

Received:2023/12/23
Accepted:2024/2/28
Vol.22/No.85/Autumn2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
erfan.eslami.zanjan@gmail.com
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

The Views of Existential Unity or Intuitive Unity of Khajeh Mohammad Parsa

Abdolrahim Yaghubnia¹, Ghodratollah Khayatian^{2}, Ali Sanaei³*

PhD Student, Islamic Mysticism & Sufism, Semnan University, Semnan, Iran.

Professor, Department of Religions and Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran.

**Corresponding Author, khayatian@semnan.ac.ir*

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran.

Abstract

Khajeh Mohammad Parsa is one of the most important and influential Sheikhs of Naqshbandiyyah, and the commentator of Ibn Arabi's thoughts and works. A prolific sheikh who, in addition to nurturing disciples, is the author of some works in various fields, including mysticism and Sufism. His period was parallel to the spread of Ibn-Arabi's teachings and especially the doctrine of the unity of existence among the sheikhs and elders of the Sufi order. The main issue of this article is that according to the above article, is Khajeh Mohammad Parsa an existential unity or an intuitive unity? By studying his works, how can these two views be considered compatible or one superior to the other? Intuitive monotheism or the unity of intuitions is accepted as a result of practical conduct and in the position of death and survival. The findings of this research, which was carried out in the descriptive-analytical method in Parsa's published works, show that he himself does not refer to the term unity of existence and unity of intuition, but accepts intuitive monotheism or unity of intuition as a result of practical behavior and in the position of annihilation and survival. He accepts the unity of existence by referring to propositions and descriptions of terms and direct statements in his works. He considers the unity of existence to be higher than the unity of intuition.

Keywords: unity of existence, unity of intuition, Khajeh Mohammad Parsa, Naqshbandiyeh.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۹

دوره ۲۲- شماره ۸۵- پاییز ۱۴۰۴- صص: ۱۸-۱

مقاله پژوهشی

دیدگاه‌های وحدت‌وجودی یا وحدت‌شهودی خواجه محمد پارسا

عبدالرحیم یعقوب‌نیا^۱

قدرت‌الله خیاطیان^۲

علی سنایی^۳

چکیده

خواجه محمد پارسا از مشایخ مهم و تأثیرگذار نقشبندیه و از شارحان افکار و آثار ابن عربی به- شمار می‌رود؛ شیخ پرکاری که در کنار پرورش مریدان، صاحب آثاری در زمینه‌های مختلف از جمله عرفان و تصوف است. دوره وی مقارن با گسترش تعلیم ابن‌عربی و به‌ویژه آموزه وحدت وجود در میان مشایخ و بزرگان سلاسل صوفیه بود. مسأله اصلی این مقاله آن است که با توجه به مطلب فوق، آیا خواجه محمد پارسا وحدت وجودی است و یا وحدت شهودی؟ چگونه با مطالعه آثار وی، می‌توان این دو دیدگاه را قابل جمع دانست و یا یکی را بر دیگری برتری دانست؟ یافته‌های این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی در آثار چاپ‌شده پارسا انجام شده‌است، نشان می‌دهد که او خود به اصطلاح وحدت وجود و وحدت شهود اشاره‌ای ندارد. توحید شهودی یا وحدت شهود را به‌عنوان نتیجه سلوک عملی و در مقام فنا و بقا می‌پذیرد. وحدت وجود را با استناد به گزاره‌ها و شرح اصطلاحات و تصریحات مستقیم در آثار خود، قبول دارد. او وحدت وجود را مرتبه بالاتر از وحدت شهود می‌داند.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود؛ وحدت شهود، خواجه محمد پارسا، نقشبندیه.

۱- دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه سمنان، ایران.

۲- استاد گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، ایران. نویسنده مسئول:

khayatian@semnan.ac.ir

۳- دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، ایران.

پیشگفتار

حملات سخت و دقیق غزالی و سپس فخر رازی به فلسفه، دنیاگریزی و نابسامانی‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه بعد حمله مغول، رشد فلسفه نوافلاطونی و ... زمینه اندیشه‌ورزی مبتنی بر اشراق و استدلال همزمان را که ابن عربی پیام‌آور آن بود، سرعت بخشید. عرفان نظری با کمک ابن عربی و شارحان وی به تدریج در خانقاه‌ها و مراکز علمی راه یافت و باعث اقناع روح تشنه استدلال‌گرانی شد که با تحریم فلسفه به در بسته خورده بودند. با گسترش این تعالیم در بین طریقت‌های عرفانی، خواجه‌گان و صوفیان نقشبندی نیز دل‌بستگی خود به این تعالیم را آشکار کردند تا جایی که برخی آن‌ها از شارحان مکتب ابن عربی شدند. وحدت وجود که از مهم‌ترین تعالیم ابن عربی بود، در میان مشایخ نقشبندی مورد عنایت واقع شد؛ ولی بعدها شیخ احمد سرهندی (۱۰۳۴ ق) آن را مورد تدقیق و انتقاد قرارداد. بررسی دیدگاه وحدت وجودی و وحدت شهودی خواجه محمد پارسا (۸۲۲ق) به عنوان یکی از اولین مشایخ این طریقت سؤال اصلی تحقیق حاضر است؛ این‌که وی وحدت وجودی است یا وحدت شهودی و دلایل آن چیست. پارسا از آن جهت که مؤلفی پرکار از نسل اول مشایخ نقشبندی است و برخی از آثارش چون قدسیه اقوال بنیان‌گذار طریقت است که توسط وی تحریر یافته است می‌تواند منبع دست‌اول در بررسی افکار مشایخ نخستین باشد؛ بدین منظور، ابتدا گزاره‌هایی که خود پارسا صراحتاً به این موضوعات اشاره دارد سپس از اقوال و نوشتاری که مخالفین به وی نسبت می‌دهند و در نهایت اصطلاحات و گزاره‌هایی را که با پذیرش مفهوم وحدت وجود یا وحدت شهود معنا پیدامی‌کند در آثارش بررسی می‌کنیم تا به دیدگاه وی دست یابیم.

پیشینه پژوهش

در زمینه وحدت وجود و وحدت شهود کتب، مقالات و رسالات بسیاری نگاشته شده است که نام بردن از آن‌ها در حوصله این مقاله نیست؛ اما کتاب «وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت» از قاسم کاکایی بعد از تعریف اصطلاحات مرتبط با وحدت وجود و بیان انواع برداشت‌ها به گزارش، تحلیل و مقایسه آراء و نظرات ابن عربی مسلمان و مایستر اکهارت مسیحی می‌پردازد یا به کتاب «وحدت وجود و نتایج آن» از علی شالچیان‌ناظر می‌توان اشاره کرد که نویسنده ضمن بیان دیدگاه ابن عربی سعی دارد به آثار و نتایج آن نیز بپردازد. در مورد شخصیت و آثار خواجه محمد پارسا نیز

پژوهش‌هایی انجام شده است. علاوه بر گزارش کتاب‌های کلاسیک عرفانی از جمله نفحات الانس و رشحات عین الحیات، مقدمه‌هایی که در تصحیح کتب قدسیه، شرح فصوص و فصل الخطاب توسط مصححین نگاشته شده است و ابعاد نسبتاً جامعی از زندگی وی را روشن می‌کند. مقدمه آقای غلام-عباس صائب در تصحیح کتاب تحقیقات خواجه پارسا، که به عنوان رساله دکتری در رشته ادبیات عرفانی در دانشگاه اصفهان در سال ۱۳۹۸ دفاع شده است؛ نیز در این باره قابل اعتنا است. مقاله «شخصیت علمی و عرفانی خواجه محمد پارسا» از محمد اختر چیمه در سال ۱۳۵۳ در مجله ادبیات و زبان‌ها و همچنین مقاله «تحلیل نقش آراء و آثار خواجه محمد پارسا در طریقت نقشبندی» از غلام-عباس صائب و تقی اژه‌ای نزدیک‌ترین پژوهش‌ها به موضوع حاضر است. طبق بررسی نگارنده، پژوهشی که دیدگاه وحدت وجود یا وحدت شهود خواجه پارسا را به صورت مستقل بررسی کرده باشد گزارش نشده است این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده است.

۱- خواجه محمد پارسا

خواجه محمد پارسا در حقیقت پایه‌گذار سنت‌های علمی و ادب طریقه نقشبندی است و دیگر نقشبندیان در آثار خود وامدار او هستند (صائب، اژه‌ای، ۱۳۹۸: ۸۲). پارسا نویسنده‌ای بی‌نظیر در زمینه حدیث و تفسیر و عرفان است. در عرفان متأثر از تعلیم غزالی، هجویری، سهروردی و ابن عربی است. وی را از عارفانی می‌دانند که به دو سنت عرفانی در آثارش توجه داشته است از یک طرف، سنت عرفانی ذوقی محور که میراث مکاتب خراسان و بغداد بود؛ و از طرف دیگر، عرفان فلسفی و نظری متکی بر آراء ابن عربی چنان ذوقی در او ایجاد کرد که تبعیت از آراء ابن عربی را، خدمت و تبعیت از سنت نبوی می‌دانست. او ارجاع مستقیم به آثار ابن عربی، جز چند مورد ندارد؛ اما این از اعتقاد و ارادت وی به ابن عربی و تعلیم وی نمی‌کاهد. او مطالعه دائم و جدی فصوص را موجب دل‌بستگی به سنت پیامبر اکرم (ص) می‌داند و آن را سفارش می‌کند (کاشفی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۴۴). الگار معتقد است دشمنی متکلمین و محدثین بخارا با ابن عربی و تعلیم وی یا شاید هم پیوند دیر هنگام شیخ با تعلیم ابن عربی، در نقل قول مستقیم از شیخ اکبر دخیل بود باشد (الگار، ۱۳۹۸: ۱۰۲). وی در شرح فصوص الحکم منسوب به خود، عمیقاً به مفاهیم وحدت وجود توجه دارد (پارسا، ۱۳۶۶: مقدمه بیست و چهار). در آثار دیگر خود با آن که تحت تأثیر تعلیم سنت اول و عرفایی چون غزالی، هجویری، نسفی و سهروردی است، اما از اصطلاحات وحدت وجودی غافل نیست. وی نویسنده‌ای میانه به حساب می‌آید؛ از یک طرف دقیقاً به سنت عرفانی عمل‌گرای گذشته وابسته است و از طرف دیگر نمی‌تواند تعلق خود را به تعلیم ابن عربی پنهان کند. فصل الخطاب و تحقیقات که به روش بینامتنیت تألیف شده است؛ اکثراً نقل قول و ارجاع مستقیم و غیرمستقیم به آثار عرفای گذشته دارند کما اینکه مفاهیم و اصطلاحاتی از عرفان نظری هم در آن‌ها وجود دارد؛ لذا باینکه در کل، ترسیم مرز دقیق بین وحدت وجود و وحدت

شهود مشکل است و وقتی از نگاه عارفی در مرز گذار بین سنت اول و دوم عرفانی باشد بسی مشکل‌تر خواهد بود.

۲- وحدت وجود

پژوهشگران در باب وحدت وجود به دو گونه سخن می‌گویند اول آنکه، آن را مربوط به هستی‌شناسی به معنای عام می‌دانند که اینجا صبغه فلسفی حاکم می‌شود و مربوط به بخش الهیات به معنای عام آن، یعنی بحث از وجود و عوارض آن است. دوم بحث را برداشت خاص در مورد خداشناسی تلقی می‌کنند و آن را بحثی در ارتباط با خدا و صفات خدا و افعال خدا می‌دانند (کاکایی، ۱۴۰۱: ۶۱)؛ که در این صورت به جنبه کلامی و عرفانی آن توجه کرده‌اند این دو نیز یکی نیستند و تفاوت‌هایی باهم دارند عارف همه آنچه هست، واحدی می‌داند و غیر را «نیست» می‌شمرد؛ اما متکلم، توحید را در مقابل «فروع دین» و «اخلاق» به عنوان علم عقاید بررسی می‌کند. عارف چیزی را در مقابل توحید قابل بررسی و مقایسه نمی‌بیند، خدای متکلم خالق جهان و موجودات است؛ و خالقیت از لوازم توحید است اما عارف دویی نمی‌بیند که خلقتی را بپذیرد. متکلم وجودهای کثیر و متعدد در طول وجود خدا را می‌پذیرد توحیدش، عددی است و علت تامه وجود غیر را، خداوند واحد دانسته و وجود محض را به او نسبت می‌دهد؛ عارف وجودهای هم‌عرض را نمی‌پذیرد انحصار هرگونه فعل در فعل حق تعالی و هرگونه صفت و کمال در اسماء و صفات باری تعالی، را به تبع انحصار وجود در حق متعال می‌داند این نظریه به «وحدت وجود» موسوم است عرفای مسلمان «وحدت وجود» را نشأت گرفته از معارف قرآن کریم و ظهور آیات و احادیثی از نبی اکرم (ص) و معصومین (ع) و نیز دریافت‌های شهودی و علم حضوری خویش می‌دانند. قرآن مجید به وحدت غیر عددی خدا تصریح نکرده است اما از ظاهر بعضی آیات نافی شرک برمی‌آید که یکی از دلایل بطلان شرک و مسئله باطل آن، وحدت عددی خداست (قراملکی، ۱۴۰۱: ۴۴). حضرت علی (ع) نیز در نهج البلاغه از خدا به «الاحد بلا تأویل عدد» و یا «واحد لا بعدد» تعبیر کرده است (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲). معلوم می‌شود که در اسلام ارتباط تنگاتنگی بین توحید و وجود واحد برقرار است.

۲-۱- قرائت‌های وحدت وجود

وحدت وجود تعبیر زبانی و کلامی واقعه و کشف و تجربه عارفانه است که فیلسوفان و عرفا از آن تعبیر مختلف دارند. در یک تقریر، خدا و جهان یکسان گرفته شده و تمامی مظاهر متکثر در طبیعت، همان خدا محسوب می‌شود. جهان آفریده‌ای متمایز از خدا نیست، خدا جهان است و جهان خداست.

پانته‌ایسم^۱ در تفکر اروپاییان اشاره به این رویکرد دارد (کاکایی، ۱۴۰۱، ۶۱). در تقریر دوم که به فلاسفه مشاء نسبت می‌دهند کثرت حقیقی در جهان عینی پذیرفته می‌شود و جودات را به تمام ذات از یکدیگر متباین می‌دانند و فقط در پاره‌ای از خصایص انتزاعی همچون مفهوم وجود، مشترک هستند میان وجودهای واجبی و امکانی هیچ‌وجه اشتراکی در ذات و هویت نمی‌توان یافت. این خصیصه بر واجب‌الوجود بیش از ممکن‌الوجود صدق می‌کند (کربلایی، ۱۳۹۴: ۳۳). در رویکرد سوم برخلاف دو رویکرد گذشته هم کثرت را قبول دارد و هم آن را مقابل وحدت قرار نمی‌دهد لذا وجود مانند نور، حقیقتی تشکیکی و ذو مراتب است که در عین وحدت، کثیر و در عین کثرت، وحدت دارد. در این نظر، اصالت وجود ملاصدرا و وحدت وجود ابن عربی را با هم پیوند می‌دهد طوری که هر دو به وحدت و مراتب وجود معتقدند، اما صدرا کثرت را به مراتب وجود و ابن‌عربی به مظاهر وجود توجیه می‌کند (بلخاری، ۱۳۹۴: ۳۰).

۲-۲- گزاره‌های وحدت وجودی در آثار پارسا

اواخر قرن هشتم و قرن نهم را دوره شیوع افراطی ابن‌عربی‌گری در فضای فکری ایران می‌دانند (موحد، ۱۳۹۵، ۴۳). طریقت نقشبندیه در این فضا شکل گرفت. خواجه محمد پارسا - که عبدالرزاق کرمانی در رساله مناقب شاه نعمت‌الله ولی وی را در زمره اکمل اولیاء دین به شمار آورده‌است (ژان اوین، ۱۳۳۵: ۶۴؛ پارسا، ۱۳۶۶: شانزده). فصوص را چون جان و فتوحات را دل می‌داند و مطالعه دائم فصوص را موجب دل‌بستگی محکم و غیرتمندانه به پیامبر می‌داند (جامی، ۱۳۹۴: ۴۰۱)، شرحی بر فصوص الحکم ابن‌عربی می‌نویسد و هدفش را گره‌گشایی از کار طالبانی می‌داند که به جهت بسط کلام و قصور افهام از فهم حقایق و رموز کتاب عاجزند (پارسا، ۱۳۶۶، دیباچه: ۳). گرچه عده‌ای بر اصل انتساب شرح فصوص به وی تردید کرده‌اند (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: مقدمه مصحح، بیست‌ویک تا بیست‌وهشت) و یا دست‌کم هدفش را تقریری شریعت‌پسندانه از آموزه‌های ابن‌عربی با عقاید سنت و جماعت می‌دانند (تدین، ۱۳۶۷: ۴۴)؛ اما از شخصیت جامع و پرکاری چون پارسا که در تفسیر و عرفان و کلام دارای تألیفات است هیچ بعید نبوده‌است که در حیطه عرفان نظری و شخص ابن‌عربی نیز قلم زده‌باشد. یکی از محورهای اصلی دیدگاه ابن‌عربی وحدت وجود است بررسی گزاره‌های وحدت وجودی در آثار خواجه محمد پارسا ما را در رسیدن به دیدگاه وی یاری خواهدکرد با عنایت به اینکه ممکن است اصطلاح وحدت وجود یا شهود در آثار وی به‌کار نرفته‌باشد، اما از فحوای کلام، مطالب، معنا و مفهوم گزاره‌ها و اصطلاحات می‌توان تا حدود زیادی به درک مسأله رسید.

۲-۲-۱ تصریح غیرمستقیم

خواجه پارسا در دیباچه‌ای که بر شرح فصوص خود نوشته‌است اصطلاحاتی به کار می‌برد که قبل از او توسط ابن عربی در معنای خاص و برای تبیین نظریه وحدت وجود به کار رفته‌است. نفس رحمانی، هویت ذات، اعیان ثابت، ظهور ذات، هویت غیب، حقیقه الحقایق، حقیقت محمدیه، ائمه اسماء در معنای مورد نظر ابن عربی، علاوه بر تأیید آشنایی خواجه پارسا با این تفکر، نشان می‌دهد که وی ترسی از مخالفین ندارد؛ زیرا که با اقبال به تفکر ابن عربی در قرن هفتم و هشتم در خانقاه‌های ایران، عده‌ای منتقد بودند که در گمراه‌کنندگی، فصوص را همسنگ شفای ابن سینا دانسته شفا را، شقا می‌گفتند، فصوص را فضول می‌خواندند (ابن عربی، ۱۳۶۷: مقدمه مصحح؛ سی‌ویک). از این رو، استفاده از اصطلاحات ابن عربی در تبیین تعالیم و مبانی خود، نشان‌دهنده اعتقاد نویسنده به مبانی مورد نظر است.

ابن عربی وجود شناسی عرفانی خود را بر اساس نظریه حضرات خمس بنا می‌کند و معتقد است: «حقیقت وجود اگر بشرط لای از تعینات لحاظ شود، و لحاظ صفتی و نعتی و اسمی در آن نشود، این حقیقت در لسان عرفا به مقام و مرتبه احدیت و احدیت ذاتیه که در آن جمیع اسماء و صفات مستهلک است، تعبیر شده‌است. این مرتبه را مقام جمع‌الجمع و حقیقه الحقائق و مقام و مرتبه عمائیه نیز نامیده‌اند اگر وجود به شرط شیء، یعنی به شرط شیء نسبت بحقایق اعیان و صور اسماء و صفات، یعنی اعیان ثابت لحاظ شود، به این معنی که حقیقت ذات حق به شرط جمیع اسماء حسنی و صفات علیا و مظاهر اسماء و صفات و صور صفات حق، اعم از کلیات و جزئیات لحاظ شود، این مرتبه را مقام جمع و مقام واحدیت و مرتبه الهیه می‌نامند» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۰۶). وجودشناسی پارسا، منطبق با وجودشناسی عرفانی ابن عربی بر اساس باور به حضرات خمس و تنزلات اربعه است. او در مقدمه شرح فصوص بیان می‌کند: «حضرت اول هویت غیب مطلق است آن را حقیقه الحقائق خوانند و آن حضرت اشارت‌پذیر نیست. عقول و افهام مخلوقات را به پیرامن سرادقات کبریای آن راه نیست» همچنین «وجود را من حیث هو هو، یعنی مطلق، اعم از آن که با تعقل آن قیدی اعتبار کنند، هویت غیب خوانند و حق گویند و حقیقه الحقائق نامند؛ چون مجرد از صفات زائده بر ذات اعتبار کنی، مقام آن را احدیت و الهیت خوانند و «عماء» نیز گویند؛ و چون ذات را با صفات اصلیه اعتبار کنی، آن را حضرت واحدیت گویند» (پارسا، ۱۳۶۶: ۵۱۰). هویت غیب مطلق، احدیت، عماء و واحدیت از اصطلاحاتی است که پارسا مستقیم در معنای مبتنی بر وجودشناسی ابن عربی به کار گرفته‌است.

در جایی دیگر از تحقیقات پارسا به حقیقت محمدیه می‌پردازد. مبدع این اصطلاح ابن عربی نیست و در معنای ساده و جامع ساحتی است که همه‌چیز از آن پدید می‌آید، این حقیقت در نزد ابن عربی متعلق به عالم ماده نیست بلکه اشاره به ساحتی دارد که همه اسماء، پیامبران، اولیاء و همه مخلوقات از

آن پدید آمده‌اند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱: ۱۴۵). در برخی موارد آن را موجودی ماوراء طبیعی و برابر با عقل اول که مبدأ ظهور عالم یا مبدأ آفرینش جهان، صورت کامل انسان و سرچشمه همه علوم و معارف است می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۲۲)؛ «حقیقت وجود صرف، لا به شرط مقسمی، به اعتبار اتصاف به وحدت حقیقیه، مقتضی تعینی است که ائمه عرفان از آن تعبیر به مقام احدیت و تعین اول و حقیقت محمدیه «ص» و مقام جمع الجمع نموده‌اند» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۰۷). پارسا نیز آن را حقیقه الحقایق و صورت اسم جامع الهی می‌داند که مرکز دایره وجود از ازل تا ابد است و همه حقایق عالم از او حقیقت می‌یابند، او حقیقت محمدیه را جایگاهی میان احدیت و واحدی ثابت می‌داند و حقیقت او - صلی الله علیه و سلم - اصل جمیع حقایق است (پارسا، ۱۳۹۸: ۲۰۱ - ۲۰۳).

ائمه الاسماء نیز یکی دیگر از اصطلاحات مورداستفاده پارسا است ائمه الاسماء را ابن عربی در فتوحات جلد ۱ صفحه ۱۰۰ مورد بحث قرار داده است و رکن الدین شیرازی (م ۷۶۹ ه.ق) در شرح نص النصوص آن را ائمه سبعة نیز خوانده و معتقد است که هفت اسم (حی، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر، متکلم) چون از ذات به هیچ حال انفکاک نیست اسم ذات نیز نامیده می‌شود (شیرازی، ۱۳۵۹: ۱۶). پارسا نیز هفت اسم الحی، العالم، المرید، القادر، السمیع، البصیر، المتکلم را اول همه اسماء و مقدم بر همه اسماء می‌داند و آن‌ها را اسماء اولیه، مفاتیح الغیب و اسم ذات می‌داند (پارسا، ۱۳۹۸: ۱۶۳)، او در شرح بی‌تی در فص هودیه اسم الله را جامع جمیع اسماء الهی می‌داند و طریق الله را، جامع جمیع طرق می‌داند که رجوع همه اسم‌ها نیز به آن است؛ زیرا که ذات و هویت او به حکم «هومعکم» با هر موجودی، موجود است «ان الله صراط المستقیم... فی کبیر و صغیر عینه و جهول به امور و علیم» (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۳۴).

رابطه حق و خلق در نظریه وحدت وجودی ابن عربی دو جنبه از یک چیز واحد هستند در دیدگاه ابن عربی هستی حقیقت واحدی است که در صور تعینات و کثرات جلوه می‌کند این حقیقت واحد از یک طرف حق و از طرف دیگر خلق است (موحد، ۱۳۸۵، ۶۴۹). پارسا نیز در تأیید این رابطه دوطرفه با شرح بی‌تی در حکمت «اذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق و ان دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق» معتقد است که چون مخلوق در تحت اراده تو قرار گرفت، آگاه باش که خالق هم در اراده توست زیرا که خلق ظل حق‌اند و هرآینه ظل تابع ذو ظل است چون حق مطیع تو شود خلق به حکم روحانی و اتحاد تربیت اسماء مطیع تو شوند و گاه به حکم مباینیت در تربیت اسماء مطیع نگردد (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۳۶).

۲-۲-۲- تصریح مستقیم به وحدت وجود

از دیگر مواضعی که می‌توان رگه‌های وحدت وجود را در آثار خواجه پارسا نشان داد تصریحات مستقیم وی است در مقدمه شرح بر فصوص منتسب به خود وی: «ای عزیز بدان که نزد اهل کشف و

تحقیق، وجود مطلق یکی بیش نیست و آن وجود حق است و وجود جمیع موجودات بدان حضرت منتهی می‌شود و آن حضرت منتهی همه است و این وجود را در هر عالمی از علم‌های مختلف ظهوری است.» (پارسا، ۱۳۶۶: ۶). وحدت موردنظر پارسا در اینجا، وحدت عددی نیست زیرا که وحدت عددی در مقابل کثرت است و با کثرت قابل جمع نیست، ثانیاً واحد عددی خودش محدودیت دارد و ثالثاً وحدت عددی مرکب اجزایی است و بسیط نیست (شالچیان‌ناظر، ۱۴۰۰: ۱۲۳). همچنین وقتی وی خدا را مصداق آن وجود واحد و اشیاء را ظهورات و تجلیات آن وجود واحد می‌داند؛ از مفاهیم همچون وحدت سربانی و سخی و یا مفهوم پانته‌ایسم فاصله می‌گیرد؛ زیرا فقط در مفهوم عرفانی وحدت وجود، اشیاء عالم معدوم و به‌عنوان تجلیات و مظاهر آن وجود واحد، مطرح هستند.

اصطلاح «انسان کامل» را ابن عربی وضع کرد. قبل از وی «الانسان العقلی» «الانسان الاعلی» «الانسان الحق»، «الانسان الاول»، به‌کار می‌رفت، او در فصوص و فتوحات برای انسان کامل توصیفاتی ذکر می‌کند. یک جا او را صورت کامل حضرت حق و آینه جامع صفات الهی می‌داند؛ که مرتبه‌اش از حد امکان برتر و از مقام خلق بالاتر است، یا او را حادث ازلی و دائم ابدی و مظهر کامل حق می‌داند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۳-۴۴۴). پارسا از نگاه اهل توحید حضرات خمس و تنزلات اربعه را، مظاهر هویت وجود ذاتیه می‌داند و انسان کامل را مظهر آن هویت ذاتیه با تمامی اسماء و صفات می‌شمرد و اینجاست که در تفسیر آیات «مارمیت اذ رمیت» و «ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله» معتقد است: «دلیل این طایفه است که همه از اوست و به اوست؛ بلکه خود همه اوست» (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۰-۱۱). گرچه گزاره‌های (همه از اوست) و (همه به اوست) یادآور مفهوم پانته‌ایسم و پان‌ته‌ایسم^۱ دارد اما اقرار پارسا به «خود همه اوست» چیزی جز مفهوم وحدت وجود را در نظر نمی‌آورد و هدفش از به‌کاربردن گزاره‌های «همه از اوست» یا «همه به اوست» بیشتر ناظر به قدرت و قیومیت خداوند است تا تبیین فلسفی از وجود شناسی.

او جایی برای اثبات دیدگاه وحدت وجود خود، از اشعار فارسی نیز بهره می‌برد:

ای آنکه حدوث و قدمت اوست همه سرمایه شادی و غمت اوست همه

تو دیده نداری که به خود در نگری ورنه ز سرت تا به قدم اوست همه

(پارسا، ۱۳۶۶: ۱۱)

درک این وحدت از نظر پارسا با چشم سر ممکن نیست و حاصل کشف و موهبت الهی است؛ سلوک لازمه و مقدمه راه است که باید با موهبتی که از جانب خداوند عطامی‌شود سالک به درک وحدت در وجود نائل آید و با تجلی نور حق در وجود سالک است که برایش آشکار می‌شود: «عالم

اوست دیگران همه جاهل، قادر اوست و دیگران همه عاجز، بلکه موجود به حقیقت اوست دیگران همه معدوم» (پارسا، ۱۳۹۸: ۲۸۱).

ابن عربی در تبیین صدور کثرت از واحد حقیقی به نظریه اسماء الهی متوسل می‌شود اسماء و صفات را رابط میان واحد حقیقی و کثیر (عالم ممکنات) می‌داند و معتقد است: ظهور و هستی، از کثرات اسماء الهی است نه ذات الهی و این اسماء الهی واسطه ذات و ممکنات (موحد، ۱۳۸۵: ۶۶۸). پارسا نیز صفات و اسماء عالم و قادر و ... را مقدمه رسیدن به وحدت ذاتی وجودی تعبیر می‌کند او این اسماء را مصداق همان وجود حقیقی می‌داند لذا در فص هودیه و در شرح عبارت «فمن عرف ان الحق عين الطريق، الى ...» «چون سیر سالک از آثار به افعال و از افعال به اسماء و از اسماء به ذات است...، پس سالک باید بداند که معلوم و موجود جز حق نیست و سیر او در حق است و سالک و مسلوک جز حق نیست و آن حضرت را نسب و وجوه مختلف بسیار است» (پارسا ۱۳۶۶: ۲۴۴). یا در جایی دیگر در شرح عبارت از فصوص «فهو ساری في المسمى المخلوقات و المبدعات و لو لم يكن الامر كذا لك ما صح الوجود، فهو عين الوجود» می‌نویسد: چون او تعالی عین اشیاست پس هر چیزی را که حد گفته‌شود آن حد حق را بود از آن جهت که او ساری است در حقایق مسبوق به زمان که آن مخلوقات است و در حقایق غیر مسبوق به زمان که آن مبدعات است؛ و اگر این سریان حق در مخلوقاتش نبودی هیچ موجودی را وجودی نبودی؛ یا در شرح «فلا يحص الا هذا» بیان می‌کند که چگونه ممکن است شیء به صورت حق موجود نباشد چرا که همه مظاهر اسماء اند و اسم عین مسمی است. (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۵۱). اینجا نیز اشیاء و موجودات را مظاهر اسماء الهی می‌داند. پارسا صریحاً با برخی عباراتی که نشان از تسلط وی بر مفاهیم و معنای مورد نظر ابن عربی است؛ مفهوم وحدت وجود را تبیین می‌کند.

۳- وحدت شهود

به رغم اینکه محققان، واضع اصطلاح وحدت شهود را، شیخ احمد سرهندی (۱۰۳۴ه.ق) می‌دانند (آریا، ۱۳۶۵: ۶۸) برخی از مستشرقان «قائلان به وحدت شهود» را بنیان‌گذاران اولیه تصوف دانسته‌اند؛ فون کرم^۱ معتقد است: «اقوال منقول از بایزید و حلاج بل عن ابن الفارض المعاصر لابن عربی لیست فی نظری دلیلاً علی اعتقاد هم فی وحدۃ الوجود، بل علی أنهم كانوا رجالاً فنوا فی حبهم الله عن أنفسهم و عن كل ما سوى الله، فلم يشاهدوا فی الوجود غیره؛ و هذه وحدۃ شهود لا وحدۃ وجود» (قیصری، ۱۳۷۵: مقدمه ۱۶). اینکه معنای توحید شهودی و وحدت شهود از ابتدا تاکنون چه تغییراتی و تطوراتی از سر گذرانده و آیا برداشت اولیه از توحید شهودی با برداشت بعدی یکسان بوده یا نه؟

1- Alfred Von Kremer (۱۸۸۹)

مشخص نیست اما بی‌تردید برداشت ناصواب از وحدت وجود و تلاش عده‌ای جهت تفسیر و تأویل شریعت‌پسندانه آن، از ابتدا در میان عرفا رایج بوده‌است. شهود درواقع نوعی ابزار معرفت است که از ابتدا در میان اهل طریقت شناخته شده بود در سنت اول عرفانی، وقتی سالک در مسیر سلوک، به مرحله فنا فی الله می‌رسد یگانه‌ای را ادراک می‌کند و در آن حال، چیزی جز خدا نمی‌بیند که از آن به وحدت شهود تعبیر می‌کند لذا به‌نظر می‌رسد آنچه قبل از ابن عربی نیز در میان عرفای مسلمان وحدت وجود نامیده می‌شد چیزی جز شهود توحید نبوده‌است. مشاهده حضرت حق بدون مشاهده خلق همان توحید شهودی یا وحدت شهود است. از این منظر مقام جمع و مقام فنا ارتباط نزدیکی با شهود پیدامی‌کند و چه‌بسا در تبیین این نوع معرفت نیاز است که رابطه آن با فنا و بقا همچنین جمع و تفرقه روشن‌گردد. در کنار تفاوت‌هایی که بین این دو نظریه از پویایی وحدت شهود و ایستایی وحدت وجود یا ارتباط وحدت شهود با محبت و وحدت وجود با معرفت ذکر می‌کنند، آنچه مسلم است پیوندهای عمیقی بین این دو است، نه وحدت وجودیان مطلق، وحدت وجودی‌اند و نه وحدت شهودیان مطلق وحدت شهودی؛ مرز مشخصی بین این دو نیست که بتوان شخص را صرفاً به یکی منتسب و از یکی مبری دانست. (شالچیان، ۱۳۸۸: ۲۰۷). اما از کنار تفاوت اساسی این دو گروه نیز نباید‌گذشت که وحدت وجودیان در شهود خود به آن می‌رسند یک وجود است و باوردارند که فقط همان وجود واحد، تمام هستی را دربرگرفته‌است اما وحدت شهودیان از میان تمامی وجودهای متباین و موازی فقط وجود مطلق یعنی خداوند را مشاهده می‌کنند.

۳-۱- تقریرهای وحدت شهودی

از وحدت شهود دو تقریر می‌شود گروهی بر این باورند که سالک در تجربه عرفانی خود، حق را آن‌قدر بزرگ می‌بیند و خلق به‌قدری حقیر و ناچیز است که غیرحق، به حساب نمی‌آید عارف اذعان می‌کند خلق هیچ است.

همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند.

گروه دوم معتقدند که عارف در اثر جذبات انوار الهی از ماسوی غافل می‌شود و چنان مجذوب می‌گردد که نه تنها چیزی جز حق را نمی‌بیند بلکه وجود خودش را نیز از یاد می‌برد. این غلبه مشهود بر شاهد و مستور شدن وجود شاهد به نور مشهود است (زارع و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۱۵). تقریر نخست از وحدت شهود، بیشتر از سالکان زهد محور نقل می‌شود زیرا پست شمردن دنیا و تخفیف و تحقیر ماسوی به‌عنوان تجلیات اسمایی و افعالی خداوند که به معنای، چیزی جز خود خدا شایستگی دیده شدن ندارد شایسته سالک معرفت محور نیست.

۲-۳ گزاره‌های وحدت شهود در آثار پارسا

بسیاری از گزاره‌هایی که در تحقیقات و فصل الخطاب از خواجه پارسا نقل می‌شود مفهوم وحدت شهودی دارد. خواجه پارسا نگرانی خود را از حلول و اتحاد و آنچه ملاحظه بیان می‌کنند ابراز داشته، خداوند را از اختلاط و امتزاج و حال در مخلوقاتش متعالی می‌داند (پارسا، ۱۳۸۱: ۴۱). وی از وحدت شهود نام نمی‌برد اما در تبیین مقام قرب و اتصال، فنا و بقا و جمع از مرحله‌ای نام می‌برد که همان مرتبه وحدت شهود است. لازمه وحدت شهود پارسا رسیدن به مقام فنا در سلوک عملی است؛ در آنجا سالک چیزی جز ذات الهی را مشاهده نمی‌کند و آنچه می‌بیند اوست. وی به جای شهود از دیدن و مشاهده کردن استفاده می‌کند. لذا شناخت مفاهیمی چون قرب و اتصال، فنا و بقا و توحید ما را در رسیدن به وحدت شهود از دیدگاه وی یاری خواهد کرد.

۳-۲-۱ قرب و اتصال

قرب و اتصال از نظر پارسا مقامی است که با سلب اختیار از خود و قراردادن اراده خود در ذیل اراده خداوند حاصل می‌شود. سالک به هر نسبت که اختیار را از خود نفی کند و اراده خود را در ذیل اراده خداوند قرار دهد به درجه‌ای برسد که در او هیچ اختیاری نباشد از حسیض بشریت به ذروه عبودیت ترقی می‌کند و شایسته تصرفات و جذبات الهی می‌گردد (پارسا، ۱۳۵۴: ۲۲). سلب اختیار از خود غایبی را در پی دارد و در این مرحله است که سالک دیگر خود را فاعل و عامل هیچ کاری ندیده و قرب حضرت حق حاصل می‌شود «حال من مرا چنان نمود که جمع من به تو و فانی من از مادون تو قرب من است» (پارسا، ۱۳۹۸: ۴۵۵). در مقام قرب، سالک چیزی را از خود نمی‌بیند فعلی را به خود منتسب نمی‌داند و به مرحله اتصال به خداوند می‌رسد «بنده غیر خالق را سبحانه نبیند و خاطر غیر در سر او در نیاید» هنگامی که ذات مقدس رب العالمین با همه ذره‌های آفرینش که به حقیقت موجود است بی حلول و اتحاد، اتصال و انفصال مشروط بیابد؛ با همه باشد در حالی که بی همه باشد، از همه دور باشد در عین اینکه به همه نزدیک باشد؛ متصل باشد در عین اینکه منفصل است، حاضر باشد در عین غایب بودن و بسیاری صفات دیگر که در یک سخن از حضرت علی (ع) در نهج البلاغه این طور بیان شده است: «هو مع کل شیء الا بمقارنه و عین کل شیء لا بمزایله یعنی او - سبحانه - با همه چیزها است نه آنکه چیزی با وی مقارن بود و حقیقت همه چیزها به وی موجودند» (فیض الاسلام، ۱۳۵۱: ۲۴). مشاهده و شهود حق برایش ممکن می‌شود در آن حال می‌بیند «عین وجود که ذات است یکی بیش نیست و آنچه بر عالم منبسط است اوصاف و تعینات نور و تنوعات و خواص ظهور آن وجود یگانه است و صفت از موصوف جدا نیست» (پارسا، ۱۳۹۸: ۴۵۸).

۳-۲-۲ فنا و بقا

تفاوت عالم با عارف در هدف است هدف عالم رسیدن به حقیقت و هدف عارف فنا در حقیقت است (یثربی، ۱۳۹۲: ۴۰). پارسا فنا را نیستی مقدسی می‌داند که هزاران هستی غلام و خدمتگزار آن است. او بین فنا و نیستی تفاوت قائل می‌شود؛ فنا را لذت و المی می‌داند که سالک را از حال خود غایب می‌گرداند (پارسا، ۱۳۹۸: ۴۶۳). فنا به تعبیر او هم مقام است و هم حال. وقتی فنا را نهایت سیر الی الله می‌داند به عنوان یک مقام به آن توجه دارد که سالک در مسیر سلوک الی الله باید به آن برسد، اما فنای احوالی را وقتی می‌داند که بر سالک رخ می‌نماید و او دنیا و عقبی را فراموش کرده، سایر احوال و مقامات در نظرش بی‌ارزش می‌شود و از عقل و نفس فانی می‌شود (پارسا، ۱۳۶۶: ۴۰). در فنای احوالی، تصرفات و جذبات حق سبحانه بر باطن بنده مستولی شده و باطن او را از جمیع وسوس و هواجس فانی می‌گرداند و به صفات ذاتی خود در این مرتبه «بی‌سمع و بی‌ینطق و بی‌بصر و بی‌بیض و بی‌یمنش و بی‌یمنش و بی‌یمنش» می‌شود (پارسا، ۱۳۵۴: ۶۴). اما رسیدن به این مقام به سلوک تنها نیست؛ در نهایت فنا را موهبتی می‌داند که از جانب خدا نصیب سالک می‌شود. سالک به واسطه ترک اختیارات و خواسته‌های گوناگون و محو آن صفات و حیات بشریت از خود، در درجات قربت ترقی می‌نماید؛ تا به درجه بالایی از بی‌اختیاری می‌رسد که درواقع در او هیچ خواستی نمی‌ماند؛ در این مرحله به واسطه تصرفات جذبات الوهیت به مرتبه الفناء فی الله و البقاء به می‌رسد (پارسا، ۱۳۵۴: ۲۲ - ۲۳). همزمان با رسیدن به انتهای مسیر سلوک، ورود به مرحله بعد و بقای بعد از فناست. این بقا حضور با حق سبحانه است. در این مرتبه است که عارف آنچه می‌بیند در خود می‌بیند، آنچه می‌شناسد در خود می‌شناسد (پارسا، ۱۳۹۸: ۴۵۸). پس در دیدگاه پارسا وقتی سالک به فنای مقامی رسید و فنا احوالی بر او رخ نمود وحدت و وحدانیت حق را شهود می‌کند سالک تا فانی نگردد توان درک و شهود وحدت حقیقی را نخواهد داشت.

۳-۲-۳ توحید

مهم‌ترین جایی که پارسا در آن توحید شهودی را به صورت علمی مورد بررسی قرار می‌دهد بحث از توحید و مراتب آن است. خواجه پارسا توحید را ذروه علیای احوال و عروه و ثقای مقامات می‌داند و درک حقیقت توحید را به تلاش و سلوک نمی‌داند بلکه مقدمه درک حقیقت توحید رسیدن به جواهر تمکین و معادن تحقیق است (پارسا، ۱۳۹۸: ۸۳). در شرح فصوص الحکم رتبت و ارزش نوع انسان را از دیگر حیوانات به واسطه علم توحید می‌داند (پارسا، ۱۳۶۶: ۵۰۹) و در فصل الخطاب آن را اعظم، اقرب، اسهل و اوضح الطریق خطاب می‌کند (پارسا، ۱۳۸۱: ۱۰۵). جایگاه توحید در نزد پارسا به اندازه‌ای است که قسمت اعظم از کتاب تحقیقات و فصل دوم از فصل الخطاب را به آن می‌پردازد و

بیش از ۲۴۲ بار این اصطلاح را در کتاب تحقیقات به کار برده است (صائب، اژه‌ای، ۱۳۹۵: ۴۱). نظرات او در مبحث توحید بین یک عارف تا متکلم در نوسان است گاهی همچون یک عارف با آگاهی از مقوله «اثبات التوحید افساد فی التوحید» درک حقیقت توحید را ناممکن و معرفت دقیق توحید به علم، قیل و قال و عبارت نمی‌داند و به دنبال راهی عملی را برای درک آن است چراکه باور دارد غیب هویت خدا، مفهوم و معلوم هیچ‌کس نمی‌شود؛ «من لا یعلم ما هو الا هو»، هر خاطر که از اندیشه غیر بر دل موحد گذرد، حجابی برای شناخت او است (پارسا، ۱۳۹۸: ۸۵). این صعوبت شناختی باعث می‌شود که راه مطمئن شناخت توحید را به عنوان سؤال مقدر در مباحث خود مطرح کند. او شناخت خدا را معرفت می‌خواند و آن را محصول کشف و حال می‌داند «مردمان صحت علم را به حقّ - سبحانه - معرفت خوانند و مشایخ این طایفه - قدّس الله ارواحهم - صحت حال را با خداوند - سبحانه - معرفت خوانند» لذا شناخت علمی توحید را ناقص و بهترین راه شناخت را از طریق مشاهده و دل می‌داند لذا شناخت شهودی را کامل‌ترین نوع شناخت می‌داند «شهود از وجود درست نیاید، زیرا که شهود ضد وجود است و چون وجود روح پدید آید عین وجود او دوگانگی ثابت کرد» (همان: ۲۶۵) گاهی هم همچون یک متکلم دسته بندی دقیق و گوناگون از انواع توحید دارد. اینجا دیگر درک توحید را کنار گذاشته و در قامت یک نویسنده؛ با مراجعه به منابع پیش از خود، انواع توحید را برمی‌شمارد، او در این جایگاه، بیشتر از دید یک متکلم از مقسم‌های گوناگون توحید را تقسیم بندی می‌کند.

۳-۲-۴ مراتب توحید

پارسا در بحث از مراتب توحید، مقسم‌های گوناگونی ذکر می‌کند او بر مبنای روش معرفت خود، انواع توحید را مشخص می‌کند و درجات و مراتب اعتبار توحید را به روش شناخت آن می‌داند. جایی از توحید علمی و عینی و حقی و گاهی از توحید ایمانی، علمی، حالی و الهی سخن می‌گوید. توحید ایمانی را پایین‌ترین مرتبه و مستفاد از ظاهر علم می‌داند که شخص با دل تصدیق و با زبان اقرار می‌کند و تنها مرتبه‌ای می‌داند که متصوفه و مؤمنان در آن مشارکت دارند (پارسا، ۱۳۸۱: ۱۳۸). اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله اقرار به توحید ایمانی است (پارسا، ۱۳۹۸: ۲۷۷).

توحید علمی مستفاد از باطن علم، که موحد در این مسیر با اتکا به دلیل و برهان فلسفی و علمی، به یگانگی خدا می‌رسد. بحث از صفات سلبی و ایجابی، اسماء و صفات، ارتباط بین اسماء و صفات از مهم‌ترین مباحث آن است. حق تعالی نه درون عالم است و نه برون عالم، نه متصل است و نه منفصل از عالم و یک ذره از کل عالم ازو دور نیست و او حق سبحانه متکلم است ازلاً و ابداً بی‌انقطاع و سخن او - سبحانه - یکی است که تغیر و تعدّد نپذیرد (همان: ۲۷۸). پارسا این نوع شناخت توحید را نیز فاقد ارزش می‌داند و کسانی که این شناخت را سعادت می‌دانند، جاهلانی می‌داند که افتادن در

چنگال حیوان وحشی را با علم افتادن در چنگال حیوان وحشی یکی می‌داند (پارسا، ۱۳۸۱: ۱۳۹). در نگاه او معتبرترین نوع شناخت، توحید حالی است که در مرتبه سوم از آن نام می‌برد. توحید حالی با کشف و شهود حاصل می‌شود در این شناخت توحید، بیشتر ظلمات و قیدوبندها و رسوم وجود، در اثر غلبه اشراقات نور توحید، مضمحل و متلاشی می‌شود و وجود موحد در مشاهده جمال وجود واحد آن‌گونه عین جمع می‌شود که هیچ‌چیزی جز ذات و صفات واحد در نظر شهود او نمی‌آید تا جایی که «نور علم توحید در نور حال او مستتر و مندرج شود» (پارسا، ۱۳۸۱: ۱۴۰؛ پارسا، ۱۳۹۸: ۲۸۰)؛ و هستی موحد قطره‌وار در تلاطم امواج بحر توحید می‌افتد و غرق جمع می‌گردد. (همان، ۱۳۸۱: ۱۴۰). این شناخت مورد تأیید و تأکید پارسا است در این شناخت ماسوی در اشراقات نور حق، در نظرش گم می‌شود و از چشم او پنهان می‌ماند و به جهت استغراق در مشاهده نور حق سایر موجودات را نمی‌بیند. «چندان نور حق ظهور کند بر جان رونده که همه اجزای وجود، پیش چشم شهود او، در اشراق آن نور ذره وار روی در نقاب تواری کشد» (پارسا، ۱۳۹۸: ۲۷۹). این شهود واحد با چشم دل صورت می‌گیرد سالک چیزی جز واحد نمی‌بیند و ماسوی در اشراق نور توحید مضمحل و پنهان می‌گردند و آنچه در این جایگاه سالک می‌بیند چیزی جز واحد نیست: «چون سالک محدثات و موجودات را در تحت اشعه انوار قدم زایل شده و در عین ذات احدیت مستهلک بیند، چنانچه مشاهده‌کند که حق موجود است و بس، وحده لا شریک له و سالک و مسلوک الیه و سلوک و عشق و عاشق و معشوق بلکه هرچه در عالم اسم غیرت بر آن اطلاق‌کنند، همه را عین هویت داند که در مراتب مختلفه از جبروت و ملکوت و ملک در هر صورتی ظهوری کرده و در این حالت حال سالک چنان باشد که هرچه بیند حق بیند و چنان داند که حق است ولکن بیننده که عبد است مغلوب تجلی نور و ظهور حق است و جز وجود حق مشاهده نمی‌کند» (همان، ۲۸۰). در این نوع معرفت، سالک همه اشیاء و موجودات از نظرش در مقابل تجلی انوار احدیت ذات محو می‌گردد و چیز جز ذات را نمی‌بیند و به هر چیز که می‌نگرد، او را می‌بیند که این همان وحدت شهود یا توحید شهود نامیده می‌شود.

آخرین مرتبه در تقسیم‌بندی وی توحید الهی است در این توحید سالک، حق را واحد ازلی می‌یابد که در ازل به نفس خود، همیشه به وصف وحدانیت و نعت فردانیت به مصداق آیه: «کان الله و لم یکن معه شیء» موصوف و منعوت بوده، و اکنون نیز همچنان و تا ابدالآباد به مصداق آیه: «کل شیء هالک الا وجهه» بدین وصف خواهد بود (پارسا، ۱۳۸۱: ۱۴۱). پارسا در اینجا به یک نکته اشاره می‌کند که نشانه وحدت وجودی در تعریف وی است، وی معتقد است: خداوند فعل «یُهلک» را به کار نبرده است که مفهوم زمان و بودن قبل از آن برای اشیاء در مقدر باشد، بلکه «هالک» را به کار برده تا معلوم‌شود که وجود همه اشیاء در وجود خود از گذشته، امروز و آینده هالک است. به تعبیری دیگر چیزی جز خداوند نبوده، نیست و نخواهد بود که لیاقت نابودی داشته باشد همه چیز هالک است. بسیاری آیات قرآنی که به وحدانیت خداوند اشاره می‌کند نیز منادی این نوع توحید هستند «لا اله الا الله» «هو معکم

اینما کنتم» و بسیاری دیگر از آیات قرآن نشان می‌دهند که خداوند از ازل تا ابد واحد و یگانه بوده- است، چیزی جز او نبوده و بعد از او هم نخواهد بود این عین اعتقاد به وحدت و یگانگی خداوندیست که تمام هستی است و وحدت وجود نیز معنایی جز این ندارد.

۴- نتیجه‌گیری

خواجه محمد پارسا عارفی میانی بین دو سنت اول و دوم عرفانی است هم دل‌بستگی و ارادت به تعالیم ابن عربی، از وی نقل شده و هم استفاده از روش بینامتنیت در آثارش، نشان از تعلق به سنت اول دارد. با توجه آثارش می‌توان او را صوفی شریعت‌محور دانست که دغدغه دینی او بر مضامین عرفانیش غلبه دارد. او در هیچ‌یک از آثارش مستقیماً لفظ وحدت وجود در معنای مصطلح را به کار نمی‌برد که می‌تواند علت آن مصطلح نبودن این الفاظ در آن زمانه باشد و شاید هم نشان احتیاط او در شرایط عصر خود است. به جای وحدت شهود از توحید حالی نام می‌برد که آن را با، دیدن و مشاهده واحد یکی می‌داند، اما محتوای آثارش از مفهوم این دو اصطلاح (وحدت وجود و وحدت شهود) خالی نیست، گزاره‌ها در آثارش حاکی از پذیرش مفهومی این دو موضوع دارد. او به صورت مستقیم به مفهوم وحدت وجود در مقدمه شرح فصوص خود اشاره کرده است، برخی اصطلاحات همچون حقیقت محمدیه، مقام احدیت، واحدیت، عماء و... را در آثارش شرح و تبیین می‌کند که نشانه‌ای غیرمستقیم از پذیرش مفهومی وحدت وجود است.

توحید شهودی در نزد وی، همچون بایزید و ابوسعید متأثر از معرفت‌شناسی و نتیجه وصول به مقام قرب و فنا در عرفان عملی است. هنگامی که عارف در مسیری الهی، مقام قرب و فنا را تجربه و به مقام بقا واصل می‌شود؛ ماسوی در غلبه انوار الهی، از نظرش محومی گردد؛ آنچه می‌بیند، می‌داند و می‌شناسد، واحدی است که آن ذات احدیت الهی است. او در مراتب توحید از توحید حالی نام می‌برد که همان توحید شهودی و وحدت شهود است. اما این توحید را آخرین مرتبه نمی‌داند. آخرین مرتبه در نظر او، توحید الهی است که در آن سالک می‌پذیرد از ازل تا ابد خداوند یگانه بوده، هست و خواهد بود. به نظر می‌رسد شهود واحد در نظر او، مرتبه قبل از اطمینان از وجود واحد است. او در مرحله توحید الهی است که دلش به وحدت در وجود از ازل تا ابد می‌رسد.

پارسا با تصریحات مستقیم و غیرمستقیمی در آثار خود به گزاره‌هایی وحدت وجودی و توحید شهودی (وحدت شهود) اشاره دارد توحید شهودی را به عنوان مرتبه معرفتی و پایین‌تر از توحید وجودی در نزد سالک می‌داند. سالک بعد از گذر از توحید شهودی به مرحله توحید الهی می‌رسد که همان وحدت وجودی است وحدت شهود را به عنوان مسیری مطمئن جهت رسیدن به توحید وجودی در نظر دارد.

منابع و مأخذ

- (۱) قرآن مجید
- (۲) ازه‌ای، تقی؛ صائب، غلام‌عباس، ۱۳۹۸، کتاب تحقیقات از خواجه محمد پارسا و آراء عرفانی و کلامی او، دو فصلنامه علمی، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال یازدهم، شماره ۲۰، صص. ۱۵۳-۱۷۳
- (۳) ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۶۷، ده رساله ترجمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- (۴) ابن عربی، ۱۳۹۵؛ *فصوص الحکم*، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی؛ موحد، صمد، موحد، چ ۷، تهران، کارنامه.
- (۵) ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۷۸، ترجمان الاشواق، چ ۲، تهران: انتشارات روزنه.
- (۶) آشتیانی؛ سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری، جلد یک، چاپ ۳، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- (۷) الگار، حامد، ۱۳۹۸، نقشبندیه، مترجم داود وفایی، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی.
- (۸) بلخاری قهی، حسن، ۱۳۹۴، مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، چ ۳، تهران: انتشارات سوره مهر.
- (۹) پارسا، خواجه محمد. ۱۳۸۱. *فصل الخطاب*، تصحیح و تعلیقات جلیل مسگر نژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۰) ----- ۱۳۵۴. *رساله قدسیه*. تصحیح احمد طاهری عراقی. تهران: کتابخانه طهوری.
- (۱۱) ----- ۱۳۶۶، *شرح فصوص الحکم*؛ تصحیح و تعلیق دکتر جلیل مسگر نژاد؛ تهران: نشر دانشگاهی
- (۱۲) تدین، مهدی؛ ۱۳۶۷، *خواجه محمد پارسا*، مجله نشر دانش، بهمن و اسفند، شماره ۵۰، صص ۴۷-۴۲
- (۱۳) جامی، عبدالرحمان، ۱۳۹۴، *نفحات الانس من حضرات القدس*؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر محمود عابدی، چ ۷، تهران: سخن.
- (۱۴) جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵، محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ۱ جلد، چ ۴، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

- ۱۵) زارع، الهه؛ جوارشکیان، عباس؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، کاکایی، قاسم، ۱۳۹۶؛ غیاث‌الدین منصور دشتکی میان دوراهی وحدت شهود و وحدت وجود، نشریه فلسفه و کلام اسلامی، س ۵۰، ش ۲، صص ۲۰۷ تا ۲۲۳
- ۱۶) ژان اوبن، ۱۳۶۱، مجموعه‌ای در ترجمه احوال شاه نعمت‌الله ولی، تهران: ناشر زبان و فرهنگ ایران.
- ۱۷) شیرازی بابا رکتا، مسعود بن عبدالله؛ ۱۳۵۹، *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص*، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ۱۸) شالچیان ناظر، علی، ۱۴۰۰، وحدت وجود و نتایج آن از نگاه محی‌الدین عربی، چ ۱، تهران: انتشارات سلوک ما.
- ۱۹) فیض‌الاسلام، ترجمه و شرح نهج‌البلاغه، ۱۳۵۱، تهران: قلهک.
- ۲۰) قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم قیصری*، چ ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۱) قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۶، *توحید وجودی و نظریه وحدت وجود*، فصلنامه علمی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، ش ۴۸، صص ۲۶ تا ۷۲
- ۲۲) کاکایی، قاسم، ۱۴۰۱، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، چ ۸، تهران: انتشارات هرمس.
- ۲۳) کاشفی، حسین بن علی، ۱۳۵۶، *رشحات عین الحیاة فی مناقب مشایخ الطریقه النقشبندیة*، علی‌اصغر معینیان، چ ۲، چ ۱، تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی.
- ۲۴) نامور مطلق، بهمن، ۱۳۸۶، *درآمدی بر بینامتنیت: نظریه‌ها و کاربردها*، چ ۲، تهران: سخن.