

احدیت کثرت و احدیت ذات در فتوحات مکیه محی الدین ابن عربی

مرضیه شریعتی^۱

چکیده

بررسی و تحقیق در موضوع وحدت از منظر ابن عربی همواره محل بحث و چالش های فراوانی بوده است. محققان گاهی او را قائل به وحدت وجود و گاهی قائل به وحدت شهود بر شمرده اند. با اینحال، فتوحات وی حاکی از آن است که وی وحدت را متعلق به دو مرتبه می داند. ۱- مرتبه الوهیت و ۲- ذات. وحدت در ناحیه الوهیت - که مجموع اسماء و صفات حق تعالی است - وحدت در وجود است و وحدت در ناحیه ذات - که سوای اسماء و صفات و ظهورات است - وحدت در ناحیه شهود است. وحدت وجود برای ابن عربی وحدت اسماء و ظهورات الهی است که او با عنوان احدیت الکثره از آن یاد می کند. وی بر آن است که احدیت بالاصاله از آن ذات حق تعالی است. از این حیث باید گفت ابن عربی هم قائل به وحدت وجود است و هم قائل به وحدت شهود. در این نوشتار پس از تبیین این دو نوع وحدت، به تضارب آراء اندیشمندان در این خصوص اشاره خواهد شد. نظرات شرق شناسان و متفکران در خصوص وحدت در نظام اندیشه ابن عربی در قالب چهار گروه طرح و سپس قول پنجم که در بردارنده دیدگاه جدید است بیان می گردد.

کلیدواژه ها: وحدت وجود، ابن عربی، احدیت کثرت، وحدت شهود

^۱. دکترای عرفان اسلامی

مقدمه

وحدت وجود را از دو منظر می توان نگریست: ۱- لفظی و ۲- معنایی. بنیانگذار آن را به لحاظ معنایی ابن عربی می دانند. محققان برآنند به رغم عدم اشاره لفظی او به چنین اصطلاحی، مضمون آن در سراسر آثارش به تفصیل بیان شده است. ایشان به دو سبب کلی ابن عربی را واضع نخستین این نظریه می دانند. ۱- صدور برخی اقوال نظیر «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها»^۱ از سوی او و اشاره به مضامینی که ناظر بر عینیت حق و خلق است. ۲- استعمال این اصطلاح توسط شارحان فتوحات و فصوص در راستای تبیین و تفسیر آراء وی. با این حال باید گفت گرچه وی از نظر صورت اشاره ای به این نظریه نکرده است اما از نظر معنا این نظریه منتسب و متعلق به اوست. به هر حال وی را نمی توان مؤسس آن دانست، زیرا این نظریه پیش از او نیز در میان عرفا مطرح بوده است.

با ملاحظه دقیق این دو نوع نگرش در حقیقت با دو نوع وحدت وجود مواجه می شویم. ۱- وحدت وجود عرفانی و ۲- وحدت وجود فلسفی. تعریف وحدت وجود در عرفان با تعریف وحدت وجود در فلسفه متفاوت است. معنای عرفانی وحدت وجود در نظام عرفان ابن عربی به طور خاص و در کلام و آثار سایر عرفا و متصوفه به طور عام دیده می شود. حال آنکه شکل فلسفی اش چهار قرن پس از ابن عربی نخستین بار توسط ملاصدرا تقریر گردید. در فلسفه مشاء ایده وحدت وجود جایی ندارد. در فلسفه اشراق نیز فنای توحیدی و زمینه های شهودی و حضوری آن برای اولین بار در فلسفه به ظهور می نشیند. اما سرچشمه عرفانی آن به قرن سوم و چهارم باز می گردد که صوفیه مباحثی چون فنا و بقا و یگانگی هستی عبد و رب را مطرح کردند تا اینکه نوبت به ابن عربی رسید و او معنای آن را به شکلی مبسوط بیان ساخت. ابن عربی تأکید می کند که درک و دریافت یگانگی وجود حق و عبد، مقوله ای از سنخ شهود است و طوری و رای طور عقل دارد. اما همین مبحث هنگامی که از سوی ملاصدرا مطرح می گردد صورتی کاملاً مدلل و برهانی می یابد که برای درک آن عقل کفایت می کند و نیازی به شهود عرفانی نیست.

اقوال در باب وحدت وجود

^۱ ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۵۹

پیش از پرداختن به وحدت وجود از منظر ابن عربی برای تمهید بحث، نخست اقوالی را که در باب وحدت و کثرت در وجود بیان شده است از نظر می گذرانیم: قول نخست از آن مشائین است که معتقدند وجودات حقایق متباینه هستند. این توحید اختصاص به عوام دارد و حاصل نگاه کثرت نگر به ذوات عالم است. از این رو، از این منظر نمی توان به وحدت آفاق رسید. حاصل این قول نیل به وحدت عددی است که در مشرب عرفا و کاملان عقیده باطل و سخیفی است. اما طبق قول دوم که عبارت است از قول به وحدت وجود و کثرت موجود، وجود حقیقت واحده شخصیه است. بر اساس این طریقه که مختار سید صدر شیرازی و محقق دوانی است کثرت متعلق به موجود است و موجود در تعریف آنها ماهیه منسوبه الی الوجود تلقی می گردد. ماهیات امکانی از منظر آنان نه موجودند- زیرا تنها موجود وجود است- و نه ذات عرض له الوجود. زیرا وجود از عروض، تخصص و تجزی ابا دارد. بلکه ماهیات امکانی تنها ذواتی اند که منسوب به وجودند، مانند ذرات آفتاب که منسوب به آفتاب اند. بنابراین، طبق این قول ماهیات متکثر و وجود واحد است. به عبارت دیگر تأصل هر دو به رسمیت شناخته می گردد. یعنی وجود در واجب الوجود و ماهیت در ممکنات هر دو دارای اصالت تلقی می شوند. سبزواری اما بر این قول اشکال می گیرد و معتقد است این قول مستلزم قبول اصالت برای دو حقیقت در دار هستی است. حال آنکه اصالت تنها از آن یک حقیقت است. طبق این قول هم نور دارای اصالت تلقی شده است و هم ظلمت و این عقیده صوابی نیست زیرا منتهی به شرک خفی است.^۱

اما بر اساس قول سوم که ناظر بر وحدت وجود و موجود هر دو است، وجود حقیقت واحده شخصیه است که در ممکنات متجلی شده است. کثرت در این نوع نگاه در عالم برقرار نیست و وحدت بر همه چیز حکمفرماست. طبق این قول، وجود و موجود در نظام هستی یکی است و آن همان خداوند متعال است. کثرت به قوایل باز می گردد و مربوط به مجالی و مظاهر است نه اصل وجود. علامه طباطبایی در خصوص این رأی اشکال وارد کرده و معتقدند عرفا با یکی دانستن وجود و موجود، در حقیقت کثرت را باطل برشمرده و آن را چیزی جز وهم و خیال نمی دانند. در حالیکه وجود کثرت امری بدیهی است و خیال پنداشتن آن به سفسطه و پوچ انگاری هستی می انجامد.^۲

^۱ محقق سبزواری، صص ۵-۹۲

^۲ علامه طباطبایی، صص ۵-۸۴

طبق قول چهارم که مستلزم قبول وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است وجود حقیقت واحده شخصیه است. این قول در واقع ناظر بر نوع نگاه عارف است. به عبارت دیگر، در این طریقه اشتغال به حق و خلق در دید عارف سبب احتجاج یکی از دیگری نمی شود. «من لایشغله شأن عن شأن، و من لایحجبه شیء عن شیء»^۱ یعنی عارف در عین استغراق در وحدت از کثرت غافل نمی شود و در عین اشتغال به کثرات از وحدت نمی گریزد. به هر روی، این قول که صدرالمتألهین واضح آن است مختار عرفای شامخ است و عبارت از همان توحید اخص است. همانگونه که قبلا بیان شد نظریه «وحدت وجود» صورت علمی و مدون خود را در حکمت متعالیه می یابد.

محتوای وحدت وجود از نظر گذشت و مشخص شد دیدگاه کلی عالمان در این خصوص چیست. چهار نظریه در باب وحدت و کثرت عالم بیان شد که نظریه نخست ناظر بر کثرت است و به وحدت وجود نمی رسد. سه نظریه باقیمانده، هر سه، مفید معنای وحدت وجود اند و قائلان بدان وجود را حقیقت واحده شخصیه می دانند. به هر روی، در هر سه نظریه وجود در متن و بطن واقعیت قرار گرفته است و وحدت بر مدار آن می چرخد. در هر سه نظریه خداوند صرف الوجود تلقی شده است که وحدتش متناظر با وحدت وجود به اثبات می رسد. از اینرو، بدیهی است هر حکمی در وجود، حکم در باب الوهیت است. زیرا ذات حق تعالی چیزی ورای ساحت وجود تلقی نمی گردد.

باری، تقریرهای سه گانه وحدت وجود در کتب فلسفی وارد گشته و هر یک به مدد براهین و ادله عقلی تبیین گشته اند. به طور کلی می توان آنها را متعلق به سه مشرب دانست: ۱- مشرب محقق دوانی ۲- مشرب صدر المتألهین و ۳- مشرب عرفا. مقصود از عرفا قاطبه ایشان است که وجود و موجود را یکی می دانند. نامی از ابن عربی در میان نظریات وارد شده دیده نمی شود. ضمن اینکه اقوال یاد شده مدلل به براهین عقلی اند. حال آنکه ابن عربی به سبک دیگری به تبیین این اصل می پردازد. سخنان او در این باره بر مبنای مشاهدات و تجربیات باطنی اوست. کما این که خود فلاسفه نیز به فراخور حال از شهودی بودن ماهیت وحدت سخن می گویند و درک آن را منوط به آگاهی وجدانی و کشف می دانند. صدر المتألهین در جایی تصریح می کند: «آنچه ارباب مکاشفه درباره وحدت وجود مطلق و سریان حق در جمیع ذوات و حقایق و ظهورش در جمیع مظاهر و مشاهد و تجلی اش در قوایل و مجالی بر زبان می آورند معنای دیگری دارد که ادراک آن با نظریات علمی و مباحثات فکری ممکن نیست و یافتن آن جز با مراجعه به طریقت نظری و عملی عرفا و اعراض تمام

^۱. همان، ص ۱۰۲

از بحث و جدل میسر نمی گردد.»^۱ به هر روی باید گفت وحدت شالوده اصلی تعالیم ابن عربی است. او برای تبیین این اصل سخنی از دلیل و برهان به میان نمی آورد. به طور کلی باید خاطر نشان ساخت گرچه فیلسوفان وحدت وجود ابن عربی را به سبکی فلسفی تقریر کرده اند اما وحدت از منظر ابن عربی وحدتی انبساطی و اطلاقی در ساحت شهود است. شهود برای او ملاک اثبات وحدت است نه ادله عقلی.

در پاسخ به اشکال علامه طباطبایی که عرفا را به دلیل وهمی و خیالی پنداشتن کثرات تخطئه می کند باید گفت ابن عربی نیز در عبارات فراوانی به خیالی بودن عالم و کثرات موجود در آن اشاره می کند، مانند این جمله: «العالم کله كالصور الظاهره فی خیال الإنسان.»^۲ اما چون ابن عربی وحدت را تجربه می کند نه تعقل، در ساحت شهود نفسانی اش عالم را موهوم می بیند و گزاره آن را عینا به زبان می آورد. حال آنکه در ساحت آفاق کثرت جلوه گری می کند و عالم عرصه ظهور جلوات و ظهورات است. همچنانکه خواهیم دید ابن عربی قاعده صدور واحد از واحد را که قاعده ای فلسفی و برهانی است نمی پذیرد زیرا بر آن است از واحد کثرت پدید آمده است و از این نگاه صدور واحد از واحد معنا ندارد.^۳

خیال پنداشتن کثرت نتیجه ای جز پوچ انگاری عالم در پی ندارد و این مراد عرفا نیست. عارف در بطون تجربه اش به حقیقت وحدت نائل می آید و طبیعی است که کثرات در این عرصه برای او رنگ می بازند و واقعیت خود را از دست می دهند اما در ساحت خارج وهم انگاشتن جهان امری باطل و مردود است. همین اشتباه در مورد خود وحدت وجود نیز پدید آمده است. برای فیلسوف وحدت وجود واقعیت خود را می بایست در عالم ظاهر و کثرت بیابد تا بتوان آن را اثبات کرد. ملاک صدق برای او تطابق با واقعیت نفس الامری است. از اینرو، چون وحدت وجود را عملا در عالم نمی بیند آن را مدلل می کند. عقل راهنمای او برای نیل به وحدت می شود. حال آنکه برای عارف تطابق با واقعیت نفس الامری ملاک صدق نیست بلکه برای عارف چیزی حقیقت دارد که معنای آن بدون ضم ضمیمه و حیثیتی در نفس او حاصل گردد. وصول به ذات پدیده ها و اشیاء تنها با این روش صوت

^۱. رک: صدر المتألهین، (بی تا)، *ایقاظ النائمین*، مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، تهران: انجمن حکمت و

فلسفه ایران، ص ۳

^۲. ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۳، ص ۱۸۷

^۳. همان، ج ۲، ص ۳۱

می گیرد. از اینرو، نظریه ای چون وحدت وجود که مستلزم یکی دانستن تمام کثرات وجودی است وقتی در فلسفه مطرح می شود صورتی مدلل به خود می یابد اما در عرفان نیازی به توسل به عقل نیست.

نگرش فلسفی به موضوع توحید متفاوت از نگرش عرفانی است. وحدت وجود در فلسفه و دست کم در عرفان ابن عربی مشترک لفظی است و این دو با هم در معنا و باطن یکی نیستند. وحدت وجود ایده ایست که تقریر فلسفی آن از سوی صدر المتألهین بیان شده است و این ایده منحصر در اختیار اوست. با اینحال وحدت وجود به منزله دکترین توحید ابن عربی شناخته می شود و او را واضع و بنیانگذار این نظریه می دانند. به رغم اینکه این نظریه از دل تجارب عرفا جوشیده است اما بن مایه ای کاملاً فلسفی دارد. همچنانکه ایزوتسو تصریح می ورزد: «ساختار فلسفه وحدت وجود بیانگر الگویی نمونه یا می توان نمونه ازلی یا عین ثابتی از تفکر فلسفی است... به عبارت دیگر، فلسفه وحدت وجود چیزی نیست جز بازسازی نظری و عقلانی بینش مابعدالطبیعی اصیلی که مبنی بر شهود واقعیت «هستی» (وجود) بوده است.»^۱ حتی عرفایی چون قیصری وحدت وجود را کاملاً به شیوه و بیانی فلسفی تبیین ساخته اند. هیچ تقریر عرفانی از این نظریه تاکنون ارائه نشده است. جز تفسیری شهودی که مفید معنای وحدت شهود است. بنابراین، این نتیجه حاصل می گردد که وحدت عارفانه که آن را وحدت وجود می خوانند مفهوم و معنایی کاملاً شهودی و باطنی دارد نه فلسفی. و از این حیث با وحدت وجود فلسفی متفاوت است. از اینرو، فقهای چون ابن تیمیه^۲ وقتی با این مقوله کاملاً شهودی مواجه می شوند و آن را با میزان عقل و شرع می سنجند، حکم به تکفیر صاحبان آن می دهند. زیرا این وحدت متضمن یگانگی خالق و مخلوق است. با توجه به این مقدمه باید گفت وحدت وجود در عرفان گرچه اصطلاح و تعریف خود را از فلسفه به وام گرفته است اما رهیافت آن هم در موضوع وجود و هم در موضوع وحدت با رهیافت فلسفی متفاوت است.

تفاسیر مختلف از وحدت وجود

^۱. ایزوتسو، صص ۲- ۱۵۱

^۲. رک: ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، (۱۴۲۱ق.)، مجموع الفتاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه

آیت الله حسن زاده آملی از شاگردان علامه رفیعی فزوینی، در رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم ضمن شرح و بسط این اصل به تفسیر های مختلفی که از نظریه وحدت وجود توسط اهل عرفان و حکمت ارائه شده است اشاره می کنند. ایشان با استناد به مکتوبی که از علامه به یادگار برده اند به نقل این تفاسیر چهارگانه می پردازند:

تفسیر نخست (وحدت شخصی وجود: توهم کثرت و اصالت وحدت)

نخستین تفسیر از وحدت وجود استفاده از آن در معنای وحدت شخصیه است. یعنی مصداق وجود تنها یکی است و کثرات خیال و وهم بیش نیستند. معمولاً در این مورد آب دریا و امواج آن را مثال می زنند. امواج به تصور و توهم شخص متمایز از دریا دیده می شوند حال آنکه موج و دریا یکی است و این تصور غلط به وهم بیننده باز می گردد. علامه این نظر را تقبیح کرده و قائلان به آن را مخالفان شریعت تلقی می کند. زیرا معتقدان به وهمی بودن کثرات، واقعیت را انکار می کنند و آثار و احکام اشیاء کثیر را نفی می کنند. در حالی که این آثار و احکام واقعی هستند و نمود عینی دارند. بنابراین، از منظر ایشان وهم انگاشتن کثرت امری باطل است.

تفسیر دوم (وحدت سنخی وجود)

تفسیر دوم از وحدت وجود آن است که بگوییم وجود میان حقایق مختلف و مباین مشترک است و تفاوت موجود میان کثرات به درجه و شأن آنها باز می گردد. این نوع وحدت وجود را وحدت سنخی و یا اشتراک معنوی وجود می گویند. فلهویون قائلان به این نوع وحدت هستند. به اعتقاد علامه رفیعی این نوع قول به وحدت تا اندازه ای قابل قبول می نماید.

تفسیر سوم (وحدت شخصی وجود: اصالت وحدت در عین قبول کثرت)

تفسیر سوم ناظر بر وحدت شخصیه وجود است. تفاوت آن با رأی نخست آن است که قائلان بدان کثرت را موهوم نمی پندارند بلکه آن را موکد وحدت بر می شمارند. معمولاً برای بیان این نوع وحدت، وحدت نفس ناطقه انسانی را مثال می زنند که در عین وحدت اما از قوایش اعم از هاضمه، نامیه و مولده منحاز نیست. بلکه این قوای خود است. علامه این نظر را مطابق برهان و ذوق بر می - شمارد و ملاصدرا را قائل به این نوع وحدت می خواند.

تفسیر چهارم (فناء فی الله)

اما وحدت وجود نوع چهارم عبارت است از فناء. در این نوع وحدت شخص صورت خداوند را در آینه های مختلف می بیند. اما یک صورت از او را در یک آینه می پسندد بدون آنکه شکل و اندازه آینه و صورت منعکس در آن، او را از صاحب عکس منصرف دارد. این توجه به این می ماند که مخاطب بدون توجه به الفاظ و خصوصیات کلمات، مجذوب لطافت طبع گوینده گردد. بدون آنکه کلمات و الفاظ فصیح و بلیغ، او را مشغول و مجذوب گرداند.

علامه صحیح ترین و خالی از اشکال ترین تقریر از وحدت وجود را تفسیر چهارم بر می شمارد. در این تفسیر جهات خلقی وجود دارند اما فانی در جهات حقیقی اند. علامه رفیعی قزوینی بر آنند وحدت وجود و فناء فی الله همین است.^۱ علامه حسن زاده آملی پس از پایان این نقل قول خود اینگونه مطلب را ادامه می دهد: «بدانکه تنها طریق وصول حقیقی به این معرفت توحیدی سیر انفسی است که غایت آن شهود عرفانی است چه سیر آفاقی به تنهایی موصل بدین معرفت بر سبیل حقیقت نیست.»^۲

ابن عربی و وحدت وجود

عرفا برای اثبات وحدت وجود بیانات مختلفی دارند. برخی همچون قیصری با اثبات تساوق وجود با تشخص، وحدت و وجوب به اثبات وحدت آن می پردازند. آنها بر آنند که وجود برخلاف ماهیات برای تحصل و تعین خارجی نیاز به چیزی غیر خود ندارد. برخلاف سایر موجودات که برای تحقق عینی و ذهنی نیاز به وجود دارند. اما وجود با قطع نظر از ماهیات تحقق دارد. از اینرو، تشخص در ماهیات امری عرضی و به واسطه وجود است برخلاف وجود که تشخص عین حقیقت آن است. وجود برای تشخص داشتن نیاز به امری زائد بر ذات خود ندارد. بنابراین، تشخص او زائد بر ذاتش نیست. برخلاف موجودات که تشخص آنها امری زائد بر ذاتشان است و در کسب آن محتاج به غیرند. بنابراین، وجود به جهت عدم اتکا به غیر در تشخص واحد است.^۳ وجوب نیز برای حقیقتی که در تحقق اش نیاز به امری زائد بر ذاتش نباشد ثابت است. وجوب وجود، وجوب بالذات است و با وجوب حقایق وجودی که بالغیر است یکی نیست. وجوب ماهیات عارضی است برخلاف وجوب

^۱. حسن زاده آملی، صص ۳۷-۴۰.

^۲. همان، ص ۴۰.

^۳. آشتیانی، ص ۱۷۴.

وجود که بالذات است.^۱ دیگر آنکه ایشان می گویند حیثیت بر دو قسم است: حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه. حیثیت تقییدیه عبارت است از اینکه بگوییم انتزاع موجودیت از ماهیت مقید به امری غیر خودش است (بر حسب اعتبار عقل) یعنی بگوییم موجودیت ماهیت در قید وجود است و وجود واسطه در ثبوت وجود برای ماهیت است. در حیثیت تعلیلی باید برای انتزاع وجود از ممکن به سراغ علت او برویم. اما برای انتزاع وجود از وجود نیاز به هیچ یک از این حیثیات مذکور نیست. بلکه وجود بدون در نظر گرفتن هیچ جهت و حیثیتی از حاق وجود انتزاع می گردد. حمل وجود بر وجود نیاز به هیچ حیثیتی ندارد. از اینرو، محض الوجود ثانی ندارد و واحد است.^۲

ابن عربی در عبارات متعددی بیان می کند که در وجود جز الله وجود ندارد؛ «ما فی الوجود الا الله»^۳ او در ۱۶ جا از کتاب *فتوحات* از این تعبیر یاد می کند. با اینحال، وی قائل به دو نوع وحدت است: ۱- وحدت ذات که از آن با عنوان احدیت الذات یاد می کند و ۲- وحدت الوهیت یا احدیت الکثره.^۴ برای رسیدن به تبیینی کامل از نظریه وحدت وجود در اندیشه ابن عربی ابتدا باید روشن کرد که ابن عربی به مقوله وحدت چگونه می اندیشد؟ همانگونه که گفته شد او وحدت را متعلق به دو مرتبه می داند. ۱- مرتبه الوهیت و ۲- ذات. وحدت در ناحیه الوهیت - که مجمع اسماء و صفات حق تعالی است - وحدت در وجود است و وحدت در ناحیه ذات - که سوای اسماء و صفات و ظهورات است - وحدت در ناحیه شهود است. وحدت وجود برای ابن عربی همانا وحدت اسماء و صفات و ظهورات الاهی است که او با عنوان احدیت الکثره از آن یاد می کند: «فما فی الوجود اُحدیه إلا اُحدیه الکثره»^۵ وجود برای ابن عربی معنایی جز ظهورات و کثرات - که در لباس اسماء و صفات الاهی در سراسر هستی منتشر شده اند - ندارد. اثبات وحدت وجود در نظام عرفانی ابن عربی به نوعی اثبات وحدت اسماء و ظهورات است. مبحث احدیت کثرت هر چند تطابق لفظی با اصطلاح وحدت وجود ندارد به

^۱. همان، ص ۱۷۳

^۲. همان، ۱۶۵-۱۶۶؛ رک: صدر المتألهین، (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، مصحح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ص ۳۵؛ مدرس زنوزی، آقا علی، ۱۳۷۶، *بدایع الحکم*، مقدمه و تنظیم از احمد واعظی، بی جا: انتشارات الزهراء، ص ۱۸۷

^۳. ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۷۰۲

^۴. همان، صص ۴۵۸ و ۵۱۴

^۵. همان، ج ۳، ص ۲۸۹

لحاظ مفهومی همان معنا را افاده می کند. هر چند برای تبیین وحدت شهود از منظر ابن عربی تنها به شهود ذات نباید اکتفا کرد. چراکه تجربه نفسی وحدت وجود که تقاریر عمدتاً فلسفی متوجه آن است برای او امری شهودی است. گرچه او برای بیان آن ناچار می شود از این شهود فاصله گیرد.

احدیت کثرت

ابن عربی احدیت کثرت را متعلق به عالم کثرات می داند: «للكثرة احدیه الكثره»^۱ و آن را بر اسماء حاکم بر می شمرد: «من حیث أسماؤه له أحدیه الكثره»^۲ او بر آن است که وحدت در ایجاد، وجود و موجود در لا اله الا الله مندرج است و عقل و نقل به اندازه این جمله در آن ورود دارند. این وحدت، وحدت مرتبه است که آن را احدیت کثرت می گویند اما احدیت ذات عقی و نقلی نیست. عقل و نقل تنها در احدیت مجموع که شامل نسب و صفات است وارد می شود. بلکه هر اسم و صفتی احدیت خاص خود را دارد که از احدیت سایر اسماء و صفات ممتاز است. وجود موجود حادث جز با جمعیت حاصل نمی گردد. از اینرو، خداوند از ما جز توحید اله را طلب نکرده است و آن عبارت است از علم به اینکه جز خدایی واحد وجود ندارد و خدایی جز او نیست.^۳

در موضوع وحدت وی معتقد است که از وحدت کثرت به ظهور نشسته است و این با قاعده «الواحد» سنخیت ندارد. کثرت برخاسته از وحدت است. بنابراین، چون عقل توان ادراک احدیت باریتعالی را ندارد، به قاعده «الواحد» متوسل می شود، زیرا شناخت وحدت خارج از طور عقل است. احدیت حق تعالی تحت هیچ حکمی نمی رود. زیرا حکم، مخلوق خلق است و احدیت تحت حکم مخلوق نمی رود.^۴ علم به صدور کثیر از واحد عبارت است احدیت کثرت. و این احدیت کثرت با احدیه الواحد متفاوت است.^۵ به رغم اینکه عرفا و علما موحد اند اما علم و عرفان آنها به نسب تعلق

۱. همان، ج ۳، ص ۳۷۸

۲. همان، ج ۳، ص ۴۶۵

۳. همان، ج ۱، ص ۷۱۵

۴. همان، ج ۲، ص ۳۱

۵. همان، ج ۳، ص ۵۰۵

دارد. زیرا متعلق معرفت آنها احدیت کثرت با احدیت تمیز است.^۱ مومن کسی جز تصدیق کننده احدیت کثرت نیست: «لیس المؤمن سوی المصدق بأحدیه اکثره الإلهی».^۲

در مبحث احدیت کثرت یا احدیت مجموع، وحدت در مرتبه الوهیت جمع اسماء و صفات الاهی ثابت می شود. الوهیت ذاتا با خلق و ذات در تقابل است و به همین خاطر در صور بسیاری تجلی یافته و در آنها تحول و تبدل می یابد. الوهیت، رویی به سوی خلق دارد که به واسطه آن در صورت-های خلق جلوه می کند و رویی به سوی ذات دارد. مخلوق، ذات را جز از ورای برزخی که همان الوهیت است نمی شناسد. ذات نیز احکام خود را در مخلوقات جز به واسطه برزخ الوهیت اعمال نمی دارد. ابن عربی معتقد است الوهیت چیزی جز مجموع زیباترین اسماء خداوند نیست. از این حیث ذات جز از طریق اسماء الهی جبری بر عالم اعمال نمی کند و عالم نیز جز به واسطه زیباترین اسماء الهی نسبت به حق معرفت نمی یابد.^۳

احدیت ذات

توحید ذات از منظر ابن عربی در شرع وارده نشده است. از اینرو، متعلق ایمان قرار نمی گیرد. همچنین با نظر و تعقل نیز حاصل نمی گردد. از اینرو، تعقل فلسفی راهی به سوی ادراک آن ندارد.^۴ او بر آن است که احدیت بالاصاله از آن ذات حق تعالی است^۵ و وحدت حاکم بر خارج را احدیت کثرت می خواند: «فما فی الوجود أحدیه إلا أحدیه اکثره».^۶ برای توصیف ذات هیچ راهی جز تجربه شهودی شخصی وجود ندارد. زیرا هیچ ماهیتی برای آن متصور نیست. اگر خبری در این خصوص واصل می شود پذیرش آن از سر ایمان است. زیرا عقل به کنه آن راهی ندارد. از اینرو، جهل به آن

^۱. همان، ج ۴، ص ۵۵

^۲. همان، ج ۴، ص ۱۷۶

^۳. همان، ج ۴، ص ۲۰۸

^۴. همان، ج ۱، ص ۴۷۵

^۵. همان، ج ۲، ص ۲۹۲

^۶. همان، ج ۳، ص ۲۸۹

هیچگاه مرتفع نمی شود.^۱ انفراد حق تعالی به واسطه احدیت ذات اوست نه احدیت کثرت، زیرا احدیت کثرت ناظر بر اسماء و صفات اوست.^۲

خداوند به واسطه نسب، صفات و اضافات ثابت میان او و خلقت شناخته می شود. اما ذات ناشناخته است زیرا هیچ چیز نسبتی با او ندارد. ابن عربی برای اثبات این ادعا به آیه «و یحذرکم الله نفسه» استناد می کند. او معتقد است ذات در مقام ذات اسمی ندارد زیرا نه محل آثار است و نه معلوم احدی است. بدون وجود نسبت و تحقق، اسمی برای دلالت بر ذات وجود ندارد. زیرا اسماء تعریف می کنند و تمییز می دهند. باب علم به ذات همواره بر ماسوا بسته است. «لایعلم الله الا الله» کسی جز خداوند، او را نمی شناسد. بنابراین، موجودیت اسماء وابسته به ما و برای ماست. اسماء بر مدار ما می گردند و ظهور و احکامشان نزد ماست و غایاتشان به سوی ماست: «فلولاها لما كنا/ و لولانا لما كانت» اگر برای آنها نبود ما نبودیمو اگر برای ما نبود آنها نبودند.^۳

در جهان بینی ابن عربی وجود حاصل و ظهور امر «کن» است.^۴ از این حیث وجود برای او به منزله خروج کلام از ضمیر حق است: «العالم کله کلمات الله فی الوجود»^۵ به اعتقاد او کلمه «کن» نخستین چیزی است که اعیان از خداوند در می یابند.^۶ متعلق علم از منظر وی وجود است. در جایی اشاره می کند که علم به وجود با دلیل و برهان میسر است. حال آنکه باری تعالی متعلق علم واقع نمی گردد. زیرا ظرف ادراک انسان به گونه ایست که تنها به امور شبیه به ذات خود علم می یابد. از اینرو، متعلقات ادراک انسان با ذاتش مشاکلت و مشابهت دارند. حال آنکه ذات باری تعالی از شباهت با هر چیزی بری است. از اینرو، متعلق علم قرار نمی گیرد.^۷ اگر ذات حق متعلق علم قرار گیرد لازم

۱. همان، ج ۲، ص ۲۸۹

۲. همان، ج ۴، ص ۲۷۶

۳. همان، ج ۲، ص ۶۹

۴. همان، ج ۱، ص ۴۶

۵. همان، ص ۳۶۶

۶. همان، ص ۱۶۸

۷. همان، ص ۹۵

می آید که انیت انسان با انیت حق تعالی یکی شود. زیرا لازمه علم حاصل کردن احاطه به معلوم است. حال آنکه ذات فراتر از آن است که انسان بر او محیط گردد. بنابراین، انسان در نهایت به وجود خداوند علم می یابد نه به ذات او.^۱ این به معنای آن است که برای ابن عربی وجود احکام و ویژگی-هایی دارد که با ویژگی های انسان مشترک است و یکی از خصوصیاتش این است که در حیطه علم انسان واقع می شود و از اینرو، با او مشاکلت و مناسبت جوهری دارد. اما ذات این خصوصیت را ندارد. در نهایت باید گفت نزد ابن عربی وحدت برای ذات به حکم سوائیت و تنزیه مطلق از ماسوا بر او جاری می شود. برخلاف احدیت کثرت که وحدت برای او به حکم جمعیت و شمول اسمائی و صفاتی ثابت می گردد.

حقیقت آن است که مقصود ابن عربی برخلاف آنچه فقها می اندیشیند اتصال وجود خالق و مخلوق به یکدیگر یا به عبارتی اتحاد میان آن دو نیست. بلکه شهود و دریافت وحدتی است که پیشتر تحقق داشته است. اثبات بینونت در واقع اثبات ترکیب و اثنتیت در ذات حق تعالی است. هیچ معلولی بدون داشتن هیچ مناسبت و مشاکلت با علتش از او ظاهر نمی شود. معلول همان علت در مرتبه متأخر است. اگر برای امثال ابن تیمیه نهایت توحید رسیدن به مباینت است این خود عین قول به شرک و تناقض است. زیرا در وهله نخست ظهور را به حق نسبت داده است و در وهله بعد ظهور را از اساس متضاد مظهر بر شمرده است. او در واقع خداوند را علتی می داند که از معلولش منحا و منسلخ است. و این نقض تمامیت خالق است. علت ظهور چنین شبهات و معضلاتی در توحید صوفیه درک فلسفی وجود و انتساب آن به وحدت مورد نظر عارف است. در فلسفه وجود امری است که تحقق و خارجیت عینی از آن اوست. حال آنکه در عرفان وجود مقوله ای آفاقی نیست بلکه مقوله ای از سنخ انفس است. این بدین معنا نیست که عارف وجود را هستی نمی خواند و در آثارش نیز اصلا بدان نظر نداشته است اما لب کلام او وجود انفسی است. ایزوتسو در توصیف وجود عرفانی می گوید: «واژه هستی در این متن به خصوص، از سنخ آن نوع از هستی نیست که همه ما به طور طبیعی تصور مشترکی از آن داریم. به بیان دیگر، در این متن، «هستی» به آن معنایی که در ضمیر خود آگاه عادی و تجربی مان داریم، نیست، بلکه به صورتی است که خود را فقط در بعد متعالی ادراک ضمیر خود آگاه، به گونه ای اشرافی، متجلی می سازد. آن «هستی» ای که انسان، آن را زمانی که از بعد تجربی شناخت و بعد آگاهی فرا - تجربی سیر می کند، مشاهده می نماید.»^۲ این همان وجودی است که معنای

^۱. همان، ص ۱۱۳

^۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ص ۱۵۲

آن یافتن است. مقصد نهایی تعلیمات تمامی عرفا و صوفیه رسیدن به این خودآگاهی است. وحدت خالق و مخلوق به چشم عقل و شرع اندیشه ای محال و شرکی آشکار است. ابن عربی به کرات جنس تعالیم خود را شهودی بر می شمرد و خواننده را از اینکه تعالیم او را با ترازوی عقل بسنجد منع می کند. هرچند مبتدیان را به تحفظ بر آداب شرع و تسلیم در برابر بزرگان دین تشویق می کند و حتی بعضا در عباراتی بدعتگذاران احکام شرع را لعن می کند.

در مطالعه آثار ابن عربی باید همواره این اصل را به خاطر داشت که خیال قدسی بر تمام تعالیم او سیطره دارد. از منظر چنین عارفی که دائم الشهود است هیچ پدیده ای از خود استقلال ندارد بلکه مندرک در ذات حق است. پس اگر هم بخواهد نمی تواند از وجود آنهم در بعد فلسفی اش سخن بگوید مگر آنجا که بخواهد به زبان فلسفه سخن گوید. به نظر می رسد چند عامل سبب پدید آمدن چنین معضلاتی است: عرفا از مشهودات خویش سخن می گویند. مشهودات ایشان تجارب باطنی است که در خارج مصداق عینی ندارد و از اینرو، شبهه برانگیز است. عرفا در بیان و اظهار ما فی الضمیر دچار ضیق کلمات اند. آنها برای تفهیم کلماتشان ناگزیر از الفاظی استفاده می کنند که به دلیل نارسا بودن در معنا شبهه برانگیز می گردد. عرفا به جهت مقبولیت عام تفکر فلسفی و مقدمات منطقی ایشان گاهی به زبان فلسفه سخن می گویند. حال آنکه مراد حقیقی آنها را افاده نمی کند.

مصداق همین مطلب را در ابن عربی می بینیم. ابن عربی تعالیم فلسفی و کلامی را آموخته بود. اما برای بیان تجارب خود به ندرت از زبان فلسفی سود می جوید. وحدت وجود با وحدت وجود فلسفی متفاوت است. اما شارحان او به تدریج برای اثبات و تبیین اقوال او به تدریج به فلسفه نزدیک می شوند تا آنجا که صبغه آن زمانی که به قیصری می رسد بسیار پر رنگ می شود. کما اینکه قونوی هم بیش از استاد خویش رنگ و بوی فلسفی به مباحث خویش می بخشند. قونوی سرشناس ترین شاگرد ابن عربی است. وی پسرخوانده ابن عربی است و با جلال الدین رومی نیز مصاحبت داشته است. قونوی نسبت به ابن عربی تمایل بیشتری به فلسفه داشت. با مکتب مشاء کاملا آشنا بود. از اینرو در آثار خود بیش از ابن عربی به مبحث وجود اهتمام می ورزد. اصطلاحات فنی در مکتب ابن عربی غالبا قرآنی است. قونوی برعکس از اصطلاحات فلسفی بیشتر سود می جوید. با این حال تعبیر وحدت وجود در آثار قونوی تنها در دو جا ذکر شده است.

تنها سعید الدین فرغانی است که هم در *مشارق الدراری* که درسنامه وی از جلسات شرح تائیه ابن فارض توسط قونوی است و هم در نسخه عربی آن یعنی *منتهی المدارک* بیشترین استفاده را از تعبیر وحدت وجود کرده و حدودا سی بار بدین اصطلاح اشاره می کند. در حقیقت رواج این

اصطلاح به تدریج از زمان وی اتفاق می افتد. به هر روی با اینکه بیشترین تکرار در اثر او رخ می دهد اما وحدت وجود هرگز در تعالیم وی به صورت بایی مستقل و سرفصلی مجزا به میان نمی آید. چراکه نیل به شهود وحدت در وجود خود مرحله کاملی نیست و مقام عارفی را که در مرتبه شهود کثرت علم ایستاده است بالاتر می داند.^۱

در نهایت باید گفت عارف که پله ها و مدارج عروج را با گامهای سلب و تنزیه می پیماید راه شهود را بر می گزیند و فیلسوف که با گامهای ایجاب و اثبات به سوی خداوند می رود راه تفکر و تعقل. عارف برای شهود، ذات را می نگرد و فیلسوف برای درک وحدت، به وجود نظر دارد. از اینرو، عارف برای رسیدن به وحدت به اسقاط اضافات و تنزیه ذات یعنی سلب می پردازد و فیلسوف برای درک وحدت به اثبات همت می گمارد. بدین ترتیب، می توان گفت اثبات احدیه الکثره با عقل و استدلال میسر است. زیرا ناظر بر وجود است. حال آنکه اثبات احدیه الذات ناظر بر شهود است. احدیت الکثره برای عارف ایجابا به اثبات می رسد. حال آنکه احدیه الذات سلبا به شهود می رسد. با نظر به این انفکاک باید گفت نظریه وحدت وجود در تفکر ابن عربی اثبات احدیه الکثره است. حال آنکه او از وحدت شهود با تعبیر احدیه الذات یاد می کند. هرچند باید توجه داشت گستره شهود برای ابن عربی بسیار وسیع است و او نیل به احدیه الکثره را نیز شهودی می داند. گرچه وصول بدان را نیز عقلا میسر می داند.

دیدگاههای مطرح شده در باب نظریه وحدت وجود

در مجموع می توان گفت چهار گروه نسبت به نظریه وحدت وجود عکس العمل های متفاوتی داشته اند: گروهی که وحدت وجود را متعلق به ابن عربی می داند و با نظر به مبانی او، این ایده را قابل قبول و بی اشکال تلقی می کند. مانند جهانگیری، محمود الغراب، عثمان یحیی. گروهی که وحدت وجود را نظریه ای متعلق به ابن عربی بر می شمارد اما آن را نقد و دارای اشکال تلقی کرده و نظریه وحدت شهود را به جای آن پیشنهاد می کند. مانند علاء الدوله، سرهندی و شعرانی. گروهی که نظریه وحدت وجود را منسوب به ابن عربی نمی داند و او را از اساس قائل به وحدت شهود می داند. چیتیک، کلود عداس، ایزوتسو، و کاکایی. گروهی که وحدت وجود را متعلق به ابن عربی می داند و وحدت شهود را متعلق به امثال حلاج و بایزید. این گروه معتقدند که وحدت وجود مربوط به ساحت معرفت و وحدت شهود مربوط به ساحت محبت و شیفتگی است. آنها وحدت وجود و شهود را دو

^۱. فرغانی، ص ۴۶۰

مقوله جدا از هم در نظر گرفته و برای هریک تعریف خاصی ارائه می دهند. مثل عفیفی، ماسینیون و نیکلسون.

دکتر جهانگیری معتقد است وحدت وجود تئوری اصلی ابن عربی و محور تمامی تعالیم اوست. وی این مطلب را چنین بیان می کند: «جمیع کتب و آثار ابن عربی به ویژه دو کتاب مهمش فتوحات مکیه و فصوص الحکم سند پایدار و دلیل استوار و برهان قاطع اند که او نه تنها قائل به وحدت وجود است بلکه وحدت وجود دین، روح و فکر وی را به خود مشغول داشته و اساس و مدار عرفان و اصل حاکم و متحکم در سیر اندیشه اوست... برای کسی که اندک آشنایی با آثار وی داشته باشد مجال شکی باقی نمی ماند که او پیشوای بزرگ عرفان وحدت وجودی و مومن راستین به آن است.»^۱ محمود غراب گرچه اذعان می دارد که تنها یکبار در ضمن عبارتی تعبیر «الوحده فی الوجود» را در فتوحات یافته است اما باز او را صاحب این اندیشه بر شمرده و مجموعه تعالیم او را مفید معنای آن بر می شمرد: «من تنها یکبار با لفظ وحدت وجود در میان کتب ابن عربی بر خورد کرده ام. وی در جزء دوم کتاب فتوحات صفحه ۵۰۲ بدین بیان به آن اشاره کرده است: «اثبت اکثره فی الثبوت و انفها من الوجود و اثبت الوحده فی الوجود و انفها من الثبوت» با اینحال سراسر سخنانش مفید معنای آن است.»^۲

عثمان یحیی در مقدمه ای که بر کتاب فتوحات نگاشته است این گونه می نویسد: «وحدت وجودی که شیخ ما از آن سخن می گوید به آن معنا نیست که خداوند عالم است یا عالم خداوند است. بلکه این وحدت در ساحت وجود خارجی است یعنی وجود از حیث مظاهر و آثارش است. این وحدت، وحدت ایجاد است نه وحدت موجودات؛ وحدت «کن» است نه وحدت «کون». موجودات متعدد قائم به این ایجاد واحد اند. یعنی تکون موجودات به لحاظ کمی و کیفی و حقیقت و وجود وابسته به آن است بدون اینکه حلول، ترکیب با امتزاجی حاصل گردد. وجود در این موطن حصول و تعیین خارجی نیست بلکه حصول و تعیین خارجی به اوست. اما وجود من حیث هو ذاته از مظاهر و آثار خارجی اش مجرد است. بنابراین، این امر حکایت از وحدت وجود مطلق دارد نه وحدت مطلق وجود. زیرا مطلق وجود متعدد است و شامل وجود حادث و وجود قدیم می شود.»^۳

^۱. جهانگیری، صص ۲۶۲-۲۶۳

^۲. محمود الغراب، ص ۴۶۸

^۳. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ص ۲۸ (مقدمه عثمان یحیی)

شعرانی از عرفای زاهد و فقیه قرن دهم هجری است که در آثارش به طریقت و عرفان ابن عربی اهتمام ورزیده و کوشیده است که تفسیر و تبیین صحیحی از معتقدات وی ارائه دهد و در این راستا تلاش کرده است تا ساحت عرفان ابن عربی را از شائبه وحدت وجود پاک سازد. به اعتقاد وی سبب اصلی انتساب حلول و اتحاد به ابن عربی تأویلات نادرستی است که از کلمات او شده است. از منظر او تنها کسی می تواند همراه و همدل با ابن عربی گردد که به مرتبه عرفانی او رسیده باشد و از آنجا که عده زیادی مرتبه و جایگاه او را نشناخته اند سخنان او را تأویل می کنند و این تأویلات چنین برداشت هایی را نیز در پی دارد.^۱ از نظر او این سخنان کذب و افتراست و ساحت او که در زمره اولیاء الله است از چنین مفتریات بری است.^۲ شعرانی در کتاب *الکبریت الاحمر* به شبهات وارد بر سخنان ابن عربی پاسخ می گوید و در کتاب *الیواقیت و الجواهر* نیز به دفاع از تعالیم وی می پردازد. او اتصال عبد و خلق را از سنخ شهود و رویت می داند^۳ و در عبارتی می گوید: « هنگامیکه فرد خداوند را با قلبش می نگرد کائنات از برابر دیدگان او کنار می روند و او در این حالت می گوید لا موجود الا الله. کما اینکه جنید می گفت: کسیکه خداوند را شهود کند خلق را نمی بیند.»^۴ ویلیام چیتیک می گوید: «تمام تلاشهایی که عالمان برای تبیین و توجیه «وحدت وجود» برداشته و معادللهایی نظیر «پانته ایزم» و «مونیزم» برای آن پیشنهاد کرده اند بی اثر بوده و در تبیین مقصود اصلی ابن عربی شکست خورده اند. در حقیقت «وحدت وجود» بیشتر یک شعار است تا یک نظریه و اگر ابن عربی را واضع آن تلقی کرده اند تنها به این خاطر بوده است که آثار او چشم انداز نوینی در باب «وجودشناسی» به منصفه ظهور رسانده است. تصویری که پیش از او منحصر در اختیار فیلسوفان و متکلمان بوده است.»^۵

«ابن عربی هرگز واژه وحدت وجود را به کار نبرده است و وجودی هم که او به کار می برد نه تنها بر هستی بلکه بر «یافتن» و «وجدان» خداوند به وسیله خودش یا عبد نیز دلالت می کند. بدین

^۱. الشعرانی، صص ۱۲-۱۴

^۲. همو، *الکبریت الاحمر*، ص ۲۰۴

^۳. همان، ص ۲۴۷

^۴. همان، ص ۱۷

^۵. Chittick, 2005, v. 11, p. 39

ترتیب، وجود مترادف با کشف نیز هست و صوفیان بزرگ «اهل الکشف و الوجود» اند.^۱ ... علمای بالله تجلی خداوند را «من طریق الشهود و الوجود»^۲ درک می کنند. این اشارات اندک نشان می دهند که وقتی ابن عربی به عنوان شارح اعظم وحدت وجود قلمداد شده و وحدت وجود از نظرگاه وحدت شهود تبیین می گردد پس مسأله اصلی موضع فکری شخص ابن عربی نبوده است.^۳ پروفیسور چیتیک در مقاله وحدت شهود خود در دایره المعارف اسلام اینگونه می نویسد: «ما باید به خاطر داشته باشیم که نویسندگان مسلمان هیچ علاقه ای به مرور تاریخی مناقشات به مفهوم امروزی اش در باب وحدت وجود نداشته اند. حتی برای سرهندی هم مهم نبوده است که وحدت وجود چه سیری را پیموده تا به او رسیده است. او فقط به این می اندیشید که معاصرانش این مفهوم را به ابن عربی نسبت می دهند و ابن تیمیه آن را محض حلول و اتحاد بر می شمرد. به هر روی، ظرایف اندیشه ابن عربی هیچگاه نمایش داده نشد و این دست برداشتها از مناقشات بی پایان از مهمترین دغدغه ذهنی در تاریخ تفکر اسلامی یعنی موضوع توحید حکایت می کند.»^۴

کلود عداس در زمره کسانی است که قائل است «وحدت وجود» امری انتسابی به ابن عربی است و متعلق به او نیست. او معضل حلول و اتحاد را ناشی از عدم تقید ابن عربی به استفاده از واژگان فنی می داند. از منظر او ابن عربی دقیقاً مشخص نکرده است که کجا از «وجود»، کائنات و کجا از آن، یافتن و حضور وجدانی را مراد کرده است و این امر سبب شده است که وجود مورد نظر وی موهم «وحدت وجود» برای عده ای چون ابن تیمیه گردد. با اینحال، عداس تفسیری از وحدت مورد نظر او ارائه نمی دهد و در این زمینه سخنی نمی گوید. و خواننده را برای جستجو در این باب به آثار چیتیک ارجاع می دهد.^۵

آقای ایزوتسو بر این باور است که اگر وحدت وجودی را بتوان به ابن عربی منسوب داشت آن را می بایست شهودی تأویل و تفسیر کرد. زیرا حقیقت هستی برای عارف از سطح تجارب حسی فراتر است و در ضمیر ناخودآگاه، در بُعدی متعالی و در حالتی اشراقی بر انسان متجلی می گردد. از این

^۱. ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۹

^۲. همان، ج ۳، ص ۱۰۱

^۳. Chittick, 1989, p. 226

^۴. Chittick, 2005, v. 11, p. 37

^۵. عداس، ص ۳۵۴

حیث، تقاریر مختلف از وحدت وجود به دلیل نمایش ابعاد برهانی این نظریه با بینش حقیقی عارف فاصله دارد. بنابراین، برای رسیدن به کنه دیدگاه ابن عربی باید از تفسیرهای عقلی وجود و هستی فاصله گرفت و خود را به رهیافت شهودی او در این خصوص نزدیک ساخت او می گوید: «فلسفه وحدت وجود چیزی نیست جز بازسازی نظری و عقلانیِ بینش مابعدالطبیعی اصیلی که مبنی بر شهود واقعیت «هستی» (وجود) بوده است.»^۱

آقای دکتر کاکایی ایده وحدت وجود را از ابن عربی سلب نمی کند بلکه می گوید محتوای وحدت وجود ابن عربی همانا وحدت شهود است. به عبارت دیگر مصداق و معنای وحدت وجود همان وحدت شهود است. وی در کتاب *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت* عنوان می کند: «برای ابن عربی شهود و وجود یکی است. «یافتن وجود» همان «وجود یافتن» است. وی به دنبال ذوق و چشیدن خود وجود خداست نه مفهوم آن. لذا وحدت وجود برای او قابل تبدیل به وحدت شهود است.»^۲ در جای دیگر نتیجه می گیرد: «از دیدگاه ابن عربی و اکهارت چون شهود و وجود یکی است پس وحدت شهود همان وحدت وجود است.»^۳

عفیفی ایده وحدت وجود را منحصرآ متعلق به ابن عربی می داند. او معتقد است «وحدت وجود» صورت فلسفی شده قول به توحید است. در حقیقت «لا اله الا الله» در نظام فکری او به «لیس فی الوجود سوی الله» تبدیل شده است. بنابراین، به اعتقاد او وحدت وجودی که ابن عربی آن را بنا ساخته است ایده ای کاملاً فلسفی است. اما نکته جالب آن است که درک و دریافت چنین وحدت وجودی را با فنا و اتصال میسر می داند. با اینحال وحدت مورد نظر عرفای اولیه اسلام چون جنید و بایزید را وحدت شهود و وحدت ابن عربی را وحدت وجود می خواند.^۴

در مقدمه فصوص اینگونه می گوید: «وحدت وجود پیش از ابن عربی صورت کاملی نداشت بلکه واضع و مدعی حقیقی و مؤسس مکتب آن و بسط دهنده معانی آن همانا ابن عربی بوده است.»^۵

^۱. ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ص ۱۵۲

^۲. کاکایی، ص ۲۵۵

^۳. همان، ص ۲۵۷

^۴. شریف، ج ۱، ص ۵۷۷

^۵. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۲۵ (مقدمه عفیفی)

او قول آلفرد فون کریمر، اسلام شناس آلمانی، را نمی پذیرد که می گوید: «جنبش وحدت وجود از عصر بایزید، جنید و حلاج آغاز و در دوره های بعد به کمال رسید.» سپس اذعان می کند که اعتقادات بایزید، حلاج و ابن فارض از نظر من بر گرایش ایشان به وحدت وجود دلالت نمی کند. بلکه آنها فانیان در حب خداوند بودند و از اینرو در وجود چیزی جز خداوند مشاهده نمی کردند. و این دلیل بر آن است که مذهب ایشان وحدت شهود بود نه وحدت وجود.^۱

اما ماسینیون می گوید: «علیرغم اینکه مخالفان حلاج او را در میان پیروان وحدت وجود قرار داده اند ثابت شده است که وی از طرفداران وحدت شهود بود...مولانا جلال الدین و پس از او صوفیان بزرگ هندوستان، علاء الدوله سمنانی، علی همدانی، مخدوم جهانیان، خواجه گیسو دراز، احمد سرهندی و میرزا عبد القادر بیدل همگی حلاج را از قائلان به وحدت شهود دانسته اند.»^۲ وی با این تمایز در صدد نشان دهد که وحدت وجود متعلق به این عربی و وحدت شهود متعلق به امثال حلاج و بایزید است.

نیکلسون نیز معتقد است حلاج بر خلاف آنچه فن کریمر می گوید واضح و بنیانگذار وحدت وجود نیست. بلکه تصوف از اساس با ایده وحدت وجود مناسبتی ندارد و آنچه صوفیه از وحدت می گویند چیزی جز وحدت شهود نیست. او بر آن است که موسس وحدت وجود ابن عربی است و سپس خاطر نشان می کند: «این خطاست که بعضی تعبیرات صوفیه را دلیل بر اعتقاد ایشان به وحدت وجود بدانیم. مثلاً قول بایزید بسطامی را که گفت: «سبحانی» یا قول حلاج را که گفت: «انا الحق» و یا سخن ابن فارض را که گفت: «انا هی». چراکه صوفی مادام که به تنزیه ذات الاهی معتقد است نمی تواند قائل به وحدت وجود باشد بلکه معتقد به وحدت شهود است.»^۳

با توجه به آنچه گفته شد می توان به نظریه پنجم رسید. طبق این نظریه ابن عربی را می توان قائل به هر دو سنخ وحدت یعنی وحدت وجود و وحدت شهود دانست. هرچند او برخلاف دیدگاههای رایج قائل به فصل ممیزی برای اثبات این دو نوع وحدت، نیست. چه از منظر وی هر دو

۱. همان

۲. شریف، ج ۱، ص ۴۸۶

۳. نیکلسون، ص ۱-۶۰

نوع وحدت شهودی است. تنها امری که سبب می شود این دو نوع وحدت از هم متمایز شوند ترتب متعلقات این دو نوع شهود است که یکی ذات و دیگری وجود است.

نتیجه

با در نظر گرفتن مناقشاتی که در طول تاریخ بر سر موضوع وحدت وجود شکل گرفته این نتیجه کلی حاصل می گردد که: از منظر ابن عربی وحدت در ناحیه الوهیت - که مجمع اسماء و صفات حق تعالی است - وحدت در وجود است و وحدت در ناحیه ذات - که سوای اسماء و صفات و ظهورات است - وحدت در ناحیه شهود است. وحدت وجود با اصطلاح احدیه الکثره و وحدت شهود با اصطلاح احدیه الذات در عرفان ابن عربی مطرح می گردد.

تفاوتی که وحدت وجود (احدیه الکثره) با وحدت شهود (احدیه الذات) دارد این است که در وحدت وجود، وجود حق به اثبات می رسد حال آنکه در وحدت شهود وجود از ذات حق نفی می گردد. زیرا طبق این نوع نگرش وحدانی ذات حق منزله از جمیع حدود وجودی است. سالک هر چه در وحدت شهود به دامنه سلب و تنزیه بیافزاید به حق نزدیکتر می شود حال آنکه سالک در وحدت وجود قدم به قدم اثبات می کند تا به خداوند نزدیکتر شود. وحدت شهود عبارت است از شهود ذات واحد حق تعالی که ضمن معیت با اشیاء از آنها بری است و مشاهده ظهور ظلی وجود. در وحدت وجود وحدانیت حق تعالی به تبع انبساط و اشتغال حقیقت وجود حاصل می گردد. اما در وحدت شهود ذات از آن رو واحد است که در میان جمیع کثرات و اعیان ثانی ندارد و در کمالات و اوصاف از جمیع خلق برتر است. در حقیقت وحدت وجود و وحدت شهود در یکی دانستن حق تعالی و انبساط و اشتغال کمالات هستی در یک ذات واحد مانند هم اند. با این تفاوت که در وحدت وجود این ذات واحد حقیقت وجود است و در وحدت شهود این ذات واحد همان ذات غیب مغیب است.

برای ابن عربی احدیه الکثره مقوله ای علمی-شهودی و احدیه الذات مقوله ای مطلقاً شهودی است. عرفان ابن عربی علیرغم داشتن صبغه شهودی اما نسبت به برهان و استدلال منعطف است. از اینرو، وجود نظریه ای با بن مایه ای استدلالی-شهودی در عرفان وی نشان از جامع الاطراف بودن جهان بینی عرفانی او دارد. این برخلاف نظر کسانی است که وجود توأمان هر دو نظریه را در عرفان وی نقض می کنند.

فهرست منابع

آشتیانی، جلال الدین، (۱۳۸۰) شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب

ابن عربی، (بی تا)، *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، بیروت: دار صادر

..... (۱۹۸۵)، *الفتوحات المکیه* (۱۴ جلدی)، السفر الثالث، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، مصر: هیئته المصریه العامه للکتاب

..... (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح از ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهراء

ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۲)، «تحلیلی از وحدت وجود به سوی فرافلسفه حکمت شرقی»، ترجمه سعید رحیمیان، پژوهشهای فلسفی و کلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۱۷ و ۱۸

جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، *محمی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران

الشعرانی، عبد الوهاب، (۱۹۹۸ م.)، *الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید اکابر*، بیروت: دار الکتب العلمیه

..... (۱۴۱۸ ق.)، *الکبریت الاحمر فی بیان علوم شیخ الاکبر*، بیروت: دار الکتب العلمیه

صدر المتألهین، (۱۳۵۴)، *مبدأ و معاد*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران

طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح بدایه الحکمه*، قم: بوستان کتاب

عداس، کلود، (۱۳۸۷)، *در جستجوی کبریت احمر*، ترجمه فرید الدین راد مهر، تهران: نیلوفر

فرغانی، سعید الدین، (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری*، با مقدمه و تعلیق جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: انتشارات هرمس

محقق سبزواری، (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی

محمود الغراب، محمود، (۱۹۹۳)، *الرد علی ابن تیمیه من کلام شیخ اکبر محمی الدین بن عربی*، قاهره: مطبعه نضر

م.م. شریف، (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، (ج ۱ و ۲) گردآوری از نصر الله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی

نیکلسون، رینولد.ا.، (۱۳۷۴)، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر سخن

Chittick, W. C. (2005), " Wahdat al-Shuhud", *The Encyclopaedia of Islam*. vol.11, (P. J. Bearman, th Bianquis, C. E. Bosworth, E. V. Donzel, & W. P. Heinrichs, Eds.) (First ed.). Leiden: Brill Academic Publishers.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. New York: State University of New York Press.