

# اتحاد و تعالیٰ

نویسنده: الاخضر قویدری

مترجم: گل بابا سعیدی

انتشارات آزادمهر

# فهرست

پیش گفتار مترجم

پیش گفتار از محمد اسامه العبد

پیش گفتار نویسنده

فصل اول: مشکل اتحاد و تعالی در فلسفه افلاطون و افلاطون

جدید

گفتار اول: مشکل اتحاد و تعالی در فلسفه افلاطون و افلاطون

جدید

گفتار دوم - مشکل اتحاد و تعالی در فلسفه افلوپین

گفتار سوم - وحدت وجود از نظر فارابی در خلال نظریه فیض

فصل دوم : نشانه‌ها و علائم وحدت وجود از نظر ابوحامد غزالی

گفتار اول - اعتراض غزالی به نظریه فیض

گفتار دوم - پذیرش و آشنا شدن غزالی به نظریه فیض

گفتار سوم - اصول اسلامی وحدت و جود از نظر غزالی

فصل سوم: عقیده شیخ محیی الدین بن عربی

گفتار اول - دشوار بودن درک باور شیخ محیی الدین عربی

گفتار دوم - شیخ محیی الدین بن عربی از دیدگاه‌های مخالفانش

گفتار سوم - شیخ محیی الدین بن عربی از هواخواهان و یارانش

فصل اول: مراتب وجود در نزد ابن عربی

گفتار اول - ذات و صفات

گفتار دوم - عالم از نظر ابن عربی

گفتار سوم - مراتب وجود از نظر ابن عربی

فصل دوم: بینش وحدت وجود از نظر ابن عربی

گفتار اول - تجلی اسماء الهی در عالم

گفتار دوم - اندیشه اعیان ثابته

گفتار سوم - دو مقام جمع و فرق

فصل سوم: گفتار تنزیه و تشبیه با هم همچون حل مشکل اتحاد

و تعالی است

گفتار اول - جایگاه ابن عربی از آرای منزّه

گفتار دوم - جایگاه ابن عربی از افکار و آرای مشبّهه

گفتار سوم - ضرورت طریقه‌ی صوفی در فهم حقیقت تنزیه و

تشبیه ذوقی

اصطلاحات صوفیه

منابع و مأخذ

نام نامه

## پیش گفتار مترجم

بار دیگر، ندایی دل‌انگیز و فرح‌بخش از حلقوم مردی آشنا به گوش هوشم طنین افکند. شخصیتی بارز و دوست‌داشتنی که مطالب عمیق فلسفی و عرفانی را کلام دلنشین و مستدل خود برای اذهانی که در وادی حق گام برمی‌دارند فاش می‌کند و در فراراه آدمی، نقش زیبنده‌ی انسان را در حجاب بی‌حجابی دور از هر شائبه و رنگ مادی ترسیم می‌نماید. از هستی دم برمی‌آورد و می‌خواهد آن را از هر قید و بند حتی از اطلاق رها سازد و سرانجام بر آن است که حق را در چهره‌ی بی‌چهره‌ای معرفی کند. موضوع کتاب دو واژه‌ی **اتحاد و تعالی است** که ابن عربی بر آن است آن دو را به هم پیوند داده و یکی بنمایاند؛ یکی که دو ندارد و از شمارش عدد بیرون است. درک این

معنی ذهنیتی را می‌زابد که در اندیشه‌ی والای ابن عربی گامی برداشته و از تفکر ویژه‌ی وی بهره‌ای داشته باشد، چه درک و تعمق اندیشه‌ی ابن عربی - که ظاهراً برای هر خواننده مشکل می‌نماید - تنها با سخن نغز و کلام عارفانه‌ی وی قابل توجیه است. در این کتاب شخصیت‌های فلسفی و عرفانی در آن به بحث و فحص پرداخته و با ارائه‌ی مطالبی که در خور درک و تعمق آنان است ارائه دادند که در خور توجه است. شخصیت‌هایی چون ارسطو، ابن‌سینا، افلاطون، افلوپین، فارابی، غزالی، عبدالرزاق کاشانی، فخرالدین رازی، ابن خلدون، جلال‌الدین سیوطی و... هر یک در جای جای این کتاب با ذکر مطالب مستدل و مستوفای خود به محتوای کتاب غنا بخشیده و رنگ و زیب خاصی به آن داده‌اند که در خور توجه است - به عبارت دیگر هر یک از فلاسفه و عرفا علاوه بر ذکر بینش عمیق خود به بحث و فحص پرداخته‌اند. بعضی از اندیشه‌ی

ابن عربی دفاع کرده و برخی از آن خرده گرفتند- آگاهی به افکار متضاد مدافعان و مخالفان ابن عربی بسی جالب و قابل توجه است- در مورد بیوگرافی ابن عربی کراً در کتب مختلفی، چون «حجاب هستی، ترجمان الاشواق، درخت هستی، انسان کامل، اندوه‌های زندانی و...» که از طرف اینجانب ترجمه شده به تفصیل بیان شده است، تصور می‌شود که دیگر نیازی به ذکر مجدد آن نمی‌باشد. ابن عربی در هر یک از کتاب‌ها به مناسبت موضوع آن، مطالبی اظهار می‌دارد و به تفسیر و شرح آن می‌پردازد ولی در کتاب حاضر به جهت اهمیت موضوع و برجستگی محتوای آن که با تفسیر فلاسفه و عرفا همراه است. نوع بینش وی رنگ عرفانی ویژه‌ای به خود گرفته و با تعمق و ژرف بینی خاص خود به ارائه‌ی نکته‌ی عرفانی جدیدی پرداخته، به گونه‌ای که کتاب حاضر را از سایر کتب متمایز ساخته است- نوشته‌ای خاص، کلامی

به ظاهر سخت و تا حدی نامفهوم و از لحاظ معنی دیرپاب و پیچیده و معقّد. در اینجا من با ابن عربی هم‌گویم و با ندای ناآشنای همیشگی وی که خود را در عزلت تفکر انسانی، در اندیشه‌ی ویژه‌ی خود محبوس کرده است هم‌آوا می‌شوم - سخنی است بی‌پایان، نه آغازش هویدا و نه پایانش نمایان، در دل هر کسی رازی نهان و بر چهره‌اش نقشی عین، کیست آن‌که بگوید که من دگرگون نمی‌شوم و دگرگونه سخن نمی‌گویم. هر که به زبانی فریب در جهانی مریب می‌زید. بگذار بگویند و بنالند تا آن‌جا که دیگر دم برنیارند. بگذار در نهانگاه هستی دم از هستی زده و یاوه‌گویان به ندای ناشناخت غیبی پاسخ دهند، پاسخی مبهم و سر در گم و سخنی گنگ و نامفهوم. واژه‌ها به کار می‌روند و با زبان‌های مردمی که فواصل از یکدیگر دورند، مورد تفسیر قرار می‌گیرند و انسان در لابلای تئلیث گفتار و تفسیر و شخص سرگردان است. ابن عربی می‌خواهد



از همه‌ی این عوامل متضاد و ناسازگار بیرون آمده و در عالم احدیت حق گام بردارد. چه ادعای نابجا و نامفهومی که می‌خواهد از جهان و هر چه در اوست، خارج گشته و در دیار احدیت حق برید. خلاصه، موضوع اصلی که ابن‌عربی در این کتاب بدان اشاره می‌کند، احدیت ذات است. وی هستی را از سه جهت مورد بحث قرار می‌دهد که عبارتند از: ۱- حقیقت ذات احدیت، در این مورد ذات احدیت جز وجود محض نیست ۲- الوهیت که به پاس حقایق و اسماء و صفات است که در این باره ابن‌عربی از نسبت صفات و اسماء به ذات احدیت سخن می‌گوید. که در این مرحله هستی از احدیت ذات خارج گشته و به صورت عدد و شماره درمی‌آید ۳- شأن و منزلت که در این کتاب از هر سه مورد به تفصیل بحث می‌شود ولی آن‌چه مورد توجه ابن‌عربی است همان جنبه‌ی احدیت است که نمی‌توان جز وجود صرف از آن چیزی درک نمود.

از این رو در بعضی از اشعار خود بدین معنی اشاره کرده و می‌گوید:

نعت‌المهیمن بالاطلاق تقید و کل ما قیل  
فیه فهو تقیید

فلیس یخرج عن ظنی و معرفتی شیء عن القید  
لا شرک و توحید

یعنی: توصیف خدای بزرگ به اطلاق خود قید است و هر چه در باره‌ی او گفته شود قید است. از جهت گمان و شناخت چیزی از قید بیرون نیست؛ نه شرک و نه توحید، شرک و توحید هم قیدند. در جای دیگر این کتاب در قالب شعری خدا را بالاتر از ادراک و باورش می‌داند و می‌گوید:

الله اعظم آن یتذی فیعنقدا مقیداً و هو  
بالاطلاق معروف

یعنی: خدا بالاتر از آن است که مقید به درک و باور باشد در حالی که مطلق است. جهت آگاهی بیشتر به اصل موضوع باید گفت که ذات احدیت متوقف بر مقابله با کثرتی نیست و در مقابل کثرت

تعقل نمی‌شود. یعنی آن در نفس خود بر چیزی که نظیر کثرت باشد، متوقف نیست. چه اگر ذات احدیت در تصور یا تحقق، بر غیر وابسته باشد، احدیت تحقق نخواهد یافت بلکه به وحدت عددی خواهد رسید، بدان‌گونه که در اذهان عادی تصور می‌شود با توجه به مطالبی که گفته شد، ذات خداوند در هستی احدیت خود، وجود مطلق است و ذات مطلق وی با صفت اطلاق خود با توجه به ذات احدی وی نه دانسته می‌شود و نه مختصر می‌گردد، نه دارای حد و تناهی است و معنای کبریایی و ذات احدیت این است.

آری ابن‌عربی درباره‌ی هستی مطلق و در ارتباط آن با آفرینش، مطالبی بیان می‌نماید. وی در کتاب «درخت هست» که به ترجمه‌ی اینجانب در آمده است، بدین معنی اشاره می‌کند و گوید: «ذات مطلق حق، تحت انحصار و احاطه در نمی‌آید و همه‌ی موجودات مرات ذات و مظاهر اسماء و صفات اویند. جهت آگاهی کامل به معنای هستی

مطلق و مظاهر آن، چه بجاست به ترجمه‌ی کتاب مذکور مراجعه شود.

خلاصه، قرائت متون مختلف ابن‌عربی و متأثر شدن از آثار عرفانی و فلسفی وی. مرا بر آن داشت که به خود جرأت داده و در ساحت قدس وی سخن را به درازا بکشانم و با تأثر خود از آثار متعدد وی که نزدیک به ششصد کتاب و رساله می‌باشد و همه‌ی آنها در کتاب وی به نام «اندوه‌های یک زندانی» با ترجمه‌ی اینجانب ذکر شده‌اند، تا آنجا که مقدور است به ترجمه و شرح آثار وی پردازم.

چه بجاست که خواننده و طالب آثار ابن‌عربی به کتاب مذکور مراجعه کرده و از کثرت آثار ارزنده‌ی وی آگاهی حاصل نماید. از سویی قرائت آثار ابن‌عربی و ترجمه‌ی آنها موجب گردید که کتابی، به عنوان فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن‌عربی بنگارم که خارج از هر نوع مبالغه و گزافه‌گویی در نوع خود بی‌نظیر است، از این رو با آشنایی بیشتر به اندیشه‌ی خاص وی بر آن شدم که گامی فراتر نهاده و با ابن‌عربی با زبان بی‌زبانی سخن بگویم،

سخنی که تاکنون کسی به ژرفای آن پی نبرده است، از هر چه می‌توان دم برآورد جز زبان بی‌زبانی عشق که در سرای لایزال احدیت سر داده می‌شود.

چه باید گفت؟ همه در درگاه حق حیرانند. حیران از این که چه بگویند و از کجا و چرا لب بگشایند- آهنگ هستی با دم لایزال احدیت تا کجا می‌توانند زبان یکدیگر را بشنوند و معانی آن را دریابند، چه باید گفت؟ خلاصه، قرائت کتب ابن عربی و ترجمه‌ی آنها، مرا بر آن داشت که گامی فراتر نهاده و در ساحت قدس وی سخنی به گزاف گفته باشم، سخنی که خود نتیجه‌ی قرائت آثار وی می‌باشد- گاهی با ترنمی خود را تسلی داده و می‌خواهم آرام در گوشه‌ی عزلت دور از همه‌ی قیل و قال‌های مهمل هستی بزیم و از هستی و پدیده‌های آن سخن بگویم، سخن از کجا و چرا؟ از که و چه، موضوع را آغاز کنم. بهت و نامفهومی سراپای وجودم را فراگرفته و می‌خواهم

در این سیاه‌چال ناآشنای زندگی به درآیم و با سردن همه‌ی رنگ‌ها و زدودن همه‌ی زشتی‌ها و کاستن همه‌ی خواسته‌ها و التجاء به درگاه احدیت تا آنجا که جز ذات احدیت پناهی نجویم. ابن‌عربی این معنی را از آفرینش جستجو می‌کند و طالب چنین مقامی است تا بتواند در ساحت قدس کبریایی ذره‌ای از ذرات عالم هستی به حساب آمده و در صفای صافی محضر حق دور از ثقل حیات و بار سنگین عالم مادی در درگاه حق بزید و داد بندگی و عشق سر دهد.

خلاصه با توجه و مذاقه به محتوای کتاب که ابن‌عربی دو موضوع مهم عرفانی را مطرح کرده و به هم ربط داده است بویژه با معنای نغز و عمیق آن‌ها نیاز به توضیح بیشتری داشت که بیان کامل آن از حوصله‌ی اندیشه‌ی اینجانب بیرون است، چه در همه‌ی آن‌ها فقط تا آنجا که امکان داشت به تبیین اقوال و ارده و تفسیر مختلفشان بسنده شد

و حق مطلب آن‌گونه که شایسته است بیان نگردید. از این رو اگر نقصی از لحاظ تادیه‌ی معنای مطلوب مشاهده شود با دیده‌ی عفو و اغماض نگریسته و چنین گمان برند که کلام حق بویژه با آن همه معنای عمیق و ژرف، آن هم به زبان خاص ابن‌عربی در دل هر کسی ننشیند و هر کسی نمی‌تواند آن را دریابد مرا نشاید که در اعماق اندیشه‌ی ربانی ابن‌عربی فرو رفته و در بحر بیکران عرفان و امواج متلاطم آن ره یابم، چه روی از راز نهانی و سر ازلی سخن می‌گوید. مرا نسزد که در این معنی دم زنم و سروش عالم نهان را دریابم. سرانجام با استعانت از یزدان پاک به سخن پر رمز و راز ابن‌عربی که در پرده‌ی ابهام است پرداخته و جهت حسن ختام از حافظ و شعر جانبخش وی یاری جستم. چه نیکو حافظ سخن او را در قالب تمثیل بیان می‌کند:

گرم از دست برخیزد که با دلدار بنشینم

ز جام وصل می نوشم ز باغ عیش گل چینم  
مگر دیوانه خواهم شد در این سودا که شب تا

روز

سخن با ماه می گویم پری در خواب می بینم  
رموز مستی و رندی ز من بشنونه از واعظ  
که با جام و قدح هر دم ندیم ماه و پروینم  
گل بابا سعیدی



## پیش‌گفتار از محمد اسامه العبد

### مشکل اتحاد و تعالی از نظر

#### شیخ محی‌الدین عربی

شکی نیست که عرفان اسلامی مرحله و دوره‌ی مهمی از مراحل تفکر عربی اسلامی را به تصویر کشیده است و می‌توان گفت: مسلمانان عرفان را به گونه‌ی انقلاب روحی شناخته‌اند و چه بسا از جهت اهمیت آن، با انقلاب اسلام نخستین برتری دارد. برتراندراسل در مقاله‌ی مشهور خود گوید: «فلاسفهی بزرگ نیاز به علم و فلسفه را با هم دریافتند.» سپس می‌افزاید: «وحدت صوفی و عالم بالاترین جایگاهی را که به گمان من می‌تواند در جهان اندیشه تحقق یابد پدید آورده است - عرفان از برترین عامل در انسان الهام گرفته که خود به طور جدی برآورد عالی ارزش عرفان می‌باشد -

بدون تردید شأن و موقعیت عرفان همچون موضوعات دیگر است که گاهی به ظهور اهتمام عملی یا نظری می‌انجامد و اهتمام عملی در نزد انسانی تحقق می‌یابد که از سیر در طریق عرفان الهام گرفته است- اما اهتمام نظری در صحنه‌ی عرفان یا جز آن در نزد انسانی وجود دارد که به سادگی می‌خواهد بشناسد و قدر معرفت را به ذات آن ارزیابی کند ولی پرسش این است که آیا می‌توانیم منشأ آگاهی و بیداری از راه ترکیب روان‌شناسی و فیزیولوژی را تغییر دهیم و یا آن‌ها باورهای دینی هستند؟»

سبب پیدایش جنبه و بعد وجودی انگیزه، شرطی از جهان خارجی است در صورتی که در حالتی از حالات عرفان بر این فرض کلی که آن‌ها از آلات و وسایل عضوی یا روان‌شناسی هستند دلیل و توجیهی وجود ندارد ولی طبعاً باور داریم که برای ادراکات حسی مأخذ و منبع موضوعی

وجود دارد که به سبب آن انگیزه‌های شرطی خارجی خود، انگیزاننده و مشوق حالت صوفیانه می‌باشند و اگر ما بپذیریم دیدگاهی را که می‌گوید: آزمون اهل عرفان موضوعی است که از واقع حقیقی مطلق پرده برمی‌دارد مانند واحد در نزد افلاطون یا خدا در نزد خداشناس یا ذات کلی و بر ما سزاوار است که بگوییم، آلات عضوی تجربه را ایجاد می‌کنند و امر مطلق که انگیزه‌ی شرطی این آزمون و تجربه است، آن را به وجود می‌آورد و بر این اساس در تعریف گذشته‌های ما جز سیطره و قدرت فراگیر قانون داخل طبیعت در امان نمی‌ماند، چه برای ما امکان ندارد که وجود واقعی خارج طبیعت را انکار کنیم، با اینکه فلاسفه‌ی طبیعی وجود واقع خارج طبیعت را انکار کردند در حالی که نزد افلوپین، واحد، ذات کلی با وجود الهی، واقع حقیقی است.

و می‌توانیم پرسشی را مطرح کنیم بدین معنی:  
آیا امکان دارد آزمون‌های اهل عرفان در تمام  
اطراف عالم یکی و همگون باشند یا اینکه برای  
همه‌ی آن‌ها حداقل ویژگی‌های کلی و مشترک  
مهمی وجود دارد؟

و پرسش دیگر آن است که تا چه حدی  
آزمون‌های متصوفان مسلمان و مسیحیان و هندوها  
و نیز متصوفانی که از هیچ باور دینی معینی پیروی  
نکردند یکی و متفق باشند و پرسش دیگر در این  
مقدمه بسیار دشوار است و پاسخ بر آن مباحث  
کامل و دامنه‌داری برای آزمون در عالم خواستار  
است. و می‌توان با اشاره و یاد اندکی بر این  
تجربه‌ها، توضیح دهیم، بدین معنی بدون شک  
صوفیان مسیحی برآند تجربه‌ای را که از آن  
گذشته و پست سر نهاده‌اید همان اتحاد به  
خداست. عارف هندویی گوید: آزمون وی آزمونی  
است که در آن ذات فردیت با ذات کلی در هویت

واحد متحد گشته‌اند و صوفی مسیحی بر آن است که آزمون وی مذهب تالیه و خداشناسی را پشتیبانی می‌کند و خود آزمون هویت فعلی با خداست، پس وی معنی اتحاد را درمی‌یابد نه بدین معنی که متضمن هویت است بلکه رابطه‌ی دیگری چون شباهت یا همگونی صوری وجود دارد در حالی که عارف هندویی بر هویت پافشاری می‌کند و بدین امر قائل است که آزمونش بر وحدت وجود قائم است ولی صوفی بودایی عادتاً این واژه را به کار نمی‌برد و عارف بودایی از خدا یا حداقل از ذات کلی در بعضی از صور دین بودایی سخن نمی‌گوید لکن وی با تجربه‌ی خود دیدگاهی را بیان می‌کند که شامل وجود به طور مطلق نمی‌باشد و از نظر متصوفان اسلامی-حلول و اتحاد صوفی از مشکلات بزرگی است که وارد شده‌اند و به طور کلی دارای ریشه‌های اسلامی نمی‌باشند بلکه از تأثیرات عرفا و افکار هندی و برهمنان فراگرفته‌اند اما با وجود این

تأثیرات آنان خود را به موضوعاتی وابسته کردند که با شریعت اسلامی متعارض نباشد و مشکل حلول و اتحاد و وحدت وجود از اصطلاحات الوهیت است که از طرف همه‌ی صوفیان به کار گرفته شده است و می‌توان بر آن‌ها نام آزمون‌های صوفیه نامید. در اینجا اختلافات زیادی در مورد ایمان می‌بینیم. با اینکه عادتاً گفته می‌شود که جمیع اقسام ایمان به آزمون‌های صوفیه وابسته‌اند، بنابر این چگونه می‌توان به تفسیر این وقایع پرداخت؟ در این مورد دو فرض مختلف وجود دارد که می‌توانیم این موضوع را با آن دو فرض تغییر داد و می‌توانیم یکی از آن دو را برگزینیم؛ **فرض اول** آن است که آزمون‌های مسیحی و اسلامی و هندی و بودایی علی‌رغم بعضی از همگونی‌ها سطحی باشند که دلیل و توجیهی برای ما می‌باشد و می‌توان برای آن‌ها نام **تجارت صوفی** را به کار ببریم. اما **فرض دوم** و آن عبارت از آزمون‌هایی است که اینان همه

بر آن رفته‌اند اساساً یکی است، هر چند طبعاً بعضی از اختلافات وجود دارند جز اینکه هر صوفی برای آزمون‌های خود تأویلات عقلی قرار می‌دهد که از ویژگی‌های فرهنگی‌اش وام می‌گیرد. صوفی اسلامی آزمون‌های خود را از دیدگاه باور اسلامی و عارف مسیحی تجارب خود را از باور مسیحیت که از پیش وجود داشته و محیطی که در آن پرورش می‌یابد بیان می‌کند. اما عارف هندویی از دیدگاه هندویی که در فرهنگش موجود است، تفسیر می‌کند و بودایی از نظر تصوراتی است که چه بسا از منابع کهن آریایی گذشته آمده است- یا چه بسا بودا، خود، صیاغت و قالب کلامش را از بعضی جهات برگردانده و بازسازی کرده است- در اینجا تأویلات و تغییرهایی وجود دارند که هر یک با دیگری در تجربه‌ی صوفیه به ذات خود متناقض می‌باشند و هدف ما از کاربرد واژه‌ی تأویل آن است که ما واژه‌ی تأویل را به معنای هر چیزی به کار

می‌گیریم که عقل نظری بتواند برای فهم یک تجربه به آن بیافزاید. خواه آن‌چه می‌افزاید تصنیف و جمع‌آوری مفاهیم و تصورات باشند یا استدلال منطقی یا هر فرض تفسیر و تأویل دیگری، چه مربوط به کار عارف باشد یا غیر آن - از آن‌چه در گذشته درباره‌ی تجارب صوفیه ذکر کرده‌ام که صوفیان آن را پشت سر گذاشته‌اند بار دیگر مردانی را نام می‌بریم که پیرو هیچ دینی نبودند و می‌توان بر آن‌ها عنوان صوفیان غیر وابسته را به کار ببریم و امکان دارد برای این حقیقت رایج و شایع بگویی که همه‌ی انواع عرفان، دینی می‌باشند و این حقیقت شایع امکان دارد با پندار درست تا زمانی که همه‌ی انواع عرفان به بالاترین الهامات ذاتی روحی اهتمام می‌ورزند، همراه باشد.

لیکن شایعه درست نیست هرگاه متصوف به یکی از ادیان شایع و منظم عالم، مومن باشد پس وی نیاز ندارد که به دینی معتقد باشد. که ظاهراً از



این عبارت به دست می‌آید - افلوپین نمونه‌ای بارزی است میان قدما با اینکه هیچ دینی را نپذیرفته است، فلسفه‌ی افلاطون را باور داشت. در اینجا ما نمی‌توانیم نمونه‌هایی از این موضوع را برشماریم و لیکن می‌توان گفت در اینجا حالات جدید و معاصر زیادی برای عارف غیر وابسته وجود دارند که در تأویلات تجربه‌ی صوفیه در مباحث فلسفی دارای اهمیت بزرگی است و این خود مدخل و ورودی نویسنده در این نوشتار است زیرا او به دشواری اتحاد و تعالی در فلسفه‌ی افلاطون نگرش تأویلی دارد به این معنی که وجود وحدت کاملی است که در آن سایه‌هایش به هم می‌پیوندند؛ پیوندی که آن‌ها را از تعالی بازمی‌دارد و در عین حال آن را لایه‌ای از لایه‌های آب در یخ قرار می‌دهد و افلوپین دریافته است به اینکه عقولی که به اندیشه‌ی منطقی عادت کرده و بر پایه‌های عقلی محض استوارند - خود به منطق

دیگری پناه برده تا کلامش فهمیده شود و تنها بر اساس تأویل درک نمی‌شود- از این رو در یکی از کتاب‌های نه‌گانه‌ی خود می‌گوید: نکوشید تا او را با چشم‌های فانی ببینید.

و آن خود دعوت آشکاری است به تعالی روحی، چه در آن فیض با بینش وجود دارد و در منطق وی، منطق صوفی وابسته می‌بینیم که در خلال نظریه‌ی فیض در نزد وی، خود ایمان به اندیشه‌ی خلق از عدم است کوششی را فرض می‌کند که خالق در ایجاد موجود از عدم به کار می‌برد، پس حل مسئله‌ی تسامی و تعالی با فیض است و تنها راه چاره‌ای است که افلاطون آن را در یکی از کتاب‌های نه‌گانه‌اش بیان کرده است و این امر مؤلف را بر آن داشت که از وحدت کلی بر فیوضات وجودی متعدد حاکم است. پس گوید: هرگاه موجودات یکی شوند و پیوند یابند و با تنظیم بعضی با بعض دیگر به صورت واحد و یگانگی

درآیند اشیاء کثیر، جمله‌ی واحدی می‌شوند و چون شیء واحد تحقق می‌یابد و در اینجا پژوهاک فلسفه‌ی افلوطین ظاهر می‌گردد همان گونه که افلوطین در نظریه‌ی خود در مورد فیض به وحدت وجود رسید فارابی اثر او را در منطق وصول به هدف دنبال کرد.

فصل دوم\_ مولف از جلوه‌های وحدت وجود از نظر غزالی سخن می‌گوید. در این فصل به نتیجه‌گیری مؤلف واقف می‌شویم بر این که ابو حامد غزالی هنگامی که صوفی شد چاره‌ای ندید جز اینکه قائل به دو نظریه‌ی فیض و وحدت وجود باشد و شاید نشانه‌های شخصیت غزالی از شخصیت‌هایی باشد که اکثر آنانی که متدین می‌باشند و از حرکت در خط اسلامی خوششان می‌آید و استقبال می‌کنند. چه بسا آن نتایج آنان را وامی‌دارد که در شخصیت محیی‌الدین بن عربی که متهم به انحراف از عقیده‌های اسلامی است

بازنگری کنند و مؤلف بر این عقیده است که ابن عربی از چهارچوب کلی که غزالی، پیش از او ترسیم کرده خارج نشده است. اگر نگوئیم افکاری را که غزالی در کتابش به نام «احیاء علوم الدین» و کتابهای صوفیه‌ی دیگر بدان اشاره کرده است همان است که ابن عربی را واداشت که با تفصیل و ژرف‌نگری بیشتری بیان کند. از آن‌چه که گذشت خود مدخل و ورودی به موضوع کتابی است که در مقابل ما قرار دارد و آن‌چه مؤلف در آن کوشید که بر شیخ ما روشن‌گری کند. و از مطالبی که در آن شکی نیست، آن است که بسیاری از اتفاقات آمیزه‌ای از گذشته و حال، میان اتحاد و حلول و وحدت وجود، خلط شده است. با اینکه مفاهیم آن‌ها متغایر و متباین می‌باشند و فرق ذاتی میان آن مفاهیم این است که هر یک از وابستگی‌ها مستلزم دوگانگی و تعدد با تمیز میان وجود حادث و علت قدیم آن که در حقیقت الهی متمثل و

متصور است بدان‌گونه وحدتی که صوفیان از راه اتحاد و حلول ثابت و محقق داشته‌اند خود اقتضای فنای از وجود حادث برای بقا در شهود وجود سرمدی می‌نماید و این حالت همان معنای وحدت شهود است نه وحدت وجود و از سطح نفسانی نسبت به آنچه اصحاب حلول تاکید کرده‌اند، فراتر نمی‌رود و آنان معتقدند وحدتی را که می‌گویند موجب آمیخته شدن دو طبیعت بشری و الهی با یکدیگر نمی‌شود و آن موضوعی است که اصحاب وحدت وجود بر آنان خرده می‌گیرند؛ آنانی که باور دارند که وجود یکی است و کثرت و تعدد در آن وجود ندارد و آن وجود در نزد آنان واجب الوجود ابدی، ازلی، ظاهر و باطن است و او همه چیز است و چیزی جز او در عالم هستی وجود ندارد، چه در حقیقت، هستی‌ای جز خداوند نیست. او و جهان یک چیزند- این وحدت در نزد آنان بیش از آن که به تجربه‌ی شعور وجدانی قوام یابد، بر پایه‌های

نظریه‌ی فلسفی استوار است و شکی نیست که قول به اتحاد و حلول از سوی بسطامی و حلاج به ذات خود، به عنوان تمهید و مقدمه‌ای جهت ظهور وحدت وجود در اندیشه‌ی صوفی اسلامی معتبر است و ابن عربی نخستین سخنگویان این نظریه در عرفان اسلامی است و آنچه که مؤید این معناست، این است که وی آزمون عشق و محبت الهی را در آغاز امر از راه فنا و مستی و وجد، همچون گذشتگانش به اصحاب وحدت ذوقی کشاند با تاکید و پافشاری آشکار بر تنزیه ذات الهی، جز اینکه این نوع توحید در نزد کسی که به آن رنگ فلسفی داده فراتر رفته است، پس در این هنگام نگرش عقلی به اندازه‌ای که نفس او ذوق روحی را در خود جای داد، بر او غلبه یافت و وحدتش به وحدت فلاسفه نزدیک‌تر گشت تا اتحاد صوفیه و حق و خلق و مطلق و معین در نزد وی دو صورت از حقیقت واحده گشتند و هیچ یک از آن دو

وجود، مستقل از وجود دیگر نیست بلکه وجود خدا عین وجود جهان گشت و اختلاف میان بنده پروردگار از میان برخاست لیکن وی اشاره‌ای به این موضوع نکرد که در قول خدای بزرگ که گوید: هر جا رو آورید آنجا حقیقت و چهره‌ی خداست. از آن‌چه این گفتار را تأیید می‌کند این است که ابن‌عربی در تنظیم و بیان نظریه‌اش از میراث فلسفی از مشرق به اندلس در قرن سوم هجری از جانب وهب قرطبی و احمد حبیبی و خلیل بن‌عبدالملک مشهور به خلیل‌الغفله و جز اینان، استفاده کرده است. همچنین ابن‌عربی از آزمون‌های صوفیه گذشته، در مورد اتحاد و حلول و اشراق فایده برده و در تحول و بازسازی آن به گونه‌ای که در خدمت وحدت وجود قرار بگیرد، عمل نموده است. کسی که به جزئیات نظریه‌ی ابن‌عربی درباره‌ی خدا و انسان می‌نگرد چنین درمی‌یابد که وی اندیشه‌ی حلاج را درباره‌ی

ناسوت و لاهوت متحول کرده و از آن، دو وجه برای یک حقیقت قرار داده است نه دو طبیعت جداگانه، همان گونه که آن دو را متحقق در همه‌ی موجودات به حساب می‌آورد، چه خداوند در همه‌ی صور هستی در نزد وی متجلی می‌شود و انسان در وجودش به بالاترین صور ظاهر می‌شود اما هدف خدا را آفرینش جان این است که جوهر خاص خود را بدان‌گونه که دوست داشته شناخته شود، می‌نگرد. بنابر این، هستی از طریق فیضان وجودش از او صادر می‌شود و جهان چون آئینه نمایانگر صورت خداست ولی رؤیت خدا به خود از طریق آدم که روح جهان است کامل نمی‌گردد و وی درخشش آن آئینه است و آن نسبت به خدا چون مردمک چشم است نسبت به چشم از این رو از نظر ابن عربی انسان نامیده شده است.

آنگاه در این مؤلفه‌های هستی دوگانگی و تعدد وجود ندارد، چه در حقیقت هستی جز خدا نیست



و اشیاء جز به وی هستی نمی‌یابند. پرسش این است که چگونه نظریه‌ی انسان کامل از نظر ابن‌عربی به تصویر کشیده می‌شود و خدایی که در همه‌ی صور هستی متجلی می‌شود در عین حال بیش از همه در انسان تجلی می‌یابد، از آن رو که وی بالاترین صور هستی است از جهت اینکه انسان هستی جامع و مختصر شریف و عالم اصغر است که کمالات عالم اکبر در وجودش نمایانگر است، از این رو شایسته‌ترین خلق در امر خلافت خدا می‌باشد و انسان تفاوتی با سایر موجودات دارد و هرگاه تجلی حق را در وجودش دریافت به درجه‌ی انسان کامل می‌رسد که آدم آن را در آغاز خلقت تجسم کرده است و چنین درجه‌ی کمال، همان مرتبه‌ی انبیا و اولیاء است و لیکن کمال مطلق جز در وجود پیامبر محمد(ص) به صورت ظاهری وی، از آن رو که پیامبر یا رسول است، تحقق پیدا نمی‌کند بلکه از جهت حقیقت ازلی ابدی که آن مظهر کامل ذات

خداوند است و نخستین حقیقتی است که از سوی خدا و کلمه‌ی ازلی‌اش صادر گشته و به سایر پیامبران منتقل شده است که در شخصی به مانند عقل متجلی گشت و آن درست همان چیزی است که حلاج از آن به نورمحمدی تفسیر نموده که همه‌ی انوار نبوت از آن برآمده است.

در پایان گفتار باید یادآوری کنیم که ابن‌عربی در خلال وحدت وجود اسلامی چون استاد حقیقی جنبش مکتب صوفی دینی در اروپا است و از اروپایانی که در راه ابن‌عربی راه پیموده فیلسوف صوفی المانی، یوهان اکهارت می‌باشد؛ کسی که از راهی که ابن‌عربی بر آن رفته دور نشده است. بدین معنی که خداوند موجود حقیقی است و حقیقت الهی در همه‌ی اشیاء متجلی است.

در پایان تاکید می‌کنم که عرفان پایگاه نهایی هر دین و ماهیت آن است و نیز تاکید می‌کنم که آگاهی و شعور صوفیانه در همه‌ی انسان‌ها نهفته و

پنهان است لکن در نزد اکثر مردم تحت سطح آگاهی و شعور قرار دارد و آنچه در مرحله‌ی آگاهی برتر به صورت مشاعر اخلاقی نمایان می‌شود نیز آثار دیگری به صورت انگیزه‌های دینی صرف آشکار می‌شود. در این مقدمه خواستم برای خواننده مطالبی به عنوان روشنگری موضوع کتاب عرضه بدارم تا از آن بهره‌مند شده و نور بگیرد و چه بسا در این روشنگری، در طریق حرکت، راه درستی پیموده‌ام؛ راهی که از جوهر و ماهیت عقیده‌ی ابن عربی پرده برمی‌دارد، از این رو در مورد قرائت نوشته، درنگ و بینش کمی را خواستار است تا خواننده از همه‌ی فصل‌های کتاب بهره‌مند گشته و بیندیشد چگونه فرهنگ‌ها هر یک در دیگری مؤثرند و نیز دریابد چگونه فلاسفه در مسائل روحی با ژرفای و گیرایی می‌اندیشند.

## پیش‌گفتار نویسنده

موضوع این بحث به مشکل فلسفی و عقیدتی‌اوابسته است که ارتباط محکم و استواری با نظریه‌ی وحدت وجود دارد و مقصودم از آن مشکل برتری خدا از آفریدگانش یا اتحاد و وحدت وی با آنهاست.

بدیهی است که نظریه‌ی وحدت وجود از دوران‌های گذشته در فلسفه‌ها و ادیان قدیم ظاهر گشت بدان‌گونه که به وضوح در عرفان اسلامی پدید آمد، چه طرفداران وحدت وجود هیچ‌گاه ثنویت وجود را بدین معنی تصور نکردند که خالق را از مخلوق جدا کند، چه هر که به نظریه‌ی آنان آگاهی یابد، خواهد دریافت که مقصودشان از این نظریه، آنان را از دایره‌ی حلول و اتحاد خارج نمی‌سازد. از این رو انصار وحدت وجود، از نظر

فلسفی و دینی محکوم شدند. زیرا وجود را به صورت وحدت شامل و فراگیری قرار دادند که در آن خالق از مخلوقاتش جدا نیست. آنان اندیشه را در جاهای پر پیچ و خم سختی خسته نمودند که برخی از آنها را در این پرسش‌ها بیان می‌کنم:

الف- چگونه اندیشه‌ی آفرینش را در جهانی تصور می‌کنیم که فاصل و جدایی میان خالق و مخلوق وجود ندارد بلکه می‌توان پرسید خالق کیست و مخلوق که می‌باشد، هنگامی که وجود و هستی یکی است؟

ب- چگونه حیات اخلاقی را در عالم تصور می‌کنیم که در آن مکلف و مکلف از هم جدا نیستند؟

ج- چگونه پذیرفته و تعقل می‌شود که مخلوق ناقص، جزئی از خالق کامل نباشد؟ آیا بزهکاری‌هایی که از موجودات ناقص سر می‌زند به

خدای پاک و منزّه و بری از صفات نقص ارتباط دارد؟

کدام عقل و خردی می‌تواند از مشکلات و مسائلی چنین بگذرد و صاحبان آن را به کاستی و تباهی و فساد خرد و تجاوز از دین متهم نسازد البته اگر نسبت چنین افکاری به آنها درست باشد.

به نظرم شکی نیست آنانی که متصوفان اسلامی بویژه ابن‌عربی را به شدت محکوم ساختند، خواستند خرد انسانی را به رشد و کمالش بازگردانند و دوست داشتند که سلامتی را به قلب برسانند- لیکن آنان در دو خطای مهم و بزرگی قرار گرفتند که عبارتند از:

الف\_ خطای فهم نظریه‌ی وحدت وجود عرفان اسلامی و نتایج فلسفی و عقیدتی که این نظریه به وجود آورده است.

ب- این خطا، خطای دیگری را در ارتباط به اتهام قطعی انحراف از جایگاه اسلامی به بار آورده است و آن اتهامی است که همواره تا این زمان متصوفین اسلامی را دنبال می‌کند و نظریه‌ی وحدت وجود در نزد کسی چون شیخ محیی‌الدین ابن‌عربی که آن را فراخوانده است با تفاسیر متعارض و متغایر و در هم و برهم، چه در سطح دینی و فلسفی احاطه شده است.

در همان زمانی که گروهی از فقهای اسلام را می‌بینم و وی را به زندقیه و الحاد نسبت می‌دهند، گروه دیگری را می‌بینم که وی را از این تهمت بری داشته و در زمره‌ی پرهیزکاران و نیکان قرار می‌دهند.

پژوهشگر و محقق باید خود را در حیرت و سرگستگی بیابد، هنگامی که می‌خواهد ابن‌عربی را با معیار شیخ‌عزالدین بن‌عبدالسلام ۵۷۸-۶۶۰ ه و احمد بن تیمیه ۶۶۱-۷۲۸ ه همزمان حکم کند.

اما از جهت دوم هرگاه پژوهشگر بعضی از نوشته‌های مورخین عرفان اسلامی معاصر را ورق بزند به لغزش‌های بزرگی دست خواهد یافت که می‌توان به بعضی از آن‌ها اشاره نمود.

اما استاد عمر فروغ مثلا در روایتش از ابن عربی، میان دو فکر اتحاد و وحدت وجود فرق می‌گذارد و می‌گوید: این سخن و عقیده به اتحاد یا نظریه‌ی وحدت وجود بدان‌گونه که می‌شناسی، پنداری است و بر این امر قائم است که این جهان با اشکال مختلفش جز مظاهر و مجالی متعدد حقیقت واحد که وجود الهی است نمی‌باشد با اینکه دو فکر اتحاد و وحدت وجود در نزد ابن عربی بیش از حد از یکدیگر دورند.

ج - اما استاد عبدالباقی سرور از سخت‌ترین متعصبان عرفان اسلامی و از قوی‌ترین آن‌ها در دفاع از پیروانش می‌باشد. جز اینکه در کتابش، قول به وحدت وجود را از شیخ اکبر نفی کرده