

چند سال پیش مقاله‌ای منتشر کردم تا بیان کنم که چرا پیوند دادن نام ابن عربی و وحدت وجود رهن است.^۱ از حدود قرن ۱۶/۱۰ سنت پیوند دادن ابن عربی و وحدت وجود در منابع درجه دوم عمیقاً ریشه دوانده است. امروزه متخصصان اذعان می‌کنند که ابن عربی هیچ‌گاه از اصطلاح وحدت وجود استفاده نکرده است، با این حال هنوز هم عده زیادی، به خصوص در کشورهای اسلامی، گمان می‌کنند که ابن عربی به وحدت وجود باور داشته است. ناسنجیده پیوند دادن نام ابن عربی با وحدت وجود، جز تحریف میراث ابن عربی پیامدی ندارد. برخی از دلایل مدعای پیش‌گفته را در اینجا مرور می‌کنم.

وحدت وجود به خودی خود متعلق به مکتب فکری خاصی نیست. افراد مختلفی در طول تاریخ وحدت وجود را به معانی مختلفی به کار برده‌اند.^۲ البته در طول تاریخ وحدت وجود را به ابن عربی نسبت داده‌اند تا با او بستیزند. اما ابن عربی یا پیروان متقدم‌اش، در آثارشان اشاره‌ای به آموزه وحدت وجود نکرده‌اند. فی الواقع انتساب اصطلاح وحدت وجود به ابن عربی حاکی از آن است که نوشته‌هایش پای بحث‌های نظری در باب معنا و حقیقت وجود را به تصوف باز کرده است. بحث‌هایی که پیش از ابن عربی عموماً ملکِ طلقِ فیلسوفان و تا اندازه‌ای متکلمان بود.

شکی نیست که ابن عربی نیز یگانگی وجود، یا به عبارت دیگر خدا، را باور داشت. اما چرا این گزاره برجسته شد و در نظام فکری ابن عربی وحدت وجود نامیده شد؟ از آن گذشته اگر به نوشته‌های ابن عربی نگاهی بیندازیم و به بحث‌های بی‌شمارش در باب رابطه میان وحدت و وجود توجه کنیم، به یقین در می‌یابیم که مسأله وحدت وجود، صرفاً مسأله‌ای است میان بسیاری دیگر از مسائل، و لزوماً مهم‌ترین‌شان نیست. پس چرا ما تصمیم گرفتیم که وحدت وجود را چنین برجسته کنیم؟

هر کسی می‌خواهد ادعا کند که ابن عربی به وحدت وجود باور داشته است، ابتدا باید وجه استفاده از این اصطلاح خاص را بیان کند، و سپس تعریفی منطبق با موضع ابن عربی از اصطلاح وحدت وجود ارائه دهد. اما موضع ابن عربی به راستی چیست؟ برای تعیین موضع ابن عربی نمی‌توانیم تنها به یک

1. "Rūmī and Waḥdat al-wujūd," in *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī*, edited by A. Banani, R. Hovannisian, and G. Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1994). P. 70–111; reprinted in Chittick, *Quest for the Lost Heart* (Albany: State University of New York Press, 2012). P. 71–99. See also Chittick, "Waḥdat al-Shuhūd," *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10 (2000). P. 37–39.

2. هفت معنایی که معمولاً از وحدت وجود اراده می‌شود در مقاله "Rumi and Waḥdat al-Wujūd" بیان شده است. مسأله معنای وحدت وجود در زبان فارسی معاصر کمی بغرنج‌تر است، چرا که در زبان فارسی معمولاً از لفظ وحدت وجود برای ترجمه اصطلاح مسأله‌آفرین "pantheism" استفاده می‌کنند، و سپس برخی آن را با طیب خاطر به هر فیلسوف و عارفی و در هر زمانی نسبت می‌دهند. عمدتاً تلاش چندانی برای یافتن برابرنهادی درخور برای وحدت وجود نشده است. ابن عربی نیز یکی از طرفداران وحدت وجود [به معنای پانته‌ایستی‌اش] معرفی شده است. نمونه‌ای بارز از این مسأله بغرنج، کتاب عالی قاسم کاکائی در مقایسه ابن عربی و مایستر اکهارت است: وحدت وجود ابن عربی و مایستر اکهارت (تهران: هرمس، ۱۳۸۱). کاکائی به لحاظ تاریخی باور به وحدت وجود را به همه صوفیان، از رابعه گرفته تا عطار، و از آن گذشته به بسیاری از شخصیت‌های مسیحی و هندو نسبت می‌دهد.

یا دو نقل قول از فصوص الحکم بسنده کنیم. بلکه می‌باید فقره‌های فراوان مرتبط با مسأله وحدت وجود و ارتباط میان‌شان را تحلیل کنیم. فقره‌هایی که در تمام آثار ابن عربی، به خصوص فتوحات مکیه،^۳ پراکنده هستند. تحلیل متن‌ها خود کار سترگی است و بی‌شک پژوهشگرانی که به این امر خواهند پرداخت نیز به نتیجه واحدی نخواهند رسید.

ابن عربی معمولاً از چندین راه با یک مسأله مواجه می‌شود. مقید کردنش به یک راه بی‌نتیجه خواهد بود. رابطه وحدت وجود نمونه‌های اعلاّی این روش ابن عربی است. اگر بتوانیم تقریر ابن عربی را از آموزه وحدت وجود به روشنی بیان کنیم، شاید بتوانیم دریابیم که آن تقریر با آنچه بعدها مسلمانان بر سر آن نزاع کردند ارتباط چندانی ندارد. آن تقریر با آنچه شیخ احمد سرهندی در ذهن داشت و به مخالفت با آن پرداخت ارتباطی ندارد. شیخ احمد سرهندی نظریه وحدت شهودش را در مخالفت با تصویرش از نظریه ابن عربی بر ساخت.^۴

اصطلاح وحدت وجود به طور گسترده‌ای به مثابت نماد مکتبی فکری به کار گرفته شده است، مکتبی فکری که منتسب به ابن عربی است. اما در آثار ابن عربی دلیلی یافت نمی‌شود که انتساب وحدت وجود را به او ثابت کند. نظریه وحدت وجود طی فرآیندی تاریخی به ابن عربی نسبت داده شد. در این فرآیند تاریخی، نخست وحدت وجود به مثابت اصطلاحی تخصصی به رسمیت شناخته شد، و سپس به ابن عربی و برخی دیگر منتسب گردید، و پس از آن بر سر مشروعیتش نزاع در گرفت.

به منظور فهم معنای وحدت وجود در متون، می‌باید مصادیقی از کاربردهایش بیابیم، و یافتن مصادیقش پیش از مناقشه برانگیز شدنش در هند دشوار است. امروزه پر واضح است که اصطلاح وحدت وجود هیچ نقشی در نوشته‌های ابن عربی بازی نمی‌کند، حتی در نوشته‌های شاگردان مستقیمش نیز، به جز یک یا دو مورد (به خصوص در آثار صدر الدین قونوی)،^۵ یافت نمی‌شود. تنها در زمان سعد الدین فرغانی، شاگرد برجسته قونوی، بود که وحدت وجود به معنایی اصطلاحی به کار رفت، با این حال معنای اصطلاحی مورد نظر فرغانی به ندرت در نوشته‌های متأخر به کار رفته است.

۳. یکی از تفاوت‌های بنیادین ابن عربی شناسی ایرانیان و ابن عربی شناسی مستشرقان کم‌توجهی/توجه به فتوحات مکیه ابن عربی است. در حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌های ایران چندان توجهی به فتوحات نمی‌شود، و همت اساتید و دانشجویان معمولاً، نه حتی صرف خود فصوص الحکم، بلکه صرف برخی شروح نسبتاً متأخر فصوص الحکم می‌شود. کم‌توجهی به فتوحات و توجه انحصاری به برخی شروح فیلسوفانه فصوص، سبب فروکاستن اندیشه ابن عربی به وحدت وجود، و غفلت از جوه غیرفلسفی اندیشه او شده است (م).

۴. فی الواقع دشوار است که موضع ابن عربی را تنها با یک عنوان نام‌گذاری کنیم، به خصوص اگر بخواهیم آن عنوان را از دل آثار ابن عربی استخراج کنیم. اصطلاح پیشنهادی ام «تحقیق» است، به ویژه از برای آنکه قونوی در چندین مورد (از جمله مکاتباتش با خواجه نصیر الدین طوسی و رساله النصوص) عنوان «مشرّب التحقیق» را برای مکتب فکری خود و استادش برگزیده است. در باب اهمیت تحقیق، ر.ک:

Chittick, *Self-Disclosure of God* (Albany: State University of New York Press, 1998).

۵. قونوی اصطلاح وحدت وجود را در بحثی در باب وحدت حقیقت به صورت گذرا به کار می‌برد، به نحوی که گویا برایش اهمیت خاصی ندارد. ر.ک: "Rumi and Wahdat al-Wujud".

وحدت وجود را پیش از ابن تیمیّه هیچ کس به ابن عربی نسبت نداده است؛ ابن تیمیّه ای که به ما می‌گوید وحدت وجود از کفریات، و همسنگ اتحاد و حلول است.^۶

تقریر ستیزه‌جویانه ابن تیمیّه از وحدت وجود معنای خاصی به آن بخشید که نه ظاهر اصطلاح بر آن دلالت می‌کند و نه مراد فرغانی بوده است. «وحدت» یا کثرت وجود وابسته به تعریفی است که از آن می‌کنیم. بی‌شک خدا وجود دارد و واحد است، بنابراین وجود خدا واحد است. در نتیجه وحدت وجود می‌تواند صرفاً به معنای وحدت واجب الوجود باشد. به نگر من اگر ابن عربی وحدت وجود را به کار می‌برد، چنین به کار می‌برد. وحدت وجود به این معنا همان وحدت خدا یا به بیان دیگر توحید، نخستین اصل اعتقادی مسلمانان، است. به دیگر سخن [از منظر یک مسلمان] اصطلاح وحدت وجود را نمی‌توان مردود شمرد. ابن تیمیّه از وحدت وجود انتقاد کرد، چرا که به معنایی کاملاً متفاوت آنرا فهمیده بود. «وجود» در عربی نه تنها وصف خدا، بلکه وصف جهان و ما فیها نیز هست. اگر وجود را به خدا و علاوه بر آن به جهان نسبت دهیم، می‌باید میان دو نوع مختلف وجود تمایز قائل شویم. ابن سینا و دیگر فیلسوفان، ابن عربی، و بیشتر پیروان ابن عربی به واقع چنین تمایزی را قائل شدند. وجود به معنای حقیقی و راستینش تنها به خدا تعلق دارد. وجود در معنای عاریتی، استعاری و غیر حقیقی به دیگر موجودات تعلق می‌گیرد.

اگر چه ابن عربی و پیروانش مانند فیلسوفان میان این دو نوع وجود تمایز قائل شده اند، اما به کار بست شاعرانه و اشاری زبان نیز علاقه داشته اند. ایشان تحلیل‌های عقلانی خشک فیلسوفان و متکلمان را برای بیان حقایق اشیاء کافی نمی‌دانند. به نگر ایشان با زبان متناسب قلمروی وجود مجازی نمی‌توان به خوبی درباره وجود حقیقی سخن گفت. ایشان درست همانند استادان ذن معتقد اند؛ که برای راه‌یابی به حقیقت اشیاء می‌باید با تناقض‌نمایی که جهان را پر کرده اند دست و پنجه نرم کرد. چنین متناقض‌نمایی به ما کمک می‌کنند تا از قلمرو تفکر مفهومی فراتر رویم، و به طبیعت موجودات ممکن الوجود بصیرت پیدا کنیم.

فقره‌های اشاری و شاعرانه در نوشته‌های ابن عربی خشم متکلمانی مانند ابن تیمیّه را برانگیخت. مهم نیست که ابن تیمیّه برای واکنش منفی‌اش نسبت به ابن عربی و هم‌فکرانش چه دلایلی داشته است، واکنش تند او نسبت به ابن عربی آغازگر روند پیوند دادن نام ابن عربی و وحدت وجود بود. اگر بخواهیم تنها به نوشته‌های ابن عربی، یا نوشته‌های مریدان و پیروانش - از جمله ابن سودکین، فونوی، عقیف الدین تلمسانی، محیی الدین جندی، عبد الرزاق کاشانی، و داوود قیصری - اکتفا کنیم، هیچ دلیلی برای برجسته کردن وحدت وجود به مثابت آموزه محوری مکتب فکری ابن عربی

۶. ممکن است که ابن تیمیّه اصطلاح وحدت وجود را از ابن سبعین گرفته باشد. ابن سبعین وحدت وجود را چند بار، نه مشخصاً به معنای اصطلاحی‌اش، به کار برده است. ر.ک: همان.

نداریم. از زمانی که این تیمیه اصطلاح وحدت وجود را به میدان آورد، آن را به نحوی تفسیر کرده اند که با آموزه های ابن عربی سازوار باشد. با این حال گاهی وحدت وجود به نوعی تفسیر می شود که سر به سر با سخنان ابن عربی متعارض است.

اما چرا اصطلاح وحدت وجود در هند متداول شد؟ به گمان من تداول وحدت وجود در هند عمدتاً مدیون عبدالرحمن جامی (م. ۸۹۸)، تاثیرگذارترین شارح آموزه های ابن عربی در شرق عالم اسلام است. جامی از اصطلاح وحدت وجود به کرات برای اشاره به موضع ابن عربی استفاده کرده است.^۷

جامی محقق برجسته و نویسنده یکی از مهم ترین شرح های عربی فصوص بود. آثار منظوم و منثور فارسی جامی سبب رواج آموزه های ابن عربی در هند شد. بیشتر کتاب هایی که در هند درباره آموزه های تصوف نوشته می شدند به زبان فارسی بودند. جامی در هند برای کسانی که دل در گرو فهم آموزه های ابن عربی داشتند منبعی الهام بخش بود.^۸

واکنش سرهندی به اصطلاح وحدت وجود دلایل نظری و عملی بسیاری داشت. وحدت وجود در زمان سرهندی، به سبب وجود جامی، چکیده دیدگاه ابن عربی و جوهر جهان بینی صوفیانه پنداشته می شد. مایلیم در اینجا به یکی از دلایل نظری این اختلاف، که معمولاً به آن اهمیتی داده نمی شود، مختصراً بپردازیم. «وجود» در اصل دو معنا دارد، یکی از این دو معنا بر فهم سرهندی از وجود سایه افکنده بود. اگر سرهندی به دوگانگی معنای وجود توجه کرده بود، بسیاری از اشکالاتش را مطرح نمی کرد.

مسأله اساسی در جدال بر سر وحدت وجود، تفسیر نخستین اصل اعتقادی اسلام - یعنی توحید یا باور به یگانگی خدا - است. سرهندی صراحتاً اصطلاح وحدت وجود را مترادف با توحید وجودی، و وحدت شهود را مترادف با توحید شهودی به کار می برد.

صورت خاص بحث وجود در فلسفه اسلامی به یونان باز می گردد. در یونان بود که انگاره «وجود» یا «هستی» پدید آمد. البته معنای تحت اللفظی کلمه وجود: «یافتن»، به مثابت فعل در قرآن بارها به کار

۷. جامی مکرراً از ابن عربی و پیروانش به «القائلون بوحدة الوجود» یاد می کند. از این گذشته جامی در نقحات الأئسن (اتمام در سال ۸۸۳ ه. ق.) از مکاتبات علاء الدوله سمنانی و عبدالرزاق کاشانی در باب وحدت وجود در اوایل قرن هشتم خبر می دهد. فی الواقع محتوای نامه ها هیچ نشانی از وحدت وجود ندارند، هیچ یک از دو نویسنده نه در نامه ها و نه در آثارشان، تا آنجا که می توانستم جست و جو کنم، اشاره ای به اصطلاح وحدت وجود نکرده اند. توضیحات جامی سبب شده که برخی از محققان معاصر نیز گمان کنند که گفت و گوی میان سمنانی و کاشانی درباره وحدت وجود بوده است. برای مثال ر. ک:

H. Landolt, "Der Briefwechsel zwischen Kāsānī und Simnānī über Waḥdat al-Wuḡūd," Der Islam, 50 (1973). P. 29-81.

۸. جامی در ایران نیز بسیار شناخته شده بود، اما چندان تاثیرگذار نبود، شاید تا اندازه ای به این خاطر که سنی بود. سنی بودنش باعث شد که آنقدر در زمان صفویه محبوب نباشد. با این وجود فیض کاشانی - شاگرد ملاصدرا و محدث و فقیه مشهور - مقدار معنی بهی از کلمات مکتونه اش را از نوشته های نظری جامی، از جمله نقد النصوص، لوائح، اشعة اللّمعات، و شرح رباعیات، وام گرفته است.

رفته است (برای مثال: «وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ» (اعراف: ۱۰۲)، «وَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ» (نور: ۳۹)).

صوفیان متقدم معنای قرآنی و تحت اللفظی وجود را در ذهن داشتند. نویسندگان کتاب‌های اصلی تصوف -مانند فُشیری، سراج، هجویری- هنگامی که از وجود در عداد وجد و تَوَاجُد سخن می‌گفتند، معنای قرآنی را مد نظر داشتند. صوفیان متقدم وجود را منزلی از منازل سلوک می‌دانستند که در آن «واجد» تنها خدا را می‌بیند. جالب توجه است که معمولاً «واجد» یکی از زیباترین اسماء خدا تلقی می‌شود، برای مثال در المقصد الأسنی امام محمد غزالی.

وجود به معنای فلسفی اش به تدریج وارد واژگان تصوف شد. نمونه‌های بسیاری از کاربرد وجود را به معنای فلسفی اش در نوشته‌های محمد و احمد غزالی و معاصرانشان؛ احمد سمعانی، رشید الدین میبُدی، و عین القضات همدانی، می‌توان یافت. چنین نیست همواره مشخص باشد که نویسنده‌ای کدام یک از معانی وجود - «یافتن» یا «هستی»- را مد نظر دارد، بسیاری از نویسندگان نیز همزمان از هر دو معنی استفاده می‌کنند.

در کاربرد ابن عربی از وجود، دوگانگی معنایی نهفته است. فلاسفه نیز سر به سر معنای لغوی وجود را فراموش نکرده بودند، اگر چه معمولاً اصطلاح وجود را در معنای ثانوی اش به کار می‌بردند. یکی از نمونه‌های بارز افضل الدین کاشانی (۱۲۱۰ م.) از معاصران ابن عربی است، افضل الدین بیشتر آثارش را به فارسی نگاشته است. او به منظور توضیح وجود، که حقیقی ذو مراتب است، بر این دو معنی تأکید می‌کند: مراتب پایین تر صرفاً مرتبط با وجود یا هستی (به فارسی: بود) هستند، در حالی که مراتب بالاتر همچنین «یافتن» را نیز در بر می‌گیرند. افضل الدین «یافتن» را مترادف با «آگاهی» و «ادراک» و «با خبری» در نظر می‌گیرد. ابن عربی در نوشته‌هایش وجود را معمولاً به مثبت «هستی» به کار می‌برد، نه به معنای «یافتن» و «دریافتن»، اما هنگامی که از وجود به مثبت اصطلاحی تخصصی صوفیانه بحث می‌کند، چنین نیست. برای مثال ابن عربی وجود را به مثبت «وجدان الحق فی الوجد» تعریف می‌کند. وجود به این معنا را به دشواری می‌توان از «فناء» یک نفس در خدا، متمایز کرد.

در مباحث اهل تصوف درباره وجود، اصطلاح شهود معمولاً نقش مهمی ایفا می‌کند. چندان روشن نیست که شهود معنایی جز وجود داشته باشد. مشایخ تصوف تعریف‌های مختلفی از وجود به دست داده‌اند. فُشیری نمونه‌ای متقدم است که در شعری، وجود و شهود را به عنوان قافیه به کار برده است:

«وجودی ان اغیب عن الوجود بما یبدو علی من الشهود.»^۹

۹. اصطلاحات الصوفیة در رسائل ابن عربی (حیدرآباد، ۱۹۴۸)، همچنین الفتوحات المکیة (قاهره، ۱۹۱۱). ج ۲، ص ۱۳۳، خ ۱۲ و ص ۵۳۸، خ ۱.

۱۰. رساله (قاهره، ۱۹۷۲). ص ۲۴۹.

قشیری از کلمه وجود چند تعریف ارائه می‌دهد، اما وجود آشکارا در اینجا به معنای «یافتن» است: وجود در اینجا به معنای آگاهی شاعر به خود و دیگران است. و شهود به معنای دیدار چهره به چهره خداست. آگاهی حقیقی، آگاهی از خود و آگاهی از خداست. در عین حال می‌توانیم وجود در این شعر را به معنای فلسفی اش نیز بفهمیم. اگر وجود را فلسفی بفهمیم معنای شعر چنین می‌شود: هیچ‌کس نمی‌تواند آگاهی حقیقی را تجربه کند مگر خود متفردش از طریق شهود خدا فانی شود. در هر دو معنای شعر، وجود ثمره شهود است، بنابراین هر دو خوانش در اصل یکی هستند.^{۱۱}

محققان متقدم مکرراً بیان کرده‌اند که کلمه کشف و شهود هم معنا هستند، و ابن عربی به کزات کشف و شهود را مترادف با وجود به کار برده است.^{۱۲} گاهی در نوشته‌های ابن عربی ممکن نیست که بتوان تمایزی میان وجود و شهود نهاد.

کوتاه سخن آنکه، با نظر به کاربست صوفیانه وجود پیش از ابن عربی، در می‌بایم که وجود در معنای اولیه اش تقریباً مترادف با شهود است. تنها اگر به معنای فلسفی وجود توجه کنیم می‌توانیم آن را به معنای دیگری فهم کنیم. وجود حتی در بافتار فلسفی نیز می‌تواند علاوه بر هستی به معنای یافتن و دریافتن نیز باشد، همانطور که افضل الدین کاشانی در نوشته‌هایش نشان داده است.

پیش از این بیان کردم که نمی‌توانیم وحدت وجود به معنای اصطلاحی اش را در آثار ابن عربی یا شاگردان یا پیروان متقدمش بیابیم، مگر در یک مورد. سعد الدین فرغانی وحدت وجود را در موارد بسیاری به معنای اصطلاحی اش در شرح فارسی و عربی اش بر تائیه ابن فارض به کار برده است. فرغانی از وجود به مثابت «کَثْرَاتُ الْعِلْمِ» بحث می‌کند. فرغانی با تمایز میان این دو اصطلاح در پی تبیین ریشه‌های الهی وحدت و کثرت بود.

به اعتقاد فرغانی یگانگی خدا ریشه در وجود دارد. «لا اله الا الله» یعنی تنها خدا است که وجود حقیقی و واقعی و ضروری دارد. وجود ما بقی چیزها عاریتی و غیر حقیقی و به بیان فلسفی «ممکن» است. از این گذشته خدای واحد و واجب و ازلی، ازلاً به همه چیز علم دارد. این بدان معناست که متعلقات علم خدا از ازل متکثر بوده‌اند، اگر چه هر کدام از متعلقات علم خدا در زمانی خاص به وجود آمده‌اند. وحدت وجود خدا و کثرت علمش، دو عاملی هستند که موجب پدید آمدن هستی می‌شوند.^{۱۳} منظور ابن عربی از خدا به مثابت «الواحد الكثير» نیز چنین برداشتی است.

۱۱. در میان صوفیان متقدم، جُنْدِید نیز شهود و وجود را به یک معنا بکار برده است، جنید در تعریف مشاهده؛ کلمه‌ای که معمولاً با شهود جایگزین می‌شود، می‌گوید: «وجود الحق مع فقدانک» (رساله قشیری، ص ۲۷۹).

۱۲. See indexes of Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), and of idem, *Self-Disclosure of God*.

۱۳. مشارق الدراری (تهران، ۱۹۷۹). ص ۳۴۴؛ منتهی المدارک (قاهره، ۱۸۷۶/۱۲۹۳)، ج ۱. ص ۳۵۷؛ همچنین تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی (بیروت، دار الکتب العلمیه)، ۲۰۰۷. ج ۱. ص ۴۷۸.

فرغانی پس از آنکه منشاء عالم را با وحدت وجود و کثرت علم تبیین می‌کند، چگونگی تَرکُّب صورت خدا - انسان - را از وحدت وجود و کثرت علم توضیح می‌دهد. چون خدا انسان را آفرید، از روح خود در گِلِ آدم دمید، و آدم را که مرکبی از سه لایه اساسی - بدن و روح و نفس (برزخ میان روح و بدن) - بود به وجود آمد. روح از برای همبستگی نزدیکی با کثرت بدن گِلین، مظهر کثرت علم است. در مقابل، روح که برآمده از نفخه ای الهی است، مظهر وحدت وجود می‌باشد.^{۱۴} فرغانی به دقت اشاره می‌کند که کلمه وجود صرفاً به معنای «وجود» اصطلاحی نیست. بلکه همچنین به معنای «ملکة وَّجد» است. ملکة وَّجد، «یافت» عمیقاً ریشه دار و پایدار یک شخص از ارتباط درونی اش با جهان یگانه روح است.^{۱۵}

فرغانی در متن عربی متناظر با متن فارسی اش، که چند گزارشی از آن بیان کردم، آنچه شاید بتوان نخستین نمونه برجسته اصطلاح وحدت شهود نامید را عرضه می‌کند. البته پر واضح است که نه به صورت یک اصطلاح تخصصی. به بیان فرغانی: چون سالکی روحش را می‌یابد، به جهان «وحدت شهود حقیقی» منجذب می‌شود.^{۱۶}

فرغانی در ادامه بحث از وحدت روح و کثرت نفوس بیان می‌کند: چون سالک به مرحله فناء روح می‌رسد، کثرت علم از آگاهی اش رخت بر می‌بندد. آنگاه سالک «بقا» در شهود وحدت وجود را تجربه می‌کند. اما این بقا نهایت سلوک نیست، چرا که روح سالک، که مظهر وحدت وجود است، هنوز فانی نشده است. چون روح فانی شود، بقا مرتبط با آن مرحله موجب می‌شود که سالک شهودی از کثرت علم داشته باشد. پس از تجربه بقا در وحدت وجود و کثرت علم، سالک به مرحله جمع می‌رسد. در کتاب های صوفیان از اصطلاح جمع، متضایف با فرق، بسیار سخن رفته است.^{۱۷}

دو مرحله سپسین سلوک معنوی به پس از مرحله جمع تعلق دارد. نخست مرحله جَمْعُ الْجَمْع است که مَجْمَع دو مرحله پیشین - که مطابق با وحدت وجود و کثرت علم بودند - است. این مرحله را بزرگترین پیامبران و قدیس ها تجربه می‌کنند. [سالک] در نهایت به مرحله اَحْدِیَّتِ جمع می‌رسد، این مرحله منحصرأ به حضرت محمّد اختصاص دارد. در این مرحله وحدت وجود و کثرت علم یگانه دیده می‌شوند.^{۱۸}

۱۴. مشارق. ص ۳۵۹؛ منتهی (۱۲۹۳) ج ۲. ص ۱۷؛ (۲۰۰۷). ج ۲. ص ۲۱.

۱۵. مشارق. ص ۳۶۴-۳۶۵.

۱۶. منتهی (۱۲۹۳). ج ۲. ص ۲۱؛ (۲۰۰۷). ج ۲. ص ۲۷.

۱۷. بی ارتباط نیست که اشاره کنم هم ابن عربی و هم صدر الدین قونوی گاهی «جمع» را در معنایی بسیار نزدیک به وجود به کار می‌برند، برای مثال در اصطلاح «اهل الجمع والوجود». اهل الجمع والوجود کسانی هستند که به بالاترین مرتبه در سیر الی الله نائل شده اند.

۱۸. مشارق. ص ۱۸۶-۳۹۶-۳۹۹؛ منتهی (۱۲۹۳). ج ۱. ص ۲۲۶؛ ج ۲. ص ۴۵؛ (۲۰۰۷). ج ۱. ص ۳۰۱-۳۰۲؛ ج ۲. ص ۵۸-۵۹.

در خور توجه است که کاربری فرغانی از اصطلاح وحدت وجود هنوز به حد یک اصطلاح تخصصی نرسیده بود. چرا که فرغانی معمولاً از این اصطلاح در نسخه فارسی کتابش استفاده می‌کند، اما در تحریر عربی کتابش از اصطلاح وحدت وجود استفاده نمی‌کند. اگر وحدت وجود برای فرغانی اصطلاح تخصصی مهمی بود، آن را در متن عربی کاملاً بازنگری شده کتابش نیز به کار می‌برد.

سرهندی در فضایی از وحدت وجود انتقاد کرد که در آن وحدت وجود تازه به شهرت رسیده بود، و عموماً به ابن عربی نسبت داده می‌شد. بنا بر گفته سرهندی، او وحدت وجود را رد کرد، چرا که بسیاری از معاصرانش آن را مستمسک خود برای فرار از چهارچوب‌های شریعت قرار داده بودند.^{۱۹}

به گفته سرهندی بسیاری از کسانی که در آن زمان از وحدت وجود دم می‌زدند آشکارا هیچ‌آشنایی‌ای با نوشته‌های ابن عربی نداشتند - امروز نیز بسیاری چنین اند. ایشان در عوض مفهومی مبهم و احساسی از وحدت عرفانی در ذهن داشتند، و برای توجیه انحرافاتشان از آموزه‌های هنجاری و عبادی اسلام، دست به دامن ابن عربی می‌شدند.

از توضیحات سرهندی مشخص می‌شود که او آشنایی چندانی با نوشته‌های ابن عربی و پیروان سرشناسش نداشته است. سرهندی گمان می‌کند که مدعیات معاصرانش همان آموزه‌های ابن عربی است، و ابن عربی وجود را به معنای فلسفی‌اش به کار برده است. سپس مصرانه ادعا می‌کند که وحدت وجود برای تبیین سرشت اشیاء راه مناسبی نیست، و وحدت وجود می‌باید با وحدت شهود جایگزین شود. به نظر می‌رسد که سرهندی نمی‌دانست که ابن عربی وجود را هم به معنای «یافتن» و «مشاهده کردن» و هم به معنای «بودن» و «هستی» به کار برده است. از آنجایی که سرهندی نسبت به وجود به مثبت یافتن و دریافتن بی‌توجه است، مصرانه معتقد است که؛ خدا را در هر چیزی دیدن به خود بیننده باز می‌گردد، [نه به ساختار هستی]. به اعتقاد سرهندی وحدتی که در راه سلوک تجربه می‌شود، وحدت شهود است، نه وحدت وجود. اما برای ابن عربی و بسیاری از پیروانش وحدت شهود و وحدت وجود یک چیز هستند.

بنابراین سرهندی نه تنها آموزه‌ای، وحدت وجود، را به ابن عربی نسبت می‌دهد که هیچ‌گاه اظهار نکرده است، بلکه وجود را به معنایی می‌فهمد که با کاربری ابن عربی از کلمه ناسازگار است.

تذکار نکته‌ای لازم می‌نماید، صوفیان متأخر و دوران مدرن به اشکالات سرهندی چندان توجهی نکرده‌اند. در سال ۱۹۸۸ هشت ماهی را در کتابخانه‌های هند به کاوش تأثیرات مکتب فکری ابن عربی با تمرکز بر اشکالات سرهندی به وحدت وجود می‌پرداختم.^{۲۰} در طی پژوهش در کمال تعجب

۱۹. برای مثال: مکتوبات (دهلی، ۱۹۶۴). #۴۳.

۲۰. برای گزارشی از این تحقیق، ر.ک:

دریافتیم که جز اقلیت کوچکی از صوفیان مرتبط با طریقت نقشبندیه، صوفیان کمی به اشکالات سرهندی توجه کرده اند. محققانی که از اشکالات سرهندی یاد کرده اند نیز معمولاً آنان را اشکالاتی کم اهمیت و گمراه کننده دانسته و به آنها توجه چندانی نکرده اند. حتی برخی از مشایخ متأخر شاخه سرهندیه طریقت نقشبندیه نیز از اشکالات سرهندی چشم پوشی کرده اند. بارزترین این مشایخ شاه ولی الله دهلوی است. شاه ولی در کتاب فیصله وحدة الوجود و الشهود بیان می کند که تفاوت بنیادینی میان موضع ابن عربی و سرهندی نیست.

ادعا نمی کنم که سرهندی به کلی نادیده گرفته شد، اما تأثیر سرهندی بر تصوف هندی یقیناً بسیار اندک تر از چیزی بوده است که منابع درجه دوم ادعا می کنند. [حتی پس از سرهندی] نیز بسیاری از محققان صوفیه ابن عربی را «شیخ اکبر» می نامیدند، و وحدت وجود را که آموزه ای متعلق به ابن عربی می پنداشتند را موافق مواضع ابن عربی و پیروان سرشناسش تفسیر می کردند. در این میان جامی بسیار تأثیرگذار بود.

خواجه خُرد نمونه درخور توجه دیگری است که اشکالات سرهندی به وحدت وجود را نادیده گرفت. خواجه خُرد یکی از دو پسر باقی بالله بود. باقی بالله شیخ احمد سرهندی در طریقت نقشبندیه بود. رضوی در کتاب تاریخ تصوف در هندش می گوید: اگرچه باقی بالله تربیت خواجه خُرد و برادر بزرگ ترش خواجه کلان را به سرهندی سپرده بود، دو برادر از سرهندی فاصله گرفتند و خانقاه نقشبندی شان را در دهلی بنا کردند، دو برادر در دهلی به تدریس وحدت وجود ادامه دادند.^{۲۱} خواجه خُرد در یکی از رساله های عربی اش؛ فوایح (نامی که احتمالاً از لوایح مشهور جامی الهام گرفته است)، بیان می کند که وجود در اصل با شهود هم معنا است، بنابراین نمی توان از وحدت شهود به مثبت بدیلی برای وحدت وجود استفاده کرد. خواجه خُرد می نویسد: «گروهی گمان می کنند که توحید در شهود است و نه در وجود، اما ایشان به حقیقت امر دست نیافته اند. گروهی دیگر بیان می کنند که وجود همان شهود است و تناقض شهود و وجود بی معنی است.»^{۲۲}

شیخ عبد الجلیل اله آبادی یکی از دیگر نمونه های جالب توجه است که موضع سرهندی را نادیده گرفته است. به نظر می رسد اله آبادی معاصر سرهندی بوده است. در رساله ای که مشتمل بر گفت و گویی خیالی با ابن عربی است، او از ابن عربی درباره صوفی معاصر سوال می کند که می گوید: «شهود واحد است و وجود واحد نیست.» ابن عربی پاسخ می گوید که هر چه این منتقدان می گویند را پیش از این در فتوحات نوشته است، چرا که او در فتوحات تمام دیدگاه های منطقاً ممکن را ارائه داده است. مشکل در تنگ نظری منتقدان است که ایشان را از درنوردیدن محدودیت هایشان باز

21. S.A.A. Rizvi. A History of Sufism in India (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978–1983). Vol. II. P. 249–250.

۲۲. متن را از روی دو نسخه استنساخ کرده ام:

The Maulana Azad Library of Aligarh Muslim University, Subhanullah 297.7/34; Khudabakhsh Library (Patna) 3997.

می‌دارد. خواه این گفت و گو حاکی از یک واقعه باشد یا صرفاً ترفندی ادبی، به درستی می‌گوید که این عربی از مواضع منطقی بسیاری در فتوحات بحث کرده است، تا آنجا که شخصی میان مایه [همچون سرهندی] چندان چیزی برای افزودن به آن در چنته ندارد.

عبد الجلیل گفت و گوی خیالی مشابهی را در رساله دیگری تصویر می‌کند، اما این بار دو طرف گفت و گو روح و نفس هستند. محتوای این رساله را در جای دیگری گزارش کرده‌ام،^{۲۳} اما سخنی از ارتباط این رساله با مسائل برآمده از تمایل سرهندی به وحدت شهود نزده‌ام. عبد الجلیل در این رساله از زبان نفس و روح تحلیل موشکافانه‌ای از دیدگاه‌های مختلف ارائه داده است. تحلیل عبد الجلیل یادآور انگاره کثرت نفس و وحدت روح فرغانی است. نفس، نمود کسی است که از تمایز وادی کثرت علم فانی شده است، نفسی که نمی‌تواند میان درست و غلط تشخیص دهد. در مقابل، روح از موضع کسی سخن می‌گوید که به مرتبه کثرت علم رسیده است.

در روایت عبد الجلیل، نفس تفسیرهای نادرست بسیاری از موضع ابن عربی می‌کند، نظیر سرهندی که وحدت وجود را با اصطلاح فارسی «همه او است» یکی می‌کند. روح در مقابل به گونه‌ای به تصویر کشیده شده است که همه چیز را در جای درست خود می‌بیند، موضع روح همان موضع پیامبران است. با این حال عبد الجلیل به تمایز میان دیدگاه وحدت وجود و کثرت علم اکتفا نمی‌کند. و درست همانند فرغانی، از اتحاد میان این دو نظرگاه در مرتبه‌ای بالاتر سخن می‌گوید.

دیگر مشایخ تصوف در هند نیز البته آگاه بوده‌اند که آموزه‌های ابن عربی مستعد سوء تفسیر هستند. با این حال معدود مشایخی از آموزه‌های ابن عربی انتقاد کرده یا اقتدار معنوی اش را به پرسش گرفته‌اند. یکی از برجسته‌ترین صوفیان معاصر سرهندی، شیخ محب الله بود. محب الله همانند عبد الجلیل اهل اله آباد بود. محب الله را از برای تسلط اش به آثار ابن عربی، و به سبب نوشته‌های متعددش و دفاع پرشورش از جایگاه ابن عربی، شیخ اکبر، ابن عربی ثانی خوانده‌اند.^{۲۴} محب الله در نوشته‌های فارسی اش از ابن عربی با بیانی موزون یاد می‌کند: «ابن عربی، از وجد و حال بری». منظور اله آبادی از وجد و حال، سرخوشی‌ای است که بر اثر ریاضت‌های صوفیانه پدید می‌آید. در نتیجه وجد و حال به جنبه‌های احساسی تصوف اشاره دارد که معمولاً هم علما و هم مشایخ تصوف چندان توجهی به آن نداشته‌اند. محب الله با بری دانستن ابن عربی از اینگونه احوال، بر تسلط ابن عربی بر «مقامات» طریق الی الله تأکید می‌کند. ابن عربی بارها تذکار می‌دهد که صوفیان بزرگ ابداً دل به احوال خوش

23. "On Sufi Psychology: A Debate between the Soul and the Spirit," *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, edited by S.J. Ashtiyani, H. Matsubara, T. Iwami, and A. Matsumoto (Tokyo: Iwanami Shoten, 1998). P. 341–366; reprinted in Chittick, *Quest for the Lost Heart*.

۲۴. خارج از شبه قاره هند، شیخ کبیر معمولاً بر صدرالدین قونوی اطلاق می‌شود، اما در شبه قاره معمولاً شیخ محب الله اله آبادی را شیخ کبیر می‌نامند (م).

نمی‌کردند، چرا که احوال هدیه‌هایی گذران هستند که اهمیتی غایی ندارند. تنها مقامات که اسقرار دائمی نفس و تبدلاتی عمیق در جوهر روح هستند ارزشی حقیقی دارند.

محب الله با جمله: «ابن عربی از وجد و حال بری، به وضوح می‌خواهد خود را از کسانی که وحدت وجود را تجربه‌ای احساسی می‌دانند، جدا کند. آشنایان با تاریخ تصوف می‌دانند که گاه تمرین‌های صوفیانه به دست کسانی که صرفاً در پی تجربه عرفانی بوده‌اند، به تباهی کشیده شده‌اند. هند شاید از برای تنوع گسترده‌ای که در ادیان دارد، بیش از حد معمول مستعد ظهور طریقت‌های انحرافی بوده است، این طریقت‌ها را کسانی انحرافی دانسته‌اند که پاسدار هنجارهای مقبول سنت تصوف بوده‌اند.

در پایان سخنی بگویم درباره شهرت سرهندی و اهمیتی که به وحدت شهود در تحقیقات مدرن داده‌اند. به نظر می‌رسد دلیل اصلی توجه به وحدت شهود و سرهندی، رشد حس ملی‌گرایی در میان مسلمانان شبه قاره باشد.

حس ملی‌گرایی اسلامی را فرمانروایان بریتانیایی هند برانگیختند، و با تقسیم‌بندی شبه قاره آن را تشدید کردند. رویکرد سکولار به سرشت انسان و جامعه که با مدرنیته همراه است نیز موجب تشدید و تثبیت حس ملی‌گرایی شد. ملی‌گرایی اسلامی، نخست در هند و سپس در پاکستان به پدران معنوی نیاز داشت، و به نظر می‌رسد که سرهندی می‌توانست جای این پدر را پر کند. اسلام‌گرایی بدوی سرهندی با تمایلات تکثرگرایانه به جا مانده از اکبر شاه در تضاد بود. اسلام‌گرایی سرهندی طلیعه سیاست‌های ضد هندویی اورنگ زیب دانسته می‌شد. سرهندی همچنین به مثبت‌اصلاح‌گر انحرافات برآمده از گشودگی دارا شکوه نسبت به هندویسم نگریسته می‌شد.

سرهندی تندیس درخوری بود که می‌توانست نقش یک نظریه‌پرداز را برای مسلمانان استقلال طلب بازی کند. وحدت وجود می‌توانست به مثبت‌بازنمودی از عوامل تهدید کننده «هویت اسلامی» باشد. عواملی که هویت اسلامی را هم از بیرون و هم از درون تهدید می‌کنند. «معتقدان به وحدت وجود» نیز می‌توانستند متهم شوند به خوارداشت شریعت و پیروی از آموزه‌های غیر اسلامی‌ای که به انحطاط تمدن اسلامی می‌انجامد.^{۲۵}

کوتاه سخن آنکه وحدت شهود یک دیدگاه اسلامی ناب و وحدت وجود دیدگاهی فاسد دانسته شد. این دسته‌بندی دوگانه برای اهداف ملی‌گرایانه بسیار مناسب بود، اما باعث تحریف گزارش‌های

۲۵. بر اساس چنین خوانشی است که فضل الرحمن - یکی از محققان پاکستانی که تصویر امروزی سرهندی را بر ساخته است - می‌گوید وحدت وجود جایگاه شریعت را «به شدت متزلزل می‌کند». فضل الرحمن می‌نویسد: «نظامی سربه سر وحدت‌انگاران» - یعنی وحدت وجود ابن عربی - «بالذات نمی‌تواند اعتبار عینی ارزش‌های اخلاقی را بپذیرد». این دیدگاه فهم سرهندی از وحدت وجود را بازنمایی می‌کند، اما به هیچ روی ارتباطی با فهم دانشمندان مسلمان تیزبین‌تر و کمتر سیاست‌زده‌تری همچون عبد الجلیل و محب الله ندارد. ر.ک.

تاریخی شد. خوانش ملی‌گرایانه باعث سوء فهم مواضع ابن عربی در باب ایمان و عمل شد. خوانش ملی‌گرایانه از میراث ابن عربی دقیقاً با خوانش‌های ستیزه‌جویانه برخی از مستشرقان مصادف شد. برای مثال، چون که لوئی ماسینیون - یکی از همدل‌ترین محققان غربی با تصوف - از وحدت شهود مطلع شد، آن را به مثابت تاییدی برای ناهمدلی‌اش با ابن عربی در نظر گرفت. ماسینیون وحدت شهود را قرینه‌ای دال بر عدم توجه ابن عربی به جنبه عملی تصوف پنداشت، جنبه‌ای که می‌توان شهود نامید. به نگر ماسینیون؛ ابن عربی سبب غوطه‌ور شدن معنویت صوفیانه در میراث یونان شد، و سبب شد که عرفان حقیقی به فلسفه‌ای سترون بدل شود.

نکاتم را می‌توانم چنین خلاصه کنم: اصطلاح وحدت وجود تا اندازه‌ای دیر هنگام، قرن‌ی پس از ابن عربی، در تاریخ تصوف ظهور کرد. وحدت وجود از برای دلایلی نه چندان مرتبط به آموزه‌های ابن عربی مجادله برانگیز شد. سرهندی چون تنها به یک معنا از کلمه «وجود» التفات داشت، از وحدت وجود انتقاد کرد. بسیاری از صوفیان محقق هند فهم بسیار بهتری از آموزه‌های ابن عربی داشتند، بنابراین انتقادات سرهندی را به جد نگرفتند. شهرت سرهندی در دنیای مدرن از بهر اهمیت وحدت شهود به مثابت بدیلی برای وحدت وجود نیست. شهرت سرهندی نتیجه احتیاج ملی‌گرایان مسلمان هند به پدری معنوی بود، پدری که با وجودش می‌توان تجزیه در تمدن هند را توجیه کرد. تمدنی که سابقه‌ای طولانی در هم‌زیستی دارد.