

وحدت وجود در هند

۹۵-۱۰۸

چکیده: موافقان و مخالفان محیی الدین ابن عربی، وحدت وجود را همواره به او نسبت داده اند. اما ابن عربی اصطلاح وحدت وجود را خود هیچ‌گاه به‌کار نبرده است. انتساب وحدت وجود به ابن عربی، بیش از آنکه ریشه در نوشته‌های ابن عربی داشته باشد، ریشه در معارضه‌جویی‌های مخالفان ابن عربی دارد. نخستین شخصی که وحدت وجود را به ابن عربی نسبت داد، ابن تیمیّه بود. دوگانه وحدت وجود/وحدت شهود در هند سبب کج‌فهمی میراث ابن عربی، و دست‌آویزی برای اهداف سیاسی-اجتماعی برخی مسلمانان ملی‌گرا شد. ویلیام چیتیک می‌کوشد تا دلایل انتساب وحدت وجود به ابن عربی را واکاوی کرده و در باب این انتساب داوری کند. چیتیک در پایان نتایج سیاسی-اجتماعی انتساب وحدت وجود به ابن عربی را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، وحدت وجود، احمد سرهندی، ابن تیمیّه، وحدت شهود، عرفان نظری.

از پروفیسور ویلیام چیتیک صمیمانه سپاسگزارم که با ترجمه مقاله ارزشمندشان به زبان فارسی موافقت کردند.

از جناب استاد جویا جهانبخش صمیمانه سپاسگزارم که ترجمه ناچیز من بنده را با دقتی تحسین‌برانگیز و اعجاب‌آور خواندند و نکات فراوانی را به بنده گوشزد کردند. کژی‌ها و کاستی‌های این ترجمه، جملگی از قصور و تقصیر مترجم است.

The Notion of Unity of Existence in India

William Chittick

Translation: Taha Abdullahi Sohi

Abstract: Proponents and opponents of Muhyiddin Ibn Arabi have always attributed the notion of the unity of existence to him. But Ibn Arabi never used the term unity of existence himself. The attribution of the unity of existence to Ibn Arabi, rather than having its roots in Ibn Arabi's writings, has its roots in the conflicts of Ibn Arabi's opponents. The first person who attributed the unity of existence to Ibn Arabi was Ibn Teymiyyah. The duality of existence/unity of intuition in India caused a misunderstanding of the legacy of Ibn Arabi, and was an excuse for the socio-political goals of some nationalist Muslims. William Chittick tries to analyze the reasons for attributing the unity of existence to Ibn Arabi and judge about this attribution. In the end, Chittick examines the socio-political results of attributing the unity of existence to Ibn Arabi.

Keywords: Ibn Arabi, Unity of Existence, Ahmad Sirhandi, Ibn Teymiyyah, Unity of Intuition, Theoretical Mysticism.

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 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

۱. "Rūmī and Wahdat 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, "Wahdat al-Shuhūd," *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10 (2000). P. 37–39.

۲. هفت معنایی که معمولاً از وحدت وجود اراده می‌شود در مقاله "Rumi and Wahdat 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 مسأله آفرین "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 برابرزه‌های 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 می باید فقره‌های فراوان مرتبط با مسأله وحدت وجود و ارتباط میان شان را تحلیل کنیم. فقره‌هایی که در تمام آثار ابن عربی، به خصوص فتوحات مکیه،^۳ پراکنده هستند. تحلیل متن‌ها خود کار سترگی است و بی شک پژوهشگرانی که به این امر خواهند پرداخت نیز به نتیجه واحدی نخواهند رسید.

ابن عربی معمولاً از چندین راه با یک مسأله مواجه می شود. مقید کردنش به یک راه بی نتیجه خواهد بود. رابطه وحدت وجود نمونه 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 نمی شود 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، می باید 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 نمی کند، حتی در نوشته‌های شاگردان مستقیمش نیز، به جز یک یا دو مورد (به خصوص در آثار صدر الدین قونوی)،^۵ یافت نمی شود. 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 کم توجهی/توجه به فتوحات مکیه ابن عربی است. در حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌های ایران چندان توجهی به فتوحات نمی شود، و همت اساتید و دانشجویان معمولاً، نه حتی صرف خود فصوص الحکم، بلکه صرف برخی شروح نسبتاً متأخر فصوص الحکم می شود. کم توجهی به فتوحات و توجه انحصاری به برخی شروح فیلسوفانه فصوص، سبب فروکاستن اندیشه ابن عربی به وحدت وجود، و غفلت از وجوه غیرفلسفی اندیشه او شده است (م).

۴. فی الواقع دشوار است که موضع ابن عربی را تنها با یک عنوان نام گذاری 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 می برد، 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 شده‌اند، اما به کار بست شاعرانه و اشاری زبان نیز علاقه داشته‌اند. 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 تناقض‌نماهایی که جهان را پر کرده‌اند دست و پنجه نرم کرد. چنین تناقض‌نماهایی 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 متکلمان می‌مانند 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، قونوی، عقیف الدین تلمسانی، محیی الدین جندی، عبد الرزاق کاشانی، و داوود قیصری - اکتفا کنیم، هیچ دلیلی برای برجسته کردن وحدت وجود به مثابه 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. رک: همان.

نداریم. از زمانی که ابن تیمیّه اصطلاح وحدت وجود را به میدان آورد، آن را به نحوی تفسیر کرده اند که با آموزه‌های ابن عربی سازوار باشد. با این حال گاهی وحدت وجود به نوعی تفسیر می‌شود 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 آموزه‌های ابن عربی در شرق عالم اسلام است. جامی از اصطلاح وحدت وجود به کزات برای اشاره به موضع ابن عربی استفاده کرده است.^۷

جامی محقق برجسته و نویسنده یکی از مهم‌ترین شرح‌های عربی فصوص بود. آثار منظوم و منثور فارسی جامی سبب رواج آموزه‌های ابن عربی در هند شد. بیشتر کتاب‌هایی که در هند درباره آموزه‌های تصوف نوشته می‌شدند به زبان فارسی بودند. جامی در هند برای کسانی که دل در گرو فهم آموزه‌های ابن عربی داشتند منبعی الهام‌بخش 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 می‌شد. مایلم در اینجا به یکی از دلایل نظری این اختلاف، که معمولاً به آن اهمیتی داده نمی‌شود، مختصراً بپردازم. «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 نمی‌کرد.

مسئله 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 می‌برد.

صورت خاص بحث وجود در فلسفه اسلامی به یونان باز می‌گردد. 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 می‌کند. از این گذشته جامی در نفعات الأئس (اتمام در سال ۸۸۳ ه. ق.) از مکاتبات علاء الدوله سمنانی و عبدالرزاق کاشانی در باب وحدت وجود در اوایل قرن هشتم خبر می‌دهد. فی الواقع محتوای نامه‌ها هیچ نشانی از وحدت وجود ندارند، هیچ یک از دو نویسنده نه در نامه‌ها و نه در آثارشان، تا آنجا که می‌توانستم جست و جو کنم، اشاره‌ای به اصطلاح وحدت وجود نکرده‌اند. 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 اندازه‌ای 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 معنی‌بھی از کلمات مکتونه‌اش را از نوشته‌های 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 قُشیری، 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 فلسفی‌اش به تدریج وارد واژگان تصوف شد. نمونه‌های بسیاری از کاربرد وجود را به معنای فلسفی‌اش در نوشته‌های محمد و احمد غزالی و معاصرانشان؛ احمد سَمَعانی، رشید الدین مِیْبُدی، و عین القضاة همدانی، می‌توان یافت. چنین نیست همواره مشخص باشد که نویسنده‌ای کدام یک از معنای 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 ثانوی‌اش 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 پایین‌تر 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»^۹ 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. قُشیری 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»^{۱۰}

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 می دهد، 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 می توانیم وجود در این شعر را به معنای فلسفی اش نیز بفهمیم. اگر وجود را فلسفی بفهمیم معنای شعر چنین می شود: هیچ کس نمی تواند 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 کرده اند 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 نوشته های 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 می یابیم که وجود در معنای اولیه اش تقریباً مترادف با شهود است. تنها اگر به معنای فلسفی وجود توجه کنیم می توانیم آن را به معنای دیگری فهم کنیم. وجود حتی در بافتار فلسفی نیز می تواند علاوه بر هستی به معنای یافتن و دریافتن نیز باشد، همانطور که افضل الدین کاشانی در نوشته هایش نشان داده است.

پیش از این بیان کردم که نمی توانیم 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 «كثْرَاتُ الْعِلْمِ» بحث می کند. فرغانی با تمایز میان این دو اصطلاح در پی تبیین ریشه های 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 اول متکثر بوده اند، اگر چه هر کدام از متعلقات علم خدا در زمانی خاص به وجود آمده اند. وحدت وجود خدا و کثرت علمش، دو عاملی هستند که موجب پدید آمدن هستی می شوند.^{۱۳} منظور ابن عربی از خدا به مثابت «الواحد الكثير» نیز چنین برداشتی است.

۱۱. در میان صوفیان متقدم، جُنید نیز شهود و وجود را به یک معنا بکار برده است، جنید در تعریف مشاهده؛ کلمه ای که معمولاً با شهود جایگزین می شود، می گوید: «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 الکبالی (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 لایهٔ اساسی- بدن و روح و نفس (برخ میان روح و بدن)- بود به وجود آمد. روح از برای همبستگی نزدیکی با کثرت بدن گلین، 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 کلمهٔ 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 یگانهٔ روح است.^{۱۵}

فرغانی در متن عربی متناظر با متن فارسی اش، که چند گزارشی از آن بیان کردم، آنچه شاید بتوان نخستین نمونهٔ برجستهٔ 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 ادامهٔ بحث از وحدت روح و کثرت نفوس بیان می‌کند: چون سالک به مرحلهٔ 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 تجربهٔ بقا در وحدت وجود و کثرت علم، سالک به مرحلهٔ جمع می‌رسد. در کتاب‌های صوفیان از اصطلاح جمع، متضایف با فرق، بسیار سخن رفته است.^{۱۷}

دو مرحله سپسین سلوک معنوی به پس از مرحلهٔ جمع تعلق دارد. نخست مرحلهٔ جَمْعُ الجمع است که مَجْمَع دو مرحلهٔ پیشین- که مطابق با وحدت وجود و کثرت علم بودند- است. این مرحله را بزرگ‌ترین پیامبران و قدّیس‌ها تجربه می‌کنند. [سالک] در نهایت به مرحلهٔ أَحَدِیَّتِ جمع می‌رسد، این مرحله منحصراً 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. بی‌ارتباط 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 و الوجود». اهل الجمع و الوجود کسانی هستند که به بالاترین مرتبه در سیر الی الله نائل شده‌اند.

۱۸. مشارق. ص ۱۸۶-۳۹۶؛ 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 کاربست 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 بازنگاری 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 کاربست 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 کم‌اهمیت و گمراه‌کننده دانسته و به آنها توجه چندانی نکرده اند. حتی برخی از مشایخ متأخر شاخه سرهندیه طریقت نقشبندیه نیز از اشکالات سرهندی چشم‌پوشی کرده اند. بارزترین این مشایخ شاه ولی الله دهلوی است. شاه ولی در کتاب فیصله وحدة الوجود والشهود بیان می‌کند که تفاوت بنیادینی میان موضع ابن عربی و سرهندی نیست.

ادعا نمی‌کنم که سرهندی به کلی نادیده گرفته شد، اما تأثیر سرهندی بر تصوف هندی یقیناً بسیار اندک‌تر از چیزی بوده است که منابع درجه دوم ادعا می‌کنند. [حتی پس از سرهندی] نیز بسیاری از محققان صوفیه ابن عربی را «شیخ اکبر» می‌نامیدند، و وحدت وجود را که آموزه‌ای متعلق به ابن عربی می‌پنداشتند را موافق مواضع ابن عربی و پیروان سرشناسش تفسیر می‌کردند. 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 می‌گوید: اگرچه باقی بالله تربیت خواجه خُرد و برادر بزرگ‌ترش خواجه کلان را به سرهندی سپرده بود، دو برادر از سرهندی فاصله گرفتند و خانقاه نقشبندی‌شان را در دهلی بنا کردند، دو برادر در دهلی به تدریس وحدت وجود ادامه دادند.^{۲۱} خواجه خُرد در یکی از رساله‌های عربی‌اش؛ فوایح (نامی که احتمالاً از لوایح مشهور جامی الهام گرفته است)، بیان می‌کند که وجود در اصل با شهود هم‌معنا است، بنابراین نمی‌توان از وحدت شهود به مثبت بدیلی برای وحدت وجود استفاده کرد. خواجه خُرد می‌نویسد: «گروهی گمان می‌کنند که توحید در شهود است و نه در وجود، اما ایشان به حقیقت امر دست نیافته اند. گروهی دیگر بیان می‌کنند که وجود همان شهود است و تناقض شهود و وجود بی‌معنی است.»^{۲۲}

شیخ عبد الجلیل اله‌آبادی یکی از دیگر نمونه‌های جالب توجه است که موضع سرهندی را نادیده گرفته است. به نظر می‌رسد اله‌آبادی معاصر سرهندی بوده است. در رساله‌ای که مشتمل بر گفت و گویی خیالی با ابن عربی است، او از ابن عربی درباره صوفی معاصری سوال می‌کند که می‌گوید: «شهود واحد است و وجود واحد نیست.» ابن عربی پاسخ می‌گوید که هر چه این منتقدان می‌گویند را پیش از این در فتوحات نوشته است، چرا که او در فتوحات تمام دیدگاه‌های منطقیاً ممکن را ارائه داده است. مشکل در تنگ‌نظری منتقدان است که ایشان را از درنوردیدن محدودیت‌هایشان 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 کرده‌ام:

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 ابن 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 کرده ام،^{۲۳} اما سخنی از ارتباط این رساله با مسائل برآمده از تمایل سرهندی به وحدت شهود نزنده ام. 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 اوزنگ زیب دانسته می‌شد. سرهندی همچنین به مثبت اصلاح‌گر انحرافات برآمده از کشودگی 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 مثبت باز نمودی 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 سر به سر وحدت انگارانه» - یعنی وحدت وجود ابن عربی - «بالذات نمی‌تواند اعتبار عینی ارزش‌های اخلاقی را بپذیرد.» این دیدگاه فهم سرهندی از وحدت وجود را باز نمایی 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 مثبت‌تاییدی 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 مثبت‌بدیلی 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.