

## وحدت وجود و وحدت ادیان از نظر ابن عربی و مولانا\*

دکتر میرجلیل اکرمی\*\*

ذوالفقار همّتی\*\*\*

### چکیده

ابن عربی از بزرگترین عرفای عالم اسلام و بنیان گذار عرفان نظری است که اصطلاحات مشوّش و پراکنده عرفان را گرد آورده و با نبوع سرشار خود و بر اساس تجارب و مشاهدات عرفانی خویش، مباحثی متعدد بر آن افزوده است؛ او عرفان نظری را در عالم اسلام، به مرتبه‌ای رسانده که هیچ یک از صوفیان و عارفان را گریزی از نفوذ و تاثیر او نبوده است؛ حتی این تاثیر و نفوذ در آراء و اندیشه‌های مولانای بزرگ نیز تجلّی یافته است؛ به طوری که مفسران، مثنوی را تفسیر کامل مکتب ابن عربی می‌دانند. مقاله حاضر به تأثر مولوی از ابن عربی در باب وحدت وجود و وحدت ادیان پرداخته است.

در نظر ابن عربی، وجود، واحد و از آن خداست و هر آن چه هست، تجلیات و ظهورات حق می‌باشد. مولانا، نیز مثنوی را دکان وحدت می‌داند که هر چه غیر آن وجود دارد بتی بیش نیست.

در مورد دین، نیز هر دو اندیشمند به وحدت ادیان معتقدند. ابن عربی می‌گوید: «الحب دینی»، مولانا نیز مذهب عشق را از همه دین‌ها جدا و مخصوص عارفان و عاشقان می‌داند.

واژه‌های کلیدی: وحدت وجود، وحدت ادیان، تشبیه و تنزیه، ابن عربی.

تاریخ پذیرش: 90/06/12

\*- تاریخ دریافت: 90/03/30

Email: m-akrami@Taricu.ac.ir

\*\* - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

Email: zolfgarh@yahoo.com

\*\*\* - کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه تبریز

## مقدمه

نسبت ابن عربی به عرفان نظری را همانند نسبت ارسطو به منطق دانسته‌اند؛ همان طور که ارسطو به عنوان واضع منطق، با نبوغ و انتظام فکری خود، اصطلاحات، تعاریف، الفاظ و حجیات منطقی را در قالب یک نظام منسجم پی‌ریزی نمود و همه آیندگان، حتی قائلین به منطق جدید، تحت نفوذ او هستند؛ ابن عربی نیز به عنوان یکی از بزرگترین متفکران عالم اسلام و حتی جهان، اصطلاحات مشوش، پریشان و پراکنده عرفان را گرد آورد و با نبوغ سرشار خود و براساس تجارب و مشاهدات عرفانی خویش، مباحث متعددی را برآن افزود و عرفان نظری را در عالم اسلام به مرتبه‌ای رساند که هیچ یک از صوفیان و عارفان را گریزی از نفوذ و تاثیر او نبوده است؛ حتی این تاثیر، در آراء و اندیشه‌های مولانای بزرگ نیز متجلی است. مفسران، مثنوی معنوی را تفسیر کامل مکتب ابن عربی می‌دانند؛ هر چند که مطالب مثنوی در شرح مشرب عرفانی محیی‌الدین همانند کتب شارحان دیگر به صورت منظم و پیوسته نیست و به شکلی پراکنده و غیرمنظم آنها را مورد بحث قرار داده است (یثربی، 1372: 185).

دلایل متعددی بر وجود ارتباط میان افکار و آراء ابن عربی و مولوی، می‌توان ارائه داد؛ می‌دانیم شهر قونیه در دوره سلاجقه روم، در اثر توجه و علاقه حاکمان ترک آن به دانش، به مرکز علم و عرفان در عالم اسلام، تبدیل شده بود و نمایندگان برجسته نحله‌های مختلف فکری در آن شهر، به بحث و تحقیق و تدقیق علمی مشغول بودند. در این دوره، مجالس درس مولوی، صدرالدین قونوی (پسر زن ابن عربی) و ... در آن شهر، با رونق تمام برگزار می‌شد که با همدیگر مراد فکری داشتند. افکار ابن عربی، فکر غالب حلقه‌های عرفان در آن دوران بود؛ در اینجا دلایل تاثیر افکار ابن عربی بر مولانا و شواهد ارتباط میان آراء آنها در چهار دسته، جمع بندی و عرضه می‌شود.





1- در اسناد تاریخی، آمده است که مولوی به سال 630 در شهر دمشق، با ابن عربی دیدار نموده است. اگر چه بعضی‌ها به وقوع این ملاقات، به دیده شک نگریسته‌اند؛ ولی دکتر جهانگیری با روایات و دلایل و قرائن متعدد، وقوع این ملاقات را حتمی می‌داند. اگر چه، ایشان به خاطر بزرگی و نبوغ مولوی، از عبارت «ارتباط» به جای «تاثیر» استفاده می‌نماید و می‌گوید: با توجه به اقامت و تحصیل چهار ساله مولوی در دمشق، در ایامی - که ابن عربی نیز در همان شهر ساکن بوده - بی‌تردید شخص جوینده‌ای چون مولانا از مقام والای عرفانی ابن عربی بهره‌مند شده و از خرمن دانش او خوشه‌ها چیده است (جهانگیری، 1367: 442 - 440).

2 - مولوی با صدرالدین قونوی - که از سرآمدان علوم معقول و منقول زمان خود بوده و بزرگترین شارح آثار ابن عربی به شمار می‌آمده - دوستی و مصاحبت نزدیک داشته است و حتی صدرالدین قونوی، به وصیت مولوی بر جنازه وی نماز گزارده است. هر دوی این بزرگان، سخنان متعددی در تکریم و بزرگداشت همدیگر، بر زبان رانده‌اند؛ این امر نشان می‌دهد مولوی از افکار قونوی - که شارح آراء ابن عربی است - متأثر شده و زبان به تکریم او گشوده است.

3 - شمس تبریزی، پیر و مراد مولوی با ابن عربی، معاشرت و مصاحبت داشته و در چندین جا از او به بزرگی یاد کرده است؛ از جمله می‌گوید: «کوهی بود کوهی، نیکو همدرد بود، نیکو مونس بود. شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود» (شمس تبریزی، 1369: 299). این عبارت، با اینکه از اختلاف عقیده شمس با ابن عربی حکایت می‌نماید؛ در عین حال به بزرگی و شگفت انگیز بودن او نیز اعتراف می‌کند و بسیار مستبعد است مولوی دنباله حرف‌های مراد خود را نگیرد و با عرفان ابن عربی آشنایی نیافته باشد.

4 - مولوی در غزلی در دیوان کبیر خود به ابن عربی، اظهار علاقه و ارادت نموده و می‌سراید:

ما عاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم  
 زان صبح سعادت که بتابید از آن سو  
 اندر جبل صالح کانی است ز گوهر  
 اخضر شده میدان و بغلطیم چو گویی

جان داده و دلبسته سودای دمشقیم  
 هر شام و سحر مست سحرهای دمشقیم  
 زان گوهر ما غرقه دریای دمشقیم  
 از زلف چو چوگان که به صحرای دمشقیم

(مولوی، 1363، ج 3: غ 1493)

این غزل، دلبستگی مولوی به ابن عربی را مشخص می‌سازد و او را چون گوهری نشان می‌دهد که مولانا در دریای معرفتش غرق شده و از آرای محی‌الدین الهام پذیرفته است.

براساس دلایلی - که ذکر آن به میان آمد - تاثیر ابن عربی بر مولوی یا به تعبیر دکتر جهانگیری ارتباط میان افکار آن دو، کاملاً روشن است. اما بحث ما در مقاله حاضر، حول دو مبحث «وحدت وجود» و «وحدت ادیان» خواهد بود؛ لذا ابتدا به تعریف و تقریر نظر هر دو اندیشمند عارف در موضوعات مذکور می‌پردازیم و سپس با مقایسه مشابتهای آنها، نظر مختار را خواهیم آورد.



## 1. وحدت وجود و تعریف آن

وحدت، به معنی یکی بودن و منظور از وجود، نیز حقیقت هستی حضرت حق است و وحدت وجود یعنی وجود حقیقی، واحد، و از آن خداست و اشیاء ظاهری جهان، وجودی ظلی و اعتباری داشته و در واقع تجلی خدا هستند.

### 1-1- پیشینه وحدت وجود

این تفکر، طیف بسیار وسیعی از مکاتب را فرا می‌گیرد. اگرچه، همگان در عالم اسلام ابن عربی را واضع این نظریه می‌دانند؛ اما تاریخ و پیشینه وحدت وجود، به قدمت اندیشه منسجم بشری است. لذا ابتدا، نگاهی اجمالی و گذرا به تاریخ این نظریه در حوزه‌های مهم اندیشه بشری می‌اندازیم.

## الف) وحدت وجود در غرب

وحدت وجود در اندیشه فیلسوفان یونانی قبل از سقراط مشهود است؛ آنها معتقد بودند که در پی ظواهر کثیر جهان، یک ماده و عنصر ثابت (*Arche*) وجود دارد که در همه موجودات جهان، ساری و جاری است. جملاتی از آنها نقل شده که کاملاً با وحدت وجود سازگار است از جمله از «تالس» (624-546 ق م) نقل شده است که «همه چیزها مملو از خدا هستند» (دکرشتزو، 1377: 39) یا از دیگر فیلسوف ملطی، آناکسیمنس (585-527 ق م) نقل شده است: «خردمندان آن است که بپذیریم همه اشیاء یکی هستند، همه چیزها یکی هستند و همه اشیاء از یکی هستند» (کاکایی، 1381: 118).

## ب) وحدت وجود در شرق

بسیاری عقیده دارند؛ هند خاستگاه اصلی اندیشه وحدت وجود است. در برهمنه، متون مقدس برهمنیان نظریه وحدت وجود آمده است (ناس، 1381: 148). یا در اوپانیشادها همواره عقیده به وحدت وجود، مشاهده می شود و کل اشیاء، خواه مادی و معنوی و اعم از انسان و نبات و اجرام، در دریای حقیقت وحدت، مستغرق هستند و آن عالم، مافوق عالم محسوسات است (همان: 149). در نهایت، می توان گفت اکثر محققان عقیده دارند که یک نوع ایمان به وحدت وجود یا همه خدایی، به طور مخفی و مبهم در باطن تمام ادیان مردم خاوری مستتر است.

## پ) وحدت وجود در اسلام و آرای عرفای مسلمان

در قرآن کریم، آیات متعددی وجود دارد که معنی کامل وحدت وجود را به ذهن متبادر می نمایند «پس به هر کجا رو کنید جلوه خداست»<sup>1</sup> (قرآن مجید، سوره بقره (2)، آیه 116) و یا آیه «او اول و آخر و ظاهر و باطن است»<sup>2</sup> (قرآن مجید، سوره



حدید (75)، آیه 4) و آیاتی، شبیه موارد فوق در قرآن بسیار یافت می‌شود. علاوه بر قرآن، در آثار و اقوال عرفای ماقبل ابن عربی، نیز موارد بسیار زیادی وجود دارد که نمی‌تواند چیزی جز دلالت بر وحدت وجود باشد. چنان که خود ابن عربی در کتاب‌هایش، از عرفای پیشین و ارباب تصوّف با تواضع تمام و القاب و اسامی در خور احترام یاد می‌کند و نقل قول‌هایی از زبان آنان، به میان می‌آورد که کاملاً دلالت بر وحدت وجود می‌نمایند. مثلاً وی از معروف کرخی (متوفی، 200 هـ) نام می‌برد و می‌گوید: جمله «لیس فی الوجود الا الله» اوّل بار به وی منتسب شده است (کاکایی، 1381: 148).

## 2-1- وحدت وجود در نظر ابن عربی

اینک، به طرح وحدت وجود در نظر ابن عربی همراه با شرح بعضی از شارحان بنام او، می‌پردازیم. گفتیم که همگان، نسبت ابن عربی به عرفان را نسبت ارسطو به منطق صوری فرض نموده‌اند و وی را واضع عرفان نظری می‌دانند. وحدت وجود، نیز یکی از مهمترین مباحث عرفان نظری است که ابن عربی، آن را مطرح کرده است. در این دیدگاه، وجود حقیقی فقط از آن خداوند است و هیچ موجودی در وجود با خدا، مشارک نیست و کثرات، توهمی بیش نیستند «در هستی جز خداوند و اسماء و افعالش نیست»<sup>3</sup> (فتوحات، بی‌تا: 68). البته، اصطلاح وحدت وجود در آثار شیخ، به کار نرفته و پیروان و شاگردان او، این اصطلاح را وضع کرده‌اند. گویا ابن سبعین (متوفی 669 هـ)، اوّلین شخصی است که این اصطلاح را بکار برده (نصر، 1386: 392). که بعداً همه‌گیر شده است. دکتر ابوالعلا عقیفی در مقدمه شرح فصوص می‌گوید: ابن عربی دیدگاه وحدت وجود را در شکل نهایی‌اش، به تقریر کشید و با یاری گرفتن از منابع مختلف؛ مانند قرآن، حدیث، علم کلام، فلسفه مشاء، فلسفه افلاطونی، غنوصیگری مسیحی، فلسفه





رواقی، اسماعیلیان باطنی، اخوان صفا و صوفیان مسلمان پیش از خود، آن را به رنگ خاصی درآورد و پس از او هیچ صوفی مسلمانی اعم از عرب، ترک و فارس، نیست که متأثر از فرهنگ اصطلاحات او نباشد<sup>4</sup> (عفی‌فی، 1380: 21). به هر حال، جای هیچ بحثی نیست که مطرح کننده وحدت وجود در شکل نهایی‌اش، ابن عربی است و کتاب فصوص الحکم وی، منبع اصلی این نظریه است. او در جای جای فصوص، به مناسبت‌های مختلف، بحث وحدت وجود را پیش می‌کشد و با مثال‌های متعدد سعی در تبیین این اصطلاح دارد. ابن عربی، در فصّ ادریسی و در بحث علوّ خداوند، سخنی را از خراز<sup>5</sup> نقل می‌کند و بحث نسبتاً مفصّلی را همراه با مثال‌هایی در خصوص وحدت وجود آغاز می‌نماید. سخن خراز این است: «خداوند شناخته نمی‌شود مگر به جمع اضداد»<sup>6</sup> و در ادامه مطلب می‌گوید: او اوّل است، آخر است، ظاهر است و باطن است؛ او عین چیزی است که آشکار شده و عین چیزی است که در آشکاری نهان گشته ... او است که نام ابوسعید و نام‌های دیگر حادثات و مخلوقات را به خود گرفته است (ابن عربی، 1366: 77).

مطلب فوق، یکی از تبیین‌های روشن ابن عربی از وحدت وجود است؛ البته باید اذعان کرد که محیی‌الدین، در هیچ جای فصوص در هنگام بحث از وحدت وجود، این قدر به وحدت وجود مادی نزدیک نشده است. آن جا که می‌گوید: که حق، نام ابوسعید یا دیگر محدثات را بر خود گرفته است، کاملاً وحدت وجود مادی را به ذهن متبادر می‌نماید. ابن عربی، بلافاصله برای تبیین مسئله وحدت وجود، به مثال‌های مختلفی تمسک می‌جوید؛ از جمله مثال اعداد را ذکر می‌کند که از درآمیختن و ترکیب‌های گوناگون واحد (عدد یک)، مراتب مختلف اعداد پدید می‌آید. میان عدد و معدودات و ذات و اسماء الهی و موجودات متکثر بیرونی، موازنه برقرار است، همان‌گونه که عدد یک و واحد، اصل همه اعداد

است و بقیه اعداد، مظاهر، صورت‌ها و درجات مختلف عدد یک هستند؛ یعنی همه اعداد از یک و واحد، تشکیل شده‌اند؛ موجودات متکثر بیرونی نیز چیزی جز مظاهر و یا صورت‌های حق نمی‌باشند. جامی از بزرگترین شارحان ابن‌عربی برای شرح مطلب بالا می‌گوید:

کثرت چو درنگری عین وحدت است      ما را شکی نماند در این گر تو را شک است  
در هر عدد ز روی حقیقت چو بنگری      گر صورتش ببینی و گر ماده‌اش یک است  
(جامی، 1370: 69)

قیصری، نیز اعداد را مراتب مختلف واحد ذکر می‌کند که از تکرار آن به وجود آمده‌اند. و اضافه می‌نماید ظهور عدد در معدودات، مثالی است برای ظهور اعیان ثابت در موجودات، که بعضی حسّی و بعضی عقلی هستند «ای العدد لکونه کما منفصلاً و عرضاً غیر قائم بنفسه لابد أن يقع فی معدود ما سواء کان ذلک المعدود موجوداً فی الحسّ او معدوماً فیه موجوداً فی العقل و ظهور العدد بالمعدود مثال الظهور الاعیان الثابته فی العلم موجودات و هی بعضها حسّیه و بعضها عینیّه کما بعض المعدود فی الحسّ بعضه فی العقل» (قیصری، 1363: 161). بدین ترتیب، او همه موجودات - اعم از حسّی و عقلی - را نیز شامل این مثال وحدت وجود می‌داند؛ مشخصه‌ای که اعداد هم، کما بیش آن را دارا هستند یعنی عدد، مفهومی است عقلی که در معدودات حسّی وجود دارد. محیی‌الدین باز در فصّ ادیسی شعری را می‌آورد و به تبیین وحدت وجود می‌پردازد:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا      و لیس خلقاً بذاک الوجه فادّکروا  
من یدر ما قلت لم تخذل بصیرته      و لیس یدرینه إلا من له بصیر  
جمّع و فرّق فإنّ العین واحده      و هی الكثيره لا تبقی و لا تذّر<sup>7</sup>  
(ابن‌عربی، 1366: 79)

باید ذکر نمود که در عرفان، خدا را به دو اعتبار در نظر می‌گیرند: 1- احدیت ذاتی 2- احدیت اسمایی؛ در اولی خدا، صرف نظر از موجودات بیرونی لحاظ





می‌گردد و در دوّمی، خدا از منظر کثرت نگریسته می‌شود. دکتر جهانگیری نیز ابیات بالا را چنین شرح می‌دهد: اگر از جهت وحدت، به خدا نظر نمایی، حق و هرگاه از منظر کثرت آن را ببینی، خلق را مشاهده می‌کنی. یعنی به اعتبار احدیّت اسمایی در صور اعیان، خلق، و به اعتبار احدیّت ذاتی، حق است (جهانگیری، 1367: 201).

نمونه دیگری که ابن عربی، برای وحدت وجود مثال می‌آورد طبیعت است. او در فصّ ادریسی می‌گوید: همان طور که چهره‌های طبیعت، گوناگون و متکثر بوده و با همدیگر فرق دارند، ولی خود طبیعت، یک عین واحد است؛ این حکم در میان حق و خلق نیز جاریست و با این که خدا واحد است اما جلوه‌هایش فراوانند (ابن عربی، 1366: 78).

از دیگر شواهدی که در فصوص برای وحدت وجود ذکر شده، شعری است که در فصّ اسحاقی با بیانی دیگر، یکی و واحد بودن موجودات را بیان می‌کند:

يا خالقَ الأشياءِ في نفسه      أنتَ لِمَا تَخْلُقُهُ جَامِعٌ  
تَخْلُقُ مَا لَا يَنْتَهَى كَوْنُهُ      فَيَكُ فَانَتْ الضَّيِّقُ الْوَاسِعُ<sup>8</sup>  
(همان: 88)

دکتر موحد، در تفسیر این مطلب می‌گوید: حق، تمام موجودات را در خودش ایجاد کرده است و نور و وجودی منبسط است و همه موجودات، در احاطه اویند. پس حق، جامع همه آفریده‌هاست. معنی تنگی و فراخی هم، چنین است: خدا در مقام احدیّت تنگ است و هیچ کثرتی در او راه ندارد و تنهاست. در مقام الوهیت نیز فراخ بوده و فراگیرنده همه موجودات است (موحد، 1385: 382). جهانگیری نیز موجودات را مانند امواجی بر روی دریای بیکران و خروشان به حساب می‌آورد و در توضیح بیت دوّم هم ضیق بودن را به اعتبار احدیّت و



واسع بودن را به اعتبار تجلّی اسمایی به ویژه تجلّی او به اسم واسع می‌داند (جهانگیری، 1367: 202).

هم چنین ابن عربی در فصّ اسماعیلی، مبحثی دارد که در آنجا عبودیّت و ربوبیّت را مطرح نموده و می‌گوید: این دو (عبودیّت و ربوبیّت) به هم وابسته‌اند یعنی آنها را همچون متضایفان<sup>9</sup> می‌داند؛ او در آن جا بحث را به وجود می‌کشد و یکی از تبیینات عالی خود، درباره وحدت وجود را با عبارات ذیل مطرح می‌نماید: فَمَا فِي الْوَجُودِ مِثْلٌ، فَمَا فِي الْوَجُودِ ضِدٌّ، فَإِنَّ الْوَجُودَ حَقِيقَهُ وَاحِدَهُ وَالشَّيْءُ لَا يَضَادُّ نَفْسَهُ

فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْحَقُّ لَمْ يَبْقَ كَائِنٌ      فَمَا تَمَّ مَوْصُولٌ وَ مَا تَمَّ بَائِنٌ  
بِذَا جَاءَ بَرَهَانَ الْعَيَانِ فَمَا أَرَى      بَعِينِي إِلَّا عَيْنُهُ إِذْ أَعَايِنُ<sup>10</sup>

(ابن عربی، 1366: 92)

شاهد دیگر، در فصّ هودی آمده است. محمدعلی موحد اعتقاد دارد که فصّ

هودی جمع بندی کتاب فصوص تا فصّ دهم است؛ و اگر در فصّ‌های قبلی، مطلبی ناتمام یا مبهم بوده و نیاز به شرح داشته در این فصّ به طور آشکارا و مفصّل گفته شده است. حرف آخر و نهایی ابن عربی در باب وحدت وجود نیز در این جا آمده است<sup>11</sup> (موحد، 1385: 479-477). «و بِالْأَخْبَارِ الصَّحِيحِ أَنَّهُ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ وَالْأَشْيَاءُ مَحْدُودَةٌ وَ انْ اِخْتَلَفَتْ حُدُودُهَا. فَهُوَ مَحْدُودٌ بِحَدِّ كُلِّ مَحْدُودٍ، فَمَا يُحَدُّ شَيْءٌ إِلَّا وَهُوَ حَدٌّ لِلْحَقِّ. وَ هُوَ السَّارَى فِي مُسَمَّى الْمَخْلُوقَاتِ، وَ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَذَلِكَ مَا صَحَّ الْوَجُودُ وَ هُوَ عَيْنُ الْوَجُودِ»<sup>12</sup> (ابن عربی، 1366: 111).

به بیان ساده، چنین می‌توان گفت: چون خدا، عین اشیا است و در همه مخلوقات جاری است و موجودات نیز حدّ دارند، پس این حدّ، حدّ خدا هم



هست. یعنی وقتی، خدا حدّ موجودات باشد، با آنها همبستگی کامل دارد و از آنها جدا نیست؛ و این همان معنی وحدت وجود است. عین همین سخن را ابن عربی در فصّ نوحی، تکرار می‌کند: «فَأَنَّ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ خَلْقٍ ظَهْرًا خَاصًّا فَهُوَ الظَّاهِرُ فِي كُلِّ مَفْهُومٍ... فَالْحَقُّ مَحْدُودٌ بِكُلِّ حَدٍّ»<sup>13</sup> (همان: 68).

### 3-1- تشبیه و تنزیه در نظر ابن عربی

از مهمترین مباحثی که در وحدت وجود ابن عربی، مطرح می‌شود و در توضیح و تبیین کثرت جهان، نقش اساسی ایفا می‌کند؛ مسئله تشبیه و تنزیه است. وقتی ما رای به وحدت وجود دادیم باید کثرت موجودات و در نهایت وجود نوعی غیریت میان خدا و جهان را، لااقل در ظاهر، تبیین نماییم. این نقش را در عرفان ابن عربی، نظریه تشبیه و تنزیه بر عهده دارد؛ که اول بار توسط شیخ ابداع شده و قبل از او در عرفان سابقه نداشته است. و همه آیدگان از جمله مولوی - چنان که خواهد آمد - از او متأثرند. تشبیه، عبارت است از همانند کردن و شبیه دانستن خدا به خلق و قائل شدن صفات ممکن به خدا، و تنزیه نیز به متعالی و بری بودن خدا از جهان و سلب صفات ممکن از او، گفته می‌شود. در ادیان آسمانی به خصوص در دین مبین اسلام و قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که گاهی به تشبیه اشاره دارد و گاه به تنزیه؛ آیاتی هستند که دیدن، شنیدن و حتی نشستن و دست داشتن را به خداوند نسبت می‌دهند و در جایی دیگر نیز خدا، متعالی و بری از جهان نشان داده می‌شود که هیچ چیزی مثل و مانند او لحاظ نمی‌شود.<sup>14</sup>

بیشتر فرق اسلامی، قائل به تنزیه هستند و فقط «مشبه»، اهل تشبیه‌اند؛<sup>15</sup> اما اصطلاح تشبیه و تنزیه در عرفان ابن عربی معنی خاصی دارد که با جمهور حکما و متکلمان اسلامی فرق دارد. او تشبیه و تنزیه را با هم جمع می‌کند و در عین حال، طبق عادت خود، این دو را نیز تاویل می‌نماید و به ترتیب در معانی اطلاق





و تقیید، بکار می‌برد. دکتر موحد، اطلاق و تقیید مورد نظر شیخ را بسیار زیبا توضیح می‌دهد: او تنزیه را معادل اعتقاد به مطلقیت ذات خدا گرفته است که هیچ گونه نسبت و اضافه‌ای را نمی‌پذیرد و از همین روی برای ما قابل شناسایی نیست و مثال می‌زند: مثلاً ایرج در ذات خود بدون نسبت و اضافاتی مانند پسر فلان، با قد و وزن فلان و مشخصات فیزیکی دیگر، قابل شناسایی نیست. اما ما می‌توانیم کارکرد او را در عالم آفرینش ببینیم و با صفاتش آشنا شویم که روزی ده است، نقایص ما را ندارد، توانای مطلق و بی‌نیاز مطلق است، فلان است و قیدهای دیگر. پس با این دو اعتبار، هم می‌توان خدا را با جهان، قابل جمع و شبیه و هم جدا و منزّه از آن دانست. بدین گونه ابن عربی میان تشبیه و تنزیه، جمع می‌کند ابن عربی برای تبیین وحدت وجود در این جا به نوعی سخن می‌گوید که خدا کاملاً از مخلوقات جدا نباشد و برای فرار از عواقب این سخن و سازگاری حرفش با دین، نیز به نوعی، به تعالی و تنزه خدا قائل است. از همین روست که گاهی زبان تشبیه بر او غالب است و حتی متهم به مادی‌گرایی می‌شود و گاهی نیز تنزیه بر عبارات وی غالب می‌شود و می‌گوید: «لیس کمثله شی» (شوری: 15). محیی‌الدین به این بحث، در فصّ نوحی پرداخته و می‌گوید: «إِعْلَمْ إِیْدَکَ اللهُ أَنَّ التَّنْزِیَةَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقَائِقِ فِي الْجَنَابِ الْهَیُّ عِینَ التَّحْدِیدِ وَ التَّقْیِیدِ»<sup>16</sup> (ابن عربی، 1366: 68) قبلاً، گفتیم که تشبیه عبارت است از: تقیید خداوند. شیخ، حتی تنزیه را هم تحدید و تقیید خدا می‌داند؛ یعنی تنزیه در هر حال، مستلزم یک نوع تحدید و تقیید است و در واقع محدود کردن اوست. وقتی می‌گوییم ذات حق، مطلق است قید مطلق بودن را بر ذات او روا می‌داریم و این حامل یک پارادوکس و تناقضی است که ما هنگام گفتن آن متوجه نیستیم (موحد، همان: 236). شیخ، بلافاصله در دنباله مطلب، قائلان به تنزیه محض را جاهل و بی‌ادب

می خواند و می گوید با قائل شدن به تنزیه محض - که جهالت است - و توقّف در آن مقام و نفی هر چیز دیگر، بی آنکه بدانیم، دچار بی ادبی شده و سخن پیامبران و آیات قرآن را تکذیب کرده ایم. همچنین کسی که مذهب تشبیه را پیشه نماید و تنزیه را نفی کند او نیز، حق را مقید و محدود دانسته است (ابن عربی، 1366: 68).

به طور کلی می شود گفت تنزیه خدا از این حیث است که او دست نیافتنی و غیرقابل تعریف است. تشبیه او نیز از این جهت است که او از رگ گردن به انسان نزدیک تر بوده و با دو دست خویش انسان را آفریده است. نهایت، این که ابن عربی، تشبیه در عین تنزیه را قبول کرده و این دو را بهم بر می گرداند و در ابیاتی نظر نهایی خود را بسیار زیبا و واضح به رشته نظم می کشد:



فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا	وَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا
وَإِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا	وَ كُنْتَ أَمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا
فَمَنْ قَالَ بِالْإِسْفَاعِ كَانَ مُشْرِكًا	وَمَنْ قَالَ بِالْأَفْرَادِ كَانَ مُوَحِّدًا
فَأَيُّكَ وَالتَّشْبِيهِ أَنْ كُنْتَ ثَانِيًا	وَ أَيْكَ وَ التَّنْزِيهِ أَنْ كُنْتَ مَفْرَدًا
فَمَا أَنْتَ هُوَ بَلْ أَنْتَ هُوَ	وَ تَرَى فِي الْأُمُورِ مُسْرَحًا وَ مُقَيِّدًا <sup>17</sup>

(همان: 70)

#### 4-1- وحدت وجود از نظر مولوی

موارد فوق، نظرات ابن عربی در خصوص وحدت وجود و چگونگی تبیین کثرت را به خوبی روشن ساخت که از کتاب فصوص الحکم - که مهمترین منبع وحدت وجود و خلاصه آراء و افکار اوست - نقل شد. از طرفی، ذکر کردیم که مبدع این نظر در شکل نهاییش، ابن عربی است و متفکران بعد از او تحت تاثیر وی بوده اند؛ مولوی نیز - که از بزرگترین متفکران همه دوران هاست - در اشعارش تعبیراتی کاملاً منطبق با افکار ابن عربی در مورد وحدت وجود آورده

است مولوی مثنوی را دکان وحدت ذکر می‌کند که هرچه غیر واحد بینی،  
ظاهری و ساختگی است:

مثنوی ما دکان وحدت است      غیر واحد هرچه بینی آن بت است<sup>18</sup>  
(مولوی، 1371، د 6: ب 1538)

یا در نسخه‌ای دیگر از مثنوی آمده است:

وحدت اندر وحدت است این مثنوی      از سمک رو تا سماک ای معنوی  
تا ز زهر و از شکر در نگذری      کی تو از گلزار وحدت بوبری  
(مولوی، د 1، نسخهٔ رضانی، ص 12، س 32)

او معتقد است که جوهرهٔ اصلی و لایهٔ زیرین همهٔ موجودات متکثر، وجودی  
واحد است؛ لذا با زبان شعر و با تنگناهای قافیه چنین می‌سراید:

گر تو صد سبب و صد آبی بشمری      صد نماند یک شود چون بفشری  
در معانی قسمت اعداد نیست      در معانی تجزیه و افراد نیست  
اتحاد یار با یاران خوش است      پای معنی گیر صورت سرکش است  
(مولوی، 1371، د 1: ب 683 - 682)

اما رسیدن به این بینش و دریافتن این که حقیقت وجود، واحد است باید  
سختی‌ها، مراتب‌ها و ریاضت‌های بسیاری طلب نمود و با تحمل رنج‌های سیر و  
سلوک و مراحل مختلف عرفان بدان جا رسید آنجا که می‌سراید:

صورت سرکش گدازان کن به رنج      تا ببینی زیر او وحدت چو گنج  
(همان: ب 684)

حتی مثال‌های مولانا با ابن عربی و شارحان آثار او مشترک است. شارحان  
عرفان، گاهی از مثال نور و مراتب آن در توضیح وحدت وجود مدد جسته و  
گفته‌اند: همان طور که نور خورشید و نور چراغ و غیره مراتب مختلفی از نور



هستند اما در نور بودن آنها هیچ تفاوتی وجود ندارد و فقط از جهت مراتب و شدت و ضعف با هم متفاوتند. وجود، نیز چنین بوده و مراتب و شدت و ضعف موجودات است که با هم متفاوتند و اگر آنها در قیاس با خدا، غیریتی دارند این ظاهر و نمود امر است، وگرنه وجود واقعی از آن خداست و هر یک از موجودات به قدر ظرفیت خود هستی واقعی را - که از آن خداست - نمایان می‌کنند. مولوی در این باره می‌گوید:

ده چراغ ار حاضر آید در مکان      هر یکی باشد به صورت غیر آن  
 فرق نتوان کرد نور هر یکی      چون به نورش روی آری بی‌شکی  
 (همان: ب 681-680)

یا اگر این شعر مولوی را با مثال‌های ابن عربی در تبیین وحدت وجود مقایسه کنیم شباهت آشکار و واضحی مابینشان خواهیم دید:

منبسط بودیم و یک جوهر همه      بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه  
 یک گهر بودیم همچون آفتاب      بی‌گره بودیم و صافی همچو آب  
 چون به صورت آمد آن نور سره      شد عدد چون سایه‌های کنگره  
 (همان: ب 689 - 687)

مولانا، دلیل بسیار جالبی برای وحدت وجود - و این که جهان به عنوان یک کل منبسط اما جلوه‌های تجلی خداست - ارائه می‌کند و می‌گوید اگر انسان به درون خود مراجعه نماید و وحدت خود با صفات متنوعش را ملاحظه کند می‌تواند وحدت جهان، با خدا را نیز فهم کند:

از خود ای جزوی زکل‌ها مختلط      فهم می‌کن حالت هر منبسط  
 (همان: ب 1290)



باز، مولوی در جایی دیگر به وحدت بنده و خدا اشاره می‌نماید و درباره یکی شدن او با خالق می‌گوید:

احولی از چشم ایشان دور کرد  
لا اله گفت و الا الله گفت  
تا زمین شد عین چرخ لاژورد  
گشت لا اله الله و وحدت شگفت  
(همان، د 6: ب 2272 - 2271)

### 5-1- تشبیه و تنزیه در آراء مولوی

مولوی پس از اقرار به وحدت وجود، به موضوع تشبیه و تنزیه - که از لوازم مبحث وحدت وجود است - اشاره می‌کند و نظر موحدان - که اکثر فرق اسلامی قائل به آن هستند و بدین خاطر او عبارت موحدان را بکار می‌برد - و مشبّهه را نادرست دانسته و می‌سراید: گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گه عنقا شوی



فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی

16

وحدت وجود و وحدت  
ادیان از نظر ابن عربی و  
مولانا

تو نه این باشی نه آن در ذات خویش  
از تو ای بی‌نقش در چندین صور  
همه موحد هم مشبّه خیره سر  
گه موحد را صور ره می‌زند  
از پی تنزیه جانان می‌کند  
گاه نقش خویش ویران می‌کند  
(همان، د 2: ب 59-54)

با سیری دوباره در این نوشته و چنان که گذشت خواهیم دید سخن هر دو اندیشمند در باب وحدت وجود و تشبیه و تنزیه، مطابق و شبیه هم است. در این دیدگاه، وجود واقعی از آن خداست موجودات ظاهری جهان تجلیات او هستند که در واقع وجود حقیقی ندارند؛ خدا از جهت عین اشیاء و از منظری غیر از آنهاست. با توجه به مطالب ذکر شده و این که واضح وحدت وجود و تشبیه و تنزیه، ابن عربی است و مولوی نیز با آثار و آراء او کاملاً آشنا بوده و هر دو متفکر، عارف



سترگی اند؛ خواننده بدون شرح و بسطی دیگر، می‌تواند متأثر بودن مولوی از ابن‌عربی را نتیجه‌گیری نماید و غرض غایی این نوشته نیز همین است.

## 2- دین و وحدت ادیان

### 1-2- تعریف دین

دین، در لغت به معانی عادت، سیره، حساب، حکم و ... آمده است؛ اما در اصطلاح، حقایقی است که پیامبران از سوی خدا آورده‌اند و راه و روش و برنامه وصول بشر به سعادت - که مهمترین راه ارتباط بشر با خدا و آگاهی از رموز غیب - بوده است.

### 2-2- وحدت ادیان در آراء ابن‌عربی

روشن است ادیان مختلفی، در جهان وجود دارد و یکی از اساسی‌ترین مسائل اعتقادی این ادیان، حقانیت قطعی خود است. لیکن، بعضی از متفکران به ویژه عرفا برخلاف معمول، به وحدت ادیان معتقد هستند. چنان که گذشت ابن‌عربی اولین کسی است که به تنظیم اصطلاحات عرفان نظری پرداخته و اکثر موضوعات این علم را گسترش داده است. یکی از این موضوعات، وحدت ادیان است؛ این اندیشه اگر چه قبل از او به نوعی در افکار کسانی چون حلاج و دیگران وجود داشته، اما با شیخ‌الاکبر همه‌گیر شده است. وحدت ادیان و این که همه عقاید بر صواب هستند منطقی‌اً از نظریه وحدت وجود، ناشی می‌شود. از قرآن نیز به روشنی بر می‌آید که پیام همه پیامبران، یکی و عبارت از رهنمون شدن انسانها به سعادت است لذا ابن‌عربی در این خصوص می‌سراید:

عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي إِيَّاهِ عَقَائِدَ      وَأَنَا اعْتَقَدْتُ جَمِيعَ مَا أَعْتَقَدُوهُ  
(سعیدی، 1383: 933)



یعنی مخلوقات، درباره خدا عقاید مختلفی دارند اما من به همه آن اعتقادها باور دارم.

او در غزلی شیوا در دیوان ترجمان الاشواق می سراید:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابلاً كُلِّ صُورَةٍ      فَمَرَعَى لِعَزْلَانٍ وَ دَيْرٍ لِرُهْبَانِ  
و بَيْتٍ لِأَوْثَانٍ وَ كَعْبَةٍ طَائِفٍ      وَ أَلْوَاحٍ تَوْرَاهُ وَ مُصْحَفٍ الْقُرْآنِ  
أَدِينُ بِدِينِ الْحَبِّ إِنِّي تَوَجَّهْتُ      رَكَابَيْهِ فَالْحَبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي

(ابن عربی، 1377: 57)

یعنی قلبم قابل و پذیرنده همه صورت‌هاست و آن چراگاه غزالان، دیر راهبان، خانه بت‌ها و الواح تورات و کتاب قرآن است. من از مذهب عشق، پیروی می‌کنم و چهره خود را به سمت کاروان عشق برمی‌گردانم و عشق دین و ایمان من است. این چند بیت، برای وجود عقیده فوق در نزد ابن عربی کافی است، اما از منظری دیگر نیز دلیل عقیده به وحدت ادیان، در نظر ابن عربی قابل اثبات است:

اگرچه ادیان، با عبارات و بیانات مختلف آمده و بیان شده اما چون، همه پیامبران از طرف خدا جهت رساندن حقیقت و برای هدایت انسانها آمده‌اند و حقیقت هم، یکی بیش نیست، پس ادیان، وحدت دارند. در اصل همه این ادیان، وجود خدا، توحید، صفات و افعال خدا، نبوت، امور مربوط به آخرت، امر به صلح و صفا و برادری مشترک است (جهانگیری، 1383: 273-272).

پس می‌توان گفت ابن عربی معتقد است که گوهر ادیان، یکی است و ادیان با هم در اتحاد و در طول و تایید هم هستند. او محمد (ص) را خاتم نبوت و رسالت می‌داند و می‌گوید: اگر چه وجود خاکی او متاخر افتاده، لیکن همان طور که خود پیامبر فرموده «كنتُ نبياً و آدمٌ بين الماءِ والطين» حضرت محمد (ص) از اول آفرینش وجود داشته است ولی دین‌ها به فراخور استعداد پذیرش انسانها، به





تدریج نازل شده و در اسلام به کمال رسیده است. حتّی، ابن عربی، کتاب «فصوص الحکم» را در رویایی از دست پیامبر اکرم (ص) گرفته که هر فصل آن به نام پیامبری اختصاص دارد. وی در «فصل هودی» این کتاب می‌گوید: «فقد بان لك عن الله تعالى انه في اينيته كل وجه، و ما ثم الا اعتقادات فاكل مصيب» (ابن-عربی، 1366: 262). یعنی هر جا روی کنید حق تعالی آنجاست، در آنجا جز معتقدات نیست، و همه، در اندیشه خود بر صواب هستند. صمد موحد در توضیح این عبارات می‌گوید: هر کسی درباره خدای خود عقیده‌ای دارد و او را به آن طریق می‌جوید؛ اگر این عقیده را تنها حقیقت ممکن، تلقی کند؛ دیگر تجلیات الهی را منکر شده و خدا را در چنبره اعتقاد معینی محصور کرده است. بنده کامل، اگر چه صورت و ظاهر شریعت را حفظ می‌کند و به سوی کعبه می‌رود، ولی می‌داند کعبه، یکی از مراتب «وجه الله» است و به هر جا که رو کنی خداست (موحد، 1384: 718).

ابن عربی، دلیل اختلاف در شریعت‌ها و ادیان را از اختلاف نسبت‌های الهی می‌داند. نسبت خدا به شریعت موسی و محمد باهم، متفاوت است که دو دین مختلف پدیده آمده است. این اختلاف نسبت‌ها هم معلول اختلاف احوال است. کسی که بیمار است خدا را با اسم «شافی» می‌خواند و گرسنه، او را با اسم «رزاق» صدا می‌زند. اختلاف احوال نیز ناشی از زمان است. حال خلق در فصل بهار، با فصل پاییز متفاوت است. اختلاف زمانی هم، معلول اختلاف حرکات است و اختلاف حرکات هم بواسطه اختلاف حق تعالی در ایجاد آنهاست. پس با اختلاف این نسبت‌ها شریعت‌های مختلف، به وجود می‌آیند. ابن عربی، با وجود اعتقاد به اختلاف شرایع، می‌گوید جوهر ادیان یکی است. دین اسلام، کامل‌ترین دین و محمد (ص) افضل انبیا است (CHITIC, 2003, 195-201). شریعت

محمد(ص)، آخرین شریعت است که ادیان قبل از خود را منسوخ کرده و پس از اسلام، دینی نخواهد آمد<sup>19</sup> چون اسلام، همه احکام آنها را داراست و روح محمد(ص) پیش از همه اشیاء آفریده شده و به حکم اسم باطن، با همه اشیاء و دین آنها است(جهانگیری، 1383: 278).

### 3-2- وحدت ادیان در آراء مولانا

اشاره شد که عقیده به وحدت ادیان، توسط ابن عربی ابداع نشده و قبل از او نیز وجود داشته است که شاخص ترین نماینده آن حلاج است؛ اما محیی الدین پس از چندین قرن دوباره این موضوع را مطرح نمود و این بار، چنان فراگیر و پخش شد که اگر دیوان شاعران پارسی گوی این سرزمین را تورقی نمایم با نمونه های متعددی از این فکر و عقیده مواجه خواهیم شد. مولانا، نیز یکی از این شاعران شیدا و عاشق است؛ او در داستان موسی و شبان پایبندی به ظواهر دین را چندان لازم نمی شمرد و مذهب عاشقان و عارفان را غیر از دین های مرسوم می داند؛ این مذهب فقط ناظر به خدا و یادآور این حرف ابن عربی است «الحُبّ دینی»

مَلّت عشق ز ملّتها جداست      عاشقان را ملّت و مذهب خداست  
(مولوی، 1371، د 2: ب 1770)

و یا در جایی دیگر می سراید:

پس از این رو کفر و ایمان شاهدند      بر خداوندیش هر دو ساجدند  
هست کره‌ها، گبر هم یزدان پرست      لیک قصد او مراد دیگر است  
(همان، د 1: ب 2547 و 2545)



از اشعار فوق، آشکار است که در نزد مولوی نیز جوهرهٔ ادیان، یکی و عبارت از پرستش احد واحد است؛ همهٔ موجودات و همهٔ انسان‌ها در حال عبادت خدایند و فقط در تطبیق معبود خود با خدای حقیقی، اشتباه می‌کنند.  
مولوی در جایی دیگر می‌گوید:

عاقبت دیدن نباشد دست باف      ورنه کی بودی ز دین‌ها اختلاف  
(همان: ب 493)

او معتقد است اگر انسان، بصیرت داشته باشد و بتواند آغاز و انجام امور را ببیند درخواهد یافت که ادیان، هیچ اختلافی با هم ندارند.

## نتیجه

ابن عربی، عرفان را به صورت یک منظومه شکل داد و مباحثی بر آن افزود که تا زمان او سابقه نداشته است. یکی از این مباحث، وحدت وجود است که به نظر اغلب محققان، توسط شیخ اکبر مطرح شده و اکثر آیندگان از جمله مولانا، تحت تاثیر او بوده‌اند. چنان که در متن مقاله آمد بر اساس این نظر، وجود حقیقی واحد و از آن خداوند است و موجودات بیرونی، وجودی ظلی و تبعی دارند؛ و در واقع، جلوه و مظهری از حضرت حق هستند و در توضیح بیشتر آن، هم مبحث ابداعی ابن عربی؛ یعنی «تشبیه و تنزیه» آمد که مطابق آن خدا از جهتی شبیه موجودات (احدیّت اسمایی) و از منظری، بری از آنهاست (احدیّت ذاتی) مولانا نیز در این سخن هم صدا و هم آوا، با ابن عربی است

وحدت ادیان، نیز متأثر از نظریهٔ وحدت وجود است؛ زیرا این نظر، محوری-ترین مبحث اندیشهٔ ابن عربی است او هر نظری که ارائه می‌کند دوباره به وحدت وجود برمی‌گردد و سعی می‌کند سخنش با آن سازگار باشد. در این





موضوع، نیز شباهت آراء دو اندیشمند بسیار زیاد و در واقع، سخن، یکی است. ابن عربی، حقیقت را یکی و از آن خدا می‌داند؛ که هر سخنی جلوه‌ای از خداست که اگر آن را نپذیری یکی از مظاهر خدا را انکار کرده‌ای و باید به همه عقاید، عشق بورزی. مولانا نیز مذهب عشق را از همه دین‌های رایج، جدا می‌داند و فقط خدا را برای عاشقان، قبله مراد شمرده، اعتقاد دارد حتی گبر و ترسا هم در اطاعت و عبادت خدا هستند؛ چون معبود یکی است پس به هر سمتی سجده کنیم او را سجده کرده‌ایم.

البته، نظریه تأثیر ابن عربی بر مولانا، مخالفانی نیز دارد که اغلب، منشا آن متفکران کشور ترکیه است و به احتمال زیاد از ملی‌گرایی ترکها، نشات گرفته است که تحمل متأثر بودن ملای روم از یک عرب را ندارند. عده‌ای بر عدم تأثیر مولوی از ابن عربی معتقدند، این دسته بر آنند که مولانا صرفاً به ابن عربی اشاره نکرده است، و در جواب آنها می‌توان گفت که مولانا از بسیاری کسان دیگر هم به طور آشکار نام نبرده است که بزرگترین آنها حضرت علی (ع) است.<sup>20</sup> در ثانی، در سنت تفکر اسلامی، درج نام صاحب فکر در آثار نویسندگان رایج نیست حتی در عصر حاضر نیز تاریخ فلسفه‌ها و ... نوشته شده و در آنها عقاید مختلف موجود در دنیای اسلام مورد بحث قرار گرفته ولی به صاحب آن اشاره نشده است. با لحاظ این موضوع و نیز با در نظر گرفتن تعصبات خاص مریدان به حلقه عرفانی خویش، نیامدن نام ابن عربی در اشعار مولوی قابل فهم است. اما اگر از این دلایل غیر متقن، صرف نظر نماییم با توجه به متن مقاله، شکی در متأثر بودن مولوی از ابن عربی، باقی نمی‌ماند که ذکر آن گذشت.

\*\*\*\*\*



1. اینما تولوا فثم وجه الله.
2. هو الاول والآخر والظاهر والباطن.
3. فما في الوجود إلا الله تعالى.
4. نکته‌ای که در این جا قابل ذکر است این است که از مطالب بالا می‌توان استنباط نمود که عفیفی نیز از کسانی است که سعی دارد ریشه‌های وحدت وجود را از عالم اسلام فراتر ببرد. حتی سعی می‌کند سخنان نقل شده از حلاج و بایزید و ابن‌فارض ... را وحدت شهود بنامد که دارای شطح و جذبه و شور احساس هستند و آن را از وحدت وجود جدا نماید. این فکر دارای مخالفان سرسختی است که جای ذکر آن در این مختصر نیست.
5. احمد بن عیسی خراز بغدادی متوفی به 227 هجری.
6. ان الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد.
7. این گونه حق همان خلق است پس پند بگیرد / و بدان گونه حق جز خلق است پس به یاد داشته باشید. / هر که این را دریابد بصیرتش زبونی نگیرد / و جز آن کسی که چشم بصیرت ندارد این را در نمی‌یابد. / جمع و تفریق کن که عین واحده است و باز آن کثیر می‌باشد نه چیزی را باقی می‌گذارد نه فرو می‌گذارد
8. ای آفریننده اشیا در نفس خود / تو جامع همه آفریدگانت هستی / آفرینندگان بی‌متهایت را در خود می‌آفرینی / که در تو هستند. تو تنگی و فراخی یکی از انواع تقابل متضایفان است؛ که در آن دو امر وجودی با هم تصور می‌شوند که اجتماعشان در موضوع واحد محال بوده اما ارتفاعشان جایز است. در متضایفان، اگر یک طرف تصور شود طرف دیگر نیز به ناچار تصور خواهد شد مانند بالا و پایان، پدر و فرزند خالق و مخلوق یا رب و مربوب (مظفر 1372: 81-80).
9. در وجود مثلی نیست که در وجود ضد هم نیست، زیرا وجود حقیقی یگانه است و چیزی نمی‌تواند بر ضد خود باشد. / پس جز حق چیزی باقی نمی‌ماند هستی غیر او باقی نمی‌ماند / پس در آنجا دو چیز به هم پیوسته است و نه دو چیز جدا از هم. / و این به برهان عیان ثابت است / و من به چشم خویش که می‌نگرم، جز عین او چیزی نمی‌بینم
11. البته جا دارد اضافه نمایم که در فص‌های بعد نیز دوباره به وحدت وجود اشاره نموده است اما جان کلام همین است که در این فص مطرح شده است.



12. و در اخبار، چنین آمده است او عین اشیاء است و اشیاء محدودند ولی حدود آنها با هم اختلاف دارد که در این صورت، حدّ هر کدام از موجودات محدود خواهد بود، یعنی نمی توان هیچ حدّی قائل شد مگر آن حدّ، حدّ خدا هم باشد، زیرا خدا در مبدعات و مخلوقات، ساری و جاری است زیرا در غیر این صورت او هستی نخواهد بود؛ پس او عین وجود است.
13. حق در هر خلق، ظهوری ویژه دارد او در مفهوم ظاهر است حق محدود به هر حدّی است.
14. آیاتی چون لیس کمثله شی، هو السميع، هو البصیر و ... که در قرآن فراوان هست.
15. کسانی که طرف تشبیه را می گیرند مشبّهه یا مجسمه نامیده می شوند؛ که خداوند را به موجودات جسمانی، تشبیه می کنند و برای او دست و پا و دیگر اعضای موجودات جسمانی را قرار می دهند این گروه، در میان مسلمانان، بسیار نادر هستند و اکثر فرقه های مسلمان از آن تبری می جویند. بیشتر فرقه های اسلامی به تنزیه خدا قائل هستند پرچم دار و سردسته این فرق، معتزله هستند و شیعیان نیز بر این عقیده اند. اشاعره و اصحاب حدیث هم که تجاوز از ظاهر قرآن را مجاز نمی دانند، به قول دکتر موحد، به تشبیه نرم قائل هستند.
16. بدان که تنزیه در نزد اهل حقیقت عین تحدید و تقیید باشد.
17. اگر قائل به تنزیه باشی حق را مقید کنی / و اگر قایل به تشبیه باشی حق را محدود گردانی / و اگر قایل به هر دو امر باشی طریق سداد در پیش گیری / و در معارف پیشوا و رهبر باشی / هرکس که دوگانه گوید مشرک شود / و هر آنکس که یگانه گوید موحد شود / اگر دوگانه گوی باشی از تشبیه حذر کن / و اگر یگانه گوی باشی از تنزیه حذر کن / تو او نیستی بلکه تو اوایی و در همه چیز او را می بینی / چه در حال اطلاق چه در حال تقیید
18. در نسخه کلاله خاور اینطور آمده است:
- مثنوی ما دکان وحدت است / رحمت اندر رحمت اندر رحمتست / غیر واحد هر چه بینی اندر این / بیگمانی جمله را بت دان یقین
19. اذ لا نبوه تشریح بعد محمد صلی الله علیه و سلم.



20. مولانا در داستان جنگ خندق و پیکار امام علی (ع) با عمر بن عبدود به صراحت به نام امام اشاره نکرده است.

### فهرست منابع

- ❖ قرآن مجید.
- ❖ ابن عربی، محیی‌الدین؛ (1377)، دیوان ترجمان الاشواق، (ترجمه گل بابا سعیدی)، تهران، انتشارات روزنه.
- ❖ \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_؛ بی‌تا، فتوحات مکیه، بیروت، دارصادر.
- ❖ \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_؛ (1366)، فصوص الحکم، تهران، المکتبه‌الزهرا.
- ❖ بایرناس، جان، (1381)، تاریخ جامع ادیان، (ترجمه علی اصغر حکمت)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ❖ جامی، عبدالرحمن؛ (1370)، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، (تصحیح و مقدمه ویلیام چیتیک)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ❖ جهانگیری، محسن؛ (1383)، مجموعه مقالات، تهران، انتشارات حکمت.
- ❖ \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_؛ (1367)، محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ❖ دکرشنتزو، لوچانو؛ (1377)، فیلسوفان بزرگ یونان باستان، (ترجمه عباس باقری)، تهران، نشرنی.
- ❖ سعیدی، گل بابا؛ (1383)، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، انتشارات شفیع.
- ❖ عفیفی، ابوالعلاء؛ (1380)، شرح فصوص الحکم، (ترجمه نصراله حکمت)، تهران، انتشارات الهام.
- ❖ قیصری، داود؛ (1363)، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار.





- ❖ کاکایی، قاسم؛ (1381)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، تهران، انتشارات هرمس.
- ❖ مظفر، علامه محمد رضا؛ (1372)، المنطق، (ترجمه علی شیروانی)، قم، دارالعلم.
- ❖ شمس‌الدین، محمد؛ (1369)، مقالات شمس تبریزی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ❖ موحد، محمدعلی و صمد؛ (1385)، فصوص الحکم (ترجمه، توضیح و تحلیل)، تهران، نشرکارنامه.
- ❖ مولانا، جلال‌الدین محمد؛ (1363)، کلیات شمس، (با توضیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر)، چاپ سوّم، تهران، دانشگاه تهران.
- ❖ \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_؛ (1371)، مثنوی معنوی، (چاپ عکسی از روی نسخه خطی قونیه زیر نظر نصراله پور جوادی)، تهران، مرکز نشرانشگاهی.
- ❖ \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_؛ (1315)، مثنوی معنوی با هفت کتاب نفیس دیگر، (تصحیح محمد رمضان)، تهران، کلاله خاور.
- ❖ نصر، سید حسین و الیور لیمن؛ (1386)، تاریخ فلسفه اسلامی، (ترجمه جمعی از مترجمین)، تهران، انتشارات حکمت.
- ❖ یثربی، سیدیحیی؛ (1372)، عرفان نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ❖ CHITIC, WILLIAM, 2003, Hayal Alemlery, Istanbul, Kaknus.



فصلنامه تخصصی مولوی

27

وحدت وجود و  
ادیان از نظر ابن عرب  
مولانا