Islamic Knowledge and Insight

معرفت و بصیرت اسلامی

A Comparative Study of the Unity of Existence from the Perspective of Shams and Ibn Arabi

1. Neda Partovi: PhD Student, Department of Sufism and Islamic Mysticism, Dehaqan Branch, Islamic Azad University, Dehaqan, Iran
2. AbdulRahim Anagheh*: Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Dehaqan Branch, Islamic Azad University, Dehaqan, Iran. (Email: dranagheh2013@gmail.com)
3. AliAsghar Mirbagherifar: Professor, Department of Persian Language and Literature, Isfahan Branch, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Abstract

The aim of the present research is to comparatively examine the concept of the unity of existence from the perspective of Shams and Ibn Arabi. The methodology employed in this study is descriptive–analytical. The theory of the unity of existence can be regarded as the most central concept in Islamic mysticism, with all other concepts revolving around this main axis and serving to exalt it. In Shams's school, everything in this world is in a state of unity and singularity, with no separation between them. Concepts such as the unity of the witness and the witnessed, the unity of the souls of the believers and saints, and the unity of the mystic with God (the state of annihilation) can be clearly observed. In summary, from Shams's perspective true monotheism is achieved when one recognizes that the world is nothing other than God and that the multiplicities are merely different manifestations and expressions of God. In contrast, according to Ibn Arabi, monotheism is an endeavor to attain self-knowledge in the human soul, whereby one seeks to understand that the God who created him is "one" and possesses no partner in His divinity. "Unity" (being one) is a quality of the Truth, and its derived appellation is "Ahad and Wahid" (singular and one); however, "singularity" refers to the realization of unity into oneness, in the sense that it can be apprehended only through the establishment of a onefold intellectual apprehension, and if any relation exists, it is indeed a relation of negation. From Ibn Arabi's perspective, discourse regarding the monotheism of God, in terms of His divinity, stems from the affirmation of His existence; yet, the affirmation of His existence, by the necessity of reason, is apprehended based on the existence of a possible entity through one of two modes.

Keywords: *Unity of Existence, Ibn Arabi, Shams*

بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه شمس و ابن عربی

۱. ندا پرتوی: دانشجوی دکتری، گروه تصوف و عرفان اسلامی، واحد دهاقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهاقان، ایران
۲. عبدالرحیم عناقه*: استادیار، گروه عرفان اسلامی، واحد دهاقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهاقان، ایران. (پست الکترونیک: dranagheh2013@gmail.com)
۳. علی اصغر میرباقری فر: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اصفهان، دانشگاه اصفهان، ایران

چکیده

هدف از پژوهش حاضر بررسی تطبیقی وحدت وجود ازدیدگاه شمس وابن‌عربی می‌باشد. روش پژوهش حاضر به صورت توصیفی – تحلیلی است. نظریه یگانگی وجود را می‌توان محوری ترین مفهوم در عرفان اسلامی نامید و می‌توان گفت که سایر مفاهیم حول این محور اصلی در گردش اند و برای اعتلای این مفهوم به کار می‌روند. در مکتب شمس، همه چیز این عالم با هم در وحدت و یگانگی است و جدایی بین آن‌ها نیست. نظریاتی چون، یگانگی شاهد و مشهود، یگانگی جان مؤمنان و اولیا، و یگانگی عارف با خداوند (مقام فنا) را می‌توان به وضوح مشاهده کرد. در مجموع، از دیدگاه شمس، توحید واقعی آن است که آدمی بداند جهان غیر از خداوند نیست و کثرات، تنها تجلیات و ظهورات مختلف خداوند هستند.حال آنکه از نظر ابن عربی توحید کوششی است برای حصول آگاهی در نفس انسان جویا به این‌که خدایی که وی را به وجود آورده، «یکی» است و در الوهیت خود شریک ندارد. «وحدت» (یکی بودن) صفت حق است و نام مشتق از آن «احد و واحد» (یکتا و یکی) است، اما «وحدانیت» قیام وحدت به واحد است، بدان‌سان که نمی‌توان آن را جز به قیام واحد تعقل کرد و اگر هم نسبتی باشد، همانا نسبت تنزیه است.از نظر ابن عربی سخن درباره توحید خدا، از لحاظ اله بودن او، فرع بر اثبات وجود اوست، اما اثبات وجودش به ضرورت عقل، بر پایه وجود ترجیح «ممکن» به یکی از دو حکم، ادراک می‌شود.

کلیدواژگان: وحدت وجود، ابن عربی، شمس.

How to cite: Partovi, N., Anagheh, A., & Mirbagherifar, A. A. (2024). A Comparative Study of the Unity of Existence from the Perspective of Shams and Ibn Arabi. *Islamic Knowledge and Insight*, *2*(1), 71-86.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 24 March 2024
Revise Date: 17 May 2024
Accept Date: 15 June 2024
Publish Date: 21 June 2024

شیوه استناددهی: پرتوی، ندا، عناقه، عبدالرحیم، و میرباقری فر، علی اصغر. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه شمس و ابن عربی. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۲ (۱)، ۸۶-۷۱.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۵ فروردین ۱۴۰۳
تاریخ بازنگری: ۲۸ اردیبهشت ۱۴۰۳
تاریخ پذیرش: ۲۶ خرداد ۱۴۰۳
تاریخ چاپ: ۳۱ خرداد ۱۴۰۳

مقدمه

ابوبکر محمد بن العربی الحاتمی الطائی که در جهان اسلام وی را بیشتر با القاب «شیخ اکبر» و «محیی الدین» می‌شناسند، در سال ۵۶۰ (ه ق) در مرسیه واقع در جنوب اسپانیا به دنیا آمد. پدر ابن عربی، از بزرگان فقه و حدیث و از نامداران زهد و تصوف در روزگار خود بوده است. جد اعلای او را نیز «حاتم طائی» بخشنده معروف عرب دانسته‌اند. وی در سن ۸ سالگی به همراه خانواده، به یکی دیگر از شهرهای اندلس به نام اشبیلیه مهاجرت کرد و تا سال ۵۹۸ در آن شهر ماند و معارف معمول روزگار خود از جمله قرآن و حدیث را در آنجا آموخت. در همین شهر بود که وی صحبت «بسیاری از بزرگان و پیران و مشایخ طریقت» را نیز دریافت.

ابن عربی را «قدوهٔ قائلان به وحدت وجود» می‌دانند برخی محققان محققان او را «تامورترین پهلوان میدان عرفان نظری» نامیده‌اند و بعضی وی را «عالی‌ترین شارح عرفان اسلامی» دانسته‌اند؛ چون «عقاید متصوفه را که تا زمان وی به صورت ضمنی، در گفته‌های مشایخ طریقت مندرج بود، به صورت صریح و روشن، تنظیم» و تبیین نمود. ابن عربی، در شب آدینه، ۲۸ ربیع الثانی سال ۶۳۸ ه ق، در دمشق بدرود حیات گفت و در روستای صالحیه، در دامنه کوه قادسیون، واقع در شمال شهر دمشق که معتقد بودند تمام پیامبران به ویژه خضر به آنجا قدم گذاشته‌اند، به خاک سپرده شد.

شمس الدّین محمّد تبریزی عارف نامدار قرن هفتم هجری است که با وجود اشتهار تمام در عرفان اسلامی، زندگی او، هنوز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. تنها مقطعی از زندگی شمس که بر ما معلوم است، زمان دیدار او با مولانا جلال الدّین محمّد بلخی مشهور به مولوی (۶۷۲-۶۰۴ ه. ق) در جمادی الثّانی سال ۶۴۲ ه.ق، تا زمان غیبت دوّم او در اواخر سال ۶۴۵ ه.ق است.

شمس در سخنانش، گاه ابن عربی را ستوده، او را نیکو مونس و همدم خویش، نامیده است. همدمی که با او برای شمس، گشاد سخن حاصل می‌شد و او نیز همواره آرزوی همدمی و هم صحبتی شمس را داشت. گاه نیز به انتقاد از برخی سخنان وی پرداخته، او را نیز مانند برخی دیگر از عرفا، در متابعت ندانسته است.

از نظر گاه عرفا، توحید آن است که «دیده جز یک نبیند، دل جز یک نداند، جز یک در عالم ناید». توحید تنها یکتا نامیدن خداوند نیست، بلکه فراتر از آن، «یکتا دیدن و یکتا دانستن» اوست. البته این عالی ترین نوع توحید است که در میان عرفای مسلمان با عنوان «وحدت وجود» مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است. اما باید دانست که توحید نیز مراتبی دارد: «توحید عام یکی شنیدن است، توحید خاص یکی دانستن است و توحید خاص الخاص یکی دیدن است».

بعضی دیگر از عرفا توحید را نفی تقسیم ذات خدا و نفی شباهت کسی به صفات او و نفی شریک برای او دانسته اند: «معنی آنکه او یکی است، آن است که نفی کند تقسیم را از ذات او و مانندگی را نفی کند از حق او، صفات او و نفی شریک کند باز و در افعال او».[1]

برخی نیز همچون ابوسعید خراز معتقدند که «اول توحید، فانی شدن همه چیزها از دل مرد و به خدای باز گشتن به جملگی» است (Heydarzadeh, 2009). سنایی توحید را ورای عدد و اندازه و ماورای عقل می‌داند:

آن احد نی که عقل داند و فه
نه فراوان نه اندکی باشد

وان صمد نی که حس شناسد و وهم
یکی اندر یکی، یکی باشد

عطار توحید را به عنوان پنجمین وادی سلوک، این گونه معرفی می‌کند (Heydarzadeh, 2009):

بعد از این وادی توحید آیدت
روی‌ها چون زین بیابان در کنند

منزل تفرید و تجرید آیدت
جمله سر از یک گریبان بر کنند

[1] رساله قشیریه، ص ۵۱۲.

گر بسی بینی عدد گر اندکی آن یکی باشد در این ره در یکی
نیست آن یک کان احد آید تو را زان یکی کان در عدد آید تو را

عطار معتقد است که توحید، یعنی گذر از دوگانگی و برخاستن ما و منی:

تا تویی بر جاست، در شرک است یافت چون دوئی برخاست، توحیدت بتافت
تو در او گم کرد، توحید این بود گم شدن کم کن تو، توحید این بود

مفهوم وحدت وجود و بحث پیرامون آن عمده ترین موضوعی است که شهرت ابن عربی دامن زده و موجب اظهارنظرهای گوناگون درخم قبول دیدگاه‌های او شده است. از کوچکترین رساله‌های ابن عربی مان حلیهٔ الابدال تا کتاب‌های سی ساله او مثل فتوحات، موضوع وحدت وجود محور مباحث است؛ اگرچه دقیقا نمی‌توان گفت ابن عربی چند کتاب و رساله نوشته است، ولی به مثابه یک جمله معترضه، اگر تعداد صفحات آثار مسلم او را بر ایام عمرش تقسیم کنیم، تعدد آثار استثنایی بودن شخصیت او را مسلم می‌کند، زیرا محقق و عارفی به این پرکاری در تألیف نداریم. با این وسعت کار، وحدت وجود موضوعی است که در هیچ یک از آثار او مورد غفلت نبوده است، حتی در پیام‌های شخصی و مکتوب‌های خصوصی او به شاگردان و دوستانش و علمای زمانش. ذهنیت او به قدری به این امر حساس و مشغول بوده است که همواره، چه به صورت تصریح و چه به صورت تلویح، سخنی از این پیام به میان آورده است. هیچ صفحه‌ای از صفحه‌ای از فصوص را نمی‌خوانید، مگر آنکه ببینید مقدمات له شده است که به این نتیجه برسد که «لیس فی الدار غیره دیار».

در مباحث خود در شروع مطلب حتی اگر با موضوع وحدت گانه باشد، به گونه‌ای در مورد آن بحث می‌کند که همه مطالب اصلی آن موضوع جنبه فرعی دارد و وحدت وجود اصل است؛ گویی تمام مباحث محوری دیگر مقدمه‌ای برای طرح وحدت وجود است. او به هیچ امری به اندازه وحدت وجود توجه نکرده است. از دیدگاه ابن عربی، وحدت وجود اصطلاحی فلسفی است، موضوع فلسفه وجود است. با توجه به این نظر، ماوقت وحدت وجود با وجوب وجود نیز امری فلسفی است.

این نحوه نگرش به عالم وساحتهای گوناگون هستی، خالق و خلق، ظاهر و مظهر را چنین مطالعه و مداقه کردن، در عرفان محیی الدین معرکه‌ها برپا کرده است. نظریه وحدت وجود ابن عربی از ابتدای طرح آن تا امروز، زد و قبولهای زیادی داشته است و ذهن‌های بسیاری از حکما و اندیشمندان را در معارف دینی به خود مشغول کرده و موجب شده است که شرحهای بسیاری بر آرای او در این زمینه نوشته شود. با تتبع در مباحث وحدت وجود از زمان ابن عربی تا به امروز، اگر نگوییم این بحث گسترده ترین بحث است، می‌توانیم بگوییم یکی از گسترده ترین مباحث هم در فلسفه و هم در عرفان است.

از طرف دیگر شمس را نیز به یک اعتبار، می‌توان از زمره عارفان وحدت وجودی برشمرد. از نظر او توحید واقعی آن است که عارف به جز خدا در عالم نبیند و نشنود: توحید آن است که بدانی همه چیزها آن خداست و از خداست و به خداست، و بازگشت به خداست. و اما آنچه آن خداست: الله ملک السماوات و الارض و ما فیهن[1]، و آنچه از خداست: و ما بکم من نعمهٔ من الله، قل کل من عند

[1] قرآن مجید، سوره مائده (۵)، آیه ۱۲۰ (آسمانها و زمین و هر چه در آنهاست، همه ملک خداست).

الله،[1] و آنچه به خداست: أن تقوم السماء و الأرض بأمره[2]، و آنچه بازگشت به خداست:

و إلی الله تجه الأمور، الیه یرجع کله[3]، و الیه المصیر» (Shams Tabrizi, 1990).

نظریه یگانگی وجود را می‌توان محوری ترین مفهوم در عرفان اسلامی نامید و به درستی می‌توان گفت که سایر مفاهیم حول این محور اصلی در گردش اند و برای اعتلای این مفهوم به کار می‌روند. در عرفان اسلامی این نظریه در آثار ابن عربی با روشنی بیشتری نسبت به گذشتگان مطرح شده و شارحانی چون قونوی، جندی، کاشانی، قیصری و جامی به بررسی و تحلیل آن پرداخته اند. بر حسب این نگرش، وجود حقیقی منحصر به ذات اقدس حق تعالی است و ماسوی الله جملگی شئونات و تجلیات و ظهورات آن وجود واحدند. طبق این نظریه «وجود، حقیقت واحد است و غیر آن چیزی جز شئون و فنون آن و حیثیات و اطوار آن و لمعات نور آن و سایه‌های ضیاء آن و تجلیات ذات آن نیست» .

نظر به اینکه افکار، شخصیت و اندیشه‌های والای عرفانی شمس تبریزی به عنوان یک استاد و شیخ و مرشد آنچنان که شایسته است مورد توجه عرفان پژوهان قرن هفتم هجری قمری قرار نگرفته است. مخصوصاً ارتباطی که با ابن عربی داشته و هم صحبتی وی را نمی‌توان نادیده گرفت و به جاست که هم اندیشی دو عارف برجسته از دو زبان مختلف و دو مکتب عرفانی مختلف مورد کنکاش قرار گیرد و با بررسی آثار هر دو (مقالات شمس و فتوحات، فصوص الحکم و...ابن عربی) هم سویی و احیاناً تضاد اقوال آنان در موردی همچون بحث ولایت مورد بررسی قرار گیرد. پرداختن بدین مهم با خواندن و تحلیل اثر هر دو عارف صورت می‌گیرد که هم در حوزه‌ی عرفان اسلامی و ایرانی کارآمد خواهند بود و بسامد آن طرح موضوعات جدید از دورن این پژوهش خواهد بود. بنابراین با توجه به مطالب گفته شده در پژوهش حاضر به دنبال پاسخگویی به این سوال هستیم که وحدت وجود در آرا و عقاید عرفانی، شمس و ابن عربی چگونه است؟

اهمیت و ضرورت

درباره تأکید اهل معرفت بر وحدت شخصی و جایگاه آن در عرفان معتقد اند بنیاد عرفان بر وحدت شخصی وجود و تنزدایی از حریم آن نهاده شده است. تفاوت زیادی هست بین لابشرط که مشهود عارفان واصل است، و بشرط لا که مفهوم حکیمان عاقل.. در تشکیک وجود کثرت وجود واقعی است، همان طور که وحدت وجود حقیقی است؛ اما در وحدت شخصی وجود هیچ گونه کثرتی به حریم وجود راه ندارد و هر کثرتی که تصحیح شود، ناظر به تعینات فیض منبسط خواهد بود؛ بدین معنا که اگرچه مظاهر واجب متعددند، هیچ کدام سهمی از بود ندارند و همه آن‌ها نمودند. همچنین آمده است: آنچه را که حکیم قائل به تشکیک وجود باید بعد از مرگ هنگام برچیدن نظام کیهانی و طی آسمانها ببیند، عارف قائل به وحدت شخصی وجود و تشکیک مظاهر آن هم اکنون مشاهده میکند، «و مرت الجبال فکانت رابا». اگر کسی به عرفان ناب بار یابد و غایت آمال عارفان را بنگرد، مانند علی که اولین موحدی است که باب ولایت را گشود، می گوید اگر پرده‌ها برداشته شود بر من تأثیری ندارد و چیزی بر یقین من اضافه نمی‌شود و اگر موحدی به آن مقام منیع راه نیافت، ولی در ولای پیرو آن حضرت بود، زبان حالش این است که اگر پرده‌ها برداشته شود، گو یا برای من تفاوتی پیدا نمی‌شود، این شخص به مقام احسان «کان» راه یافته است، نه به مقام یقین صرف «ان».[4]

بررسی‌های تطبیقی روشی جدید در کاوشهای علمی است که راهی را برای بررسی‌های بعدی باز می کند. ابن عربی در سامان دهی منطقی و فلسفی کشف و شهودهای عرفانی از چنان قدرت و توانمندی‌ای برخوردار است که بسیاری از پژوهشگران وی را بنیان گذار عرفان نظری دانسته اند. با این حال بخش عمده‌ای از نظریات وی در میان عارفان بزرگ ایرانی پیش از وی رواج داشته است. این عارفان به

[1] همان، سوره نحل (۱۶)، آیه ۵۳ (هر چه نعمت دارید، از خداوند است).

[2] همان، سوره روم (۳۰)، آیه ۲۵ (آسمان و زمین به فرمان خداوند برپا داشته شده اند).

[3] قرآن مجید، سوره هود (۱۱)، آیه ۱۲۳ (و بازگشت همه کارها به سوی خداست).

[4] جوادی آملی؛ تحریر تمهید القواعد؛ ص ۲۰

همراه تجربه‌های یکسان و عملی خود ابن عربی و شمس، منبع مشترکی بوده که در سامان دهی افکار این دو عارف بزرگ موثر واقع شده است. بررسی تطبیقی اندیشه‌های این دو عارف بزرگ میتواند ضمن نشان دادن اشتراکات فکری به خواننده، نشان دهدکه در شیوه تعبیر چه تفاوتهای معناداری بین این دو ادیب وجود دارد، در کدام بخشها و تحت تأثیر چه نوع جریانهای فکری همسانی تعبیر و اندیشه وجود دارد و در چه قلمروهایی اندیشه‌های خاص و متمایز دیده می‌شود.

هدف پژوهش

هدف اصلی از پژوهش حاضر بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه شمس و ابن عربی است.

روش اجرای پژوهش

روش پژوهش حاضر به صورت توصیفی – تحلیلی است و ابزار گردآوری اطلاعات در این تحقیق شامل: کتب، نشریات، مقالات، بانکهای اطلاعاتی و شبکه‌های اینترنتی می‌باشد و با توجه به ابزارهای ارائه شده محقق ابتدا از گردآوری منابع موجود و مطالعات کتابخانه‌ای به توضیح و تشریح و تعاریف از ابعاد موضوع و آنگاه پس از تشریح مطالب به ارزشیابی و سنجش موضوع ارائه شده بر اساس تحلیل و سبک و سنگین کردن فرضیه و متغیرهای موجود در آن به تحلیل عمومی و همه جانبه آن‌ها (از زوایا و جنبه‌های مختلف) پرداخته و در نهایت پس از جمع بندی استدلال ها، پارامترها، تجزیه و تحلیل و نتایج مورد نظر خود را از قلب آن‌ها استخراج کرده است.

مفهوم وحدت وجودی

توحید یگانه گردانیدن، یکتا قرار دادن، خدا را یگانه دانستن، به یگانگی خدا. ایمان آوردن.

در اصطلاح عرفا، توحید «یکی گفتن و یکی کردن باشد. توحید به معنی اول شرط در ایمان باشد که مبدأ معرفت بود به معنی تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است، و به معنی دوم، کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود. آنچنان بود که هرگاه مؤمن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به انفراد نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی بیند» (Sajadi, 2010). عطار پس از وادی استغنا، از توحید به عنوان پنجمین وادی سلوک یاد کرده و در مورد آن، این گونه سروده است:

بعد از این وادی توحید آیدت
منزل تفرید و تجرید آیدت
روی‌ها چون زین بیابان در کنند
جمله سر از یک بیابان بر کنند
گر بسی بینی عدد گر اندکی
آن یکی باشد دربن ره در یکی
نیست آن بک کان احد ابد تو را
زان یکی کان در عدد ابد تو را..
تا تویی بر جاست، در شرک است یافت
چون دویی برخاست، توحیدت بتافت
تو در او گم کرد، توحید این بود
گم شدن کم کن نو، تفرید این بود

درباره توحید، هر طایفه‌ای در باره آن سخن گفته‌اند. بعضی زبان علمی و عبادت، برخی به زبان ذوق و اشارت. «وما قدَرو الله حق قدره» و گفته‌اند: توحید اسقاط اضافات است. توحید صوفیان آن است که دیده جز یک نبیند، دل جز یک نداند.

به عقیده عارفان وحدت وجودی، حق عبارت از حقیقت هستی و وجود مطلق و محض است که از هر گونه کثرت و ترکیب متعالی و از هر نوع صفت و نعمت و اسم و رسم و حکم ونسبت عاری است، نه کلی است نه جزئی، نه خاص است نه عام، بلکه مطلق است از همه قیود حتی از قید اطلاق، بر آن قیاس که ارباب علوم عقلی در کل

طبیعی گفته اند، و در همه اشیا که متصف به وجودند تجلی و ظهور و سریان می‌یابند، گاهی در موطن علم در ملابس اسما و اعیان ثابته متجلی می‌شود، گاهی نیز در ملابس اشیاء ذهنی و مظاهر اعیان خارجی ظاهر می‌گردد، و خلاصه هیچ موجودی بکلی از فیض و ظهور آن بی بهره نیست که اگر آن چنین بودی بوجود متصف نگشتی باز برای تاکید لازم است گفته شود که با این همه، ذات حق متنزه و متمیز و متعالی از ممکنات و مخلوقات خود و موجود قائم به ذات است و ما سوای او شوون و اعتبار و نسب و تجلیات او است (Jahangiri, 2016).

یافته‌های پژوهش

۱-وحدت وجود از دیدگاه شمس

شمس معتقد است که کلمه توحید، یعنی گذر از تعینات و رسیدن به یگانگی ذات: «گفت: من قال لا اله الا الله خالصا مخلصا دخل الجنیة[۱]. اکنون بنشین می گوی، دماغ خشک تر شود! او یکی است تو کیستی؟ تو شش هزار بیشی! تو یکتا شو و گرنه از یکی او تو را چه؟ تو صدهزار ذره، هر ذره به هوایی برده، هر ذره به خیالی برده! خالص بنیته و مخلصا بفعله[۲]. وعده دخل الجنه حاجت نیست، چون آن کرد، در عین جنت است» (Shams Tabrizi, 1990).

در جای دیگر نیز به این موضوع که مراد از توحید، ظاهر کلمه آن نیست، اشاره کرده و می گوید، باید با تمام وجود به توحید پی ببری و چیزی غیر خدا نبینی و گرنه سخن گفتن از خدا راحت است: «لا اله الا الله حصنی و من دخل حصنی امن من عذابی[۳]. هر که در آید در این حصن لا اله الا الله، نگفت هر که بگوید نام این حصن، گفتن نام حصن نیک سهل است. بگویی به زبان: من در حصن رفتم. یا بگویی به دمشق رفتم. اگر به زبان است به یک لحظه به آسمان و زمین بروی، به عرش و کرسی بروی» (Shams Tabrizi, 1990).

شمس مکررۀ تأکید می کند که برای رسیدن به عالم وحدت، باید از کثرات و تعینات و ظواهر گذر کرد، و گرنه به وادی توحید نخواهی رسید: «خطبه‌های خوش گفت، اما او در آن میان بود. پر بود از هستی او. چشم همچنین کردی... از عالم توحید تو را چه؟ از آنکه او واحد است، تو را چه؟ چو تو صد هزار بیشی. هر جزوت به طرفی. هر جزوت به عالمی. تا تو این اجزاء را در واحدی او درنبازی و خرج نکنی، تا او تو را از واحدی خود همرنگ کند، سرت بماند و سرّت! سجده تو مقبول است» (Shams Tabrizi, 1990) و در جای دیگر باز این موضوع را این گونه یادآور می‌شود: «گفت: خدا یکی است. گفتم: اکنون تو را چه؟ چون تو در عالم تفرقه ای، صد هزاران ذره، هر ذره در عالمها پراکنده، پژمرده، فرو فسرده. او خود هست، وجود قدیم او هست، تو را چه؟ چون تو نیستی» (Shams Tabrizi, 1990).

شمس در جواب کسانی که بر نظریه وحدت وجود ایراد می گرفتند و ذات را از صفات جدا می‌دانستند و معتقد بودند که خداوند نمی‌تواند در مخلوقات و محدثات حضور داشته باشد، این گونه پاسخ داده است: «هو عظیم تر از چندین هزار نظرهاست. چه عجب اگر او با همه صفات و محدثات باشد؟ و هو معکم این ما کنتم[۴]» (Shams Tabrizi, 1990). در جای دیگر نیز به همین موضوع اشاره کرده و به طریق فلسفی نظریه خویش را به اثبات می‌رساند: «اسد متکلم روزی تفسیر این می گفت: و هو معکم این ما کنتم[۵]... با همه فضلش چون برملا چیزی پرسیدمی، بر هم شکستی. روزی پرسیدمش که می گویی: و هو معکم، خدا با شماست، چگونه باشد؟..... خدا با بنده چگونه باشد؟ گفت: آری، خدا با بنده است به علم. گفتم که: علم از ذات جدا نیست، و هیچ صفات از ذات جدا نیست...

فی الحال بیچاره شد. برخاست و سر نهاد و به تعظیم مشغول شد (Shams Tabrizi, 1990). پس وقتی صفات از ذات جدا نیست و صفات خداوند همراه آدمی است، در نتیجه، ذات او نیز همراه

[۱] کسی که از روی اخلاص بگوید خدایی جز خدای یگانه نیست به بهشت می‌رود

[۲] کسی که نیت او خالص و عمل او از روی اخلاص باشد.

[۳] کلمه «لا اله الا الله» حصار و قلعه امن من است و هر کس در آن وارد شود، از عذاب من ایمن می‌شود.

[۴] قرآن مجید، سوره حدید (۵۷)، آیه ۴ (و هر کجا باشید، خداوند با شماست).

[۵] قرآن مجید، سوره حدید (۵۷)، آیه ۴.

آدمی است و در مخلوقات جریان دارد. این همان تفکر وحدت گرایانه شمس است.

۳- وحدت وجود، ابن عربی

ابن عربی می گوید تجربه عرفانی وحدت وجود و امثال آن کشف و شهود قابل توصیف و بیان نیست یافتن اصطلاح برای علم اسرار مشکل، بلکه غیر ممکن است و تنها به نحو اشاره می‌توان بدان پرداخت چرا که در علم اسرار و در وحدت وجود پای «باطن» یعنی سر ربوبی در میان می‌باشد که از توصیف عقل خارج است شاید مهمترین تمثیلی که عرفا برای نشان دادن وحدت وجود با همه پارادوکسهایش بکار برده اند، تمثیل آینه باشد به نحوی که بعضی از آنان چون عین القضات همدانی مدعی شده اند که اگر خدا آینه را خلق نمی کرد معنای وحدت وجود قابل تبیین و تمثیل نبود. این تمثیل در بین عرفای ادیان ابراهیمی اعم از یهودی، مسیحی، و مسلمان فراوان بکار رفته است. عارفانی نیز که متدین به این ادیان نبوده اند از جمله نوافلاطونیان از آن بهره بسیار برده‌اند. به اعتقاد بعضی از محققان، بررسی رویکرد عرفا با مشربهای مختلف به تمثیل آینه، ارزش یک تحقیق مفصل و مستقل را دارد. بدین صورت که خدا در عالم تجلی کرده است و هیچ تغییری در او رخ نداده است (Kashani, 1898) و همین طور تمثیل آتش گردان که این تمثیل نیز توسط ابن عربی بکار رفته است و می‌تواند پارادوکس نیستی و هستی و خیال بودن عالم و کیفیت ظهور وحدت در کثرت را بنمایاند. آتشی که در آتش گردان است یک نقطه بیشتر نیست ولی هنگامی که آن را می‌چرخانیم همین یک نقطه بصورت یک دایره دیده میشود. این تمثیل است از حضور حق در خلق از یک سو می‌توانیم وجود این دایره آتش را نفی کنیم چرا که واقعا غیر از آتش گردان که هر لحظه در یک نقطه قرار دارد چیز دیگری در کار نیست ولی حس خود را نیز نمی‌توانیم منکر شویم، پس ناچاریم بگوییم که این دایره وجود دارد. پس هم هست و هم نیست. این تمثیلی است از خیال بودن عالم که در اثر تجلی واحد پیدا شده است.

از آراء ابن عربی مساله وحدت وجود است که از اهم مسائل و از مهم ترین آراء اوست که گوید: وجود حقیقی خاص حق متعال است و دیگر وجودات امکانی سایه و عکس آن وجود حق ازلی یگانه اند و سرتاسر مراتب وجود از نفس رحمانی و فعل اول و صنع ساکن و عقل اول و وجود منبسط و غیره که همگی اسماء حقیقت محمدیه اند، تا مراتب مادیات و هیولا، ظهور و پرتو وجود حق تعالی هستند. خداوند در آیه، الم ترالی ربک کیف مدالظل (۴۵-فرقان) وجودات امکانی را ظل نامیده و ذات اقدس را خورشید که مبدا بروز انوار و ظلال وجودات امکانی است. تا توهم اشتراک در وجود بین واجب و ممکن نشود و بلکه مشخص شود که حقیقت وجود با لذات منحصر به ذات اقدس است و موجودات به منزله سایه اند. این همان عقیده معروف به وحدت وجود است که ابن عربی در نهایت جرات و صراحت در مواضع مختلف کتاب فصوص و فتوحات بیان داشته، از آن جمله گوید: فسبحان من اظهر الاشیاء و هو عینهااما بر خلاف این واقعیت آشکار پیرو با کمال و با وفایش عبدالوهاب شعرانی صوف شافعی کوشیده است تا قول به وحدت وجود را از وی نفی کند و سخنانش را طوری تعبیر نماید که با وحدت شنود سازگار آید نه با وحدت وجود، چرا که به پندار أو این مذهب، کفر و الحاد و بر خلاف اصول دین مبین اسلام است و لذا شایسته مقام ولی مسلمی چون ابن عربی که از کبار اولیاء است نمی‌باشد (Jahangiri, 2016).

بنابراین درست است که «لاوجود و لاموجود الا ا..»، یعنی که جز حق، وجود صرف و موجود راستین نیست؛ نهایت، این حقیقت و این حق واحد را شؤون و اطوار و تجلیات و تعینات و ظهوراتی است که در موطن علم، در ملابس اسماء و اعیان ثابته، در مرحله ذهن در مجالی اذهان و در مرتبه خارج در مظاهر و اعیان و موجودات خارجی ظهور می‌یابد و در نتیجه ی این ظهور و تجلی و تعیین و تطور کثرت پیدا می‌شود و عالم پدیدار می گردد. پس هم حق است هم خلق، هم ظاهر متحقق است هم مظاهر، هم وحدت درست است هم کثرت، منتها وجود حق ذات وجود و وجود راستین است. وجود خلق تجلیات و ظهورات آن، که در اینجا خلق بمعنی تجلی و ظهور است (Jahangiri, 2016) و الله عالم، آفریدگار جهان و پروردگار جهانیان است، پس عین که در واقع همان ذات حق است، در حقیقت واحد است و در مرتبه ذات و حضرت احدیت از هر گونه کثرتی

متنزه است و در مرتبه الوهیت که مرتبهی جمع اسمائی و حضرت اسماء و صفات است الله است و در مرتبه کثرت که مرتبه فرق و ظهور حق به حسب مظاهر و اسماء و صفات است خلق اند. مقصود از حقی که خلق است، حق مخلوق به یعنی وجود منبسط است. منظور از حقی که خلق نیست، ذات متعال حق در حضرت احدیت است (Jahangiri, 2016). اصطلاح ابن عربی بجای خدا، واژه حق است. در نظر ابن عربی کثرت تقریبا به همان اندازه وحدت واقعی است زیرا آن هم ناشی از خداوند یا همان حق است. به هر حال شیخ نمیخواهد با قبول واقعی بودن کثرت بگوید که: کثرت به همان معنا موجود است که خدا، زیرا فقط یک موجود، یک وجود حقیقی، موجود است. در مثال نور ما می‌توانیم وجود رنگها را بپذیریم بدون اینکه ادعا کنیم هر رنگی یک هستی مستقل است. قرمز و سبز فقط به واسطه نور وجود دارند، آن‌ها از جهت جوهر نورانی خود یکی هستند، ولی از جهت واقعیتهای مشخص خود دو چیزند (Chittick, 2011).

از یک طرف اگر جهان بواسطه خدا وجود دارد، از طرف دیگر اشیاء با اعیان» موجود در عالم نیز واجد أوصاف خاص خود هستند این اشیاء ماسوی ا.. هستند و چنانکه دیده ایم، خدا وجود است نتیجه اینکه اشیاء فی انفسها – بدون خدا وجود ندارد و ممکن نیست موجود شوند. شیخ تاکید می‌کند که هر چیزی که ما در عالم ادراک می‌کنیم فی نفسه معدوم است و بواسطه وجود حق به یک معنا موجود است. به همین ترتیب هر رنگی که ادراک می‌کنیم فی نفسه معدوم است ولی بواسطه وجود نور موجود (Chittick, 2011) این نکته در بررسی رابطه ابن عربی و فلسفه حائز اهمیت است: در آثار ابن عربی اصطلاحات فلسفی و کلامی بسیار زیادی به چشم می‌خورد، از قبیل: وجود، موجود، وحدت و کثرت و...

هر چند ابن عربی واژه گان فلسفی زیادی بکار برده است لیکن نباید او را در عداد فیلسوفان قرار داد و یا بین او و صوفیه جدایی افکند. از همین روی، ابن عربی در سراسر فصوص و فتوحات تنها از دو فیلسوف نام می‌برد. یکی ابن رشد که وی را به خاطر تهی بودنش از ذوق الهی و فرورفتنش در استدلالهای عقل تحقیر می‌کند، دیگری افلاطون که وی را به خاطر حکیم بودنش می‌ستاید و انتقادات امثال غزالی را بر او روا نمی‌داند. او ابن عربی کشف و شهود را برتر از عقل میداند و شاید در فتوحات طعنه‌ای به اهل عقل و بحث کرده باشد. بدان که هیچ پیامبری قبل از نبوتش در علم پیدا کردن به خدا به شیوه عقل دست نیازیده است، این کار برای او سزاوار نیست هم چنین هیچ ولی برگزیده‌ای نیز سابقه نظر عقل در علم بخداوند را ندارد. هر کدام از اولیاء که قبلا به شیوه تفکر عقلی در مورد خدا نظر کرده باشد هر چند ولی باشد اما برگزیده نیست و از کسانی نیست که خدا کتاب الهی را به آنان به ارث داده است (Jahangiri, 2016).

نظر او در مورد قاعده فلسفی الواحد این است که: خدا به هر موجودی وجهی خاص دارد زیرا او سبب هر موجودی است. هر موجودی نیز واحد است و کثیر نیست. پس از واحد جز واحد صادر نشده است زیرا او در احدیت هر واحدی است... معنای لا یصدر عن الواحد الا واحد همین است اگر همه عالم از خدا صادر شود جز واحد از او صادر نشده است پس او با هر واحدی از حیث احدیتش همراه است. این امر را جز اهل ا... درک نمی‌کنند. حکما آن (قاعده الواحد) را به طریق دیگری می‌گویند و این از مواردی است که در آن به خطا افتاده اند. اینجا ابن عربی قاعده الواحد را می‌پذیرد ولی از منظر خود آن را تفسیر و تعبیر می‌کند. ولی اینجا قاعده‌ای میان اهل عرفان هست که هر چیز از حد خودش فراتر رود و از اوج شدت خویش نیز بگذرد به ضد خودش تبدیل می‌شود، به طور مثال: قرب شدید که از حد بگذرد نیز به بعد مبدل و موجب حجاب می‌گردد. ابن عربی می‌گوید در حق تعالی و خلق جمع ضدین وجود دارد. و یکی از آیاتی که وی برای اثبات این پارادوکس فراوان از آن استفاده می‌کند، این آیه شریفه است: و ما رمیت اذرمیت و لکن ا...رمی (انفال، ۱۷) «چون پرتاب می‌کردی تو نبودی که می‌انداختی بلکه خداوند بود که می‌انداخت» عرفا جمع ضدین را از متون مقدس دینی استنباط می‌کنند و همان را در قوه‌ای به نام خیال شهود می‌نمایند. بنابراین، چنین نیست که آن را از خود بافته و یا صرفا به خاطر تعبد به شرع آن را باور داشته باشند. آن را یک نظریه متافیزیکی نیز باید

دانست چرا که ورای طور عقل است، بلکه این امر چیزی است که آن را مستقمیهٔ تجربه کرده اند. این عربی در حیرت و پارادوکس هولاهو می گوید:

این چه «من» ی است که من نیست و این چه «او»یی است که او نیست. این امر اشاره‌ای دقیق و بافتنی رقیق است. برهان آن را رد و نفی می کند اما اعیان آن را اثبات می‌نماید.

۲- مقایسه وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و شمس تبریزی

ابن عربی، در فصوص الحکم فصّ ادریسی برای بیان نسبت خالق و مخلوق به نسبت واحد و اعداد مثل می‌زند. چون همان واحد است که در عین حالی که آن را عدد نمی گویند، با هر تکرارش اعداد حاصل می‌شود. در کتاب حجاب هستی ص ۳۶ ترجمه نگارنده چنین می گوید: روح پرستش هر پرستندهای همان واحد است و همچنین در اعداد سه، ده، صد، هزار تا بی‌نهایت جز واحد امر زایدی مشاهده نمی کنی. چون واحد، خود به صورت امر زایدی ظاهر گشته است. مثلاً در عدد پنج، واحد در پنج مرتبه معقول، ظاهر گشته است و چون واحد از عدد پنج معدوم گشت، عدد پنج معدوم می‌شود و چون ظاهر شد، عدد پنج تحقق می‌یابد، همچنین در تمام اشیاء همان وحدانیت حق است که با وجودش ظاهر شدیم و اگر واحد نبود، ما نبودیم. از این رو از عدم ما، عدم حق لازم نمی‌آید همانگونه که از عدم عدد پنج، عدم واحد لازم نمی‌آید.

ابن عربی نخست به تعریف توحید و سپس تحلیل آن می‌پردازد و می گوید: توحید کوششی است برای حصول آگاهی در نفس انسان جویا به این‌که خدایی که وی را به وجود آورده، «یکی» است و در الوهیت خود شریک ندارد. «وحدت» (یکی بودن) صفت حق است و نام مشتق از آن «احد و واحد» (یکتا و یکی) است، اما «وحدانیت» قیام وحدت به واحد است، بدان‌سان که نمی‌توان آن را جز به قیام واحد تعقل کرد و اگر هم نسبتی باشد، همانا نسبت تنزیه است.

این است معنای توحید، مانند تجرید و تفرید که کوششی است برای حصول انفراد که چون به موصوفی نسبت داده شود، «موصوفُ به» فرد یا منفرد، نامیده می‌شود. «توحید» نسبت فعلی است از «موحد» که یکی بودن خدا، در نفس عالم به آن حاصل می‌شود.

خدا خود می گوید: «لَوْ کانَ فیهِما آلِهَةٌ الاّ اللّهُ لَفَسَدَتا: اگر در میان آن دو (یعنی آسمان و زمین)، خدایانی جز الله می‌بودند، آن دو تباه می‌شدند».

در این گفته، صلاح که همانا بقاء جهان و وجود آن است، یافت می‌شود و دلالت بر این دارد که اگر ایجاد کننده جهان یکی نمی‌بود، وجود جهان درست نمی‌آمد.

این دلیلِ خودِ خداست در جهان بر یکتایی او و با دلیل عقلی نیز مطابق است. اگر دلیل قوی‌تری، جز این یافت می‌شد، خدا خود آن دلیل را برای ما می‌آورد، در حالی که چنین نکرده است.

آن‌گاه ابن عربی می‌افزاید که سخن درباره توحید خدا، از لحاظ اله بودن او، فرع بر اثبات وجود اوست، اما اثبات وجودش به ضرورت عقل، بر پایه وجود ترجیح «ممکن» به یکی از دو حکم، ادراک می‌شود.

منظور ابن عربی این است که باید کسی باشد که وجود عینی ممکن را بر امکان محض آن ترجیح دهد و آن را از حالت امکان محض بیرون آورد و به اصطلاح خود ابن عربی، جامه وجود معین بر آن بپوشاند.

حال آنکه از نظر شمس انسان شناسی همان خدا شناسی است و اینگونه جامعه شناسی شمس همه عالم را دربر می گیرد.

انسان شناسی، خداشناسی و هستی شناسی شمس از صفات مهم شمس می‌باشد، راه رسیدن به خداوند عشق و قلب بیت الله لازم است وباید صفحات دل را کنار زد و به آن عشق واقعی رسید و شمس آن عشق واقعی را داشت.

شمس مأموریت داشت یک سال برود به قونیه و مولانا را از ته دگرگون کند.

یکی از خصوصیات بارز شمس صداقت است که در وجود ایشان بود. زیرا انسان که صداقت نداشته باشد غرور داشته باشد و غیبت کند به جایی نمی‌رسد. وشمس هیچ یک از این خصوصیات را نداشته بلکه خصوصیات بارز ایشان صداقتی که در وجود ایشان بود و ایشان در سایه همین خصوصیات خداشناسی، هستی شناسی و جامعه شناسی به این مرحله رسیده است.

شمس تبریزی می‌گوید:

«این تجلّی و رؤیت خدا، مردان خدا را در سماع بیش‌تر باشد... سماعی است که فریضه است و آن سماع اهل حال است، که آن فرض عین است، چنان‌که پنج نماز و روزه رمضان! و چنان‌که آب و نان خوردن به وقت ضرورت، فرض عین است اصحاب حال را!»

«مولوی پس از برخورد با شمس، موسیقی و دوستی سماع را تا بدان حد گسترش می‌دهد که حتی به طور هفتگی، مجلسی ویژه سماع بانوان، همراه با گل افشانی و رقص و پای‌کوبی زنان در قونیه بر پا می‌دارد... تا جایی که حتی در مواردی چون سرگرم رباب و موسیقی می‌شده نمازش را وا می‌گذاشته است، و با وجود تذکار به وی، موسیقی را رها نمی‌کرده، بلکه نماز را ترک می‌گفته است!»

«علاوه بر زنان طبقات مرفه، بین زنان طبقات پایین و اصناف نیز مولوی علاقه‌مندانی داشت که به خاطر او مجالس ترتیب می‌دادند و دعوتش می‌کردند. وقتی مولوی در مجالس آنان حاضر می‌شد، گلبارانش می‌کردند و همراه او به سماع برمی‌خاستند! شب‌های جمعه زنان قونیه در منزل امین‌الدین میکائیل که نایب خاص سلطان بود، گرد می‌آمدند و سماع می‌کردند.» (Shams Tabrizi, 1990).

«روزی علم الدین قیصر، سماع بزرگ داشت و مولانا در آن سماع هر چه پوشیده بود به قوّالان (خوانندگان) بخشیده و همچنین عریان رقص می‌کرد! علم‌الدین لباس سر تا پایی که مناسب او بود آورد و به مولوی پوشانید و بیرون آمدند. در راه آواز "رباب" از خانه ارمنیان شنید؛ به چرخ آمد و ذوق‌ها کرد تا صباح دیگر بر سر آن راه، در نعره و صیاح بود؛ باز هر چه پوشیده بود به مردمان شراب‌خانه بخشید و برفت!»

واقعاً درشگفتیم که آیا تفاوت رقص و آواز و غنا و شراب‌خواری و شاهدبازی و پرده‌دری این صوفیان، ـ به پیروی از کاخ‌نشینان اموی و عباسی که الگوها و امامان ایشان بودند ـ با مجالس سایر مطربان و آوازخوانان و دلدادگان رقص و سماع و برهنگی ـ که نمونه مجالس و فیلم‌های آن‌ها، آب و نان و غذای روح!! بی‌خردان شده است در چیست؟! آیا جز این است که اینان ـ بر خلاف اهل عرفان ـ برای اغفال بندگان خدا، و پرده‌پوشی بر هوس‌رانی‌های خود، از واژه‌ها و عناوین مقدس دینی سوء استفاده نکرده، بی‌پرده ماهیت خود را نشان می‌دهند، و با رندی و زیرکی تمام، فسق و فجور خود را در لباس دین و شریعت ارائه نداده، با دین و دیانت و معنویت انسان‌ها بازی نمی‌کنند، و در پرده فروش کالای دین و معنویت تکدی و گدایی نمی‌کنند؟! چنانکه درباره کانون فرهنگ و هنر "شمس تبریزی" نوشته‌اند:

«شمس... پاره‌ای اوقات در آستانه درگاه می‌نشست و تا از مریدان نیازی (وجه نقد یا غیر نقد) نمی‌ستاد، آن‌ها را به محضر مولانا اجازه ورود نمی‌داد!»

شمس حکایت زیر را در اهمیت خودشناسی و غفلت نکردن از خود بیان می‌کند: "نسخه‌ی گنج یافت که: به فلان گورستان برون باید رفت؛ و پشت به فلان قبّه‌ی بزرگ، باید کرد؛ و روی به سوی مشرق، و تیر بر کمان باید نهاد و انداختن! آنجا که تیر افتد، گنج است! رفت و انداخت، چندان که عاجز شد. نمی‌یافت و این خبر به پادشاه رسید. تیراندازان دور انداز، انداختند. البته اثری ظاهر نشد! چون به حضرت رجوع کرد، الهامش داد که: نگفتم که کمان را بکش! آمد، تیر به کمان نهاد و همان جا پیش او افتاد!" یعنی گنج در خود ما و نزد خود ماست و ما غافلیم. لذا کلید شناخت خدا و عالم شناخت خود است: "این قدر، عمر که ترا هست، در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص عالم چه خرج می‌کنی؟!

– شناخت خدا عمیق است؟! –ای احمق، عمیق توئی! اگر عمیقی هست، توئی!" کرامت انسان بدان است که در سَر، سِرّ هم دارد: "حیوان به سر زنده است، آدمی به سِر زنده است. هر که به سَر زنده است، بل هم اضل. هر که به سِر زنده است، و لقد کرمنا. آخر سِر در این سَر و کله کی گنجد..." [1]

رسیدن به کمال را در خلوت امکان پذیر می‌داند؛ چنان که شب قدر در میان سایر شب‌ها پنهان است: "یکی هزار جهد کند که از خود چیزی بنماید و یکی به صد حیلت خود را پنهان می‌کند. هر چند خود را بیش پیدا می‌کنم زحمتم بیش شود، محرم و نامحرم گرد شود،

[1] دفتر دوم ـ ص ۱۱۶

نتوانم چنان که مرا باید زیستن." [1]"شب قدر را پنهان کرده‌اند در میان شب‌ها، بندهٔ خدا پنهان کرده‌اند میان مدعیان."[2] فقر به عنوان یک اصطلاح عارفانه، گرسنگی نیست. این است که خود را در مقابل خدا درویش و فقیر بدانی که خدا فرمود: "انتم الفقرا.": "فقیری است که از غذا درویش است و فقیری است که از خدا درویش است." [3]کمال نزد شمس ظل اللهی شدن است. یبه تعبیر قرآن رنگ خدایی گرفتن و صبغت اللهی شدن و این به درس و مطالعه حاصل نمی‌شود باید دل بایار و دست به کار داشته باشی: "در سایه ظل الله در آیی. از جمله سردی‌ها و مرگ‌ها امان یابی. موصوف به صفات حق شوی. از حی قیوم آگاهی یابی...حیات الهی یابی...این علم به مدرسه حاصل نشود... آن صد هزار (سال) تحصیل چندان نباشد که یک دم با خدا بنده‌ای به یک روز "[4]و علم بی عمل را به پشیزی نمی‌خرد. مغز زندگی در تحول احوال و اعمال است نه کسب علمی که وبال گردد: "همه طالب فایده علم باشند. تو طالب کار نیک باش تا از یار نیک حاصل کنی که مغز این است و پوست آن است".[5]آن گاه دوزخ از تو فرار می‌کند: "گفتم آن شیخ را، خدا ترا به دوزخ برد! گفت کاشکی؛ تا بنگرم که این نور من از دوزخ چه می‌شود و دوزخ از نور من چه می‌شود."[6]

توحید خاصّ الخاص توسط ابن عربی و شارحان او مطرح شده و بسط یافته است واکثر عرفای مسلمان به توحید «خاصّ الخاص» و یا به عبارت دیگر، به «وحدت وجود» معتقد هستند. این نظریه قبلاً مطرح بوده و بعداً به شکل کامل و ساختارمند، توسط ابن عربی و شارحان او مطرح شده و بسط یافته است. در این طرز تفکر، همه هستی، پیکره واحدی است که محصول تجلیات خداوند است. طبق این نظریه «وجود، حقیقت واحد است و غیر آن چیزی جز شئون و فنون آن و حیثیات و اطوار آن و لمعات نور آن و سایه‌های ضیاء آن و تجلّیات ذات آن نیست».

ابن عربی در فصوص الحکم، در این مورد، این گونه می‌گوید: «فَسُبحانَ من أظْهَر الأَشیاء وَ هُوَ عین‌ها». همو در کتاب فتوحات خود، این مطلب را بدین شکل بیان نموده است:

فَما نَظَرَت عَینی الی غَیرِ وَجهِهِ وَلا سَمِعَت اُذنی خِلافَ کَلامِهِ

پس در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و یک موجود راستین و حقیقی وجود دارد و آن، حضرت حق تعالی است.

از دیدگاه عرفا، سخن گفتن در مورد توحید عارفان کاری دشوار است: «سخن در این توحید نه کار آب و گل است و نه جای زبان و دل است. موحّد ایدر، به زبان چه گوید که حالش خود زبان است. عبارت چون کند. از آن تو حیا، که عبارت از آن نعین بهتان است. این توحید نه از خلق است که آن از حق نشان است که رستاخیر دل و غارت جان است». اصل و اساس نظریّه وحدت وجود مأخوذ از منابع اصیل اسلامی از جمله قرآن مجید و احادیث حضرت رسول (ص) و سایر ائمه هدی (س) است. اگر وحدت وجود را به این معنا بدانیم که یک اصل واحد و اصیل، مبدأ جمیع موجودات و تعیّنات و محیط بر کافّهٔ فعلی‌ات است، مأخوذ از آیاتی است مثل: «هُوَ الأوّلُ و الأخِر وَ الظّاهِرَ والباطِن (حدید/۵۷)» و یا «اَلا فی مِرْیَةٍ من لِقآءِ رَبّهِم اَلّا اِنَّهُ بِکُلِّ شَیءٍ مُحیط» (فصلت/۴۱) و «هُوَ مَعَکُم أینَ مَا کُنتم» (حدید/۵۷) و «نَحنُ أقْرَبُ اِلَیهِ مِنْ حَبلِ الوَرید»(ق/۵۰).

همچنین، روایاتی نظیر این سخن مولا علی (ع): «إن الله سُبحانه و تَعالی داخِلٌ فِی الأَشیاء لا کَشَیءٍ دَاخِلٍ فِی شَیءٍ وَ خارِجٌ من الاشیاء لاکَشَیءٍ خَارِجٍ عَن شَیء». و همین طور در نهج البلاغه می‌فرمایند که: «الحَمدُلله المُتَجَلِّی لِخَلقه بِخَلقه» و در جای دیگر می‌فرمایند: «مَعَ کلّ شیءٍ لابِمُقارَنَة، وَ غَیرُ کُلِّ شَیءٍ لابِمُزایَلَه».

از دیدگاه شمس، توحید حقیقی این است که انسان از درون خود از عالم کثرت رهایی یافته و به عالم وحدت راه یابد. از منظر شمس، به صرف گفتن کلمهٔ توحید (لااله الاالله) نمی‌توان کسی را موحد دانست، بلکه موحّد حقیقی کسی است که با تمام وجود از کثرات و

[1] دفتر اول –ص ۳۰۵

[2] دفتر اول –ص ۳۱۶

[3] دفتر اول –ص ۲۸۱

[4] دفتر دوم ـ ص ۱۱۸

[5] دفتر اول – ص ۱۵۸

[6] دفتر اول ـ ص ۲۵۸

تعلقات این عالم رها شده و به وادی وحدانیت رسیده است: «گفت: مَنْ قالَ لا اله الا الله خَالِصاً مُخلِصاً دَخَل الجَنَّه. اکنون بنشین می گوی، دماغ خشکتر شود! او یکی است، تو کیستی؟ تو شش هزار بیشی! تو یکتا شو، وگرنه از یکی او تو را چه؟ تو صد هزار ذره، هر ذره به هوایی برده، هر ذرّه به خیالی برده!» (Shams Tabrizi, 1990).

دیگر، همین مفهوم را این گونه بیان می کند: «از عالم توحید تو را چه؟ از آنکه او واحد است تو راچه؟ چو تو صد هزار بیشی! هر جزوت به طرفی. هر جزوت به عالمی. تا تو این اجزا را در واحدی او در بازی و خرج نکنی... او تو را از واحدی خود همرنگ» نکند (Shams Tabrizi, 1990).

شمس در جای دیگر، بر این مفهوم تأکید می‌ورزد که تا انسان از تعلقات و کثرات درونی آزاد نگردد به حقیقت توحید نمی‌رسد: «گفت: خدا یکی است. گفتم: اکنون تو را چه؟ چون تو در عالم تفرقه‌ای؛ صد هزاران ذرّه، هر ذرّه در عالمها پراکنده، پژمرده، فرو فسرده. او خود هست، وجود قدیم او هست. تو راچه؟ چون تو نیستی؟» (Shams Tabrizi, 1990).

شمس معتقد است که تا آدمی صدهزار بیش است و هر جزوش به عالمی مشغول به عالم وحدت راه نخواهد یافت و اگر کسی قصد ورود به عالم توحید حقیقی را دارد باید ابتدا درون خود را از تفرقه‌ها و کثرات پاک ساخته و چشم احول بین را از دو دیدن درمان کند تا به درک حقیقت توحید نائل آید (Maulavi, 1983).

وقتی که عارف به این مرحله از توحید دست می‌یابد، در عالم وحدت غرقه بندّ معقولات دون و عقل جزوی هستند، به دریافت حقیقت معجزات راه نمی‌یابند؛ بلکه معجزات انبیاء باعث هلاک و گمراهی ایشان خواهد شد، زیرا معجزه بسان دریا و ایشان همچون مرغان خاکی هستند که در برابر دریا نابود خواهند شد؛ اما طالبان حقیقت، همچون مرغانِ آبی هستند که در این دریای بیکران غوطه‌ور شده و حیاتی نو می‌یابند:

بر زند بر دل ز پیران صفی
بر ضمیر جان طالب چون حیات
مرغ آبی در وی ایمن از هلاک
لیک قدرت بخشِ جان همدمی
معجزات و کراماتی خفی
بر زند از جان کامل معجزات
معجزه بحر است، ناقص مرغ خاک
عجز بخش جانِ هر نامحرمی

(مثنوی، ج ۳، ۳۴۸- ۳۴۹)

بدین ترتیب، می‌توان گفت معجزات انبیاء در ادراکات فلسفی نمی‌گنجد و به همین دلیل، آن‌ها را انکار می‌کند. اما شمس به معجزات انبیاء و کرامات اولیاء اعتقاد راسخ داشته؛ بلکه با تمام وجود آن را درک کرده‌اند، به همین دلیل به نقد تفکرات فیلسوفان برخاسته است.

شمس معتقد است که اگر فیلسوفی چیزی همچون سخن گفتن جمادات و نباتات را بشنود، بدون درنگ آن را انکار می‌کند؛ چون عقل فلسفی او، به درک این حقیقت راه نیافته است: «اگر شهاب، حکیم هریوه، شنیدی که می‌گویم گریهٔ جمادات و خندهٔ جمادات، به زبان نشابوریان گفتی: این چه باشد؟ عقل فلسفی بدان نرسد!» (Maulavi, 1983). چرا که عقل فلسفی از دهلیز عقل بیرون نیامده و به همین دلیل قادر به درک گریهٔ جمادات (مثلاً نالهٔ ستون حنّانه) نیست»:

و گرنه در عالم ماوراء اسباب از روح و حیات بهره‌ورند؛ پس عجب نیست که وقتی مشیّت و ارادهٔ خداوند اقتضا کند، انبیاء و اولیاء با آن قادرت روحی و قدسی خود، حیات آن‌ها را بر خلق آشکار می‌کنند.».

بنابر آنچه گفته شد، شمس در ضمن سخنان خود، بنا به دلایلی از جمله محدود بودن ادراکات فلسفی، رجحان خداشناسی شهودی بر خداشناسی فلسفی و تقابل فلاسفه و سخنان و روش ایشان با ادیان و پیامبران، به انتقاد از آن‌ها برخاسته و طریقهٔ ایشان را نپسندیده است. همچنانکه تاکنون نشان دادیم، بسیاری از این نظریّات شمس، به

اشکال گوناگون در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. مولوی، بسیاری از این نظریات را در قالبی بسیار ساختارمندتر و به زبانی هنرمندانه‌تر در مثنوی خود بیان نموده است.

نتیجه گیری

در میان ایرانیان ابن عربی به علت اهتمام محققان و شاعران بزرگ جایگاه شایسته خویش را یافته است. تعداد زیادی از شروح آثار ابن عربی توسط ایرانیان نوشته شده است. در حقیقت ایرانیان در معرفی ابن عربی سهم فوق العاده داشته اند؛ اما در عوض ادبا و پژوهشگران عرب و حتی ایرانی نسبت به معرفی شمس و انتقال اندیشه‌های او به مسلمانان عرب و عجم... وظیفه خود را انجام نداده اند؛ حال آنکه شمس در بسیاری از قلمروهای اندیشه ورزی بی مانند است. تحلیل‌های منطقی در معرفی جایگاه واقعی شمس می‌تواند بسیار موثر واقع شود.

در مکتب شمس، همه چیز این عالم با هم در وحدت و یگانگی است و جدایی بین آن‌ها نیست. نظریاتی چون یگانگی پیر و مرید، یگانگی شاهد و مشهود، یگانگی جان مؤمنان و اولیا، و یگانگی عارف با خداوند (مقام فنا) را می‌توان به وضوح مشاهده کرد.شمس معتقد است که پیر و مرید به مرحله‌ای می‌رسند که جانشان و روحشان به وحدت و یگانگی می‌رسد و اگر در ظاهر از هم جدا هستند، اما در حقیقت یک وجودند در دو جسم. او در تجربه‌ای عارفانه در حضور پیر خود، این یگانگی را این گونه به تصویر می کشد: «... ناگاه دیدم که از سینه شمعی، روشنایی، همچو آفتاب از این سینه من سر بر کرد؛ من سر همچنین می کردم. شیخ چون دید که دستارم افتاد، دستار خود گرفت، گفتی که من در خود می‌نگرم...» (Maulavi, 1983). در این تصویر، شمس با شیخ چنان یکی شده است که شیخ، خود را شمس می‌پندارد و با وجد و حال شمس به وجد می‌آید و به جای شمس که دستارش در حال افتادن است، دستار خود را محکم می گیرد، گویی در آینه می‌نگرد.

شمس به یگانگی جان خود با مرید راستینش مولانا، بارها اشاره کرده و در این مورد این گونه می گوید: «چون مرا دیدی و من مولانا را دیده، چنان باشد که مولانا را دیده ای» (Maulavi, 1983). شمس تباینی بین خود و مولانا نمی‌بیند، سخن آن‌ها یکی است، خوشی و ناخوشی، رنج و راحت و غم و شادی آن‌ها به یکدیگر پیوسته است: «شیخ ابراهیم یگانگی ما می‌داند، که من می گویم: سخن چنان است که مولانا می گوید. هر دو می گوییم، لاجرم من می گویم، و در خاطر مولانا تقاضای آن نیست که مولانا بگوید». و در جای دیگر می گوید: «ستایش مولانا آن باشد که چیزی سبب راحت اوست و خشنودی اوست نگاه داری، و چیزی نکنی که تشویش و رنج بر خاطر او نشیند. و است که عرفا از آن با عنوان «بدل کردن جامه» تعبیر می کنند و تنها، اختلاف در ظواهر و اجسام است و جان آن‌ها یکی بیش نیست. از همین رو، عارفی می‌تواند کار ناتمام عارف دیگری را پس از مرگ ظاهری او به اتمام برساند: «در اثر است که بزرگی بر سر گور عزیزی آمد، دید که محجوب رفته بود از دنیا. بر سر گور او چهل روز نشست تا کار اور تمام کرد».

در مجموع، می‌توان گفت از دیدگاه شمس، توحید واقعی آن است که آدمی بداند جهان غیر از خداوند نیست و کثرات، تنها تجلیات و ظهورات مختلف خداوند هستند. شمس علاوه بر اعتقاد به وحدت جان مؤمنان با یکدیگر، به وحدت جان عاشق و معشوق، طالب و مطلوب، پیر و مرید و در نهایت به وحدت جان عارفان راستین با خداوند نیز اذعان دارد.

اساس عرفان ابن عربی بر معرفت وجود و وحدت آن نهاده شده است. با اینکه پیش از ابن عربی، این امر مورد توجه برخی عارفان و حکیمان بوده است، فقط اوست که آن را به گونه‌ای کامل و مشروح و منظم بررسی کرده است؛ به همین دلیل، ابن عربی را پیشوای قائلان به وحدت وجود می‌دانند. به رغم کسانی که قول به وحدت وجود را از ابن عربی نفی کرده اند[1] برخی تصریحات در آثار او دلالت واضحی بر این اعتقاد دارد، مثلا «فالوجی ایجاد و الوجود و الموجود

[1] برخی مانند عبدالوهاب شعرانی کوشیده اند تا این انتساب را از او نفی و عبارات او را در این زمینه به وحدت شهود تحویل کنند.

لا یعقل ولا ینقل الا فی لا اله الا هو» (Ibn Arabi, 1991, 1995) و «فاثبت الکثرة فی الثبوت و انفها من الوجود، فاثبت الوحدة فی الوجود و انفها من الثبوت» و «فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضد، فان الوجود حقق واحدة و الشیء لا یضاد نفسه» (Ibn Arabi, 1991).

از نظر ابن عربی توحید کوششی است برای حصول آگاهی در نفس انسان جویا به این‌که خدایی که وی را به وجود آورده، «یکی» است و در الوهیت خود شریک ندارد. «وحدت» (یکی بودن) صفت حق است و نام مشتق از آن «احد و واحد» (یکتا و یکی) است، اما «وحدانیت» قیام وحدت به واحد است، بدان‌سان که نمی‌توان آن را جز به قیام واحد تعقل کرد و اگر هم نسبتی باشد، همانا نسبت تنزیه است. از نگاه ابن عربی سخن درباره توحید خدا، از لحاظ اله بودن او، فرع بر اثبات وجود اوست، اما اثبات وجودش به ضرورت عقل، بر پایه وجود ترجیح «ممکن» به یکی از دو حکم، ادراک می‌شود. منظور ابن عربی این است که باید کسی باشد که وجود عینی ممکن را بر امکان محض آن ترجیح دهد و آن را از حالت امکان محض بیرون آورد و به اصطلاح خود ابن عربی، جامه وجود معین بر آن بپوشاند. ابن عربی در نقد وحدت وجود می‌گوید معنی حدیث "اذاتم الفقر فهد الله"، نه این است که چون تمام شد فقر، الله شود بلکه خدا را می‌یابد: " اکنون معنی اذاتم الفقر فهو الله، هزار بیهوده بگویند. یعنی چون تمام شد فقر، پس آن گه خدا عیان شد، بیابی و ببینی نه آن که الله شود یعنی اذاتم الفقر تجدالله. اگر نه آن کفر باشد... پس چه فرق باشد میان تو و نصرانی؟...

ذیل عبارت ابن عربی «فان الوجود حقیقة واحدة» (Ibn Arabi, 1991) در زمینه تفاوت دو مفهوم وحدت شخصی و وحدت وجود در اصطلاح اهل عرفان، وجود دارد: مراد از وحدت در اینجا وحدت شخصی است؛ وحدت وجود در عرف اهل عرفان بر وحدت انبساطی اطلاق می‌شود که شامل وجود واجب بالذات و وجود ممکنات است. همچنین: تحقق این امر، به حسب کشف جلی در اواسط سفر اول از اسفار چهارگانه نفس است، و مرادشان وحدت شخصی منحصر در واجب بالذات است که با شهود عرفانی در انتهای سفر اول برای اولیای کامل حاصل میشود. در این مقام برای ممکنات وجودی باقی نمی‌ماند که در برابر وجود واجب تعالی به نحو واحدیا کثیر لحاظ شود، بلکه وجود و موجودی جز او نیست و وجود واحد شخصی و همان واجب بالذات است و وجودات امکانی (ممکنات) لمعات نور و اشراقات ظهور اوی اند، بلکه آن‌ها مصداق آیه « کسراب بقیعة یحسبه الظمان –تی إذا جاءه لم یجدة شیئا» هستند (Ashtiani, 1989).

ابن عربی و اتباعش مانند بیشتر فلاسفه و حکمای اسلامی[1] از میان نظریات مطرح شده درباره مفهوم وجود قول به بداهت مفهوم وجود را پذیرفته اند. عرفا در زمینه صدق مفهوم وجود بر افرادش معتقدند وجود نسبت به همه بارد اطلاقش، اعم از واجب و ممکن، مشترک معنوی است؛ بدین معنا که ان وجود معنا و مفهوم واحدی دارد که بر همه مصادیق به نحو یکسان صدق می‌کند. حکما و متکلمان نیز معمولا این قول را پذیرفته اند و برخی آن را قریب به اولیات، بلکه از اولیات دانسته اند.

عرفا معتقدند وجود در خارج فرد و حقیقت متحقق دارد. از این عقیده، به وحدت وجود و موجود» تعبیر می‌شود. مقصود آن‌ها از وحدت، وحدت شخصی و فردی و نه وحدت سنخی انبساطی است، و منظور از وجود، همان واجب تعالی است که یکی بیش نیست، صرف هستی و نفس وجود است و همه ممکنات و ماسوا سایه‌های او هستند و وجودشان ظلی و تبعی است. بنابراین، حقیقت وجود را در واقع تعددی نیست، چه رسد به اینکه متواطی با مشکک باشد. براساس دیدگاه عرفا، طبیعت وجود دو مرتبه صرف و غیرصرف دارد؛ وجود صرف واجب الوجود بالذات است که به ضرورت ازلی موحد است؛ وجود غیر صرف وجود عام است که در حضرت علمی به اعیان ثاری در خارج به اشیا منبسط است و از آن با تعابیری همچون نفس رحمانی و جن ثانی یاد میشود.وجود صرف حقیقی که مصداق

[1] ابن سینا، الهیات شفاء ص۲۹۱/ الهیات نجات؛ ص ۲۰۰ / قطب الدین شیرازیدرة التاج؛ ج۳، ص۱/ سعدالدین تفتازانی؛ شرح مقاصد؛ ج۱، ص۵۶... این نظریات عبارت اند از: الف. تصور مفهوم وجود بدیهی است و حکم به بداهت آن نیز بدیهی است؛ ب. تصورش بدیهی ولی حکم به بداهتش نظری و محتاج برهان است؛ ج. اساسا تصورش نظری است؛ د. تصورش ممکن نیست، چه رسد به اینکه بدیهی باشد.

بالذات مفهوم وجود است و به نفی نا خود متحقق است و به علتی نیازمند نیست، واجب تعالی است و از آنجاکه حمل ذات شیء بر شیء به ضرورت ذاتی است، حمل مفهوم وجود نیز بر ذات حق به ضرورت ذاتی است؛ بنابراین، چون حق تعالی ذات وجود است و جن حیث وجودی حبشی ندارد، بسیط است و ماهیتش عین انیت اوست، و از آنجا که صرف وجود و حقیقت محض است و صرف شیء تکرر نمی‌شود، بنابراین واحد است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The present study aims to conduct a comparative analysis of the unity of existence (Wahdat al-Wujud) as conceptualized by Shams Tabrizi and Ibn Arabi, two seminal figures in Islamic mysticism. The unity of existence has been a foundational doctrine in Sufi thought, with extensive discourse surrounding its ontological and epistemological dimensions. Shams's approach to the unity of existence is primarily experiential, focusing on an immediate and direct realization of the divine presence in all things. He contends that the essence of monotheism (Tawhid) is not merely to profess the singularity of God verbally but to experience this unity at the existential level, where all multiplicities are effaced in the presence of the One (Shams Tabrizi, 1990). In contrast, Ibn Arabi's perspective is rooted in a structured metaphysical framework, elaborating on the concept of existence as a singular reality in which all contingent beings are mere manifestations (Tajalliyat) of the absolute existence of God (Ibn Arabi, 1991). According to Ibn Arabi, unity is a metaphysical principle that governs all levels of reality, and every being is a reflection of divine attributes (Ibn Arabi, 1995). The study utilizes a descriptive-analytical methodology, drawing on primary texts such as *Futuhat al-Makkiyya* and *Fusus al-Hikam* for Ibn Arabi and *Maqalat* for Shams Tabrizi, supplemented by contemporary scholarly interpretations (Jahangiri, 2016).

Shams Tabrizi's discourse on unity is deeply embedded in his mystical experiences and his unique pedagogical approach to spiritual transformation. He argues that true knowledge of God is inseparable from self-annihilation (Fana), wherein the seeker loses all sense of individual identity and merges into the divine reality (Shams Tabrizi, 1990). He repeatedly emphasizes that the essence of Tawhid is not to acknowledge the unity of God intellectually but to embody it so completely that the duality between the seeker and the sought is obliterated. He critiques conventional theological formulations of monotheism, arguing that they are often confined to theoretical assertions rather than being grounded in direct experiential knowledge (Maulavi, 1983). His dialogues with Rumi reflect a radical reinterpretation of mysticism, wherein the separation between God and creation is seen as an illusion fostered by limited human perception (Shams Tabrizi, 1990). In his view, the multiplicity of forms in the world is nothing but the veil of divine oneness, and the mystic's task is to pierce through these veils to perceive the underlying unity (Maulavi, 1983). His statements often challenge the religious orthodoxy of his time, urging seekers to move beyond ritualistic devotion toward a transformative spiritual realization (Jahangiri, 2016).

In contrast, Ibn Arabi's doctrine of unity is elaborated within a sophisticated ontological framework that distinguishes between different levels of existence. He posits that only God possesses true existence (Wujud), while all other beings exist merely as determinations (Tayyunat) of this singular reality (Ibn Arabi, 1991). His theory of unity is deeply influenced by Neoplatonic metaphysics and Islamic philosophical traditions, which he integrates into a comprehensive system of thought (Chittick, 2011). He categorizes existence into the Absolute Being (Wujud Mutlaq), which is God, and relative existence (Wujud Muqayyad), which constitutes all finite entities (Ibn Arabi, 1995). The relationship between God and creation is one of manifestation rather than ontological separation, meaning that everything that exists is a theophany (Mazhar) of divine names and attributes (Kashani, 1898). This perspective resolves the apparent contradiction between God's

transcendence and immanence by asserting that while God is beyond all attributes, He is also their ultimate source and reality (Jahangiri, 2016). Ibn Arabi's distinction between the divine essence (Dhat) and its self-disclosure (Tajalli) allows him to reconcile the principle of unity with the experience of multiplicity (Ashtiani, 1989).

A critical comparison between the two thinkers reveals both congruities and fundamental differences in their interpretations of unity. While both emphasize the ultimate oneness of existence, Shams Tabrizi presents a more radical and existentialist vision, advocating an annihilation of selfhood as the path to divine realization (Shams Tabrizi, 1990). His doctrine is deeply intertwined with the concept of love (Ishq), where the lover and the beloved become indistinguishable in the intensity of mystical experience (Maulavi, 1983). Ibn Arabi, on the other hand, provides a systematic and hierarchical model of reality that accommodates both unity and diversity within a single metaphysical framework (Ibn Arabi, 1991). His doctrine of the *Perfect Man* (Insan Kamil) serves as the bridge between the absolute and the contingent, positioning human beings as the locus of divine self-revelation (Chittick, 2011). This framework allows for a nuanced understanding of divine presence in the world, where each being reflects a particular aspect of God's infinite reality (Jahangiri, 2016). Shams's perspective is more experiential and poetic, whereas Ibn Arabi's is more philosophical and theoretical (Ashtiani, 1989).

One of the key implications of these perspectives is their influence on subsequent mystical traditions. The teachings of Shams Tabrizi, through his profound impact on Rumi, gave rise to a mystical tradition centered on ecstatic devotion and spiritual intoxication (Sukr) (Shams Tabrizi, 1990). This tradition is characterized by an emphasis on divine love as the primary means of spiritual realization, where reasoning and formal theology are subordinated to the direct experience of the divine (Maulavi, 1983). In contrast, Ibn Arabi's metaphysics influenced later Sufi thinkers such as Sadr al-Din al-Qunawi, Dawud al-Qaysari, and Mulla Sadra, who further refined his system into a structured philosophical framework (Jahangiri, 2016). His concept of the unity of existence played a crucial role in the development of later Islamic philosophical and mystical thought, including its reception in the Persian and Ottoman intellectual traditions (Chittick, 2011). While both approaches have been criticized—Shams for his seemingly antinomian stance and Ibn Arabi for his perceived pantheism—their doctrines remain central to the study of Islamic mysticism (Ashtiani, 1989).

In conclusion, the study highlights the enduring relevance of the unity of existence as a central theme in Islamic thought. The contrast between Shams Tabrizi's experiential approach and Ibn Arabi's systematic metaphysics underscores the diverse interpretations of mystical unity in Islamic spirituality. Shams's teachings emphasize a radical transformation of perception, wherein the seeker must dissolve all notions of separateness to realize the divine presence in all things (Shams Tabrizi, 1990). Ibn Arabi, meanwhile, provides a structured ontology that reconciles the multiplicity of the cosmos with the singularity of divine existence (Ibn Arabi, 1991). Both thinkers contribute to a profound understanding of Tawhid, yet their methodologies and emphases differ significantly, shaping distinct mystical traditions within the broader Islamic intellectual landscape. Their legacies continue to inspire contemporary debates on the nature of divine unity and the path to spiritual realization, reflecting the dynamic and evolving discourse of Sufi metaphysics.

References

Ashtiani, S. J. (1989). The Seal of Wilayah in Ibn Arabi's Thought. *Keyhan Andisheh*(26).

Chittick, W. (2011). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination* (Second Edition ed.). Jami. https://doi.org/10.2307/jj.18252566

Heydarzadeh, R. Q. K. (2009). *Tazkerat al-Awliya*. Amir Kabir.

Ibn Arabi, M. M. b. A. b. M. (1991). *Fusus al-Hikam*. Al-Zahra (S).

Ibn Arabi, M. M. b. A. b. M. (1995). *Diwan Ibn Arabi* (First edition ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Jahangiri, M. (2016). *Muhyiddin Ibn Arabi: A Prominent Figure in Islamic Mysticism*. University of Tehran Press.

Kashani, A. R. (1898). *Sufi Terminology*.

Maulavi, J. M. (1983). *The Collected Works of Shams Tabrizi*. Amir Kabir.

Sajadi, S. J. (2010). *Dictionary of Sufi Terms and Expressions*. Tohouri.

Shams Tabrizi, M. b. A. (1990). *Maqalat Shams*. Kharazmi.