

بررسی آموزه توحید در فرقه ذهبیه، از نقد وحدت وجود تا پذیرش فناء فی الله

سید علیرضا موسوی^۱

چکیده

فرقه ذهبیه، از جمله جریان‌های صوفیانه مدعی تشیع در ایران، همواره تلاش کرده است جایگاه خود را به‌عنوان نماینده عرفان و معنویت شیعی در میان پیروان تشیع معرفی کند. این طریقت از آغاز شکل‌گیری بر تمایز خویش با سایر فرقه‌های صوفیه و حتی مکتب ابن‌عربی تأکید ورزیده و آموزه‌ها و دیدگاه‌های خود را، به‌ویژه در حوزه توحید و وحدت وجود، متفاوت و در مواردی متعارض با دیگر جریان‌های عرفانی تلقی کرده است. در موضوع توحید، ذهبیان به‌صراحت دیدگاه‌های فلاسفه، متکلمان و دیگر صوفیان را رد کرده و آن‌ها را به شرک یا توحید عددی متهم نموده‌اند. از نگاه آنان، آموزه‌های ابن‌عربی به‌عینیت خالق و مخلوق می‌انجامد و پیامدهای ناگوار بسیاری را به‌دنبال دارد. بر همین اساس، آنان در صدد ارائه تقریری از وحدت الهی

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم، مدیر گروه پژوهشی تصوف پژوهشگاه خاتم‌النبین علیه‌السلام.

برآمدند که در آن هیچ‌گونه سنخیت، شباهت یا عینیتی میان خالق و مخلوق وجود نداشته باشد و در عین حال، مؤلفه‌های توحید عرفانی همچون فانی شدن در خدا و شهود وحدت سریانی نیز لحاظ شود. این مقاله با رویکردی توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای، به بازخوانی دیدگاه صوفیان ذهبیه در زمینه توحید پرداخته است و تلاش دارد تصویری روشن از آرا و افکار توحیدی مشایخ برجسته این طریقت ارائه دهد و نسبت آن را با نظریه وحدت شخصی وجود بررسی کند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که صوفیان ذهبیه، به دلیل حرکت در چارچوب فکری صوفیان و پذیرش مبانی‌ای همچون فناء فی الله، شهود خدا و انکار موجودیت کثرات، در نهایت نتوانسته‌اند از نظریه وحدت وجود فاصله بگیرند. دیدگاه آن‌ها را می‌توان خوانشی دیگر از همان نظریه وحدت شخصی وجود دانست. تقریری که البته گریزی از تالی فاسدها و لوازم باطل این نظریه نخواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: توحید ذهبیه، سمنانی، فناء فی الله، وحدت شهود، وحدت وجود.

مقدمه

بررسی دیدگاه مشایخ فرقه ذهبیه در حوزه خداشناسی به دلیل تنوع گسترده آرا و اختلاف نظرهای موجود میان نویسندگان آن، از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار است و به‌سختی می‌توان نظریه‌ای واحد و منسجم را به تمامی اعضای این فرقه نسبت داد؛ چراکه ذهبیه مجموعه‌ای از شخصیت‌های برجسته در حوزه الهیات عرفانی را شامل می‌شود؛ از جمله این شخصیت‌ها می‌توان به احمد غزالی، علاءالدوله سمنانی، سید علی همدانی و قطب‌الدین نیریزی اشاره کرد که هر یک دیدگاه‌های منحصر به فردی را در این زمینه ارائه داده‌اند. این گوناگونی فکری، ناشی از مشرب‌ها و تجربیات عرفانی متفاوت است.

آنچه شهرت بیشتری دارد این است که ذهبیان در تاریخ تصوف، منتقدان سرسخت نظریه وحدت وجود ابن عربی شناخته می‌شوند. با این حال، اینکه توحید ذهبیان چیست و چه تفاوتی با نگاه ابن عربی دارد، کمتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. مسئله توحید در اندیشه این فرقه، همواره با ابهاماتی همراه بوده و کمتر پژوهشی به‌طور جامع به واکاوی آن پرداخته است.

علاوه بر این، عبارات و آرای مشایخ ذهبیه، نه تنها بر اصول مدون فلسفی استوار نیست، بلکه گاه به دلیل تکیه از عالمان دینی یا تناقض و تهافت در عبارات، تفاوت‌ها و دوگانگی‌هایی در تفاسیر ایجاد کرده است؛ برای نمونه، برخی از عبارات کوتاه و قصار آن‌ها مانند «لا موجود الا الله» یا «لیس فی الدار غیره دیار» به روشنی به نفی موجودیت کثرات و مخلوقات پرداخته و نظریه وحدت شخصی وجود را تداعی می‌کند.^۱ در مقابل، برخی دیگر از عبارات مفصل‌تر، به آموزه وحدت شهود نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. این تنوع در تعبیر، نشان از انعطاف عرفانی مشایخ دارد که با توجه به ظرفیت فکری و شرایط مخاطبان، بیان‌های متناسبی ارائه کرده‌اند.

با این حال، نقطه اشتراک تمامی این دیدگاه‌ها را می‌توان در آموزه کلیدی «فناء فی الله» و نظریه اتحاد وجودی خالق و مخلوق جست‌وجو کرد. این آموزه، که شالوده الهیات عرفانی ذهبیه را تشکیل می‌دهد، محور تمامی اقوال و نظریه‌های متفاوت آنان است. در واقع، فهم دیدگاه توحیدی این فرقه بدون بررسی این اصل اساسی امکان‌پذیر نیست؛ چراکه این آموزه نقش کلیدی در تفسیر صحیح آرای مشایخ ذهبیه ایفا می‌کند.

بنابراین، برای تحلیل دقیق دیدگاه‌های توحیدی فرقه ذهبیه، ضروری است به جای تمرکز بر جزئیات اختلافات، بر مبانی و اصول مشترک آنان تأکید شود. آموزه «فناء فی الله» که روح و جوهره سلوک عرفانی آنان را شکل می‌دهد، نه تنها کلید فهم نظام فکری ذهبیه است، بلکه به نوعی وحدت میان آرای پراکنده آن‌ها را ایجاد می‌کند.

در بحث از پیشینه پژوهش باید تاکنون چندین مقاله به بررسی فرقه ذهبیه و تاریخچه و برخی عقاید و باورهای آن پرداخته است.

مقاله «معرفی فرقه ذهبیه و نقد و بررسی برخی باورهای آن» از سید محمد حاجتی شورکی و مرتضی صانعی؛^۲ مقاله «بررسی تأثیر مقام ولایت امام معصوم در سلوک عملی طریقه ذهبیه عصر قاجار» از وحید محمودی و لیلا هوشنگی و سیده حورا قائمی؛^۳ مقاله

۱. پرویزی، شمس‌الدین، رساله سؤال و جواب، ص ۴۷.

۲. مجله: معرفت، دی ۱۳۹۲، شماره ۱۹۳.

۳. مجله: مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، شماره ۱۳.

«طریقت ذهبیه در عصر صفوی» از حمید حاجیان‌پور و هادی پیروزان؛^۱ مقاله «شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود ابن عربی» از قاسم کاکائی^۲ و مقاله «شیخ علاء الدوله سمنانی و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی» از مرتضی کربلایی.^۳

همان‌طور که از عنوان مقاله‌ها به دست می‌آید، هیچ‌کدام از آن‌ها به بررسی توحید و خداشناسی در نگاه عموم مشایخ ذهبیه نپرداخته‌اند و نهایتاً دیدگاه علاءالدوله سمنانی را به‌عنوان یکی از مشایخ متقدم این فرقه مطرح کرده، و از بحث گذشته‌اند و همین مسئله، وجه تمایز مقاله پیش‌رو از موارد مشابه است. این نوشتار تلاش دارد دیدگاه ذهبیان در مسئله توحید را تبیین کرده و تهافت‌ها و اختلاف آرای مشایخ فرقه در این زمینه را موشکافی کند. نظر به اینکه جریان ذهبیه در ایران، خود را مظهر کامل عرفان اهل بیته علیهم‌السلام و طریقت شیعی می‌داند و در میان برخی خواص و اندیشوران، رواج پیدا کرده است، بررسی مهم‌ترین مبنای نظری آن‌ها یعنی خداشناسی، حائز اهمیت بسزایی است.

مفاهیم نظری

در این پژوهش، از اصطلاحات و مفاهیمی بهره گرفته شده، که در آثار متنوع صوفیه و مکاتب گوناگون عرفانی، ممکن است با تعابیر متفاوتی به کار رفته باشند. به همین دلیل، در ابتدا به تشریح دقیق مقصود نویسنده از این واژگان پرداخته خواهد شد.

وحدت وجود

وحدت وجود، ترکیبی اضافی است که در آن مضاف (وحدت) عین مضاف‌الیه (وجود) است، نه امر زائد بر آن، و چون وجود مورد نظر، وجودی شخصی و منحصر در ذات خداست، آن را «وحدت شخصی وجود» نیز می‌نامند. قائل به این نظریه، در بحث وجود شناسی باید اصالت‌الوجودی بوده و وجود را «معقول اولی فلسفی» بداند و نه «معقول ثانی فلسفی». این نظریه مبتنی بر دو اصل است، به طوری که قائل به آن، باید این دو اصل را توانان بپذیرد که عبارت‌اند از:

۱. مجله: تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۱۳.

۲. مجله: اندیشه دینی بهار ۱۳۸۳ - شماره ۱۰.

۳. مجله: نقد و نظر. دوره ۲۵، شماره ۹۹ - مهر ۱۳۹۹، شماره پیاپی ۹۹.

۱. نفی وجود از ماسوی الله؛^۱

۲. انحصار وجود به الله تعالی.^۲

طبق این دیدگاه، عالم هستی، چیزی جز وجود واحد و یکپارچه و بسیط خدا نیست. بقیه مخلوقات با همه کثرت و تعددشان، ذاتاً باطل، معدوم و موهوم‌اند و اگر کسی آن‌ها را موجود بداند، بالعرض و المجاز است.^۳

فناء فی الله

صوفیان در سنت‌های مختلف عرفانی، تبیین‌های متفاوتی از «فناء فی الله» داشته‌اند و بیشتر آن را چشیدنی می‌دانند و نه گفتنی. با این حال، می‌توان جوهره‌ای مشخص و خصیصه‌ای مرکزی برای معنای فنا در نظر گرفت. نقطه کانونی معنای فنا، «رفع تعین از وجود متعین شخص و رسیدن به وجود مطلق الهی» است.

تبیین ساده فنا این است که ماهیت انسانی نابود شود و ماهیت خدایی، جایگزین آن شود.^۴ به عبارت دیگر، از خداوارگی انسان سخن می‌گوییم.

فنا از دو گزاره سلبی و ایجابی تشکیل شده است:

۱. گزاره سلبی: از بین رفتن هویت و صفات بشری؛^۵

۲. گزاره ایجابی: باقی مانده هویت و صفات خدایی.^۶

سیر تطورات خدانشناسی ذهبیه

براساس برخی از پژوهش‌های انجام‌شده درباره ذهبیان، صوفیان ذهبیه تا پیش از قرن نهم، عمدتاً به آموزه وحدت شهود باور داشته‌اند و نه به نظریه وحدت وجود و در مواجهه با آرای ابن عربی، رویکردی انتقادی در پیش گرفته بودند. این تمایز مهم در مشرب عرفانی آنان، به‌ویژه در دوران نخست شکل‌گیری این طریقت، بارها از سوی محققان تأکید شده است.^۷

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۵۱ و ۶۱-۶۵ و ۹۶.

۲. همان، فتوحات المکیه (اربع مجلدات)، ج ۲، ص ۶۳.

۳. همان، ج ۱، ص ۷۱۶.

۴. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، نامه‌های عین القضاة همدانی، ج ۲، بند ۹۶، ص ۷۰.

۵. بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، ص ۲۹۳.

۶. لاهیجی، محمد بن یحیی، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۹۱.

۷. نجیب مایل هروی، «نقد و نظر درباره چهار اثر سید علی همدانی»، آینه پژوهش مهر و آبان ۱۳۷۰ - شماره ۹ (۱۴ صفحه - از ۶ تا ۱۹).

رهبران برجسته این طریقت، از جمله مجدالدین بغدادی (۵۵۴-۶۰۷ق)، نورالدین عبدالرحمان اسفراینی (۶۳۹-۷۱۷ق)^۱ و به‌ویژه علاءالدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶ق) در زمره مخالفان سرسخت ابن‌عربی قرار دارند. آثار متعددی از این مشایخ باقی مانده که در آن‌ها عبارات مشعر به عینیت خالق و مخلوق و اتحاد حق و خلق به شدت نقادی و انکار شده است. به‌ویژه مکاتبات علاءالدوله سمنانی با عبدالرزاق کاشانی، که در آن دیدگاه‌های ابن‌عربی در این زمینه به تفصیل نقد شده، از اهمیت و شهرت گسترده‌ای برخوردار است و نمونه‌ای از مواضع انتقادی مشایخ ذهبیه در برابر ابن‌عربی شناخته می‌شود.^۲

باین‌حال، سید علی همدانی، از مشایخ ذهبیه و شاگردان باواسطه علاءالدوله سمنانی، رویکردی متفاوت اتخاذ کرد و گرایشی آشکار به آموزه‌های ابن‌عربی و نظریه وحدت وجود از خود نشان داد. این تغییر رویکرد، به‌ویژه در آثاری چون شرح فارسی فصوص الحکم باعنوان حل الفصوص و رساله‌ای موسوم به رساله وجودیه (یا اصطلاحات) کاملاً نمایان است؛ اما چنان‌که در ادامه این نوشتار به تفصیل بیان می‌شود، پس از سید علی همدانی، جریان فکری ذهبیه بار دیگر به مسیر اصلی خود بازگشت. مشایخی مانند قطب‌الدین نیریزی و پس از او شارحین آرا، نیریزی نظیر ابوالقاسم راز شیرازی بار دیگر به مخالفت جدی با نظریه وحدت وجود و آرای ابن‌عربی پرداختند. افزون‌بر این، آنان دیدگاه وحدت تشکیکی وجود و نظریه‌های اصالت وجود و اشتراک معنوی و لفظی وجود را نیز مردود شمردند.

نیریزی برخی از اصول زیربنایی دستگاه تفکر فلسفی و منطقی مانند مباحثی از بخش تصورات منطقی ارسطویی را نیز به چالش می‌کشد. این تغییرات موضع‌گیری، نشان‌دهنده نوعی تناوب فکری در میان رهبران ذهبیه است که بر پیچیدگی تحلیل آموزه‌های الهیاتی این طریقت می‌افزاید.^۳ از این منظر، مواضع سید علی همدانی را می‌توان در تقابل با

۱. اسفراینی، عبد‌الرحمن بن محمد، کاشف الأسرار، ج ۱، ص ۵۰.

۲. راز شیرازی: «جناب عمدة العرفا الالهین شیخ علاء الدوله سمنانی قدس سره‌العزیز که از اجله اهل معرفت است، با جناب شیخ صدرالدین قونوی تلمیذ شیخ عربی مکاتیب چند داشت، در تخطئه کردن این عبارت به همان طریق که شیخ احمد (احسانی) گفته‌ان؛ بلکه اول این تخطئه از شیخ علاء‌الدوله است» (راز شیرازی، ابوالقاسم، طباشیر الحکمة، ص ۸۴).

۳. قطب‌الدین نیریزی:

قد اشتهرت فی درس اهل الفضیلة
مقسولاً بتشکیکاتهم فی العبارة

فاضغات احلام الذین تفلستوا
فظنوا الوجود الحق معنی مشارکا

باورهای عمومی مشایخ ذهبیه در بحث خداشناسی دانست. این تناقض، به‌ویژه در موضوع بنیادینی چون توحید، پرسش‌های جدی را برمی‌انگیزد. چگونه طریقتی که برای پیشوایان خود مقام عصمت و دانش غیبی قائل است، می‌تواند چنین تضادهای فکری و الهیاتی را توجیه کند؟ این پرسش، نقدی بر انسجام فکری ذهبیه است و امکان ارزیابی عمیق‌تر ساختار معرفتی این طریقت را فراهم می‌آورد.

در ادامه ضمن تبیین دو نظریه رایج در خداشناسی صوفیه، یعنی نظریه «وحدت وجود» و «وحدت شهود»، به دیدگاه مشایخ ذهبیه در این رابطه اشاره شده است و نقدها و اشکال‌های هرکدام به این نظریه‌ها بررسی می‌شود.

وحدت شهود

وحدت شهود، دیدگاه رایج در خداشناسی مشایخ ذهبیه است. این نظریه بدین معناست که سالک در مراتب اعلائی سلوک خود و حالت سکر و جذب، غیر از خدا را نمی‌بیند، نه اینکه غیر خدا بی‌بهره از هستی بوده و عدم محض باشد؛ مانند انسانی که در برابر تابش نور خورشید قرار می‌گیرد و چراغ‌های دیگر در نظرش محو می‌شود. محو شدن نور چراغ‌های دیگر به معنای عدم وجود انوار و اشیای دیگر نیست، بلکه شدت تابش نور خورشید مانع دیدن نور ناچیز اغیار و به حساب آوردن آن‌ها می‌شود، لذا معامله نیستی و عدم با آنان می‌شود.^{۲۱} شهید مطهری در تقریر نظریه وحدت شهود چنین می‌نویسد:

«عارف وقتی که عظمت لایتنای حق را شهود می‌کند (علم لایتنای،

قدرت لایتنای، کمال لایتنای) متناهی در مقابل لایتنای اصلاً

نیریزی، قطب‌الدین محمد، فصل الخطاب، نسخه ۷۲۶۹ مرعشی، ص ۸۹. به نقل از رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۳، ص ۱۳۵۷.

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۵۳.

۲. چراکه در هر دو صورت (در صورت پذیرش وحدت شهود یا وحدت وجود) سالک تمام جهان هستی و مشهودات را، ذات خدا می‌بیند و غیر خدا را در متن وجود رؤیت نمی‌کند؛ چنان‌که علاءالدوله سمنانی می‌گوید: «او نه انس است و نه جن و نه ملک، نه حور است - بلکه او دیده جان و دل ما را نور است. غیر حق هر چه کسی بیند مشرک باشد - آن که او حق نتواند که ببیند کور است. تابش نور حق، صوفی را چنان مجذوب می‌کند که هیچ غیری، حتی وجود خودش را نیز نمی‌بیند و از آن بی‌خبر است و حکمی بر آن بار نمی‌کند:

چنان ز زیاده عشق تو مست و بی‌خبرم
علاءالدوله به بانگ بلند می‌گوید
که هیچ‌گونه نمائندست از خودی اثرم
که من مقیم خرابات و مست و بی‌خبرم»

رک: سمنانی، علاءالدوله، دیوان کامل اشعار فارسی و عربی، ص ۱۸ و ۱۷۲.

نسبت ندارد؛ ... عارف که عظمت حق را شهود می‌کند (اینجا دیگر وحدت شهود می‌شود) قهراً غیر او را اساساً نمی‌تواند ببیند: اگر آن وجود است این‌ها دیگر وجود نیست، اگر آن قدرت است این‌ها دیگر قدرت نیست، اگر آن عظمت است این‌ها دیگر عظمت نیست، اصلاً او شیء است، این‌ها لا شیء هستند»^۱.

در بررسی آثار ذهبیان، عبارات متعددی از آن‌ها یافت می‌شود که بر نظریه وحدت شهود، قابل انطباق و تفسیر است. جعفر بدخشی (۷۹۷ق) از مشایخ ذهبیه در این رابطه می‌نویسد:

«هرکه را شهود تجلی وحدت ذات بود، وجود جمیع ذوات، عین ذات واحده (الله) ببیند»^۲.

یا می‌گوید:

«و چون غیب الغیوب ذات که طبقه هفتم است بصر بصیر ذاکر گردد، همه از او بدو بلکه همه او ببیند»^۳.

این موضوع که فقط خدا وجود دارد، صرفاً با قوه مکاشفه و شهود امکان‌پذیر است و انسان نباید در حوزه نظر و فکر، به دنبال فهم و درک آن باشد. به عبارت دیگر، این مسئله یافتی و چشیدنی است و نه فهمیدنی و خواندنی.^۴ سالک بعد از فانی شدن در ذات خدا و کنار زدن حجاب انانیت نفس و پشت‌سر گذاشتن مقامات عرفانی، به هر سو که رو می‌کند جز حق نمی‌بیند و تمام کثرات و حتی ذات خود را نیز وجود خدا می‌بیند؛^۵ چنان که ابوالقاسم راز شیرازی می‌گوید:

«اذا تَمَّ الفقر فهو الله»^۶.

۱. مطهری، مرتضی، عرفان، ص ۳۹۴.

۲. بدخشی، نوالدین جعفر، خلاصه المناقب، ص ۱۸۸.

۳. همان، ص ۱۷۹.

۴. «وحدت وجود نزد ارباب فضیلت و سلسله ذهبیه رضویه به معنای عجیب و شگفتی است... مراد ما از وحدت وجود آن معناست که عرفای الهیین از این سلسله جلیه با کشف و شهود ادراک کرده و به حقیقت ولایت نائل شده‌اند. از این رو، برای مردمان بی بصیرت خالی از فطانت (که اهل شهود نیستند) وصول به این مقامات و ادراک این انوار حقیقی الهی میسر نخواهد بود.» (خوبی، ابوالقاسم بن اسدالله، میزان الصواب در شرح فصل الخطاب، ص ۱۰۱).

۵. سلماسی، صفیرالعارفین پرویز، رساله سؤال و جواب، ص ۴۷.

۶. راز شیرازی، ابوالقاسم، قوائم الانوار، ص ۱۲۸.

مشایخ ذهبیه درصدد آن اند که تجارب عرفانی صوفیان نخستین در حوزه توحید را که عمدتاً حمل بر حلول و اتحاد شده است، بر وحدت شهود تأویل کنند و به نوعی دیدگاه آنان را هم‌راستا با آرای خود نشان دهند؛ برای نمونه مؤذن خراسانی از اقطاب معروف ذهبیه در عصر شاه عباس دوم، کلمات حلاج را حمل بر وحدت شهود کرده و در تبیین این دیدگاه می‌گوید:

«هرگاه که یگانگی مطلق در ضمیر کسی راسخ شود تا به هیچ وجه به دوئی التفات ننماید، به اتحاد رسیده باشد و مراد از اتحاد آن است که همه را او (خدا) بیند بی تکلف و به نور تجلی او (خدا) بینا شود و غیر او نبیند و بیننده و دیده و بینش نماند و همه یکی شود و دعای منصور حلاج مستجاب شود که گفته است:

أنت ام انا هذا العین فی العین

حاشای حاشای من اثبات اثین

بینی و بینک انی ینازعنی

فارفع بفضلک انی من البین^۱

و آن‌کس که گفت سبحان ما اعظم شانی دعوی الوهیت نکرد بلکه

دعوی رفع انیت خود کرد تا اثبات انیت حق تعالی کرده باشد»^۲.

آقا محمد بیدآبادی از مشایخ منتسب به ذهبیه، توحید مردم را به چهار دسته تقسیم می‌کند که توحید چهارم، بر همان نظریه وحدت شهود تطبیق می‌کند. می‌نویسد:

«توحید از چهار بیش نبود: اول: توحید اهل تقلید و کافه انام که عبارت

است از اقرار به زبان و تصدیق به دل به وحدانیت حق تعالی به محض

اطاعت نقل و استماع از شرع؛ دوم: توحید اصحاب و ارباب علوم؛

سیم: توحید اصحاب مکاشفه که مشاهده می‌کنند نور حق را به

روشنایی دل، یعنی می‌بینند اشیاء کثیره را ولیکن می‌بینند او را با وجود

۱. آیا اینکه در چشم است تویی یا من؟ دور باد از من دور باد از من از اقرار دادن دوئی میان من و تو، هستی‌ام با من می‌ستیزد، پس به فضل خود هستی‌ام را از میان بردار.

۲. مؤذن سبزواری، محمدعلی، تحفه عباسی، ص ۱۱۱ و ۱۱۲؛ راز شیرازی، ابوالقاسم، طباشیر الحکمة، ص ۱۲۹.

کثرت صادر شونده از واحد حق و این مقام مقربین است؛ **چهارم:**
توحید فناء فی الله است که نمی بینند در وجود مگر یکی را بلکه نمی بینند
نفس خود را نیز و اهل معرفت می نمایند این را الفناء فی التوحید»^۱.

وی توحید فنا محور را که به یگانگی وجود منجر می شود، توحید اهل معرفت دانسته و آن
را بالاترین مرتبه توحید می داند. به نظر می رسد بیدآبادی توحید اصحاب مکاشفه را همان
نظریه وحدت شهود دانسته که مرتبه قبل از آخر، یعنی وحدت وجود است و سالک با گذر از
آن، به دیدگاه بالاتری می رسد که همان نظریه وحدت وجود و فنا در توحید است.
بیدآبادی همچنین می گوید:

«اما طهارت شریعت، پاک ساختن خود است از احداث و انجاس
باطن خود، از قبایح اعمال و اخلاق ذمیمه و اوصاف رذیله و طهارت
حقیقت از رجس هستی و خودپرستی رستن است. «شهد الله انه لا اله
الا هو» یعنی او هست و نیست هیچ چیز جز او»^۲.

نقد ذهبیه بر وحدت وجود

مشایخ ذهبیه از قرن هفتم و هشتم به مخالفت با نظریات ابن عربی پرداختند، تاجایی که
نورالدین عبدالرحمن اسفراینی (۷۱۷ق) حتی مطالعه کتب ابن عربی را برای شاگردانش
ممنوع کرده بود؛^۳ اما علاءالدوله سمنانی مشهورترین مخالفانها را با ابن عربی ابراز کرده
است. سمنانی نظر ابن عربی را سخیف ترین دیدگاهی می دانست که تاکنون بشریت درباره
خالق خود مطرح کرده است. آورده است:

«در جمیع ملل و نحل، بدین رسوایی سخن کس نگفته و چون
بازشکافی، مذهب طبیعی و دهریه بهتر به بسیاری از این عقیده... دیگر

۱. صدرائی خوئی، علی، حسن دل، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۴۹.

۳. سمنانی، علاءالدوله، خمخانه وحدت، ص ۸۱.

ای فرزند، بدان که جماعتی حق را وجود مطلق تصور کرده‌اند...

نعوذبالله من هذا الاعتقاد فی حق الواجب»^۱.

نقدهای سمنانی بر نظریه وحدت وجود چند محور دارد:

محور اول: قول به عینیت خدا با ممکنات است. از نگاه سمنانی، خداوند ورای

ممکنات بوده و نسبتش با عالم، نسبت خالقیت است.^۲

محور دوم: اتصاف یافتن امور مذموم و شرور به خداست؛ زیرا مطابق نظر ابن عربی،

خداوند همه احکام ممکنات، اعم از خیر و شر را می‌پذیرد.^۳

محور سوم: ناظر به کاربرد صفت اطلاق برای خداست.^۴ از نگاه سمنانی، وجود

خدا دارای صفت اطلاق نیست؛ زیرا اطلاق وجود الهی این است که همچون کلی طبیعی

که به وجود افرادش محقق است، وجود خدا نیز مقید به وجود ممکنات گردیده و حقیقتی

ورای ممکنات نداشته باشد.^۵

قطب‌الدین نیریزی (۱۱۷۳ق) از اقطاب صاحب‌نام ذهبیه، خط انتقادی ذهبیه به آرای

ابن عربی را پی گرفت تا اینکه در قرن سیزدهم هجری، ابوالقاسم راز شیرازی قطب سی و

پنجم سلسله ذهبیه، محیی‌الدین ابن عربی را شایسته لقب ممیت‌الدین دانسته و به نقد

بنیادین دیدگاه‌های او اقدام کرد.^۶ از نظر صوفیان ذهبیه به‌طور کلی، برخی از چهره‌های

نامدار عرفان نظری، فلاسفه یونان و حکمت متعالیه به‌ویژه ملاصدرا به خطا رفته‌اند و

تقسیم وجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و همچنین قول به اشتراک معنوی و لفظی

وجود یا تشکیک وجود و وجود ربطی ممکنات، شرک و الحاد است.^۷

۱. سمنانی، علاءالدوله، خمخانه وحدت، ص ۸۱؛ مصنفات فارسی سمنانی، ص ۲۲۵؛ جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، ص ۴۷۳.

۲. سمنانی، علاءالدوله، مصنفات فارسی، ص ۹۶.

۳. سمنانی، علاءالدوله، مصنفات فارسی سمنانی، بیان الاحسان لاهل العرفان (مصنفات فارسی سمنانی)، ص ۲۲۵؛ جامی،

عبدالرحمن، نفحات الانس، ص ۴۷۳.

۴. در باب چهارم عروه، مراد علاءالدوله از عده‌ای که خدا را وجود مطلق دانسته‌اند، ابن عربی است. آنجا که از این افراد چنین انتقاد

می‌کند: «دیگر جماعتی که به وجود مطلق قایل‌اند و وجود مطلق را ذات اعتقاد دارند و می‌گویند که آن وجود مطلق بی افراد در خارج

وجود ندارد، همین قسم مباحی‌اند و از ایشان تبری کردن واجب. اگرچه بعضی صفات مباحیان ظاهر نمی‌کنند. دهری و طبیعی را

می‌توان به راه آوردن اما این طایفه قابل ارشاد نیستند که آینه قابلیت ایشان از استعداد دور افتاده، هدامم الله بقدرته او درهم من ديار

المسلمین بقهره و عزته» (سمنانی، علاءالدوله، العروة لأهل الخلوۃ و الجلوۃ، ص ۲۷۶-۲۷۷).

۵. سمنانی، علاءالدوله، مصنفات فارسی، ص ۱۹۱.

۶. وحیدالاولیا، میرزا احمد، مجموعه انهار جاریه، ص ۱۵۱.

۷. خویی، ابوالقاسم بن اسد الله، میزان الصواب، ص ۱۰۱؛ خاوری، اسدالله، ذهبیه تصوف علمی، آثار ادبی، ص ۷۴.

ذهبیه عموماً، جملات و تشبیهاتی را که برای نظریه وحدت وجود و موجود بیان شده است، رد کرده و آن را مظهر شرک دانسته‌اند؛ از جمله تشبیه موج دریا و آب که از تمثیل معروف وحدت وجود است. قطب‌الدین نیریزی این تشبیه را الحاد خوانده و صوفیانی که آن را طرح می‌کنند، احمق می‌نامد و می‌آورد:

«کما زعموا بعض الذین تصوفوا

و ما شاهد و ابداع البرية

و بالبحر الامواج قد مثلوا کما

سمعنا الذین تمثیلهم فی العبارة

فسبحانه عما به یصفونه

تقدس عن الحاد اهل الحماقه»

آن‌ها عبارت مشهور ابن عربی که می‌گوید: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» را تأویل کردند؛ چنان‌که راز شیرازی می‌نویسد:

«أی من حیث نور الوجود الاضفای و ظهوره و تجلیه فی المظاهر

الافاقیه و الانفسیه»

و امین‌الشریعه خوئی نیز این‌گونه تأویل می‌کند:

«الحمد لله الذی اوجد الاشياء عن عدم و عدمه و واقف وجودها علی

توجه حکمه لتتحقیق بذلک سرحد و ثنها و قدمها من قدمه».^۱

ذهبیه و پذیرش وحدت وجود

در حالی که مشایخ ذهبیه به‌سختی با وحدت وجود مخالفت کرده و حتی علاء‌الدوله سمنانی نظریه وحدت وجود را شنیع‌ترین قول درباره توحید می‌دانست، سید علی همدانی به‌سمت پذیرش این دیدگاه حرکت کرد و در این باره نوشت:

«نزد اهل کشف و شهود، مطلق یکی بیش نیست و آن وجود حق است

و وجود جمیع موجودات بدان حضرت منتهی می‌شود و آن حضرت

منتهای همت همه است و این وجود را در هر عالمی از شئون مختلف،

ظهوری است».^۲

۱. رک: معتکف، فریده، وحدت وجود در ذهبیه ابن عربی و علاء‌الدوله سمنانی، ص ۱۵.

۲. ریاض، محمد، احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی با شش رساله‌ای از وی، ص ۱۶۲.

همدانی در رساله حل الفصوص می گوید:

«ای آنکه حدوث و قدمت اوست همه

سرمایه شادی و غمت اوست همه

تو دیده نداری که بخود در نگری

ور نه ز سرت تا قدمت اوست همه»^۱

همچنین آورده است:

«در محیطی فکنده ام زورق

که دو عالم دروست مستغرق

نه ز زورق توان شناخت محیط

نی محیط از وجود آن زورق

به تفاوت مبین که اصل وجود

نشود مختلف به هیچ نسق»^۲

محمد بیدآبادی از دیگر مشایخ منسوب به طریقت ذهبیه است که گفته اند به وحدت

وجود قائل بوده است. در کتاب تحفة الحکیم اثر حکیم ملا نظرعلی گیلانی از شاگردان

بیدآبادی درباره اعتقاد آقا محمد بیدآبادی چنین آمده است:

«و ذهب الاستاذ ایدة الله تعالى في المبدأ و المعاد الي: ان الوجود

الواجبي امر بالحقيقة لوجود الممكن، و الوجود المنبسط على حقائق

الممكنات هو النفس الرحمانی الصادر عنه تعالى و هو معنى قوله: و ما

امرنا الا واحدة، و هو تجلي الواجب على قوابل الممكنات، فالمنبسط

هو معلوله تعالى، لا هو نفسه، حذرا من تطور نفس الوجود الواجبی

بالاطوار المختلفة»^۳.

محمد خواجوی از محققان معاصر ذهبیه، در رساله ای موسوم به «رساله وجودیه» نیز

همان نظریه وحدت شخصی وجود ابن عربی را پذیرفته و برای تبیین آن تلاش کرده است.

خواجوی تأکید دارد که وجود، واحد شخصی است و کثرات مجازی بوده و نسبت دادن

موجود به آن ها نیز مجازی می باشد نه حقیقی.^۴ می نویسد:

۱. ریاض، محمد، احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی با شش رساله ای از وی، ص ۱۵۴.

۲. همان، ص ۴۶۵.

۳. گیلانی، ملا نظرعلی، تحفة الحکیم، ص ۱۲۳.

۴. خواجوی، محمد، رساله وجودیه در معرفت ربوبیه، ص ۴۵.

«در همه وجود به حقیقت، جز یک ذات نتواند بود؛ زیرا عین ثابت اشیا همان حقیقت وجود است که در حضرت علم به صور آنها برآمده و وجود اشیا هم نفس حقیقت وجود است که به سبب اقتران به اعیان ثابت، متعدد و متکثر گشته است (فیض اقدس و مقدس) و تعینات وجود به سبب ان اقتران صور شئون مستجنه در غیب ذات است، پس همه یکی باشد و از غیر نشان نباشد»^۱.

جمع بین وحدت وجود و وحدت شهود

صوفیان ذهبیه به ویژه در عهد صفویه، سعی بلیغی داشتند که میان اعتقاد توحیدی خود و قاطبه صوفیان، مرزگذاری کرده و اندیشه‌های خود را به آرای عالمان دینی نزدیک سازند تا از این جهت متهم به کفر و الحاد نگردند؛ همان طور که نیریزی با همین اتهام دست و پنجه نرم می‌کرد و حتی تلاش می‌کرد از عنوان صوفی و تصوف هم احتراز کند.

از همین رو جمعی از مشایخ آنها تلاش وافری برای جمع بین اقوال متفاوت مشایخ این فرقه انجام داده و به دنبال آن بودند که تقریری از وحدت حق تعالی ارائه دهند که از معایب و تالی فاسدهای وحدت وجود و خداشناسی فلسفی به دور باشد؛ از جمله این افراد، نیریزی (۱۱۷۳ق) و شارح کتاب او امین الشریعه خویی (۱۳۴۸ق) است.^۲ نیریزی در منظومه فصل الخطاب در بیش از نه هزار بیت از بحث وحدت وجود سخن گفته است.^۳ خویی شرح خود بر فصل الخطاب که میزان الصواب نام دارد، این منظومه را به نثر شرح می‌دهد. از جمله بیان می‌کند که وجود خدا، نه عین وجود خلق است و نه شبیه آن:

۱. خواجه‌ای، محمد، رساله وجودیه در معرفت ربوبیه، ص ۱۰۲.

۲. نگاه کنید شعر زیر را:

هو الحق ذاتا وحده لا شریک له	کذلک فی کل الصفات الحمیده
تحقق کل العالمین به و لم	لکن ذاتها حقا یحکم الضرورة
فکل وجودات العوالم حادث	و حق مجازا عند اهل البصیرة
و لیست بشی کائن بذواتها	ولکنها شیئی بمحض المشیه
و هذا المعنی المراد بوحدة الوجود	بالموجود عند البصیرة
هو یته ذاتیه ازلیه	حقیقة مصمودة الخلیقة
هو یت کل العالمین فقیرة	وجودا الی ابداع تلك الهویة
لیوجدھا اذا لم تکن بذواتها	وجودا و موجودا بذات القدیمة

۳. خاوری، اسدالله، ذهبیه، تصوف علمی، آثار ادبی، ص ۸۴.

«وجودات ممکنات به تجلی و افاضات وجود حق تعالی باشند و لیکن آن تجلیات نه با وجود اقدس شریک باشند، چنانکه فلاسفه گمان کرده‌اند و نه عین وجود اقدس اند، چنانکه صوفیه ردیئه پنداشته‌اند، بلکه همه وجودات امکانیه، اعلام و آیات وجود حق ازلی باشند»^۱.

خوبی، به‌صراحت، مشایخ ذهبیه را مخالف وحدت وجود و موجود می‌داند؛ اما در توضیح خداشناسی آن‌ها همان دیدگاه وحدت وجود، یعنی انکار موجودیت ما سوی الله را بیان می‌کند. وی می‌نویسد:

«مراد از وحدت وجود عرفای ذهبیه، وحدت وجود و موجود نیست، بلکه موجودات عالم را حق مجازی، فقیر و نیازمند، لاشیء محض در برابر حق حقیقی، ذاتی و سرمدی دانسته‌اند. حقایق ممکنات، عین ذات حق نتواند بود بلکه تحقق و تاصل هستی ایشان، به اشراق و افاضه وجود اقدس حق تعالی بوده است»^۲.

مثالی که ذهبیان برای تبیین توحید و رابطه خلق و حق بیان کرده و پذیرفته‌اند، مثال تابش نور خورشید بر آینه‌های متعدد است که همگی عکس آفتاب را بعینه منعکس می‌کنند. هرکس این عکس‌ها را مشاهده کند، مثل آنکه عین شمس را دیده در صورتی که ذات خورشید را مشاهده نکرده و شمس هم با هیچ‌یک از این مظاهر متعدد، اتحاد و حلولی ندارد و خود قرص خورشید پیوسته در یگانگی و عظمت خویش باقی است.^۳

۱. خوبی، ابوالقاسم، میزان الصواب، ج ۲، ص ۶۱۴.

۲. خاوری، اسدالله، ذهبیه تصوف علمی، آثار ادبی، به نقل از میزان الصواب، ص ۸۵.

قطب‌الدین نیریزی قطب سی و دوم ذهبیه وحدت وجود عارفان را همان توحید دانسته و گفته است که برخی معنای وحدت وجود را نفهمیده‌اند و به اذیت و آزار و افترای اهل عرفان پرداخته‌اند:

و توحید حزب العارفين بوحدة

ولم يفهموا المعنى المراد بوحدة

الوجود معانى وحى اهل النبوة

الوجود بمعنى الحق عند الهداية.

خوبی، ابوالقاسم، میزان الصواب در شرح فصل الخطاب، مقدمه ج ۱، ص ۳۶. نیریزی همچنین درباره ممکنات می‌گوید که وجود آن‌ها در نظر مردم ظاهرین، وجود می‌نماید، اما در نظر ارباب بصیرت، هیچ‌یک موجود بالحقیقه نبوده، بلکه مجموع وجودات امکانیه و عوالم کونیه اعلام و نشانه‌های وجود اقدس خدا می‌باشند. خوبی، ابوالقاسم، میزان الصواب در شرح فصل الخطاب، ج ۱، ص ۳۲۹.

۳. نیریزی می‌گوید:

كالشمس تجلت في مرابا كثيرة

كذلك انوار المجاز مقاضة

و كثيرة مشهودة بالضرورة

و معدومه في جنب شمس الحقيقة

قطب‌الدین نیریزی و دیگر مشایخ ذهبیه تا زمان حاضر، تبیینی از وحدت حق تعالی دارند که در نهایت به همان نظریه وحدت شخصی وجود رجوع می‌کند. آن‌ها برای فرار از قول به سنخیت و عینیت خالق و مخلوق، وجود و موجود را واحد و شخصی خوانده و آن را منحصر در حق می‌دانند و این چنین، «موجودیت» ما سوی الله را انکار می‌کنند؛ چنان‌که جلال‌الدین مجدالاشراف شیرازی از ما سوی الله تعبیر به «معدوم موجودنما» کرده و از معدومیت ذاتی آن‌ها، سخن گفته و آورده است:

«وجود و هستی سایر موجودات، خواه نبی باشد یا ولی یا مجرد یا مادی
یا اعلی یا اسفل تا مرتبه جماد که انزل مراتب موجودات است، وجود
بالعرض است؛ مانند وجود عکس در مرآت».^۱

در ادامه تعبیر «الممكن لم يشم رائحة الوجود» را به کار برده و آن را به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نسبت می‌دهد، در حالی که در روایات چنین تعبیری وجود ندارد.^۲ اما نفی موجودیت ما سوی الله، ذهبیان را با همان محذور عینیت و تالی فاسدهای نظریه وحدت شخصی وجود مواجه می‌کند؛ چراکه مطابق حصر عقلی، اشیا از دو قسم موجود و معدوم خارج نیستند و اگر موجودیت آن‌ها نفی شود، لاجرم معدوم خواهند بود و لازمه قول به معدومیت ماسوی الله، این است که کثرات را هیچ و پوچ و خیال محض خوانند، قولی که در طول تاریخ به سوفسطائیان نسبت دارد و معمولاً این لازمه مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد^۳ و تلاش می‌شود یک نحو حقیقت و واقعیتی برای ما سوی الله قائل شوند؛ یعنی کثرات خارجی عالم، واقعیت دارند؛ اما موجود دانستن آن‌ها بالعرض و

رک: معتکف، فریده، وحدت وجود در ذهبیه ابن عربی و علاء الدوله سمنانی، ص ۱۷.

۱. پرویزی، شمس‌الدین، رساله سؤال و جواب، ص ۴۶.

۲. پرویزی، شمس‌الدین، رساله سؤال و جواب، ص ۴۷.

۳. چنان‌که نیریزی می‌گوید:

مجازات‌ها لیست خیالیة بلا
و قد اطلق الالفاظ فی کلماته
ارادة معناها بمحض العبارة
تعالی عن التشبيه والاستعارة

خوبی در شرح می‌گوید: همانا مجازات حقائق وجود و صفات الهیه که عبارت از وجودات مجازیة ممکنات و صفات ظلیه کائنات بوده باشد، نه مجازات خیالیة وهمیه است که مجرد لفظ بدون اراده معنی بوده باشد؛ چنان‌که مجازات منطقیین از این قبیل است و آن را استعاره تخیلیه نامند و لیکن مجاز به اصطلاح عرفای الهیین از آن قبیل نباشد بلکه همه مجازات حقیقیه الهیه امور واقعیه متاصله موجوده‌اند (میزان الصواب، ج ۲، ص ۵۸۸).

المجاز است^۱ و آن‌ها حقیقتاً وجودی غیر از خدا ندارند و این مسئله غیر از رابطه عینیت کثرات با حق تعالی، تصور و معنای محصلی ندارد و لاجرم باید گفت، هرچه در جهان هست، خداست؛ زیرا غیر حق معدوم است.^۲ این همان نظریه وحدت شخصی وجود است که چنان‌که گذشت، برخی محققان معاصر ذهبیه نظیر محمد خواجوی آن را پذیرفته و تشریح کرده‌اند.

فناء فی الله

نقطه کانونی و محور اصلی در مباحث خداشناسی طریقه ذهبیه، مسئله بنیادین «فناء فی الله» است. البته مشایخ ذهبیه بیش از آنکه به وجوه معرفت‌شناسی فنا تکیه کنند، درباره ابعاد وجودشناسی آن صحبت کرده‌اند. چه اینکه آن‌ها با انکار اشتراک لفظی و معنوی، به نوعی در ورطه تعطیل در معرفت الله گرفتار شده‌اند.

دیدگاه مشایخ این فرقه در موضوع «فناء فی الله»، هم‌سو با دیگر صوفیان است. برخی نویسندگان ذهبیه تلاش داشتند تا به گزاره «یکی شدن خالق و مخلوق» و «وحدت انسان و رب» نزدیک نشوند و از همین رو، منکر اشتراک معنوی و لفظی وجود شده و اقوال ابن عربی را مردود خواندند؛ اما آن‌ها در بحث فناء فی الله، به همین دام افتاده و از حالتی برای انسان سخن گفتند که در واپسین مراتب و مقاله‌ها، سلوک عرفانی رخ می‌دهد و در آن، شخص خود را با خدا یکی می‌بیند و قطعاً این یکی دیدن را وهم و خیال نمی‌دانند،

۱. چنان‌که امین الشریعه خویی شارح فصل الخطاب نیزیزی آورده است، وی ماسوی الله را موجود نمی‌داند و معتقد است موجود نامیدن آن‌ها بالعرض و المجاز است. خویی می‌نویسد: «چنانچه مصنف قدس سرّه در این کتاب در مواضع عدیده ردّ و ابطال توهمات ایشان را کرده است، آن جناب را عقیده بر آن است که وجود بر دو قسم است: نخستین، وجود حقیقی قائم بذات خود و غنی بذات خود که همه چیز محتاج به وی بوده و وی محتاج به چیزی نباشد و آن، حقیقت وجود و هستی است که منحصر به ذات و وجود مقدس حق ازلی است؛ دوم، وجودی است که وی را مجازاً وجود نامند نه به حقیقت، بلکه آیات و اعلام وجود باشند و این وجود قائم به غیر و محتاج به غیر و وجود ظلی بالتبع اضافی است و آن عبارت از وجودات ممکنات» (خویی، ابوالقاسم، میزان الصواب فی شرح فصل الخطاب، ج ۲، ص ۵۸۵).

۲. امین الشریعه خویی در ادامه مدعی می‌شود، رابطه حق و خلق، قیام صدوری دارد؛ یعنی اشیا از خدا صادر شدند: «منشأ این اشتباه عظیم که از ایشان سر زده آن است که ایشان به ریاضات بدنیّه و مکاشفه روحانیّه این معنی را به دست آورده‌اند که قیام و قوام همه موجودات به وجود حق ازلی است؛ ولیکن چون روح ولایت کلیه را نداشته‌اند به کنه مطلب نرسیده و معلوم نکرده‌اند که قیام ممکنات به وجود اقدس به قیام صدوری است، نه به قیام عروضی چه، قیام عروضی لازم است اتحاد عینیت عرض را با معروض در وجود خارجی و این است که کلمات بعضی از ایشان مشعر به عینیت است چه فرق مابین این دو مقام نتوانسته‌اند». میزان الصواب، ج ۲، ص ۵۸۷.

بلکه حکایت از واقعیتی خارجی و وجودشناسی دارد. سالک خود را با خدا یکی شهود می‌کند و ما سوی الله را نمی‌بیند، این تعبیر اگر به زبان و منطق درآید، همان وحدت شخصی وجود است. هرچند ذهبیان از این کلمه استحیاش داشته باشند. راز شیرازی تأکید دارد که در مقام فنا، اثینیت و دوگانگی کنار رفته و وجود انسان با وجود خداوند وحدت پیدا می‌کند:

«مقام، نهایت است، ترک و نفی و فنا و وجود است، به طوری که محو نماید رسم اثینیت و دوگانگی با محبوب را. هرکس از طالبین حق تعالی، به قدر قابلیت و صفای باطن، مرتبه‌ای از مراتب زهد را اختیار نماید، تا محبّ مشتاق کامل که در زهد به مرتبه کمال رسد، و بذل و ترک هستی خود را در محبت محبوب حقیقی اختیار نماید که فنا فی الله است»^۱.

از منظر مشایخ ذهبیه، فنا فی الله به معنای زوال کامل ذات و هویت بشری انسان و جایگزینی آن با ذات و هویت الهی است. به بیان دقیق‌تر، فنا به مقامی اشاره دارد که در آن، انسان به وحدت با خداوند دست می‌یابد. این مقام از نظر ذهبیان، غایت سلوک عرفانی است و به نوعی، مرز نهایی میان انسان و حقیقت مطلق الهی را از میان برمی‌دارد. در این مسیر، سالک تمامی ویژگی‌های فردی و انسانی خود را کنار می‌گذارد و در ذات الهی مستغرق می‌شود. محمد خواجه‌جوی ذهبی در معنای فنا آورده است:

«چون فقیر به کمال، متحقق گردد به وجود عینی خود نگرند، وجود حق را ببینند منصبیغ به احکام عین ثابته خود و چون به عین ثابت خود نظر کند هم وجود حق را ببیند متجلی به صور قابلیت»^۲.

از نظر نجم‌الدین کبری، فنا فی الله به معنای نابودی هویت شخص و ظهور هویت الهی در اوست:

۱. راز شیرازی، ابوالقاسم، مناہج أنوار المعرفة فی شرح مصباح الشریعة، ج ۲، ص ۳۸۵. همچنین می‌گوید: تا آنکه برسد عارف محب، به فنا فی الله که بذل وجود موهوم خود و ما سوی الله است. پس عارف، به سبب محبت حق - جل و علا - تیغ لا بر فرق جمیع ما سوی الله که محبوبات مجازیه‌اند می‌راند تا ثابت و مستقیم گردد در محبت و ولایت الهیه (راز شیرازی، ابوالقاسم، مناہج أنوار المعرفة فی شرح مصباح الشریعة، ج ۲، ص ۴۸۶).

۲. خواجه‌جوی، محمد، رساله وجودیه در معرفت ربوبیه، ص ۱۰۲.

«هویت و شخصیت بر دو گونه است:

۱. هویت او؛

۲. هویت تو.

هرگاه هویت توفانی شود، هویت او باقی خواهد ماند و معنای لا إله الا الله هم اشاره به بقای هویت اوست که هویتی جز هویت او نیست... مراد از الله در مقام تجلی ذات، همان واحد حقیقی است که به هیچ وجه من الوجوه مقتضی دیگری که چون او واحد حقیقی باشد و ثانی او به شمار آید نیست؛ زیرا هرگاه واحد حقیقی مقتضی ثانی باشد، واحد حقیقی نبوده و این چنین تقاضایی منافی با خاصیت واحدی بوده است و مراد از القهار، معنای واحدیت است؛ زیرا حضرت رب العزت به واحدیت ذاتی خود بر کلمه ساکنان فردانیت پیروز گردیده و همگان را در حیطة قهاریت و چیرگی ذاتی خویش قرار می دهد و محو و نابود می سازد...»^۱

احسان الله استخری از نویسندگان معاصر ذهبیه، فناء فی الله را به معنای شهود وحدت خالق و مخلوق می داند و تقریری از آن ارائه می دهد که در کلمات باورمندان به وحدت وجود هم این چنین بیان می شود. می گوید:

«حقیقت فناء آن است که سالک به علم یقینی، دریابد که حق تعالی عین وجود است و جز خدا هرچه باشد، عدم مطلق است، ماسوی الله، او را هیچ در هیچ نماید از سر هستی خویش برخیزد. خدای را به خدای دریافت کند و جز پروردگار، احدی را برسم وجود نشناسد تا حقیقت لا اله الا الله هویدا گردد»^۲.

در حوزه تجارب عرفانی و مکاشفه های صوفیه برای اشاره به مقام «فناء فی الله» از اصطلاح «نور سیاه» یاد شده است. توضیح بیشتر اینکه رسیدن به مقام فناء فی الله مقصد عالی سالکین طریقت و هدف نهایی صوفیان از سیروسلوک و سفر روحانی است. در این

۱. کبری، نجم الدین، ترجمه فوائح الجمال، ص ۲۰۹.

۲. استخری، احسان الله، اصول تصوف، ص ۶۳۳.

مقام، انانیت و ذات انسان محو می شود و همچون شکری که در آب حل شده، یا قطره ای که به دریا پیوسته است، در ذات خدا مستهلک و فانی گشته و موفق به شهود ذات خدا می شود. صوفیان کبرویه و ذهبیه معتقدند که سالک در سیر الی الله، در هر مقامی که قرار می گیرد انواری به رنگ های مشخصی را شهود می نماید^۱ و از رهگذر رنگ انوار، به مرتبه قلبی و منزل عرفانی خود پی می برد^۲ و در این میان نور سیاه، مشخصه مقام فناء فی الله است و با دیدن این نور، سالک در می یابد که به واپسین مرحله از سلوک خود دست یافته است.^۳

راز شیرازی می گوید:

«تا وقتی که او را از اطوار اربعه نفسانیه و اطوار سبعة قلبیه حرکت دهد و به طور هفتم قلب که سرّ سویدای انسانیت و تجلی ذات و نور سیاه است برساند:

نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل آنچه در سر سویدای بنی آدم از اوست
سیاهی گر ببینی نور ذات است به تاریکی در آن آب حیات است
چو مبصر با بصر نزدیک گردد بصر از دیدنش تاریک گردد»^۴

۱. مجد الاشراف ذهبی می نویسد: «در مقامی که سالک از تلون رسته باشد و بحق حالات و ثبات مقام رسیده باشد، فیوضات الهیه به صورت انوار سماویه جلوه گر می شود، برخلاف حال سابق [مقام تلون] که بروز انوار در باطنش به صورت انوار ارضیه بود؛ مثل مشاعل و آتش های افروخته در اول با دود و در آخر بی دود و شعله؛ پس از [طی] اطوار اربعه نفسانیه در طور اول [قلب]. [انوار] به صورت کوب و ماه و در نهایت طلوع شمس است و از طور دوم الی هفتم نور بی صورت جلوه گر است، تشخیص آن بزرگان سلسله الذهب به [رنگ های] مختلف داده اند تا آنکه به نور طور هفتم که سیاه است برخورد می شود». (مجد الاشراف، جلال الدین محمد، مرآت الکاملین، ص ۱۰).

۲. برخی درباره مراتب هفت گانه قلبی و رنگ انوار آن، چنین نوشته اند: مراتب قلبیه که هفت است: اول لسانی: نور او [در مکاشفات] سبز ظاهر شود؛ دویم نفسی: نور او کبود ظاهر شود؛ سیوم قلبی: نور او سرخ ظاهر شود؛ چهارم سزّی: نور او زرد ظاهر شود؛ پنجم روحی: نور او سفید ظاهر شود؛ ششم خفی: نور او سیاه ظاهر شود؛ سیاهی گر بدانی نور ذاتست!!! به تاریکی درو آب حیاتست؛ هفتم غیب الغیوب: نور او بی نشان است که نور ذات مطلق است.

۳. بحث شهود انوار رنگارنگ در سلوک عرفانی، ریشه در آرای نجم الدین کبری دارد و پس از او، این بحث در میان شاگردان نجم الدین و دیگر مشایخ کبرویه بسط و رواج فراوانی پیدا کرده است. ر ک: محمودی، خیر الله و معصومه بخشی زاده، ارتباط شهود انوار رنگی و گذر از اطوار وجودی در مکتب کبرویه، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۲۳، بهار ۱۳۹۵ش، ص ۱۵۱. بعد از نجم الدین کبری، حتی صوفیان سلاسل دیگر هم از دیدگاه او در بحث نور سیاه و فناء فی الله پیروی کرده اند؛ مانند شیخ فرقه نعمت الهیه، زین العابدین شیروانی که در کتاب بستان السیاحه می نویسد: «نور سیاه، نور ذات (خدا) است». (شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحه، ص ۲۸۹). ر ک: سلیمانی، مرضیه، اصطلاحات صوفیان مرآت عشاق، ص ۴۳۱؛ طهرانی، محمدحسین، الله شناسی، ج ۱، ص ۲۰۷.

۴. راز شیرازی، ابوالقاسم، قوائم الأنوار و طوابع الأسرار، ص ۲۰۷.

اما نشانه رسیدن به این مقام چیست؟ عموم صوفیان، نشانه دستیابی به مقام فنا را حالت سکر و بی‌خودی و زوال عقل دانسته‌اند. راز شیرازی نیز هم‌راستا با دیگر صوفیان نظر داده و می‌گوید، یکی از نشانه‌های مهم سالک فانی، این است که عقل او زائل می‌شود و هوشیاری و شعور و توجهی حتی به خودش هم ندارد:

«ظهور اوایل اطوار قلب که بدایت تجلیات صفات الهی است باعث انجذاب قلبی باطنی سالک است از عالم بشریت به حضرت الوهیت و در این حال، سالک را استغراق در توحید حاصل آید که اصلاً شعور به خودی که از لوازم عالم تفرقه است ندارد و به جز حق - جل و علی - شیئی به نظر قلب وی جلوه‌گر نیست»^۱.

راز شیرازی در عبارت ذیل اشاره دارد که اولاً صوفی بدون دستگیری و هدایت مرشد صاحب ولایت، نمی‌تواند به این مقام برسد^۲ و ثانیاً در مقام فناء فی الله، نور سیاه را شهود می‌کند:

«جناب رضوان جایگاه قطب فلک معرفت آقای محمدهاشم شیرازی بعد از بیست سال جذب و سلوک به تعریف اولیاء الهی خدمت جناب علین آشیان سید قطب محمد نیریزی علیه الرحمه پیر خود که مشرف گردید، ایشان را آن حضرت امر به خلوت فرمود و چهار اربعین در خلوت به طوری که آداب بزرگان این سلسله علیه است مشغول به ذکر و ریاضات بودند و فرمودند: چون شما صدمه ریاضات بیست‌ساله سلوک و جذب را کشیده‌اید، تا حال اطوار اربعه نفسانیه و اطوار سبعة قلبیه را طی کرده‌اید و چون طور چهارم قلب که صراط المستقیم ولایت است، تا سالک خدمت صاحب ولایتی مشرف نشود طی نخواهد نمود. حال ان شاء الله به اندک زمانی طی خواهید نمود و به طور هفتم که تجلی ذاتی و نور سیاه است خواهید رسید. دل خوش دارید که زمان

۱. باغبان، نصیر، دیباچه کلیات دیوان درویش شیرازی، ص ۳۴.

۲. دکتر خاوری می‌نویسد: «سیر در مراتب چهارگانه نفس را با عبادات و طاعات و در نتیجه مراقبه نفس و حفظ جوارح می‌توان طی نمود و همچنین سه طور از اطوار سبعة قلب را هم مشایخ معمولی صوفیه می‌توانند راه بری نمایند؛ اما طور چهارم قلب که طور ولایت است، بی مدد پیر کامل ممکن نیست. این پیر حتماً باید مکمل باشد که خود اسفار سه‌گانه فناء را پیموده و باقی به بقاء الله گردیده و مأمور به دستگیری خلائق شده باشد» (خاوری، اسدالله، ذهبیه تصوف علمی - آثار ادبی، ص ۳۳۲).

عسرت و انقباض شما گذشته و حال اول زمان انبساط شما است و به اندک زمانی به کمال خود خواهید فایض شد. آن جناب فرموده بودند که پس از تحمل چهار اربعین چون عنایت الهیه را شامل حال خود دیدم و به اذن آن حضرت از خلوت خانه بیرون آمدم»^۱.

نکته قابل تأمل این است که برخی از مشایخ بزرگ صوفیه، در تبیین حقیقت نورسیاه گفته‌اند که نورسیاه همان تجلی و ظهور ابلیس است. این موضوع مورد تصریح برخی اقطاب متقدم فرقه ذهبیه مانند احمد غزالی نیز می‌باشد.^۲

عین‌القضات همدانی از شاگردان برجسته احمد غزالی می‌نویسد:

«دریغا مگر که نور سیاه بر تو بالای عرش عرضه نکرده‌اند؟ آن نور ابلیس است»^۳.

نصرالله پورجوادی مصحح کتاب مکتوبات غزالی می‌نویسد:

«نزد احمد غزالی و عین‌القضات همدانی، نور سیاه نور ابلیس است»^۴.

این موضوع ارتباط مستقیمی با بحث تقدیس ابلیس دارد، چه اینکه صوفیان معتقدند ابلیس، عاشق دلباخته حضرت حق عزوجل بوده و حاجب و پرده‌دار عرش الهی است.

۱. راز شیرازی، ابوالقاسم، قوائم الأنوار و طوابع الأسرار، ص ۷۲۰. راز شیرازی در جای دیگر می‌گوید: «قبله‌گاه طور هفتم قلوب اولیاء الله؛ بدان که اطوار سبعة قلب اولیاء تجلیات انوار سبعة متلونه به انواع مختلفه است و تجلی هفتم نور سیاه است که نور ذات اقدس احدیت است. سیاهی گر ببینی نور ذاتست به تاریکی در آن آب حیاتتست؛ و این نور سیاه ذات که طور هفتم قلب است به صورت مبارک آن حضرت [امام رضا علیه السلام] از برای اولیا تجلی می‌نماید به صورت سیاه شفاف براق» (راز شیرازی، ابوالقاسم، رساله خطی اسؤله اثنی عشر، جواب سؤال چهارم).

۲. عین‌القضات همدانی می‌گوید: «دانی که آن نور سیاه چیست؟ «و کان من الکافرین» خلعت او آمده است. شمشیر «فیعز تک لاغویبهم أجمعین» کشیده است. در ظلمات «فی ظلمات البئر و البئر» فضولی و خود را بی اختیار کرده است. پاسبان عزت آمده است. دربان حضرت «أعوذ بالله من الشیطان الرجیم» شده است. دریغا از دست کسی که شاهد را ببند با چنین خد و خال و زلف و ابرو، و حسین وار «أنا الحق» نگوید؟! باش تا بایزید بسطامی این معنی با تو در میان نهد و تو را از حقیقت این کار آگاه کند. این بیت‌ها را نیز گوش دار» (همدانی، عین‌القضات، تمهیدات، ص ۱۱۹). همدانی در جای دیگر ابوجهل را هم به ابلیس ملحق ساخته و می‌گوید: «هرگز شنیده‌ای که نور سیاه ابلیس و ابوجهل از سر تا قدم با نور احمد چه می‌گوید؟» (همدانی، عین‌القضات، تمهیدات، ص ۱۸۸).

۳. غزالی، احمد، مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین‌القضات همدانی، ص ۶۱.

۴. همدانی، عین‌القضات، تمهیدات، ص ۱۱۸.

لذا آخرین مقام سلوک روحانی صوفی، شهود نورسیاه یعنی تجلی ابلیس است. عین القضات همدانی می‌نویسد:

«شیخ ما یک روز نماز می‌کرد و به وقت نیت گفت: کافر شدم و زَنَّار بر خود بستم. «الله اکبر!» چون از نماز فارغ شد گفت: ای محمد، تو هنوز به میانه عبودیت نرسیده‌ای، و به پرده آن نور سیاه که پرده‌دار «فَبِعَزَّتْکَ لَاغُو یَتَّهَمُ أَجْمَعِینَ» تو را راه نداده‌اند، باش تا دهندت».^۱

اختلاف درباره جایگاه مقام فنا

مشایخ فرقه ذهبیه در زمینه مفهوم فنا، به‌ویژه در مقوله سلوک و مراحل آن، نظرات متنوع و گاه متضادی ارائه داده‌اند که این اختلاف‌نظرها نشان‌دهنده پیچیدگی اندیشه‌های عرفانی آنان است. در حالی که اکثر مشایخ این فرقه، فنا را آخرین مقام سلوک معرفی می‌کنند و آن را نقطه اوج سفر روحانی می‌دانند، برخی دیگر از بزرگان، از جمله علاءالدوله سمنانی، دیدگاهی متفاوت دارند. علاءالدوله سمنانی بر این باور است که آخرین مقام سلوک نه فنا، بلکه عبودیت است. او تجربه وحدت حق و خلق را به مراحل ابتدایی سلوک مربوط می‌داند و معتقد است که در نهایت، سلوک به عبودیت و بندگی خداوند ختم می‌شود، نه به توحید.^۲

سمنانی می‌گوید:

«و آنچه نمود که آخر همه مقامات در منازل السائین، توحید است نه همچنان است؛ بلکه او در هشتماد مقام افتاده است. آخر مقامات العبودیه و...».^۳

سمنانی، هرکدام از اندیشه‌های حلول و اتحاد و وحدت را مربوط به تجارب عرفانی سالکین در خلال سیر و سلوک دانسته که در جای خود صحیح و درست است؛ اما سالک باید از تمام این‌ها گذر کند و نهایتاً به همین عبودیت برسد: «ای عزیز، در بدایت و وسط مقام توحید، خاصه در خلال سماع امثال این رباعی‌ها بس یار بر قوال داده باشم و در آن ذوق مدت‌ها بمانده، یکی این است:

۱. همدانی، عین‌القضات، تمهیدات، ص ۴۹.

۲. سمنانی، علاءالدوله، تبیین المقامات و تعیین الدرجات، ص ۹۰، ۱۱۰، ۱۳۰.

۳. سمنانی، علاءالدوله، مصنفات فارسی، ص ۳۴۶.

این من نه منم، اگر منی هست تویی

ور در بر من پیرهنی هست تویی

در راه غمت نه تن به من مانند نه جان

ور زانکه مرا جان و تنی هست تویی

و در آن مقام که حلول کفر می نمود و اتحاد، توحید، گفته بودم:

أنا من أهوى و من أهوى أنا

ليس في المرأة شيء غيرنا

قد سهى المنشد اذا انشده

و نحن روحان حللنا بدنا

اثبت الشركة شركا واضحا

كل من فرق فرقا بيننا

لا اناديه و لا اذكره

ان ذكرى و ندائى يا انا

الى آخر. بعد از آن چون قدم در نهایت مقام توحید نهادم، غلط محض

بود، الرجوع الى الحق خیر من التمدادى فى الباطل برخواندم»^۱.

نتیجه

دیدگاه مشایخ ذهبیه در باب توحید را می توان به دو گرایش عمده تقسیم کرد: نخست، گروهی از مشایخ این فرقه همچون سید علی همدانی و محمد خواجوی که نظریه وحدت شخصی وجود را پذیرفته اند؛ دوم، گرایش مشهورتر این فرقه که با نظریه وحدت شخصی ابن عربی مخالفت کرده اند. باین حال، بررسی دقیق نشان می دهد که تقریر نهایی مخالفان ابن عربی از وحدت حق تعالی، به دلیل انکار موجودیت ماسوی الله، عملاً به همان نظریه وحدت شخصی وجود منتهی می شود.

ازسوی دیگر، مشایخ ذهبیه با وجود اختلافات قابل توجه در مباحث خداشناسی و الهیات عرفانی، در آموزه فناء فی الله دیدگاهی هم‌سو با دیگر صوفیان ارائه داده‌اند. این مشایخ به صراحت، وحدت خالق و مخلوق را انکار کرده‌اند؛ اما تحلیل مباحث مربوط به فنا نشان می‌دهد که این آموزه آنان را به‌طور ضمنی به پذیرش نوعی از همین وحدت سوق داده است.

با توجه به این زمینه، پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده با تمرکز بر تحلیل دقیق‌تر آموزه فنا در دیدگاه‌های مشایخ ذهبیه، به واکاوی بیشتر ریشه‌های تناقضات موجود بپردازند. همچنین بررسی جامع تأثیرپذیری این مشایخ از اندیشه‌های ابن عربی و دیگر عرفای برجسته اسلامی می‌تواند ابعاد تازه‌ای از تطور فکری این فرقه را آشکار کند.

منابع

- (۱) ابن عربی، محیی الدین، (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، دار إیاء الکتب العربیة، قاهره.
- (۲) _____، (۱۹۹۴)، الفتوحات المکیة، تصحیح عثمان یحیی، ۱۴ جلد، دار اح یاء التراث العربی، بیروت.
- (۳) ابن عربی، محیی الدین و محمود عبدالرحمن حسن، (بی تا)، التزلات اللیلیة فی احکام الالهیة، عالم الفکر، قاهره - مصر.
- (۴) ابن عربی، محیی الدین، (۱۴۲۱)، مجموعه رسائل ابن عربی، ۳ جلد، دار المحجة البيضاء، بیروت.
- (۵) استخری، احسان الله، (بی تا)، اصول تصوف، نشر کانون معرفت، تهران.
- (۶) اسفرائینی، عبدالرحمن بن محمد و هرمان لندلت و چارلز آدامز و مهدی محقق، (۱۳۵۸)، کاشف الأسرار، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، - دانشگاه مک گیل تهران - ایران.
- (۷) آشتیانی، سید جلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، بی تا.
- (۸) بدخشی، نورالدین جعفر و اشرف ظفر، (۱۹۹۵)، خلاصه المناقب، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد - پاکستان.
- (۹) پرویزی، شمس الدین، (۱۳۳۲)، رساله سؤال و جواب، تبریز، بی تا.
- (۱۰) جامی، عبدالرحمن، (۱۳۹۴)، نفحات الانس، محمود عابدی، چاپ سوم: سخن، تهران.
- (۱۱) حسینی طهرانی، محمدحسین، (۱۴۲۶)، الله شناسی، علامه طباطبائی، مشهد مقدس - ایران.
- (۱۲) خاوری، اسدالله، (۱۳۹۵)، ذهبیه تصوف علمی، آثار ادبی، چ سوم: دانشگاه تهران، تهران.
- (۱۳) خواجوی، محمد، رساله وجودیه در معرفت ربوبیه، مولی، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- (۱۴) خوی ی، ابوالقاسم بن اسدالله، م یزان الصواب در شرح فصل الخطاب، مولی، تهران، ۱۴۲۵ ق.
- (۱۵) راز شیرازی، ابوالقاسم، (۱۳۵۲)، طباشیر الحکمة، انتشارات خانقاه، احمدی شیراز.
- (۱۶) _____، (۱۳۶۳)، مناهج انوار المعرفة فی شرح مصباح الشریعة، چاپ دوم، خانقاه احمدی، شیراز.
- (۱۷) _____، (۱۳۸۳)، قوائم الانوار، خیرالله محمودی، دریای نور، شیراز.
- (۱۸) ریاض، محمد، (۱۳۷۰)، احوال و آثار میر سید علی همدانی [با شش رساله از وی]، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد - پاکستان.
- (۱۹) سلیمانی، مرضیه، (۱۳۸۸)، مرآت عشاق اصطلاحات صوفیان، شرکت انتشارات علم ی و فرهنگی، تهران.
- (۲۰) سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۹)، مصنفات فارسی سمنانی، نجیب مایل هروی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- (۲۱) _____، تب ی بین المقامات و تب ی بین الدرجات، سخن، تهران، ۱۳۹۶ ش.
- (۲۲) سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۸۵)، خمخانه وحدت، عبدالرفیع حقیقت، کومش، تهران - ایران.
- (۲۳) سمنانی، علاءالدوله و عبدالرفیع حقیقت و انسیه کاردان مقدم، (۱۳۹۵)، دیوان کامل اشعار فارسی و عربی شیخ علاءالدوله سمنانی عارف بزرگ قرن هفتم و هشتم هجری، کومش، تهران.
- (۲۴) شیروانی، زین العابدین، (۱۳۹۵)، بستان السیاحه، چاپ دوم: حقیقت، تهران.
- (۲۵) صدرائی خوئی، علی، (۱۳۷۶)، حسن دل، محمدجواد نورمحمدی، انتشارات نهانندی، قم.
- (۲۶) کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، انتشارات ب یدار، قم، ۱۳۷۰ ش.

- ۲۷) کبری، نجم‌الدین، (۱۳۶۸)، فوائح الجمال، ترجمه حس بن ح یدرخانی مشتاقعلی، مروی، تهران.
- ۲۸) گیلانی، ملا نظرعلی، تحفة الحکیم، آشتیانی، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۷۹ ش.
- ۲۹) مجد الاشراف، جلال‌الدین محمد، (بی‌تا)، مرآت الکاملین، خانقاه احمدی، شیراز.
- ۳۰) مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، عرفان (مجموعه آثار شه ید مطهری)، انتشارات صدرا، تهران.
- ۳۱) مؤذن سبزواری، محمدعلی، (۱۳۸۱)، تحفه عباسی، چاپ اول: انس تک، تهران.
- ۳۲) نصیرباغبان، حسین، دو رساله ذهبی شامل: شرح احوال آقامحمدهاشم درویش شیرازی یا "دیباچه کلیات دیوان" به قلم میرزا ابوالقاسم راز شیرازی، ولایت‌نامه، ارمغان تاریخ، تهران، ۱۳۹۴.
- ۳۳) همدانی، عین‌القضات و احمد بن محمد غزالی و نصرالله پورجوادی، (۱۳۵۶)، مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین‌القضات همدانی، خانقاه نعمت‌الله ی، تهران.
- ۳۴) همدانی، عین‌القضات، (۱۳۷۷)، تمهیدات، عقیف عسیران، منوچهری، تهران.
- ۳۵) وحید الاولیاء، میرزا احمد، (۱۳۷۳)، مجموعه انهار جاریه، چاپ چهارم، کتاب‌فروشی احمدی شیراز، شیراز.