FARUQUE, Muhammad U. Sufism *contra* Shariah? Wahdat Wujud
Shāh Walī Allāh's metaphysics of *waḥdat al-wujūd*. Ibn Arabi
Journal of Sufi Studies, 5 i (2016) pp. 27-57. Tahawwuf Tasawwuf
Analyzes the contested relationship between Sufism 181 55
and the Shariah.

01 Mayıs 2019

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

210019 DİA

VAHDET-i VÜCÛD

Ventura, Alberto
A letter of Šayh Ahmad Sirhindī in defense of the Wahdat al-wudjūd .-- 2012 ISSN: 0030-5472 : Oriente Moderno: Rivista d'Informazione e di Studi per la Diffusione della Conoscenza della Cultura dell'Oriente sopratutto Musulmano, vol. 12 ii pp. 509-517, (2012)

Sirhindī, Shaykh Ahmad al-Farūqī; Sarhindī, Shaykh Ahmad al-Farūqī

Qamber, Akhtar
A litany on Sheikh Ibn 'Arabi's doctrine of Wahdat al-Wujūd .-- 1981 ISSN: 0021-1834 : Islamic Culture, vol. 55 pp. 255-257, (1981)

Theology | Prayer | Sufism (mysticism); Ibn al-'Arabī, Muhyī 'l-Dīn

21009

290 ROBERTS, Nancy. Trinity vs. monotheism: a false dichotomy? *Muslim World: a Journal Devoted to the Study of Islam and Christian-Muslim Relations*, 101 i (2011) pp.73-93. ["The Qur'ān and the Trinity: a providential misinterpretation?", pp.90-93.]

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

28 Aralık 2014

210019 VAHDET-i VÜCÛD
ABDULMELİK YANGIN, ***Alâeddin el-Buhârî'nin Fâdıhatü'l-Mülhidin adlı eseri ve Vahdet-i Vücûd nazariyesine ilişkin eleştirileri,***
Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2012

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

21 Eylül 2014

Vahdet-i-Vücud
210013
Henri Hice Abdallah
081063

92 DĀHNHARDT, Thomas. The doctrine of the unicity of existence in the light of an eighteenth century Indian Ṣūfī treatise: the *Waḥdat al-wuǧūd* by *Baḥr al- ulūm* 'Abd al-'Alī Anṣārī al-Lakhnawī. *Oriente Moderno: Rivista d'Informazione e di Studi per la Diffusione della Conoscenza della Cultura dell'Oriente sopratutto Musulmano*, 92 ii (2012) pp. 323-360.

Vahdet-i Vücud 210019

Mecelletu Külliyeti'l-Adab ve'l-Ulumi'l-insaniyye, sy. 28, 2008 Rabat.

D182

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

25 Ocak 2014

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

وحدة الوجود في التصوف المتأخر بالغرب الإسلامي

محمد العدلوني الإدريسي
باحث جامعي – الدار البيضاء

تعتبر عقيدة وحدة الوجود التي اعتنق المتصوفة المتأخرون، كابن عربي، وابن سبعين، وأبي الحسن الششتري، مبادئها الأساسية، من أهم العقائد التي تبلورت ونضجت كنظرية متناسقة في الوجود وصبغت بألوانها كل المباحث الصوفية الفلسفية في القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي.

* **فما وحدة الوجود هذه ؟ ما أصولها ؟ وما مميزاتها ؟ وما دواعي أخذ الفكر الصوفي المتأخر بها ؟ وما أهم إتجاهاتها ؟**

I ـ حول مصطلح وحدة الوجود

مصطلح «وحدة الوجود» Pantheisme من حيث اشتقاقه مركب من كلمتين إغريقيتين Pan وتفيد معنى : «كل». وثيوس Théos وتعني «الله». أي الله هو الكل، أو أن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله. وهذا المفهوم قريب من المصطلح الفرنسي "monisme existantiel" «وحدة الوجود»، والمصطلح الإنجليزي "Unity of existance"، ويقابل المصطلح "Athéisme" = إلحاد، والمصطلح Theisme = تأليه.

ومن حيث الاصطلاح نجد أن «وحدة وجود» في جل القواميس والمعاجم الفلسفية تفيد في الأغلب معنيين :

أ ـ المعنى الأول : «وحدة وجود» : عقيدة دينية أو مذهب فلسفي أو هما معاً، يرى أن كل ما هو موجود أوجده الله وأنه موجود في الله، فلا شيء إلا الله، وان

_____ (2010c). *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique,* vol. IV, (translated into English by James T. Schleifer, ed. Eduardo Nolla; Indianapolis: Liberty Fund.).

_____ (2010d). *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique,* vol. III, (translated into English by James T. Schleifer, ed. Eduardo Nolla; Indianapolis: Liberty Fund.).

_____ (2010e). "Tocqueville to his Father, June 3, 1831," in idem, *Letters from America* (edited and translated by Frederick Brown; New Haven, Conn. & London: Yale University Press), 51-55.

Weber, Max (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (eds. Guenther Roth and Claus Wittich; Berkeley & Los Angeles: University of California Press).

D3561

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslâm Araştırmaları Merkezi

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

Vahdet-i-Vücud 210019

AN ANALYSIS OF THE CONTENT OF *WAḤDAT AL-WUJŪD*
The Relationship between Essence and Existence

Abdullah Kartal
Uludağ University, Bursa-Turkey

26 Ağustos 2015

Abstract

Discussions about "the unity of existence" (*waḥdat al-wujūd*), which is always considered together with the name of Ibn ʿArabī, are common not only in Sufism but also in almost all domains of Islamic thought. In this respect, the problem of the unity of existence is a notable and much-debated issue in the history of Islamic philosophy, which results in countless comments on and approaches to the matter. Nevertheless, no solid conclusion or solution is attained. This is primarily because of the lack of a precise explanation of the nature and content of the unity of existence manifested by Ibn ʿArabī and his followers. The unity of existence seems to have two basic principles that can be formulated as follows: "Existence as such is God, and immutable entities (*al-aʿyān al-thābita*), the truth of contingencies, are not created and existence is subsequently attached to truth." These two elements exclusively determine whether a doctrine is the unity of existence, whereas the principles abovementioned are entirely grounded on discussions about the relationship between essence and existence. The first and second principles are conclusions of the following opinions, respectively: "The existence of Allah is identical with His essence" and "among contingent beings, the existence is subsequently added to the essence." In this context, this study therefore seeks an evaluation not only of what unity of existence is but also of the importance of the relationship between essence and existence in

İlahiyat Studies
Volume 5 Number 2 Summer/Fall 2014
Copyright © Bursa İlahiyat Foundation
p-ISSN: 1309-1786 e-ISSN: 1309-1719
DOI: 10.12730/13091719.2014.52.108

25 Haziran 2015

311 FATHURAHMAN, Oman. *Itḥāf al-dhakī* by Ibrāhīm al-Kūrānī: a commentary of *Waḥdat al-Wujūd* for *Jāwī* audiences. *Archipel: Etudes Interdisciplinaires sur le Monde Insulindien*, 81 (2011) pp. 177-198.

Vahdet-i Vucud
210019

MADDE YAYIMLANDIKTAN

210019

VAHDET-i VÜCÛD

1 HÜLYA KIRDAR, Tasavvufta panbioizm (Tümcanlıcılık), Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2003

0 2 EYLÜL 2008

نوین، حسین

۵۱۱۰- «وحدت وجود و بابا طاهر»، کیهان فرهنگی، پیاپی ۲۱۶، ص ۲۸-۳۳، فارسی، کتابنامه: ۳۳.

کد پارسا: A۹۰۳۱۹

Vahdet-i Vucud - Baba Tahir-i Uryan

وحدت وجود

کوششی در استخراج اندیشه **وحدت وجود** از لابه‌لای برخی اشعار و دوبیتی‌های بابا طاهر است. نویسنده مقاله معتقد است که اکثر شاعران و عارفان اسلامی از جمله بابا طاهر دارای آراء و عقاید وحدت وجودی بوده‌اند و در مقام تبیین اندیشه‌های وحدت گرایانه شور و نشاط و شادی روحی خاصی از خود نشان داده‌اند. وی همچنین تبیینی از وحدت وجود در اندیشه بابا طاهر و ابن‌عربی ارائه می‌کند.

0 3 EYLÜL 2008

اخلاقی، مرضیه

۵۰۶۶- «وحدت وجود و وحدت شهود»، مشکوة النور، پیاپی ۲۶ و ۲۷، ص ۸۶-۱۱۱، فارسی، کتابنامه: ۱۱۰-۱۱۱ و به صورت زیرنویس.

کد پارسا: A۴۵۸۷۵

Vahdet-i Vucud

وحدت وجود

تحلیلی از نظریات عارفان در باب فنای در حق است. عارفان معتقدند که بعد از طی مقامات با مشاهده ذات احدیت، همه اغیار را نابود شده می‌یابند و توحیدی صاف و خالص در دل آنها ظهور می‌کند. در اینکه آیا عارف بعد از طی مقامات و منازل به غیر از خدا کسی را نمی‌بیند یا به مقام فرق بعد الجمع می‌رسد و به بینشی جامع میان کثرت و وحدت دست پیدا می‌کند، میان صاحب‌نظران اختلاف است. نویسنده این دو ایده را تحت عنوان **وحدت وجود** و **وحدت شهود** مطرح ساخته و مفاهیم مقدماتی آن مانند وجود، کثرت، کشف و شهود، **فنا** و وحدت را توضیح داده است.

2 5 EYLÜL 2008

حسینی قائم مقامی، سید عباس

۷۲۸۵- «نسبت‌سنجی بین نظریه وحدت وجود و مسئله کثرت»، *ملاصدرا و فلسفه معاصر جهان* (شماره ۷۴۳۲)، ص ۱۱۹-۱۲۳.

کد پارسا: G۲۷۱۴۸

Vahdet-i Vucud

کثرت و وحدت؛ بررسی تطبیقی اندیشه‌های ملاصدرا

بر اساس این نوشتار مهم‌ترین چالشی که در مقابل نظریه **وحدت وجود** مطرح بوده، حل برهان کثرت و در ادامه آن حل مسئله هویت و شخصیت فردی است. تلقی عمومی آن است که اهل عرفان و طرفداران نظریه وحدت وجود، نافی مسئله کثرت و به طریق اولی مسئله شخصیت و هویت فردی هستند. علی‌رغم تلاش‌های ابن عربی در پاسخ به این شبهات، **صدر المتألهین** با طرح نظریه وحدت تشکیکی وجود، هم بحران تکثر و کثرت را حل کرده و هم بحران غیریت و دگر بودن و هویت فردی را.

نمازی، محمود

۷۳۲۸- *علیت و وحدت وجود از دیدگاه ملاصدرا*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۲ / ۱۰۰۰ نسخه، ۱۱۲ص، فارسی، رقعی (شمیز)، بها: ۵۵۰۰ریال، منابع: ۱۰۳-۱۱۲.

شابک: ۵-۸۶-۵۸۸۳-۹۶۴

کنگره: BP۵۹۱/N۸A۸

Vahdet-i Vucud

کد پارسا: B۷۰۶۴۹

علیت و وحدت وجود؛ اندیشه‌های فلسفی ملاصدرا

پژوهشی است مختصر درباره **علیت** و رابطه آن با **وحدت وجود** که یکی از مقولات خاص فلسفه ملاصدرا است. نویسنده این موضوع را از راه قانون علیت، به اثبات رسانده و ضمن کاربرد اصول صدرایی (اصالت وجود و تشکیک در وجود) که اصول اساسی کل دستگاه فکری صدرا به شمار می‌آید، نظریه وحدت وجودی او را تدارک دیده است. وی با این نظریه می‌خواهد عارفان را متقاعد کند اگرچه در جهان، یک واقعیت بیشتر وجود ندارد ولی همان واقعیت واحد خود را در درجات و مراتب متنوعی از حیث شدت وجودی جلوه‌گر می‌سازد. سرفصلهای کتاب عبارت‌اند از: هدف ملاصدرا از ارائه این نظریه، مسئله وجود، وحدت وجود، علیت و نتیجه.

0 3 EYLÜL 2008

میلانی، حسن

۵۱۰۷- *وحدت یا توحید؟*، قم: اعجاز، چاپ اول، ۱۳۸۳ / ۲۰۰۰ نسخه، ۱۴۴ص، فارسی، رقعی (شمیز)، بها: ۷۰۰۰ریال.

شابک: ۶-۵-۹۳۵۷۵-۹۶۴

Vahdet-i Vucud

کد پارسا: B۴۹۸۰۲

وحدت وجود

تحلیل و نقد نظریه **وحدت وجود** است. به اعتقاد نویسنده، پیروان این نظریه بین خالق و مخلوق هیچ گونه جدایی و غیریّت حقیقی قائل نیستند. وی با بررسی اقوال **ابن‌عربی** و دیگر عارفان و فیلسوفانِ وحدت وجودی، طی چهار فصل با استناد به احادیث ائمه اطهار(ع) به نقد مبانی و مفاد این نظریه پرداخته و نتیجه گرفته است که بین خالق و مخلوق تباین و جدایی ذاتی وجود دارد. به اعتقاد نویسنده در این گونه مطالب عمیق توحیدی، کمک گرفتن از برهان و عقل و عرفانْ عین خطا و گمراهی است و تنها راه صحیح برای این منظور، استمداد از احادیث اهل‌بیت(ع) می‌باشد.

1 0 MART 2008

محمد زاده، الهام

۵۸۴۷- *بررسی ادله موافقان و مخالفان نظریه وحدت وجود*، مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه: قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۳۴۱ص، فارسی، منابع: ۲۴۱-۲۳۲ و به صورت زیرنویس، استاد راهنما: احمد عابدی؛ استاد مشاور: جعفر شاه نظری، تاریخ دفاع: ۱۳۸۲.

Vahdet-i Vucud

کد پارسا: P۲۱۸۸۷

وحدت وجود

بررسی نسبت بین **وحدت وجود** و توحید الهی در فلسفه و عرفان اسلامی است. نویسنده رساله سعی دارد با ارائه تعریفی صحیح از معنای وحدت وجود، مناقشات بین فقها و عرفای اسلامی را در این زمینه حل کند و با ارائه تمییز بین تعریف صحیح از تعاریف ناصحیح وحدت وجود، اتهام تکفیر فقها را بر عرفا در این زمینه بردارد. به این جهت نویسنده سعی نموده تا دیدگاه‌های بزرگان عرفان و بنیانگذاران مبحث وحدت وجود از قبیل محی‌الدین عربی و شاگردش صدرالدین قونوی را در این زمینه تحلیل کند و نشان دهد که تعریف صحیح از وحدت وجود با شریعت اسلامی و توحید خداوند سازگاری دارد و دلایل عقلی و نقلی نیز تأکید کننده معنای صحیح مورد نظر از وحدت وجود می‌باشد. وی آراء موجود در این باب را دسته‌بندی نموده و رأی صحیح را تقویت کرده و توضیح داده است.

1 0 MART 2008

خوانساری، محمد

۵۸۰۴- «وحدت وجود از نظر صدرالمتألهین». *حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان* (شماره ۷۴۶۹)، ص ۳۱-۴۲، کتابنامه: ۴۲.

Vahdet-i Vucud

کد پارسا: G۲۷۴۰۰

وحدت وجود؛ اندیشه‌های عرفانی ملاصدرا (فلسفه و منطق)

بررسی آراء و نظرات **ملاصدرا** در زمینه بحث **وحدت وجود** است. به نظر نویسنده ملاصدرا نخست طرفدار وحدت وجود (از نوع خاص خود) بوده و بسیار در اثبات آن پافشاری نموده است ولی در عین حال هیچ وقت به صورت مستقل و اختصاصی بدان نپرداخته است. نظریه وحدت وجود صدرایی برخاسته از نظریه اصالت وجود اوست که نخست مورد توجه وی بوده است. ملاصدرا معتقد است اعتقاد به وحدت وجود در مقام بحث و نظر ممکن است ولی دریافت دقیق و کامل آن جز به شهود و کشف حاصل نمی‌شود. نویسنده مطالب پراکنده و متفرقه ملاصدرا در مقوله وحدت وجود را گردآوری کرده و آنها را با نظم و نسق خاصی مطرح ساخته است.

1 0 MART 2008

طباطبایی، فاطمه

۵۵۳۳- «نقش عرفان اسلامی در بالندگی فلسفه اسلامی»، پژوهشنامه متین، پیاپی ۲۱، ص ۱۹۷-۲۰۶، فارسی.

Vahdet-i Vucud

کد پارسا: A۷۷۷۲۵

عرفان و فلسفه؛ فلسفه و عرفان(فلسفه و منطق)

این مقاله سعی دارد تا با رویکردی فلسفی، مسئله **وحدت وجود** را تحلیل کند و آثار این قاعده را در فلسفه مورد ارزیابی قرار دهد. نویسنده همچنین به تعامل میان فلسفه و عرفان و تمایز این دو اشاراتی دارد. وی معتقد است که بزرگان عرفا و بعضی از فلاسفه اسلامی بر این باورند که وحدت مانند خود وجود قابل تعریف حقیقی نیست؛ از این رو هر تعریفی که از آن ارائه شود شرح الاسمی خواهد بود. بعلاوه علی‌رغم بداهت و عمومیتی که مفهوم وحدت و وجود دارند، احاطه به واقعیت آن دو از درک انسان خارج است، زیرا وحدت در خارج از ذهنْ جدای از وجود نیست و به همین دلیل وحدت را مساوق با وجود دانسته‌اند. نویسنده افق دید عارف را بلندتر از فیلسوف می‌بیند و درک مسئله **وحدت شخصی** را در مورد این دو کاملا متفاوت ارزیابی می‌کند.

جوار شکیان، عباس

٦٦٥٣-«تباین یا یگانگی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه»، خردنامهٔ صدرا، پیاپی ۳۸، ص ۳۱-۴۲، فارسی.

کد پارسا: A۵۲۶۶۱

تشکیک وجود؛ اندیشه‌های فلسفی ملاصدرا

طرح دو دیدگاه **وحدت شخصی وجود** و وحدت **تشکیکی** آن در فلسفه ملاصدرا و تحقیق در این مسئله است که آیا این دو دیدگاه یکی هستند یا با هم متفاوت‌اند. نگارنده علاوه بر دو دیدگاه رایج مبنی بر تباین یا یگانگی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی، به ارائه و اثبات نظریه سومی در این باره می‌پردازد. وی با استمداد از مبانی و اصول حکومت متعالیه، تشکیک در هستی را مورد انکار قرار می‌دهد و وحدت شخصی وجود را تنها مدل قابل انتساب به فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه می‌داند.

13.000.29

(67
السوسي (مبروك الصادق).
وحدة الوجود عند الصوفية في الاسلام/ مبروك الصادق السوسي .- تونس :الاخلاء، 1985 (تونس : الشركة التونسية لفنون الرسم).- 176 ص. : غلاف ملون، 17 سم.-
(الاخلاء، 51).
مسفر : 2،280 د.ت. ا.ق. 85/961

WĀ'ILĪ (Abd-al-Gabbār al-). الوائلي (عبد الجبار).
- وحدة الوجود المطلقة، تأليف عبد الجبار الوائلي.

- Baġdād, Maṭbaʿat al-iršād, 1964.- In-8º (24 cm), 208 p. [Acq. 1499-67]

[8º R. 69437

(Waḥdat al- wuǧūd al- ṭuqlīya.)

Métaphysique.

R389 **Pantheism and monism in Javanese Suluk literature.** By Zoetmulder, P.J. Leiden, 1995.
Aveling, H. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 31 i (1997), pp.232-236 (E)

MASSRI, Angelika al-. Imagination and the *Qur'ān* in the theology of "oneness of being". *Arabica*, 47 iii-iv (2000) pp.523-535

2484 VALIUDDIN, Mir. Reconciliation between Ibn Arabi's Wahdat-al-Wujud and the Mujaddid's Wahdat-al-Shuhud. *IC* 25 (1951), pp. 43–51
See also 872, 1101, 2484

İbn Arabi'nin Vahdetül Vücûd'u ile Müceddidi'nin Vahdetül Şuhud'u arasında eylaşma

00880 SHAH WALIALLAH. The Medinian letter. An inquiry into *waḥdat al-wujūd* and *waḥdat al-shuhūd* and their reconciliation. Transl. from Arabic by S.A. Ali. *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à G. Anawati et L. Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain, 1977, pp. 1-19.

Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhud ve Müslümanlık

2042. Ğubūrī, 'Imād-ad-Dīn al-: Allāh wa'l-wuğūd wa'l-insān : dirāsa taḥlīlīya li'l-fikr al-falsafī 'abra t-tārīḫ / 'Imād-ad-Dīn al-Ğubūrī. - Ṭab'a 1. - Bairūt : Al-Mu'assasa al-'Arabīya li'd-Dirāsāt, 1986. - 579 S.
Inhaltsangabe: Abriß d. Philosophiegeschichte. - Text arab. - In arab. Schrift 27 A 11043

تصنيف ودراسة
الدكتور
محمد أبو المجد على البسيونى

ببليوجرافيا الرسائل العلمية فى الجامعات المصرية منذ إنشائها حتى نهاية القرن العشرين
الأدب العربى والبلاغة والنقد الأدبى

٢٦١ - نظرية وحدة الوجود بين ابن عربى والجيلى / سهيلة عبد الباعث الترجمان / د١٩٩٧
ج . الإسكندرية ، ك . الآداب ، ق . الفلسفة .

م	ماجستير	د	دكتوراه	ج	جامعة
ك	كلية	ق	قسم	ش	شعبة
إ	إشراف	م	ميلادية	هـ	هجرية

:- القاهرة ت
الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

Vahdet-i vücud

Macid Fahri, Tar. Felsefe,
s. 342

Vahdet-i vücud

İbnKayyım, Medaric, I, 288

Vahdet-i vücud

S. Hüseyin Nasr,
Üç Müslüman Bilge, s. 117.

"VAHDETÜL-VÜCÛD"

1406

922.97
MÜM.T

İbn Taimiya's Struggle against Popular Religion
S. 35-46; Üç müslüman Bilge, s. 117-121
922.97
NAS.Ü

Vahdet-i vücud

Meyerovitch, Mystique s. 255

297.2

Vahdet-i vücud teorisi
(İbn Teymiyye: Risale fi'l-akl ve-ruh)

Meemu'atur-resail li'l-Mâniriyye, I, 30

Vahdetül-Vücud (ve Kerramiyye)

A. Nessâr, Neş'etul-fikr, 656

Vahdet-i Vücûd

İbn Teymiyye, Mecmûu Fetâvâ,
c. II, s. 112 vd.

Vahdet-i Vücud

Rezit Rıza, Tefsirül-Menar, C. X,
s. 240

2415 WILSON, C. E. Remarks on Sufism and its relation to Pantheism and Islam. *IC* 5 (1931), pp. 142–165

Vahdet-i Vücud
Tasavvuf
Panteizm

28 MAYIS 1993

VAHDET-İ VÜCUD

● وحـــدة الوجود
للامام الاسبق الدكتور عبد الحليم محمود ٩٢٠

el-Ezher, c. 57, (5.6), s. 920-925, 1405

14540. cc. 86
Vahdet-i vucud
al-WĀ'ILĪ ('Abd al-Jabbār)
وحدة الوجود العقلية

Waḥdat al-wujūd al-'aḳlīyah. [A philosophical study, touching also on questions of psychology.]
pp. 208.
Maktabat al-Nahḍah: Baghdad, 1964.
8°.

2 KASIM 1999

Vahdet-i vücûd

es- Sa'râni, el-Yavâkît, s. 13

Vahdet-i Vücud

İbn Teymiyye, Mecmûu fetâvâ

C.VI, s: 314

297.55
TEY.M

84 Vahdet-i Vücud

تحذير العباد من الحلول والاتحاد،
رسالة لابن طولون الدمشقي. أولها: الحمد لله وكفى الخ:

KZ. I, 355

83 Vahdet-i Vücud

تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد،
رسالة للشيخ برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي الشافعي (٨٥٩)
أولها: الحمد لله الهادي لأركان الجبابرة الشداد الخ. وفيه
الفصوص والتائية وأمثالهما من آثار أهل وحدة الوجود.

KZ. I, 355.

Vahdet-i vücûd

İbn Teymiyye, Mecmûu fetâvâ;
C. VII, s. 504

297.55/TEY.M

VAHDETİ VÛCÛD Tasavvuf

« الرسالة في ابطال وحدة الوجود »

مجموعة الرسائل لابن تيمية
١١ / ١٢٠ - ٧١

١١ / ١٧٠ الاتحاد والحلول

733

Vahdet-i vücûd (Kelâm)

تقريب الكلام على الافهام في معنى وحدة الوجود

عبد الغني النابلسي الدمشقي النقشبندي (؟)

KZ. I, 313.

Vahdet-i Vücûd (Kelam)

اللوامع المشرقة في ذم الوحدة المطلقة،
للسيوطي. ذكره في فن الكلام:

KZ. 1569.

Vahdet-i vücud (Vahdet-i V.)

إفاضة الجود في وحدة الوجود،
أبو المواهب أحمد بن علي بن أحمد الشناوي المصري،
المعروف بالحنفي، صاحب الإرشاد إلى سبيل الرشاد:

K22. I, 108.

Vahdet-i vücud (Tasavvuf.)

إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود،
عبد الغني النابلسي.
وعليه حاشية ...

K22. I, 158.

VAHDET-i VÛCUD Tasawwuf ~~Fikih~~

مجموعة الرسائل لابن تيمية ٤ / ٢ - ١٠٠

رسالة حقيقة مذهب الاتحاديين (أو وحدة الوجود)

733

"VAHDET EL-VUCÛD"

Memon, "Ibn Taimiya's...," S. 35-46

22 OCAK 1999

Vahdeti'l-vücûd, G II, 207

bk (Index 1157)

793. **Zoetmulder, Petrus J.**: Pantheism and monism in Javanese Suluk literature : Islamic and Indian mysticism in an Indonesian settling / P. J. Zoetmulder. – Leiden : KITLV Pr., 1995. – XVII, 381 S. – (Translation series / Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde ; 24)
Einheitssacht.: Pantheïsme en monisme in de Javaansche Soeloek-literatuur (engl.). – Zugl.: Leiden, Univ., Diss., 1935
ISBN 90-6718-082-3 35 A 19086

Vahdet-i vucud

22 OCAK 1999

٤٥٨ ب البقاعي ، برهان ، الدين ت (٨٨٥هـ)

١٤٠٠هـ مصرع التصوف ، أو ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي / برهان الدين البقاعي ، تحقيق وتعليق عبدالرحمن الوكيل . - مكة المكرمة : توزيع عباس احمد الباز ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م .

٢٧٦ ص ؛ ٢٤ سم

١. التصوف الاسلامي ٢. ابن العربي ، محمد ابن علي ، ت ٦٣٨ هـ ٣. وحدة الوجود (دين) . أ. الوكيل ، عبدالرحمن ، محقق ب. العنوان جـ. عنوان: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي د. عنوان : تحذير العباد من اهل العناد بدعة الاتحاد

Bibl. ibnü'l-Arabî Muhyiddin Vahdet-i Vucûd (210019)

22 OCAK 1998

٦٦٩ ت التويجري ، حمود بن عبدالله

إثبات علو الله ومباينته لخلقه والرد على من زعم أن معية الله للخلق ذاتية / حمود عبدالله حمود التويجري . - ط١ . - الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م .

١٧٣ ص ؛ ٢٢ سم

١. العقيدة الاسلامية - دفع مطاعن ٢. الألوهية ٣. الأسماء والصفات. أ. العنوان

Vahdet-i vucud

1534 BÜRGEL, J.C. "Speech is a ship and meaning the sea": some formal aspects in the ghazal poetry of Rūmī. *Poetry and mysticism in Islam: the heritage of Rūmī*. Ed. Amin Banani, R.Hovannisian & G.Sabagh. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp.44-69

1535 CHITTICK, W.C. Rūmī and *waḥdat al-wujūd*. *Poetry and mysticism in Islam: the heritage of Rūmī*. Ed. Amin Banani, R.Hovannisian & G.Sabagh. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp.70-111

1536 DABASHI, Hamid. Rūmī and the problems of theodicy: moral imagination and narrative discourse in a story of the *Masnavī*. *Poetry and mysticism in Islam: the heritage of Rūmī*. Ed. Amin Banani, R.Hovannisian & G.Sabagh. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp.112-135

Vahdet-i Vücud (Ismail Hakkı Bursevi ile)

احمد سعيد سليمان

وحدة الوجود وبعض الافكار الباطنية في الكتب التركية لاسماعيل حقي البروسوي

S. 1

Ismail Hakkı Bursevi posetinde

مطلع الجود بتحقيق التزيه في وحدة الوجود.

ابراهيم بن حسن الكوراني ت ١١٠١هـ.

اوله: "الحمد لله الواسع الحكيم عالم الغيب والشهادة"

— Vahdet-i vücud

Vahdet-i Vücud

Reşit Rıza, Tefsirul-Menar, C.XI, S. 210

Vahdet-i vücûd

Reşit Rıza, Tefsirul-Menar, C.IX, S. 166

16 ARALIK 1993

2870 FILIPPANI-RONCONI,P. Identità di 'essere' e di 'conoscere' nella *waḥdat al-wujūd*: considerazioni epistemologiche. *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani*. Volume I, a cura di B.Scarcia Amoretti e L.Rostagno. Rome: Bardi, 1991 (Università di Roma "La Sapienza": Studi Orientali, X) pp.175-188

16 ARALIK 1993

2699 FILIPPANI-RONCONI,P. Identità di 'essere' e di 'conoscere' nella *waḥdat al-wujūd*: considerazioni epistemologiche. *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani*. Volume I, a cura di B.Scarcia Amoretti e L.Rostagno. Rome: Bardi, 1991 (Università di Roma "La Sapienza": Studi Orientali, X) pp.175-188

- 180992 SUFIST
- 210293 VÜCUD

89-966419

Aḥmadī, ʻAbd al-Ḥalīm.
(Namādhij min al-istidlāl ʻalá wujūd Allāh wa-ṣifātihi taʻālá)
نماذج من الاستدلال على وجود الله وصفاته تعالى / عبد الحليم أحمدي. -- حولي [Kuwait] : مكتبة المنار الاسلامية ، [198-]
101 p. ; 24 cm.
Subtitle on cover: ʻArḍ wa-taḥlīl.
Includes bibliographical references (p. 95-97)
1.020KD
A.P.-Islam.

Vahdati Vücud
01 ARALIK 1993
01 SUBAT 1994

176 CHITTICK,W.C. Wahdat al-wujūd in Islamic thought. *Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, 10 i (1991) pp.7-27

210019 VAHDET-İ VÜCUD

02 MART 1994

210019 VAHDET-İ VÜCUD

961. [ZIYA NUR, Fazl-allah. *Vahdat-e vojud. Seyr-e tarikhi va tatavvor-e vahdat-e vojud va barresi va tahlil-e an dar asar-e Ebn-e ʻArabi va Mowlana*. préf. Mohammad Baqer Ketabi. Tehran, Zovvar, 1369/1990, 300 p., index.
[L'unicité divine. Evolution et histoire du concept dans les oeuvres d'Ibn Arabi et de Mowlavi]]

فضل الله ضيانور: وحدت وجود. سير تاريخى و تطوّر وحدت وجود و بررسى و تحليل آن در آثار ابن عربى و مولانا

— **Voir également** dans les chapitres *Histoire des sciences et techniques*: n° 983 — *Littérature persane moderne*: n° 1108.

09 NISAN 1994

2361 ANSARI,M.Abdul Haq. Shah Waliy Allah attempts to revise *Wahdatu'l-wujūd*. *Islamic Quarterly*, 28 (1984) pp.150-164

SAH VELİYYULLAH
210019 VAHDET-İ VÜCUD

VAHDETİ ŭCŭD

86-962808

Amʻarī, Muḥammad Rāshid.
(Wiḥdat al-wujūd fī al-fikr al-ʻArabī)
وحدة الوجود فى الفكر العربى : اللـــه والانسان والعالم : دراســـة / محمد الراشـــد . -- [Damascus] : اتحاد الكتاب العـــرب ، 1985.
279 p. ; 24 cm.
Includes bibliographical references.
$3.03 (U.S.)
Universe-Arabic thought.
I&S-Lang.

210019 VAHDET-İ VÜCUD

1829 KNYSH, Alexander, 'Ibrahim al-Kuram (d.1101/1690), An Apologist for Wahdat al-Wujud' (Iran). *Journal of the Royal Asiatic Society* (Cambridge, UK), 5:1, 1995, pp.39–47

Vahdet-i Vücud
30 EKİM 1995

210019 VAHDET-İ VÜCUD -CEBR -İRADE

ʿAṢṢĀR al-TAHRĀNĪ 37436 77
(Muḥammad Kāẓim ibn Muḥammad) عصار الطهراني (محمد كاظم بن محمد)
ـ ثلاث رسائل في الحكمة الاسلامية · وحدة الوجود ، شذرات في الجبر والاختيار ، اجابة الدعاء في مسألة البداء للعلامة ... محمد كاظم عصار · نقلها الى العربية صلاح الصاوي ·
-Téhéran, al-Maktaba al-Murtaḍawīya, 1391/1972.
-25cm., 120p. [Don 72-1360]
[8º O²g.2833
(Talāt rasā'il: Waḥdat al-wujūd, Ṣadarāt fī al-

.../...

2
ʿAṢṢĀR al-TAHRĀNĪ 37435 77
(Muḥammad Kāẓim ibn Muḥammad) عصار الطهراني (محمد كاظم بن محمد)
ـ ثلاث رسائل ...
[8º O²g.2833
... ğabr wa al-iḫtiyār, Iġābat al-duʿā' fī mas'alat al-badā'. Trād.du persan par Ṣalāḥ al-Ṣāwī.)

Théologie musulmane.

17 NISAN 1995

وحدة الوجود في ضوء العقيدة الاسلامية / خضر عبداللطيف سوندك . ـ ماجستير . ـ جامعه الامام محمد بن سعود الاسلاميه ـ اصول الدين ـ العقيده والمذاهب المعاصره ، ١٤٠٠هـ .

210019 VAHDET-İ VÜCUD

Dreher, Josef: *Das Imamat des islamischen Mystikers Abūlqāsim Aḥmad Ibn Al-Ḥusain Ibn Qasī (gest. 1151). Eine Studie zum Selbstverständnis des Autors des "Buchs vom Ausziehen der beiden Sandalen" (Kitāb Ḫal' an-na'lain)*. Diss. Bonn 1983. 214 S.

İbn Kasi Ebu'l-Kasım
-Vahdet-i Vücud
13 OCAK 1995

Gramlich, Richard: *Der Monotheismus in der islamischen Mystik*. In: Der eine und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen. Freiburg 1983. S. 67-85.

19 1 HAZIRAN 199

Vahdet-i vücûd

15 HAZIRAN 1993

Taraik, 1, 315-322

QAMBER, Akhtar. A litany on Sheikh Ibn 'Arabi's doctrine of Waḥdat al-Wujūd. *IC* 55 (1981) pp. 255-257.

14 HAZIRAN 1993

2252 IZUTSU,Toshihiko. *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*. Tr. de l'anglais M-C. Grandry. Paris: Deux Océans, 1981. 145pp.

Vahdet-i vücûd

19 1 HAZIRAN 199

29 TEMMUZ 1992

'Abd al-Ghanī ibn Ismā'īl al-Nābulusī, 1641-1731.
Īḍāḥ al-maqṣūd min waḥdat al-wujūd / lil-'Ārif billāh 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī ; ma'a abḥāth 'an al-irādah al-juz'iyah, al-ikhtiyār, al-kasb, waḥdat al-wujūd, al-'ilal wa-al-asbāb / lil-'Ārif bi-Allāh Muṣṭafá Kamāl al-Sharīf ; 'arḍ wa-taḥqīq 'Izzat Ḥuṣrīyah.
— Damascus : Maṭba'at al-'Ilm, 1969.
31 p. ; 17 cm.
Arabic
I. al-Sharīf, Muṣṭafá Kamāl. II. Ḥuṣrīyah, 'Izzat, 1914- III. Title.
BP189.A135 72-961701 neb 4-2213
DLC CtY CU InU IU MB MH NIC NjP OU UU WaU

VAHDET-İ VÜCUD

Vahdet-i Vücud

75439 ANSARI, A. "Shah Waliy Allah attempts to revise Wahdat al-wujūd." *Arabica* 35, no. 2 (1988) 197-213.

26 KASIM 1991

Vahdet-i Vücud

NjP WaU
VAHDET-İ VÜCUD — CEBR
— BEDA
'Aṣṣār, Muḥammad Kāẓim.
Thalāth rasā'il fī al-ḥikmah al-Islāmīyah : Waḥdat al-wujūd, Shadharāt fī al-jabr wa-al-ikhtiyār, Ijābat al-du'ā' fī mas'alat al-badā' / li-Muḥammad Kāẓim 'Aṣṣār ; naqalahā ilá al-'Arabīyah Ṣalāḥ al-Ṣāwī. — [Teheran? : al-Maktabah al-Murtaḍawīyah, 1391 i.e. 1971 or 1972]
120 p. ; 25 cm.
Arabic
I. al-Ṣāwī, Ṣalāḥ. II. Title.
BP166.A84 74-220994 nef 9-12823
DLC CtY ICU InU MH MiU NjP NN NNC PU

DEMİRCİ, Mehmet (Öğr. Gör.), "Tevhidden Vahdet - i Vücûda", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, X, 1, (1982), 23 - 32.

11 HAZIRAN 199

- Tevhid
- Vahdet-i Vücud

2252 IZUTSU,Toshihiko. *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*. Tr. de l'anglais M-C. Grandry. Paris: Deux Océans, 1981. 145pp.

Vahdet-i vücûd

12 KASIM 1993

- İbn Teymiye
- İbnü'l-Arabi
- Vahdet-i Vücud

KARA, Mustafa (Yrd. Doç. Dr.), "İbn Teymiyenin İbn Arabiye ve Vahdet - i Vucuda Bakışı", **İbn Teymiye Külliyatı**, II, (1987), 31 - 47.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin
- Vahdeti Vücûd

(IDA)

5671 VALIUDDIN, MIR. "Reconciliation between Ibn 'Arabi's *Waḥdat al-wujūd* and the Mujaddid's *Waḥdat al-shuhūd*." *Islamic Cult.* 25 (Ja-O '51) 43-51.

29 TEMMUZ 1992

29 KASIM 19

4059. **Rāšid, Muḥammad ar-**: Waḥdat al-wuǧūd fī l-fikr al-'arabī : Allāh wa'l-insān wa'l-'ālam ; dirāsa / Muḥammad ar-Rāšid. - [Dimašq] : Masnšūrāt Ittiḥād al-Kuttāb al-'Arab, 1985. - 279 S.
Inhaltsangabe: Die Lehre des Monismus in der arabisch-islamischen Philosophie. - Arab. - In arab. Schrift
27 A 19184

ZIRAAT VAHDET-İ VÜCUD

مطلع الجود بتحقيق التزيه ذو وحدة الوجود

ابراهيم بن حسن الكورانى

KZZ,II,500.

اوله: "الحمد لله الواسع الحكيم عالم الغيب والشهادة"

(Kelâm)

تقريب الكلام على الافهام ذو معنى وحدة الوجود

عبد الغنى النابلسى الدمشقى النقشبندى (؟-١٧٠٧)

KZZ,I,313.

(Tasavvuf)

إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود

عبد الغنى النابلسى.

وعليه حاشية ...

KZZ.I,158.

(Vahdet-i V.)

إباضة الجود فى وحدة الوجود

أبو المواهب أحمد بن على بن أحمد الشناوى المصرى

المعروف بالحنفى، صاحب الإرشاد إلى سبيل الرشاد:

KZZ. I,108.

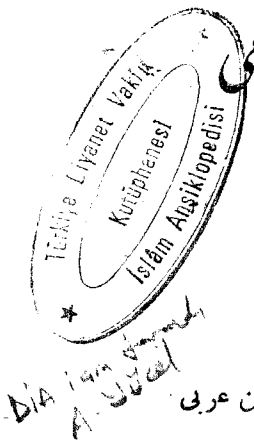
Vahdet-i vücud.

15 HAZIRAN 1993

Browne
Lit Hist Persia
I. 438

B91.59.

BT.48.



سِتّ رسَائِل من التراث العربي الاسلامي

مجموعة تشمل على :

١ — فيضة النفحات فى مسألة الصفات : للعيدروسىّ .

٢ — لطائف الجود فى مسألة وحدة الوجود : للعيدروسى .

٣ — حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال : لابن عربى

٤ — سراج القلوب : لأحد الأشعرى .

٥ — المدخل الصغير إلى علم الطب : لأبى بكر الرازى .

٦ — أخلاق الطبيب لأبى : بكر الرازى .

تقديم وتحقيق

الدكتور عبد اللطيف محمد العبد

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt : 5016
Tasnif No. : 297 SİT.R

١٤٠١ هـ = ١٩٨١م

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة النهضة المصرية

لأصحابها حسن محمد وأولاده

٩ شارع عبد العزيز بالقاهرة

Vahdettin Yurdu (25-41)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

نحمد الله تعالى ونشكره ، ونصلى ونسلم على رسوله محمد وعلى آله وصحبه .

وبعد :

فقد وفقنا الله تعالى ؛ فى الحصول على هذا المخطوط ؛ الذى توجد له صلة بالدراسات الفلسفية والصوفية . وهو بعنوان :

« لطائف الجود فى مسألة وحدة الوجود » للعلامة عبد الرحمن العيدروسى ١١٣٥ — ١١٩٢ هـ = ١٧٢٣ — ١٧٧٨ م .

وقد عثرت على هذا المخطوط ، بمكتبة المسجد الأحمدى بطنطا برقم ٥٤ خصوصى توحيد .

وتتراوح مسطرته بين ١٧ ، ٢٠ سطرا . ومقاسه ١٥ × ٢٢ سم . ويقع فى أربع ورقات ، بقلم معتاد ، وخط واضح . كتبه على بن محمد القطان ، وأتمه كتابة فى ١٧ من رجب سنة ١٢١٩ هـ ، أى بعد وفاة مؤلفه بما يقرب من سبعة وعشرين عاما .

ولا توجد نسخة لهذا المخطوط فى فهرس مخطوطات دار الكتب المصرية لكن نسبته إلى مؤلفه المذكور صحيحة . وقد وجدناها ثابتة فى : الأعلام للزركلى ٤ : ١١٣ وفى هدية العارفين للبغدادى ١ : ٥٥٤ — ٥٥٥ .

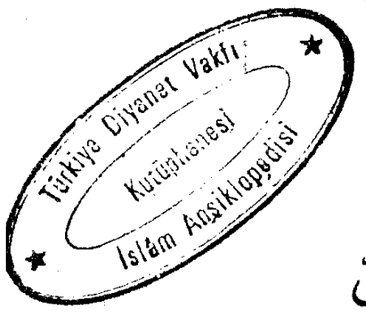
. . .

والقضية الأساسية التى يدور حولها هذا المخطوط ، هى قضية الألوهية .

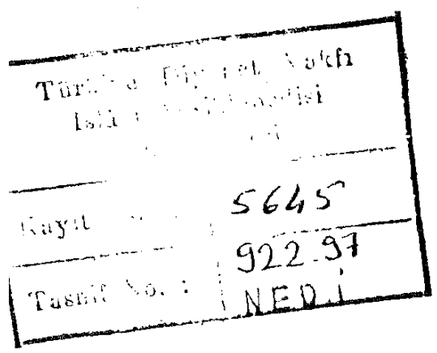
١٧٥
K-13

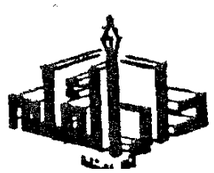
Vahdet-i Ucud

الإمام السرهندي
حياته وأعماله



تأليف
أبو الحسن علي الحسني الندوي





الباب السادس
وحدة الوجود أو وحدة الشهود ؟

الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ، وتدوين نظرية «وحدة الوجود» وشرحها وتفصيلها :

لقد صدرت من لسان بعض الصوفية المتقدمين ممن غلب عليهم السكر والحال ، أقوال هي شبه نظرية الاتحاد ، وتدل على « وحدة الوجود » ، وقد اشتهر من بين هذه الأقوال العارف الشهير الشيخ أبي يزيد البسطامي - الذي هو من كبار المشايخ الذين تنتمي إليهم معظم السلاسل والطرق الصوفية - « سبحاني ما أعظم شأني » ، وقوله : « ليس في جبّتي إلاّ الله » ، وما اشتهر عن الحسين بن منصور الحلاج من هتافه : « أنا الحق » .

ولكن الشيخ محيي الدين بن عربي (م ٦٣٨ هـ) - الذي عرف واشتهر باسم « الشيخ الأكبر » - كان مؤسساً لهذه النزعة ، والمذهب - من الناحية العلمية - ورائداً له ، ومجدداً ، وخاتمة المحققين لهذه النظرية ، ومنذ ذلك العصر الذي عاش فيه ابن عربي ، بلغت هذه النظرية من الذيوع والانتشار والقبول والرّواج ، حتى سرت في أوصال التصوف وجرت منه مجرى الدم كالوباء الذي لا يستطيع أقوى الناس طبعاً وجسماً أن يقاومه ، ولا يتأثر بمفعوله حتى ظلت شعار أصحاب الذوق والتحقيق ، وكلمتهم الجامعة ، وكان إنكارها دليلا على جهل صاحبه وتطفُّله على مائدة الصوفية ، وغفلته عن دقائقهم وأسرارهم ، وكما يقول الإمام السرهندي :

« إنه وضع لها أبواباً وفصولاً كما هو الشأن في علم النحو والصرف[1] »

(١) الرسالة رقم : ٨٩ ، المجموعة الثالثة ، كتبها الى القاضي الشيخ اسماعيل الفريد آبادي .

محمد الأنور أحمد البلتاجي

Vahdet-i Vücûd (TAS) 69-103

الله

توحيد .. وليس وحدة

● بحث فى عقيدة التوحيد فى : الألوهية ، والوحى ، والنبوة ، والولاية ، والمعجزة ، والكرامة ، وغيرها ...
● مع المقارنة بعقيدة الوحدة ..

Türkiye Diyanet Vakfı

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
تليفون ٩٣٧٤٧٠

نختلف معهم فى عقيدتهم فى الوحى والنبـــوة ، ونخالفهم فى رؤيتهم للمعجزة والولاية والكرامة ..

نختلف معهم فى مذهبهم فى تعظيم القبور وتقديس المقبورين .. ولا نقرهم فى تصورهم للتوسل والوسيلة ..

نختلف معهم فى طريقة أداء الأذكار التى يتبعونها ، فيحولون حلقات الذكر الى حفلات لازار يأتون فيها كل شىء الا الذكر الذى دلنا على كيفيته الرسول ﷺ ..

هـــذه العقائد والأفكار التى نخالفهم فيها ولا نقرهم عليها .. يرفضها الفكر الاسلامى الصحيح لمجافاتها لعقيدة التوحيد التى أعلا الاســـلام رايتها ..

* * *

الفصل الثالث

القول بوحدة الوجود !!

نشطت حـــركة الترجمـــة والنقل خـــلال العصر العباسى الأول (١٣٢ — ٦٥٦ هـ) .. بعد أن شجع الخلفاء العباسيون الترجمة .. فأخذ العرب ينقلون التراث اليونانى والسريانى والفارسى ، وغيره الى اللغـــة العربية ..

بل ان بعض المفكرين ألفوا من عند أنفسهم أشياء لا تحمل من التراث الأجنبى الا العناوين .. سعيا وراء الربح بعد أن راجت سوق الترجمة والنقل ..

ولا غضاضة فى نقل النتائج التى يتوصل اليها العقل الانسانى الناضج .. ولكن لا يجب أن يزاحم به وحى السماء ..

ولكن .. حدث هذا ، فكان للتوسع فى الترجمة الشر الكبير على الثقافة الاسلامية ..

غير أن عناصر المقاومة التى نهضت فى الكيان الاسلامى لصد هذا الغزو الثقافى لم تنجح تمـــاما فى القضاء عليه .. فبقيت فى بعض المؤلفات الدينية آثار لهذا الغزو الوافد ..

يقول فضيلة الشيخ محمـــد الغزالى : « كان أشد النواحى الدينية استقبالا للغزو الأجنبى : علم الكلام والتصوف .. ولا يصعب أن يميز الدخيل من الأصيل فى هذه الميادين .. الا أن المزج يبلغ أحيانا درجة كبيرة من المهارة ..

« فانكار المعتزلة لصفات المعانى .. تأثروا فيه بتفسير أرسطو للوحدانية المطلقة .. لقد ظل أرسطو يشرح الوجود الالهى الأعلى ،

IRCICA Db. 20585

21 MART 1932

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi

Atti del Convegno sul centenario della nascita di Louis Massignon

a cura di
CARMELA BAFFIONI

NAPOLI 1985

mondo arabo contemporaneo testimonia quanto lo studio dell'Islām storico possa divenire quasi la proiezione esterna delle tensioni spirituali di un uomo che non concepisce lo studio come riflessione asettica e separata dalla contemporaneità, ma in essa trova ragione d'essere e diviene fatto vitale e dialettico[38].

[38] Linea di tendenza che in Massignon prende avvio già agli inizi della sua attività di pubblicista: «Ses premières publications annonçaient nettement la mémorable carrière qu'il a fournie – interrompue seulement par la guerre de 1914, au cours de laquelle il accentua les deux tendances essentielles de son esprit: intensité de vie intérieure, observation des faits politiques et sociaux» (Cfr. H. Massé, «Avant-propos» a *Mélanges Louis Massignon*, Tome I, Institut Français de Damas, Damas 1956, p. VIII).

IMPLICAZIONI MISTICHE E METAFISICHE DELLA «WAḤDAT AL-WUJŪD»

PIO FILIPPANI-RONCONI

Il fatto che – come ci ha comunicato ieri il collega Strika – vi sia in Baghdād un luogo sacro ove si venera un'edicola dedicata alla memoria di Guru Nānak, santo non solo indiano ma fondamentalmente hindu ancorché eclettico come Kabīr che lo precedette, dà animo a me, fondamentalmente indologo almeno di vocazione, per parlare di un argomento tipologicamente islamico, quale è questo della *waḥdat al-wujūd* nell'ambito dell'esperienza di al-Ḥallāj. Come premessa a quanto dovrò dire farò mia l'affermazione del collega Bausani circa la morte di al-Ḥallāj, la cui causante è estremamente familiare a chi abbia trascorso molti anni studiando la Gnosi nella prospettiva settaria indiana, e cioè: al-Ḥallāj non fu in realtà condannato per la famosa frase *anā 'l-Ḥaqq*, ché ben di peggio (o di meglio!) fiorì sulle labbra di mistici del suo tempo. Egli venne condannato, bensì, perché *non* considerava la mistica come supererogatoria, accessoria cioè alla Legge rivelata, ma come la *Via Regia* per l'inverarsi di Dio (*taḥaqquq*) negli uomini, e per loro di realizzarlo in se stessi, essendo quindi la Religione l'accessorio! La tesi riecheggerebbe, cioè, il detto hindu: *na-ádevo devam arcayet*, «chi non è Dio non veneri Dio!» Ora, per tornare a Louis Massignon, egli ci appare essenzialmente – di là dai conseguimenti accademici – come un mistico che attraverso l'Islām ricercò una via per trascendere il dogmatismo della sua cultura di nascita, dogmatismo che era sociale e per lui fors'anche religioso. Egli di fatti ritornò al Cristianesimo e giunse a rivestirne il sacerdozio perfino, solo dopo aver sperimentato, prima nella conoscenza, poi nel sentimento, la dimensione mistica dell'Islām, a cui al-Ḥallāj gli aprì il varco.

Il problema che il Massignon ci ha lasciato aperto è duplice. Quale è il senso, quali sono le coordinate metafisiche della esperienza mistica almeno nelle culture umane che si definiscono superiori? Qual è il rapporto fra la mistica e la religione particolare che ne è vettrice: è un rapporto essenziale o contingente? Limitiamoci, per il momento, a rispondere al primo quesito.

Sembrerà strano ma, all'inizio di un Convegno dedicato a problemi della mistica, reputo che dovremmo porci la domanda circa la vera essenza della mistica e del misticismo, quindi, constatare in che modo tale genere di realtà si caratterizzi in Islām, nei suoi rapporti con la Rivelazione e con la filosofia, almeno nel periodo che si estende da al-Bastāmī ad ᶜIbn-Arabī, di cui al-Ḥallāj è l'esempio più cospicuo indipendentemente dal sorgere dei diversi *ṭuruq*, che da questa realtà *a priori* trassero sostanza ed alimento.

Yahdeh-i vucud (245 vd)

09 OCAK 1996

«انظر أيها السالك طريق الحق، ماذا ترىٰ من الوحدة والكثرة جمعاً وفرادى؟ فان كنت ترى جهة الوحدة فقط، فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وان كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة، والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين، وفزت بمقام الحسنيين». (٤٨)

و يقول :

«فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها، المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري، والقوة الحسيّة فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات». و يضيف قائلاً: «واذا كان الامر على ما ذكرته لك، فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، فهذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الالهيون والأولياء المحققون». (٤٩)

(٤٨) المصدر ص ٣١.
(٤٩) المصدر ص ٢٢.

Tavandi
1-Yüzyıl

العرفان الإسلامي

بين

نظريات البشر وبصائر الوحي

العلامة محمد تقي المدرسي

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
13545
297.9
MED.

مؤسسة البلاغ
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
١٩٨٨-١٤٠٨

منطلقات نظرية وحدة الوجود

الذين يؤمنون بنظرية فلسفية، فانما لكي يملأوا فراغاً علمياً يشعرون به، أو بتعبير آخر لكي يحلوا إشكالية معينة يحسون بها.

ومعرفة ذلك الفراغ وتلك الاشكالية تساعدنا في فهم النظرية ومدى قدرتها على تحقيق مهمتها وهي سدّ الفراغ العلمي. وحل الاشكالية.

فما هو هدف واضعي نظرية وحدة الوجود؟ وأية معضلة فلسفية حاولوا فكها؟

في هذا الفصل نجيب عن هذا السؤال.

هذا من جهة ومن جهة اخرى ان خلف كل رأي فلسفي، ربما تقبع حالة نفسية معينة، مما يجدر بنا ان نبحث عنها خصوصاً في حقل الفلسفة الذي يتأثر بشدة بهوى النفس وضغوط الشهوات، وأيضاً بالظروف السياسية والاجتماعية وغيرها.

ولقد أشرنا عندما أرخنا التصوف الىٰ بعض هذه المؤثرات النفسية والسياسية و..و.

Islâm Ansiklopedisi

Tercümesi
A. Yücel

موقف العقل والعلم والعالم
من رب العالمين
وعبادة المرسلين

تأليف

مصطفى صبري

شيخ الاسلام للدولة العثمانية سابقا

الجزء الرابع

الطبعة الثانية

١٤٠١هـ - ١٩٨١م

دار
احياء التراث العربي

بيروت - لبنان

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi

Kayıt No. :	1496-4
Tasnif No. :	

Vahdeti vucud (377 vd)

09 OCAK 1996

فالأستاذ إذن كان كاتب دعاية وبطل رواية لا يمثل أمثالها إلا المبشرون أعداء الإسلام واعداء مفاخره

ورعايتُهُ لا تسمح له مقابلة مؤاخذاتي بعدم الاكتراث لها أو بالدفاع عن كتابه أمام الدنيا الأخيرة التي أفسدت التيارات اللادينية عقلية عقلائها ، ولكن الموقف سوف يكون صعبا عليه عند الاحتكام إلى الله في المحشر تحت خصومة أبي بكر وعمر .

فالأولى بسعادة الأستاذ (على كلا الممنيين للسعادة) أن يتسجل في التأهب لذلك الموقف بتوبة علنية يسمعها قراء كتابه « الإسلام وأصول الحكم » معترفة بكونه مخطئاً في تأليفه . وإني مخطئه السائلَ عليه وصديقَه الحقيق ، يسرني أن أنعمه بتخطئتي ساعياً لتعمير آخرته ، وقد لمست منه الأمل في تأييده للاتجاه الجديد الذي سبق ذكره في رقم ٣٢١ فاللازم الذي يفيد الأستاذ المؤلف في مستقبله الكبير ، رجوعه بنفسه عما قال في كتابه فآذى روحَ أبي بكر .. اللازم رجوعه بنفسه مُلغياً لذلك الكتاب، لا رجوعُ هيئة كبار العلماء الأزهريين يوم ترشيح الأستاذ لوزارة الأوقاف عن قرارهم القديم القاضي بفصله عن الأزهر بسبب ذلك الكتاب ، ملغين سابقَ قرارهم بلاحقه .

وهنا أختم الكلام في هذا الكتاب بأجزائه الأربعة ، حامداً لله تعالى وسائلا أن يجمع شمل المسلمين بجامعة التمسك بدينه الذي أنزله على خاتم رسله، كما قال خليفته أبو بكر : « لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

لواحق ووثائق

١

في الفترة المتخللة بين انتشار الجزء الأول من كتابي والأجزاء التالية منه، انتشرت مقالة في جريدة «شباب محمد» الغراء ١٦ ربيع الأول ١٣٧٠ بتوقيع عبد الرحمن الجمجموني تخاطبني وتناقش في موقف الإمام الغزالي من مذهب وحدة الوجود وهذا نص المقالة :

موقف حجة الإسلام الإمام الغزالي من وحدة الوجود

خطاب من عالم جليل إلى حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ مصطفى افندي صبري
شيخ إسلام الخلافة العثمانية

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ـ وبعد اطلعت على موقفكم الرائع حتى وصلت إلى صفحة ٢٦٦ فوجدت رأيكم في حجة الإسلام الغزالي قد جاء من طريق ما أنكرتموه مما نقله الأستاذ أحمد أمين بك وغيره من النقول المقتضبة فرميتموه بتهمة القول بوحدة الوجود وقلتم في أواخر صفحة ٢٦٧ (فالإمام الغزالي الذي تنكَّر للمحسوس والمعقول وتنكَّر لعلومه من نوعهما وقع من التصوف في هاوية وحدة الوجود) ثم عدتم في صفحة ٣٦٦ إلى الكلام عن هذه الوحدة وقلتم (ورأيت بعد تفكير ملي أن هذه النظرية العظيمة الخطر والضرر، مشتقة من القول بأن وجود الله عين ذاته كما ذهب إليه الفلاسفة وتبعهم جمع من محققي المتكلمين) وهذا تصريح من فضيلتكم بأن وحدة الوجود ليست خاصة بالتصوف [١].

---

[١] يخطىء فضيلة صاحب الخطاب في فهم تصريحي ، ويظن مذهب الفلاسفة وبعض المحققين من المتكلمين الذي اشتق منه مذهب وحدة الوجود ، مذهب وحدة الوجود وهما متضادان رغم اشتقاق بعضهما من بعض

مصطفى صبري

iklim yayınları 4
inceleme - araştırma 1

özgün adı
a history of islamic philosophy

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi

Prof. Dr.
MACİT FAHRİ

Dia Min Ahmad
Al-Sûrî

02 EKİM 1991

İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ

Vahdet-i Vucud (191-202)

çeviren :
Kasım TURHAN

M. Ü. İlâhiyat Fakültesi
İslâm Felsefesi Anabilim Dalı
Öğetim Görevlisi.

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kayıt : 7744
Tasnif No. : 181.209 FAH.İ

dizgi - baskı - cilt acar matbaacılık tesisleri
tel : 526 84 42
kapak baskısı yön ajans
kapak düzenleme iklim
kapaktaki desen hattat râkım'ın hilye-i saadet'i

Ocak 1987 — İstanbul

iklim
YAYINLARI

Çatalçeşme Sok. Üretmen Han No : 301
Çağaloğlu — İstanbul
Tel : 528 14 97

da hafiften bir ses ona iki defa «Bunun için mi yaratıldın?» diye seslenir. Yaşadığı dünya hayatından pişman olarak atından inip elbisesini çıkardı ve yünden yapılmış bir çoban abasıyla trampa etti, çöle daldı ve Mekke'ye yöneldi; orada Râbia ile karşılaştığı zannediliyor (30). Hikâyede, onun her adımda iki **rekat** (namaz) kıldığı için, maksuduna varmasının kırk yılı aldığı da söylenir. Müslümanların namazda alınlarının yerle temasını kasdederek, «başkaları bu yolu ayakları üzerinde alıyorlar, oysa ben bu seyahati başım üzerinde (yani alnı) yapıyorum» (31) dediği rivayet edilir. Lâkin sonunda Mekke'ye ulaştığında **Kâbe**'yi (yerinde) bulamadı; zira, gaipten bir sesin ona söylediği gibi, **Kâbe** Râbia'yı karşılamaya gitmişti. Geldiğini gördüğünde onu «Dünyada sebep olduğun bu velvele nedir? Herkes **Kâbe**'nin Râbia'yı karşılamaya gittiğini söylüyor» diyerek kibarca azarladı. Bunun üzerine Râbia, «Ya senin kırk senede buraya ulaşmak suretiyle çıkardığın gürültüye ne demeli? Herkes İbrahim'in attığı her adımda iki rekat namaz kılmak için durduğunu söylüyor.» (32) diye karşılık verdi. Ancak, Râbia'nın kendisine tahsis edilen bu ilâhî lûtuf üzerine verdiği cevabın en karakteristik açıklaması başka bir menkıbede yer alır. **Kâbe**'yi yolunun üzerinde gelmekte olduğunu görünce : «İstediğim **Kâbe** değil, lakin onun Râbb'ıdır. Ben Kâbe'yi ne yapayım?» (33) diye feryat etti.

İbrahim b. Edhem'in Allah sevgisiyle ilgili yüksek anlayışı Muhâsibî'nin **Kitâb el-Muhabbet**'inde muhafaza ettiği bir pragmentte ifade edilir. İbrahim, ihvanından birine şöyle der : «Eğer Allah'ın dostu olmak ya da O'nun tarafından sevilmeyi istiyorsan dünyayı ve ahireti terk et, onlara rağbet etme, nefsini onlardan boşalt ve yüzünü Allah'a çevir. O zaman Allah yüzünü sana çevirir ve rahmetiyle seni kuşatır. Zira, Allah'ın **Yahya b. Zekeriya**'ya vahyettiği bana ulaştı:

«Ey Yahya- Nefsim üzerine yemin ederim ki, kullarımdan hiçbiri (onun gizli niyetlerini bilen Ben), onun, işiten kulağı, gören gözü konuşan dili ve anlayan kalbi olmadıkça beni sevemez (34). Bu böyle olduğu vakit, onu benden başka bir şeyle meşgul olmaktan sakındırırım... ve ona gündüz ve gece hazır olurum. O bana yaklaşır ve Ben ona yaklaşırım, tâ ki sesini işitir, niyazına icabet ederim. İzzet ve Celâlim hakkı için, ona öyle bir misyon veririm ki, peygamberler bile gıpta ederler.» (35)

II. Vahdet-i Vucudcu (Pantheist) Temâyüller : Bestâmî, Hallâc ve Diğerleri.

Tasavvufun kaynağının İslâmî olup olmadığı araştırmacılar arasında ihtilaf mevzuu yapılmış ve **Massignon** gibi bazı âlimler, onun kaynağının İslâm olduğunu ileri sürerken (36), **Nicholson** ve **Zaehner** (37) gibi diğer bazılarınca bu görüşe karşı çıkılmıştır. Bizim tetkikimiz göstermiştir ki, ilk sûfî hayat örneklerinde Kur'an ve Hadis'de bulunmayan esas hemen hemen yok gibidir ve herhalde Massignon, «İslâm tasavvufunun, kökleri ve gelişmesi bakımından, devamlı bir şekilde okunan, üzerinde düşünülen ve kendisiyle amel edilen Kur'an'dan doğduğunu» (38) iddia etmekte haklıdır. **Fakr, fikr, zikr, sabır** ve **zühd** gibi dinî kavramla-

RİSÂLE YAYINLARI
Büyük Eserler Dizisi No : 1

15 EKİM 19

Vahdet-i Vücud

Kapak düzeni : Selim Yağmur
...izgi-baskı : Yaylacık Matbaası
...k baskısı : Cihan Matbaacılık A.Ş.
: Acar Ciltevi

...bul 198...

leti haysiyetiyledir. İşte Allah için mahabbetin en büyük numunesi.

...

Buna mukabil evliya ve peygamberleri veya ruhlarını veya melekleri müşriklerin mütevassıt (aracı) mabudları gibi bir ulûhiyet hissiyle sevmek, onları severken Allah'ı ve Allah'ın emirlerini unutmak, onlar namına kurbanlar, âyinler yapmak, onların isimlerini «Bismillah» gibi işlerin başlangıcı edinmek «onları Allah'ı sever gibi severler» ifadesiyle bir şirk ve küfür olduğunda şüphe yoktur. Ve böyle yapmak onlardan uzaklaşmaktır, çünkü onlar ancak Allah'ı sevmişlerdir.

Ne yazık ki müslümanlık namına dahi böyle bâtıl bir mahabbet akîdesine tutulan ve bununla dindarlık yapıyoruz zanneden bir takım gaflet erbabı da zuhur etmiştir. Bunlar ekseriyetle din ilminin iyi tahsil edilmediği ve dinî malumatın esası bilinmeden ağızdan ağıza bir efsane gibi dolaştırıldığı cahiliyet devirlerinde, cahiliyet mıntıkalarında zuhur edegelmiştir. Çünkü ubûdiyet hissi insanlarda fıtrî olduğundan dolayı hakiki ve mütekâmil din ilmi sönünce insanlar ilk cahiliyet devrindeki efsanelerle gönlüne doğan acaip hevaiyat içinde tapınmaya çalışır, hurafelerle boğulur gider. Ölü veya diri, canlı veya cansız putlara bağlanır.

Mamafih bu sapıklığın felsefî yolla ilim ve marifet adı altında intişar eden kısmı da yok değildir. Ve elbette bu daha mühimdir, burada ilâhlığı inkâr eden ta'tîl (ateizm) felsefelerinden bahse lüzum görmüyoruz. En derin cehalete müsavi ve hatta daha beter olan ta'tîl felsefelerinin şenaati birçok yönden ihtardan müstağni olduğu gibi ilmî ve felsefî haysiyetten hükümleri de yoktur.

Vahdet-i vücud

Fakat felsefe-i ilâhiye ve vahdet-i vücud adı altında gizlenen bir ta'tîl felsefesi vardır ki din ve ahlâk adına ilmî ve hikemî şekilde en büyük zarar bundan neşet edegelmiştir. Ve her nerede bir şirk varsa bununla az çok bir alâkası vardır. Evvelâ şunu kaydedelim ki «Sizin ilâhınız bir ilâhtır, O'ndan başka ilâh yoktur» (Bakara 2/163) âyetinde dahi sarih olduğu üzere İslâm dininde emrolunan umumi iman mevzuu «lâ ilâhe illallah» (Allah'tan başka tanrı yoktur) tevhidi, yani ulûhiyet tevhididir, «lâ mevcûde illallah» (Allah'tan başka varlık yoktur) diye ifade edilen tevhid-i vücud değildir. Bu olsa olsa marifet tarikında merhaleleri katetmiş havas

Dia İşleri Başkanlığı

TÜRKİYE'DE İSLÂMCILIK DÜŞÜNCESİ

METİNLER / KİŞİLER

I

Hazırlayan:
İSMAİL KARA

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt No. : 3863-1
Tasnif No. : 297...

RİSALE
BASIN · YAYIN LTD.
Çatalçeşme Sok. Üretmen Han No. 405
Cağaloğlu/İstanbul
Tel. 511 48 63
PK. 399 - Sirkeci

için sözkonusu olabilir. Ve bizim nazarımızda tevhid-i vücud mutlak olarak münker değil belki keşfen müsbettir. Lakin «Allah'tan başka mevcut yoktur» demekle «her mevcut Allah'tır» demek arasında pek büyük fark vardır. Evvelkisi mahz tevhid olabilir, lâkin ikincisi mahz şirktir. «Allah'tan başka mevcut yoktur» denildiği zaman masivaya isnad edilen vücudun hakiki olmayıp hayalî, vehmî, şuurda akseden bir emr-i zıllî olduğu ve hakiki vücudun ancak Allah'a mahsus bulunduğu ikrar edilmiş ve âlemin bizâtihi ve lizâtihi hakiki vücudu nefyedilmiş olur ki bu vahdet-i vücuddur. Çünkü keşfen sâbit olduğu üzere biz âlem namına ne biliyorsak hepsi mahsûsâtımız (hislerle algıladıklarımız), hayalimiz, zihnî sûretler ve ruhî intibalarımızdan ibarettir. Bunları a'yan tasavvur etmemiz ve bi'l-izafe hak diye bilmemiz, zatında vâhid-i ekmel olan Hak mefhumunun ezelen ve ebeden tahakkukuna tasdik sayesinde mümkün olabilir ki bunu Fatiha'da izah etmiştik. Binaenaleyh vahdet-i vücud, tevhid-i vücudîsi eşbah-ı âlemin zıllî ve hayalî olduğunu görmek ve onları silip maverasındaki vâhid Hakk'ın vücuduna iman etmek ile mümkün olur. Nitekim «Lâ ilâhe illallah» : Allah'tan başka ilâh yok dediğimiz zaman da bir takım putların birçok kimseler tarafından mabud ittihaz edildiğini inkâr etmiş olmuyoruz da bunların hak olmadıklarını ilân etmiş ve ancak bir Allah isbat ve kabul etmiş oluyoruz.

Lâkin «her mevcut Allah'tır» denildiği zaman vücudda hakiki bir kesret (çokluk) kabul edilmiş ve hepsinin Allah olduğu iddia edilmiş oluyor ki bunda tevhid yok, bilakis Allah'ı teksir (çoğaltma) ile işrak (şirk koşma, ortak kabul etme) vardır. Bu bir vahdet-i vücud değil ittihad-ı vücud (varlığın birliği) veya hulûl (Allah'ın varlıklara hulûl etmesi) nazariyesidir veyahut Allah'ı inkâr ile ancak âlemi isbattır, «bir»e «her» demektir. Ortağı olmayan Allah'a namütenahi ortaklar (şerîkler) isbat etmek, hayalî varlıkları hakiki varlık farzetmektir. Buna en ziyade «panteizm», «ittihad-ı ilâhiye» denilir ki bu nazariyede Allah ve vücut hakikaten herşey ile birleşmiştir veya her şeyin içine hulûl etmiştir. Hâşâ Ali ilâh, Veli ilâh, Firavun ilâh, Nemrud ilâh... her şey ilâhtır. Bunda âlemin isbatı ve Yaratıcı'nın nefyi vardır.

İşte bir takım cahiller veya mülhidler hikmet-i ilâhiye adıyla muhal olan bu ittihad veya hulûl veya ta'tîl nazariyesini vahdet-i vücud ve mahz tevhid diye ele alarak «Lâ ilâhe illa hû» demek «lâ mevcûde illâ hû» demek olduğunda ısrar eder ve bunu da «her mevcut O'dur» mânasıyla tefsir eder ve hatta küll-i mecmuî ile küll-i

RİSÂLE YAYINLARI
Büyük Eserler Dizisi No: 1/2

Vahdet-i Vücud (141-145 293-310)

15 EKIM 1991

Dikkate alındı.

TÜRKİYE'DE İSLÂMCILIK DÜŞÜNCESİ

METİNLER / KİŞİLER

II

Hazırlayan:
İSMAİL KARA

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt : 3863-2
Tasnif No. : 297.91 Kar.T

RİSALE
BASIN - YAYIN LTD.
Çatalçeşme Sok. Üretmen Han No: 405
Cağaloğlu/İstanbul
Tel. : 511 48 63
P.K. 399 — Sirkeci

Kapak düzeni : Selim Yağmur
Dizgi - Baskı : Pınar Matbaacılık
Kapak baskısı : Cihan Matbaacılık A.Ş.
Cilt : Alibaba Mücellithanesi

İstanbul 1987

teryalist ve pozitivist filozofların, yeni Türk aydınlarını da etkisi altına alan görüşleri oldu. Bu görüşlere uzun uzun reddiyeler yazdı. Yayımlanmış, yayımlanmamış eserlerinin çoğu bu tür düşüncelere cevap mahiyeti taşımaktadır. Tasavvufî neşvesi dolayısıyla özellikle vahdet-i vücud meselesiyle ilgilenmiş, İbn Arabi'ye ve görüşlerine yöneltilen tenkitleri cevaplandırmaya ve vahdet-i vücud mesleğini savunmaya çalışmıştır.

İsmail Fenni Bey, eserlerinin birçok yerinde «Üstadım» diye şeyhinden bahsetmekle beraber adını vermez. Şeyhinin, Sıbyan Mektebi'nde hocası olan ve daha sonraları İstanbul'a gelip yerleşen Fatih Türbedarı Halvetî-Melâmî şeyhi Ahmed Amiş Efendi'nin olması muhtemeldir.

Hiç evlenmeyen İsmail Fenni Bey 29 Ocak 1946'da İstanbul'da vefat etti. Mezarı Eyüp'te Çocuk Bakımevi'nin arkasındaki sırttadır. Mal varlığını ve kitaplarının gelirini Daruşşafaka'ya bağışladı. 9050 ciltlik kütüphanesini Bayezit Kütüphanesine vakfetti.

Eserleri: **Lugatçe-i felsefe** (1927), **Maddiyyûn mezhebinin İzmihlâli** (Bühner'in **Madde ve kuvvet** isimli eserine reddiye, 1928), **Kitab-ı izâle-i şükûk** (Dozy'nin **Tarih-i İslâmiyet'i** üzerine reddiyedir, 1928), **Vahdet-i vücûd ve Muhyiddin-i Arabî** (1928), **Küçük Kitapta büyük mevzular** (1934), **Hakikat nurları** (Vefatından sonra O. Ergin - A.K. Aksüt tarafından yayımlanan bu eser, H. Hirşfeld ve Clair Tisdull'un Kur'an'la ilgili eserlerine reddiyedir, 1949).

İsmail Fenni Bey'in 15 civarında da yayımlanmamış telif - tercüme eserleri bulunmaktadır.

Geniş bilgi için bk. **Canlı tarihler**, fasikül: XXIV, s. 1-18 (1946), «Büyük üstad İsmail Fenni — Kendi kalemiyle hal tercümesi» (derleyen: S. Ünver), **İslâm - Türk ansiklopedisi mecmuası**, II, sayı: 73, 74, 80 (1947), Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, «Türk felsefe âleminin iki büyük ziyaı» (İ.H. İzmirli, İ.F. Ertuğrul), **aynı mecmua**, II, Sayı: 65-66 (1947), Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi**, II, 475-85 (1966), Süleyman Hayri Bolay, **Türkiye'de ruhçu ve maddeci görüşün mücadelesi** (1967), **Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi**, III, 81-82 (1979).

I

VAHDET-İ VÜCUD İTİKADININ DAYANDIĞI DELİLLER

Mutasavvıflar tarafından vahdet-i vücud hakkında ileri sürülen deliller âyet-i kerimeler, hadis-i şerifler ve kelâm-ı kibar (büyük mutasavvıfların sözlerin) dan ibaret olmak üzere üç kısma ayrılır:

1. Âyet-i kerîmeler

1. «Sizi rahimlerde şekillendiren O'dur» (Âlu İmran 3/6).

2. «Nefisleri vefatları anında Allah öldürür» (Zümer 39/42). Halbuki diğer âyet-i kerimede «De ki: Sizi, sizin için vekil kılınan (görevlendirilen) melek öldürür» (Secde 31/11) buyurulmuş olduğundan Cenab-ı Hak melekten sâdır olan fiili kendisine nisbet etmiştir. Demek oluyor ki nefisleri öldüren bâtınen Allah, zâhiren bununla görevlendirilmiş melektir. Bu melek Allah'ın Mümît (Öldüren) isminin mazharıdır.

3. «O kullarından tevbeyi kabul eder ve sadakaları alır» (Tevbe 9/104).

4. «Ektiğiniz şeyi siz mi ekip bitirirsiniz yoksa Biz mi» (Vâkıa 56/63). **Kadı Beydavî tefsiri**'nde «Siz mi bitirirsiniz yoksa Biz mi bitiririz» diye tefsir edilmiştr.

5. «Bana haber veriniz: İçdiğiniz suyu buluttan siz mi indirdiniz yoksa indiren Biz miyiz?» (Vâkıa 56/68). Tefsirlerde, zâhirde buluttan yağmuru indiren, onu sıkan rüzgârlardır, deniliyor. Lâkin malum olduğu üzere yağmurun asıl sebebi ısı derecesinin azalmasından dolayı havadaki su buharının yoğunlaşmasıdır.

6. «Bunlar Allah'ın âyetleridir. Onları Biz sana hak ve sıdk ile okuruz» (Âlu İmran 3/108). Halbuki Cenab-ı Peygamber'e âyetleri okuyan Cebrail'dir.

7. «Onu (Kur'an'ı) okuduğumuz zaman okunuşunu dinleyip tekrar et (Kıyame, 75/18). Efendmiz'e Kur'an'ı okuyan Cebrail'dir.

إشراف: محمود حمدى زقزوق, الموسوعة الاسلامية العامة,
القاهرة 1422/2001, ص. .ISAM 85410

Vahdet-i Vucud

وحدة الوجود

لغةً: الوحدة مصدر الفعل «وحد» أى بنفسه. فهى ضد الكثرة[1]. ويقال: كل شيء انفرد على حدة: أى متميز عن غيره[2] والخلاصة أن مادة «وحد» تشير إلى الانفراد والتميز، كما أنها تدل على التقدم فى علم أو بأس.[3]

واصطلاحًا: تعنى أن الكائن الممكن يستلزم كائنا آخر واجب الوجود بذاته، ليمنحه الوجود، ويفيض عليه بالخير والإبداع. وذلك الكائن الواجب الوجود هو الله جل شأنه؛ لأنه موجود أولا بنفسه، ودون حاجة إلى أى موجد آخر؛ كيلا تمتد السلسلة إلى ما لانهاية.

وأن الكائنات الأخرى جميعها مظاهر لعلمه وإرادته، ومنه تستمد الحياة والوجود؛ ولهذا كان وجودها عرضا وبالتبع.

وبناء على هذا؛ فليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة، **بل هو الوجود كله، ولا تسمى الكائنات الأخرى موجودات، إلا بضرب من التوسع والمجاز.**[4] **هذه هى النظرية التى تدعى «وحدة الوجود»**. وقد اعتنقها جماعة من الصوفية بعد أن أخذت الدراسات الفلسفية فى الإسلام تضمحل وتتوارى.

وقد تكونت هذه الفكرة فى أوائل القرن الثانى عشر الميلادى. وشاع أمرها فى بلاد الأندلس والمشرق، **بعد أن اختلط فيها التصوف بالفلسفة اختلاطا كبيرا. وكان من أكبر أنصارها: ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) وجلال الدين الرومى.**

وربما دل ظاهر هذا الاتجاه، على أن مشايعيه قد يلتمسون عذرا للكفار من أمثال فرعون وقوم نوح وغيرهم من المشركين الذين عبدوا الأصنام، واليهود الذين عبدوا العجل.

ويدعى أنصار مذهب وحدة الوجود، أن هؤلاء الكفار ما عبدوا غير الله، وأن خطأهم يكمن فى أنهم خصصوا شيئا دون شيء بالعبادة، وكان الأصل أن يعبدوا كل شيء، لأنه لا شيء موجود على الحقيقة إلا الله.

وحين آمن فلاسفة المتصوفة بوحدة الوجود؛ فإنهم فى نفس الوقت آمنوا بفكرة أخرى هى ما أسموه «**وحدة الأديان**».

فلذلك يقررون بأن المشركين والوثنيين جميعا على حق؛ بحجة أن الله هو كل شيء. فمن عبد صنما أو حجرا أو شجرا أو إنسانا إو كوكبا، فقد عبد الله. **لكن يجب أن نفرق فى هذا المجال بين وحدة الوجود، وبين وحدة الشهود. فوحدة الوجود نظرية باطلة تنافى التوحيد**

MECELLETU'L-EZHER, C. 51 ,
(sayı 6), s.1479-89 , 1979 KAHİRE.

— Sufiyye
- Vahdet-i Vucud

الصوفية ووحدة الوجود

لفضيلة الشيخ موسى محمد علي

ان من أهم ما يتحامل به المغرضون على السادة الصوفية اتهامهم زورا بأنهم يقولون بالحلول والاتحاد ، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد حل فى جميع أجزاء الكون : فى البحار ، والجبال ، والصخور ، والأشجار والانسان والحيوان ... الخ .

أو بمعنى أن المخلوق عين الخالق ، فكل الموجودات المحسوسة والمشاهدة فى هذا الكون هى ذات الله تعالى وعينه . وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

ولا شك أن هذا القول يخالف عقائد الأمة ، بل انه يخالف عقائد الايمان الصحيح .

وما كان للصوفية وهم المتحققون بالاسلام والايمان والاحسان أن ينزلقوا الى هذا الدرك من الضلال

وما ينبغى لمؤمن منصف أن يرميهم بهذا الاتهام جزافا دون تمحيص أو تثبيت ، ومن غير أن يفهم مرادهم ، ويطلع على عقائدهم الحقة التى ذكروها صريحة واضحة فى أمهات كتبهم ، كالفتوحات المكية ، واحياء علوم الدين ، والرسالة القشيرية وغيرها ...

ولعل بعض المغرضين المتحاملين على الصوفية يقولون : ان هذا القول بتبرئة السادة الصوفية من فكرة الحلول والاتحاد ، انما هو تهريب من الواقع أو دفاع مغرض عن الصوفية بدافع التعصب والهوى .

ولبيان الحقيقة الواضحة نذكر نماذج من كلام السادة الصوفية تثبت براءتهم مما اتهموا به من القول بالحلول والاتحاد ، وتثبت

Islamic Studies 38:2 (1999) Islamabad, s.149-192.

D-380

IBN 'ARABĪ: THE DOCTRINE OF *WAḤDAT AL-WUJŪD*

*ABDUL HAQ ANSARI**

INTRODUCTION

The first Ṣūfī to construct a comprehensive philosophical doctrine on the basis of his unitive experience was the great Spanish Ṣūfī Ibn 'Arabī. Commonly this doctrine is known as *waḥdat al-wujūd*, but it is also called *tawḥīd wujūdī*, or simply *tawḥīd*. Ibn 'Arabī worked out various concepts of this doctrine so thoroughly and argued them with such force that the doctrine won as general acceptance in Ṣūfī circles. The contemplatives among them regarded it the supreme exposition of Ṣūfī theosophy and hailed Ibn 'Arabī as *al-Shaykh al-Akbar, Doctor Maximus*. They came out with summaries of his *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, the most comprehensive and elaborate exposition of his ideas, and wrote several commentaries on his *Fuṣūṣ al-Ḥikam,* the most concise and candid statement of his philosophy. Their poets rendered his ideas in the sweet language of poetry, and chanted them in ecstasy. The Ṣūfīs that were more practical-minded approved of the doctrine tacitly, and, except a few, hardly voiced any criticism. Though some changes were introduced into the doctrine later and different versions were brought out, the doctrine dominated Sufism in the east as well as the west, and in spite of the criticism of the theologians and traditionists, maintained its sway over the Islamic world for four hundred years.

*Abdul Haq Ansari, Centre for Religious Studies and Guidance, Aligarh, India.

İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 21, 2009, 25-49, İstanbul

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

D1712

Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme

Ekrem Demirli*

Wahdat al-Wujūd as a Framework for an Interpretation in the Search for "Consistency" in Sufism: An Evaluation on the Reflection of the Concept of Wahdat al-Wujud in Yunus Emre

One of the effective arts of expression utilized by Sufis when expressing their ideas that contain the joy of ecstasy was the art of poetry. However, some problems that emerged in Sufi thought have resulted from this widespread use of poetry. Sufi texts, which are interwoven with, stories, symbolic descriptions, metaphors and shathiyya (spiritual boast), can act as obstacles that stand in the way of "non-Sufi" people when trying to attain an objective and comprehensible understanding of Sufism. The Sufis wanted to develop a unique language in order to hide their special (sirrī) knowledge from the criticisms of fuqahā and mutakallimūn, thus making it available only to other Sufis; however, this situation led to the appearance of a closed language that was difficult even for the Sufis to understand. With Ibn Arabī and his followers Sufism underwent a new process; the aim now was that this literature would attain an objective expression that could be understood not only by the Sufis, but also by non-Sufis. In this context the thoughts that were expressed about wahdat al-wujūd became a reference frame to be used to explain all Sufi subjects, the texts which appeared over different periods were all accepted as ones supporting and wahdat al-wujūd that all Sufis were in agreement, down to the very details, on this matter was strongly emphasized. In this article the criteria that make a writer a supporter of wahdat al-wujūd are defined and these criteria are applied to the poems of Yunus Emre.

Key words: Tasawwuf, wahdat al-wujūd, Ibn Arabī, Qonawī, Yunus Emre

Yüz bini birdür dervişün
Arada ağyâr gerekmez

Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd[1] (varlığın birliği) İbnü'l-Arabî ve takipçilerinden itibaren -ki bunların arasında başta Sadreddin Konevî olmak üzere Müeyyidüddin

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Vahdet-i vücûdun en iyi tariflerinden biri, bilhassa İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerindeki kavramlar konusunda temayüz eden sözlüklerden biri olan Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin

© İSAM, İstanbul 2009

- Vahdet-i Vücud

İBN TEYMİYE'NİN VAHDET-İ VÜCÛD, HULÛL VE İTTİHÂD YAKLAŞIMLARINA KELÂM AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME

Hasan Tevfik MARULCU*

ÖZET

Çoğu araştırma yazısında vahdet-i vücûd, hulûl, ittihâd ve bunların birbirleri ile olan bağıntısı hakkında birbiriyle çelişen bilgiler yer almaktadır. Sözgelimi aralarındaki farklılıkları göz ardı ederek vahdet-i vücûd felsefesini, 'Tanrı her şeydir' veya 'her şey Tanrıdır' şeklinde ifade edilebilecek olan panteizm felsefesi ile bir saymak açık bir yanlış yorumdan ibarettir. Bu ifadeleri basit bir çelişki saymak da doğru değildir. Zira bu terimlerin yanlış yorumlanması, yazıların ve düşünce gruplarının da yanlış algılanmasına neden olacaktır. Sözgelimi vahdet-i vücûda dayalı sufizm anlayışı, kelâm açısından büyük oranda yanlış yorumların ve kavram kargaşasının bulunduğu bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiye, Vahdet-i vücûd, Hulûl, İttihad.

ABSTRACT

A Theological Survey on the Approaches of Ibn Taymiyya to Wahdat al-Wujud, Immanence and Unification

There have been some contradictory information in the compositions and documents which deal with wahdat al-wujud (unity of being), immanence, unification and relations between them. For instance, without any attention the differences between vahdah al-vujud and pantheism to fit the term vahdah al-vujud into pantheism that could be defined as a doctrine that God is everything or that everything is God is obviously an misinterpretation. It is not true to accept them as the contradictions only in information. Because these misinterpretations cause great trouble in the explanation of texts and beliefs of groups. For example Sufism, one of the important concepts which wahdat al-wujud is based on, is the field in which such errors take place mostly in terms of Islamic Kalam.

Key Words: Ibn al-Taymiya, Wahdat al-wujud, Immanence, Unification.

* Arş. Gör., SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Araştırma Görevlisi.

s. 75-86

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi

الرد على القائلين بوحدة الوجود

تأليف

العلامة علي بن سلطان القاري

دراسة وتحقيق

علي رضا بن عبد الله بن علي رضا

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No: 38923
Tasnif No: 297.7 ALİ.R

دار المأمون للتراث
دمشق ص.ب: ٤٩٧١، هاتف: ٢٢٢٩٨٢٠

12 SUBAT 1995

Vahdet-i vucud

كافة حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

دار المأمون للتراث

دمشق - ص.ب ٤٩٧١ - هاتف ٢٢٢٩٨٢٠
بيروت ص.ب ١١٣/٦٤٣٢ هاتف ٨١٠٥٧١

Db.No.: 38923

الرد على القائلين بوحدة الوجود

-Ali el-Kari
-Vahdet-i Vucud

تأليف

العلامة علي بن سلطان القاري

دراسة وتحقيق

علي رضا بن عبد الله بن علي رضا

دار المأمون للتراث
دمشق ص.ب : ٤٩٧١ ، هاتف : ٢٢٢٩٨٢٠

28 SUBAT 1996

كافة حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م

التراث دار المأمون
تطلب منشوراتنا من
دار المأمون للتراث

دمشق - ص.ب ٤٩٧١ - هاتف ٢٢٢٩٨٢٠
بيروت - ص.ب ١١٣/٦٤٢٢ هاتف ٨١٠٥٧١

- Ismail Hakki Bursavi
- Vahdet-i Vucud
- Batiniyya
مجلة كلية الآداب
جامعة القاهرة
المجلد ٢٥ (١٩٦٣)

وحدة الوجود وبعض الافكار الباطنية فى الكتب التركية

لإسماعيل حقى البرسوى

مع نقل رسالته المخطوطة ((اسرار الحروف الى اللغة العربية))

للدكتور احمد السعيد سليمان

استاذ ورئيس قسم اللغات الشرقية بكلية الآداب بجامعة القاهرة

---

(١)

وحدة الوجود عند إسماعيل حقى

(ا) ملخص نظرية وحدة الوجود :

إسماعيل حقى البرسوى (١) ، علم من أعلام الفكر العثمانى فى القرن السابع عشر ، ألف بالتركية أكثر من ستين كتاباً . وقال من الشعر فى كتبه المنثورة ما لو جمع لكان على الأقل ضعف ديوانه المطبوع . وله عدد كبير من الكتب العربية أهمها تفسيره الباطنى الضخم « روح البيان » . ولكن إسماعيل حقى ، على كثرة كتبه . وعلى كثرة ما تنم عليه هذه الكتب من القراءات فى اللغتين العربية والفارسية لم يتجاوز الترويج لوحدة الوجود ولبعض الأفكار الباطنية .

وخلاصة نظرية وحدة الوجود عند القائلين بها من الصوفية هى أن الوجود القائم بذاته واحد لا أكثر وأن هذا الوجود الواحد القائم بذاته هو الله تعالى أو الوجود المطلق . وهو وجود واجب وقديم . وأزلى ؛ منزه عن الشكل (٢) . واحد (٣) والحصر (٤) وعن كافة قيود الأسماء والصفات والماهيات المحسوسة والمعقولة . بل هو كما يقولون مطلق حتى من قيد الإطلاق .

ويسمى هذا الوجود المطلق وهو فى هذه المرتبة أو هذه الحضرة المجردة من التعينات ، بأسماء كثيرة منها الغيب المطلق ، وعالم اللاتعين ، وعالم اللاهوت ، والعماء المطلق ، والوجود المحض ، وأم الكتاب (٥) وغيب الغيوب ، والأزل (٦) ، والقِدَم (٧) ، ولكن الاسم الاصطلاحى الأشهر الذى يطلق على هذه المرتبة هو (مرتبة الأحدية) وهى مرتبة كنه الذات وحقيقتها وهى مرتبة لا يعلمها إلا الله .

DOKÜMANTASYON MERKEZİ -2

Bismillahirrahmanirrahim

Kâinatın Allah'a göre durumu*

(Mevkıf'ul-Âlem min'Allah)

—İki Bölümdür—

Birinci Bölüm

«Vahdeti Vücud» Meselesi

Mustafa SABRİ
(Şeyh'ul-İslam)

Hüseyin ATAY
(Ankara)

Bu kısmı, kâinatın Allahla bir olduğunu iddia eden bir çok mutasavvıfın inancı olan «Vahdeti Vücud» meselesini incelemeğe hasrettim. Bundan ötürü de bu kısma «Kâinatın Allaha göre durumu» ünvanını verdim. Bu inanç (akide) o kadar tuhaf ve akıldan o kadar uzaktır ki, onu icad edenlere uyup ona bağlanan bir çok kimsenin onu, hakikatına aykırı bir şekilde açıkladıkları görülmektedir. Vahdeti Vücudu acaib görenlerin şöyle demelerine hakları vardır. Açık ve seçik aklın ve bilhassa Allahın birliğine inanan (muvahhid) müslüman aklının reddettiği bu inanca, insan nasıl bağlanabilir ve bu yanlış (batıl) fikri ilk defa ileri sürenler onu nereden elde etmişlerdir?

Sonra İlmi Kelâmda zikredilen ve Allah'ın varlığının, zatının aynı olduğunu ileri süren filozofların mezhebine meyledip «Allahın Hakikatı Varlık»tır diyen mezhebi düşündüm ve bu felsefî mezheb ile Sofiyenin vahdeti vücud inancı arasında derin bir ilişki buldum. Bunu ilerde açıklayacağım ve Sofiyenin bu acaip fikrinin kaynağını ortaya koyacağım.

---

* 1919 ile 1920 yılları arasında Şeyhu'l-İslâm olan Mustafa Sabri'nin (1860-1954) dört cilt olarak basılan «Mevkıf el-Akl ve'l-İlm vel-Alem min Rabbil âlamin ve İbadih-l Mürselim» adlı eserinin üçüncü cildinin tahsis ettiği «Vahdeti Vucut» bölümünü tercüme ederek, onun pek az bilinen felsefe ve kelâm yönünü ortaya koymak, ve bu eseri gerçekten felsefeciler ile Vahdeti Vucutçu sofi-

İslam tetkikleri enstitüsü dergisi 6/1-4, 5.63-80
İstanbul 1976

Mecelletu'l-Ezher, c.22, s.155-159 , 1950 Kahire.

-Tasavvuf
-Akl
-Nakl
-Zevk
-Vahdet-i Vücud

العقل والنقل والذوق

للأستاذ عمر طلعت زهران

أستاذ فى الآداب

— ٢ —

وإن قال الجنيد : مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة [١] ، فقد كان يؤمن ... ذلك بأنه وراء الكتاب ووراء السنة أمر آخر ، هو الله ، هو المقصد ... ، والغاية التى ليست بعدها غاية . فالمتصوف لا يعمل لدنياه ، ولا يسعى ... ، وإنما هو محب يرجو حبيبه فى الحاح ، لا يريد عنه بديلا ، ولا يبغ به ... ليكن فى الارض ما بها من خيرات ، ولتكن فى الجحيم نيران متأججات ، ... النعيم أنهر من لجين ، ولكنه لا يريد هذا ، ولا يرغب فى ذاك ، لا بل ... راغب عن ذلك جميعه ، راغب فى الله ، والله وحده . راغب فى الاتحاد بالله ... هو أعلى مقامات النفس وأسمى مراتبها ، يحس معه الواصل كأنه والبارىء ... واحد ، فيرى مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، ... بغبطة وسرور لا نظير لها . ويخترق الحجب ، ويصعد إلى عالم النور ... الملائكة ، فتنكشف له المغيبات والامور الخفية ، فيخيل لجلسائه أنه حاضر ... الواقع أنه غائب ، وأنه قريب والحقيقة أنه بعيد : قد انصرف عن كل شئون ... وفنى فى الله . وأول من نادى بهذه الفكرة هو البسطامى [٢] ، ولعله قد

---

(١) الرسالة القشيرية .

(٢) هو أبو يزيد البسطامى عاش فى بسطام قرب شاهرود فى خراسان من أعمال فارس فى القرن ... الهجرى ، وهو من أئمة التصوف .

NOT: Makale = TASAVVUF = pasal Indeed

NOT: Mukaleme deuemi e TASAVVUF

Tasavvuf
Tekfir

Mecelletu'l-Ezher, c.22, s.62-65 , 1950 Kahire.

دراسات فى التصوف :

العقل والنقل والذوق

للأستاذ عمر طلعت زهران
أستاذ فى الآداب

نشأت بين الفقهاء والصوفية خصومة عنيفة دامية ، بدأت مع بدء التصوف كعلم ، واستمرت تشتد وتضطرم كلما تقدم بها الزمن . فالصوفية قد اتبعوا مذهبا ، واصطنعوا آراء ، هى على طرف نقيض مع آراء الفقهاء ، فكان النضال بين الفريقين نضال مذاهب :

طريق التصوف ، كما نعرف ، هو التخلص من ربقة البدن ، وهو تنقية النفس وتصفية الروح ، والصعود بها إلى السماك الأعلى ، هناك حيث تتحد بالحق ، وحيث تتكشف لها أنوار اليقين ، فالروح إن تخلصت من البدن ، سمت وارتفعت عن أدران الأرض وأحقادها ، إلى عالم الله ، إلى عالم الحقيقة . هنالك تجد الروح لذة لا تعادلها لذة . أما السبيل إلى ذلك فهو كما قلنا التخلص من ربقة البدن : بالرياضة والمجاهدة والزهد والحرمان والتقشف .

تلك جميعا هى وسائل فى سبيل غاية أولى ، ومقصد أسمى وأنبل ، لا بل فى سبيل شىء أعظم من ذلك وأقدس ، إنما هى وسائل تصل بوساطتها إلى عين الحق . يريد هؤلاء القوم أن تتلاشى عن أبصارهم حجب الماديات ، فيأخذون أبدانهم بالمجاهدات والرياضات ، حتى يتخلصوا — إن أمكنهم ذلك — من مظهر الوجود الشخصى المحدود : يريدون الفناء عن أنفسهم فى الله ، والتخلص من أبدانهم ليتصلوا بالله .

ولكن الفقهاء أبوا أن يسيروا مع الصوفية فى نفس الطريق ، فأصموا آذانهم دون هذا الحديث ، فإنه لحديث مشكل ، وطريق غير معبد ، لا يستطيع السير

فيه إلا من يسلك طرق الصوفية ويتبع خلتهم ، فإنهم وقد بنوا علمهم على أصول كشفية ، وعلوم ذوقية ، فإن علينا أن نحكم الأصول حتى نعرف الفروع ، وأن نتجرد عن الدنيا والآخرة حتى نذوق ، وعلينا قبل أن نبدأ فهم كلامهم أن نكون منهم ، وأن نعلم ماهية النفس على طريقتهم .

وهنا نجد الفقهاء يخالفونهم فى السير ، ويباينونهم فى الفهم : إن الروح عندهم من أمر ربهم ، لا يقبلون فيها نقاشا أو جدالا ، إنها حقيقة مسلمة أمرهم الله ألا يبحثوها ، ولذا عجز الفقهاء عن فهم الصوفية ، فرماهم هؤلاء بأنهم لا يعلمون من الحكمة إلا الحشف والقشر ، وحاصل ما حصلوه إنما كان معرفة الجسم وبعض أعراضها ، وبعض عوارض الوجود ، بل وليت ذلك سلم من الأخطاء ، فإن به الكثير من الخطأ .

رأى الفقهاء أن الصوفية يتزهدون ، ويعرضون عن الدنيا ، لا يبغون منها مأربا ، وإنما هم يبغون وجه الله ذى الجلال والإكرام ، لا يسعون إلى منفعة إن عاجلة أو آجلة فى عالم الفناء ، ولكنهم يرغبون فى عالم الحقيقة ، يرغبون الاتحاد بالله والفناء فيه . ولكن الفقهاء يرون أن الزهد مخالف للشريعة السمحاء ، نهى الله عنه بآياته البينات ، أفلم يقل عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » ، ولكن ليت الأمر وقف عند الزهد ، فإن أمره سهل ميسور ، ولكنه تعداه إلى ما هو أكثر من ذلك خطراً وأقوى أثراً ، فنادى الصوفية بالسكر والغيبة ، قد سكروا وغابوا ، يقولون إن أرواحهم فى العالم القدسى ، فى حضرة الربوبية ، فهم إن نطقوا فإنما ينطقون بلسان الله ، وإن تكلموا فإنما يتكلمون عن الله ، فإن قال الحلاج : أنا الحق ، أو إن قال : ما فى الجبة إلا الله ؛ أو إن قال ابن عربى :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

نظر الاشراقيون إليهم نظرة إكبار وإجلال ، ولم لا ، وهم الواصلون إلى درجة العرفان ، المتحدون بالله قلبا وقالبا ، الناطقون عن لسان الحق ، المتكلمون عن إله الخلق ، إذن فليس فى حديثهم هذا غرابة ، ولا يحق لنا أن نده ش إن سمعناه ، أو أن نعجب منه ، أو أن نستنكره ؛ أما الفقهاء فيرون فيه كفراً

VAHDET-i VÜCUD
DOKÜMANTASYON MERKEZİ-1

Bismillahirrahmanirrahim

Kâinatın Allah'a göre durumu*
(Mevkıf'ul-Âlem min'Allah)

—İki Bölümdür—

Birinci Bölüm

«Vahdeti Vücud» Meselesi

Mustafa SABRİ
(Şeyh'ul-İslam)

Hüseyin ATAY
(Ankara)

Bu kısmı, kâinatın Allahla bir olduğunu iddia eden bir çok mutasavvıfın inancı olan «Vahdeti Vücud» meselesini incelemeğe hasrettim. Bundan ötürü de bu kısma «Kâinatın Allaha göre durumu» ünvanını verdim. Bu inanç (akide) o kadar tuhaf ve akıldan o kadar uzaktır ki, onu icad edenlere uyup ona bağlanan bir çok kimsenin onu, hakikatına aykırı bir şekilde açıkladıkları görülmektedir. Vahdeti Vücudu acaib görenlerin şöyle demelerine hakları vardır. Açık ve seçik aklın ve bilhassa Allahın birliğine inanan (muvahhid) müslüman aklının reddettiği bu inanca, insan nasıl bağlanabilir ve bu yanlış (batıl) fikri ilk defa ileri sürenler onu nereden elde etmişlerdir?

Sonra İlmi Kelâmda zikredilen ve Allah'ın varlığının, zatının aynı olduğunu ileri süren filozofların mezhebine meyledip «Allahın Hakikatı Varlık»tır diyen mezhebi düşündüm ve bu felsefî mezheb ile Sofiyenin vahdeti vücud inancı arasında derin bir ilişki buldum. Bunu ilerde açıklayacağım ve Sofiyenin bu acaip fikrinin kaynağını ortaya koyacağım.

* 1919 ile 1920 yılları arasında Şeyhu'l-İslâm olan Mustafa Sabri'nin (1860-1954) dört cilt olarak basılan «Mevkıf el-Akl ve'l-İlm vel-Alem min Rabbil âlamin ve İbadih-l Mürselim» adlı eserinin üçüncü cildinin tahsis ettiği «Vahdeti Vucut» bölümünü tercüme ederek, onun pek az bilinen felsefe ve kelâm yönünü ortaya koymak, ve bu eseri gerçekten felsefeciler ile Vahdeti Vucutçu sofi-

İslam tetkikleri enstitüsü dergisi, 6/3-4, s. 63-80
İstanbul 1976

Dergi / Kitap
Kütüphanede Mevcuttur

al-Machriq, t. 47 (1953) S. 304-305

ايضاح المقصود من معنى وحدة الوجود

للشيخ عبد الغني النابلسي

Nabulusi, Abdulgani b. Ismail

Wahdat al-Wujud

عُني بنشره الاب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

لقد سبق للشرق ان قدّم فصلًا من كتب النابلسي القيّمة[1] ، ذلك المؤلف المحبّ للبحث، الذي تطوّر من الصوفية الى رجل يُعنى بعلم ما وراء الطبيعة العويص كل العوص وحاول جرياً على منطق محدود جدّ الحد ان يفسّر الفرضيّات الفلسفية واراد بواسطتها تفسير ايمانه . والآن ننشر له مخطوطة اخرى . وهذه افكاره الرئيسية :

ان الله هو الكل والمخلوق ليس شيئاً ووجوده امام الله لا يكون الّا العدم في الوجود وليس الّا فيما يستمر في اعطائه اياه ، فلذلك لا فائدة من الركون الى المخلوق المنتهي وانما المهم اعتبار مصدر الوجود وما سوى ذلك فلا اهمية له تُذكر .

هذه هي الافكار التي حاول المؤلف توسيعها . وكان في ذلك من المحافظين كل المحافظة[2] .

والذي اهاب بنا الى نشر هذا النص هو وضوح الفكرة وقوة التعبير وهذا المنطق ، وكلّها جعلت من كتيّبه الذي يدور حول موضوع من اهمّ موضوعات الفكر الاسلامي اثرًا ممتازًا .

ولقد وقعنا في مكتبة جامعة استانبول على ثلاث نسخ لهذا الكتاب قابلناها بعضها ببعض ووضعنا في اسفل الصفحات القراءات المختلفة التي تميّز الواحدة عن الاخرى . واليك اوصافها :

١ — النسخة ا — تحمل رقم ٥٥١٢ وغلافها من الجلد المصفّح بخط نسخي ثلث وفي كل صفحة من صفحاتها ١٧ سطرًا وفي السطر ١١ كلمة وهي بطول ٢٠ س وعرض ١٦٫٣ س ومدى المكتوب منها ١٤٫٨ × ١٠٫٨ . والمخطوطة ما برحت محفوظة

---

١) راجع المشرق : ٤١ : ٥٨٦

٢) راجع القرآن السورة ٢٨ الآية ٨٨ «كل شيء هالك الا وجهه» . وقد زاد المستشرق لويس ماسينيون ان الاسلام في نظريانه الدينية يميل في اثبات وجود الله الى ما يهلك الكائنات لا الى ما يقوّيها . راجع Louis Massignon : *La Passion d'al-Hallāj*, I, p. 631, note 4.

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: 14, Sayı: 2, 2005
s. 59-80

İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı

07 AĞU 2007

Abdullah Kartal

Dr.; U.Ü.İlahiyat Fakültesi

Özet

Ahmed Sirhindî, İbnü'l-Arabî ve onun vahdet-i vücûd doktrinini bazı yönleri itibariyle eleştirmiştir. Onun vahdet-i vücûd eleştirisi şu esaslara dayanır: varlık, zata zâid bir sıfattır; sıfatlar zatın aynı değil, zata zâiddir; gerçek varlık ile gölge varlık arasındaki ayırım, hayâlî değil, gerçek bir ayırımdır; sufî tecrübenin nihâhî gayesi vahdet-i vücûd değil, vahdet-i şuhûdur. Bize göre, onun vahdet-i vücûd eleştirisinin arkaplanında yaşadığı dönemde Hindistan'daki siyâsî, dinî ve sosyal yapının izleri mevcuttur. Çünkü Sirhindî, vahdet-i vücûdun, dinleri birleştirme projesine uygun bir zemin olabileceği endişesini taşımaktadır. Bu bakımdan onun bu tavrı, tarihî şartlar göz önünde bulundurulduğunda ancak anlaşılabilir.

Abstract

Imam Rabbânî's Criticism of the Wahdat al-Wujûd and its Historical Background.

Sirhindî criticizes Ibn al-Arabî and some aspects of his doctrine of wahdat al-wujud. His critiques on wahdat al-wujud depend on the following statements: Being (al-wujud) is an attribute additional to essence (dhât); attributes are not identical but

EDİTÖRDEN

05 AĞU 2008

İÇERİK (CİLT: VI SAYI:1 YIL:2006)

Vahdet-i Vücud (210019)

MAKALE	YAZAR	SA
Ön Kapak		
Kapak ve İçindekiler		
Kur'ân Bağlamında İlk İnsan ve Nübüvvet-Fıtrat İlişkisi	Doç. Dr. Bahattin Dartma İnsan Nübüvvet	9-21
Çocuk Felsefesi ve Çocuk Eğitimi Kinderphilosophie Und Kinderausbildung	Doç. Dr. Zeki Karakaya Talim-Terbiye	23-37
İslam Hukukunda Mislen Tazmin Olgusu	Yrd. Doç. Dr. Nuri Kahveci Tazmin	39-52
Peygamber Sonrası Hayata İntibak ve İslâm Toplumunda Yaşanan Süreç	Yrd. Doç. Dr. İsrafil Balcı	53-75
Heindrich Frick'e Göre Dinler Tarihi'nde Tipoloji	Yrd. Doç. Dr. Mustafa Alıcı Din	77-85
The Science of Hadith Between Divinity And Humanity	Dr. Nevzat Tartı Hadis	87-109
The Reflection of The Wah)dat al-Wujūd Doctrine (The Oneness of Being) in The Modern Turkish Thought: Ahmed Avni Konuk and His Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi (Translation of and Commentary on Fus)ūs) Al-Hikam)	Vahdetü'l-Vücud Dr. Tahir Uluç	111-151
Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri	Arş. Gör. Cemalettin Erdemci Kelam - Haber	153-176
Yeni Avrupa Edebiyat Biliminde Pozitivizme İsyan	René Wellek / Çev.: Sıddık Yüksel	177-193
Küreselleşme, Dünyanın Hıristiyanlaştırılması ve Küresel Misyoloji	Steve S. Moon, David Tai-Woong Le / Çev. Arş. Gör. Süleyman Turan	195-213

Küreselleşme (Trk)

Copyright © 2006 www.dinbilimleri.com

24 TEM 2006

172060

Fakülte Kitabevi Yayınları: 73
Tarih ve Medeniyet Dizisi: 20

GELENBEVÎ
VE
VAHDET-İ VÜCÛD

Rifat OKUDAN

1.Basım: Aralık 2006

Genel Koordinatör: İbrahim ÖZDEMİR
Baskı Hazırlık: Ömer KARA
Kapak Tasarım: İbrahim TOKOĞLU
İç Baskı: Fakülte Kitabevi Baskı Merkezi
Kapak Baskısı: TOKOĞLU OFSET
Cilt: Fakülte Kitabevi Baskı Merkezi

ISBN: 975 – 7135 - 64 – 7

© Kitabın yayın hakkı yayıncısı ve yazarına aittir.
Yayınevinden yazılı izin alınmadan kısmen ya da tamamen alıntı yapılamaz.
Hiçbir şekilde kopya edilemez ve çoğaltılamaz.

Fakülte Kitabevi Yayın Dağıtım Pazarlama Ltd. Şti.
Kutlubey Mah. 1004 Sokak No: 15/B ISPARTA
(Hilmi Dilmen İlköğretim Okulu Karşısı)
Tel: 0 (246) 233 03 74-75 Fax: 0 (246) 233 03 76
e-mail: fakultekitabevi@gmail.com

GELENBEVÎ
VE
VAHDET-İ VÜCÛD

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 172060
Tas. No: 297.711
OKU-G

Rifat OKUDAN

FAKÜLTE KİTABEVİ
ISPARTA - 2006

رسالة
في
وحدة الوجود

تأليف

العلامة الفاضل المحقق الشيخ إسماعيل بن مصطفى بن محمود الكلنبوي

١١٤٣ – ١٢٠٥ هـ = ١٧٣٠ – ١٧٩٠ م

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Yavuz ARGIT Bölümü
Dem.No. 123585
Tas.No.

تحقيق وتعليق

الدكتور رفعت بن محمد زهدي اوقودان

اسپارطه ١٤٢٧

24 TEM 2008

Vahdeti'l Vucud

VAHDET-İ VÜCÛD MESELESİ

MUSTAFA FEVZİ EFENDİ

Çevriyazı ve Türkçesi
Mahmut KANIK
Fatma Zehra KAVUKÇU

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi

Dem. No:	171309
Tas. No:	297.711 MUS.V

HECE YAYINLARI
2007 Ankara

11 NİSAN 2010

Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, yıl:13, sy:19, 2008 Şanlıurfa

Türkiye Diyanet
D1392

MUHYİDDİN İBN ARABÎ'DE VAHDET-İ VÜCÛD TELÂKKİSİ

H. Hüseyin TUNÇBİLEK*

Arapça'da "vahdetü'l-vücud", Osmanlıca'da ise "vahdet-i vücud" şeklinde ifade edilen ve isim tamlaması olan bu kavram, sözlükte "varlığın bir'liği" anlamına gelir. Terim anlamı itibarıyla vahdet-i vücud, varlıktaki mutlak birliği, yaratanla yaratılanın birliğini; başka bir ifadeyle Allah ile kâinatın bir bütün olduğunu savunan bir sistemdir.[1]

Tasavvufi bir mesele olarak ele alınan, hal ve zevk meselesi olan "vahdet-i vücûd", kimileri tarafından dış benzerlik nedeniyle "vahdet-i mevcud" veya "panteizm" ile karıştırılır. Dolayısıyla bu karışıklığı önlemek için İbn Arabî'nin vahdet-i vücud telakkisinden önce panteizmin belirtilmesi gerekir. Zira panteizmin ne olduğu bilinmezse, vahdet-i vücudun da ne olduğu anlaşılamaz.

A. PANTEİZM VE PANTEİST EKOLLER

Panteizm, panteos kelimesinden türetilmiştir. Panteos Yunancada her şey anlamına gelen *pan* kelimesiyle, *Tanrı* anlamına gelen *Theos* kelimelerinin birleşmesinden oluşan bir sözcüktür[2]. Sonuna eklenen *izm* ile felsefî bir sistemin adı olan Panteizm, "Tümtanrıcılık=Vücûdiyye-i Maddiyye", "Kamutanrıcılık=İttihâd-ı İlâhiyye" ve "Doğatanrıcılık=Vücûdiyye-i Tabiiyye" gibi adlara karşılık olarak kullanılmıştır.

Her şeyi Tanrı'nın bir parçası veya Tanrı'yı her şey ve her şeyi Tanrı olarak kabul eden bu sistem, Tanrı'yı âlemde ve fikirde içkin (immanent=mündemiç) kabul ettiği için Deizme değil de Teizme karşıdır ve monist bir sistemdir.

Panteist ve panteizm terimleri ilk defa 18. yüzyılın başlarında bazı Batılı filozoflar tarafından kullanılmıştır. Kelimenin yakın dönemlerde kullanılması, panteizmin fikrî kökünün yeni olduğu anlamına gelmez. Mahiyeti itibarıyla Antik çağdan beri var olan ve -yukarıdaki adlandırmalardan da anlaşılacağı üzere- farklı

* Doç. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak. Öğrt. Üyesi.

[1] Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-Felsefî,* Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1982, II, 569; Abdülmün'im el-Hafnî, *el-Mu'cemü'l-Felsefî,* ed-Dâru'ş-Şarkıyye, Kahire 1410/1990, s. 380; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* Ekin Yay., Ankara 1997, s. 693.

[2] İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî,* İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 65.

57-24

Dialogue & Alliance, vol: VI-no: 2 (1992) New York, s. 17-33.

VAHDET-İ VUCUD

12. See Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper Torchbooks, 1975).
13. *The Tao of Physics*, 116-29.
14. See Kenneth Ch'en, *Buddhism: The Light of Asia* (Woodbury, NY: Barron's, 1968), 47-52.
15. *Hindu Theology: A Reader*, 39.
16. Ewert Cousins, "Interreligious Dialogue: The Spiritual Journey of Our Time," *International Religious Foundation Newsletter*, 2:1 (Jan.-Feb. 1987): 1-2, 8.
17. Huston Smith, "Is There a Perennial Philosophy?", 7.
18. *The Divine Names and the Mystical Theology*, 60-61.
19. Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1981), 214.
20. Raimundo Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1978), 69.

27 AGUSTOS 1994

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

What Is Pantheism?

by Michael P. Levine

> There are two and only two systems of philosophy that can be offered. The one posits God as the transcendent cause of things; the other makes God the immanent cause. The former carefully distinguishes and separates God from the world; the latter shamefully confounds God with the universe.... The former establishes a foundation for every religious devotion and for all piety, and this the latter fundamentally overturns and takes away.[1]

IN THIS ESSAY I TAKE up the issue of "the one, the many, the other, and the divine" by asking "what is pantheism?" I will raise critical questions concerning an adequate definition and understanding of pantheism. However, even if it is possible to delineate the meanings of "unity" and "divinity" crucial to any analysis of pantheism, I shall not offer a complete account of these concepts. Instead, I shall suggest why certain interpretations are better than others. The relationship between theism and pantheism will also be briefly discussed.

Pantheism is a metaphysical and religious position. Broadly defined it is the view that (1) "God is everything and everything is God...the world is either identical with God or in some way a self-expression of his nature."[2] Similarly, it is the view that (2) everything which exists constitutes a "unity" and that this all-inclusive unity is in some sense divine.[3] A slightly more specific definition is given by H. P. Owen, who says (3) "'Pantheism'...signifies the belief that every existing entity is, in some sense, divine. Pantheists are 'monists'...they believe that there is only one Being, and that all other forms of reality are either modes (or appearances) of it or identical with it."[4]

Owen's definition (3) appears to be contradictory. The first sentence suggests pantheists believe in a plurality of entities (i.e., "every existing entity..."), while the second sentence says they believe there is only one "real" entity or "Being," and that "all other forms of reality are either modes (or appearances) of it or identical with it." To resolve this conflict one would have to assume one of the following two

Yādnāma in memoria di Alessandro Bausani.
Volume I, a cura di B. Scarcia Amoretti e
L. Rostagno. Roma: 1991. s. 175-188.
(Studi Orientali - Roma: X)
DN: 33735.

23 EKİM 1995

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
Yayınları Merkezi

Pio Filippani-Ronconi

IDENTITÀ DI 'ESSERE' E DI 'CONOSCERE' NELLA *WAḤDAT AL-WUJŪD*

CONSIDERAZIONI EPISTEMOLOGICHE

Ricordare Alessandro Bausani per chi è vissuto sin dalla prima giovinezza in un inalterabile rapporto di amicizia con lui ha, in fondo, del paradossale: è come ricordare una parte di se stesso, è come rammemorare le evenienze più significative della propria esistenza attribuendole in parte all'Amico scomparso. Chi è rimasto sulla terra si sente un poco come l'ombra di una parte di sé che non viva più nel mondo delle parvenze, ma in quello della Luce, di cui egli ha discorso, scritto e pensato per tutta una vita: la Sua vita, che in ispirito coincise con la mia, specialmente laddove più apparente era la reciproca differenza di carattere e di orientamento. Ricordo come oggi le discussioni sulla gradinata di Lettere, nel 1939, nelle quali confutava sorridendo le mie asserzioni con la sua profondissima dottrina; me lo rivedo, affettuoso come sempre, chino sul mio letto nell'Ospedale di guerra. Giovanissimo assistente, fu mio esaminatore di Turco e di Persiano, accanto ad Ettore Rossi, pazientissimo mio maestro nelle settimanali letture di filosofi arabi in casa Sua e, infine, mio esaminatore nei due concorsi-chiave della mia carriera accademica: quello di Assistente di ruolo nel '59 e quello per la cattedra di Lingue e Letterature Iraniche dieci anni più tardi. E nel frattempo, quante letture, quanti entusiasmi, quante discussioni e pacate conversazioni, da ognuna delle quali traevo lezioni e insegnamenti! Egli era uno Gnostico che tendeva all'ordine ed alla chiarezza, che il suo spirito matematico ed astratto possedeva in sommo grado. All'opposto, io tendevo a quella Gnosi, di cui, almeno nel campo iranico ed islamico, Egli deteneva le chiavi. Quante opinioni, in questo ámbito ho mutuato da Lui ed ho mutato grazie a Lui, specialmente negli studî medio-orientali! Strano a dirsi, furono proprio le sue correzioni e confutazioni ad un altro Grande Maestro a rendermelo più intellegibile e positivo. Alessandro fu l'unico Maestro che abbia conosciuto in cui un'ironica vena di scetticismo fosse intrecciata ad un aureo filo di amore e di com-

25 ARALIK 1997

Vālī Gouverneur (einer Provinz oder einer Stadt).
Dieser Titel kommt nur einmal vor und bezieht sich auf den Vālī von Kayseri. Aus dem Text geht nicht hervor, ob der Titel an Stelle eines anderen gebraucht wurde oder ob dies ein eigener Titel in der Beamten- bzw. Militärhierarchie war. Ist hier vielleicht Vālī für Sarlaškar gebraucht?
Duda, p. 119; Horst, p. 45ff.; Bj., p. 126.

Vazīr Vezir.
Dieser wurde auch oft *Ṣāḥib aʿẓam* oder nur *Ṣāḥib* genannt. Er war der höchste Beamte des Staates und in der Reihenfolge kam er gleich nach dem Sultan. Er trug von allen Beamten und Würdenträgern die höchste Verantwortung für alle politischen, militärischen und administrativen Aktionen des Staates. Wie weit sein Machtbereich — zeitweise auch über den des Sultans hinaus — sich erstreckte, hing besonders von der Persönlichkeit des Herrschers ab. Der Vezir war erstes Mitglied des Großen Dīvāns — Dīvān-i salṭanat oder Dīvān-i ʿālī genannt —, in dem der Sultan selbst den Vorsitz führte. Die Zeichen seiner Würde waren ein goldenes Federzeug und eine besondere Art des Turbans, *Kulāh-i sulṭānī* genannt.
Duda, pp. 98, 240, 257, 274, 290, 295; Houtsma IV. p. 91; Medhal, p. 98ff.; Horst, p. 25ff.; Bj., p. 100.

Viṭāqbāšy Kammerdiener.
Duda, p. 226.

Zaʿīm ad-dār Hausmeier.
Seine Funktionen sind nicht erläutert.
Duda, p. 186.

WZKM, LXII, (WIEN-1969), s. 193-208.

L'École Wudjūdite et son Influence dans la Pensée Turque

Par

Hilmi Ziya Ülken (Istanbul)

Le fondateur de l'école Wudjūdite, Muḥyiddīn ibn al-ʿArabī est le grand théosophe de l'Islam connu par sa théorie de l'Unité de l'Être (*Waḥdat al-Wudjūd*) qui sera un peu hasardeux de l'assimiler au courant de panthéisme très répandu en Antiquité et dans le monde moderne. N'ayant jamais identifié Dieu et le monde, Ibn al-ʿArabī considère le second comme des manifestations des puissances infinies du premier. N'admettant aucune fusion entre eux, il est loin des mystiques en général et nous pouvons dire avec René Guénon que les wudjūdites de l'Islam sont plutôt ésotérique que mystique et le terme de mysticisme au sens chrétien du mot n'est pas applicable à *Waḥdat al-Wudjūd* qui est la voie de la Vérité. Les sciences pour celle-ci, de point de vue de son pouvoir atteindre à l'Etre absolu sont acquises en trois étapes : 1. la science de la raison, réservée aux savants des médréssés ; 2. la science des états mystiques, acquise par l'expérience vécue (Erlebnis) consacrée aux prophètes ; 3. la science du mystère qui se rapporte à la Vérité ésotérique et qui correspond à la science dite occulte (*ʿilm al-bāṭin*). Le chemin de tout savoir humain aboutit, en fin de compte, à ce degré ultime. Les prophètes même ne peuvent la posséder que par leur titre de sainteté[1].

I. Selon Ibn al-ʿArabī dans l'éternité et avant la procession du monde, l'Être était absolument invisible (*al-Ġayb al-muṭlaq*). Les Wudjūdites appellent cet état de l'Être la non-détérmination (*Lā Taʿayyun*) et celle-ci correspond au degré de l'Unicité (Aḥadiyye) lequel dans les livres différents d'Ibn al-ʿArabī est mentionné par des noms d'Être invisible absolu, Présence totale (*al-Ḥaḍrat al-djāmiʿa*), Cécité absolue (*Aʿmā'ī muṭlaq*), Invisible de l'Invisible (*Ġayb al-Ġayb*), etc. Ce degré, pour lui, n'a aucune forme, aucune matière, aucune détérmination, ni entité.

[1] H. Z. Ülken, La Pensée de l'Islam, 1953, Istanbul ; l'édition du même livre en turc sous le titre « Islam Düşüncesi », 1946, Istanbul, ou bien dans « *Türk Düşüncesi Tarihi* », vol 2, 1932, du même auteur.

W

Vehdetü'l-Vücud

WAHDAT AL-WUJUD

Wahdat al-wujud, which means "oneness of being" or "unity of existence," is a controversial expression closely associated with the name of Ibn al-ʿArabi (d. 1240), even though he did not employ it in his writings. It seems to have been ascribed to him for the first time in the polemics of Ibn Taymiyya (d. 1328). Through modern times, critics, defenders, and Western scholars have offered widely different interpretations of its meaning; in "Rûmî and *Wahdat al-wujûd*" (1994), William Chittick has analyzed seven of these.

Taken individually, the two words are among the most discussed in Sufism, philosophy, and *kalam* (theology). *Wahda* or "oneness" is asserted in *tawhid*, the first principle of Islamic faith. *Wujud*—being or existence—is taken by many authors as the preferred designation for God's very reality. All Muslims agree that God's very reality is one. Controversy arises because the word *wujud* is also employed for the "existence" of things and the world. According to critics, *wahdat al-wujud* allows for no distinction between the existence of God and that of the world. Defenders point out that Ibn al-ʿArabi and his followers offer a subtle metaphysics following the line of the Ashʿarite formula: "The attributes are neither God nor other than God." God's "signs" (*ayat*) and "traces" (*athar*)—the creatures—are neither the same as God nor different from him, because God must be understood as both absent and present, both transcendent and immanent. Understood correctly, *wahdat al-wujud* elucidates the delicate balance that needs to be maintained between these two perspectives.

See also **Falsafa; Ibn al-ʿArabi; Sirhindi, Shaykh Ahmad; Tasawwuf.**

BIBLIOGRAPHY

Chittick, William C. "Rûmî and *Wahdat al-wujûd*." In *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*. Edited by Amin Banani, Richard Hovannisian, and Georges Sabagh. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1994.

Knysh, Alexander D. *Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press, 1999.

William C. Chittick

WAHHABIYYA

The Wahhabiyya is a conservative reform movement launched in eighteenth-century Arabia by Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab (1703–1792). It provided the ideological basis for the military conquest of the Arabian peninsula that had been undertaken by the Saʿud family, first in the late eighteenth and early nineteenth centuries, and then again in the early twentieth century. Wahhabism is the creed upon which the kingdom of Saudi Arabia was founded, and it has influenced Islamic movements worldwide.

Muhammad b. ʿAbd al-Wahhab began to preach a puritanical form of Islam during the 1740s in the small settlements of the Najd, the arid province of north central Arabia. His basic teachings are found in a small treatise titled *Kitab al-tawhid* (Book of unity), and from it his followers took the name Muwahiddun (Unitarians). His Muslim opponents, along with Westerners, initially used the term "Wahhabiyya" and its anglicized form, "Wahhabism," as derogatory references to what was depicted as a fanatical sectarian movement. To this day, the term is often used pejoratively by critics of the movement.

Ibn ʿAbd al-Wahhab wanted to restore the pristine Islam of the Qur'an and the Prophet by cleansing it of all innovations (*bidʿa*) that challenged strict monotheism. Foremost among these was the cult of saints, which had developed over the centuries among both Sunnis and Shiʿites. Such popular practices as pilgrimages to the tombs of saints, beseeching the dead for intercession with God, asking blessings upon saints following the ritual prayer, and the construction of domed

11 ŞUBAT 2007

Edit. Richard C. Martin, Encyclopedia of Islam and the Muslim World, vol. II, New York 2004. pp. 727 .İSAM 130386.

D.2431

Mufassal Kamûs-ı Felsefe'nin Yayımlanmamış "*Zuhûr*" maddesi*

Hazırlayanlar:
Ercan Alkan–Osman Sacid Arı

ABSTRACT

In 1913, an organisation named Istılahat-ı Ilmiye was established by Maarif Nezareti (Ministry of Education) in order to solve the problems arised from the translation of some terms of modern philosophy and other sciences into Turkish. For various reasons, the organisation was no more in effect after one year. Among the significant publications of the organisation is the *Mufassal Kamus-ı Felsefe* by Rıza Tevfik. The author planned to publish it in ten or eleven volumes, each containing nearly eight hundred pages. Only after he wrote the heading "*Classifications des Sciences*", the author passed away. Some of the headings that are arranged to put in the dictionary was found in his estate as drafts. In this study, a transliteration of the heading "Zuhûr" (Emanation), one of the uncompleted headings of the *Kâmus*, will be presented.

Keywords: Riza Tevfik, *Mufassal Kâmus-i Felsefe*, Emanation, Sufizm, Oneness of Being.

ÖZET

Modern felsefe ve bilim terimlerinin Türkçe'ye girişini bir problem olmaktan çıkarmak gayesiyle 1913 yılında Maarif Nezareti tarafından, Istılahât-ı İlmiye Encümeni adı altında bir cemiyet kurulur. Encümen çeşitli sebeplerden ötürü faaliyetlerini ancak bir yıl sürdürebilmiştir. Encümenin faaliyetleri paralelinde dikkate değer çalışmalardan birisi, her bir cildi yaklaşık sekiz yüz sahife olmak üzere on ya da on bir cilt halinde tasarlanan Rıza Tevfik'e ait *Mufassal Kâmus-ı Felsefe*'dir. Müellif eserini ancak "*Classifications des Sciences*" (Tasnîf-i Ulûm) maddesine kadar tamamlayabilmiştir. Kâmus'a dahil olunmak üzere tasarladığı bazı maddeler ise vefatından sonra, müsvedde olarak terekesinden çıkmıştır.
Bu çalışmada, *Kâmus*'a ait fakat henüz son şeklini almadığı anlaşılan "Zuhûr" (Emanation) maddesinin çevrimyazısı sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Rıza Tevfik, *Mufassal Kâmus-ı Felsefe*, Zuhûr, Tasavvuf, Vahdet-i Vücûd.

* Bu çalışmanın ortaya çıkması için bizi teşvik eden ve metni tashih etme lütfunda bulunan sayın İsmail Kara Bey'e teşekkür ederiz.

İstanbul

خردنامهء صدرا, مخ. 5 , ع. 19 , 1421/2000 تهران. ص.62-48.

D1571

Vahdat-i Vahid

تعریفی از وحدت وجود

قسمت دوم

محمّد خواجوی

در شرح هستی و وجود

تعدد بواسطهٔ حدود است و چیزی که قابل حد نباشد شمرده نمی‌شود و تعدّد نمی‌یابد. هستی و وجود حقیقتی است بحت و بسیطِ صِرف، در بساطت خود نه قابل شمار و نه امتیاز است. قاعدهٔ کلی فلسفی: صِرف الشیء لا یتکرر و لا یتمیّز، از مسلمات قواعد حکمت و فلسفه است، زیرا صِرف الشیء هر حقیقتی را اگر تکرار کنی، نه تکرار پذیرد و نه تعدد یابد، چنانکه یک را در یک ضرب کنی همان یک شود، چون از نظر عقلی بسیط الهویه و صِرف الحقیقه است که تجزیه‌بردار نیست، یعنی نه تجزیه می‌پذیرد و نه تشکیک.

پس هستی، خود بالذات برهان احدیت ذات؛ و دلیل بر اثبات خود است و به یگانگی خویش محیط بر همهٔ موجودات *«وکان الله بکل شیء محیطا»*[1] حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید: *من ثنّاه فقد جزّأه و من جزّأه فقد جهله*،[2] یعنی هر که دوتایش دانسته جزء جزئش دانسته و آنکه او را جزء جزء داند به او جاهل و بی‌خبر است. بنابراین حقتعالی وجود صِرف و بحت بسیطی است که تجزیه و تشکیک نمی‌پذیرد.

پس وجود منحصر بوجود اقدس اوست و اطلاقش بر دیگر موجودات بطریق مجاز عرفانی است - نه مجاز منطقی - چه خود می‌فرماید: *ذلک بان الله هوالحق و ان ما یدعون من دونه الباطل*، یعنی: اینگونه است که خدای یکتا حق است و هر چه غیر او می‌خوانند (یعنی وجود و موجود می‌نامند) باطل است[3] و چون خداوند خود را حق خوانده است، پس هر اسم و صفت و معنایی که بر او اطلاق شود بگونهٔ حقیقت و اصالت و واقعیت است و بر غیراو باطل و بدون حقیقت و واقعیت. پس محصّل آیه اینکه حق و حقیقت از تمام جهات و وجوه منحصر بذات اقدس اوست و جز او هر چه باشد باطل؛ یعنی بدون حقیقت و مجاز صِرف می‌باشد.

بنابراین ملخّص آنچه بیان شد اینکه: معنی حقیقی و وجود و هستی عبارت باشد از همان وجود و هستی قائم بالذات و ظاهر و غنی ومتعیّن بالذات که عین حقتعالی است و جز این معنی، اطلاق وجود بسایر موجودات به تبع و ظلّی اضافی اشراقی، بگونهٔ تجوّز می‌باشد و مراد محققان از عرفا و کاملان - از وحدت وجود - جز این معنی نمی‌باشد.

پس حق تعالی، وجود و صرف هستی حقیقی است و ماسوای او اعلام و نشانه‌های وجوداند، چنانکه امیر علیه‌السلام فرموده:

ان قیل کان: فعلی تأویل ازلیة الوجود، فهو الذی تشهد له اعلام الوجود علی اقرار قلب ذی الجحود.
و فرموده: و دلّت علیه اعلام الظهور.[4]

یعنی: اگر گفته شود که او بوده، این بودن تأویل بر ازلی بودن وجود است، اوست که نشانه‌های هستی (موجودات) بر او گواهند، و زبانِ دل منکر بدین حقیقت گویاست، و در همین خطبه فرماید: نشانه‌های ظهور بر او گواهی می‌دهند.

پس امیرعلیه السلام حقتعالی را وجود صرف و مطلق خوانده و ظهور مطلق و ماسوی را اعلام و نشانه‌های وجود نامیده تا معلوم شود که حقیقت وجود و ظهور مخصوص حق است و ممکنات را وجودات مجازی ظلّی تبعی است، مانند وجود عکس در جنب عاکس و قیام نور خورشید نسبت به قرص خورشید.

آنکه هست او مثبت ذات وی است
هستی او عین اثبات وی است

«قیصری» در مقدمهٔ شرح فصوص خود گوید: وجود به سه لحاظ گفته می‌شود: نخست، وجود «بشرط لا» و آن مخصوص ذات اقدس الهی است (یعنی با هیچ شرطی جمع نمی‌آید) دوم، وجود «لا بشرط» و آن وجودی است مطلق که قیوم همه ممکنات است (یعنی با هر شرطی جمع می‌آید و این وجود منبسط است) سوم، وجود «بشرط شیء» است و آن وجودات جزئی مقیدند.

مولانا در مثنوی معنوی فرموده:

یا خفی الذات محسوس العطا
انت کالماءِ و نحن کالرحی

---

۱ - سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۲۶.
۲ - نهج البلاغه / خطبهٔ اول.
۳ - سورهٔ حج، آیهٔ ۶۲.
۴ - نهج البلاغه / خطبهٔ ۴۹.

خردنامهء صدرا، مخ. 5 ، ع. 17/1420/1999، تهران. ص. 50-60.
D1271
-Vahdat-i Vojud-

تعریفی از وحدت وجود

محمّد خواجوی

قسمت اول

وحدت وجودی که عرفا و گروهی از فلاسفه بدان قایلند، وحدتی است که در پهنهٔ اندیشه نمی‌گنجدو آن، وحدت مفهومی و ذهنی است ، نه وحدت حقیقی. ولی وحدت وجودی که عرفای الهی بدان قایلند و معتقَد ایشان است، وحدت خارجی وجود است، نه وحدت مفهومی و ذهنی.

فلاسفه، وجود را دارای یک حقیقت دانسته‌اند که واجد مراتب شدت و ضعف است و تمامی موجودات - اعمّ از واجب تا هیولا - هر یک بحسب شدت و ضعف وجودی، از آن حقیقت برخوردارند؛ یعنی در سنخ وجود، با هم اشتراک دارند ولی در مرتبه، با هم امتیاز پیدا می‌کنند؛ این وحدتِ حقیقت وجود را وحدت تشکیکی می‌نامند. امّا عرفا و فلاسفهٔ عرفان‌مشرب، حقیقت وجود را عین حق دانسته و موجودات (و نه مراتبش) را مظاهر و تجلیات او می‌دانند.

«صدرالدین قونوی» گوید: «***وجود عام، از جهت وحدت، مناسبت با اول تعالی دارد و فایض از اوست و از جهت کثرت، مناسبت با ممکنات داشته و مترتّب برآنهاست؛ زیرا این وجود در واقع مغایر و مخالف وجود حقِ باطن***[1] ***- که مجرد از اعیان و مظاهر می‌باشد - نیست، مگر بواسطهٔ نسبتها و اعتبارات؛ و نسبتها خود صفاتندکه بسبب تعلق بمظاهر، ملحق به‌آن وجود می‌شوند.***»[2]

«قونوی» معتقد است: «***وجود در حق تعالی عین ذات اوست و در غیر او، امری زاید بر حقیقت آن غیر است و حقیقت هر موجود عبارتست از نسبت تعیّن او در علم پروردگارش - از ازل تا ابد - و در اصطلاح محققان از اهل اللّه، این حقیقت، عین ثابته است و در اصطلاح غیر آنان از حکما، ماهیت نامیده می‌شود و نزد متکلمان، بنام معلومِ معدوم و شیء ثابت و جز اینها، مصطلح است.***»[3]

برخی هم بکلّی کثرت را از وجود نفی کرده و تمام موجودات را موهوم و اعتباری می‌دانند و برای حق تعالی مرتبه‌ای غیر از وجود اشیاء قائل نیستند. صدرالمتألهین این نظریه را بعنوان نظریهٔ جاهلان و متصوفان نقد می‌کند.

برخی هم قایلند که در دار وجود، موجود واقعی و نفس الامری غیر از حق تعالی وجود ندارد و موجوداتی که در نظر ما جلوه دارند، صرف توهّم و تخیّلند؛ لازمهٔ این اعتقاد بطلان شرایع و کتب و پیامبران می‌باشد.

نظر عرفا در وحدت وجود

عرفا، حق را در مقام ذات، بی‌تعیّن دانسته، او را موصوف بهیچ صفتی ندانسته و معتقدند وی با غیر خود؛ با کسی یا چیزی دارای رابطه و نسبتی نیست و هر نامی هم که داراست، تعلق بمقام صفات و مظاهر او دارد. مولوی گوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی
تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی! از آن
پردهٔ دیگر بر اوبستی بدان
آفت ادراک آن قال است و حال
خون بخون شستن محال است و محال[4]

همانطورکه گفتیم عرفا قایل به اصالت وجود وحدت اصل آنند و کثرت را در مظاهر وجود می‌دانند.

برخی قایلند که حقتعالی را فی حدّ ذاته - مانند کلّی طبیعی - هیچ تعیّنی نیست؛ متعیّنِ به‌تعیّنِ افراد و مشخص بتشخیص، مصادیقند و حق در تمام موجودات ساریست‌وغیرحقایق موجودات، مرتبهٔ محفوظی ندارند.

جواب از این اعتقاد باطل آنکه: حقیقت واجب عین حقیقت هستی خاص است، نه هستی مطلق و آنچه ساری در اشیاء است، هستی مطلق است، نه هستی خاص. زیرا اگر حقیقت واجب عین حقیقت وجود باشد، چگونه می‌تواند مانند کلّی - لاتعیّن- باشد و حال آنکه حقیقت هستی، متعیّن بتعیّن ذاتیست که منافی همهٔ تعیّنات است. یعنی عرفا وجود مطلق را در دو مورد استعمال می‌کنند: یکی، در مورد نفی هر چه که تقیّد می‌آورد، یعنی حق تعالی را مقیّد می‌نماید - حتی قید اطلاق - به این معنی،

---

۱ - مراد از حقِ باطن، تجلی احدی ذاتی در مرتبهٔ تعیّن اول است، چون باطن است.

۲ - مفتاح الغیب، تمهید جملی ، مقام هفتم.

۳ - مفتاح الغیب، چاپ جدید، انتشارات «مولی»، ص: ۲۰.

۴ - دفتر سوم، اشعارِ ۲۸-۴۷۲۶.

المكتبة الإسلاميّة: دراسات في التصوّف الإسلامي (٢)

138736

نظريّة وحدة الوجود
بين
ابن عربي والجيلي

دراسة تحليلية نقدية مقارنة

الدكتورة
سهيلة عبد الباعث الترجمان

تقديم
الدكتور حربي عبّاس عطيتو
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 138736
Tas. No: 297.711
TER.N

منشورات مكتبة خزعل
٢٠٠٢

ID: 6 JUL 2005

حقوق الطبع محفوظة
للمؤلفة

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

طُبع من هذا الكتاب
١٠٠٠ نسخة

الدكتورة سهيلة عبد الباعث الترجمان
لبنان - بيروت - ص.ب: ١١/٩٣٩٧ الرمز البريدي: ١١٠٧٢٢٩٠
هاتف: ٦٤٦٤٩٧ - ٠١/٦٥٥٠٦٨

133476

إيضاح المقصود
من معنى
وحدة الوجود

ومعه: مسائل في التوحيد والتصوف

تأليف
العارف بالله تعالى الشيخ
عبد الغني النابلسي
(ت ١١٤٣ هـ)

تحقيق وتقديم
سعيد عبد الفتاح

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 133476
Tas. No: 2977
NAB.İ

Kahire
1423/2003

Toshihiko Izutsu
Creation and the timeless order of things : essays in Islamic mystical philosophy.
Oregon – 1994 , s. 66 – 97 - DN! 42061

CHAPTER 3

AN ANALYSIS OF WAHDAT AL-WUJÚD: TOWARD A METAPHILOSOPHY OF ORIENTAL PHILOSOPHIES

WAHDAT AL-WUJÚD, which may be translated as "oneness of existence" or "unity of existence" is a metaphysical concept going back to an outstanding Spanish Arab mystic-philosopher, Ibn 'Arabí, of the twelfth and thirteenth centuries (1165-1240 C.E.). But what I am concerned with, at least in this chapter, is the philosophical elaboration and development which this concept underwent in Iran in the periods subsequent to the Mongol invasion down to the sixteenth and seventeenth centuries when Sadr al-Din Shírází, or as he is more commonly called Mullá Sadrá (1571-1610 C.E.), achieved a grand synthesis of Iranian-Islamic philosophy precisely on the basis of this concept.

I am interested in this particular aspect of this particular problem out of all the interesting problems offered by the history of Iranian Islam, not necessarily because of my own

personal philosophical attitude, but rather, and primarily, because of my conviction that the concept of *wahdat al-wujúd* is something which, if structurally analyzed and elaborated in a proper way, will provide a theoretical framework in terms of which we shall he able to clarify one of the most fundamental modes of thinking which characterize Oriental philosophy in general—not only Islamic philosophy, but most of the major historical forms of Oriental thought so that we might make a positive contribution from the standpoint of the philosophical minds of the East towards the much desired development of a new world philosophy based on the spiritual and intellectual heritages of East and West.

Living as we are in a critical moment of human history, we naturally feel urgent need for many things. One of these things is a better mutual understanding among various nations of the world, which is often talked about also as the task of promoting a better understanding between East and West. Mutual understanding between East and West is conceivable at a number of different levels. Here I am interested in only one of them; namely, the philosophical level of thinking.

It is undeniable that in the past attempts have sometimes been made to actualize a better mutual understanding between East and West at the level of philosophical thinking under the name of comparative philosophy. But it is no less undeniable that up until now comparative philosophy has remained rather in the peripheral regions of the intellectual activity of the philosophers. In most cases, the choice of the terms of comparison, to begin with, has been arbitrary, and the work consequently unsystematic. In short, comparative philosophy has, in my opinion, not been very successful, and it has not been given the kind of serious attention it duly deserves. And the main cause of this failure, I think, lies in its poverty in methodology.

01 EKIM 1996

SADREDDİN KONEVÎ, XIII. asırda yaşamış (doğum tarihi, yaklaşık 1210, vefat tarihi, 1274), tasavvuf düşüncesine kazandırdığı boyutlar ve kendisinden sonraya etkileriyle "dönüm noktası" olmuş bir sûfî-düşünürdür. Konevî, ailesinin Selçuklu döneminin önde gelen yönetici ailelerinden birisi olmasının sağladığı imkanlarla, iyi bir eğitim almış, çocukluğundan itibaren İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf terbiyesi altında yetişmiştir. Konevî'nin eserleri incelendiğinde, başta tasavvuf olmak üzere, bütün alt bilimleriyle felsefe ve kelâm, bunun yanı sıra diğer dinî ilimler alanında bir uzman olduğu görülür. Bu bağlamda Konevî'nin İslam düşünce tarihindeki yeri, kısmen Gazâli'yi hatırlatacak şekilde, aklın metafizik alandaki imkanlarının eleştirel tahlili ve bunun devamında kalbi temizlemeyi ve ruhu arındırmayı esas alan sûfî öğretiyi müstakil bir "bilim" olarak ortaya koyması olarak görülebilir. Gerçekten de Konevî, sûfîyle ilişkisi açısından "sübjektif", konusu açısından ise "kayıt altına alınamayan" bir alanı ilk kez, belirli kural ve kaideleri olan ve her şeyden önemlisi "miyar"ı olan bir"bilim" haline getirmeye çalışmıştır.

Konevî, "velûd" bir yazar olarak değerlendirilebilecek ölçüde eser yazmamış olsa da, tasavvufa sadece düşünceleriyle etki yapmakla kalmamış, bunun ötesinde belirli bir üslubun ve ifâde biçiminin oluşmasına da neden olmuştur.

Konevî'nin başlıca eserleri şunlardır: *Miftâhü'l-gayb; en-Nefehâtü'l-ilâhîyye; el-Fükûk fi-kelimâti müstenidâti fusûsi'l-hikem; el-Mürâselât/Yazışmalar; en-Nusûs fi-tahkîki tavri'l-mahsûs; Kırk Hadis Şerhi; Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ; Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî, İ'câzü'l-beyân fi tefsîri Ümmi'l-Kur'ân/Fatiha Tefsiri.*

© İz Yayıncılık

İZ YAYINCILIK: 372
İslam Klasikleri Dizisi: 27

İstanbul, 2002

ISBN 975-355-509-1

dizgi, iç düzen: İz Yayıncılık
kapak: Medine Efe
baskı : Umut Matbaası

İZ YAYINCILIK
Çatalçeşme Sokağı, Defne Han, No: 27/15 Cağaloğlu 34410 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791

http://www.izyayincilik.com
e-mail: bilgi@izyayincilik.com

VAHDET-İ VÜCÛD ve ESASLARI

en-Nusûs Fî Tahkîki tavri'l-mahsûs

Müellif:
Sadreddin Konevî

Tercüme:
Ekrem Demirli

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Yayın ARGIT Bölümü
Dem.No. 120852
Tas.No. 297.7
SAD.N

1 NİSAN 2003

İZ YAYINCILIK

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 324
Halk Kitapları 91

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No: 148701
297.711
KAM-V

Tashih : Ebubekir TANRIKULU
Yılmaz TARTAN

94.06.Y.0003.324
ISBN : 975-19-0805-1

© Diyanet İşleri Başkanlığı

Dizgi: Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı
Derleme ve Yayın Şubesi Müdürlüğü

Baskı: SEMİH OFSET
Büyük Sanayi 1. Cad. No: 74
Tel: 341 40 75 (4 Hat) Fax: 341 98 98
İskitler/ANKARA

21. TEMMUZ 1997

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi

VAHDET-İ VÜCÛD

Ferit KAM

Sadeleştiren

Yrd.Doç.Dr.Ethem CEBECİOĞLU

Ankara - 1994

Insan Yayınları 68
İnceleme-araştırma 31

Vahdet-i Vücud

03 TEMMUZ 1993

özgün adı
vahdet-i vücud ve muhyiddin-i arabî
1928
son okuma
mahmut erol kılıç
dizgi
girişim 532 51 79
baskı
eko ofset
cilt
bayrak mücellithanesi
tashih
h. çetin bozdemir
salih mercan
kapak
yazıevi
kapak baskısı
orhan ofset

ISBN 975-7732-24-9

İnsan Yayınları
Klodforer cd. 27/5 Türbe-İstanbul
tel: 516 08 28

Diyanet Vakfı Kütüphanesi Müdürlüğü

VAHDET-İ VÜCÛD VE İBN ARABİ

İsmail Fenni Ertuğrul

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi

Hazırlayan
MUSTAFA KARA

Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
17231
297.7
ERT.V

insan yayınları
İstanbul 1991

THE ISLAMIC QUARTERLY
Vol. XXVIII, N. 3 (1984)

nr. 554

SHAH WALIY ALLAH ATTEMPTS TO REVISE *WAHDATU'L-WUJŪD*

M. Abdul Haq Ansari
University of Petroleum and Minerals, Dhahran

-Dihlavi Şahvaliyyullah
-Vahdatü'l-Vücud

The theosophical system of *wahdat 'l-wujūd*,[1] or ontological/existential monism, which Ibnul-Arabi (d. 638/1240) formulated, became very soon popular among the sufis. Some of them, however, did not agree with it, others disliked and some even denounced it. Nevertheless, the doctrine continued to dominate sufi speculation for four hundred years till Shaykh Ahmad Sirhindi (d. 1034/1624) subjected its basic concepts as well as its moral and religious consequences to searching criticism, and came out with a parallel theosophy,[2] popularly known as *wahdat 'l-shuhūd*.

Sirhindi said that mystical experience has three levels: One is the level of pure union (*Jam'*) which, in modern terminology, is called unitive experience; next is the experience of separation after union (*farz ba 'da 'l-jam'*) in which the mystic is one with God in one sense, and different from him in another; the final stage of the experience is that when the feeling of oneness or union completely disappears and God is perceived as transcending the world absolutely. Sirhindi said that some sufis like Al-Hallaj[3] (d. 309/922), remained at the first stage till the end of their life; others moved to the second stage, but stayed on there; only a few rose up to the third stage. He claimed that Ibnul-Arabi stayed on the second stage, and could not separate the Divine from the not-Divine; though he upheld a kind of transcendence (*tanzīh*) for God he could not affirm his absolute otherness.[4]

For himself Sirhindi claimed the experience of God's absolute transcendence[5] (*mā wara' iyat*), and on the basis of that experience developed his theosophy of *wahdat 'l-shuhūd*. He agreed with Ibnul-Arabi in saying that *wujūd*, being/existence, is one; and it is God. But he differed from his view that the world is one with God, and is his manifestation or determination. For him the world, on the contrary, is a determination of non-being with a reflection of the Divine *wujūd* on it, and is other than and different from the Divine Existence. Essentially non-being, the world is unreal and illusory; what imparts it a permanence and a shadow reality is the reflection of God's existence on it. But since the reflection is other than the Divine Existence,

the world is in essence and existence other than God. On Ibnul-Arabi's view the world is substantially one with God: its existence is the existence of God; it is God in his finite manifestation, or in his determinate forms. His theosophy is a cosmic monism and a kind of pantheism; Sirhindi's theosophy, on the other hand, is acosmic monism and absolute transcendentalism.[6]

Sirhindi's ideas were highly original; his concept of non-being was even radical. But he did not elaborate his ideas with that thoroughness which characterises the work of Ibnul-Arabi. Consequently, its impact on subsequent sufi speculation was not great. But his criticism of *wahdat 'l-wujūd* did have its impact; it shook the sufi world. One result was that some sufis while retaining Ibnul-Arabi's concepts tried to introduce into the system an element of transcendentalism. An outstanding instance of this attempt is the one made by the great eighteenth century scholar and sufi, Shah Waliy Allah.

Shāh Walīy Allāh[7] was born in Delhi in 1114/1702. His father, Shah Abdu 'l-Rahim (1056/1646 – 1131/1719), a great scholar of *fiqh* and a sufi conversant with many *tarīqahs*, took great interest in the education of his talented son. By the age of seven, Walīy Allāh had finished the reading of the Qur'ān; and by the age of ten, he was able to study Arabic and Persian books by himself. By the time he was fifteen, he had learned, in part or in full, all the texts in *hadith*, *tafsir*, *fiqh*, theology, grammar, *tasawwuf*, medicine and mathematics that were taught in the schools.[8] Shah Abdu 'l-Rahim then initiated him in the Naqshbandi tariqah,[9] but he soon died. Waliy Allah devoted the next twelve years to an intensive study of religious and rational sciences and formed his own ideas. Meanwhile he continued in his *suluk* and contemplated on the grave of his father till, as he says, the door of *tawhid* was opened to him and ideas began to pour on his heart.[10]

In the year 1143/1730 Waliy Allah left for Hajj, spent some fourteen months at Makkah and Madīnah,[11] and made an extensive study of *hadith* literature[12] which convinced him that the heart of the Prophet's religion lay in *hadith*, and could only be revealed through it. He also meditated in the House of God and at the grave of the Prophet. The ideas that came to him in these meditations, he put in a book, *Fuyūd 'l-Ḥaramayn*.[13] In 1145/1732 he returned to Delhi and embarked upon a great programme of writing. During the next thirty years before his death in 1176/1762 he produced more than fifty-one[14] large and short books on various subjects: Qur'ān, *hadith*, *fiqh*, philosophical theology (*hikmat*), sufism, ethics, social philosophy and polity. But the number of books or the variety of subjects is not so important as the way he approaches his problems. He combines a broad vision of Islamic history with a deep insight into its ideas and values.

Makalenin devamı « DIHLEVİ ŞAH VELİYYULLAH'a » başlıktadır.

nr. 289

This issue features articles on three separate topics by scholars from three different continents. Dr. William Chittick's article on *Waḥdat al-Wajûd* is an excellent contribution to our understanding of a widely-used but little understood term within the field of Islamic mysticism. By clarifying the notion of "unity of being", Chittick highlights the essential unity between the Creator and the creation. In that sense, his article illuminates the foundation of our commitment to reconciliation and harmony, as well as providing a thorough examination of a complex topic.

The second article by Rev. Jan Slomp explores the ideology of Mawlana Mawdudi, one of the most influential modern Muslim thinkers in the Indian sub-continent. Slomp's years in Pakistan and his personal contact with Mawdudi and other prominent Pakistani Muslims give a sense of immediacy to the issues he discusses.

In my article on *dargah* Yusufayn, I have focused on the interplay of divergent forces - in this case Hindu and Muslim beliefs and practices - on popular expressions of faith. When it comes to the practicing of one's religion, dogmas and doctrinal concerns often give way to elements which may seem unorthodox but which find deep meaning in people's lives. In this deeply personal area of faith and belief, denominational and religious barriers break down. Thus we find a Hindu saint venerated by Muslims or Hindus coming to seek the blessings of a Muslim saint.

That these articles reflect different concerns and approaches is no accident; rather it sets a pattern for our future issues. **The Bulletin** aims to promote inter-faith understanding by publishing scholarly contributions which will clarify religious beliefs and practices and will rectify existing prejudices. In particular, we hope to increasingly give voice to the issue of reconciliation. Since one of our goals is to go beyond rhetoric and the intellectualizing of dialogue, we will endeavour to report concrete day to day examples of the living out of one's faith. I ask for your support and your prayers in our efforts.

Andreas D'Souza

Kütüphanesi

the BULLETIN of Henry Martyn Institute of Islamic Studies, vol: X/1 (1991) Hyderabad - India, s. 7-27.

WAHDAT AL-WUJÛD IN ISLAMIC THOUGHT

By William C. Chittick

Few technical terms of Sufism are as well known as *waḥdat al-wujûd* "Oneness of Being" or "Unity of Existence".[1] The expression is widely employed both in the primary and secondary literature as a useful shorthand to refer to a particular way of looking at things. Usually *waḥdat al-wujûd* is identified with the perspective of Ibn al-ᶜArabî and his followers, but sometimes the term is used in a more general sense.

Almost invariably, those who employ the term *waḥdat al-wujûd* - whether they be specialists in Sufism or simply authors of works which touch on this aspect of Islamic intellectual history - seem to be assuming that *waḥdat al-wujûd* has been clearly explained by the historians of Islamic thought and that it is sufficient to provide a brief definition in order to summarize the thinking of a large number of major figures. However, a look at the literature will show that the most basic questions about *waḥdat al-wujûd* have not been investigated. For example: Who was the first to use the expression? What was meant by it when it was first used? Has there been any evolution in the meaning of the term? How did it come to be singled out as the key teaching of Ibn al-ᶜArabî's school? Did everyone who employed the term use it in the same sense? Have Western scholars understood what is meant by *waḥdat al-wujûd*? In debates that have often occurred over the validity of *waḥdat al-wujûd*, are the two sides talking about the same thing? These are the basic questions which I will attempt to address in the pages that follow.

Tawhîd

The expression *waḥdat al-wujûd* is built from two words - *wahda* and *wujûd* - both of which figured in Islamic thought from early times. The importance of the concept of *waḥda* or unity goes back to the fact that Islam is founded upon *tawhîd* or the "declaration of God's Unity", expressed most succinctly in the *shahâda* or *kalimat al-tawhîd*, "There is no god but God." The basic sense of *tawhîd* is that everything in creation derives from God, who is One Reality. Along with *tawhîd* several other words from the same root as *waḥda* were often discussed by Muslim thinkers, such as *aḥad* and *waḥid* (both meaning "one") and *ahadiyya* and

nr. 47

1983, Pakistan

IBN TAYMIYYA'S CRITIQUE OF *FALSAFA*

THOMAS MICHEL

Ibn Taymiyya's polemic against the *waḥdat al-wujūd* interpretation of Islam, proposed by thinkers like Ibn al-'Arabī, Ibn Sab'īn, and al-Tilimsānī, is well-known. He considered the monist world-view promoted by *Ittiḥādī* poets, mystics, and theologians to be the gravest danger to Islam in his time. However, Ibn Taymiyya was aware that the movement had not developed as an isolated phenomenon within the Islamic *umma*, but that it drew ideas and inspiration from other intellectual and religious currents. In fact, Ibn Taymiyya saw *waḥdat al-wujūd* as the most eclectic of beliefs and the mixture of all errors.

> It is a gathering of all the evil in the world. The beginning of their error comes from their not affirming to the Creator an existence dissimilar to the existence of the creature. They take something from the teaching of the philosophers, something from the false teaching of the pseudo-Sūfīs and *kalām* theologians, something else from the teaching of the Qarmaṭīs and the Bāṭinīs. They make the rounds at the doors of the *madhhabs* only to obtain the most miserable of returns.[1]

Ibn Taymiyya sought the origins of *waḥdat al-wujūd* formulation in erroneous trends already present among Muslims. Three movements, he says, are of particular importance for understanding the sources for belief in the unity of existence. These are the negative formulation and exaggerated transcendence (*ta'ṭīl*) of the Jahmites, the ambiguous expressions of the Sūfīs, and the free-thinking irreligion (*zandaqa*) of the philosophers.[2] Of these groups the one Ibn Taymiyya considers most seriously in opposition to true Islam is that of the Hellenist philosophers, and it is his critique of their thought

Not: Bu makale "ibn teymiye" paketindedir.

A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.20, s.257, 1975 (ANKARA)
Not: Bu makale 257-274. sayfaları arasındadır.
Dergi Ank. İlç'sinde mevcuttur.

Vahdeti vücud

nr. 1

VAHDET'ÜL - VUCUD[1]

MUSTAFA SABRİ Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY

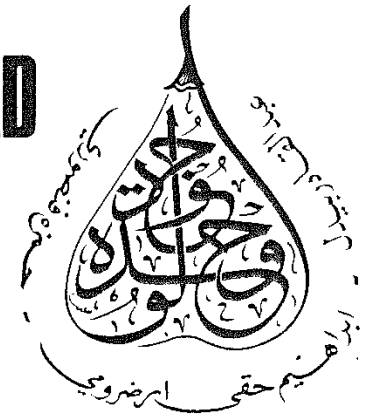
FİLOZOFLAR VE KELÂMCILAR ARASINDA İHTİLAFIN MENŞEİ

104 Filozoflarla Kelâmcılar arasındaki ihtilâfın menşei ve filozofları bu garib mezhebe iten nedene gelince, bu iki türlüdür. Birincisi filozofların, bileşiğin gerektirdiği ihtiyaçtan sakınmak için Allahu Teâlânın hakikatının tam tamamına basit olmasına aşırı itina göstermeleridir. Zira bileşik olan cüzlerine muhtaçtır. Bu sebebden Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiler. Bu meselenin kelâm ilminde filozoflarla kelâmcılar arasında ihtilâf konusu olduğu meşhurdur. Belki de Allah, mahiyetten soyulmuş varlık olmayıp ta, ne şekilde olursa olsun bir mahiyeti bulunmuş olsa, gerekli olan varlıkla birlikte varlık ve mahiyetten bileşmiş olurdu. Bu durumda, mahiyetinin gerçekleşmesi için varlığına muhtaç ve varlığı da da mahiyetine, sıfatın mevsufuna ihtiyacı gibi, muhtaç olurdu. Oysa, Allahta ihtiyacın bulunması imkânsızdır. Bunun için Allahın, varlıksız mahiyet olamıyacağı sürece, mahiyetsiz varlık olması tercih edilmiştir.

Buna cevap şudur: Dışarda varlık ile mahiyet ayrılmayacak şekilde bir olup aralarında birleşme ve birinin diğerine ihtiyacı düşünülmez. Zihinde de böyle olması gerekir ki dışarda olana benzetilmesi dosdoğru olsun. Buna rağmen her hangi bir düşünmeye mani bulunmayacağına göre, zihinde aralarında bir ayırma yapmanın mümkün olmasında bir

1 Mustafa Sabrinin dört cilt olarak basılan "*Mevkıf el-ʿAkl vel-ʿilm vel-ʿÂlem min Rabbil ʿÂlemîn ve ʿİbâdihil Murselîn*" (Mısır, 1950) adlı eserinin üçüncü cildinin çoğunu tahsis ettiği "Vahdeti Vucut" meselesini tercüme ederek, Mustafa Sabrinin pek az bilinen felsefe ve kelâm yönünü ortaya koymak ve gerçekten, filozoflar ile Vahdeti Vucutcu sofiler arasındaki felsefi bağı en iyi anlayan ve anlatan bir eser olmasından dolayı kendi soydaşı olan düşünürlerin okumasına sunmayı faydalı buldum. Arapça aslının sayfalarını yanlara koyarak aslı ile karşılaştırmak isteyenlere yardımcı olmaya çalıştım. Kendime ait notlara "çeviren" sözüyle işaret ettim.

HAJI MUHAMMAD BUKHARI LUBIS



THE OCEAN OF UNITY

WAḤDAT AL-WUJŪD IN PERSIAN, TURKISH AND MALAY POETRY

DM : 587-53

AN 2003

Dewan Bahasa dan Pustaka
Kementerian Pendidikan Malaysia
Kuala Lumpur
1994

D.1401

sene: XVII / sayı: 69 (1418/1997) Dimesk, s. 36-48.

دلالة ابن عربي في تفكيره الصوفي على مذهب وحدة الوجود

الدكتور محمود خضرة

المقدمة : يلقب محيي الدين بن عربي بالشيخ الأكبر للدلالة على رفعة شأنه بين المتصوفة المسلمين. ولد الشيخ في ٢٨ تموز ١١٦٥م، في مرسية على الشاطئ الشرقي لإسبانيا، ثم انتقل إلى إشبيلية عاصمة الفكر والفن آنذاك، ثم إلى قرطبة أثينا الفلسفة الثانية، وتعرف فيها وهو صغير السن على قاضيها الفيلسوف ابن رشد، ثم طاف في مراكش، وتونس ومصر والحجاز وبغداد والموصل وقونية، واختار أخيراً دمشق ليتوفى فيها في ١٦ تشرين الثاني عام ١٢٤٠م (١).

لقد مارس ابن عربي التأمل في الوجود وهو فتى، واطلع وهو شاب على مذاهب المتصوفة وطرائقهم في المشرق والمغرب، ثم تصوّف وبنى تفكيره الصوفي على مذهب وحدة الوجود الذي يمثل حجر الأساس في تفكيره.

وإذا كان يرى بعض المستشرقين أن مذهب وحدة الوجود هو في الأصل [فكرة هندية انتقلت إلى الفرس، وعن الفرس أخذها المتصوفة، المسلمون] (٢) (أمثال الحلاج، والجنيد وأبو يزيد البسطامي وغيرهم)..فإنه في رأي بعض المستشرقين والباحثين العرب الآخرين، لايصح أن نضفي على تصوف هؤلاء صبغة وحدة الوجود، لأن هذا المذهب لم يظهر إلا بعد الحلاج بزمن طويل، وتحديداً على يد ابن عربي، فالحلاج وأبو يزيد، وحتى ابن الفارض المعاصر لابن عربي لم يقولوا بمذهب وحدة الوجود، فالحلاج وأبو يزيد قالا بمذهب الحلول، وقال ابن الفارض بالاتحاد التام مع الله، وأخذ الجميع بمذهب وحدة الشهود، بمعنى أنهم شاهدوا في ذواتهم ذات الله الأحدية، أو أن الله قد حلّ فيهم أو أنهم قد أفنوا ذواتهم حباً في ذات الله، فغابوا عن أنفسهم وعن كل شيء فلم يشاهدوا في الوجود سوى الله، وعلى هذا يمكن القول في رأي هذا الفريق : إن هناك فرقاً بين شطحات الجذب عن الحلاج عندما قال : "أنا الحق" أو عند أبي يزيد عندما قال : سبحاني ماأعظم شاني" وبين مذهب فلسفي في الإلهيات يقول به ابن عبد ربه لا يعبر فيه عن وحدته مع الذات الإلهية، ولا عن فنائه في محبوبه، بل يؤكد صراحة وحدة الحق والخلق.

وسواء أكانت نظرية وحدة الوجود هندية أم لم تكن، وسواء أكان المتصوفة السابقون على ابن عربي قد قالوا بوحدة شهود أم بوحدة وجود، فإن الثابت والواضح هو أن ابن عربي أكبر المتصوفة المسلمين الذين تبنوا هذه النظرية، فقد وضع أسسها وأفاض في شرحها في كتابه الضخم الفتوحات المكية وعمقها في نصوص الحكم، وبسطها شعراً رمزياً في ترجمان الأشواق، وهاكم النظرية حاولت أن أتفهمها في كتب ابن عربي، ولدى دارسيه ثانياً :

١ - وحدة الوجود (وحدة الحق والخلق) .الحقيقة الواحدة

يصف لنا ابن عربي في أكثر من موضع في كتبه ورسائله خلق الله للعالم وغايته من ذلك فيقول: [لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله.. أوجد العالم وجود شبح مسوى لاروح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة (٣)...] وجعل هذا الشبح المسوى [يقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ] وخلق له [الاستعداد لقبول فيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولايزال ...](٤)

يرى ابن عربي كما هو واضح، إن إرادة الله اقتضت خلق العالم على صورة يرى فيها عينه، ليس لأنه بحاجة إلى العالم، فهو غني عنه، بل لأن أسماءه تفتقر إلى الوجود، إذ لاوجود لها إلا به، ولا معنى لها إلا فيه، فليس الوجود إلا مظهراً، وتجليات لتلك الأسماء، وليس الكون إلا الأسماء التي أطلقها الله على نفسه، فمشيئته من حيث أسماؤه لا من حيث ذاته اقتضت خلق العالم، والغاية من هذا الخلق هي أن يرى اللهُ نفسه في مرآة العالم، أو يرى عينه التي ليست سوى ذاته المتصفة بالأسماء، فكشف عن ذاته المطلقة ليس في إطلاقها وتجردها من النسب والإضافات، بل في تعيينها بصور الوجود، غير المتناهية، وقد أودع الله منذ الأزل في كل موجود خلقه، استعداداً لقبول الفيض الوجودي، ولولا هذا الاستعداد لما وجد الموجود، فكل موجود يقبل روحاً إلهياً، وروح الله سارية في الموجودات جميعها، وهذه الموجودات ليست سوى صور اتصفت بصفة الوجود بفضل سريان تلك الروح الإلهية فيها، كما يؤكد ابن عربي ويقول :[لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ماكان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ماظهر حكم في الموجودات العينية، ومن هذه الحقيقة كان العالم مفتقراً إلى الحق في وجوده (٥)] إن الخلق (العالم) يفتقر إلى الحق، لأن الخلق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجي للحق، فبالحق وجوده الدائم، ولولا سريان الحق في الموجودات لما كان لها وجود، وليس للعالم وجود إلا بالإضافة إلى الحق، كما أن الحق يفتقر إلى الخلق ليس من حيث ذاته الإلهية المجردة عن كل وصف وعن كل نسبة، بل من حيث إنه أحب أن يَظْهر ويُعرف ويرى عظمته وكمالاته، ويرى أسماءه وصفاته، كما يقول الحديث القدسي الذي يستشهد به ابن عربي مراراً: [كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فبه عرفوني] الحق يفتقر إلى الخلق لا من حيث الذات، بل من حيث الأسماء والصفات، لأن الحق له من الأسماء والصفات مالا يتحقق إلا عن طريق الخلق، الذي هو مظهرها، ولولا هذا المظهر الأسمائي والصفاتي، لظل الكنز مخفياً،

20 EKİM 2007

(1371/1992) KUM, s. 97-102.

۳- خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱، ص۱۲۵.
۴- بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج۲، کتابفروشی زوار، چاپ سوم، تهران۱۳۶۱، ص۶۸۱ و ۶۸۰.
۵- عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح‌الکفایه، به اهتمام جلال‌الدین همایی، کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۲۵، ص۴۱۴.
۶- سلطان محمد سلطانعلی شاه گنابادی، شرح فارسی بر کلمات قصار باباطاهر عریان، تهران، ۱۳۳۴، ص۱۳۸.
۷- همان مأخذ، ص۱۳۹.
۸- خواجه عبدالله انصاری، مجموعهٔ رسایل، به اهتمام محمد مشیری، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲، ص۱۲۹.
۹- دکتر سیدجعفر سجادی، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۵۰، ص۳۵۳ به نقل از کشف‌الاسرار و عدةالابرار.
۱۰- ترجمهٔ رساله قشیریه،به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵ ص۴۲۰، ابن عربی در فتوحات مکیه (چاپ مصر، ج۲، ص۳۲۴) بر این قول قشیری در باب غیرت معترض است.
۱۱- شرح مثنوی شریف، ج۲، ص۷۰۱.
۱۲- فریدالدین محمد عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، به اهتمام سیدصادق گوهرین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران۱۳۶۶، ص۱۷۹.
۱۳- ترجمه رساله قشیریه،ص۴۲۱.
۱۴- مصباح الهدایه، ص۴۱۵.
۱۵- بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۱، ص۱۸.
۱۶- ابن عربی، فتوحات مکیه، چاپ مصر، ج۲، ص۳۲۳.
۱۷- رسایل خواجه عبدالله انصاری، ص۱۲۸.
۱۸- ابیات از دفتر اول مثنوی به اهتمام دکتر محمد استعلامی، کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۶۰، ص۸۷ نقل شده است، همچنین برای اطلاع بیشتر ر.ک: به همان مأخذ صفحه۳۰۸.
۱۹- شرح مثنوی شریف، ج۲، ص۶۸۲ و ۶۸۱.
۲۰- ترجمه رساله قشیریه، ص۴۲۲.
۲۱- شرح مثنوی شریف، ج۲، ص۷۰۰.
۲۲- مثنوی، ج۱، ص۸۹.
۲۳- شرح مثنوی شریف، ج۲، ص۷۰۱.
۲۴- برای اطلاع بیشتر در این مورد ر.ک: مصباح الهدایه، ص۴۱۷- ۴۱۴.
۲۵- دیوان حافظ، دکتر اکبر بهروز، دکتر رشید عیوضی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳، ص۱۵۷. دیگر ابیاتی هم که از حافظ در این مقاله نقل شده از همین چاپ است.

27 KASIM 1995

رحیم نژاد سلیم

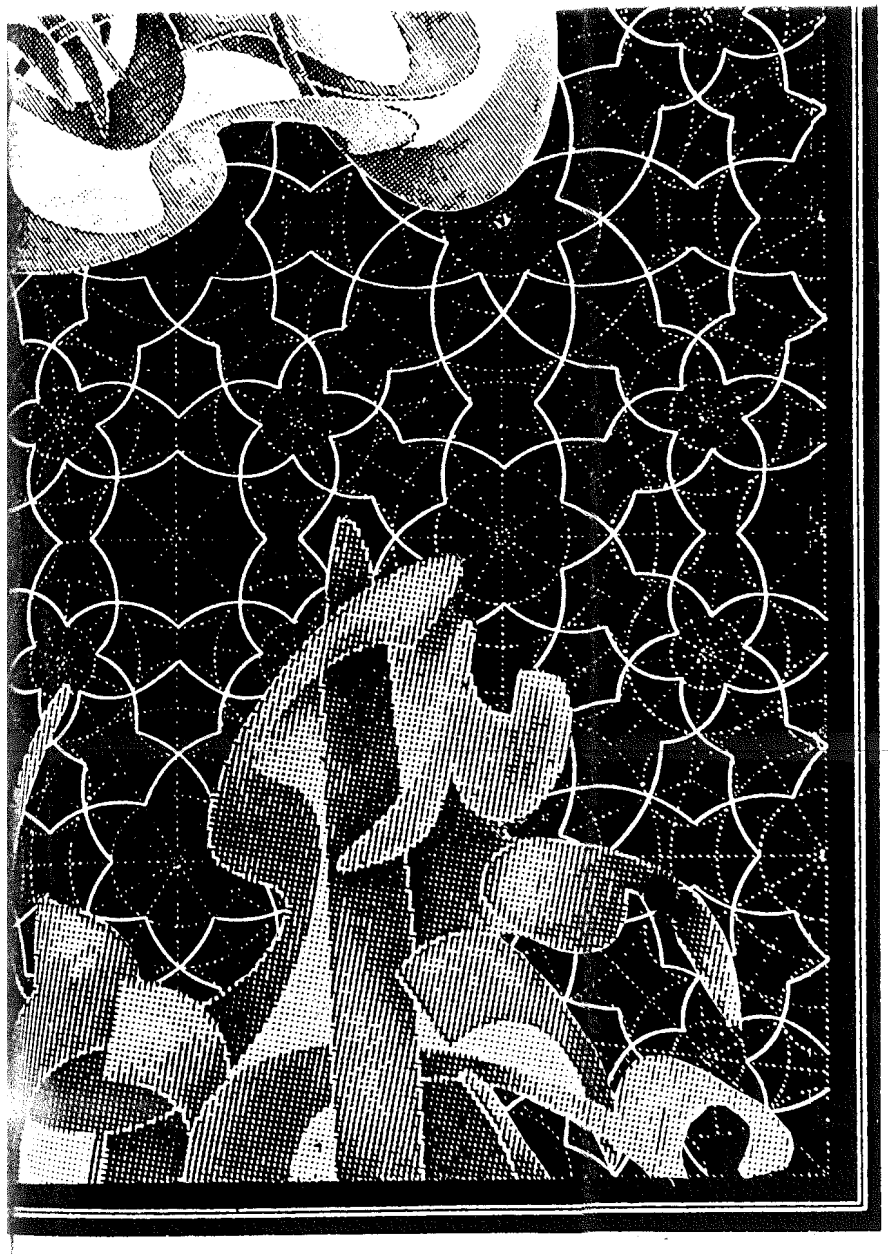
وحدت وجود در عرفان اسلامی

نظریهٔ وحدت وجود، از اعماق قرون و از آن سوی قلل ازمنهٔ قدیم چهره می‌نماید و در آینه بندان ادیان و نحل، جلوه‌گری می‌کند و در آفاق زیرنگین حکماء و جهان فلسفه، پای این مسأله در میان است. دیرینگی و قدمت پرامتداد دارد. از یونان باستان، فلسفه ستان دیرینه روزگاران، شمیم این نظریه به مشام عقل می‌آید. در قلمرو پرعظمت و شوکت حکمت و عرفان اسلامی، نظریه وحدت وجود، شکوهمندانه متجلی است.

عرفای ربانی و حکمای متأله بر وحدت وجود متفق‌القول‌اند، اما در ارائه و عرضهٔ این نظریه، طرق متفاوت وعدیده‌دارند، بسا به مشرب همدیگر نکته‌ها می‌گیزند، بالنتیجه همه راهها به این منتهی می‌شود که «لیس فی‌الدار غیره الدیار». در آفاق سراسر اشعه و اشراق عرفان اسلامی، محیی‌الدین بن عربی بنیانگر و پی‌افکن و طرح نو درانداز نظریه وحدت وجود است. در قرن هفتم هجری ابن‌عربی، نظریه وحدت وجود را به صورت متکامل منسجم نهایی پی‌افکند و محور همهٔ آراء خود قرار داد، هر مسأله‌ای را که مطرح می‌سازد به محور وحدت وجود می‌چرخد، بطوری که نام ابن‌عربی و عنوان وحدت وجود لازم و ملزوم هم بحساب می‌آیند.

ابن عربی ، قهرمان وحدت وجود در عرفان اسلامی است. همه عرفاء چه شاعر و چه غیرشاعر و چه فارس و چه عرب و چه ترک، بعد از ابن عربی در جاذبهٔ مکتب وحدت وجود واقع شده‌اند و از او متأثرند و این نغمه را به لب دارند «یا هو یا من لیس الا هو» ابن عربی این سرود پر واقعیت را به مستان الهی یاد داده است و از لبان وی این نغمه می‌تراود:

«فسبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها»، واسطة العقد سلسله نغمات عرفانی ابن عربی وحدت وجود است که در «فصوص الحکم» و «فتوحات مکیه» او انعکاس دارد. محیی‌الدین عربی بر آن است که وحدت وجود و موجود است و هیچ‌گونه کثرتی در وجود و موجود نیست و حقیقت وجود یکی است، تفاوت میان وجود و موجود، تفاوت بین مبدأ و مشتق است، مانند علم و عالم، یا علم و معلوم. کثرات در حقیقت، اعتباریات و نسب و اضافات‌اند و نسبتهای مجازی به وجود و موجود حقیقی‌اند. یک وجود و یک موجود حقیقی بیش



وحدت وجود و شهود در کلام بیدل

دکتر طلحه رضوی

MIME 120
691

دکتر طلحه رضوی، نویسنده مقالهٔ حاضر، رئیس بخش فارسی جین کالج «آره» در ایالت بهار هند است و از آنجایی که این مقاله توسط خود وی به فارسی نگاشته شده است از جهت نثر و شیوهٔ نگارش با نثر معمول در نگارش فارسی‌زبانان ایرانی الاصل تفاوتهایی دارد. نامه فرهنگ بخاطر حفظ اصالت متن از تغییرلحن و ساختار زبان آن پرهیز نموده و تنها به ویرایش فنی اقدام نموده است.

از طلسمِ خاک طوفانِ سخن سحر است و بس
نیست جز اعجاز هر جا سرمه‌ای دارد فغان

«میرزا عبدالقادر بیدل عظیم آبادی» در بین قهرمانان عقیدهٔ وحدتِ وجود، مقام بسیار رفیع و شامخی دارد؛ چنانکه از مطالعهٔ عمیق آثار بیدل برمی‌آید، او در «وحدتِ وجود» و «وحدتِ شهود» مغایرت پارینه و اختلاف دیرینهٔ ظاهری را دور کرده و این عقدهٔ مشکل را وانموده است. در پهنهٔ تصوّف و فلسفه، این اقدام بیدل عجیب و خیلی مهم به شمار می‌رود.

ناجای نباشد اگر هر دو نظریه تصوّف، یعنی «وحدت وجود» و «وحدتِ شهود» را مختصراً معرّفی بنمایم:

تعلیم همهٔ ادیان و ملل این است که انسان خودش را بشناسد و خدا را بداند و رشتهٔ خودشناسی و خدادانی را تکامل بخشد. *ما سوی اللّه فانی* است و *اللّه باقی*. عالم و هر چه که در عالم است خلق شده است و آدمی اشرف مخلوقات است. در هر مذهب به خدا واصل‌شدن منظور و مقصودِ حیات است. جسم فانی را و روح را با سرچشمهٔ اصلی و باقی آشنا کردن، تعلیم اساسی هر کیش و روش روحانی است، ولی اینجا بنده را با فلسفه و اعتقاد دیگر مذاهب هیچ سر و کاری نیست.

بزرگترین عامل قوی که تصوّف اسلام را بر اساسِ عشق و محبّت استوار ساخت، عقیده به وحدتِ وجود بود. لذا همین که عارف خدا را حقیقتِ ساری در همهٔ اشیا شمرد، ماسوی اللّه را عدم دانست، یعنی جز خدا چیزی

(1372/1994) (c.3)
Tahran, s. 136-141.

has raised questions and confronted practices ignored by others. Fortified by austerities performed in the local mountains and waterfalls, Kôshô-san appears to be uniquely qualified to assess and respond to Wakayama's environmental crises. He leverages the potency and prestige of local and national media outlets, divinities, and foreign clients to protect Wakayama's natural environment. Kôshô-san is in spiritual kinship with similar charismatic reformers in Japanese religious history such as Ippen and Kukai, as well as with contemporary spiritual leaders in global environmental resistance movements, such as the Dalai Lama and Chief Oren Lyons. Local individuals with global vision and savvy media skills, like Kôshô-san and to a lesser extent Tanaka Riten-san, have mobilized UNESCO's universal vision of World Heritage to advance their own political agendas and inspire a generation of spiritually inclined environmentalists in Japan and abroad to protect their ascetic training grounds in the Kii Mountains.

Mark McGuire

Further Readings

McGuire, Mark. "What's at Stake in Designating Japan's Sacred Peaks.UNESCO World Heritage Sites." In Rupert Cox and Christoph Brumann, eds. *Making Heritage in Japan*. London: Berg Press, 2004.

Miyake, Hitoshi. *Shugendô: Essays on the Structure of Japanese Folk Religion*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2001.

Swanson, Paul L. "Shugendô and the Yoshino-Kumano Pilgrimage: An Example of Mountain Pilgrimage." *Monumenta Nipponica* 36:1 (1981), 55–84.

UNESCO. *First Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*. Paris: UNESCO Publications, 2001.

See also: Biosphere Reserves and World Heritage Sites; Dalai Lama; Japanese Love of Nature; Japanese Religions; Lyons, Oren; Sacred Mountains; United Nations' "Earth Summits".

P World Pantheist Movement

The World Pantheist Movement is an international grassroots membership organization promoting a completely naturalistic religious response to nature and the universe, with nature as the central focus of beliefs, practices, activities and ethics.

The WPM emerged from public interest generated by the pantheism website of its founder and president, United Kingdom environmentalist Dr. Paul Harrison. It was incorporated in the U.S. in 1998, and opened for membership in 1999. Its core beliefs are incorporated in the Pantheist Credo, a statement drawn up democratically by a group of 15 volunteers and revised at intervals.

The pantheist credo begins with a statement of reverence for the self-organizing universe's overwhelming power, beauty and fundamental mystery. It views all matter, energy, and life as an interconnected unity. It asserts that humans are an integral part of nature, which we should cherish and preserve in all its magnificent beauty and diversity, living in harmony with nature locally and globally. Acknowledging the inherent value of all life, human and nonhuman, it urges that all living beings should be treated with compassion and respect.

The credo's "social clause" asserts that all humans deserve a life of equal dignity and respect, and actively endorses freedom, democracy, justice, and nondiscrimination, in a world focused on peace, sustainable ways of life, full respect for human rights and an end to poverty. It supports religious freedom and the separation of religion and state.

The WPM credo has a strongly naturalistic base. Nature, the entire living and non-living universe, is all that exists. There are no supernatural entities and no separate spirit realms. There is a single kind of substance, energy/matter, which is vibrant and infinitely creative. Consciousness and mind are emergent qualities of energy/matter. The senses and science are our best means of developing our ongoing knowledge of the universe, and the most solid basis for aesthetic and religious feelings about reality. Nature is seen as the only real basis on which religious feeling can be built.

Death is also viewed naturalistically, as a return to nature through the natural recycling of our elements, which should be facilitated by cremation or natural burial in simple linen shrouds or wicker baskets. There is no afterlife for the individual consciousness, but we live on through our actions, our ideas and memories of us, giving us a powerful incentive to do good.

The credo is not a requirement of membership, it is a "notice on the door," a guide to core WPM tenets for people who are thinking of joining. These beliefs are closely related to those of deep ecology, religious humanism, religious naturalism, Unitarian Universalism, and modern Western versions of Stoicism, Daoism and Zen Buddhism, and the WPM welcomes membership by anyone who self-describes as one of these.

Ritual is optional in the WPM and there are no prescribed practices. Ceremony is seen not as magical placation of a supernatural being or beings, but essentially as self-expression of reverence and belonging. Members enjoy complete freedom of expression, and this may vary from nature walks, through individual meditation within nature, to shared organic meals or even pagan-like rites of a purely symbolic character. Some members are comfortable using religious terms in pantheistic ways, while others avoid them. The WPM aims eventually to provide a network of civil celebrants for nature-oriented weddings and funerals. As of 2003 this was limited to authorizing

15 MAYIS 2009

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 180272
Tas. No: 030.200
ENC.R

The Encyclopedia of Religion and Nature

Volume 1

Bron R. Taylor
Editor-in-Chief
The University of Florida

Jeffrey Kaplan
Consulting Editor
The University of Wisconsin Oshkosh

Executive Editors

Laura Hobgood-Oster
Southwestern University
Austin, Texas

Adrian Ivakhiv
University of Vermont
Burlington, Vermont

Michael York
Bath Spa University
Bath, United Kingdom

continuum
London 2008

Further Reading
Basso, Keith H. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
Lee, Richard B. and Irven DeVore, eds. *Man the Hunter*. New York: Aldine deGruyter, 1968.
Martin, Calvin. *In the Spirit of the Earth: Rethinking History and Time*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.
Martin, Calvin. *Keepers of the Game: Indian–Animal Relationships and the Fur Trade*. Berkeley: University of California Press, 1978.
Oelschlaeger, Max. *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology*. New Haven: Yale University Press, 1991.
Shepard, Paul. *Coming Home to the Pleistocene*. Washington, D.C.: Island Press, 1996.
Shepard, Paul. "A Post-Historic Primitivism." In Max Oelschlaeger, ed. *The Wilderness Condition: Essays on Environment and Civilization*. San Francisco: Sierra Club Books, 1992.
Wilson, Edward O. *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
See also: Animism: Humanity's Original Religious Worldview; Noble Savage; Paganism (various); Paleolithic Art; Paleolithic Religions; Radical Environmentalism; Romanticism and Indigenous People; Shepard, Paul.

Palmer, Martin (1953–)

An Anglican theologian by education, Martin Palmer, director of the International Consultancy on Religion, Education & Culture (ICOREC), has played a leading role in several projects involving religious traditions in environmentalism and conservation. In particular, he has built a close relationship between the World Wide Fund for Nature (WWF) – and its patron Prince Philip – and all the major religious traditions, leading to a series of summit meetings of religious leaders on religion and conservation, and declarations issued by the different religions concerning the environment and respect for nature. Among the outcomes of these activities have been the Network on Religion and Conservation and the Alliance of Religion and Conservation. Martin Palmer is author and editor of several books on religion and conservation.

Tim Jensen

Further Reading
Palmer, Martin. *Holy Ground*. London: Pilkington Press, 1997.
Palmer, Martin. *Living Christianity*. London: Element Books, 1993.
Palmer, Martin. *Christianity and Ecology*. London: Cassell, 1992.
Palmer, Martin. *The Elements of Taoism*. London: Element Books, 1991.
Palmer, Martin. *Worlds of Difference*. London: Blackie and Son, 1989.
Palmer, Martin. *Genesis or Nemesis: Belief, Meaning and Ecology*. London: Dryad Press, 1988.
Palmer, Martin. *Faith and Nature*. London: Rider, 1987.
See also: Alliance of Religion and Conservation; Network on Conservation and Religion; World Wide Fund for Nature.

Panentheism – *See* Pantheism; Process Philosophy; Process Theology.

Pantheism

Pantheism relates to the question concerning transcendence and the place of deity – whether it is within or beyond space and time. It contrasts essentially with theism that holds that the personality and being of god (God) transcend the universe. For pantheism, the universe as a whole is god or, in feminist "theological" terms, goddess. In this sense, pantheism is to be distinguished both from deism, which still holds a personal god to be creator of the world but neither immanent in nature nor revealed through history or by religious experience, and from atheism as the complete rejection of belief in god's existence. Pantheism is also known as "cosmotheism," which either ascribes divinity to the cosmos or simply identifies god with the world, and as "acosmism," which is the fundamental denial of the existence of the universe as distinct from god. Consequently, pantheism is also to be contrasted with "panentheism" or the doctrine that god/goddess includes the world as a part of his/her being but not the whole of it. In other words, and especially from the acosmic view, god is none other than the combined forces and laws that manifest in the existing universe. In general, the pantheistic position holds that all is god rather than that god is all (theopantism).

Pantheism is often understood as a form of monism, but it may also be either dualistic (as in the ditheism of Zoroastrianism and Manicheism, the bitheism of contemporary Western Paganism or the dyotheism of mind and matter as divine) or pluralistic (as in the polytheism of classical paganism, Shinto, etc.). Monism holds that there is only one kind of metaphysical substance or ultimate reality. Idealistic or spiritual monism explains matter and its phenomena as modifications of mind. This is basically a form of Gnosticism. Materialistic monism, on the other hand, resolves mind into matter, while a third form of monism considers there to be some underlying substance or ultimate reality of which matter, mind and their phenomena become its manifestations or modifications.

1261
Vahdet-i Vücud

The Encyclopedia of Religion and Nature

Volume 1

05 MAYIS 2009

Bron R. Taylor
Editor-in-Chief
The University of Florida

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 180272
Tas. No: 030.200
ENC.R

Jeffrey Kaplan
Consulting Editor
The University of Wisconsin Oshkosh

Executive Editors

Laura Hobgood-Oster
Southwestern University
Austin, Texas

Adrian Ivakhiv
University of Vermont
Burlington, Vermont

Michael York
Bath Spa University
Bath, United Kingdom

continuum
London 2008

A 1505

07 MAYIS 200

Der Islam, band: 50/heft: 1 (1973) s. 29-81

- Vahdet-i Vücud
- Alaüddevle Simnani
- Kasani ?

Der Briefwechsel zwischen Kāšānī und Simnānī über Waḥdat al-Wuǧūd

von Hermann Landolt (Montreal)

1. Ibn ʿArabī und die persische Mystik
2. Die beiden Autoren
   A. Kāšānī
   B. Simnānī
3. Die Auseinandersetzung über *Waḥdat al-wuǧūd*
   A. Ibn ʿArabīs Lehre und deren Auslegung durch Kāšānī
   B. Simnānīs Kritik
4. Die beiden Briefe
   A. Einleitung
   B. Übersetzung

1. Ibn ʿArabī und die persische Mystik

Es gehört zu den spannendsten Aufgaben für den philosophisch interessierten Orientalisten, die Einwirkung der vom Grundgedanken der „Einheit des Seins" oder *waḥdat al-wuǧūd* getragenen Schriften des großen arabischen Esoterikers spanischer Herkunft, Muḥyī d-dīn Ibn ʿArabī (geb. 560/1165 in Murcia, gest. 638/1240 in Damaskus), auf die mystische Philosophie Persiens festzuhalten und zu studieren. Neben dem Koran hat wohl kaum ein arabisches Werk einen so nachhaltigen Einfluß auf die iranische Geisteswelt ausgeübt wie das Buch *Fuṣūṣ al-ḥikam* des *Šayḫ al-Akbar*, was schon die Anzahl von mehr als hundert Kommentaren, die dazu größtenteils von Persern geschrieben worden sind, vermuten läßt[1]). Aber auch in selbständigen Werken späterer persischer Denker, wie etwa der schiitischen Theosophen Ḥaydar-i Āmulī (Sayyid Ḥaydar b. ʿAlī b. Ḥaydar al-ʿUbaydī al-Ḥusaynī al-Āmulī, ca. 720/1320 — nach 787/1385) und Mullā Ṣadrā (Ṣadr ad-dīn Muḥ. b. Ibrāhīm aš-Šīrāzī, 979/1571—1050/1640), ist die

[1]) Vgl. O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabî*, Damas 1964, p. 241ff.

- Kızılbaş, peşetinde.
- Vahdet-i Vücud
- Tabiatanlık

Thierry ZARCONE

Anadolu Alevîliği, Vahdet-i Vücud düşüncesi ve tabiatla ilgisi

HOMMES-PIERRES, HOMMES-ARBRES ET HOMMES-ANIMAUX
EN ASIE TURQUE ET EN EUROPE ORIENTALE

29 DEC 2004

Extrait de *Diogène*, n° 207
Penser et vivre la nature
Aspects éthiques et culturels
Juillet-Septembre 2004

1, rue Miollis, 75732 PARIS CEDEX 15

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

Selçuk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Kitaplığı
Demirbaş No. 3103
Tasnif No.

02 MAYIS 1994

(هذه مجموعة رسائل فی وحدة الوجود لسعد الدین التفتازانی ولعلی القاری)

Vahdet-i vücud

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No: 124467
Tasnif No: 297.711
TEF.R

Vahdet-i Vücud

THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (New Edit.), Vol. XI (Fasc. 181-182), LEIDEN 2001,pp. 216.-218

Hung-pin (*r.* 1921-28 and 1931-33), and Ma Hung-k'ui (*r.* 1933-49).

Most of the Ma warlords were Old Teaching (Lao Chiao) traditionalists who were more sinicised than the New Teaching (Hsin Chiao) reformists. They always complied with the central government's Han-centric policies, so that their rule was not particulary motivated by Islam. Amongst them Ma Fu-hsiang and Ma Hon-k'ui, father and son, claimed by some authorities as neo-Confucianists, made efforts to incorporate Confucianism into Muslim school curricula. In order to echo the central government's policy of modernisation, they also introduced Western sciences into Muslim education. Ma Fu-hsiang used to urge Muslim associations to reprint Han-language Muslim classics of a Confucian-Islamic synthesis in order to stimulate Muslim integration into Han society. As a result, Islam in Northwest China underwent further assimilation, and the Salafiyya [*q.v.*] reform movement there was held back. The rule of the Ma warlords had a significant impact on the Muslim communities in Northwest China. Because of their Sino-nationalist stance, the Northwestern Han-speaking Muslims' cultural identity within the universal *umma* was superseded by an identification with the Chinese motherland. The tendency of anti-acculturation and secession from China, which had burned during the second half of the 19th century, was thus momentarily stilled.

Bibliography: T'ien Chiung-chin, *Lung-shang Ts'un-hao chi Ma-chia-chun Yuan-liu Kai-kuang* ("Origins of the military leaders and Ma warlords of Northwest China"), in *Chuan-chi Wen-hsueh*, xvii/4 (1970), 5-12; M.R. Hunsberger, *Ma Pu-fang in Chinghai province, 1931-1949*, Ph.D. thesis 1977, Temple Univ., unpubl.; J.Th. Topping, *Chinese Muslim militarist. Ma Hongkui in Ningxia, 1933-49*, Ph.D. thesis 1983, Temple Univ., unpubl.; Wen-shih Tzu-liao Yen-chiu Wei-yuan-hui (ed.), *Kan-su Wen-shih Tzu-liao Hsuan-chi* ("Historical sources of Kansu"), xvi, xxi, xxiv, xxvii, Lan-chou 1983, 1985-6; J. Lipman, *Familiar strangers: a history of Muslims in northwest China*, Seattle and London 1997, 167-227; see also the *Bibl.* of MA CHUNG-YING. (CHANG-KUAN LIN)

WUDJŪD (A.), verbal noun from *w-dj-d* "to find".

1. In philosophy.

Here, it is one of the main words used to represent "being" in Arabic renderings of Greek ontological expressions, based on the present passive *yūdjadu*, with the past passive *wudjida*, leading to the nominal form *mawdjūd*. *Al-mawdjūd* means "what is found" or "what exists", and the *maṣdar*, *wudjūd*, is used as the abstract noun representing existence. *Wudjūd* and its related terms are frequently used to represent the copula (*al-rābiṭa*), sc. the English word "is", in addition to being used to represent existence. Many philosophers writing in Arabic and Persian spend some time discussing the repertoire of terms, technical and familiar, which might be used to represent the sorts of ontological and logical points which are made in Greek philosophy. In this context, *wudjūd* tends to be identified with terms such as *anniyya*, *huwiyya* [*q.vv.*] and the verb *kāna*, by contrast with terms representing being in the sense of essence such as *māhiyya*, *ḥakīka*, *dhāt* [*q.vv.*] and in Persian usage, *djawhar*, *dhāt*. The ambiguity between *wudjūd* as the copula and as representing existence is well noted by al-Fārābī [*q.v.*], who points out that the statement *Zayd yūdjadu ʿādilᵃⁿ* ("Zayd is just") can be understood purely syntactically without having any implication that Zayd actually exists. In his Commentary on the *De Interpretatione*, *Sharḥ al-ʿIbāra*, he refers to the use of *wudjūd* as though it were an attribute and used to make an existential claim. But he is generally clear that existence is not part of the essence of a thing, and it is not implied by its essence either. Existence is never anything more than an accident. When he discusses Aristotle's logical terms in the latter's *Prior analytics*, the expression *ḳiyās wudjūdī* is used to represent the Aristotelian hyparctic or assertoric syllogism.

A crucial distinction made by Ibn Sīnā [*q.v.*] is between *wudjūd* and *māhiyya*, where the former represents being and existence and the latter essence or quiddity. He spoke of God as the *wādjib al-wudjūd*, the only being whose essence is to exist, in contrast with everything else which is contingent. The realm of existence can be divided up into the *wādjib al-wudjūd bi-dhātihi*, necessary being in itself, and everything else which follows from it. The idea that there are essences or concepts that need something to bring them into existence was readily adopted by many of the *mutakallimūn*, and they discussed the particular kind of existence which is appropriate to God, a very different kind than that which is applicable to His creatures.

Ibn Rushd [*q.v.*] is more explicit on the function of *wudjūd* as indicating a truth claim. Existence may be understood as attributing a predicate to a subject, an accident being applied to the substance which serves as the subject of the statement. Arguing that existence has priority over essence, he formalised a powerful line of opposition to Ibn Sīnā's views on being, however. He accepted the logical distinction between existence and essence, but criticised its application to ontology. It is not just a matter of existence being brought to an essence that allows us to talk of the essence as being actualised, since the real existence of the essence is part of the meaning of the name, and is thus a condition of our use of the essence in the first place. If the existence of a thing depended on the addition of an accident to it, then precisely the same would be the case for existence itself, leading to an infinite regress.

Manuals of logic from the 4th/10th century regarded *wudjūd* as possessing an essence that the mind can comprehend without apprehension. This point is developed at great length by Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī [*q.v.*], who argues that the immediacy of existence represents unmediated knowledge of reality. Al-Suhrawardī took this to show that essence is prior, since if existence were a predicate of essence, essence has to exist itself before any further question of existence can be raised. In his *ishrāḳī* [see ISHRĀḲ] approach, existence is nothing more than an idea, and one can describe reality in terms of lights with different intensities, ignoring existence altogether.

Mullā Ṣadrā Shīrāzī [*q.v.*] rejected this argument and replaced it with *aṣālat al-wudjūd*, the priority of existence. He argued that existence is accidental to essence in the sense that existence is not a part of essence. But there is no problem in understanding how existence can itself exist as more than a thought, since existence is an essential feature of actuality itself, and so no regress is involved. A development of the concept is provided by Mullā Ṣadrā, who uses the term *wudjūdiyya*. He argues that the *wudjūd* in everything is real, except for the abstract notion of being where this is an entirely mental abstraction. It provides scope for making a more abstract reference to *wudjūd*, as in the expression *mawdjūdiyyat al-wudjūd*, but he maintains the distinction between the *wudjūd* which is a mental abstraction and the *wudjūd* which is real. The former tends to be identified with the notion of universality, and when *wudjūd* is used in its widest

virtues 206 (Ghazzālī), 208 (mystical ~ – Ghazzālī), 1164 (platonic ~ – ruler: Islamic tradition, Ikhwān al-Ṣafāʾ – Fārābī – Ibn Rushd), 1567 (concept of ~ – Aristotle – Miskawayh), 2472 (early Arabs), 2762 (Ghazzālī; Ibn Ḥazm; ~ – vices – Miskawayh and Yaḥyā Ibn ʿAdī), 4704 (Islamic ~ – Muḥammad Iqbāl), 4963 (theory of ~ – Ghazzālī, politics – platonic roots), 5622 (dianoetical and moral ~ – Ibn Bādjdja, Aristotle), 7793 (Fārābī and Plato), 8164 (four principal ~ subdivisions: Ghazzālī – Miskawayh – Ibn Sīnā; mystical ~ – Ghazzālī); → ethics
virtus cogitativa – Ibn Rushd 8449
vision 305 (Ibn Sīnā – Albertus Magnus – refutation of extramission theory of vision), 1146/a (Ikhwān al-Ṣafāʾ – froms sense perception to the vision of God), 1259 (Ibn Sīnā), 1258 (Ibn Sīnā – Thomas Aquinas), 2560 (Fārābī), 2597 (contemplative ~ – Ibn Ṭufayl, *Ḥayy Ibn Yaqẓān*), 3056 (contemplative ~ – Latin medieval philosophy – Ibn Sīnā), 3085 (Aristotle, *Problemata physica* – Greek-Arabic), 3386 (Ibn Rushd, *Talkhīṣ al-ḥiss wa-l-maḥsūs* – Galen's influence), 4896 (Kindī), 5314 (Ibn Sīnā), 5564 (Ibn al-Haytham), 5565 (Euclid – Kindī's critique), 5568 (intromission – extramission controversy), 5572 (theories of ~ – Islam and influence in the West), 6246 (Ḥunayn Ibn Isḥāq), 7446 (~ and intellection: Suhrawardī [Maqtūl; Shaykh al-ishrāq]), 8419 (vision of God = *summum bonum* – Islamic theology, Muʿtazilites); → perception
visionary knowledge 1970 (theory of ~ – Corbin)
Visiṣṭādvaita of Rāmānuja 8297 (impact on Kabīr [1440–1518])
vita contemplativa 5263 (Ibn Bādjdja – Maimonides)
"vitalisme" – Ibn Sīnā 9263
Vitelo 5258
Vives, Luis 1091 (critique of Ibn Rushd), 7404 (view of Averroes)
vocabulary → terminology
voice 3017 (Ibn Sīnā)
void → vacuum
volition – choice 9097 (Fārābī)
voluntarism 859 (falāsifa), 2762 (ethical ~ determinists – Ashʿarites), 4175 (Ashʿariyya), 6923 (Ibn Ḥazm)
voyage 1970 (motif of ~ – Ibn Sīnā and ʿAṭṭār)

waḍʿ 2640, 9043 (*waḍʿ* = *thésis* [Gr.] – grammar), 9217 (Āmidī), 9218 (*ʿilm al-waḍʿ*)
wāḍiʿ al-nāmūs – Ikhwān al-Ṣafāʾ 5408

Daiber, Hans:
Bibliography of Islamic philosophy / Leiden ;
Vol. 2. Index of names, terms and topics. - 1999

wadjada (8144); → *wudjūd*
wadjd – 4816 (Ghazzālī)
wādjib 2385 (~ – *mumkin* – Djābirī), 4257 (Ghazzālī), 4265 ("obligatory" – ʿAbd al-Djabbār), 4271 (Ibn Ḥazm), 6738 (~ – *mumkin* – *mumtaniʿ* – Ibn Sīnā), 8097 (~ – *mumkin* – Abū l-Barakāt al-Baghdādī); → *wādjib al-wudjūd*; → necessary/necessity; → *wudjūb*
wādjib al-wudjūd 1196 (~ – Ibn Sīnā), 2640, 3151 (Ghazzālī), 4772 (~ – *mumkin al-wudjūd*), 4844 (~ – Ibn Sīnā), 4849 (Ibn Sīnā), 6227 (Ibn Sīnā, *al-Risāla al-ʿArshiyya* – analysis), 6535 (Ibn Sīnā), 7336 (-Rāghib al-Iṣfahānī), 8058 (knowledge of ~ – letter by Shahrastānī, sent to Muḥammad Īlāqī), 8060 (Shahrastānī), 8725 (~ – Ibn Sīnā); → existent; → necessary/necessity
Wadūd Ibn Muḥammad Tabrīzī – survey of his philosophy 1980
waḥda 7364 (*waḥda fī l-kathra* – *kathra fī l-waḥda* – Mullā Ṣadrā), 7871 (Yaḥyā Ibn ʿAdī, *Maqāla fī l-tawḥīd*); → oneness; → *wāḥid* 6567
waḥdāniyya 6227 (Ibn Sīnā, *al-Risāla al-ʿArshiyya* – analysis), 7210 (Ibn ʿArabī); → Qayṣarī, Sharaf al-Dīn: Asās al-waḥdāniyya 7283 (edition)
waḥdat al-shuhūd 403 (~ – *waḥdat al-wudjūd* – Shaykh Aḥmad Sirhindi – Muḥammad Iqbāl), 2991 (Sirhindi), 6065 (harmony with *waḥdat al-wudjūd* – Ibn Sīnā), 6078, 7364 (~ – *waḥdat al-wudjūd* – Mullā Ṣadrā), 8195 (Walī Allāh)
waḥdat al-wudjūd 240 (Ibn ʿArabī), 355 (Mullā Ṣadrā), 401 (defended by Muḥibballāh from Allahabad, *Manāẓir-i ikhlāṣ al-khawāṣṣ*), 561 (ʿĀmilī, Muḥammad Ibn Ḥusayn Ibn ʿAbd al-Ṣamad, *Risāla fī l-waḥda al-wudjūdiyya* – edition), 944 and 945 (~ – *waḥdat al-shuhūd* – Walī Allāh), 978 (Ranīrī, Nūr al-Dīn: *Ḥudjdjat al-ṣiddīq li-l-dafʿ al-zindīq*), 1216 (Walī Allāh), 1317 (Ibn Rushd), 1451 (Ibn ʿArabī), 1898 (~ – *kathrat al-ʿilm* – Saʿīd al-Dīn Farghānī), 1913 (Ibn ʿArabī), 2991 (Sirhindi), 3081 (identity of being and knowledge), 3185 (Shurunbābilī, Muḥammad Badr al-Dīn Sibṭ Muḥammad Shams al-Dīn), 3342 ("unity of being" – Ibn ʿArabī), 3346 (12th–13th c. – sources – summary), 3363, 4065 (Djāmī), 4105 (Ibn ʿArabī), 4324 ("unity of existence" – Ibn ʿArabī), 4791, 4793, 4803 (Ibn ʿArabī), 5322 (*waḥdat al-wudjūd al-ʿaqliyya* – *al-māddiyya* – modern Arabic reception of Ibn Rushd), 5420 (ʿAbd al-Razzāq al-Kashānī – Simnānī: exchange of letters – analysis), 5423 (Simnānī), 5548 (Maḥmūd Shabistarī), 5887 (critique by Iqbāl), 6065 (harmony with sufi *waḥdat al-shuhūd* – Ibn Sīnā), 6078, 6125 (Djurdjānī), 6253 (Ibn Taymiyya's polemic against ~), 6406 (Naṣīr al-Dīn Ṭūsī a.o.), 6423 (tradition in South-East Asia), 6430 (~ – pantheism in

Daiber, Hans:
Bibliography of Islamic philosophy / Leiden ;
Vol. 2. Index of names, terms and topics. - 1999

Encyclopedia of Religion, c.11, s.165-171, 1987 (New York)

27 MAYIS 1991

Like all Indian sciences, *vyākaraṇa* (the science of grammar) grew out of the study of Vedic sacrificial texts, and was considered to have had divine origins. As the promulgator of *vyākaraṇa* in its perfected form, Pāṇini himself is thus believed to have received divine assistance in the creation of his grammatical system. A legend made popular by the *Bṛhatkathāmañjari*, a collection of stories recorded by Kṣemendra (fl. eleventh century), is that Pāṇini was an intellectually deficient student so backward in his studies that he was forced to leave school. With no other recourse, he wandered to the Himalayas and practiced *tapas* (religious penance, intense meditation). This greatly pleased the god Śiva; as a reward he revealed to Pāṇini the new grammatical system.

Pāṇini must certainly have been a well-known figure to have become the subject of such legends. Stories about him also appear in two other great collections of Indian tales, the *Kathāsaritsāgara* of Somadeva (fl. eleventh century) and the *Pañcatantra* (a collection of unknown authorship dating anywhere from the fourth to the sixth century). The latter records how Pāṇini came to a violent death, attacked by a lion.

All that is known for certain about Pāṇini's life is that he was born in the small town of Śalatūra, near the confluence of the Kabul and Indus rivers. His father was either Paṇia or Paṇina (hence the derivative name Pāṇini), and his mother was known as Dakṣī, probably designating the Dakṣa *gotra* (clan) of Gandhara; Pāṇini was thus also known as Dīkṣeya or Dakṣiputra. Although it is now generally accepted that he lived in the fourth century BCE, scholars have waged lengthy debates that place Pāṇini anywhere from the seventh to the third century BCE. (Much of this debate is delineated by Goldstücker [1860], who placed the grammarian in a pre-Buddhist era.)

Regardless of when Pāṇini actually lived, we can ascertain that once his grammar became known it was put into constant use and was passed from teachers to students in a continuous progression throughout the centuries. The seventh-century Chinese pilgrim Hsüan-tsang visited Pāṇini's birthplace and in several accounts illustrates how the grammarian's principles were a central subject for the schoolchildren there. He also records a king's edict specifying that Pāṇini's grammar should be studied, with rewards offered to those who could memorize the complete text (Watters, 1961, pp. 221–224). The Kashmiri historian Kalhaṇa (eleventh century) mentions in his *Rājataraṅgiṇī* that Pāṇini's grammar "has long been studied assiduously in Kashmir" (4.635).

The *Aṣṭādhyāyī* has continued to this day to be the unsurpassed authoritative text on Sanskrit grammar. Considering the great diversity in Indian tradition and the rivalry for textual authority in almost every other Indian discipline, this is no small accomplishment.

[*See also* Vedāṅgas *and the biography of Patañjali the Grammarian.*]

BIBLIOGRAPHY

The Ashṭādhyāyī of Pāṇini, 2 vols., translated and edited by Śrīśa Chandra Vasu (1891; reprint, Delhi, 1962), is the standard English translation of Pāṇini's great work. An excellent study of the history of Sanskrit grammar that includes a detailed discussion of Pāṇini in relation to his predecessors is A. C. Burnell's *On the Aindra School of Sanskrit Grammarians* (1875; reprint, Varanasi, 1976).

The first and perhaps most thorough study by a European on Pāṇini and the commentarial tradition that developed around the *Aṣṭādhyāyī* is Theodor Goldstücker's *Pāṇini: His Place in Sanskrit Literature* (1860), edited by Surendra Nath Shastri (Varanasi, 1965). Other works on the same subject include Franz Kielhorn's *Kātyāyana and Patañjali: Their Relation to Each Other and to Pāṇini* (1876; 2d ed., Varanasi, 1963) and K. Madhava Krishna Sarma's *Pāṇini, Kātyāyana, and Patañjali* (Delhi, 1968).

For an interesting compilation of geographical, demographic, sociological, and religious information on ancient India based entirely on references made by Pāṇini, see Vasudeva S. Agrawala's *India as Known to Pāṇini: A Study of the Cultural Material in the Ashṭādhyāyī*, 2d ed., rev. & enl. (Varanasi, 1963).

The account of Hsüan-tsang's travels has been translated by Thomas Watters as *On Yuan Chwang's Travels in India* (1904; reprint, Delhi, 1961).

CONSTANTINA BAILLY

PANTHEISM AND PANENTHEISM. In Greek *pan* means "all," *theos* means "god," and *en* means "in." *Pantheism* means that all is God; *panentheism*, that all is in God. The two doctrines can be definitely distinguished. When considered together they may be called the pan-doctrines.

Although theism is often contrasted with pantheism and panentheism, the idea of all, or totality, is prominent in every form of theism as a doctrine of the high religions. Thus it occurs in the terms *all-knowing, all-powerful, creator of all,* and still others. Nevertheless, the most usual form of Western theology, sometimes called classical theism, holds or implies that the world of creatures is outside God. Yet it is also said by those in this tradition that in God is knowledge of all things. Can anything be outside knowledge-of-all-things? To many great minds this has seemed an unendurable paradox. To escape this apparent absurdity of a knowing that does not include the known and yet also to avoid

Pantheism bk. Vahdeti vücud.

Vohdet-i Vicud

PANTHEISM

Pantheism contrasts with monotheism (there is one God), polytheism (there are many gods), deism (God created the world in such a way that it is capable of existing and operating on its own, which God then allows it to do) and panentheism (in God there is a primordial and unchanging nature, and a consequent nature that changes and develops). Etymologically, pantheism is the view that Deity and Cosmos are identical. Theologically, it embraces divine immanence while rejecting divine transcendence. If atheism is the denial that anything is divine, pantheism is not atheism; if atheism is the claim that there is no Creator, Providence, transcendent Deity, or personal God, pantheism is atheistic.

Spinoza, perhaps the paradigm figure for pantheism, was described by some as 'a God-intoxicated man' and by others as an atheist. On his account, only God or Nature *exists, a single, necessarily existing substance whose modes and qualities exhaust reality. Conceivable equally properly as physical or as mental, God or Nature is no proper object of worship, creates nothing, grants freedom to none, hears no prayer, and does not act in history. Personal immortality, on Spinoza's view, not only does not occur, but is logically impossible. It is one thing to value nature so highly that one calls it a divinity, another to believe in God in any monotheistic sense.*

This much said, it must be admitted that 'pantheism' is not easy to define precisely. As conceived here, pantheism need not be a variety of materialism, and if it is materialistic it includes a high view of the worth of matter. Yet 'pantheism' has served as a term of abuse, and as another term for 'atheism' and 'materialism' and 'deism', terms bearing quite different senses.

1 **God and world**
2 **Varieties of pantheism**
3 **Two routes to pantheism**
4 **Spinoza: God or Nature**
5 **Consequences**

1 God and world

Within a pantheistic perspective, God is not conceived as transcending the universe and so is not thought of as Creator or Providence, cause of the world though distinct from it, an agent who affects history, or a comprehending hearer of prayer and receiver of worship. There is nothing not part of the world on which the world might depend. Monotheism means by 'world', roughly, 'whatever exists besides God' and this makes possible its claim that the world depends for its existence on God while God exists independently. Pantheism means by 'world' simply 'all there is' with nothing left over, and hence rejects any Creator/creature distinction. From a monotheistic standpoint, this is atheism, however valuable the pantheist may conceive everything, or each thing, to be (see ATHEISM §1).

Nor, in contrast with polytheism, does pantheism view nature as coming under the control of various beings, each with limited capacities and knowledge. Polytheistic deities are gods and goddesses of limited capacities, but they are typically conceived as possessing a transcendence of nature incompatible with pantheism. Further, pantheism is a radical type of monism, holding both that there is, strictly, only one thing, however many and diverse its interlocking elements, and one fundamental kind of thing (see MONISM). Thus not only the distinction between Creator and creation, in which the former transcends the latter, but such distinctions as soul and body, concrete and abstract, and immaterial and material, seen as identifications of kinds of things such that anything belonging to one kind cannot belong to the other, are rejected.

2 Varieties of pantheism

Historical views often identified as pantheistic include Hesiod's *Theogony* and Stoicism, with its doctrine that God is a rational spirit who, shapeless himself, makes himself into all things, and its view of God as the tension or tendency to coherence that holds together the various sorts of things that there are, each sort itself defined in terms of its degree of internal tension or coherence (see HESIOD; STOICISM §§3–5). XENOPHANES (§3) arguably viewed the cosmos as a living, conscious, divine unity. The Upaniṣads (800 BC and later) contain passages in which Brahman is represented as claiming identity with all sorts of things. The pantheistic and polytheistic tendencies expressed in the Upaniṣads are countered by other passages that offer a more monotheistic view and a tendency in Hinduism to henotheism. Advaita Vedānta Hinduism, represented classically by ŚAṄKARA, holds that there exists only qualityless Brahman, a view similar to Schelling's (see SCHELLING, F.W.J. VON §2; VEDĀNTA). Johannes Scottus ERIUGENA (§3) held that anything exists only in so far as it participates in the essence of God, but he also insisted that no term applicable to creatures can be predicated of God. FICHTE (§§6–7) thought of the world as the material through which the Ego achieves its moral work, and identified the divine with a moral order that is composed of Ego and world. Giordano BRUNO (§5) held God to be distinct from finite individuals only by including them within God's

Edit. Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 7, 1998 London. s. 202-205

Vahdeti Ural

was impregnated with panpsychic motives was Alfred N. *Whitehead (1861–1947), who, with Leibniz, is believed to be "one of two great artificers of the panpsychic philosophy in its present form" (C. Hartshorne, 450). He pictured the world as a process of events rather than of things. Each event contains within itself its own past, anticipates its future, and represents all other events by their effects on it. Thus an event is the synthetic unity of the universe comprehended as oneness, as well as the mirror of the entire universe. It is also an organism in which each part affects the whole and, in turn, is determined by the whole as to its role within it.

In the U.S. also panpsychism had a few followers. Charles S. *Peirce (1839–1914) maintained that mind and matter are but different aspects of a single feeling process. When something is considered in its relations and reactions, it is regarded as matter; when understood as feeling, it appears as consciousness. Josiah *Royce (1855–1916) shared Fechner's basic view of the psychic aspect of all beings. However he defended the peculiar theory that in addition to individual animals, each species of animal as a whole is a single conscious unit. A more recent American exponent of the panpsychic doctrine was Charles A. Strong (1862–1940), whose attempt to solve the problem of interaction between body and mind led him to the denial of their essential difference and to the conception of matter as a psychic reality. (*See* MIND-BODY PROBLEM.)

Italy and France. In Italy and France panpsychism was found chiefly among philosophers of spiritualistic tendencies. Thus, in Italy, Vincenzo *Gioberti (1801–52) not only held the doctrine of an animated universe but also claimed that the principle of animation is of an intellectual nature. In France the spiritualistic movement started by *Maine de Biran and developed by J. G. F. Ravaisson (1813–1900) reached its climax in the theory of vital impulse (*élan vital*) as the immanent principle directive of all organic evolution, a doctrine proposed by H. *Bergson. By P. *Teilhard de Chardin (1881–1955) the process of integral evolution was conceived to extend from elemental matter to reflex consciousness and to attain to its final stage in the "Omega Point." (*See* SPIRIT, MODERN PHILOSOPHIES OF.)

Evaluation. Panpsychism is untenable both as a scientific theory and as a philosophical doctrine. Living beings differ from inanimate matter because of their structural organization and their activities. They are composed of cells or combination of cells forming organs, and they are characterized by metabolism, growth, reproduction, and internal power of adaptation to environment. This distinction becomes even more evident in animals, which, in addition to vegetative powers, have the capacity for sensation, and in man, who alone among all corporeal creatures is endowed with the power of reasoning. By attributing to matter vital and psychic forces that are proper to plants and animals respectively, panpsychists fail to take into account the essential distinction that separates one order of being from another.

See also LIFE; SOUL; SOUL, HUMAN; SPIRIT.

Bibliography: C. HARTSHORNE, "Panpsychism," *A History of Philosophical Systems*, ed. V. T. A. FERM (New York 1950). G. MARTANO, EncFil 3:1127–29. Eisler 2:372–374. P. TEILHARD DE CHARDIN, *The Phenomenon of Man*, tr. B. WALL (New York 1959). C. A. STRONG, *Essays on the Natural Origin of the Mind* (London 1930).

[B. M. BONANSEA]

PANTAENUS, ST., 2d-century Christian author (feast, July 7; Coptic Church, June 22). The scanty knowledge about Pantaenus comes primarily from Eusebius, who stated (*Hist. Eccl.* 5.10) that he had been trained in the Stoic philosophy and was head of a private school of philosophy at Alexandria about 180. Previously although Eusebius reported this only as tradition, he had been a zealous missionary and had reached India (i.e., probably South Arabia), where he had found Christians who knew the Gospel of St. Matthew in Hebrew (Aramaic) which they had received from St. Bartholomew. He was still alive in 194 (Eusebius, *Chron.* 2210) and died probably in that decade, being succeeded by *Clement of Alexandria.

In the *Hypotyposes,* Clement mentioned Pantaenus as his teacher and quoted "his opinions and traditions" (*Hist. Eccl.* 6.13). Eusebius thought that he also alluded to him in the *Stromateis* (1.11.2; particularly quoted *Hist. Eccl.* 5.11), where after mentioning certain unnamed teachers Clement concluded: "I found rest when I came upon the last (he was the first in power), after tracking him to where he was in Egypt. He the true Sicilian bee, gathering the flowers of the prophetic and apostolic meadow, engendered in the soul of his hearers an unfading element of knowledge."

Possibly Pantaenus came originally from Sicily. He seems to have promoted liberal studies, for Origen (*Hist. Eccl.* 6.14) defended his own study of philosophy by reference to his example. He also wrote scriptural commentaries that were extant in Jerome's time (*De vir. ill.* 36), but nothing has survived. His importance lies in his contribution to the scholarly tradition of Alexandrian Christianity.

Bibliography: J. A. FISCHER, LexThK² 8:24. E. PETERSON, EncCatt 9:693–694. Quasten Patr 2:4–5. J. MUNCK, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* (Stuttgart 1933) 151–204. G. BARDY, RechScRel 27 (1937) 65–90, school. M. HORNSCHUH, ZKirchgesch 71 (1960) 1–5, 19–25. H. I. MARROU, ed. and tr., *À Diognète* (SourcesChr 33; 1951) 266–268.

[M. WHITTAKER]

PANTHEISM

Pantheism, from παν, all, and θεός, god, is a view of reality that tends to identify the world with God or God with the world. Pantheism is not so much a doctrine as it is the implication of views expressed in terms of the world, *God, the *Absolute, or *infinity. It generally emphasizes the *immanence of God in the world and deemphasizes, or ignores, His *transcendence over the world. Since no one has as yet failed to make some distinction between transcendent and immanent aspects of infinite being, there never has been a complete and utter pantheism.

Scholastics tend to reduce pantheism to a form of *atheism on the ground that identification of God with the world implies the denial of Him as transcendent and really distinct from the world—a view fundamental to all forms of *theism. However, the majority of those who are labelled pantheists manifest a strong religious commitment to God in one way or another; in fact, many of them are properly classified as religious thinkers. Again, views of reality termed pantheistic usually embody some limitation that effectively negates complete identification between God and the world. One such limitation now identifies itself as *panentheism and claims many earlier thinkers as proponents. Beyond this, a more general ele-

للحصر : المخارز ، التصليبات الخشبية ، المطرقة ، المشدّ ، الإبر المختلفة ، المكبس ، البراغي ، المساطر ، الصمغ ، الخيطان وغيرها من الأمور الضرورية .

هذا بالاضافة إلى ما تحتاجه عملية تزيين جلدة الغلاف الخارجية والباطنية من تزييق وتلميع وطوابع ودمغات لصور وأشكال متعددة . وكانت عملية التزيين تلي عملية التجليد ، وإن كان البعض لا يفصل بينهما .

وكما ان التجليد يخضع لعملية تقنية وفنية وجهود كثيرة ، كذلك التزيين والتذهيب يلزمه ذوق مرهف وفن وابتكار ، إذ يجب أن تكون الرسوم والصور متطابقة وفحوى الكتاب ومضمونه .

أخيراً أستطيع القول إن صناعة الكتاب في العصر العباسي بلغت رقياً لم يعرفه العرب من قبل ، ومن خلالها تطالعنا صورة الحضارة المشرقة التي عمّت مناطق الخلافة العباسية .

03 KASIM 1992
Havliyatu Fari'l Adabi'l-Arabiyye. c.4. 1989. Beyrut

وحدة الوجود عند ابن عربي وعبد الغني النابلسي

دكتوراه في الآداب/فئة اولى (الفلسفة)
بقلم السيّد فيكتور سعيد باسيل

مذهب وحدة الوجود ، مذهب الذين يوحّدون الله والعالم ، ويزعمون أنّ كل شيء هو الله ، وهو مذهب قديم أخذ به الكثير من الفلاسفة والمفكرين القدماء والمحدثين .

ولمذهب وحدة الوجود عدة صور ، منها الصورة السبينوزية التي ترى أن الله وحده هو الموجود الحق ؛ ووحدة الوجود (الهيجلية) التي تعتبر أن الله هو الروح الكلي الكامن في الأرواح الجزئية ؛ ووحدة الوجود الطبيعية التي توحّد الله والطبيعة .

الاّ أن هذه الصور ، وان تعددت ، تردّ إلى صورتين أساسيتين :

الأولى هي القول إن الله وحده هو الموجود الحق ، وإن العالم بجموع ظواهر ليس لها وجود حقيقي .

والثانية هي أن العالم وحده هو الموجود الحق ، وليس الله سوى بجموع الأشياء الموجودة في العالم .

ومن الصورة الأولى تفرعت كثير من الصور أو المذاهب الوحدوية الروحية .

من هذه الصور الوحدة عند الهنود والصينيين . فالهنود والصينيون ردوا الكون إلى أصل روحي . فالسر الكبير لبراهمن في الفيدا هو أن نفوس جميع الموجودات ترجع إلى الروح الكلية . فالمبدأ الذي يولد منه كل شيء ، والذي يعود إليه كل شيء هو : براهمن .

وازدهر المذهب الوحدوي كذلك في الصين ، والمبدأ الذي منه خرج كل شيء ويعود إليه كل شيء في الفلسفة الصينية هو : (Yin) و(Yang) . و(Yang) هو الاله المكتفي بنفسه الذي لا يعمل ولا يتحرك . وقد ضمت الفلسفة الصينية في مبدأ واحد شكلين مختلفين للاله الواحد هما : (Yin) و(Yang) . و(Yin) هو الذات المجردة والمنزهة عن كل شيء . إلا أن (Yin) و(Yang) هما مظهران مختلفان لاله واحد .

قاسمیان، غلامرضا

۶۷۶۹- **توحید از دیدگاه ملاصدرا و ابن‌عربی**، مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه: قم، دانشکده الهیات، ۱۵۳ص، فارسی، منابع: ۱۴۸-۱۵۲ و به صورت زیرنویس، استاد راهنما: علی‌الله بداشتی؛ استاد مشاور: احمد عابدی. Molla Sadra Vahdat-i Vucud Ibnul Arabi

کد پارسا: P۱۳۵۳۱ (210019)

اندیشه‌های عرفانی ملاصدرا؛ توحید(کلام)؛ اندیشه‌های عرفانی ابن‌عربی

تبیین نظریه **وحدت وجود** از نگاه فلسفه و عرفان اسلامی با تأکید بر نظریات **ملاصدرا** و **ابن‌عربی** است. در این نوشتار با مقایسه آراء این دو اندیشمند اسلامی، سعی شده است موارد اشتراک و افتراق دیدگاه‌های ایشان درباره **توحید** مورد بررسی قرار گیرد. نگارنده وجود الفاظ و اصطلاحات مشترک در مقوله توحید و وحدت وجود را باعث ایجاد ابهاماتی در برداشت‌های فلاسفه از این مبحث می‌داند که به همین دلیل بسیاری از مخالفان مبحث وحدت وجود، اعتقاد به این امر را مخالف با بعضی از معتقدات دینی شمرده و قائلان به این مقوله از جمله ابن‌عربی و ملاصدرا را متهم به کفر کرده‌اند. نویسنده در یک بررسی کلی در آثار ملاصدرا و مقایسه آن با آثار ابن‌عربی، گرایش صدرالمتألهین به وحدت وجود به سبک اهل عرفان را متذکر شده و معتقد است که وی با استفاده از وحدت تشکیکی وجود درست به مانند ابن‌عربی، وحدت شخصی وجود را اثبات کرده و بدین وسیله در حکمت متعالیه به موفقیت بزرگی نایل گردیده است.

KART 2002

ایزوتسو، توشیهیکو(۱۹۱٤-۱۹۹۲م)

۵۷۸۲- «تحلیلی از وحدت وجود به سوی فرا فلسفه حکمت شرقی»،

ترجمه علیرضا انوشیروانی؛ سعید رحیمیان، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، پیاپی ۱۷ و ۱۸، ص ۱۴۹-۱۶۱، فارسی، کتابنامه: ۱۶۱-۱۶۰ و به صورت زیرنویس.

کد پارسا: A۷۷۹۴۳ Vahdat-i Vujud

عنوان اصلی ذکر نشده است.

وحدت وجود

نویسنده در این مقاله ضمن توضیح اهمیت **فلسفه** تطبیقی اسلامی و غیر اسلامی - که در اینجا شامل بررسی تطبیقی نظام‌های عرفانی اسلامی و بودایی نیز هست - روش اساسی آن را استخراج روح کلی نظام‌ها و چارچوب‌های ساختار روش‌های معرفتی و مقایسه آنها با یکدیگر می‌داند و آن را 'فرا فلسفه' نام می‌نهد. وی برای نمونه به یکی از اساسی‌ترین موارد، یعنی مفهوم و نظریه **وحدت وجود** اشاره کرده و تحلیل دقیق معناشناختی آن را از دیدگاه عرفان و فلسفه اسلامی به همراه مباحثی از آیین **ودانتا و ذن** مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. او ضمن توصیف وجود به عنوان محمولی استثنایی که هویت موضوع را تشکیل می‌دهد، برای توضیح وحدت وجود عرفانی به رابطه خود و ماهیت، مطلق و مقید، وحدت و کثرت و دو دیدگاه حاصل از دو مقام فنا و بقا می‌پردازد.

MAST 2008

ندری ابیانه، فرشته(۱۳٤۱-)

۵۸۵۸- «وحدت وجود از دیدگاه امام خمینی»، پژوهشنامه متین، پیاپی ۱۸، ص ۱۵۷-۱۹۱، فارسی. [illegible]

کد پارسا: A۶۱۸۹۰

وحدت وجود؛ اندیشه‌های عرفانی امام خمینی (شخصیت‌شناسی)

درون مایه اصلی مقاله حاضر، پرداختن به ابعاد مختلف یکی از زیربنایی‌ترین مباحث عرفانی یعنی مبحث **وحدت وجود** است. نویسنده مقاله سعی دارد به ایضاح مبانی دوازده‌گانه وحدت وجود از منظری عرفانی بپردازد. وی در سرتاسر مقاله می‌کوشد تا تحشیه و پاورقی‌های امام خمینی را بر متن 'فصوص الحکم' ابن عربی در باب تفسیر وحدت وجود بیان کند. نویسنده به عنوان نتیجه‌گیری از مباحث می‌گوید که بر مبنای عرفا و محققان از حکماء وحدت حقیقت وجود، وحدت اطلاقی است که با وحدت شخصی واجب الوجود مساوق است و از این رو نمی‌توان گفت که این حقیقت اطلاقی به اعتبار عدم تقید و به شرط لا بودن از تعینات امکانیه، واجب است و مراتب دیگر ممکن هستند و اصل حقیقت وجود باید اوسع از واجب و ممکن باشد ولی در جهان وجود تنها یک حقیقت وجود حقیقی دارد و آن هم ذات حق تعالی است و بقیه وجودها تجلی این وجود حقیقی هستند.

-Vandet-i Vaeod.

شریف‌پور، مریم

۶۵۸۸۱-مبانی و لوازم قاعده «الحق ماهیته انیته»، مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه: تهران، دانشکده الهیات، ۱۳۵ص، فارسی، منابع: ۱۳۱-۱۳۵، استاد راهنما: احد فرامرز قراملکی؛ استاد مشاور: زهرا مصطفوی.
کد پارسا: P۱۳۵۷۳

ماهیت واجب الوجود؛ قواعد فلسفی

بررسی مفاد قاعده 'واجب الوجود، ماهیّته اِنّیّته' و فواید این قاعده و ارزیابی نظر مخالفان و موافقان آن

است. نویسنده ضمن ارائه تحلیلی از مفاد قاعده مزبور و بیان ادله و براهین مربوط به آن از منظر فیلسوفان بزرگ اسلامی مانند ابن‌سینا، ملاصدرا، فارابی، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی و انکار آن از سوی فخررازی، شبهات القا شده از سوی فخررازی را در این زمینه پاسخ می‌گوید. گزارش تفصیلی آراء و ادله فلاسفه اسلامی، توصیف تطبیقی این آراء درباره قاعده مذکور و نقد ادله مخالفان آن، شالوده اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد. به گفته نویسنده، تمام فلاسفه به این قاعده و لوازم آن ملتزم هستند و تنها مخالف آن فخررازی - از میان متکلمان - است و متکلمانی هم که از فخررازی در این قاعده پیروی کرده‌اند استدلالی فراتر از استدلال‌های او ارائه نداده‌اند. فلاسفه **واجب الوجود** را مرکب از وجود و ماهیت می‌دانند و این امر به خاطر آن است که آنان در مفهوم ماهیت و معنای آن در مورد خداوند خلط نموده‌اند و ادله محکم عقلی نیز در این باب عرضه نکرده‌اند.

Turki's death in 1834, most of the tribes in northeastern Arabia acknowledged Wahhabi rule. A power struggle within Wahhabism began after Turki's death, when the Rashid clan of Ha'il began increasingly to challenge Sa'udi control. In 1891, Muhammad b. Rashid (r. 1872–1897) won a decisive victory over the Sa'udis and occupied Riyadh as the head of the Sa'ud family, 'Abd al-Rahman (r. 1889–1902), fled to Kuwait.

The Sa'ud clan, now led by the young son of 'Abd al-Rahman, 'Abd al-'Aziz (1880–1953), reclaimed control of Riyadh in 1902. In 1912 'Abd al-'Aziz founded the first of the agricultural colonies known as *dar al-hijra* (abode of migration). These colonies would produce the Ikhwan, a group of devoted Wahhabi loyalists who were prepared to fight for the Sa'ud family at short notice. The Wahhabi expansion in Arabia was curtailed under British pressures during the First World War, but immediately afterward 'Abd al-'Aziz began to advance beyond the Najd. The Hijaz was conquered by the end of 1925.

Wahhabi doctrines have governed much of the legal and cultural life of the kingdom of Saudi Arabia since its founding in 1932, even though followers of Wahhabism may be a minority within the country. A Supreme Council of Ulema advises and oversees the government on the application of Islamic law (*shari'a*), which from the period of Ibn 'Abd al-Wahhab has been based largely on Hanbali jurisprudence. While legal reform has taken place in certain areas—slavery and concubinage were officially outlawed in 1962, for example—the ulema have resisted reform in such fields as personal, economic, and penal law. The courts enforce a largely unwritten legal code that permits capital punishment for murder, rape, drug smuggling and adultery, amputation of the hands for theft, and flogging for drunkenness. The *mutawwa'in*, a sort of religious police officially charged with "commanding the right and forbidding the wrong," enforce Wahhabi societal mores, including "modest dress" for both sexes and a ban on public displays by Muslims or non-Muslims of heterodox religious beliefs.

The rapid modernization of Saudi society has often led to clashes between the Sa'udi family and clerical establishment and the most zealous Wahhabi loyalists. The first major crisis came in the late 1920s, when 'Abd al-'Aziz crushed his own Ikhwan militias when they revolted against some of his modernization efforts. Later, dissident ulema challenged the government over such matters as the introduction of radios, television, and automobiles into the country. Social reforms involving greater rights for women have provoked particularly severe reactions. The opening up of higher education to women in the 1970s led to riots in some cities; and at the start of the twenty-first century, women were still unable to drive their own automobiles, despite domestic pressure to lift this ban. In 1992, more than one hundred scholars circulated a petition criticizing the government for, among other things, not adhering strictly to *shari'a* and for wasting billions of dollars of the country's wealth. By 2003, the presence of American military bases in the kingdom had become the major source of conflict between Wahhabi activists and the royal family. Although the government has not taken any concerted steps to shut down or curb private Wahhabi organizations, it has jailed or exiled a number of dissident scholars and activists.

Saudi Arabia's tremendous oil wealth has made possible the dissemination of Wahhabi ideas and influence throughout the world, through religious propaganda and financial assistance to mosques and schools. During the Afghan war against the Soviet Union, many wealthy Saudis financed charities that educated and cared for Afghan refugees in Pakistan. The religious schools (*madrasas*) where poor Afghan boys were educated produced the foot soldiers for the Taliban, who seized control of much of Afghanistan during the 1990s and established a state grounded in Wahhabi doctrine. One wealthy Saudi, Usama bin Ladin, personally directed the recruitment, training, and fighting of Arabs coming to Afghanistan to wage jihad against Soviet occupiers. This was the basis for the terrorist organization that developed in the 1990s into al-Qa'ida. Wahhabi groups in Saudi Arabia, Kuwait, and other Gulf emirates are allegedly funding other militant and terrorist organizations in such diverse parts of the Muslim world as Algeria, Sudan, Palestine, Chechnya, Kashmir, and the Philippines.

BIBLIOGRAPHY

Lacey, Robert. *The Kingdom.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.

Layish, Aharon. "Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine." *Journal of the American Oriental Society* 107, no. 2 (April-June 1987): 279–292.

Philby, Harry St. John Bridger. *Arabia.* New York: Charles Scribner's Sons, 1930.

Sohail H. Hashmi

WAJIB AL-WUJUD

The concept of *wajib al-wujud* (necessary existence) is the most central aspect of Ibn Sina's (980–1037) philosophy and the one on which his cosmology rests. In subsequent Islamic thought, *wajib al-wujud* is synonymous with "God."

Ibn Sina distinguishes between the necessary, the possible, and the impossible. The necessary is that whose nonexistence is impossible. The possible is that whose existence or nonexistence is not impossible. The impossible is that whose existence is impossible. Thus, the necessary existence of a thing always belongs to that thing. This necessity of existence

19 ŞUBAT 2007

Edit. Richard C. Martin, Encyclopedia of Islam and the Muslim World, vol. II, New York 2004. pp. 729-730 .İSAM 130386.

these two as one is, as it were, regarding the 'known' as the 'Knower', the 'Knower' as the 'Known' and the 'abd as the Lord and the Lord as the 'abd. It is, as it were, regarding the possible as the Necessary and the Necessary as the possible. This is clearly 'blasphemy' ! [Kufr]. As the Qur'ān says[37]: "In blasphemy indeed are those that say that God is Christ, the son of Mary[38]".

The Dhāt (or Essence) of Jesus Christ is not the Dhāt (or Essence) of God and the Dhāt of Muḥammad is not the Dhāt of God Almighty. Falling a prey to this fallacy and pretending to be the devotees of the Prophet Muḥammad, the ignorant strayed away from the path of reverence and took to worshipping Muḥmmad. Thus they themselves went astray and misled hundreds of people.

The plane of Waḥdat or Reality of Muḥammad is also termed the "Light of Muḥammad" ["an-nūru' l Muḥammadī] This too, could be explained as was the Reality of Muḥammad interpreted. Since the idea of Muḥammad is entirely perfect, so perfect Light [which is a hypostasis of the Absolute Ego] manifests itself in it and things are created by this perfect Light only. Therefore it is said that from the Light of Muḥammad all things were created.[39] "I am from the Light of God and the whole world is from my light" (Ḥadith[40]).

Wāḥidiyyat: When the gnostic contemplates the Essence of God in the sense that It possesses knowledge in all its details covering Its Names, Attributes and Ideas together with all their aspects and their interrelationships and their mutual distinctions, this plane, then, is styled Wāḥidiyyat or the Second Epiphany or Reality of Humanity—the Holy Breath.

The only difference between Waḥdat or the First Epiphany and Waḥidiyyat or the Second Epiphany, is that of totality and its details. Detail is a (sort of) perfection of compendious knowledge and compendious knowledge is the basis of detailed knowledge. Compendious knowledge is preferable to detail, that is the reason why the first plane is styled the plane of 'knowledge' and the second the 'the external plane'.

S. 96-97

The Plane of Aḥadiyyat is called absolute, the plane of Waḥdat is termed 'implicit' and the Plane of Wāḥidiyyat 'explicit'. Waḥdat is an intermediate plane between Aḥadiyyat and Wāḥidiyyat and in this way combines in itself these two great planes, and is therefore called the 'Great Intermediary Plane' (Barzakh-i-Kūbrā).

At this stage, keep in view the three hypostases of Existence referred to above: i) Absolute Waḥdat "without condition of anything" (lābi sharṭ-i shay), indeterminate concept of pure Being i. e. absolute Being, free from both limitation and absoluteness and exemp from transcendence and immanence. ii) Aḥdiyyat—'with condition of nothing', (Bisharṭ-i-la shay) i. e. free and exempt from all limitations and modes. Now we find two alternatives in 'Bisharṭ-i-Shay'—i. e. "with condition of a thing": potential plurality, this is Wahdat, and actual plurality, this is Wāḥidiyyat.

Before further explaining iii) Waḥidiyyat i. e. the third plane, it is necessary to make it clear that all these three planes, viz., Aḥdiyyat, Wāḥidiyyat and Waḥdat, which are called the "Divine Ranks", are identical with one another. These are suppositional ranks established from the view-point of the gnostic. Temporal distinction is never found in them because it is evident that the Absolute Being could never be conceived at any moment as devoid of knowledge. God Almighty is never unaware of His own Essence, Attributes, Names and Ideas; neither can there be implicitness and explicitness in His absolute knowledge. Therefore the absoluteness of Essence and attributes which was found before the manifestation of things is there even after the manifestation of things. "He is now as He was" (Alān Kamā kān).

Now, let us see the reason why the eminent Ṣūfīs have made the distinction between these ranks. They have justified this distinction from two points of view:

(1) From the rational point of view:

Reason demands that the Essence should exist first and the attributes later. This priority is of rank, not of time.

الفصل الرّابع

فى أنّ واجب [1] الوجود واحد

ونقول أيضا : إنّ / واجب الوجود [يجب] [2] أن يكون ذاتا واحدة وإلّا ص/٤٢
فليكن كثيرة [3] ، فيكون [4] كلّ واحد منها [5] واجب الوجود ، فلا يخلو إمّا أن يكون كلّ واحد منها فى المعنى الّذى هو حقيقة [6] لايخالف الآخر ألبتّة ، أويخالفه ، فإن كان لايخالف الآخر فى المعنى الّذى لذاته بالذّات ويخالفه بأنّه ليس هو وهذا خلاف لا محالة ، فيخالفه [7] فى غير [8] المعنى ، و ذلك [9] لأنّ المعنى الّذى هو فيما [10] غير مختلف ، وقد قارنه شيء به [11] صار هذا في هذا [12] ، أو قارنه [13] نفس انّ [14] هذا [15] فى هذا ولم يقارنه هذا المقارن فى الآخر ، بل ما به صار ذاك [16]

١ـ قارن بالشّفاء ، الفصل السّابع من المقالة الأولى من الإلهيّات ج١ ، ص٣٤٣ ، س٣.
٢ـ يجب : ساقطة من ص وموجودة فى ت و شم .
٣ـ شم : كثرة .
٤ـ شم : ويكون .
٥ـ منها : ساقطة من س .
٦ـ س ، شم : حقيقته .
٧ـ ت : متخالفة .
٨ـ ت : فخذ .
٩ـ وذلك لأنّ المعنى : ساقطة من س .
١٠ـ شم : فيهما .
١١ـ ت ، س : صار به .
١٢ـ شم : هذا + او .
١٣ـ ت : يقارنه . س : قاربه .
١٤ـ شم : انّه .
١٥ـ شم : هذا + او .
١٦ـ س : ذلك وذاك .

ذاك أو انّ نفس ذاك ذاك ، وهذا تخصيص [1] ما قارن ذلك المعنى و بينهما به مباينة ، فإذن كلّ واحد [2] يباين [3] الآخر به [4] وليس يخالفه فى نفس المعنى ، فيخالفه [5] في غير المعنى ، والأشياء [6] التى هي غير المعنى و يقارن [7] المعنى هي الأعراض واللواحق الغير الذّاتية .

وهذه اللّواحق فإمّا أن تعرض لحقيقة [8] الشيء بما هو ذلك الحقيقة [9] فيجب أن يتّفق الكلّ فيه وقد فرض إنّها مختلفة فيه [10] ، هذا خلف . و إمّا أن تعرض له عن أسباب خارجة لاعن نفس ماهيّته ، فيكون لولا تلك العلة لم [11] تعرض فيكون لولا تلك العلّة لم يختلف ، فيكون لولا تلك العلّة كانت [12] الذّوات واحدة [13] ، فيكون لولا تلك العلّة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده [14] واجب الوجود [15] فيكون وجوب وجود [16] كلّ واحد منها [17] الخاصّ به المنفرد له مستفادا

١ـ ت ، س : يختصّ .
٢ـ ت ، س ، شم : واحد + منهما .
٣ـ ت : مباين . س : تباين .
٤ـ به : ساقطة من ت .
٥ـ ت : مخالفة .
٦ـ والأشياء ... المعنى : ساقطة من س .
٧ـ شم : وتقارن .
٨ـ ت ، س : بحقيقة . شم : لوجود .
٩ـ شم : الوجود .
١٠ـ شم : فيه + و .
١١ـ لم تعرض ... لولا تلك العلّة : ساقطة من ت ، س ،
١٢ـ شم : لكانت :
١٣ـ شم : واحدة + أولم تكن .
١٤ـ شم : بانفراد .
١٥ـ شم : الوجود + لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض .
١٦ـ ت ، س : وجوده + ه .
١٧ـ ت ، س ، شم : منهما .

Wood

دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد هفتم، تهران، ۱۳۷۹.

16 MAYIS 200

شد (ابن اثیر، همان، ۹/۱۵۴ـ۱۵۵؛ نویری، ۲۴/۱۹۰ـ۱۹۱). در ۴۴۰ق یوسف پسر حماد ضمن غارت اشیر، آن را ویران ساخت (ابوعبید، ۶۰؛ ابن عذاری، ۱/۲۲۴). در ۴۶۸ق/۱۰۷۶م اشیر به تصرف زناته درآمد و متعاقب آن بار دیگر به چنگ پسر حماد افتاد (EI², I/699) و مرابطون که در صدد چیرگی بر بنی حماد بودند، باعث شدند تا این شهر در ۴۹۵ق به دست محمد بن تینمار تاشفین سقوط کند و بار دیگر توسط او ویران شود (جیلالی، ۱/۲۸۵؛ نیز عربی، ۲۰۳). اگر چه اشیر از نو توسط بزرگان حمادی بر جای ویرانه‌های پیشین بر پا شد، اما پس از این زمان، نام آن از صفحهٔ تاریخ برافتاد (EI²، همانجا).

در محل فعلی شهر اشیر آثار ۳ کانون زیستی جدا از هم وجود دارد: نخست مَنزَه و قلعهٔ بنت سلطان واقع در غرب اشیر و در کنار چشمه‌ای به نام عین یوسف، و دو محل دیگر که در قسمت شرقی اشیر قرار دارند و یشیر و بنیه خوانده می‌شوند. مسجد اشیر از آثار باقی‌ماندهٔ آن در این محل واقع است (عربی، ۵۳ـ۵۴؛ نیز لقبال، ۸۸). اشیر را از جمله شهرهایی دانسته‌اند که به عنوان مقر شاهزادگان به شمار می‌آمد و از نظر کشاورزی نیز اهمیت داشته است (یاقوت، ۱/۲۸۶؛ گرابار، 143).

در محل شهر اشیر آثاری از قصرها، کاروانسراها و حمامها برجای مانده است (ابن خلدون، ۶/۲۰۴؛ EI² ، همانجا)؛ از جملهٔ این آثار کاخی است که آشکارا با کاخهای اموی و عباسی متفاوت است (هوگ، 74). بنای این کاخ را که ضمناً از معدود آثار فاطمیان در شمال افریقا به شمار می‌رود، به حدود سال ۳۳۵ق/۹۴۷م و زمان تسلط سلسلهٔ زیری مربوط می‌دانند (اتینگهاوزن، 170، نیز 169-167). این کاخ بنایی مستطیل شکل به ابعاد ۷۲ × ۴۰ متر، با برجهایی در اندازه‌های متفاوت است و تنها دروازهٔ خروجی آن به دو در ورودی به محل کاخ تبدیل شده است (همانجا). این کاخ از لحاظ طراحی و استحکام بسیار ارزشمند، و گویای معماری شمال افریقاست (همانجا). در واقع، الگوی معماری زیری، به ویژه «بیت زیری»، تا سدهٔ ۱۹م الگوی مسلط معماری در بیشتر ساختمانهای سلسله‌های بعدی مغرب به شمار می‌رفت (هوگ، همانجا)؛ ضمناً شباهتهایی میان معماری زیری در اشیر و معماری سیسیلی یافته‌اند (همو، 113).

از بزرگان و علمای اشیر می‌توان از موسی بن حجاج بن ابی بکر اشیری (ابوعمران)، متوفی در ۵۸۹ق/۱۱۹۳م (نویهض، ۱۹۶ـ۱۹۷) و ابومحمدعبدالله بن محمدصنهاجی، معروف به ابن اشیری نام برد (ابن اثیر، *اللباب*، ۱/۶۸؛ یاقوت، ۱/۲۸۷؛ نیز ابن تغری بردی، ۵/۳۷۲؛ جیلالی، ۱/۳۰۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب فی اخبار المغرب*، به کوشش راینهارت دوزی، لیدن، ۱۸۴۸م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دوسلان، بغداد، مکتبة المثنی؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایزیگ، ۱۹۲۳م؛ جیلالی، عبدالرحمان، *تاریخ الجزائر العام*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زولین، ش.ا.، *تاریخ افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمد مزالی و دیگران، تونس، ۱۹۸۵م؛ سالم، عبدالعزیز، *المغرب الکبیر*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ عربی، اسماعیل، *دولة بنی حماد (ملوک القلعة و بجایة)*، الجزایر، ۱۹۸۰م؛ لقبال، موسی، *دور کتامة فی تاریخ الخلافة الفاطمیة*، الجزایر، ۱۹۷۹م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ مونس، حسین، *اطلس تاریخ اسلام*، قاهره، ۱۹۸۷م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نویهض، عادل، *معجم اعلام الجزائر*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

EI²; Ettinghausen, R. and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, Middlesex, 1987; Grabar, O., *The Formation of Islamic Art*, New Haven, 1973; Hoag, J. D., *Islamic Architecture*, New York, Harry N. Abrams Inc; Zbiss, S.M., «Mahdia et Ṣabra-Manṣûriya», JA, 1956, vol. CCXLIV.

عباس سعیدی

اَصالتِ ماهیّت، نک: اصالت وجود

اَصالتِ وُجود، عنوان بحثی فلسفی دائر بر اینکه آنچه به واقعیت عینی موجودات تحقق می‌بخشد، هستی آنهاست و ماهیت یا چیستی اشیاء امری اعتباری است که عقل آن را از حدود وجودی آنها انتزاع می‌کند و از واقعیت مستقل خارجی برخوردار نیست و به همین دلیل آثار اشیاء در حقیقت ناشی از وجود آنهاست، نه از ماهیتشان. این موضوع از اهمیت فراوانی برخوردار است و مسائل فلسفی بسیاری بر آن مترتب می‌گردد.

صدرالدین شیرازی (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) نخستین فیلسوف اسلامی است که اصالت وجود را به این صورت مطرح ساخته، و برای اثبات آن براهین محکمی اقامه کرده است. او معتقد است که آگاهی نداشتن انسان از مسألهٔ وجود، موجب نادانی نسبت به جمیع اصول معارف و ارکان خواهد بود، زیرا همه چیز به‌وجود شناخته می‌شود. به‌همین‌سبب، هرگاه وجود شناخته نشود، همه چیز ناشناخته می‌ماند (*الشواهد...*، ۱۴). وی به این نکته اشاره می‌کند که وجود، اولِ هرگونه تصور و اعرف از هر نوع متصوَّر است (همانجا). از این سخن چنین برمی‌آید که وجود، نه تنها در عالم مدرکات و معلومات اعرف و اجلی است، بلکه در حوزهٔ ادراکات و علوم نیز نخستین موضوع به شمار می‌آید.

شیخ شهاب الدین سهروردی (د ۵۸۷ق/۱۱۹۱م) پیش‌تر اعتباری بودن وجود را مطرح ساخته، و بر آن تأکید کرده بود. این فیلسوف اشراقی برای اعتبارات عقلی اهمیت فراوان قائل بود و می‌کوشید نشان دهد که مفهوم وجود نیز چیزی جز یک اعتبار عقلی نیست. البته در برخی از آثار این حکیم الٰهی آرائی مطرح شده است که تنها با پذیرش اصالت وجود می‌توان آنها را تأیید کرد. با اینهمه، وی اصالت وجود را نپذیرفته، و در «التلویحات» (۱/۲۲) و با تفصیل بیشتر در «المشارع و المطارحات» (۱/۳۴۳) به اثبات اصالت ماهیت پرداخته است. در «حکمة الاشراق» او نیز به مناسبتی از اصالت ماهیت سخن به میان

Claude Gilliot, "Textes Arabes Anciens Édités en Égypte au Cours des Annéés 2004-2006" MIDEO (Melanges Institut Dominicain des Études Orientales), vol. XXVIII, 2010 Cairo. pp. 295-542..

(21001(9)
SUBAT 2011
Vahdet-i Vücud

274. AL-QĀRĪ AL-HARAWĪ (MULLĀ) (Nūr al-Dīn a. al-Ḥ. Mawlā ʿA. b. Sulṭān M. al-Harawī al-Makkī al-Ḥanafī), *Ibṭāl al-qawl bi-waḥdat al-wujūd*, éd. A. b. Ibr. b. a al-ʿAynayn, Samannūd, Makt. Ibn ʿAbbās, 2006; 14x25 cm., 170 p.

Pour l'A. du com., né à Hérat, m. 1014/1605, à La Mecque, *v. supra*, *v. GAL*, II, 394-8; *S* II, 539-43.

Br signale deux textes de notre A. qui sont des réfutations d'Ibn al-ʿArabī et autres: 1. *op.* 40, *al-R. al-Wujūdiyya fī nayl masʾalat al-shuhūdiyya*; Ahlwardt, III, 25 n° 2853, dont ni l'incipit, ni l'explicit ne sont identiques au texte présenté ici. 2. *op.* 41, *R.* contre les *Fuṣūṣ* d'IA. Mais en *GAL S* II, 519 seul n° 40 apparaît avec un point d'interrogation de Br: *R. al-Maʿrifa bi-al-martaba al-shuhūdiyya fī manzilat al-wujūdiyya*, qu'il fait équivaloir à *R. Waḥdat al-wujūd*, *in* Maj. Istamboul, 1292, *i.e.* le texte que Nicholson a utilisé, *in The Tarjuman al-ashwáq*. A collection of mystical odes, by Muḥyiddín Ibn al-Arabi; edited with a literal version of the text and an abridged trans. of the authors commentary, Londres, Royal Asiatic Society, 1911 (VII+155), IV. En voyant ce que dit Nicholson de cette réfutation, nous inclinons à penser qu'il s'agit ici de celle que nous présentons.

En fait, l'incipit et l'explicit du texte ici présenté sont identiques à ceux de Ahlwardt, III, 42, n° 2893: *al-Martaba al-shuhūdiyya wa al-manzila al-wujūdiyya*, *cf.* Yahia, 117. Ce texte fut pourvu d'un appendice: *Dhayl al-R. al-wujūdiyya*, à quoi correspond Ahlwardt, III, 25, n° 2853; *cf.* Yahia, *ibid.*: *K. Radd al-fuṣūṣ* est encore un autre texte.

En un mot, ce que nous présentons ici est *al-Martaba al-shuhūdiyya wa al-manzila al-wujūdiyya*.

L'édit. Ibn a. al-ʿAynayn a reproduit quatre fac-similés d'un ms. sans en donner l'identification, mais il nous paraît être le ms. de la biblioth. de la mosquée de Médine 2189/8 ʿaqāʾid, 81, car il est semblable au second ms. utilisé par ʿA. Riḍā ʿAl. b. ʿA. Riḍā dans son éd. du même texte, *s.t. al-Radd ʿalā al-qāʾilīn bi-waḥdat al-wujūd*, Damas, Dār al-Maʾmūn li-al-turāth, 1415/1995, 157 p. (p. 11-12). Le ms. de base de ce dernier est Azhar, 36 f., photo. à l'Univ. islamique de Médine 7159. Pourtant notre nouvel édit. Ibn a. al-ʿAynayn a un apparat critique (avec deux mss.). En tout cas, son travail a une étrange parenté avec celui de l'édit. de Damas!

PP. 446-447

(21001(9)
Vahdet-i Vücud

03 Abdú Rabihi, Sa'îd ben Ayiba al Andalusí
Beber tinta y escribir con luz: tradición sufí: viaje del ego a la conciencia: un libro dedicado a la unicidad del ser, Wahdat al Wuyud / Hayy Sidi Saîd al Andalusí, Abdú Rabihi. - Madrid: Mandala, 2010. - 212 p. : il. ; 21 cm.
ISBN 978-84-8352-256-1
1. Sufismo I. Titulo.
297.*4
ICMA 4-32003 R. 70367

(210017)

1014. Netton, Ian Richard. ""Ishrāq" and "waḥda" : the mystical cosmos of al-Suhrawardī and Ibn al-ʿArabī". En: *Sufism* / edited by Lloyd Ridgeon. - London : Routledge, 2008. - ISBN 0-415-41943-3 . - Vol. 2 ; p. 140-193. Israiliyya - Vander

"VAHDET"

TSU

el-Muslimun-Mu'asir, C. IV, Sayı 13, S. 28 vd

Teklik ve Çokluk
(Vahdet ve kesret)

(İbnü'l-Arabi'ye
gore

Rom Landau
The philosophy of Ibn Arabi I.
S. 54

İbnü'l-Arabi Muhyiddin Çelebi.

Vahdet - Kesret

İsfehâni, Mufâli', 135-146

KELAM - FELSEFE

KOENIG, F.C.

The monotheism in the contemporary world.
Travaux et jours 16(1965), pp. 23-42

· Vahdet

Çağdaş Dünyada Tek Tanrıcılık
(Monetizim)

5

VAHDET

Ali Rıza Seyfi.

Müslümanları İttihad ve İttifaka Davet.

S. Müstekim, VIII, Sy. 182, S. 403-406.

٤٥٨ ب البقاعي ، ابراهيم بن عمر، ت ٨٨٥ هـ

١٤١٥هـ مصرع التصوف ، او ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي/ تأليف برهان الدين البقاعي ؛ تحقيق عبدالرحمن الوكيل.- الرياض : رئاسة ادارة البحوث العلمية والافتاء، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٢٤٦ ص ؛٢٤ سم

يليه : تحذير العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد / للمؤلف نفسه .- ن ١ - ٢: مودع نظاميا.

ردمك 9960-11-004-4

١. التصوف الاسلامي ٢. ابن العربي ، محمد بن علي ، ت ٦٣٨ هـ ٣. وحدة الوجود (دين) . أ.الوكيل ، عبدالرحمن ، محقق ب. العنوان جـ. عنوان : تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي د. عنوان : تحذير العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد

Bikâî
-ibnü'l-
Arabî
Muhyiddi
Vahdet-i
Vücud

26 OCAK 1995

09 TEM 2008

139 CHOUDHURY, Masudul Alam. *The nature of monotheism in Koranic thought.* Lewiston: Mellen, 2006 (Science and Epistemology in the Koran, 2). 477pp.

Vahdet

09 TEM 2008

137 CHOUDHURY, Masudul Alam. *Monotheism applied to social issues in the Koran.* Lewiston: Mellen, 2006 (Science and Epistemology in the Koran, 4). 425pp.

Vahdet

R688 **Secrets of God's mystical oneness** / Ebn-e Monavvar. Tr. J.O'Kane. Costa Mesa, 1992

Landolt, H. *Bulletin Critique des Annales Islamologiques,* 11 / 1994 (1995), p.85 (F)
Madelung, Wilferd. *Journal of the Royal Asiatic Society,* 4 ii (1994), p.283 (E)
Chittick, W.C. *Middle East Journal,* 48 i (1994), pp.155-156 (E)
Ernst, Carl W. *Middle East Studies Association Bulletin,* 27 ii (1993), p.245 (E)
Johnston, Neil W. *Sufi* (London), 26 (1995), pp.34-35 (E)
P(ampus), K-H. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 145 i (1995), pp.224-225 (G)

Vahdet

(١) موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

Vahbet (IDA) 445-450

21 MAYIS 1991

Diyanet
11359
297.4
HAN m

من العقيدة إلى الثورة

(١)
المقدمات النظرية

د. حسن حنفي

* د . حسن حنفي : التراث والتجديد
(١) موقفنا من التراث القديم
من العقيدة إلى الثورة
(١)
المقدمات النظرية

* الطبعة الأولى ، ١٩٨٨
* جميع الحقوق محفوظة .

* الناشر

* دار التنوير للطباعة والنشر .
الصنوبرة ـ أول نزلة اللبان ـ بناية عساف .
ص.ب: ١١٣/٦٤٩٩ بيروت ـ لبنان .
هاتف: ٨٠٦٣٥٩ تلكس: Tanwir 20942

* المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر .
طلعة النويري ـ شارع العريسي ـ ملك فقيه
ص.ب: ١٣/٥٨٨١ بيروت ـ لبنان .
4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب

الوحدة والكثرة ويضع هذه المرة الميتافيزيقا والانطولوجيا وليس الميتافيزيقا والطبيعة كما هو الحال في مبحث القدم والحدوث . وهما أيضاً مفهومان متضايفان لا يفهم أحدهما إلا بالإحالة إلى الآخر . ولكن بما أنهما مفهومان مجردان ، وليس أحدهما مجرداً والآخر حسياً ، صعبت معرفة النشأة الحسية لأحد المفهومين الوحدة أم الكثرة ، أيهما الأصل وأيهما الفرع . فالانسان واحد والآخرون والاشياء كثيرة فهل الوحدة أصل الكثرة استنباطاً أم أن الكثرة أصل الوحدة استقراء ؟ هل الجدل النازل هو الأصل أم الجدل الصاعد؟ هل هما منهجان عقليان أم طريقان وجوديان؟ أم عمليتان شعوريتان أم حركتان اجتماعيتان ؟ من الأعلى الى الأدنى أو من الأدنى الى الأعلى أم قانونان تاريخيان من الامام الى الخلف أو من الخلف الى الأمام ؟

أ ـ الوحدة . الوحدة تساوق الوجود عند القدماء فلا وجود بلا وحدة . ولما كان الوجود كثيراً فإن الوحدة تساوق الكثرة . الوحدة والتعدد واجهتان لشيء واحد . والوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور مشاركة في الماهية ، في حين أن الكثرة ما يقابلها من الاعتبارات العقلية دون أن تكون عدماً لها أو ضداً أو مضايفة . فمقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية بل عرضية . الوحدة عدم القسمة الى أمور مشتركة والكثرة قسمتها الى أمور مشاركة . أما الوحدات العددية فهي وحدات مستقلة في حين أن مراتب الاعداد متباينة بالماهية . وينقسم الواحد الى واحد بالشخص وهو الذي يمنع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين ، وإلى واحد من وجه وكثير من وجه وهو الواحد بالغير . والواحد بالشخص ان لم يكن له مفهوم فهو الوحدة . مثل النقطة وان كان له مفهوم فهو اما ذات تصنع أو تفارق أو تتصل حين تشابه الأجزاء أو تجتمع حين اختلافها وهذا هو الواحد الانطولوجي . أما الواحد من وجه والكثير من وجه أي الواحد لا بالشخص فهو أما أن يكون ماهية إذا أطلق على النوع أو يكون جزءاً منها إذا اطلق على الجنس والفصل وإما أن

= ٢٦ مثل مبحث الماهية مما يدل على الطابع التجريدي الصرف الذي ـ فيما يبدو ـ لا صلة له بالفكر الديني . وهو غير صحيح لأنه فكر ديني مجرد أو فكر عقلي مثالي كتطوير للفكر الديني . المواقف ص ٧٨ ـ ٨٤ .

يكون خارجاً عنها ، ويكون اما محمولاً أو موضوعاً . وهذا هو الواحد المنطقي . كما ينقسم الواحد الوجودي الى تام وناقص ، وينقسم التام الى طبيعي ووضعي واصطناعي . والواحد المنطقي يكون اتحاداً إما بالنوع في المماثلة أو بالجنس في المجانسة أو بالعرض . والواحد بالعرض بالكم مساواة ، وبالكيف مشابهة ، وبالاضافة مناسبة ، وبالشكل مشاكلة ، وبالوضع موازاة ، وبالاطراف مطابقة(١٤٤) . يثبت هذه الأمور الحكماء وينكرها المتكلمون . ويبدو أن اثبات الحكماء هو الذي طغى على انظار المتكلمين نظراً لدخولها كجزء من نظرية الوجود بالرغم من خشية المتكلمين من إثبات المعاني خارج الذهن خشية الوقوع في الشرك . ولما كان اثبات الحكماء صورياً خالصاً فلم يعش في وجدان الأمة . وفي حقيقة الأمر ان هذه الأمور من الاعتبارات العقلية الخالصة أي أنها من وضع الشعور واسقاطها على الواقع . الوحدة والكثرة تصوران أو نظرتان أو قطبان للشعور يشارك فيهما العقل والخيال(١٤٥) . ولكنهما يعبران عن تصور مثالي للعالم الذي هو تجريد للعواطف الدينية والمواقف الاجتماعية والسياسية ، فالوحدة والكثرة في نشأتهما ليسا مفهومين رياضيين أو تصورين منطقيين بل وضعان اجتماعيان وموقفان انسانيان . فهناك الواحد والكثير على مستوى الطبقات الاجتماعية والاحزاب السياسية والدول المستقلة . قضية الوحدة والتنوع مثل قضية الحرية والاختلاف تظهر في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية والوطنية . هناك نظم واحدية بلا تعدد ، فتظهر نظم تسلط وطغيان . وهناك نظم تعدد وتكثر فيظهر فيها التشتت والتفرق وسيادة الأقوى على الأضعف . وإذا كان القدماء قد صاغوا الأمر على مستوى صوري خالص فإنما يرجع في حقيقة الأمر الى موقف ديني من العالم . فالله هو « الواحد » والخلق هم الكثير وهذا يعبر بدوره عن موقف اجتماعي وسياسي . فالحاكم هو الواحد والمحكومون كثيرون ، وصاحب رأس المال

(١٤٤) المواقف ص ٧٨ ـ ٨٠ ؛ طوالع الأنوار ص ، ٦ ـ ٦٣ ، ص ٧٤ ؛ المقاصد ص ٢٨٥ ـ ٢٩٠ ، ص ٣١٨ ـ ٣٢١ ؛ شرح المقاصد ص ٣٨٧ .

(١٤٥) « الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية الغنية عن التعريف إلا أن الوحدة أعرف عند العقل والكثرة عند الخيال . ولذلك يقع كل في تفسير الآخر » المقاصد ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ .

THE QURANIC SUFISM

By
Dr. MIR VALIUDDIN,
M. A., Ph. D. (London), Bar-at-Law
PROFESSOR OF PHILOSOPHY.
OSMANIA UNIVERSITY.

Türkiye ... Vakfı
... 2352
Tasnif ... : 297.4
VAL.Q

THE ACADEMY OF ISLAMIC STUDIES,
HYDERABAD (Dn.)

★ BOOKS ALLSORTS :
Exported & Produced By :—
MALIK SIRAJUDDIN & SONS
Kashmiri Bazar, Lahore (8) Pakistan
Phones : (042) 52169—853431—311498

Reproduced by
SH. MUBARAK ALI
ORIENTAL PUBLISHERS
Inside Lohari Gate Lahore (Pakistan)

Take off your net; you can't catch 'Unqā
For that will be like attempting to catch the air !

So we should repeat the above couplet and keep away from this "illegitimate thinking" (Fikr-i-ḥarām) and busy ourselves in "legitimate thinking" (Fikr-i-ḥalāl), that is thinking about the attributes of God. At some other place Shaykh Akbar says: "To reflect on the Essence of God is not possible. What is, however, possible is to reflect ever His world of creation". The gnostic of Rūm lays stress on it thus[34]:

[35]What is called speculation in respect
of the Divine Essence
Is in reality no speculation of the kind whatsoever.
It is self delusion: for on the road to God
Hundreds of thousands of obstacles interpose !

Wahdat—(Unity): When the gnostic contemplates the Being of God as One who is conscious of Himself and cognizant of all the potentialities of His Essence summarily, that He alone exists, no one save Him exists and He has the potentiality of manifesting Himself, then this plane is called Waḥdat or the First Epiphany or Determination, or the Reality of Muḥammad (al-haqiqatā'l Muhammadiyya). This plane is also spoken of an "Absolute I". Here four hypostases, which are purely potentialities of the Essence and do not possess existential multiplicity, are implied:

1. Existence (Wujūd)
2. Knowledge ('Ilm)
3. Light (Nūr)
4. Observance (Shuhūd)

God exists. He is conscius of His Being, actions and attributes. He is self-revealing and self-manifest and thus Observant of His own Being. These hypostases are spoken of as Dhātī (pertaining to the Essence) because they cannot be regarded as attributes. In other words they are Essence itself and not superim-position on the Essence. For if[36]:

1. Existence be regarded as an attribute of Dhat (Essence), it would necessarily imply that the Essence has precedence over Existence. The precedence or priority of the Essence over existence would mean that the Essence exists without existence, which is self-evidently impossible. Therefore it is

Vahdet, 171-205

الشيء بنفسه فبقي ضرورة أن يكون تعريفها بالقائمة التي لا تبقى حقيقتها مع الميل عنها فكأنه يقول الحادة هي التي تحدث عن خطين قام أحدهما على الآخر ومال إليه أزيد مما في القائمة.ولا نعني بذلك أن الحادة مقيسة بقائمة موجودة بالفعل بل بقائمة موجودة بالقوة وهي من حيث أنها بالقوة موجودة بالفعل أي كونها بالقوة حاصلة بالفعل وبالجملة فالقائمة حقيقة متحدة وأما الحادة والمنفرجة فغير متّحدتين بل لهما أقسام غير محصورة فلا جرم دعت الضرورة في تعريف الحادة والمنفرجة إلى أخذ القائمة فيهما فهذا جملة الكلام في الماهية ومتى أضيف هذا الباب إلى ما أوردناه في أول المنطق كان مستوعباً لجميع الأبحاث الواقعة فيها والله أعلم.

1991

"مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا"

المباحث المشرقية

في علم الإلهيات والطبيعيات

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦هـ

تحقيق وتعليق
محمد المعتصم بالله البغدادي

المجلد الأول

Türk... ...kfi
...20
2.77 4
...

الناشر
دار الكتاب العربي

الباب الثالث
في الوحدة والكثرة
وفيه عشرون فصلا

الفصل الأول في الفرق بين الوجود والوحدة

ربما يظن أنهما عبارتان عن معبر واحد وسبب هذا الظن أن لكل موجود هوية[1] وخصوصية.وهم ظنوا أن تلك الخصوصية هي وجوده ووحدته حتى أن الكثرة من حيث هي هي تعرض لها وحدة فيقال هذه كثرة واحدة

(١) الهوية كما يقول الجرجاني: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. والهوية السارية في جميع الموجودات: ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء» التعريفات (ص ٣٢٠). واسم الهوية ليس عربياً في أصله «وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط (الرابطة) أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف «هو» في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان» ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ص ٥٥٧. واسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود «ولكن اسم الهوية التي تدل على ذات الشيء غير اسم الهوية التي تدل على الصادق، وكذلك اسم الموجود الذي يدل على ذات الشيء هو غير الموجود الذي يدل على الصادق» (ابن رشد ـ المرجع نفسه ص ٥٦٠).
وقال الفارابي: «هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل واحد. وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه إشتراك» (التعليقات ص ٢١).. (عن المعجم الفلسفي للدكتور صليبا ٢/٥٢٩ ـ ٥٣٢).
فكلمة هوية إذن كلمة مولدة، مشتقة من فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ففي الفارسية ـ كما يقول الفارابي ـ استعملت كلمة «هست» وفي اليونانية «أستين». وللفظة استعمال قديم عند الفلاسفة واستعمال حديث.. انظر الموسوعة الفلسفية العربية ص ٨٢١ ـ ٨٢٢ ومعجم لالاند الفلسفي النقدي ٤٥٥ ـ ٤٥٨.

Tarandi Al-Yadal

موازين القرآن الكريم

الجزء الثاني

Yahdet (260-301)

جميع الحقوق محفوظة

تأليف

عزّ الدّين بليق

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No: 124177-2
Tasnif No 1 297.2 BEL.M

06 NİSAN 1995

الناشر
دار الفتح للطباعة والنشر
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

موازين الوحدة والتفرّق في القرآن الكريم

[١]

قال له صاحبه وهو يحاوره:

ـ المسلم الذي ينظر اليوم إلى أحوال المسلمين، يرى ما يُحزنه ويؤلمه، ويرى صورة معكوسة عمّا رسمه الله سبحانه وتعالى لحقيقة الأُمّة الواحدة التي وصفها عزّ وجلّ بقوله: ﴿كنتم خير أُمّةٍ أُخرِجَتْ للنّاسِ، تأمُرُونَ بالمعروف وَتَنْهَوْنَ عَنِ المنكرِ وَتُؤمنون بالله﴾(١)، والتي قال عنها في مُحكم كتابه: ﴿إنّ هذه أُمّتُكُم أُمّةً واحدةً، وأنا ربُّكُم فاعبُدُونِ﴾(٢)، ويُصْدَمُ الإنسان حينما ينظر إلى أحوال المنتسبين إلى الإسلام، ويشاهد الفُرقة والخلاف والتنازع والشقاق، بل والاقتتال من أجلِ زعامةٍ ونفوذ، أو من أجل معادن ونفود، أو من أجل قطعةٍ من صحراءٍ وحدود، فما أبعد ما بين إسلام القرآن والرسول وواقع مسلمي هـذا الزمـان!

أجابـه صاحبه قائـلاً:

ـ صَدَقْتَ يا صاحبي، فإنَّ إسلام القرآن والرسول هو التوحيـد

١ ـ آل عمران: ١١٠.
٢ ـ الأنبياء: ٩٣.

والوَحْدَة، توحيـد الإله، ووحدة الرسالة، ووحدة الأُمّـة.

فعن توحيـد الإلـه، يقول الواحـدُ الأحد:

﴿وإلهُكُم إلهٌ واحدٌ، لا إلهَ إلاّ هُوَ الرحمٰنُ الرحيمُ﴾(٣).

﴿إلهُكُم إلهٌ واحدٌ، فالذين لا يؤمنون بالآخرةِ قُلُوبُهُم مُنكِرةٌ وهم مُستكبرون﴾(٤).

﴿فإلهُكُم إلهٌ واحدٌ، فله أسْلِموا، وبشِّرِ المُخْبِتِينَ:

الذينَ إذا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُم،

والصابرين على مآ أصابهم،

والمقيمـي الصـلاةِ،

ومِمَّا رزقناهـم يُنفقون﴾(٥).

ويخاطـب رسوله الخاتـم:

﴿قُل إنَّمَا أدعو ربِّي ولا أُشرِكُ به أحداً﴾(٦).

﴿قل إنَّمَا أنَا بَشَرٌ مِّثلُكُم يُوحى إليَّ أنَّمَا إلهُكُم إلهٌ واحدٌ، فاستقيمُوا إليه واستغفروه، وويلٌ للمشركين﴾(٧).

﴿قل إنَّما أنَا بَشَرٌ مِّثلُكُم يُوحى إليَّ أنَّمَا إلهُكُم إلهٌ واحدٌ،

٣ ـ البقـرة: ١٦٣.
٤ ـ النحل: ٢٢.
٥ ـ الحج: ٣٤ ـ ٣٥.
٦ ـ الجن: ٢٠.
٧ ـ فصّلـت: ٦.

The Oxford Dictionary of Byzantium. vol: II
New York 1991 , s. DN:45888-2

5) that Nikephoros II Phokas traded in "imperial grain" during a famine is not sufficient to assert the existence of a monopoly at that time. Other state monopolies included the emperor's exclusive rights over objects of PURPLE and GOLD as symbols of his power and the production and use of some types of weapons (e.g., GREEK FIRE).

LIT. Kazhdan, *Derevnja i gorod* 302–04. Hendy, *Economy* 174, 626–34, 654–62. G. Brătianu, "Une expérience d'économie dirigée," *Byzantion* 9 (1934) 643–62. –A.J.C.

MONOTHEISM in Christianity was perceived as a refutation of polytheism ("Hellenic deception") and Judaic absolute or consistent monotheism (John of Damascus, *Exp. fidei* 7.28–30, ed. Kotter, *Schriften* 2:17). The rejection of polytheism was a relatively easy task, even though NICHOLAS OF METHONE still found it necessary to discard Proklos's polyarchy of gods, and PLETHON attempted the revival of Olympic deities. Disassociation from Judaic absolute monotheism was a more difficult problem, solved by the concept of the TRINITY. Absolute monotheism created an unbridgeable gap between God and mankind, whereas the triune God, one in substance and numerical in hypostases, provided the possibility for intercourse with humans, a possibility realized in the double nature of Christ that formed the cornerstone of the doctrine of salvation. Besides the Trinitarian and Christological controversies that required sophisticated definitions of substance and hypostasis, the concept of the Trinity implied a danger of confusion with "TRITHEISM." Nicholas of Methone (*Anaptyxis*, p.10.13–16) pointed out that pagan gods are a multitude (*plethos*) and differ from each other, whereas within the Trinity there is no difference (*diaphora*) but one *ousia*, power, energy, will, glory, kingdom.

In modern times Peterson (*infra*) argued that monotheism was a political ideology closely connected with the idea of the unique Roman Empire; the introduction of the concept of the Trinity brought an end to this connection. Although plausible for the West, this alleged disruption did not occur in Byz. (F. Dölger, *BZ* 36 [1936] 225f) where the concepts of monarchy and monotheism remained interwoven, even though in some cases political slogans could be perverted, as happened during the riot of 668 when the army, referring to the Trinity, demanded that Constans II establish the collective rule of three brothers. –A.K.

The Monotheistic Structure of the Trinity. The Byz. concept of God was monotheistic; nevertheless they believed in the Trinity, that is, in God the Father, the Son or LOGOS, and the HOLY SPIRIT, who were of common SUBSTANCE, although of three hypostases. The "common" (*koinon*) substance or substance "shared in common" was understood as follows in the theology of the Cappadocian Fathers: that in thought or in contemplation there was a difference (*diaphora*) and not a distinction (*diairesis*) between the persons of the Trinity. Gregory of Nazianzos (PG 36:348A) emphasized that the term *diairesis* had to be applied with caution lest their unity and their difference be obscured. The "difference" was a sufficient condition for countability or number (*arithmos*), the concept developed by MAXIMOS THE CONFESSOR (Balthasar, *Kosmische Lit.* 104–09). "We venerate monarchy," said Neilos KABASILAS (ed. M. Candal, *OrChrP* 23 [1957] 252.17–20), "We believe in one God, one not numerically—this would be a Judaic baseness—but one by nature; numerically God is not one but three." When the Byz. spoke of "one Godhead and one *ousia*," they meant a monad that stood beyond any number, that is, was not countable (e.g., JOHN ITALOS, *Quaestiones quodlibetales*, par.63, ed. Joannou, p.87.95).

After Trinitarian monotheism was established in disputes against ARIANISM, in opposition to the notions of MONARCHIANISM and ADOPTIANISM, it faced a challenge from DUALISM, which posed the question of the limits of God's power: if there is only one Lord of the created world, what is the cause of evil? Byz. theologians had to refute the old idea expressed particularly by the MANICHAEANS and some heresies possibly drawing upon them (PAULICIANS, BOGOMILS) that there is an opposition between the realm of light (or God) and that of darkness (or matter); the anti-Manichaean arguments and the principles of monotheism were formulated, among others, by JOHN OF CAESAREA in his *Dialogue with a Manichaean* (*Opera* 58f, 245f).

LIT. Prestige, *God* 97–111, 242–64. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig 1935); rp. in his *Theologische Traktate* (Munich 1951) 45–147. *Monotheismus als politisches Problem?*, ed. A. Schindler (Gütersloh 1978). –K.-H.U.

MONOTHELETISM (from μόνος and θέλημα, "one will"), scholarly term designating a 7th-C.

NÂME-İ FERHENG, sy. 24 , 1375/ 1997 TAHRAN.
D01533
-Fransa
-Vahdet
-Meghep
-Laiklik
-Sikke
-Feridudin Atlar

فهرست

سرمقاله ۴

میزگرد
● ملاحظاتی در باب پلورالیسم ۱۴
دکتر غلامعلی حداد عادل ، دکتر محسن خلیجی، غلامعلی خوشرو، حجت‌الاسلام والمسلمین علی‌اکبر رشاد، دکتر احمد نقیب‌زاده و رضا داوری اردکانی

پرسش و پاسخ
● کثرت‌گرایی اسلام در ترکیه ۴۰
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آنکارا
● برهوت تفکّر جدید در غرب ۴۵
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در بیروت

اندیشه و نظر
● وحدت‌بینی و کثرت‌انگاری ۵۲
رومیناشیخ
● تکوین کثرت‌انگاری سیاسی ۵۷
ضیاء تاج‌الدین
● غیردینی‌شدن منشأ کثرت‌گرایی است ۶۴
پیتر برگر
لیلی مصطفوی‌کاشانی
● تأملی در مجموعه مفاهیم سنّت، تجدّد و توسعه ۷۴
دکتر رضا داوری اردکانی

دین و فرهنگ
● آزادی مذهب و سکولاریزه‌شدن دولت ۸۷
ابراهیم ادریس
محمدحسین مظفری
● دین‌پژوهی و شاخه‌های آن ۹۲
دکتر همایون همتی
● فرهنگ و احیای ارزش‌های اسلامی ۹۸
دکتر فتح‌الله مضطرزاده

تاریخ و ادب و فرهنگ
● هر علم را که کار نبندی چه فایدت ۱۰۲
دکتر فضل‌الله رضا
● گفتگوی تاریخی ناپلئون بناپارت و گوته ۱۱۸
دکتر ناصر موفقیان
● قدم‌های سنگین از سنّت تا تجدّد ۱۲۷
لی جن گانگ
● پند تاریخ : داستان ضرب اولین سکّه اسلامی ۱۳۶
معاونت پژوهشی وزارت فرهنگ و آموزش عالی
● اهل صنعت و اهل صیقل ۱۴۰
علی‌اصغر مصلح
● داستان‌پردازی عرفانی عطّار ۱۵۰
حسن بیانلو
● نقّاشی، کودک و خلاقیّت ۱۶۰
فرشته عارف‌نیا

گزارش‌ها
● اسلام در فرانسه ۱۶۸
میرسعیدالله شجاعی
● اسلام در کشور قزاقستان ۱۷۲
عبدالملک نیسان بایف
محمد سلام
● زبان سواحلی در شرق آفریقا ۱۷۶
امیربهرام عرب‌احمدی

نامه‌ها ۱۸۲

معرفی و نقد کتاب ۱۹۰

12 TEM 2009

0774
MAHBE CUMHURIYETTEN SONRA CELAL BAYAR'DAN Vahdet

الإقرار بالوحدانية
منزلته وآثاره

الدكتور مسعود الوازني
كلية الدعوة الإسلامية - الجماهيرية العظمى

إن المتأمل في دعوات الأنبياء جميعاً عليهم السلام يجدها تتجه أولاً إلى دعوة الناس إلى الإقرار بوحدانية الله، والاعتراف بوجوده والتسليم المطلق بألوهيته، والتركيز على تحرير العقل مما علق به من أدران الوثنية وأوهام الشرك. وهي وإن كانت تبدو لنا يسيرة في طرحها ولكنها ليست دعوة محدودة الأثر أو أنها رؤية ذهنية مجردة جافة معزولة عن الحياة تقر بوجود إله يشغل حيزاً محدوداً لا يبعث على شعور التعارض مع الواقع القائم على التقليد الأعمى لعقائد الأقدمين والجمود الفكري عند آرائهم من غير مراجعة أو نظر. وإنما كان توحيداً يمتد نفوذه خارج دائرة الذهن ليصل تأثيره إلى جميع جوانب الحياة المختلفة، ويتحكم في سير أنشطتها، ويستهدف إرساء أسس جديدة للعمل والحياة مختلف كلياً أو جزئياً عما ألفه الناس من تقاليد وعادات، وينزع بالسلوك عامة إلى السمو والقصد من خلال التعلق بصفات الله التي تمثل الكمال المطلق في شتى صوره وأبعاده، ويغير

نظرة العقل للكون والحياة تغييره في المحتوى النفسي كله، ويرتقي بالميول والرغبات رقيه بالعلاقات الاجتماعية في أبعادها المختلفة حتى إنه ليمكن القول إن ارتباط التوحيد بأبعاد الحياة يشبه إلى حد بعيد اتصال حلقات السلسة الواحدة التي يشد بعضها بعضاً، وإن أيَّ فصل بين الفكر والسلوك هو فصل بين متشابك، أو تجزئة لمتكامل، إذ لا يمكن أن يحيا الإنسان بذهن إلهي وسلوك حيواني ﴿**أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب**﴾[1] فضلاً عن أن التوحيد يصعب أن يكون عقيدة راسخة ويقيناً ثابتاً ما لم يُهيأ له جو روحي يتعارض مع ما كان يجري في بيئات الكفر من لهو وفساد، وإن كل أولئك الذين عارضوا دعوات الأنبياء وناصبوهم العداء كانوا يدركون أن الأمر لا يعني استبدال معتقد بآخر، وإنما كان يتجه التوحيد رأساً إلى القضاء على كل ما يندرج تحت الكفر من أساليب وأنماط، وما كان يمارس من ظلم ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور حنفاء لله غير مشركين به ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق**﴾[2] وإن أيسر تلك الجوانب التي أدرك المخاطبون بالوحي أبعادها سواء من أسلم منهم أو من أعرض عن الإسلام تتمثل في النزول عن تلك المكانة التي كان يحيط بها السادة المترفون أنفسهم أو يحيطهم بها غيرهم، والأخذ بمبدأ المساواة وإقراره بين الناس جميعاً، والقضاء على تلك العصبيات القبلية ودعوى التفاضل العرقي أو الطبقي «كلكم لآدم وآدم من تراب» ليس لأحد بسبب طبيعته البشرية منزلة متميزة أو مكانة خاصة يسمو بها على الآخرين، وإنما هو نسيج وهمي سَداهُ ولُحمتُه عصور التخلف والانحطاط، وإن ادعاء مجموعة ما نفسها محبوبة لله أو مختارة لديه بسبب انتمائها إلى نسل معين، أو شخص معين يُعَدُّ ادّعاءً باطلاً وفكرة لا علاقة لها بالتصور الديني الصحيح. فالشعب المختار حقاً لدى الله هو ذلك الذي يتبع وحيه وأحكامه بصرف النظر عن انتماءاته القبلية أو

(1) سورة البقرة، آية: 85.
(2) سورة الحج، آية: 30 - 31.

خردنامهء صدرا, مخ. 8 , ع. 31 , 1424/2003 تهران. ص. 26-31.

D1571

Vahdet

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi

وحدت غیرعددی و کارکرد قاعدهٔ بسیط الحقیقه در آن

دکتر محمد بیدهندی

عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

چکیده

امام علی(ع) در نهج البلاغه معنای دقیق و ظریفی از توحید ارائه داده‌اند که گرچه در قرآن کریم بان اشاره شده ولی نه‌تنها قبل از اسلام بلکه در هزاره اول بعد از ظهور اسلام نیز مهجور و مغفول واقع شده است. دلایل و شواهد بسیاری وجود دارد که با ظهور حکمت متعالیه صدرایی، بستر مناسبی برای فهم این اندیشه علوی ایجاد گردیده است.

اجمال بیان آن حضرت در این زمینه آنستکه وحدت خدای سبحان، وحدت غیرعددی است؛ چه، وحدت عددی که یک صفت عرَضی است، ناشی از محدودیتهای شیء واحد است. براین‌اساس خدای سبحان، واحد است بدین‌معنا که وجود خدای سبحان و صفات او مبرّا از هرگونه محدودیت و مقهوریت می‌باشد.

نگارنده در این نوشتار، ضمن تقریر نظرگاه نهج‌البلاغه و توضیح وحدت عددی و وحدت غیرعددی با استمداد از قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» که یکی از ابتکارات فلسفه صدرایی است، به تبیین عقلانی و فلسفی مطلب پرداخته است.

کلید واژه‌ها

وحدت حقه حقیقیه؛ وحدت عددی و غیرعددی؛ توحید؛ نهج‌البلاغه؛ قاعدهٔ بسیط الحقیقه؛ قرآن کریم.

مقدمه

یکی از ابعاد بسیار دقیق و بینظیر نهج‌البلاغه، مباحث عقلی و فلسفی آن دربارهٔ توحید است. امام علی(ع) در نهج‌البلاغه، «وحدانیت حق‌تعالی» را بگونه‌ای ترسیم نموده که جز در قرآن مجید ـ آنهم بالاجمال ـ در هیچ‌جای دیگری به آن اشاره نشده است.

حقیقتی که نهج‌البلاغه در این‌خصوص بیان می‌دارد نفی وحدت عددی از حضرت حق، جلّ و علاست. این حقیقت ظریف و دقیق در مواضع متعددی (از جمله خطبه‌های ۱، ۶۳، ۱۵۰ و ۱۸۴) مورد بحث قرار گرفته است.

تبیین و توضیح معنای وحدت غیرعددی، که در خطبهٔ اول نهج‌البلاغه بان تصریح شده، یک بحث کاملاً عقلی و فلسفی است که بخصوص حکمت متعالیه صدرایی نقش بسزایی در تبیین و اثبات آن داشته است. تبیین وتحلیل «معنای توحید» و تقریر فلسفی وحدت غیرعددی حقتعالی از دیدگاه نهج‌البلاغه موضوع اصلی این مقال است.

توحید عددی و غیرعددی

بحث تفصیلی پیرامون معنای وحدت و اقسام آن از حوزه این نوشتار خارج است. در اینجا فقط به توضیح معنای وحدت عددی و غیرعددی می‌پردازیم.

وحدت عددی صفت چیزی است که فرض تکرار وجود در آن ممکن باشد، این نوع از وحدت به صفت کمی (قلّت) متصف می‌شود یعنی مثلاً یک فرد، نسبت به

THE ONE AND THE MANY IN AL-KINDĪ'S METAPHYSICS

One of the oldest and most difficult problems with which the philosophic mind has wrestled pertains to the relation of the One and the Many. Granted that Ultimate Reality is One, how can we understand the plurality of being out of its unity? How can the multiplicity of things have come out of One supreme entity? In theological terms, what is the relation of God and the world? How could the endless varieties and diversities of beings and things in the universe have been derived from One single Ultimate Unity?

The first extensive discussion of the relation of the One and the Many appears in Plato's *Parmenides*. In this Dialogue, Plato attempts to show that the One and the Many are compatible with each other.[1] The problem of the One and the Many was brought into sharper focus by the conflict between the Aristotelian and the Stoic philosophies. While Aristotle maintained the transcendence of God, the Stoic philosophers stressed the immanence of God. The gap between the One and the Many was widened by the Jewish philosopher Philo who elevated the infinite God far above the finite world and divested Him of all the predicates known to the human mind. Influenced by Philo, the Christian Apologists, particularly Justin,[2] also indulged in this 'negative theology' and thus overexalted the Divine Unity above everything else. This is the tendency we encounter, in an exaggerated form, in Neo-Platonism. For Plotinus, God is the absolutely transcendent Being, who is perfect Unity above reason. Plotinus, however, did not stop there. He conceived of God as the Principle which contains plurality in its unity.[3] "Before the manifold," he writes, "there must be the One, that from which the manifold arises."[4] The world is generated from the One by a process of emanation. "The One, being perfect, overflows; and this superabundance produces a thing different from it."[5] The True One is the highest Good, the Power and the Force which upholds everything it brings into being.

This is the philosophic stream in which al-Kindī, the first Muslim philosopher of the ninth century, navigates in his "First Philosophy." It is a Neo-Platonic stream into which flow mighty tributaries of Greek philosophers, chiefly of Plato and Aristotle, but which also has a strong undercurrent of Islamic religious thought. How can plurality, which we encounter in the world, proceed from God without the implication that plurality is also present in the Divine essence? It

[1] Richard Kroner, *Speculation in Pre-Christian Philosophy* (Philadelphia: The Westminster Press, 1956), p. 181.
[2] *Apology*, I, 61 ff.
[3] *Enneads*, V, 9, 6.
[4] *Enneads*, V, 3.
[5] *Enneads*, V, 5, 2.

The Muslim World, c. 61 (s. 3) s. 161-169, 1971 (A.B.D)

- 090622 IBN SEB'IN
- 210017 VAHDET

فلسفة الوحدة المطلقة

عند ابن سبعين

تأليف

محمد ياسر شرف

(Beyrut - 1981 ?)

15 MAYIS 2001 Vahdet

THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (New Edition), Vol. XI, (Fasc. 179-180), LEIDEN 2000, pp. 36-37

into writing in the lifetime of the author. The essential point is that the teaching of the master was fixed in writing during the 2nd/8th century, since certain versions were preserved in Ibn Lahī'a's library by the Egyptian transmitters or settlers in Egypt, as confirmed by the papyrus and, especially, by the book of 'Umāra b. Wathīma.

As for later authors, they often altered certain traditions which they attached to his name, which means that not all of the alterations may have come from him. In any case, in his *K. al-Tīdjān* he showed a real knowledge of the Bible, even if this was not extensive, in certain citations from the text (see Khoury, *Quelques reflexions*, 553 ff., esp. 555-6). What was circulated with these biblical and extra-biblical studies was a common Semitic reservoir of great antiquity, and this was often disseminated orally, especially outside the Judaeo-Christian dogmatic centres; this has been very ably noted by H. Schwarzbaum in his book on biblical and extra-biblical stories (see *Bibl.*). In short, Wahb is an important representative of the expansion of the historical perspective. His writings embodied a truly universal vision of history, comprising: 1. ancient biblical history; 2. pre-Islamic Yemeni history; 3. Islamic history of the prophet; and 4. history of the caliphate.

Bibliography (in addition to references given in the article): 1. Sources. Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad al-Khallāl, *al-Djāmi' li-'ulūm Aḥmad b. Ḥanbal*, ms. B.L. Or. 2675; C.H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, i, Heidelberg 1906; Nabia Abbott, *An Arabic papyrus in the Oriental Institute. Stories of the Prophets*, in *JNES*, v (1946), 169-80; *Wahb b. Munabbih*, ed. R.G. Khoury (monograph and ed. of two papyri on the *Maghāzī* and the History of David), Wiesbaden 1972; idem, *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I^er^-III^e^ siècle H.*, Wiesbaden 1978 (with ed. of the *K. Bad' al-khalk wa-ḳiṣaṣ al-anbiyā'* of 'Umāra b. Wathīma al-Fārisī).

2. Studies. V. Chauvin, *La récension égyptienne des 1001 nuits*, Brussels 1899; Cl. Huart, *Wahb b. Munabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yémen*, in *JA*, sér. 10, iv (1904), 331 ff.; G. Vajda, *Observations sur quelques citations bibliques chez Ibn Qutayba*, in *REJ*, xcix (1935), 68-80; R. Blachère, *Regards sur la littérature narrative en arabe, I^er^/VII^e^ siècle*, in *Semitica*, vi (1956), 75-86; G. Lecomte, *Les citations de l'Ancient et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba*, in *Arabica*, v (1958), 34-46; idem, *Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées*, Damascus 1965; Khoury, *Asad b. Mūsā*, Wiesbaden 1976; H. Schwarzbaum, *Biblical and extra-biblical legends in Islamic folk-literature*, Walldorf-Hessen 1982; Khoury, *Les sources islamiques de la Sīra avant Ibn Hishām*, in *Colloque de Strasbourg*, Paris 1983, 7-29; idem, *Kalif, Geschichte und Dichtung. Der jemenitischer Erzähler 'Abīd ibn Šarya am Hofe Mu'āwiyas*, in *ZAL*, xxv (1993), 204-18; S. Karoui, *Die Rezeption der Bibel in der frühislamischen Literatur am Beispiel der Hauptwerke von Ibn Qutayba*, Heidelberg 1997; Khoury, *L'importance des plus vieux mss arabes historiques sur papyrus, conservés à Heidelberg*, in *QSA*, xv (1997), 5-20.

(R.G. KHOURY)

WAHBIYYA [see AL-IBĀḌIYYA].

WAḤDA (A.), "unit, unity".

1. As a term in grammar.

Here the genitive construct *ism al-waḥda* is variously rendered in Western grammars as *nomen unitatis* "noun of unity", "unit noun", "noun of individuality", and "singulative" (but on the last of these, see below).

The *ism al-waḥda* forms the counterpart to the *ism al-djins* or *nomen generis* "generic noun" and is derived from it by adding the feminine ending *-at^un^*. If the generic noun refers to something which exists in units, the *ism al-waḥda* denotes such a unit; if the referent is homogeneous, the unit noun denotes a separate piece. Thus *naml^un^* "ant(s)" vs. *namlat^un^* "one ant" and *ḥadīd^un^* "iron" vs. *ḥadīdat^un^* "a piece of iron". The same grammatical feature exists in a number of other Semitic languages (Hebrew, Aramaic, Accadian, Mehri) and even in Berber. A related phenomenon in Arabic is the *ism al-marra* or *nomen vicis* derived from the verbal noun to denote a one-time action: *ibtisām^un^* "smiling" vs. *ibtisāmat^un^* "one smile". In the first form of the verb the *ism al-marra* follows the pattern *fa'lat^un^*, even though not all verbal nouns have the form *fa'l^un^*. One can, however, argue that *fa'l^un^* is the default verbal noun, since it is always used with secondary denominative verbs of the first form (e.g. *kabadahū kabd^an^* "he hit him in the liver").

The pair "generic noun—unit noun" should not be confused with the pair "collective—singulative", and words like *naml^un^* should not be called collectives, as they frequently are. Generic nouns denote the genus and are not number-sensitive with regard to their referent: *akaltu tamr^an^* may be said by a date-eater regardless of whether he ate one, two, or many dates. Collectives, in contrast, denote a plurality seen as a unit. The singulative is never derived from the collective by adding *-at^un^*. As a matter of fact, in many cases it is the collective that is derived from the singulative (by adding the same ending *-at^un^*, thus in participial forms like *muqātil^un^* "fighter" vs. *muqātilat^un^* "fighting force", *nisba*s like *ṣūfiyy^un^* "Ṣūfī" vs. *ṣūfiyyat^un^* "Ṣūfīdom", and *fa"āl* forms like *naddjār^un^* "carpenter" vs. *naddjārat^un^* "carpenters" [as a group, guild]). There is a variety of other lexical and morphological means to express this contrast. One should include here also the names of tribes/nations and other groups of people, from which the individual is derived by means of the *nisba: al-Rūm^u^* "the Byzantines" vs. *Rūmiyy^un^* "one Byzantine" and *djund^un^* "army" vs. *djundiyy^un^* "soldier". Some grammars consider these *nisba*s a separate type of *nomen unitatis* (e.g. Corriente, 81, with precedent among the mediaeval grammarians). While collectives/singulatives always denote sentient beings, generic and unit nouns never denote human beings, but otherwise are semantically fairly spread out (see the categories introduced by Ullmann, *Nomen generis*, 19-46). The only overlap between the two classes exists with (large) animals; as a result animal names may—quite unpredictably—be singulars (*kalb^un^*), collectives (*ibil^un^*), or generic nouns (*baḳar^un^*). Synchronically, this variation in usage defies explanation, and animal nomenclature can be very intricate.

While collectives are mainly treated as feminines, generic nouns are mostly used as masculines, although feminine singular and plural forms of attributive adjectives are not rare either. The latter are best explained as *ad sensum* constructions: the generic nouns are felt to function like plurals of the unit nouns. Note that some mediaeval grammarians and lexicographers had no qualms calling the generic noun a plural of the unit noun (e.g. al-Farrā' [d. 200/822] according to al-Astarābādī, *Sharḥ al-Kāfiya*, repr. Beirut n.d., ii, 178 l. 18). This is also the reason why the generic noun is more specifically termed *ism al-djins al-djam'ī* "the plural-like generic noun" to distinguish it from the wider meaning of *ism al-djins*, which is "common noun" as opposed to *ism al-'alam* "proper name" (see A. Fischer, *Terminologie*, for questions of nomenclature). But this is clearly a secondary development, due to contamination with the collective.

فرهنگ فروزانفر شامل اصطلاحات عرفان ـ کلام ـ طب ـ نجوم ـ فقه ـ موسیقی و... ، تدوین و گردآوری مریم السادات رنجبر ، ۱۳۷۴ اصفهان
ISAM Ktp.41665,s. 670-672

انتشارات دانشگاه طهران، ج ۱، ص ۳۲۶، بیان السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۷۷.

«شرح، ج ۲، ص ۵۱۵ ـ ۵۱۳»

وَحْدَت:

یگانگی به جمیع شؤون وجهات که صفت حقّ تعالی است، تنهانشینی ودوری از آمیزش خلق به تن که صفت سالک مبتدی است ویا به دل که صفت سالک منتهی واهل وصول است مرتبهٔ تعیّن اوّل که علم حقّ تعالی‌است به ذات وصفات خودوبه جمیع موجودات بدون امتیازآنهاازیکدیگروبوجه اجمال که حقیقت محمّدی(ص)عبارت ازآن است ومرتبهٔ قابلیّات صرف است وآن رابرزخ کُبری‌نیزگویندوواحدیّت واحدیّت‌طرفین اوست (احدیّت به انتفای نسب واعتبارات وواحدیّت به اعتبار ثبوت نَسَب واعتبارات واضافات) خزوج از قلّت وکثرت. جمع: شرح شطحیّات روزبهان بقلی، طبع طهران، ص ۶۳۴، کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: احدیّت، وحدت.

اینک آن چوگان‌سلطانی که درمیدان روح
هریکی گورا به وحدت سالک میدان کند

ج ۲، ب ۷۶۴۸

بی جا شود در وحدت درعین فنا جا کن
هرسر که دوی دارد در گردن ترسا کن

ج ٤، ب ۱۹۷۶۳

«دیوان، ج ۷، ص ۵۶۹»

اختلاف افراد انسان در شکل وصورت از قبیل رنگ وپستی وبلندی قامت وفربهی ولاغری اندام نه آنها را در واقع به یکدیگر پیوند می‌دهد ونه از هم می‌گسلد. آنچه مایهٔ اتّصال آنهاست، وحدت ویا تشابه عقاید مذهبی وآداب وعادات وسُنَن واشتراک وتضادّ منافع ودیگر امور معنوی است، چنانکه اختلاف وتضادّ آنها سبب جدایی ودوری است.

مردمی وقومی را می‌بینیم که در رنگ وپوست یکسان‌اند واز یک تخم وتبارند ولی بر سر اختلاف مذهب دست به خون هم آغشته دارند ویا آنکه با وحدت نژاد ودین به سبب تفاوت آداب وسنن، با یکدیگر نمی‌آمیزند والفت نمی‌گیرند. این امور معنوی که سازندهٔ شخصیّت فرد یا جامعه‌ای محسوب می‌شود به منزلهٔ سدّ وحایلی نامحسوس است که افراد واقوام را از یکدیگر جدا می‌سازد چنانکه با وجود مشابهت صورت، الفت وآمیزش میان آنها ممکن نمی‌گردد زیرا از درون ودر نهان مانعی سخت نیرومند برکار است که آنها را از یکدیگر به دور

می‌دارد.

«شرح، ج ۳، ص ۱۰۸۷ ـ ۱۰۸۶»

مولوی وحدت ومرتبهٔ اطلاق حقیقت را بعضی اوقات به عدم ونیست ونیستی تعبیر می‌کند ودر آن مورد وجود وهستی وهست را به معنی تعیّن ومرحلهٔ کثرت می‌گیرد چه حقیقت در مرتبهٔ خود به عقیدهٔ بسیاری از عرفا مصداق اسم باطن ودر مرحلهٔ کثرت مصداق نام ظاهر است وبه اعتبار اوّل او را عدم وبه نظر دوم وجود گویند، بر خلاف کسانی که می‌گویند حقّ در مرتبهٔ ذات ظاهر است وخفاء او در عالم کثرت می‌باشد وبر این مطلب مسائل بسیار متفرّع می‌گردد.

«خلاصه، ص ۲۵۸»

نیز: نقد، ص ٤٨٥

وَحْدَتِ اَولیاء با خدا:

[وقتی که] ولی از صفات خود به کلّی پاک وتهی می‌گردد آنگاه اوصاف الٰهی جانشین اوصاف بشری می‌شود وکار او کار خداست وسخن او سخن خداست وچون حاصل اتّحاد آن است که تمایز وتفاوت از میان برخیزد در نتیجه، گاه بندهٔ کامل به زبان خدا سخن می‌گوید وفعل او منتسب به خداست وگاهی نیز قول وفعل حقّ بدو نسبت می‌گیرد ویا صفات بنده به خدا وبالعکس منتسب می‌شود. مثال آنکه فعل حقّ به بنده منتسب گردد این آیه است:

وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمىٰ. (وتو تیر نیفکندی آنگاه که افکندی ولیکن خدا بود که افکند)، الانفال، آیهٔ ۱۷.

ومثال انتساب فعل بنده به حقّ این حدیث است:

اِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ يا اِبْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي قٰالَ يا رَبِّ كَيْفَ اَعودُكَ وَاَنْتَ رَبُّ الْعٰالَمينَ قالَ اَمٰا عَلِمْتَ اَنَّ عَبْدي فُلاٰناً مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ اَما عَلِمْتَ اَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ. (خدای عزّوجل روز قیامت می‌گوید ای فرزند آدم بیمار شدم حال مرا نپرسیدی، بنده می‌گوید پروردگارا چگونه ترا عیادت کنم وتو پروردگار عالمیانی وبیماری از تو دور است. خدا می‌گوید مگر ندانستی که فلان بندهٔ من بیمار شد وحالش نپرسیدی، مگر ندانستی که اگر به عیادتش می‌رفتی مرا آنجا می‌یافتی که اوست.) احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۵۷.

پس به حکم اتّحاد، صفات هر یک از دو طرف آن، به دیگری نسبت‌پذیر است. زوال صفات بشری وظهور صفات حقّ

14 KASIM 1997

عبدالجبار الرفاعي، موسوعة مصادر النظام الاسلامي، ج. الثامن،
"الامامة والسياسة"، قم ١٤١٧، ISAM KTP 070928

Vahdet

الوحدة الاسلامية

أنظر أيضاً:
ـ التضامن الاسلامي
ـ العالمية الاسلامية

٣٤٠٨ـ إبراهيم، منصور. **«الوحدة من خلال التنوع»**. نور الإسلام (بيروت) ع١٩، ٢٠ (٣ـ٤/١٤١٢هـ) ص٣٩ـ ٤١.

٣٤٠٩ـ أبو خليل، شوقي. **«الوحدة الإسلامية في فكر الإمام (الخميني)»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع٣١ (٥ـ٦/ ١٩٩٠م) ص٩٢ـ ١٠٤.

٣٤١٠ـ أبو زهرة، محمّد. **الوحدة الإسلامية**. القاهرة.

٣٤١١ـ أبو زهرة، محمّد. **«الوحدة الإسلامية»**. رسالة الإسلام (القاهرة). س١٠: ع١ (٧/١٣٧٧هـ ـ ١/١٩٥٨م) ص٢٨ـ٣٥. س١٠: ع٢(١٠/١٣٧٧هـ ـ ٤/١٩٥٨م) ص١٣٨ـ ١٤٥، ع٣ (١/١٣٧٨هـ ـ ٧/١٩٥٨م) ص٢٤٢ـ ٢٥٠. ع٤ (٣/١٣٧٨هـ ـ ١٠/١٩٥٨م) ص٣٥٢ـ ٣٦١.

٣٤١٢ـ أبو صادق. **«الوحدة الإسلامية من منظور الثقلين»**. رسالة الثقلين. س٢: ع٧ (٧ـ٩/١٤١٤هـ = ١٩٩٤م) ص٨١ـ ٨٩.

٣٤١٣ـ أبو صالح، حسان. **«الوحدة الإسلامية في القرآن والسنة وأقوال العلماء»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع٤٥ (١٤١٣هـ) ص٥٣.

٣٤١٤ـ أبو فرحة، الحسيني. **«المسلمون امة واحدة»**. منبر الإسلام (القاهرة). س٤٩: ع١ (٨/١٩٩٠م) ص٧٠ـ ٧٥.

٣٤١٥ـ الإسلام وفلسطين. **«المشروع الإسلامي في فلسطين، الوحدة في ساحة العمل»**. الإسلام وفلسطين. س١: ع٦ (٨/١٩٨٨م) ص٣ـ ٤.

٣٤١٦ـ بدوي، صالح جمال. **«مقدمة في وحدة التراث العربي الإسلامي وخصائصه»**. البعث الإسلامي. س٢٦: ع٤ (١/١٤٠٢هـ) ص٧٢ـ ٧٩.

٣٤١٧ـ البصائر. **«دور الحركات الإسلامية في تحقيق وحدة الأمة»**. البصائر (طهران). س٢: ع٣ (ربيع ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م) ص١٥ـ ٢٣.

٣٤١٨ـ البنا، حسن. **«وحدتنا الإسلامية»**. المسلمون (جنيف) ع٦ (١٣٨١هـ) ص٥٤٥.

٣٤١٩ـ بن سعيد، سعيد. **«السلطة والوحدة في التصور السياسي الأشعري»**. الوحدة (العدد التجريبي) (٦/ ١٩٨٤م) ص٨٢ـ ٨٦.

٣٤٢٠ـ بوخمامة، الجيلالي. **«الحج مؤتمر الوحدة الإسلامية»**. منار الإسلام.

س١٤: ع١٢ (٧/١٩٨٩م) ص٦ـ ٩.

٣٤٢١ـ بو علام، وزير الشؤون الدينية. **«في كلمة الافتتاح: الوحدة الإسلامية أمر مطلوب وواجب مفروض»**. الفكر الإسلامي. س١٨: ع١٠ (١٠/ ١٩٨٨م) ص١٨ـ ٢٣.

٣٤٢٢ـ تاج، عبد الرحمن. **«وحدة اللسان العربي طريق الى الوحدة الإسلامية، معركة جديدة للاستعمار والمستشرقين ضد الإسلام»**. الإسلام. س٣٥: ع٢٤ (تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٦٥م) ص٨ـ ٩.

٣٤٢٣ـ التركي، عبد الله بن عبد المحسن. **«وحدة الأمة الإسلامية ووسطيتها منهج الفهم وصور التطبيق»**. الفكر الإسلامي. س١٨: ع١٠ (١٠/ ١٩٨٨م) ص٢٤ـ ٣٢.

٣٤٢٤ـ التصوف الإسلامي. **«النسب الإسلامي هو أقوى نسب وعلى الأمة الإسلامية أن تنبذ الشعوبية والاقليمية»**. التصوف الإسلامي. س١٢: ع٢ (٢/١٩٩٠م) ص١٦ـ ١٨.

٣٤٢٥ـ التوحيد. **«صراع الثورة الإسلامية واعدائها حول قضية الوحدة الإسلامية»**. التوحيد (طهران). س٨: ع٣٤ (١٠/١٩٨٩م) ص٥ـ ١١.

٣٤٢٦ـ التوحيد. **«الطريق الى الوحدة الإسلامية»**. التوحيد. س١٠: ع٥٥ (١٠/١٩٩١م) ص٤ـ ١٠.

٣٤٢٧ـ التوحيد. **«مؤتمر الوحدة الإسلامية السادس»**. التوحيد (طهران) ع٦٩ (٧ـ٨/١٤١٤هـ) ص١١٧ـ ١٢٨.

٣٤٢٨ـ توفيق، خالد. **«قضايا الوحدة والتجزئة في فكر الإمام»**. التوحيد (طهران) ع٥٩ (١١ـ١٢/١٤١٢هـ) ص٦٥ـ٧٧، ع٦٠ (١ـ٢/١٤١٣هـ) ص٦٧ـ٧٩، ع٦١ (٣ـ٤/١٤١٣هـ) ص٦٠ـ ٦٧.

٣٤٢٩ـ التونجي، محمّد. **«راية الوحدة الإسلامية وفصائل الإنفصال»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع٨ (١٤٠٧هـ) ص٩٨.

٣٤٣٠ـ التونجي، محمّد. **«دور ألف باء القرآن في الوحدة الإسلامية»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع١٥ (١٤٠٨هـ) ص٢٨.

٣٤٣١ـ الثقافة الإسلامية. **«الوحدة الإسلامية في السنة النبوية»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع١ (١٤٠٦هـ) ص٩، ص٤٢.

٣٤٣٢ـ الثقافة الإسلامية. **«الوحدة الإسلامية في دستور الجمهورية الإسلامية»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع١ (١٤٠٦هـ) ص١١، ع٣٩ (١٤١٢هـ) ص١٧.

٣٤٣٣ـ الثقافة الإسلامية. **«الوحدة الإسلامية في القرآن الكريم»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع١ (١٤٠٦هـ) ص٧.

٣٤٣٤ـ الثقافة الإسلامية. **«الوحدة الإسلامية في نظر آية الله المنتظري»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع١ (١٤٠٦هـ)

14 EKİM 1991

VAHDET

﴿ الوَحْدَة ﴾

انظر : العزْلة

WENSINCK AREN JEAN, MİFTAHU KÜNUZÜ's-SÜNNE,
Trc: ABDÜLBAKİ MUHAMMED FUAD, BEYRUT 1983. ss . 519 DİA DM NO: 04160.
KISALTMALAR:

بخ= صحيح البخاري، مس= صحيح مسلم، بد= سنن أبي داود، تر= سنن الترمذي، نس= سنن النسائي، مج= سنن ابن ماجه، مى= سنن الدارمي، ما= موطأ مالك، ز= مسند زيد بن علي، عد= طبقات ابن سعد، حم= مسند احمد بن حنبل، ط= مسند الطيالسي، هش= سيرة ابن هشام، قد= مغازي الواقدي

29 OCAK 1992

0066 محمود، عبد القادر
نظرية وحدة الوجود و متولداتها لدى إبن عربي 638 هـ و مدرسته / عبد القادر محمود. - ص. 487-604 ؛ 24 سم
في الفلسفة الصوفية في الإسلام : مصادرها و نظرياتها و مكانها في الدين و الحياة. - [القاهرة؟] : دار الفكر العربي، [-19؟]
رتد : 99029

VAHDET
- IBNUL-ARABÎ
MUHYIDDÎN

29 OCAK 1992

0049 الراشد، محمد
وحدة الوجود في المغرب العربي / محمد الراشد. - ص.
185-213 ؛ 24سم
في وحدة الوجود في الفكر العربي : الله و الإنسان و العالم
: دراسة. - [دمشق؟] : منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1985
رتد : 98657

VAHOET

محمد روّاس قلعةجي، الموسوعة الفكهية الميسّرة، المجلد الثاني،
بيروت ٢٠٠٠ . ص. ١٩٩٩ . İSAM KTP DN. 81567

Vahdet

10 MAYIS 2002

وَحْدَة:

١ ـ **تعريف:** الوحدة ضد الفرقة، وهي انضمام الأجزاء بعضها إلى بعض مع الائتلاف فيما بينها.

٢ ـ **حكمها:** وحدة المسلمين والاعتصام بجماعتهم والائتلاف معهم فريضة على كل مسلم، وأصل من أصول الإسلام، من أنكرها أو تنكَّر لها فقد كفر، ومن عمل على تفريق جماعة المسلمين يقتل، لقوله ﷺ (من أتاكم وأمرُكم جميعٌ على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه)[1] وواجب على كل مسلم أن يعمل لتحقيق هذه الوحدة في ساعة الفرقة، وإن الاختلاف في فروع العقيدة وفروع الفقه لا يجوز أن يؤدي إلى تفرق المسلمين.

وتحقيق الوحدة السياسية اليوم بين سائر الأقطار الإسلامية متعذر، ويسقط إثم الفرقة في ذلك بتكوين اتحاد بين الدول الإسلامية.

---

(١) مسلم في الإمارة باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع.

Vahdet-i Şuhud

Reşit Rıza, Tefsirul-Menar, c.X, s.240

15 MAYIS 2001 Nahdet-i Islam

THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (New Edition), Vol. XI, (Fasc. 179-180), LEIDEN 2000, pp. 37-39

Both the generic noun and the unit noun can be put in the dual and plural. While unit nouns pose no problem in this respect (*shadjaratān*ⁱ "two [individual] trees", *shadjarātᵘⁿ* "several [individual] trees"), the semantics of the dual and plural of generic nouns have not yet been fully investigated (even Ullmann is somewhat reticent about the semantic side of these forms in his collection of pertinent references, *Nomen generis*, 50-2). In many instances the connotation is clearly that of "kind": *shadjarānⁱ* "two kinds of trees", *ashdjārᵘⁿ* "[different] kinds of trees". This tallies well with the original meaning of the generic noun. But in other cases the connotation is rather that of "group" (the examples adduced by Ullmann, 50, for *buyūḍᵘⁿ* presuppose the meaning "kinds of eggs" in some cases and "clutches of eggs" in others). In still other cases the plural of the generic noun (e.g. *riyādᵘⁿ*) seems to serve as a plural for the unit noun (*rawḍatᵘⁿ*), but that is difficult to prove and needs further study. In Modern Standard Arabic it is clearly felt to be so (personal survey).

Bibliography: M. Ullmann, *Das arabische Nomen generis*, Göttingen 1989 (= Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, philol.-hist.Kl., 3. Folge, Nr. 176) (fundamental); idem, *Adminiculum zur Grammatik des klassischen Arabisch*, Wiesbaden 1989, 1-13; A. Fischer, *Die Terminologie der arabischen Kollektivnomina*, in *ZDMG*, xciv (1940), 12-24.

Grammars. Wright, i, 147; H. Reckendorf, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*, Leiden 1898, 22-3; H. Fleisch, *Traité de philologie arabe*, i, Beirut 1961, 301-4; R. Blachère and M. Gaudefroy-Demombynes, *Grammaire de l'arabe classique*, ³Paris 1952, 93; W. Fischer, *Grammatik des klassischen Arabisch*, ²Wiesbaden 1987, 49-50; F. Corriente, *Gramática árabe*, ²Madrid 1983. (W.P. HEINRICHS)

2. As a term in philosophy.

Here it conveys the ideas of oneness, unity, union, isolation and solitude (cf. in this last regard the title of Ibn Bādjdja's [*q.v.*] *Tadbīr al-mutawaḥḥid*, and cf. also Ibn Sīnā's usage of *wāḥidiyya* as a synonym of *waḥda*, whereas *waḥdāniyya* conveys rather the idea of "unicity, uniqueness": see A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938, s.vv. *waḥda*, *wāḥidiyya* and *waḥdāniyya*).

Waḥda is best translated in theological and philosophical contexts as oneness or unity. It does not occur in the Ḳur'ān, and is the equivalent of the Aristotelian μονάς. In Arabic, *waḥda* contrasts directly with *kathra*, *takaththur* "multiplicity, plurality" (for an early philosophical discussion of *waḥda* vs. *kathra*, or *wāḥid* vs. *kathīr*, see al-Fārābī, *K. al-Wāḥid wa 'l-waḥda*, ed. Muhsin Mahdi, Casablanca 1989). Al-Ghazālī in his treatise on the Most Beautiful Names of God, *al-Maḳṣad al-asnā*, defines the divine name *al-Wāḥid* as follows: "The one who can neither be divided nor duplicated ... God Most High is one in the sense that it is impossible for His essence to be arranged into parts ... it belongs to none but God to be absolute unity" (tr. D.B. Burrell and Nazih Daher, Cambridge 1992, 130-1) (for a discussion of the theological treatment of the name *al-Wāḥid*, and other names meaning "the One", see D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988, 191-200). The modality of the Unity or Oneness of God precipitated much debate in mediaeval Islamic theology, particularly as theologians grappled with the problems arising from the idea that God had attributes.

In Islamic mystical philosophy and theosophy, perhaps the best known articulation of the term *waḥda* was in the phrase *waḥdat al-wudjūd* "the oneness of being" or "unity of existence" [see WAḤDAT AL-SHUHŪD]. Whilst Ibn al-'Arabī does not seem actually to have used the phrase himself in his own authenticated writings, there is no doubt that it represents his philosophical and theological perspective. As a counter to this, the phrase *waḥdat al-shuhūd* "the unity of witnessing [only God]" came into being amongst more orthodox opponents of Ibn al-'Arabī's monism, such as Aḥmad Sirhindī [*q.v.*] (see Y. Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Montreal and London 1971, 59-60, and TAṢAWWUF. 2). But in Ṣūfism in general, the matter and definitions of *waḥda* could be very complex, and a work like the *K. Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya* of 'Abd al-Razzāḳ al-Kāshānī (d. 730/1330 [*q.v.*]) is full of gnomic utterances about *kathra* and *waḥda* (cf. *ibid.*, ed. and tr. Nabil Safwat and D. Pendlebury, *A glossary of Sufi technical terms* ..., London 1991).

Bibliography (in addition to references in the article): Soheil M. Afnan, *A philosophical lexicon in Persian and Arabic*, Beirut 1969, s.v.; I.R. Netton, *Allah transcendent. Studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy, theology and cosmology*, London 1989, 256-320. (I.R. NETTON)

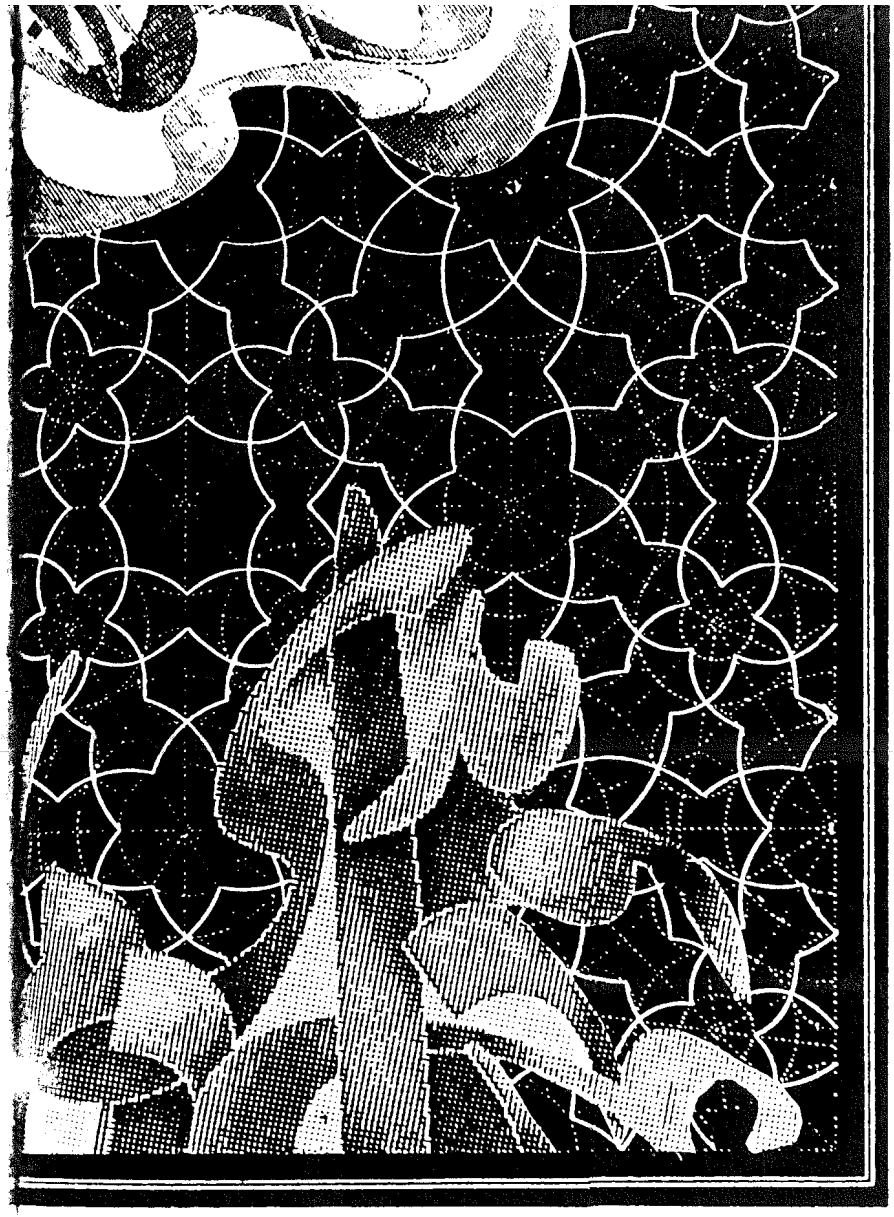
WAḤDAT AL-WUDJŪD [see WAḤDAT AL-SHUHŪD].

WAḤDAT AL-SHUHŪD (A.), with WAḤDAT AL-WUDJŪD, two technical terms of Ṣūfī mysticism.

Waḥdat al-shuhūd "the oneness of witnessing" is a doctrine established by Shaykh Aḥmad Sirhindī [*q.v.*] in response to *waḥdat al-wudjūd* "the oneness of being" or "the unity of existence", a term that by his day was identified with the position of Ibn al-'Arabī [*q.v.*; see also TAṢAWWUF. 2.]. Most of the secondary literature has assumed that there really is a specific, recognised doctrine known as *waḥdat al-wudjūd* established by Ibn al-'Arabī and that *waḥdat al-shuhūd* really does offer an alternative or a corrective to that doctrine. Given the history of the expression and the contexts in which it appeared, however, this assumption is difficult to sustain. The various attempts by scholars to explain *waḥdat al-wudjūd* by employing labels such as "pantheism" or "esoteric monism" succumb to the same assumption and fail to clarify what exactly was at issue in the texts. In fact, *waḥdat al-wudjūd* was more an emblem than a doctrine, and if Ibn al-'Arabī was considered its founder, this simply indicates that his writings mark Ṣūfism's massive entry into the theoretical discussions of *wudjūd* that before him had been the almost exclusive preserve of the philosophers and the *mutakallimūn*.

The underlying issue is how Islam's first principle—*tawḥīd* [*q.v.*], the assertion that there is no god but God—is to be understood. Sirhindī makes this explicit by employing the terms *tawḥīd-i shuhūdī* and *tawḥīd-i wudjūdī* interchangeably with *waḥdat-i shuhūd* and *waḥdat-i wudjūd*. The specific form taken by the discussion goes back to the early adoption of the term *wudjūd* to render the Greek idea of "being" or "existence" and is complicated by the literal sense of the verb, as exemplified by Ḳur'ānic usage (e.g. "He *finds* God", XXIV, 39). The difficulty arises the moment *wudjūd* is ascribed to God, given that it can also be ascribed to everything other than God. If God is *wudjūd*, then nothing else can be considered *wudjūd* in the same sense. It is precisely the status of the "others" that needs to be clarified, and this is a basic issue in *Kalām*, philosophy, and much of theoretical Ṣūfism.

The authors of the early Ṣūfī manuals, such as al-Ḳushayrī, al-Sarrādj, and Hudjwīrī, had the Ḳur'ānic meaning of the term *wudjūd* in mind when they



وحدت وجود و شهود در کلام بیدل

دکتر طلحه رضوی

دکتر طلحه رضوی، نویسنده مقالهٔ حاضر، رئیس بخش فارسی جین کالج «آره» در ایالت بهار هند است و از آنجایی که این مقاله توسط خود وی به فارسی نگاشته شده است از جهت نثر و شیوهٔ نگارش با نثر معمول در نگارش فارسی‌زبانان ایرانی الاصل تفاوتهایی دارد. نامه فرهنگ بخاطر حفظ اصالت متن از تغییرلحن و ساختار زبان آن پرهیز نموده و تنها به ویرایش فنی اقدام نموده است.

210351

از طلسمِ خاک طوفانِ سخن سحر است و بس
نیست جز اعجاز هر جا سرمه‌ای دارد فغان

«میرزا عبدالقادر بیدل عظیم آبادی» در بین قهرمانان عقیدهٔ وحدتِ وجود، مقام بسیار رفیع و شامخی دارد؛ چنانکه از مطالعهٔ عمیق آثار بیدل برمی‌آید، او در «وحدتِ وجود» و «وحدتِ شهود» مغایرت پارینه و اختلاف دیرینهٔ ظاهری را دور کرده و این عقدهٔ مشکل را وانموده است. در پهنهٔ تصوّف و فلسفه، این اقدام بیدل عجیب و خیلی مهم به شمار می‌رود.

ناجای نباشد اگر هر دو نظریه تصوّف، یعنی «وحدت وجود» و «وحدتِ شهود» را مختصراً معرّفی بنمایم:

تعلیم همهٔ ادیان و ملل این است که انسان خودش را بشناسد و خدا را بداند و رشتهٔ خودشناسی و خدادانی را تکامل بخشد. *ما سوی اللّه فانی* است و *اللّه باقی*. عالم و هر چه که در عالم است خلق شده است و آدمی اشرف مخلوقات است. در هر مذهب به خدا واصل‌شدن منظور و مقصودِ حیات است. جسم فانی را و روح را با سرچشمهٔ اصلی و باقی آشنا کردن، تعلیم اساسی هر کیش و روش روحانی است، ولی اینجا بنده را با فلسفه و اعتقاد دیگر مذاهب هیچ سر و کاری نیست.

بزرگترین عامل قوی که تصوّف اسلام را بر اساسِ عشق و محبّت استوار ساخت، عقیده به وحدتِ وجود بود. لذا همین که عارف خدا را حقیقتِ ساری در همهٔ اشیا شمرد، ماسوی اللّه را عدم دانست، یعنی جز خدا چیزی

(1372/1994) (c.3)
Tahran, s. 136-141.

21001g

26 TEM 2011

Vahdet

164 LAKHDAR, Latifa. Monoteismo, historia y construcción de género. *Voces mediterráneas: un espacio de lucha y esperanza.* Marifé Santiago Bolaños ... [et al.]. Madrid: Trama, 2008, pp.63-80. [Women's role in monotheist religions, with special focus on Islam.]

İşli, Nedret-Zarcone, Thierry, "La Population Des...", *Anatolia Moderna*, 1991, II.

Kara, İsmail, "Meclis-i Meşayıh ve İstanbul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zatın Kendi Kaleminden Tercüme-i Hâli", *Din ile Modernleşme Arasında* içinde, İstanbul: Dergah Yay., 2003.

——, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul: Dergah Yay., 2001.

Kara, Mustafa, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergah Yay., 1977.

Kılıç, Mahmut Erol, "Yedi Tepeli Şehrin Tekkeleri ve Muhyiddîn Efendi'nin 'Tomâr-ı Tekâyâ'sı", *İstanbul Armağanı*, İstanbul 1997, III.

Konyalı, İbrahim Hakkı, *Üsküdâr Tarihi*, İstanbul: Yeşilay Cemiyeti, 1976-1977, I-II.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. yy)*, İstanbul: İnsan Yay., 2003.

Nutku, Özdemir, "Eski Şenlikler", *İstanbul Armağanı*, İstanbul: İBB Yay., 1997, III.

Şehsuvaroğlu, Haluk, *Asırlar Boyunca İstanbul*, [t.y., y.y.].

Şentürk, Ahmet Atilla, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1999.

Tabibzâde Derviş Mehmed Şükri bin İsmâîl, *İstanbul Hânkâhları Meşâyihi*, Metin ve Tıpkı Basımı haz. Turgut Kut, dizini haz. İskender Pala, Harvard 1995.

Tanman, Baha, *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri, Tipoloji Denemeleri* (Yayınlanmamış Dr. Tezi), İ.Ü.S.B.E., İstanbul 1990, I.

Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. yy)*, İstanbul: İnsan Yay., 2003.

D2193

(2008) Vahdet-i Vücud - İbnü'l-Arabi (Muhyiddin)

tasavvuf ilmî ve akademik araştırma dergisi
27 [2011/1], s. 321-327
İstanbul

Vahdet-i Vücûda Dair On Kâide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi*

Molla FENÂRÎ
(trc. Semih CEYHAN**)

08 ARA 2011

Ezelde kendi zâtına dair bilgisinin aynıyla, zuhûr etmiş ve ebediyete kadar zuhûr edecek bütün mahlûkâtı hangi sıfat üzere iseler o şekilde, (yani) küllîleri küllî, cüz'îleri cüz'î olarak bilen Allah'a hamdolsun. Nasıl bilmesin ki? O bütün her şeyle hâzırdır. Zira O Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın'dır. Bu sebeple gönüllerdeki hiçbir şey O'na gizli değildir. Sonra ilmi zamanla veya mekânla sınırlanmaz ki, bir perde O'nu perdelesin, bir örtü O'nu gizlesin. O'nun ilmi şüphe olmaksızın kesin bir şekilde şimdiki hâli kuşattığı gibi, geçmiş ve geleceği de kuşatır. Çokluk söz konusu olmaksızın zâtında birdir. Dehir (zaman) onu değiştiremez. Salât, tüm mazharları kendinde toplayan Kâmil Netice, ilklerin hazinesi sonrakilerin övüncü Hz. Muhammed'e (s.a.v), O'nun hâlinin ve eşsiz makamının mirasçılarınadır.

Ey yüce Kur'an'ın zâhirine mutâbık, haber verenin sahih haberine muvâfık olan tevhidin hakikatine muttali olmayı arzulayan kimse! Bil ki Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Biz ona (insana) şah damarından daha yakınız" (Kâf, 16).[1] Bil ki, tevhidin hakikatinin kesin bir biçimde ortaya konulması daha önce bunu kolaylaştıran bazı ön bilgilerin kavranmasını gerektirir:

I. Kâide: Her bir şeyin hakikati o şeyin Hak Teâlâ'nın ilminde taayyün

* Arapça'dan Türkçe'ye tercüme edilen bu metin, Şemseddin Muhammed B. Hamza-i Fenârî, *Tercüme ve Metin: Şerh-i Rubâî-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn A'râbî*, nşr. Muhammed Hâcevî, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1375, s. 41-52'de yer almaktadır. Muhammed Hâcevî tarafından aynı eserde Farsça'ya tercüme edilmiştir (s. 23–38). Şerh hakkında bilgi için bk. Şemseddin Muhammed Hamza-i Fenârî, *Tercüme ve Metin: Şerh-i Rubâî-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn A'râbî*, nâşirin mukaddimesi, s. 9–20. Eser, İbnü'l-Arabî'nin rubâîsini anlamaya yönelik vahdet-i vücûda dair on kâideyi içerdiğinden *Mukaddemâtü'l-aşere* adıyla da kütüphane kayıtlarında zikredilmiştir.

** Dr., Araştırmacı, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (semihceyhan@yahoo.com)

1 Muhammed Hâcevî'nin tahkikli metninde yanlışlık vardır. Âyet "ونحن أقرب إليكم من حبل الوريد" değil, "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" şeklinde olmalıdır (mütercimin notu).

2009

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

1026 ALI, Samer M. Early Islam - monotheism or henotheism? A view from the court. *Arabic literary thresholds: sites of rhetorical turn in contemporary scholarship*. Ed. Muhsin al-Musawi. Leiden & Boston: Brill, 2009, pp.85-109. (Despite the challenge [court odes] pose to exclusive monotheism, they were copied, memorized and recited for centuries after their debut.) [Originally published in *Journal of Arabic literature* 39 i (2008) pp.14-37.]

Wahdet

04 KASIM 2011

Vahdet-i Vucud (21009)

Mecelletu Kulliyeti Dari'l-Ulum, sy. 61, 2011 Kahire.

D48

وحدة الوجود بين الهندوسية وغـلاة الصوفية

د.عبدالله عوض العجمي(*)

المقدمـة :

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شـريك لـه، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعـين، أما بعد:

فقد كثرت الكتابات عن التصوف والصوفية وعقائدها وأصولها وطرقها وبدعها سواء كانت لكتاب مسلمين أو مستشرقين، غير أننـي أعتقـد أن مـن القضايا التي مازالت تحتاج إلى مزيد من البحث والتـدقيق والتحقيـق علاقـة التصوف الغالي بالأديان والفلسفات الأجنبية، ذلك أن أثر الفلسفة الأفلاطونيـة الحديثة، والديانة النصرانية، والهندوسية، والبوذية؛ أثر لا سبيل إلى إنكاره في التصوف المنسوب إلى الإسلام، لا سيما أن هذه المذاهب والفلسفات والأديـان كانت متغلغلة في الأوساط والأماكن التي انتشر فيها التصوف، فـأثرت هـذه المصادر في العقائد والرسوم والمجاهدات الصوفية، فانحرفت الصوفية بـذلك انحرافات خطيرة بعيدة عن الإسلام.

ولعل أخطر تلك الانحرافات قولهم بوحدة الوجود تلك العقيـدة التـي يـزعم أصحابها أن المخلوقات هي الله، يقول ول ديورانت: «إذا بحثنا عن أخطـر نظريـة

(*) قسم العقيدة والدعوة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الكويت.

İSAM DN: 199741

10. Pye, *Skilful Means*, chap. 3.
11. Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom*, p. 86.
12. Ibid., p. 88.
13. Ibid., pp. 88–89.
14. Ibid., p. 89. "Dharmas" here means "teachings."
15. Ibid., p. 165.
16. Ibid.
17. The title is a modern invention. It calls itself *The Hymn of Jude Thomas the Apostle in the Country of the Indians*. The most recent translation into English is that of Bentley Layton in *The Gnostic Scriptures* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1987), pp. 371–375.
18. Ibid., p. 373 (verse 41).
19. Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom*, p. 58f.
20. Ibid., p. 58.
21. *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra*, with commentary by Tripitaka Master Hua (San Francisco: Buddhist Text Translation Society, 1979), vol. 4, p. 619.
22. A samsaric expectation is one that is concerned with ordinary, deluded, or "worldly" reality. A dharmic expectation is one that is concerned with the teaching of the Buddha and is more sophisticated; yet it is not liberation.
23. Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom*, p. 101.
24. Ibid.
25. The omniscience of the Buddha is a distinctively Mahāyāna teaching and is usually denied by Theravāda.
26. Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom*, p. 102.
27. Ibid., p. 218f. Words in square brackets are mine.
28. "Beginningless" does not here imply that (absurdly) linear time spreads infinitely backward but that, when samsaric reality is examined, no beginning can be found. It just goes round and round and on and on, causing and conditioning itself, never getting any simpler or reaching anything like a beginning. The investigation of samsara resembles a phase space map of a complex iterative function such as the Mandelbrot set, which is infinitely deep but bounded, full of self-similarities but never exactly repeating itself. (For an absorbing layperson's introduction to such functions, see James Gleick, *Chaos: Making a New Science* [Penguin Books, 1987].)
29. The plural here is intentional. Although the *Lotus Sūtra* is presented as the teaching of "the" (historical) Buddha, Śākyamuni, it explicitly says that all the Buddhas of the past have taught and all the Buddhas of the future will teach the same Dharma.
30. Hurvitz, *Scripture of the Lotus Blossom*, p. 58. Words in square brackets are mine.
31. Translated by Edward Conze in *Buddhist Wisdom Books, Containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra* (London: Allen and Unwin, 1958), p. 89.

edited by, Robert K. C. Forman, The Innate Capacity: Mysticism, Psychology, and Philosophy, New York, 1998, pp. 95–110.

FOUR

Between the Yes and the No

Ibn al-ʿArabī on Wujūd *and the Innate Capacity*

WILLIAM C. CHITTICK

(210019) — İbnü'l-Arabi Muhy — Vahdet-i Vücud — Vucud

Türkiye Diyanet Vakfı ... Kütüphanesi ... Arşivi Araştırmalar Merkezi

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN 02 EKİM 2012

Averroes: "How did you find the situation in unveiling and divine effusion? Is it what rational consideration gives to us?

Ibn al-ʿArabī: "Yes and no. Between the yes and the no spirits fly from their matter and heads from their bodies."[1]

SUFISM, SOMETIMES CALLED "Islamic mysticism," has been found wherever there have been Muslims. In general, Sufis differ from ordinary Muslims by stressing inwardness and spirituality rather than activity and Law.[2] Sufis have tried to intensify and perfect their knowledge of God, and one of the natural results of these efforts has been the direct experience of the object of faith. Descriptions of such experiences are always expressed in terminology that is recognizably Islamic, but those who speak of it unanimously assert that they have witnessed the single and unique Reality that underlies all appearances and all experience.

Sufism has an enormous primary literature, most of it unpublished and little of it translated. Writings that have a distinctively Sufi flavor appear in the eighth-century C.E. and have continued to be written throughout the Islamic world down to modern times. Here I can do no more than look at a few teachings of the most widely influential Sufi author since the thirteenth century, Ibn al-ʿArabī (d. 1240), known to the tradition as the "greatest master." It needs to be kept in mind that Ibn al-ʿArabī's writings represent "an ocean without shore," as his foremost student in the West has