

Mystical Experience as a Basis for Philosophical Thought A Comparative Inquiry into Wuhua and the Imaginal Worlds

Sayyed Saied Reza Montazery¹  Misagh Mehrabi^{2✉} 

1. Associate Professor, Department of Philosophy of religion, Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: ssmotazery@ut.ac.ir.
2. Corresponding author, Senior expert of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: misagh.mehrabi@ut.ac.ir.

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2025 December 1

Revised: 2025 January 21

Accepted: 2025 January 26

Published:

Keywords:

Imaginal worlds

Wuhua

Ibn 'Arabī

Zhuangzi

ABSTRACT

Mystical experience is an intuitive encounter with sacred realities and divine manifestations that enables the perceiver to witness existence as a unified whole. When safeguarded from satanic and ego-driven illusions, such an experience can serve as a reliable source for understanding the truth of being. The concept of wuhua (無化), derived from the trans-sensory experience of the eminent Chinese philosopher Zhuangzi, represents such an epistemic insight; he transformed this experience into a philosophical principle for explaining the nature of existence.

Similarly, the notion of the imaginal worlds ('ālam al-khayāl) originates from the mystical experiences of the Muslim thinker Ibn 'Arabī, who employed it to articulate the multilayered structure of being. Despite their significant cultural and historical distance, both thinkers share foundational philosophical affinities—most notably, their reliance on a mode of apprehending existence that transcends sensory perception.

Adopting a descriptive and topic-centered approach, this study explicates the two concepts—wuhua and the imaginal worlds—and focuses on the parallels between them. Given the complexity of Islamic mysticism, particularly its ontology and hierarchical cosmology, Zhuangzi's clarity of expression can enhance the comprehension of such themes and offer valuable insights for researchers and scholars of mysticism. Based on library research, the findings indicate substantial conceptual convergences between these two intellectual traditions.

Cite this article: Montazery, S., Mehrabi, M. (2025). *Mystical Experience as a Basis for Philosophical Thought*, 58 (X), 1-20. <http://doi.org/00000000000000000000>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press

DOI: <http://doi.org/00000000000000000000>

مقاله پذیرش شده

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

اصطلاح “تجربه عرفانی”، اصطلاحی نسبتاً نوظهور در زبان بشری و برآمده از سنت غربی است که عمری کمتر از سه قرن دارد، هرچند پیشینهٔ چنین تجربیاتی، به گزارش‌های عارفان از تجارب شخصی‌شان بازمی‌گردد و در سنت اسلامی از آن به “کشف و شهود” تعبیر می‌شده است. به دلیل شخصی و درونی بودن این تجربه، کسانی که فاقد این نوع تجربه یا ادراک عرفانی‌اند، در بررسی آن جز رجوع به چنین گزارش‌هایی، درک مستقیمی از آن ندارند.

تجربهٔ عرفانی، ناظر به رؤیت هستی به عنوان یک کل واحد می‌باشد. این تجربه، مواجهه‌ای درونی و شهودی با حقایق قدسی و باطنی است که اگر از وسوسه‌های نفسانی و القائات شیطانی مصون بماند، به یکی از برترین انواع معرفت تبدیل می‌شود؛ معرفتی که موضوع آن امری قدسی است و در مراحل عالی، به شناخت خداوند سبحان و تجلیات الهی و اسماء و صفات او می‌رسد. گوهر تجربیات عرفانی، یکسان است، اما درجات و گونه‌های گوناگونی دارد که هر یک به زمینه‌ها و شرایط مختلفی وابسته‌اند. عارفان متأله با تصفیة نفس و سلوک در چارچوب شریعت، بستر شهود معتبر را فراهم می‌کنند. چنین شهودی دو شکل صوری و معنوی دارد و هر یک دارای انواع و مراتب متنوعی هستند. این معرفت، از آن‌رو که شخصی است، نخست و ذاتاً برای خود صاحب تجربه سودمند است، اما در مرتبه‌ای دیگر، دیگران نیز می‌توانند با تکیه بر اعتماد به صاحبان تجربه و نیز قرائن و شواهد تأییدکننده، از گزارش چنین تجربه‌ای بهره‌مند شوند. (فتاوی اشکوری، 1397، ص 170) شهود تجلیات الهی، معرفت خدا را به سالک می‌نمایاند. (چیتیک، 1385، ص 127)

هدف اصلی پژوهش

آنچه در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود، تبیین نحوهٔ شکل‌گیری و تطور مفهومی فلسفی به نام “ووهوا” در آئین تائویی است که سرچشمهٔ آن، شهود معنوی فردی به نام “چوانگ‌تزو” به عنوان بنا کنندهٔ این اصل بوده است و مقایسهٔ آن با مفهوم “عوالم‌خیال”، آن‌گونه که ابن‌عربی در عرفان اسلامی

بیان می‌کند. در واقع این پژوهش در پی نشان دادن اهمیت تجربیات عرفانی در پی‌ریزی نظریات فلسفی است. چراکه هریک از این دو مورد، صورت‌های خاصی از بیانی فلسفی هستند که بر مبنای تجربیات وجودی شخصی و در بستر فرهنگی و تاریخی صاحبان آن تجربه، رشد یافته‌اند. یافته ثانوی این پژوهش این است که سادگی بیان چوانگ‌تزو در تبیین نظریه مبتنی بر شهودش، می‌تواند راهی برای تبیین کلام پیچیده و نظریات سخت‌فهم ابن عربی باز کند و کلام ابن عربی از دریچه کلام چوانگ‌تزو فهمیده شود.

پیشینه پژوهش

تاکنون هیچ اثر مستقلی به طور اختصاصی به بررسی اصطلاح «ووهوآ» در فلسفه تائویی به زبان فارسی اختصاص نیافته است. آثار موجود عمدتاً در چارچوب کلی فلسفه تائویی به این مفهوم اشاره کرده‌اند، اما بدون کاوش عمیق و جامع در این موضوع خاص. در ادامه، مهم‌ترین آثار مرتبط بر اساس تتبع در کتاب‌ها، رساله‌ها، مقالات و منابع اینترنتی معرفی می‌شوند.

یک _ کتاب «صوفیسم و تائویسم» از توشیهیکو ایزوتسو. نویسنده در این کتاب به مقایسه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه تائویی می‌پردازد. تمرکز او در این کتاب بر تشابهات کلی بین این دو آئین است و در بخشی از این کتاب، بنا به ضرورت به مفهوم ووهوآ ورود می‌کند. او اصطلاح «ووهوآ» را به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی تائویی برجسته می‌کند و آن را با مفاهیمی مانند فناء در صوفیسم مقایسه می‌نماید. در بین کتب ترجمه شده به فارسی، این کتاب بیشترین تبیین را در موضوع ووهوآ و شناساندن آن انجام داده است. (ایزوتسو، 1378، صص 327-335).

دو _ کتاب «تاریخ فلسفه چین» اثر فانگ‌یو لان. در این اثر در مورد مفهومی به نام «ووهوآ» به طور مستقیم بحث نشده است، اما متن به مفاهیم چینی نزدیک به این مفهوم مانند Ch'iWulun (در باب برابری چیزها) و WuHsing (پنج عنصر) اشاره دارد. (YU-LAN, 1958, pp110-115)

سه _ سایر آثار مرتبط با تائویسم و چوانگ‌تزو.

- در متن کامل چوانگ تزو از رؤیای شاپرک به عنوان بیانگر نظریه وو هوآ بحث شده است. متن این کتاب نمایانگر جنبه‌های ادبی و فلسفی اولیه چین است. (Watson, 1968, p49)

- کتاب عمومی تائویسم با عنوان *The Tao of Pooh* و نیز آثار چینی مانند تفسیرهای Guo Xiang بر چوانگ تزو همگی به رؤیای شاپرک و وو هوآ اشاره دارند و آن را در چارچوب کلی آیین تائو (طبیعت گرایی، وو وی) قرار می‌دهند. هرچند کتاب اول کتابی تخصصی نیست و برام عموم نوشته شده، اما به خوبی فلسفه تائو را بیان می‌کند. (Hoff, 1982, pp67-90) و (Lynn, 2023, pp212-214)

- رؤیا در آراء چوانگ زه، پایان نامه کارشناسی ارشد سیده فاطمه زهرا نقوی فروردین 1400 که در قسمتی از آن در مورد وو هوآ مطالبی از کتاب‌های مختلف جمع‌آوری و تجمیع شده است، بدون این‌که مقایسه‌ای با سایر عرفان‌ها از جمله عرفان اسلامی داشته باشد. (نقوی، 1400، صص 32-64)

این آثار یا ترجمه/تفسیر متن اصلی هستند یا کلی‌نگار، بدون تمرکز اختصاصی بر وو هوآ. در جستجوهای دیگر نیز هیچ اثر مستقلی به زبان فارسی در مورد وو هوآ یافت نشد.

پژوهش حاضر بر وو هوآ به عنوان محور مرکزی تمرکز دارد و آن را فراتر از تاریخ‌نگاری کاوش می‌کند و پس از تبیین و تفصیل آن، از آن برای فهم راحت‌تر مفهومی مشابه در عرفان اسلامی استفاده می‌کند. در مجموع، پیشینه‌های موجود وو هوآ را به عنوان مفهومی کلیدی اما حاشیه‌ای در تائویسم می‌بیند، در حالی که پژوهش حاضر آن را به مرکزیت می‌رساند و خلأ موجود در مقالات فارسی برای تبیین این پدیده را پر می‌کند.

بی‌خودی و بی‌خویشی: پرواز از من متعین به من متعالی

انسان، دارای دو ساحت وجودی اشراقی و عقلانی است؛ همان‌گونه که عقلانیت با کشف قانون‌مندی‌های موجود در هستی، بهره‌مندی بیشتر از مواهب طبیعت را ممکن می‌سازد، توجه به ساحت اشراقی، او را با خویشتن الهی‌اش آشنا می‌کند. یکی از این دو ساحت، انسان را به تکاپو، اقتدار و تسخیر طبیعت

می‌کشاند، و دیگری به آرامش، ایمان و یقین فرا می‌خواند. تعادل میان این دو ساحت، جوهر انسانیت را تشکیل می‌دهد. (یوسف‌پور، 1380، ص 23)

در عرفان، بیشتر تمرکز، بر ساحت اشراقی انسان است و اصالت در این است که انسان خودش به تجربه مستقیم دست یابد. اهل معنا، دو نوع زیست معناگرا را ترسیم می‌کنند: نخست، حالتی که “من متعین” (خود محدود و روزمره) سلسله‌گردان امور است؛ یعنی زندگی عادی و عقل‌محور که بر پایه تدبیر امور دنیوی استوار است. دوم، حالتی که “من متعالی” (خود برتر و الهی) بر تخت می‌نشیند و زیستن در من متعین – با همه صفات، مطلوبات و گرایش‌هایش – به کناری نهاده می‌شود. گاه از این دو حالت، به “عقل جزوی” و “عقل کلی” نیز تعبیر می‌شود؛ عقل جزوی، عقل معاش‌محور و مآل‌اندیش است که تدبیر امور را بر عهده دارد، در حالی که عقل کلی، ذوق و شهود است و در آن، امور به دست تقدیر سپرده می‌شوند و تدبیر در این جا جایگاهی ندارد.

حال در این بین، فردی که در حالت شهود بر تخت من متعالی نشسته و مفاهیمی را در این حالت درک کرده که دیگران درک نکرده‌اند، اگر بخواهد در بازگشت از این سفر و در مقام من متعین خود، آن تجربیات را برای دیگران بازگو و یا تبیین کند، نیاز به پایه‌گذاری و یا استعمال اصولی فلسفی دارد که برای همگان قابل فهم باشد.

جهان‌بینی شهودی، جهان‌بینی غیرعادی

جهان‌بینی فلسفی نشأت گرفته از معرفت شهودی، یک جهان‌بینی غیرعادی است، به این معنا که محصول شهودی غیرعادی، از وجود است که توسط انسانی غیرعادی انجام گرفته است. پی‌ریزی فلسفی این معرفت زمانی آغاز می‌شود که ادراکی مستقیم از وجود در عمق متافیزیکی آن به وقوع بپیوندد. باید دانست مبحث “وجود” که در بین فلاسفه همواره مبحثی اصلی است، می‌تواند در سطوح مختلفی مورد ادراک قرار گیرد. فیلسوفانی چون ارسطو، وجود اشیاء در سطح عینی را حقیقت فرض می‌کنند، اما از نظر ابن‌عربی و چوانگ‌تزو چنین اشیائی که توسط یک فرد عادی در سطح مادی تجربه می‌شود، چیزی

جز یک رؤیا نیست. از نظر آن‌ها چنین اشیائی، بیانگر عمق متافیزیکی و حقیقی وجود نیستند و نمی‌توانند وجودشناسی‌شان را نشان دهند. ابن عربی قائلین به این نوع وجود را “فاقد چشم بصیرت” و چوانگ‌تزو آنان را “فاقد نور مبین” می‌داند. یعنی این افراد فاقد درکی هستند که باعث رسوخ به راز وجود می‌شود. از آنجایی که اکثر انسان‌ها به طور طبیعی در نشئه دنیوی قرار دارند، اشخاصی که به نشئه دیگری سلوک کرده‌اند، از نظر ابن اکثریت، غیرطبیعی محسوب می‌شوند. با این تعاریف، جهان‌بینی تصوف و یا تائویسم نماینده نوعی نگرش به وجود هستند که به انسان‌های غیرعادی اختصاص دارند. (ایزوتسو، 1378، ص 512) چنین انسان‌هایی با تهذیب نفس به چنین نگرشی دست یافته‌اند.

تهذیب، عاملی برای حرکت در ورای زمان و مکان

هم ابن عربی و هم چوانگ‌تزو، تهذیب درونی را عاملی برای دریافت چنین ادراکاتی که منجر به نگرشی دگرگون شده، می‌دانند. این نکته قابل توجه است که این هر دو، مراحل تهذیب را به سه مرحله تقسیم می‌کنند. از نظر ابن عربی “تهذیب روحانی” شامل مراحل فنای صفات انسانی، ابطال ذات خود توسط انسان و نهایتاً بقای بعد از فناء است؛ از نظر چوانگ‌تزو تهذیب شامل این سه مرحله است: بیرون گذاشتن جهان از ضمیر، بیرون گذاشتن اشیاء از ضمیر و نهایتاً فراموش کردن حیات.

هر دو معتقدند که در انتهای این مراحل سه‌گانه و هنگامی که نفس نابود می‌شود، به ناگاه چشم باطن انسان گشوده می‌شود و او دچار اشراق می‌شود. این امر، سرآغاز تولد نفسی جدید در انسان است که با کنار نهادن نفس کهنه، ایجاد شده است و نفسی از نوع دیگر است. او خود را در ورای کرانه‌های زمان و مکان می‌یابد. چنین نفسی به بقاء رسیده است. از دید ابن عربی چنین شخصی در نزدیک‌ترین موقعیت به آگاهی الهی قرار دارد و در مرحله ماقبل از انقسام به تعینات و صورت‌های مشخص است و از دید چوانگ‌تزو، در این حالت او با همه اشیاء یکی است و همه اشیاء در نبود آگاهی او، به ده‌هزار چیز مبدل شده‌اند. هنگامی که تهذیب ضمیر به کمال رسید و انسان به خلاء متافیزیکی رسید، آن‌گاه مجاز خواهد

بود تا "اشراق" تائویی و یا "کشف و ذوق" ابن عربی را تجربه کند. (ایزوتسو، 1378، ص 516) در ادامه تجربیات و اشراقات هر یک را به تفصیل تبیین خواهیم کرد.

الف - چوانگ تزو و میراث فلسفی - عرفانی او

چوانگ تزو، برجسته‌ترین فیلسوف مکتب تائویی و دومین شخص در این آیین (بعد از لائوتزو) است. او ظاهراً بین سال‌های ۳۶۹ تا ۲۸۶ پیش از میلاد می‌زیسته و اندیشه‌های تائویی را به زبانی فلسفی و تفسیری غنی بازآفرینی کرده است. بیان فیلسوفان چینی، از نظر شمار واژگان، موجز و از لحاظ محتوا، غنی و عمیق است. در سنت فرهنگی چین، نام یک اثر اغلب با نام خالق آن یکی است؛ "چوانگ تزو" نه تنها نام این فیلسوف است، بلکه به مجموعه نوشته‌های او نیز اشاره دارد - مشابه "حافظ" که به دیوان غزلیات او نیز دلالت می‌کند. فصل‌های مقالات چوانگ تزو، مملو از تمثیل‌ها و کنایات نمادین است. این کتاب، قدیمی‌ترین متن مذهب تائویی به شمار می‌رود و نقش کلیدی در فهم مطلب مورد بحث ما در این پژوهش، یعنی "وو هوآ" یا به بیان دیگر "تبدل" ایفا می‌کند. (تزو، 1385، مقدمه)

وو هوآ: اساس فلسفه چوانگ تزو

واژه "وو هوآ"^۱، یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم در فلسفه چوانگ تزو است. این واژه از ترکیب دو کلمه "وو"^۲ به معنای عدم - و "هوآ"^۳ به معنای استحاله و تبدل - پدید آمده است. همانطور که بیان شد، این اصل، برگرفته از مکاشفه‌ای عرفانی و شهودی توسط چوانگ تزو است که نوعی تمایز دایی بنیادین را به تصویر می‌کشد. مشهورترین بیان آن، روایت رؤیای "پرواز شاپرک" است. نمادپردازی "پرواز" و پدیده‌های مشابه آن در هر سطحی از فرهنگ و علی‌رغم زمینه‌های بسیار متفاوت تاریخی و دینی، به

¹wu hua

²wu

³hua

شکل تغییرناپذیری به فراسو رفتن انسان از این ورطهٔ دنیایی و نوعی آزادی تعبیر می‌شود. (الیاده، 1382، صص 107-108)

چوانگ‌تزو بیان می‌کند:

“زمانی، من، چوانگ‌چو (چوانگ‌تزو)، در رؤیا دیدم که شاپرکی هستم؛ با آرامش و سبکی به پرواز درمی‌آیم و یقیناً شاپرکم. شاد و فرحناکم و از این‌که چو (یعنی خودم) باشم، هیچ آگاهی ندارم. ناگهان بیدار شدم و چو بودم! آیا چو در خواب دید که شاپرک است، یا شاپرک در خواب دید که چو است؟ از کجا بدانم؟ البته، میان چو و شاپرک، به طور غیرقابل انکار، اختلافی وجود دارد.

این وضعیت را من تبدیل اشیاء می‌نامم.” (Izutsu, 1984,p311)

موضوع مرکزی این روایت، در بخش دوم سخنان چوانگ‌تزو نهفته است. او رؤیایی در فضایی متعالی (یعنی نشسته بر تخت من متعالی) تجربه می‌کند، اما پس از بازگشت به حالت تعقل بشری (یعنی همان من متعین)، نمی‌تواند آن فضا را در چارچوب معقولات عادی جای دهد و برایش توجیه عقلی بیابد. در جایی، چوانگ‌تزو از عدم تمایز میان خود و شاپرک سخن می‌گوید – جایی که هر دو هویت ذاتی و خودی‌شان را از دست می‌دهند – و در جایی دیگر، بر اختلاف غیرقابل انکار میان‌شان تأکید می‌ورزد. چوانگ‌تزو در پی آن است که از منظر معرفت‌شناختی، صعود ذهن انسانی از جهان کثرت و ورود به مرتبه‌ای وجودی را توصیف کند که در آن، همه‌چیز درهم می‌آمیزد و به وحدت می‌رسد. (ایزوتسو، 1378، ص 311)

بخش نخست روایت، تجربه شهودی او را بازتاب می‌دهد: سطحی از آگاهی که به “عدم تمایز” یا “درهم‌تنیدگی” می‌انجامد؛ جایی که وی خود را شاپرکی شاد و پرجنب‌وجوش در هوا می‌بیند. اما در بخش دوم، با بازگشت به تعقل روزمره و بشری، تمایز میان خود و شاپرک آشکار می‌شود و آن‌ها در

⁴Transmutation

این مرتبه، دو موجود متمایز از یکدیگر جلوه می‌کنند. فی الواقع، این بیان، دو سطح آگاهی بشر را نمودار می‌سازد: یکی سطح متافیزیکی (فراحسی و وحدت‌گرا)، که در آن رؤیا و بیداری، حقیقت و خیال، تفاوت گوهری خود را از دست می‌دهند و هیچ‌چیز در حالت ثابت خویش باقی نمی‌ماند؛ و دیگری سطح زمان‌داری (متمایز و محدود)، که تمایزات را بازمی‌گرداند.

به عبارت دیگر، حقیقت به معنای حقیقی کلمه، چیزی است فراتر از آنچه تعقل آن را حقیقت می‌شمارد. با این تفاسیر برای درک معنای اصیل امور، آگاهی‌های عادی باید هویت خویش را از دست بدهند، فرآیندی که می‌توان آن را با "اضطراب ازلی"⁵ در برابر "تعینات وجودی" مرتبط دانست. در این حالت اضطراب ازلی، تمام تعینات وجودی، مفهوم آزادانه خویش را به یکدیگر منتقل می‌کنند. این مفهوم، در دو منظر معنا می‌یابد:

- **منظر متافیزیکی:** هر چیزی می‌تواند به چیز دیگری استحاله یابد، به گونه‌ای که همه اشیاء می‌توانند در یکدیگر ادغام شوند و به وحدت مطلق درآیند. این مفهوم، مفهومی ماوراء زمینی و فراطبیعی است که وابسته به شهودی فراحسی است.

- **منظر زمان‌داری:** یک شیء، آن‌چنان استمرار می‌یابد تا به حد زمانی خویش برسد و از نقطه "الف" به نقطه "ب" منتقل شود؛ در این حالت، صورت، شکل، رنگ و مصنوعات از میان می‌روند و تنها جریان تبدیل باقی می‌ماند.

به این ترتیب، انسان کامل تائویی، در عین مشاهده رنگارنگی صورت‌های پیوسته در تغییر و در ورای آن‌ها، "واحد" متافیزیکی را شهود کرده و خود را با سریان تبدیل یکی می‌بیند. (ایزوئسو، 1378، ص

516)

گسترش ووهوآ در فلسفه تائویی: تمایز در بی‌تمایزی

⁵primordial anxiety

چوانگ‌تزو با بیان اصل ووهوآ، همه‌چیز را تا حد یک رؤیای بزرگ تنزل می‌دهد و به نوعی، حقیقت ظاهری را انکار می‌کند. از دیدگاه او، جهان، رؤیا است و آنچه ما معمولاً آن را حقیقت می‌پنداریم، در واقع، خیالی گذراست. از منظر حکمی، این حالت، سطحی از آگاهی را بازتاب می‌دهد که در آن، هیچ‌چیز در هویت ثابت خویش باقی نمی‌ماند و هر چیزی می‌تواند به هر چیز دیگر استحاله یابد.

این، نظامی کاملاً نوین از هستی است؛ نظامی که در آن همه موجودات، رها از قیود تعینات مفهومی، آزادانه به یکدیگر منتقل می‌شوند. این انکار غافلگیرکننده، تنها گام نخست به سوی فلسفه چوانگ‌تزو است، زیرا اندیشه او جنبه‌ای مثبت نیز دارد: با انطباق ووهوآ بر مفاهیم مرگ و حیات، به فلسفه‌ای خوش‌بینانه از وجود انسانی خواهیم رسید که تفاوت میان این دو را از میان برمی‌دارد. در پرتو این فلسفه، مرگ - که برای اذهان عادی معضلی تشویش‌آور است - به مسئله‌ای ساختگی و غیرواقعی بدل می‌شود. انسانی که بر اضطراب وجودی خویش (ناشی از مواجهه مداوم با فانی نفس) چیره شود، به مرحله "انسان حقیقی" می‌رسد. از نظر چوانگ‌تزو، مرگ، یکی از اشکال بی‌شمار یک حقیقت ابدی واحد است. او به انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر باور ندارد؛ بلکه اصل اندیشه‌اش این است که هر چیزی، صورتی عرضی از حقیقتی یگانه است که متناوباً صور گوناگونی از تجلی ذاتی به خود می‌گیرد. علاوه بر این، روند زمان‌دار، خود، تنها عرضی بیش نیست و در سطحی از هستی ابدی رخ می‌دهد؛ جایی که همه‌چیز، واحدی فرازمانی و فرامکانی است. (ایزوتسو، 1378، ص 335)

نظریه ووهوآ که چوانگ‌تزو عرضه می‌کند اشاره به تغییرات مستمر اشیاء دارد. همه این اشیاء مستمراً در برابر چشمان ما جای یکدیگر را می‌گیرند، ولی هیچکس با عقل خود نمی‌تواند اصل حقیقی‌شان را کشف کند. (ایزوتسو، 1378، ص 535)

در این فلسفه، همه چیزهایی که ظاهراً متضادند، در حقیقت، تضادی واقعی ندارند؛ زیرا هیچ‌چیز، وجودی ثابت و ذاتی در حاق هستی خویش ندارد.

از دید انسانی که حتی یک‌بار تجربه "درهم‌ریختگی اشیاء" یا همان "ووهوآ" را زیسته، هر چیز، شکل ظاهری خویش را از دست می‌دهد و شالوده جوهری‌اش را بازمی‌یابد. تفاوت‌های وجودی میان اشیاء -

اگر نگوییم کاملاً محو می‌شوند - تاریک، مبهم و درهم می‌گردند. البته، تفاوت‌ها همچنان وجود دارند، اما دیگر ذاتی و بنیادین نیستند؛ تضادها تنها در سطح مفهومی باقی می‌مانند. زوج‌های متضاد مانند زیبا و زشت، خوب و بد، درست و نادرست، زاهد و غیرزاهد - که در سطح عقل تمایز می‌یابند و در زندگی عملی نقش کلیدی ایفا می‌کنند - دیگر مطلقیت خود را از دست می‌دهند. این نسبیت‌گرایی، از نوع عادی و عملی نیست؛ بلکه نسبیتی خاص است که بر پایهٔ شهود عرفانی وحدت و کثرت وجود استوار است.

فلسفهٔ این تفاوت‌زدایی، محصول طبیعی تجربهٔ متافیزیکی حقیقت است: تجربه‌ای که در آن، حقیقت (شهودشده به طور مستقیم)، خود را به انبوهی از اشیاء متنوع متجلی می‌کند و سپس به وحدت اولیه بازمی‌گردد. از نظر چوانگ‌تزو، همه‌چیز در جهان نسبی است؛ هیچ‌چیز به معنای مطلق، قابل اعتماد یا پایدار نیست. همه‌چیز، در سطح عمیق‌تری از حقیقت، فاقد جوهر است و جهان - چه ظاهری و چه درونی (مفاهیم و احکام) - درهم‌ریخته است. (ایزو تسو، 1378، ص 518) برای یکی بودن با آن یگانهٔ بزرگ باید به فراسوی تمایزات برویم و تمایزات میان چیزها را فراموش کنیم. وقتی تمایزها فراموش شوند، آن واحد تمایزناپذیر باقی می‌ماند و یگانهٔ بزرگ چهره از پرده برمی‌اندازد و خود را نمایان می‌کند. همان واحدی که "کل بزرگ" است.

این موضوع باید کمی تبیین شود. ما معمولاً میان "این" و "آن" تمایز قائل می‌شویم و اندیشه و گفتارمان درباره اشیاء اطراف، در چارچوب این تقابل بنیادین شکل می‌گیرد: آنچه "این" است، "آن" نیست و بالعکس. این نسبت، اساساً میان "من" و "دیگران" برقرار است؛ زیرا "این" به من اشاره دارد و "آن" به غیر من. از دیدگاه من، من "این" هستم و هر چیز دیگر "آن"؛ اما از دیدگاه دیگران، آن‌ها "این" هستند و من "آن". بنابراین، همه‌چیز هم "این" است و هم "آن"؛ به عبارت دیگر، تفاوت میان "این" و "آن"، نسبی است. "آن" تنها هنگامی به عنوان مغایر با "این" ثبت می‌شود که "این" به ثبت رسیده باشد. ما تنها با درک این نسبت بنیادین "این" و "آن" است که می‌توانیم به فهمی از ساختار اشیاء دست یابیم. البته، این نسبیت باید از خلال اشراق درک شود؛ فهم عقلی آن بی‌فایده است، مگر به عنوان مقدمه‌ای برای

شهود اشراقی. عدم تمایز برآمده از درهم ریختگی، فراتر از درک عقلی است؛ اما اگر عقل همچنان بکوشد، آن را تنها به صورت نسبیت می‌فهمد.

چوانگ‌تزو می‌خواهد بگوید که حقیقت حقیقی، همان وحدت یگانه است که همه تضادها را در خود جمع می‌کند؛ تقسیم این واحد اولیه، ناشی از زوایای دید متفاوت انسانی است. در نزد انسانی که چنین موضعی اتخاذ کند، همه چیز در جهان "خوب" است و چیزی برای "غیرخوب" انگاشتن وجود ندارد. انسان مقدس، مبنای خویش را بر این تضادها نمی‌نهد، بلکه هر چیز را در پرتو "آسمان روشن" (تائو) می‌نگرد. با این تفاسیر، اشراق، نماینده موضعی مطلق است که از همه مواضع نسبی برتر است؛ حالتی از ذهن که فراتر از تمایزات "این" و "آن"، "من" و "تو" قرار دارد. این، علو روحی است که انسان می‌تواند به آن دست یابد و تجربه‌اش کند. (Izutsu, 1984, pp 319-329)

ب - ابن عربی و جایگاه او در علوم اسلامی

محبی‌الدین عربی مشهور به ابن عربی، یکی از پرنفوذترین اندیشمندان مسلمان در قرون اخیر تاریخ اسلام است. از او تألیفات زیادی _ بالغ بر 500 اثر _ به جا مانده است. مهمترین کتاب او "الفتوحات المکیه" است که بنا به گفته خود، برگرفته از انوار و بارقه‌های علوم اشراقی اوست. او چکیده تعلیماتش را نیز در کتاب دیگرش "فصوص الحکم" خلاصه کرده است. شاگردان فراوان او، تعلیمش را در جهان اسلام گسترش دادند و طی دو قرن بعد از حیاتش، نبوغ او اندیشه‌ورزی اسلامی را تحت تأثیر خود قرار داد. او ترکیبی از فقه، کلام، فلسفه، عرفان، کیهان‌شناسی، روان‌شناسی و سایر علوم اسلامی را ایجاد کرد. تعلیم او حتی تا قرن حاضر، همچنان الهام‌بخش بسیاری از متفکران اسلامی است. (چیتیک، 1385، ص1)

ابن عربی، نظریه‌پردازی شهودگرا

ابن عربی معتقد است که کوشش بشری، سالکان را تنها تا آستانه در می تواند پیش ببرد، اما باز شدن در به اراده خداست و تنها اوست که تعیین می کند که چه چیزی به سالک عطا شود. او مدعی است علوم مندرج در بزرگترین اثرش یعنی الفتوحات المکیه، از راه مطالعه و یا استدلال های عقلی اش به دست نیامده اند و صرفاً زمانی به وی اعطا شدند که خداوند در را به روی او گشود. (چیتیک، 1385، ص 11) در واقع علوم مندرج در فتوحات او، علوم اشراقی هستند. جملات بسیار زیبا و تکان دهنده زیر، یکی از مطالبی است که ابن عربی در فتوحات در خصوص مواجهه خود با ارواح در عالم دیگر سخن گفته است:

“برخی از آنها در زمین برایم متجسد شدند و برخی در هوا، برخی در هر کجا که بودم برایم متجسد شدند و برخی در آسمان. آنان به من علم می آموختند و من به آنان! ولی با هم مساوی نبودیم. چراکه من در عین خویش ثابت بودم، ولی آنان قادر بر بقا نبودند. به صورت هر شکلی در می آمدند، مانند آب که به شکل و رنگ ظرف در می آید.” (چیتیک، 1385، ص 135)

البته مبنای تفکرات ابن عربی، فقط همین مکاشفه او نبوده است، و این مکاشفه یکی از مکاشفات فراوان او بوده که به او در شکل دهی منظومه فکری اش کمک کرده است. نظرات فلسفی او چون با محوریت “وجود” شکل گرفته اند، جهان بینی اش نوعی وجودشناختی است. ابن عربی وحدت وجود را نه یک فلسفه انتزاعی، بلکه توحید عملی و شهودی می داند. طبق این نظریه، همه چیز (کثرت ظاهری جهان) تجلی (ظهور) واحد الهی است. وجود مطلق (خدا) واحد است و کثرت ها (مخلوقات) تنها سایه ها یا آیینه های این وجود واحد هستند.

عوالم خیال از نظر ابن عربی

از نظر ابن عربی ویژگی بارز خیال، تضاد ذاتی آن است. ابن عربی عوالم خیال را در سه عنوان معنا می‌کند: کل عالم، واسطه بین ارواح و اجساد و قوه خاصی از نفس.

خیال در هر مرتبه مانند برزخ است بین دو حقیقت یا دو عالم دیگر. برای همین هم در توصیف یک صورت خیالی باید هم تجربه ذهنی را لحاظ کرد و هم واقعیت عینی را و چنین صورتی هم حقیقی است و هم غیر حقیقی. زیرا به یک معنا امری شهود شده است و به معنای دیگر چنین نیست! عالم نه موجود است و نه معدوم یا هم موجود است و هم معدوم. عوالم خیال ویژگی متضاد چیزی است که غیر خداست و عالم خدا را نشان می‌دهد؛ همانطور که تصویر آینه، حقیقت شخصی را نشان می‌دهد که به آینه می‌نگرد. از نظر او خیال، امور غیرمادی را تجسد می‌بخشد، هر چند که آن‌ها صفات جسمانیت را اکتساب نمی‌کنند و به صورت «هم این / هم آن» باقی می‌مانند. تضاد ذاتی عوالم خیال سبب می‌شود که امور غیرجسمانی با اعطای صفات امور جسمانی قابل فهم شوند؛ خیال به ما کمک می‌کند که حقایق غیبی را با اوصافی که مربوط به عالم شهادت هستند، توصیف کنیم. (چیتیک، 1385، ص 115)

یکی از مفاهیمی که ابن عربی پدید آمدن عالم و نفس را در قالب آن توضیح می‌دهد، «تجلی» است. یعنی خدا خود را با ظاهر ساختن اسماء و صفات خویش، متجلی می‌سازد. او معتقد است خدا به هیچ‌یک از اشیاء شبیه نیست، چرا که بی‌نهایت فوق آن‌ها قرار دارد؛ و از طرفی شبیه همه آن‌هاست چون اوصاف خویش را در آن‌ها ظاهر کرده است. از دیدگاه او، عقل، تنزیه خدا را اثبات می‌کند ولی از ادراک تشبیه او عاجز است. برعکس، خیال، تشبیه او را درک می‌کند ولی از تنزیه او چیزی نمی‌داند. خیال می‌تواند خدا را در تجلیات و تشبیهاتش شهود کند در حالی که عقل، خدا را در تنزیهش فهم می‌کند. (چیتیک، 1385، ص 117) معرفت کامل به خدا باید ترکیبی از این فهم عقلانی و شهود خیالی باشد. (تنزیه و تشبیه)

ابن عربی حدیث مشهوری از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که «مردم خوابند و تنها هنگامی که بمیرند بیدار می‌شوند» (ابن عربی، 1405، ج 3، ص 42) او معتقد است: «دنیا تنها یک وهم است، دنیا وجود حقیقی ندارد. بدان که تو خود تنها یک خیالی و هر چه را که ادراک می‌کنی و به خود می‌گویی که این

من نیستم هم یک خیال است!» این مضمون خلاصه‌ای از دیدگاه ابن عربی در باب «خیال در خیال» بودن عالم است (ابن عربی، 1405، ج 1، صص 304-305 و ابن عربی، 1405، ج 3، ص 48) این که همه چیز یک رؤیاست، از دید ابن عربی دارای معنای متافیزیکی مثبتی است. این عبارت به هیچ وجه سخنی شعرگونه یا احساسی نیست که بخواهد دنیا را به یک رؤیا تشبیه کند و یا بگوید همه چیز در دنیا ناپایدار و گذرا است، بلکه این سخن، سخنی وجودشناسانه است که به مرتبه وجودی بالایی اعتراف دارد؛ مرتبه‌ای که در آن همه اشیا از حدود به ظاهر پابرجای خود محروم شده و بی‌شکلی طبیعی خود را به نمایش می‌گذارند. این مرتبه رؤیامانند از وجود، در نظام وجودشناسی ابن عربی، «عالم مثال و خیال» نام دارد. طبق این نظریه، دنیایی که ما آن را در سطح حسی تجربه می‌کنیم، حقیقتی قائم به ذات نیست، بلکه حقیقتی رمزگونه است؛ چنانکه ابن عربی از قرآن استنباط می‌کند نشانه‌ای است به چیزی در ورای خود. (ایزوتسو، 1378، ص 518)

ابن عربی می‌گوید: «آیا تو نمی‌بینی که چطور بر اساس تجربه عادی و حسی خودت، سایه چنان محکم اسیر صاحب سایه است که به هیچ وجه نمی‌تواند خود را از قید او نجات بخشد؟ این غیرممکن است زیرا که غیرممکن است که چیزی بتواند از خودش جدا شود.» از نظر ابن عربی دنیا سایه‌ای از حق است و رابطه‌ای نزدیک و جدانشدنی با او دارد. او این رابطه را با اشاره به اسم الهی لطیف وصف می‌کند. از نظر ابن عربی روند خلقت جریانی پیوسته و لاینقطع است و دارای طبیعتی پویاست. هیچ چیز راکد نیست و همه چیز در تاب و تب است و مثل آب رودخانه همواره در حال نو شدن. (ایزوتسو، 1378، ص 534).

ج - مقایسه «عوالم خیال» و «نفس رحمانی» ابن عربی و «ووهوآ» و «نفس زمین» چوانگ تزو

مفهوم عوالم خیال در عرفان ابن عربی در مقایسه تطبیقی با مفهوم ووهوآ یا درهم ریختگی تائویی چوانگ تزو شباهت‌های زیادی را در گذار از تمایزات متعین به وحدت شهودی آشکار می‌سازند؛ جایی

که هر دو سنت علی‌رغم فاصله فرهنگی و تاریخی بسیار، پلی میان کثرت زمان‌مند و وحدت متعالی بیان می‌کنند.

از دیدگاه چوانگ‌تزو، جهان یک “ووهوآ”ی مداوم است، یعنی اشیاء (به تعبیر او ده‌هزار چیز) پیوسته در حال تغییر شکل هستند. این مفهوم، نسبیت واقعیت را نشان می‌دهد: آنچه ما به عنوان “ثابت” می‌بینیم، تنها لحظه‌ای از یک فرآیند بی‌پایان است. از نظر وجودشناسی^۷، ووهوآ نشان دهنده این است که وجود^۸ برتر از جوهر^۹ نیست؛ بلکه وجود یک فرآیند است. تائو به عنوان “نام‌ناپذیر”^۹، فراتر از تمایزات است و تحول، راهی برای درک وحدت همه چیز است. چوانگ‌تزو درصدد است ما را به ساحتی از هستی رهنمون کند و ارتقا دهد که در آن رؤیا و بیداری از هم غیرقابل تمییز بوده و با این درهم ریختگی، آن را به چیزی بی‌تعیین و بی‌شکل بدل کند. چنین حالتی در وهله اول انسان را به اضطراب می‌اندازد. در چنین وضعیت بی‌تعیین و بی‌حالتی که چوانگ‌تزو آن را تجربه می‌کند، دیگر فرقی میان چوانگ‌تزو و شاپرک و نیز خواب و بیداری نیست. همه چیز به همه چیز تبدیل می‌یابد. چنین حسی را معمولا آد미ان “حقیقت” می‌پندارند. او با این توصیف، اعتباری بودن و نه اصالت اشیاء را نشان می‌دهد. (نقوی، 1400)

رؤیای شاپرک به طور آشکارا نمایان‌گر این است که چوانگ‌تزو و شاپرک دو خود مجزا هستند که همدیگر را تبدیل به یک پدیدار، یک وجود و یا یک “چیز” می‌کنند. (526-511, 2013, ppZhihua)

این حالت، حالتی از آگاهی است که هیچ چیز دیگر خودش باقی نمی‌ماند و هر چیز می‌تواند هر چیز دیگر باشد. این نظامی کاملاً جدید از هستی است. در این نظام همه هستی‌ها رسته از قیود تعینات مفهومی خود آزادانه خود را به یکدیگر منتقل می‌کنند. این چیزی است که چوانگ‌تزو آن را “بدل” اشیاء می‌خواند. (Wu, 1986, p15) از نظر او، یک حکیم تائویی کسی است که از طریق بینش عرفانی به درک اصل وجود رسیده باشد.

⁶ آنتولوژی

⁷being

⁸essence

⁹wu ming

در عرفان اسلامی، به ویژه نزد ابن عربی، مفهوم تجدد خلق یا "خلق مداوم" به معنای نابودی و خلق مجدد جهان در هر لحظه است. این مفهوم بر پایه وحدت وجود استوار است، جایی که جهان، تجلی الهی است و خداوند پیوسته آن را نو می‌کند. ابن عربی معتقد است که جهان در هر نفس (نفس رحمانی) نابود می‌شود و دوباره خلق می‌گردد. این تجدد، نه طبیعی بلکه وابسته به اراده الهی است. این تغییر، نشانه پویایی الهی است و عارف آن را از طریق قلب ادراک می‌کند. ابن عربی قلب عارف را به آینه‌ای تشبیه می‌کند که در هر لحظه تجلی جدیدی از خدا را بازتاب می‌دهد. از دید او جهان مانند نفسی است که بیرون می‌آید و داخل می‌شود؛ هر خروج، خلقی جدید است. ابن عربی تأکید دارد که این فرآیند، راهی برای شناخت خدا از طریق خودشناسی است. بر اساس وحدت وجود، تنها خدا دارای وجود حقیقی است و پدیده‌ها سایه‌ها یا تجلیات این وجود واحدند. این فرآیند پویای سریان تجلی در پدیده‌ها، مشابه ووهوآ است، در این سریان کثرت ظاهری جهان از وحدت الهی سرچشمه می‌گیرد و به آن بازمی‌گردد.

طبق نظر چوانگ‌تزو ریشه وجود یکپارچه و مطلق است، اما هرگز در وحدت اولیه‌اش متوقف نمی‌ماند. برعکس، ماهیت وجود این است که پیوسته در قالب‌های بی‌شمار تجلی یابد. وجود به سوی تنوع پیش می‌رود و به "ده‌هزار چیز" تبدیل می‌شود، چیزهایی که بی‌وقفه در یکدیگر تحول می‌یابند. این چهره ظاهری وجود است. اما در دل همین تنوع و پراکندگی، همه چیز به سوی سرچشمه متافیزیکی خود بازمی‌گردد. فرآیند "فرو آمدن" و "بالا رفتن" به شکلی شگفت‌انگیز یکی هستند.

رابطه وحدت و کثرت را باید این‌گونه درک کرد: وحدت، یکپارچگی ساکن و بی‌جان نیست، بلکه جریانی زنده و پایان‌ناپذیر است که اضداد را در خود هماهنگ می‌کند. کثرت نیز تمایزی ثابت و تغییرناپذیر نیست، بلکه جریانی پویا و زنده است که کشش وجودی میان وحدت و کثرت را در خود نگه می‌دارد. طبق نظریه تائویی «زمین بزرگ نفس می‌کشد و این نفس را باد می‌نامیم. تا زمانی که این نفس پدیدار نشود، هیچ چیز آشکار نیست. اما هنگامی که این باد برمی‌خیزد، همه سوراخ‌های درختان صداهایی پرتین تولید می‌کنند. همان باد یگانه، به شیوه‌های گوناگون بر ده‌هزار چیز می‌وزد و هر سوراخ

را وامی دارد تا صدای خاص خود را به گوش آورد، چنان‌که هر سوراخ می‌پندارد این صدا از خودش است. اما در حقیقت، چه کسی این صداها را پدید می‌آورد؟ صداها بی‌شماری که از سوراخ‌ها برمی‌خیزد، چیزی جز صدای یکپارچه و مطلق آسمان نیست.» این تمثیل نفس زمین در فلسفه چوانگ‌تزو با نفس رحمانی ابن عربی هم‌خوانی دارد، که بیان می‌دارد وجود الهی مانند نفسی است که در همه پدیده‌ها جریان می‌یابد و کثرت ظاهری را به وحدت متصل می‌کند.

د - مقایسه و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، با روشی فراتاریخی و با تمرکز بر چگونگی پیدایش و تبیین پدیده «ووهوآ» و «تبدل» در فلسفه چوانگ‌تزو و «عوالم خیال» و «تجدد خلق» در عرفان ابن عربی، به مقایسه تطبیقی آن دو با یکدیگر در دو سنت عرفانی شرقی و اسلامی پرداخته است. نتایج کلیدی که از این پژوهش حاصل شدند به شرح زیرند:

الف. محو مرزها و نیاز به تهذیب درونی: در هر دو نظام فکری، مرز میان اشیاء و موجودات محو می‌گردد و واقعیت به صورت جریانی سیال و غیرثابت ظاهر می‌شود. مثال «رویای شاپرک» در چوانگ‌تزو نمادی از نسبیت هویت و تحول متقابل است، که با «انقلاب قلب» در عرفان اسلامی هم‌خوانی دارد. هر دو تجربه برای تحقق نیازمند «تهذیب درون» و «فناي منیت» هستند؛ چوانگ‌تزو آن را «فراموشی خود» می‌نامد و ابن عربی آن را «فناء فی الله» توصیف می‌کند. این فرآیند، شرط لازم برای ورود به شهود وحدت است.

ب. پویایی وجودی و تجلی مداوم: نزد ابن عربی، «تجدد خلق» یا «خلق جدید» به معنای نابودی و آفرینش مجدد جهان در هر لحظه است. این تجدد بر پایه وحدت وجود استوار است، جایی که جهان تجلیات الهی است و خداوند آن را با هر «نفس رحمانی» نو می‌کند. ابن عربی جهان را به «نفسی که

بیرون می‌آید و بازمی‌گردد» تشبیه می‌کند و قلب عارف را آینه‌ای می‌داند که در هر لحظه تجلی جدیدی را بازتاب می‌دهد. در مقابل، ووهوآ در چوانگ‌تزو به تحول خودانگیخته و طبیعی اشیاء اشاره دارد، بدون اراده خارجی. تائو به عنوان وحدت مطلق، به «ده‌هزار چیز» تجلی می‌یابد و این اشکال پیوسته در یکدیگر دگرگون می‌شوند، بدون جدایی ذاتی از منبع. چوانگ‌تزو این فرآیند را به «بادی که دائم می‌وزد» یا «نفس زمین» تشبیه می‌کند که بیانگر جریان طبیعی، غیرارادی و بی‌پایان است. هر دو مفهوم، پویایی را نه به عنوان تغییر مکانیکی، بلکه به عنوان تجلی مداوم وحدت توصیف می‌کنند.

ج. نقش محوری تجربه عرفانی: هر دو نظریه، محصول مستقیم تجربه عرفانی نظریه‌پردازان خود هستند و نه استنتاج عقلی صرف. چوانگ‌تزو ووهوآ را از طریق شهود شخصی (رؤیای شاپرک) و ابن عربی عوالم خیال و تجدد خلق را از طریق «کشف و شهود قلبی» بیان می‌کنند. این امر اهمیت شهود بشری را در فلسفه‌پردازی عرفانی برجسته می‌سازد؛ فلسفه نه صرفاً از استدلال، بلکه از مشاهده درونی نیز زاده می‌شود. تجربه عرفانی، پل ارتباطی میان عقل و واقعیت متعالی است و بدون آن، مفاهیمی چون ووهوآ یا عوالم خیال به انتزاعات خشک تبدیل می‌شوند. این پژوهش نشان داد که تجربه عرفانی نه تنها منبع، بلکه معیار صحت این نظریه‌هاست.

د. تبیین ووهوآ راهی برای روشن‌سازی عوالم خیال و سایر مفاهیم پیچیده عرفانی: با تبیین دقیق ووهوآ به عنوان جریانی طبیعی، خودانگیخته و غیرارادی، نظریه «عوالم خیال» ابن عربی نیز قابل فهم‌تر گردید. ووهوآ، با تأکید بر تحول بدون فاعل خارجی، مکمل تجدد خلق الهی است و به درک لایه‌های پنهان عوالم خیال (عالم مثال، خیال منفصل و متصل) کمک می‌کند. این مقایسه تطبیقی، الگویی نیز برای فهم مفاهیم پیچیده در سنت‌های دیگر فراهم می‌آورد و می‌تواند به مطالعات میان‌رشته‌ای (عرفان، فلسفه تطبیقی، روان‌شناسی عرفان و ...) گسترش یابد.

پژوهش حاضر نخستین کاوش مستقل فارسی‌زبان در تبیین ووهوآ و پیوند آن با عوالم خیال در عرفان اسلامی است. این مقاله با تبیین نقش محوری تجربه عرفانی در شکل‌گیری این نظریه‌ها، نشان داد که

فلسفه عرفانی بدون شهود، ناتمام است. ووهوآ و عوالم خیال، می توانند دو بیان از یک حقیقت پویا باشند: این که جهان ثابت نیست، بلکه هر لحظه در حال تولد و مرگی جدید است. این بینش، دعوتی است به بازگشت به تجربه درونی و تهذیب نفس، تا انسان در جریان وحدت، خود را گم کند و دوباره بیابد و این که بستر درک چنین دریافت‌هایی، پاکی و تهذیب درون است.

مقاله پذیرش شده

منابع فارسی

- الیاده، میرچا؛ (1382). *اسطوره رؤیا راز*. رؤیا منجم، تهران: نشر علم، چاپ اول.
- ایزوتسو، توشیهیکو؛ (1378). *صوفیسم و تائویسم*. محمد جواد گوهری، تهران، رزونه، چاپ اول.
- تزو، چوانگ؛ (1385). *مجموعه آثار*. مریم کمالی، مسعود شیربچه، تهران: نشر میترا.
- چیتیک، ویلیام؛ (1385). *عواالم خیال*. قاسم کاکایی، تهران، هرمس، چاپ دوم.
- فناپی اشکوری، محمد؛ (1397). *تجربه عرفانی و شهود باطنی*. ذهن، تابستان، صفحات ۱۵۷ - ۱۸۲.
- نقوی، سیده فاطمه زهرا؛ لکزایی، مهدی؛ (1400). *رؤیا در آراء جوانگزه*. پایان نامه، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- یوسف پور، محمد کاظم؛ (1380). *نقد صوفی*. تهران: روزنه.

منابع عربی:

- ابن عربی، محیی الدین؛ (1405). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر. ج ۱.
- ابن عربی، محیی الدین؛ (1405). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر. ج 3.

منابع انگلیسی:

Hoff,Benjamin ; (1982). *The Tao of Pooh* . USA

Izutsu, Toshihiko; (1984). *SUFISM AND TAOISM: A Comparative of Key Philosophical Concepts* . London: University of California press.

Lynn, R. J. (2023). *Zhuangzi: A new translation of the sayings of Master Zhuang as interpreted by Guo Xiang* (Translations from the Asian Classics).
.Columbia University Press

Watson, Burton; :*The Complete Works of Chuang Tzu*. New York.) 1968(
.Columbia University Press

Wu, Kuang-Ming;*Dream in Nietzsche and Chuang Tzu* .Journal of .(1986)
:Chinese Philosophy, Volume13, USA .Dialogue Publishing Company

.YU-LAN, F;*A short history of Chinese philosophy* . New York: The .(1958)
.macmillan Co., 4th printing

.Zhihua, Yao;*I Have Lost Me, Zhuangzi* .(2013) 's *Butterfly Dream* .Journal of
Chinese Philosophy, Volume40, Issue3-4

References:

Chittick, William C.; (1385)[2006]. *Avālem-e Khayāl [Worlds of Imagination']*.
Translated by Qāsem Kākā'i, 2nd ed., Tehran: Hermes. (in Persian)

Eliade, Mircea.; (1382)[2003]. *Ostureh, Ro'yā, Rāz [Myth, Dream, Mystery]*.
Translated by Royā Monajjem, 1st ed., Tehran: Nashr-e 'Elm. (in Persian)

Fanā'i Eshkevari, Mohammad; (1397) [2018]. "*Tajrobeh-ye 'Erfāni va Shohud-e Bāteni*" [*Mystical Experience and Inner Intuition*]. Zehn 19, (Summer): 157–182. (in Persian)

Hoff, Benjamin ; (1982). *The Tao of Pooh* . USA.

Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn.; (1405 AH) [1985]. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya [The Meccan Openings*. 14 vols., Beirut: Dār Ṣādir. → Vol. 1(in Arabic)

Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn.; (1405 AH) [1985]. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya [The Meccan Openings*. 14 vols., Beirut: Dār Ṣādir. → Vol. 3 (in Arabic)

Izutsu, Toshihiko; (1378) [1999]. *.Şufizm va Tā'uyizm [Sufism and Taoism]* Translated by Mohammad Javād Gohari. 1st ed., Tehran: Rowzaneh. (in Persian)

Izutsu, Toshihiko; (1984). *SUFISM AND TAOISM: A Comparative of Key Philosophical Concepts*. London: University of California press.

.Lynn, R. J; *Zhuangzi: A new translation of the sayings of Master Zhuang as interpreted by Guo Xiang (Translations from the Asian Classics)*, .Columbia University Press

Naqavi, Seyedeh Fāṭimah Zahrā, and Maḥdī Lakzā'ī.; (1400) [2021]. *"Ro'yā .dar Ārā-ye Jwāng-dze" [Dream in the Thought of Zhuangzi]* Master's thesis, University of Religions and Denominations, Qom. (in Persian)

Tzu, Chuang (Zhuangzi).; (1385)[2006] *Majmu .['.eh-ye Āsār [Complete Works]* Translated by Maryam Kamālī and Mas'ūd Shirbacheh, Tehran: Nashr-e Mitrā. (in Persian)

Watson, Burton; *:The Complete Works of Chuang Tzu*. New York.) 1968(.Columbia University Press

Wu, Kuang-Ming; *Dream in Nietzsche and Chuang Tzu* .(1986) Journal of .Chinese Philosophy, Volume13, USA:Dialogue Publishing Company

.YU-LAN, F; *A short history of Chinese philosophy* .(1958) New York: The .

Yusefpor, Mohammad Kāzem; (1380) [2001]. *Naqd-esufi [The Sufi Critic]*.
Tehran: Rowzaneh. (in Persian)

Zhihua, Yao; *I Have Lost Me, Zhuangzi* .(2013) 's *Butterfly Dream* .Journal of
Chinese Philosophy, Volume40, Issue3-4

مقاله پذیرش شده