



University of Tehran Press

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. Department of Philosophy of religion, Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. Email: ssmotazery@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. Email: misagh.mehrabi@ut.ac.ir

ARTICLE INFO

:Article type
Research Article

:Article History
Received: 2025 December 01
Revised: 2026 January 21
Accepted: 2026 February 26
Published online: 2026 March 02

:Keywords
Imaginal worlds
Wuhua
Ibn 'Arabī
Zhuangzi.

ABSTRACT

Mystical experience constitutes an intuitive encounter with sacred reality and divine manifestation through which the perceiver apprehends existence as an integrated whole. When purified from egoic and deceptive influences, it functions as a legitimate mode of knowing the truth of being. The concept of *wuhua* (無化), emerging from the trans-sensory insight of the Chinese philosopher Zhuangzi, exemplifies such epistemic intuition; he elevated this experience into a philosophical principle explaining the transformation and unity of existence. Likewise, the notion of the *imaginal world* (*'ālam al-khayāl*), grounded in the mystical experiences of the Muslim thinker Ibn 'Arabī, articulates a layered cosmological structure in which the real and the imaginal interpenetrate. Despite their cultural and historical distance, both thinkers converge on a foundational intuition: that authentic knowledge of being transcends the confines of sensory perception. Adopting a descriptive and comparative approach, this study examines *wuhua* and the *imaginal world*, emphasizing their conceptual resonances. It argues that Zhuangzi's lucid articulation of trans-empirical insight can deepen the understanding of Islamic mystical ontology and cosmology. Based on extensive textual analysis, the findings reveal substantial philosophical convergences between Daoist and Islamic mystical thought.

Montazery, S :Cite this article R. &) .Mehrabi, M 2026Mystical Experience as a Basis for Philosophical Thought A .(,*Philosophy of Religion* .Comparative Inquiry into Wuhua and the Imaginal Worlds23) ,1 ,(61-72 . /<http://doi.org/10.22059.jpht/2026.407318.1006169>



.University of Tehran Press :Publisher .Authors retain the copyright and full publishing rights © /<http://doi.org/10.22059.jpht/2026.407318.1006169>



تجربه عرفانی به مثابه مبنایی برای تفکر فلسفی، پژوهشی تطبیقی درباره ووهوآ و عوالم خیال

سید سعیدرضا منتظری^۱ | میثاق محرابی^{۲*}۱. گروه فلسفه علم و ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: ssmotazery@ut.ac.ir۲. نویسنده مسئول، گروه فلسفه علم و ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: misagh.mehrabi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۱۱

کلیدواژه:

ابن عربی،

چوانگ‌تزو،

عوالم خیال،

ووهوآ.

تجربه عرفانی مواجهه‌ای شهودی با حقایق قدسی و تجلیات الهی است که منجر به رؤیت هستی به عنوان یک کل واحد می‌شود. چنین تجربه‌ای، در صورت مصونیت از القانات شیطانی و نفسانی، می‌تواند منبعی معتبر برای شناخت حقیقت وجود باشد. مفهوم «ووهوآ» برآمده از تجربه فراحسی چوانگ‌تزو، فیلسوف برجسته چینی، است. او این تجربه را به اصلی فلسفی برای تبیین حقیقت وجود تبدیل کرده است. از سوی دیگر، مفهوم عوالم خیال نیز محصول تجربه عرفانی ابن عربی، عارف مسلمان، است؛ که وی نیز از این تجربه برای تبیین ساختارهای چندلایه وجود استفاده کرده است. این دو اندیشمند، به‌رغم فاصله‌های فرهنگی و تاریخی زیاد، زمینه‌های فلسفی مشترکی دارند؛ از جمله اینکه هر دو مبنای تفکر خود را بر نوعی ادراک از وجود استوار کرده‌اند که فراتر از ادراک حسی است. این پژوهش، با رویکردی توصیفی و موضوع‌محور، به تبیین دو مفهوم ووهوآ و عوالم خیال و تمرکز بر شباهت‌های این دو می‌پردازد. با توجه به پیچیدگی مباحث عرفان اسلامی در زمینه وجود و مراتب آن، سادگی بیان چوانگ‌تزو می‌تواند به درک بهتر این مفاهیم کمک کند و راهگشایی برای پژوهشگران و علاقه‌مندان به حوزه عرفان باشد. روش‌شناسی پژوهش بر پایه منابع کتابخانه‌ای است. یافته‌ها نشان‌دهنده مشابهت‌های فراوان میان این دو سنت فکری است.

استناد: منتظری، سید سعیدرضا و محرابی، میثاق (۱۴۰۵). تجربه عرفانی به مثابه مبنایی برای تفکر فلسفی، پژوهشی تطبیقی درباره ووهوآ و عوالم خیال. *فلسفه دین*، ۲۳ (۱) ۶۱-۷۲.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2026.407318.1006169>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان



DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.407318.1006169>

مقدمه

اصطلاح «تجربه عرفانی» اصطلاحی نسبتاً نوظهور در زبان بشری و برآمده از سنت غربی است که عمری کمتر از سه قرن دارد؛ هرچند پیشینه 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 عرفانی هستند در بررسی آن جز رجوع به چنین گزارش‌هایی درک مستقیمی از آن ندارند.

تجربه عرفانی ناظر به رؤیت هستی به عنوان یک کل واحد است. این تجربه مواجهه‌ای درونی و شهودی با حقایق قدسی و باطنی است که اگر از وسوسه‌های نفسانی و القانات 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 اسما و صفات او می‌رسد. گوهر تجربیات عرفانی یکسان است. اما درجات و گونه‌های گوناگون دارد که هر یک به زمینه‌ها و شرایط مختلفی وابسته‌اند. عارفان متأله، با تصفیه نفس و سلوک در چارچوب شریعت، بستر شهود معتبر را فراهم می‌کنند. چنین شهودی دو شکل صوری و معنوی دارد، که 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 قراین و شواهد تأییدکننده از گزارش چنین تجربه‌ای بهره‌مند شوند (فناپی اشکوری، ۱۳۹۷: ۱۷۰). شهود تجلیات الهی معرفت خدا را به سالک می‌نمایاند (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۲۷).

هدف اصلی پژوهش

آنچه در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود تبیین نحوه شکل‌گیری و تطور مفهومی فلسفی به نام «ووهوآ» در آیین تائویی است، که سرچشمه آن شهود معنوی فردی به نام «چوانگ‌تزو» به عنوان بناکننده این اصل بوده است و مقایسه آن با مفهوم «عوالم خیال»، آن‌گونه که ابن عربی در عرفان اسلامی بیان می‌کند. در واقع این پژوهش در پی نشان دادن اهمیت تجربیات عرفانی در پی‌ریزی نظریات فلسفی است. زیرا هر یک 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 کرده‌اند. 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 و بدون کاوش عمیق و جامع در این موضوع خاص به این مفهوم اشاره کرده‌اند. 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 آیین 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 و آن را با مفاهیمی مانند فنا در صوفیسم مقایسه می‌کند. در بین کتب ترجمه‌شده به فارسی، این کتاب بیشترین تبیین را در موضوع ووهوآ و شناساندن آن انجام داده است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۲۷ - ۳۳۵).

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: 110-115).

سه. سایر آثار مرتبط با تائویسم و چوانگ‌تزو.

– در متن کامل چوانگ تزو از رؤیای شاپرک به عنوان بیانگر نظریه ووهوآ بحث شده است. متن این کتاب نمایانگر جنبه‌های ادبی و فلسفی اولیه چین است (Watson, 1968: 49).

– کتاب عمومی تائویسم با عنوان *The Tao of Pooh* و نیز آثار چینی مانند تفسیرهای Xiang Guo بر چوانگ تزو همگی به رؤیای شاپرک و ووهوآ اشاره دارند و آن را در چارچوب کلی آیین تائو (طبیعت‌گرایی، وو‌وی) قرار می‌دهند. هرچند کتاب اول کتابی تخصصی نیست و برای عموم نوشته شده است، به‌خوبی فلسفه تائو را بیان می‌کند (Hoff, 1982: 67-90; Lynn, 2023: 212-214).

– رؤیا در آرای جوانگزه، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد سیده فاطمه‌زهرا نقوی، فروردین ۱۴۰۰، که در قسمتی از آن درباره ووهوآ مطالبی از کتاب‌های مختلف جمع‌آوری شده است، بدون اینکه مقایسه‌ای با سایر عرفان‌ها از جمله عرفان اسلامی داشته باشد (نقوی، ۱۴۰۰: ۳۲ – ۶۴).

این آثار یا ترجمه-تفسیر متن اصلی هستند یا کلی‌نگار، بدون تمرکز اختصاصی بر ووهوآ. در جست‌وجوهای دیگر نیز هیچ اثر مستقلی به زبان فارسی در مورد ووهوآ یافت نشد.

پژوهش حاضر بر ووهوآ 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 ووهوآ را به عنوان مفهومی کلیدی اما حاشیه‌ای در تائویسم می‌بینند؛ درحالی‌که 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 فرامی‌خواند. تعادل میان این دو ساحت جوهر انسانیت را تشکیل می‌دهد (یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۲۳).

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 جزئی» و «عقل کلی» نیز تعبیر می‌شود؛ عقل جزئی عقل معاش‌محور و مأل‌اندیش است که تدبیر امور را بر عهده دارد، درحالی‌که عقل کلی ذوق و شهود است و در آن امور به دست تقدیر سپرده می‌شوند و تدبیر در اینجا جایگاهی ندارد.

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

جهان‌بینی شهودی، جهان‌بینی غیر عادی

جهان‌بینی فلسفی نشئت‌گرفته از معرفت شهودی یک جهان‌بینی غیر عادی است؛ به این معنا که محصول شهودی غیر عادی از وجود است که توسط انسانی غیر عادی انجام گرفته است. بی‌ریزی 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 مختلف ادراک شود. فیلسوفانی چون ارسطو وجود اشیا در سطح عینی را حقیقت فرض می‌کنند؛ اما از نظر ابن‌عربی و چوانگ تزو چنین اشیاایی که توسط یک فرد عادی در سطح مادی تجربه می‌شود چیزی جز یک رؤیا نیست. از نظر آن‌ها چنین اشیاایی بیانگر عمق متافیزیکی و حقیقی وجود نیستند و نمی‌توانند وجودشناسی‌شان را نشان دهند. ابن‌عربی 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 آنجا که اکثر انسان‌ها به طور طبیعی در نشئه دنیوی قرار دارند، اشخاصی که به نشئه دیگری سلوک کرده‌اند، از نظر این اکثریت، غیر طبیعی محسوب می‌شوند. با این تعاریف، جهان‌بینی تصوف یا تائویسم نماینده نوعی نگرش به وجود هستند که به انسان‌های غیر عادی اختصاص دارند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۵۱۲). چنین انسان‌هایی با تهذیب نفس به چنین نگرشی دست یافته‌اند.

تهذیب، عاملی برای حرکت در ورای زمان و مکان

ابن عربی و چوانگ‌تزو، هر دو، تهذیب درونی را عاملی برای دریافت چنین ادراکاتی که منجر به نگرشی دگرگون شده است می‌دانند. این نکته قابل توجه است که این هر دو مراحل تهذیب را به سه مرحله تقسیم می‌کنند. از نظر ابن‌عربی «تهذیب روحانی» شامل مراحل فانی صفات انسانی، ابطال ذات خود توسط انسان، و نهایتاً بقای بعد از فناست. از نظر چوانگ‌تزو تهذیب شامل این سه مرحله است: بیرون گذاشتن جهان از ضمیر، بیرون گذاشتن اشیا از ضمیر، و در آخر فراموش کردن حیات. هر دو معتقدند که در انتهای این مراحل سه‌گانه و هنگامی که نفس نابود می‌شود به ناگاه چشم باطن انسان گشوده و او دچار اشراق می‌شود. این امر سرآغاز تولد نفسی جدید در انسان است که با کنار گذاشتن نفس کهنه ایجاد شده است و نفسی از نوع دیگر است. او خود را در ورای کرانه‌های زمان و مکان می‌یابد. چنین نفسی به بقا رسیده است. از دید ابن‌عربی 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 اشیا یکی است و همه اشیا در نبود آگاهی او به ده‌هزار چیز مبدل شده‌اند. هنگامی که تهذیب ضمیر به کمال رسید و انسان به خلأ متافیزیکی رسید، آن‌گاه مجاز خواهد بود تا «اشراق» تائویی یا «کشف و ذوق» ابن‌عربی را تجربه کند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۵۱۶). در ادامه تجربیات و اشراقات هر یک را به تفصیل تبیین خواهیم کرد.

چوانگ‌تزو و میراث فلسفی-عرفانی او

چوانگ‌تزو 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 نظر محتوا غنی و عمیق است. در سنت فرهنگی چین، نام یک اثر اغلب با نام خالق آن یکی است؛ «چوانگ‌تزو» نه تنها نام این فیلسوف است، بلکه به مجموعه نوشته‌های او نیز اشاره دارد. مشابه «حافظ» که به دیوان غزلیات این شاعر نیز دلالت می‌کند. فصل‌های مقالات چوانگ‌تزو 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 «ووهوآ» یا به بیان دیگر «تبدل»، ایفا می‌کند (تزو، ۱۳۸۵: مقدمه).

ووهوآ: اساس فلسفه چوانگ‌تزو

واژه «ووهوآ»^۱ یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم در فلسفه چوانگ‌تزو 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 چوانگ‌تزو است که نوعی تمایززدایی 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 به‌رغم زمینه‌های بسیار متفاوت تاریخی و دینی به شکل تغییرناپذیری به فراسو رفتن انسان از این ورطه دنیایی و نوعی آزادی تعبیر می‌شود (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۰۷ - ۱۰۸). چوانگ‌تزو بیان می‌کند: «زمانی من، چوانگ‌چو (چوانگ‌تزو)، در رؤیا دیدم که شاپرکی هستم؛ با آرامش و سبکی به پرواز درمی‌آیم و یقیناً

1. hua wu

2. wu

3. hua

شاپرک، 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 غیر قابل انکار، اختلافی وجود دارد. این وضعیت را من تبدیل اشیا می‌نامم.» (Izutsu, 1984: 311).

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 نبود 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 غیر قابل 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 همه چیز در هم می‌آمیزد و به وحدت می‌رسد (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۱۱).

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 این مرتبه دو موجود متمایز از یکدیگر جلوه می‌کنند. در واقع، 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 هیچ چیز در حالت ثابت خویش باقی نمی‌ماند و دیگری سطح زمان‌داری (تمایز 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؛ فرایندی که می‌توان آن را با «اضطراب ازلی»^۱ در برابر «تعینات وجودی» مرتبط دانست. در این حالت اضطراب ازلی، همه 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 اشیا می‌توانند در یکدیگر ادغام شوند و به وحدت مطلق درآیند. این مفهوم مفهومی ماورای زمینی و فراطبیعی است که وابسته به شهودی فراحسی است.

- **منظر زمان‌داری:** یک شیء چنان 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 است و خود را با سریان تبدیل یکی می‌بیند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۵۱۶).

گسترش ووهوآ در فلسفه تائویی: تمایز در بی‌تمایزی

چوانگ‌تزو با بیان اصل ووهوآ همه چیز را تا حد یک رؤیای بزرگ تنزل می‌دهد و به نوعی حقیقت‌ظاهری 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 هیچ چیز 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 غیر واقعی بدل

1. Transmutation
2. primordial anxiety

می‌شود. انسانی که بر اضطراب وجودی خویش (ناشی از مواجههٔ مداوم با فناى نفس) چیره شود، به مرحلهٔ «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 زمان دار، خود، تنها عرضی بیش نیست و در سطحی از هستی ابدی رخ می‌دهد؛ جایی که همه چیز واحدی فرازمانی و فرامکانی است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۳۵).

نظریهٔ ووهوآ که چوانگ‌تزو عرضه می‌کند اشاره به تغییرات مستمر اشیا دارد. همهٔ این اشیا مستمراً در برابر چشمان ما جای یک‌دیگر را می‌گیرند؛ ولی هیچ‌کس با عقل خود نمی‌تواند اصل حقیقی‌شان را کشف کند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۵۳۵). در این فلسفه، همهٔ 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 یک بار تجربهٔ «درهم‌ریختگی اشیا» یا همان ووهوآ را زیسته است هر چیز شکل ظاهری خویش را از دست می‌دهد و شالودهٔ جوهری‌اش را بازمی‌یابد. تفاوت‌های وجودی میان اشیا- اگر نگوئیم کاملاً محو می‌شوند- تاریک و مبهم و در هم می‌شوند. 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 بر انبوهی از اشیا متنوع متجلی می‌کند و سپس به وحدت اولیه بازمی‌گردد. از نظر چوانگ‌تزو، همه چیز در جهان نسبی است؛ هیچ‌چیز به معنای مطلق قابل اعتماد یا پایدار نیست. همه چیز در سطح عمیق‌تری از حقیقت فاقد جوهر است و جهان- چه ظاهری چه درونی (مفاهیم و احکام)- درهم‌ریخته است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۵۱۸). 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 پرده از چهره 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 دربارهٔ اشیاى اطراف در چارچوب این تقابل بنیادین شکل می‌گیرد: آنچه «این» است «آن» نیست و برعکس. 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، همه چیز هم «این» است 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 اشیا 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 درهم‌ریختگی، 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 همهٔ 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 «غیر خوب» 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 نمایندهٔ موضعی مطلق است که از همهٔ 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: 319-329).

ابن عربی و جایگاه او در علوم اسلامی

محیی‌الدین عربی، مشهور به ابن‌عربی، یکی از پرنفوذترین اندیشمندان مسلمان در قرون اخیر تاریخ اسلام است. از او تألیفات زیادی- بالغ بر ۵۰۰ اثر- به جا مانده است. مهم‌ترین کتاب او *الفوتوحات المکیه* است که بنا به گفتهٔ خودش 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، ۱۳۸۵: ۱).

ابن عربی، نظریه‌پردازی شهودگرا

ابن عربی معتقد است کوشش بشری سالکان را تنها تا آستانه‌ای در می‌تواند پیش ببرد. اما باز شدن در به اراده‌ی خداست و تنها اوست که تعیین می‌کند چه چیزی به سالک عطا شود. او مدعی است علوم مندرج در بزرگ‌ترین اثرش، یعنی *الفتوحات المکیه*، از راه مطالعه یا استدلال‌های عقلی‌اش به دست نیامده‌اند و صرفاً زمانی به وی اعطا شدند که خداوند در را به روی او گشود (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۱). در واقع علوم مندرج در فتوحات او علوم اشراقی هستند. جملات بسیار زیبا و تکان‌دهنده‌ی زیر یکی از مطالبی است که ابن عربی در *الفتوحات* در خصوص مواجهه‌ی 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 می‌آموختند 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 درمی‌آمدند، مانند آب که به شکل و رنگ ظرف در می‌آید.» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۳۵).

البته مبنای تفکرات ابن عربی فقط همین مکاشفه‌ی او نبوده است و این مکاشفه یکی از مکاشفات فراوان او بوده که به او در شکل‌دهی منظومه‌ی فکری‌اش کمک کرده است. نظرات فلسفی او چون با محوریت «وجود» شکل گرفته‌اند جهان‌بینی‌اش نوعی وجودشناختی است. ابن عربی وحدت وجود را نه یک فلسفه‌ی انتزاعی، بلکه توحید عملی و شهودی می‌داند. طبق این نظریه، همه چیز (کثرت ظاهری جهان) تجلی (ظهور) واحد الهی است. وجود مطلق (خدا) واحد است و کثرت‌ها (مخلوقات) تنها سایه‌ها یا آیینه‌های 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، قوه‌ی 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 تجربه‌ی ذهنی را در نظر گرفت هم واقعیت عینی را و چنین صورتی هم حقیقی است هم غیر حقیقی. زیرا به یک معنا امری شهودشده است و به معنای دیگر چنین نیست! عالم نه موجود است نه معدوم یا هم موجود است 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 غیر مادی را تجسد می‌بخشد، هرچند آن‌ها صفات جسمانیت را اکتساب نمی‌کنند و به صورت «هم این / هم آن» باقی می‌مانند. تضاد ذاتی عوالم خیال سبب می‌شود که امور غیر جسمانی 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، ۱۳۸۵: ۱۱۵).

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 اسما و صفات خویش متجلی می‌سازد. او معتقد است خدا به هیچ‌یک از اشیا شبیه نیست. چون بی‌نهایت فوق آن‌ها قرار دارد. و از طرفی شبیه همه‌ی 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؛ درحالی‌که، عقل خدا را در تنزیهش فهم می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۱۷). 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 خواب‌اند و تنها هنگامی که بمیرند بیدار می‌شوند.» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۴۲). 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، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۰۴-۳۰۵؛ ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۴۸).

اینکه همه چیز یک رؤیاست از دید ابن عربی دارای معنای متافیزیکی مثبتی است. این عبارت به‌هیچ‌وجه سخنی شعرگونه یا احساسی نیست که بخواهد دنیا را به یک رؤیا تشبیه کند 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 می‌شوند 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، ۱۳۷۸: ۵۱۸).

ابن عربی می‌گوید: «آیا تو نمی‌بینی که چطور بر اساس تجربه عادی و حسی خودت سایه چنان محکم اسیر صاحب سایه است که به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند خود را از قید او نجات بخشد؟ این غیر ممکن است. زیرا که غیر ممکن 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. هیچ‌چیز راکد نیست و همه چیز در تابوتب است و مثل آب رودخانه همواره در حال نو شدن (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۵۳۴).

مقایسه «عوالم خیال» و «نفس رحمانی» ابن عربی و «ووهوآ» و «نفس زمین» چوانگ‌تزو

مفهوم عوالم خیال در عرفان ابن عربی در مقایسه تطبیقی با مفهوم ووهوآ یا درهم‌ریختگی تائویی چوانگ‌تزو شباهت‌های زیادی را در گذار از تمایزات متعین به وحدت شهودی آشکار می‌سازند؛ جایی که هر دو سنت به‌رغم فاصله فرهنگی و تاریخی بسیار پلی میان کثرت زمانمند و وحدت متعالی بیان می‌کنند.

از دیدگاه چوانگ‌تزو، جهان یک «ووهوآی مداوم است؛ یعنی اشیا (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 فرایند بی‌پایان است. از نظر وجودشناسی^۱، ووهوآ نشان‌دهنده این است که وجود^۲ برتر از جوهر^۳ نیست؛ بلکه وجود یک فرایند است. تائو به عنوان «نام‌ناپذیر»^۴ 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 غیر قابل تمییز باشد و با این درهم‌ریختگی 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 معمولاً آدمیان «حقیقت» می‌پندارند. او، با این توصیف، اعتباری بودن و نه اصالت اشیا را نشان می‌دهد (نقوی، ۱۴۰۰). رؤیای شاپرک به طور آشکار نمایانگر این است که چوانگ‌تزو و شاپرک دو خود مجزا هستند که همدیگر را تبدیل به یک پدیدار، یک وجود، یا یک «چیز» می‌کنند (Zhihua, 2013: 511-526). این حالت حالتی از آگاهی است که هیچ‌چیز 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 «تبدل» اشیا می‌خواند (Wu, 1986: 15). از نظر او، یک حکیم تائویی کسی است که از طریق بینش عرفانی به درک اصل وجود رسیده باشد.

۱. آنتولوژی

2. being
3. essence
4. wu ming

در عرفان اسلامی، به‌ویژه نزد ابن‌عربی، 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. ابن‌عربی معتقد است که جهان در هر نفس (نفس رحمانی) نابود و دوباره خلق می‌شود. 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. ابن‌عربی 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. ابن‌عربی تأکید دارد که این فرایند 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 فرایند پویای سریان تجلی در پدیده‌ها مشابه ووهو 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 نمی‌شود. 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. فرایند «فروآمدن» 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 پرطنین تولید می‌کنند. همان باد یگانه به شیوه‌های گوناگون بر ده‌هزار چیز می‌وزد و هر سوراخ را وامی‌دارد تا صدای خاص خود را به گوش آورد؛ چنان که هر سوراخ می‌پندارد این صدا از خودش است. اما در حقیقت، چه کسی این صداهای متنوع را پدید می‌آورد؟ صداهای بی‌شماری که از سوراخ‌ها برمی‌خیزد چیزی جز صدای یکپارچه و مطلق آسمان نیست». این تمثیل نفس زمین در فلسفه چوانگ‌تزو با نفس رحمانی ابن‌عربی هم‌خوانی دارد که بیان می‌دارد وجود الهی مانند نفسی است که در همه پدیده‌ها جریان می‌یابد و کثرت ظاهری را به وحدت متصل می‌کند.

مقایسه و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با روشی فراتاریخی و با تمرکز بر چگونگی پیدایش و تبیین پدیده «ووهو» و «تبدل» در فلسفه چوانگ‌تزو و «عوالم خیال» و «تجدد خلق» در عرفان ابن‌عربی 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 زیر هستند:

الف) محو مرزها و نیاز به تهذیب درونی: در هر دو نظام فکری، مرز میان اشیا و موجودات محو و واقعیت به صورت جریانی سیال و غیر ثابت ظاهر می‌شود. مثال «رؤیای شاپرک» در چوانگ‌تزو نمادی از نسبییت هویت و تحول متقابل است که با «انقلاب قلب» در عرفان اسلامی هم‌خوانی دارد. هر دو تجربه برای تحقق نیازمند «تهذیب درون» و «فنای منیت» هستند؛ چوانگ‌تزو آن را «فراموشی خود» می‌نامد و ابن‌عربی آن را «فناء فی‌الله» توصیف می‌کند. این فرایند شرط لازم برای ورود به شهود وحدت است.

ب) پویایی وجودی و تجلی مداوم: نزد ابن‌عربی، «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. ابن‌عربی 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، ووهو در چوانگ‌تزو به تحول خودانگیخته و طبیعی اشیا 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 فرایند را به «بادی که دائم می‌وزد» یا «نفس زمین» تشبیه می‌کند که بیانگر

جریانی 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 مشاهدهٔ 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 غیر ارادی نظریه «عوالم خیال» ابن عربی نیز قابل فهم‌تر شد. 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 می‌توانند دو بیان از یک حقیقت پویا باشند: اینکه 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 اینکه بستر درک چنین دریافت‌هایی پاکی و تهذیب درون است.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۵). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر. ج ۱.
- _____ (۱۴۰۵). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر. ج ۳.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). *صوفیسم و تائویسم*. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: رزونه.
- تزو، چوانگ (۱۳۸۵). *مجموعه آثار*. ترجمه مریم کمالی و مسعود شیربچه. تهران: میترا.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۵). *عواالم خیال*. ترجمه قاسم کاکایی. ج ۲. تهران: هرمس.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۹۷). *تجربه عرفانی و شهود باطنی*. ذهن، تابستان، ۱۵۷ - ۱۸۲.
- نقوی، سیده فاطمه زهرا و لکزایی، مهدی (۱۴۰۰). *رؤیا در آرای جوانگزه*. *پایان نامه*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- لیاده، میرچا (۱۳۸۲). *اسطوره رؤیا راز*. ترجمه رؤیا منجم. تهران: علم.
- یوسف‌پور، محمدکاظم (۱۳۸۰). *نقد صوفی*. تهران: رزونه.

References

- Chittick, W. C. (2006). *1 [Worlds of Imaginationae Khay-lemmaAv]*. translated by Qasem Kaka'i. 2nd ed. Tehran: Hermes. (in Persian)
- Eliade, M. (2003). *Ostureh, Ro'ya z [Myth, Dream, MysteryaR]*. translated by Roya Monajjem. Tehran: Elm. (in Persian)
- Fana'i Eshkevari, M. (2018). *Mystical Experience] teniae B-ni va Shohudaye Erf-Tajrobeh and Inner Intuition]*. *Zehn*, 19 (Summer), 157–182. (in Persian)
- Hoff, B. (1982). *The Tao of Pooh*. USA
- Ibn Arabi, M. (1985). *Fut-Ahuat-[Makkiyya [The Meccan Openings-al*. 14 Vols. Beirut: Dar Şadir. Vol. 3. (in Arabic)
- (1985). *Fut-Ahuat-[Makkiyya [The Meccan Openings-al*. 14 Vols. Beirut: Dar Şadir. Vol. 1. (in Arabic)
- Izutsu, T. (1984). *SUFISM AND TAOISM: A Comparative of Key Philosophical Concepts*. London: University of California.
- Izutsu, T. (1999). *[Sufism and Taoism] uyismava T Sufism*. translated by Mohammad-Javad Gohari. Tehran: Rowzaneh. (in Persian)
- Lynn, R. J. (2023). *A new translation of the sayings of Master Zhuang as interpreted by Guo Xiang :Zhuangzi Translations from the Asian Classics*. Columbia University.
- Naqavi, S. F. Z. & Lakza'i., M. (2021). “ aRo'y dar aizgnauhZ fo thguohT eht ni maerD[”Zhuangzi ye-ar]. *Master's thesis*. Qom: University of Religions and Denominations. (in Persian)
- Tzu, C. (2006). *Majmueh-ye Asar (Zhuangzi) [Complete Works]*. translated by Maryam Kamali and Mas'ud Shirbacheh. Tehran: Mitra. (in Persian)
- Watson, B. (1968). New York. *The Complete Works of Chuang Tzu*. Columbia University.
- Wu, K. M. (1986). *Dream in Nietzsche and Chuang Tzu*. *Chinese Philosophy*, 13, USA: Dialogue.LAN, F-YU . (1958). *A short history of Chinese philosophy*. 4th edition, New York: The macmillan C.
- Yusefpur, M. K. (2001). *e-Naqd s[ufi [The Sufi Critic*. Tehran: Rowzaneh. (in Persian)
- Zhihua, Y. (2013). I Have Lost Me, Zhuangzi's Butterfly Dream. *Chinese Philosophy*, 40 (3-4).