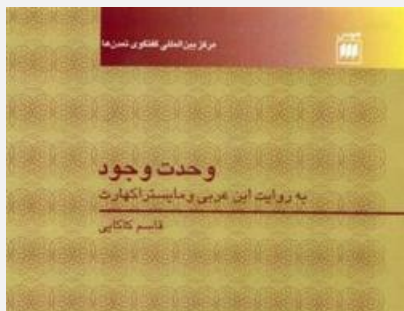


## کتاب وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت

کتاب وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت تألیف دکتر قاسم کاکایی که مدتها چاپ ششم آن نایاب شده بود از سوی انتشارات هرمس به چاپ هفتم رسید.



کتاب وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت تألیف دکتر قاسم کاکایی که مدتها چاپ ششم آن نایاب شده بود از سوی انتشارات هرمس به چاپ هفتم رسید.

به گزارش خیرگزاری مهر، این کتاب در سال ۱۳۸۲ به عنوان کتاب برگزیده سال جمهوری اسلامی معرفی شد و در بین کتابهای فلسفه، کلام، منطق، روانشناسی و عرفان چاپ شده در آن سال مقام اول را به دست آورد. آنچه در پی می آید گزارش توصیفی و کتابشناختی این کتاب است به قلم حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی فضلی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

### حوزه پژوهش

عرفان در دو ساحت جای دارد: عرفان علمی و تجربه عرفانی. عرفان علمی به دو شاخه عرفان نظری و عرفان عملی، و تجربه عرفانی به دو شاخه تجربه شهودی و تجربه سلوکی تقسیم می‌پذیرد. کتاب مذکور اولاً و بالذات در شاخه تطبیق در عرفان نظری یعنی آموزه‌های الهیاتی ما بعد طبیعت به همراه جای دارد، که البته بخشی به تبیین هستی‌شناسی آموزه وحدت وجود و بخشی نیز به پیش‌انگاره‌های آموزه وحدت وجود که در حوزه فلسفه عرفان است، پرداخته است.

### امکان پژوهش

برای تطبیق دو اندیشه با دو فرهنگ مختلف وجود نقاط اشتراک لازم و ضروری است. این قانون در تطبیق اندیشه ابن عربی و اکهارت زمینه مشترک وجود دارد و این اشتراک می‌توان از حیث فاعل شناسا (= فطرت)، از حیث هستی‌شناسی، (= واقعیت)، از حیث تجربه عرفانی، (= وحدت) و از حیث منبع تأثیرپذیر (= دین) باشد. این اثر به اشتراک از دو حیث تجربه عرفانی و هستی‌شناسی به تطبیق پرداخت.

### روش پژوهش

الف. در حوزه تطبیق عرفان اسلامی با عرفان دیگر ادیان چند دیدگاه وجود دارد که سه دیدگاه آن عبارتند از:

- ۱) توصیف جداگانه و تبیین اشتراک‌ها و امتیازها
- ۲) ترسیم مستقل ساختار عرفانی و گنجاندن پازل‌گونه اندیشه‌ها
- ۳) تطبیق تلفیقی گام به گام.

استاد کاکائی کتاب وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت را بر اساس دیدگاه سوم سامان داد.

ب. نویسنده برای تبیین آرای ابن عربی و اکهارت چهار گام برمی‌دارد:

الف) شرح، یعنی آشکار ساختن آنچه محجوب و نهفته است، تصریح آنچه مضمحل است، و ایضاح پیش فرض‌ها و لوازم هر قول.

ب) تحلیل، یعنی واشکافی مفاهیم کلیدی و عمده مانند: وحدت وجود، حلول، اتحاد، وحدت شهود، وجود مطلق، ظهور، تجلی، فنا، تعیین، ذات، اسم، صفت، محو تعیین، نفی صفات، وحدت در کثرت، عین ثابت، نفس، خیال، تنزیه و تشبیه.

ج) مقایسه، یعنی نشان‌دادن موارد تشابه نظر، موارد اختلاف نظر، و تعیین قوت و ضعف نسبی آرا نظریات، در قیاس با یکدیگر.

د) نقد، یعنی نشان دادن صحت یا سقم هر مدعا و قوت یا ضعف هر دلیل.

### تفاوت نگرش و جایگاه عرفانی ابن عربی و اکهارت

تفاوت اول: دیدگاه‌های اکهارت را بسیار ساده می‌توان در چند محور بیان کرد، به تعبیری عارف پیچیده‌ای نیست. به خلاف اما تعالیم ابن عربی که به واقع یک عارف پیچیده است. برای نمونه وی به دلیل آن در اوقات و موقعیت‌های مختلف تجلیات خاصی دارد و آن تجلیات را گزارش می‌دهد، به نظر آرایش متناقض می‌آید.

تفاوت دوم: اکهارت عهده‌دار دو مقام رسمی است: مقام معلمی در دانشگاه و مدرسه و مقام واعظی در کلیسا. لیکن ابن عربی چون از مسجد و مدرسه گریخته، بسیار قلندرانه سخن می‌گوید. اکهارت در چارچوب مقام رسمی خود ناچار است تا بعضی از مسائل را رعایت کند. چنانچه در مقام معلمی به ذکر دقیق آثاری که مطالعه کرده، می‌پردازد. به خلاف ابن عربی که کمتر آثاری را که مطالعه کرده، ذکر می‌کند. افزون بر این که مخاطبان این عارف سترگ مسلمان صوفیان هستند؛ کتاب‌هایش را برای عموم نوشته است؛ اما مخاطبان اکهارت به دلیل دو مقامش یا شاگردان مدرسه هستند و یا افرادی هستند که پای وعظ وی نشسته‌اند. به همین دلیل اکهارت عارفی رازیوش و خویش‌نوار است. اما ابن عربی بی‌پروا سخنان پیچیده و شطح‌آمیز می‌گوید تفاوت سوم: اساس تعالیم اکهارت، بیشتر بر عرفان انفسی تکیه دارد، اما ابن عربی هم به عرفان آفاقی و هم بر عرفان انفسی تکیه دارد. عرفان آفاقی در آرای اکهارت چندان رنگی ندارد، هر چند که در پاره‌ای از سخنان به این امر اشارت دارد و چندان به

جزئیات نمی‌پردازد.

تفاوت چهارم: اکهارت بین دو ساحت ربوبی و خدا و به تعبیر ابن عربی مقام ذات و مقام الوهیت تفاوت می‌گذارد. لیکن اکهارت در جستجوی ذات است و ابن عربی به دنبال الله؛ یعنی ابن عربی به دنبال خدا با تمام اسمای اوست و از وصول به ذات حذر می‌دهد. لذا فنای اکهارت فنای در ذات است، اما فنای ابن عربی، فنا در عین ثابت است که این عین ثابت مستلزم الوهیت است. بنابراین، اکهارت دنبال وحدت محض است، اما ابن عربی، وحدت را در کثرت می‌خواهد. اکهارت نفی کثرات می‌کند و می‌خواهد از عالم هستی خارج شود. او معتقد است پس از خارج شدن از عالم خلق به ذات خداوند می‌رسیم، جایی که در آنجا خلقی نیست و خود خداست زمانی که هیچ چیز نبود. اما ابن عربی معتقد است اگر این وحدت «که خدا بود و هیچ چیز هم با او نبود»، مطلوب است پس چرا خلق و ایجاد صورت گرفت و خداوند تجلی نمود و کثرت پدیدار شد؟ پس نفی کثرت مطلوب نیست و اگر عارفی تنها بخواهد کثرت را نفی کند، خدا را به جهل و کار عبث متهم کرده است. بر این اساس عارفی مثل اکهارت تنها می‌خواهد در مقام «هو» باقی بماند و غیر از خداوند نبیند. اما تمام سخن ابن عربی این است که وحدت دیدن، هنر نیست بلکه هنر آن است که در عالم کثرت باشید و این عالم را ببینید و او را هم ببینید. پس عارف ذوالعینین است و با دو چشم می‌بیند: با یک چشم وحدت و با چشم دیگر کثرت را می‌بیند.

تفاوت پنجم: این تفاوت در دو نگرش حریت و عبودیت در آرای اکهارت و ابن عربی بازمی‌گردد. اکهارت در دعای مشهور خویش می‌گوید: «دعا می‌کنیم که خدا ما را از خدا وارهاوند. منظور او این است که می‌خواهد ساحت ربوبی برهان و به ساحت ذات برسان. لیکن ابن عربی اعتقاد دارد که حتی اگر امکان وصول به ذات نیز وجود داشته باشد من می‌خواهم عبد باقی بمانم. تفاوت ششم: در تنوع تجربه عرفانی ابن عربی و عدم تنوع این تجربه در اکهارت. به دیده ابن عربی تجلی آن به آن است. لذا حق سبحانه در یک آن برای دو شخص تجلی یکسانی ندارد و برای یک شخص هم در دو آن یک تجلی ندارد. تفاوت هفتم: به دیده اکهارت انسان کامل کسی است که هیچ نخواهد، هیچ نداشته باشد و هیچ نداند، یعنی جهل عالمانه داشته باشد. لذا انسان کامل بر سجاده دعا نمی‌نشیند، به خلاف ابن عربی که دعا را موهبتی الهی از سوی خداوند به انسان می‌داند.

#### توصیف کتاب وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت

پیش از آغاز توصیف باید یادآور شوم که ما در صدد توصیف جمله به جمله این اثر فخیم نیستیم، بلکه در مقام بیان روح حاکم این نوشته درباره وحدت وجود هستیم. از این رو از پرداختن فصل به فصل نیز حذر می‌کنیم، بلکه پس از اشاره به عناوین هر یک از بخش‌ها، به فصل محوری آن بخش‌ها توجه نموده و در آن فصل نیز ظریفه و لطیفه‌ای را که به گونه مستقیم به وحدت وجود می‌پردازد، توصیف متراکم کرده و از ورود به اقسام سخن پرهیز می‌کنیم.

ساختار این کتاب در چهار بخش و چهارده فصل تنظیم شده است.

بخش اول: کلیات و مقدمات به عنوان پیش‌درآمد

بخش دوم: معنا و اقسام وحدت وجود و تفاوت آن با وحدت شهود، فنا و شطح

بخش سوم: مبانی تصدیقی وحدت وجود از منظر چهار منبع حس، عقل، خیال و شرع

بخش چهارم: تفسیر توحیدشناختی بر پایه وحدت وجود

#### بخش اول: مقدمات

این بخش از سه فصل تشکیل شده که فصل اول درباره اکهارت و اصول اندیشه‌های وی سخن می‌گوید. فصل دوم طرح مسأله کرده و موضوع تحقیق را بیان می‌کند و فصل سوم تاریخچه نظریه وحدت وجود در اسلام و مسیحیت است.

مهمترین فصل این بخش، فصل دوم است که نقش محوری در کل کتاب دارد. زیرا به نظر می‌رسد که نویسنده بر طبق اصول تطبیق اندیشه‌ها در مقام مخاطبه با عرفان‌پژوهان جهان است و نه عرفان‌پژوهان مسلمان. لذا بحث را نه از وحدت وجود به معنای آشنا نزد مسلمانان، بلکه از پانته‌ایسم آغاز می‌کند. از این رو مهمترین بحث در بخش اول چیستی پانته‌ایسم است تا از دریچه آن به نظریه وحدت وجود بپردازد. وی پس از ذکر اجمالی از معنای پانته‌ایسم به سه محور اصلی آن توجه داده تا تفسیری نزدیک به نظریه وحدت وجود نشان دهد: اول کثرت و وحدتی در هستی حاکم است، دوم آن که در پس کثرات وحدتی فراگیر وجود دارد و سوم آن که آن واحد فراگیر امری است قدسی و نه مادی.

به دیده بنده نویسنده این نگاه را از استیسی مؤلف عرفان و فلسفه برگرفته که وی وحدت وجود را در سه معنای یکسان‌انگاری محض ( وحدت محض خدا و جهان ) که این معنای مشهور پانته‌ایسم است، دوگانه‌انگاری محض که در توحید تئیمسی جای دارد ( تمایز کامل خدا از جهان ) و یکسان‌انگاری در عین نایکسان‌انگاری که همان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. این همان معنای اصلی وحدت وجود است که نویسنده با رعایت احتیاط پانته‌ایسم را به این معنا گرفته و توجه داده است. آنگاه چندین شبهه را طرح کرده و به اشارت پاسخی داده که جای بحث فراوان دارد و ما از طرح آن درمی‌گذریم.

#### بخش دوم: معنای وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت

این بخش رکن اصلی کتاب به حساب می‌آید. فصل اول این پرسش را طرح می‌کند که آیا نظریه وحدت وجود یک نظریه عرفانی است یا نظریه فلسفی؟ برای پاسخ نیز به مشرب اکهارت و ابن عربی در این باره پرداخته و درباره اکهارت به این نتیجه رسیده که وی عارف بزرگی با کوله‌باری از تجربه‌های عرفانی که برای تبیین نظریه وحدت وجود از زبان دین و فلسفه به خوبی بهره برده است. درباره ابن عربی به تفصیل وارد شده و در گام اول از رابطه عمیق آثار وی با واژگان فلسفی سخن گفته و

استقراضات اصطلاحی وی از فلسفه را گوشزد کرده و در عین حال فلسفه را دل‌مشغولی او ندانسته و فیلسوفان را به زبان وی اهل نظر و اصحاب عله خوانده است. افزون بر آن از نگاه ابن عربی گفته عقل عقیق الحقیقه است و پس از شرع تنها راه تحصیل حقیقت کشف می‌باشد و لذا خود از بزرگترین کسانی است که این راه را تجربه کرده و گزارش‌های مفصلی از آن تجربه‌ها داده و در این گزارش از شیوه‌ای غیر متعارف (نگارش نامختارانه از املائی الهی و کشف رحمانی) بهره برده است. نویسنده پس از این مقدمه، ابن عربی را عارف بزرگی می‌داند که در زبان فلسفی گفته و در معنا عرفانی اندیشیده و موجب تهی‌ساختن معنای فلسفی از اصطلاح و دمش معنای نوی عرفانی به آن اصطلاح گشته است و این اصل اصیل در زبان عرفان نظری است و او پایه‌گذار عرفان نظری است.

فصل دوم این بخش به وحدت آفاقی به معنای نفی ما سوای هستی وجوبی می‌پردازد، یعنی در سرای هستی یک وجود واقعیت دارد و متن هستی را پر کرده است و به تعبیری مطلق به اطلاق مقسمی است و آن وجود مساوق خدا است، یعنی وجود همان خدا و خدا همان وجود است و سراسر عالم نیز نیستی هستند و لذا وحدت به وجود و کثرت به عدم بازمی‌گردد. ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما/ تو وجود مطلق هستی ما. بر این اساس به نظر اکهارت اگر به جای خدا کلمه وجود را قرار دهیم، هیچ ابائی نیست و اگر بگوییم ما مخلوقات عدم محضیم ابایی نیست.

با این وجود به دیده این دو عارف سترگ نباید مطلق هستی را از آفریده‌ها نفی کرد، بلکه به مجاز بوی هستی برند از باب وصف به حال متعلق است، که از باب حضور وجود حق در سراسر هستی به آفریده‌ها نسبت می‌دهند و این نسبت نه حقیقی، بلکه مجازی و بالعرض است. به گفته ابن عربی این علم که از راه کشف حاصل می‌شود، علم ظهور عدم در صورت موجود و تمایز آن از وجود حقیقی است. به این هستی مجازی و به این موجود بالعرض به لحاظ ایجاد تجلی و ظهور و به لحاظ وجودی مظهر نامند.

فصل سوم از وحدت وجود و وحدت شهود سخن می‌گوید، با این پرسش که وحدت عرفانی، یک وحدت وجود شناختی (وحدت وجود) است یا معرفت‌شناختی (وحدت شهود) یا روان‌شناختی (حالت استغراق و انجذاب)؟ برخی مانند شیخ احمد سرهندی برای پرهیز از بروز توالی به ظاهر ناشایست وحدت وجود که یک مسأله وجود شناختی است، آن را به وحدت شهود که یک مسأله معرفت‌شناختی روان‌شناختی است، تأویل برده‌اند و نیکلسون این تأویل را پروبال داده و آن را پویا و مطابق با شرع و تجربه عرفانی (حالت استغراق و فنا) دانسته است. مقصود از وحدت وجود لیس الوجود و الموجود الا الله و مقصود از وحدت شهود ما رأیت الا الله است. نویسنده پس از تبیین توجیه تکثر جهان هستی به وجود نسبت، که نه عینی و نه ذهنی است، آن دو را یکی دانسته که از دو جهت اعتبار شده‌اند. یعنی وجود در وحدت وجود وجود یافتن و شهود در وحدت شهود یافتن وجود است و این یعنی وجود و وجدان در ساحت عرفانی و ذوقی که ساحت فناست، یک حقیقت هستند که به دو حیث برمی‌گردند.

فصل چهارم به وحدت انفسی یعنی فنا می‌پردازد. فنا از خود رستن و به خدا پیوستن است. فقط خداست. بر این اساس در صدد تفسیر از خدا برمی‌آید. خدا ذات بی‌تعیین احدی است که اسمی برای آن نیست. وگرنه به تعین و نسبت مبتلا خواهد گشت. لذا مقام لا اسم و لا رسم است که از جهت معرفت‌شناختی نیستی محض است و فوق وجود می‌باشد، یعنی نامتعیین و نامحدودی است که فوق همه تعینات قرار دارد و هرگز در کمند ادراک حتی شهودی قرار نمی‌گیرد که المعدوم المطلق لایخبر عنه. از این رو از تفکر در ذات حذر شده است و چون ذات ادراک ناپذیر است، پس بیان‌ناپذیر است. البته اگر از ذات اسم می‌بریم و اگر احکامی به آن نسبت می‌دهیم، باید مفاد سلبی داشته باشند. مانند احد یا واحد یا احد واحد به صورت بعلبکی.

اما چرا به فنا وحدت انفسی گویند. زیرا راه شناخت شهودی خدا شناخت شهودی نفس است. یعنی ادراک قرب نفس به خدای هستی، مقصود از قرب وحدت و یگانگی نفس و خداست. مقصود نفس مرکز وجودی آدمی است که قلب نام دارد و به عنوان حرم الهی در فراخنای جان استقرار دارد و مرکز توجه عبد به حق و مرکز ریزش تجلیات الهی بر عبد است. دلیل این که نفس این راه شناخت به حساب آمده، به ویژگی‌های نفس باز می‌گردد، مانند فراتر از زمان و مکان، دوساحتی بودن (ساحت اول ذات بی رنگ اوست که از کمند ادراک اکثری خارج است و ساحت دوم قوا و افعال اوست که در معرض ادراک همه ماست).

این خصیصه دو ساحتی نفس امکان حضورش را در دو دار نیستی دون وجود (= تعلقات و تعینات) به نیستی فوق وجود (فوق تعینات یعنی احدیت ذات و نه خود ذات) فراهم می‌سازد و این فناست. یعنی نفس را از همه حدود و تعینات عاری ساختن و در ساحت بی‌حدی و بی‌تعینی تناسب یافتن و محو گشتن جاهلانه و غفلت‌ورزانه که شطح را به همراه دارد و شطح به معنای برملاسازی اسرار هستی که ظاهری بسیار گزنده دارد، است. لذا فنای در قوس صعود به معنای رفع تعین خویش که به معنای نفی وجود خویش است. این رفع تعین با جهل و غفلت از خویشستن ملازمه ذاتی دارد چون قطره در دریا. از این رو فنا از بین رفتن عدم و نفی نفی است. یعنی نفی تعینی که هویت عدمی دارد. از این رو فنا بازگشت به اصل خویش یعنی نیستی در ساحت قدسی ربوبی است. اگرچه به دیده ابن عربی این فنا اوج عبودیت است و به دیده اکهارت اوج حریت نه به معنای رهایی از همه تعینات، بلکه به معنای خروج از عبودیت و وصول به فوق عبودیت است و در این صورت حریت با عبودیت تعارض دارد.

### بخش سوم: اثبات وحدت و توجیه کثرت از دیدگاه ابن عربی و اکهارت

بخش سوم در صدد پاسخ به این پرسش است که در وادی وحدت که ادراک شهودی و عرفانی است، چگونه می‌توان کثرت را که از سوی حس، خیال، عقل و دین تأیید می‌شود، توجیه کرد؟ آیا در نظام وحدت شخصی باید ایده‌آلیسمی شد و عارف را سوفسطایی دانست؟ یا نه اگر کثرت را بپذیریم باید جهان را مساوق حق سبحانه بدانیم و وجود خدا را نفی کنیم و عرفان را یک

نویسنده در فصل حس نخست از دیدگاه ابن عربی و اکهارت تمایز حق و خلق را بر پایه هستی و نیستی به اثبات می‌کند. اما این نیستی به معنای عدم محض نیست، چنان چه به معنای خیال غیر واقعی یعنی توهم جهان نیست، بلکه به معنای خیال واقعی است. لذا کثرت همانند وحدت حقیقی و واقعی است و این حقیقت و واقعیت را عارف ذوالعینین ادراک می‌کند که یکی به ظاهر و دیگری به باطن برمی‌گردد؛ چنان چه وحدت را به شهود می‌یابد و کثرت را به حس پاس می‌دارد.

اکنون که عارف به دو گزاره متعارض می‌رسد، یکی حق با خلق یکسان هستند که گزارش شهودی است و دیگری حق از خلق متمایز است، که گزارش حسی است، عقل به میدان آمده و در صدد حل تناقض و پارادوکس برمی‌آید تناقض تنزیه و تشبیه، حلول و اتحاد، ظهور و بطون، وحدت و کثرت، قرب و بعد، حدوث و قدم، علت و معلول، نور و ظلمت، هستی و نیستی. به این هدف فصل دوم شکل گرفت.

نویسنده برای حل تناقض زبان عرفان را زبان پارادوکسیکال یعنی زبان شطح‌آمیز برمی‌شمارد، زبانی که خارج از حیطه فهم عقل است. زیرا از اسراری حکایت می‌کنند که فوق طور عقل هستند. اینجاست که ادراک ناپذیری این اسرار توسط عقل یا به عجز و ضعف عقل در ادراک اسرار برمی‌گردد و یا خود این اسرار فی حد نفسه قابل فهم نیستند و در خود تعارض بالذات دارند مانند دایره مربع است. اینجاست که تفاوت عقل و قلب طرح می‌گردد. چرا که قلب بالشهود این اسرار را می‌یابد ولی عقل بالفکر آن اسرار را نمی‌یابد. چرا که قلب حد ندارد القلب عرش الرحمن. در این هنگام نتیجه می‌گیرد که درست است که عقل این پارادوکس‌ها را منطقی نمی‌داند، اما منطقی نبودن به معنای واقعی نبودن نیست، این واقعیت را قلب می‌یابد. از این رو نباید با قواعد عقلی منطقی به سراغ یادوکس‌های عرفانی رفت. در اینجا عقل دچار حیرت می‌گردد از یک سو هو لا هو و دیگر سو هو هویت. حیرت اقسامی دارد، از آن جمله یکی حیرت عقلی است که از عجز از حل پارادوکس مذکور نشأت می‌گیرد و دیگری حیرت تجلی است که در مقام مشاهده و آگاهی از لایه‌های درهم تنیده هستی به وجود می‌آید.

پس از عقل، به خیال و تمثیل می‌رسد تا فصل سوم را شکل گیرد تا برای بررسی نظریه وحدت وجود عالمی و رای طور عقل را که واقعیت وجود شناختی دارد، تثبیت کند، عالمی به نام عالم خیال. به راستی خیال است واقعیتی را که به زبان عقل نمی‌آید، به زبان شعر می‌آورد؛ زبانی توسعه یافته و خلاق که به تمثیل آن واقعیت را منعکس می‌سازد. لانّ الخيال اوسع من العقل و هو الذی یدرک الضدین بالجمع و یتمسک بالتمثیل نحو المرآة و الظل و البحر و التکلم و النفس.

بر پایه نام فصل سخن از ماهیت و اقسام خیال به میان می‌آید. خیال برزخ و واسطه بین دو شیء است و صفات آن دو را به نوعی داراست. این برزخیت می‌تواند بین دو قوه ادراکی یعنی حس و عقل باشد، (= خیال ادراکی در انسان)، می‌تواند بین دو مرتبه وجودی یعنی غیب و شهادت باشد (خیال مرتبه‌ای در عالم) و می‌تواند بین وجود و عدم باشد و لذا کل عالم خیال است (خیال وجودی در هستی) و این بستر طرح و تفسیر این قول عرفان یعنی کل ما فی الکون وهم او خیال را فراهم می‌سازد، یعنی خیال هستی‌شناختی. یعنی جهان واقعیت خیالی دارد که نیاز به تعبیر دارد.

نویسنده در ادامه به تفصیل به ذکر نمونه‌های تمثیلی از تجربه وحدت شخصی می‌پردازد که هریک به نحوی برای تقریب آن تجربه به ذهن مدد می‌رساند. آن تمثیلات عباراتند از تمثیل آینه و شخص، تمثیل سایه و صاحب سایه، تمثیل حدیث نفس، تمثیل سلسله اعداد، تمثیل نقطه و کثرت‌های هندسی، تمثیل تکلم، تمثیل مرکب و قلم و حروف، تمثیل نور، تمثیل بحر و امواج، تمثیل آتش و تمثیل غذا و مغذی و تمثیل نفس و قوای نفس که مهمترین تمثیل فلسفی عرفانی دینی به حساب می‌آید.

آخرین فصل بخش سوم، فصل چهارم است که از نگاه شرع به وحدت شخصی می‌پردازد؛ شرعی که به دلیل داشتن بطون مختلف تأویل می‌پذیرد و تأویل نیز تنها به کمند ادراک قلبی عارف در می‌آید و هیچ‌گاه با ظاهر متن مقدس تنافی و تناقض ندارد؛ لذا تأویل عرفانی حجیت دارد، به خلاف تأویل کلامی یا فلسفی که به این تناقض می‌انجامد. فصل در ادامه سخن به استفاده وحدت وجود از متون مقدس می‌پردازد و شواهد بسیاری را ذکر می‌کند.

### بخش چهارم: خدا از دیدگاه ابن عربی و اکهارت

این بخش به عنوان آخرین بخش کتاب از سه فصل تشکیل شده است. فصل اول به تشریح مراتب هستی بر مبنای وحدت وجود می‌پردازد. به دیده عارف، نظام هستی در نخستین تقسیم به سه حضرت غیب مطلق، شهادت مطلق و شهادت غیب نسبی تقسیم می‌شود که در اولی هیچ گونه تجلی رخ نمی‌دهد؛ دومی نیز همان عالم ماده و حاسه است و سومی برزخی میان این دوست که خود به سه حضرت تقسیم می‌پذیرد: حضرت اسما و صفات یا الوهیت، حضرت عقل و جبروت و حضرت مثال و ملکوت.

ملاک این تقسیم‌گوناگونی حضرت در نظام هستی است؛ اما اگر ملاک تقسیم را تجلی بگیریم، مراتب به گونه دیگری ترسیم می‌شوند. چرا که به دیده عارف نظام هستی در نخستین تقسیم به دو مقام وجود و تجلی تقسیم می‌پذیرد که مقام اول ذات من حیث هی هی حق است که به آن، مقام لاسم و لارسم نیز گویند. در این مقام هیچ گونه تجلی و ظهور رخ نمی‌دهد. مقام دوم یعنی تجلی به دو قسم تقسیم می‌شود: تجلی علمی و تجلی عینی که تجلی علمی ظهور حق برای ذات خویش است و تجلی عینی ظهور حق برای ذاتش و تعیناتش است. تجلی علمی به دو مرتبه احدیت و واحدیت تقسیم می‌شود که به مرتبه واحدیت مرتبه اسما و اعیان ثابت نیز گویند. تجلی عینی نیز به سه مرتبه عقل و مثال و ماده تقسیم می‌شود.

نویسنده به دلیل محوریت اسما و اعیان ثابت در عرفان به تفصیل به اسما و اعیان پرداخته و در موضوع اسما به ماهیت اسم،

توقیفیت اسما، برزخیت اسما میان وحدت و کثرت و وساطت اسما بین ذات حق و عالم خلق می‌پردازد و در موضوع اعیان ثابت به تعریف عین ثابت، علم ازلی الهی، خلقت جهان بر پایه اعیان ثابت و دیگر مسایل توجه می‌کند.

فصل دوم از خدای دین، خدای فلسفه و خدای وحدت وجود سخن می‌گوید. گفتار را با توصیف خدای تئیسیم آغاز می‌کند؛ آن خدای انسان‌واره مقدس متعالی با اوصاف کمالی که فوق جهان و مؤثر در اوست. سپس به توصیف خدای پانته‌ایسم دست می‌زند؛ آن خدای غیر شخصی که ورای جهان نیست، بلکه متن جهان است و هیچ گونه تمایزی از خلق نداشته و هرگز هویت انسان‌وارگی ندارد. آنگاه در مقام توصیف خدای پانته‌ایسم برمی‌آید؛ آن حق انسان‌واره متعالی از جهان که در عین تمایزش از خلق در همه اشیا حضور داشته و بر آن اشیا احاطه وجودی دارد و لذا هیچ موجودی خارج از دامنه وجودی حق نیست.

در این سخن تئیسیم به همه غیر خدایی و پانته‌ایسم به همه خدایی و پانته‌ایسم به همه در خدا و خدا در همه باور دارند. چراکه در تئیسیم حق و خلق متمایزند و در پانته‌ایسم حق و خلق واحدند و در پانته‌ایسم حق و خلق در عین وحدت متمایزند. در میان این سه دیدگاه خدای پانته‌ایسم به حتم خدای وحدت شخصی نیست. زیرا خدای وحدت شخصی متمایز از جهان است، لیکن خدای پانته‌ایسم عین غیر متمایز جهان است؛ لیکن خدای ابن عربی و اکهارت خدای دو دین ابراهیمی است، خدای قرآن و انجیل است و این خدای تئیسیم است. لذا خدای وحدت شخصی به خدای تئیسیم بسیار نزدیک است. هرچند برخی وحدت شخصی را با ذکر چندی از شواهد بر خدای پانته‌ایسم تطبیق می‌دهند. فصل سوم خاتمه و نتیجه‌گیری است.