

سید محمد گیسودراز و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی

مرتضی کربلایی*

حامد ناجی**

چکیده

نظریه وحدت وجود یکی از بنیادی‌ترین مسائلی است که در حوزه تصوف و عرفان اسلامی مطرح شده است. از دیدگاه عارفان، وجود حقیقی مخصوص ذات حق بوده و ممکنات تجلی آن وجود حقیقی هستند. با ظهور ابن عربی، در سده هفتم این نظریه از تبیین‌های دقیق‌تری برخوردار شد، و بن‌مایه اصلی نظام عرفانی وی را تشکیل داد. سید محمد گیسودراز، از عرفای مهم سده نهم در شبه‌قاره هند، با این نظریه مخالفت کرده است. در این مقاله، پس از اشاره به احوال و آثار گیسودراز و وضعیت زمانه وی، انتقاداتش درباره نظریه وحدت وجود را بررسی کرده‌ایم. در نهایت بر آنیم که گیسودراز به واسطه فضای تنزیهی غالب بر افکارش، اعتقادش به لزوم تفکیک بین اعتقادات دین اسلام و آیین هندو، راه‌نیافتن به عمق کلام ابن عربی درباره وجود مطلق مقسمی، و خلط میان اعتبارات وجود، گفتار وی در موضوع وحدت وجود را نقد کرده و به پیروی از علاءالدوله سمنانی، قائل به وحدت شهود شده است.

کلیدواژه‌ها: گیسودراز، ابن عربی، وحدت وجود، وحدت شهود، عرفان اسلامی.

* دانش آموخته دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)

karbalaei.morteza@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان hamed.naji@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲]

مقدمه

نظریه وحدت وجود، از بنیادی‌ترین مسائلی است که عارفان در مباحث هستی‌شناسی عرفانی مطرح کرده‌اند و قائلان به آن معتقدند در سرای هستی فقط یک حقیقت وجود دارد و آن حق است؛ کثرات، تجلیات آن موجود حقیقی هستند که مجازاً موجودند.

وحدت وجود با ظهور ابن عربی در سده هفتم قمری به صورت منسجم، جلوه تازه‌ای پیدا کرد و بن‌مایه اصلی دستگاه عرفانی وی را تشکیل داد. این دیدگاه، که محصول شهود عارفان است، در بین عمده مشایخ تصوف، مقبولیت ویژه‌ای دارد. در این میان، سید محمد گیسودراز، از مشایخ تأثیرگذار تصوف در هندوستان، با نظریه وحدت وجود ابن عربی سرسختانه مقابله کرده است. وی در اندیشه عرفانی خود معتقد به «وحدت شهود» بود و متأثر از آرای علاءالدوله سمنانی است. گیسودراز از جمله صوفیانی است که شمال هند و همچنین منطقه دکن را تحت تأثیر قرار داد.

۱. احوال و آثار گیسودراز و وضعیت زمانه وی

سید صدرالدین ابوالفتح محمد حسینی (۷۲۱-۸۲۵ ه.ق.) مشهور به «گیسودراز» و «خواجه بنده‌نواز»، از مشهورترین عارفان و شاعران در سده هشتم و نهم در شبه‌قاره هند است. نیاکانش از مردم هرات بودند که به دهلی در هند مهاجرت کردند. پدرش «سید راجه»، مرید نظام‌الدین اولیا (متوفای ۷۲۵ ه.ق.) بود. گیسودراز تحصیلات ابتدایی‌اش را در دولت‌آباد دکن گذراند و ادامه تحصیلاتش را نزد استادانی چون سید شرف‌الدین کیتھلی و تاج‌الدین مقدم در دهلی سپری کرد. در تصوف به نصیرالدین چراغ دهلی (متوفای ۷۵۷ ه.ق.) دست ارادت داد و ۲۱ سال در ملازمت او بود و از اکابر خلفای شیخ نصیرالدین شد (برزگر، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۹؛ سرور، ۱۸۹۴: ۳۸۱-۳۸۲؛ صدیقی، ۱۳۶۹: ۴۶-۵۱).

درباره لقب «گیسودراز» گفته‌اند یک بار با چند تن از مریدان دیگر، کجاوه شیخ نصیرالدین را برداشت؛ چون مویش دراز بود به کجاوه پیچید، اما برای خاطر مرشد به روی خود نیاورد و کجاوه را تا مسافتی طولانی حمل کرد. شیخ نصیرالدین، پس از آگاهی از آن، وی را ستود و این بیت را خواند:

هر که مرید سید گیسودراز شد والله خلاف نیست که او عشق‌باز شد
(محدث دهلوی، ۱۳۸۳: ۲۶۳-۲۶۴؛ عبدالحی الحسینی، ۱۳۷۱: ۱۵۲-۱۵۴)

گیسودراز به علت حملات تیمور گورکانی، به گلبرگه رفت. گلبرگه، تختگاه بهمنیان دکن بود. هنگامی که فیروزشاه بهمنی اطلاع می‌یابد که از جانب دهلی، سیدی عالی‌مقام به دکن تشریف آورده، سران دولت را به استقبال گیسودراز می‌فرستد و با احترام، وی را به شهر می‌آورند. فیروزشاه اهل حکمت بود و چون سید را در علوم عقلی خالی دید، توجهی به وی نشان نداد. پس از فیروزشاه برادرش، احمد، بر تخت نشست. وی گیسودراز را بسیار محترم داشت و محلی را در حاشیه شهر گلبرگه برای وی و مریدانش آماده کرد (فرشته، ۱۳۰۱: ۳۱۶-۳۲۰؛ غوثی شطاری، ۱۹۹۴: ۱۲۵-۱۲۶).

گیسودراز در سال ۸۱۵ هـ.ق. در نودسالگی وارد گلبرگه شد و فقط ده سال در آنجا اقامت داشت. وی در این مدت کوتاه مرکز چشتیه را در آنجا بنا نهاد و در نشر اسلام و طریقه چشتیه اهتمام ویژه‌ای داشت (آریا، ۱۳۶۵: ۱۸۱). گیسودراز، برخلاف سنت رایج چشتیان، زبان سانسکریت را فرا گرفت و از متون مقدس و حماسه‌های هندوان اطلاع پیدا کرد تا بتواند عقاید دینی هندویی را رد کند. او همانند علاءالدوله سمنانی (سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۵۰-۱۵۴) با برهمنان مناظره می‌کرد (گیسودراز، بی‌تا: ۱۱۸-۱۲۱؛ رضوی، ۱۳۹۱: ۲۸۴). دلایل برهمنانی که با گیسودراز درباره عرفان هندویسم مباحثه می‌کردند، مبتنی بر نظریه «وحدت وجود» بود (رضوی، ۱۳۹۱: ۳۰۹). این نظریه، از نگاه گیسودراز، به نوعی به بت‌پرستی می‌انجامد (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۶۲-۶۳ و ۱۵۱ و ۲۵۹). او خطر نفوذ اندیشه‌های هندوان، مانند وحدت وجود، را در مسلمانان هند احساس می‌کرد. از این رو برای مقابله با نفوذ انحراف در عقاید اسلامی و نفوذ تعالیم ابن عربی، به‌ویژه وحدت وجود، آثار متعددی تألیف کرد. وی، در آثار خود، نظریه وحدت وجود ابن عربی را نقد کرد (آریا، ۱۳۶۵: ۱۸۰).

گیسودراز از مشایخ پرکار چشتیه به حساب می‌آید که شمار آثارش را تا ۱۲۵ اثر نوشته‌اند. وی در نظم و نثر فارسی مهارت داشت و آثارش را به فارسی و عربی نگاشته است. برخی از آثار وی عبارت‌اند از: *اسمار الاسرار یا اسماء الاسرار*، *جوامع الکلم*، *شرح زبدة الحقائق*، *شرح رساله قشیریه*، *العقاید*، *شرح فقه اکبر*، *ترجمه و شرح فارسی آداب المریدین*، *جواهر العشاق*، *مجموعه یازده رسائل*، *مکتوبات*، *انیس العشاق*، *شرح تعرف کلابادی و ...* (عبدالحی الحسینی، ۱۳۷۱: ۱۵۵).

۲. ابن عربی از نگاه گیسودراز

گیسودراز برای محو نفوذ ابن عربی در هند، عزمش را جزم کرد و با تمام همت با آموزه‌های وی مخالفت کرد. به اعتقاد وی، ابن عربی در مراحل ابتدایی تجلیات ذاتی توقف کرده و هنوز انانیتش باقی است. بنابراین، کلماتی که از او صادر شده، زبان حال این مقام است (حسینی، ۱۳۶۵: ۷۹). از نگاه وی، تعالیم ابن عربی موجب تخریب دین شده است. او می‌نویسد: «این محیی‌الدینی که در معنا ممیت‌الدین است البته در تخریب دین کوشیده است» (گیسودراز، ۱۳۶۴: ۱۷۹).

گیسودراز، افزون بر مذمت و ردّ کلمات ابن عربی، عطار و مولوی، با سخنانی چون «انا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» و «لیس فی جبتی آلا الله»، که از زبان حلاج و بایزید بسطامی صادر شده، نیز مخالفت کرده است. وی می‌گوید گویندگان این کلمات دچار شرک جلی و وهم بوده‌اند و پیشوای پس‌افتادگان از راه کمال توحید هستند (همو، ۱۳۵۰: ۴۵ و ۴۱).

گیسودراز با آن دسته از آرای ابن عربی که به نظر او از آنها چنان برمی‌آید که فرود آمدن حق در ممکنات، به صورت وجودی واحد بر ایشان جلوه‌گر شده مخالفت می‌ورزید. از این رو:

۱. نظریه وحدت وجود و یگانگی وجود حق با ممکنات را برنمی‌تافت و در آثار خود با این نظریه ابن عربی مخالفت کرده است. وی با اظهار شگفتی از ابن عربی و پیروانش، معتقد بود آنان قادر به شناخت تنزه حقیقی حق نیستند (همان: ۲۲-۲۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۲).

۲. گیسودراز با خرده‌گیری بر آرای ابن عربی در باب «ولایت»، مبنی بر برتری ولایت بر نبوت، با علاءالدوله سمنانی هم‌رأی است. به باور وی، ولایت، برتر از نبوت نیست. ولی هیچ‌گاه به مرتبه نبی نمی‌رسد. زیرا ابتدای درجه نبوت، انتهای درجه ولایت است (همو، ۱۳۶۶، ۵۰ و ۵۲).

۳. سید معتقد بود آموزه‌های ابن عربی در خصوص مسئله جاودانه‌نبودن عذاب در جهنم پذیرفتنی نیست. زیرا برخلاف آیات قرآن کریم است (همو، ۱۳۶۰: ۹؛ همو، بی‌تا: ۱۳۲).

۴. انتقاد از ذاتی بودن اقتضائات اعیان ثابت و اینکه این باور موجب توقف سالک در سلوکش به سوی حق می‌شود (همو، ۱۳۶۴: ۱۷۹).

با این همه، آثار متعدد گیسودراز در انکار آموزه‌های ابن عربی تأثیر اندکی بر صوفیان سرزمین هند داشته است. زیرا آموزه‌های مکتب ابن عربی، همچنان در میان مشایخ تصوف هند گسترش یافته است (رضوی، ۱۳۸۰: ۳۰۷؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۷۸).

۳. وجودشناسی از دیدگاه گیسودراز

گیسودراز در آثار خود آنچنان در صدد بیان آرای وجودشناسی خود بر نیامده است. عمده آموزه‌های وجودشناسی وی، در کتاب *اسمار الاسرار* بیان شده است. در این اثر، درباره مباحثی همچون وجود حق، وجود ممکنات و نسبت آنها با یکدیگر سخن گفته شده است. در ادامه آموزه‌های وجودشناسی وی را بیان می‌کنیم.

گیسودراز معتقد است در نظام هستی فقط وجود حق تحقق دارد. ممکنات در حقیقت، مظاهر او هستند و غیر وجود حق نیستند. وی می‌نویسد:

جمع ثنا و ستایش ... مر ذاتی راست که مستجمع جمیع صفات و مسمی است به جمیع اسماء، زیرا که همه موجودات، چون مظاهر اسماء الاهی باشند ... که غیر او در وجود نیست و سوای او در نمود، نه ... خود با خود عشق می‌بازد و با غیر نپردازد (گیسودراز، ۱۳۶۰: ۲).

سید کسی را که عالم را «غیر» و ماسوای حق بداند گرفتار شرک جلی دانسته است. زیرا از نگاه وی، عالم، ظهور حق و نور او است و شرک خفی آن است که در دل خطور کند که غیر حق موجود است و از مؤثر حقیقی عالم غفلت شود:

شرک جلی آن بود که نام غیر بر زبان رانیم و عالم را ماسوای وی خوانیم. و خفی آنکه خطرهِ غیر در دل گذرانیم و تأثیرات را از اشیا دانیم و از مؤثر حقیقی غافل مانیم ... آنچه تو او را غیر، خوانی و غیر دانی (همان: ۵).

بر اساس دیدگاه گیسودراز، حق در عین حال که تجلیاتی دارد، از لحاظ مقام ذات، بی‌نیاز از عالم است و بر صرافت اطلاق خود باقی است:

ایمان آوردم به حقیقتی مطلق و به ذاتی منزّه از لوث کثرت که با وجود تعینات و تقییدات، الآن کماکان بر صرافت اطلاق به حال خود است که «إن الله لغنی»

عن العالمین» (عنکبوت: ۶) صفت او است ... غیر او عدم محض است. وجود و نمودی ندارد و هو هو، لیس سواه (همان: ۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۲-۱۳).

سید معتقد است اگر انسان کثرات را به عنوان «غیر» می‌بیند، به دلیل در حجاب بودن انسان و چشم دو بین داشتن او است. وی می‌نویسد:

دو، یکی نشود و یکی، دو نگردد. اما احوک چنین بیند؛ چشم دل را راست کن و هر چیزی را درست و راست بین، آنچنان که هست؛ کثرت از میان برخیزد. خود را و جهان را نیست و نابود بینی و جز یکی را وجود شناسی (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۴۹).

وی در بحث شناخت مقام ذات حق معتقد است احدی نمی‌تواند به معرفت ذات برسد. حتی انبیا و اولیا نیز به آن مقام راه ندارند: «ذات، حجاب ذات [است]، و ادراد! این حجابی است، هیچ رونده را از نبی و ولی برنخیزد. ذات او را کسی ندید و نبیند و جز او، او را ندید و جز او، او را نشناخت. با او جز او نیست» (همان: ۴۲).

وی درباره نسبت ماهیت حق با ذات حق، قائل به عدم زیادت ماهیت بر ذات و عینیت آن با ذات است و معنای «لا هو الا هو» (نیست او مگر او) را همین می‌داند (همو، بی تا: ۳۱۵؛ همو، ۱۳۵۰: ۱۷۷). مسئله دیگری که در آرای وجودشناسی سید گیسودراز اهمیت دارد، وجود ممکنات و نسبت آن با وجود حق است. اساساً چه ارتباطی میان حق و ممکنات برقرار است؟ بررسی دیدگاه گیسودراز، در فهم بهتر نقدهای او بر نظریه وحدت وجود مؤثر خواهد بود.

گیسودراز، همچون سایر مشایخ تصوف، جهان را تجلی حق می‌داند که بهره‌شان از هستی، نمود بودن است (همو، ۱۳۶۰: ۲ و ۵؛ همو، ۱۳۵۰: ۲۷۹). ممکنات نیستی هست‌نما و جلوه حق است (همو، ۱۳۵۰: ۲۷۲). گیسودراز در یک تقسیم‌بندی کلی، موجودات عالم را به «عالم صورت» و «عالم معنا» تقسیم می‌کند؛ موجودات عالم صورت برخی با چشم ظاهر رؤیت می‌شوند، مانند موجودات عالم ملک و طبیعت و بعضی همچون موجودات ملکوتی و مجردات با چشم باطن دیده می‌شوند. «عالم معنا» نیز رؤیت‌پذیر نیست، جز در تجلیات. در واقع، عالم معنا، وجود حق تعالی است که خود را به صورت ظاهر و

باطن آشکار کرده و خود، ورا و باطن آن است؛ یک وجود و یک نور است که به صورت‌های مختلف در ظاهر و باطن ظهور کرده است (همو، ۱۳۶۰: ۲-۳).

به باور گیسودراز، ممکنات، تجلی و فیض حق هستند نه خود حق. فیض حق تعالی است که با عالم معیت دارد (همو، ۱۳۶۰: ۱۰). حق، وجودی و رای وجود ممکنات دارد (همان: ۲۵۹-۲۶۰؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۵۶) و نسبتی میان ممکن حادث و خداوند قدیم وجود ندارد (همو، ۱۳۵۰: ۲۳ و ۱۱۱ و ۱۹۵). وی می‌نویسد: «محمد حسینی می‌گوید ... فیض او است تعالی به همه صور و اشکال متصور و متشکل، و رای این وجودات، وجودی است» (همو، ۱۳۶۰: ۲۲).

خواجه بنده‌نواز با توجه به قاعده فلسفی الواحد می‌گوید از حق فقط یک تجلی آشکار شده؛ کثرات از تکرار وجود حق پدید آمده‌اند. از ضرب و انضمام یک در یک، یک در دو الی غیر النهایه، کثرات ظهور کرده و در عین حال، یک، یک است و کثرات نیز از تکرار یک پدیدار شده‌اند. یک، همان وجود حق است که سرّ ایجاد عالم است (همو، ۱۳۵۰: ۴).

استفاده‌ای که گیسودراز در اینجا از قاعده الواحد کرده، برای بیان دیدگاه خود درباره این مطلب است که حق در مقام ظهور، بر احدیت خود باقی بوده و کثرات نیز ظهور یکتایی حق هستند؛ با این همه، حق و رای کثرات بوده و منزّه از ترکیب و تعلق و اتصال و سریان در آنها است (همان: ۳۰-۳۱). از نگاه گیسودراز، حق در ممکنات سریان ندارد، بلکه در آنها تعلق و تأثیر دارد. حیثیت حق در نسبت با عالم، حیثیت تأثیری و حیثیت عالم در نسبت با حق، حیثیت تعلقی است. عالم همواره محتاج حق بوده و حق نیز جهت تأثیری در نسبت با آن دارد (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

۴. نقدهای گیسودراز بر نظریه وحدت وجود ابن عربی

گیسودراز در دو موضع وحدت وجود را نقد کرده است:

انتقاد نخست وی از استعمال خصوصیت «اطلاق» بر وجود خداوند است. وی با برابردانستن وجود مطلق با وجود حق مخالفت کرده است. دومین انتقاد گیسودراز به عینیت خداوند با اشیا برمی‌گردد، که در کلمات ابن عربی و پیروانش رایج است. هر دو انتقاد گیسودراز در سخنان علاءالدوله سمنانی دیده می‌شود (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۷؛ جامی،

۱۳۷۰: ۴۸۹-۴۹۰) و سید به پیروی از سمنانی با وحدت وجود ابن عربی مخالفت کرده است. تأثیرپذیری سید از سمنانی منحصر در انتقاد از نظریه وحدت وجود نمی‌شود، بلکه، در سایر اشکالاتی که بر آموزه‌های ابن عربی همچون برتری‌نداشتن ولایت بر نبوت کرده نیز، ردّ پای سخنان عارف سمنانی و نظام تنزیهی حاکم بر آموزه‌های وی به چشم می‌آید.

در کلمات ابن عربی از حق تعبیر به «وجود مطلق» شده است. ابن عربی مصداق حقیقی وجود را حق می‌داند که چون مطلق است، متصف به هر صفتی می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۵۴۰؛ فناری، ۱۳۷۴: ۱۰۴-۱۰۵). در سخنان شارحان نظریه «وحدت وجود» ابن عربی، گاه، وجود مطلق، به کلی طبیعی تشبیه شده است. گیسودراز تعبیر «مطلق» را برای وجود حق، و تشبیه آن به کلی طبیعی را برنتافته و می‌نویسد: «محبی الدین ابن اعرابی و متابعان او چنین گویند که ورای این وجودات، موجودی نیست. هم از این مطلق مقید گویند و او را کالکلی الطبیعی نامند» (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۲۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۸).

سید معتقد است تجلی حق مطلق است نه وجود حق؛ وجود حق منزله از اطلاق و تقیید است. خداوند ورای همه مخلوقات و محیط بر همه است. گیسودراز نتیجه تشبیه حق به کلی طبیعی را این می‌داند که حق، ورای مخلوقات خود حقیقتی نداشته و در مقام تحقق خارجی وابسته به افراد خود، یعنی ممکنات، می‌گردد. چنین مطلبی برخلاف حقیقت وجود خداوند و شأن تنزیه و تعالی اوست. وی می‌نویسد:

شیخ محیی‌الدین اعرابی و چند طایفه متابعان او می‌گویند که ورای این وجودات، وجودی دیگر نیست هم از این، او را مقید مطلق گویند و ممکن‌الوجود گویند. مقید مطلق او را گفتن درست نیست که والله من ورائهم محیط است، فیض او مطلق است (همان: ۳۱-۳۲ و ۶۵ و ۲۷۲؛ همو، ۱۳۶۴: ۷۰ و ۴۶۵).

گیسودراز، سخن ابن عربی درباره وجود مطلق را نازل‌تر از شطحیات حلاج و بایزید دانسته و شرک آن را شدیدتر از کلام ایشان می‌داند (همو، ۱۳۵۰: ۴۱). وی، دیدگاه طرفداران وحدت وجود درباره سریان وجودی، احاطه و معیت ذاتی حق با ممکنات را انکار کرده است. از دید وی، نتیجه کلام محیی‌الدین در وجود مطلق دانستن حق و سریانش در عالم، معبود قرارگرفتن اشیا، حتی امور مذموم، است. سید می‌نویسد:

او سریان می گوید، ما سریان نمی گوئیم، تعلق و تأثیر می گوئیم. مقید مطلق گفتن معنا ندارد، اما تعلق فیض، ره عقل و ره دین را مستقیم می برد ... و هم از اینجا است هیچ چیزی نیست که او را معبود نساخته اند حتی الفروج و الذکر و الخشی و الروث (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

ابن عربی تعبیر فراوانی درباره وحدت وجود دارد، اما یکی از تعبیری که بسیار موجب بحث شده، عبارتی است که در فتوحات مکیه آمده: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» (ابن عربی، بی تا: ۴۵۹/۲)؛ «منزه است کسی که اشیا را خلق کرد، در حالی که خود عین آنها است». انتقاد از این کلام محیی الدین در حاشیه نقادانه سممانی وجود دارد (جامی، ۱۳۷۰: ۴۸۹-۴۹۰). گیسودراز نیز بر این سخن اشکال کرده است. از عینیت داشتن حق با اشیا در کلمات عارفان وحدت وجودی تعبیر به «همه اوست» شده است. از نگاه ایشان، در عالم به هر سو رو شود، غیر حق دیده نمی شود، به تعبیر قرآن کریم: «فأینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵). همه جا اوست، بلکه همه چیز اوست. او جامع اضداد است. چنان که وقتی به ابوسعید خراز (متوفای ۲۷۹ ه.ق.) گفته شد: «به چه چیز خدا را شناختی؟»، پاسخ داد: «به جمع کردنش بین اضداد؛ و سپس این آیه را تلاوت کرد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» (حدید: ۳) (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۱۲).

گیسودراز، کسانی را که سخن از عینیت حق با اشیا می گویند و حق را به مرحله خلق تنزل می دهند، مشرک می داند؛ شرکی که خود ایشان متوجه آن نیستند. وی می نویسد: «و آنکه عین الاشياء گوید به عزت او، به جلال او، به شرکی مبتلا است که او را از شرک، شعوری نه و او را از او بدو ظهوری نه» (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۴۲).

گیسودراز در دو جا از نظریه وحدت وجود ابن عربی انتقاد کرده است؛ نخست در مطلق خواندن وجود حق و تشبیه آن به کلی طبیعی و دیگری در مسئله عینیت حق با اشیا. در مقام بررسی و نقد، اشکالات کلام وی را تبیین می کنیم و نتیجه خواهیم گرفت که وی، به دلیل تفکیک قاطع میان اعتقادات دین اسلام و آیین هندو و تنزیه غالب بر نظام فکری اش و نیز واصل نشدن به عمق کلام ابن عربی، وحدت وجود را نقد کرده است.

۵. واصل‌نشدن به عمق کلام ابن‌عربی در وجود مطلق

از نگاه ابن‌عربی تنها وجودی که کل هستی را فرا گرفته، وجود حق است که با ویژگی «اطلاق مقسمی» خود جایی برای غیر به منزله مصداق حقیقی وجود باقی نگذاشته است. اطلاق مقسمی در خارج، به معنای وجود نامتناهی است، وجودی که از هر تعین و ویژه‌ای مبرا است، اما همه تعینات را در خود جمع کرده و در تمام آنها سریان دارد.

استعمال ویژگی اطلاق در وجود حق به معنای سلبی است؛ یعنی وجود عاری از هر گونه قید و محدودیت. در این اعتبار، حتی اطلاق هم قید واجب نیست. برخلاف وجود مطلق به اطلاق قسمی، که هویت نفس رحمانی است. در نفس رحمانی، اطلاق، قید و تعین، سلبی نیست، اما در خصوص وجود حق هیچ‌گونه قیدی اعتبار نمی‌شود. زیرا حق وجودی نامتناهی دارد. قونوی (متوفای ۶۷۳ ه.ق.) می‌نویسد:

شرط تصور اطلاق حق آن است که این اطلاق به نحو وصف سلبی فهم شود، نه بدان معنا از اطلاق که ضد آن تقیید است، بلکه اطلاق حق، اطلاق از وحدت و کثرت معلوم و رهایی از منحصربودن در اطلاق و تقیید است (قونوی، ۱۳۶۲: ۷؛ ابن‌عربی، بی تا: ۱۶۲).

همچنین، ابن‌ترکه اصفهانی (متوفای ۸۳۵ ه.ق.) در این باره می‌گوید: «طبیعت واجب‌تعالی از آن جهت که طبیعت واجب است به هیچ وجهی از وجوه، مقید نیست و از هیچ جهت نیز تعینات خارجی به آن ساحت راه ندارد» (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲۱۶). حق ذاتی نامتناهی است که در عین حضور در تمام تعینات، فوق آنها است. تعینات، چیزی و ذات حق حقیقتی دیگر است که منزله از آنها است. ذات واجب به واسطه اطلاق مقسمی، هم مطلق است و هم مقید، نه مطلق است و نه مقید، و ذاتی و رای اقسام دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳). این معنا در اطلاق مقسمی بر گیسودراز پوشیده مانده و در آثار خود از ابن‌عربی انتقاد کرده است که از دیدگاه ابن‌عربی مسئله صورت‌پرستی لازم می‌آید (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۲۵۹، ۶۳ و ۶۲)، این در حالی است که چنین انتقادی بر ابن‌عربی وارد نیست. ابن‌عربی بارها در آثارش تأکید کرده که حق در مقام ذات هیچ نسبتی با تجلیات نداشته و منزله از حلول و اتحاد است:

به درستی که حق تعالی از حلول در اجسام برتر است (ابن عربی، بی تا: ۶۱۴).
و همانا حق تعالی از حلول در ذات موجودات منزّه است (همان: ۵۵۷، ۱۵۹ و ۵۲).
خداوند عین همه اشیا در ظهور می‌باشد. او در ذوات اشیا با آنها عینیت ندارد،
بلکه از حیث ذات، او، اوست و اشیا، اشیا (همان: ۴۸۴).

حق به لحاظ مقام ذات، بی‌نیاز از جهانیان است. خداوند نه تنها مطلق نیست، بلکه از
تقیید و اطلاق هم عاری است. چون او عاری از هر قیدی است، از قید مطلق هم آزاد
است. در نتیجه می‌تواند خود را با هر قیدی آشکار کند، بدون آنکه با آنها محدود شود.
او در تقیید خود، که هنگام ظهور پیدا می‌کند، همیشه از قیود منزّه است: «خدا وجود
مطلق است، اما هیچ قیدی او را از تقیید باز نمی‌دارد، بلکه او واجد همه قیود است. از
این رو او تقیید مطلق است، هیچ قیدی نسبت به سایر قیود حاکم بر او نیست»
(همان: ۱۶۲ و ۷۲).

ابن عربی و پیروانش، هنگام سخن از ذات متعالی حق گفته‌اند حتی در عمیق‌ترین
مشاهدات عرفانی نمی‌توان به ذات حق رسید. آنچه برای عارف امکان‌پذیر است،
شناخت ذات حق در پرتو تجلیات او است. زیرا ذات حق، نامتناهی و انسان‌متناهی
است و موجود متناهی به حریم نامتناهی راه ندارد: «حق حق است و انسان، انسان
است؛ رب، رب است و بنده نیز بنده است» (همان: ۲۲۵). قونوی می‌نویسد:

میان عالمان دینی و عارفان و صاحبان خرد در اینکه همانا ذات حق، ناشناخته
است، اختلافی نیست. علم هیچ یک از ماسوای حق به ذات حق احاطه
نمی‌یابد. زیرا بین حق از جهت ذاتش با خلق مناسبتی وجود ندارد
(قونوی، ۱۳۸۱: ۳۵).

با بیانات فوق جایی برای انتقاد گیسودراز باقی نمی‌ماند که بنویسد: «آنه وراء کلّ
وراء، این همه فیض او است نه او است» (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۳۲). زیرا ابن عربی و پیروانش
به تعالی ذات حق از تجلیات تصریح کرده‌اند. به نظر می‌رسد منشأ انتقاد گیسودراز
خلط میان اعتبارات وجود در کلام ابن عربی باشد. ابن عربی برای وجود، سه مرتبه قائل
است: نخست، وجود مطلق یا مرتبه ذات، که مرتبه «لا اسم و لا رسم له» است که همان

حقیقت وجود لا بشرط مقسمی عاری از همه قیود است. مرتبه دوم، وجود منبسط یا نَفَسِ رحمانی است که ظهور حقیقت وجود است، در کلمات بزرگان عرفان ابن عربی از این مرتبه نیز تعبیر به وجود مطلق شده است. زیرا بر همه اشیا احاطه سربانی دارد. محقق فناری در بیان تفکیک اطلاق نفس رحمانی از اطلاق ذاتی حق می‌نویسد: «آنچه مقید به اطلاق است، غیر از چیزی است که از اطلاق و تقیید آزاد است، پس مراد از وجود عام همان اولی است که مقید به عموم است و ذات حق سبحانه، دومی است» (فناری، ۱۳۷۴: ۳۳۳).

وجود مطلق به اطلاق قسمی، فعل حق است که در تمام هستی سریان دارد. اما ذات حق، که وجود مطلق مقسمی است، حتی قید اطلاق هم ندارد. ابن عربی می‌نویسد: «وجود مطلق که مقید و متعین نمی‌شود، همان وجود خداوند متعال است» (ابن عربی، بی تا: ۴۶). مرتبه سوم، وجودات مقید است که آنها را وجود جزئی و اثر حق نامیده‌اند. وجود مقید از آن جهت که قائم به وجود مطلق مقسمی است، با آن اتحاد دارد اما در عین حال از جهت اطلاقش، متمایز از آن است.

به نظر می‌رسد گیسودراز و علاءالدوله سمنانی بین اعتبارات وجود خلط کرده‌اند. ایشان، کلام ابن عربی را درباره وجود مطلق قسمی بر وجود مطلق مقسمی، یعنی ذات حق، که منزله از هر گونه تعین است، حمل کرده و انتقاد کرده‌اند (حسینی، ۱۳۶۵: ۷۰). نکته دیگری که در انتقاد گیسودراز از تعبیر «وجود مطلق» ابن عربی وجود دارد تشبیه وجود مطلق به کلی طبیعی است. استنباط گیسودراز در این باب این است که وجود مطلق نیز مانند کلی طبیعی در خارج بدون افرادش تحقق ندارد، و برای تجلیات برای حق وجودی نیست؛ حال آنکه از نگاه ابن عربی ذات حق فوق همه تعینات است و هیچ نسبتی با ماسوای خود ندارد، گیسودراز در این انتقاد خود نیز متأثر از علاءالدوله سمنانی است (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۷ و ۱۰۸-۱۰۹).

در تبیین تشبیه وجود مطلق به کلی طبیعی باید بیان کرد که مراد اصحاب عرفان محیی‌الدینی از این تشبیه این نیست که وجود مطلق در همه احکام با کلی طبیعی مساوی است تا اشکال گیسودراز لازم بیاید، بلکه مقصود ایشان از این تعبیر اشاره به این حقیقت است که همچنان که کلی طبیعی در ذات خود هیچ قید و وصفی ندارد و به گونه‌ای است که با هیچ خصوصیتی از خصوصیات مانند خارجی، ذهنی، واحد، کثیر و

... لحاظ نمی‌شود، وجود مطلق به اطلاق مقسمی نیز از هر خصوصیتی عاری است، تا جایی که حتی قید اطلاق نیز در او اعتبار نمی‌شود (قونوی، ۱۳۶۲: ۶-۷ و ۶۹-۷۰).

گیسودراز در آثار خود نظریه وحدت وجود را نقد کرده است، در عین حال بارها سخن از وحدت به میان آورده و اشعاری را نقل می‌کند که قائلان به وحدت وجود بیان کرده‌اند؛ از جمله، هنگام سخن از عشق و محبت خداوند، غزلی از فخرالدین عراقی، از شاگردان قونوی، را نقل می‌کند:

در حسن رخ خوبان، پیدا همه او دیدم در چشم نکورویان زیبا همه او دیدم
دیدم همه پیش و پس جز دوست ندیدم کس من بودم و او بس خود را همه او دیدم
دیدم همه بستان‌ها صحرا و بیابان‌ها بستان و گلستان‌ها صحرا همه او دیدم
در میکده ساقی تو می‌درکش و باقی شو جویای عراقی شو کو را همه او دیدم
(همو، ۱۳۵۰: ۲۰۲ و ۱۱۴)

رویکرد ابن عربی در تعبیر وحدت وجود، مبتنی بر معرفت و دیدگاه گیسودراز مبتنی بر عشق و محبت است و در هر دو طریق، سخن از «فنا» و ادراک وحدت و صرفاً «او» را دیدن است؛ اما در راه محبت حال و جذبه‌ای به گیسودراز دست می‌دهد که از خود بی‌خبر می‌شود و فقط جمال محبوب را می‌بیند و آنگاه می‌گوید:

من بودم و او، دگران جمله در او محو حاشا که توان گفت که جز او دگری بود
(همان: ۱۱۴)

من رفته‌ام ز خویش، برون و درون نه‌ام از من مرا طلب تو مکن من کنون نه‌ام
(همان: ۷۵ و ۳۷)

بنابراین، در اینجا «وحدت» متعلق عشق است. عارف محب در درجات قرب به معشوق به مرحله‌ای می‌رسد که با طلوع نور یکتایی معشوق، فقط او را می‌بیند. وی در این حال همه عالم را «او» می‌بیند. از این حال تعبیر به «وحدت شهود» در برابر «وحدت وجود» می‌شود. مفاد وحدت شهود آن است که عارف چیزی غیر خدا را نمی‌بیند، حال آنکه در وحدت وجود، وجودی غیر از خدا متحقق نیست. تشبیهی که برای وحدت شهود می‌توان آورد، محوشدن نور ستارگان هنگام طلوع خورشید است؛ ندیدن ستارگان به معنای نبودن آنها نیست، بلکه از شدت ظهور نور خورشید ستارگان دیده نمی‌شوند.

گیسودراز تعبیر «عین الاشیاء» بودن حق را در کلمات ابن عربی، نتیجه ظهور شدت عشق می‌داند که عارف، معشوقِ ازل و ابد را عین همه عالم می‌بیند و هر سو که رو می‌کند معشوق را می‌بیند (همان، ۱۳۵۰: ۲۳۲ و ۲۲۷). وی تعبیر عارفان وحدت وجودی همچون «لیس فی الدارین غیر الله دیار» (همان: ۳۳۱ و ۱۹۳ و ۱۹۲) و بیت:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد

(همان: ۳۳۶ و ۷۵)

را در آثار خود استفاده کرده، این ابیات را در عالم عشق و غیرت عاشق و ... معنا می‌کند. از این رو تجربه‌ای که ابن عربی درصدد تعبیر آن است، «وحدت وجود»، و تجربه‌ای که گیسودراز بیان می‌کند، شهود فناى عاشق در معشوق و بی‌خبری از شاهد و شهود است که همان «وحدت شهود» است. گیسودراز در نهایت عشق نیز یکی شدن عاشق و معشوق را رد می‌کند و وصال را جز وهم و خیال نمی‌داند و می‌گوید دو چیز هیچ‌گاه یکی نمی‌شوند؛ وی می‌نویسد: «عشق، عبارت از شدة الشوق الی الاتحاد است و اتحاد را صورت امکان، نه. از اینجا است هیچ عاشقی صورت وصالی ندیده است و آنکه وصال نامند جز وهمی نباشد» (همان: ۳۳۰). وی معتقد است خدای قدیم را با مخلوق حادث نسبتی نیست و لازمه یگانه‌دانستن و یگانه‌شدن این دو، اتحاد و حلول است که هر دو باطل است: «عجب کاری، دو یکی چون شوند، اتحاد از ایجاد نشان می‌دهد و اتحاد از یگانگی، بیگانگی می‌کند ... هر آینه قدیم را با حادث اقترانی نیست ... چون اتحاد بر شرط رفت که کلام حلول خود فضول باشد» (همان: ۲۳). در واقع، گیسودراز با انتقاد از وصال عاشق و معشوق و اتحادنیافتن این دو، درصدد انکار وحدت وجود و ردّ عینیت وجودی مخلوق با خالق است.

۶. وحدت وجود و وحدت شهود

ابن عربی و پیروانش از طرفداران نظریه وحدت وجود هستند. در نقطه مقابل ایشان، سمنانی و گیسودراز از نقادان جدی این نظریه و قائل به وحدت شهودند. ضروری است به تفاوت میان این دو دیدگاه بپردازیم و نتایج این تفاوت را تبیین کنیم. حاصل تفاوت میان وحدت وجود و وحدت شهود این است که بر اساس وحدت وجود:

۱. عارف واصل به جایی می‌رسد که جز حق احدی را نمی‌بیند، نه خود را و نه

دیدن خود، بلکه فقط با چشم حق نظاره‌گر حق می‌شود؛

۲. مصداق حقیقی وجود، فقط حق است؛ سالک وحدت نفس‌الامری وجود را در اثر کناررفتن حجاب‌ها از روی چشم باطن خود، شهود می‌کند. شهود وی نیز شهود واقعیت خارجی است. در واقع، چون در متن خارج، هستی چنین وحدتی دارد عارف مکاشف در مقام شهود نهایی خویش آن وحدت را رؤیت می‌کند؛

۳. فنا، نابودشدن نیست، بلکه صیروت وجودی بر اساس مقام حق‌الیقین است. در این مقام، تمام حجاب‌ها خرق می‌شود و رفع انانیت سالک شده و در نهایت فقط خداوند است که باقی می‌ماند؛

۴. شهود حق به چشم حق، در مقام بقاء بالله تحقق می‌یابد. عارف در این مرحله حضور حق در جمیع ذرات عالم و سریان او را دیده و دریافت می‌کند که همه اشیا، قائم به او هستند. او واحد کثیری است که در عین وحدت از باب اطلاق ذاتی‌اش بدون تکرر و انقسام در ذات، در تمامی مظاهر خود ظهور دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۰/۱-۶۱؛ برزگر، ۱۳۸۰: ۳۶۷-۳۶۸).

اما بر اساس وحدت شهود، عارف به درجه‌ای از شهود می‌رسد که جز خدا نمی‌بیند. این ندیدن مبتنی بر دو چیز است:

۱. توجه‌نکردن به کثرات خلقی؛ ۲. ندیدن غیر حق به معنای نبودن ماسوی‌الله نیست. بلکه سالک در اثر شدت و قوت نور وحدت حق، کثرات را رؤیت نمی‌کند. با اندکی تأمل می‌بینیم آنچه از وحدت وجود به دست می‌آید در واقع «وحدت مشهود» است. با توجه به رفع حجب و استهلاک کثرات و فنای در ذات حق هر دو به مقام فناء فی الله می‌رسند. اما قائلان به وحدت شهود در همین مقام می‌مانند و آن را بر کلام قائلان به وحدت وجود ترجیح می‌دهند. ولی طرفداران وحدت وجود، مقام بالاتری را بیان می‌دارند که پس از مقام فناء فی الحق، بقاء بالحق یا صحو بعد از محو است؛ در این مرتبه حق را به جمیع شئون ظاهر و باطن مشاهده می‌کنند. عارف در عین فنای در وحدت از تجلی حق در کثرات غافل نمی‌شود و در عین ملاحظه کثرات، کثرات میان او و حق فاصله نمی‌اندازد؛ نه خلق، حجاب حق است و نه حق، حجاب خلق. سالک هم حق را ادا می‌کند و هم حق خلق را و ذوالعینین شده است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۸۶-۸۴؛ اخلاقی، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۸).

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت:

۱. گیسودراز، عارفی مکاشف است و واجد تجربه عرفانی «وحدت»؛
۲. وی از وحدت وجود انتقاد می‌کند و بر وحدت شهود تأکید دارد؛
۳. گیسودراز خطر نفوذ اعتقادات هندویسم در میان مسلمانان را احساس کرده و برای تفکیک قاطع میان اعتقادات دین اسلام و آیین هندو از وحدت وجود ابن‌عربی انتقاد کرده است؛
۴. انتقادات او از ابن‌عربی بر نظریه وحدت وجود وارد نیست. انتقادات وی ناشی از واصل‌نشدن به معنای اطلاق مقسمی وجود حق و تنزیه نهفته در آن و نیز به دلیل اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی زمانه گیسودراز است؛
۵. گیسودراز بین اعتبارات وجود خلط می‌کند. لذا میان وجود مطلق مقسمی و وجود مطلق قسمی تفاوتی قائل نشده است.

منابع

قرآن کریم

ابن ترکه اصفهانی، صائِن الدین (۱۳۸۱). تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم، تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
ابن عربی، محیی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر.
اخلاقی، مرضیه (۱۳۸۲). «وحدت وجود و وحدت شهود»، در: حکمت سینوی، س ۸، ش ۲۶ و ۲۷، ص ۸۶-۱۱۱.

آریا، غلام‌علی (۱۳۶۵). طریقه چشتیه در هند و پاکستان، تهران: کتاب‌فروشی زوار.
برزگر، محمد (۱۳۸۰). «گیسودراز»، دانش‌نامه زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره (هند، پاکستان، بنگلادش)، به سرپرستی: حسن انوشه، تهران: بی تا.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نفحات الانس فی حضرات القدس، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: مؤسسه اطلاعات.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد) [ابن ترکه]، تحقیق و تنظیم: حمید پارسانی، قم: مرکز نشر اسراء.

حسینی، سید اکبر (۱۳۶۵). تبصرة الاصطلاحات الصوفیة، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.

الحسینی، عبدالحی بن فخرالدین (۱۳۷۱/۱۹۵۱). نزهة الخواطر و بهجة المسامع والنواظر، حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف عثمانی.

رضوی، سید اطهر عباس (۱۳۸۰). تاریخ تصوف در هند، ترجمه: منصور معتمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.

رضوی، سید اطهر عباس (۱۳۹۱). «چشتیه»، در: جلوه‌های معنویت در جهان اسلام، تهیه و تدوین: سید حسین نصر، ترجمه: فاطمه شاه‌حسینی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۶۷). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح و مقدمه: غلام‌حسین رضائزاد، تهران: انتشارات الزهراء.

سرور، غلام (۱۸۹۴). خزینة الأصفیاء، لاهور: مطبع کانپور.

سمنانی، رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد (۱۳۶۲). العروة لاهل الخلوۃ والجلوة، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

سمنانی، رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد (۱۳۶۹). مصنفات فارسی، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سمنانی، رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد (۱۳۶۶). چهل مجلس یا رساله اقبالیه، تحریر: امیر اقبال‌شاه ابن سابق سجستانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی، تهران: ادیب.

صدیقی، محمد سلیمان (۱۳۶۹). «پیدایش و گسترش سلسله چشتی در دکن»، ترجمه: محسن مدیر شانه‌چی، در: *مجله دانش*، ش ۲۳، ص ۴۴-۵۰.
غوثی شطاری، محمد (۱۹۹۴). *گلزار ابران: تذکره صوفیا و علما*، مرتبه محمد ذکی، پتنه، خدابخش، دهلی: اورینتل پبلک لبریری.

فرشته، محمد قاسم بن غلام‌علی (۱۸۸۴/۱۳۰۱). *تاریخ فرشته (گلشن ابراهیمی)*، کانپور، چاپ سنگی.
فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الانس، تصحیح: محمد خواجوی*، تهران: انتشارات مولی.
قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲). *نصوص، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی*، قم: بوستان کتاب.

قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۵۰). *اسمار الاسرار*، به تصحیح و تحشیه: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۰ الف). *دیوان المسمی به انیس العشاق*، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۰ ب). *رساله استقامة الشریعة بطریق الحقیقة (مجموعه یازده رسائل)*، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۰ ج). *رساله تفسیر سوره فاتحه (مجموعه یازده رسائل)*، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۰ د). *رساله حدائق الانس (مجموعه یازده رسائل)*، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۱). *شرح رساله قشیریہ*، به تصحیح و اهتمام: حافظ سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۲ الف). *جواهر العشاق المعروف به شرح رساله غوث الاعظم عبد القادر گیلانی*، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۲ ب). *مکتوبات*، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۴). *شرح زیادة الحقایق المعروف به شرح تمهیدات*، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۶). *کتاب العقاید*، به تصحیح و اهتمام: حافظ سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.

سید محمد گیسودراز و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی / ۶۷

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (بی تا). *جوامع الكلم*، به تصحیح و تحشیه: محمد حامد صدیقی، گلبرگه [هند]، چاپ سنگی، مطبع انتظامی پریس.
محدث دهلوی، عبدالحق (۱۳۸۳). *اخبار الانحیاء فی اسرار الابرار*، تصحیح: علیم اشرف‌خان، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

