

ساختمان اساسی تفکر فلسفی در اسلام

از پروفسور توشیمپیکو ایزوتسو

استاد مؤسسه تنبغات اسلامی در دانشگاه مگگیل، مونترآل - تهران

استاد دانشگاه کیو، توکیو

ترجمه غلامرضا اعوانی

استادیار دانشگاه ملی

۲

کلمه «فرق» در وهله اول به دید واقعیت از نظر عرف عام دلالت می‌کند و قبل از اینکه ما ذهناً به مقام فنا برسیم طبعاً میل داریم که مطلق را از دنیای ظواهر تفکیک کنیم. جهان پدیده‌ها قلمرو امور نسبی و جهانی است که در آن هیچ چیز مطلق نیست و در آن تمام چیزها غیر باقی، زودگذر و دائماً در حال تغییر است. این عقیده که به اصل ناپایداری و عدم ثبات اشیاء معروف است سهم بسیار مهمی در دین بسودا دارد. جهان کثرت عرصه‌ای برای حواس و عقل ماست که وظایف عادی خود را در آن انجام می‌دهند.

در مقابل این مرتبه نسبیت و عدم ثبات، وجود مطلق بعنوان چیزی که ذاتاً با امور نسبی فرق دارد و مطلقاً منزله از جهان ناپایدار است قرار دارد. باین ترتیب واقعیت به دو قسمت کاملاً متغایر تقسیم شده است. این دوگانگی و همچنین دید تجربی واقعیت، «فرق» نامیده شده است زیرا از این دیدگاه تمام چیزها بواسطه ممیزات ذاتی از یکدیگر منفک هستند کوه کوه است و هرگز نمی‌تواند رود باشد. کوه و رود از حیث ماهیت و ذات بایکدیگر اختلاف دارند.

جهان هستی از دیدگان کسی که به مرتبه فنای ذهنی رسیده است کاملاً متفاوت است. ممیزات ذاتی که چیزی را از چیز دیگر جدا می‌کنند دیگر وجود ندارد. کثرت دیگر مشاهده نمی‌شود. این امر بجهت آنستکه هیچگونه من آگاهی بجا نمانده است یعنی بجهت آنکه

در اینجا میخواهم آنچه را که قبلاً گفته‌ام تکرار کنم، یعنی در این نوع فلسفه متافیزیک یا مبحث وجود بطور بسیار نزدیکی با مسئله معرفت و شناسائی ارتباط دارد. ارتباط متقابل بین وجود و معرفت، در اینجا بمعنای نسبت عینیت مطلق بین نظام عینی واقعیت و نظام ذهنی شعور انسانی است. معنای آن بطور خلاصه اینستکه هیچگونه بعد و فاصله‌ای بین ذهن و عین یا مدرک و مدرك وجود ندارد و نباید هم وجود داشته باشد. حتی درست نیست بگوئیم که حالت ذهن بالضروره جنبه‌ای را که شئی ادراك میشود تعیین می‌کند و یا اینکه شئی واحد از دیدگاههای مختلف شخص مدرک متفاوت بنظر میرسد. بلکه شعور و ادراك مدرک بطور مؤکد همان حالت دنیای خارج است، یعنی نظام عینی واقعیت جز طرف دیگر نظام موضوعی ذهن نیست و آن بطور دقیق واقعیت متافیزیکی است. بنابراین فنا و بقا فقط مربوط به حالات ذهنی نیستند بلکه حالات عینی نیز هستند. ذهن و عین دو ساحت و یا دو جنبه يك واقعیت متافیزیکی می‌باشند.

من تا اینجا فنا و بقای ذهنی را شرح داده‌ام. فنای عینی همچنین به مقام وجودی «جمع» مشهور است که معنای آن از لحاظ لغوی فراهم آوردن است در حالیکه بقای عینی مقام جمع‌الجمع و فرق بعدالجمع و یا فرق ثانی نامیده میشود من اول معنای این عبارات را شرح خواهم داد. ۱۳

هیچ مدرکی وجود ندارد که اشیاء را ادراک کند و هیچ مدرکی نیست که مورد ادراک قرار گیرد. همانطور که در مقام فنا همه اضطرابات و هیجانات نفسانی، نیست و نابود شد، اضطراب و تشویش وجودی هم که تابع حال از خصوصیات دنیای خارج بود به آرامش مطلق تبدیل میشود وقتی که تعیین شخص مدرک ناپدید شد تمام تعینات و تقیدات ظاهری اشیاء در جهان خارج از صحنه ناپدید میشود فقط واقعیت مطلق با وحدت و صرفیت کامل آن بصورت شعور مطلق، قبل از انقسام آن به ذهن و عین یا مدرک و مدرک بجا می ماند.

این مقام در اسلام، مقام «جمع» نام دارد زیرا همه چیزهایی که را که عالم ظواهر را تشکیل میدهند فراهم می کند و آنها را به مرتبه اصلی لاتعینی عودت میدهد در اصطلاح حکمای متاله این مرتبه ایست که شخص مؤمن فقط خداوند را، بدون رؤیت هیچ مخلوقی، مشاهده می کند. این مرتبه همچنین به مقام «کان الله و ماکان معه شیء» معروف است و این مقام مطابق آنچه زیست که چوانگ تسزو (Chuang Tzu) «هاویه» یا «ورطه عدم» (Chaos) نامیده است. ۱۴

مقام بعد که آخرین و عالی ترین مراتب است، مقام بقاء است. از لحاظ ذهنی، انسان در این مقام بعد از فانی کردن نفس خود شعور ظاهری خود را بازمی یابد. ذهنی را که در مقام قبل بطور کامل از کار باز ایستاده بود، عمل شناسائی خود را دوباره از سر می گیرد و مطابق این تجدید حیات ذهنی، جهان ظواهر نیز دوباره قیام می کند. جهان باردیگر بشکل امواج خروشان در مقابل دیدگان انسان ظاهر میشود. چیزهایی که در مقام «وحدت»، «جمع» شده بود، دوباره بصورت موجودات متعین متکثر از یکدیگر جدا میشود. بهمین جهت این مقام، مقام «فرق بعد از جمع» و یا «فرق ثانی» نامیده شده است.

ولی یک اختلاف اساسی بین «فرق اول» و «فرق ثانی» وجود دارد. در فرق اول که هم ذهناً و هم عیناً مقام قبل از فناست. اشیاء بیشمار بطور متمایز از یکدیگر منفک بودند و هر شیئی فقط بصورت یک جوهر مستقل قائم بذات دیده میشد و از این لحاظ در مقابل و ضد وجود مطلق قرار می گرفت. و بنابراین مطلق و

نسبی دو قلمرو وجودی کاملاً مغایر بودند که هیچ رابطه درونی بین آنها وجود نداشت. در مقام فرق ثانی نیز تمام ظواهر از طریق ممیزات ذاتی خویش که خاص آنهاست از یکدیگر تمیز داده میشوند و بین وجود کثرت من حیث هی وساحت وحدت فرق نهاده میشود.

ولی مقام فرق ثانی کثرت محض نیست. زیرا در این مقام تمام ممیزات خاص اشیاء گرچه بصراحت قابل مشاهده هستند چیزی جز تعینات وحدت مطلق نیستند و از آنجا که وحدت در صرفیت خویش تمام اختلافات وجودی را محو می کند، تمام جهان هستی بالمال به یک اصل متافیزیکی مبدل میشود. از چنین دیدگاهی آنچه که بمعنای واقع وجود دارد همان اصل بی همتای متافیزیکی تمام اشیاء است. در اینجا کثرت عبارت از وحدت است. منتها وحدت در این مقام است که دارای شئون ذاتی است و این مقام، جمع الجمع نام دارد بدلیل اینکه ظواهری که در مرتبه فنا به وحدت مطلق عدم مبدل شدند دوباره از هم جدا میشوند و دوباره در مرتبه وحدت ثانی بایکدیگر جمع میشوند.

بنابراین از این جنبه خاص، فرق بین وحدت در مرتبه فنا یعنی جمع و وحدت در مرتبه بقا یا جمع الجمع در اینست که وحدت در مرتبه فنا وحدت بسیط مطلق و حتی بدون شئون ذاتی است در حالیکه وحدت در مقام جمع الجمع دارای شئون و تعینات ذاتی است. وحدت آنطور که در مقام جمع الجمع دیده میشود از لحاظ فلسفی جمع و تلاقی اضداد است باین معنی که وحدت عبارت از کثرت و کثرت عبارت از وحدت است. آن مبتنی بر مشاهده وحدت در میان کثرت و مشاهده کثرت در میان وحدت است. زیرا همانطور که لاهیجی می گوید وحدت یا مطلق در اینجا مثل آینه ای است که تمام اشیاء را در خود منعکس می کند در حالیکه کثرات یا ظواهر مرئی متکثری هستند که هر یک بنحو خاص خود، همان مطلق را در خود منعکس می کنند - کنایه ای که بطور عجیبی شبیه تمثیل بودائی از ماه است که در ظرفهای مختلف آب می تابد ولی خود ماه همیشه در وحدت اولی خود باقی می ماند در صورتیکه در ظرفها بصورت ماههای بسیار دیده میشود. ۱۵ در سنت فلسفه اسلامی کسی را که به مقام

جمع‌الجمع رسیده است «ذوالعینین» می‌نامند. او کسی است که با چشم راست خود وحدت یعنی واقعیت مطلق را می‌بیند و هیچ جز وحدت نمی‌بیند در حالیکه با چشم چپ خود کثرت یعنی جهان ظواهر و عوارض را می‌بیند و چیزیکه در مورد این‌گونه شخص بیشتر اهمیت دارد اینستکه وی علاوه بر شهود همزمان وحدت و کثرت، می‌داند که این دو بالاخره يك چیز هستند او در هر چیزی که واقعاً موجود است بین دوجنبه فنا و بقا تمیز می‌نهد. حاجت بگفتن نیست که کلمات فنا و بقا در اینجا بمعنای وجودی و عینی بکار رفته‌اند، گرچه با تجربه ذهنی که به ترتیب به همین اسم‌ها شناخته شده است بدون ارتباط نیستند.

در جنبه فنا، هرچیز، متعین، متفرد و اساساً مقید و محدود است. در این جنبه هرشئی موجودی درحقیقت غیرموجود و «لاشئی» است، زیرا وجودی که ظاهراً دارد، وجود عاریتی است و بخودی‌خود باطل است و برپایه عدم استوار است.

برعکس در جنبه بقا همان چیز دارای واقعیت است باین معنا که يك صورت متعین وجود مطلق است و يك صورت ظاهری است که مطلق در آن تجلی کرده است. از این لحاظ هیچ چیز در جهان هستی غیرواقعی نیست.

هرشئی موجود مشخصی ترکیب خاصی از این جنبه‌های الٰهاتی و نفی است و محل تلاقی فانی و باقی، متناهی و نامتناهی، مطلق و نسبی است و ترکیب این دوجنبه، مفهوم «ممکن» را بوجود می‌آورد. برخلاف عقیده عامه درباره «امکان» وجودی، يك شئی «ممکن» صرفاً نسبی و متناهی نیست و بعنوان محل و مهبوط تجلی الٰهی دارای جنبه دیگری است که آنرا مستقیماً با واقعیت مطلق ارتباط می‌دهد. فیلسوف عارف، در فرد فرد اشیاء، حتی در پست‌ترین شئی ممکن، تجلی مقیده مطلق را باز می‌شناسد.

شیخ محمود شبستری در کتاب گلشن‌راز ۱۶ بابکار بردن ترکیبی از کلمات متناقض چون «شب روشن میان روز تاریک» این حالت متافیزیکی را وصف کرده است. «شب روشن» در این عبارت، اشاره به نظام خاص واقعیت، در مقام فنای ذهنی و عینی است که در آن

انسان شاهد فنای تمام مظاهر واقعیت است. این مرحله به شب تشبیه شده است زیرا در این مقام هیچ چیز قابل ادراک نیست. تمام چیزها رنگ و صورت خود را از دست داده‌اند و در ظلمت بی‌تعینی اصلی فرورفته‌اند. ولی این شب متافیزیکی روشن است زیرا واقعیت مطلق فی‌نفسه - یعنی صرفنظر از حدود و قیودی که خود ساختمان شعور نسبی ما بر آن وضع کرده است - ذاتاً تابناک است و نفس خود و همچنین دیگران را روشنی می‌بخشد.

نیمه دوم مصراع فوق «میان روز تاریک» است. معنای آن اولا اینستکه وحدت مطلق در میان کثرات بصورت اشیاء نسبی و متعین تجلی می‌کند. واقعیت مطلق باین معنا و باین صورت در جهان خارج، مثل هر چیزی که در روز دیده میشود، مرئی است ولی نوری که همه چیز را بما می‌نمایاند نور ظاهری و مجازی است. چیزهایی که در آن ظاهر میشود، بخودی‌خود، ماهیت ظلمت و عدم را دارند. باین جهت روز روشن را تاریک نامیده است.

این دوجنبه متناقض واقعیت، یعنی نور و ظلمت که در همه چیز دیده میشود ما را مستقیماً با این مسئله مواجه می‌کند. به چه معنا و تا چه حد ظواهر و عوارض واقعیت دارند. مسئله واقعیت یا عدم واقعیت ظواهر در حقیقت يك مسئله مهم و اساسی در فلسفه اسلامی است که متفکرین را به گروههای مختلف که در میان خود بگونه مسلسل مراتب معنوی تشکیل داده‌اند تقسیم کرده است. سیدحیدر آملی در این زمینه يك تقسیم سه‌گانه پیشنهاد کرده است ۱- عوام یا ذوی‌العقل - ۲- خواص یا ذوی‌العین و ۳- خواص‌الخواص یا ذوی‌العقل و العین. ۱۷ گروه اول یا عوام‌الناس که بجز کثرت نمی‌بیند به نازلترین مرتبه تعلق دارند. آنها کسانی هستند که جداً عقیده دارند که اشیائی را که در این جهان ادراک می‌کنند دارای واقعیت مطلق است و هیچ‌چیز در ورای آنها نیست. از نقطه نظر يك فیلسوف و عارف حقیقی حجاب صور کثرت چشمهای این مردم را پوشانده و آنها را از دیدار وحدتی که اساس و پایه این کثرت است محروم ساخته است. اشیاء ظاهر بجای اینکه باوجود خود، چیزی را که در آنها تجلی کرده است آشکار سازند،

مثل پرده‌های نفوذناپذیری هستند که مانع دیدار آن واقعیت تجلی‌گر شده‌اند. در فلسفه اسلامی، عوام‌الناس که از این دید به عالم نگاه می‌کنند به کسانی تشبیه شده‌اند که در صورتهایی که در آینه منعکس شده است نگاه می‌کنند بدون اینکه از وجود آینه با خبر باشند. در این کنایه، آینه رمز و تمثیل واقعیت مطلق و صوری که در آن منعکس شده است، رمز و تمثیل ظواهر و عوارض است.

از لحاظ عینی، حتی این دسته از مردم صورتهای درون آینه را می‌بینند غافل از اینکه هیچ صورتی بدون وجود آینه قابل ادراک نیست ولی از لحاظ ذهنی عقیده دارند که این صورتهای دارای وجود واقعی و بنفسهم موجود هستند، این تمثیل آینه، از تمثیلات معروفی است که بطور مکرر در کتب فلسفه اسلامی دیده میشود. تمثیل دیگر از این نوع دروای مواج است که در زمینه خاص متافیزیکی مورد علاقه ما دال بر آنست که مردم فقط به امواج خروشان توجه دارند و فراموش می‌کنند که این موجها جز تعینات و صورتهای خارجی دریا نیستند. عبدالرحمن جامی در بیان اینکه چگونه کثرت ظاهری مانع و حجاب مشاهده وحدتی است که اساس واقعیت است می‌فرماید: ۱۸

بحریست وجود، جاودان موج‌زنان

زان بحر ندیده غیرموج اهل جهان
از باطن بحر موج بین گشته عیان
بر ظاهر بحر و بحر در موج نهان
از این فرصت استفاده می‌کنم و این نکته را یادآور میشوم که فلسفه اسلام میل دارند کنایه و تشبیه را در بحثهای متافیزیکی، مخصوصاً در شرح و تبیین رابطه ظاهراً متناقض بین وحدت و کثرت و یا واقعیت مطلق و ظواهر بکار برند. استفاده مکرر از کنایه و تمثیل یکی از علامات مشخصه فلسفه اسلام و در حقیقت فلسفه شرق بطور کلی است و آنرا نباید بعنوان یک پیرایه شعری فرض کرد. بکاربردن هر کنایه و استعاره یا تمثیل بدون شك يك وظیفه خاص در امر شناسائی دارد. ۱۹ این امر ممکن است ما را بیاد تعبیری در فلسفه ویتگنشتاین (Wittgenstein) بیندازد که عبارت از مفهوم «دیدن بعنوان رمز چیزی دیگر» است. در فلسفه ویتگنشتاین

مفهوم «دیدن بعنوان» متضمن چیزی است که صرف «دیدن» فاقد آنست. بنابراین چه بسا که شخصی بتواند «به بیند» ولی نتواند «بعنوان رمز چیزی» به بیند. ویتگنشتاین، فقدان حس «دیدن بعنوان» را aspect-blindness نامیده است. ۲۰

بهمین ترتیب برای فلاسفه اسلام پیدا کردن يك کنایه و تمثیل مناسب در مباحث عالیة متافیزیک، طرز خاصی از تفکر و يك روش خاص برای نیل بمعرفت است. زیرا معنای آن یافتن يك جنبه دقیق و باریک در ساختمان متافیزیکی واقعیت است و این جنبه در شعور استعلائی شخص هر چند بدیهی باشد، در پایه تفکر استدلالی و بحثی چنان دقیق و گریزنده است که عقل انسان قادر به دست یافتن به آن نیست.

بعد از گفتار فوق، به بررسی خود از مراحل مختلف معرفت متافیزیکی ادامه می‌دهیم. گفتیم که آن دسته از عوام که چیزی ماورای کثرت مشاهده نمی‌کنند و برای آنها حتی کلمه «ظاهر و عارض» معنای واقعی ندارد، درنازترین درجات این سلسله مراتب قرار دارند. مرتبه بالاتر از این که بازم مربوط به مردم عامی است، مخصوص کسانی است که به چیزی ماورای این ظواهر قائل هستند. این چیز ماوراء، مطلق و یا در اصطلاح عامه خداوند است که بعنوان ذات متعالی تصور میشود، خداوند در اینجا بصورت غیریت مطلق نموده شده است که ذاتاً از جهان ظواهر و عوارض گسسته است. در اینگونه تصور، هیچ رابطه درونی بین خداوند و جهان وجود ندارد. تنها رابطه‌ای که بین آنها هست، عبارت از يك رابطه خارجی مثل خلق و قهر است. این دسته از مردم در اسلام به «اهل ظاهر» معروف هستند، یعنی کسانی که فقط قشر خارجی واقعیت را می‌بینند. چشمان آنها به مرضی مبتلا شده است که آنها را از مشاهده حقیقت باز می‌دارد. این امر اشاره به يك مرض یا نقص خاص چشم موسوم به حول است. کسی که باین مرض دچار شود، هر يك چیز را دو چیز می‌بیند و هر شئی واحدی در نظر او دوشئی متفاوت جلوه می‌کند.

گروه دوم بنا به تقسیم فوق کسانی هستند که در تجربه فنای ذهنی و عینی به شهود مستقیم واقعیت مطلق نائل شده‌اند، یعنی نفس خود و همینطور تمام آثار

و عوارضی را که بر آن مترتب است، بطور کلی محسو و ناپود کرده‌اند. ولی این طبقه درست در این مرحله توقف می‌کنند و دیگر جلو تر نمی‌روند. بعبارت دقیق‌تر و انضمامی‌تر، این گروه فقط از وحدت مطلق آگاهی دارند و وحدت را در همه جا می‌بینند ولی غیر از آن هیچ نمی‌بینند و تمام جهان در نظر آنها به وحدت مطلق مبدل شده است که دارای شئون و قیودی نیست.

بطور حتم وقتی که این گروه از تجربه فنا به شعور عادی خود بازمی‌گردند، کثرت دوباره دیده میشود، ولی جهان ظواهر را بعنوان اینکه وهم و خیال است، رها می‌کنند و از دید آنها جهان کثرت هیچگونه ارزش متافیزیکی یا وجودی ندارد زیرا اساساً غیر واقعی است. اشیاء خارجی بمعنای واقع موجود نیستند. آنها مثل سراب و خواب و خیال فریب محض هستند که هیچ مابازای خارجی ندارند. این عقیده از لحاظ کیفیت و اساس همان عقیده ودانتا درباره جهان ظاهر در معنای مشهور در عرف عام است که در آن کلمه بدنام مایا (māyā) به فریب محض و یا اصل بوجود آورنده فریب و وهم تعبیر شده است.

ولی همانطور که این معنای متداول در عرف عام بی‌عبدالتی‌های فاحشی درباره جهان بینی معتبر فلسفه ودانتا روا داشته است، تأکید منحصر بر وجود مطلق و زیان جبران ناپذیری که از اینراه بر جهان ظواهر وارد می‌آید بطور مہلکی آراء اصحاب وحدت وجود را تحریف کرده است. با توجه باین معنی بوده است که سید خدین آملی پیروان فرقه اسمعیلیه را به کفر و بدعت متهم کرده است.^{۲۱}

از نقطه نظر یک فیلسوف و عارف عالی مقام، حتی اینگونه مردم، وقتی که به تجربه شهود مطلق میرسند، در واقع، مطلق را آنطور که در ظواهر تجلی کرده است ادراک می‌کنند، ولی چون از فرط نوری که از وجود مطلق صادر شده، چشمان آنها خیره شده است، از ظواهری که وجود مطلق در آنها تجلی کرده است آگاهی ندارند. همانطور که در مورد گروه اول، مطلق مثل آینه‌ای بود که تمام اشیاء در سطح شفاف آن میدرخشید، در این مورد نیز، ظواهر مانند آینه‌هائی وجود مطلق را منعکس می‌کنند. در هر دو مورد انسان فقط به صورتهای درون

آینه توجه دارد و خود آینه مورد التفات و توجه وی نیست.

در مرتبه سوم، یعنی مرتبه خواص الخواص است که رابطه بین مطلق و مقید، بصورت جمع و تلاقی اضداد وحدت و کثرت ادراک میشود و در اینجا است که ارزش تفکر تمثیلی در امر شناسائی که قبلاً بدان اشاره رفت در عالیترین وجه خود آشکار میشود.

کسانی که شعورشان، بعد از تجربه مقام فنا، به مقام بقا ارتقا یافته است، رابطه بین مطلق و نسبی را بصورت جمع و تلاقی اضداد وحدت و کثرت مشاهده می‌کنند. از نقطه نظر حکمت الهی این گروه کسانی هستند که می‌توانند خالق را در مخلوقات و مخلوقات را در خالق به بینند. آنها می‌توانند هم آینه و هم صوری که در آینه منعکس شده است، مشاهده کنند و خداوند و مخلوقات در این مرتبه متناوباً هم بصورت آینه و هم بشکل صورتهای آینه ظاهر میشوند. وجود واحد در عین حال، بصورت خالق و مخلوق و یا وجود مطلق و وجود نسبی، وحدت و کثرت مشاهده میشود.

مشاهده کثرت ظواهر، مانع از دیدن وحدت محض واقعیت مطلق نیست و همینطور شهود وحدت مطلق سد راه ظهور کثرت نمی‌تواند بود^{۲۲}. برعکس هر دو آنها در متجلی ساختن نظام واقعیت مکمل یکدیگر هستند. زیرا آنها دوجنبه اساسی واقعیت هستند. وحدت نماینده جنبه اطلاق یا اجمال و کثرت نماینده جنبه تقیید و یا تفصیل است. تا ما از این طریق وحدت و کثرت را در یک عمل شناسائی واحد ادراک نکنیم، یک نظر کلی و جامع از واقعیت گماهی نخواهیم داشت. سید خدین آملی، این شهود همزمان دوجنبه واقعیت را توحید وجودی خوانده است و آنرا تنها همطراز و همتای صحیح توحید دینی دانسته است^{۲۳}. توحید وجودی از این لحاظ، عبارت از شهود اساسی واقعیت واحد وجود در هر چیز بدون استثناء است. در وجود مطلق - که در حکمت الهی با خداوند مطابقت دارد، وجود را در صرفیت و محضیت مطلق دیدن در حالیکه اشیاء جهان ظاهر را بصورت تفصیلات انضمامی واقعیت واحد وجود که دارای تقییدات و تعینات درونی است مشاهده کردن این نظریه که در حکمت اسلامی به وحدت وجود معروف است، دارای

اهمیت فراوان است و از آراء و افکار ابن عربی سرچشمه می‌گیرد.

این گونه خاص متافیزیک که بزرگ نوع شهود وجودی مبتنی است با این اصل شروع میشود که مطلق به تنهایی واقعی است و مطلق واقعیت یگانه است و در نتیجه هیچ چیز دیگری واقعی نیست. بنابراین جهان تفصیلی کثرت ذاتاً معدوم است ولی به این اصل اول، اصل دیگری نیز افزوده میشود و آن اینکه جهان تفصیلی باطل و فریبنده و عدم صرف نیست بلکه مرتبه وجودی ظواهر، مرتبه اضافات و نسب است یعنی ظواهر صور اضافی و نسبی نفس مطلق هستند. فقط و فقط در این معنا تمام آنها واقعیت دارند.

پیدایش جهان ظواهر آنطور که ما در عمل مشاهده می‌کنیم، در مرحله اول معلول دو علت ظاهرآ متفاوت است که در حقیقت کاملاً با یکدیگر هم‌آهنگ هستند. یکی از آنها متافیزیکی و دیگری مربوط به امر شناسائی است. از لحاظ متافیزیکی یا وجودی جهان ظواهر بدان علت قیام و تقرر دارد که وجود مطلق، خود دارای شئون ذاتی است. این شئون ذاتی کمالات وجودی نیز نامیده میشوند و بطور برجسته و مهمی با «فضائل» لائوتز و (Lao-Tzu) شباهت دارند^{۲۴}. این شئون ذاتی طبعاً خواستار تجلی و ظهور خود در دنیای خارج می‌باشند. در نتیجه وجود بصورت هزاران صورت و تعیین در عالم خارج جلوه‌گری می‌کند.

ولی از لحاظ معرفت و شناسائی این عمل تعیین و تقیید واقعیت، معلول محدودیت ذاتی شعور متناهی انسان است. مطلق و یا وجود محض، بخودی‌خود وحدت صرف است. وجود مطلق هر چند در اشکال و صور مختلف تجلی کند در وحدت اصلی خود باقی می‌ماند. از این جهت، جهان کثرت ذاتاً همان ذات واحد وجود مطلق است، ولی بعلم محدودیت و تناسلی شعور انسان، وحدت اصلی مطلق در شعور متناهی انسان، بصورت اشیاء متکثر و نامتناهی تفصیل پیدا می‌کند. جهان ظواهر همان وجود مطلق است که صورت نامتعیین خویش را در زیر صور ظاهری که نتیجه محدودیت‌های ذاتی قوای ذهنی و شعور انسان است پنهان کرده است. عمل ظهور وحدت بسیط و نامتعیین متافیزیکی در

صورت‌های مختلف در فلسفه اسلامی، تجلی وجود نامیده میشود. مفهوم تجلی از لحاظ ساختمان عین مفهوم adhyasa یا بر نهادن (Superimposition) در ودانتا است که بنا بر آن وحدت بسیط نیرگونا برهن (Nirguna Brahman) و یا وجود مطلق بلاقید و شرط، بعلم «اسماء و صورتی» که جهل (avidya) انسان بر وجود مطلق نهاده است، تقسیم شده بنظر میرسد. از نقطه نظر مقایسه بین فلسفه اسلامی و ودانتا، این نکته حائز اهمیت است که avidya یا جهل، که از لحاظ ذهنی، جهل انسان نسبت به واقعیت اشیاء است، از لحاظ عینی همان مایا (maya) است که قوه تقییدی یا تعیینی ذات برهن است. «اسماء و صورتی» که جهل انسان بر وجود مطلق نهاده است، با مفهوم ماهیات در فلسفه اسلامی مطابقت دارد که چیزی جز صورت‌های مقیده و متعینه اسماء و صفات الهی نیستند، و مفهوم مایا (maya) در ودانتا که قدرت مقیده وجود مطلق است در فلسفه اسلامی مرادف با مفهوم رحمت وجودیه می‌باشد.

ولی حتی در مرتبه تجلی، نظام واقعیت را آنطور که یک عارف فیلسوف می‌بیند، درست برعکس همان واقعیتی است که شعور فرد عامی آنرا ادراک میکند زیرا در نظر فرد عامی که از عرف عام متابعت میکند، ظواهر، مرئی و آشکار است در صورتیکه مطلق پنهان است. ولی در شعور بلاقید و شرط عارف و فیلسوف حقیقی، مطلق همیشه و در همه جا متجلی است، در حالیکه ظواهر در پرده خفا و کمون هستند.

این نظام بخصوص واقعیت در جنبه تجلی آن وابسته به چیزی است که من بطور مکرر در طول این سخنرانی بان اشاره کرده‌ام، یعنی اینکه جهان تفصیلی ظواهر، دارای واقعیت قائم بذات نیست. هیچ یک از ظواهر بخودی‌خود دارای یک مرکز وجودی واقعی و مستقلی نیست. این عقیده بانظریه معروف بودائی درباره نفی و سلب هر گونه «طبیعت خودی» (Self-nature) نسبت به هر چیزی در دنیا مطابقت دارد. از این جهت وضع فلسفی مکتب وجود بطور واضح ضد اصالت ماهیت است. تمام ذوات و ماهیات بمرتبه خیالات واهی نزول می‌کنند و حداکثر واقعیتی که بانها نسبت داده

میشود، «وجود عارضی» است، یعنی ماهیات بدان جهت موجود هستند که شئون و تعینات مطلق هستند که به تنهایی بمعنی اتم و اشد وجود دارد.

در باره مرتبه وجودی جهان ظواهر و ارتباط آن با وجود مطلق فلاسفه اسلام چندکنایه و تمثیل ذکر کرده‌اند. از لحاظ اهمیت فوق‌الذکر تفکر تمثیلی در اسلام، من در اینجا بعنوان مثال چند نمونه از آنها را نقل می‌کنم.

شیخ محمود شبستری در گلشن‌راز می‌فرماید^{۲۵}

همه از وهم توست اینصورت غیر
 که نقطه دایره است از سرعت سیر

شیخ محمد لاهیجی در شرح بیت فوق می‌گوید:

«یعنی نمود غیریت کثرت، از وهم و خیال است و الا فی الحقیقه یک نقطه وحدت است که از سرعت انقضا و تجدد تعینات متبانیه بحسب اختلاف صفات مانند خط مستدیر صورت بست و از تجدد تعینات جسمی، حرکت مصور شده و از کثرت تعینات متوافقه متوالیه، زمان در وهم آمده و کثرات موهومه غیرمتناهی نمودن گرفته و فی الواقع چون نظر کنی غیر از یکنقطه نیست.

این نقطه ز سرعت تحرك
 صد دایره هر زمان نماید
 رونقطه آتشین بگردان
 تا دایره روان نماید

این دایره غیر نقطه‌ای نیست
 لیکن بنظر چنان نماید
 و وهم قوتیست که ادراک معانی جزویه می‌نماید، مثل دوستی زید و دشمنی عمرو، و چون دریافت حقیقت حال جز بطریق کشف و شهود میسر نیست، چه، مغالطه حواس ظاهره و باطنه بسیار است فرمود که، همه از وهم تست این صورت غیر، یعنی نمود غیریت اشیاء از مقتضای قوت و اهمه تست که مدرك جزو یا تست و به کلیات و حقایق امور اطلاع ندارد و الا یک حقیقت بیش نیست که بصور مختلفه کثرات عالم غیب و شهادت تجلی نموده و در حواس چون غلط بسیار واقع است، اعتماد بر مدركات حواس نتوان کرد، چنانچه احوال یکی را دو می‌بیند و سراب را که معدوم است موجود می‌داند و قطره نازله را خط مستقیم می‌انگارد و نقطه جواله را دایره می‌پندارد و شخصی که در کشتی نشسته است،

کشتی را که متحرك است ساکن می‌بیند^{۲۶} و شط را که ساکن است متحرك میدانند و علی هذا القیاس، که نقطه دایره از سرعت سیر، قیاس معقول به محسوس کرده می‌فرماید که نقطه آتشی که با سرعت حرکت دوری دهند مصور بصورت دایره می‌نماید و فی الحقیقه بغیر از نقطه، آنجا چیز دیگر نیست، همچنین نقطه وحدتست که بجهت سرعت تجدد تجلیات غیرمتناهی بصورت دایره موجودات ممکنه ظاهر گشته است.^{۲۷}

این نقطه ز گردش که دارد
 بر صورت دایره برآید
 بگذر ز خیال و وهم و بنگر
 تا دایره نقطه‌ای نماید.

مسئله فلسفی در اینجا عبارت از حالت وجودی دایره آتش است. بطور واضح دایره آتش که بر اثر گردش نقطه جواله پدید آمده است، بمعنای اسم کلمه موجود نیست و فی نفسه کاذب و غیر واقعی است ولی همینطور واضح است که دایره آتش نمی‌تواند عدم محض باشد و از یک جهت، یعنی تا آنجا که به شعور ما می‌آید و تا آنجا که بر اثر گردش نقطه جواله که در تجربه ما موجود است بوجود آمده، دارای واقعیت است. حالت وجودی تمام ظواهر عالم از این سنخ است.

از تمثیلات دیگر که مورد استفاده فلاسفه اسلام قرار گرفته است، تمثیل مرکب و حروف است.^{۲۸}

حروفی که با مرکب نوشته میشود، در واقع موجود نیست زیرا حروف، اشکال و علاماتی است که برای معانی مخصوصی وضع شده است. آنچه که در واقع و بطور نظامی وجود دارد، مرکب است. وجود حروف در حقیقت همان وجود مرکب است و مرکب حقیقت یگانه‌ایست که در اشکال و صور مختلف ظاهر شده است. انسان باید اولاً آنگونه چشمی داشته باشد که بتواند واقعیت واحد مرکب را در تمام حروف سازی به بیند و بعداً حروف را بصورت اشکال و صور متکثر مرکب مشاهده کند.

تمثیل دیگر که مربوط به دریا و موج است، شاید واجد اهمیت بیشتری باشد از این جهت که اولاً بعضی از حوزه‌های فلسفی غیر اسلامی در مشرق زمین آنرا بکار برده‌اند و بنابراین می‌تواند یکی از اساسی‌ترین نمونه‌ها

و طرحهای تفکر شرق را آشکار سازد و ثانیاً توجه ما را به يك نکته اساسی که در تمثیلهای گذشته مبهم گذاشته شد، معطوف میدارد. یعنی اینکه مطلق از حیث اینکه مطلق است نمی تواند از ایجاد جهان ظواهر ابا ورزد، همانطور که وجود جهان ظواهر بدون وجود مطلق و یا وجودی که نفس مطلق است، غیر قابل تصور است.

البته عقل انسان می تواند مطلق را در ماورای هر گونه تعیین تصور کند و همانطور که سابقاً دیدیم، می تواند مطلق را در وحدت ازلی و ابدی و بلاشرطیت مطلق شهود کند. حتی میتوانیم قدم فراتر نهیم و وجود مطلق را ماورای قید و شرط بلاشرطیت و اطلاق تصور کنیم.^{۲۹}

ولی چنین دیدی از مطلق فقط در شعور و ذهن ما جا دارد. در قلمرو واقعیت خارج از ذهن، وجود مطلق نمی تواند حتی برای يك لحظه بدون تجلی باقی بماند.

همانطور که سیدحیدر آملی گفته است: «دریا مادامی که دریاست، از موج منفک نیست و موج هم از دریا منفک نمی تواند باشد و بعلاوه ظهور دریا بصورت يك موج باید برخلاف ظهور آن بشکل موجهای دیگر باشد زیرا دو موج که در وضع و صورت متحد باشند و بوجهی از جوه، بین آنها فرقی نباشد، غیر ممکن و محال است».

سیدحیدر آملی این رابطه خاص بین دریا و موج را يك تمثیل دقیق از رابطه بین وجود لا تعین و جهان تفصیلی متعین می داند و می گوید: «بدان که وجود مطلق و یا حق تعالی مثل دریای بیکران و مقیدات و موجودات مانند موجها و نهرهای نامتناهی هستند، پس همانطور که موجها و نهرها عبارت از گسترش و انبساط دریا بصورتهای کمالات مائیه آنست، همچنین موجودات و مقیدات عبارت از انبساط وجود مطلق بصورت کمالات ذاتیه و خصوصیات اسمائیه و صفاتیه خویش است و همانطور که موجها و نهرها اگر از جهت تعیین و تقیید غیر از دریا باشند ولی از جهت حقیقت و کنه ذات که مائیت محض باشد غیر از دریا نیستند، همچنین موجودات و مقیدات هم گرچه از حیث تعیین و تقیید غیر از حق تعالی هستند ولیکن از حیث حقیقت و ذات که وجود محض باشد، غیر از حق تعالی نیستند و از این حیثیت

عین وجود او می باشند»^{۳۰} سیدحیدر آملی حتی این حالت وجودی را از نقطه نظر علم المعانی مورد بررسی قرار میدهد و میگوید: «اگر بحر بصورت امواج تعیین پیدا کند، نهر نامیده میشود و همینطور اگر بصورت باران، برف و تگرگ تعیین یابد، باران، برف و تگرگ نامیده میشود ولی در حقیقت جز دریا یا آب هیچ چیز دیگر وجود ندارد زیرا موج و نهر و جوی اسمی است که بردریا و آب دلالت می کند و گر نه در واقع برای حقیقت آب اسم و رسمی متصور نیست و حتی نام بحر و دریا را برحسب اصطلاح برای آن وضع کرده اند» سپس اضافه می کند که این امر درباره وجود و واقعیت نیز صدق می کند.

کنایه ها و تمثیلهای دیگر مثل تمثیل آینه و تصاویر و تمثیل عدد يك و سایر اعداد که از تکرار عدد يك حاصل شده اند وجود دارد. اهمیت تمام آنها در اینست که هر يك از آنها روشنگر جنبه خاصی از رابطه بین وحدت و کثرت است که در تمثیلات دیگر مشهود نیست ولی فکر می کنم همین قدر برای ادا کردن مقصود کافی باشد.

مهمترین نتیجه ای که از بررسی دقیق این اشارات و تمثیلات می توان گرفت اینست که در واقعیت متافیزیکی و یا وجود مطلق دوساحت را می توان تشخیص داد. در ساحت اول که از حیث متافیزیکی مرتبه نهائی واقعیت است، وجود مطلق در مطلقیت خود، یعنی در عدم تعیین مطلق خویش، مطلق است. این وجود مطلق با مفهوم «پارابرهمن» (Parabrahman) و یا برهمن متعالی که ودانتا آمده است و با مفهوم «ووچی» (Wu chi) که در فلسفه نئوکنفوسیوسی ها «سرحد عدم» است مطابقت دارد. هم در ودانتا و هم در اسلام، وجود مطلق در این مرتبه متعالی حتی خداوند هم نیست زیرا بالاخره خداوند، لا اقل تا آنجا که مطلق را از جهان خلق متمایز میسازد، تعینی از وجود مطلق است.

در ساحت دوم، مطلق با نسبت و اضافه به جهان خلق، و از لحاظ اینکه مبداء اصلی جهان ظواهر است و بعنوان چیزی که خود را بصورت کثرت عیان ساخته است، مطلق است، فقط و فقط در این مرتبه است که نام خداوند - یا الله در اسلام - به وجود مطلق داده میشود.

این مرتبه در ودانتا به پارامشوارا (Parameshvara) یا «رب متعال» و در جهان بینی نئوکنفیوسیوس تائی چی (tai chi) و یا «متعالی کامل» نامیده شده است که همان «ووچی» (Wu chi) یا «سرحد عدم» و اصل جاودانی خلایق است.

این خلاصه آراء و عقاید حوزه‌ای است که به مکتب وحدت وجود معروف است و اثر عجیبی در دوره تکوینی تفکر فلسفی و همچنین شعری مسلمانان ایرانی بجا گذاشت و من امشب سعی کردم که ساختمان اساسی آنرا برای شما شرح دهم. امیدوارم که اکنون این امر واضح شده باشد که وحدت وجود را اصالت وحدت یا مونیسیم و یا حتی وجودی نامیدن گاری بس نابجاست زیرا بطور واضح در آن یکنوع ثنویت دیده میشود بدان معنی که دوساحت مختلف واقعیت را در ساختمان متافیزیکی وجود مطلق متمایز میسازد ولی همینطور صحیح نیست که حتی آنرا بعنوان ثنویت محض لحاظ کنیم زیرا دوساحت مختلف واقعیت بالمآل، بصورت جمع و تلاقی اضداد، به یک شئی واحد مبدل میشوند. وحدت وجود نه اصالت وحدت است و نه ثنویت. آن یک دید متافیزیکی واقعیت است که مبتنی بر تجربه خاص وجودی است و وحدت در کثرت و کثرت در وحدت مشاهده میشود و از این لحاظ وحدت

وجود به مراتب دقیق تر و توانمندتر از اصالت وحدت و یا ثنویت است.

بعلاوه باید در نظر داشت که این دید واقعیت اصلا منحصر و محدود به ایرانیان نیست. برعکس بسیاری از مکاتب فلسفی شرق کم و بیش در آن سهیم بوده و هستند. نکته مهم اینست که این ساختمان مشترک رنگهای متفاوت بخود گرفته است بطوریکه هر مکتب یا حوزه‌ای، از جهت تأکیدی که بر بعضی از جنبه‌ها و یا عقاید خاصی بعمل می‌آورد، از مکاتب و حوزه‌های فکری دیگر متمایز میشود.

حال با بسط بیشتر تجزیه و تحلیل مفهومی این ساختمان و باتوجه به اختلافات عمده‌ای که بین نظامهای مختلف دیده میشود، ممکن است با امیدواری به یک دید جامع و وسیعی از، لاقلاً، یکی از مهمترین گونه‌های فلسفه شرق برسیم و بعداً آنرا بطور متمرتری با یکی از حوزه‌های فکری در فلسفه غرب، مقایسه کنیم. عقیده راسخ من اینست که یک تفاهم فلسفی عمیق و واقعی بین شرق و غرب فقط بر پایه تحقیقاتی از این نوع که در رشته‌های مختلف فلسفه هم شرق و هم غرب بعمل آید، امکان پذیر خواهد بود.

یادداشت‌ها

- ۱- اشاره به موضوع بحث پنجمین کنفرانس فلاسفه شرق و غرب درباره «بیگانگی انسان در عصر حاضر» (The Alienation of Modern Man) می‌باشد
- ۲- رجوع شود به ملاصدرا، شواهد الربوبیه، به تصحیح و تحثیه سیدجلال‌الدین آشتیانی چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۴، ص ۱۴
- ۳- رجوع شود به رساله نقدالنقود، باهتمام هانری گریبن و عثمان یحیی، از انتشارات مؤسسه ایران و فرانسه، تهران - پاریس، ۱۳۴۷، ص ۶۲۵.
- ۴- محمد لاهیجی، شرح گلشن راز با مقدمه آقای کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۳۷، ۹۷-۹۴
- ۵- جامع الاسرار و منبع الانوار به تصحیح هانری گریبن و عثمان یحیی، از انتشارات انستیتو ایران و فرانسه تهران - پاریس، ۱۳۴۷، صفحات ۲۵۹ و ۲۶۱
- ۶- شواهد الربوبیه، ص ۴۴۸
- ۷- Vivecacudamani, p. 521
- ۸- رجوع شود به:
- S.N.L. Shrivastava: Shankara and Bradley, Dehli. 1968, pp. 45-47
- ۹- لوائح، تصحیح محمدحسین تسبیحی، تهران، ۱۳۴۲، ص ۱۹
- ۱۰- همان کتاب، ص ۱۹
- ۱۱- رجوع شود به:
- Nihat Keklik: Sadreddin Konevi' nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan, Istanbul, 1967, pp. 69.
- ۱۲- این عبارت و عبارت datsu rahu jin که در قسمت زیر آمده است از (اصطلاحات دوگن (Dogen) استاد معروف زن بودیسم است
- ۱۳- شرح زیر توضیح و تفسیر گفتار لاهیجی درباره اصطلاحاتی است که در کتاب شرح گلشن راز او آمده است (صفحات ۲۶-۲۷)
- ۱۴- برای تجزیه و تحلیل مفهوم «هاویه» در فلسفه تاویسم رجوع شود به:
- The Absolute and The Perfect Man in Taoism (Eranos Jahrbuch, XXXVI, Zurich, 1967), pp. 398-411.
- ۱۵- این تمثیل، غالباً برای بیان همین مقصود، در فلسفه‌های دیگر شرق بکار برده شده است. برای مثال چوتزو Chu Tzu (۱۲۰۰-۱۱۳۰) فیلسوف معروف کنفیوسیوس متعلق به سلسله سونگ (Sung) درباره چگونگی ارتباط مطلق متعال با تجلیات آن در عالم مادی می‌گوید که نسبت مطلق متعال با کثرات این عالم درست مثل نسبت ماه است که در رودخانه‌ها و دریاچه‌ها منعکس شده است بدون اینکه در واقع به ماههای بسیار تقسیم شده باشد.

