

پیامدهای فلسفی یگانه‌انگاری در اندیشه ابن عربی و اسپینوزا

هادی وکیلی*

پدرام پورمهران**

چکیده

یگانه‌انگاشتن خدا و جهان در بنیاد اندیشه ابن عربی و اسپینوزا قرار دارد. ابن عربی با رویکردی عرفانی بدان می‌پردازد و نظریه وحدت وجود را مطرح می‌کند که طبق آن یگانه وجود حقیقی خداوند است و جهان چیزی جز تجلیات، اطوار، و شئون ذات حق تعالی نیست. اسپینوزا با رویکردی عقل‌گرایانه و فلسفی، به تحلیل نظریه وحدت جوهر می‌پردازد و بر این نظر است که خدا یگانه جوهر هستی است و جهان چیزی جز حالات برآمده از صفات او نیست. این جستار، پیرامون یگانه‌انگاری خدا و جهان، به بررسی و تحلیل مسائلی چون صفات خدا، مراتب هستی، و ضرورت فراگیر آن در اندیشه ابن عربی و اسپینوزا می‌پردازد تا پیامدهای فلسفی آن را نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: یگانه‌انگاری، وجود، جوهر، صفات، ضرورت، ابن عربی، اسپینوزا.

۱. مقدمه

یگانه‌انگاشتن خدا و جهان در بنیاد اندیشه ابن عربی و اسپینوزا قرار دارد. ابن عربی با رویکردی عرفانی بدان می‌پردازد و اسپینوزا با رویکردی عقل‌گرایانه و فلسفی؛ که این امر از مهم‌ترین تفاوت‌های میان این دو اندیشمند است. همانندی عقاید عرفانی و فلسفی، بیش‌تر جنبه ظاهری دارد. ابن عربی هرگز نمی‌کوشد تا کل واقعیت را در یک دستگاه فلسفی بیان

* استادیار گروه پژوهشی مطالعات تطبیقی عرفان، پژوهشکده حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول) drhvakili@gmail.com

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
pedrampourmehran@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱

کند. وی از طریق کشف، شهود و الهام به باورهای خود دست یافته است نه به واسطه برهان عقلانی (نصر، ۱۳۵۲: ۱۲۲). بنابراین نمی‌توان اندیشه‌های پراکنده او درباره یک موضوع را در چهارچوب نظامی فلسفی تحلیل کرد. اما از آنجا که برخلاف دیگر عرفا، به عرفان نظری می‌پردازد و نظامی عرفانی را ساماندهی می‌کند، زمینه‌ای مناسب برای بررسی و تحلیل مقایسه‌ای اندیشه‌های او با نظام‌های فلسفی فراهم است.

ابن عربی دست‌یابی به معرفت حق را با دو روش میسر می‌داند: نخست روش استدلالی است که شخص از طریق مخلوق به خدا می‌رسد؛ این شیوه مخصوص فیلسوفان و متکلمان و نماینده سطح نازلی از معرفت خداست. اما در روش دوم، خدا - خدایی که در مخلوقات تجلی یافته، به واسطه خودش شناخته می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۶۳). وی همان گونه که درباره شناخت خداوند می‌گوید: «فسبحان من لم یکن علیه دلیل سوی نفسه و لا ثبت کونه الا بعینه» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۰۴)، درباره جهان نیز از حیث هستی‌شناختی به فقر و نیاز ذاتی آن به حق تعالی اذعان دارد (همان: ۱۰۵) و از حیث شناخت‌شناسی بر این باور است که با پیروی از خدا، یعنی با اتکا بر علومی که او می‌دهد و با برخورداری از صفات الهی مانند رحمت، علم، عفو، و محبت چیزهای دیگر را درک می‌کنیم و از مؤثر یا خداوند به اثر یا مخلوقات می‌رسیم (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۸۹).

اسپینوزا فیلسوفی عقل‌گراست و در پی این است تا گزاره‌های فلسفی را با روش هندسی - ترکیبی اثبات کند. وی عرفان به معنای تجربه درونی یگانگی با الوهیت را نمی‌شناسد و حتی آن را انکار می‌کند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۵۸). اما در ساماندهی نظام فکری‌اش به اندیشه‌های عرفانی نزدیک می‌شود. چنان‌که برخلاف فیلسوفان پیشین، نظام فلسفی‌اش را با خدا آغاز می‌کند و مانند ابن عربی، خدا را دلیل وجود خود می‌داند و بر این باور است که خدا یا جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴). و همان گونه که ابن عربی از خدا به مخلوقات می‌رسد، او نیز بر این باور است که هر چه هست در خدا هست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید. همچنین در پایان کتاب *اخلاق*، در بحث از شناسایی نوع سوم، اذعان دارد که اندیشیدن ناب موجب عشق عقلانی (intellectual love) به خداوند می‌شود (Spinoza, 1952: 460). بنابراین نظام فلسفی اسپینوزا با خدا آغاز می‌شود و با عشق عقلانی به خدا پایان می‌یابد که این امر موجب همانندی‌های بسیاری با عقاید عرفانی ابن عربی می‌شود.

این جستار، با توجه به همانندی‌های کلی اندیشه عرفانی ابن عربی و اندیشه فلسفی

اسپینوزا، به‌ویژه آن گونه که در کتاب‌های *فصوص الحکم* و *اخلاق* آمده است، به بررسی و تحلیل مقایسه‌ای نظریات آنان دربارهٔ یگانه‌انگاری خدا و جهان، صفات خدا، مراتب هستی و ضرورت فراگیر می‌پردازد تا پیامدهای فلسفی آن را نشان دهد.

۲. یگانه‌انگاری

۱.۲ ابن عربی: وحدت وجود

یگانه‌انگاری ابن عربی در شناخت خدا و هستی با بینشی عرفانی صورت می‌پذیرد. وی به وحدت وجود و موجود قائل است؛ بدین معنا که در عالم با دو وجود جداگانه، یکی خالق و دیگری مخلوق، روبه‌رو نیستیم، بلکه فقط با وجودی یگانه روبه‌رویم که از دیدگاهی خلق و از دیدگاه دیگر حق است. کثرتی که در عالم مشاهده می‌شود به عین واحدی برمی‌گردد که همان ذات حق تعالی است (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۲۴). وجود یگانه است زیرا نه مثلی دارد و نه ضدی (همان: ۹۲). وجودات امکانی شئونات و تجلیات حق تعالی هستند و اوست که به اقتضای اعیان و ذوات ممکنات در آن‌ها ظهور و تعیین می‌یابد (همان: ۹۶). حق تعالی باطن و روح عالم است که در هر خلقی ظهوری دارد و عالم ظاهر صورت و هویت اوست. نسبت او به آنچه از صور عالم ظاهر شده، نسبت روح مدبر به صورت است بنابراین ظاهر عالم اسم ظاهر حق است و باطن آن اسم باطن حق (همان: ۶۸). به زعم وی، خداوند عین اشیا است و از آن‌جا که اشیا محدودند او نیز محدود به حد هر محدودی است (همان: ۱۱۱).

۲.۲ اسپینوزا: وحدت جوهر

از نظر اسپینوزا ممکن نیست جز خدا جوهری (substance) موجود باشد یا به تصور آید (Spinoza, 1952: 359) و هر چیزی که هست در خدا هست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۹). منظور از چیزهای دیگر صفات و حالات جوهر است یعنی جهان هستی. وی با خدا یا جوهر نامتناهی مطلق آغاز می‌کند و بعد به شناخت صفاتش می‌پردازد و در نهایت بحث حالات مطرح می‌شود. زیرا شناخت هر چیزی مانند وجودش، وابسته به آن جوهر یگانه است و بنابراین تا جوهر نامتناهی مطلق شناخته نشود، هیچ چیز شناخته نمی‌شود.

خدا جوهر است و جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید (همان: ۴)؛ از این رو، هم در وجود خود مستقل است و هم در شناخت خود وابسته به تصور چیز دیگری غیر از نفس خود نیست. بنابراین علت خود است (همان: ۱)؛ زیرا علتی ورای آن موجود نیست. از ویژگی‌های جوهر این است که وجود به طبیعت آن مرتبط است (همان: ۱۷). بنابراین محال است ذاتش را بتوان لاموجود تصور کرد. جز خدا جوهری موجود نیست و هرگز به تصور نمی‌آید (همان: ۲۸)؛ زیرا اگر جوهر دیگری موجود بود، هیچ‌یک از آن‌ها نامتناهی نمی‌شد و یک‌دیگر را محدود می‌کردند و دیگر جوهر نمی‌بودند. اما این یگانگی به معنای وحدت عددی نیست (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۲۶). خدا را واحد یا یکتا نامیدن متضمن این معناست که خدا را می‌توان شمرد، در حالی که عدد ربطی به ذات اشیا ندارد و متعلق به فهم محدود ما از آن‌هاست (اسکروتن، ۱۳۷۶: ۶۰).

اسپینوزا با یگانه‌انگاشتن خدا و طبیعت، به اوج توحید فلسفی‌اش می‌رسد؛ خدا از جهان متمایز نیست و امری متعالی در ورای آن نیست. ورای جهان چیزی وجود ندارد. فقط خدا هست و هرچه هست در اوست. زیرا خدا علت داخلی همه اشیا است نه علت خارجی آن‌ها (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴۰)؛ یعنی خدا در جهان آفرینش خود وجود دارد و از آن جایی که دیگر چیزی خارج از خدا یا جوهر نامتناهی مطلق باقی نمی‌ماند، خدا همان طبیعت است.

۳.۲ مقایسه و تحلیل

یگانه‌انگاری در پی تبیین وحدت است و مبنای عقلانی و فلسفی آن، در هر زمینه و با هر رویکردی، این است که اگر به دو وجود قائل شویم، یکی وجود خالق یا خدا و دیگری وجود مخلوق یا عالم، به طور منطقی، وجود مخلوق وجود خالق و نامتناهی بودن او را محدود خواهد کرد، در حالی که خداوند وجود مطلق و نامتناهی است. بنابراین، خارج از وجود او هیچ وجود دیگری متصور نیست (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۹۱) و هر چه هست در او و برآمده از اوست.

ابن عربی از وحدت وجود سخن می‌گوید و اسپینوزا از وحدت جوهر. همان‌گونه که در اندیشه ابن عربی فقط یک وجود به تصور می‌آید، در اندیشه اسپینوزا نیز فقط یک جوهر به تصور می‌آید که هر دو آن را خدا می‌دانند. ابن عربی موجودات جهان را تجلیات حق تعالی می‌شناساند و اسپینوزا آنان را حالات جوهر یگانه وصف می‌کند. پس فقط یک وجود

یا جوهر موجود است. لازمه منطقی چنین تفکری، سلب استقلال وجودی و شناختی از موجودات جهان است. بنابراین، شناخت و هستی هر چیز وابسته به خداست و تا خدا شناخته نشود هیچ چیز شناخته نمی‌شود. از این روست که هر دو اندیشمند، به لحاظ منطقی، ناگزیرند نظام فکریشان را با شناخت خدا و صفاتش آغاز کنند.

متکلمان اشعری بر این باور بودند که جهان در ذات خود یک جوهر یگانه است و اختلاف میان افراد حاصل کیفیات عرضی است. هر چند اینان بر وحدت جوهری همه صورت‌های عالم پای می‌فشردند، بر دوگانگی این جوهر و خداوند اصرار داشتند (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۱۵۸). ابن عربی نیز به پیروی از اشاعره، عالم را چونان جوهر یگانه می‌شناسد اما از آن جایی که به وحدت وجود قائل است، خدا را به مثابه آن جوهر یگانه معرفی می‌کند و تجلیات او را در مظاهر وجود همچون اعراض گوناگون آن می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۸۸). البته این شباهت جزئی به معنای یکسان بودن اندیشه او با اسپینوزا نیست چراکه ابن عربی خداوند را فراتر از مقولاتی چون جوهر و عرض در نظر می‌گیرد (نصر، ۱۳۵۲: ۱۲۵). با این حال اگر بخواهیم وحدت وجود را با مقولات ارسطویی تبیین کنیم، یگانه مقوله درخور ذات واجب تعالی، جوهر است.

از تفاوت‌های بنیادین میان این دو اندیشمند، تلقی خاصی است که هر کدام از یگانه‌انگاری و وحدت دارند؛ وحدت وجود در ابن عربی وحدتی شخصی است، یعنی به جز حق تعالی نه وجودی هست و نه موجودی (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۵۱)، اما اسپینوزا به وحدتی شیئی قائل است بدین معنا که کل جهان یا طبیعت را فرد یگانه‌ای می‌داند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۳۵). از این رو، دیگر نمی‌توان خدا را شخص در نظر گرفت، بلکه خدا یک چیز یا شیء است. الهیات اسپینوزا اساساً غیر شخصی است (اسکروتن، ۱۳۷۶: ۶۴)؛ زیرا جوهر او قابلیت هیچ‌یک از صفات خدایی را ندارد (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۳۰).

۳. صفات خدا

۱.۳ ابن عربی: صفات و اسمای حق

ذات حق در غیب مطلق است و اگر تجلی نیابد همچنان پنهان باقی می‌ماند. حق تعالی با تجلی از پس پرده غیب بیرون می‌آید و عالم پدیدار می‌شود. ابن عربی این تجلی را دو گونه می‌داند: «ان الله تجلیین: تجلی غیب و تجلی شهاده» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۲۰):

نخست تجلی علمی غیبی یا فیض اقدس است یعنی ظهور حق در صورت اعیان ثابت‌ه در حضرت علم؛ دوم تجلی شهودی وجودی یا فیض مقدس است که در این تجلی، حق تعالی در احکام و آثار اعیان ثابت‌ه ظاهر می‌شود و در پی آن عالم خارج وجود می‌یابد (جهانگیری، ۳۷۴: ۱۳۷۵).

اعیان ثابت‌ه حقایق و ذوات و ماهیات اشیاست در علم حق؛ یعنی صور علمی اشیا که از ازل تا به ابد ثابت است. مقصود از اعیان، حقایق، ذوات، و ماهیات است و منظور از ثبوت نیز حصول و تحقق به معنای مطلق آن است، صرف نظر از این که در ذهن باشد یا در عالم خارج (مدکور و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۸۷). اعیان ثابت‌ه موجودیت خارجی ندارند بلکه درحقیقت قالب‌هایی هستند برای موجودات خارجی با ظهور موجودیت حق در این قالب‌ها (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۱۰۰).

از نظر ابن عربی، جمیع موجودات عالم صفات حق تعالی هستند؛ زیرا فقط یک حقیقت واحد است که تمام اسمای الهی را می‌پذیرد و هر اسمی حقیقتی دارد که تا بی‌نهایت ظهور پیدا می‌کند (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۵). این اسما امکانات الهی نافذ در جهان‌اند (نصر، ۱۳۵۲: ۱۳۱). هر حقیقتی از حقایق کلی، تحت تربیت اسمی از آن اسما قرار دارد. حتی حقایق جزئی عالم نیز کلمات و صفات خداوند است. درواقع اسما با توجه به کثرت آن‌ها، بیان‌گر صدور کثرت از وحدت و ظهور واحد به صورت کثیر است. آشکارترین ویژگی اسمای الهی ساختار دوگانه آن‌هاست. هر اسم در عین آن که به ذات حق اشاره دارد به معنا یا حقیقتی دیگر هم اشاره دارد که در آن با اسمای دیگر مشترک نیست (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۱۱۸). اسما و صفات زائد بر ذات نیستند تا موجب مرکب شدن آن شوند (صانع‌پور، ۱۳۸۵: ۸). همچنین هر اسمی از حیث دلالتش بر ذات عین جمیع اسما است، اما از حیث دلالتش به معنای خاص خود غیر از آن‌هاست (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۰۹). این تحلیل بیان‌گر نظریه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است.

خداوند در قرآن کریم، با اسمای خاصی توصیف شده است. به همین علت متکلمان و عارفان مسلمان، صفاتی چون حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، و تکلم را به مثابه امهات صفات حق تعالی در نظر گرفته‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۴). اما روابطی که حق می‌تواند با عالم داشته باشد نامحدود است. بنابراین محدودیت فقط کلیات اسما را دربر می‌گیرد، و جزئیات اسما، نامتناهی «و أسماء الله لاتتناهی» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۵)، خارج از حد و شمار «لا یبلغها الاحصاء» (همان: ۴۸)، و به تعداد اشیا عالم است.

۲.۳ اسپینوزا: صفات و احوال جوهر

از نظر اسپینوزا، صفت (attribute) شیئی است که عقل آن را به مثابه مقوم (constituting) ذات جوهر ادراک می‌کند (Spinoza, 1952: 355)؛ از این رو، آنچه از جوهر یگانه می‌شناسیم از طریق صفاتش است. صفت ماهیت ذاتی جوهر را بیان می‌کند. صفات جوهر نامتناهی مطلق، نامتناهی‌اند زیرا شیئی که واقعیت یا موجودیت بیش‌تری دارد به همان اندازه صفات بیش‌تری دارد (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۱). صفات نامتناهی در نوع خودند، زیرا اگر مطلقاً نامتناهی بودند دیگر جایی برای صفات دیگر باقی نمی‌گذاشتند و با ذات مطلقاً نامتناهی خدا، یکی می‌شدند. هر یک از این صفات به واسطهٔ خودش تصور می‌شود (همان) و ارتباطی با دیگر صفات ندارد اما جوهر را تحت هر کدام از صفاتش بشناسیم به شناختی واحد می‌رسیم زیرا به زعم وی، نظام و اتصال تصورات همانند نظام و اتصال اشیا است (همان: ۱۷). از میان صفات نامتناهی خدا، فقط از دو صفت فکر و بعد نام می‌برد (همان: ۲۹).

از هر یک از صفات نامتناهی خدا، نظام نامتناهی حالات ناشی می‌شود. طبق تعریف، حالت (mode)، احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر است و به واسطهٔ آن به تصور می‌آید (Spinoza, 1952: 355). حالت در برابر جوهر قرار دارد و در وجود و شناختش وابسته به آن است، به همین دلیل ذات حالت مستلزم وجود نیست (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴۵). جوهر و صفاتش سرمدی و نامتناهی‌اند ولی حالات به نحوی خاص و محدود، بیان‌گر صفات‌اند (همان: ۴۶)؛ از این رو، مقید به زمان و متناهی‌اند. حالات به دو قسم کلی نامتناهی و متناهی تقسیم می‌شوند.

۳.۳ مقایسه و تحلیل

پس از تبیین یگانه‌انگاری یا وحدت، پرداختن به چندگانگی یا کثرتی که در عالم مشهود است، ضرورت می‌یابد. در این‌جا بحث صفات و اسما اهمیت می‌یابد که هر اندیشمندی، بر اساس باورها و پیشینهٔ فکری خود، به گونه‌ای متفاوت بدان می‌پردازد. ابن‌عربی صفات و اسما را نتیجهٔ تجلی خداوند می‌داند یعنی اگر حق تعالی در اطلاق و اختفایش می‌ماند و متجلی نمی‌شد، اعیان ثابت و وجود نمی‌یافتند و عالم به وجود نمی‌آمد. ما هرگز نمی‌توانیم به شناخت غیب ذات دست یابیم و معرفت ما از خداوند به واسطهٔ اسما و صفات است. اسپینوزا نیز در بحث صفات به همین نظر قائل است؛ چراکه صفات را مبین و مظهر ذات خدا می‌داند (همان: ۸) به زعم وی، خداوند توسط صفاتش

ظاهر و متجلی شده است و عقل بالفعل، چه متناهی باشد و چه نامتناهی، فقط صفات خدا و احوال او را درمی‌یابد (همان: ۵۱)؛ زیرا عقل به ذات خدا تعلق ندارد و حالتی از صفت فکر خداست، پس هرگز نمی‌تواند ذات خداوند را بشناسد. بنابراین همان‌طور که ابن عربی نیز تصدیق می‌کند، اگر صفات نبودند ذات همچنان در غیب مطلق می‌ماند و شناختی حاصل نمی‌آمد.

در تبیین چگونگی انتساب ذات یگانه به صفات کثیر، یگانه راه پیش روی هر دو اندیشمند، قائل شدن به این نظر است که صفات از حیث حقیقت با ذات یکی هستند اما از حیث معنا و مفهوم با یکدیگر تفاوت دارند. از لوازم منطقی یگانه‌انگاری، انکار نظریه زائدبودن صفات بر ذات است زیرا اگر اسما و صفات زائد بر ذات بودند، موجب راه‌یافتن ترکیب در ذات خدا می‌شدند. اما هرگونه ترکیب و ترکیبی در برابر یگانه‌انگاری می‌ایستد و با آن ناسازگار است.

اسپینوزا هرچند از دو صفت فکر و بعد نام می‌برد و صرفاً این دو را برای انسان قابل شناخت می‌داند، بر نامتناهی بودن صفات تأکید دارد. ابن عربی نیز گرچه به امهات صفات قائل است، اسما و صفات خداوند را بی‌نهایت می‌داند. در این میان، فقط صفت علم را می‌توان با صفت فکر اسپینوزا مقایسه کرد. البته اسپینوزا هرگز به دقت ابن عربی به تقریر بحث علم خدا نمی‌پردازد؛ زیرا به تفاوتی در مقام و مرتبه، میان صفات قائل نیست و همه را در یک سطح می‌داند. اما این اندازه می‌گوید که در خدا بالضروره تصویری از ذات خود و از همه اشیائی که ضرورتاً از او ناشی می‌شوند موجود است (همان: ۷۴). بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که علم خدا به اشیا، ناشی از علم او به ذات خود است پس در این مقام، علم مقدم بر دیگر صفات است و با علم مورد نظر ابن عربی هماهنگی دارد.

اسپینوزا صفت بعد یا جسم را نیز به ذات خدا نسبت می‌دهد که امری بی‌سابقه است. البته برای دوری‌جستن از شبهه راه‌یافتن ترکیب و تجزیه در جوهر یا خدا، تفسیری عقلانی از بعد و امتداد ارائه می‌دهد تا آن را از امتداد محسوس و متخیل تمیز دهد (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۵۳۳). در هر صورت، این نتیجه‌ای است که به‌ضرورت از نظام فلسفی اسپینوزا به دست می‌آید؛ زیرا به زعم وی هیچ‌چیز بیرون از خدا وجود ندارد و هرچه هست در او و برآمده از اوست. ابن عربی نیز چیزی را بیرون از خدا نمی‌داند و به‌صراحت خدا را عین اشیای عالم می‌داند «فصبحان من اظهر الاشياء و هو عينها»، اما هرگز صفتی به نام جسم یا بعد را به خداوند نسبت نمی‌دهد. پرسشی که این‌جا مطرح

است این است که چه چیز موجب می‌شود اسپینوزا صفت بعد را به خدا نسبت دهد اما ابن عربی مجبور به پذیرش آن نشود؟

به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش از حیث هستی‌شناختی به نظریهٔ عالم خیال منفصل یا برزخ و از حیث شناخت‌شناختی به قوهٔ متخیله وابسته است که از این دو حیث، در عرفان ابن عربی، با تعبیر خیال متصل و خیال منفصل یاد می‌شود (صانع پور، ۱۳۸۵: ۷۵). از حیث هستی‌شناختی، در بحث مراتب وجود که برای تبیین کثرت عالم مطرح شده است، به عالم خیال پرداخته می‌شود. در این نظریه، وجود هر مرتبه از مرتبهٔ اول یعنی ذات الهی صدور و ظهور می‌یابد. این مراتب به نسبت نزدیکی به ذات حق کامل‌ترند و به همان اندازه که از ذات فاصله دارند، وجودهایی ناقص‌ترند (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۹۳). در میان مراتب هستی، پیش از عالم حس و شهادت، عالم مثال یا خیال مطلق یا خیال منفصل قرار دارد؛ عالمی حقیقی که در آن صورت‌های اشیا به نحوی میان لطافت و کثافت یعنی میان روحانیت محض و مادیت صرف وجود دارد (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۳۴).

از حیث شناخت‌شناختی، ارج و عظمت قوهٔ خیال نزد ابن عربی تا آن‌جاست که می‌گوید سلطه و قوت اسم «قوی» خداوند، در خلق قوهٔ متخیله و خیال ظاهر می‌شود؛ زیرا هیچ امری برای این قوه محال نیست (صانع پور، ۱۳۸۵: ۵۱). با این حال، می‌پذیرد که برای آن محدودیتی هست زیرا قادر نیست خود را از صور محسوسات رها سازد (همان) و البته همین وابستگی به جسم و امور محسوس است که نقش میانجی به آن می‌دهد تا از حیث هستی‌شناختی میان عالم محسوس و عالم معقول واسطه شود و موجب شود صفتی چون بعد به ذات خداوند نسبت داده نشود و در عین حال خارج از ذات خدا هم قرار نگیرد.

وابستگی تخیل به حواس، نکته‌ای است که فیلسوف عقل‌گرایی چون اسپینوزا به‌آسانی از کنار آن نمی‌گذرد. وی در بحث شناخت، برای قوهٔ تخیل اصالتی قائل نیست زیرا تصورات تام و حقیقی را فقط از آن عقل می‌داند و ریشهٔ هرگونه تصور ناقص، توهمات و تصورات خطا را در تخیل می‌داند و بر این نکته تأکید دارد که باید توسط فاهمه، از نفوذ تخیل در ذهن جلوگیری کرد تا شناختی راستین حاصل شود (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۵۸). از این رو، هرگز چیزی چون عالم خیال برایش تصورپذیر نیست. بنابراین به ضرورت عقلانی، یگانه‌راهی که پیش رو دارد این است که صفت بعد را به خدا یا جوهر نسبت دهد تا یگانگی‌اش اثبات شود و چیزی بیرون از آن باقی نماند.

۴. مراتب هستی

۱.۴ ابن عربی: حق فی ذاته و حق مخلوق به

ابن عربی برای تبیین کثرتی که در جهان مشاهده می‌شود، بحث مراتب وجود را مطرح می‌کند؛ حقیقت وجود که همان وجود خداوند است در مراتب نامتناهی که تعینات او هستند تجلی می‌یابد. کلیات این مراتب منحصر در شش مرتبه است: ۱. غیب الغیب، غیب اول یا احدیت ذات: وحدتی صرف که همه مراتب وجود را به گونه‌ای نامتمايز دربر گرفته است؛ ۲. غیب ثانی که مرتبه واحدیت و الهیت و الوهیت نام دارد: در این مرتبه، ماهیات و اعیان اشیا و به اصطلاح اعیان ثابت و وجود علمی می‌یابند؛ ۳. مرتبه ارواح یا ظهور حقایق مجردة بسیطه یعنی عقول و نفوس کلیه مجردة؛ ۴. مرتبه مثال، خیال مطلق، خیال منفصل که مرتبه ظهور معانی در قالب‌های محسوس است؛ ۵. مرتبه حس و شهادت؛ ۶. مرتبه‌ای که جامع جمیع مراتب است و آن حقیقت انسان کامل است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۵۸).

مراتب هستی نه تنها اموری گسسته نیستند، با یکدیگر پیوند ژرفی دارند؛ زیرا فقط یک وجود هست که تجلیات بی‌نهایت دارد. بنابراین هرچه در عالم فرودین هست مثال و صورت چیزی است که در عالم برین هست. بدین ترتیب که هرچه در عالم حس هست مثال و صورت چیزی است که در عالم خیال هست و هرچه در عالم خیال هست مثال و صورت چیزی است که در عالم ارواح مجردة هست و هرچه در آن جا هست مثال و صورت چیزی است که در عالم اعیان ثابتة هست (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰).

در عرفان ابن عربی حق به دو معنا به کار رفته است: ۱. «حق فی ذاته» که وجود مطلق از جمیع قیود و لابلشروط از جمیع شروط است. از این حیث، از عالم و همه مخلوقات تعالی دارد و در نتیجه معرفتش ناممکن است زیرا با عالم مشابَهت و مناسبتی ندارد؛ ۲. «حق متجلی» که «حق مخلوق به» است یعنی ماسوی الله (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۷۵).

حق فی ذاته به وجه متعال خداوند ناظر است و حق مخلوق به عالم ماسوی الله را می‌شناساند. ابن عربی واژه عالم را مأخوذ از علامت می‌داند. عالم اسم چیزی است که توسط آن چیز دیگری شناخته می‌شود و اصطلاحاً عبارت است از کل ماسوی الله (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۹). عالم صورت حق تعالی است و او روح عالم است که آن را تدبیر می‌کند (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۱۱). و از آن جایی که هر امری از امور عالم، علامت و مظهر اسمی از اسمای الهی است و هر اسمی هم از حیث اشتمالش بر ذات که جامع جمیع

اسما است مشتمل بر جمیع آن‌هاست، بنابراین هر فردی از افراد عالم خود عالمی است که علامت و نشانهٔ جمیع اسما است. پس عوالم نامتناهی‌اند؛ «فالعوالم غیر متناهیة من هذا الوجه» (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰).

۲.۴ اسپینوزا: طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق

اسپینوزا به تقسیم خدا یا طبیعت به خلاق و مخلوق می‌پردازد. منظور از طبیعت خلاق (*natura naturans*) چیزی است که در خودش است و به وسیلهٔ خود متصور است یا آن صفاتی است که مظهر ذات سرمدی و نامتناهی، یعنی خداست، از این حیث که او علت آزاد اعتبار شده است. اما منظور از طبیعت مخلوق (*natura naturata*) همهٔ اشیائی است که از ضرورت طبیعت خدا یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند یعنی تمام حالات صفات خدا، از این حیث که چنین اعتبار شده‌اند که در خدا موجودند و امکان ندارد بدون خدا وجود یابند یا به تصور آیند (Spinoza, 1952: 366). خدا و صفات نامتناهی‌اش جزو طبیعت خلاق هستند و حالات نامتناهی و متناهی جزو طبیعت مخلوق. و از آن جایی که هرچه هست در خداست و همهٔ اشیا، چه در وجود و چه در شناخت، وابسته به او هستند، فقط یک طبیعت وجود دارد که از حیث خالقیت خدا و از حیث مخلوقیت عالم نامیده می‌شود.

اسپینوزا ترتیب انتشای هستی از ذات خداوند را بدین‌گونه بیان می‌دارد که خدا یا جوهر حاوی حالات نامتناهی مستقیم، حالات نامتناهی مستقیم حاوی حالات نامتناهی غیر مستقیم و حالات نامتناهی غیر مستقیم حاوی تعداد نامتناهی حالات متناهی است که به صورت سلسله‌های علل و معلولات ترتیب و ترتب یافته‌اند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴۸).

۳.۴ مقایسه و تحلیل

در پی تبیین چندگانگی یا کثرت، آنچه پس از بحث صفات و اسما ضرورت می‌یابد، پرداختن به مراتب هستی و چگونگی پدیدارشدن کثرت از جهان معقول تا جهان محسوس است. برای ابن عربی و اسپینوزا، سخن گفتن از مراتب هستی امری مرحله به مرحله و زمانمند نیست. مراتب هستی در اندیشهٔ ابن عربی همان اطوار و شئون حق است و در اندیشهٔ اسپینوزا مانند استنتاج خواص مثلث از تعریف آن است که زمان در آن دخالتی ندارد (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۵۴۳).

از لوازم منطقی یگانه‌انگاری خدا و جهان، نفی آموزه خلق از عدم است. هنگامی که فقط یک وجود یا جوهر هست و دیگر چیزها برآمده از آن و تجلیات و احوال آن حقیقت یگانه هستند، دیگر جایی برای خلق و آفرینش باقی نمی‌ماند. زیرا خلق و آفرینش مستلزم جدایی میان خالق و مخلوق است. در نظام یگانه‌انگار هیچ نوع جدایی زمانی و ذاتی میان خدا و هستی وجود ندارد و به همین دلیل نظام ابن عربی مبتنی بر تجلی و نظام اسپینوزا مبتنی بر انتشا است.

از پیامدهای فلسفی نفی خلق از عدم، نفی حدوث عالم و قائل شدن به قدم آن است. اسپینوزا سلسله نامتناهی حالات متناهی را ممکن می‌داند و به سلسله علل و معلولات نامتناهی قائل است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴۷)؛ از این رو، عالم را قدیم زمانی و ازلی می‌داند. ابن عربی اعیان موجودات را از حیث ثبوتشان قدیم و از حیث وجودشان حادث می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۱۱)، اما طبق نظر عقیفی، تصریحی که درباره قدم عالم دارد، از تصریح مشائیان در این باره کم‌تر نیست (همان: ۳۱۴). همچنین معنایی که از حدوث در نظر دارد مانند متکلمان نیست، زیرا انکار خلق از عدم، مستلزم انکار حدوث زمانی عالم است. حدوث زمانی با یگانه‌انگاری ناسازگار است.

حق فی‌ذاته در اندیشه ابن عربی به ذات متعال خداوند ناظر است یعنی وجهی از او که هرگز به شناخت انسان در نمی‌آید زیرا هیچ همانندی با عالم ندارد. به همین دلیل طبیعت خلاق اسپینوزا را نمی‌توان به طور دقیق با حق فی‌ذاته ابن عربی تطبیق کرد؛ زیرا او خدا و صفات نامتناهی‌اش، از جمله دو صفت فکر و بعد که برای ما شناختنی است، را طبیعت خلاق می‌شناساند در حالی که برای ابن عربی ذات حق در این مرحله کنز مخفی است و هیچ اسم و رسم و نعت و صفتی ندارد. اما با دقت در مفهوم طبیعت خلاق درمی‌یابیم که اسپینوزا نیز به وجه ناشناختنی و متعال خداوند توجه داشته و آن را در ضمن تعبیر صفات نامتناهی گنجانده است. بنابراین همین که ما از میان صفات کثیر و بی‌نهایت خدا، صرفاً به دو صفت دسترسی داریم، دلیل بر تعالی خداوند از جهان (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۲۹) و ناشناختنی بودن اوست.

طبیعت مخلوق اسپینوزا مانند حق مخلوق به ابن عربی، ماسوی الله یا عالم را دربر می‌گیرد. در این زمینه همانندی ژرفی میان این دو اندیشمند وجود دارد که به مبانی یگانه‌انگاره نظام فکریشان برمی‌گردد. البته با این تفاوت مهم که عالم از دیدگاه عرفانی ابن عربی که به شهود قائل است، بسی ژرف‌تر از دیدگاه عقل‌گرایانه فیلسوفی

چون اسپینوزا است. در هردو اندیشمند، حق فی‌ذاته و طبیعت خلاق بیان‌گر تعالی خداوند از جهان است و حق مخلوق^۱ به و طبیعت مخلوق بر حضور خداوند در جهان دلالت دارد. ابن‌عربی، حق را به اعتبار ظهوری که در صور اعیان دارد و احکام آن‌ها را می‌پذیرد خلق می‌داند. پس جهان از وی جدا نیست (نصر، ۱۳۵۲: ۱۲۷). اسپینوزا نیز چون انسان و جهان را حالات دو صفت فکر و بعد می‌داند، بر حضور خداوند در جهان اذعان دارد (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۲۹).

در بحث رابطه خدا و جهان، مفهوم علیت اهمیت می‌یابد. اسپینوزا دو گونه علیت را در نظر دارد؛ یکی همان علیتی است که در درون طبیعت مخلوق و میان حالات نامتناهی هر یک از صفات برقرار است و دیگری علیتی عام و فراگیر است که از آن به علیت الهی تعبیر می‌شود و بیان‌گر رابطه طبیعت مخلوق با طبیعت خلاق است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۹۳). وی تا آن‌جا پیش می‌رود که علیت را به خود خدا هم نسبت می‌دهد و او را علت خود می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱). ابن‌عربی نیز به این امر اهتمام دارد و بر این باور است که در عالم هر پدیداری را علتی لازم است و راهی برای تعطیل اسباب و علل وجود ندارد؛ چراکه اعیان ثابت این اسباب را اقتضا کرده‌اند (ابن‌عربی، ۱۳۶۶: ۲۱۱). اما او برخلاف اسپینوزا، علت پدیدارهای طبیعی و حالات جدید مادی را پدیدارهای طبیعی و حالات طبیعی دیگر نمی‌داند، بلکه امور و اشیای غیر طبیعی و غیر مادی یا علل غیر وجودی را در نظر دارد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۴۵). از این رو، مفهوم تجلی که به رابطه حق فی‌ذاته و حق مخلوق^۲ به اشاره دارد، با فرایند خلق جدید بیان می‌شود که بدین معناست که خداوند در تجلی‌ای پیوسته، دائمی و تکرارنشدنی، خلقی را می‌برد و خلق جدیدی را می‌آورد (ابن‌عربی، ۱۳۶۶: ۱۲۶).

۵. ضرورت فراگیر هستی

۱.۵ ابن‌عربی: جبریت

از نظر ابن‌عربی عالم متناسب با قاعده ضرورت تحقق می‌یابد و تمام کائنات مجبور به گردن‌نهادن در برابر این قاعده فراگیر هستی است (مدکور و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۰۶). وی اسم جبار خداوند را به گونه‌ای تحلیل می‌کند که با ضرورت و وجوب هستی یکی می‌شود. به زعم وی، «جبار» مشتق از جبر است و حق به این معنا جبار است که او اصل وجوب و

ضرورتی است که سبب ظهور کائنات و خضوع ذاتی آن‌هاست (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۱۳). در بحث اراده و اختیار، خدا را مرید غیر مختار می‌داند، چراکه در جهان هستی ممکن است تحقق نیست و همه چیز واجب است (همان: ۳۳۷). او وجود را منحصر در وجوب و استحاله دانسته و امکان را انکار کرده است که این امر به انکار اختیار می‌انجامد (همان: ۵۱۱). بنابراین، خداوند به معنای متعارف اراده‌ای ندارد. اراده خداوند تابع اقتضای اعیان است. حق جهان را تسخیر کرده، جهان نیز حق را مسخر خود می‌سازد (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۱۹۶). بدین معنا که حق پیوسته خود را در شئون خلایق متجلی می‌کند و تمامی خصوصیات که مقتضای ظرفیت آن‌هاست را به ایشان عطا می‌کند (همان: ۱۹۹). به باور او، انسانی که دارای عقل ضعیف است نمی‌تواند این نکته را که خدا در تسخیر است، بپذیرد. زیرا از قدیر بودن خدا درک درستی ندارد و گمان می‌برد خدا هر چه بخواهد، حتی امور محال را، تحت تصرف دارد (همان: ۲۰۰).

نحوه دریافت وجود از حق، توسط موجودات، درست به همان صورتی است که از استعداد آن‌ها برمی‌آید. قدرت تحدید و استعداد برتر از هر چیز بوده و حق باید به مقتضای آن عمل کند (همان: ۱۹۰). این مسئله با مسئله قضا و قدر ارتباط می‌یابد؛ قضا عبارت است از حکم کلی خداوند درباره اشیا که پس از علم او به احکام و احوال اعیان در غیب و پیش از وقوع آن‌ها در خارج، واقع است. پس قضا چیزی جز حکم نیست. حکم نیز به اقتضای علم و علم هم تابع معلوم است، پس قضای الهی تابع معلومات او، یعنی احوال و احکام اعیان ثابته یا اشیا است. قدر تعیین احوال اعیان به اوقاتی معین است که از آن تقدم و تأخر نمی‌یابند. قدر تفصیل قضا است. همان گونه که قضا تابع معلوم است، قدر نیز تابع معلوم یعنی اقتضائات و استعدادات اعیان است. ابن عربی این را سرالقدر می‌نامد (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۳۱).

۲.۵ اسپینوزا: ضرورت

از مهم‌ترین مفاهیمی که برای درک درست نظام فلسفی اسپینوزا باید بدان توجه داشت، مفهوم ضرورت است؛ ضرورتی که اقتضای ذات خداست و همه چیز را فرا گرفته است. به زعم وی، خدا به صرف طبیعتش موجود و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب (determined) است (Spinoza, 1952: 355)؛ بنابراین همه چیز به ضرورت از او ناشی شده و چیزی نمانده که ناشی نشده باشد. هیچ امکان و عدم فعلیتی در ذات خدا نیست. به زعم

وی، خدا علت داخلی همه اشیاست نه علت خارجی آنها (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴۰)؛ یعنی خدا در جهان حضور دارد و همان گونه که نتیجه یک قیاس منطقی در مقدماتش مندرج است، همه اشیا نیز در خدا مندرج‌اند و از ذات او بالضرورة نتیجه می‌شوند. همچنین می‌گوید که ممکن (contingent) در عالم موجود نیست بلکه وجود همه اشیا و نیز افعالشان به موجب ضرورت طبیعت الهی به وجه معینی موجب شده‌اند (Spinoza, 1952: 366)؛ خدا هم علت وجود حالات است و هم علت فعلشان. بنابراین حالات بالضرورة موجودند و نسبت به فعلشان موجب به ایجاب خدا هستند.

مفهومی که تبیین‌کننده این ضرورت فراگیر است و با آن پیوندی ناگسستگی دارد، مفهوم نامتناهی (infinite) است که از واژه‌های کلیدی در فهم اندیشه اسپینوزا است. جوهر مطلقاً نامتناهی است نه در نوع خود نامتناهی. اگر چنین نبود وجودش وابسته به چیز دیگری بود. کامل نیز نبود زیرا موجود متناهی نمی‌تواند همه واقعیت را دربر گیرد. خدای نامتناهی دارای صفات نامتناهی است زیرا هرچه واقعیت یا هستی یک ذات بیش‌تر باشد، صفاتش که مبین ضرورت و سرمدیت و بی‌نهایتی است، بیش‌تر است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۱). از این رو، جایی برای فرض جوهرهای دیگر باقی نمی‌ماند زیرا هیچ‌چیز را نمی‌توان از آن سلب کرد. هرچه هست در خدا یا جوهر است و بالضرورة از ضرورت (necessity) ذات آن ناشی می‌شود (Spinoza, 1952: 362). هنگامی که به کاربرد واژه نامتناهی توجه کنیم، آن را مفهومی فراگیر می‌یابیم که همه هستی را دربر گرفته است: ۱. جوهر نامتناهی مطلق؛ ۲. صفات نامتناهی در نوع خود؛ ۳. حالات مستقیم و غیر مستقیم نامتناهی؛ ۴. سلسله نامتناهی حالات متناهی.

۳.۵ مقایسه و تحلیل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

هستی در اندیشه یگانه‌انگار ابن عربی مبتنی بر تجلی و در نظام یگانه‌انگار اسپینوزا مبتنی بر انتشا است. خلق و آفرینش در این جا معنا ندارد. عالم بالضرورة از ذات خداوند ناشی شده و چون این تجلی و انتشا، ذاتی است همراه با ضرورت و موجبیت است. در اندیشه یگانه‌انگار، چه عرفانی و چه فلسفی، جایی برای امکان وجود ندارد و ضرورت همه‌چیز را فرا گرفته است به گونه‌ای که خداوند هم از این قانون مستثنا نیست؛ چراکه این ضرورت برآمده از ذات اوست. بحث اختیار با بحث امکان در ارتباط است و انکار امکان بالضرورة به انکار اختیار می‌انجامد (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۵۱۱).

آنچه به گونه‌ای منطقی مفاهیم ضرورت یا جبریت را همراهی می‌کند مفهوم نامتناهیت

است؛ نامتناهیت بالضروره از نظام‌های یگانه‌انگار نتیجه می‌شود. زیرا هنگامی که فقط یک وجود یا جوهر هست، دیگر چیزی بیرون از دایره شمول آن قرار نمی‌گیرد و هرچه هست در آن و وابسته به آن است. بنابراین، دیگر حتی نمی‌توان امکان تناهی و محدودیت را به اندیشه آورد، چه هرگونه محدودیتی مستلزم جدایی، غیریت، و دوگانه‌انگاری است.

۶. نتیجه‌گیری

۱. یگانه‌انگاری خدا و جهان به وحدتی فراگیر می‌انجامد که همه چندگانگی‌ها و کثرت‌ها را دربر گرفته و آن‌ها را از حیث وجودی و شناختی نامستقل و بی‌اعتبار می‌کند. هر شناخت راستینی باید از خدا یا جوهر یگانه آغاز شود و پس از آن به تبیین چندگانگی‌ها بپردازد. از این رو، شناخت خداوند بر اساس جهان مخلوق، که بیش‌تر فیلسوفان مشائی و پیروان ارسطو بر این راه هستند، شناختی سست‌بنیاد است؛
۲. اندیشه یگانه‌انگار برای تبیین چندگانگی و کثرت مشهود در جهان، چاره‌ای جز توسل به صفات و اسمای نامتناهی ندارد. آن هم با این وصف که صفات از حیث حقیقت با ذات یکی هستند اما از حیث معنا و مفهوم از یک‌دیگر متمایزند چه در غیر این صورت، کثرت اسما و صفات به ذات خداوند راه می‌یابد و یگانگی‌اش را به مخاطره می‌افکند؛
۳. یگانه‌انگاری در توجیه رابطه خدا و جهان یا حق خالق و حق مخلوق، به مراتب هستی‌قائل است اما نه مراتبی گسسته و نامرتب، بلکه مراتبی که میانشان پیوستگی مطلق حکم‌فرماست و هر یک مبتنی بر مرتبه پیشین و برآمده از آن است. بنابراین اصل اساسی یگانه‌انگاری، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است؛
۴. اندیشه یگانه‌انگار بدون قائل‌شدن به مرتبه واسطه‌ای چون عالم خیال یا برزخ، چاره‌ای جز نسبت‌دادن صفت بعد و امتداد به خدا یا جوهر نامتناهی مطلق ندارد؛
۵. در نظام یگانه‌انگار هیچ نوع جدایی زمانی و ذاتی میان خدا و هستی وجود ندارد. از لوازم منطقی این تفکر، نفی آموزه خلق از عدم و در نتیجه، نفی حدوث زمانی عالم و قائل‌شدن به قدم آن است؛
۶. در اندیشه یگانه‌انگار، چه عرفانی و چه فلسفی، جایی برای امکان وجود ندارد. از این رو، انکار امکان به‌ضرورت به انکار اختیار می‌انجامد و در پی آن، جبر و ضرورت حاکم می‌شود. ضرورتی فراگیر که خداوند را هم دربر می‌گیرد؛ زیرا چیزی غیر از او وجود ندارد و هرچه هست در او و برآمده از اوست.

منابع

- ابن عربی، محی الدین (۱۳۶۶). *فصوص الحکم*، والتعلیقات علیه ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهرا.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۴). *رساله در اصلاح فاهمه*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسکروتن، راجر (۱۳۷۶). *اسپینوزا*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: طرح نو.
- اولوداغ، سلیمان (۱۳۸۴). *ابن عربی*، ترجمه داوود وفاپی، تهران: نشر مرکز.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۹). *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳). *مجموعه مقالات*، تهران: حکمت.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). *محی الدین ابن عربی*، تهران: دانشگاه تهران.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۵). *محی الدین ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق*، تهران: علم.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مدکور، ابراهیم و دیگران (۱۳۸۸). *نمادگرایی در اندیشه ابن عربی*، ترجمه داوود وفاپی، تهران: نشر مرکز.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۲). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۸). *اسپینوزا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

Spinoza, Benedict (1952). 'Ethics', In Trans. W. H. White, *Great Books of the Western World*, Vol. 31, *Descartes, Spinoza*, Chicago: Encyclopaedia Britannica.