

تشابه تجربه‌های عرفانی و توجیه عقلانی وحدت وجود از نظر مآصدرا و استیس

محمد سربخشی*

محمد فنایی اشکوری**

چکیده

وحدت وجود را می‌توان مهم‌ترین گزاره اکثر مکاتب عرفانی دانست. البته مکاتب گوناگون عرفانی، در نوع جهان‌بینی و دستورالعمل‌های مربوط به سیر و سلوک، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ اما ظاهراً در این آموزه، اغلب با هم اختلاف اساسی ندارند. اما، توجیه منطقی و عقلانی این امر با مشکلات بزرگی روبه‌روست و کمتر مکتب فکری‌ای توانسته است از عهده تبیین آن برآید؛ بلکه گاهی برخی با صراحت گفته‌اند: اساساً این امر توجیه عقلانی ندارد و امری غیرعقلانی است. در این مقاله، نخست به بررسی مکاتب مختلف عرفانی پرداخته، و تشابه آنها را در موضوع «وحدت وجود» و چند آموزه مهم و مرتبط با آن بررسی کرده‌ایم و سپس، کوشش مآصدرا و استیس را در توجیه وحدت وجود به بحث گذاشته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: تجربه عرفانی، وحدت وجود، عرفان اسلامی، تائوئیسم، عرفان هندی، عرفان مسیحی، تجلی، شناخت حق، وحدت کشف، وحدت حقیقت، وجود رابط.

sarbakhshi50@yahoo.com

* دانشجوی دکتری فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

** دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). دریافت: ۸۸/۴/۱۳. پذیرش: ۸۸/۶/۱۲

مقدمه

پلورالیسم در رستگاری (یا پلورالیسم در حَقانیت) ادعایی نیست که در عصر جدید پدید آمده و یا فقط از طرف روشنفکران دوران معاصر مطرح شده باشد؛ بلکه رگه‌های بسیار روشنی از آن را می‌توان در کلام عارفان و صوفی‌مسلکان تمامی اعصار مشاهده نمود. این در حالی است که اکثر دینداران، «پلورالیسم» (به ویژه پلورالیسم در حَقانیت) را انکار کرده‌اند. واقعاً حق با کیست؟ آیا هر دو طرف راست می‌گویند؟ طبق دیدگاه پلورالیست‌ها، دینداران نیز راست می‌گویند؛ اما دینداران فقط دیدگاه خویش را درست می‌دانند و اعتقاد دارند که پلورالیست‌ها گرفتار خطا می‌باشند. اگر بخواهیم به همین مقدار بسنده کنیم و به قضاوت بنشینیم، به نظر می‌رسد که باید حق را به دینداران بدهیم؛ چراکه ایشان هم طبق دیدگاه خویش برحق‌اند و هم طبق دیدگاه پلورالیست‌ها. اما موضوع پیچیده‌تر از آن است که بتوان به این سادگی درباره آن قضاوت کرد؛ دست‌کم، موضوعی که ذهن نویسنده این مقاله را به خود مشغول داشته چیز دیگری است. صرف‌نظر از قضاوت نهایی، پرسش زیربنایی نگارنده این است که: پلورالیسمی که اهل عرفان مطرح می‌سازند، بر چه مبنایی استوار است؟ آیا ایشان حقیقت را ذووجوه می‌دانند؟ آیا اصل حقیقت واحد، و جلوه‌های آن متعدد است؟ آیا حقیقت واحد، و راه‌های دستیابی به آن متعدد است؟ خلاصه ادعای اصلی اهل عرفان در این باب چیست؟ گاهی به نظر می‌رسد که ایشان سعادت و شقاوت را به آن معنایی که در ادیان مطرح است، قبول ندارند؛ حتی گاهی چنین می‌نمایند که از نظر ایشان، اساساً نمی‌توان کافر یا مشرکی را در میان انسان‌ها سراغ گرفت. در حقیقت، با نگاه متدینانه است که انسان‌ها به کافر و مؤمن یا مشرک و موحد تقسیم می‌شوند، و هر دینی نیز موضع خود را دارد: مسیحی مسلمان را مؤمن نمی‌داند و ایمان خود را بالاترین درجه از ایمان می‌داند؛ مسلمان نیز همین برخورد را با مسیحی انجام می‌دهد. آدمی که از بیرون به این موضوع

نگاه می‌کند، به حیرت می‌افتد که: به راستی، حقیقت چیست و آن را چگونه می‌توان به دست آورد؟

در مقاله حاضر، بیشتر به کشف موضع عرفا در این باره خواهیم پرداخت. از این رو، به نظر می‌رسد بهتر باشد نخست به این پرسش پاسخ دهیم که: آیا اساساً عرفای مکاتب مختلف - اعم از مسلمان و غیرمسلمان - سخن واحدی دارند؟ شایسته است، این وحدت نظر را در بنیادی‌ترین موضوعات به بررسی بنشینیم؛ چراکه هرگونه وحدت یا اختلاف نظر در سایر عرصه‌های نظری و عملی، ناشی از وحدت یا کثرت در اصول خواهد بود. بنابراین، اولین پرسش اساسی در این پژوهش آن است که: آیا عرفای مکاتب مختلف - اعم از بودیسم، تائوئیسم، عرفان مسیحی، عرفان یهودی (قبالا)، عرفان اسلامی (صوفیسم) و سایر مکاتب عرفانی - در اساسی‌ترین ادعاهای کشف‌های خویش وحدت نظر، و وحدت کشف دارند یا آنکه در میان ادعاهای مختلف اختلاف اساسی وجود دارد؟ باید پذیرفت که حتی پس از بررسی‌های دقیق نیز نمی‌توان با یقین به وحدت یا کثرت کشف‌ها حکم داد؛ زیرا قضاوت درباره «کشف و شهود» آن را از حقیقت خود تهی می‌کند و به عرصه علم عقلی و حصولی وارد می‌سازد، حال آنکه روشن است که «کشف» امری شخصی و غیرعقلی به شمار می‌رود. با این همه، چاره‌ای جز این نیست و با مراعات قواعد منطقی و عقلانی، و اعمال کمترین تصرف در تفسیر دریافته‌های شهودی، باید تاحدودی به واقعیت کشف‌های عرفا دست یافت و درباره وحدت یا کثرت آن کشف‌ها قضاوت کرد. پس، سؤال این است که: آیا میان کشف عرفا در مکتب‌های مختلف عرفانی، همسانی وجود دارد یا خیر؟ بعد از پاسخ به این سؤال است که می‌توان درباره رویکرد پلورالیستی عرفا قضاوت کرد. به عبارت روشن‌تر، اگر بتوان در دریافته‌های حضوری عرفا همسانی پیدا کرد (به ویژه همسانی در بنیادی‌ترین مسائل متافیزیکی)، در آن صورت می‌توان درک نمود که چرا عرفا به طور کلی گرایش

زیادی به مسئله پلورالیسم داشته‌اند؛ زیرا همسانی در دریافت‌های حضوری، علامت روشنی بر وحدت حقیقت است و نشان می‌دهد که حقیقت واحد را می‌توان از راه‌های مختلفی به دست آورد.

اما سؤال اساسی دیگری که بر فرض وحدت کشف عرفا رخ می‌نماید، این است که: چگونه می‌توان کشف‌های واحد را که حاصل سلوک‌های مختلف عرفانی است، به صورت منطقی و عقلانی توجیه کرد؟ در واقع، چگونه است که انسان‌های مختلف در زمان‌های مختلف، با به کارگیری روش‌ها و دستورالعمل‌های مختلف، و بهره‌مندی از اعتقادات مختلف، به امر واحد و یکسانی دست پیدا می‌کنند؟ چه بسا کسی مدعی شود: این پیش‌فرض که عرفا در مکاتب مختلف عرفانی روش‌ها، دستورالعمل‌ها، و اعتقادات مختلفی دارند و با این‌همه، به کشف واحدی دست می‌یابند، از اساس نادرست است؛ بلکه مسئله این است که در همه مکاتب عرفانی، اصول یکسان‌اند و تنها جزئیات با یکدیگر تفاوت دارند (بنابراین، در مجموع، مکاتب عرفانی نتایج یکسانی به دست می‌دهند). بدیهی است که تحقیق درباره صحت و سقم هر یک از این دو ادعا نیازمند بررسی بسیار گسترده‌ای است. در هر صورت، به جای افزودن بر شمار سؤالات، بهتر آن است که با مشخص نمودن پرسش‌های تحقیق، به اصل موضوع بپردازیم تا شاید برخی از ابهام‌های مسئله روشن شود. بدین ترتیب، پرسش‌های اصلی این تحقیق عبارت‌اند از:

۱. آیا همسانی و اتفاق‌نظری میان کشف‌های عرفای مکاتب مختلف عرفانی وجود دارد؟ اگر وجود دارد، آیا این همسانی در کشف‌های اصلی ایشان برقرار است یا خیر؟

۲. بر فرض مثبت بودن پاسخ سؤال قبل، دلیل این همسانی چیست؟

۳. آیا منطقی می‌توان این همسانی مفروض را توجیه کرد؟

۴. آیا این همسانی می‌تواند وجهی منطقی برای پلورالیسم ادعاشده در سطور اولیه

این مقاله باشد؟^(۱)

روشن است که برای پاسخ دادن به پرسش نخست، باید به متن مکاتب مختلف عرفانی مراجعه و ادعاهای اصلی آنها را بررسی کرد. بدین سان، در این بخش از مقاله، به این مسئله می‌پردازیم و می‌گوییم که: موضوعات گوناگونی به صورت مشترک در مکاتب عرفانی دنیا مطرح شده‌اند. این اشتراکات را که با استقرایی مقدماتی به دست می‌آیند، نویسندگان مختلفی پذیرفته‌اند؛ برای مثال براد در این باره می‌گوید:

سرانجام به برهان اثبات وجود خدا که مبتنی بر وقوع حالات و تجارب ویژه عرفانی و دینی است، می‌رسیم. من به طیب‌خاطر می‌پذیرم که چنین حالاتی به مردمانی که از نژادهای گوناگون و در سنن اجتماعی متفاوتی بوده‌اند، در همه ادوار تاریخ، دست داده است. و باز هم به طیب‌خاطر قبول دارم که اگرچه آن تجارب در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای با یکدیگر داشته‌اند، همچنین تعبیرات آنها از نفس تجربه گوناگون‌تر بوده است، ولی محتملاً ویژگی‌های معین و مشترکی در میان آنها هست که برای تمییزشان از سایر انواع تجربه کافی است. و بر این مبنا، از نظر من، بسیار محتمل است که انسان در حالات دینی و عرفانی، با حقیقت یا جنبه‌ای از حقیقت ارتباطی می‌یابد که به هیچ طریق دیگر نمی‌یابد.^(۲)

سخن صریح‌تر از آن ویلیام جیمز است که می‌گوید:

... مهم‌ترین نتیجه‌ای که از اشراق و جذب به گرفته می‌شود، این است که دیوار جدایی بین فرد و مطلق از میان برداشته می‌شود. در آنجاست که ما وحدت خود را بی‌نهایت درک می‌کنیم. و این است آن آزمایش ازلی و پیروزمندی که از عرفان، در تمام شرایط و در همه مذاهب‌ها دیده می‌شود. در مذهب هندو، در تصوف، در مسیحیت، در... همه‌جا، این آهنگ شنیده می‌شود: آن‌هم با یک هماهنگی بی‌نظیر که همه عرفا از وحدت با حق، دم می‌زنند.^(۳)

استیسیس نیز می‌گوید: «در تجربه‌های عرفانی سراسر جهان، با وجود اختلافات عدیده و معتنا بهی که در تعبیر آن هست، وفاق و اتفاق کلمه‌ای بنیادین مشهود است.»^(۴)

وحدت وجود

نقل همین سه قول کافی است تا نشان دهد که افراد زیادی چنین دیدگاهی دارند. به هر روی، اینک شایسته است به بررسی مکاتب مختلف عرفانی پردازیم و موضوعات گوناگونی از یکسانی شهودهای عرفانی در این مکاتب را جست‌وجو کنیم. مهم‌ترین مسئله‌ای که می‌تواند اولین موضوع جست‌وجو باشد، مسئله وحدت وجود است. نکته جالب توجه آن است که وحدت وجود - و مسائل متفرع بر آن - اصلی‌ترین آموزه عرفان‌های اسلامی، مسیحی، یهودی، و حتی هندی و چینی است. به عبارت دیگر، نه تنها پیروان ادیان ابراهیمی «وحدت وجود» را به عنوان اصلی مشترک پذیرفته‌اند، بلکه عرفان‌های شرقی نیز که ماهیتاً تفاوت قابل توجهی با عرفان‌های برخاسته از ادیان توحیدی دارند، در این امر با آنها مشترک‌اند.

منطق حاکم بر همه ادیان ابراهیمی، تا حدود زیادی، همسان است. برای مثال، اسلام و مسیحیت در مهم‌ترین آموزه خود، یعنی مسئله توحید، با هم اختلاف دارند؛ اما با این حال، در هنگام تبیین دیدگاه خویش در این باره، از یک روش و یک منطق استفاده می‌کنند. به نظر می‌رسد که منطق حاکم بر تبیین‌های الهیاتی در این دو دین منطق ارسطویی، و به طور کلی، منطق یونانی است. بدیهی است که تفسیر هستی، در این دو دیدگاه، تفسیری مبتنی بر فلسفه یونانی خواهد بود. با این وصف، پیروان این دو دین، اگرچه در همان موضوع اصلی با هم اختلاف پیدا نموده و یکی قائل به توحید و دیگری قائل به تثلیث شده‌اند، اما باز هم منطقتشان واحد است؛ نهایت آنکه متأله مسیحی به هنگام توجیه تثلیث، مدعی ناتوانی عقل در تثبیت منطقی و هستی‌شناختی اعتقاد

خویش می‌باشد، ولی نوع نگاهش به قوانین منطقی و هستی‌شناختی با نوع نگاه متأله مسلمان متفاوت نیست. این در حالی است که جهان‌بینی حاکم بر ادیان شرقی چندان با روش فلسفی و منطقی یونانی سنخیت ندارد و ادیان شرقی، بیشتر، حالت ذوقی و اشراقی دارند. با این همه، وقتی به گرایش‌های عرفانی این دو حوزه متفاوت (ادیان ابراهیمی یا همان ادیان غربی، و ادیان شرقی) مراجعه و ادعاهای مهم آنها را بررسی می‌کنیم، پی می‌بریم که این عرفان‌ها، اغلب دیدگاه مشترکی دارند؛ برای مثال، ایزوتسو دربارهٔ اتفاق نظر عرفان چینی با عرفان اسلامی (در موضوع وحدت وجود) می‌گوید: «اندیشه‌ای که در کتاب چانگ‌تزو مربوط به تائوئیسم وجود دارد، اگر به درستی مورد تحلیل و فهم قرار گیرد، همتای جالب چینی فلسفه وحدت وجود را - آن‌گونه که ابن عربی در اسلام عرضه کرده - در اختیار ما قرار خواهد داد.»^(۵) او در جای دیگری نیز می‌گوید:

در چشم کسی که «بیداری بزرگ» را تجربه کرده است، همه چیز واحد است، همه چیز خود حقیقت است؛ گرچه در عین حال، این حقیقت فرید بر روی او چشم‌انداز رنگارنگی از اشیای بی‌نهایت متنوع و گونه‌گون می‌گشاید که در گوهر و ذات با هم متفاوت‌اند. و عالم هستی از این حیث، عالم تعدد و تکثر است. این دو حیثیت با هم قابل جمع خواهند بود، اگر ما این اشیا را اشکال عرضی و متنوع واحد مطلق انگاریم. وحدت وجودی که این‌گونه فهمیده می‌شود، محور فلسفه لائوتزو و چانگ‌تزو را تشکیل می‌دهد.^(۶)

نظر استیسی نیز دربارهٔ عرفان‌های هندی مشابه همین نظر است. او معتقد است: حکمت ودانتا که در متونی همچون *اوپانیساده‌ها* نمود یافته، بی‌گمان وحدت وجودی است. از نظر وی، در این متون، تعبیر درستی از وحدت وجود به دست داده نشده؛ اما بدون تردید مراد اصلی گویندگان آن سخنان همان «وحدت وجود» بوده است. به اعتقاد استیسی، *اوپانیساده‌ها* زبانی دارد که اگر صرفاً به منطوقش توجه شود، قائل به یکسانی و یگانگی

خدا و جهان است. البته، وی این تعبیر را تعبیر درستی از وحدت وجود نمی‌داند؛ اما اعتقاد دارد که در هر حال، مفاد اصلی آن وحدت وجود است. او آنگاه به نقل جملاتی از *اوپانیشادها* می‌پردازد که در اشاره به «وحدت وجود» صراحت زیادی دارند؛ مثلاً در *مآندوکیا اوپانیشاد*، چنین می‌خوانیم: «هرچه هست برهن است.» همچنین، در *سوتاسواتارا اوپانیشاد*، آمده است:

تو همانا آتشی، تو همانا خورشیدی، تو همانا هوایی، تو همانا ماه آسمانی، تو همانا چرخ پرستاره‌ای، تو همانا برهن متعالی هستی، تو همانا همه آب‌های جهانی. تو ای آفریننده همه، تو زنی، تو مردی، تو همانا جوانمردی، دوشیزه‌ای، تو همانا پیرمرد فرتوت فرسوده‌ای، تویی که چهره‌ات همه‌جا هست، تو همانا پروانه تیره‌نگی، تو همانا طوطی سبزپر و سرخ‌چشمی، تو همانا ابر آذرخش‌افروزی، چهارفصلی، دریا‌هایی، بی‌آغازی تو، فراتر از زمان و فراتر از مکان.^(۷)

زرین‌کوب نیز همین دیدگاه را مطرح می‌کند:

[برحسب تعلیم اوپانیشاد،] وقتی که مرد عارف و اهل راز در وجود نورانی و وجود قاهر و عقل مطلق - که عین برهماست - نیک تأمل می‌کند، از خیر و شر برتر می‌گراید، از هرگونه شهوات و اهوای نفسانی خویشتن را منزّه می‌دارد، و سرانجام به ادراک وحدت نهایی فائز می‌گردد... همچنان‌که رودخانه‌ها به دریا می‌ریزند و نام و صورت خود را از دست می‌دهند و عین دریا می‌شوند، مرد عاقل نیز همچنان وقتی خود را از قید نام و صورت برهاند، در ورای این طور، در ذات نورانی عقل مطلق مستهلک و فانی می‌شود... آن‌کس که برهما، یعنی وجود فائق متعالی را ادراک کند، خود نیز برهما می‌گردد.^(۸)

به اعتقاد زرین‌کوب، جوهر تعلیم *اوپانیشاد* مجموعه عرفان هندی بوده که نزدیک به سه تا شش قرن پیش از میلاد مسیح در هند پدید آمده است و اگر از الفاظ و اصطلاحات آن

صرف نظر شود، نمی‌توان شباهت آن را با سخنان صوفیه نادیده گرفت. بدین ترتیب، شباهت بین عرفان هندی و عرفان اسلامی، محل تردید نیست.^(۹)

عرفای مسیحی نیز با وجود قول به تثلیث - که در مسیحیت، اصلی‌ترین آموزه است - وحدت وجودی شمرده می‌شوند؛ برای نمونه می‌توان از مایستر اکهارت نام برد. او که مشهورترین عارف مسیحی است، به سبب بحث‌های نظری خویش در این باره، جایگاه ویژه‌ای در عالم مسیحیت دارد. وی می‌گوید: «تنها در جذب است که می‌توانم دریافت که با خدا وحدت دارم، یعنی با ذات الهی که فوق خدایی است که علت موجدۀ اشیا می‌باشد. در این جذبات است که از تثلیث گذشته و به ذات می‌رسم.»^(۱۰)

این‌گونه سخنان، که اکهارت بارها در لابه‌لای کتاب‌ها و مواعظ خویش مطرح کرده است، نشان می‌دهد که وی قائل به وحدت وجود بوده است. از این رو، گفته‌اند که او وجود را تنها به خدا نسبت می‌دهد و حتی انتساب تشکیکی وجود به خدا و سایر موجودات را، با آن تفسیری که از سنت توماس باقی مانده است، نمی‌پذیرد و تفسیر جدیدی از آن ارائه می‌دهد تا با دیدگاه خود که همان وحدت شخصی حقیقت وجود است، هماهنگی داشته باشد.^(۱۱) اکهارت در این باره می‌گوید: «خدا و وجود یکی هستند ... به معنای حقیقی، فقط خدا موجود است ... هر که درباره‌ی خدا، بپرسد که: او کیست یا چیست؟ جواب این است: وجود.»^(۱۲)

در عرفان اسلامی، اعتقاد به وحدت وجود بر همگان آشکار است؛ از این رو، نیازی به ارائه‌ی سند در این باره نیست. ابن عربی به منزله‌ی بزرگ‌ترین و مشهورترین عارف جهان اسلام که «شیخ اکبر» لقب گرفته، با صراحت تمام، از وحدت وجود سخن گفته و در تبیین و توصیف آن قلم‌فرسایی نموده است. شاگردان او نیز این مسیر را ادامه داده و حتی سعی کرده‌اند که «وحدت وجود» را برهانی سازند.

به هر روی، وحدت وجود اصلی‌ترین و مهم‌ترین دیدگاه عرفانی ابن عربی است. این

حقیقت را اغلب نظریه‌پردازان و عرفان‌شناسان در مورد ابن‌عربی پذیرفته‌اند؛ برای مثال، جامی گفته که ابن‌عربی در قول به وحدت وجود، پیشتاز سایر عرفاست.^(۱۳) همچنین، عقیقی آورده است:

بزرگ‌ترین قضیه‌ای که دیدگاه ابن‌عربی را بیان کرده و تمام فلسفه عرفانی وی حول آن دور می‌زند و سایر قضایا و نظریات ابن‌عربی از آن ناشی می‌شود و زمام فکر او را در دست دارد و هر آنچه می‌گوید و حس می‌کند بدان برمی‌گردد، این است که حقیقت وجود در ذات و جوهر خود، یکی بیش نیست و همه کثرات به صفات و اسمای آن برمی‌گردد و هر تعدد و کثرتی که دیده شود، چیزی جز اعتبار و نسبت و اضافه نیست... و این اعتقاد، همان دیدگاه مهم ابن‌عربی است که معروف به «وحدت وجود» بوده و وی آن را با شهادت و با صراحت تمام، در جاهای مختلفی از «فصوص» و «فتوحات» بیان نموده است.^(۱۴)

روشن است که در میان تعبیرهای این عرفا، اختلافاتی وجود دارد؛ اما همه آنها حول و حوش موضوعی یکسان - یعنی وحدت وجود - سخن گفته‌اند. شاید موارد اختلاف عرفا ناشی از تفاوت‌های فرهنگی و دینی آنان باشد؛ زیرا نگاه هستی‌شناختی خاص هر قوم، به همراه اعتقادات دینی اقوام و پیش‌زمینه‌های فرهنگی آنها، تأثیر خود را در تفسیر و بیان مشاهدات تجربی - عرفانی خواهد گذاشت. بدیهی است، آنچه این عارفان بر زبان آورده‌اند عین آن چیزی نیست که مشاهده کرده‌اند؛ چراکه اساساً انتقال عین مشاهده، با الفاظ و مفاهیم ممکن نیست. بنابراین، این بیانات، تفسیری از مشاهدات عرفانی صورت‌گرفته در تجربه‌های عارفان مذکور خواهد بود و نباید استبعاد کرد که بر همین اساس، اعتقادات و پیش‌فرض‌های معرفتی آنها در ارائه چنین بیاناتی تأثیر گذاشته است. در هر صورت، نمی‌توان یکسانی مفاد اصلی همه این مشاهدات را انکار کرد و صرفاً به اختلاف ماهوی و تکثر موضوعی آنها قائل شد.

تجلی خداوند در همه اشیا

از دیگر موارد همسانی تجربه‌های عرفانی، موضوع تجلی خداوند در همه اشیاست. این موضوع نیز همانند موضوع وحدت وجود، کم‌وبیش در تمامی مکاتب عرفانی ادعا شده است. البته تعبیرها و تفسیرهای در این باره تفاوت‌هایی با هم دارند، اما همچنان اصل تجربه و مفاد اصلی تعبیرهای صورت‌پذیرفته یکسان است. ابن عربی به منزله یکی از مدعیان اصلی این تجربه، اعتقاد دارد که همه هستی تجلی ذات حق تعالی است: «فهو الساری فی مسمی المخلوقات و المبدعات، و لو لم یکن الأمر كذلك ما صحّ الوجود. فهو عین الوجود... فهو الشاهد من الشاهد و المشهود من المشهود»^(۱۵)

وی در جای دیگر می‌نویسد:

فإن الله هو الوجود و الموجود و هو المعبود فی کلّ معبود و فی کلّ شیء و هو وجود کلّ شیء و هو المقصود من کلّ شیء و هو المترجم عنه کلّ شیء و هو الظاهر عند ظهور کلّ شیء و هو الباطن عند فقد کلّ شیء شیئاً و هو الأول من کلّ شیء و هو الآخر من کلّ شیء...^(۱۶)

وی جهان هستی را شامل پنج مرتبه، و همه آن مراتب را از تجلیات الهی می‌داند و از آنها با عنوان «حضرات خمس» یاد می‌کند. از نظر او، آنچه در مراتب پایین‌تر هستی یافت می‌شود - در حقیقت - صورتی است که در آن، شأنی از شئون حضرات عالی‌تر، خود را ظاهر ساخته است. برای نمونه، آنچه در عالم محسوسات (حضرت حواس) یافت می‌شود، صورتی از عالم مثال (حضرت خیال) است؛ عالم محسوسات و عالم مثال نیز صورتی از عالم افعال (حضرت ربوبیت)، و هر سه صورتی از عالم اسما (حضرت الوهیت)، و همگی صورتی از عالم غیب مطلق (حضرت ذات) شمرده می‌شوند. و در نهایت، خود غیب مطلق است که خویش را به انحای مختلف در این مراتب ظاهر کرده است.^(۱۷)

اکهارت نیز همین نظر را دارد. گرچه تعبیر «حضرات خمس» مخصوص عرفای

مسلمان است و این تعبیر، به ظاهر، در کلمات اکهارت یافت نمی‌شود، اما در هر صورت وی نیز عالم را تجلی حضرت حق می‌داند و در این باره می‌گوید:

هرکه خدا را با الوهیتش ادراک کند و حقیقت خدا در درونش جلوه‌گر باشد، خدا در همه چیز برایش تجلی خواهد کرد. همه چیز برای او خداگونه شده، خدا را می‌نماید. خدا دائماً در جان این شخص حضور دارد و وی مانند تشنه‌ای خواهد شد که در هر جا و با هر چیز که باشد، اندیشه آب از او جدا نخواهد گشت... اگر چنین شد، در این صورت، هر جا که باشد و با هر که باشد و هر چه کند، آن معشوق از نفسش بیرون نخواهد شد. او را در همه جا می‌بیند. هر چه عشقش شدیدتر باشد، این حضور و این تجلی شدیدتر خواهد بود.^(۱۸)

در عرفان چینی نیز موضوع به همین ترتیب است: هم چانگ‌تزو و هم لائوتزو، با اشاره به اینکه طریقت در همه چیز اثرگذار است، گفته‌اند که طریقت در سرتاسر جهان وجود دارد و جهان خود تجلی طریقت است؛ از این رو، حتی اشیای ظاهر - هر کدام به روش و شکل خود - طریقت را جلوه‌گر می‌سازند.^(۱۹) در واقع، طریقت به طور دائم خود را در تعداد کثیری از صورت‌های هستی متجلی می‌کند.^(۲۰) باید توجه نمود که در عرفان چینی، «طریقت» (تائو) عنوانی برای اشاره به وجود مطلق است. از نظر چانگ‌تزو و لائوتزو، طریقت مصدر اصلی و رکن همه اشیاست.^(۲۱) ایزوتسو سخن ابن عربی را با سخن چانگ‌تزو مقایسه کرده و گفته است:

ابن عربی می‌تواند از وحدت وجود سخن گوید؛ چراکه او به جهان کثرت و موجودات غیرمحدود، به عنوان تعینات یا تجلیات متعدد حق (که خود وحدت مطلق است)، می‌نگرد. چانگ‌تزو هم به همین ترتیب، به اندیشه «درهم‌ریختگی»^(۲۲) اشیا می‌رسد؛ چراکه به آنها از نقطه نظر طریقت، که وحدت مطلق متافیزیکی نیز هست، می‌نگرد.^(۲۳)

در عرفان چینی، تجلی حق در اشیای مختلف را با نمادهای گوناگونی بیان کرده‌اند. یکی از استادانه‌ترین توصیف‌هایی که در این باره به کار رفته، توصیف «باد» است. ایزوتسو معتقد است: توصیف باد نمادی فلسفی است که چانگ‌تزو از آن برای توضیح زبانی آنچه نمی‌توان با زبان بیان داشت استفاده می‌کند. وی می‌گوید: معنای فلسفی این توصیف زمانی بیشتر فهمیده می‌شود که خواننده در نظر داشته باشد که «باد جهانی» نماد وجود، یا حق در جنبه فراگیر خود است و «سوراخ‌های خالی درختان» نماد ذوات هستند. به هر روی، ایزوتسو باد را این‌گونه توصیف کرده است:

زمین کبیر آروغ می‌زند^(۲۴) و این آروغ زدن، «باد» خوانده می‌شود. تا آن‌گاه که آروغ زدن عملاً رخ نداده است، چیزی قابل مشاهده وجود ندارد؛ لیکن هنگامی که آن رخ دهد، تمام سوراخ‌های درختان فریادهای پرتین برمی‌آورند. گوش کن! آیا صدای خزیدن باد را که از دوردست می‌وزد، نمی‌شنوی؟ درختان در جنگل‌های کوهستانی، شروع به اهتزاز و جنبش می‌کنند و آن‌گاه همه منافذ و سوراخ‌ها در درختان سر به فلک کشیده، صداهای مختلفی را از خود ایجاد می‌کنند. ... هنگامی که باد اول خزنده و آرام می‌گذرد، باد دوم ژرف و غرش‌کنان در پی می‌رسد. سوراخ‌ها با صداهای خفیف به یک باد آرام پاسخ می‌دهند. آنها با صدای بلند، پاسخ باد طوفانی را می‌دهند. ...

(همین یک باد) به گونه‌های مختلف بر ده‌هزار چیز می‌وزد و باعث می‌شود تا هر سوراخی صدای مخصوص خود را تولید کند، به نحوی که هرکدام خیال می‌کنند که این خود آنها هستند که این صدا را تولید می‌کنند؛ لیکن کیست که در حقیقت، باعث می‌شود (این سوراخ‌ها) صداهای مختلف را تولید کنند؟^(۲۵)

تجلی خداوند در هستی، در عرفان هندی نیز مطرح است. البته در آیین بودا - به ویژه نحله هینایانای - خداوند به آن معنایی که در ادیان ابراهیمی معرفی شده است مطرح

نیست، یا دست‌کم، این‌گونه به نظر می‌رسد؛^(۲۶) اما در آیین هندو چنین نیست و «برهمن» اشاره به وجود مطلق دارد، وجودی که در متون عرفانی نیز از او تعبیر به «رب» و «خدا» شده است. کلمات متعددی را در متون عرفانی این آیین می‌توان یافت که بیانگر این اعتقاد هستند که جهان تجلی خداوند است. برای مثال، شانکارا که از مفسران بزرگ *اوپانیساده‌ها*، و بنیان‌گذار یکی از سیستم‌های مختلف ودانتایی است،^(۲۷) می‌گوید: «تنها ربّ اعلی، وجود جاودانه و لایتغیر و ذاتاً صاحب معرفت است که در اثر ناآگاهی، همچون ساحر، متکی به نیروی سحر خویش، به انواع شیوه‌ها ظاهر می‌شود.»^(۲۸) او در جای دیگری نیز می‌گوید:

همچنان‌که درخت که خود کلیتی واحد است، با توجه به شاخه‌های خود، کثیر جلوه می‌کند؛ همچنان‌که دریا که در نفس خود کلیتی واحد است، به سبب کف و امواج، ظاهری متغیر دارد؛ همچنان‌که گل که در نفس خود کلیتی واحد است، در اشکال کوزه‌ها و گلدان‌هایی که از آن ساخته می‌شود، کثیر به نظر می‌رسد؛ برهمن نیز که احدی بدون دوم است، به سبب نیروهای نامحدود خود، متنوع و متکثر به نظر می‌رسد.^(۲۹)

چنان‌که دیده می‌شود، تأکید تمامی مکاتب عرفانی بر این نکته است که عالم چیزی جز تجلی حضرت حق نیست و صرف‌نظر از این تجلی، عالم وجودی حقیقی و واقعی ندارد. در حقیقت، عالم توهمی است که بر اثر ناآگاهی، آن را واقعی پنداشته‌اند. ابن‌عربی این حقیقت را به زیبایی تبیین می‌کند و در این راه، از حدیث مشهوری کمک می‌گیرد: انسان‌ها در حالت خواب به سر می‌برند؛ وقتی بمیرند، بیدار می‌شوند. او معتقد است: عالم امری متوهم به حساب می‌آید که وجود حقیقی ندارد. از نظر وی، انسان خیال می‌کند که عالم چیزی خارج از وجود خداوند، و قائم به خود است؛ در حالی که در نفس الامر، چنین نیست.^(۳۰) البته ایزوتسو در این باره می‌گوید:

آن اندیشه اصلی که نقطه آغازین تفکر وجودی ابن عربی را شکل می‌دهد (یعنی اینکه به اصطلاح، حقیقت چیزی جز یک رؤیا نیست)، از یک طرف مبین آن است که جهان آن‌گونه که ما آن را تحت شرایط عادی تجربه می‌کنیم - در ذات خود - چیزی جز وهم، ظاهر، و غیرحقیقت نیست؛ لیکن از طرف دیگر، این بدان معنا نیست که جهان محسوسات و وقایع چیزی جز توهم صرف و زابیده محض ذهن نیست. در نظر ابن عربی، اگر حقیقت یک توهم باشد، توهمی ذهنی نیست؛ بلکه توهمی خارجی است، یعنی «غیرحقیقتی» است که بر مبانی وجودی استوار شده است. (۳۱)

اما در هر صورت، واقعی دانستن توهم موجب نخواهد شد که بگوییم: ابن عربی برای عالم، وجودی جدای از وجود حق قائل است و اساساً عالم را تجلی خداوند نمی‌داند. پرواضح است که منظور ابن عربی این است که کسی نباید خیال کند که عالم پوچ و باطل محض است و هیچ واقعیتی ندارد.

شناخت‌ناپذیری حق

در نگاه عارفان، معرفت به ذات حق - چه شهودی و چه غیرشهودی - ناممکن است. وقتی ذات احدیت از هرگونه کیفیت و نسبت ابا دارد، پس قابلیت معلوم شدن را نیز نخواهد داشت. آدمی فقط از راه تجلیات حضرت حق است که می‌تواند با او مواجه شود. این معنا به خوبی در عرفان اسلامی تبیین شده است و ابن عربی و شاگردان وی از عهده توضیح نظری آن برآمده‌اند؛ اما در سایر مکاتب عرفانی، مطلب تا این اندازه روشن نیست. در هر صورت، شناخت‌ناپذیری وجود مطلق را می‌توان یکی دیگر از گزاره‌های مورد اتفاق در میان مکاتب مختلف عرفانی قلمداد کرد.

ابن عربی بر آن است که حق مطلق، به هیچ وجه، ادراک‌شدنی و دست‌یافتنی نیست؛

زیرا از همه کیفیات و نسبت‌هایی که انسان می‌تواند بشناسد برتر است. انسان قادر نیست راجع به چیزی بیندیشد یا سخن گوید، بدون آنکه به آن چیز کیفیتی بدهد و بدین وسیله، آن را به گونه‌ای محدود سازد. بنابراین، حق در تعالی غیرمشروط (لابشروط) قرار دارد و ممکن نیست که مورد معرفت و دانش انسان واقع شود. به عبارت دیگر، حق تا جایی که در اطلاق خود باقی باشد، ناشناختنی است. او تا ابد به عنوان راز باقی خواهد ماند؛ راز رازها (غیب‌الغیوب). بدین ترتیب، حق نامعین‌ترین نامعین‌هاست؛ زیرا با هیچ چیزی غیر از خودش نسبت ندارد و هرگز نمی‌توان کیفیتی را برای آن متصور شد. از آنجا که او مطلقاً غیرمتعین و غیرمحدد است، مطلقاً شناختنی نیست.^(۳۲) ابن عربی خود در این باره می‌گوید: فکر - عقلاً و شرعاً - حکم و مجالی در ذات خدا ندارد. شرع از تفکر در ذات خدا منع کرده است؛ در قول خدای تعالی، «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل‌عمران: ۲۸)، به همین امر اشاره و فرمان داده می‌شود که در ذات تفکر مکنید! علت این امر برداشته شدن نسبت بین ذات حق و ذات خلق است. اهل‌الله به جایگاه فکر پی بردند و فهمیدند که غایت علمای رسوم و صالحان اهل اعتبار همین فکری است که اعطای نسبت بین اشیا می‌کند؛ از این‌رو، فکر را به اهلش واگذاشتند و خود، از اینکه فکر حال آنان باشد، دوری جستند.^(۳۳)

البته، ابن عربی درباره خدا از واژه «حق» استفاده می‌کند و به نوعی او را محدود می‌سازد؛ همچنین، گاهی با واژه «ذات» از خدا یاد می‌کند. اما باید گفت که این دو واژه، در کاربرد حاضر، به معنای وجود مطلق‌اند؛ وجودی که کاملاً بسیط و غیرمشروط لحاظ شده است. از این‌رو، وجود مطلق بی‌رنگ‌ترین چیزی است که می‌توان آن را تصور کرد و به خدا نسبت داد تا کمتر از هر تعبیر قابل تصور دیگری، تخصیص‌کننده و یا تحدیدگر باشد.^(۳۴) کاشانی در شرح سخن ابن عربی، در وصف حق، چنین می‌گوید:

حقیقت حق که ذات احدیت نام دارد، چیزی جز وجود صرف - من حیث هو وجود، نه به شرط تعین و نه به شرط لاتعین - نیست. آن (وجود بحت)، از آن حیث

که وجود بحت است، منزّه از اسما و صفات است؛ نه نعمتی دارد، نه اسمی، نه رسمی. و نه کثرت، به هیچ وجه، در آن راه دارد... (۳۵)

در عرفان چینی نیز حق ناشناختنی است و فهم بشر به آن راه ندارد. لائوتزو و حق (تائو) را قبل از وجود آسمان و زمین، به عنوان چیزی تصویر می‌کند که سایه‌وار و تاریک، ناشناختنی، رسوخ‌ناپذیر، و تعقل‌ناشدنی است، به گونه‌ای که فقط می‌توان آن را به «عدم هستی» توصیف کرد؛ با این حال، حقّ آبستن اشکال، صور، و اشیایی است که در بطن خفای ازلی حق مکمون هستند.^(۳۶) لائوتزو، همانند ابن عربی، نام یا لفظی را برای اشاره به حق به کار می‌گیرد؛ اما این امر بدان معنا نیست که آن نام یا لفظ می‌تواند حقیقت را به ما بشناساند، زیرا در سایه شناخت حق انتخاب شده است. از نظر لائوتزو، طریقت (تائو) در حقیقت مطلق خود بی‌نام است و به ریسمانی ممتد شباهت دارد که نمی‌توان نامی بر آن نهاد. ایزوتسو می‌گوید: طریقت بی‌نام است و خود نام «طریقت» نیز از روی اضطرار به مثابه بدیل گزینش شده است. در واقع، لائوتزو ناچار از این نام‌گذاری بوده؛ زیرا بدون این نام‌گذاری، نمی‌توانسته است به آن اشاره کند. لائوتزو خود با صراحت به این مطلب اشاره کرده و گفته است: طریقتی که با کلمه «طریقت» از آن یاد می‌شود، طریقتی حقیقی نیست؛ نامی که با کلمه «نام» به آن اشاره می‌شود، نام حقیقی نیست.^(۳۷)

اکهارت نیز به عنوان بزرگترین نظریه‌پرداز مسیحی در باب عرفان، سخنانی شبیه به سخنان ابن عربی و لائوتزو دارد. از نظر وی نیز خدا بی‌نام است؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی درباره او بگوید یا بفهمد. پس، ما نمی‌توانیم چیزی درباره خدا بدانیم؛ او ناگفتنی، یعنی بی‌نام است. اکهارت انسان را در نام‌گذاری حق، و درک وجود مطلق ناتوان می‌داند؛ زیرا معتقد است که هر معلومی یا از طریق علت‌هایش شناخته می‌شود یا از طریق نحوه وجود یا ماهیتش و یا از طریق معلول‌هایش. از این‌رو، خداوند غیرقابل ادراک باقی خواهد ماند؛ چون نه علت دارد تا از طریق آن شناخته شود و نه نحوه وجود (ماهیت)

دارد تا بدان طریق دانسته شود، و نه در مرتبه ذات معلولی از خدا صادر شده است تا به نحو «انیت» بتوانیم او را بشناسیم. از نظر اکهارت، حق در مرتبه ذات خویش در سکوت و سکون می‌باشد و هیچ معلولی ندارد. (۳۸)

ناتوانی انسان از دستیابی به معرفت حق، در عرفان‌های هندی نیز پذیرفته شده است و این آیین‌ها نیز کم‌وبیش سخنان مشابهی را تکرار کرده‌اند. *اوپانیشاده‌ها* در توصیفات خود از توریا، که نامی برای مرتبه ذات است، به اوصافی همچون «تعیّن‌ناپذیری»، «قبض‌ناپذیری»، «نام‌ناپذیری»، «بی‌ثنویت» و «نفی‌کنندگی کثرت‌ها و تنوع‌ها» اشاره می‌کند. (۳۹) توریا، در حقیقت، چهارمین حالت آتمان است. هویت آتمان و برهمن یکی است، و آتمان در چهار حالت ظاهر می‌شود: (۱) حالت بیداری، (۲) حالت رؤیا، (۳) حالت خواب عمیق، (۴) حالت نامشروط برهمن که توریا نامیده می‌شود. در حالت چهارم، که به نظر می‌رسد اشاره به مرتبه ذات دارد، برهمن عاری از کیفیات است و نادیدنی، تقرّب‌ناپذیر، دریافت‌ناپذیر، تعریف‌ناپذیر، تفکرناپذیر، و نام‌ناپذیر شمرده می‌شود. (۴۰)

چنان‌که دیدیم، غیرقابل شناخت بودن وجود مطلق نیز همچون وحدت وجود و تجلی خداوند در همه اشیا، از امور مشترک در میان مکاتب مختلف عرفانی است. با این بررسی هرچند مختصر، می‌توان اذعان کرد که اغلب مکتب‌های عرفانی در اصول تجربه‌ها و مکاشفات خود با یکدیگر اتفاق نظر دارند و در تعبیری نیز که از این مکاشفات ارائه کرده‌اند، تقریباً یکسان سخن گفته‌اند. درست است که عرفان‌های موجود در جهان امروز منحصر به مکتب‌های عرفانی اسلام، مسیحیت، هندی و چینی نیستند، اما مسلم است که این چهار مکتب عرفانی از مشهورترین و بارزترین مکاتب عرفانی حال حاضر در دنیا هستند و البته سابقه‌ای بس دیرین نیز دارند؛ حتی می‌توان گفت: سایر مکتب‌های عرفانی از شاخه‌های این مکاتب به حساب می‌آیند. با این حال، شاید مکتب عرفانی سرخ‌پوستی، البته اگر بتوان آن را مکتب عرفانی دانست، از این

حکم مستثنا شود. در هر صورت، اتفاق نظر در این سه امر که به راستی، سه موضوع مهم در این مکاتب بوده‌اند، پاسخ نخستین پرسش این تحقیق را روشن می‌سازد. بنابراین، تردیدی وجود ندارد که همه مکاتب عرفانی یا دست‌کم، اغلب آنها در کشف‌های اصلی خود همسانی دارند و این موضوع نکته عجیبی است که ما را به بخش دوم این مقاله رهنمون می‌سازد و این پرسش مهم را پیش می‌کشد که: این همسانی ناشی از چیست؟

علت همسانی مکاشفات عرفای منتسب به مکاتب مختلف عرفانی

پس از پذیرش همسانی کشف‌های عرفانی در مکاتب مختلف، سؤال مهمی مطرح می‌شود: آیا این وحدت نظر و کشف، ناشی از وحدت حقیقت است؟ به عبارت دیگر، آیا این وحدت نظر می‌تواند اثبات کند که حقیقت هستی نیز همانند آنچه در کشف عرفا جلوه نموده حقیقتی واحد است و کثراتی که عقل عرفی و فلسفی ادراک می‌کند، توهمی بیش نیست؟ روشن تر اینکه آیا وحدت وجودی که عرفا ادعا می‌کنند، واقعیت خارجی دارد یا آنچه در خارج محقق است، چیزی غیر از کشف عرفا می‌باشد و عرفا در حقیقت، دچار سوء تفاهم گشته و به اشتباه، قائل به وحدت وجود شده‌اند؟ اگر پاسخ سؤال اول مثبت باشد، سؤال بعدی رخ خواهد نمود: چگونه می‌توان از راه‌های مختلف، به حقیقت واحدی دست یافت؟

پس از پذیرش همسانی کشف‌های عرفانی در مکاتب مختلف، سؤال دیگری نیز مطرح می‌شود: دلیل این همسانی چیست و چگونه می‌توان آن را به نحو منطقی توجیه کرد؟ سؤال اخیر، به ویژه، مهم و چالش برانگیز است؛ بدین جهت که واقعاً انسان‌های مختلف در زمان‌های مختلف، با به کارگیری روش‌ها و دستورالعمل‌های مختلف (و با داشتن اعتقادات مختلف)، چگونه می‌توانند به امر واحد و یکسانی دست یابند؟ در این بخش، کوشش خواهیم کرد تا به دو سؤال فوق پاسخ قانع‌کننده‌ای دهیم.

علت همسانی کشف‌ها: وحدت حقیقی وجود

به نظر می‌رسد، علت این همسانی واضح است و نیاز به بررسی چندانی ندارد. حقیقت یکی بیش نیست و هرکس کوشش خود را معطوف به مواجهه بی‌پرده با آن سازد، به درستی آن را خواهد شناخت و در نتیجه، ضرورتاً، اتفاق نظری عام در این زمینه به وجود خواهد آمد؛ اتفاق نظری که پیش از این، به روشنی معلوم شد که واقعی است.^(۴۱) اما مشکل پیش‌رو این است که بیان عارفان در توصیف مکاشفات خویش با فهم عرفی و نیز فهم عقلانی فلاسفه در تعارض است. عارف مدعی است: بیش از یک موجود، در تمام هستی وجود ندارد (وحدت وجود) و همه چیزهای دیگر تجلیات آن یک موجود هستند؛^(۴۲) در حالی که عقل با بداهت تمام، کثرت وجود را می‌پذیرد و مخالفان آن را متهم به انکار بدیهیات می‌نماید. با وجود این، چگونه می‌توان اتفاق نظر عرفای مکاتب مختلف را نشانه‌ای از وحدت حقیقت دانست و مدعی شد که واقع نیز چنان است؟ به عبارت دیگر، نتیجه‌ای که از اتفاق نظر عرفا حاصل آمده است با آنچه عقل بدیهی می‌شمرد در تعارض، و بلکه در تناقض است: عقل مدعی کثرت وجود است (آن‌هم به نحو بدیهی)، اما کشف عرفا به وحدت وجود منتهی می‌شود. روشن است که این تعارض راه‌حلی می‌طلبد. به نظر می‌رسد، برای حل این تعارض، سه راه بیشتر نداریم:

۱. بپذیریم که همه عرفا در مشاهدات خویش دچار اشتباه شده‌اند، و وحدت شهود^(۴۳) نمی‌تواند دلیلی بر وحدت وجود باشد.
۲. حقیقت را امر واحدی بدانیم، به وحدت وجود قائل شویم، و کثرت مورد ادعای فلاسفه را توهمی بیش ندانیم.
۳. راهی را پیدا کنیم که این وحدت عرفانی را با آن کثرت فلسفی - که بدیهی نیز شمرده می‌شود - به نحو معقولی جمع کند.

دیدگاه‌های مختلف در توجیه وحدت وجود

اکنون مناسب است به بررسی سخنانی پردازیم که درصدد توجیه وحدت وجود برآمده و هرکدام دیدگاه خاصی را مطرح کرده‌اند. این دیدگاه‌ها را به طور خلاصه می‌توان چنین برشمرد:

۱. وحدت وجود طوری و رای طور عقل است، یعنی سرّی است که عقل توانایی ادراک آن را ندارد.

۲. وحدت وجود امری برهانی است.

۳. وحدت وجود از مقوله شعر و خیال است.

۴. وحدت وجود سوء تعبیر است؛ یعنی حقیقتش وحدت شهود بوده و از آن تعبیر به وحدت وجود شده است. (۴۴)

هریک از این دیدگاه‌ها طرفدارانی دارند که در اینجا، قسمتی از سخنان ایشان را نقل می‌کنیم: **دیدگاه اول:** کسانی همچون میر سید شریف، سید سند، و ابن عربی، این موضوع را طوری و رای طور عقل قلمداد کرده‌اند. (۴۵) همچنین، از میان نویسندگان غربی، استیسی همین دیدگاه را مطرح کرده است. وی در این باره می‌گوید:

من بر این عقیده‌ام که متناقض‌نمایی یکی از ویژگی‌های کلی انواع مکاتب عرفانی است. البته، این متناقض‌نمایی اساسی در همه فلسفه‌هایی که تعبیر و تفسیر به اصطلاح «سطح بالایی» از عرفان به دست می‌دهند نیز منعکس است. و چون وحدت وجود - هر قدر هم در جامه مبدل عقل و منطق عرضه شود - ریشه در عرفان دارد، باید انتظار داشته باشیم که متناقض‌نما باشد. (۴۶)

دیدگاه دوم: برخی از شاگردان ابن عربی و نیز برخی از فلاسفه کوشیده‌اند نشان دهند که آموزه «وحدت وجود» امری برهانی است، و با تکیه بر توانایی‌های عقل، می‌توان آن را به اثبات رساند. ملأصدرا با تکیه بر تشکیک و نظریه عین‌الربط بودن معلول، و با ادعای

اینکه به کارگیری لفظ «وجود» درباره خالق و مخلوق به صورت مشترک لفظی می‌باشد، به اثبات این امر پرداخته است. وی درباره اشتراک لفظی وجود می‌گوید:

انّ الحق الاتفاق بينهما [ای بین الوجود الرابط و المحمولی] فی مجرد اللفظ. (۴۷)
همچنین، درباره هویت مستقل نداشتن معلول، می‌گوید: «انّ هذا المسمی بالمعلول
لیست لحقیقته هوّیه مباينة لحقیقة العلة المفیضة اياه، حتی يكون للعقل ان یشیر الی
هوّیه ذات المعلول مع قطع النظر عن هوّیه موجودها فیكون هوّیتان مستقلتان فی
التعقل: احدهما مفیضا و الآخر مفاضاً. (۴۸)

در ضمن، با صراحت خاصی، وحدت وجود را چنین ادّعا می‌نماید:

فكلّ ما ندركه فهو وجود الحق فی أعيان الممكنات فمن حيث هوّیه الحق هو
وجوده و من حيث اختلاف المعانی و الأحوال المفهومة منها المتزعة عنها بحسب
العقل الفکری و القوّة الحسیّة فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات فکما لا یزول عنه
باختلاف الصور و المعانی اسم الظلّ كذلك لا یزول عنه اسم العالم و ماسوی الحق
و إذا كان الأمر علی ما ذکرته لك فالعالم متوهم، ما له وجود حقیقی فهذا حکایة ما
ذهبت إليه العرفاء الإلهیون و الأولیاء المحققون و سیأتیک البرهان الموعود لك علی
هذا المطلب العالی الشریف إن شاء الله تعالی. (۴۹)

دیدگاه سوم: برخی از مخالفان گرایش‌های عرفانی، وحدت وجود مورد ادّعای عارفان را
چیزی جز سایه‌های شاعرانه‌ای از اندیشه وحدت وجود فلسفی نمی‌دانند. (۵۰)

دیدگاه چهارم: وحدت شهود یکی از توجیه‌هایی می‌باشد که برای ادّعای وحدت وجود
مطرح شده است. منظور از این توجیه آن است که عارف با سیر و سلوک عرفانی خود، به
مرتبه‌ای می‌رسد که دیگر غیرخدا را نمی‌یابد و از این یافت حضوری، تعبیر به وحدت
وجود می‌کند؛ در حالی که آنچه حقیقت دارد، وحدت شهود اوست (نه وحدت وجود).
به عبارت دیگر، عارف بر اثر توجه ویژه‌ای که به حضرت حق پیدا می‌کند، از همه چیز

غافل می‌شود؛ اما این امر هرگز بدان معنا نیست که واقعاً نیز چیزی جز خداوند وجود ندارد. ظاهراً این دیدگاه را نخستین بار شیخ احمد سرهندی (وفات ۱۶۲۴م) به صورت رسمی مطرح کرده است. براساس این دیدگاه، مسئله بر سر حالت روانی عارف است که در هنگام تجربه عرفانی، همه چیز را یکی می‌بیند؛ ولی در هنگام تعبیر، به جای آنکه بگوید: «من چنین یافتم»، می‌گوید: «واقع چنین بود». بنابراین، طبق این دیدگاه، آنچه تجربه شده چیزی بیش از وحدت شهود نبوده است.^(۵۱) این دیدگاه بر آن است که اتفاق نظر عرفا، حتی اگر وجود داشته باشد، دلیلی بر صحت وحدت وجود نیست؛ چراکه عرفا در بیان آنچه یافته‌اند، دچار سوءتعبیر شده و از واقعیت دور گشته‌اند.

باید توجه کرد که بین این دو امر، تمایز وجود دارد و نباید وحدت وجود را با وحدت شهود یکی گرفت. ماسینیون معتقد است: وحدت وجود با «معرفت»، و وحدت شهود با «محبت» سروکار دارد. منظور وی این است که برخی از عرفا ادعایی فلسفی و الهیاتی ندارند؛ آنان فقط بر اثر جوشش احساسات و عواطف عرفانی خویش، شطحیاتی را بر زبان آورده و مدعی وحدت شده‌اند. در حقیقت، این عرفا - بنابر حبی که به خداوند داشته‌اند - از خویشتن و آنچه ماسوی الله است فانی شده و غیر او را ندیده‌اند و لذا ادعای وحدت وجود کرده‌اند؛ اما حقیقتاً قائل به وحدت وجود نیستند. به اعتقاد این گروه، وقتی از خود عرفا پرسیده شود: «آیا شما حقیقتاً برای غیرخدا وجودی قائل نیستید؟»، در حالت هشیاری، به این سؤال پاسخ منفی خواهند داد و آن را انکار خواهند نمود.^(۵۲) ابوالعلاء عقیفی که یکی از شاگردان ماسینیون بوده، چنین دیدگاهی داشته و عرفایی همچون بایزید بسطامی، حلاج، و ابن‌فارض را از این جمله شمرده است. البته وی ابن‌عربی را از این گروه جدا دانسته و گفته است: او با همه اینها فرق می‌کند. عقیفی بر آن است که: ابن‌عربی به طور کامل، مدعی وحدت وجود است. وی می‌افزاید: ابن‌عربی با توجه کامل به لوازم حرف خود، مدعی وحدت وجود است.^(۵۳)

البته، دیدگاه‌های دیگری نیز در خصوص ابن‌عربی مطرح شده است؛ برای مثال، عبدالوهاب شعرانی ابن‌عربی را نیز از کسانی می‌داند که قائل به وحدت شهودند. او کلام ابن‌عربی مبنی بر اینکه «لا موجود آلا الله» را ناشی از جذبه‌ای الهی می‌داند که وی را وادار به بیان چنین سخنی کرده است. از نظر شعرانی، اگر ابن‌عربی واقعاً چنین سخنی بر زبان آورده باشد، منظور وی از این سخن آن بوده که الله تنها موجود قائم به نفس است و هرچه جز او از هستی بهره دارد، قائم به غیر است و خود هیچ استقلالی ندارد. شعرانی بر آن است که ابن‌عربی زمانی این سخن را بر زبان رانده است که کائنات در حین شهود حق، در نظرش محو شده‌اند؛ چنان‌که ابوالقاسم جنید گفته است: هرکس حق را ببیند خلق را نخواهد دید. (۵۴)

به نظر می‌رسد، خود عرفا هیچ اهمیتی به اعتراضات فلاسفه نمی‌دهند و آنها را به چیزی نمی‌گیرند. از نظر عرفا، چشم عقل کور است و انکار عقل فلسفی نمی‌تواند مشکلی برای ایشان ایجاد کند. آنان می‌گویند: ما رفتیم و مشاهده کردیم؛ می‌خواهید بپذیرید و می‌خواهید رد کنید، اثبات یا انکار شما حقیقت را عوض نمی‌کند. البته برخی از عرفا نیز رویکرد عقلانی داشته و سعی نموده‌اند این تعارضات را به نحو مطلوبی حل کنند. کتاب تمهید القواعد یکی از مهم‌ترین متونی به شمار می‌رود که با هدف توجیه عقلانی مکاشفات عرفانی و وحدت وجود نوشته شده است. داوری درباره‌ی اینکه به راستی کتاب مزبور و امثال آن تا چه میزان در رفع این تعارض موفق عمل کرده‌اند، موضوع دیگری است که نیاز به بررسی گسترده و جداگانه‌ای دارد.

در میان فلاسفه نیز دیدگاه‌ها متفاوت است؛ برخی با صراحت منکر وحدت وجود شده، و برخی دیگر در صدد اثبات و برهانی کردن آن برآمده‌اند. اما، در این بین، رویکرد استتیس جالب توجه است. او گاهی دیدگاه اول را می‌پذیرد و گاهی برخلاف همه رویکردهای فوق، با صراحت تمام، مدعی تناقض واقعی در میان سخنان عرفا می‌شود و

این تناقض را نیز بی‌اشکال می‌داند. ملاًصدرا هم که بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام است، در این میان، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا از یک‌سو، مدعی حفظ قواعد منطقی و فلسفی است، و بر پایبندی خویش بر این قواعد اصرار می‌ورزد و از سوی دیگر نیز مدعی اثبات عقلانی و فلسفی وحدت شخصی وجود است. در این بخش، کوشش ما معطوف به بررسی دیدگاه این دو فیلسوف خواهد بود؛ یعنی ابتدا به طرح دیدگاه استیسی، و بازخوانی اندیشه او می‌پردازیم تا از میزان صحت و سقم آن آگاه شویم؛ و سپس به بررسی دیدگاه ملاًصدرا خواهیم پرداخت تا معلوم شود که آیا وی توانسته است به شیوه مطلوبی ایده وحدت شخصی وجود را با حفظ قواعد منطقی و فلسفی به سامان برساند یا خیر؟ انتخاب این دو شخص بدین لحاظ است که اولاً هر دو، وحدت حقیقت وجود را که یافته شهودی عرفاست می‌پذیرند و از این جهت با هم اتفاق نظر دارند؛ ثانیاً یکی تعارض و تناقض را غیرقابل رفع می‌پندارد و البته آن را در این وادی بی‌اشکال می‌داند، اما دیگری در صدد توجیه منطقی این تعارض برمی‌آید و می‌گوید: اساساً تناقضی در ادعای عارفان وجود ندارد و وحدت شخصی با کثرت آن قابل جمع منطقی و عقلانی است. بررسی و مقایسه دیدگاه این دو فیلسوف مطالب معرفت‌شناختی آموزنده‌ای در اختیار ما قرار می‌دهد که امید است در این مقاله بتوانیم تا حدودی به این مهم دست پیدا کنیم.

دیدگاه استیسی

استیسی معتقد است: در میان کشف‌های عرفا، اتفاق نظر وجود دارد. بر این اساس، در عرفان فرهنگ‌های پیشرفته، تجربه‌های عرفانی یکسانی یافت می‌شود که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف جهان توصیف شده‌اند.^(۵۵) البته، وی بر آن است که اتفاق آرا، منطقی‌اً عینیت تجربه‌های عرفانی را نتیجه نمی‌دهد؛ چراکه بسیاری از توهمات، نظیر دویینی یا

زردی اشیا در نظر کسی که مادهٔ سانتونین^(۵۶) خورده نیز کاملاً همگانی است، اما واقعی نیست. (۵۷) برای مثال، تمام کسانی که در بیابان حرکت می‌کنند این احساس را دارند که در فاصله‌ای دور از ایشان، آب وجود دارد؛ آنان در این امر با هم اتفاق نظر دارند، ولی هیچ‌کس نمی‌پذیرد که در آن محل واقعاً آب وجود دارد؛ بلکه همگی می‌دانند که سرابی بیش نبوده و عاری از حقیقت است. (۵۸)

از نظر استیسیس، این اتفاق - دست‌کم - نشان می‌دهد که عرفا در بیان تجربه‌های خویش آنها را تغییر نداده‌اند؛ چراکه اتفاق آرا می‌تواند اطمینان ما را در مورد عدم تغییر در بیان تجربه‌ها حاصل کند. (۵۹) دلیل وی بر این اطمینان کثرتی است که در این روایات مشاهده می‌شود؛ ضمن آنکه این روایات از منابع کاملاً مستقلی نقل شده‌اند و همگی مؤید روایت نخستین هستند. (۶۰) استیسیس شرط دیگری را نیز بر اتفاق آرا می‌افزاید و مدعی می‌شود که با وجود این شرط، می‌توان امری را که مورد اتفاق است، واقعی دانست. شرط او این است: «انتظام». وی معتقد است: در میان تجربه‌های ما، تجربه‌ای عینی است که هم در روابط بیرونی و هم در روابط درونی اش منتظم باشد. از نظر استیسیس، توهمات و رؤیاهای همیشه نامنتظم‌اند؛ یا نظم درونی ندارند، یا نظم بیرونی و لذا نمی‌توانند بیانگر واقعیت عینی باشند. (۶۱)

اکنون باید پرسید: آیا استیسیس با ارائهٔ چنین معیاری می‌تواند عینیت احوال عرفانی را نتیجه بگیرد؟ استیسیس برای این کار، ابتدا مشاهدات عرفانی را به دو قسم «انفسی» و «آفاقی» تقسیم می‌کند و معیار خود را در هر دو قسم محک می‌زند. به اعتقاد وی، در هیچ‌یک از این اقسام، معیار تشخیص عینیت تجربه‌ها کارساز نیست؛ زیرا حاصل تجربهٔ عرفانی، چه در تجربهٔ انفسی و چه در تجربهٔ آفاقی، وحدت است. و روشن است که امر واحد، فاقد کثرتی است که شرط ضروری انتظام می‌باشد. بنابراین، نمی‌توان گفت که احوال عرفانی دارای عینیت است. به عبارت دیگر، استیسیس معتقد است: انتظام در جایی

مطرح است که کثرتی وجود داشته باشد؛ حال آنکه در هیچ‌یک از تجربه‌های عرفانی کثرت موجود نیست، بنابراین، سالبه به انتفاء موضوع است.^(۶۲) وی آن‌گاه چنین ادامه می‌دهد: حال که نمی‌توان عینیت تجربه‌های عرفانی را نتیجه گرفت، پس باید آنها را ذهنی دانست. اما/استیسی معتقد است که این دیدگاه نیز درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا آنچه عینی نیست، زمانی ذهنی خواهد بود که معیار عینیت در آن صادق نباشد، نه آنکه سالبه به انتفاء موضوع باشد. به عبارت دیگر، امری ذهنی است که فاقد انتظام باشد؛ اما درباره چیزی که هیچ کثرتی ندارد، درست نیست که بگوییم فاقد انتظام است. از این‌رو، مشاهدات عرفانی عرفا را ذهنی نیز نمی‌توان دانست. بدین ترتیب، استیسی مدعی می‌شود که تجربه‌های عرفانی نه عینی هستند و نه ذهنی، بلکه چیزی فراتر از هر دو می‌باشند.

نتیجه‌ای که استیسی گرفته است نتیجه جدیدی نیست؛ خود عرفا نیز بر این مطلب تأکید کرده و اغلب گفته‌اند که تجربه عرفانی نه ذهنی است و نه عینی (این تجربه چیزی نیست که عرفا با صغری و کبری چیدن به آن رسیده باشند).^(۶۳) پس حقیقت چیست؟ اگر وحدت وجودی که عرفا مطرح می‌کنند واقعیت عینی ندارد، آیا ما مجاز نیستیم آن را ذهنی بدانیم؟ چنان‌که دیدیم، استیسی با این امر مخالف است و اعتقاد دارد: همه ما اعم از عارف و غیرعارف، تفاوت بین ذهنی و عینی را چندان مطلق انگاشته‌ایم که امکان شق ثالث را نادیده گرفته‌ایم.^(۶۴) اگر کسی به استیسی اعتراض نماید که سخن شما به نفی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین منجر می‌شود، استیسی پاسخ خواهد داد: تقابل وجود و عدم، و امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نیز مربوط به زمانی است که کثرتی وجود داشته باشد. او در این باره می‌گوید:

شطحیات نشان می‌دهند که هرچند قوانین منطقی همانا قوانین آگاهی و تجارب روزمره ماست، ولی با تجربه‌های عرفانی انطباق ندارد. و به آسانی می‌توان پی برد که چرا قوانین منطق را نمی‌توان بر آنها اطلاق کرد، زیرا آن تجربه حکایت از

«یگانه» دارد؛ یعنی وحدتی نامتمایز که کثرت در آن راه ندارد. و بدیهی است که در تجربه‌ای که تکثر ندارد، منطق راه نمی‌تواند یافت. مگر منطق چیست؟... به نظر من، قوانین منطق قواعد ضروری اندیشیدن به، یا کنار آمدن با تکثر اجزاء یا فقرات مستقل است... قوانین منطق در واقع حد (تعریف) کلمه تکثر است... ولی در «واحد» یا «یگانه» اجزا و ابعاض مستقلی که از یکدیگر متمایز باشند، وجود ندارد و لذا منطق بر آن قابل تطبیق نیست... [خلاصه آنکه] منطق فقط با بعضی از عوالم متحقق یا محتمل انطباق دارد، نه چنان‌که معمولاً تصور می‌کنند با همه عوالم و احوال ممکن. و کافی نیست که بگوییم: چون در جهان روزمره ما کاربرد دارد، به سایر عوالم نیز می‌توان اطلاقش کرد؛ بلکه باید گفت: منطق را فقط در هر عالمی که کثرت در آن موجود است می‌توان به کار برد.^(۶۵)

نظر استیسی را می‌توان این‌چنین خلاصه کرد: قوانین منطق صرفاً در جهان زمانی و مکانی جاری است و جهان ماورای زمان و مکان که جهان تجربه‌های عرفانی شمرده می‌شود، به کلی خارج از قلمرو قوانین منطقی است. بدین ترتیب، از نظر وی، تناقضی که در مقایسه کلمات عرفا با فلاسفه، بلکه حتی در خود کلمات عرفا یافت می‌شود، واقعی است و اشکالی هم ندارد؛ چراکه تناقض در عالم کثرت محال است و در عالم وحدت که عالم مکاشفات عرفانی است، نه تنها محال نیست، بلکه عین واقعیت است.^(۶۶)

نقد و بررسی

محور دیدگاه استیسی این است که قوانین منطقی بر همه عوالم ممکنه قابل تطبیق نیستند و فقط در عالم کثرت جاری می‌شوند. بنابراین، استیسی کوشیده است تا مشکل ناشی از تجربه‌های عرفانی را که با فهم عادی ناسازگاری دارند، حل نماید. به نظر می‌رسد، دلیل اتخاذ چنین دیدگاه عجیبی این باشد که اولاً وی نتوانسته است وحدت وجود مورد

ادّعی عرفا و کثرت وجود مشهود همه انسان‌های عادی را انکار کند و ثانیاً راه منطقی مناسبی را برای جمع بین این دو دیدگاه پیدا نکرده است؛ از این رو، به ناچار، تناقض را پذیرفته و آن را در عالم شهودات عرفانی بی‌اشکال دانسته است. استیسی به خود اجازه نمی‌دهد ادّعی عرفا مبنی بر وحدت وجود را انکار نماید؛ او خود دلیل این امر را بیان می‌کند و با صراحت، چنین می‌گوید:

اگر فقط یک روایت از شخص واحدی داشتیم که ادّعا می‌کرد به او حالتی کاملاً بی‌تمایز و بی‌تعیّن دست داده، حق داشتیم چنین روایتی را قویاً مشکوک بشماریم (می‌توانستیم فرض کنیم که گرفتار شبهه شده است)؛ ولی اگر تعداد بی‌شماری از این روایت‌ها داشته باشیم که از منابع مستقل نقل شده و همه مؤید روایت نخستین باشند، لاجرم تردیدمان تخفیف خواهد یافت. و اگر ببینیم که این روایات مستقل، از فرهنگ‌های مختلف و اعصار و اقالیم متفاوت جهان - از هندوان باستان گرفته تا مسیحیان قرون وسطی، و مسلمانان ایرانی و عرب و بوداییان چین و ژاپن و برمه و سیام، و متفکران معاصر اروپایی و امریکایی - نقل شده، این هم‌داستانی و اتفاق کلمه قاطع، دلیل محکمی است بر اینکه این احوال قلب ماهیت نیافته و محققاً به همان سیرت و صورتی است که عرفا می‌گویند.^(۶۷)

استیسی کثرت موجودات را که مورد پذیرش عقل و عرف است، با توجه به بداهت آن، انکار نمی‌کند؛ او می‌گوید: هیچ آدم عاقلی حاضر نیست که چنین امر بدیهی‌ای را صرفاً توهم شمارد. یکی از نکات جالب توجه در دیدگاه استیسی آن است که این دیدگاه به صورت شبهه‌ای معرفت‌شناختی نیز مطرح شده است؛ از این رو، با بررسی آن، می‌توان جایگاه و ارزش معرفتی دیدگاه استیسی را نیز بازشناخت. در مباحث معرفت‌شناختی، تقریرات مختلفی از این شبهه به دست داده شده که وجه مشترک همه آنها ادّعی عدم استحاله دائمی گزاره‌های بدیهی‌ای همچون امتناع اجتماع نقیضین است. بجاست که در

این بخش، نخست، به چند نوع از این تقریرات اشاره، و سپس، پاسخ اجمالی شبهه داده شود. بدیهی است، با پاسخ گفتن به این شبهه، دیدگاه/استیسی نیز نقد خواهد شد.

شبهه دیگر ساختار

یکی از تقریرات مشهور این شبهه در قرن هفده توسط دکارت مطرح شد. وی به بررسی این مسئله پرداخت که: آیا ما می‌دانیم که بیدار هستیم یا خواب هستیم؟ دکارت این مطلب را طی تأملاتی که در فلسفه اولی داشت مطرح نموده و با تشکیک در تمامی معارفی که انسان آنها را یقین می‌داند شک دستوری خود را مطرح ساخته و سپس کوشید راهی برای فرار از آن بیابد.^(۶۸) این شبهه به صورت دیگری نیز تقریر شده است؛ مثلاً خود دکارت گفته است: چه بسا معرفت‌های ما به این سبب باشد که دیوی در ادراکات ما نفوذ کرده و ما را به گونه‌ای تحت تأثیر قرار داده است که ما خیال می‌کنیم آنچه درست می‌پنداریم واقعاً نیز چنین است، در حالی که واقعاً چنین نیست.^(۶۹) برخی نیز گفته‌اند: چه بسا دانشمندی مغز ما را جراحی کرده و آن را درون خمره‌ای گذارده باشد و با استفاده از رایانه‌ای که به وسیله سیم‌هایی به مغز ما مرتبط شده است، بر مغز ما تسلط یافته و اندیشه‌های ما را به ما القا نموده باشد؛ ما خیال می‌کنیم که سرگرم مثلاً کارهای مختلفی هستیم، در حالی که پیوسته در خمره به سر می‌بریم و هیچ‌گونه ارتباط واقعی با خارج نداریم.^(۷۰) فیلم «ماتریکس» را دقیقاً بر اساس این تقریر ساخته‌اند.

تقریر دیگری که از این شبهه ارائه شده، دقیقاً همان نکته‌ای است که استیسی آن را به عنوان امری مسلم می‌پذیرد. در این تقریر، گفته می‌شود: شاید اگر خلقت عالم به گونه دیگری بود، ما مسائل را به گونه دیگری می‌فهمیدیم، یا علت اینکه ما مسائل را بدین نحو می‌فهمیم، عالمی است که به صورت روزمره در آن زندگی می‌کنیم؛ اگر حتی به فرض در عالم دیگری بودیم، امکان داشت مسائل را به نحو دیگری بفهمیم (مثلاً در آن

عالم، نه تنها تناقض را محال نمی‌دانستیم، بلکه آن را واجب هم تلقی می‌کردیم.^(۷۱) چنان‌که دیده می‌شود، استیسی تقریر اخیر این شبهه را امری مسلّم دانسته و گفته است: قوانین منطقی و عقلانی، که از نظر ما قوانین درستی هستند، به عالم کثرات اختصاص دارند و در عالم مربوط به شهودات عرفانی، که عالم وحدت است، هیچ‌یک از این قوانین نمی‌توانند جریان داشته باشند. در نقد این سخن و به عبارت دیگر، در پاسخ به شبهه فوق، ابتدا باید یادآور شویم: نوع پاسخی که درباره قوانین منطقی و عقلی داده می‌شود، همه‌جا یکسان نیست؛ زیرا این قوانین انواع و اقسامی دارند (قوانین نظری و قوانین بدیهی). در نتیجه، پاسخی هم که در رد شبهه نسبت به هر کدام داده می‌شود، یکسان نخواهد بود. بنابراین، در این بخش، ما باید سعی کنیم پاسخی را ارائه دهیم که مرتبط با قوانینی باشد که استیسی مطرح کرده و در این شبهه نیز مورد نظر بوده است.

چنان‌که می‌دانیم، استیسی قانون امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را مدنظر قرار داده، و اعتبار آن را منحصر به عالم کثرات دانسته است؛ بنابراین، او شبهه یادشده را بر اساس تقریر آخر آن - یعنی تفاوت عوالم - در این قانون جاری ساخته، و اعتبارش را به عالم خاصی منحصر نموده است. و باز چنان‌که می‌دانیم، این قانون از سنخ قضایای بدیهی اولی است؛ بنابراین، برای رد این شبهه و در نتیجه نشان دادن بطلان سخن استیسی، کافی است به رد آن در حوزه بدیهیات اولیه بپردازیم و لازم نیست که سایر انواع گزاره‌ها، در این بحث، مورد توجه ما باشند. البته، در جای خود، این شبهه ناظر به همه اقسام قضایا در نظر گرفته شده، و به آن پاسخ داده شده است.

با توجه به مقدمه فوق می‌گوییم: قضایای اولی، از سنخ قضایای حقیقیه شمرده می‌شوند؛ یعنی قضایایی هستند که محمولی را برای موضوعی اثبات یا نفی می‌کنند، صرف‌نظر از اینکه آنها در خارج هستند یا خیر. بدین ترتیب، این دسته از قضایا در قضایای حملیه موجه بیانگر هویت (این‌همانی)، و یکی بودن مصداق معنای موضوع

و مصداق معنای محمول خود می‌باشند. برای توضیح این گفتار، آن را در ضمن یکی از قضایای بدیهی اولی بررسی می‌کنیم؛ مثلاً همین قضیه اولی که «اجتماع نقیضین محال است»، از مفرداتی تشکیل یافته که هرکدام از آنها حکایتگر معنایی است: هم مفهوم یا تصوّر «اجتماع» و هم تصوّر «نقیضین» دارای معنایی می‌باشند که از آنها حکایت می‌کنند؛ مفهوم یا تصوّر «محال» نیز حاکی از معنای خود است. باید گفت که هیچ‌کدام از آنها در حکایت از معنای خود خطایی ندارند؛^(۷۲) تصوّر «اجتماع نقیضین» نیز بدون خطا، حاکی از معنای خود است. اکنون باید به ترکیب نهایی این مفردات پردازیم و احتمال خطا بودن یا خطا نبودن آن را بررسی کنیم. مفاد گزاره فوق، «محال بودن اجتماع نقیضین» است که آن‌هم تصویری بیش نیست و از آن حیث که تصوّر است، خطاپذیر نیست؛ چراکه بدون هیچ خطایی، از معنای خود حکایت می‌کند. اما از آن حیث که این مفاد در ضمن یک گزاره بیان شده و حکمی بدان تعلق گرفته است، صورت تصدیق دارد و لذا امکان خطا در آن راه پیدا می‌کند. بنابراین، باید بررسی کنیم که: آیا از این حیث نیز خطا ندارد؟ وقتی معنای «محال بودن» را که محکی مفهوم «محال» است، با معنای «اجتماع نقیضین» مقایسه می‌کنیم که محکی مفهوم «اجتماع نقیضین» است، به روشنی درمی‌یابیم که میان معناهای این دو، رابطه ضروری برقرار است؛ به گونه‌ای که با عنایت به معنای اجتماع، نقیضین، و محال بودن، می‌فهمیم که امکان ندارد اجتماع نقیضین رخ دهد و هرکس که موضوع و محمول این قضیه را به درستی تصوّر کرده باشد، بدون هیچ‌گونه تردیدی، این امر را تصدیق خواهد نمود که اجتماع نقیضین محال است (یعنی این قضیه، واقع را همان‌گونه که هست، نشان می‌دهد).

بنابراین، اولیات بدون یاری گرفتن از عوامل بیرون از خویش بدیهی و صادق‌اند، و پذیرفته نیست که کسی برای توجیه کشف‌های متناقض‌نمای عرفا، این‌گونه قوانین بدیهی را انکار کند. در واقع، وقتی مفردات بدیهیات اولیه به درستی تصوّر می‌شوند، این

مفردات بدون هیچ خطایی معنای خویش را حکایت می‌کنند، و ترکیب آنها نیز بدون خطا معنای خود را نشان می‌دهد. هنگامی که ذهن معانی یادشده را مورد توجه قرار می‌دهد، پی می‌برد که واقعیت و مصداق معنای موضوع و معنای محمول یکی بیش نیست و امکان ندارد که مصداق معنای موضوع غیر از مصداق معنای محمول باشد؛ به اصطلاح، رابطه میان موضوع و محمول، ضروری است و هرگز جز آن نخواهد بود.^(۷۳) به این ترتیب، اساساً امکان دست برداشتن از صدق چنین قضایایی وجود ندارد و صادق بودن آنها نیز منحصر به عالم خاصی نیست؛ زیرا چنان‌که گفته شد، در این‌گونه قضایا، مطابقت با واقع به معنای رابطه ضروری بین معنای موضوع و معنای محمول است؛ به نحوی که حتی اگر هیچ مصداقی در خارج نیز نبود یا اصلاً هیچ عالمی وجود نداشت، بازهم این قضیه صادق بود. بنابراین، تعدد عوالم و تفاوت آنها نیز نمی‌تواند موجب تغییر حکم این‌گونه قضایا شود؛ چراکه صدق آنها وابسته به خارج از خودشان نیست. ارسطو از این امر تعبیر به استقرای شهودی می‌کرد. او معتقد بود که ما در این‌گونه قضایا، با کمک گرفتن از مفاهیم، ابتدا واقعیت موضوع و محمول را می‌بینیم و آن‌گاه هویت بین آن دو را درک می‌کنیم. بنابر آنچه گفته شد، توجیه استیسی مورد قبول نیست و نمی‌توان پذیرفت که قوانین منطقی اختصاص به عوالم خاصی دارند و لذا باید راه‌حل دیگری برای این مسئله پیدا کرد. به نظر می‌رسد، مشکل استیسی این است که وحدت مورد شهود عرفا را با کثرت عالم متناقض یا متعارض می‌یابد؛ از این رو، می‌کوشد با نفی استحاله تناقض پناهگاهی پیدا نماید، ولی چنان‌که دیدیم، این راه هرگز به مقصد نمی‌رسد. توضیح آنکه استیسی تناقض یا تعارض بین وحدت و کثرت را مسلم پنداشته و گمان کرده که هرچه واحد است دیگر کثیر نخواهد بود و هرچه کثیر است واحد نمی‌تواند بود؛ به اصطلاح فلاسفه اسلامی، او تقابل واحد و کثیر را تقابل وجود و عدم، یا دست‌کم، تقابل عرضی دانسته و لذا حکم به استحاله ابتدایی آن داده و سپس، برای فرار از انکار مشاهدات عرفانی،

استحاله آن را به مجموعه‌ای از عوامل خاص منحصر ساخته است. واقعیت آن است که این حکم درست نیست و وحدت و کثرت، با یکدیگر تقابل حقیقی ندارند. در فلسفه اسلامی، گرچه در خصوص نوع تقابل واحد و کثیر اختلاف شده، اما کسی تقابل آن دو را ذاتی و در نتیجه از نوع تقابل وجود و عدم ندانسته است تا رأی به استحاله اجتماع آن دو دهد. پیش از ملاًصدرا، همه فلاسفه تقابل واحد و کثیر را عرضی می‌دانستند و قائل بودند به اینکه وحدت و کثرت، از یک حیث، قابل اجتماع در شیء واحد نیستند، گرچه از حیث‌های مختلف امکان اجتماع وجود دارد.^(۷۴) این گروه از فلاسفه با بدیهی دانستن کثرت خارجی، قول عرفاً مبنی بر وحدت شخصی وجود را رد می‌کردند. اما پس از ایشان، ملاًصدرا دیدگاه جدیدی را مطرح کرد: نه تنها اجتماع وحدت و کثرت، از حیث‌های مختلف، در یک چیز ممکن است، بلکه حقیقت وجود از همان حیث که واحد است کثیر نیز شمرده می‌شود، و این همان مسئله مشهور تشکیک در حقیقت وجود است که ملاًصدرا برای اولین بار به صورت منطقی و عقلانی مطرح کرده و به خوبی توانسته است از آن دفاع کند.

البته، ملاًصدرا نخست مدعی تشکیک در خود وجود شده و هم وحدت و هم کثرت را به صورت حقیقی در خود وجود پذیرفته؛ اما پس از طی مراحل، کثرت در وجود را منکر شده و آن را به تجلیات و مراتب و شئون وجود اختصاص داده و خود وجود را واحد دانسته و بدین ترتیب از منظری فلسفی وحدت شخصی آن را اثبات کرده است.

دیدگاه ملاًصدرا

برخلاف استتیس، ملاًصدرا معتقد است: وحدت شخصی مسئله‌ای ورای طور عقل نیست و قوانین عقل و منطق در این موضوع نیز جاری هستند. او خود را به عنوان کسی که توانسته است اثبات عقلانی چنین مهمی را به انجام برساند معرفی کرده است و با طعنه،

دیدگاه کسانی را که این مسئله را غیرقابل ادراک عقلی دانسته‌اند رد کرده است. وی می‌نویسد:

و لا شك إن أعلى مراتب الوجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود عز مجده.
و ما قال بعض الموحدين من المتألهين: من إن الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب
قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الأشياء بل هو
حقيقتها، ف قيل فيه: إنه طور وراء طور العقل. أقول: إنني لأعلم من الفقهاء من عنده إن
فهم هذا المعنى من أطوار العقل، و قد أثبتته و أقام البرهان عليه في بعض موارد من
كتبه و رسائله و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾. (۷۵)

برای این کار، وی ابتدا مسئله تشکیک را مطرح و بدین ترتیب، سعی می‌کند از آنچه
فلاسفه مشایی مطرح کرده بودند یک قدم جلوتر برود. مشائیان معتقد بودند: کثرت
موجود در عالم خارج، کثرت ماهوی است و ممکن نیست که معنای واحدی همچون
«وجود» بتواند در ذات خود کثیر شود. از این رو، مشهور است که مشائیان به تباین به تمام
ذات موجودات معتقد بوده‌اند. (۷۶) ملاًصدرا زمانی که تشکیک در وجود را اثبات می‌کند
و مطلب را اندکی پیش می‌برد، قدم بعدی را برمی‌دارد و با طرح نظریه وجود رابط معلول
و نفی وجود از موجودات ممکن، به اثبات وحدت شخصی وجود بار می‌یابد.

در این بخش، نخست به مسئله تشکیک می‌پردازیم و سپس، با طرح نظریه وجود
رابط، کوشش ملاًصدرا در اثبات وحدت وجود را به نظاره می‌نشینیم تا ببینیم آیا وی
توانسته است مدعای خود را به کرسی قبول بنشانند یا خیر؟ قبل از ورود به اصل بحث،
لازم است توضیحی در موضوع کثرت داده شود تا معلوم گردد که بحث تشکیک چگونه
وارد فلسفه صدرایی شده و وحدت وجود را نتیجه داده است.

اقسام کثرت

یکی از اختلافات مشائیان با شیخ اشراق و ملاًصدرا، که خاستگاه بحث تشکیک در

حقیقت وجود به شمار می‌رود، اقسام کثرتی است که می‌توان در حقایق فرض کرد. مشهور بین فلاسفه مشاء این بود که به طور کلی، در میان اشیا، بیش از سه نوع کثرت نمی‌توان یافت؛ اما شیخ اشراق و ملّاصدرا به مخالفت با این ایده، و طرح نوع چهارمی از کثرت پرداختند که همان کثرت تشکیکی بود. مشائیان تشکیک را در برخی از حقایق پذیرفته بودند؛ اما در زمان توجیه تشکیک، آن را به یکی از اقسام سه‌گانه کثرت^(۷۷) برمی‌گرداندند. این در حالی است که شیخ اشراق و ملّاصدرا با اصرار بر نوع چهارم، به اثبات آن پرداختند و ادله مشائیان را در این خصوص مورد نقد قرار دادند.^(۷۸) شیخ اشراق و ملّاصدرا، ضمن نقد دلایل مشائیان، نشان دادند که گاهی مابه‌الامتیاز امور متکثر همان حقیقتی است که حیثیت اشتراک آن امور را تشکیل می‌دهد.

شیخ اشراق و ملّاصدرا نیز در مصداق این نوع کثرت با هم اختلاف کردند. این اختلاف ناشی از اختلاف آنها در امر اصیل خارجی بود. از آنجا که شیخ اشراق ماهیت را اصیل می‌دانست، کثرت تشکیکی را در ماهیت قائل شد؛^(۷۹) ولی ملّاصدرا با دلایل محکمی نشان داد که ماهیت اعتباری، و وجود اصیل است. وی تشکیک (کثرت نوع چهارم) را امری خارجی می‌دانست؛ از این رو، اعتقاد داشت که تشکیک حقیقی در وجود جاری است. مراد ملّاصدرا از تشکیک را در ضمن چند نکته، به این صورت می‌توان بیان کرد:

الف) وجود، در عین کثرت، وحدت دارد.
ب) شمول وجود نسبت به اشیا، مثل شمول کلی نسبت به جزئیات نیست؛ بلکه از باب سریان و انبساط است.

ج) وجود امری واحد، و بالذات متشخص است؛ در عین حال، مختلف الحقایق هم هست، به گونه‌ای که دارای مراتب مختلف می‌باشد.^(۸۰)

نتایج تشکیک در وجود

ملاًصدرا از طرح تشکیک در حقیقت وجود، نتایج بسیار مهمی می‌گیرد که می‌توان گفت این نتایج فقط در سایه تشکیک در حقیقت وجود قابل دست‌یابی است و مقدماتی مهم برای رسیدن به وحدت وجود شمرده می‌شود. اولین نتیجه‌ای که ملاًصدرا از تشکیک در وجود گرفته، نظام تشکیکی وجود است. به موجب استدلالی که قوام تشکیک به آن است، همه حقایق وجودی و واقعیت‌های خارجی - از واجب بالذات تا هیولای اولی - مشمول تشکیک در وجود است؛ چراکه بر اساس اصالت وجود، که رکن اصلی تشکیک است، چیزی جز وجود در خارج موجود نیست. بنابراین، هر آنچه در عالم خارج یافت می‌شود، مشمول حکم آن خواهد بود؛ یعنی هم مابه‌الاشتراک همه موجودات و هم مابه‌الامتیاز آنها به وجود برخوردار گشت و بر همین اساس، همه واقعیت‌های خارجی - حتی ماهیات مختلف - فقط از طریق تشکیک تمایز و تکثر یافته‌اند.^(۸۱)

دومین نتیجه، مراتب طولی ماهیت است. ملاًصدرا معتقد است: بر اساس نظام تشکیکی که بر تمامی مراتب وجود حاکم است و نیز بر این اساس که مراتب بالاتر وجود تمام کمالات مراتب پایین‌تر از خود را دارا می‌باشند، هر ماهیت انحای مختلفی از تحقق را داراست. پیش از ملاًصدرا، فیلسوفان اعتقاد داشتند که هر ماهیت فقط با یک نحو وجود قابل تحقق است؛ اما از دیدگاه ملاًصدرا، هر ماهیت با انحایی از وجود قابل تحقق می‌باشد: هم با وجود خاص خود و هم با هر وجود دیگری که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت باشد. به عبارت دیگر، ماهیت دارای وجودات طولی است؛ چراکه از نظر او، هر وجودی نیز که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت باشد، حقیقتاً وجود ماهیت است (ولی وجودی برتر از آن). بدین ترتیب، هر ماهیتی که در عالم طبیعت وجود دارد، وجودی برتر در عالم مثال دارد؛ هر ماهیتی که در عالم مثال وجود دارد، وجودی برتر در عالم مجردات و عقول دارد؛ و هر ماهیتی که در عالم عقول یافت می‌شود، وجودی برتر در

عالم الوهی دارد. از این‌رو، هر ماهیتی چهار نحو وجود دارد: وجود طبیعی و محسوس، وجود مثالی، وجود عقلی، و وجود الهی.^(۸۲)

ملاصدرا سپس به تطابق مراحل مختلف مزبور بر یکدیگر رأی داده و بدین ترتیب، بیش از پیش، زمینه را برای قائل شدن به وحدت وجود فراهم کرده است. همان‌طور که گفته شد، ملاصدرا به وجودات طولی ماهیت معتقد بوده و بیان داشته است که وجودهای در مرتبه بالاتر، کمالات وجودهای در مرتبه پایین‌تر را دارا می‌باشند. به همین دلیل، از نظر وی، همواره وجود برتر هر ماهیت بر وجود خاص آن منطبق است. این انطباق ناشی از آن است که نوعی اشتراک عینی بین واقعیات وجود دارد که باعث می‌شود در ذهن به صورت وحدت و اشتراک مفهومی و ماهوی ظاهر شود. ملاصدرا از این مسئله تعبیر به تطابق عوالم می‌نماید.^(۸۳)

جالب توجه آن است که بین دیدگاه ملاصدرا در خصوص انحاء تحقق ماهیت و تطابق عوالم، و آنچه ابن‌عربی در خصوص حضرات خمس مطرح کرده است، شباهت بسیار زیادی وجود دارد. در واقع، ملاصدرا با طرح نظریه تشکیک و نتیجه گرفتن نظام تشکیکی وجود، و انطباق مراتب مختلف آن بر هم، سعی نموده است تا به نظام تجلیات حضرت حق (حضرات خمس)، که در عرفان مطرح شده است، نزدیک شود و با اندکی پیشروی، وحدت وجود را همان‌گونه که عرفا مدعی هستند، نتیجه بگیرد.

روشن است که ملاصدرا هنوز نتوانسته است وحدت شخصی مورد ادعای عرفا را توجیه کند، زیرا آنچه با تشکیک اثبات می‌شود، وحدت و کثرت حقیقی می‌باشد؛^(۸۴) در حالی که آنچه مدعای عارفان است، وحدت شخصی وجود و کثرت وهمی می‌باشد. به عبارت دیگر، بر اساس نظریه تشکیک، گرچه کثرت محض حاکم نیست و حقیقت خارجی وجود واحد است، اما چون وحدتی است که با کثرت حقیقی وجودات سازگار است، پس در خارج حقیقتاً وجودات متکثری یافت می‌شوند و هر وجودی هم یک

موجود است.^(۸۵) بنابراین، به نظر می‌رسد، ملاءصدرا باید نکته دیگری را نیز به آنچه گفته بود اضافه می‌کرد تا می‌توانست مدعی برهانی کردن قول عرفا باشد. ظاهراً ملاءصدرا از عهده این کار برآمده و با طرح نظریه وجود رابط معلول، دیدگاه جدیدی درباره نسبت عالم با خداوند مطرح ساخته است: هیچ موجودی غیر از خداوند، شایسته وجود خوانده شدن نیست.

ملاءصدرا در نظریه خود، مبنی بر وجود رابط معلول، می‌گوید: معلول به هیچ وجه از علت فاعلی خویش استقلال ندارد، زیرا فاقد جنبه فی نفسه می‌باشد و فقط ربط و وابستگی به علت است؛ بنابراین، بماهوهو هیچ حکمی ندارد، بلکه به منزله شأن و مرتبه نازل وجود علت دارای حکم است. و چون همه ممکنات - بی واسطه یا باواسطه - معلول وجود مستقل اند، در نهایت، هر حکم و محمولی که به ممکنات و معلولات منسوب است حکم همان وجود مستقل یگانه واجب بالذات است؛ اما نه به حسب ذات او بماهی هی، بلکه به حسب شأن او و در مرتبه شأن او (خواه حکم به وجود و موجودیت آن باشد، خواه حکم به داشتن صفتی، و خواه حکم به صدور فعلی از آن).^(۸۶)

خلاصه، طبق این نظریه، هر وصفی که به معلول نسبت داده می‌شود - در حقیقت - وصف علت حقیقی آن، یعنی وصف موجود مستقل واجب بالذات است، بنابراین، در جهان هستی یک موجود بیشتر نیست و هر چه غیر اوست شأن او و تجلی اوست و نسبت دادن وجود به شئو اشتباه و توهم است. طبق این نظریه، اینکه فلاسفه هم مفهوم وجود را به موجود مستقل نسبت داده و هم موجودات معلول را وجود خوانده‌اند، از باب اشتراک لفظی است؛ وگرنه مفهوم وجود، که اشاره به حقیقت وجود دارد، تنها شایسته موجود مستقل است و سایر موجودات، اگر موجود خوانده می‌شوند، بر معنای دیگری از وجود دلالت دارند.^(۸۷)

طبق این دیدگاه، کثرت دیگر در خود وجود مطرح نمی‌شود و تشکیک نیز با اینکه

همچنان مورد قبول است، اما در خود وجود راه ندارد؛ بلکه با پذیرفتن وحدت وجود، کثرت و تشکیک در تجلیات و شئون وجود جاری میشود. چنان‌که دیده می‌شود، ملاًصدرا با طرح این دیدگاه تا حدود زیادی توانسته است با ابزار عقل به آنچه عارفان گفته و شهود کرده‌اند نزدیک شود و وحدت وجود را به صورت عقلانی و فلسفی توجیه کند. در بررسی دیدگاه ملاًصدرا، مسئله مهمی که رخ می‌نماید این است که: آیا نظریه وجود رابط معلول، نظریه درست و بی‌نقصی است؟ و آیا نتیجه‌ای که از این نظریه گرفته شده و اطلاق لفظ وجود بر موجود مستقل و موجود معلول، اشتراک لفظی تلقی گردیده، نتیجه درستی است یا خیر؟ شایان ذکر است که برخی از اندیشمندان معاصر، با این دیدگاه مخالف‌اند و استدلال ملاًصدرا و پیروان وی مبنی بر رابط بودن وجود معلول و عدم صحت اطلاق وجود بر معلول را عقیم می‌شمارند.^(۸۸) به نظر می‌رسد، باید در فرصت دیگری به بررسی این سؤال پرداخته شود.

نتیجه‌گیری


با بررسی‌هایی که صورت پذیرفت، معلوم شد که غیرقابل شناخت بودن وجود مطلق، وحدت وجود و تجلی خداوند، از امور مشترک در میان مکاتب مختلف عرفانی است. با این بررسی هرچند مختصر، می‌توان اذعان کرد که اغلب مکاتب‌های عرفانی در اصول مکاشفات خود، باهم اتفاق نظر دارند و در تعبیری که از این مکاشفات ارائه کرده‌اند، تقریباً یکسان سخن گفته‌اند. اتفاق نظر در این سه امر که سه موضوع مهم در این مکاتب بوده‌اند، پاسخ سؤال اول این تحقیق بود.

سؤال بعدی مقاله حاضر آن بود که علت این همسانی و اتفاق نظر چیست؟ چنان‌که گفته شد، علت این همسانی واضح است و نیاز به بررسی زیادی ندارد. در واقع، حقیقت هستی یکی بیش نیست؛ هر کس که با این حقیقت مواجه شود، و کوشش خود را فارغ از

تشابه تجربه‌های عرفانی و توجیه عقلانی وحدت وجود از نظر ملاًصدرا و استیس □ ۱۲۱

دلبستگی‌های قومی و منطقه‌ای به کار بندد، آن را به درستی خواهد شناخت، و به ناچار، اتفاق نظری عام رخ خواهد نمود.

اما این سؤال که عقل با بدهات تمام وجود را کثیر می‌داند و مخالفان این حقیقت را متهم به انکار بدیهیات می‌نماید، با نظریه تشکیک خاصی و وجود رابط ملاًصدرا جواب منطقی و عقلانی خود را می‌یابد. ملاًصدرا معتقد است: وحدت شخصی مسئله‌ای و رای طور عقل نیست و قوانین عقل و منطق در این موضوع نیز جاری هستند. او خود را به عنوان کسی که توانسته است اثبات عقلانی چنین مهمی را به انجام برساند معرفی کرده است و با طعنه، دیدگاه کسانی را که این مسئله را غیرقابل ادراک عقلی دانسته‌اند رد کرده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای پاسخ دادن به این سؤال، جنبه‌های دیگری نیز باید مدنظر قرار بگیرد؛ از جمله دیدگاه ادیان الهی، بخصوص دین مبین اسلام که بر اساس آن، تنها کسانی سعادت‌مند محسوب می‌شوند که به اصول اعتقادی اسلام ایمان آورده و به دستورات آن عمل کرده باشند. بنابراین، به سبب پیچیدگی و گستردگی موضوع، در مقاله حاضر از پاسخ‌گویی به این سؤال اجتناب و آن را به فرصت دیگری واگذار می‌نمایم.
- ۲- براد، دین، فلسفه و بررسی روان‌شناختی، ص ۲ و ۱۹۲، به نقل از: والتر ترنس استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی، ص ۳۱ و ۳۲.
- ۳- ویلیام جیمز، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، ص ۱۰۹.
- ۴- والتر ترنس استیس، عرفان و فلسفه، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.
- ۵- توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، ص ۳۰۰.
- ۶- همان، ص ۳۳۰.
- ۷- والتر ترنس استیس، عرفان و فلسفه، ص ۲۱۵-۲۱۷.
- ۸- عبدالحسین زرّین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۸.
- ۱۰- قاسم کاکایی، وحدت و جود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۵۰.
- ۱۱- میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی، ص ۷۵ و ۷۶.
- ۱۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۳، بخش اول، ص ۱۹۷ (به نقل از: قاسم کاکایی، وحدت و جود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۲۱۵).
- ۱۳- عبدالرحمن بن احمد جامی، نفحات الانس من حضرات القدس، ص ۵۴۵.
- ۱۴- محی‌الدین ابن عربی، فصوص‌الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵.
- ۱۵- همو، فصوص‌الحکم، ص ۱۱۱.
- ۱۶- همو، الفتوحات المکیّة، ج ۱، ص ۴۷۵.
- ۱۷- توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۳۲. در تفسیر حضرات خمس اختلافاتی وجود دارد. برای مثال، ر.ک: محمدداود قیصری رومی، شرح فصوص‌الحکم، ص ۹۰ / حسن حسن‌زاده آملی، ممدّالهمم در شرح فصوص‌الحکم، ص ۶۵۱.
- ۱۸- قاسم کاکایی، وحدت و جود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۲۴۸.
- ۱۹- توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۳۵۶.
- ۲۰- همان، ص ۳۶۲.

تشابه تجربه‌های عرفانی و توجیه عقلانی وحدت وجود از نظر ملاًصدرا و استیسی □ ۱۲۳

۲۱- همان، ص ۳۵۹.

۲۲- «درهم‌ریختگی» اصطلاحی است که چانگ‌تزو برای اشاره به فنای ذاتی اشیا به کار می‌گیرد. البته، از نظر چانگ‌تزو، از ابتدا چیزهایی به نام ذوات به مفهوم هسته‌های عینی اشیا وجود نداشته‌اند؛ اما انسان در نگاه عادی و عرفی خویش، آنها را دارای ذات می‌پندارد. او وقتی به شهود تواجدی دست می‌یابد، از مرحله ذات‌یابی گذر می‌کند و همه‌چیز را درهم تنیده و یکی می‌بیند. در این مرحله، دیگر تفاوت مشخصی میان صندلی و میز، یا میان میز و کتاب وجود ندارد؛ چیز خود آن چیز، و در عین حال، بقیه چیزهای دیگر است؛ چون ذوات وجود ندارند و همه اشیا به گونه‌ای پویا یک چیزند. این یگانگی، درهم‌ریختگی نامیده می‌شود (همان، ص ۳۸۳).

۲۳- همان.

۲۴- صدور امور عرضی از واحد مطلق در اینجا با زمین کبیر مقایسه شده است که با شدت باد جهانی را از خود بیرون می‌دهد. در واقع مشابهت برجسته‌ای میان این تصویر شاعرانه و اسطوره‌ای و تصویر ابن عربی وجود دارد، هنگامی که وی می‌کوشد رهایی اسما را با نفس رحمانی توجیه نماید (همان، ص ۳۹۸).

۲۵- همان، ص ۳۹۲ و ۳۹۳.

۲۶- وجود مطلق، که مدعای اصلی همه عرفان‌هاست و ادیان ابراهیمی از آن تعبیر به خدا می‌کنند، در آیین هندو نیز مورد پذیرش است؛ اما این مفهوم در آیین بودا چندان مورد توجه واقع نشده است و بخصوص، نحله هینایانایی تصریحاتی در این زمینه دارد. استیسی می‌گوید: هینایانایی‌ها مفهوم نفس کلی آیین هندو را که برابر با برهمن یا وجود متعالی است، رد می‌کنند و بدین سان نه فقط در وجود روح، بلکه در وجود خدا نیز تردید روا می‌دارند و گاه آن را انکار می‌نمایند. بدین ترتیب، این نحله اساساً الحادی تلقی شده است. اما اینکه گفته شد: «به ظاهر چنین است»، به خاطر آن است که استیسی معتقد است: شاید تعبیر درستی از حالات اشراقی بودا صورت نپذیرفته و این نحله در دست‌یابی به تعبیرات درست ناکام مانده باشد. از طرفی، به گفته او، امروزه مشرب فکری خاصی در میان بعضی از پژوهندگان غربی آیین بودا رواج دارد که بر آن است: منظور بودا از اعتقاد به آنا، انکار وجود نفس جزئی بوده است (نه نفس کلی)؛ گرچه خود وی این توجیه را نمی‌پسندد (ر.ک: والتر ترنس استیسی، *عرفان و فلسفه*، ص ۱۲۶ و ۱۲۷).

۲۷- داریوش شایگان، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، ص ۶۱.

۲۸- همان، ص ۶۳.

۲۹- همان، ص ۶۳ و ۶۴.

۳۰- محی‌الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۰۳.

۳۱- توشیهیکو ایزوتسو، *صوفیسم و تائوئیسم*، ص ۳۱.

۳۲- همان، ص ۴۵ و ۴۶.

۳۳- محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۲۳۰.

۳۴- همان، ص ۴۷.

۳۵- عبدالرزاق کاشانی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۳.

۳۶- توشیهیکو ایزوتسو، *صوفیسم و تائوئیسم*، ص ۳۱۸.

۳۷- همان، ص ۴۰۶ و ۴۰۷.

۳۸- قاسم کاکایی، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، ص ۲۷۶ و ۲۷۷.

۳۹- داریوش شایگان، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ص ۲۲۲.

۴۰- همان، ص ۲۰۳، ۲۰۹ و ۲۱۰.

۴۱- شایان ذکر است که طبق اعتقادات دینی، ایمان به اصول دین و عمل به دستورات و احکام شرعی برای رسیدن به سعادت از ضروریات است. به نظر می‌رسد، لازمه چنین دیدگاهی این باشد که بدون این امور، دست‌یابی به حقیقت هستی و مشاهده آن ممکن نیست؛ اما ظاهراً با پذیرش اینکه همه مکاتب عرفانی در نهایتاً انسان را در یافتن حقیقت یاری می‌رسانند و عارفان همه مکاتب آن را مشاهده می‌کنند، این اعتقاد دینی زیر سؤال می‌رود. گویا این مسئله شایسته توجه بیشتری است و باید به طور مفصل و با دقت زیادی به آن پرداخته شود.

۴۲- البته همه تعابیر یکسان نیستند؛ گاهی احساس می‌شود که برخی از عرفا حتی تجلی بودن عالم را نیز منکر می‌شوند، اما اغلب به نظر می‌رسد فقط از سایر موجودات نفی وجود می‌کنند و نه نفی مطلق. به عبارت دیگر آنان تجلی بودن موجودات دیگر را می‌پذیرند. بهترین مثالی که معمولاً برای تقریب به ذهن زده می‌شود. همان مثال دریا و موج دریاست: خداوند دریاست و موجودات امواج آن هستند؛ در حقیقت، هیچ فرقی از نظر وجودی بین موج و دریا وجود ندارد و موج تنها جلوه‌ای از وجود دریاست.

۴۳- توجه کنیم که منظور از وحدت شهود در اینجا وحدت شهودی نیست که در توجیه وحدت وجود گفته شده، بلکه منظور همان همسانی تجربه‌های عرفانی در مکاتب مختلف است. اما وحدت شهودی که در توجیه وحدت وجود گفته شده، به این معناست که عرفا وقتی به مقام فنا رسیده‌اند، دیگر غیر از حضرت حق چیزی ندیده و گمان برده‌اند که چیزی غیر از او نیز واقعاً موجود نیست؛ بنابراین، تعبیر به وحدت وجود کرده‌اند، در حالی که آنچه ایشان واقعاً با آن مواجه شده‌اند شهود - و نه وجود - امر واحدی بوده است.

۴۴- ر.ک: قاسم کاکایی، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، ص ۸۹-۹۲.

۴۵- همان، ص ۸۹ و ۹۰.

۴۶- والتر ترنس استیس، *عرفان و فلسفه*، ص ۲۱۸.

تشابه تجربه‌های عرفانی و توجیه عقلانی وحدت وجود از نظر ملاًصدرا و استیسی □ ۱۲۵

- ۴۷- ملاًصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ص ۷۹.
- ۴۸- همان، ج ۲، ص ۲۹۹.
- ۴۹- همان، ج ۲، ص ۲۹۴.
- ۵۰- محمدتقی مدرّسی، *مبانی عرفان اسلامی*، ترجمه صادق پرهیزگار، ص ۱۳۹.
- ۵۱- قاسم کاکایی، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، ص ۲۴۴.
- ۵۲- همان، ص ۲۴۵.
- ۵۳- محی‌الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، ج ۱، ص ۲۵.
- ۵۴- عبدالوهاب شعرانی، *الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر*، ج ۱، ص ۱۳.
- ۵۵- والتر ترنس استیسی، *عرفان و فلسفه*، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.
- ۵۶- سانتونین یا سنتونین (Santonin) ماده‌ای سفید زرفام، بی‌بو، و تقریباً بی‌طعم و متبلور است که از درمنه ترکی گرفته می‌شود.
- ۵۷- همان، ص ۱۴۲.
- ۵۸- همان، ص ۱۳۸.
- ۵۹ و ۶۰- همان، ص ۱۴۹.
- ۶۱- همان، ص ۱۴۳.
- ۶۲- همان، ص ۱۴۶-۱۴۹.
- ۶۳- همان، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.
- ۶۴- همان، ص ۱۵۰.
- ۶۵- همان، ص ۲۸۵-۲۸۲.
- ۶۶- همان، ص ۳۱۸-۳۱۶.
- ۶۷- همان، ص ۱۴۹ و ۱۵۰.
- ۶۸- رنه دکارت، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، ص ۳۷ و ۳۸.
- ۶۹- همان، ص ۴۰-۴۳.
- ۷۰- «معرفت‌شناسان (۵) و (۶)»، *ذهن*، ش ۱۴، ص ۱۷۴.
- ۷۱- محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۲۴۸.
- ۷۲- چراکه حکایت مفاهیم از معانی خود، ذاتی است. ذاتی بودن حکایت مفهوم از محکی خود، به صورت دقیق، به این معناست که همان‌گونه که هر شیء برای خود یک خصوصیت ذاتی دارد که برای به دست آوردن آن به چیزی

نیازمند نیست، و اساساً بودن آن شیء به معنای داشتن آن خصوصیت است، در مورد مفهوم هم این‌گونه است که خصوصیت ذاتی آن حکایت کردن است و مفهوم بدون حکایت اساساً مفهوم نیست. به عبارت دیگر، حکایت کردن آن قراردادی نیست؛ برخلاف لفظ که دلالت کردن آن بر معنایش، غیرذاتی و قراردادی است. اگر حکایت کردن - چنان‌که گفتیم - ذاتی مفهوم باشد که هست، در این صورت تابع چیزی نخواهد بود و هر مفهومی محکی خود را به صورت دقیق نشان خواهد داد. نکته دیگر اینکه هر مفهومی فقط محکی خود را نشان خواهد داد و اگر قرار باشد که مثلاً مفهوم سبزی از سفیدی حکایت کند، در این صورت دیگر مفهوم سبزی نخواهد بود؛ بلکه همان مفهوم سفیدی خواهد بود که از سفیدی حکایت می‌کند. نکته سوم این است که ذاتی بودن حکایت مفهوم از طریق علم حضوری برای ما روشن می‌شود و بالاخره اینکه در این حکایت، ما خود حقیقت موضوع و محمول را می‌فهمیم و لذا این حکایت، به هیچ وجه یک امر شخصی نیست تا کسی اشکال کند که مشکل قضایای وجدانی (اعتبار شخصی داشتن آنها) در اینجا نیز تکرار خواهد شد. به عبارت دیگر، اگرچه قوام مفاهیم به نفس شخصی است، و مفهومی که در نفس من به وجود آمده با مفهومی که در نفس اشخاص دیگر موجود شده است از نظر وجودی یکی نیست؛ اما چون هرکدام از اینها حقیقت محکی را نشان می‌دهند، با فهمیده شدن آن حقیقت، روشن خواهد شد که حقیقت حکایت‌شده در محمول، با حقیقت حکایت‌شده در موضوع اتحاد دارد، و مطابق با واقع بودن قضایای بدیهی اولی معنایی جز این ندارد. در واقع، قضایای بدیهی اولی قضایای حقیقیه‌ای هستند که اعم از خارج و ذهن‌اند. به عبارت دیگر، ادعای این قضایا این نیست که در خارج واقعی مثلاً به نام معلول موجود است که نیازمند علت است؛ بلکه حداکثر ادعایی که این قضایا دارند این است که اگر در خارج معلولی وجود داشته باشد، نیازمند علت خواهد بود. و حکم عقل به اینکه این قضیه درست است، صرف‌نظر از این است که اساساً در خارج چنین چیزی وجود دارد یا نه؛ بلکه عقل وقتی حقیقت معلول را به واسطه مفهوم معلول فهمید و حقیقت علت را نیز به واسطه مفهوم علت و همچنین حقیقت مفهوم احتیاج را ادراک نمود، به روشنی و بدون احتیاج به مراجعه به خارج ادراک می‌کند که این قضیه صادق است. در همه قضایای بدیهی اولی، مسئله به همین منوال است.

۷۳- غلامرضا فیاضی، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، ص ۱۸۶ و ۱۸۷.

۷۴- حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱۴۹ و ۱۵۰.

۷۵- ملاًصدر، *شرح الهدایة الایثاریه*، ص ۳۴۱.

۷۶- محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه*، ص ۳۸۵ / سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، با تعلیقات غلامرضا فیاضی، ج ۱، ص ۸۹.

۷۷- ایشان معتقد بودند کثرت اشیا:

الف) یا ناشی از امور عرضی است؛ مانند کثرتی که دو فرد از یک ماهیت نوعیه دارند، مثل کثرت زید و عمرو.

تشابه تجربه‌های عرفانی و توجیه عقلانی وحدت وجود از نظر ملاًصدرا و استیسی □ ۱۲۷

ب. یا ناشی از فصول است؛ مانند کثرتی که دو نوع از انواع یک ماهیت جنسی با هم دارند، مثل کثرت انسان و فرس.

ج. و یا ناشی از تمام ذات یا ماهیت است؛ مانند کثرتی که دو مقوله با هم دارند، مثل کثرت و تغایر کم و کیف که هر کدام غیر از دیگری می‌باشند و تباین به تمام ذات دارند.

ابن سینا در موارد مختلفی تصریح کرده است که حقیقت واحد، بما هو واحد، نمی‌تواند کثرت پیدا کند؛ چون لازمه چنین تکثری این است که حتی یک فرد هم از این حقیقت موجود نشود. به عبارت دیگر کثرت تشکیکی از نظر ابن سینا ممکن نیست (ر.ک: ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۲۲۲).

۷۸- نگارنده این موضوع را به طور مفصل در مقاله‌ای به نام «تشکیک در سه مکتب فلسفی» بررسی کرده است. (ر.ک: محمد سربخشی، «تشکیک در سه مکتب فلسفی»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۰، ص ۲۰-۴۲).

۷۹- شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۲۲ و ۳۶.

۸۰- ملاًصدرا، *شواهد الربوبية، الأشراق الثالث من الشاهد الاول من المشهد الاول*، ص ۷ / همو، *الحكمة المتعالية*، ج ۱، ص ۱۲۰.

۸۱- عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.

۸۲- همان، ص ۱۶۵-۱۶۷ / ملاًصدرا، *شرح اصول کافی*، ص ۲۷۵.

۸۳- عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ص ۱۷۵-۱۷۸.

۸۴- همان، ص ۲۲۴.

۸۵- همان، ص ۲۳۴.

۸۶- همان، ص ۲۳۵.

۸۷- ملاًصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۱، ص ۷۹.

۸۸- استاد فیاضی در درس‌های اسفار خود، به موضوع مذکور پرداخته و تمامی این استدلال‌ها را به نقد کشیده است.

منابع

- ابن سینا، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ابن عربی، *محی الدین، فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عینی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- —، *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- —، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر، بی تا.
- استیس، والتر ترنس، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرّمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۱.
- الیاده، میرچا، *فرهنگ و دین*، ترجمه بهاء الدین خرّمشاهی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- ایزوتسو، توشیهیکو، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمّد جواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۷۸.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس من حضرات القدس*، بی جا، بی نا، ۱۳۲۶.
- جیمز، ویلیام، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- حسن زاده آملی، حسن، *ممدّالهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
- زرّین کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- سربخشی، محمّد، «تشکیک در سه مکتب فلسفی»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۰ (تابستان ۱۳۸۷)، ص ۵۲-۱۱.
- شایگان، داریوش، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۲.
- شعرانی، عبدالوهاب، *البواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر*، مصر، مصطفی البابی الحلبي و اولاده، ۱۳۷۸ق.
- شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- طباطبائی، سید محمّد حسین، *نهایة الحکمة*، با تعلیقات غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.

تشابه تجربه‌های عرفانی و توجیه عقلانی وحدت وجود از نظر ملاًصدرا و استیس □ ۱۲۹

- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- فیاضی، غلامرضا، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- قیصری رومی، محمدداود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
- کاکایی، قاسم، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس، ۱۳۸۱.
- مدرّسی، محمدتقی، *مبانی عرفان اسلامی*، ترجمه صادق پرهیزگار، تهران، بقیع، ۱۳۷۳.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶.
- «معرفت‌شناسان (۵) و (۶)»، *ذهن*، ش ۱۴ (تابستان ۱۳۸۲)، ص ۱۷۵-۱۸۱.
- ملاًصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبية*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
- ،، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ،، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ،، *شرح الهدایة الاثیریة*، بی جا، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۳۱۳ق.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی
پرتال جامع علوم انسانی