

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۴

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۴

وحدت وجود در نگاه ابن عربی و اسپینوزا

محمدتقی فنیدی^۱

محمدرضا آرام^۲

چکیده:

اسپینوزا و ابن عربی دو متفکری هستند که درباره «هستی» دیدگاهی نو و ابتکاری ارایه دادند و ما در این پژوهش سعی داریم مختصری از تفکرات این دو اندیشمند را در باره وجود بررسی نماییم.

اسپینوزا به عنوان یک فیلسوف دکارتی شناخته می‌شود. مسأله جوهر و صفات خداوند و کیفیت اتصاف ذات اقدس ربوبی به اوصاف کمالیه و ارتباط آن با توحید حقیقی و خالص پروردگار از اساسی‌ترین مسایل در مبدأشناسی است. اثر حاضر بر آن است تا فرآیند وحدت وجود را در نزد متفکرانی چون ابن عربی و اسپینوزا مورد بررسی قرار دهد.

کلید واژه‌ها:

شکاکیت، تصوف، عرفان، وحدت وجود، ابن عربی، اسپینوزا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- مدرس گروه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، موسسه آموزش عالی دانشستان، ساوه، ایران.

نویسنده مسئول: gandimohammadtaghi@yahoo.com

۲- استادیار گروه قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

پیشگفتار

یکی از دلکش‌ترین مباحث در عرفان و فلسفه، بحث «وحدت وجود» است. عرفا بیشتر با زبان کشف و شهود در این باره سخن گفته‌اند و فلاسفه با زبان عقل و استدلال. بحث دربارهٔ وحدت وجود، بحث دربارهٔ حقیقت هستی است و سخن گفتن در این باره، یعنی سخن گفتن دربارهٔ خدا و انسان و ارتباط آن دو با هم. وحدت وجود نوعی جهان‌بینی است که بنیان عرفان شمرده می‌شود. هر چند قول به وحدت وجود را عده‌ای از ظاهرینان از موضع دفاع از دین، کفر والحاد پنداشته‌اند؛ ولی از نظر عرفا گوهر دین شمرده می‌شود.

به راستی محیی‌الدین عربی و اسپینوزا دو شخصیت برجستهٔ همهٔ قرون و اعصارند. وحدت وجود اساس اندیشهٔ آن دو متفکر است. هر یک از آن دو با روش خاص خود، مذهب وحدت وجود را به گونهٔ کامل و به صورت مشروح و منظم به حد اعلای خود رساندند؛ به نحوی که اعجاب و حیرت بزرگ‌ترین اندیشمندان بعد از خود را برانگیختند. در عالم اسلام بعد از ابن عربی کم‌تر متفکر برجسته‌ای است که از وی ملهم نباشد. «در مغرب زمین نیز بسیاری از فلاسفه، عرفا، شاعران و ادبا در آثار و اندیشه‌های خویش علی‌رغم گرایش‌های فکری مختلف، به فلسفهٔ اسپینوزا نظر داشته‌اند.»^(الف)

پرسشی که در اینجا مطرح است این است که آیا بحث مهمی چون «وحدت وجود»، در ساحت فلسفه و عرفان، آن هم در سنت غربی در قرون اخیر و در سنت اسلامی در قرون ۷ و ۶ هجری می‌تواند، مشترکات و شباهت‌ها پیدا داشته باشند؟ هدف اصلی این نوشته از رهگذر پرسش فوق‌آشنایی با «وحدت وجود» از نظر ابن عربی و اسپینوزا است. این نوشتار به بررسی دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا دربارهٔ وحدت وجود و تطبیق میان آن دو می‌پردازد. این مقاله در پی آن است گوشه‌ای از وجوه اشتراک و اختلاف تفکر ابن عربی و اسپینوزا را دربارهٔ مسأله وحدت وجود پیدا کند و به تحلیل آن‌ها بپردازد.

«بحران معرفت دینی» و اسپینوزا به مثابهٔ ادامه دهندهٔ پروژهٔ دکارت

مونتنی نمایندهٔ بزرگ شکاکیت در قرن شانزدهم اعلام کرد، نمی‌توان به وسیلهٔ عقل بر حقایق مابعدالطبیعی دست یافت. شارون کشیش این عقیده را پذیرفت ولی برعکس مونتنی

وحدت وجود در نگاه ابن عربی و اسپینوزا / ۲۱۱

مردم را دعوت می‌کرد در برابر وحی تسلیم شوند و به تعالیم آن سر فرود آورند. (این مذهب اصالت ایمان شارون است.) (فردریک کاپلستن، تاریخ فلسفه، جلد ۴، از دکارت تا لایب نیتس): (۳۲)

دکارت کسی است که نه شکاکیت افرادی مانند مونتینی را پذیرفت و نه راه افرادی مانند شارون را قانع‌کننده دید. دکارت طالب یقین است؛ یقین عقلانی و ریاضی گونه. (همان: ۳۳) در این مسیر دشمن اصلی او شکاکیت بود نه حکمای مدرسی. غرض دکارت تحصیل یقین فلسفی با استفاده از عقل محض بود. این یقین، یقین کلیسایی نبود که ریشه در تعالیم آن داشت بلکه بنیان آن در روش بود. به این ترتیب دکارت با استفاده از روش، یقینی را که نهضت شکاکیت فرانسه توسط افرادی مانند مونتینی زیر سوال برده بودند، زنده کرد. (همان: ۳۱)

تاریخ مسیری را پیموده بود که ظاهراً دیگر احیاء یقین دینی گذشتگان امکان‌پذیر نبود. اسپینوزا راه حل دکارت را در اعتماد کامل به عقل پذیرفته بود. اما مسیری که دکارت از جهات دیگر در فلسفه خویش پیموده بود، موجبات دیگری را در بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی ایجاد کرده بود و آن ثنویتی بود که وی در جسم و نفس در افکنده بود. تصور دکارت از انسان به عنوان یک جوهر متفکر مجرد از جسم، سراسر اروپا را به سرعت در نوردید و بزرگ‌ترین متفکران عصر وی آن را پذیرفتند. (آتین ژیلسون. نقد تفکر فلسفی غرب: ۱۵۷) دکارت با تفکیک دو جوهر نفس و جسم و اثبات آن‌ها به روش ریاضی در عمل روح را کنار گذاشته بود. زیرا وجود روح نه با روش ریاضی قابل اثبات است و نه با روش تجربی. (همان: ۱۶۵)

اسپینوزا اگرچه در روش به طور کلی پیرو دکارت بود و حجیت عقل را می‌پذیرفت ولی از جهات دیگر فلسفه دکارت را وافی به مقصود نمی‌دید. تمایز نفس و بدن بخشی از فلسفه دکارت را در وضع دشواری قرار داده بود. (پ) اسپینوزا از راه حل دکارت درباره رابطه نفس و بدن و طرح نظریه غده صنوبری به شدت انتقاد کرد. (اسپینوزا، اخلاق، بخش پنجم: ۲۷۶) از نظر اسپینوزا دکارت از توضیح ماهیت «جوهر» عاجز است.

به این ترتیب اسپینوزا با طرد ثنویت دکارت، پروژه وی را در مسیر دیگری که همان وحدت وجود بود رهنمون کرد. به این معنا که او می‌خواست یقینی را ایجاد کند که اگر با شریعت کلیسا منطبق نیست با اعتقاد به وجود خدا و باور به یقین عقلانی منطبق باشد.

چگونگی «روش» و جایگاه علم حقیقی در اندیشه اسپینوزا

اسپینوزا علم و ادراک بشری را چهار قسم می‌داند. وی از این چهار نوع فقط قسم چهارم را یقین‌آور می‌داند. آن‌ها عبارتند از: ۱- علمی که منشاء آن تواتر است. مثلاً به طور متواتر و پی‌درپی شنیده‌ایم که: «تهران پر جمعیت‌ترین شهر ایران است». ۲- علمی از طریق تجارب محض به دست می‌آید و هنوز مورد امعان نظر عقل قرار نگرفته است. ۳- علمی که نتیجه استنتاج چیزی از چیز دیگر است، اما نه به طور تام و تمام. ۴- علم به ذات و ماهیت اشیاء که نوعی شهود است و مستقیماً از طریق علم به علت قریب تحقق می‌یابد. به عبارت کلی‌تر از تصور و معرفت صفات خداوند، شناسایی تام و تمام ذوات و ماهیات اشیاء به دست می‌آید.

به وسیله مورد اخیر است که مثلاً می‌دانیم: «دو مقدار مساوی با مقدار سوم، با هم مساویند». و... البته علم به این معنا موارد زیادی را شامل نمی‌شود.

ما فقط به یاری نوع چهارم علم است که می‌توانیم ذات اشیاء را بدون خطر اشتباه دریابیم. این نوع معرفت از ویژگی وضوح و تمایز برخوردار است. منشاء این نوع علم ذات الهی است و ذهن در آن فعال است. ذهن در این نوع علم با صفت «فکر» و «بعدی» که عبارت دیگری از ذات خداوند است، وحدت می‌یابد و ذوات و ماهیات اشیاء و نظام علل راستین آن‌ها را در طبیعت، آن چنان که واقع و حق است، بی‌واسطه و مستقیم و به نحو شهودی درمی‌یابد.

وقتی در این حالت می‌گوییم: ذهن اموری را ادراک می‌کند، به منزله این است که بگوییم، خداوند نه از آن حیث که نامتناهی است بلکه از آن حیث که به واسطه ماهیت ذهن انسان آشکار گشته است و یا از این حیث که به ماهیت و ذات ذهن انسان واقعیت می‌دهد، این امور را درمی‌یابد. لازم است در اینجا درباره مقصود اسپینوزا از شهود به نکات ذیل توجه شود:

شهود در نزد اسپینوزا مانند اصول اولیه ارسطو منشاء حسی ندارد. بلکه مانند معرفت افلاطونی و عرفای بزرگ ما است که از یک منشاء خارجی فوق حسی برخوردار است.^(ت) اما با وجود این شباهت، با آن‌ها نیز متفاوت است؛ زیرا افلاطون به دوگانگی روح و بدن قائل است و معتقد است روح قبل از بدن موجود بوده است اما اسپینوزا هیچ «دوآلیسمی» را نمی‌پذیرد و ثنویت را منکر است.

شهود در نزد عرفای بزرگ ما، ورای طور عقل است و منشاء آن تجلیات حق می‌باشد. در

وحدت وجود در نگاه ابن عربی و اسپینوزا / ۲۱۳

این حالت عقل صرفاً قابل و پذیرنده است؛ پذیرنده انوار و حاقیق الهی. در صورتی که شهود در نزد اسپینوزا نتیجه فعالیت ذهن است. به این معنی که ذهن انسان در این مقام، به عنوان جزئی از عقل بی نهایت خداوند و یا حالتی از صفت فکر مطلق او، به فعالیت می پردازد و ذوات و ماهیات اشیاء را بدون واسطه، و یا از راه علم به علل نزدیکشان درمی یابد.

استدلال وجودی اسپینوزا

اسپینوزا در ذیل قضیه ۱۱ (همان، بخش اول: ۲۱-۲۵) به ترتیب سه برهان لمی و یک برهان آئی برای اثبات وجود خدا آورده است. در مغرب زمین قبل از اسپینوزا، آنسلم قدیس و رنه دکارت نیز از طریق برهان وجودی و به نحو لمی به اثبات خدا اقدام کرده بودند. در سنت فلسفی ما نیز برخی از فلاسفه از برهان وجودی برای اثبات وجود خدا استفاده کرده اند مثلاً ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات، نمط چهارم به این امر اقدام کرده است.

قضیه ۱۱ در بخش اول کتاب اخلاق بدین قرار است:

«خدایا جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است که هر صفتی از آن‌ها مبین ذات نامتناهی و سرمدی است، بالضروره موجود است». (همان: ۲۱)

درباره هر چیزی می توانیم بیندیشیم که نباشد ولی در مورد جوهر (خدا) نمی توان اندیشید که موجود نباشد. اندیشه جوهر به معنای چیزی که وجود ندارد، با معنای جوهر منافات دارد. زیرا در این صورت به معنای این است که چیزی وجود ندارد. به این تعبیر نگاه اسپینوزا درباره جوهر می تواند با اصل «واقعیت مستقل از ذهن» علامه طباطبایی نیز نزدیک شود.

صفات (a)

در حالی که دکارت معتقد به سه جوهر بود: خدا، جسم، نفس. «اسپینوزا به بیش از یک جوهر قائل نمی باشد.» (اسپینوزا، اخلاق، بخش ۱ قضیه ۱۴: ۲۶) او می گوید: «ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید» با توجه به این عبارت از نظر اسپینوزا صرفاً خدا جوهر است و جز او جوهری ممکن نیست، نه وجوداً و نه تصوراً.

دکارت برای هر یک از جوهرهای سه گانه خود به ترتیب صفت کمال، امتداد و فکر را قائل است. پس از نظر دکارت هر جوهری (خدا، جسم، نفس) دارای یک صفت اصلی است که مقوم ذات جواهر است و صفات دیگر بر آن متوقف اند. آن چه دکارت صفت اصلی جوهر می نامد، نزدیک است به آن چه اسپینوزا صرفاً «صفت» می نامد. اسپینوزا ادعا می کند

که فکر و امتداد دو صفت جوهرند. او می‌گوید: «مقصود من از صفت آن چیزی است که عقل آن را به عنوان مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند. (اسپینوزا، اخلاق، بخش ۱، تعریف ۴: ۴)

اما در جای دیگر اسپینوزا خدا یا جوهر واحد را به عنوان جوهری مقوم از صفات نامتناهی تعریف می‌کند. (همان، بخش ۱، تعریف ۶: ۶-۷) ممکن است گفته شود، صفات دیگر چه هستند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت: اگر بنا به تعریف فوق خدا بی‌نهایت صفت دارد، از نظر اسپینوزا ما فقط با دو صفت آن آشنا هستیم (امتداد، فکر) و از شناخت صفات دیگر محروم می‌باشیم. صفت همان‌طور که اشاره شد چیزی است که عقل آن را به مثابه‌ی جوهر ادراک می‌کند، یا آن را به عنوان مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند.

حالات^(b)

اسپینوزا می‌گوید: حالت «حال» جوهر است. یعنی حالت چیزی است که وجود دارد در چیز دیگری غیر از خودش و به واسطه‌ی چیز دیگری غیر از خودش تصور می‌شود. (همان، بخش ۱ تعریف ۵: ۵) اسپینوزا در کتاب اخلاق (بخش ۲ تعریف ۱) می‌گوید: جسم عبارت است از یک حالت. به عبارت دقیق‌تر این که جسم حالت صفت امتداد است که به وجه معین و محدودی آن را نمایان می‌سازد. پس به نظر اسپینوزا اجسام حالات هستند نه جواهر و صفات.

حالت در نهایت متعلق به جوهر است آن چنان که شکل شیء به خود شیء متعلق و مربوط است. می‌توان گفت جسم حالت «امتداد» است. امتداد را می‌توان از حیث معنا همان ماده نامید. (اسپینوزا، اخلاق، بخش ۱ تبصره قضیه ۱۵: ۲۷-۳۱) این که اسپینوزا می‌گوید: جسم حالت ماده است یعنی چه؟ در این جا باید از کلیات نظریه فیزیک وی کمک گرفت. (همان، بخش ۲، تبصره قضیه ۱۳ و قضیه ۱۴: ۸۲-۸۹) وی در این جا وارد بحث تمایز «ساده‌ترین اجسام» می‌شود. ساده‌ترین اجسام مرکب از اجزاء کوچک‌تری نیستند. اجزاء اولیه در گروه‌هایی ترکیب می‌شوند که هر گروه ساختار خود را دارند. اسپینوزا چنین گروهی را شیء جزئی می‌نامد.

از مباحث اسپینوزا در باب حالت می‌توان نتیجه گرفت همه اشیایی که ما اطراف خود می‌بینیم، حالات ماده‌اند، به این معنا که وجودی مستقل از ماده ندارند، آن چه ماده‌ای را تفرد می‌بخشد، در این است که یکی مثلاً در حال سکون است و دیگری در حال حرکت و...

به عقیده اسپینوزا «اراده الهی با قوانین طبیعت امر واحدی است.» در این نگاه، عالم و قوانین لایتغیر طبیعت از روی هوس سلطان مستبدی که در عرش و در بالای ستارگان نشسته است، ناشی نشده است. اگر دکارت مکانیک را تنها در مواد و اجسام می‌دید، اسپینوزا آن را در خدا و روح نیز می‌بیند. دنیا بر پایه جبر علی است نه بر پایه علت غایی. (ویل دورانت، تاریخ فلسفه، فصل چهارم: ۱۵۷) از نظر اسپینوزا نفس نیز حالت است. اما چگونه؟ در این جا بهتر است وارد بحث مستقلی شویم:

نفس همچون جسم به مثابه حالت

اسپینوزا نفس را نیز چون جوهر نیست بر حسب «حالات» تبیین می‌کند. او در این باره می‌گوید: نفس حالت صفت فکراست. باید گفت که اسپینوزا عواطف مختلف را مانند، عشق، میل، خواهش را از مصادیق «حالات فکر»^(۶) می‌داند. (اسپینوزا، اخلاق، بخش ۲ اصول متعارفه شماره ۳: ۶۷) از نظر اسپینوزا هر عاطفه‌ای مستلزم یک «تصور» است و هر تصویری حالتی از فکر است. او در برهان قضیه ۵ به اثبات این امر مبادرت می‌ورزد. (همان: ۷۱)

تصور حیوانی از شیء عبارت است از صرف صورت ذهنی، که صرف احساس است. تصور در این معنا (perception)، در نازل‌ترین مرحله شناسایی قرار دارد. ولی تصور انسانی (conception)، با تامل و ادراک همراه است و امری فعال است. بنابراین می‌توان اشاره کرد، باید بین تصور از نظر اسپینوزا که با «فعالیت» همراه است، با تصور دکارتی که همان صور خیالی اشیاء است کاملاً تفاوت قایل شد.

در این جا لازم است اشاره‌ای هم به نظر اسپینوزا درباره تصدیق یا «حکم» داشته باشیم. وقتی ما حکم می‌کنیم «نمک شور است» ظاهراً در این جا دو قوه از قوای ما در کارند: ۱- فاهمه ۲- اراده. فاهمه تصور را ارائه می‌دهد، در مثال فوق (شور بودن نمک) و اراده حکم را انجام می‌دهد. اسپینوزا عقیده فوق را که فیلسوفانی همچون دکارت به آن قائل‌اند، انکار می‌کند.

اسپینوزا آن دو را جدای از هم نمی‌داند و قائل به این است که هر تصویری مستلزم تصدیق و تکذیب (حکم) است و هر تصدیق و تکذیبی، مستلزم تصور است. (همان: ۱۲۱)

روش اندیشه محیی‌الدین عربی

روش تفکر و به تبع آن سبک نگارش ابن عربی هر چند در مواردی صریح و روشن می‌نماید اما در بسیاری موارد از پیچیدگی عجیبی برخوردار است. پیچیدگی‌های روش و

شیوه بیان ابن عربی مربوط می‌شود به مسأله لاینحلی که وی در پیش‌رو داشته است و آن تلفیق نظریه وحدت وجود با تعالیم توحیدی اسلام بوده است. به نحوی که وفاداری وی به هر دو به یک میزان بوده است. (م. م، شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج اول: ۵۶۵ - ۵۶۶)

ابن عربی عالمی است محقق در فقه و کلام و فلسفه. تلاش او این است که یا همه تعالیم اسلام را در پرتو نظریه وحدت وجود تأویل کند یا این که نظریه وحدت وجود را با نصوص اسلامی موجه نماید. به همین جهت ابن عربی به دو زبان سخن می‌گوید: زبان باطنی عرفان و زبان ظاهری شریعت. (همان: ۵۶۷) پرفسور ای. جی براون اظهار داشته است، بعید نیست که ابن عربی عالماً و عامداً سبک نگارش خود را پیچیده کرده باشد تا از این رهگذر آرای خود را از دید عامه تنگ نظر پوشده نگاه دارد. (همان: ۵۶۷)

با این که به اعتراف مورخین تاریخ تصوف در اسلام، ابن عربی صاحب نظریه وحدت وجود است و افرادی مانند نیکسون و آسین پلاسیون بر آن تأکید کرده‌اند، ولی وی در پاره‌ای از مواضع از بیم دشمنان خود، حتی این عقیده خویش را نفی می‌کرده است چنان که می‌گوید: «با این مردم، راحت صورت نیندد، پس به سوی خدا بازگرد که تو را سزاوارتر است. اگر آن چنان که هستی با آن عقایدی که داری با ایشان معاشرت کنی، تو را بکشند، پس مستور بودن اولی است.» (حنا الفاخوری - خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی: ۳۱۲)

ابن عربی معتقد است با پای استدلال نمی‌توان حقایق دینی و الهی را دریافت و عقل ما را در وصول به حقیقت، از وحی و پیامبران مستغنی نمی‌کند. وی تحت این عنوان که معرفت از راه نقل، عین معرفت از راه عقل نمی‌باشد، کاستی‌های عقل را گوشزد می‌کند و می‌گوید: معرفت نقلی فراسوی طور عقل است. (ابن عربی، فتوحات مکیه، معارف (باب ۳۵ تا ۴۲۸/۴ و ۴۲۹/۴ و ۴۳۰/۴ ص ۲۹۱ تا ۲۹۶)

ابن عربی همچنین در جای دیگر تحت عنوان علم خدا به دو طریق عقل و شرع، حدّ عقل را مشخص می‌کند. در آن جا اجمالاً می‌گوید عقل می‌تواند اثبات کند خدا واجب‌الوجود است و یا این که شریک الباری محال است. در این مقام است که حضرت ابراهیم (ع) به قومش می‌گوید: أفلأ تَعْقِلُونَ به این ترتیب ابن عربی عقل را به هیچ وجه به طور کامل طرد نمی‌کند و می‌گوید علم به خدا - از آن جهت که در الوهتس الاله واحد است - از مدرکات عقول است. اما پس از ثبوت خداوند، می‌گوید: طریق دیگر طریق شرع است و آن اثبات احدیت خالق و آن چه خداوند عزوجل را لازم است می‌آید. (ابن عربی، فتوحات

مکیه، منازل (باب ۳۶۳ تا ۳۸۳) دفتر بیست و پنجم؛ ۱۷ ص ۱۰)

ابن عربی اولاً و با لذات یک عارف است. بنابراین می‌توان گفت: عرفان او نمودار عالی‌ترین درجه وحدت فکر و احساس اوست. آمیخته‌ای از حقیقت استدلالی حصولی و معرفت کشفی حضوری است به علاوه او مردی است با قوه تخیل بسیار عجیب. «فکر او شکل رؤیا را دارد ولی با وجود این موجی سرشار از استدلال در زیر آن جریان دارد... قوه تخیل او در عالم رؤیا به اندازه عالم بیداری فعال و پویاست.» (م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام: ۵۶۸)

جایگاه وحدت وجود در اندیشه ابن عربی

ابن عربی پیشوای قائلان به وحدت وجود در فرهنگ اسلامی است. وی نخستین کسی است به شرح و بسط آن پرداخته است^(۲) و از این جهت تأثیری عمیق و نفوذی گسترده داشته است. جمیع مسائل مهم کلامی و عرفانی در اندیشه او مانند: چگونگی باور وی به خدا و صفات حق، محبت الهی، انسان، آداب و اخلاق، مذاهب و ادیان و جمیع مسائل مربوط به دنیا و آخرت از آن اصل اصیل متفرع شده است. «اگر کسی مختصر آشنایی با آثار وی داشت، مجال شکی باقی نمی‌ماند که او پیشوای بزرگ عرفان وحدت وجود و مؤمن راستین به آن است» (جهانگیری (۱۳۶۷) محیی الدین بن عربی: ۱۹۹) برای فهم هر چه بیشتر نظریه وحدت وجود ابن عربی بهتر است، بحث را با «مفهوم وجود» در نگاه وی دنبال کنیم.

«مفهوم وجود» در نگاه ابن عربی

تصور وجود، تصویری بدیهی است و حکم به این بداهت نیز بدیهی است. قائلان به این عقیده در فلسفه و کلام و عرفان کم نیستند. کسانی که به قول فوق قایلند نه به تعریف وجود پرداخته‌اند و نه برای اثبات بداهت آن دلیل و برهانی آورده‌اند. بلکه هر چه در این باره گفته‌اند تنبیه و تأیید است و حداکثر تعریف لفظی و شرح الاسم می‌باشد.

بدیهی بودن تصور وجود را علاوه بر ابن عربی شارحان و پیروانش نیز تایید کرده‌اند. از قبیل داود قیصری، سید حیدرآملی، صائن الدین ترکه اصفهانی و نیز صدرالمتألهان صدرای شیرازی و شاگردان و تابعانشان مثل ملا عبدالرزاق لاهیچی و ملا هادی سبزواری. (جهانگیری، محیی الدین عربی: ۱۶۱ - ۱۸۲) همچنین اکثر فیلسوفان، متکلمان و عارفان این نکته را پذیرفته‌اند که وجود نسبت به جمیع موارد اطلاقش اعم از واجب و ممکن، مشترک

معنوی است. به این معنا که لفظ وجود معنی و مفهوم واحدی دارد که به همه مصادیقش یکسان صدق می‌کند. (همان)

مقصود ابن عربی از وحدت، وحدت شخصی و فردی است؛ یعنی «حقیقت وجود و موجود راستین که همان واجب تعالی است یکی بیش نیست و ما سوای او یعنی ممکنات، اگر چه موجودند ولی وجودشان انتزاعی و انتسابی است. به این معنا که عقل پس از مجعولیتشان، مفهوم وجود را از آن‌ها انتزاع می‌نماید.» (همان: ۱۸۵) در این نگاه ممکنات وجودشان ظلی و تبعی است. اگر از نظر ملاصدرا وجود امری مشکک است ولی در نزد عارفانی چون ابن عربی وجود را تعددی نیست، تا چه رسد به این که متواطی باشد یا مشکک. (همان: ۱۸۶)

پس به عقیده عارفان وحدت وجودی، حق عبارت است از حقیقت هستی. وجودی که از هر گونه کثرت و ترکیب عاری است. «نه کلی است و نه جزئی. نه خاص است و نه عام، بلکه مطلق است از همه قیود، حتی از قید اطلاق.» گاهی در موطن علم در ملابس اسماء و اعیان ثابته متجلی می‌شود و گاهی نیز در ملابس اشیاء ذهنی و مظاهر اعیان خارجی ظاهر می‌گردد. با این همه ذات حق متنزه و متمیز و متعالی از ممکنات و مخلوقات خود است. موجودی قائم به ذات که ما سوای او، شئون و اعتبارات و نسب و تجلیات اوست.» (همان: ۱۸۹)

وحدت وجود ابن عربی در صورتی تا اندازه‌ای برای ما مفهوم و معلوم می‌گردد که با مباحث وی درباره اعیان ثابته، فیض اقدس و فیض مقدس، بحث تشبیه و تنزیه، صفات و اسماء حق و امثال آن که در عرفان وی مطرح شده است، آشنا شویم که البته آن‌ها همه توضیحات اصل وحدت وجود است. در این جا با مبحث اعیان ثابته بحث خویش را دنبال می‌کنیم:

اعیان ثابته

اعیان ثابته عبارت است از حقایق و ذوات و ماهیات اشیاء در علم حق. به عبارت دیگر آن چه از ازل آزال در علم حق ثابت است صور علمیه اشیاء است. صور علمیه، حقایق ممکنات است که در علم الهی ثابت است. تأخر اعیان ثابته از حق، تأخر ذاتی است نه تأخر زمانی، اعیان ثابته صور حقایق اسماء الهی در حضرت علمی است. «ابن عربی نخستین اندیشمند اسلامی است که اصطلاح اعیان ثابته را وضع کرده است.» (همان: ۲۷۰)

اعیان ثابتة ازلی العدم‌اند. مقصود از عدم بودن آن، سلب مطلق آن نیست، بلکه سلب وجود خارجی است که با ثبوت و وجود علمی سازگار است. (همان: ۲۷۱) اعیان ثابتة به نحو تبعی از ازل با وجود حق تعالی موجود بوده‌اند. تجلی حق باعث ظهور اعیان در علم، و وجود آن‌ها در خارج است. اعیان ثابتة را در علم الهی می‌توان به مفاهیم و تصورات کلی در ذهن انسان تشبیه کرد. زیرا مفاهیم کلی نیز تنها موجود به وجود ذهنی‌اند و هیچگاه در علم خارج تعیین نمی‌یابند. عالم چیزی جز ظهور تدریجی اعیان ثابتة نیست و در واقع موجودات این عالم از حدود اعیان و حقایق ازلی خود نمی‌توانند تخطی کنند. به اقتضای علم ازلی حق است که آثار و احکام اعیان ثابتة در عالم هستی به ظهور می‌رسند و جامه وجود به تن می‌کنند. در این جا لازم است درباره اقسام تجلی حق که ربط وثیقی با اعیان ثابتة دارد، سخن مستقلاً گفته شود:

اقسام تجلی حق: (فیض اقدس و فیض مقدس)

تجلی حق بر دو گونه است: فیض اقدس و فیض مقدس. «فان الفیض الالهی ینقسم بالفیض الاقدس و الفیض المقدس و بالاول یحصل الاعیان الثابتة و... و بالثانی تلک الاعیان فی الخارج مع الوازمها و توابعها» (قیصری، شرح فصوص الحکم، الفصل الثالث، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی: ۶۱) فیض اقدس عبارت است از تجلی علمی غیبی که تجلی ذاتی حقی نیز خوانده می‌شود. (ظهور حق در صورت اعیان ثابتة در حضرت علم). (همان، فص آدمیه: ۳۲۶)

در فیض مقدس، حق به احکام و آثار اعیان ثابتة، متجلی می‌شود و در نتیجه عالم خارج به وجود می‌آید. این تجلی که تجلی ثانی است مترتب و منوط است به تجلی اول که فیض اقدس است. وقتی ابن عربی در فصوص الحکم در فص آدمی می‌گوید: «ان الله تجلیین، تجلی غیب و تجلی شهادة» ناظر به مطالب مذکور است. برای الله به حسب اسم باطن و اسم ظاهر دو تجلی است. به حسب اسم باطن تجلی غیبی و تجلی ذاتی دارد و به حسب اسم ظاهر تجلی شهادة را دارا است.

اعیان ثابتة همچنان در علم الهی باقی است و در حالت عدم ثابت است. اعیان ثابتة در عدمشان ثابت و هرگز به وجود نمی‌آیند و آن چه به وجود می‌آید، آثار صور آن‌ها است. اگر اعیان ثابتة با تجلی ذاتی و فیض اقدس از ازل در علم حق ثابت و با وجود او وجود داشته است، آن چه به عنوان فیض مقدس از آن یاد می‌شود صرفاً احکام آثار اعیان ثابتة است نه

خود اعیان ثابت. خود اعیان ثابت ازلاً و ابداً در حالت اختفاء و بطون باقی خواهند ماند. مطالب فوق را می‌توان این گونه نیز تقریر کرد که ذات حق دو نوع تجلی دارد: الف) تجلی ذاتی: به این اعتبار مبدأ ظهور اعیان در علم است. ب) تجلی اسمائی: که به این اعتبار مبدأ پیدایش آثار و وجود احکام در خارج است

تشبیه و تنزیه

مسأله تشبیه و تنزیه یکی از عقاید توحید اسلامی است. درباره آن عقاید گوناگونی ابراز شده است. به طور کلی تشبیه عبارت است از همانند کردن حق با خلق و اسناد صفات ممکن به واجب. تنزیه نیز عبارت است از اعتقاد به تعالی حق از خلق و سلب صفات ممکن از واجب. قائلان به تشبیه را فرقه مُشَبِّهه و مُجَسِّمه می‌خوانند. فرقه تشبیه و مجسّمه حق را شبیه خلق و همانند جسم می‌پندارند. (جهانگیری (۱۳۶۷)، محیی‌الدین بن عربی: ۲۰۹)

محیی‌الدین عربی و پیروانش میان تشبیه و تنزیه جمع می‌کنند؛ یعنی نه مانند مُشَبِّهه، مُشَبِّهه محض‌اند و نه مانند جمهور منزّه، منزّه محض‌اند. ابن عربی توحید واقعی را جمع بین این دو می‌داند. (همان: ۲۱۲) ابن عربی تنزیه و تشبیه را مانند اغلب امور تأویل کرده، به ترتیب به معنای اطلاق و تقیید به کار می‌برد. «در این معنی کسی بر ابن عربی سبقت نگرفته است» (همان: ۲۱۳) بر اساس همین تأویل است که به کرات می‌گوید: حق واحد است و کثیر. ظاهر است و باطن. حق است و خلق. ربّ است و عبد. قدیم است و حادث. خالق است و مخلوق و... این عبارات گرچه تناقض نماست ولی در نظام فکری ابن عربی و در مذاق وحدت وجود وی متلائم است و لذا وی از گفتنش ابا ندارد.

اصولاً تنزیه و تشبیه به معنای مذکور متضایف است. یکی بدون دیگری نه به تصور می‌آید و نه متحقق می‌شود. با وجود این باید توجه داشت که تصور و تحقق تنزیه و تشبیه در صورتی است که در مقام ثنویت؛ یعنی مقام اعتباری حق و خلق، الله و عالم، وحدت و کثرت و به عبارت جامع‌تر در مقام الهیت بوده باشیم. اما اگر در وحدت، در مقام احدیت ذات درنگ نماییم، آن جا دیگر نه جای تنزیه است و نه جای تشبیه.

در این مقام وقتی که می‌گوییم خداوند سخن می‌گوید، می‌بیند و می‌شنود، گفتن و دیدن و شنیدن در این جا به همان معنا نیست که در مخلوقات به کار می‌رود بلکه به این معنی است که او به صورت هر شنونده و بیننده و گوینده‌ای متجلی می‌شود. پس تنزیه ناظر به «حق فی ذاته» و باطن است و تشبیه ناظر به حق مخلوق به و ظاهر است که در مراتب اکوان

و در ملابص اشکال و الوان ظهور یافته است. (همان: ۲۱۳ - ۲۱۴) همان طور که عارف بزرگ مولانا می گوید:

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تو نه این باشی، نه آن در ذات خویش ای فزون از وهم‌ها، و ز بیش، بیش

درجه تأکید ابن عربی نسبت به تنزیه و تشبیه در مواضع مختلف متفاوت می‌نماید. به این معنی که گاهی زبان تشبیه بر او غالب می‌شود تا حدی که او را متفکری مادی می‌نماید. چنان که گوید: «ان الحق عین کل موجود خارجی» حق عین هر موجود خارجی است (ابن عربی، فصوص الحکم، فص لقمانی: ۱۰۸۶) و یا می‌گوید: «قد قال تعالی عن نفسه انه عین قوی عبده... فعین مسمی العبد هو الحق» یعنی حق عین قوای عبد و عین مسمای اوست. (همان: ۱۰۸۸) و نیز در مقام بیان قول اشاعره در جوهر و عرض، حق را به مثابه جوهری می‌شناسد که اشاعره به آن قائل‌اند و صور و نسب متکثر و به عبارت دیگر تجلیات او در مظاهر وجود به منزله اعراض مختلف آن جوهر می‌داند. «كما تقول الاشاعره ان العالم كله متماثل بالجواهر فهو جوهر واحد، فهو عین قولنا العین واحده». (همان: ۱۰۸۷)

زمانی که حال تنزیه بر وی غالب می‌شود، آن چنان است که گویی هر نوع مناسبتی را میان حق و مخلوقاتش انکار می‌کند. ابن عربی برای تأیید و تثبیت عقیده خویش در بالا، یعنی جمع بین تشبیه و تنزیه نیز مانند سایر عقایدش به کلام الهی استناد می‌جوید: در آن جا که خداوند متعال در آیه «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (سوره شوری، آیه ۹) میان تنزیه و تشبیه جمع کرده است. (همان، فص نوحیه: ۵۱۲)

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد باید بر این نکات تأکید کرد که اولاً در تصوف ابن عربی، تشبیه و تنزیه به معنای متداول نیست، بلکه مقصود از تشبیه، تقیید و مقصود از تنزیه اطلاق است. ثانیاً تصور تشبیه و تنزیه در مرتبه الوهیت ممکن و محقق است نه در مرتبه احدیت ذات که او در این مرتبه از هر نسبت و نشانه‌ای متعری و از هر تصور و اندیشه‌ای متعالی است. به این نحو که در این مرتبه درباره حق چیزی نمی‌توان اندیشید و سخنی نمی‌توان گفت. (عنقا شکار کس نشود، دام بازگیر) ثالثاً تنزیه راجع است به «حق فی ذاته» و تشبیه راجع است به «حق مخلوق به» یعنی حقی که متجلی است در مظاهر ممکنات و متلبس در ملابص مخلوقات است.

صفات و اسماء الهی در نگاه ابن عربی

ابن عربی همچون جمهور عارفان بر این باور است که صفات حق تعالی از جهتی عین ذات اوست و از جهتی غیر آن. به این دلیل که اصولاً صفات، معانی، اعتبارات و نسب و اضافات است. پس به این جهت عین ذات حق است که جز ذات موجودی نیست و از آن جهت غیر ذات است که مفهومشان با ذات مختلف است.

صفات از حیث اعتبار و تعقل غیر ذات است و از حیث وجود و تحقق عین ذات می‌باشد. مثلاً «حی» ذات است به اعتبار صفت حیات و «عالم» ذات است به اعتبار صفت علم. اما بر حسب هستی و تحقق عین ذات است. به این معنا که آن جا وجودها متعدد نیست، بلکه وجودی است واحد و اسماء و صفات و نسب و اعتبارات متکثر. (جهانگیری، محیی‌الدین عربی: ۲۳۰ - ۲۳۱)

شاه یکی، غلام صد، عین یکی و نام صد ذات یکی، صفت بسی، باده یکی و جام صد
نام یکی، اگر یکی صد نهادهای عزیز من صد نشود حقیقتش، یکی بود و بنام صد^{۱۵}

به عقیده ابن عربی اسماء به معنای عام عبارت است از تعینات الهی در حقایق ممکنات که نامتناهی است. «و اسماء الله لأنها تُعَلَّمُ بما یکون عنها - و ما یکون عنها غیر متناه و ان کانت ترجع الی اصول متناهیة هی امهات الاسماء او حضرات الاسماء». (قیصری، شرح فصوص الحکم، فص شیشه: ۴۷۲) یعنی اسماء خداوند بی پایان است. زیرا آنها به آثار و افعالی که از آنها صادر و حاصل می‌شود، شناخته می‌شود و آن آثار و افعال نامتناهی است و اگر چه به اصول متناهی راجع است که آنها امهات اسماء با حضرات اسماء است.

فهم دقیق عرفان ابن عربی بدون درک جایگاه انسان در اندیشه وی میسر نیست. در این جا لازم است به این موضوع بسیار مهم، اشاره‌ای مستقل داشته باشیم.

جایگاه انسان در وحدت وجود ابن عربی

ابن عربی برای انسان دو جنبه لاهوتی و ناسوتی قایل است. ظاهرش ناسوت است باطنش لاهوت. وی در فتوحات می‌گوید: «کامل‌ترین نشئه‌ای که در موجودات ظاهر گردیده است، نزد همگان نشئه انسان است زیرا انسان کامل بر صورت پدید آمده است.» (ابن عربی، فتوحات مکیه، باب معارف (۵ تا ۳۴)، بخش پانزدهم، ۳/۱۴: ۲۴۷) که اشاره است به حدیث «خلق الله آدم علی صورته» یعنی خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید.

ابن عربی انسان را صورت الهی می‌داند و در باره مرجع ضمیر صورته در «خلق الله آدم

علی صورته» دو احتمال را مطرح می‌کند: یکی این که ضمیر به آدم برمی‌گردد و دیگر این که چون حقیقت انسان جامع اسماء الهی است، ضمیر به الله باز می‌گردد. از این دیدگاه انسان به خاطر صورت باطن و روح الهی حق است و به سبب صورت ظاهر و جسمانی، خلق است. جمیع حقایق عالم اکبر در انسان به صورت مجمل وجود دارد. به همین جهت او را کون جامع گویند؛

ابن عربی تحت عنوان «انسان کامل بر حقیقت حق «مخلوق» به» است؛ یعنی به سبب او عالم مخلوق شده است.» قائل است به این که: پس آن چه را که پیش از این بوده خلق نکرده مگر برای آن. (ابن عربی، فتوحات مکیه، باب احوال (۱۸۹ تا ۲۶۹)، بخش یکصد و بیستم، ۸۲: ۲۴۷) و ذیل آیه‌ای که خداوند فرمود: داخل بهشتم شو (و ادخلی جنتی)، ابن عربی می‌گوید: در واقع خداوند در این آیه خود را مورد خطاب قرار داده است. سپس می‌گوید: فالرب و المربوب مرتبطان // ثنی الوجود به و لیس بثنان. یعنی خدا و بنده به هم مرتبط هستند، دو وجود می‌نماید ولی دو نیست. سپس در ادامه می‌گوید: «ما ان رأیت و لا سمعت بمثله» یعنی من مانند این ندیدم و نشنیدم. (همان، ۸۳: ۵۵)

انسان کامل در نوشته‌های ابن عربی با تعبیراتی از قبیل انسان حقیقی، نایب الحق، معلم الملک و کون جامع آمده است. انسان کامل همان حقیقت محمدیه است واسطه میان حق و خلق است. «انسان کامل نایب خدا در زمین و معلم فرشته در آسمان است.» (ابن عربی، فتوحات مکیه، باب معارف (۶۸ تا ۶۹)، بخش سی و سوم، ۵/۵۶۷: ۲۴۷)

فیض الهی از ناحیه حق با واسطه انسان کامل به خلق می‌رسد. انسان کامل هدف آفرینش است و حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک» اشاره به این نکته دارد. موجودات از طریق انسان کامل به حق باز می‌گردند. انسان کامل مظهر اسم اعظم الهی است و مصداق آن حقیقت محمدی و یا نور و کلمه محمدی است که نخستین موجود و مبدا ظهور عالم است.

حقیقت محمدی اولین حقیقت ظاهره و موجود نخستینی است که ذات حق پیش از هر تعینی با آن تعیین یافته است. اگر جامع اسماء و صفات الهی است، کامل‌ترین فرد نوع انسانی نیز می‌باشد. از حیث ارتباطش با خالق موجودی ازلی است که خالق عالم، پیش از هر چیز او را آفرید و هر چیزی را نیز از آن آفرید و از حیث ارتباطش با انسان، صورت کامل انسان است.

مقصود ابن عربی از حقیقت محمدی شخص محمد رسول الله نیست، زیرا حقیقت محمدی موجودی ماورالطبیعی است و آن برابر است با «عقل اول» در اصطلاح حکما.

وحدت وجود ابن عربی

برای فهم هر چه بهتر وحدت وجود در نزد ابن عربی، تأمل در مباحثی که گذشت، ضروری است. در واقع همان طور که قبلاً ذکر شد اعیان ثابت، اقسام فیض (فیض اقدس و فیض مقدس) تشبیه و تنزیه، صفات و اسماء الهی، انسان کامل، مقدمه مبحث وحدت وجود است. ابن عربی در فصوص الحکم می‌گوید:

۱- فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا /// و لیس خلقاً بذاک الوجه فاذکروا

جَمِعَ وَ حَرَّقَ فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةً /// وَ هِيَ الْكَثِيرُ لَا تَبْقَى وَ لَا تَذَرُ (قیصری، شرح فصوص الحکم، فص ادریسیه: ۵۶۳ - ۵۶۴)

مقصود ابن عربی از مطالب بالا این است که وجود حقیقت واحد است و بر خلاف آن چه حواس بر ما عرضه می‌دارد، در حقیقت وجود، تکثر و تعدد و دوگانگی نیست بلکه حق و خلق دو وجه حقیقت فارد و عین واحد است که اگر از جهت وحدت به آن نظر کنی آن را حق یابی و حق نامی و اگر از جهت کثرت به آن بنگری آن را خلق بینی و خلق گویی. یعنی حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آن‌ها خلق است. اما به اعتبار احدیت ذاتی، در حضرت احدیت و به اعتبار اسماء اولی در حضرت الهیت، دیگر خلق نیست بلکه حق که متعالی از خلق است. حق در مرتبه ذات و حضرت احدیت از هر گونه کثرتی منتزه است. (جهانگیری، محیی‌الدین عربی: ۲۰۱)

۲- یا خالق الاشیاء فی نفسه /// انت لما تخلق جامع

تخلق مالا ینهی کونه /// فیک فانت الضیق الواسع (قیصری، شرح فصوص الحکم، فص اسحاقی: ۶۳۰)

شارحان ابن عربی، مقصود از ابیات فوق را این گونه بیان کرده‌اند: هر آن چه پدیدار گشته و ظهور یافته از تجلی وجود حق است. پس همه اشیا در اوست. یعنی در علم اوست که عین ذات اوست. او در ذات خود جامع جمیع مخلوقات نامتناهی و محیط بر همه آن‌ها است و مخلوقات در ذات مانند امواجی است بر روی دریایی بسیار پرآب. پس در حالی که ذات حق به اعتبار احدیت ذاتش، ضیق است، به نحوی که در آن مرتبه هرگز مجال ثنویت و تعدد نمی‌باشد. به اعتبار تجلی اسمائی، به ویژه تجلی او به اسم «الواسع» متجلی در کل و محیط و واسع بر کل است و در هر جا و در هر چیزی موجود است، یعنی هویدا و ظاهر است. (جهانگیری، محیی‌الدین عربی: ۲۰۲)

تمام آرای ابن عربی از این نگاه ناشی شده است که عالم کثرات همه مظاهر و شئون

حقیقت واحد یعنی خداست و این آموزه اساس تفکر عرفانی او می‌باشد. نباید برای خدا و خلق دو وجود مستقل قایل شد. بلکه باید وجود واحدی را در نظر گرفت که از وجهی حق است و از وجهی خلق. در این هندسه معرفتی میان موجودات تباین ذاتی وجود ندارد.

ابن عربی نظریه حلول و اتحاد را تخطئه می‌کند. از جمله می‌گوید: مبادا چون آن عاشق بگویی: «من کیم لیلی و لیلی کیست من.» و سپس می‌کوشد تا گوینده این شعر را تبرئه کند. بدان وقتی که آن عاشق گفت: «من کیم لیلی و لیلی کیست من» این سخن به زبان عشق بود نه به زبان علم و تحقیق. از این روست که چون از حالت سکر به حالت صحو آیند، این سخن را انکار کنند. (حنالفاخوری - خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی: ۳۰۹ - ۳۱۰) باری لب پیام ابن عربی این است که وجود خاص خدای متعال است و بس. تمام اسماء الهی، اسماء افعال و یا صفات و یا ذات او هستند. «بنابراین جز الله در وجود نیست و اعیان - در عین این که در آنها ظاهر شده است - معدوم‌اند. (ابن عربی، فتوحات مکیه، معارف (باب ۷۳)، بخش هشتاد و یکم، ۱۲/۱۰۷: ۲۰۵) از این مبحث این نتیجه به دست می‌آید که خلاصه وحدت وجود این است که: وجود یک وجود است - خواه آن را شخصی بگیری و خواه غیر شخصی - و در مقابلش هر چه از اعیان و از جمله خودت، عدم محض - از باب عدم اضافی - می‌باشد. بنابراین او همیشه موجود است و هر چه غیر او معدوم است، خواه اعیان باشد و خواه غیر آن.

نتیجه‌گیری:

در پایان این نوشتار تحت عنوان نتیجه‌گیری می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف) وجوه اشتراک وحدت وجود ابن عربی و اسپینوزا:

- ۱- زمینه اجتماعی و فرهنگی مشترک: پیدایش اندیشه وحدت وجود و بسط و رشد آن در افکار اسپینوزا و ابن عربی به شرایط اجتماعی - فرهنگی مشابه آنها باز می‌گردد. همان‌طور که قبلاً اشاره شد احیای شکاکیت یکی از جنبه‌های بارز رنسانس بود و پروژه دکارت برای اصلاح این بحران ناتمام مانده بود و اسپینوزا در مواجهه با مبارزه طلبی شکاکان، عزم آن داشت به مابعدالطبیعه یقین و وضوح ببخشد. همچنین همان‌طور که باز قبلاً اشاره شد در دوره خلافت عباسی، مجادلات و تعصبات مذهبی شایع شده بود. اختلافات علمی و مذهبی در بلاد اسلامی شدت گرفته بود. این اوضاع در زمان ابن عربی نیز مشاهده می‌شد. ابن عربی هم ادامه دهنده پروژه غزالی شد.

اگر اسپینوزا عکس العمل روزگار خویش بود، ابن عربی نیز واکنش و فرزند زمان خود بود. آن دو هر چند از لحاظ تاریخی در دو دوره و در دو سنت مختلف پرورش یافته‌اند ولی به لحاظ مشابهاتی که زندگی اجتماعی آن‌ها داشته است، دغدغه‌ها و نگرانی‌ها مشترک و در نتیجه رسالت مشابهی را در خود احساس می‌کنند. آن‌ها برانگیخته شده بودند تا جوامع خود را از بحران تشتت آراء و پراکندگی افکار نجات دهند. پیام هر دو دعوت به یقین و حقیقت است.

۲- اثبات و استنتاج اشیاء متناهی از وجود نامتناهی (خداوند): از نظر ابن عربی و اسپینوزا جوهر الهی را باید هم از حیث نظام وجودی و هم از حیث نظام معرفتی بر هر چیز مقدم داشت. خدا یا جوهر برای آن‌ها منشاء همه چیز است. از نظر آن‌ها نه تنها وجود اشیاء بلکه تصور اشیاء هم به خدا وابسته است.

در اندیشه متفکران گذشته مبدا فکر خداوند نیست بلکه متعلقات تجربه حسی است و ذهن از طریق تامل در باره متعلقات حسی به اثبات وجود خداوند نایل می‌شود. در حالی که به عقیده ابن عربی و اسپینوزا ترتیب درست استدلال فلسفی مقتضی این است که ما از اموری که تقدم وجودی و منطقی دارند، یعنی از ذات یا طبیعت الهی آغاز کنیم. آن‌ها در اتخاذ این روش و تاکید بر آن، اندیشه خویش را از حکمای پیش از خود جدا می‌کنند.

۳- وحدت وجود ابن عربی و اسپینوزا به مثابه کشف گوهر عالم و آدم: روح اندیشه این دو متفکر بزرگ وحدت وجود است، وحدت وجودی که هسته اصلی آن را خدا تشکیل می‌دهد. اسپینوزا و ابن عربی لب ریز از باور به وجود خدایند. اعتقاد به وجود خدا بنیان نظام فکری آن‌هاست. شناخت خدا در قالب تئوری وحدت وجود و وصول و تقرب به حق از این راه یکی از جذاب‌ترین منظومه‌هاست که آدمی دیده است.

ب) وجوه اختلاف وحدت وجود ابن عربی و اسپینوزا:

۱- همان‌طوری که قبلاً اشاره شد، ابن عربی به مثابه مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی در باره آثار خویش معتقد است آن چه نوشته است از فرشته الهامی بوده است که در قلب و سر سویدای وی دمیده است. وی در مورد کتاب فصوص باور داشت که پیامبر آن کتاب را به او داده است و فرموده است: «خذه واخرج به الی الناس یتفعون به» و در مورد کتاب فتوحات مکیه اعتقاد داشت هر آن چه نوشته است، املاى الهی و القای ربانی است. در حالی که اسپینوزا چنین ادعایی در باره آثار خویش ندارد و به همین جهت همواره سعی دارد، مدعیات خویش را مبتنی بر دلیل کند و پای را از گلیم عقل و استدلال درازتر ننماید.

۲- اسپینوزا یک فیلسوف عقل گراست و مباحث وحدت وجود را در چارچوب «الهیات عقلی»^(d) و یا «الهیات طبیعی» به پیش می‌برد. به این معنا که او پیوسته می‌کوشد در مورد خداوند بحث عقلی کند. از نظر اسپینوزا استنتاج منطقی نتایج از مجموعه مناسب تعاریف و اصول متعارفه در عین حال استنتاجی مابعدالطبیعی است که از طریق آن می‌توان به واقعیت دست یافت.

ولی ابن عربی متأثر از عرفان و عرفای پیش از خود در سنت اسلامی است. یعنی ملهم از اندیشه‌هایی است که بین حوزه ایمان و حوزه عقل تفاوت و جدایی قائل‌اند و در واقع الهیات ناسوتی را قبول ندارند. لذا این دو اندیشمند هرچند یقین طلب بوده‌اند و از این جهت دغدغه واحدی را در سر داشته‌اند، ولی از جهتی که ذکر شد، کاملاً از هم جدا هستند.

۳- ابن عربی هم به عرفان و وحدت آفاقی پرداخته و هم به عرفان و وحدت انفسی. اسپینوزا در نظام وحدت وجود خویش می‌خواهد صرفاً با تکیه بر عقل جهان را فهم کند؛ یعنی تصویری جامع و صحیح از جهان در ذهن خویش ترسیم کند و جهانی شود عقلانی مشابه جهان عینی. هر چند ابن عربی وقتی که در مقام وحدت وجود آفاقی است، برای مدعیات خویش استدلال می‌کند و با مباحث خویش تلاش می‌کند، نظریه وحدت وجود و اصولاً عرفان را به صورت یک علم مدون درآورد، ولی هنگامی که در ساحت وحدت انفسی است، به عقل و استدلال پای‌بند نیست و با عشق و مجذوبیت سعی می‌کند به حقیقت هستی متصل شود. ابن عربی در این سلوک روحی و معنوی خود را نیازمند برهان عقلی نمی‌داند و راه عشق را هموارتر از راه عقل می‌شناسد. وحدت انفسی در آراء اسپینوزا بسیار کمرنگ است. ابن عربی یک نفس‌شناس بزرگ است.

۴- اسپینوزا کشف «گوهر عالم و آدم» را اساس کار خویش قرار داده است. هر چند دقیقاً ابن عربی نیز همین هدف را دارد ولی در نهایت اسپینوزا ما را به گوهری رهنمون می‌کند که صرفاً می‌توانیم با دو صفت آن نسبت برقرار کنیم به نحوی که از دست یافتن به دیگر صفات آن محرومیم. آن دو صفتی که بر ما معلوم است، فکر و امتداد می‌باشند. موجودات جسمانی و مادی در صورت‌های مختلف خویش، حالات و تعینات همان جوهر یگانه تحت صفت امتداد است.

ابن عربی نه مانند بسیاری از عرفای پیش از خود است که نفی کثرت می‌کنند و می‌خواهند در مقام «هو» باقی بمانند و غیر از خداوند نبیند و نه همچون اسپینوزا است که از عالم کثرت صرفاً با دو صفت مواجه است. ابن عربی و اسپینوزا هر دو ذوالعینین هستند ولی

پیام ابن عربی به اسپینوزا این است که اگر خدای بزرگ صرفاً به عالم پدیدارها محدود نمی‌شود و سایر تجلیات او را نیز در برمی‌گیرد، باید درباره آن نیز سخن گفت.

۵- آن چنان در وحدت وجود اسپینوزا، حالات صفات و صفات جوهر (خدا) در هم تنیده شده‌اند که عده‌ای از این موضع به خود اجازه داده‌اند، وی را یک ماتریالیست^(۳) تمام عیار تلقی کنند. همان‌طور که قبلاً در بحث جوهر اشاره شد، اسپینوزا معتقد بود که «ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید» با توجه به این عبارت، از نظر اسپینوزا صرفاً خدا جوهر است و جز او جوهری ممکن نیست، نه وجوداً و نه تصوراً. در ادامه در بحث مربوط به صفات دیدیم که اسپینوزا ادعا می‌کرد که فکر و امتداد دو صفت جوهرند و حالت چیزی است که وجود دارد در چیز دیگری غیر از خودش و به واسطه چیز دیگری غیر از خودش تصور می‌شود و در باره جسم معتقد بود، عبارت است از یک حالت.

همان‌طور که اشاره شد، حالات صفات و صفات جوهر (خدا) در این نگاه آن چنان در هم تنیده و با هم یگانه‌اند که ممکن است ناگهان این اندیشه به نادرستی به ذهن متبادر شود که پس لابد طبیعت همان خداست. ابن عربی از این نکته و از این اشکال غافل نبوده است و با طرح مباحثی چون اعیان ثابته، فیض اقدس و فیض مقدس و مراتب متعدد اسماء، آسیب‌شناسی کرده و اندیشه وحدت وجود خویش را از چنین بدفهمی‌هایی مصون نگه داشته است.

از نظر ابن عربی هیچ یک از ماهیات حقیقت وجود نیستند؛ زیرا حق مثل و مانندی ندارد. آن چه ما به نام ماهیات و عدمیات و شرور می‌شناسیم، حقیقت حق نیست بلکه مظاهر وجود حقیقی‌اند که در تنگنای استعدادها و ماهیات قابلیت ظهور وجود حقیقی و مظهریت تام او را ندارند.

۶- اسپینوزا تجربه عقلانی خاصی را در برابر دیدگان ما قرار می‌دهد که در آن تنوع زیادی را مشاهده نمی‌کنیم؛ اما تجارب ابن عربی بسیار متنوع است. از نظر وی خداوند در یک آن، برای دو شخص تجلی یکسانی ندارد و برای یک شخص هم در دو آن یک تجلی ندارد. از نظر ابن عربی، تنوع تجلیات بسیار مهم است. اسپینوزا همگان را به یک خدا فرا می‌خواند؛ اما ابن عربی معتقد است افراد براساس طبع، مزاج و فطرتشان خدای خاص خود را دارند. درست است که در پس تمام اینها یک خدا وجود دارد که با اسامی گوناگون ظاهر شده، اما هر کس مظهر یک اسم یا چند اسم خداوند است.

۷- اسپینوزا در اروپا و در سنتی زندگی کرده است که بیشتر مردم مسیحی هستند. در آن سنت حضرت عیسی(ع) انسان کامل است به نحوی که در نهایت خودِ خداست. وحدت وجود اسپینوزا در این سنت به فلسفه هگل منتهی می‌شود. فلسفه‌ای که در آن خدا و انسانیت دو روی یک سکه تلقی می‌شوند. و این در واقع همان انسان‌انگاری (Humanism) است. در این جا است که تنزیه و تعالی خداوند رنگ می‌بازد.

اما از نظر ابن عربی از مظاهر انسان کامل، پیامبر اکرم است که هر مسلمان در هر شبانه روز به عبد بودن خود شهادت و گواهی می‌دهد. در این نگاه بنده خدا بودن، کمال است که در آن ظاهر و مظهر از هم متمایز نمی‌باشند و یکی می‌باشند و جدایی شان اعتباری است. یک حقیقت است که به اعتباری به آن می‌گوییم خلاق و به اعتبار دیگر می‌گوییم مخلوق. در این رویکرد شأن و مرتبه لا اسم له و لا رسم له مغفول می‌ماند و اصلاً انکار و نفی می‌شود و این در حالی است که در نزد ابن عربی مجلی و مظهر اعدام‌اند.

پی‌نوشت‌ها:

(الف) برای اطلاعات بیشتر مراجعه شود به منابع: الف- تاریخ فلسفه نوشته ویل دورانت صص ۱۷۸ - ۱۸۰ب- تاریخ فلسفه نوشته فردریک کاپلستن، جلد چهارم صص ۳۲۸ - ۳۳۳ پ- اخلاق نوشته باروخ اسپینوزا، مقدمه مترجم صص ۸ - ۱۳. مشخصات دقیق این آثار در قسمت منابع ذکر شده است.

(ب) محسن جهانگیری هشت اثر از کتب و رسالات اسپینوزا را نام برده و درباره محتوا و درون مایه هر یک توضیح می‌دهد. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به کتاب: اخلاق نوشته اسپینوزا، ترجمه جهانگیری، صص ۱۱ - ۱۴. مشخصات کامل این کتاب در پایان این مقاله در قسمت منابع ذکر شده است.

(پ) برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به کتاب: اعتراضات و پاسخ‌ها نوشته رنه دکارت، ترجمه و توضیح از علی موسائی افضلی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۴، صفحه‌های ۴۴۱، ۳۲۵، ۱۴۶، ۱۰۱ و...

(ت) برای اطلاع بیشتر از علم و اقسام آن مراجعه شود به مقاله: «اقسام علم و مسایل مربوط به آن از نظر اسپینوزا» در نشریه اختصاصی گروه فلسفه دانشگاه تهران، شماره ۳ بهار ۲۵۳۶، صص ۴۰ - ۴۸.

^a-attributes.

^{b-} mods.

^{c-} mods of thinking.

(ج) این کتاب در ۵۶۰ باب تبویب و بر شش قسم تقسیم شده است که هر قسم شامل چندین باب است. مثلاً نخست قسم معارف است که ۷۳ باب دارد و یا قسم دوم معاملات است که شامل ۱۱۶ باب می‌باشد و... برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به: ترجمه فتوحات مکیه، باب ۱ تا ۴، محمد خواجوی، مقدمه مترجم، صص ۴۴ - ۴۵ همچنین برای آشنایی با سایر آثار ابن عربی مراجعه شود به همین آدرس صص ۲۴ - ۴۴.

(ج) یکی از حوادث مهم که در عهد غزالی پیش آمد و همه بلاد و ممالک اسلامی را به خود مشغول ساخت، پیش آمد شگفت جنگ‌های صلیبی است که حدود دویست سال (۴۹۰ تا ۶۹۰) به شدت یا ضعف دوام داشت و در اثر این فتنه عجیب سال به سال حادثه نو ظهوری در ممالک اسلامی رخ می‌داد. (همایی، جلال الدین. غزالی نامه. نشرهما. چاپ سوم، شهریور ماه ۱۳۶۸: ۴۰)

(ح) از حوادث مهم عهد غزالی رواج دعوت و تبلیغ باطنیه است بر ضد مذهب اهل سنت و خلفای عباسی. این فرقه به نام‌های مختلف مانند: فاطمیه و علویّه و باطنیه و اسماعیلیّه و شیعه سبعیّه و ملاحده خوانده می‌شود. (همان: ۲۵-۲۶)

(خ) البته باید بدانیم مسئله وحدت وجود پیش از ابن عربی در میان عرفا سابقه داشته است. نزدیک‌ترین و پخته‌ترین بیان را دربارهٔ وحدت وجود پیش از ابن عربی در عطار داریم در مقدمه منطق الطیر می‌گوید: درنگر کاین عالم و آن عالم اوست // نیست غیر او و گر هست آن هم اوست. «برای اطلاعات بیشتر مراجعه شود به کتاب: فصوص الحکم / ابن عربی، برگردان متن محمد علی موحد، صمد موحد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵»

(د) مجموعهٔ رسائل شاه نعمت الله، رسالهٔ اصطلاحات صوفیه، ص ۳۴۲، به نقل از کتاب محیی‌الدین عربی چهره برجستهٔ عرفان اسلامی، نوشتهٔ محسن جهانگیری، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، مهرماه ۱۳۶۷.

(ذ) فتوحات، ج ۲/۴۵۹ به نقل از کتاب فصوص الحکم ابن عربی. در آمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمد علی موحد، صمد موحد. نشر کارنامه، تهران، ۱۳۸۵، دیباچه ص ۶۹.

d- rational theology.

(س) برای اطلاع بیشتر به کتاب اخلاق نوشتهٔ باروخ اسپینوزا مراجعه شود. مقدمه مترجم ص ۱۱، مشخصات دقیق این کتاب در پایان مقاله در قسمت منابع آمده است.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۴)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۱ تا ۴)، ترجمه: محمد خواجهوی، انتشارات مولی، تهران.
- ۲- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۶)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۵ تا ۳۴)، ترجمه: محمد خواجهوی، انتشارات مولی، چاپ سوم، تهران.
- ۳- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۶)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۳۵ تا ۶۷)، ترجمه: محمد خواجهوی، انتشارات مولی، چاپ سوم، تهران.
- ۴- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۶۸ تا ۶۹)، ترجمه: محمد خواجهوی، انتشارات مولی، چاپ دوم، تهران.
- ۵- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۴)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۷۳)، ترجمه: محمد خواجهوی، انتشارات مولی، تهران.
- ۶- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۴)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۷۴ تا ۱۶۱)، ترجمه: محمد خواجهوی، انتشارات مولی، تهران.
- ۷- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، فتوحات مکیه (معارف، باب ۱۸۹ تا ۲۶۹)، ترجمه: محمد خواجهوی، انتشارات مولی، چاپ اول، تهران.
- ۸- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۷)، فتوحات مکیه (منازل، باب ۳۶۳ تا ۳۸۳)، ترجمه: محمد خواجهوی، انتشارات مولی، تهران.
- ۹- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، درآمد، برگردان متن و... محمد علی موحد، صمد موحد، نشر کارنامه، تهران.
- ۱۰- اسپینوزا، باروخ، (۱۳۶۴)، اخلاق، ترجمه: محسن جهانگیری، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۱- پارکینسون، جی. ایچ. آر، (۱۳۸۱)، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ترجمه: محمد علی عبداللهی، چاپ اول، ناشر بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی).
- ۱۲- جهانگیری، محسن، (مهر ماه ۱۳۶۷)، محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳- حناالفاخوری- خلیل‌الجبر، (۱۳۶۷)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم، تهران.
- ۱۴- دورانت، ویل، (۱۳۷۱)، تاریخ تمدن، ج ۴، (عصر ایمان، بخش اول)، مترجمان:

ابوطالب صارمی، ابوقاسم پاینده، ابوالقاسم طاهری، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی)، چاپ سوم.

۱۵- دورانت، ویل، (۱۳۷۱)، تاریخ تمدن، ج ۸، مترجمان: پرویز مرزبان، ابوطالب صارمی، عبدالحسین شریفیان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی)، چاپ سوم.

۱۶- دورانت، ویل، (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه، مترجم: عباس زریاب، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی)، چاپ نهم.

۱۷- ژیلسون، آتین، (۱۴۰۲ ه. ق)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه: احمد احمدی، انتشارات حکمت، چاپ سوم، ماه رمضان.

۱۸- شریف، میر محمد، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.

۱۹- شریف، میان محمد، (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد دوم، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.

۲۰- غزالی، ابو حامد محمد، (۱۳۶۲)، المنقذ من الضلال (شک و شناخت)، ترجمه: آئینه وند، انتشارات امیر کبیر، تهران.

۲۱- غزالی، ابو حامد محمد، (۱۳۶۸)، احیاء علوم الدین، جلد سوم، ربع مهلکات، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش: حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

۲۲- کاپلستن، فردریک، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه، جلد اول، (یونان و روم)، قسمت اول (فلسفه پیش از سقراط، دوره سقراطی، افلاطون)، ترجمه: سیدجلال الدین مجتبوی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۳- کاپلستن، فردریک، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه، ج اول (یونان و روم)، قسمت دوم (ارسطو، فلسفه بعد از ارسطویی)، ترجمه: سیدجلال الدین مجتبوی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۴- کاپلستن، فردریک، (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه، ج ۴ (از دکارت تا لایب نیتس)، ترجمه: غلامرضا اعوانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، بهار ۷۶، چاپ سوم.

۲۵- محمد داوود قیصری رومی، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش: جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

۲۶- همایی، جلال الدین، (۱۳۶۸)، غزالی نامه، مؤسسه نشر هما، چاپ سوم، شهریور ماه.

۲۷- ماری بریجانیان، (۱۳۸۱)، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی انگلیسی- فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، بهار ۱۳۸۱ تهران.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی