

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره اول / پیاپی ۶ / بهار - تابستان ۱۳۹۷

کیفیت حصول کثرات در بستر وحدت وجود محی الدین^۱

رسول اسکندی^۲

چکیده

وحدت وجود عارف یک ترکیب اضافی است که در آن مضاف (وحدت) عین مضاف الیه (وجود) است، نه امرزاید بر آن. و چون وجود مورد نظر یک وجود شخصی و منحصر (ذات واجب الوجود بالذات) است، وحدت مورد نظر عین ذات است. از دو روش می‌توان اثبات کرد ابن عربی معتقد به وحدت وجود است. اول، تصریحات و تمثیلات ابن عربی؛ دوم، تصریحات مخالفان او. از لوازم و فروعات وحدت وجود این است که یک وجود کل هستی را پر کرده و مصداق بالذات وجود است. از این رو، مخلوقات مصداق بالذات وجود نیستند. همچنین حق به نحو احاطی از خلق، متمایز است و نیز اتحاد ذات حق با مخلوقات و یا حلول حق تعالی در مخلوقات نفی می‌شود؛ زیرا حلول و اتحاد در جایی مطرح است که دو وجود باشد. این در حالی است که بر اساس مبنای عرفانی در کل هستی فقط یک وجود است و مابقی شئون او هستند. البته این به معنای نفی کثرات، نیست بلکه همه کثرات، واقعیت خود را به نحو تقییدی و نه تعلیلی، از متن وجود حق می‌گیرند و با وجود حق تحقق می‌یابند. همچنین باید توجه داشت چون ذات حق نمی‌تواند با اشیا، نسبت ایجاد برقرار کند، باید به تعیین اول و تعیین ثانی تنزل یابد تا اشیا ایجاد شود. به این شکل که اسماء و صفات در مقام ذات، مانند اسماء و صفات در تعیین اول مندمج‌اند، اما در مقام ذات قابلیت ایجاد وجود ندارد، ولی در تعیین اول با اینکه ایجاد صورت نمی‌گیرد، ولی قابلیت ایجاد وجود دارد. همین قابلیت ایجاد در تعیین اول، زمینه کثرت علمی تفصیلی در تعیین ثانی را به وجود می‌آورد. و این کثرات علمی، اسماء و صفات در تعیین ثانی منشأ کثرات خلقی می‌شوند.

کلیدواژگان

وحدت وجود، وجود، وحدت، کثرت، نفس رحمانی، قاعده‌الواحد، تجلی

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۱.

۲. سطح ۳ فلسفه اسلامی، مدرس فلسفه (skandari2107@Gmail.com).

نظریه وحدت وجود از مباحثی است که سابقه بسیار طولانی در تاریخ اندیشه عرفانی اسلامی دارد. این نظریه به تدریج و در طی زمان شکل گرفته است و به لحاظ تاریخی و به طور قطعی نمی‌توان فرد و شخص معینی را واضح و مؤسس آن دانست. قدر مسلم این که برخی از عرفای مسلمان، پیش از ابن عربی متوجه آن بوده‌اند، اما به دلیل هراس از مخالفان، توان اظهار آن را نداشته‌اند. البته نه به سبک و روشی که ابن عربی و پیروانش مطرح کرده‌اند. بطورجزم نمی‌توان ادعا کرد که در آن دوره، وحدت موردنظر عارف، وحدت شهودی بوده یا وحدت وجودی (یعنی آیا عارف به مقامی می‌رسد که غیر از خدا چیزی نمی‌بیند ولی این واحد دیدن چه بسا ناشی از توجه شدید به حق و غفلت از غیر است، نه ناشی از اینکه ضرورتاً حقیقتی در کار نباشد یا اینکه او حقیقت وجود را واحد می‌داند و می‌گوید تنها یک حقیقت است که شایسته نام وجود است).

برخی معتقدند عارفان قرن سوم و چهارم اگر دم از وحدت وجود، زده‌اند چیزی بالاتر از وحدت شهودی نگفته‌اند، ولی گروهی دیگر معتقدند در جهان‌بینی عرفانی، تنها یک حقیقت، شایسته نام وجود است. اما آنها تعبیر فلسفی درباره این مطلب نداشته‌اند و محی الدین برای این مطلب توجیه فلسفی آورده است. به عبارت دیگر، آنچه را عرفا از طریق کشف و شهود دریافته‌اند او توانسته در یک قالب مأنوس با عقل بیان کند.

مسلم است که در فضای عرفان نظری، نظریه وحدت وجود به صورت خلق‌الساعه به وجود نیامده، بلکه به تدریج در طی زمان شکل گرفته و می‌توان گفت نظر عرفایی مانند بایزید بسطامی، حسین منصور حلاج، ابوسعید فراز و امام محمد غزالی، تأثیرات عمیقی در شکل‌گیری این نظریه داشته است. همچنین نمی‌توان گفت مؤسس و مبدع نظریه وحدت وجود، محیی‌الدین است، بلکه محیی‌الدین را می‌توان بزرگترین شارح و مفسر نظریه وحدت وجود، معرفی کرد که بعد از او، پیروان مکتبش به تدریج به شرح و توضیح آن نظریه پرداختند. برخی از شارحان مهم این مکتب، عارفانی در قرون هشتم و نهم نظیر قیصری، سید حیدر آملی، محمد بن حمزه فناری، ابوحامد محمد اصفهانی و در آخر، صائن‌الدین علی بن ترکه، تلاش کرده‌اند تا ادله‌ای در اثبات عقلی و فلسفی این نظریه ارائه کنند که طبیعتاً آن ادله باب مناقشات فلسفی را درباره این مسئله گشوده است.

بدین ترتیب، فلاسفه نیز به تدریج، با این مسئله دست و پنجه نرم کردند مثل جلال‌الدین دوانی (۹۰۷ ه.ش)، اما شرح و تفسیر آن فیلسوف، طرفداران جدی پیدا نکرد و بعدها صدرا

نشان داد که این نظریه مبتنی بر اصالت ماهیت است، ولی این نظریه در فلسفه صدرایی صورت ویژه‌ای یافت. صدرا با اثبات فلسفی اصالت وجود توانست راه را برای مدعای اصلی عرفان یعنی وحدت، باز و براهین قابل اعتنایی در این باب ارائه کند.^۱ این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که وحدت وجود از نگاه محیی‌الدین، به چه معناست و آیا این نوع از هستی‌شناسی به معنای نفی کثرات است؟ برای فهم این مسئله نخست باید چند نکته روشن شود:

- الف) آیا وحدت و وجود در لسان عرفا، با وحدت و وجود در نگاه حکما، به یک معناست؟
 ب) وحدت وجود از منظر مشاء، صدرا و عرفا چگونه تبیین می‌شود؟
 ج) اثبات اعتقاد محیی‌الدین به وحدت وجود، از چه راه‌هایی به دست می‌آید؟
 د) لوازم و ویژگی‌های وحدت وجود چیست؟
 ه) کیفیت حصول کثرات از وحدت به چه ترتیب است؟

«وحدت» و «وجود» در لسان عرفا و حکما

گاهی عرفا، بحث وحدت را در ضمن مبحث توحید مطرح کرده‌اند. برای نمونه، حمزه فناری، پس از معنی توحید از حیث لغوی و اصطلاحی، وحدت را تعریف و اقسام آن را بیان می‌کند: «توحید در لغت به معنای تفرید و یگانه ساختن است و در اصطلاح عرفا عبارت است از علم به یگانه ساختن وجود محض...مرتبه نخست از اقسام وحدت، لحاظ کردن وحدت من حیث هی هی است. این نوع وحدت با ذات حق مغایرتی ندارد، بلکه عین ذات حق است.^۲ گاهی در ضمن مبحث وجود مطرح کرده‌اند، چنان‌که صدرالدین قونوی می‌گوید: «و حق از جهت وحدت وجودش چیزی جز واحد از او صادر نشده است؛ زیرا اظهار و ایجاد واحد از آن جهت که واحد است، جز واحد نخواهد بود، لکن این واحد نزد ما همان وجود عام است که بر اعیان ممکنات اضافه شده است».^۳ با اینکه عرفا، اصطلاح وحدت و وجود را از فلسفه گرفته‌اند، ولی مقصود آنها از این دو با مقصود فلاسفه مشاء متفاوت است. از نظر هر دو گروه وحدت مساوق وجود است و همچنین مفهوم وجود و مفهوم وحدت امر بدیهی است بدین معنا که بدون واسطه ادراک می‌شوند.

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۱۷۳-۱۸۲؛ زکریا بهارنژاد، ابن عربی و نظریه وحدت وجود، ص ۴۳-۶۲؛ حسین سوزنجی، وحدت وجود حکمت متعالیه، ص ۲۱۵-۲۲۸.

۲. حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۱۷۳.

۳. صدرالدین قونوی، مشرع الخصوص الی معانی النصوص، ص ۲۶۵.

ولی مقصود فلاسفه مشاء و عرفا از وجود و وحدت، تفاوت‌هایی دارد که بیان می‌شود:

۱. وحدت فلسفی، امر عرضی است؛ یعنی چیزی است که عارض بر ماهیت می‌شود. مثلاً وقتی می‌گوییم انسان، واحد است، انسان بعنوان ماهیت معروض و موضوع، واقع شده و واحد محمول و عارض بر آن شده است. یعنی انسان به لحاظ ذات و ماهیت خود نه واحد است و نه کثیر ولی با عروض وحدت و یا کثرت، واحد و کثیر می‌شود اما وحدت عرفانی، وحدت ذاتی است یعنی یک مفهوم انتزاعی نیست که عارض بر ماهیت می‌شود بلکه یک موجود حقیقی بسیط است که مبدأ هستی است. به عبارت دیگر، وحدت مورد نظر عرفا، وحدت حقه حقیقی است، که وحدت عین ذات، می‌باشد نه امر عارض بر ذات.
۲. وحدت فلسفی در مقابل کثرت بکار می‌رود، ولی از نظر عرفا به دلیل اینکه وحدت امر بسیط و ذاتی است، مقابل ندارد؛ زیرا مقابل داشتن فرع بر آن است که به جز واحد شخص موجود دیگری در عالم باشد و با فرض وحدت شخصی، موجود دیگری وجود ندارد تا در مقابل آن قرار گیرد.
۳. وحدت فلسفی، وحدت عددی است. وحدت عددی، وحدتی است که فرض تکرار در آن وجود دارد. وحدت عددی در مقابل کثرت بکار می‌رود و در بیان آن می‌گوییم: یکی است و دو یا سه و... نیست.^۱

وجود از نظر فلاسفه مشاء

اینها وجودها را حقایقی می‌دانستند که به تمام ذات‌های بسیطشان متباینند، نه اینکه تباین وجودها به فصل‌هایشان باشد تا ترکیب در آنها لازم آید و وجود مطلق جنس آنها باشد و نه اینکه تباین وجودها به مصنفات و مشخصات باشد، تا وجود مطلق نوع آنها باشد بلکه وجود مطلق عرضی لازم آنهاست؛ یعنی خارج محمول است، نه اینکه عرضی به معنای محمول بالضمیمه باشد،^۲ ولی مقصود عرفا از وجود، حقیقت و مصداق خارجی و عینی اوست و براساس وحدت شخصی وجود معتقدند در جهان هستی تنها یک موجود واقعی و حقیقی وجود دارد و آن هم ذات حق است.^۳ در عرفان وقتی سخن از بداهت و یا فرضاً عدم بداهت وجود مطرح می‌شود مقصود از آن مصداق وجود است نه مفهوم وجود البته این بدان معنا نیست که از نظر عرفا مفهوم وجود بدیهی نیست.

باید توجه داشت که فلاسفه حقیقت وجود را در مقابل مفهوم قرار می‌دهند، ولی عرفا گاهی آن را مقابل مفهوم به کار می‌برند و گاهی نیز آن را مقابل سایه و ظل. در حالت اول

۱. صائن الدین علی الترمذی، تمهید القواعد، ص ۳۹ - ۳۸.

۲. حاجی سبزواری، شرح منظومه، ص ۲۰۸ - ۲۰۷.

۳. محیی الدین، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۰۰.

که حقیقت وجود در مقابل مفهوم به کار می رود، مفهوم امر انتزاعی است که از مصداق خارجی انتزاع می شود و از آن حکایت می کند. چنین حقیقتی به لحاظ عینیت و بساطتی که دارد، امر بدیهی است؛ زیرا این حقیقت، واقعیت دارد و قابل انکار نیست و در حالت دوم که حقیقت وجود را مقابل ظل قرار می دهیم، نه مفهوم در اینجا آنچه به ادراک آدمی می آید، اطلال وجودی است، تنها این سایه های وجودی اند که مدرک ما واقع می شوند، ولی خود حقیقت وجود بر ما مجهول است و مجهول بودن آن به این معنا نیست که حقیقت وجود، دون ادراک ماست، بلکه به این معناست که فوق ادراک ما قرار دارد، او به لحاظ شدت وجودی و نوری که دارد به ادراک ما در نمی آید.^۱

بنابراین، هنگامی که عرفا از وحدت سخن می گویند، مقصود آنها «وحدت حقه حقیقی» است و هنگامی که از وجود صحبت می کنند، مرادشان از وجود، حق تعالی است. از این رو، این نوع وحدت با وجود حق مساوق است؛ یعنی به لحاظ مصداق و حیثیت، وحدت حق با وجود حق یکی هستند. تنها به اعتبار مفهوم ذهنی با هم متفاوت اند. می توان نتیجه گرفت اصطلاح وحدت وجود یک ترکیب اضافی است که در آن مضاف (وحدت) عین مضاف الیه (وجود) است، نه امر زاید بر آن و چون وجود مورد نظر یک وجود شخصی و منحصر (ذات واجب الوجود بالذات) است. بنابراین، وحدت مورد نظر هم عین ذات است.

نگرش های متفاوت پیرامون وجود و وحدت آن

بی تردید، در عالم، کثرت وجود دارد و تمایز اشیاء و موجودات حقیقی است از این رو، نگاه عارف وحدت وجودی با فیلسوف واقع گرا یکی است. پس هر دو گروه با اندیشه و تفکر سوفسطایی که عالم را وهم و خیال می پندارند، مخالف اند. اختلاف نظر پیرامون رابطه این کثرتهای واقع در عالم با مبدأ آنهاست که در ادامه، سه نظریه تبیین می شود:

۱. نظریه کثرت تباینی مشاء؛
۲. نظریه وحدت تشکیکی ملاصدرا؛
۳. نظریه وحدت وجود عرفانی.

نظریه مشاء در باب وحدت و کثرت وجود

گروهی بر این عقیده اند که مشاین، به کثرت وجود و کثرت موجود قائلند و در نظر ایشان، وجودها امور متکثر و متباین به تمام ذات است. بر اساس این مبناء چنین نیست که وجود، حقیقت یگانه ای باشد که میان همه موجودات مشترک است، بلکه به تعداد تمامی

۱. عبدالرحمن جامی، نقد الفصوص فی شرح الفصوص، ص ۲۴.

موجودات می‌توان از وجود نیز سخن گفت. اگر چه مشاییان به اشتراک معنوی وجود باور داشته و مفهوم وجود را مفهومی یگانه و مشترک می‌دانند، اما در نظر ایشان حقیقت وجود متکثر است و هر یک از وجودها با دیگری متباین به تمام ذات هستند؛ چرا که از نگاه آنها تباین میان وجودها یا به تمام ذات است یا به جزء ذات یا به امر خارج از ذات. تمایز وجودها به جزء ذات نیست؛ زیرا وجودها بسیط و انقسام ناپذیرند، و اما تمایز وجودها به امور بیرون از ذات هم نیست؛ زیرا اگر تباین میان وجودها، به اموری بیرون از ذات باشد، مقوم و مقسم وجود یکسان خواهد بود.^۱ از نگاه مشاء بین وجودات تباین بالذات است، ولی اشتراکشان در یک مفهوم عام است که خارج از ذات آنهاست، ولی در عین حال، عرضی لازم برای حقائق خارجی است و به صورت خارج محمول به آنها نسبت داده می‌شود. باید توجه داشت صرف اینکه وجود بر همه موجودات حمل می‌شود، موجب وحدتی در اصل ذات آنها نمی‌شود. از این رو، باید از آنها پرسید که نحوه اطلاق این مفهوم بر وجودها چگونه است که در عین اشتراک معنوی لفظ هیچ گونه اشتراک ذاتی در حقائق خارجی یافت نمی‌شود؟

در این نظر، کثرت خیلی عنصر بنیادین است و کثرات هم با یکدیگر ارتباط ندارند، اما گروهی دیگر بر این باورند که این ظاهر کلام مشاء است و باید چیزی بیش از این ظاهر را قائل بود. اینکه ملاصدرا در اوائل الشواهد الربوبیه می‌گوید: «عندالتحقیق حرف مشاء به حرف ما برمی‌گردد» به این علت است که مگر مشاء رابطه علت و معلول را رابطه بریده می‌دانند. علت و معلول به لحاظ وجودی و خارجی، از هم بریده و متباین نیستند، بلکه باید یک نحو سنخیتی با هم داشته باشند. در نتیجه، در اصل ذات و وجودشان اشتراک خارجی، ولو بنحو اشتراک سنخی خواهند داشت. «فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر و التاكد و الضعف و بین ما ذهب الیه المشاؤون. اقوام الفیلسوف المقدم. من اختلاف حقائقها عند التفطیش».^۲ اگر این سخن مشاء درست باشد، ما نباید تشکیک عامی را به عنوان نظر مشاء بدانیم. در نقد این نظریه (کثرت تباینی) باید گفت: اگر مفهوم واحد وجود از حقایق متباین بالذات انتزاع شود و بر همه آنها صدق کند، لازم می‌آید واحد عین کثیر، باشد در حالی که واحد عین کثیر نیست؛ یعنی چنین نیست که از حقائق متباین بالذات یک مفهوم واحد انتزاع شود و بر همه آنها صدق کند.^۳

۱. حاجی سبزواری، شرح منظومه، ص ۲۰۸ - ۲۰۷.

۲. صدر، الشواهد الربوبیه، مشهد اول، اشراق سوم، تفریع، ص ۱۳۵.

۳. حاج سبزواری، شرح منظومه، ص ۲۰۹ - ۲۰۸.

نظریه وحدت سنخی ملاصدرا

مقصود از وحدت سنخی، وحدت تشکیکی است که صدرا مطرح کرده است. البته همانگونه که بیان شد، مقصود ملاصدرا در نظریه تشکیک مفهوم وجود نیست، بلکه مراد او مصداق وجود است. ملاصدرا از راه تشکیک، یک نوع وحدت وجود را مطرح و اثبات کرده است. او معتقد است حقیقت وجود و نه مفهوم آن، سنخی واحد است. با این حال، دارای مراتب و درجات است. صدرا بعنوان یک فیلسوف به اصل علیت پایبند است و سلسله مراتب وجود را نیز باور دارد، ولی می‌گوید: «مراتب وجود در طول یکدیگرند و نه در عرض هم». به بیان دیگر، از نظر او، موجودات متکثر و متعدّدند، اما تعدّد و تکثر نشانه تباین و اختلاف نیست، چنانکه مشاء می‌پندارند؛ زیرا کثرات وجودی جنبه تشکیکی دارند و در طول یکدیگرند. به این معنا که درجات و مراتب یک حقیقتند. او مراتب وجود را به مراتب اعداد و نور تشبیه کرده و می‌گوید: «همچنان که اصل نور و عدد، واحد است و دارای مراتب مختلف است و این مراتب منافی با اصل نور و عدد نیست؛ زیرا مراتب در خود عدد و نور است و نه خارج از آن، حقیقت وجود نیز چنین است، طوری که وحدت آن عین کثرت و کثرت آنهم عین وحدت است. ملاصدرا وحدت وجود را به اشتراک معنوی وجود پیوند داده و می‌گوید: چون مفهوم وجود واحد است، منشأ انتزاع آن؛ یعنی حقیقت و مصداق وجود هم باید دارای وحدت باشد، وگرنه لازم می‌آید مفهوم از حقایق متباینه بما هی متباینه انتزاع شود که محال است».

وحدت شخصی وجود

وحدت شخصی وجود از نگاه عرفا بدان معناست که یک وجود شخصی غیرمتناهی تمام هستی را پر نموده و جایی برای وجود غیر باقی نمی‌گذارد و ماسوا هر چه هستند، همه جلوه‌ها و تجلیات اویند. مقصود عارف از وحدت، وحدت ذاتی شخصی است، آن‌ها نه نظام علی معلولی فلاسفه را قبول دارند و نه ترتیب و سلسله مراتب موجودات را. در نتیجه، اعتقادی به کثرت تباینی مشاء و کثرت طولی و تشکیکی صدرا ندارند. ایشان بر مبنای ظهور و تجلی خداوند در موجودات و اشیاء روش خود را تحلیل و تبیین کرده‌اند. بطور خلاصه، در حکمت مشایی کثرت، ذاتی وجودات و وحدت، امر خارج لازم است و در حکمت صدرایی وحدت و کثرت هر دو ذاتی وجودات است، اما در عرفان وحدت ذاتی و کثرت امر عارضی و لاحق شمرده می‌شود.

وحدت وجود در نگاه مشایی، صرفاً وحدت مفهومی وجود و در نگاه صدرایی وحدت سنخی خارجی سریانی وجود است، اما مقصود عرفا از وحدت وجود، وحدت شخصی

اطلاق وجود است. در فلسفه مشاء و صدرا همه موجودات بالذات وجودند، ولی در عرفان موجود بالذات تنها وجود بی نهایت و اطلاق حق تعالی است و همه کثرات و تجلیات او مصداق بالعرض موجودند.

وحدت شخصی وجود از نگاه محیی‌الدین

تعبیر وحدت وجود در بسیاری از آثار محیی‌الدین به خصوص در کتاب فصوص و فتوحات او وجود ندارد. تنها در یک مورد، این تعبیر دیده شده و آن «کتاب‌المعرفه» است. او در یکی از عناوین این کتاب چنین آورده است: «مسئله وحدة الوجود» و در ذیل این عنوان می‌گوید: «حقیقت وجود، واحد است. تعدد و تکثر در آن نیست، بلکه به حسب تعینات و تجلیات تکثر و تعدد می‌یابد».^۱ می‌توان گفت علاوه بر اینکه اندیشه وحدت وجود در عرفان ابن عربی حضور دارد، تعبیر وحدت وجود نیز در آثار او آمده است. اما اینکه ابن عربی وحدت شهودی است یا وحدت وجودی در این مورد دو برداشت متفاوت وجود دارد. برخی، وی را وحدت شهودی می‌نامند و گروهی دیگر معتقدند وی علاوه بر وحدت شهود، طراح و مؤسس نظریه وحدت وجود است. ابتکار و خلاقیت او نیز همین است، و گرنه عقیده به وحدت شهود همواره در بیان عارفان عقیده رایج و مطرحی بوده است. وحدت شخصی وجود از نگاه او، همان نظریه عرفاست؛ یعنی او هم معتقد است یک وجود شخصی غیرمتناهی تمام هستی را پر کرده است، بطوری که جایی برای وجود غیر باقی نماند و ماسوای هر چه هستند، همه از جلوه‌ها و تجلیات اویند.

راههای اثبات اعتقاد ابن عربی به وحدت شخصی وجود

به نظر ابن عربی که به وحدت وجود معتقد است، راههایی که می‌توان اثبات کرد، دو طریق است: تصریحات و تمثیلات ابن عربی است که این قسم عبارت‌اند از:

الف) تبیین و تفسیر وحدت وجود از طریق تصریحات ابن عربی

ب) تبیین و تفسیر وحدت وجود از طریق تشبیهات و تمثیلات

۱. تشبیه ظهور حق در موجودات به ظهور عدد و معدود؛
۲. تشبیه ظهور حق در موجودات از طریق آیینه؛
۳. تشبیه ظهور حق در موجودات از طریق ظل و ذی ظل.

ج) تصریحات مخالفان ابن عربی

۱. ابن عربی، کتاب‌المعرفه، ص ۱۲۸.

تصریحات ابن عربی بر وحدت وجود

وقتی ابن عربی از حقیقت وجود صحبت می‌کند، منظور آن از حقیقت وجود، وجود مطلق است که از هر نوع تعین و تشخیص، حتی از قید اطلاق هم رهاست و اطلاق برای او قید نیست، بلکه عنوان مشیر است. او معتقد است: وجود مطلق در خارج موجود است و تنها مصداق آن خداوند متعال است.^۱ و در فتوحات خود چنین می‌گوید: «همانا خداوند موصوف به وجود است و چیز دیگری از ممکنات به همراه او متصف به وجود نیست، بلکه می‌گوییم: حق از آن جهت که حق است عین وجود خارجی». ^۲ از صریح‌ترین عبارات وحدت وجود ابن عربی که واکنش شدید برخی از مخالفان وی را نیز برانگیخته است، این عبارت است: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها؛ پاک و منزّه است کسی که اشیاء عالم را ظاهر ساخته است و او خود عین آنهاست». ^۳ محی الدین در بعضی از عبارات خود می‌گوید خدا یگانه هستی مطلق است یعنی وجود فقط منحصر در اوست. «ما فی الوجود الا الله»^۴ و یا «ما ثم موجود الا الله»^۵ و هر چه غیر از او یعنی عالم و آدم معدوم و نیست هستند. «حق همان وجود است و خلق همان عدم است».^۶

تبیین وحدت وجود از طریق تشبیهات و تمثیلات

ابن عربی برای تبیین نظریه وحدت وجود، از تشبیهات و تمثیلات متعددی استفاده کرده است. او برای آسان کردن فهم عمیق و بسیار دشوار این مسئله از تشبیهات و تمثیلات بهره برده است اگر چه این مطلب تنها هدف او نیست؛ زیرا او با این روش هم به دست مخالفان بهانه نمی‌دهد و هم از اتهامات احتمالاتی به دور می‌شود. لذا او مسائلی را که منجر به تحریک عقاید عوام و در نتیجه، سبب واکنش آنان می‌شود، با صراحت لهجه بیان نمی‌کند، بلکه از تشبیهات و تمثیلات استفاده می‌کند.

تشبیه ظهور حق در موجودات به ظهور عدد در معدود

ابن عربی برای ظهور و تجلی حق در اشیاء، آنرا به ظهور در معدود تشبیه کرده است. او می‌گوید واحد عدد نیست ولی اعداد از دو تا بی نهایت، چیزی جز تکرار واحد نیستند.

۱. ابن عربی، کتاب المعرفة، ص ۹۰.

۲. همو، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۴۲۹.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۱۰، ج ۴، ص ۱۵۹.

۴. همان، ج ۲، ص ۲۱۶.

۵. همان.

۶. همان، ج ۱، ص ۴۰۶.

بنابراین، کثرت عدد از واحد به وجود آمده است. همین نسبت با ظرایف موجود در آن، میان وجود واحد حق و کثرات عالم نیز برقرار است؛ زیرا حق تعالی با ظهور خود، جهان و موجودات را پدید آورده است، طوری که اگر این ظهور و تجلی نمی بود، جهان و موجودات هستی یافت نمی شد. ابن عربی با این تشبیه می خواهد اندیشه بنیادین خود را که همان وحدت وجود است، تبیین کند. از نگاه او، حق تعالی در مرحله ظهور خود، نه در مرحله ذات حکم، همان واحد را دارد که واحد جزء اعداد نیست و خارج از آنهاست و در عین حال عددساز، منشاء پیدایش آنهاست «... ظهرت الاعداد بالواحد فی المراتب المعلومه. فأوجد الواحد العدد و فصل العدد الواحد^۱» حق تعالی هم نیز خارج از عالم است و جزء آن نیست. با این حال منشأ پیدایش آن است. و در عالم ظهور کرده و بدون ظهور او عالم، محقق نمی شود.

تشبیه ظهور حق به موجودات از طریق آیینه

اتاقی^۲ را در نظر می گیریم که آیینه کاری شده است. بعضی از این آیینه ها، مقعر و برخی محدب و پاره ای مسطحند. همچنین بعضی رنگی و بعضی بی رنگند... وقتی انسان وارد این اتاق می شود و در وسط آن می ایستد، صدها تصویر از همان یک فرد در این آیینه های مختلف پدید می آید و هرآینه به حسب شکل و اندازه و رنگ خود، تصویر و جلوه ای خاص از یک انسان پدیدار می کند. تمامی این انسان ها، تجلیات و جلوه های همان یک انسان ایستاده در وسط اتاقند. عرفا می گویند: نسبت حق با تمامی موجودات، از عقل اول تا هیولی چنین است؛ یعنی همگی آیینه های چهره حق تعالی هستند. هر موجودی به قدر استعداد و خصوصیات خود، وجودنما و حق نماست. در این میان یک وجود بیش نیست، لکن آیینه ها موجب می شوند. وجودات دیده شوند «فاینما تولو فثم وجه الله^۳».

تشبیه ظهور حق به موجودات از طریق ظل و ذی ظل

سایه در مقایسه با صاحب آن، صرفاً وجود خیالی و نمودی بسیار ضعیف است، ولی نمی توان آنرا معدوم انگاشت و اصل تحقق و واقعیت آن را انکار کرد. اگر چه وجود آن نیز حقیقتاً وجود شخص نیست و هیچ سهمی از متن وجودی او را تشکیل نمی دهد. ابن عربی معتقد است؛ در نظام هستی تنها یک موجود حقیقی وجود دارد. مابقی بنحو مجاز موجودند، نه حقیقتاً؛ آنها موجودات خیالی یعنی ظل و سایه وجودی حقیقی هستند.^۴

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ج ۱، فص ادریسی، ص ۷۷ - ۷۸.

۲. علی امینی نژاد، حکمت عرفانی، ص ۱۸۵ - ۱۸۸.

۳. بقره، ۱۱۵.

۴. ابن عربی، فصوص الحکم، ج ۱، فص ادریسی، ص ۱۰۱.



به این نکته باید توجه داشت که خیالی به معنای مجازی و اعتباری مقابل حقیقی است و نه به معنای غیر واقعی و وهمی. ابن عربی با این تشبیه می‌خواهد به مخاطب خود بفهماند که عالم فاقد وجود حقیقی است و بهره‌ای از وجود ندارد. سهم آن از حقیقت در همان حد سایه بودن است که صاحب سایه را نشان می‌دهد. همچنان که اگر شخص نباشد، سایه او هم بی‌معنا و نامعقول خواهد بود. همچنین اگر خدا (که صاحب عالم است) نباشد، عالم وجود نخواهد داشت.

تصریحات مخالفان ابن عربی

یکی از راههایی که می‌توان اثبات کرد، محیی الدین معتقد به وحدت وجود است، اعترافات و تصریحات مخالفان وی است. چرا آن‌ها از بیان او وحدت وجود را فهمیده و استنباط و استخراج کرده‌اند؟ نظریه وحدت وجود همواره از سوی فقها و متکلمان و حتی فیلسوفان مورد انتقادهای گوناگون قرار گرفته است، ولی آنچه عجیب است، انتقاد شدید شیخ علاءالدوله سمنانی از ابن عربی، به دلیل نظریه وحدت وجود است، به نحوی که شاید یکی از خصوصیات که باعث امتیاز سمنانی در میان عرفا گشته، همین امر است. شیخ علاءالدوله در حاشیه این بخش از فتوحات «سیحان من اظهر الاشياء و هو عینها»، خطاب به ابن عربی چنین می‌گوید: «ای شیخ، اگر از شخصی بشنوی که می‌گوید: مدفوع شیخ عین وجود شیخ است، از او در نمی‌گذری، بلکه بر او خشم می‌گیری. پس چگونه خردمندی این چنین باطل و هذیانی را به خدا نسبت می‌دهد. توبه به درگاه خدا به جای آور؛ توبه‌ای خالص تا از این گرداب هولناک که دهریان و طبعیان و یونانیان و شکمانیان (بوداییان) هم از آن دوری می‌ورزند، نجات یابی^۱».

لوازم و ویژگیهای وحدت شخصی وجود

ذکر برخی از لوازم و فروعات وحدت وجود، در فهم این مسئله و رفع برخی سوء برداشتها مؤثر است.

۱. اطلاق مقسمی

از نگاه عرفا تنها یک وجود است که کل هستی را پرکرده و مصداق بالذات وجود است و همین ویژگی سبب شده جا برای دیگری به منزله مصداق بالذات وجود و موجود حقیقی نباشد و آن ویژگی اطلاق است که از آن با عنوان اطلاق مقسمی یاد می‌شود. این اطلاق حتی قید اطلاق و سریان در آن ملاحظه نمی‌شود برخلاف اطلاق قسمی که در آن شیء مقید به اطلاق و سریان است، مانند نفس رحمانی، از این رو، حق تعالی با این اطلاق مقسمی بگونه‌ای است که هم سریان و اطلاق قسمی دارد و هم ندارد و فوق سریان

۱. علاءالدوله سمنانی، مقدمه مصنفات فارسی، ص ۳۴۴؛ جامی، نفحات الانس من حضرات القدس، ص ۶۵۱-۶۵۲.

و اطلاق است به بیان دیگر، ذات حق فوق سریان است و به حد سریان محدود نمی‌شود و همین وضع موجب شده تا در همه سریان داشته باشد. هم در حالت به شرط لایبی واحدیت، هم در شرطهای خاص و هم در وضع سریان، اما مقید به هیچ یک از این حالات نیست. پس می‌توان گفت ورای این تعینات و شئون نیز حقیقتی هست که نباید فقط آن را در دل شئون و مظاهر یافت، بلکه واقعیتی برتر از این شئون را نیز دارد.^۱ می‌توان نتیجه گرفت حق تعالی من حیث ذات در هیچ تعین و صفتی و اسمی، جلوه ندارد. بدین معنا که حق تعالی اول است، اما مقید و منحصر؛ به آن نیست زیرا اگر چنین باشد، نمی‌تواند آخر باشد از این رو، او فوق اولویت و آخریت است مثلاً حق تعالی هادی است، اما منحصر در آن نیست؛ زیرا مصل نیز هست. «ان الحق من حیث اطلاقه از این رو، تی لا یصح ان یحکم علیه بحکم او یعرف بوصف او تضاف الیه نسبه ما، من وحده او وجوب او مبدییه او... لان کل ذلک یقتضی التعین و التقید».^۲

۲. تمایز حق و خلق

تمایز بر دو گونه است: تقابلی و احاطی است. تمایز تقابلی بدان معناست که در مقایسه دو شیء، شی اول اموری دارد که شیء دوم ندارد و برعکس حقایق و کمالات یا نقایصی در دومی است، که در اولی یافت نمی‌شود. همه موجوداتی که در عرض یکدیگرند، چنین مغایرت و تمایزی دارند، مثل مغایرت و تمایز کتاب از خودکار و قلم. پس تمایز و مغایرت آنها از نوع تمایز تقابلی است. از این رو، در این تمایز فقط غیریت برقرار است و به طبع، عینیتی نمی‌توان میان آنها برقرار دانست، اما در تمایز احاطی برقراری غیریت به معنای نفی عینیت نیست. در این نوع تمایز با دو امر رو به رو هستیم که یکی بر دیگری احاطه دارد و آنرا در بر می‌گیرد. ذات محیط به نفس احاطه اش از ذات محاط جدا می‌شود. به بیان دیگر، ذات محیط بواسطه همین ویژگی احاطه، در دل محاط حضوری وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز، به نفس تحقق محیط تحقق دارد. بی گمان، در موطن محاط، محیط از نظر وجودی حاضر است و محقق اوست، اما از سوی دیگر، هر چند محیط در بردارنده محاط است، اما در ورای محاط نیز هویتی دارد و از این جهت، غیر آن است. این نوع تمایز در حقایق مطرح می‌شود که هویشان، هویتی فراگیر و اطلاق‌ی باشد. از نظر عرفا، حق تعالی بنحو احاطی از خلق متمایز است: به بیان روشن‌تر، همچنان‌که خداوند به جهت احاطه و شمول عین اشیاست، دقیقاً به همین دلیل غیر اشیا و متمایز از آنهاست. از این رو، آنها تمایز حق

۱. علی امینی نژاد، حکمت عرفانی، ص ۲۵۱-۲۵۵.

۲. سیدحیدر آملی، نقد/تقود، ص ۶۴.

از خلق را تمایز تقابلی نمی‌دانند، تا در نتیجه، خدا جدای از خلق در تصور آید، بلکه می‌گویند چون ذات حق، مطلق به اطلاق، مقسمی است، به نفس همین اطلاق، عین همه اشیاء است و از آنجا که هیچ محدودی، مطلق نمی‌شود، حق تعالی به نفس همین اطلاق غیر از همه اشیاست. بعضی افراد با مشاهده این تعبیرات از عرفا که «حق عین خلق و غیر خلق است»، گمان برده‌اند ساحت تجربه‌های عرفانی، ساحتی است که در آن تناقض رخ می‌دهد. در حالیکه با درک درست بحث تمایز احاطی در می‌یابیم که اصولاً ویژگی اطلاق مقسمی اگر درست فهم شود، دو گزاره «مطلق عین مقید است» و «مطلق غیر مقید است» را هم زمان تصدیق می‌کند، اما مطلق غیر مقید است؛ چون هیچ امر مقیدی مطلق و غیرمتناهی نیست و از طرفی، مطلق عین مقید است؛ چون حق تعالی مطلق به اطلاق مقسمی است که به جهت اطلاق و غیرمتناهی بودنش عین اشیاء است.

۳. نفی حلول و اتحاد و همه خدایی

یکی از برداشتهای نادرست از نظریه عرفانی وحدت وجود، اتحاد ذات حق با مخلوقات و یا حلول در آنهاست، ولی این مطلب با توجه به داده‌های عرفانی^۱ صحیح نیست. چرا که حلول در جایی معنا دارد که دو وجود مطرح باشد و یکی در دیگری حلول کند و نیز اتحاد در صورتی معنا می‌یابد که دو وجود با یکدیگر یگانه شوند، در حالیکه طبق مبنای عرفا در کل هستی فقط یک وجود هست و مابقی شئون اویند و هیچ حظی از اصل وجود ندارند. قیصری در فصل یازدهم از مقدمه خود بر فصوص الحکم، پس از آنکه وحدت حقیقی و تجلی حق را به اتحاد ظاهر و مظهر ارجاع می‌دهد، در تفاوت وحدت وجود با حلول و اتحاد چنین می‌نویسد: «حلول واتحاد میان دو چیز متغایر از هر جهت، نزد اهل الله شرک است؛ زیرا از نظر اهل الله با تجلی نور واحد قهار، همه اغیار فانی و مستهلک می‌گردند».^۲ و در این همین مورد شبستری چنین می‌گوید: «حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است».^۳

البته این بدان معنا نیست که همه چیز خداست؛ یعنی عرفا نمی‌خواهند بگویند آسمان، زمین، درخت، خشکی، دریا و... همگی خدایند؛ زیرا عرفا نه تنها بهره‌ای از الوهیت و

۱. نظام هستی بیش از یک وجود نیست و آن حق تعالی است و ماسوای الله شئون حق هستند. همچنین حق نسبت به خلق احاطه شمولی دارد. پس از حیث اینکه جاری در تمام موجودات است، عین اشیاست و از آن حیث، که حق مطلق و خلق مقید غیر خلق است.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۳.

۳. محمد بن یحیی لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۷۳۶.

ربوبیت ذاتی برای مخلوقات قائل نیستند، بلکه اساساً غیر حق را بهره‌مند از وجود نیز نمی‌دانند؛ یعنی عکس آنچه را عرفا می‌گویند، به ایشان نسبت می‌دهند.

توجیه کثرت از دیدگاه ابن عربی

همه حقائق به نحو کمون در ذات حق، بصورت اطلاقی و اندماجی متحقق، وبه وجود حق موجودند، و همه، شئون ذاتی خداوند هستند و از طرفی، عارف کثرت را انکار نمی‌کند و این کثرات را ظهورات و تجلیات حق می‌داند. در نظر عارف، ظهور و تجلی؛ یعنی جلوه‌گر شدن و نمایان شدن حقایق مندرج و مخفی در وجود حق، اما این ظهور و کیفیت و تحلیل آن، از منظر هستی‌شناسنامه چگونه است؟ برای توضیح این مطلب، چند نکته باید مورد توجه شود:

۱. عرفا در تحلیل پدیده ظهور بر این باورند که حقیقت ظهور و تجلی؛ یعنی متعین شدن آن وجود مطلق نامتناهی به تعینات، همچون نوری سفید که با عبور از شیشه‌های رنگی تعیین رنگ‌ها را به خود می‌گیرد. «القول بالظهور هیئنا انما یعنی به صیوره المطلق متعیناً بشیء من التعینات»^۱.

پس مراد عرفا از ظهور، وجود نیست؛ یعنی ظاهر شدن به معنای موجود شدن آن، پس از معدوم بودن نیست. همچنین مراد از آن آشکار شدن چیزی که از مدارک حس مخفی بوده، مثل مخفی بودن آفتاب در پشت ابر هم نیست. «ان مراد هم بلفظ الظهور هنا لیس معنی الوجود بأن یکون الشیء معدوماً فوجد و لا ان یکون مخفياً عن المشاعر الحسیة»^۲.

۲. عارفان مسلمان، همچون فلاسفه اسلامی به قاعده الواحد اعتقاد دارند و در آثار خود از این قاعده، نام برده و به منزله اصلی مسلّم و خدشه‌ناپذیر، از آن بهره می‌برند، ولی در تفسیر آن سه تحول بنیادین ایجاد کرده‌اند: ۳ الف) صدور بمعنای ظهور است نه علیت ایجاد؛ ب) صادر اول نفس رحمانی است نه عقل اول؛ ج) در عرفان بر اساس این قاعده فقط یک ظهور و تجلی مطرح است. از این رو، صادر نخستین در عرفان، اولین و آخرین صادر است. از همین رو، تعبیر عرفا از قاعده الواحد در عرفان اسلامی به این صورت است: «الواحد لا یظهر و لا یتجلی عنه الا الواحد»؛ یعنی خداوند متعال جز یک ظهور و تجلی نخواهد داشت. محیی‌الدین گاهی اصل قاعده را می‌پذیرد، اما ذات خداوند را از قاعده خارج می‌داند. اگر چه او می‌گوید از خداوند من حیث اسماء و صفات جز موجودی واحد صادر نمی‌شود،

۱. صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، تمهید القواعد، ص ۱۵۸.

۲. همان.

۳. قونوی، رساله النصوص، ص ۷۴.



لکن آن واحدی را که بی واسطه از خدا صادر می شود، کل عالم می داند؛ یعنی او برای عالم یک نوع وحدت قائل است که زیر پوشش نفس رحمانی است. از نظر ابن عربی، خدا، «واحد کثیر»؛ است یعنی دارای کثرت در وحدت است که کثرت آن به اسماء و صفات است. عالم نیز از نگاه او در عین کثرت واحد است که می توان آنرا «کثیر واحد» دانست. بنابراین، «کثیر واحد» تجلی همان «واحد کثیر» است که کثرت آن ناشی از کثرت اسماء و صفات و وحدت آن ناشی از وحدت ذات اوست.^۱ او در جای دیگر، اصل قاعده الواحد را انکار می کند وی برای اینکه این مسئله را به ذهن نزدیک کند که از واحد، کثیر سر می زند، می گوید: «مرکز دایره یک نقطه است که در آن هیچ تعدد جزء یا جهت که باعث کثرت آن شود نمی توان یافت چرا که از هر جهت بسیط است ولی از همین مرکز شعاعهای مختلفی را به محیط دایره می توان رسم کرد که هر یک با دیگری متفاوت است اما این کثرت نسبتها و اضافات، هیچ کثرتی را در نقطه مرکزی به وجود نمی آورد».

بر اساس معنای عرفانی «قاعده الواحد» خدا به بعضی از اشیاء قریب و از بعضی دیگر، بعید نیست. اگر چه مطابق قاعده الواحد به تقریر ابن سینا، عقل اول به خدا نزدیکتر از سایر موجودات است و این با نظریه وحدت وجود که خداوند را به همه موجودات قریب و بلکه عین همه موجودات می داند، سازگار نیست. از دیدگاه عرفا، هر موجودی وجهی خاص به خداوند دارد که خاص خود اوست و از آن وجه، بی واسطه با خداوند در ارتباط است و از او قبول فیض و تجلی می کند. از این رو، قاعده الواحد را می توان در رابطه خدا و تک تک موجودات نیز صادق دانست، نه فقط در ارتباط بین خدا و عقل اول یعنی هر موجودی مستقیماً و بی واسطه، تجلی خداست و کثرت موجودات نیز هیچ کثرتی را که با وحدت خدا منافات داشته باشد در ذات او ایجاد نمی کند.^۲

۳. اکنون بر اساس این مطلب که بنابر قاعده الواحد، از مقام وحدانی ذات حق، تنها یک ظهور و تجلی، موسوم به نفس رحمانی صادر شده است، درباره نفس رحمانی نکات مختصری ارائه می شود: الف) بحث نفس رحمانی را می توان از نگاههای مختلف در مقامات متعددی مطرح ساخت. از یک سو، می توان آنرا پس از مقام ذات یا تعیین اول مطرح کرد و از سوی دیگر می توان این بحث را در آغاز تعیینات خلقی و پس از تعیین ثانی؛ یعنی پیش از عالم عقل مطرح ساخت. به عبارت دیگر، تعدادی از عرفا، نفس رحمانی را حقیقت واحدی

۱. قانونی، رساله النصوص، ج ۱، ص ۲۶۰ و ۷۱۵.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۳۴.

می‌داند که از عقل اول تا عالم ماده را در برمی‌گیرد و بزرگان دیگری همچون قونوی، جندی، فرغانی و صائن الدین ترکه اصفهانی، آن را شامل همه حضرات خمس می‌دانند یعنی نفس رحمانی را ظهور واحدی می‌دانند؛ که گستره آن از تعین اول تا عالم ماده را تحت پوشش خود قرار داده است در آغاز نفس رحمانی، بصورت مندرج در تعین اول تحقق دارد و پس از آن، این ظهور مندرج و نفس فشرده آزاد شده، تعین ثانی و مراتب دیگر نظام هستی تا عالم ماده را به اقتضائات هر مرحله شکل می‌دهد.

«برای نفس رحمانی سرایتی است. در این مراتب خمس و ظهوری به حسب این مراتب خمس است».^۱

ب) نفس رحمانی از سنخ وجود حقیقی نیست؛ زیرا در عرفان، وجود حقیقی منحصر به خداوند است. نفس رحمانی همان ظهور و تجلی و اضافه اشراقی و نسبت است که در همه تعینات سریان دارد. از این رو، از این جهت، نفس رحمانی غیرمظاهر و مجالی است؛ چرا که نسبت مظاهر با نفس رحمانی که ظهور است؛ نسبت تعینات با متعین است. زیرا نفس رحمانی، ماده اصلی صور و تعینات نظام هستی است و حقیقت بسیط است که به صور و تعینات متعدد و متکثر عالم شکل می‌گیرد و متعین و متصور می‌شود.^۲

ج) نفس رحمانی، حقیقتی مطلق است، ولی اطلاق آن با اطلاق حق تفاوت دارد. حق مطلق به اطلاق مقسمی است؛ اما نفس رحمانی مطلق به اطلاق قسمی است یعنی نفس رحمانی مقید به قید عموم و اطلاق بوده و حقیقت و هویت آن سریان و عمومیت خارجی دارد.^۳ نفس رحمانی بر تمامی اشیاء سریان دارد، ولی نمی‌توان گفت ذات حق هم در تمامی اشیاء سریان دارد از این رو، ما دو سریان نداریم یکی سریان ذات حق، و دیگری سریان ظهور حق که نفس رحمانی باشد.^۴ و به عبارت روشن‌تر، احاطه نفس رحمانی بر اشیاء احاطه سریانی است، ولی احاطه ذات بر تمامی اشیاء احاطه قیومی است.

د) نفس رحمانی، سایه و ظل وجود حق است و وجود ذهنی و وجود خارجی، سایه‌های وجود منبسط است، فقط وجود عام منبسط مقید به قید عموم است. وجود ذهنی و وجود خارجی، دایره تقید آن دو برابر است.^۵

۱. صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، تمهید القواعد، ص ۱۴۸.

۲. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۷۰۹.

۳. محقق فناری، مصباح الانس، ص ۱۳۵.

۴. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، پاورقی، ص ۱۱۷۷.

۵. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۶.

بر این اساس، چنانکه خداوند وجود بسیط واحدی است که همه حقایق را به نحو مندرج در خود دارد، امری که از او ظهور می‌یابد، نیز بر اساس قاعده الواحد می‌یابد چنین باشد؛ یعنی ظهوری که همه چیز را در خود هضم کرده و همه مظاهر را دارا باشد. به عبارت دیگر براساس قاعده الواحد از مقام ذات حق تنها، یک ظهور؛ و تجلی بنام نفس رحمانی صادر می‌شود و مطابق تشکیک این ظهور همه تعینات در بستر آن شکل می‌گیرند. نفس رحمانی از نگاه عرفا، یک ظهور واحد سریانی و بسیط یک پارچه و به هم پیوسته‌ای است که براساس تشکیک خاص الخاصی، مرتبه به مرتبه (نه بریده بریده) از شدیدترین ظهور، آغاز و تا ضعیف‌ترین آن امتداد دارد از این رو، نفس رحمانی ظهور و تجلی اول و آخر حق است، گرچه این ظهور واحد در درون خود و بر حسب مراتبی که در تشکیک خاص الخاصی می‌یابد، مشتمل بر ظهورات و تعینات متعدد و متکثر است.^۱ این تعینات در صقع ربوبی بنام تعینات حق یا تعینات علمی هستند از این رو، این تعینات تمام هویشان علمی است که عبارتند از تعین اول و تعین ثانی و این تعینات در بیرون از صقع ربوبی بنام تعینات خلقی هستند که عبارت از عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده. این نوع تعینات صرفاً علمی نبوده، وجودی‌اند. تعینات علمی تعیناتی هستند که به خود و به یکدیگر علم و شعور ندارند و صرفاً نزد حق حاضرند و معلوم اویند، مانند صور ذهنی ما که این صورت‌های ذهنی به خود و به یکدیگر عالم و آگاه نیستند و فقط نزد نفس حاضرند و معلوم اویند اما تعینات خلقی تعیناتی هستند که افزون بر معلوم بودن برای خداوند به خود و به یکدیگرند و به حق تعالی عالم باشند. در اینجا خلقت شکل گرفته و پای غیر به میان خواهد بود.^۲ بطور خلاصه، کیفیت حصول کثرت از وحدت بدین صورت است؛ چون ذات حق نمی‌تواند با اشیاء نسبت ایجاد برقرار کند و برای این منظور باید به تعین اول^۳ و تعین ثانی تنزل یابد تا اشیاء ایجاد شود. در تعین اول که به وحدت ذاتیه یا وحدت حقه حقیقه موسوم است، دو لحاظ مورد توجه است یکی لحاظ واحدیت و دیگری، لحاظ احدیت. در لحاظ واحدیت آن، به جانب ظهور و انبساط ذات بسوی کثرات، توجه می‌شود و ذات به همراه کثرت مندرج در آن لحاظ می‌شود و در لحاظ احدیت آن صرفاً متن ذات مد نظر است و به کثرات اندماجی توجه نمی‌شود. همین اعتبار واحدیت که در تعین ثانی موجب تحقق

۱. صدر الدین قونوی، اعجاز البیان فی تفسیر القرآن، ص ۳۸.

۲. عبد الرحمن جامی، نقد النصوص، ص ۳۰.

۳. تعین اول یعنی علم از این رو، باز این رو، من حیث الاحدیة الجمعیة (علم حق به خود از حیث احدیت)؛ تعین ثانی یعنی علم ذات به ذات در مقام تفصیل.

کثرات علمی و سپس کثرات خارجی می‌شود.^۱ واحد به وحدت حقیقی، یکتایی است که تمام کثرات اندماجی را تحمل می‌کند و هاضم همه آنهاست. این بدان معناست که این حقیقت از جهتی یکتاست و لاغیر و از جهت دیگر، کثرات را نیز دارد. پس دو جانب احدیت ذاتی و واحدیت ذاتی (کثرات اندماجی) بدون هیچ گونه امتیازی از یکدیگر، در مقام ذات واقعیت دارند. بلکه وحدت حقیقه ذاتیه به نحو حیثیات انباشته و به صورت اطلاقی و اندماجی این دو لحاظ نفس الامری را در خود دارد.

«لامغايرة بين الاعتبارين في الحقيقة اذ لاكثرية ثمة بالفعل»^۲؛ یعنی بین دو اعتبار احدیت و واحدیت ذاتیه در حقیقت مغایرتی نیست؛ زیرا در صقع ربوبی، کثرت بالفعل وجود ندارد. کثرت اسماء و صفات در مقام ذات بنحو ربوبی و اندماجی است، ولی کثرت اسماء و صفات در تعیین اول بنحو علمی و اندماجی است؛ چراکه تعیین اول علم به ذات من حیث الاحدیة الجمیعة است و چون ذات همه حقائق را مندرجا دارد، در تعیین اول، نیز به تبع علم به ذات، علم به همه حقایق مندرج در پی خواهد آمد و همه کثرات مادون، به نحو علمی و اندماجی در تعیین اول وجود خواهند داشت. در تعیین ثانی مثل تعیین اول، تجلی و تعیین علمی خداوند محقق است ولی در تعیین اول خداوند به نحو وحدت اطلاقی به ذات خود علم دارد و با اینکه همه حقایق و کمالات را در خود دارد، هیچ یک متعلق اختصاصی علم خداوند نبود. هیچ گونه امتیازی از سایر اشیاء ندارند. ولی در تعیین ثانی، حق تعالی در نگاه دوم به ذات بی‌نهایت خود، همه تفصیل و کمالات موجود در خود را به تماشا می‌نشیند. به عبارت دیگر تعیین ثانی مثل تعیین اول نسبت علمیه است با این تفاوت که تعیین اول نسبت علمی اندماجی است ولی تعیین ثانی نسبت علمی تفصیلی است یعنی همه حقائق مندرج در مرحله تعیین اول در بستر امتداد نفس رحمانی در مرحله تعیین ثانی، تفصیلی علمی می‌یابند و همه اسماء و مظاهر از یکدیگر متمایز می‌شوند و از حالت خفاء به حالت ظهور می‌رسند و از کون به سوی بروز سر برمی‌آورند این تعیین ظل و سایه تعیین اول است زیرا هر مرتبه مادون سایه و صورت مرتبه مافوق خود بوده، مرتبه مافوق با تنزل خود، آن را پدید می‌آورد.^۳ در مقام ذات، اسماء و صفات مندرجند. همانگونه که در تعیین اول اسماء و صفات مندرجند، اما در مقام ذات قابلیت ظهور و انبساط و ایجاد وجود ندارد،

۱. صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، تمهید القواعد، اقول ۲۸، ص ۱۲۵.

۲. ابن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۱۷۸.

۳. ملا عبدالرحمن جامی، نقد النصوص، ص ۳۸.



کیفیت حصول کثرات در بستر وحدت وجود محی الدین

ولی در تعیین اول با اینکه ایجاد صورت نمی‌گیرد، ولی قابلیت ظهور و انبساط و ایجاد وجود دارد. همین قابلیت ایجاد در تعیین اول، زمینه کثرت تفصیلی در تعیین ثانی را به وجود می‌آورد. از این رو، در تعیین ثانی اسماء و صفات بصورت کثرت علمی ایجاد می‌شوند و این کثرات علمی اسماء و صفات در تعیین ثانی، منشأ کثرات خلقی می‌شوند. به عبارت دیگر، علم به ذات، مبدء علم به کمالات ذات در مرتبه احدیت می‌گردد. بعد از علم به کمالات ذات، محبت و عشق الهی، مقتضی ظهور ذات به جمیع اسماء و صفات بنحو تفصیلی علمی، می‌شود و این ظهور تفصیلی علمی، اول در مقام واحدیت حاصل می‌گردد. سپس این ظهور در مقام واحدیت، منشأ تکثر عینی و خارجی می‌گردد.^۱

کثرت خلقی از نگاه ابن عربی

شاید به نظر رسد که ابن عربی، کمترین همّش وقف اثبات واقعیت کثرت و تبیین کیفیت ربط آن با وحدت خدا باشد درحالی‌که چنین نیست. علت این امر آن است که مخاطبین ابن عربی صوفیه و عرفایی هستند که مستغرق در وحدت‌اند و در امر کثرت و ربط آن با وحدت دچار سر درگمی‌اند، از این رو، اعظم کتابهای ابن عربی و به خصوص فتوحات، به توجیه و تبیین همین موضوع اختصاص دارد. از نظر ابن عربی، عالم در عین حال که از خود وجودی ندارد، با خدا نیز متفاوت است. عالم در خدا ظهور یافته، نه آنکه عین خدا است. «... ان العالم ما هو عین الحق و انما هو ما ظهر فی الوجود الحق».^۲ محیی الدین هم پانته‌ایسم الحادی (یکسانی حق و خلق) را و هم سوفسطایگری را که منکر کثرات و مراتب عالم می‌باشد نفی کرده است. «فیه علم جهل من یساوی بین الحق و الخلق و من جهل مراتب العالم عند الله».^۳ او اگر چه در خیال دانستن عالم، خود را از فلاسفه و اهل نظر، جدا و به سوفسطاییان نزدیک می‌بیند، ولی بلافاصله تفاوت خود را با سوفسطاییان نیز گوشزد می‌کند، به باور وی عالم خیال عرفا واقعی است و حال آنکه از نظر سوفسطاییان، خیال واقعیتی ندارد. او می‌گوید: «ان الفرق بیننا و بینهم انهم یقولون ان هذا کله لاحقیقه له و نحن لانتقول بذلک بل نقول انه حقیقه ففارقنا جمیع الطوائف».^۴ او معتقد است خیال بودن عالم به معنای نفی وجود آن و پذیرش سوفسطایگری نیست.^۵ چرا که او معتقد است تنها یک وجود لایتناهی

۱. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، فصل دوم از مقدمات «فی اسمائه و صفاته»، ص ۴۴.

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۱۶.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۵۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۶۸۷.

۵. همان، ج ۳، ص ۲۳۱.

همه سطوح واقعیت را فراگرفته، نه غیر آن و این بدان معنی نیست، که کثرات موجود به وجود حق نیستند بلکه همه کثرات واقعیت خود را به نحو تقییدی و نه تعلیلی، از متن وجود حق و از متن واقع می‌گیرند و به تحقق وجود حق متحقق‌اند. از این نوع وجود، تعبیر به وجود مجازی، بالعرض و خیالی می‌شود. «چون جریان از این قرار است که برایت بیان کردم [که حق وجود حقیقی است و وجود اضافی عالم هم به او برمی‌گردد] پس وجود عالم متوهم است و فاقد وجود حقیقی است؛ و معنای خیال همین است؛ یعنی گمان کرده‌ای که عالم امری مغایر، قائم به ذات و بیرون از وجود حق است، در حالیکه در نفس الامر و واقع چنین

جمع بندی

تبیین شد از نگاه عرفا، تنها یک وجود است که کل هستی را پرکرده و مصداق بالذات وجود است. و همین ویژگی سبب شده جا برای دیگری به منزله مصداق بالذات وجود و موجود حقیقی نباشد. از طرفی، تمایز حق تعالی از خلق به نحو احاطی است (نه تمایز تقابلی) تا خدا جدای از خلق در تصور نیاید؛ زیرا ذات حق، مطلق به اطلاق مقسمی است. به نفس همین اطلاق، عین همه اشیاء است، و از آنجا که هیچ محدودی، مطلق نمی‌شود، حق تعالی به نفس همین اطلاق غیر از همه اشیاء است، ازاینکه حق تعالی غیر از اشیاء بدست می‌آید که محی الدین منکراشیا خارجی نیست. آنچه او نفی و انکار می‌کند، وجودات حقیقی است، نه وجود بطور کلی. او معتقد است، تنها یک وجود لا یتناهی همه سطوح واقعیت را فراگرفته، نه غیر آن و این بدان معنی نیست که کثرات موجود به وجود حق نیستند بلکه همه کثرات واقعیت خود را بنحو تقییدی و نه تعلیلی، از متن وجود حق و از متن واقع می‌گیرند و به تحقق وجود حق متحقق‌اند. از این نوع وجود، تعبیر به وجود مجازی، بالعرض و خیالی می‌شود. از آنجا که وجود حق در همه مواطن و مراحل حاضر است، و به همه اشیاء، در حد عالی علم دارد. اعتقاد به چنین توحید و خداشناسی عرفانی، که همراه با احساس حضور عالمانه حق تعالی در همه جا عمق جان انسان است. «هو معکم این ما کتتم و الله بما تعملون بصیر».^۱ نقش تربیتی فوق العاده ای در مراحل سلوکی خواهد داشت؛ زیرا وقتی انسان به این باور دست یابد که خداوند حاضر و ناظر و شاهد همه کردارها و رفتارها و نیت‌های اوست، او علیم و شهید و سمیع و بصیر علی الاطلاق است. نه تنها ظاهر اعمال خود را از آلودگی‌ها می‌پیراید، بلکه در اعماق جان خود حتی نیت بد را راه نخواهد داد. وقتی انسان خدای

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، فص یوسفیه، ص ۱۰۳.

۲. حدید، ۴.



کیفیت حصول کثرات در بستر وحدت وجود محی الدین

قریب را شناخت: «و اذا سالک عبادى عنى فانى قریب»^۱ و دانست که حتی از رگ گردن به او نز دیک تر است: «نحن اقرب الیه من جبل الوریث»^۲ و هنگامی که دانست خداوند در هویت او هم حضور دارد: «ان الله یحول بین المرء و قلبه»^۳ چنین معرفتی به یکباره یا به تدریج، او را در میسر حق و سلوک الی الله قرار خواهد داد.

منابع

۱. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، چهار جلدی، بیروت، دارصادر، بی تا.
۲. _____، فصوص الحکم، تهران، انتشارات الزهرا، ۱۳۷۰.
۳. _____، کتاب المعرفه، به تحقیق محمد امین ابو جوهر، دمشق، انتشارات دارالتکونین، ۲۰۰۳ م.
۴. امینی نژاد، علی، حکمت عرفانی، قم، انتشارات موسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۵. بهارنژاد، زکریا، ابن عربی و نظریه وحدت وجود، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۹.
۶. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح الفصوص، تهران، ناشر فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۷. _____، نفحات الانس من حضرات القدس، به تحقیق ادیب جادر، بیروت، انتشارات دارالکتاب العلمیه.
۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات التنبیهات، تحقیق حسن زاده آملی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۹. سبزواری، هادی، شرح منظومه، انتشارات بیدار، ۱۳۸۶.
۱۰. سوزنچی، حسین، وحدت وجود حکمت متعالیه، تهران، انتشارات امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۹.
۱۱. آملی، سیدحیدر، نقد النقود، ناشر وزات فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۱۲. ترکه، صائن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح و تعلیقه حسن زاده آملی، قم، الف لام میم، ۱۳۸۶.

۱. بقره، ۱۸۶.

۲. ق، ۱۶.

۳. انفال، ۲۴.

۱۳. صدرالدین قونوی، اعجاز البیان فی تفسیرام القرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۴. صدرا، الشواهد الربوبیه، با حواشی ملاهادی سبزواری و مقدمه تصحیح و تعلیق سیدجلال آشتیانی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۵. فناری، حمزه، مصباح الانس، تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۴.
۱۶. قونوی، صدرالدین، رساله النصوص، تصحیح سیدجلال آشتیانی، با حواشی میرزهاشم اشکوری، محمدرضا قمشه‌ای، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، بی‌تا.
۱۷. _____، مشرع الخصوص الی معانی النصوص، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۸. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
۱۹. لاهیجی، محمدبن‌یحیی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن، نشر علم، ۱۳۸۱.
۲۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۹، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.