

## فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

دوره اول، شماره سوم و چهارم، بهار و تابستان ۱۳۷۹

درآمدی بر تقریرهای مختلف نظریه وحدت وجود و شبهه شناسی آن

قاسم کاکائی

### چکیده

نظریه وحدت وجود یکی از عمیق ترین دستاوردهای عرفان و یکی از اسرار تاریخ اندیشه بشر است. تعبیر عرفا در این مورد مختلف است. فیلسوفانی که به تجزیه و تحلیل این نظریه پرداخته اند نیز، تقریرهای گوناگون و بعضاً متضادی از این نظریه بدست داده اند. متفکرانی که در وادی عرفان سیر نکرده اند، اعم از فیلسوفان، متکلمان و بعضی از فقها، اشکالاتی بر این نظریه وارد کرده آن را ناسازگار با عقل و یا ناسازگار با دین شمرده اند. این مقاله صرفاً در پی آن است که به عنوان مقدمه ای برای بررسی ابعاد نظریه وحدت وجود، به جمع بندی تقریرهای مختلف این نظریه و اشکالات وارد بر آن بپردازد.

### ۱. مقدمه

وحدت وجود<sup>۱</sup> که به عنوان معادل واژه فرنگی Pantheism و یا Panentheism برگزیده شده است بر طیف وسیعی از عقاید مکاتب و متفکران مختلف اطلاق می شود.<sup>۱</sup> چنانکه فلاسفه قبل از سقراط، الیائیان، تالس، انا کسیمنس، رواقیان (علی الخصوص مارکوس اورلیوس) افلاطون، نو افلاطونیان (علی الخصوص فلوطین) اریگن، جوردانو برونو، یاکوب بوهمه، اسپینوزا، گوته، لسلینگ، شلایر ماخر، فیخته، شلینگ، هگل و حتی وایتهد در غرب، مکاتب و

شعب مختلف هندویسم، ذن، بودیسم، تائوئیسم و تصوف اسلامی در شرق، همه وحدت وجودی خوانده شده اند.

این امر از یک سو به ما گوشزد می کند که ممکن است - حداقل در بعضی موارد- با لفظی مشترک و اصطلاحی مبهم روبرو باشیم که قابلیت تفسیر و تعبیر به این همه مکاتب و مشربهای فکری مختلف را داشته باشد و لذا پیدا کردن معنایی واحد برای آن به نحوی که همه این مکاتب و فلاسفه در آن مشترک باشند سخت دشوار و بلکه غیرممکن باشد.<sup>۲</sup> و از سوی دیگر، ما را به یافتن نظریهٔ جامعی ترغیب می کند که به مثابهٔ حقیقتی باشد که به جنگ هفتاد و دو ملت خاتمه داده و به تعبیر مولوی هندو و ترک را همزبان گرداند، و البته اگر بتوان بین این مکاتب مهم شرق و غرب جوهری واحد یافت، راهی هموار برای رسیدن به گفتگوی تمدنها و وحدت متعالی ادیان یافته ایم.

پروفسور ایزوتسو، با اعتقاد بر اینکه وحدت وجود مفهوم کلیدی نظامهای فلسفی شرق است،<sup>۳</sup> بر این باور است که "وحدت وجود چهار چوبی نظری فراهم می آورد که از طریق آن می توان یکی از مهمترین جلوه های تفکر فلسفه شرقی به معنای عام آن - اعم از اسلامی و غیر اسلامی - را روشن ساخت و از آنجا به نقطه نظر مثبتی در جهت نیل به فلسفهٔ واحد جهانی و رسیدن به نقطهٔ پیوند حوزه های عقلی و روحانی شرق و غرب گام برداشت".<sup>۴</sup>

از طرفی به قول استیس: "وحدت وجود در اصل صرفاً یک فکر منطقی که ساختهٔ ذهن فلسفی باشد نیست. یعنی نظریه ای نیست که بر عقل و برهان بنا شده باشد و اساساً اندیشه ای عرفانی است. هر چند بعدها از حجت و برهان تأیید و تقویت یافته است و به همین جهت اخیر در سیر طولانی تکامل تاریخ فلسفه خردگرایی، چنین تصور شده که وحدت وجود مبتنی بر عقل و برهان است و ریشه های عرفانی اش را در نظر نیاورده و از یاد برده اند".<sup>۵</sup> بنابراین اگر در پی ریشهٔ مشترکی برای اندیشه های فوق هستیم و به دنبال گوهر یگانه ای می گردیم که مکاتب وحدت وجودی شرق و غرب به مثابهٔ صدفهای آن باشند، باید در طول تاریخ و عرض جغرافیای اندیشهٔ شرق و غرب به سراغ عرفان و عرفا

همانطور که گفتیم، اصطلاح "وحدت وجود" طیف وسیع و بعضاً غیر متجانس از آرای مکاتب و اندیشمندان مختلف را در بر می گیرد که غربی ها تحت عنوان "پانته ایسم"<sup>۶</sup> از آن یاد می کنند. لذا برای شناخت حدود و ثغور دیدگاه عرفا در باب وحدت وجود لازم است ابتدا به معنای "پانته ایسم" و مبانی و لوازم آن نظری بیفکنیم. آنگاه تقریرهای مختلف نظریه وحدت وجود را بررسی کنیم و سپس شبهاتی را که بر این نظریه وارد شده و یا ممکن است وارد شود، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم تا همه اینها پیش درآمدی باشد برای مباحث عمیق تر در باب وحدت وجود.

## ۲. پانته ایسم چیست؟

در باب "وحدت وجود" دو گونه می توان سخن گفت. یکی اینکه آن را بالاصاله مربوط به "هستی شناسی" به معنای عام بدانیم که در این صورت صبغه فلسفی بحث کاملاً غالب بوده و، به تعبیر قدما، مربوط به بخش "الهیات بالمعنی الاعم" می گردد. یعنی بحث از "وجود" و عوارض آن. دیگر آن که این نظریه را برداشتی خاص در باب "خداشناسی" تلقی کنیم؛ یعنی پس از اعتقاد به خدا (ولو به یک معنای خاص)، وحدت وجود را دیدگاهی در باب صفات و افعال خدا بینگاریم، که در این صورت جنبه های کلامی و عرفانی بحث بیشتر خود نمایی می کند و اگر احياناً در فلسفه هم بحثی از آن باشد، جایگاه آن الهیات بالمعنی الاخص خواهد بود.

اصطلاح "پانته ایسم" ورود به مسأله را با شیوه دوم پیشنهاد می کند چرا که از دو واژه یونانی Pan (= همه) و theο (= خدا) ترکیب شده و به همین علت بعضاً - ولو به غلط - به همه خدایی ترجمه شده است. یعنی باید گفت "وحدت وجود" به این معنا، با بحث "خداشناسی" سر و کار دارد. چنانکه در دائرة المعارف بریتانیکا آمده است: "پانته ایسم (وحدت وجود) در فلسفه و الهیات این نظریه است که خدا کل است و کل خداست. جهان آفریده ای متمایز از خدا نیست. خدا جهان است و جهان خداست. اسپینوزا از مدافعان مشهور فلسفه وحدت وجود (پانته ایسم) است."<sup>۷</sup>

عده ای "پانته ایسم" را چنین تعریف کرده اند که: "پانته ایست ها وحدت‌گرا monist هستند که از واژه یونانی "مفرد" و یا "تنها" اخذ شده است. آنان معتقدند که تنها یک موجود (Being) وجود دارد و سایر اشکال واقعیت اطوار (یا ظهورات) و یا عین آنها<sup>۸</sup>. چنانکه ملاحظه می شود در اینجا صرفاً بحث از "وجود" است و ممکن است بعضی از پانته ایست ها نام آن یگانه موجود (Being) را خدا نگذارند.

اما باید توجه داشت که حتی از نظر این دسته دوم آن "موجود" باید دارای جنبه ای قدسی و ربوبی باشد چنانکه گفته اند: "پانته ایسم به معنای این باور است که هر عین موجودی به یک معنا ربوبی است"<sup>۹</sup> و یا به این معناست که: "مجموعه موجودات وحدتی را تشکیل می دهند که فراگیر است و این واحد فراگیر به یک معنا ربوبی است."<sup>۱۰</sup> یعنی در "پانته ایسم" دو مسأله مهم است و بر حول دو اصل دور می زند یکی این که در پس کثرات وحدتی فراگیر "Unity" وجود دارد و دیگر آنکه آن واحد فراگیر امری است که از یک نوع تقدس و الوهیت "divinity" برخوردار است.

اگر همین دو اصل اساسی "پانته ایسم" را در نظر آوریم، در خواهیم یافت که هر چند پانته ایسم نظریه ای تقلیل دهنده (reductive) است،<sup>۱۱</sup> ولی با سایر نظریات تقلیل دهنده تفاوت فاحشی دارد. مثلاً ماتریالیسم نیز در پس همه کثرات، وحدتی را قائل است؛ بطوری که هستی را منحصر در یک موجود یعنی "ماده" می بیند و سراسر عالم حتی ذهن و عقل و نفس و عشق را تجلیات ماده در صور مختلف می پندارد. ولی تفاوتش با وحدت وجود این است که در نظریه وحدت وجود آن "واحد" یا "احد" که همه کثرات به آن برمی گردند از نوعی الوهیت "divinity" برخوردار است و امری قدسی محسوب می شود.<sup>۱۲</sup>

از آنجا که امر قدسی متعلق تجربه عرفانی است باید بپذیریم که این اندیشه از عرفان وارد فلسفه شده است. چنانکه "استیس" به این امر تذکر داده است: "گاهی عبارت تصور یا اندیشه عرفانی را بکار می برم... (یعنی) رأی یا مفهومی که در اینجا تصور نامیده می شود در اصل تعبیری از یک تجربه متحقق عرفانی و متعلق به عارفی بوده است ولی از آن پس به جریان همگانی تاریخ اندیشه های

بشر پیوسته است و کسانی هم که از منشأ عرفانی آن بی خبرند می توانند آن را بپذیرند و بکار برند. وحدت وجود (پانته ایسم) نیز یک "تصور" عرفانی است؛ اگر چه اندیشه وری که خود را خردگرا می داند با براهین منطقی محض آن را مطرح کرده باشد.<sup>۱۳</sup>

اگر "وحی" را نوع اکمل "تجربه عرفانی" بدانیم می توانیم به یک معنا "دین" را نیز منشأ نظریه "وحدت وجود" قلمداد کنیم بنابراین اگر چه ممکن است بعضی از پانته ایست ها از آن "واحد" تعبیر به "خدا" نکرده باشند ولی به قول استیس: "اگر قرار باشد از آن وحدت تعبیر دینی بشود طبق قاعده عرفان آفاقی که همه چیز یکی است قهراً به این نتیجه منتج می شود که همه چیز خداست"<sup>۱۴</sup> و یا "خدا همه چیز است و هر چیزی خداست. جهان یا عین خداست و یا وجهی از تجلی ذات او"<sup>۱۵</sup>. چهره شاخص پانته ایسم یعنی اسپینوزا نیز از این واحد به خدا یاد می کند؛ چنانکه بعضی از محققان "پانته ایسم" را درست معادل "اسپینوزیسم" دانسته و در معنای آن این قول اسپینوزا را آورده است که: "همه چیزهای جهان یکی بیش نیستند و آن یکی کل در کل است... آن که کل در کل است خداست که ازلی و عظیم است و نه زاده شده و نه می میرد."<sup>۱۶</sup>

علاوه بر اسپینوزا، جریانات متعدد فکری دیگری نیز پانته ایست خوانده شده اند: "تالس، اناکسیماندروس، امپدکلس، فلوطین و برونو وحدت وجودی شمرده شده اند"<sup>۱۷</sup> کاپلستون مقاله‌ای تحت عنوان: "پانته ایسم در اسپینوزا و ایده آلیست های آلمان" نوشته و در آنجا پانته ایست بودن فیخته، هگل، شلینگ و فلوطین را مورد بررسی و نقد قرار می دهد.<sup>۱۸</sup> حتی بارکلی پانته ایست شمرده شده<sup>۱۹</sup> و از پانته ایست بودن مالبرانش سخن به میان آمده است.<sup>۲۰</sup> و البته تائوتیزم، ودانتای غیر ثنوی "Advaita vedanta" اشکال خاصی از بودیسم و بعضی از گرایشهای دیگر عرفانی نیز پانته ایست خوانده شده اند.<sup>۲۱</sup>

بنابراین چنانکه برخی محققان تذکر داده اند: "ابهام بسیار زیادی در باب معنای پانته ایسم وجود دارد"<sup>۲۲</sup> اما به هر حال مسأله را اینگونه می توان جمع بندی کرد که در بحث وحدت و کثرت دو موضوع را باید بررسی نمود: ۱- مسأله کثرت و وحدت اشیاء که آیا اشیای عالم یکی هستند؟ ۲- رابطه خدا و جهان که

آیا در رابطه این دو با یکدیگر نوعی وحدت می‌توان یافت؟ هر چند از نظر منطقی، وحدت خدا و هستی‌های عالم به وحدت هستی‌های عالم منتج می‌شود لیکن نظر پانته ایست‌ها ابتداء و بالذات متوجه جنبه دوم بحث یعنی رابطه خدا و جهان است و از این رو بعضی مدعی شده‌اند که علی‌رغم اختلاف‌های متعددی که بین گرایش‌های گوناگون وحدت وجودی یافت می‌شود " آنچه همه پانته ایست‌ها در آن مشترکند این است که کل هستی به دو بخش " خداوند خالق " و " جهان مخلوق " تقسیم نمی‌شود"<sup>۲۳</sup> و عمده انتقادات بر پانته ایسم ناظر به همین دیدگاه است.

### ۳. امتیازات و ویژگیهای مثبت " وحدت وجود "

نظریه " پانته ایسم " و نیز " وحدت وجود " امتیازات ویژه ای دارند که موجب جذابیت آنها شده و متفکران مختلفی را به سوی خود جلب کرده‌اند. اهم این ویژگیها به شرح زیر است:

۱- از جمله گرایش‌هایی که بشر در سیر فکری خویش طی ادوار مختلف از خود نشان داده، گرایشی است که همواره به سوی وحدت و وحدتیابی داشته است. این گرایش بسیاری از تلاش‌ها و کوشش‌های فکری او را جهت داده و در همه عرصه‌های فکری و شناختی بشر اعم از طبیعت‌شناسی، انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نمود داشته است. میل به تبدیل همه علوم به علم واحد نزد دکارت و لایب‌نیتز، میل به وحدت بخشیدن به معارف و علوم بشری در حوزه معرفت‌شناسی که کانت از آن به " میل به وحدت لابشرط " یاد می‌کند، میل به " بساطت " در ارائه نظریات فیزیکی از جمله ارجاع همه نیروهای فیزیک به چهار نیرو و میل به تقلیل دادن آنها به یک نیرو در تبیین پدیده‌های فیزیکی، میل به تبیین همه رفتارهای بشری با ضمیر ناخودآگاه و تمایلات راننده شده در روانکاوی فروید، میل به پیدا کردن محرک واحدی برای کل حرکات اجتماعی و تاریخی در ماتریالیسم تاریخی مارکس و صدها نمونه دیگر همه جلوه‌هایی از این گرایش بشری هستند.<sup>۲۴</sup>

قول به وحدت وجود می تواند پاسخی باشد به گرایش فوق؛ و با نظم ریاضی واری که برای عقل به وجود می آورد، در پس همه کثرات وحدتی را می یابد و به تبع آن به آنچه در نفس و عقل می گذرد وحدت می بخشد و باعث ارضای عقلی و روحی می شود.<sup>۲۵</sup>

۲- قول به وحدت وجود با برداشتن بینونت بین خلق و خالق، باعث می شود که طبیعت و تاریخ بلکه کل هستی رنگ ربوبی پیدا کند ولی این احتمال هم هست که کل عالم و حتی خدا رنگ مادی بگیرند چنانچه در میل به وحدت در مارکسیسم مشاهده می شود.<sup>۲۶</sup>

۳- عرفا غالباً مکاشفاتی دارند که طی آنها همه هستی را واحد می بینند. نظریه وحدت وجود مبنایی معقول برای وحدت شهود و تعبیر و تفسیری برای تجربه دینی در باب یگانگی بدست می دهد.<sup>۲۷</sup>

۴- چون در نظریه "وحدت وجود" انسان به عنوان بالاترین تجلی خدا مطرح می شود این نظریه جایگاه شریفی به انسان می دهد که هیچ مکتب دیگری با آن برابری نمی کند.<sup>۲۸</sup>

#### ۴. سؤالات و یا اشکالاتی که متوجه پانته ایسم است

علی رغم همه امتیازاتی که ذکر شد، سؤالاتی پیش روی پانته ایسم وجود دارد که باید به آنها پاسخ دهد. اهم این سؤالات به شرح زیر است:

##### ۱. آیا پانته ایسم با اعتقاد به ادیان ابراهیمی سازگار است؟

چنانکه گذشت، پانته ایسم بیشتر نوعی "خداشناسی" به حساب می آید. یعنی برداشت خاصی است از خدا و صفات و افعال او. حال سؤال این است که آیا خدای "پانته ایسم" با theism یعنی خداشناسی ادیان ابراهیمی سازگار است؟ تثیسم را چنین تعریف کرده اند: اعتقاد به خدای انسان واری که به یک معنا متمایز و متعالی از عالم است<sup>۲۹</sup> این خدا عالم مطلق، قادر مطلق، خیر مطلق و سمیع و بصیر است. پس دو ویژگی اصلی خدای تثیسم یکی تمایز و تعالی او از عالم و دیگر انسانوار بودن اوست و در هر دو مورد، خدای پانته ایسم از او فاصله گرفته است:

الف- چنانکه گذشت، " هر چند پانته ایست ها در موارد متعدد با یکدیگر اختلاف دارند لیکن در نفی مدعای اساسی تثیسیم مبنی بر تمایز وجودی خدا و جهان مشترکند"<sup>۳۰</sup> به دیگر سخن، پانته ایسم خدا را با صفت " حلول" در جهان می شناسد و تثیسیم خدا را منزّه و متعالی از خلق می داند. اینست که گفته اند: یکی از ویژگیهایی که پانته ایسم را از غیر آن متمایز می کند این است که در این دیدگاه خدا کاملاً حال در جهان است و به عبارت دیگر این دیدگاه تثیستی را که خدا ورای جهان است نفی می کند"<sup>۳۱</sup> چنانکه پیداست نمی توانیم بگوئیم که پانته ایسم صرفاً یکی از صفات خدای تثیسیم یعنی تعالی و تمایز از عالم را نپذیرفته است چرا که از نظر تثیسیم خدائی که از عالم متمایز نباشد خدا نیست پس باید گفت: " تفاوت پانته ایسم و تثیسیم در این نیست که آیا خدای تثیسیم ورای جهان یا حال در آن است بلکه در این است که آیا خدای تثیسیم وجود دارد یا خیر؟"<sup>۳۲</sup>

ب- خدای ادیان ابراهیمی که در کتب مقدس جلوه گر شده خدایی متشخص individulized و انسانوار personal است. " به گفته پروفیسور براد خدا به معنی عادی اش شخص است و هم به گفته او برای آنکه شخص باشد باید فکر و احساس و اراده داشته باشد ... و به گفته تنیسون تصور عرفی خدا چیزی شبیه به یک روحانی تمام عیار است. خدا در این معنی صریحاً یک موجود زمانمند (متمم) است و با آنکه بری از صروف حالات شمرده می شود، می تواند امروز بر ما خشم بگیرد و فردا از ما خشنود گردد"<sup>۳۳</sup>. از طرفی، پانته ایست ها خدا را نفس کلی جهان می دانند پس " بی هیچ تردید نفس کلی جهان نمی تواند با خدا به معنی فوق منطبق باشد. زیرا یک نفس منفرد جزئی که مانند زید و عمرو و بکر جدا از سایر نفوس است دقیقاً چیزی است که نفس کلی جهانی نمی تواند چنان باشد."<sup>۳۴</sup>

پانته ایست ها خود علاوه بر آنکه تعالی و تمایز خدا از جهان را انکار می کنند، "عموماً وجود خدای انسانوار را منکرند"<sup>۳۵</sup> چنانکه پانته ایسم را تعریف کرده اند به: "اعتقاد دینی یا نظریه ای فلسفی مبنی بر این که خدا و جهان یکی هستند که بطور ضمنی انکار انسانوار بودن خدا و نیز انکار تعالی او را از جهان در بردارد"<sup>۳۶</sup> به



تعبیر دیگر خدای تثیسم متشخص و انسانوار است اما خدای پانته ایسم نه تنها انسانوار نیست بلکه متشخص نیز نمی باشد چرا که " کلی " و " مطلق " <sup>۳۷</sup> است و این امر صرف نظر از آنکه با اصول اعتقادات ادیان ابراهیمی سازگار نیست، باعث می شود که پانته ایسم قابلیت های دینی مثل دعا و نیایش و ارتباطات شخصی بین خدا و انسان را فاقد باشد. <sup>۳۸</sup> به تعبیر استیس: " یکتا پرستی قائل به خدای متشخص است حال آنکه وحدت وجود ( پانته ایسم) از نظر متفکران غربی متمایل و قائل به یک "مطلق نامتشخص" است.... بنده در دعا و نیایش با خدا خطاب می کند و از او آموزش می طلبد ولی آیا می تواند به درگاه جهان دعا کند و یا از مطلق آموزش و خطاب بخواهد" <sup>۳۹</sup> و به همین علت گفته اند که: "پانته ایسم دیدگاهی مسیحی نیست چرا که خداوندی خالق، دیدگاهی در باب مشیت انسانوار و قابلیت برای نظریه تجسد را فاقد است." <sup>۴۰</sup> به همین ترتیب علم و قدرت و سمیع و بصیر بودن را نیز نمی توان به خدای پانته ایسم نسبت داد چنانکه انسانوار بودن و علم و آگاهی داشتن را دو صفتی دانسته اند که خدای تثیسم را از خدای پانته ایسم جدا می کند" <sup>۴۱</sup> و از همین رهگذر است که برخی برآند که " خدای اسپینوزا، تائوی لائوتسو و اصول واحدی که از نظر فلاسفه قبل از سقراط منشأ کل عالمند، هیچکدام انسانوار نیستند" <sup>۴۲</sup>

پس اگر در پانته ایسم به خدا هم معتقد باشند به خدایی غیر متشخص معتقدند که حال immanent در جهان است ولی خدای تثیسم انسانوار و کاملاً متعالی transcendent از جهان است و از این حیث پانته ایسم به هیچ وجه با تثیسم سازگار نیست. جمعی از متدینان، وحدت وجود ابن عربی و اکهارت را به همین معنای پانته ایستی فهمیده و به آن اعتراض کرده اند. حتی عارفی چون علاءالدوله سمنانی از گفته ابن عربی که " سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها" <sup>۴۳</sup> (منزه است خدائی که اشیاء را ظاهر ساخت در حالی که خود عین آنهاست) همین معنی را فهمیده و سخت بر ابن عربی تاخته و این گفته او را " هذیان" خوانده و خطاب به او گفته است: "ایها المسبح لو سمعت من احد انه يقول فضله الشيخ عين وجود الشيخ لا تسامحه البتة، بل تغضب عليه فكيف يسوغ لعاقل ان ينسب الى الله هذا الهذيان، تب الى الله توبة نصوحاً" <sup>۴۴</sup>

مؤمنان مسیحی نیز این تقریر از وحدت وجود را بر نمی تابند. به تعبیر ژیلسون: "مفهوم عرفان مسیحی پانته ایستی مفهومی خود متناقض است. تقریر شاعرانه- فلسفی اتحاد و آمیختگی نفس و خدا به نحوی که آن دو یگانه شوند... لازمه اش عدم تعالی خداوند از وجود انسان است."<sup>۴۵</sup>

مرحوم صدرالمতألهین نیز در انتقاد از جَهْلَةُ صوفیه همین دو اشکال را در نظر داشته است آنجا که: اولاً، قول آنان را با تعالی خداوند ناسازگار می بیند: "بعضی از جَهْلَةُ صوفیه گمان برده‌اند که ذات احدیت که در زبان عرفا به احدیت و غیب هویت و غیب الغیوب موسوم است، تحقق بالفعلی جدای از مظاهر و جلوه‌ها ندارد و پنداشته‌اند آنچه واقعیت دارد همان صورت و قوای روحانی و حسی آن است و خداوند چیزی جز مجموعه‌ی صور و قوا نیست... و این کفری واضح و الحادی محض است که هر کس بهره‌اندکی هم از علم داشته باشد بدان تفوه نمی‌کند."<sup>۴۶</sup>

ثانیاً، خدای آنان را مطلق، کلی و انتزاعی می‌داند که با متشخص و انسانوار بودن خدای دین سازگار نیست. از نظر آنان "جهان و اجزایش از یک موجود تشکیل یافته که او یا کل عالم است - و اشیا و افرادی که در جهانند اجزای او به شمار می‌روند مانند درختی که از ریشه و تنه و شاخ و برگ تشکیل شده است- و یا آن موجود کلی است که کاینات افراد اویند یا عین اویند. در فرض نخست خداوند مجموعه جهان و در فرض دوم وجودش انتزاعی و یا عین افراد است"<sup>۴۷</sup> به هر حال هم اشکال عدم تعالی خدا مشهود است و هم اشکال متشخص نبودن و به طریق اولی انسانوار نبودن او.

## ۲.۴. آیا "پانته ایسم" مساوی بی خدائی "atheism" نیست؟

در سؤال شماره ۱ بحث این بود که آیا پانته ایسم به خدای تثیسیم معتقد است یا خیر. اگر جواب سؤال اول منفی باشد ممکن است این سؤال دوم را مطرح کرد که آیا پانته ایسم اساساً به خدا- به هر معنی که باشد- معتقد است. زیرا این احتمال را می‌توان داد که پانته‌ایسم خدائی را قبول داشته باشد غیر خدای تثیسیم. ابتدا باید معنی خدا را روشن کنیم و بعد تحقیق نمائیم که آیا معنایی از خدا قابل تصور است که پانته ایسم به آن باور داشته باشد. یکی از نویسندگان در

این مورد چنین می گوید: " شرط لازم و کافی برای اینکه کسی یا چیزی را خدا بنامیم این است که اولاً حداقل یکی از شرایط زیر را دارا باشد. ثانیاً شرایط زیر را بیش از هر موجود دیگری واجد باشد:

۱- خالق جهان (مجموعه ماسوای خود) باشد. البته هیچ پانته ایستی به چنین خدائی معتقد نیست.

۲- عالم مطلق باشد.

۳- نسبت به همه پدیده ها خبیر " all- experiencing " باشد.

۴- واقعیت مطلق و یا واقعیتی فوق سایر واقعیتها داشته باشد.

۵- نوعی ضرورت وجودی داشته باشد.

۶- وجود او توجیه کننده سایر چیزها باشد.

۷- حضور مطلق داشته باشد.

۸- قادر مطلق باشد.

۹- درجه ای از ارزش و خیر را واجد باشد که هیچ موجود دیگری چنین درجه ای را دارا نباشد.

۱۰- کمال مطلق (از جنبه غیر ارزشی) باشد.

۱۱- تنها موجود قابل پرستش باشد.

۱۲- برانگیزاننده عواطف دینی باشد.

۱۳- تنها موجودی باشد که ارتباط صحیح با او موجب رستگاری شود.

۱۴- حکیم و مدبر مطلق باشد.<sup>۴۸</sup>

البته اگر تنها شرط اول را در نظر بگیریم هیچ پانته ایستی نمی تواند قائل به وجود خدا باشد و اگر احراز مجموعه شرایط را شرط خدا بودن بدانیم باز هم هیچ پانته ایستی به چنین خدائی معتقد نیست ولی اگر همانطور که نویسنده اشاره کرده است، شرط لازم و کافی برای خدا بودن داشتن حداقل یکی از شرایط فوق باشد، پانته ایست ها را به بعضی از معانی می توان قائل به وجود خدا دانست. نویسنده آنگاه هشت تقریر مختلف در مورد خدا را از جانب پانته ایست ها قابل طرح می داند:

۱- خدا روح حیات بخش طبیعت است.

- ۲- خدا هم جسم و هم جان جهان است.
- ۳- خدا صرفاً همان جهان طبیعت است که متعلق مناسبی برای احساسات دینی شناخته شده است.
- ۴- خدا نفس یا آگاهی مطلق است که از ارواح مختلف تشکیل یافته و چیزی جز او یا آن ارواح وجود ندارد.
- ۵- جهان طبیعت و کثراتی که موجودات صاحب آگاهی حس می کنند صرفاً یک خیال و یا حداقل یک تجلی موجودی است مطلق بنام خدا.
- ۶- خدا آن آگاهی مطلق و کلی است که نفس و ذهن ما نماینده و نمونه ای از آن است.
- ۷- خدا ذات واحدی است که در همه نفوس حاضر است.
- ۸- خدا ذات واحدی است که در همه موجودات محدود حاضر است.
- دو تقریر هفتم و هشتم تقریرهای غالب و متداول از خدای پانته ایسم اند.<sup>۴۹</sup>
- اما به نظر می رسد که مشکل را می توان از زاویه دیگری نگریست و آن اینکه معنای "وحدت وجود" و یگانگی خدا و جهان چیست؟ گزاره جهان خداست و یا خدا جهان است به چه معناست؟ آیا توتولوژی است؛ حمل اولی است و یا حمل شایع و یا نوع دیگری از حمل است؟ اگر رابطه خدا و جهان وحدت محض باشد چاره ای نیست مگر آن که حمل خدا و جهان را بر یکدیگر از نوع "توتولوژی" بدانیم. و اگر وحدت محض نباشد بطوری که حمل خدا بر جهان و یا جهان بر خدا حمل معنی داری باشد در این صورت سخن از "اتحاد" خواهد بود نه "وحدت".
- به هر حال، یک تقریر از "وحدت وجود" همان یگانگی محض است. در این صورت وحدت وجود شکل خاصی از "وحدت انگاری" monism خواهد بود. به قول استیس: "یگانه انگاری ناظر به این معنی است که نسبت خدا و جهان یکسانی محض بدون نایکسانی است"<sup>۵۰</sup> قدمای ما از این تقریر به "وحدت وجود و موجود" یاد کرده اند.<sup>۵۱</sup> در این صورت سؤال این است که آیا این "موجود واحد" جهان است یا خدا. به تعبیر دیگر آیا جهان موضوع اصلی است و وحدت وجود مدعی است که "جهان خداست" یعنی خدا همان جهان است؟ یا آنکه اصالت را به

خدا می دهیم و ادعای وحدت وجود این است که خدا جهان است یعنی جهان همان خداست. در شق اول "خدا بودن" صفت جهان است و در شق دوم "جهان بودن" صفت خداست. فعلاً شق دوم را به سؤال بعد که مربوط به ایده آلیسم است موکول کرده به شق اول می پردازیم.

مطابق تقریر فوق، اگر منظور این باشد که آن موجود یگانه جهان است، پس خدا صرفاً نام دیگری برای جهان خواهد بود. به قول استیس: "از زبانی که اسپینوزا بکار می برد این معنا بر می آید. او عادتاً از خدا یا طبیعت به نحوی سخن می گوید که گویی این دو کلمه مترادفند. تفاوتی که بین طبیعت خلاق *natura naturans* و طبیعت مخلوق *natura naturata* می نهد فرقی در این امر بار نمی آورد. این دو فقط دو شیوه اندیشیدن به چیزی واحد است که هم طبیعت نامیده می شود و هم خدا علاوه براین به وجود هستی ای بیرون از طبیعت اذعان نمی کند. جهان از یک جوهر واحد و صفات آن که از آنها به عنوان صفت خدا یاد می کند تشکیل یافته است، چیز دیگری وجود ندارد."<sup>۵۲</sup>

اگر موضوع چنین باشد این امر عین بی خدایی و به تعبیر قدما عین "تعطیل" است؛ و به همین علت بر پانته ایسم اشکال کرده اند که صرفاً "خدا" را نام دیگری برای "جهان" می داند و از این نظر با بی خدایی تفاوت ندارد چرا که وقتی اشیاء محدود با هم جمع شوند صرفاً مجموعه ای محدود و اعتباری خواهند ساخت که واقعیتی مستقل غیر از تک تک اعضای مجموعه ندارد.<sup>۵۳</sup> استیس به زیبایی این اشکال را تقریر کرده است: "اگر وحدت وجود این باشد که خدا همان جهان است اول باید دید کلمه "است" به چه معنا بکار رفته است. طبق تعبیری که در اطرافش بحث می کنیم در اینجا مراد از است حمل هویت است یعنی به همان معنایی که در جمله ماشین سواری همان اتومبیل است و یا جک همان جان است ... مثل این است که گفته باشیم منظور از وحدت وجود "پانته ایسم" این است که "خدا" نام دیگری است که بعضیها - به دلیل عجیب و غریب - برای چیزی که اکثر مردم جهان می نامند، انتخاب کرده اند. لابد اسپینوزا هم از این به بعد می توانست، اگر خوش داشت به جهان بگوید (خدا) یا می توانست باز هم اگر خوش داشت، جهان را جک یا هنری یا عمه ماریا بنامد و یا اگر دلش خواست

به میز بگوید تخم مرغ.<sup>۵۴</sup> البته استیس معتقد است که منظور اسپینوزا و بیشتر پانته‌ایست‌ها وحدت انگاری محض نیست و در دفاع از آنها می‌گوید: "اگر تعبیر هویت (همگوهی) که اینان می‌گویند این باشد، فلسفه اسپینوزا و ودانتا تا حد این لاطائلات تنزل می‌یافت."<sup>۵۵</sup>

به هر حال، جمع زیادی از متدینان و فلاسفه از وحدت وجود اسپینوزا و دیگر پانته‌ایست‌ها چنین تقریری را استنباط کرده و آنان را به بی‌خدایی و کفر متهم نموده‌اند. ابن تیمیه نیز قائلان به وحدت وجود را به انکار سه اصل اساسی دین متهم می‌کند: ۱- به خدا ایمان ندارند ۲- به پیامبران ایمان ندارند ۳- روز رستاخیز را باور ندارند. اما دلیل این که به خدا ایمان ندارند این است که "آنان وجود خدا را با وجود عالم یکی شمرده معتقدند که عالم خالقی جز خودش ندارد"<sup>۵۶</sup> چرا که طبیعیون و دهریون نیز واقعاً جهان را قائم به خود می‌دانستند و به خدائی که خالق جهان باشد معتقد نبودند و به این ترتیب تنها تفاوتی که وحدت وجودیان با دهریون دارند این است که برای همین جهان بدون خالق نام دیگری وضع کرده‌اند "خدا". شاید از همین جهت است که علاءالدوله سمنانی در انتقاد از ابن عربی که حق را "وجود مطلق" خوانده چنین آورده است: "در جمیع ملل و نحل بدین رسوائی سخن کس نگفته و چون باز شکافی مذهب طبیعیه و دهریه بهتر به بسیاری از این عقیده"<sup>۵۷</sup>.

۳.۴. آیا پانته ایسم به ایده آلیسم صرف و سوفسطائی گری نمی انجامد؟  
چنانکه گذشت، از دیدگاه "وحدت انگاری" محض و یا "وحدت وجود و موجود"، خدا و جهان یک موجود بیشتر نیستند. شق اول این تقریر این بود که این موجود جهان است و در نتیجه خدا اعتباری بیش نیست. شق دوم این است که این موجود خداست پس جهان معدوم است. چنانکه پانته ایسم را به این معنی دانسته‌اند که "چیزی که در تحلیل نهائی از خدا متمایز باشد وجود ندارد... ذات الهی همه واقعبیت را در بر داشته و جنائی برای چیز دیگری باقی نمی‌گذارد"<sup>۵۸</sup> که غیرتش غیر در جهان نگذاشت. مطابق این تقریر جهان خیالی بیش نیست. تقریر منفی وحدت وجود در بعضی از گرایشهای پانته ایستی هند نیز همین است که: "هر چیزی که خدا نباشد معدوم است و جهان با همه تنوع و

کثرتش توهم و خیالی بیش نیست. این تقریر بیشتر در امثال شانکارا ظهور یافته است.<sup>۵۹</sup>

این دیدگاه دقیقاً همان چیزی است که ابن خلدون تحت عنوان "مکتب وحدت مطلق" به جماعتی از صوفیان نسبت می دهد: "پیروان مکتب وحدت مطلق ... در باره تضاد، مظاهری که حس و عقل ادراک می کنند به مغالطه پرداخته و آنها را از مشاعر بشریت شمرده اند و گویند این مشاعر اوهامی بیش نیست و منظور ایشان وهمی نیست که قسیم علم و ظن و شک است بلکه مراد ایشان این است که کلیه آنها در عالم حقیقت عدم اند و فقط در مشاعر بشری وجود دارند و هیچ موجودی در حقیقت نه در ظاهر و نه در باطن جز ذات قدیم ازلی نمی توان یافت."<sup>۶۰</sup> سپس قول عده دیگری از متصوفه را توضیح می دهد که از نظر آنان: "همه موجودات یکی هستند که آن ذات ایزدی است و آن در حقیقت یگانه و بسیط است و آنچه تجزیه کننده آنهاست اعتباری است ... این گروه متصوفه در تمام تعبیرات خود از ترکیب و کثرت پرهیز می کنند. بلکه به نظر ایشان این دو را وهم و خیال به وجود آورده است. و آنچه از سخنان ابن دهاق در بیان و شرح این مذهب پیداست این است که گفتار ایشان درباره وحدت شبهه سخنان حکما درباره رنگهاست که می گویند وجود رنگها مشروط به بودن نور است و هر گاه نور ناپدید شود رنگها به هیچ رو موجود نخواهند بود. گروه مزبور نیز می گویند وجود کلیه موجودات محسوس مشروط به وجود ادراک کننده حسی است بلکه وجود موجودات معقول و وهمی مشروط به وجود ادراک کننده عقلی است ... چنانکه اگر فرض کنیم ادراک کننده بشری به کلی وجود نداشته باشد آن وقت در عالم وجود هیچگونه اجزا و تقسیماتی وجود نخواهد داشت."<sup>۶۱</sup> به عبارت دیگر اینان معتقدند که کثرات نقش دوم دیده احوال باشد<sup>۶۲</sup> و اگر دیده احوالی نبود و یا اصلاً دیده ای وجود نمی داشت کثرتی نیز نبود.<sup>۶۳</sup>

چنانکه پیداست ظاهر این سخن ایده آلیسم محض و سوفسطائی گری صرف است و بار آلیسم که اساس فلسفه و تعقل است و وجود کثرات را بدیهی می داند به هیچ وجه سازگار نیست و همه ادله ای که علیه ایده آلیسم و سوفسطائی گری اقامه شده متوجه این قول نیز خواهد بود، که حداقل آن مخالفت با بدیهیات است

و اینکه "آیا وحدت وجود با مشاهدات روزمره ما و کثراتی که مشاهده می کنیم سازگار است؟ و با فهم بدیهی که هر کس خودش را متمایز از دیگران می بیند چگونه قابل وفق است؟"<sup>۶۴</sup> و این اشکال دوم از اشکالات بسیار مهمی است که پانته ایسم را ملزم به پاسخگویی آن دانسته اند که وحدت وجود چگونه می تواند هویت کاملاً متمایزی را که هر کس برای خودش درک می کند توجیه نماید؟<sup>۶۵</sup>

از این رو جماعتی از مخالفان وحدت وجود همه قائلان، آن را به ایده آلیسم نسبت داده اند که "اصحاب نظریه وحدت وجود در حقیقت اشیای پیرامون خود را با دیدی انگارگرا (ایده آلیستی) می نگرند"<sup>۶۶</sup> آنان ... وجود اشیاء را ملفی می سازند و بنابراین می توانیم همگی آنان را همچون پیشوایشان افلاطون در صف کسانی جا دهیم که تا اندازه ای از سوفسطائیان تأثیر پذیرفتند.<sup>۶۷</sup>

در انگیزه پارسایانه این گروه از وحدت وجودیان آورده اند: "هنگامی که ماتریالیست ها جامعه کمال را به گونه ای افراط آمیز بر تن پدیده های جهان پوشاندند و شیفته وار به ستایش طبیعت پرداختند و از کاستیهای آن چشم پوشیدند، ایده آلیستها نیز در الغای جهان و ادعای اینکه جهان اساساً وجود ندارد به افراط گراییدند"<sup>۶۸</sup>. این قول می تواند ناشی از همان انگیزه پارسایانه و دفاع مؤمنانه از چیزی تلقی شود که ژیلسون آن را "جلال خدا" می نامد.<sup>۶۹</sup> این جماعت در دفاع از جلال خدا یعنی پادشاه مطلق جهان، تا آنجا پیش رفتند که از غیر او نه تنها نفی فعل و قدرت و اراده، بلکه نفی وجود کردند.<sup>۷۰</sup>

به هر حال این انگیزه هر قدر هم پارسایانه به نظر آید از بعد دیگری خدای تئیسیم را نفی می کند. و آن اینکه با معدوم دانستن جهان، عمل خلقت یعنی فعل خدا را انکار نموده ایم؛<sup>۷۱</sup> چرا که اعتقاد مسلم تئیسیم این است که خدا جهان را از عدم خلق کرده است و لذا به قول بعضی از نویسندگان "پانته ایسم با یکی دانستن خدا و خلق، منکر خلقت و خلق از عدم و در نتیجه منکر خداست."<sup>۷۲</sup> یعنی اگر در تقریر قبلی از "وحدت انگاری" محض به "جهان بدون خالق" می رسیدیم، در این تقریر با "خدای بدون خلقت" مواجه خواهیم بود و از نظر تئیسیم خدائی که خالق نباشد خدا نیست.



به نظر می آید که قول "وحدت وجود و کثرت موجود" برای فرار از این قبیل اشکالات از جانب بعضی متفکران جایگزین قول "وحدت وجود و موجود" شده است. هر چند این قول را به "ذوق تاله"<sup>۷۳</sup> نسبت داده و حتی آن را مرضی ابن عربی دانسته اند<sup>۷۴</sup>، ولی تقریری که جلال الدین دوانی و محقق اردبیلی از آن بدست داده اند چیزی جز بازی با الفاظ و خلط اعتباریات یا امور عقلی نیست.<sup>۷۵</sup>

#### ۴.۴. آیا وحدت وجود "pantheism" با توحید "monotheism" سازگار است؟

تا اینجا بحث از وحدت انگاری محض بود. اما اگر به دوگانه انگاری در امر وحدت وجود قائل باشیم مسأله چه صورتی پیدا می کند؟ بنا به قول دوگانه انگارانه رابطه خدا و جهان "اتحاد" است نه "وحدت" و گزاره "جهان خداست" گزاره ای معنی دار و مفید فایده است و نه "توتولوژی". به تعبیر استیس: "دوگانه انگاری به این معنی است که ارتباط یا نسبت خدا و جهان، همچنین ربط خدا با نفس جزئی در حالت اتحاد، بینونت محض یا نایکسانی بدون یکسانی است"<sup>۷۶</sup>. بنابراین اگر کثرات هویت خود را حفظ کرده و در عین حال همه خدا باشند در این صورت پانته ایسم به معنی "همه خدائی" خواهد بود و پانته ایست‌ها نه به یک خدا بلکه به خدایان بسیار معتقد خواهند شد چرا که طبق نظر آنان هر موجودی خداست و این عین شرک "polytheism" است که با توحید مورد اعتقاد ادیان ابراهیمی سازگار نیست.

هگل بین این قول که "خدا همه چیز است" و اینکه "هر چیزی خداست" فرق گذاشته و اولی را قابل انتساب به پانته ایسم می داند نه دومی را؛ "واژه پانته ایسم مبهم است... بعضی این نظریه را به پانته ایسم نسبت می دهند که خدا یکی و کل (one and all) است این ممکن است بدین معنی باشد که خدا کل فراگیر (one-all) است. کلی که در بساطتش یکی است. ولی واژه pan می تواند به معنای همه چیز باشد و پانته ایسم به این معنی عبارت از این نظریه است که همه چیز خداست... نظریه دوم "همه خدایی" است نه "خدایی" که همه چیز است... همه خدایی به معنای این است که هر شیء ممکن متفردی که ملاحظه شود خدا همان شیء است. بدین معنی که خدا همه چیز (مثلاً این کاغذ و ...)

است... پانته ایسم به این معنا در هیچ دینی یافت نمی شود تا چه رسد به فلسفه؛ و بدین معنا، اسپینوزا پانته ایست نیست<sup>۷۷</sup>. بنابراین اگر پانته ایسم به معنای همه خدایی باشد قطعاً با تثیسیم ناسازگار است.

برای رفع همین اشکال و نیز اشکالات قبلی مخصوصاً اشکال عدم تعالی خدا از عالم و برای نزدیک کردن پانته ایسم به تثیسیم، قول دیگری بنام پانن تثیسیم panentheism مطرح شده است. چنانکه چارلز هارتشام Charles Hartshome به همین منظور، "پانن تثیسیم را به عنوان ترکیبی از پانته ایسم و تثیسیم ارائه داده است"<sup>۷۸</sup> و عده ای "وحدت وجود" ابن عربی و اکهارت را به همین معنی گرفته اند.<sup>۷۹</sup> در تعریف این اصطلاح گفته اند: "پانن تثیسیم که از لغات یونانی pan (= همه)، en (= در) و theo (= خدا) مشتق شده، عبارت است از اعتقاد به اینکه وجود خدا شامل همه موجودات است و در همه جهان سریان دارد. آن چنانکه هر جزئی از جهان در او وجود دارد. ولی - برخلاف پانته ایسم - معتقد است که وجود خدا بیشتر از جهان است و جهان کاملاً او را در بر نمی گیرد"<sup>۸۰</sup> بنابراین قول: "چیزی در ذات خدا وجود دارد که کاملاً جدا و مستقل از عالم است"<sup>۸۱</sup> قائلان این قول "خدا و تجلیات ذات الهی را انسانوار می بینند"<sup>۸۲</sup> از نظر آنان "موجودات محدود عبارت از طور و جلوه ای از وجود خدا هستند"<sup>۸۳</sup> ... خدا بیشتر از کل جهان است. یعنی خدا جهان متعالی و یا جهان افزایش یافته 'cosmos-plus' است.<sup>۸۴</sup> به هر حال دیدگاه پانن تثیسیم با الاهیات سنتی سازگارتر است و حد وسط بین پانته ایسم و تثیسیم و به تعبیر عده ای ترکیبی از آن دو بحساب می آید. پانن تثیسیم بر خلاف پانته ایسم به یک نوع تعالی خدا از عالم معتقد است یعنی معتقد به غیب در پس عالم شهادت است. توضیح آنکه وحدت وجودیان گاه سخن از اتحاد "با" خدا می گویند و زمانی از اتحاد "در" خدا سخن بمیان می آورند. اولی نوعی صیورورت را نشان می دهد و دومی نوعی کینونت را می رساند یعنی بیانگر این است که دو عین، وحدت دارند. دومی با آنچه پانن تثیسیم خوانده می شود نزدیکتر است. اگر این تقریر از پانن تثیسیم را بپذیریم چون این دیدگاه به هویت غیبیه در پس عالم شهادت معتقد است دیگر

اشکالاتی که امثال مرحوم ملاصدرا به جهله صوفیه وارد می کنند متوجه این قول نخواهد شد.

#### ۵. آیا پانته ایسم همان قول به "حلول" و "اتحاد" نیست؟

چنانکه گذشت، اگر تقریر دوگانه انگارانه را از وحدت وجود بپذیریم، نسبت خدا و جهان وحدت محض نخواهد بود بلکه خدا و خلق دو ذات خواهند بود که با هم متحد شده اند. در این صورت اگر قائل باشیم لاهوت نزول کرده و بنا ناسوت یکی گشته، به "حلول" معتقد شده ایم و اگر بگوئیم نفس انسان عروج کرده و بنا خدا یکی شده است به "اتحاد" نظر داده ایم. البته هر دو قول می توانند دو روی یک سکه باشند که از دو سو به آن نگریسته ایم.

عرفا این اتحاد را بیشتر در رابطه "نفس و خدا" و عرفان انفسی مطرح کرده اند تا در رابطه "عالم و خدا" و عرفان آفاقی. یعنی عرفا بعضاً از تجربه عرفانی "فنا" تعبیر به "اتحاد" کرده اند ابن خلدون چنین گزارش می دهد: "گروهی از متصوفه معاصر که به مشاعر وجدانی جنبه علمی و نظری داده اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است... این اتحاد دو ذات تشکیل می دهد که یکی از آنها منتفی می شود و یا مانند جزئی در دیگری مندرج می گردد."<sup>۸۵</sup> "متصوفه متأخر در این باره معتقدند که خدا با مخلوقات خود متحد است. خواه به این معنی که در آنها حلول کرده است و یا به معنی اینکه وی عین مخلوقات است و در سراسر جهان جز او چیزی نیست و هیچگونه جدایی وجود ندارد"<sup>۸۶</sup> که شق اول به "اتحاد" و شق دوم به "وحدت" اشاره دارد. فلوطین نیز "اتحاد" را چنین توصیف کرده است: "بشر با متعال در هم آمیخته و با آن یگانه است ... بدانگاه که دیگر متناهی نبودی و با نامتناهی یگانه می شوی ... این اتحاد و همسانی را در می یابی."<sup>۸۷</sup>

این همان قول اکهارت است که "نفس در این وادی از دست می رود و هویتش زائل می گردد"<sup>۸۸</sup> و همان قول زوزو است که: "هنگامی که نفس با از دست دادن خود آگاهی و با نیت صدق در این ظلمت خیره کننده شکوهمند آشیان کرد، ... آنگاه که به ساحت خدا راه یافت ... با پیوستن خویش به خداوند ذهول می یابد"<sup>۸۹</sup>. در اوپانیشادا آمده است که: "همچنانکه قطعه ای از نمک در

آب منحل می شود ... نفس منفرد نیز چون منحل شود، ابدی است، آگاهی محض است، لایه‌ای است، متعالی است.<sup>۹۱</sup> به هر حال "عارف مسیحی همواره می گوید که تجربه یا حال او اتحاد با خداوند است. عارف هندو می گوید تجربه یا حالش عبارتست از یکی شدن نفس جزئی یا فردی او با برهمن یا نفس کلی و جهانی"<sup>۹۲</sup>.

حلاج در بیان تجربه خود از "فنا" به جای تعبیر "نمک در آب" که اتحاد ناسوت با لاهوت است به "امتزاج شراب با آب" تعبیر نموده که ظاهر آن حلول لاهوت در ناسوت است:

مزجت روحک فی روحی  
کما تمزج الخمر بالماء الزلال  
فاذا مسک شیء مستی  
فاذا انت انا فی کل حال<sup>۹۳</sup>  
روح تو با روح من در آمیخت، آنچنان که شراب با آب زلال در آمیزد. و هر گاه چیزی ترا لمس کند مرا لمس کرده است. بنا براین در همه حال تو من هستی و یا گفته است:

سبحان من اظهر ناسوته  
سر سنا لاهوته الثاقب  
ثم بدا لخلقه ظاهراً  
فی صوره الآ کل و الشارب<sup>۹۴</sup>  
منزه است کسی که ناسوتش راز رفعت لاهوت نورانیش را آشکار ساخت. سپس بر خلقش در صورت انسانی که می خورد و می آشامد ظاهر گشت و یا گفته است:

انا من اهوی و من اهوی انا  
نحن روحان حللنا بدنأ  
فاذا ابصرتنی ابصرتنه  
و اذا ابصرتنه ابصرتنا<sup>۹۵</sup>  
من همان معشوقم و معشوق همان من است، ما دو روحیم که در یک بدن حلول کرده‌اند. اگر مرا ببینی او را دیده‌ای و اگر او را ببینی مرا دیده‌ای.

نیکلسون کوشیده است تا نظریه حلاج را با قول "حلول" در مسیحیت منطبق کند: "اگر ناسوت خدا شامل طبیعت انسان روحاً و جسماً بشود پس لاهوت آن با این طبیعت نمی تواند متحد شود مگر از طریق "تجسد"، و یا چنانکه ما سینیون می گوید، از طریق روح القدس که جای خود را در وقت حلول روح به جسد می گیرد"<sup>۹۵</sup> این مذهب در تاله شخصی به شکل خاصی است که

حلاج بدان شکل بوده و بین آن و مذهب مسیحی اساسی، نسبت واضحی موجود است و به همین جهت نزد مسلمین کفر است.<sup>۹۶</sup>

اگر قول حلاج را به همان ظاهرش حمل کنیم، همان قول به حلول خواهد بود و بنابراین ابونصر سراج نیز نظر نیکلسون را در این مورد تأیید می کند: 'عده‌ای از اهل بغداد در این گفتار به غلط افتاده اند که: به هنگام فنا از اوصافشان، داخل در اوصاف حق شده اند و به واسطه جهلشان خود را به معنایی منتسب کرده اند که آنها را به نظریه حلول یا اعتقاد مسیحیان در مورد مسیح(ع) می کشاند.'<sup>۹۷</sup> بعضی نیز احتمال داده اند که یکی از انگیزه های انتقاد علامه‌الدوله سمنانی از وحدت وجود ابن عربی خطری بوده که از ناحیه قول به حلول احساس می کرده است: 'سمنانی نه تنها بودیسم بلکه مسیحیت را نیز رد می کرد زیرا به اعتقاد او مسیحیت خطر حلول یا تجسد را در بردارد. ولی باز هم در اینجا انتقاد او در سطحی بسیار فراتر از بحث و گفتگوی عادی است زیرا مسلماً برای او مسیحیت یا حلول مرحله ای از تجربه عرفانی است که عارف خود را با الوهیت متحد می بیند.'<sup>۹۸</sup>

تذکر این نکته لازم است که 'حلول' یا 'تجسد' را نیز مسیحیان جز در مورد عیسی (ع) روا نمی دانند. در مورد عیسی (ع) نیز آن را رازی می دانند که تنها متعلق ایمان است و نه عقل.<sup>۹۹</sup> اما در مورد سایر افراد بشر - حتی اولیاء - حلول را معقول ندانسته و آن را رد می کنند و اگر عارفی دم از 'اتحاد با خدا' زده باشد آن را تأویل و توجیه می نمایند؛ چرا که 'اتحاد' دو ذات مستقل بدون اینکه هر دو تغییر یافته و تبدیل به ذات سومی شوند معقول نیست و بنا به تقریر 'دوگانه‌انگاری' در مورد خدا و خلق نیز وضع به همین منوال است. ژیلسون در توجیه قول قدیس بارنارد در باب 'اتحاد' می گوید: 'فنا به معنی از بین رفتن هویت نبوده بلکه به معنای تغییر و مشابهت در صفات است.'<sup>۱۰۰</sup> وی در همین رابطه چند تمثیل از قدیس بارنارد را در مورد فنا ذکر کرده به تأویل آنها می پردازد: 'هر کسی در این رابطه تشبیهات قدیس بارنارد را به یاد می آورد که مجذوب شدن روح در الوهیت را به افتادن قطره آب در شراب'<sup>۱۰۱</sup>، یا شفاف و نورانی شدن هوا در نور، و یا گداخته شدن آهن در آتش تشبیه کرده است.' در

مثالهای مذکور "قطره آب هر چند شبیه شراب می شود ولی هویت خود را حفظ می کند" "قطعه آهن تا حد امکان شبیه آتش می شود ولی آتش نمی گردد" <sup>۱۰۲</sup> و به همین سان "معنای وحدت خالق و مخلوق این است که مخلوق مطابق و شبیه تصویر خالق آفریده شده است" <sup>۱۰۳</sup> و "معنای خدایی شدن انسان این است که صفات انسان با خدا یکی شده و شبیه خدا می شود و حال آنکه ذاتاً از یکدیگر متمایزند" <sup>۱۰۴</sup>.

جالب آنکه درست همین تشبیه و تفسیر از "فنا" را در هجویری می بینیم: "مثال این چنان بود که هر چه اندر سلطان آتش افتد، به قهر وی، به صفت وی گردد. چون سلطان آتش وصف شیء مبدل گرداند، سلطان ارادت حق از سلطان آتش اولی تر. اما این تصرف آتش اندر وصف آهن است و عین، همان است. هرگز آهن آتش نگیرد." <sup>۱۰۵</sup> و این همان آتش عشق است که در جان عاشق برافروزد، صفات عاشق را بسوزد و صفات معشوق را در جان عاشق نشانند و به این ترتیب از باب "ضیق عبارت" از "اتحاد عاشق با معشوق" و یا "حلول معشوق در جان عاشق" سخن به میان می آید. به عبارت دیگر مطابق این توجیه، "وحدت وجود" متعلق "عشق" است نه "معرفت". سخنی عاشقانه است و نه فیلسوفانه. چنانکه ژیلسون در توضیح "اتحاد با خدا" چهار اصل را بیان می کند: ۱- ذات خدا هیچگاه ذات ما نخواهد شد ۲- اراده خدا هیچگاه اراده ما نخواهد بود ۳- اتحاد با خدا چیزی جز تطابق متعلق (مراد) دو اراده متمایز نیست ۴- در نتیجه اتحاد با خدا جز از راه عشق بدست نخواهد آمد. <sup>۱۰۶</sup> یعنی حداکثر چیزی که می توان گفت این است که هنگامی که این دو با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و با عشق به هم می پیوندند، در این صورت نفس یگانه ای هستند اما این وحدت حاصل تطابق اراده هاست نه محصول اتحاد ذاتها. <sup>۱۰۷</sup> خلاصه کلام آنکه این اتحاد نه به معنای یگانگی در ذات است و نه حتی به معنی یکی شدن اراده هاست بلکه به معنای "وحدت مراد" دو اراده مربوط به دو ذات متمایز است.

باز هم این مطلب بر قول هجویری منطبق است: "من فنی من المراد بقی بالمراد هر که از مراد خود فانی شود، به مراد حق باقی باشد. از آن چه مراد تو فانی است و مراد حق باقی" <sup>۱۰۸</sup> و در این باره چنین سروده:

"فَنیت فنائی بفقْد هوائی

فصار هوائی فی الامور هواک" ۱۰۹

یعنی فنای من با از بین رفتن خواسته و مرادم فانی شد و مراد من در امور همان مراد تو گشت.

به هر حال، در این تقریر از وحدت وجود، بحث "فناى ذاتى" و "اتحاد ذاتى" و "حلول" پیش می آید که هم عقلاً غیر ممکن است و هم با سنت اسلامی و مسیحی ناسازگار.

به قول استیس: "در همه ادیان سامی اعتقاد شدیدی به جلال یا جبروت خدا وجود دارد... بشر در جنب خدا هیچ نیست. ذره ای و غباری بیش نیست" ۱۱۱ و این التراب و رب الارباب. "او موجودی است گنهکار و محجوب از خدای خویش که در حالت آرایش فطری و آمرزش نیافته اش سزاوار خطاب ظلوم و جهول است." ۱۱۲ بنابراین مطابق این برداشت، قول به "اتحاد" و "فنا" را یا باید رد کرد و قائلان آن را تکفیر نمود و یا در جهت تطابق با تئیسیم به توجیه و تأویل آن پرداخت.

#### ۴.۶. آیا وحدت وجود از نظر منطقی "سازوار" است یا "متناقض"؟

تا اینجا بحث "وحدت وجود" و اشکالات آن را از منظر "وحدت انگاری محض" و "دوگانه‌انگاری" پی گرفتیم. اما آیا تقریر دیگری وجود دارد که مشکلات فوق را در بر نداشته باشد. استیس ضمن مثبت دانستن پاسخ، معتقد است که تقریر صحیح عرفانی "وحدت وجود" این است که خدا و جهان "نسبتشان یکسانی در نایکسانی است." ۱۱۳ قدامی ما از این تقریر به "وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت" یاد کرده اند. ۱۱۴ به تعبیر استیس: "وحدت وجود فلسفه ای است که جامع و مؤید هر دوی این قضایا است یعنی ۱- جهان با خدا یکسان است (= یکی است) ۲- جهان متمایز از خداست یعنی با خدا یکسان نیست" ۱۱۴ استیس با همین تقریر برخی از اشکالاتی را که بر "وحدت وجود" وارد شده پاسخ داده است. ولی این تقریر فوراً سؤال دیگری را به ذهن می آورد. یکسانی در نایکسانی یعنی چه؟ "آیا پانته ایسم که مدعی چنین امری است "خود متناقض" نیست؟ ۱۱۵

در اینجا بحث منطقی بودن " وحدت وجود " مطرح است. اشکالات قبل بیشتر جنبه کلامی و فلسفی داشت ولی این اشکال جنبه منطقی دارد. آیا مفهوم " یکسانی در نایکسانی " مانند " دایره مربع " مفهومی خود متناقض نیست؟ " اگر وحدت وجود به این معنا صحیح است چرا جنگ وجود دارد؟ آیا خدا خودش با خودش در جنگ است؟ ... اگر خدا و بشر یکی باشند از قول به اینکه زید این امر را تکذیب می کند فلان چیز را می خواهد و فلان شیء را می پذیرد - و در واقع این خدا باشد که تکذیب می کند یا می خواهد - و اگر عمرو همان موضوع تکذیب شده را اثبات کرده و از همان شی که زید می خواهد متنفر باشد، ... نتیجه می شود که خدا در آن واحد شیء واحد را هم دوست بدارد و هم از آن متنفر باشد. هم اثبات کند و هم رد کند."<sup>۱۱۶</sup>

پاسخ استیسی همراه با بسیاری از عرفا این است که این امر طوری و رای طور عقل است چنانکه می گوید: " به عقیده من احوال عرفانی ذاتاً و نه صورتاً فراتر از منطوق و ادراک عقلائی است ... من بر این عقیده ام که متناقض نمائی (= منطوق ناپذیری) یکی از ویژگیهای کلی انواع مکاتب عرفانی است ... و چون وحدت وجود هر قدر هم در جامه مبدل عقل و منطوق عرضه شود، ریشه در عرفان دارد، باید انتظار داشته باشیم که متناقض نما باشد. .. آنچه در شطحیه وحدت وجود و در واقع در همه شطحیات عرفانی، مطرح است اندیشه وحدت ضدین یا یکسانی در نایکسانی است."<sup>۱۱۷</sup> " رودلف اوتو گفته است که در تجارب عرفانی نه سیاه از سیاهی خودش عاری می شود و نه سفید از سفیدی ولی سیاه سفید است و سفید سیاه. اضداد با هم جمع می شوند بی آنکه از خود خلع شوند... اینها لقلقله لسان نیست بعضیها واقعاً با چشم خود آن را می بینند."<sup>۱۱۸</sup>

اینجا دیگر علاوه بر متدینان، خرد گرایان نیز با نظریه " وحدت وجود " درگیر می شوند عده ای آن را به عنوان " خود متناقض " مردود و باطل می بینند به نحوی که نیازی به رد و ابطال ندارد. جمعی نیز به اظهار عجز از ادراک و یا بیان آن اکتفا می کنند. چنانکه نیکلسون وقتی در مباحث تصوف به بحث " اتحاد " می رسد اظهار می دارد: " تا اینجا قصه را ممکن بود نقل کرد ولی آنچه باقی مانده سری است که نمی توان آن را با کلمات تعبیر کرد."<sup>۱۱۹</sup> شبلی نعمانی نیز همین



موضع را دارد: " این مسأله تا این اندازه بغرنج می شود که تعبیر آن خیلی مشکل خواهد شد و حقیقت این است که مؤلفات شیخ محی الدین تماماً از نظر ما گذشته، به علاوه رسائل مستقلی هم که بعضی از فضلا در این خصوص نوشته اند نزد ما موجود و همه در مدّ نظر ما می باشد لیکن از فهمیدن آن (همه اوست) عاجزیم<sup>۱۲۰</sup>. به هر حال واکنش ها و توجیهاات نسبت به این تقریر را می توان چنین خلاصه کرد:

۱. ۶. ۴. طوری و رای طور عقل بودن یعنی سرّ بودن: از زمانی که عرفان اسلامی توسط ابن عربی و شاگردان او به صورت مدون در آمد جمعی از فلاسفه نیز به نظریه " وحدت وجود" توجه بیشتری نشان دادند. برخی از آنان ضمن قبول آن و یا حداقل عدم مخالفت با آن، اذعان کردند که این نظریه "طوری و رای طور عقل" است و عقل از ادراک آن عاجز است. میرسیدشریف در حواشی تجرید گفته است: " اگر از من سؤال کنی که چه رأی خواهی داد درباره کسانی که گویند وجود عین واجب است و قابل تجزیه نیست و بر هیاکل موجودات انبساط یافته و در آنها ظاهر گشته و چیزی از او تهی نیست بلکه خود حقیقت آنهاست و امتیاز اشیاء و تعددشان به واسطه تعینات اعتباریه است و او را به دریائی همانند ساخته که بر آن امواج گوناگون پدید می آید با آنکه جز دریا حقیقتی نیست، در پاسخ آن گویم هذا طور وراء طور العقل"<sup>۱۲۱</sup>. عین همین سخن نیز از سید سند نقل شده است.<sup>۱۲۲</sup> عرفایی چون ابن عربی که مؤسس وحدت وجود شمرده شده اند نیز وحدت وجود را و رای طور عقل دانسته اند. نگارنده نیز معتقد است که سخن نهایی عرفا در باب رابطه نظریه وحدت وجود با اصول و مبانی عقلی همین است و این امر را در مقاله ای مستقل مورد بررسی قرار داده است.<sup>۱۲۳</sup>

۲. ۶. ۴. برهانی بودن: شاگردان مکتب ابن عربی و جمعی از فلاسفه کوشیده اند که وحدت وجود را برهانی کنند حتی محقق خفّری که بیشتر به عنوان متکلم شناخته شده سعی در اقامه برهان بر این مطلب کرده است.<sup>۱۲۴</sup> لیکن هیچکدام بر این امر توفیق کامل نیافتند. نوبت به ملاصدرا که رسید مدعی شد که توانسته است به توفیق الهی همین امری را که دیگران طوری و رای طور عقل شمرده اند

برهانی کند.<sup>۱۲۵</sup> البته اگر ملاصدرا<sup>۱۲۶</sup> همچنین امری توفیق یافته باشد گام بلندی در عرفان نظری برداشته است چرا که بسیار فاصله است بین "خود متناقض بودن" چیزی و "برهانی بودن" آن چیزی که خود متناقض است نه تنها برهانی نمی‌تواند باشد و نه تنها قابل تصدیق نیست بلکه حتی به تصور نیز نمی‌آید.

۳. ۴. از مقوله شعر و خیال بودن: بیان ناپذیری و خلاف عقل یا دور از دسترس عقل بودن نظریه وحدت وجود باعث شده که عده ای قول وحدت وجود را از نوع خیالبافی های شاعرانه بدانند و مدعی شوند که اندیشه اتحاد صوفیان چیزی نیست جز سایه های شاعرانه‌ای از اندیشه وحدت وجود.<sup>۱۲۶</sup> شبلی نعمانی معتقد است که "این مسأله هر چند ممکن است در متن واقع اصل و حقیقتی داشته باشد لیکن بظاهر سراسر آن حیرت و شگفتی است و همین اساس شالوده شاعری می باشد چه هر چیز که بر دل اثری حیرت انگیز پیدا کند همان شعر حقیقی است ... بنابراین مسأله وحدت وجود سر تا پا شعر و شاعری است. هر چیزی خدا باشد و تمام عالم صور و اشکال گوناگون او؛ و یک هستی مطلق هم عام باشد هم خاص، هم مطلق هم مقید، هم کل هم جزء، هم جوهر هم عرض، هم سیاه هم سفید، انصاف بدهید از این بالاتر شاعری چه می شود."<sup>۱۲۷</sup> یعنی همان پارادوکس متناقض نمای عرفان به صورت خیال شاعرانه جلوه گر می‌شود.<sup>۱۲۸</sup> و با این تقریر، شعرا بر بال خیال نشسته و زیباترین اشعار را در وحدت وجود سروده اند و به قول شبلی نعمانی "این موضوع بسیار دلچسب و شیرین است لکن تا وقتی که در لهجه و لحن خود آنها ذکر بشود."<sup>۱۲۹</sup> ولی آیا هر چیز دلچسب و شیرینی واقعیت نیز دارد؟ مگر نگفته اند که دلچسب ترین شعرها دروغترین آنهاست؟<sup>۱۳۰</sup> در این صورت آیا اعتباری برای نظریه "وحدت وجود" باقی می ماند؟

۴. ۴. از مقوله مغالطه و سفسطه بودن: عرفا غالباً تجربه عرفانی خود از وحدت را بیان ناپذیر و آن را طوری و رای طور عقل می دانند و یا به صورت پارادوکس "وحدت در کثرت و کثرت در وحدت" بیان می کنند که با "وحدت‌انگاری" محض متفاوت است. جمعی از مخالفان "وحدت وجود" این امر را حيله‌ای از جانب صوفیه برای فرار از تکفیر متدینان تلقی کرده می گویند:

هنگامی که تازیانه تکفیر بر حکیمان اشراقی و صوفیان فرود آمد، برخی به معمای وحدت در عین کثرت گراییدند که استیس به عنوان جنبه غیر منطقی ذهن آدمی از آن یاد کرده است<sup>۱۳۱</sup> و نیز معتقدند که: "صوفیان حتی زحمت بیان مذهبشان را به خود ندادند و همین موضوع ما را در این مذهب به سرگستگی دچار ساخته است.<sup>۱۳۲</sup> حتی باید گفت که آنان از ترس افشای سرّ خفی و تهمت مؤمنان و تکفیر فقیهان موحد عامدانه مذهب خود را در پوشش سبک نمادین پنهان کردند که شعر و ادب را به عنوان ابزار بیان بکار می‌گیرد.<sup>۱۳۳</sup> به هر حال طبق این تقریر نظریه "وحدت در کثرت و کثرت در وحدت" مغالطه و سفسطه ای است از جانب قائلان وحدت وجود برای گمراه ساختن متدینان از واقعیت کفرآمیز مذهب خویش.

۵. ۶. ۴. وحدت وجود بجای وحدت شهود (سوء تعبیر): عده ای برای آنکه به زعم خود در پس خیال شاعرانه "وحدت وجود" حقیقتی عارفانه را نشان بدهند مسأله "وحدت شهود" را اصل دانسته و تعبیر "وحدت وجود" را تفسیری نابجا و یا حداقل شاعرانه، از آن تجربه عرفانی دانسته اند. چنانکه شبلی نعمانی تحت عنوان "وحدت وجود یا همه اوست" چنین آورده است: "این خیال در بادی امر از استیلای عشق حقیقی پیدا شده یعنی وقتی که بر ارباب عرفان و شهود نشئه محبت غلبه پیدا نموده، در آن عالم سوای معشوق حقیقی (صانع کل) چیزی به نظر آنها نمی آمده است. شعر و شاعری (تصوف) همین حالت را مجسم کرده از نظر ما می گذراند و این را "وحدت شهود" می گویند لیکن همین خیال رفته رفته ترقی کرده تا به "وحدت وجود" رسید؛ به اینجا که سوای خدا در حقیقت چیزی از اول تا آخر موجود نیست. یا اینطور بگویند که آنچه در عالم به نظر می رسد خداست و بس.<sup>۱۳۴</sup> شبلی نعمانی در این نظریه از احمد سرهندی (۱۶۲۴ م) متأثر است که "وحدت وجود را بکار برده ولی آن را به وحدت شهود تفسیر کرده است که به نظر می رسد امثال او برای کاهش نظر مخالفانی چون ابن تیمیه، به چنین امری مبادرت ورزیده اند. چنانکه بعضی نویسندگان گفته‌اند که سرهندی در تعبیر به وحدت شهود به دنبال حفظ تعالی و تمایز مطلق خدا از جهان بوده است.<sup>۱۳۵</sup>

برخی از نویسندگان نیز اختلاف علاءالدوله سمنانی با ابن عربی را از همین ناحیه دانسته‌اند. پروفیسور لندلت با اعتراف به مقام عرفانی سمنانی ابتدا این سؤال را مطرح می‌کند که "آیا حمله سمنانی به ابن عربی به این معناست که سمنانی با انتقاد از وحدت وجود در واقع دقیقاً به اساسی ترین مبنای سلوک عرفانی خودش حمله ور شده است؟ زیرا امکان این که عرفانی بدون ادراک یا پذیرش نوعی وحدت وجود که شامل وحدت خالق و مخلوق - یا خدا و عالم به اصطلاح متکلمان - باشد یافت شود محل تردید است. و یا اینکه این حمله به این معناست که سمنانی راه حل جایگزینی برای مسأله وحدت عرفانی یافته است."<sup>۱۳۶</sup>

سپس ایشان با معقول نبودن شق اول، شق دوم را پذیرفته و انتقاد سمنانی از ابن عربی را چنین توجیه می‌کند که: "اعتقاد منفی سمنانی علیه ابن عربی را نباید به سادگی بر عکس العمل متکلمی شریعتمدار نسبت به بیانات جسارت آمیز عارف و فیلسوفی حقیقتمدار حمل کرد بلکه باید اعتراض بعضاً گزنده او را در قالب سنت عرفانی که بدان تعلق داشت ادراک نمود. همان روش عرفانی که به نظر می‌رسد به زبان دیگری غیر از روش عرفانی ابن عربی سخن می‌گوید. به احتمال قوی همان سنت عرفانی زمینه ساز آن چیزی شد که بعدها شیخ احمد سرهندی تحت عنوان "وحدت شهود" در مقابل وحدت وجود ابن عربی مطرح کرد"<sup>۱۳۷</sup>

حال جای این سؤال است که خود "وحدت شهود"، "یکی دیدن" و یا "جز یکی ندیدن" یعنی چه؟ اگر منظور این است که موجود حقیقی فقط یکی است و عارف نیز در شهود خود جز آن یکی نمی‌بیند که این دقیقاً همان نظریه "وحدت وجود" است و اگر به این معنا نباشد دو حالت متصور است:

۱. ۴. ۵. ۶. غیر را به حساب نیاوردن: مطابق این تقریر، عارف آنقدر خدا را عظیم می‌یابد و آنقدر خلق در نظر او حقیر و ناچیز می‌شود که در مقام مقایسه خلق و خالق، اذعان می‌کند که خلق هیچ است و آن ذره ای است که در حساب نمی‌آید و شایستگی توجه را ندارد. سعدی در جدال عقل و عشق همین مطلب را به صورت سؤال و جواب مطرح می‌کند:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست      بر عارفان جز خدا هیچ نیست

توان گفتن این با حقایق شناس  
 که پس آسمان و زمین چیستند؟  
 و سعدی خود جواب می دهد:

... همه هر چه هستند از آن کمترند  
 ... که گر آفتاب است یک ذره نیست  
 چو سلطان عزت علم برکشد  
 جهان سر به جیب عدم در کشد<sup>۱۳۸۰</sup>  
 یعنی عدم بودن مخلوقات در برابر خالق "عدم ادعایی" و از باب مقایسه ذره با خورشید و "قطره" با دریاست. چند بیت بعد تمثیلی می آورد که منظورش را واضحتر می کند:

" مگر دیده باشی که در باغ و راغ  
 یکی گفتش ای کرمک شب فرورز  
 ببین کاتشی کرمک خاکزاد  
 که من روز و شب جز به صحرا نیم  
 بتابد به شب کرمکی چون چراغ  
 چه بودت که بیرون نیایی به روز  
 جواب از سر روشنایی چه داد  
 ولی پیش خورشید پیدا نیم<sup>۱۳۹۰</sup>

یعنی عالم هم همین حال کرم شبتاب را دارد که به نظر عارفان نمی آید چرا که برای آنان خورشید حقیقت طلوع کرده است. اما چنانکه ملاحظه می شود این دیدگاه که به تحقیر "خلق" در برابر "خالق" می پردازد بیشتر "زاهدانه" است تا "عارفانه" چرا که عارف بجای تحقیر خلق، به تجلیل آن پرداخته و آن را تجلی خدا می بیند.

۲. ۳. ۴. ۵. ۶. از غیر غافل شدن و غیر را ندیدن: معنای دوم این است که با طلوع نور مشهود، عارف آنچنان جذب می شود که نه تنها غیر را نمی بیند بلکه وجود خودش نیز از یاد می رود. و این "غلبه مشهود بر شاهد و پنهان شدن وجود شاهد به نور مشهود است"<sup>۱۴۰</sup>؛ و یا اینکه عارف عاشق آن چنان وجهه همتش دیدار معشوق است که این امر باعث پیدائی یک حال روانی بلکه یک نوع جنون و دیوانگی در او می شود که جز دوست نمی بیند. یعنی معشوق آن چنان در چشم و دل عاشق نشسته که در کوه و دشت و صحرا و دریا، قد رعنا و رخ زیبای او را می بیند. هجویری در این باره چنین گفته: "بدان که ... جمع، جمع همت است اندر معنی مطلوب... چنانکه جمع همت یعقوب به یوسف -علیها

السلام - که جز همت او وی را همت نمانده بود. و جمع همت مجنون اندر لیلی که چون وی را می ندید، جمله عالم و کل موجودات اندر حق وی، صورت لیلی بود<sup>۱۴۱</sup> و بعد با توجه به این معنی، مقام "جمع" در عرفان را توضیح می دهد. به هر حال جای این سؤال است که آیا واقعاً ابن عربی و اکهارت "وحدت وجودی اند" و یا آنکه "وحدت وجود" آنان به همین معنای "وحدت شهود" است. عبدالوهاب شعرانی که بسیار به ابن عربی علاقمند است در جواب این سؤال که چرا ابن عربی در کتبش بطور مکرر گفته است که "لا موجود الا الله" موجودی جز خدا نیست، از ابن عربی چنین دفاع کرده است: "فان صح ان الشيخ قال لا موجود الا الله فانما قال ذلك عند ما تلاشت عنده الكائنات حين شهوده الحق تعالى كما قال ابوالقاسم الجنيد من شهد الحق لم ير الخلق."<sup>۱۴۲</sup> یعنی "اگر واقعاً شیخ چنین گفته باشد که موجودی جز خدا نیست، چنین چیزی را هنگامی گفته است که کائنات در حین شهود حق در نظرش متلاشی شده است. چنانکه ابوالقاسم جنید گفته است که کسی که حق را ببیند خلق را نمی بیند." چنانکه ملاحظه می شود شعرانی اولاً در این مطلب تردید دارد که شیخ چنین چیزی گفته باشد. واقع این است که شیخ اکبر به دفعات زیادی این جمله را که "لا موجود الا الله" را در آثارش آورده است. ثانیاً شعرانی قول به انحصار وجود در خداوند را - اگر شیخ گفته باشد - صراحتاً به "وحدت شهود" برگردانده است.

#### ۴.۷. وحدت وجود چگونه با وجود شر در عالم سازگار است؟

مراد از شر در اینجا معنای عام آن است که شامل شر اخلاقی و گناه نیز می شود. هر چند مسأله شر در تئیسیم نیز که خدا را خیر مطلق می داند مطرح است و راه حل مخصوص خود را می طلبد ولی عده ای بر این باورند که مسأله شر گریبان پانته ایسم را بیشتر می گیرد تا تئیسیم.<sup>۱۴۳</sup> چرا که در اینجا باید مسأله متحد بودن خداوند با محقرات، نجاسات و شرور توجیه شود. به قول استیس، بنا به وحدت وجود: "شر نیز الوهی خواهد بود... اگر خدا فراتر از هر گونه فرق و ترجیح نهادن باشد پس باید فراتر از نیک و بد هم باشد"<sup>۱۴۴</sup>. یعنی نیک و بد به یک اندازه زیر پوشش آن وحدت فراگیر خواهند بود. دیگر خدا تنها عین خیر

نبوده بلکه عین شر نیز می گردد. گناه نیز معنی و مفهوم خود را از دست می دهد بلکه از آن بالاتر "اختیار" و اراده انسان بی معنا می شود. در اینجا نیز خدای پانته ایست ها از خدای تیسیم فاصله می گیرد. در سؤال بعدی به این مطلب بیشتر خواهیم پرداخت.

#### ۸. ۴. آیا "وحدت وجود" با پایبندی به شریعت سازگار است؟

بر وحدت وجود انتقاد شده است که به تقدیر گرایی و نفی اخلاق می انجامد<sup>۱۴۵</sup> و با برداشتن تمایزها و مرزها و وحدت بخشیدن به نیک و بد و فرق قائل نشدن بین بت پرستی و خداپرستی و یکی دانستن مسجد و کنشت دیگر نمی تواند پایبند شریعت خاصی باشد بلکه از این بالاتر ارسال رسل و انزال کتب از نظر وحدت وجود عبث خواهد شد بلکه ثواب و عقاب و بهشت و جهنم نیز بی معنا می شود زیرا "اگر وجود یکی بیش نیست پاداش گیرنده و عقاب شونده و پاداش دهنده و عقاب کننده چه کسی خواهد بود؟"<sup>۱۴۶</sup> حداکثر این است که وحدت وجودیان به دین مشترکی باور دارند که شریعتی را در بر نداشته و مبتنی بر باطن و حقیقتی باشد که مغز و گوهر همه ادیان است و شرایع مختلف به منزله پوست و صدف آن باشند. و کسی را که به مغز رسیده است دیگر با پوست چه کار؟

این امر باعث انتقاد مخالفان وحدت وجود شده است که: "قول به فراغ از تکالیف شرعیه پس از رسیدن به حد کمال و وصول به حق تعالی - چنانکه محققین عرفا و صوفیه بر آن رفته اند - بلکه لا ابالی بودن به شریعت در همه حال - چنانکه از بعضی صوفیه است - در واقع ناشی از اعتقاد به وحدت وجود و موجود است."<sup>۱۴۷</sup> بعضی نیز روانکاوانه معتقد شده اند که این نظریه "وحدت وجود" نیست که لا ابالی گری را باعث می شود بلکه بر عکس این گرایش به لا ابالی گری است که نظریه "وحدت وجود" را ایجاد می کند: "در پس نظریه وحدت وجود، گرایش شدیدی به لجام گسیختگی و بی بند و باری نهفته است."<sup>۱۴۸</sup>

علاوه بر اینکه عدم تقید به شریعت لازمه منطقی وحدت وجود شمرده شده است، در عمل نیز عارفی که به وحدت وجود - که ورای طور عقل است - پیوسته

چون از طور عقل خارج شده تکلیف از او ساقط می شود مگر آنکه از بساب ارشاد خلق از "محو" به "صحو" آید. به تعبیر لاهیجی در شرح گلشن راز: "قسم اول آنها اینست که نور تجلی الهی سائر نور و عقل ایشان گشت. در بحر وحدت، محو و مستغرق شدند و از آن استغراق و بی خودی مطلقاً بار دیگر به ساحل صحو و مرتبه عقل باز نیایند. چون مسلوب العقل گشته، به اتفاق اولیاء و علماء تکالیف شرعی و عبادات از این طایفه ساقط است چون تکلیف بر عقل است."<sup>۱۴۹</sup>

به هر حال، دینداران در وحدت وجود، نوعی اباحه گری می بینند و همین امر باعث می شود که در نفی وحدت وجود و معارضه با آن راسختر گردند.

### ۵. جمع بندی اشکالات نظریه وحدت وجود

در این بحث، ما نظریه وحدت وجود را بیشتر از جنبه "خداشناسی" مورد توجه قرار دادیم تا از جنبه "وجود شناسی" یعنی آن را نظریه ای دانستیم که بالاصاله نظر به رابطه خدا و جهان دارد. از این رابطه تقریرهای مختلفی شده که با اشکالاتی مواجهند. البته همه اشکال ها بر همه تقریرها وارد نیست. بلکه بعضی اشکال ها متوجه بعضی تقریرهاست و برخی متوجه همه آنها.

سه تقریر عمده از وحدت وجود مبتنی است بر: ۱- وحدت انگاری محض و یکسانی خدا و جهان و یا وحدت وجود و موجود. ۲- نایکسانی همراه با نوعی اتحاد که تحت عنوان حلول، اتحاد و نیز وحدت وجود و کثرت موجود از آن تعبیر شده است ۳- یکسانی در عین نایکسانی یا وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. هر کدام از این تقریرها یا با اشکال مخالفت با عقل مواجهند و یا با اشکال مخالفت با دین و یا هر دو. به تعبیر دیگر ما حاصل این اشکالها این است که "وحدت وجود" بر سر چهار راهی ایستاده که یا به تعطیل و بی خدایی منجر می شود یا به شرک، حلول و اتحاد، یا به کفر و الحاد و خروج از دین، و یا به ایده آلیسم و مخالفت با عقل و منطق.

ابن تیمیه که با ابن عربی کمتر از یک قرن فاصله دارد و از اولین کسانی است که مکتب ابن عربی را "وحدت وجودی" خوانده، اشکالات متعددی را بر او وارد کرده است و "وحدت وجود را با تعطیل و بی خدایی و نیز با الحاد، زندقه



شرک و کفر مترادف می‌داند<sup>۱۵۰</sup>. دو کتاب از کتابهای مشهور او یکی *ابطال وحدة الوجود* است و دیگری *رسالة الی من سأله عن حقيقة مذهب الاتحادیین* *القائلین بوحدة الوجود* چنانکه پیداست وحدت وجود را با "اتحاد" یکی گرفته است و در موارد دیگری "حلول" را با وحدت وجود یکسان می‌داند<sup>۱۵۱</sup>. در کتاب *الرد علی المنطقیین* می‌نویسد: "اهل الزندقه و الالحاد، اهل وحدة الوجود الذین يجعلون وجود المخلوقات وجود الخالق" یعنی قائلان به وحدت وجود زندق و ملحدند و به تباین بین مخلوق و خالق قائل نیستند.<sup>۱۵۲</sup>

همین امر را در بعضی از فقهای متأخر شیعه نیز می‌بینیم که در مباحث نظری فقه فتوی به کفر و نجاست قائلان به وحدت وجود داده‌اند و در اواخر صفویه فتاوی متعدد در تکفیر قائلین به وحدت وجود و نجاست ایشان صادر کردند که بیش و کم نزد اکثریت فقها تا اواخر عصر قاجار تلقی به قبول یافته بود تا آنکه مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، در *عروة الوثقی* فتوی داد که اگر قائلان به وحدت وجود خود متوجه عواقب و توالی و پیامدهای کفرآمیز طرز فکر خود نباشند به صرف اعتقاد به اصل وحدت وجود، نجس (کافر) نیستند.<sup>۱۵۳</sup>

به همین خاطر بعضی از فقهای معاصر، ضمن آنکه فتوی به طهارت اهل کتاب و یهود و نصاری داده‌اند، در توضیح المسائل فارسی گفته‌اند که "احتیاط در اجتناب از قائلین به وحدت وجود است."<sup>۱۵۴</sup>

### منابع و پی‌نوشتها

۱- لازم به ذکر است که چون مفهوم وحدت وجود به آن معنا که عرفا و حکمای مسلمان می‌فهمند، در عرفان غربی کمتر مورد توجه قرار گرفته است لذا نویسندگانی چون هانری کوربن و ویلیام چیتیک در ترجمه اصطلاح وحدت وجود از معادلهای جعلی *Oneness of Being* و *Unity of Being* استفاده کرده‌اند.

۲- چه بسا مشترک و مبهم بودن این اصطلاح باعث برداشتهای غلط، سوء تعبیرها، مقایسه‌های نابجا و بی‌اساس و سردرگمی در پیدا کردن فضل تقدم و نیز تأثیر و تأثر این مکاتب در باب وحدت وجود شود. چنانکه مثلاً، در کتاب *سیر حکمت در اروپا* در موارد متعدد هر فیلسوفی که نوعی از وحدت در فلسفه اش مطرح بوده، وحدت وجودی خوانده شده و بعضاً با دیدگاه متصوفه و عرفای اسلامی مقایسه شده است.

3- Izutsu, Toshihiko, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, The Kio Institute, 1971, p. 36.

4- *Ibid*: 35.

۵- عرفان و فلسفه، ص: ۲۲۵.

۶- به علت اینکه نگارنده پانته ایسم را دقیقاً معادل وحدت وجود نمی داند، در نوع موارد از قرار دادن جایگزین برای آن خودداری کرده است.

۷- استیس، ص: ۲۱۴.

8- Owen, H. P. *Concepts of Deity*, London, MacMilan, 1971, p. 65.

9- *Ibid*

10- Levine, Michael, *Pantheism*, London, Routledge, 1994, p.1.

11- Oakes, Robert, "The Divine Infinity", *Monist*, 1997, v. 80, p. 251.

۱۲- به علت همین تقلیل دهنده reductive بودن هر دو نظریه است که شبلی نعمانی اینگونه به مقایسه آن دو پرداخته است: "این مسأله (وحدت وجود) که در حکمت از مسائل مادی و خشک و بی اثر می باشد یعنی در ازل اجزای ذیمقراطیسی بوده و آنها با هم ترکیب یافته ماده پدید آمده و بعد ماده صورتهای گوناگون به خود گرفته است، لیکن در تصوف این مسأله سراپا روح و روحانیت است (نعمانی، شبلی، شعرالمعجم، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۱۸، ص: ۱۱۲). و باز به علت همین وجه اشتراک است که فلاسفه قبل از سقراط را عده ای وحدت وجودی دانسته و Arche را در نزد آنان به "مبدأ المبادی" تفسیر کرده اند ولی کاپلستون آنان را ماتریالیست خوانده و Arche را به "مادة المواد" تفسیر کرده است (رجوع کنید به کاکلی، قاسم، *خدا محوری*، انتشارات حکمت، ۱۳۷۴، صص: ۱۸-۱۷).

۱۳- استیس، و. ت. عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵، ص: ۲۸.

۱۴- همان، ص: ۶۰.

15- Levine, *op.cit.*, p. 1.

16- *Ibid*: 17.

17- *Ibid* : 141

18- *Ibid*: 172

19- *Ibid*: 170- 171

۲۰- مدرسی، سید محمد تقی (۱۳۷۳). *مبانی عرفان اسلامی*، ترجمه صادق پرهیزگار، نشر بقیع، ص: ۱۹۷ به نقل از *تاریخ الفلسفه*، امیل برهیمه، ترجمه جورج طرابیشی، ص: ۲۰۴.

21- Levine, *op.cit.*, p. 14.

22- *Ibid*: 1

23- Sprigge, T. L. S. (1997). "Pantheism", *Monist*, v. 80, p. 198.

۲۴- کاکلی، پیشین، صص: ۱۸-۱۶.

25- Owen, *opo.cit.*, p. 68.

26- *Ibid*

27- *Ibid*

28- *Ibid*

29- Levine, *op.cit.*, p. 2.

30- Owen, *op.cit.*, p.65.

31- Levine, *op.cit.*, p. 93.

32- *Ibid*

۳۳- استیس، پیشین، ص: ۱۸۳.

۳۴- همان

35- Levine, *op.cit.*, p. 2.

36- Sprigge, *op.cit.*, p. 191.

37- Ford, Lewis,(1997). " Pantheism VS. Theism", *Monist*, v. 80, p.286.

38- Owen, *op.cit.*, p.73.

۳۹- استیس، پیشین، ص: ۲۵۶.

40- Levine, *op.cit.*, p. 147.

41- *Ibid*:148.

42- *Ibid*: 52.

۴۳- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی تا، ج: ۲، ص: ۴۵۹.

۴۴- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القلس، تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰، ص: ۴۸۹.

45- Gilson (1980), p. 500.

۴۶- اسفار، ج: ۲، ص: ۳۴۵.

۴۷- همان

48- Sprigge, *op.cit.*, pp. 192-3.

49- *Ibid*: 193- 4.

۵۰- استیس، پیشین، ص: ۲۲۶.

۵۱- در آثار فلاسفه پیرو حکمت متعالیه پنج معنا را برای وحدت وجود شمرده اند:

۱- وحدت سنخی وجود: که سنخ وجود واحد و درجات و مراتب آن متعددند مانند وحدت مراتب و درجات مختلف نور

وحدت  
وجود

۲- وحدت وجود و موجود: یعنی انحصار وجود در خداوند و خیال و بودن بقیه اشیا- (تمثیل دریا و موج).

وحدت شخصی  
وجود

۳- وحدت وجود و کثرت موجود: یعنی انحصار وجود در خداوند و موجود بودن سایر اشیا به معنی منسوب به وجود بودن.

۴- وحدت سعی: یعنی انحصار وجود در خداوند که از غایت وسعت و احاطه سایر اشیا را نیز در بر دارد. (تمثیل نفس و قوای آن)  
(وحدت درعین کثرت و کثرت درعین وحدت)

۵- وحدت تجلی: یعنی وحدت وجود و کثرت ظهور (تمثیل شخص واحد که در آینه های گوناگون تجلی کرده است)

البته اینکه تفریر چهارم و پنجم متفاوت باشند محل بحث است. رک به سبزواری پاورقیهای اسفار، ج: ۲، ص: و حسن زاده آملی، حسن، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، انتشارات فجر، ۱۳۶۲، صص: ۴۰-۳۷.

۵۲- استیس، پیشین، ص: ۲۱۵.

53- Owen, *op.cit.*, p. 70.

۵۴- استیس، پیشین، ص: ۲۱۷.

۵۵- همان

56- Chittick, William, "Rumi and wahdat al- wujud", *Poetry and Mysticism in Islam*, Cambridge, 1994, p. 85.

۵۷- جامی، پیشین، صص: ۴-۴۸۲.

58- Oakes, *op.cit.*, p. 251.

59- Sprigge, *op.cit.*, p. 198.

پروفسور لندلت معتقد است که یکی از مسائلی که باعث شده علاء الدوله سمنانی به وحدت وجود این عری اعتراض کند شباهت آن با بودیسم است. سمنانی با بودیسم آشنا بود و از آن تبری می جست. ممکن است نظر بعدی او در باره ابن عربی از همین جا ناشی شده باشد. چنانکه شواهدی در دست است که نشان می دهد سمنانی نوعی مشابهت ذاتی بین نظریه بودیسم و وحدت وجود حس می کرد.

Landolt, Hermann, "Semnani on wahdat al- wujud", *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Tehran, 1971, p. 95.

۶۰- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ج: ۲، صص: ۸-۹۷۷.

۶۱- همان، صص: ۸۱-۹۷۹.

۶۲- ضرب المثل معروف بین عرفای متأخر.

۶۳- ابن خلدون معتقد است که این همان مقام جمع بلا فرق است که محققان صوفیه از آن پرهیز می کنند: "محققان متصوفه متأخر می گویند چه بسا که در هنگام کشف برای مرید توهم این وحدت دست می دهد و صوفیان این حالت را مقام جمع می نامند. آنگاه صوفی از آن مقام ترقی می کند و به مقام باز شناختن موجودات از یکدیگر نائل می آید و از این کیفیت به مقام فرق تعبیر می کنند و آن مقام عارف محقق است و در نزد ایشان هر مریدی ناگزیر باید از پرتگاه جمع که پرتگاه دشواری است بگذرد و این مقام را طی کند چه بیم آن می رود که مرید در این مقام بماند. (ابن خلدون، پیشین، ص: ۹۸۲).

64- Levine, *op.cit.*, p. 80.

65- Owen, *op.cit.*, p. 72.

۶۶- مدرسی، پیشین، ص: ۱۹۶.

۶۷- همان، ص: ۱۹۸.

۶۸- همان، ص: ۲۳۰.

۶۹- ژیلسون، نقد تفکر، ص: ۴۷.

۷۰- کاکائی، پیشین، صص: ۱۹-۱۱۳.

۷۱- و یکی از دلالی که اسپینوزا را منکر خدا دانسته اند همین است چرا که "در دیدگاه اسپینوزائی خدا نه علت متعالی بلکه علت درونی است که در هر چیزی حلول دارد. او نه خالق اشیاء بلکه عین آنهاست".

Levine, *op.cit.*, p. 16.

72- Levine, *op.cit.*, p. 175.

۷۳- رک به سبزواری پاورقی های *اسفار* و شرح منظومه.

۷۴- ضیاء نور، فضل الله، وحدت وجود، انتشارات زوار، ۱۳۶۹، ص: ۶۵. مدعی است که "از فتوحات مکيه تألیف "محبی الدین" نقل شده که وی گفته است که روش صحیحتر در این مورد "وحدت وجود و کثرت موجود است" البته مرجع آن را در فتوحات ذکر نکرده است و نگارنده نیز بعید می داند که چنین مطلبی را بتوان به ابن عربی نسبت داد. و اگر فرضاً چنین مطلبی را ابن عربی بیان کرده باشد قطعاً مراد او با تقریری که امثال محقق دوانی از ذوق تأله کرده اند متفاوت است.

۷۵- این قول را به محقق جرجانی، جلال الدین دوانی، علامه حلّی، شیخ بهائی و قاضی نورالله شوشتری نسبت داده اند. (ضیاء نور، پیشین، ص: ۶۵ به نقل از ریاض العارفین چاپ تهران، محمودی، ص: ۲۰۷)، اینان خواسته اند بگویند ماسوی الله هر چند واقعاً دارای وجود نیستند

لکن به علت انتسابشان به خداوند می توان گفت موجودند. و اگر سؤال شود که این چه موجودی است که وجود ندارد. جواب می دهند که در مشتق تلبس به مبدأ لازم نیست بلکه انتساب به آن کافی است چنانکه لابن (شیر فروش) تامر (خرما فروش) متلبس به لبن (شیر) یا تمر (خرما) نیستند بلکه منسوب به آنهاند. در موجود نیز که مشتق است انتساب به وجود (خدا) کافی است هر چند متلبس به وجود نباشد. (ر.ک به سبزواری) چنانکه ملاحظه می شود بحث فلسفی صحت حمل موجود بر ماسوی الله را با بحث نحوی جواز استعمال مشتق خلط کرده اند.

۷۶- استیس، پیشین، ص: ۲۲۶.

77- Levine, *op.cit.*, p. 35.

78- Ford, *op.cit.*, p. 293.

۷۹- به عنوان مثال، فاکس Fox اساس تفکر اکهارت را مبتنی بر پانن تثیسم می داند. ر.ک به (Fox, Matthew, *Breagthrough*, New York, Image Books, 1991, p. 30) و (*Ibid*, p. 44) جمعی از نویسندگان و مستشرقان نیز وحدت وجود ابن عربی را معادل پانن تثیسم می دانند نه پانتثیسم. ر.ک به نیکلسون.

80- Owen, *op.cit.*, p. 74.

81- *Ibid*:143.

82- Levine, *op.cit.*, p. 11.

83- *Ibid*

84- Oakes, *op.cit.*, p. 261.

۸۵- ابن خلدون، پیشین، ص: ۷۷.

۸۶- همان، ص: ۹۷۵.

۸۷- استیس، پیشین، صص: ۱۳-۱۱۲.

۸۸- همان، ص: ۱۱۳.

۸۹- همان

۹۰- همان، ص: ۱۱۹.

۹۱- همان، ص: ۲۴.

۹۲- نیکلسون، ر.ا. ترجمه محمد حسین مدرسی نهایندی، *اسلام و تصوف*، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۴۱، ص: ۱۳۳.

۹۳- همان

۹۴- همان

۹۵- همان. لازم به تذکر است که چون نگارنده اصل کتاب نیکلسون را در اختیار نداشت به همان ترجمه ای که در کتاب *اسلام و تصوف* آمده بسنده کرده است. ولی به نظر می رسد که ترجمه کتاب مذکور چندان معتبر نباشد

۹۶- همان

۹۷- السراج، ابونصر، *المع، مصر، دارالکتب الحدیثه، ۱۹۶۰، ص: ۵۵۲.*

98- Landolt, *op.cit.*, p. 95.

۹۹- چنانکه بسیاری از آثار متفکران مسیحی بر این امر گواه است.

100- Gilson, Etienne, "Unitas spiritus", *Understanding Mysticism*, Ed. by Richard Woods, London, The Athlone Press, 1980, p. 502.

۱۰۱- دقت شود که این همان تمثیل "آب و شراب" است که در شعر حلاج نیز ملاحظه کردیم. در هر دو مورد "شراب" همان ذات ربوبی است که جمیل علی الاطلاق و مجذوب کننده و مست کننده است و "آب" همان روح انسانی است که شفاف و زلال گشته است. لیکن ظاهر سخن حلاج این است که این شراب است که در آب "حلول" کرده و همه اجزای آن را در بر می گیرد. اما تمثیل بارنارد این است که روح عارف که به منزله قطره آبی نیست عروج کرده و این قطره به شراب پیوسته در آن فانی و با آن متحد می شود. پس ظاهر سخن حلاج "حلول" لاهوت در ناسوت، و ظاهر سخن بارنارد فنای ناسوت در لاهوت، و به عبارت دیگر، اتحاد است.

102- Gilson, *op.cit.*, p. 501.

103- *Ibid*: 502.

104- *Ibid*: 503.

۱۰۵- کشف المحجوب، ص: ۳۶۰.

106- Gilson, *op.cit.*, p. 504.

107- *Ibid*: 503

۱۰۸- کشف المحجوب، ص: ۳۶۰.

۱۰۹- همان، ص: ۳۵۷.

۱۱۰- استیس، پیشین، ص: ۲۵۶.

۱۱۱- همان

۱۱۲- همان، ص: ۲۲۶.

۱۱۳- ر.ک به تعلیقه ش ۵۰.

۱۱۴- استیس، پیشین، ص: ۲۱۸.

115- Levine, *op.cit.*, p. 17.

116- *Ibid*: 27.

۱۱۷- استیس، پیشین، ص: ۲۱۹.

۱۱۸- همان، ص: ۵۸.

۱۱۹- نیکلسون، پیشین، ص: ۱۳۲.

۱۲۰- نعمانی، پیشین، ص: ۱۱۱.

۱۲۱- ضیاء نور، پیشین، ص: ۱۸۵.

۱۲۲- سید سند در این باره گفته است: "این طوری ورای طور عقل است که جز با مشاهدات کشفیه نمی توان بدان رسید و مناظرات عقلیه در آن راه ندارد. و هر کدام از این دو (کشف و عقل) برای مقصدی بکار می آید که برای آن آفریده شده است. کاکائی، قاسم، "آشنایی با مکتب شیراز"، *خرد نامه صدر*، ش ۴ (۱۳۷۵)، ص: ۷۳.

۱۲۳- کاکایی، قاسم، "وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا"، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۱، دانشگاه شیراز، ۱۳۷۸، صص: ۷۷-۵۵.

۱۲۴- کاکائی، "آشنایی با مکتب شیراز"، ص: ۷۳.

۱۲۵- کاکائی، "وحدت وجود و برهانی بودن آن"، صص: ۷۲-۶۶.

۱۲۶- مدرسی، پیشین، ص: ۱۲۹.

۱۲۷- نعمانی، پیشین، ص: ۱۱۵.

۱۲۸- عارف واصل مرحوم آیت الله نجابت شیرازی "رضوان الله تعالی علیه" همواره تذکر می دادند که مسائل عرفانی از اموری است که با خیال و خیال پردازی کاملاً مماس و قابل اشتباه است. سالک در سلوکش همواره باید مواظب باشد که فریب خیالات و اوهام را نخورد. بسا خیالپردازی که عارف لقب گرفته و سخن عرفانی فراوان گفته ولی بوئی از عرفان نبرده اند.

۱۲۹- نعمانی، پیشین، ص: ۱۱۱.

۱۳۰- ضرب المثل معروف در زبان عرب.

۱۳۱- مدرسی، پیشین، ص: ۲۲۲.

۱۳۲- و این سرگستگی وقتی بیشتر می شود که بینیم بر خلاف نظر این نویسنده، عارفی چون ابن عربی که عرفان و وحدت وجود را طوری ورای طور عقل و آن را "غیر قابل بیان" دانسته، در بیان آن هزاران صفحه مطلب نوشته و حداقل ۵۰۰ کتاب و رساله تألیف کرده است!

۱۳۳- مدرسی، پیشین، ص: ۲۱۵.

۱۳۴- نعمانی، پیشین، ص: ۱۰۹.

135- Chittick, *op.cit.*, p. 90.

136- Landolt, *op.cit.*, p. 94.

137- *Ibid*: 99.

۱۳۸- بوستان، باب عشق و مستی

آیت الله جوادی آملی حفظه الله تعالی در درسهای *فصوص الحکم* (شرح قیصری) بیت اخیر را معنای دیگری می فرمودند که کاملاً با ابیات قبل فرق داشت. ایشان می فرمودند که منظور سعدی این است که در هنگامی که خداوند به اسم "عزیز" یا "واحد قهار" تجلی کند مشخص می شود که هیچ موجودی جز او نبوده است و عدم بودن ماسوی الله آشکار می شود و در این صورت گوینده و شنونده و سؤال کننده و پاسخ دهنده در آیه *لمن الملك اليوم لله الواحد القهار* (غافر / ۱۶) خود خدا خواهد بود. یعنی در این صورت ماسوی الله واقعاً معدوم است نه اینکه



وجودی دارد که در مقایسه با وجود خدا به حساب نمی آید. ولی این تعبیر که برخاسته از مکتب عرفانی ابن عربی است هم از سعدی بعید است و هم با ابیات قبل و بعد از آن سازگار نیست. چنانکه همین دیدگاه تحقیر خلق در چند بیت پیش از آن آشکار است.

بگفتا مبر نام من پیش دوست  
که حیف است نام من آنجا که اوست

۱۳۹- همان

۱۴۰- بهائی، شیخ بهاءالدین، "الوحدة الوجودية"، چاپ سنگی، ص: ۲۲۰.

۱۴۱- کشف المحجوب، ص: ۳۷۷.

۱۴۲- شعرانی، عبدالوهاب، *اليواقیت و الجواهر*، مصر، ۱۳۴۳ هـ. ق. ج ۱، ص: ۱۳.

143- Owen, *op.cit.*, p. 72.

۱۴۴- استیس، پیشین، ص: ۲۵۶.

145- Levine, *op.cit.*, p. 214.

۱۴۶- بهائی، پیشین، ص: ۳۰۹.

۱۴۷- تهرانی، جواد، *عارف و صوفی چه می گویند*، مشهد، چاپخانه خراسان، ۱۳۴۰، صص: ۴۵-۶.

۱۴۸- مدرسی، پیشین، ص: ۲۴۴.

۱۴۹- تهرانی، پیشین، ص: ۳۸ به نقل از شرح گلشن راز، چاپ سنگی، تهران، ص: ۲۰۷.

150- Chittick, *op.cit.*, p. 89.

151- *Ibid*: 85.

۱۵۲- امین، سید حسن، *وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی*، انتشارات بعثت، ۱۳۷۶، ص: ۲۲.

۱۵۳- همان

۱۵۴- ر.ک به رساله عملیه آیت الله ناصرمکارم شیرازی.