

# فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

شماره اول، پاییز ۱۳۷۸

## پیاپی ۱

نظریه وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه

ابن عربی و ملاصدرا

قاسم کاکایی

دانشگاه شیراز

### چکیده

“وحدت وجود” اساسی ترین دیدگاه عرفانی ابن عربی است. ملاصدرا نیز در اوج حکمت متعالیه اش پس از گذر از “تشکیک وجود” به “وحدت وجود” می رسد. در تعریف و تحدید “وحدت وجود” در شرق و غرب اختلافاتی وجود دارد. در غرب دیدگاه فلسفی پانته ایسم (Pantheism) با این نظریه مقایسه و بعضاً یکسان شمرده شده است. بین این دو دیدگاه تفاوت‌های اساسی وجود دارد که در این مقاله مورد بررسی قرار خواهند گرفت. از طرفی ابن عربی معتقد است که نظریه “وحدت وجود” را عقل با برهان نمی تواند ادراک نماید چرا که در توجیه عقلی این نظریه گرفتار تناقض لاینحل می شویم. پس، از نظر ابن عربی این نظریه “طوری و رای طور عقل” است. اما ملاصدرا این نظریه را در طور عقل دانسته و دو برهان بر آن اقامه می کند: یکی از راه تحلیل (مسأله علیت) و دیگری از راه تعمیق (قاعده بسیط الحقیقه). این دو برهان در میان متفکران غربی نیز برای اثبات پانته ایسم مورد توجه قرار گرفته و تقریرهایی از آن تحت عنوان “برهان وابستگی” (The Dependency Argument) و “برهان بی حدی” (The Infinity Argument) محل بحث واقع شده است. این مقاله اولاً به داوری بین ابن عربی و ملاصدرا در برهانی بودن “وحدت وجود” می پردازد و ثانیاً دو برهان یاد شده از ملاصدرا را با تقریر غربی آن مقایسه کرده مورد نقد قرار می دهد.

## ۱. مقدمه

نظریهٔ "وحدت وجود"، به معنای مورد نظر ابن عربی و ملاصدرا، قبل از آنکه رویکردی فلسفی به عالم هستی باشد، برداشتی است خاص از متون دینی در باب خدا و صفات او و تعبیری است مفهومی از مکاشفهٔ عرفانی عرفا. خود اهل معرفت این نظریه را در ذیل اصلی‌ترین اعتقاد دینی یعنی "توحید" آورده و از آن به توحید خاصی و یا حتی توحید اخص الخواص یاد کرده‌اند.<sup>۱</sup>

این نظریه از کتب عرفا به آثار حکما راه یافته است و اگر بخواهیم حق مطلب را در فلسفه ادا کنیم جایگاه این بحث بخش "الهیات بالمعنی الاخص" خواهد بود و نه "الهیات بالمعنی الاعم". این نظریه چنانکه از نامش پیداست، در دار هستی تنها یک موجود و بلکه یک "وجود" را دارای واقعیت می‌داند و کثرات مشهود در عالم را به یک "وحدت" فراگیر بر می‌گرداند که همهٔ این کثرات را زیر پوشش خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر در این کثرت، وحدتی را می‌یابد که رابطهٔ کثرات با آن رابطهٔ مقید و مطلق است. اما این نظریه با سایر نظریات وحدت‌انگاران و تقلیل‌دهنده (reductive) مانند ماتریالیسم تفاوت فاحشی دارد. ماتریالیسم نیز در پس همهٔ کثرات، وحدتی را قائل است؛ به طوری که هستی را منحصر در یک وجود یعنی "ماده" می‌بیند و سراسر عالم حتی ذهن و عقل و نفس را تجلیات ماده در صور مختلف می‌پندارد. ولی تفاوت این است که در نظریهٔ وحدت وجود آن "واحد" یا "احد" که همهٔ کثرات به او بر می‌گردند، امری قدسی، مقدس، متعلق تجربهٔ دینی و سزاوار پرستش و ستایش است و همان است که به تعبیر ابن عربی هر قومی او را به اسمی می‌خوانند. عرب او را الله می‌نامد، فارسی خدا، رومی ایشا، ارمنی اصفاج، ترکی تنکری، فرنگی کریتور (Creator)، و حبشی واق.<sup>۲</sup> یعنی عالمی که وحدت وجودی می‌بیند صاحب حیات است و آن "واحد" همان "جان جهان" است.

نظریه ای که در غرب به "همه خدایی" (Pantheism) معروف است نیز دارای همین دو رکن اساسی است. یعنی اولاً به یک وحدت (unity) در پس همهٔ کثرات قائل است و ثانیاً این "واحد" را دارای قداست (divinity) می‌بیند.<sup>۳</sup>

این شباهت باعث شده که عده ای "وحدت وجود" را همان (پانته ایسم) بدانند. اصطلاح پانته ایسم به صورتهای مختلفی تعریف شده است؛ بطوری که فلاسفه قبل از سقراط، ادیان باستانی هند، اسپینوزا، هگل، برادلی، وایتهد و حتی تیلیخ، پانته ایست شمرده شده اند. یعنی "پانته ایسم" هم به عنوان گرایش دینی و هم به عنوان رویکردی فلسفی مطرح شده است، ولی در باب اینکه واقعاً "پانته ایسم" چیست ابهامات زیادی وجود دارد.<sup>۴</sup> معنای لغوی آن متخذ از دو واژه یونانی pan (= همه) و theo (=خدا) است و اشاره به باوری دارد که همه هستی را به یک معنی ربوبی می بیند.<sup>۵</sup> "پانته ایست ها معتقدند که تنها یک وجود (Being) موجود است و سایر اشکال واقعیت اطوار (modes) و یا ظهورات (appearances) همان وجودند و یا عین آنند".<sup>۶</sup> تعریفهای دیگری نیز از این اصطلاح به عمل آمده است:

۱- اعتقاد به این که خدا همه چیز است و همه چیز خداست جهان یا عین خداست و یا به وجهی تجلی ذات اوست.

۲- اعتقاد به این که مجموعه هستی "وحدتی" را تشکیل می دهد و این وحدت فراگیر (inclusive unity) به یک معنا ربوبی (divine) است.<sup>۷</sup> مطابق این نظریه "خداوند نه خالق اشیا بلکه عین آنهاست"<sup>۸</sup> و نیز "هر چیز که در جهان است یکی است و آن واحد کل در کل است".<sup>۹</sup>

همانطور که مشاهده می شود نظریه "پانته ایسم" با دیدگاه "وحدت وجود" شباهتهائی دارد. چنانکه هم در غرب و هم در میان مسلمانان موارد متعددی می توان یافت که این دو با یکدیگر مشتبه شده اند. برای آنکه تفاوت های اساسی این دو نظریه روشن شود ابتدا نظری به دیدگاه ابن عربی در وحدت وجود می اندازیم.

## ۲. ابن عربی و وحدت وجود

همانطور که پروفیسور چیتیک توجه داده اند اصطلاح وحدت وجود در آثار ابن عربی به کار نرفته<sup>۱</sup> و تنها یک بار به طور ضمنی از "الوحده فی الوجود" یاد شده

است.<sup>۱۱</sup> اما پس از این عربی از یک سو مخالفان نظریه وحدت وجود برای تکفیر شیخ اکبر او را "وحدت وجودی" خوانده اند (شاید اولین کسی که این اصطلاح را به منظور فوق در مورد ابن عربی به کار برده ابن تیمیه باشد)<sup>۱۲</sup> و از سوی دیگر شاگردان مکتب ابن عربی برای نزدیک کردن دیدگاه او با تعالیم و اصطلاحات فلاسفه از کلماتی چون "وجود" و "وحدت" که برای حکما مأنوس تر بوده اند استفاده کرده و اصطلاح "وحدت وجود" را برای دیدگاه عرفانی ابن عربی وضع کرده اند و از ابن سبعین به بعد "وحدت وجود" به صورت اصطلاح خاص در آمده است.<sup>۱۳</sup>

با این حال صرف نظر از اصطلاح، معنای وحدت وجود- یعنی انحصار وجود در خداوند و نفی وجود از غیر او- بیت الغزل همه آثار ابن عربی است که به عنوان نمونه به گوشه ای از آنها اشاره می کنیم:

عبارتی مانند: "ان الوجود هو الله"<sup>۱۴</sup> و یا "ان الوجود هو الحق"<sup>۱۵</sup> که وجود را منحصر در خدا می داند، بارها و بارها در فتوحات تکرار شده است، در موضعی از فتوحات پس از تعبیر عامی از "لا اله الا الله" معنای آن را در توحید خاصی چنین توضیح می دهد: "اما بزرگان عرفا التزامشان به لا اله الا الله غیر از آن طوری است که از نظر عقلی بدست می آید یعنی قائل به اینند که وجود فقط خداست."<sup>۱۶</sup> و یا "هر چه جز خداست امکان خروج از قبضه حق را ندارد و او ایجاد کننده و بلکه وجود آنهاست. همه از او استفاده وجود می کنند، در حالی که وجود چیزی خلاف حق و یا خارج از او نیست که حق آن را به غیر خود بدهد. چنین امری محال است، بلکه او خود وجود است و اعیان به او ظاهر شده اند."<sup>۱۷</sup>

در موارد متعددی<sup>۱۸</sup> وجود عالم را عین وجود حق می شمرد: "در باب معرفت به خدا مربوط ترین امر و حد اعلاهی احدیت این است که وجود عالم، عین وجود حق است نه غیر آن. و اگر حدود نبود تفاوت و تمییز در کار نبود."<sup>۱۹</sup> کسی که خدا چشمش را گشوده باشد او را در هر شیء و یا عین هر شیء می بیند.<sup>۲۰</sup> عارفان او را عین هر شیء می بینند<sup>۲۱</sup>. تفاوت توحید عامی را که محصول عقل است با توحید خاصی که اعطای کشف است چنین بیان می کند که صاحب عقل

وحدت را در منشأ و مبدأ اشیا می داند و می گوید " در هر چیزی نشانه ای است که دلالت بر یگانگی خدا دارد"، اما صاحب تجلی حق را عین خلق می بیند و با محیی الدین نغمه سر می دهد که: " در هر چیزی نشانه ای است که دلالت دارد بر اینکه خدا عین اوست"، پس "در وجود غیر از خدا چیزی نیست و از همین روی بایزید و بعضی از پیشینیان اهل الله "اناالله" و " سبحانی " گفته اند."<sup>۲۲</sup>

### ۳. ملاصدرا و وحدت وجود

هر چند مباحث " اصالت وجود" و " تشکیک وجود" از ابتکارات مرحوم صدرالمتألهین و مهمترین وجه تمایز فلسفه او از پیشینیان شمرده شده، لکن واقعیت آن است که این آخرین گام نبوده و هدف او در تمام اسفار از همان ابتدای مباحث وجود این است که طی چندین مرحله، فلسفه رسمی و متداول را تعالی بخشد تا بتواند آن را در خدمت عرفان و تبیین قرآن درآورد. لذا در همان اول اسفار و در بحث اصالت وجود می گوید: " باید دانست که اثبات مراتب گوناگون برای کثرتهای وجودی و بنا گذاشتن در مقام گفتگو و تعلیم بر تعدد و تكثر وجود با آنچه به خواست خداوند در آینده در صدد بیان آن هستیم منافات ندارد و آن اینکه اثبات خواهیم کرد که وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً یکی بیش نیست، چنانکه اولیا و عرفا یعنی بزرگان اهل کشف و یقین بر همین باورند"<sup>۲۳</sup>

وی در پایان مبحث علت و معلول به این وعده وفا می کند و خدا را هادی خود در این امر می داند: " همچنین خداوند با برهان پرتوافشان از فراز عرش مرا به این راه مستقیم هدایت کرد که وجود و موجود منحصر در یک حقیقت شخصی است که در موجودیت شریک و در واقعیت داشتن دومی ندارد و در خانه هستی جز او کسی نیست"<sup>۲۴</sup>. وی در *الشواهد الربوبیه* آورده است که: " واقعیت آشکار شد و خورشید حقیقت طلوع کرده واضح گشت که هر آنچه اسم وجود بر آن واقع می شود جز شانی از شوون آن یگانه پایدار و جز پرتوی از روشنایی نورالانوار نیست"<sup>۲۵</sup> و در *مفاتیح الغیب* نیز تأکید می نماید: " در عالم هستی جز هویت او چیزی نیست و ممکنات پرتوهائی از نور او و نمی از دریای هستی اویند.

بنابراین در هستی جز او هیچ نیست.<sup>۲۶</sup>

#### ۴. تفاوت پانته ایسم و وحدت وجود

تا اینجا شباهت‌های پانته ایسم و وحدت وجود آشکار شد. ولی بین تقریر مشهور از پانته ایسم و وحدت وجود ابن عربی و ملاصدرا تفاوت‌های اساسی وجود دارد. پانته ایسم را چنین تعریف کرده اند: "اعتقادی دینی و یا نظریه ای فلسفی مبنی بر اینکه خدا و جهان یکی هستند"<sup>۲۷</sup>. اگر یکی بودن خدا و جهان به معنای این باشد که خدا هیچ نیست بجز جهان و کلمه "خدا" صرفاً نام دیگری برای جهان است، پس اولاً گزاره "خدا جهان است" یک توتولوژی است و افاده هیچ معنای علمی نمی کند و ثانیاً این گزاره تقریر دیگری از نفی خدا و الحاد محض است. پس ناچار منظور این است که خدا از جهان تباین نداشته و صفت تعالی (transcendence) را فاقد است و کاملاً در جهان حلول (immanence) دارد. چنانکه گفته اند: "یکی از اساسی ترین تفاوت‌های پانته ایسم و الهیات سنتی (theism) این است که پانته ایسم به تعالی خدا از عالم معتقد نیست"<sup>۲۸</sup> "پانته ایست ها با وجود تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند در نفی ادعای تثیسیم مبنی بر تمایز خدا و جهان اتفاق دارند"<sup>۲۹</sup>.

این نظریه پانته ایست ها همان قولی است که مرحوم صدرالمتألهین به جهله صوفیه نسبت داده و ضمن انتقاد شدید، ساحت اندیشه عرفانی را از آن مبرا می داند، چرا که عرفا به هویت غیبیه و مقام احدیتی قائلند که منزه از تجلیات مقام شهادت است: "برخی از جهله صوفیه گمان برده اند که ذات احدیت که در زبان عرفا به مقام احدیت و غیب هویت و غیب الغیوب موسوم است، تحقق بالفعلی جدای از مظاهر و جلوه ها ندارد و پنداشته اند که آنچه واقعیت دارد همان عالم صورت و قوای روحانی و حسی آن است و خداوند چیزی جز مجموعه این صور و قوا نیست. این قول کفری واضح و الحادی محض است که هر کس بهره اندکی هم از علم داشته باشد بدان تفوه نمی کند"<sup>۳۰</sup>. به عبارت دیگر پانته ایست ها و این عده از جهله صوفیه علیرغم پذیرفتن "وحدت در کثرت" از

مقام تشبیه و عالم شهادت فراتر نرفته و مقام " کثرت در وحدت" را درک نکرده و به مقام تنزیه و غیب الغیوب پی نبرده اند.<sup>۳۱</sup>

به همین سبب، وحدت وجود از پانته ایسم فاصله گرفته و با نظریه دیگری به نام پانن تئیسیم (Panentheism) شباهت بیشتری پیدا می کند. پانن تئیسیم از سه واژه Pan (= همه) و en (= در) و theο (= خدا) مشتق شده و عبارت از این عقیده است که " وجود خدا هم شامل کل جهان می شود و هم در آن حلول دارد بطوری که هر چیزی از جهان در او وجود دارد" بر خلاف پانته ایسم " وجود خدا را فراتر از جهان دانسته و جهان را معادل همه وجود خدا نمی داند هر چند جهان وجودی جز وجود خدا ندارد"<sup>۳۲</sup> لذا بعضی از نویسندگان تصریح کرده اند که " پانن تئیسیم با پانته ایسم این تفاوت را دارد که معتقد است امری در ذات خدا وجود دارد که متعالی و مستقل از عالم است"<sup>۳۳</sup> پانن تئیسیم معتقد است که عالم تجلی خداست و در عین حال جنبه ای از حیات الهی وجود دارد که کاملاً جدا و منزله و مستقل از عالم است"<sup>۳۴</sup> پانن تئیسیم با الهیات سنتی سازگارتر است و حد وسط بین پانته ایسم و تئیسیم و به تعبیر عده ای، ترکیبی از آن دو به حساب می آید.<sup>۳۵</sup>

به هر حال، بر خلاف پانته ایسم، مکتب ابن عربی و به تبع آن، دیدگاه ملاصدرا، هیچگاه تشبیه صرف را برنتافته و در عین تشبیه به تنزیه خداوند از عالم می پردازد چنانکه ابن عربی خود صراحتاً آورده است: " او در مقام ظهور عین هر شیئی است ولی در ذات اشیا با آنها یگانگی ندارد او از چنین امری منزله و بلند مرتبه است. بلکه او اوست و اشیا اشیا اند."<sup>۳۶</sup> و در جای دیگر از دو مقام و دو حکم برای حق یاد می کند؛ یکی مقام تنزیه و عدم مناسبت بین حق و خلق و دیگری مقام تشبیه و مناسبت بین آن دو " حق دو حکم دارد یکی حکمی که مربوط به مقام هویت و ذات اوست و این حکم جز رفع مناسبت بین او و خلق نیست و حکم دیگر مربوط به مقام ربوبیت است که موجب مناسبت بین او و خلقش می شود"<sup>۳۷</sup> و در فصوص نیز سروده است: " از یک وجه، حق خلق است پس عبرت گیرید و از وجهی حق خلق نیست پس تنبه یابید. هم جمع نما و هم جدا ساز، چرا که آن عین، هم واحد است و هم کثیر و چیز دیگری را جز خود

### ۵. برهانی بودن وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی

در جمع کردن و فرق نهادن بین مقام وحدت و کثرت، حق و خلق، وجود و عدم، ظاهر و مظهر، باطن و ظاهر، مسمی و اسم و تنزیه و تشبیه است که "حیرت" ابن عربی آشکار می شود و پارادوکس های منطقی او رخ می نماید. مسلماً این گزاره که "خلق حق است" نه توتولوژی و نه حمل اولی است. حمل شایع نیز حمل "هو هو" است به نحوی که موضوع و محمول از وجهی اتحاد و از وجهی اختلاف داشته و وجه اتحاد غیر از وجه اختلاف باشد تا تناقض پیش نیاید. اما اگر چون ابن عربی به "وحدت" معتقد باشیم و نه "اتحاد" و قائل شویم که "خلق حق است" و "خلق حق نیست" و در عین حال جز حق چیزی وجود ندارد دیگر حمل هو هو نخواهیم داشت بلکه با پارادوکس "هولا هو" مواجه خواهیم بود. و به قول ابن عربی "در این هنگام عبد در می یابد که حق اوست و او نیست"<sup>۳۹</sup> و در جای دیگر اساس عرفان را بر "هو لاهو" مبتنی می داند: "مبنای امر الهی همواره بر هو لاهو است و اگر آن را این چنین درک نکنی اصلاً آن را در نیافته ای. تو پرتاب نکردی هنگامی که پرتاب کردی بلکه خدا پرتاب کرد و این آیه عین همان چیزی است که ما گفتیم که او او نیست و در اینجا عقول کسانی که حقایق را چنانکه هست شهود نکرده اند گرفتار حیرت می شود."<sup>۴۰</sup> لذا "حق در امور آن است که هر چیزی را با هر قوه ای می بینی و ادراک می کنی بگوئی که آن را که ادراک کرده ای اوست و او نیست"<sup>۴۱</sup> و همین "هو لا هو" باعث حیرت عقل است: "و اگر بنگری رابطه عالم با حق را این چنین می یابی که محل حیرت هو لاهو است"<sup>۴۲</sup> چرا که "در اینجا هیچ جز او نیست و هیچ هویتی جز او وجود ندارد. او از حیث وجود عین موجودات است ... لذا در مورد او می گوئی که او او نیست، تو تو نیستی."<sup>۴۳</sup>

این همان امر عظیمی است که ابن عربی بر آن تنبیه داده و امید ندارد که عقل آن را درک کند: "و تو را بر امر بزرگی آگاهاندم - البته اگر آگاه شوی و



بتوانی آن را دریافت - او در مقام ظهور عین هر شئی است ولی در ذات اشیا عین آنها نیست.<sup>۴۴</sup> این امر عظیم نه "متناقض نما" بلکه "متناقض" است چرا که اگر تناقضش صرفاً ظاهری بود پس از رفع تناقض از عظمت می افتاد و دیگر جایی برای حیرت وجود نداشت. تناقض از آنجا بر می خیزد که "حق تعالی جامع ضدین بلکه عین ضدین است. او اول است و آخر، ظاهر است و باطن"<sup>۴۵</sup> و جمع بین ضدین نیز مآلاً به جمع بین متناقضین می انجامد و چون اساس عقل بر "امتناع اجتماع نقیضین" است، پس این امر طوری و ورای طور عقل است و تنها عارفی می تواند این امر را درک کند که به "حق"، "متحقق" شده و مانند حق جامع بین ضدین بوده و در هر دو مقام نفی و اثبات و تنزیه و تشبیه حضور داشته باشد: "ابوسعید خراز گفت که خدا جز به جمعش بین ضدین شناخته نشد"<sup>۴۶</sup> و "در عالم جز اهل الله کسی جامع بین ضدین نیست زیرا کسی که آنان بدو متحققند خود جامع بین ضدین است و عرفا به او شناخته می شوند"<sup>۴۷</sup>. عارف این امر را با قلب و از راه "کشف" به دست می آورد<sup>۴۸</sup> نه با عقل، چرا که طوری و ورای طور عقل است "کسی که تجلیات را با قلبش شهود نماید آنها را منکر می شود، زیرا عقل و سایر قوا تقیید کننده هستند اما قلب مقید نشده و به سرعت دگرگونی می پذیرد. پس قلب همان قوه ای است که ورای طور عقل است. هر انسانی عقل دارد لکن این قوه ای که ورای طور عقل است به هر کسی اعطا نشده است."<sup>۴۹</sup>

علت حیرت و درماندگی عقل در این وادی این است که باید به وحدت علت و معلول فتوی بدهد: "در علوم الهی مسأله ای غامض تر از این مسأله وجود ندارد... در هستی جز خدأ وجود ندارد او هم حکمفرما و هم قبول کننده است"<sup>۵۰</sup> و بنگر که امر مربوط به وجود چقدر عجیب است که همانکه وجود را می پذیرد همانی است که افاده وجود می کند.<sup>۵۱</sup>

همین حاوی تضاد و تناقض بودن است که این مسأله را بیان ناپذیر و به طریق اولی برهان ناپذیر می نماید: "تحریر این مسأله جداً مشکل است چرا که عبارت از آن قاصر است و بخاطر سرعت دگرگونی و تناقض احکامش تصور نمی تواند آن را ضبط نماید. این مسأله مانند قول خدای تعالی است که تو پرتاب

نکردی (نفی می کند) هنگامی که پرتاب کردی (اثبات می کند)<sup>۵۲</sup> این است که تنها دو راه برای اعتقاد به این امر باقی می ماند؛ یکی از راه کشف مؤید به شرع و ایمان، چنانکه آورده است: "و بنگر که این امر که متضمن تناقض قطعی است چقدر عجیب است و ایمان به طرفین تناقض در این امر واجب است و اطلاع بر آن از راه کشف - همراه با ایمان به آن - تأییدی بزرگ و قوتی است برای کسی که این امر به او عطا شده است."<sup>۵۳</sup> راه دوم مخصوص کسانی است که از کشف محرومند و آن این است که اولاً بپذیرند که طوری و رای طور عقل وجود دارد و ثانیاً به خبر شرع از طوری و رای طور عقل متعبد شوند "برای چنین شخصی به واسطه تصدیق رسول آشکار می شود که رای عقل و آنچه از راه فکر بدست می آید امر دیگری است که آنچه را ادله عقلی بدان راه نداشته و بالاتفاق آن را محال می شمرند اعطا می کند."<sup>۵۴</sup> یعنی پس از آنکه دریافت که عقل نمی تواند حق را چنانکه باید توصیف نماید، به توصیف حق از زبان خودش باید گوش فرادهد: "از دیدگاه عرفان، معرفت خدا با عقل به طریق فرض و گمان بوده لذا ادله آن قابل ورود شبهات است، در حالی که شناخت خدا از طریق شرع متواتر، قطعی است و هیچ شبهه ای برای مؤمن به آن وجود ندارد... به عبارت دیگر این خداست که خودش را به بندگانش می شناساند زیرا او از بندگانش به نفس خویش آگاهتر است. و علم به خدا از طریق شرع این است که بدانیم او جامع بین تنزیه و تشبیه است و چنین امری یعنی "جمع بین ضدین در محکوم علیه و موضوع" از دیدگاه ادله نظری و عقلی جائز نیست. بنابراین خلق خدا بر خدا حکم نمی کند. عقل و نظر و فکر عقلی نیز از جمله خلق خداست."<sup>۵۵</sup>

جان کلام آنکه "وحدت وجود" را عرفاً از ناحیه "قلب" و قرآن از ناحیه "شرع" تأیید می کنند، لیکن "برهان" از ناحیه "عقل" آن را همراهی نمی کند و تنها از راه "ایمان" و "تسلیم" با "قلب" و "شرع" هماهنگ می شود. "پس دانستیم که در اینجا مقامی دیگر فوق فکر و جود دارد که اموری را به عبد عطا می کنند... از جمله آنچه از نظر فکری محال بوده و عقل از ناحیه فکر، ممتنع الوجود و غیر ممکن می شمرد. اما همین عقل آن را از جانب حق به عنوان واقعیتی صحیح تاقی می نماید بدون آنکه اسم محال یا حکم محال عقلی از روی آن برداشته

شود<sup>۵۶</sup> و در موضعی دیگر آورده است: " هنگامی که مقامی که ورای طور عقل است با نبوت آشکار شد و طایفه عرفا بر اساس ایمان به آن سلوک و عمل نمودند، کشف آنچه را عقل از راه فکر محال می داند بدانان عطا می کند."<sup>۵۷</sup> حال جای این سؤال است که در مورد این همه تأکید ابن عربی بر طوری ورای طور عقل بودن وحدت وجود و متناقض بودن آن، چه باید گفت. چند راه بیشتر وجود ندارد:

۱- معتقد شویم که ابن عربی در تعبیر از شهود عرفانیش دچار سوء تعبیر شده و به تناقض گرفتار آمده است و گرنه " وحدت وجود " امر متناقضی نیست.

۲- آنچه را محیی الدین گفته از قبیل خیالپردازیهای شاعرانه و یا حتی لفاظیهای یاوه گویانه بدانیم که هیچ معنای حقیقی نداشته و لذا در قید و بند منطق نیز قرار نمی گیرد.

۳- وحدت وجود را نظریه ای بدانیم " متناقض نما " که تناقض آن ظاهری است و با پیدا کردن جهات متعدد می توان وحدت جهت را برداشته و از آن رفع تناقض کرد؛ کاری که ابن عربی در اثر استغراق در مقام کشف و شهود نخواست و یا به واسطه عدم تزلزلش در مباحث حکمی و فلسفی نتوانسته است انجام دهد.<sup>۵۸</sup>

۴- وحدت وجود را نظریه ای معنی دار بدانیم و معتقد شویم که از نظر ابن عربی برهان عقلی بر وحدت وجود آوردن محال است، نه اینکه برهان عقلی بر محال بودن وحدت وجود می توان آورد.

۵- با استیسی همراه شویم که عرفان فراتر از عقل و بیرون از حوزه عقل است و هر تعبیری از وحدت وجود صریحاً تناقض منطقی است و تناقضاتی که ابن عربی از آن دم می زند از نظر منطقی لاینحل است. ابن عربی و امثال او در آنچه از سر شهود و عین الیقین می گویند صادقند. " و اینکه می گویند حال یا تجربه شان ورای طور عقل است، صریحاً به این معناست که فراتر از منطق و برهان است و هر کوششی که در پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی به وسیله تعبیه های منطقی و زبانشناختی باشد در جهت تنزل دادن عرفان تا حد عقل عام

و عرفی و انکار خصیصه منحصر به فرد آن و پائین آوردن آن تا سطح تجربه های روزمره خودمان است.<sup>۵۹</sup>

به هر حال جمعی از پیروان ابن عربی راه حل سوم را انتخاب کرده و سعی نموده اند که نظریه وحدت وجود را برهانی کنند ولی اکثر براهینی که در این مورد اقامه کرده اند از نوعی خلط بین مفهوم و مصداق وجود خالی نیست؛ یعنی اکثراً به جای اثبات وحدت مصداق وجود به اثبات وحدت مفهوم آن پرداخته اند<sup>۶۰</sup> و این توفیق بطور کامل نصیب هیچیک نشد که وحدت وجود را که از نظر ابن عربی هم قرآنی و هم عرفانی است، برهانی کنند تا آنکه نوبت به ملاصدرا رسید.

### ۶. ملاصدرا و برهانی بودن وحدت وجود

مرحوم صدرالمآلهین اولاً به اثبات این امر می پردازد که برهان (علم الیقین) هیچگاه نمی تواند با عرفان (عین الیقین) مخالفت داشته باشد<sup>۶۱</sup> چرا که یقین نور است و هیچگاه نور با نور تضاد و تخالف ندارد. ثانیاً طوری و رای طور عقل بودن را چنین تفسیر می کند که این امر به علت غایت شرف و علوش از دسترس عقل دور است نه آنکه به علت تناقض آمیز بودنش مورد انکار عقل باشد. "بله بعضی از مراتب کمال معرفت وجود دارد که به لحاظ شرافت و علو، عقل سلیم که در دار طبیعت استقرار یافته و از مهاجرت به عالم اسرار بازمانده، از ادراک آن عاجز است، نه آنکه چیزی از مطالب حق وجود داشته باشد که عقل سلیم و ذهن مستقیم آن را انکار کرده و به فسادش حکم نماید"<sup>۶۲</sup> و در همین جا از غزالی شاهد می آورد که بین آنچه عقل محال می شمرد و آنچه به آن دسترسی ندارد تمییز قائل می شود: "بدان که در طور ولایت و عرفان چیزی که عقل حکم به محال بودن آن بدهد وجود ندارد. بله ممکن است که در طور ولایت معرفتی ظاهر شود که عقل از ادراک آن قاصر باشد یعنی عقل به تنهایی نتواند آن را درک نماید و کسی که بین آنچه عقل محال می شمرد و آنچه عقل بدان

نمی رسد نتواند فرق گذارد کمتر از آن است که شایستگی بحث و گفتگو را داشته باشد.<sup>۶۵</sup>

طبق این نظر، وحدت وجود رازی است که عقل به علت قصورش از ادراک آن عاجز است نه آنکه ستری است که به علت تناقض آمیز بودن با عقل ناسازگار باشد. مثلاً عقل نمی تواند بی نهایت بودن خدا را درک کند چون محدود است و قاصر از آنکه بر نامحدود احاطه پیدا نماید، اما نامحدود بودن خدا تناقض آمیز نیست. از سوی دیگر عقل نمی تواند "دایره مربع" را درک نماید و آن را محال می شمرد چرا که این مفهوم تناقض آمیز است.

ثالثاً ملاصدرا معتقد است که عقل به تنهایی نمی تواند این امر را درک کند، ولی به مدد نور الهی قادر به فهم آن خواهد بود؛ چنانکه عقول انبیا و اولیا بر چنین امری قادرند: "طور توحید خاصی که متعلق به خواص اهل الله است امری ورای طور عقول فکری است که هنوز چشمشان به نور هدایت الهی روشن نشده است، لذا تعبیر و تفسیر آن به نحوی که با شنیده های اهل نظر و فکر رسمی موافق افتد برای اهل الله صعب و مشکل است."<sup>۶۴</sup>

رابعاً "همت اگر مدد دهد" دامن وحدت وجود نیز به کف برهان خواهد آمد. مشروط بر اینکه در وهله اول عقل به نور الهی منور باشد و در مرحله دوم فکر رسمی و حکمت متداول چنان توسعه یابد که بتواند بیانگر وحدت وجود شود و ملاصدرا در هر دو زمینه توفیق داشته است. بخصوص در قسمت دوم با تأسیس اصول و مبانی حکمت متعالیه، در این راه توفیق عظیمی یافته و چنانکه دیدیم از اول کتاب اسفار و از همان ابتدای مسائل وجود، هدف دیگری جز تبیین و اثبات وحدت وجود نداشته است<sup>۶۵</sup> و در این راه بر خلاف نظر استیس عرفان را پایین نیاورده بلکه بر عکس حکمت و فلسفه را بالا برده و متعالی کرده است. در شرح هدایه اثیریّه گفته است: "در باب وحدت وجود گفته شده که فهم آن طوری ورای طور عقل است لکن من کسی از فقرا را می شناسم که معتقد است فهم این مسأله در طور عقل است و بر این مطلب در برخی از کتب و رسائلش برهان اقامه کرده است."<sup>۶۶</sup> مراد از این شخص کسی جز خود مرحوم صدرالمآلهین نیست که

چنانکه دیدیم در ابتدای جلد اول اسفار وعده اقامه برهان بر این مطلب داد<sup>۶۷</sup> و این وعده را در پایان مباحث علت و معلول وفا نمود.<sup>۶۸</sup>

خامساً مرحوم صدرالمتألهین در اینجا دو برهان اقامه می کند: یکی از راه تحلیل "مسأله علیت" و دیگری از راه تعمیق قاعده "بسیط الحقیقه کل الاشیاء". حاصل آنکه وحدت وجود از نظر او طوری و رای طور عقل نبوده بلکه ادراک آن مربوط به درجه خاصی از عقل است که عقول غیر مستقیم و فکر رسمی بدان نمی رسد. اما به هر حال در طور عقل است و تناقض آن نیز ظاهری است و با تعدد وجه می توان از آن رفع تناقض کرد.<sup>۶۹</sup>

### ۷. برهان اول ملاصدرا

اما برهان اول از راه ارجاع "علیت" به "تجلی" و خلاصه آن چنین است:

۱- حق تعالی تنها علت حقیقی در جهان است و همه جهان و ماسوی الله معلول او.

۲- معلولیت عین ذات معلول است، زیرا اگر معلولیت و احتیاج عین ذات او نباشد پس احتیاج برای او عرضی بوده دیگر در ذات خود محتاج و معلول نخواهد بود و این خلاف فرض است.

۳- چیزی که معلولیت عین ذاتش باشد از خود هیچ هویتی ندارد و به تعبیر دیگر معدوم و عین وابستگی به علت و در نتیجه عین ظهور و شأن و تجلی علت خواهد بود.

۴- پس ماسوی الله همه ظهور و شأن حق تعالی بوده از خود هیچ هویتی ندارند.

۵- ظهور شیء از وجهی خود آن شیء است.

۶- در نتیجه عالم هویتی جز حق تعالی ندارد، پس عالم خود اوست و خلق حق است.<sup>۷۰</sup>

در این برهان تناقض و پارادوکس صرفاً در مقدمه پنجم ظهور می کند، یعنی در این امر که ظهور الف الف است. برای رفع این تناقض ملاصدرا علاوه بر

توسعه ای که در فلسفه داده، منطق را نیز به عنوان ابزار بیان حکمت دگرگون ساخته است. در این قضیه که "ظهور الف الف است" بر خلاف نظر ابن عربی با پارادوکس "هولاهو" روبرو نیستیم بلکه با یک نوع حمل "هو هو" مواجهیم که نه حمل اولی است و نه حمل شایع، بلکه حمل ظاهر بر مظهر است: "چرا که در حمل اولی قلمرو اتحاد در محور ماهیت و مفهوم است و در حمل شایع قلمرو اتحاد در مدار وجود است و در حملی که بدان اشاره شد، قلمرو اتحاد در نمود و ظهور است، که نه مفهوم و ماهیت است و نه وجود."<sup>۷۱</sup>

البته این معنا و پرداختن به مسأله "وحدت وجود" از راه علیت از نظر خود ابن عربی نیز دور نمانده و در موارد مختلف بدان اشاره کرده است: "نزد محققان ثابت است که در خانه هستی جز خدا وجود ندارد و ما هر چند موجودیم لکن وجودمان به اوست و کسی که وجودش به غیر خودش باشد در حکم عدم است."<sup>۷۲</sup> ولی عمده آن است که ابن عربی اولاً نتوانسته این کبری را که "کسی که وجودش به غیر خودش باشد در حکم عدم است" مانند ملاصدرا برهانی نماید و ثانیاً در جمع بین اینکه "خلق حق است" و "خلق حق نیست" عقل را دچار حیرت و تناقض می بیند، اما پاسخ ملاصدرا این است که در اینجا تناقضی واقع نشده است چرا که وحدت حمل در کار نیست. زیرا "خلق حق است" به حمل ظاهر بر مظهر و "خلق حق نیست" به حمل شایع صناعتی و از باب سالبه به انتفای موضوع.<sup>۷۳</sup>

تقریر دیگری از همین برهان از سوی بعضی از متفکران غربی برای اثبات پانته ایسم و وحدت خدا و عالم صورت پذیرفته و به "برهان وابستگی (The Dependency Argument)" معروف شده که خلاصه آن چنین است:

۱- خدا علت جهان و جهان معلول اوست. ۲- معلول هم در حدوث و هم در بقا محتاج علت است و بدون علت نمی تواند باقی باشد. ۳- هر گاه X در تمامی لحظات وجود در بقا قائم به C باشد در این صورت X هیچ نیست جز وجه و یا طور و مرتبه نازله ای از C. ۴- در نتیجه جهان ظهور و تجلی خداست و چیزی جدا از او نیست.<sup>۷۵</sup> البته نویسنده مذکور مقدمه سوم را برهانی نکرده و صرفاً با تنطیر رابطه نفس با قوا و افعال آن به تبیین مطلب پرداخته است.

در مقابل، عده ای نیز کوشیده اند با ذکر مثالهایی نقضی، قاعده مطرح شده در مقدمه سوم را مخدوش سازند: "مثلاً وقتی که از یک آب سردکن آب می نوشیم، فوران آب تا مادامی است که شیر را فشار می دهیم. یعنی دومی علت اولی است ولی آیا فوران آب وجهی و جلوه ای و ظهوری از فشار دادن شیر است؟"<sup>۷۶</sup> البته پر واضح است که در اینجا بین علت هستی بخش (فاعل الهی) و علت فیزیکی (فاعل طبیعی) خلط شده است.

### ۸. برهان دوم ملاصدرا

برهان دوم ملاصدرا بر وحدت شخصی وجود نیز در پایان مباحث علت و معلول تحت عنوان "فی ذکر نمط آخر من البرهان علی ان واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقه لا یخرج من حقیقه شیء من الاشیاء"<sup>۷۷</sup> آمده است. در این برهان از قاعده بسیط الحقیقه استفاده می کند که شکل ساده آن چنین است: ۱- حق تعالی واجب الوجود است. ۲- هر واجب الوجودی بسیط الحقیقه و از نظر وجودی غیر متناهی است. ۳- هیچ غیر متناهی مجالی برای غیر خود و ماسوای خود نمی گذارد. ۴- پس حق تعالی از نظر وجودی جا برای ماسوای خود نمی گذارد. یعنی حق تعالی موجود است و ماسوای او معدوم.

در اسفار این برهان را چنین آورده است: "بدان که واجب الوجود در حد اعلاى بساطت بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه ای چنین باشد کل اشیاء است پس واجب الوجود کل اشیاء است و هیچ یک از اشیاء از وجود او بیرون نیست"<sup>۷۸</sup> و در شرح اصول کافی آن را به شکل دیگری آورده است: "توحید عرشی: بدان که ذات حق تعالی حقیقت وجود، بی نهایت و بی حد است و حقیقت وجود عدمی با آن آمیخته نیست، پس لزوماً وجود هر شیء به اوست و او وجود همه اشیاء است."<sup>۷۹</sup>

این برهان، نیز به اشکال گوناگون برای اثبات پانته ایسم و نفی تمایز خدا از جهان بکار رفته است. حتی اسپینوزا و پیروان او به نحوی بدان توجه کرده اند، چنانکه بعضی از متفکران غربی در این زمینه گفته اند: "اگر خدا موجود



متشخصی در کنار سایر موجودات باشد محدود خواهد شد و همانطور که اسپینوزا گفته است اگر تمایز سنتی بین خدا و خلق قائل شده و خدا را خالق و جهان را مخلوق بدانیم، بی نهایت بودن خدا زیر سؤال رفته است.<sup>۸۰</sup> به هر حال از راه بی نهایت بودن خدا بر حقانیت پانته ایسم برهانی اقامه شده که به برهان بی حدی (The Infinity Argument) معروف گشته است و با برهان ملاصدرا شباهت زیادی دارد.

بر این برهان، نقض و ابرامهایی وارد شده که حاوی مثالهایی برای نقض کبرای این برهان است که "هیچ بی نهایتی جا برای غیری که از سنخ خود باشد نمی گذارد." مثلاً در الهیات سنتی قدرت و علم خدا را بی نهایت می دانند؛ یعنی او همه قدرت و علمی را که کسی می تواند داشته باشد داراست و هر قدرت و یا علمی را که دیگران داشته باشند او به تنهایی واجد است، اما از این امر لازم نمی آید که او قادر و یا عالم منحصر به فرد بوده و دیگران علم و قدرت نداشته باشند.<sup>۸۱</sup> پس به همین سان اگر بگوییم خداوند همه کمالات وجودی سایر موجودات را داراست، از این امر لازم نمی آید که دیگر موجودات هیچ کمال وجودی را نداشته صرفاً خداوند آنها را واجد باشد.

جواب آن است که در اینجا سخن از بی نهایت بودن "وجود" است و بنا بر اصالت و بساطت وجود، اگر وجود بی نهایت بسیط باشد و کمال وجودی نیز چیزی جدای از وجود نباشد، معنا ندارد که این بی نهایت سایر کمالات اشیا را به نحو "ذوهو" دارا باشد بلکه آن را به نحو "هوهو" واجد است. به تعبیر بعضی از اصحاب حکمت متعالیه "طرح قاعده بسیط الحقیقه به دو صورت می تواند باشد: اول: بسیط الحقیقه همه کمالات دیگر موجودات را دارا و از نقائص آنها مبری است و این گونه طرح با تشکیک در وجود سازگار است که "أنچه خوبان همه دارند تو تنها داری". دوم: بسیط الحقیقه و واجب تعالی همه کمالات را واجد است. به این معنی که هر چه کمال است متعلق به اوست... و طرح بسیط الحقیقه در پایان مباحث علت و معلول با تقریر دوم یعنی وحدت شخصی وجود سازگار است... تأکید بر اینکه این فصل مشتمل بر نمط و شیوه ای دیگر بر فردانی الذات بودن و تام الحقیقه بودن واجب می باشد، شاهد بر آن است که مراد از خارج

نبودن حقیقت هیچ شیء از واجب از قبیل سالبه به انتفای موضوع است<sup>۸۲</sup> و در واقع قاعده بسیط الحقیقه با تقریر دوم به صورت "بسیط الحقیقه عین الاشیاء و لیس بشیء منها"<sup>۸۳</sup> در می آید.

نکته ای که در اینجا تذکرش خالی از فایده نیست این است که مطابق تقریری که از برهان بی حدی در غرب به دست داده اند، خداوند موجود متمایزی در کنار سایر موجودات نیست بلکه مطابق این برهان خدا اصلاً فرد متشخصی نیست. چنانکه تصریح کرده اند که "یکی از مفاهیم اساسی پانته ایسم که آن را از الهیات سنتی جدا می سازد این است که خداوند از دیدگاه پانته ایسم متفرد و متشخص (individualized) و به طریق اولی انسان وار (Personal) نیست"<sup>۸۴</sup> و از اینجا، دیگر فرق مهم مکتب ابن عربی با پانته ایسم روشن می شود. چنانکه دیدیم "واحد" و "مطلق" مورد اعتقاد پانته ایسم که همه اشیا را در بردارد به هیچ وجه متشخص و انسان وار نیست<sup>۸۵</sup> و حال آنکه واحدی را که ملاصدرا اثبات کرد واحد متشخص است، چرا که سخن از انحصار وجود و موجود در یک حقیقت واحد شخصی بود. خدای ابن عربی نیز علاوه بر متشخص بودن به شدت انسان وار است که ابن عربی در سراسر آثارش با او در حال تعامل، مذاکره، منازله متقابل و در اشعارش با او در حال معاشقه است. خدایی که در اوج تنزیه همه صفات خلق را می پذیرد و از خود با کلمه "من" یاد می کند و حتی صفاتی چون غضب، رضا، سخط، تعجب، فرح، تبشیش، و حتی ضحک، جوع، ظمأ و مرض را به خود نسبت می دهد.<sup>۸۶</sup>

### پی نوشت ها

- ۱- حکیم سبزواری، پاورقی الاسفار الاربعه العقلیه فی الحکمه المتعالیه، انتشارات مصطفوی، جلد ۱، ص ۷۱.
- ۲- الفتوحات المکیه، دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ص ۳۶۰، البته این نظریه با توحید عامی نیز که "وحدت" و "واحد" را صرفاً در مبدأ عالم جستجو می کند متفاوت است چرا که در اینجا وحدت در عالم و با عالم است.

3- Levine, Michael P. *Pantheism*. Routledge, London and New York, 1994, P; 25.

4- Ibid P: 1

5- Owen, H.P , *Concepts of Deity*, Macmilan, London, 1971, P: 65.

6- Ibid P: 65

7- Levine, P:1

8- Ibid P: 16

9- Ibid, P: 17

۱۰- ر.ک. مقاله " وحدت وجود" پروفیسور چیتیک در نشریه پژوهشگران، ش ۱۱ و نیز نظر آقای دکتر ابراهیم مدکور مندرج در کتاب " محیی الدین ابن عربی " تألیف آقای دکتر محسن جهانگیری، چاپ چهارم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۶۳.

۱۱- فائیت اکثره فی الثبوت وانفها من الوجود و اثبت "الوحده فی الوجود" و انفها من الثبوت. *الفتوحات*، ج ۲، ص ۵۰۲، س ۵.

۱۲- محیی الدین ابن عربی، (منبع شماره ۱۰) ص ۲۶۳.

۱۳- چیتیک، " وحدت وجود" در نشریه پژوهشگران، ش ۱۱، ص ۲۴.

۱۴- *الفتوحات*، ج ۲، ص ۵۵۶ و نیز در ج ۲، ص ۵۱۷، س ۴ عبارتی دارد که شاید نزدیکترین عبارت به معنای وحدت وجود باشد: " فما ظهر فی الوجود بالوجود الا الحق. فالوجود [هو] الحق و هو واحد".

۱۵- *الفتوحات*، ج ۲، ص ۵۴۰، س ۲۰.

۱۶- همان، ج ۴، ص ۸۹، س ۱۵.

۱۷- همان، ج ۱، ص ۴۰۶، س ۱۵.

۱۸- همان، ج ۱، ص ۴۷۵، س ۲۱.

۱۹- همان، ج ۴، ص ۱۴۶، س ۱۶.

۲۰- همان، ج ۳، ص ۲۴۷.

۲۱- همان، ج ۴، ص ۲۸ و نیز ج ۳، ص ۳۸۶ و *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت ۱۳۶۵ هـ ق فص هودی، ص ۱۱۱.

- ۲۲- الفتوحات، ج ۲، ص ۲۷۲.
- ۲۳- الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۷۱.
- ۲۴- همان، ج ۲، ص ۲۹۲.
- ۲۵- الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاه، ۱۳۶۰، ص ۵۱-۵۰.
- ۲۶- مفاتیح الغیب، مکتبه المحمودی، تهران ۱۳۹۱ هـ ق، (چاپ شده به همراه شرح اصول الکافی)، ص ۵۵۶.
- 27- Sprigye, T. L. S. "Pantheism" in *Monist*, 80 (Apr 1997), P. 191.
- 28- Levine, P.2.
- 29- Owen, P.65.
- ۳۰- الحکمه المتعالیه، ج ۲، ص ۳۴۵.
- ۳۱- همان و همان صفحه پاورقی سبزواری.
- 32- Owen, P.74.
- 33- Ibid, P.143.
- 34- Levine, P.11.
- 35- Ford, Lewis, "Pantheism VS Theism" in *Monist*, 80 (Apr 1997), P.295.
- ۳۶- الفتوحات، ج ۲، ص ۴۸۴، س ۲۸.
- ۳۷- همان، ج ۴، ص ۳۶، س ۳۳.
- ۳۸- فصوص الحکم، ص ۷۹، فص ادریسی.
- ۳۹- الفتوحات، ج ۲، ص ۱۶۸.
- ۴۰- همان، ج ۲، ص ۲۴۳، س ۲۹.
- ۴۱- همان، ج ۵، ص ۳۷۹، س ۶.
- ۴۲- همان، ج ۲، ص ۱۴۴، س ۱۴.
- ۴۳- فصوص الحکم، ص ۷۶.
- ۴۴- الفتوحات، ج ۲، ص ۴۸۴.
- ۴۵- همان، ج ۲، ص ۴۷۶.
- ۴۶- همان، ج ۱، ص ۱۸۴.

- ۴۷- همان، ج ۳، ص ۳۶۹.
- ۴۸- همان، ج ۱، ص ۱۶۲، س ۲۱.
- ۴۹- همان، ج ۱، ص ۲۸۹.
- ۵۰- همان، ج ۲، ص ۲۱۶، س ۱.
- ۵۱- همان، ج ۱، ص ۷۰۲، س ۱۳.
- ۵۲- همان، ج ۲، ص ۲۱۶. عجیب این است که علی رغم بیان ناپذیری این امر، ابن عربی درباره آن چند هزار صفحه مطلب نگاشته است! شاید این هم مورد دیگری باشد که عارف به جمع بین ضدین پرداخته است. اصولاً عارف وجودش یک پارادوکس است که "هو لا هو" چه برسد به کلماتش؛ سراسر زندگی و آثار ابن عربی بر همین "هو لاهو" استوار است و این امر را از همان برخوردی که در نوجوانی با ابن رشد داشته است می توانیم ببینیم. در برابر آن فیلسوف بزرگی که فلسفه اش همه بر "هو هو" استوار است ابن عربی "هو لا هو" را مطرح می نماید: "قال لی نعم قلت له نعم فزاد فرحه بی لفه می عنه ثم انسی استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له لا فانقبض و تغير لونه و شك فیما عنده "الفتوحات، ج ۱، ص ۱۵۴، س ۱. این برخورد عرفان با فلسفه ابن رشد است، اما درباره برخورد ملاصدرا با این پارادوکس بعداً سخن خواهیم گفت.
- ۵۳- همان، ج ۲، ص ۶۳۵، س ۳۱.
- ۵۴- همان، ج ۱، ص ۲۸۸.
- ۵۵- همان، ج ۱، ص ۵۹۷، س ۳۱.
- ۵۶- همان، ج ۲، ص ۱۱۴. در همین جا ابن عربی باز هم بر برهان ناپذیری وحدت وجود تأکید می کند و امور عرفانی را دو دسته می داند. یکی اموری که بیان پذیرند اما برهان ناپذیرند (مثل مورد حاضر) و دیگر اموری که حتی بیان پذیر نیز نیستند: "هذا و هو من العلم الذی یکون تحت النطق فما ظنک بما عندهم من العلم مما هو خارج عن تحت حکم النطق فما کل علم یدخل تحت العبارات و هی علوم الاذواق کلها" همان.
- ۵۷- همان، ج ۲، ص ۱۲۸.

- ۵۸- در این صورت ابن عربی را باید همان "گنگ خواب دیده" دانست که او از گفتن عاجز است و خلق از شنیدن و بلکه دیدن.
- ۵۹- استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، ۱۳۷۵، فصل عرفان و منطق.
- ۶۰- جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقِ مَخْتومِ، مرکز نشر اسراء، بخش یکم از جلد اول، ۱۳۷۵، ص ۴۹۳.
- ۶۱- الحکمه المتعالیه، ج ۲، ص ۳۱۵.
- ۶۲- همان، ج ۲، ص ۳۲۲.
- ۶۳- همان
- ۶۴- همان، ج ۲، ص ۳۳۷.
- ۶۵- همان، ج ۱، ص ۷۱.
- ۶۶- شرح الهدایه الاثیری، افسست از خط میرزا عبدالکریم شیرازی، انتشارات بیدار، قم، بیتا، ص ۲۸۸.
- ۶۷- الاسفار، ج ۱، ص ۷۱.
- ۶۸- همان، ج ۲، ص ۲۹۲.
- ۶۹- نگارنده معتقد است که قول چهارم یعنی نظریه "استیس" با تصریحات ابن عربی سازگارتر است.
- ۷۰- الاسفار، ج ۲، صص ۲۹۹-۳۰۰.
- ۷۱- رَحِیقِ مَخْتومِ، بخش پنجم از جلد دوم، صص ۶۸-۶۵، البته این حمل حمل حقیقت بر رقیقت نیز نمی باشد چرا که در حمل حقیقت و رقیقت محور حمل به دست موضوع است و باز هم بین علت و معلول (محمول و موضوع) دوگانگی است بدین نحو که علت کمالات معلول را داراست؛ پس می توان گفت همان معلول است و بالعکس. چونکه صد آمد نمود هم پیش ماست. لذا نمود را می توان بر صد حمل کرد. اما این نوع حمل نیز که از ابتکارات خود ملاصدرا است ابزاری می تواند باشد برای بیان تشکیک وجود و نه "وحدت وجود".
- ۷۲- الفتوحات، ج ۱، ص ۲۷۹.

۷۳- به نظر نگارنده با این توجیه نیز تناقض حل نمی شود، چرا که به قبول واسطه بین وجود و عدم می انجامد. این بحث مجال دیگری می طلبد که نگارنده امیدوار است توفیق پرداختن به آن را پیدا کند.

74- Oakes, Robert. " Does Traditional Theism Entail Pantheism", *American Philosophical Quarterly*, 20 (1983), PP: 167-73.

75- Levine, P: 149-151.

76- Ibid, P: 50.

۷۷- الاسفار، ج ۲، ص ۳۶۸.

۷۸- همان

۷۹- شرح اصول الکافی، مکتبه المحمودی، تهران، ۱۳۹۱ هـ ق، ص ۳۳۶.

80- Oakes, Robert. " The Devine Infinity", *Monist*, 80 (Apr 1997), PP: 251- 66.

81- Ibid

۸۲- ریحی مختوم، بخش پنجم از جلد دوم، ص ۳۳۶.

۸۳- همان، ص ۱۰۶.

84- Ford, P: 286

85- Levine, P: 2

۸۶- الفتوحات، ج ۳، ص ۵۸۳.