

بررسی و مقایسه مبانی اثبات وحدت وجود در اندیشه ملاصدرا و ابن عربی

عزیز جشان‌نژاد*

عباس جوارشکیان**

چکیده

در تفکر ملاصدرا و ابن عربی، از سه جنبه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، می‌توان به اثبات وحدت وجود پرداخت، و می‌توان گفت این سه به نوعی در هم آمیخته‌اند. روح افکار ابن عربی، چیزی جز وحدت وجود نیست. وحدت وجودی که، مبنای آن، واقع‌گرایی، یا همان اصالت وجود مبتنی بر کشف، شهود و تجربه است.

ملاصدرا نیز، با طرح اصالت وجود، راه را، برای وحدت موجودات عالم، باز کرد، و ما سوی الله را، چیزی جز شعاع‌ها و پرتوهای نور حقیقی، و حقیقت وجود (ذات لایزال الهی) نمی‌داند. آنچه اصیل و یگانه است، همان هستی و ذات خداوند است. او، در عین پیروی و دفاع از دیدگاه ابن عربی در وحدت وجود، بر خلاف وی، که روش عقلی را در الهیات، نه کافی می‌داند و نه لازم، تلاش‌هایی برای عقلانی‌کردن آنچه ورای طور عقل است را، برای فهم عموم، انجام داده است. در این نوشتار، تلاش بر این است تا مبانی و سبک این دو حکیم و عارف الهی از سه جنبه مذکور، یعنی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، و انسان‌شناسی، در شکل‌گیری نظریه وحدت وجود، بررسی و مقایسه شود.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، ملاصدرا، وحدت وجود، وحدت شخصیه وجود، تشان و تطور، کشف و شهود.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، واحد بین‌الملل (نویسنده مسئول)

jashan_nejad@yahoo.com

** استادیار فلسفه اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، javareski@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۲۳

۱. مقدمه

از جمله گرایش‌هایی که بشر در سیر فکری خویش، طی ادوار گوناگون، از خود نشان داده است گرایشی است که همواره به سوی وحدت، و وحدت‌یابی، داشته است. وحدت وجود، اساساً، اندیشه‌ای عرفانی است. هرچند بعدها از طریق برهان، تأیید و تقویت شده است. عرفای نخستین، زبان‌شان، زبان رمز و اشاره بود ولی در عرفان نظری معمولاً از مفاهیمی استفاده می‌شود که از سنخ مفاهیم فلسفی اند.

فیلسوف، با روش عقلی، به دنبال علم‌الیقین است، لیکن عارف می‌کوشد تا با طی مراحل به عین‌الیقین برسد. یکی از مهم‌ترین مسائل وجودشناسی، بحث درباره وحدت و کثرت حقیقت هستی است. وجود نزد ابن عربی، «صرف‌بودن» نیست بلکه یافتن خداست، به وسیله خود خدا. از طرفی، دو اصطلاح «وحدت» و «وجود»، اصطلاحاتی فلسفی اند، به گونه‌ای که اساس فلسفه قدیم را، مباحث وجود و موجود، شکل می‌دهند.

صدرالمآلهین نیز مبحث وجود را اساس مسائل حکمت، و مدار علم مبدأ و معاد دانسته است (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۴). در حکمت متعالیه دیدگاهی حاکم است که هم کثرت را در عالم حقیقی می‌داند و هم وحدت را. از آنجایی که عارف با شهود سروکار دارد، و فیلسوف، تابع دلیل و برهان است، این نوشتار در پی آن است تا ضمن بررسی مبانی این دو اندیشمند در موضوع وحدت وجود، به این سؤالات پاسخ دهد: اصولاً، چه نسبتی، میان وحدت وجود صدرایی، و وحدت وجود ابن عربی، هست؟ آیا ملاصدرا در صدد اثبات وحدت وجود عرفاست؟ تفسیر خاص ملاصدرا، از وحدت وجود چیست، و چگونه وی به وحدت شخصی که مورد نظر ابن عربی است می‌رسد و سرانجام، این‌که، موارد امتیاز و اختلاف، آرای این دو، در باب وحدت وجود، چه می‌تواند باشد؟ آیا ابن عربی، از فلسفه، برای تعبیر تجربه عرفانی خود، سود جسته است؟ برای پاسخ این سؤالات ابتدا نگاهی می‌اندازیم به اقوال متفکران اسلام در باب وحدت و کثرت.

۲. مکتب وحدت وجود و کثرت موجود

این مکتب، بر اساس تعقل و استدلال، تعدد و تکثر موجودات در عالم واقع را یک واقعیت انکارناپذیر می‌داند. در بین فلاسفه مسلمان، نخستین کسی که بحث وحدت و کثرت را، به طور منظم، مطرح کرد فارابی بود. ابن‌سینا به پیروی از او وجود را به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، تقسیم کرد. مکتب مذکور، کثرت موجودات را امری

حقیقی و وحدت آن‌ها را امری اعتباری می‌داند. موجودات به حسب ماهیت‌شان، متخالف‌اند و به حسب وجودشان متکثر؛ و صرفاً معنای وجود، که مفهومی عرضی و امری اعتباری است، میان آن‌ها اتحاد و اشتراک دارد که این امر خارج از حقایق موجودات است. این نظریه، که بر مبنای تباین وجودات، پی‌ریزی شده است، در اصل و اساس خویش، به اصالت ماهیت می‌انجامد، و چون ماهیت، امری اعتباری و اساس تباین است از تبیین وحدت وجود، ناتوان است.

۳. مکتب وحدت در عین کثرت

این مکتب، که، مبتنی بر کشف و شهود است، و به نوعی متأثر از فلسفه نوافلاطونیان، و فلهلویون (حکمای قدیم ایران) است با محوریت مسئله نور، بر وحدت وجود اتکا دارد؛ نور، حقیقتی تشکیکی و ذومراتب است، و لذا در عین وحدت، کثیر است و در عین کثرت، واحد است (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲: ۱۲۵). ملاصدرا نیز از باب تساوق نور و وجود، مکتب اشراق را، در باب نور، و ظهور انوار عقلیه، به طریقه و مشرب خود، در طی مباحث وجود و تشکیک وجود، و توحید خاصی، شرح و بسط داد. وی قول سهروردی را، در باب نور گرفته، و آن را با وجود، تطبیق داده است. یعنی برای وجود، همان تشکیکی را قائل است که سهروردی برای نور قائل شده است. ملاهادی سبزواری، در شرح این نظریه می‌گوید: «طریقه این گروه از اهل حق ... وحدت در کثرت، و جمع در فرق است. وجود اصیل است ... واحد است به وحدت حقه، نه وحدت عددیه، و مراتب فاضله دارد» (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳۱). طبق این قول، ملاصدرا به کثرت وجود و موجود و وحدت آن‌ها در عین کثرت قائل است.

۴. مکتب ذوق تأله، وحدت وجود و کثرت انتساب به موجود

طبق این کتب، وجود در عالم خارج فقط یک حقیقت واحد است که در آن کثرتی نیست. اما ماهیات، بنا به قاعده اصالت ماهیت، موضوع کثرت‌اند. و این ماهیات امکانی، به انتساب وجود، موجوداند، در حالی که وجود واجب عین وجود است یعنی ممکنات، بدون لحاظ وجود حقیقی، بهره‌ای از هستی ندارند. جلال‌الدین دوانی، از منسویین به این مکتب است. این گروه معتقدند سریان وجود در عالم، شامل دو جهت است: یکی عام و اجمالی، که مشمول و سعه وجود است، و دیگری خاص و تفصیلی از وجود

شیء که موجودات را به صورت جزئی و شخصی لحاظ می‌کند، و به کثرت موجود حکم می‌کند. ملاصدرا در کتاب *اسفار*، اشکالاتی بر این دیدگاه وارد می‌کند، که عمده آن‌ها به اصالت ماهیتی بودن دوانی، و ناسازگاری آن با پذیرش توحید صمدی، از سوی وی باز می‌گردد.

۵. مکتب عرفا (وحدت وجود و موجود)

حقیقت وجود، امری واحد و شخصی است، و اصل این حقیقت، منحصر در خداست. همه پدیده‌های هستی، محل تجلی، و ظهور همان هستی واحدند. جهان جدای از وجود از خود وجودی ندارد، بلکه برعکس، سایه و ظل حقیقت وجود است. در حقیقت برای وحدت وجود، پنج معنا متصور است: ۱. وحدت سنخی، که با قول به مشکک بودن وجود، سازگار است؛ ۲. وحدت وجود و موجود، یعنی انحصار وجود خداوند، و خیال و سراب بودن بقیه اشیا؛ ۳. وحدت وجود و کثرت انتساب به آن، یعنی انحصار وجود خداوند و موجود بودن سایر اشیا، به معنای منسوب به وجود خدا بودن؛ ۴. وحدت سعی، یعنی انحصار وجود در خداوند، که در غایت کمال و احاطه وجودی بر هر چیزی است؛ ۵. وحدت تجلی، (وحدت شخصیه)، یعنی وحدت وجود و کثرت ظهور. مثل شخص واحد، که در آینه‌های گوناگون، تجلی کرده است.

ابن عربی، بنیان‌گذار این مکتب، معتقد است که وحدت و کثرتی که در این عالم می‌بینیم تجلی وحدت و کثرتی است که در ساحت ربوبی، وجود دارد. وحدت ذات، و کثرت اسما و صفات. پس بنا به وحدت ظاهر و مظهر، به این نتیجه می‌رسیم که در سرای هستی غیر از یک وجود نیست، که در عین حال، هم واحد است و هم کثیر (ابن عربی، بی تا ج: ۴۲۰).

از نظر ابن عربی، کل عالم ستر و ساتر و مستور است (ابن عربی، بی تا د: ۲۱۴). با این تفسیر که واحد یا کثیر بودن حق و خلق، به مسئله ظهور و بطون برمی‌گردد. منشأ وحدت و کثرت، یک اصل بیش‌تر نیست؛ همه از یک عین، سرچشمه می‌گیرند (عفی، ۱۳۷۰: ۷۸). ابن عربی، کلید تبیین این موضوع را، در فراروی از طور عقل دانسته، و با اصطلاحاتی، هم‌چون حلول و تعالی، تشبیه و تنزیه، ظهور و بطون، علت و معلول، نور و ظلمت، قرب و بعد، آن را توجیه می‌کند. برای روشن‌تر شدن بحث، ابتدا نگاهی می‌اندازیم به جنبه‌های گوناگون تفکر ابن عربی در اثبات وحدت وجود.

۱.۵ جنبه‌های مهم هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وحدت وجود نزد ابن عربی

۱.۱.۵ اصالت وجود

در تفکر ابن عربی، وجود متصف به وحدت شخصی است؛ از این رو جنبه‌های متفاوت هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و انسان‌شناسی در هم آمیخته است. از نظر ابن عربی تعریف وجود چنین است:

حقیقت وجود، و هستی، غیر از وجود ذهنی و خارجی است، یعنی، اوسع از وجود ذهنی و خارجی است. چون هر یک از وجود ذهنی و خارجی، از تجلیات، اصل حقیقت وجود است. اصل حقیقت وجود، مقید به قیدی نیست، حتی عاری از قید اطلاق است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۳۷).

از نظر ابن عربی، قوام و تقوم موجودات، به اصل وجود است. اگر وجود نبود، هیچ موجودی در عقل، و در خارج تحقق پیدا نمی‌کرد، و وجود، به اعتبار تجلی در عالم، عین هر وجودی است (همان: ۱۲۹).

بنابراین، بر اساس اصالت وجود، در اندیشه ابن عربی، وجود حق تعالی، لا به شرط، و عاری از قید اطلاق است. حقیقت صرف وجود، نه با چیزی آمیخته است، و نه چیزی به آن راه دارد. صرف حقیقت وجود، محدود به حدی نیست، و تکثر در آن راه ندارد. حق تعالی واحد به وحدت است و سایر وجودات، نسب، ظهورات، و شئون یک اصل اند (همان: ۱۶۷). وجودات امکانی، چون عین ربط به علت‌اند، ذات‌شان متقوم به علت است؛ یعنی شدت و ضعف‌شان در وجود نیز بر حسب ظهور و تجلی و بطون و خفای آن، در بعضی از مراتب تجلیات است نه اصل ذات (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۳۹). پس ابن عربی، وجود را واحد شخصی می‌داند که منحصر به فرد است، و اطلاق وجود به موجودات را اعتباری و مجازی می‌داند. از نظر او، حقیقت وجود، مشکک نیست، بلکه تشکیک، ناشی از تجلیات و ظهورات وجود است (همان: ۱۹۰). تشکیک، در ظهور است نه در مظهر، و این ظهور است که دارای مراتب است، نه خود وجود. بنابراین، در عرفان، تشکیک ذاتی در اصل وجود را نمی‌توان پذیرفت. اگر وجود اصالت نداشته باشد وحدت حق تعالی، ثابت نخواهد شد.

۲.۱.۵ شهود و تجربه

در مبانی هستی‌شناسی ابن عربی، در باب وحدت وجود، ما با دو مسئله روبه‌رو هستیم: تجربه، و تعبیر. شهود و تجربه هر عارفی، امری کاملاً شخصی است. ابن عربی در تعبیر عرفانی خود از وحدت وجود، سخت، تحت تأثیر آیات و روایات است به نحوی که تجربه

عرفانی، از احساس قرب الهی، شروع، و به شهود وحدت و یگانگی، که همان فناست، ختم می‌شود. به اعتقاد ابن عربی، علم، ذوق، مکاشفه، شهود، تجلی و هر چیز دیگر، که با ظاهر قرآن و حدیث، تناقض داشته باشد باید به دور انداخته شود. از دیدگاه او کشف، نیز مانند عقل باید میزان شرع را بپذیرد (ابن عربی، بی تا ج: ۵۶).

عبدالوهاب شعرانی، که بسیار به ابن عربی علاقه مند است در جواب این سؤال که چرا ابن عربی در کتبش به طور مکرر گفته است که «لا موجود الا الله» (موجودی جز خدا نیست)، از ابن عربی چنین دفاع کرده است: 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 (شعرانی، بی تا، ج: ۱: ۱۳).

از نظر ابن عربی، وحدت وجود، یکی از اسرار مهم عرفان است؛ وی، بر این باور است که وجود عالم، وجود خداست. یعنی عالم به یک معنا موجود است و به یک معنا موجود نیست. هم موجود است و هم موجود نیست. اگر بگوییم عالم است درست گفته‌ای، و اگر بگوییم عالم نیست باز هم درست گفته‌ای. اگر بگوییم حق است، درست گفته‌ای، و نیز اگر بگوییم حق نیست، درست گفته‌ای. این حقیقت، همه این‌ها را می‌پذیرد (همان: ۱۱۹). یعنی خدای تعالی، وجود مطلق است. ابن عربی منشأ چنین معرفتی را علم تجلی و ظهور، و در عین حال، در موارد متعدد آن را کمیاب و عزیز، دانسته و معتقد است زبان از بیان آن قاصر است و علم آن، فقط به علما تعلق می‌گیرد (ابن عربی، بی تا ب: ۳۰۷). در نتیجه، علم تجلی، صرفاً از راه کشف حاصل می‌شود. عالم تجلی خداست، و خدا در همه عالم حضور دارد.

برای ابن عربی، وجود معنایی فراتر از وجود مورد نظر فیلسوف دارد. طبق مبانی ابن عربی، در وحدت وجود، عارف در ادراک خویش، خود را با متعلق ادراک یکی می‌بیند. یافتن وجود و وجودیافتن یکی است. و این یافتن، از طریق کشف و شهود است، نه از راه فکر و نظر. در حالی که در تحقیق فلسفی، فیلسوف از آنجا که با روش فکری و عقلی نظر می‌کند همواره، خود را از متعلق ادراک جدا می‌بیند. به همین دلیل ابن عربی، فلاسفه را اهل نظر می‌داند، یعنی کسانی که وجود، برایشان جنبه آفاقی و عینی دارد، و با روش عقلی به آن نظر می‌کنند. و به همین دلیل معتقد است اصحاب نظر، به کنه معرفت وجود، پی نمی‌برند (ابن عربی، بی تا الف: ۲۰). ولی برای ابن عربی، فاصله عین و ذهن، و آفاق و انفس، از بین رفته است. ذهن و عین، دو تجلی، و دو نحوه وجوداند. یعنی، چون وجود، خداست، در ذهن و عین، جز خدا تجلی ندارد. وی، به دنبال چشیدن خود وجود است، نه مفهوم آن؛ لذا، وحدت وجود برای او، قابل تبدیل به وحدت شهود است. وحدتی که، به

یک معنا، عبارت است از فنا و نیستی. وجود صرفاً بودن نیست، بلکه یافتن خداست که مرادف است با کشف و شهود.

۳.۱.۵ معرفت نفس و مقام فنا

چنان که گفته شد، به نظر ابن عربی، خدای تعالی، در عالم وجود، متجلی می شود (ابن عربی، بی تا ج: ۱۶۱). به گونه ای که او عین وجود و علم است، یعنی هر جا وجود یا علم باشد خدا، همان جا، تجلی یافته است. وجود، اصل همه اصول است، و آن خدای تعالی است (ابن عربی، بی تا ب: ۳۰۹). و چون تجلی خدا، دائمی است وجود یافتن نیز دائمی است (همان: ۴۵۸). اما این تجلی، یعنی، تعیین یافتن نامتعیین، چگونه قابل تبیین است؟ ابن عربی بحث نفس را مطرح می کند و معتقد است عارف از راه قلب و تأمل در نفس می تواند به خدا برسد. اگر به نفس خود راه پیدا کردی، می فهمی تو کیستی، و اگر فهمیدی که کیستی، پروردگارت را شناخته ای (ابن عربی، بی تا الف: ۱۲۵). نفس می تواند مجلی و مظهر اکمل و اتم آن وجود واحد نامحدود باشد؛ زیرا، خدا او را به صورت خویش آفریده است، بلکه او، عین حقیقت و هویت انسان است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۲۵).

شناخت نفس، یعنی ادراک وحدت با خدا، و این همان مقام فناست، که بر اساس آن، انسان با خداوند در مقام احدیت، وحدت دارد. در نتیجه، یکی دیگر از مبانی ابن عربی در وحدت وجود، این است که، وی خاطر نشان می سازد، برای رسیدن به وجود باید به جایی رسید که هیچ بود. یعنی رسیدن به ذات نفس، که لازمه اش، فانی شدن است و در همین نیستی است که وحدت، محقق می شود. در این صورت، وجود نفس همان خدا، و باقی به بقاء الله خواهد بود. یعنی وحدت وجود، هم جنبه معرفت شناسی، و هم جنبه هستی شناسی می یابد.

به تعبیر دیگر، نفس آینه ای است که «رب»^۱ در آن متجلی است، اما ذات حق تعالی، از هر تعیین و نسبت یا اضافه به عالم میراست؛ زیرا از این جهت غنی از عالم است. اما وقتی حق تعالی، با اسمای خود در عالم و در نفس انسان تجلی کند، در این صورت «رب» عالم خواهد بود، و هر کس به اندازه شناخت نفس خود، به رب خویش معرفت دارد، و به اندازه جهل به نفس خود، جاهل به رب خویش است. یکی از امهات معارفی که ابن عربی بدان اشاره می کند، علم انسان به نفس خویش است. به واسطه چنین علمی است که انسان «رب» خویش را می شناسد، امر او را اطاعت می کند و «عبدالله» می شود.

بنابر آنچه گفته شد، از نظر ابن عربی، انسان حق را در خود می‌بیند، و این به واسطه تجلی حق است که دارای سه مرحله است: مرحله اول، آن است که انسان از ذات «اله»، آگاه می‌شود. در مرحله دوم، کشف، بر انسان روشن خواهد ساخت که این خود حق است. مرحله سوم، آخرین کشف است، که شناخت خود از خود را به واسطه حق می‌یابیم و شناخت این خود حقیقی، همان شناخت حق تعالی است.

۴.۱.۵ عنصر خیال و طور و رای عقل

وظیفه عنصر خیال، درواقع، درک چیزی است که، نه به حس در می‌آید و نه از راه عقل قابل فهم است. از نظر ابن عربی، عقل، چون نمی‌تواند جمع ضدین (وحدت و کثرت، وحدت حق و خلق، وحدت عین و ذهن، که از مبانی وحدت وجود، محسوب می‌شوند) را بپذیرد، نیاز به عنصری داریم که خلق را همان خالق بیابد و دال و مدلول را یکی ببیند. این عنصر، عنصر خیال است. وی با واژه‌هایی چون ذوق، کشف و شهود، و بصیرت، به این ادراک خیالی اشاره می‌کند (ابن عربی، بی تا د: ۳۲۵). عقل، صرفاً می‌تواند، وحدانیت خدا را دریابد، لیکن برای ادراک کثرت تجلیات و تجلی حق به صفات خلق، به خیال نیازمندیم. وی عالم خیال را، وسیع‌ترین عالم ادراک می‌داند (ابن عربی، بی تا ب: ۳۱۲). درواقع، معنای خیال این است که عالم متوهم است، و وجود حقیقی ندارد. یعنی به خیال می‌آید که عالم امری مستقل است حال آن‌که چنین نیست (ابن عربی، بی تا ج: ۳۹۰). اما، به نظر ابن عربی، عالم خیال عرفاً واقعی است، و آن را از خیال سوفسطایی متمایز می‌سازد. حقیقت عالم نیز چیزی جز خدا نیست، و این همان وحدت وجود نزد ابن عربی است. از نظر او کثرات، خیال چیزی هستند، نه خود آن چیز، بلکه باید از دیدن آن‌ها به خود آن چیز منتقل شد. پس حقیقت وجود، واحد به وحدت شخصیه است و کثرات، ظهورات و شئون آن هستند.

بنابراین، ابن عربی، طرفدار وحدت محض، و منکر کثرت محض نیست، بلکه وی با دو چشم، هم وحدت را می‌بیند، و هم کثرت را (ابن عربی، بی تا ب: ۲۳۱). هم، وحدت، واقعیت دارد و هم کثرت. کثرت را با حس و عقل، می‌توان اثبات کرد، و وحدت حق را با شهود. از این رو جهان‌بینی وی، جهان‌بینی فلسفی نیست، برای او حق و خلق، دو وجه از یک وجود واحداند. این تناقض وحدت وجود، از نظر او، صرفاً غیر عقلانی و مربوط به طوری و رای عقل است، یعنی عقل در ادراک وحدت وجود دچار پارادوکس می‌شود؛ از این روست که جهان‌بینی ابن عربی سرانجام به حیرت منتهی می‌شود، و معتقد است سرّ نهایی حضور وجود در اشیا، برای ما مجهول است.

۵.۱.۵ جهان‌بینی حیرت و وحدت وجود

به دنبال عنصر خیال در درک وحدت وجود، مطلب دیگری نیز در پی می‌آید، و آن این است که تجربه وحدت وجود تجربه‌ای عرفانی و بیان‌ناپذیر است و فقط به کسانی که آن را تجربه کرده باشند قابل انتقال است (همان: ۳۸۴). غایت عارف، نفی کثرت نیست، چون معیت حق با خلق، دائمی است. اما آن وحدتی که، برای ما، قابل درک است، همان توحید است که مربوط به مقام پایین‌تر از ذات است. یعنی از مرحله اسما و صفات به بعد، همه‌جا، با اضافه حق و خلق سروکار داریم. وحدت مطلقه وجود، مربوط به مقام ذات است، که برای ما غیر قابل دسترس است.

از نظر ابن عربی حیرت، غایت عرفاست. گاهی می‌گویند ما ماییم و او او، دیگر بار می‌گویند او ماست و ما اویم، و وقتی دیگر می‌گویند نه ما به طور خالص ماییم، و نه او به طور خالص اوست (ابن عربی، بی تا د: ۲۸۰). یعنی درنهایت، وحدت وجود به حیرت می‌انجامد، اما همین جهان‌بینی حیرت، سرانجام، به عبودیت منتهی می‌شود. و ابن عربی، تلاش می‌کند تا راه‌حلی برای توجیه این پارادوکس، از طریق شرع و تأویل، خیال، تمثیل و تشبیه، پیدا کند. این تشبیهات بیش‌تر جنبه وجودشناختی دارند تا معرفت‌شناختی.

۶.۱.۵ تمثیل‌های وحدت وجود از نظر ابن عربی

مهم‌ترین تمثیل ابن عربی، برای نشان‌دادن وحدت وجود، تمثیل آینه است. آینه، عین واحدی است که صور ظاهرشده در آن کثیراند (ابن عربی، بی تا الف: ۱۸۴). وی، از این طریق، پارادوکس وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را تبیین می‌کند. همچنین، از تمثیل سایه، و صاحب سایه، برای نشان‌دادن پارادوکس ظهور و بطون، استفاده می‌کند. بر همین اساس، او رابطه عالم با خداوند را مانند رابطه سایه با صاحب شخص سایه می‌داند (عفی‌فی، ج ۱: ۱۰۱). یعنی، سایه به عالم می‌ماند که در عین این که هیچ نیست موجود است. عالم، به همان اندازه، خدا را نشان می‌دهد که سایه، صاحب سایه را. یعنی حق، هم معلوم است و هم مجهول.

تمثیل سلسله اعداد، تمثیل دیگری است که ابن عربی بر اساس آن، پارادوکس اجمال و تفصیل را تبیین می‌کند. وی در این باره چنین می‌گوید:

هرگاه به وجود خدا، به صورت اجمال، و به صورت تفصیل نگاه کنی، توحید را با آن همراه می‌بینی که از آن جداشدنی نیست. مانند همراهی واحد، با اعداد. اگر یک (واحد) از عددی کم شود آن عدد از بین می‌رود، و اگر یک اثبات شود، آن عدد پیدا می‌شود. توحید نیز چنین است (همان: ۶۳). بنابراین، واحد در سراسر هستی، حضور دارد. وی با اشاره به

سوره توحید، می‌گوید: سوره توحید، با یک «احد» شروع می‌شود، و با یک «احد» خاتمه می‌یابد. احد اول، به منزله همان واحد عددی است که بسیط است و شریک ندارد. احد دوم، همان خلق است که مانند هر کدام از اعداد هرچند واحد است، لیکن به علت کثرت داشتن به هیچ وجه شبیه آن واحد نخست نیست (ابن عربی، بی تا ج: ۳۸۷).

بدین ترتیب در عین تشبیه، تنزیه صورت گرفته، و در عین کثرت، وحدت ظهور کرده است. نتیجه این که وجود که همان حق است در همه موجودات متجلی شده است. و چون همه راهها، به حیرت ختم می‌شود، حیرت، ما را وامی‌دارد، که فقط، خدا را هادی خویش قرار دهیم این هدایت خدا به نحو اکمل در کتاب و سنت، ظهور و تجلی یافته است. بدین سان، شرع و تأویل، مبنای دیگر ابن عربی در وحدت وجود به شمار می‌آید. وی شرع را، میزان کشف می‌داند (همان: ۸). در واقع، حساب تأویل ابن عربی، الهام مستقیم از جانب حق است، نه محصول دست و پا زدن عقل. انسان کامل در مواجهه مستقیم با تجلی خداست، نه مواجهه عقلانی، بلکه باز شدن در پیچه قلب است به سوی حکمت بی پایان.

بنابراین نتیجه می‌گیریم که جهان‌بینی ابن عربی که همان خداشناسی است بر مبنای وحدت وجود است. این جهان‌بینی، جهان‌بینی تجلی الهی است و بر اساس مبانی ابن عربی، حق، دارای دو جنبه ظاهر و باطن است که از جنبه باطن، فقط، یک سر باقی می‌ماند که در بالاترین درجه کشف نیز آشکار نمی‌شود، اما بین این دو مرحله ظاهر و باطن، مکانت خاصی است که اشیا هم هستند و هم نیستند، و این همان عالم اعیان ثابت است که فقط برای عارف اهل فنا، کاملاً قابل وصول است. ولی حق به عنوان اله، یا ظاهر، یا رب، به فهم انسان عادی نیز درمی‌آید.

درحقیقت، از دیدگاه ابن عربی، یک وجود بیش‌تر در کار نیست. اسمای کثیر، وجوه متفاوت این وجود محسوب می‌شوند، به همین دلیل، مهم‌ترین مسئله برای وی، توجیه کثرت است، نه اثبات وحدت. «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن»: به نظر ابن عربی، این برای تنبیه این امر است که او کل وجود است. پس غیر او چیزی نیست (ابن عربی، بی تا د: ۷۰). بنابراین نه تنها منشأ وحدت، بلکه منشأ کثرت را نیز در او باید جست‌وجو کرد. او خدایی است که واحد کثیر است.

۶. جنبه‌های مهم هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وحدت وجود نزد ملاصدرا

برای تبیین بهتر نظریه ملاصدرا، به طور منطقی، مهم‌ترین چیز، این است که ابتدا اصول کلی این سیستم (اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت وجود و ...) را به دست آورد، و سپس

سیستم را به صورت ترکیبی از آن اصول تبیین کنیم. این حکیم متأله، چکیده و سرجمع، نهصد سال تفکر اسلامی، و حاصل نهایی استکمال مکاتب گوناگون فلسفی و کلامی اسلامی است. صاحب‌نظران، خاستگاه‌های حکمت متعالیه را، قرآن، حدیث، فلسفه مشاء، اشراق، کلام سنی، کلام شیعی، و عرفان نظری، به‌ویژه عرفان ابن‌عربی، می‌دانند. شرح این مبانی هستی‌شناسی، که ارکان اندیشه صدر را تشکیل می‌دهند تبیین ایده‌ها و نظریات صاحب حکمت متعالیه در مورد وحدت وجود است.

۱.۶ اصالت وجود

در فلسفه، مفهوم اصالت، با مقایسه با لفظ متقابل آن، یعنی اعتباری، فهمیده می‌شود؛ اصیل، یعنی چیزی که اعتباری نیست. ملاصدرا، خود معتقد است که آگاهی نداشتن از مسئله وجود، موجب نادانی نسبت به جمیع اصول و معارف، خواهد بود.

برای درک اصالت وجود، باید به واقعیت وجود پی برد، و برای درک واقعیت وجود، از دیدگاه جهان‌بینی ملاصدرا، باید بین مفهوم وجود و واقعیت وجود تفاوت قائل شد. مفهوم وجود، در عالم خارج از ذهن دارای مصداق است. بر این اساس، تحقق آن نیز تحقق بالذات است و ماهیت موجود نیز به عین وجود، موجود است. پس عالم خارج صرفاً عالم وجود است و به گونه‌ای وحدت بر آن حاکم است.

وجود و واقعیت، عین واقعی بودن و خارجی بودن است. ماهیت، نسبت به وجود و عدم یکسان است و به واسطه توأم شدن با وجود و واقعیت است که ذهن آن را صالح، برای واقعیت‌دار شدن می‌داند. هستی، در حقیقت بودن خود، به حقیقت دیگری نیازمند نیست. بلکه خود، عین عالم خارج را تشکیل می‌دهد. از این روست که حقیقت وجود، که هم اصیل است و هم واحد، بسیط هم است و مرکب از اجزا (عقلی، خارجی، مقداری) نیست. در ادامه، صرفاً به رئوس دلایل اثبات اصالت وجود، که مقدمه‌ای است برای بحث وحدت وجود، به نحو اجمالی اشاره می‌شود.

۱. وجود اصیل است، چون هر آن چه غیر اوست، به واسطه او موجود و متحقق می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۳۸؛ و ۱۳۸۲: ۶). وجود اصیل است در غیر این صورت هیچ ماهیتی موجود نمی‌گشت (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۱۳).

۲. چون اشیا مشخص‌اند، پس وجود اصیل است (همان: ۱۴)؛ چراکه اگر وجود اصیل نباشد، هیچ نوع جزئی، حقیقتی نخواهد داشت، و انواع، فقط وجودهای ذهنی خواهند بود.

وجود اصیل است، و گرنه میان علت و معلول، و از جمله میان واجب‌الوجود و ممکنات، سنخیتی نخواهد بود، و واجب‌الوجود علت ممکنات نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۴۱۸)، یا وجود فی‌نفسه اعراض، عین وجود لغیره آنها نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۱۷).

۳. وجود اصیل است، در غیر این صورت ذات و صفات الهی، عین یک‌دیگر نخواهند بود، در حالی که صفات ذاتی الهی، عین ذات‌اند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۷۴-۷۶).

۴. وجود اصیل است، چون مجعول بالذات است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۸). مجعول واقعی، عبارت است از اثر عینی، که از ناحیه علت حاصل می‌شود. اگر وجود اصیل نباشد برهان توحید، تمام نخواهد بود، و فعل خدای متعال نیز واحد نخواهد بود، و امور صادر از خداوند متعال، عبارت خواهند بود از: ماهیات گوناگون. اما همان‌گونه که خدای متعال واحد است فعل او نیز واحد است (سبزواری، ۱۹۸۱: ۷۶). از این مطالب به‌خوبی می‌توان دریافت که ملاصدرا با طرح موضوع اصالت وجود و ربط آن به امور عامه فلسفی به دنبال این است که از این عینیت، سرانجام، به وحدت وجود منتهی شود. در واقع، وی بر اساس اصالت وجود، با عبور از تشکیک وجود، به دنبال رسیدن به وحدت شخصی وجود، و به تعبیری، همان وحدت وجود مورد نظر ابن عربی است.

۱.۱.۶ برخی از ثمرات اصالت وجود در مسئله وحدت وجود

۱. وحدت موضوع و محمول؛ ماهیات در ذات‌شان با هم تباین دارند ولی وجود است که این‌ها را با هم‌دیگر در یک جا جمع می‌کند، و لذا می‌گوییم: انسان کاتب است، یعنی این وجود است که هم مصداق کاتب است، و هم مصداق انسان (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۷۵-۱۷۹). میان مفهوم وجود، و مفهوم شیئیت، تساوق برقرار است. یعنی علاوه بر این‌که، مصداقاً عین هم هستند، حیثیت صدقشان هم یکی است. پس در تحقق وجود اصل است. بر طبق اصالت وجود، وجود، دارای افراد حقیقی است که فاعل مفیض، وجود را به آنها افاضه می‌کند.

۲. فرامقولی بودن وجود؛ وجود، مندرج تحت هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد بلکه وجود، مطلق است، که خود باعث ظهور همه مقولات می‌شود. مفاهیم و معانی ماهوی از حدود هستی اشیا انتزاع می‌شوند و از آن‌جا که خود هویتی عینی ندارند اموری اعتباری‌اند و استحقاق آنها، برای حمل وجود، به تبع حقیقت وجود است که عین واقعیت است.

۳. وحدت حقیقت وجود، وجود، یک حقیقت واحد متصل است، و این، انواع، ماهیات و ذات‌ها هستند که از وجود انتزاع می‌شوند. در این صورت، مسئله ماهیت، برای ما می‌شود

یک مسئله ذهنی، و مسئله وجود و مسئله وحدت می‌شود یک مسئله واقعی و حقیقی (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۲۱).

بنابراین، اگر ما به اصالت وجود، مبنی بر این‌که وجود، مرکز وحدت است قائل باشیم، همه اشیا گوناگون، تحت آن جمع می‌شوند، و وجود، مفهومی نورانی خواهد بود، که همه تاریکی‌ها را می‌زداید. وجود مانند ریسمانی است که ماهیات پراکنده را به نظم درآورده، و از تفرق و بی‌نظمی آن‌ها جلوگیری می‌کند. اما از نظر ملاصدرا کنه همین وجود، که کنه هستی و واقعیت است با ذهن و عقل درک نمی‌شود؛ چراکه ذهن و عقل، فقط ماهیات و مفاهیم کلی را درک می‌کنند. علم به واقعیت، فقط از راه حضور اشراقی و شهود عینی امکان دارد، و فقط برای کسانی میسر است که واقعیت وجود را درک کرده باشند.

در تفسیر صدرایی از وجود، که هر چیزی در آن به مثابه حضور یا شهود، خود وجود، یا خود امر الهی نگریسته شود، حلقه‌ای نشان داده می‌شود که در همه سطوح، واقعیت را به هم متصل و بر وحدت متعالی وجود، که اوج کل عرفان اسلامی است پرتو می‌افکند. در واقع، نظریه اصالت وجود صدرا، نحوه ادراک ما از جهان بیرون را بیان نمی‌کند، بلکه ساختار واقع، و چگونگی آشتی وحدت با کثرت در عالم واقع را توضیح می‌دهد. از این رو، با اصالت وجود راه برای وحدت موجودات عالم باز می‌شود.

پرسشی که این‌جا مطرح است این است که اگر وجود، متن عالم خارج را پر کرده است اختلاف آثار در عالم خارج چگونه توجیه می‌شود؟ آیا وحدت محض بر واقعیت (وجود) حکم‌فرما است یا کثرت محض؟ از آن‌جایی که در فضای اصالت وجود، فقط یکی از سه گزینه زیر مطرح است: الف) وحدت وجود؛ ب) کثرت و تباین وجودات؛ ج) وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، این پرسش‌ها، عملاً ما را، به بحث تشکیک در وجود، وارد می‌کنند. و اساساً بحث خاص اصالت وجود، اصلی‌ترین مبنای هستی‌شناسی ملاصدرا در باب وحدت وجود، و یکی از مقدمات تمامی ادله وی، در تشکیک وجود است. اگر کثرتی در خارج هست، باید اصالتاً به وجود برگردد. و چون وحدت هم به وجود برمی‌گردد مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۶۱). بدین ترتیب، منطقاً، بعد از اصالت وجود است که بحث تشکیک و کثرت تشکیکی می‌تواند به نحو قابل دفاعی مطرح شود.

۲.۱.۶ وحدت تشکیکی وجود

تا پیش از ملاصدرا، بحث بر سر نوع خاصی از کثرت در عالم بود، اما ملاصدرا، پرسش مذکور را درباره کل واقعیت مطرح کرد و باعث شد تا مسئله تشکیک به یکی از مسائل اصلی

حکمت متعالیه تبدیل شود. وی با طرح بحث اصالت وجود، مدار بحث را از ماهیت، به وجود منتقل کرد. وی نقد حکمای مشاء به تشکیک در ماهیت را وارد دانست، و حتی در *اسفار* تشکیک در ذاتی، به معنای تشکیک ماهوی، را صریحاً رد کرد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶: ۲۰) و همچنین، نشان داد که نقدهای حکمای اشراق بر تشکیک در عرضی وارد است، و تشکیک در عرضی سخن ناصوابی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۳۶). او نشان داد که اقدام حکمای مشاء، در نفی تشکیک ذاتی و پذیرش تشکیک در عرضی یگانه معنای قابل دفاعش، این است که تشکیک را از مفهوم بما هو مفهوم، سلب کنیم و تفاوت و شدت و ضعف و کمال و نقص را به خصوصیت‌های فردی ارجاع دهیم، که نهایت این سخن همان است که وجود و درجات عینی وجود است که موجب امتیاز و جدایی موجودات از یکدیگر، از حیث کمال و نقص، می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۱۶۱-۱۶۳) و بدین ترتیب نظریه تشکیک در وجود را مطرح کرد.

بی‌شک همه ما، از این که واقعیاتی عینی، ذاتاً، و خود به خود، مغایر یکدیگر باشند، به گونه‌ای که کل هر یک از آنها، مابه‌الامتیاز آن، از دیگران باشد تصور روشنی داریم، اما از این که واقعیاتی عینی، اشتراک و وحدت عینی داشته باشند چه تصویری می‌توان داشت؟ این پرسشی است که صدرالمتهلین دانستن پاسخ آن را، ویژه کاملان و عارفان و راسخان در علم می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۱: ۷۳ و ۱۱۳) و به مقتضای برهان، فقط می‌توان آن را تصدیق کرد.

پس مراد ملاصدرا از این وحدت، وحدت شخصی نیست، که فقط یک موجود واحد را شامل می‌شود. همچنین مراد از آن وحدت مفهومی ذهنی نیز نیست، که صرفاً به معنای صدق مفهومی واحد بر واقعیات متکثر است؛ زیرا به نظر ملاصدرا اساساً وحدت مفهومی از وحدت عینی ناشی می‌شود. اگر واقعیات عینی نوعی اشتراک و وحدت عینی نداشته باشند ممکن نیست مصداق مفهومی واحد باشند. به همین سبب، صدق مفهومی واحد بر واقعیاتی متعدد و متکثر، دال بر وجود نوعی اشتراک و وحدت عینی در آنهاست (همان: ۱۳۳، ۱۳۴؛ و ج ۶: ۶۰). وجودی که محل بحث تشکیک است خود وجود است نه مفهوم عام انتزاعی آن.

از دیدگاه حکمت متعالیه، بر اساس اصل تشکیک در وجود، اگرچه وجود یک واقعیت بیش‌تر ندارد، این واقعیت دارای مراتب بسیار از قوی تا ضعیف است. وحدت این مراتب، که از نوع وحدت جنسی، نوعی، یا فردی نیست بلکه وحدت تشکیکی است. بنابراین همه موجودات در اصل هستی شریک‌اند و اختلافشان به سبب مراتب هستی است. یعنی مراتب

مزبور از لحاظ سنخ وجود، یک چیز و از جهت مرتبه و درجه خاصی که به آن تقوم یافته‌اند، متکثر و گوناگون‌اند. با این حال، این کثرت و گوناگونی از متن وحدت برخاسته است؛ حاصل آن‌که، مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک یکی است. ملاصدرا این امر را به نور تشبیه می‌کند که اختلاف مراتبش، به شدت و ضعف نورانیت است. نور در هر کجا و به هر درجه‌ای که باشد روشن است، و غیر از روشنی چیز دیگری نیست. انوار گوناگون، مابه‌الاشتراکی غیر از آن ندارند و مابه‌الامتیازشان، نیز همان روشنایی است. حقیقت وجود ذاتاً هم واحد است و هم متکثر، به وحدت و کثرتی عینی. و این جز با تشکیک در حقیقت وجود، توجیه‌پذیر نیست.

پس، نه تنها افراد متفاضل ماهیات مورد بحث، بلکه همه واقعیات خارجی و حقایق وجودی از واجب‌الوجود بالذات تا هیولای اولی مشمول تشکیک‌اند و به نحوی تشکیکی متمایز و متکثرند. یعنی وجود واقعی است که در ساختار اصلی خود فقط بر اساس تشکیک در مراتب وجودی‌اش قابل تفکیک است، و تفاوت‌های موجود بین اشیای گوناگون، همه به مراتب وجود بر می‌گردد.

برای اثبات تشکیک وجود، استدلال‌های چندی وجود دارد. ما در این جا به مضمون یکی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. مضمون استدلال این است که حقیقت وجود، چون حقیقت خارجی واحد مشترکی است، هر واقعیت و حقیقتی وجودی را بدون استثنا شامل می‌شود، مابه‌الامتیاز حقایق وجودی از یک‌دیگر را نیز شامل است، به گونه‌ای که در حقیقت وجود، همان‌طور که وحدت و اشتراک، ذاتی آن است کثرت و امتیاز نیز ذاتی آن است. یعنی خود حقیقت وجود، ایجاب می‌کند که در حقایق وجودی، مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز یکی باشند. یعنی با توجه به اصالت وجود، واقعیت عین، در ظرف خودش، همه امور متباین ماهیات را به شکلی دیگر در خود گنجانده است، و این از مختصات وجود است (طباطبایی، ۱۳۶۴، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۳: ۶۴-۶۵).

با دقت در آنچه گذشت، می‌توان دریافت، توجه به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، امکان چنین تفکیکی را فراهم آورده است؛ زیرا چنان‌که گذشت فیلسوفان پیشین می‌پندارند که با افاضه علت، ماهیت حقیقتاً موجود می‌شود. یعنی پس از جعل، ماهیت همان واقعیت خارجی است، نه این‌که صرفاً تصویر ذهنی آن باشد، و به‌اشتباه، احکام ماهیت و واقعیت را به یک‌دیگر سرایت می‌دهند. از همین رو شیخ اشراق تشکیک را، که از احکام واقعیات است، به ماهیت نسبت می‌دهد. و مشائیان بالعکس، تمایزهای سه‌گانه مشهور را که از احکام ماهیات‌اند، به واقعیات تعمیم می‌دهند. اما ملاصدرا که بر پایه اصالت وجود ماهیات

را تصاویر ذهنی واقعیات می‌داند، احکام آن‌ها را تفکیک، و تشکیک را، به واقعیات در خارج، و تمایزهای سه‌گانه را به ماهیات در ذهن اختصاص می‌دهد.

بنابراین انقسام وجود، به واحد و کثیر، از قبیل انقسام به حقیقت مشکک، به دو مرتبه مختلف، از حیث شدت و ضعف است (ملاصدرا، تعلیق طباطبایی بر اسفار، ج ۲: ۱۲۶). در این جاست که مفهوم مرتبه بروز می‌کند؛ ملاصدرا مفهوم مرتبه را چنین توضیح می‌دهد:

مرتبه یعنی مقوم وجودی یک شیء، به گونه‌ای که قراردادش آن در آن مرتبه چنان است که، نمی‌توان چه در واقع، و چه حتی در تصور، آن را منفک از ارتباطش با مافوق فرض کرد، برخلاف ماهیات که می‌توان آن‌ها را منفک از هر چیز دیگری تصور کرد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۱: ۶۱).

بعدها، بر همین اساس تعبیر عرفانی تعین و ظل نیز، وارد فلسفه شد (همان، ج ۲: ۱۵). از جمله لوازم وحدت تشکیکی وجود، که می‌توان از آن برای اثبات وحدت وجود بهره برد، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

همه مراتب هستی، دارای یک جوهر بوده و به تدریج از کمال به نقص می‌گیرند. عالم مثال، تنزل وجودی عالم عقول، و عالم طبیعت، ادامه هستی عالم مثال است. و بدین سان هستی، دارای یک هویت جمعیه است.

مراتب گوناگون وجود، احکام و اوصاف یک‌دیگر را می‌پذیرند و شئون کمالی حقیقت وجود، در همه مراتب، ساری و جاری است، و بازگشت این اوصاف کمالی، به اصل وجود و هستی است، که چون واحد و بسیط است، در همه مراتب محفوظ است (همان، ج ۶: ۱۱۷).

پس در اندیشه ملاصدرا، اگرچه، حقیقت وجود، واحد بسیط است، اختلاف و تمایز موجودات، یک تمایز تشکیکی است. نکته مهم و قابل توجه، این است که، وی، هرچند، دسته‌ای از مطالبش را به سبک وحدت تشکیکی در مقام تعلیم و بنیان‌گذاری اصول و پایه‌هایی، برای سایر مسائل فلسفی تبیین کرده است، اما وی در باب حقیقت وجود، به وحدت شخصی وجود قائل است، و بعد از پیمودن یک تحول عقلی و شهودی، از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی رسید؛ یعنی عقل ناب بعد از عبور از پل تشکیک و ارجاع آن به مظاهر، و تنزیه حقیقت هستی، از هرگونه تعدد هرچند تعدد مراتب، بدان نائل گردید، و از این جهت با آن معنای که وحدت شخصی نزد ابن عربی، به عنوان یک وحدت خام و ناسازگار با عقل فلسفی متمایز است. هرچند با طرح مبحث علیت و ابداع قاعده بسیط الحقیقه، تفکر او به تبع ابن عربی رنگ و بوی عرفانی به خود گرفته است.

۳.۱.۶ علیت و وحدت شخصی وجود

صدرا ملاک نیازمندی به علت را نه در حدوث معلول (آنچنان که متکلمین می گفتند) می داند، نه در امکان آن (آنچنان که فلاسفه مشاء باور داشتند)، بلکه ملاک نیازمندی معلول به علت را در فقر وجودی جست و جو می کند. به نظر وی اگر معلول به علت نیاز دارد بدین جهت است که وجود معلول وجود ربطی محض است. وی با ارجاع علیت به تشآن، در این باب برهانی را ارائه کرده است که مضمون آن بدین شرح است:

مقدمه الف) علیت علت، عین ذات علت است، چون اگر وصف زائد بر ذات باشد خود ذات علت، علت ایجاد ممکن نبوده و برای علت شدن، محتاج امر دیگری است؛ در این صورت، علت بودن برای علت، ضروری نخواهد بود بلکه بالإمكان است. پس آنچه علت فرض شده، معلوم نیست که حقیقتاً علت باشد.

مقدمه ب) معلولیت معلول، عین ذات معلول است؛ چون اگر وصف زائد بر ذات باشد، خود ذات، واقعاً معلول نیست، آن گاه یا صدفه پیدا شده یا در تحققش مستقل است.

مقدمه ج) وجود معلول، عین ربط به علت است، در نتیجه هستی معلول از نوع اضافه وجودی و اضافه به علت است.

نتیجه: اگر معلول عین معلولیت است، پس همان اثر علت است و چون اثر علت، عین ذات علت است، پس حقیقت معلول هویتی مابین با علت ندارد. معلول در زمره اوصاف و شئون علت درمی آید، و همه موجودات در واقع به یک وجود بر می گردند، که او حقیقتاً موجود است و بقیه شئون و تجلیات او هستند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۰۹-۳۰۱).

بدین سان، هستی، معلول چیزی متمایز و منحا از علت نیست بلکه علت در حاق هستی معلول حضور دارد.

بنابراین نظر نهایی ملاصدرا در *اسفار*، در این رابطه این است که علت و معلول، دارای حقیقت واحداند که یکی اصل و حقیقت است، و دیگری شأن و حیثیتی از همان اصل و حقیقت. و از این جاست که به نتیجه می رسد که در کل عالم هستی جز یک ذات واحد، و حقیقت یگانه تحقق ندارد و سایر موجودات شئون، جهات و حیثیات متعدد همان حقیقت واحداند، که از ذات حق منفصل و جدا نیستند. هستی منحصر در وجود استقلالی خداوند است و آنچه به نام امکان، به ممکنات نسبت می دهیم، چیزی جز اعتبار ذهنی و عقلی نیست (همان، ج ۲: ۳۰۵ و ۳۱۲).

ملاصدرا با جانشین کردن واژه «ظهور» به جای «مراتب»، به دفاع از وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه همت گماشت. در *شواهد الربوبیه* می گوید: «وجود عبارت از

وجود یگانه است و جز وجه او، همه چیز باطل و هالک است» (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۸۰)، در جای دیگری چنین می گوید:

و در این جا می گویم که جز وجود واحد حق، هیچ وجودی، استقلالی یا تعلقی ندارد. بلکه وجودات آن‌ها، چیزی جز تطورات حق، و تشأن آن‌ها به شئون ذاتی حق نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۰۵).

در وحدت تشکیکی وجود، از کثرت، به مرتبه تعبیر شد. اما در وحدت شخصی وجود، کثرات را ظهورات وجود، معرفی کرده است که وجود مجازی دارند. محل تشکیک را ظهور معرفی می کند، و به جای تشکیک در وجود، از تشکیک در ظهور، سخن می گوید (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۶۱). ملاصدرا، در این گام از تفکر خویش، معتقد است که، رسیدن به این مرحله، بدون روش‌های علمی و عملی اهل معرفت و کشف عرفانی، امکان پذیر نیست، و اساساً با روش بحث نظری نمی توان در این حوزه به نتیجه رسید، ولی تصریح می کند که این ادعا با مبانی نظری حکمت متعالیه تضادی ندارد. بنابراین در این مرحله از تفکر ملاصدرا، نه تنها جنبه معرفت‌شناسی با جنبه هستی‌شناسی، یگانه می شود، بلکه بر آن اولویت دارد.

اگر در وحدت تشکیکی، از عقول، نفوس، مثال و اجسام صحبت می شود در وحدت شخصی، این‌ها همه ظهورات و شئون یک وجودند، که در همه عوالم ظهور کرده است. بر مبنای تشکیک، وحدت اتصالی مراتب هستی، وحدت انبساطی است. کلیه مراتب هستی، از عالی تا دانی، یک پیکره واحد را تشکیل می دهند، که به تدریج از کمال به نقص می گراید. در این صورت وجود حق تعالی، مشمول نقص و عدم در مراتب پایین تر خواهد بود. اما در نگرش عرفانی، حدود و تعینات، حدود هستی نیستند بلکه حدود ظهورات وجوداند، و در نتیجه، هیچ نقص و عدمی در متن وجود نیست. عالم همان حقیقت وجود است و هر چیزی در متن حقیقت وجود تحقق دارد.

اگر حقیقت هستی دارای یک حقیقت واحد است، باید اقتضای واحد داشته باشد، لذا باید یک مرتبه داشته باشد، نه چند مرتبه. حقیقت هستی، مرزی ندارد تا بتوان برای آن بیرونی فرض کرد. از این روست که ذات مطلق حق تعالی، همان حقیقت وجود است. لیکن، در این تفسیر ملاصدرا از وجودشناسی، مراتب وجودی دیگر، مطرح نیست، بلکه او کثرات را، به نمود و ظهور، تنزل می دهد. و تمایز را، به ظاهر و باطن می داند. یعنی با یک حقیقت واحد، روبه‌رو هستیم که سایر موجودات، کثرات، ظهورات، و تعینات این حقیقت واحدند.

وی در مقام تمثیل، وجود حق را به شخص، و وجود ماسوا را، به سایه آن تشبیه می‌کند که، طبق آن، تحقق سایه، وابسته به وجود شخص است، و در عین حال از حقیقتی برخوردار نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۱۶). ملاصدرا همچنین در توضیح ارتباط عالم با خداوند، آن را مانند ارتباط ساختمان با سازنده آن یا حتی مانند ارتباط نوشته با نویسنده نمی‌داند، بلکه ارتباط این دو را شبیه ارتباط متکلم با کلام او می‌داند، که به محض توقف گوینده آن کلام باطل و ناپدید شده و دیگر ادامه نمی‌یابد (همان، ج ۱: ۲۷).

علاوه بر بحث علیت و ارجاع آن به تشان در اثبات وحدت شخصی وجود، پیروان حکمت متعالیه براهین دیگری از جمله عدم تناهی واجب‌الوجود، بسط الحقیقه کل الاشیا، تفکیک سه مرتبه احدیت، واحدیت، و فیض مقدس، و وجود لا به شرط مقسمی بودن واجب‌الوجود را اقامه کرده‌اند.

در وحدت شخصیه وجود، وجود لا به شرط مقسمی، هستی محض وجود واحد است و در عرض یا طول آن، وجود دیگری که مستقل یا عین ربط به آن باشد فرض نمی‌شود؛ در نتیجه وجود به شرط لا، که نزد فلاسفه، اعلی درجه وجود است و آن را ساری در جمیع عوالم و مراتب هستی می‌دانند، از نظر عرفا اولین تعیین هستی است و مقام احدیت است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۵۶۵).

بنابراین، تفکیک سه مرتبه مذکور، و لا به شرط مقسمی دانستن ذات باری تعالی، که مرتبه فوق اسما و صفات است خود اثبات‌کننده وحدت شخصیه وجود است؛ چراکه در وحدت تشکیکی، که بالاترین مرتبه آن مرتبه به شرط لا است، و واجب‌الوجود، وجود صرف و محض لحاظ می‌شود، تفکیک سه مرحله مذکور ممکن نیست. این خود بیان‌گر این است که دیدگاه عرفانی، در وجود حقیقی، همان وحدت شخصی است، و مابقی، حتی اسما و صفات را، اعتباری می‌دانند. با این تفسیر وجود حق تعالی در همه موجودات و ممکنات عالم، متجلی است، و اساساً اقتضای وحدت شخصیه، چیزی جز این نیست و ملاصدرا نیز به همین ملتزم است. و وحدت شخصی وجود غیر از وحدت تشکیکی است. برهان دیگری نیز بر این مضمون اقامه شده است که مفهوم موجود، اولاً و بالذات، فقط بر وجود واجب صادق است، و ثانیاً و بالعرض، بر موجود ممکن. و در واقع حمل وجود بر موجودات امکانی، نوعی مجاز است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۴، ۲۵؛ آشتیانی، ۱۳۶۱: ۱۵۸ و ۱۵۹).

حاصل آن که نظریه وحدت شخصی وجود، وجود ممکنات را به عنوان مجازی، در کنار حقیقت معرفی می‌کند. پس حقیقت منحصر در ذات باری تعالی است، و جهان تجلی ذات

حق، و جلوه‌ای از جلوه‌های ذات او هستند. بدین‌سان ملاصدرا مهم‌ترین فیلسوفی است که به تبیین فلسفی وحدت وجود عرفا، بر اساس مبانی حکمت متعالیه اقدام کرد.

۷. جنبه انسان‌شناسی وحدت وجود نزد ابن عربی و ملاصدرا

ابن عربی، از طریق تمثیل نفس، و قوای نفس، به پارادوکس‌های ظهور و بطون، حلول و تعالی، وحدت و کثرت، نیز پاسخ می‌دهد. وی خاطر نشان می‌کند که نفس، از این جنبه که می‌تواند در همه قوای نفسانی، و در همه اعضا و جوارح، حضور کامل داشته باشد می‌تواند تمثیلی از کیفیت تحقق وحدت در کثرت باشد (ابن عربی، بی تا الف: ۷۲). یعنی، یک نفس است که هم عاقله است، هم مفکره، هم متخیله، و ... و نفس، خود ادراک‌کننده همه این امور است. «سبحان من اظهر الاشیا و هو عینها»؛ منزه است کسی که اشیا را ظاهر ساخته، و خود عین آن‌هاست (ابن عربی، بی تا ب: ۴۵۹). بدین‌سان، این عارف والامقام، بزرگ‌ترین جلوه حق، و بهترین تمثیل وحدت وجود را در نفس آدمی جست‌وجو می‌کند، و تمام موجودات را تجلی خدا می‌داند.

ابن عربی انسان صغیر را، به منزله روح انسان کبیر (عالم) می‌داند. همان‌طور که جسم حیوانی نیاز به روح دارد، و بی آن، قادر به حیات نیست، بقا و پایداری عالم نیز به وجود انسان کامل وابسته است. وی وجه تسمیه انسان را به «صغیر»، به دلیل انفعال از انسان کبیر می‌داند (ابن عربی، بی تا د: ۴۹).

در باب این که انسان، با این جرم صغیرش، چگونه می‌تواند مجمع جمیع حقایق عالم شود، ابن عربی، بیان عجیبی دارد. وی در مورد آیه شریفه «ولا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط ...» (اعراف: ۴۰): داخل شدن آن‌ها به بهشت، به آن ماند که شتر به چشم سوزن فرو رود و این محال باشد، می‌گوید از قبیل تعلیق به محال نیست؛ زیرا قدرت الهی شایستگی آن را دارد که شتری خلق کند که چنان کوچک باشد که بتواند از روزنه یک سوزن نیز عبور کند. پس انسان نیز گرچه جرم بسیار کوچکی دارد، ولی شایستگی و لیاقت آن را دارد که مجمع جمیع حقایق عالم کبیر شود (ابن عربی، بی تا ب: ۱۲۴).

در اندیشه ملاصدرا نیز نفس از یک سو حقیقتی وحدانی است و از سویی دیگر، وجودی منبسط و سعی دارد. «انبساط نفس» به این معناست که نفس در متن تمام قوای نفسانی (عقل، حس، خیال) حضور دارد، به گونه‌ای که عین همه آن‌ها است، و در عین حال دارای یک حقیقت وحدانی است. قاعده معروف او، «النفس فی وحدتها کل القوی»

نیز به همین نکته اشاره دارد. یعنی نفس، به عنوان یک حقیقت وحدانی سعی اطلاقی، عین امور متکثر (قوای نفسانی) است. از نظر ملاصدرا، قوا نیز به سبب وجود سعی انبساطی نفس موجوداند؛ یعنی، چون نفس تمام متن را پر کرده است، قوا نیز درون نفس معنا می‌یابند. قوا گرچه واقعیت دارند، اما واقعیت آن‌ها را باید در نفس جستجو کرد. در واقع، قوای نفس، تعینات، شئون و اطوار نفس‌اند. بر این مبنا می‌توان، از این تمثیل، برای اثبات وحدت وجود حق تعالی و تجلیات و ظهورات او یعنی عالم هستی بهره برد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸: ۹۰).

به عقیده ملاصدرا، حقیقت انسان، عین اضافه اشراقیه و تعلق وجودی به مبدأ اعلی است، و انسان در ذات، صفات، و افعال مثال حق تعالی است، و شناخت آیات و نشانه‌ها و تجلیات او، ما را به ذات اقدس الهی رهنمون می‌سازد. وی یگانه راه شناخت خداوند را شناخت انسان کامل می‌داند؛ زیرا او باب الهی و ریسمانی محکم و استوار است که بدان به جهان اعلی و برتر توان رفت.

۸. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد، دین و قرآن، همراه با محبت و معرفت، از جمله مواردی هستند که عرفا به‌ویژه ابن عربی بر پایه آن‌ها، مکاشفات عرفانی خویش را پایه‌گذاری می‌کنند، و از این طریق با کشف و شهود به وحدت وجود می‌رسند. آخرین منظور و غایات همه مجاهدات عارفانه، وحدت عارفانه یا مقام وحدت است. این مقام ممکن است به صورت اتحاد عاشق و معشوق و یا دیدن جمال الهی تجربه و بیان شود.

بدین سان عرفان ابن عربی، از طور و رای عقل سخن می‌گوید و ذاتاً با استدلال سروکار ندارد، اما فلسفه معمولاً برای عقلانی کردن آن‌چه اساساً و رای عقل است، تلاش‌هایی را انجام می‌دهد که عرفان نظری و حکمت متعالیه ملاصدرا که صبغه عرفانی دارد بخشی از این کوشش‌هاست.

ابن عربی، معتقد است که عارف، الهام را به صورت مستقیم از بالا دریافت می‌کند (نصر، ۱۳۶۱: ۱۹). از نظر او هستی، به عابد و معبود تقسیم می‌شود؛ عابد، هر چیزی غیر از خداست که از آن به عالم یا عبد تعبیر می‌کنیم، و معبود همان چیزی است که آن را خدا می‌نامیم. در وجود غیر از این نیست. بنابراین، عرفان ابن عربی، پر از سرّ است، و اهل معرفت و شهود از طریق کشف و وحی به حقیقتی رسیده‌اند که بعضاً به وحدت وجود رسیده‌اند.

عده‌ای نیز هدف از وضع چنین مکتبی از سوی ابن عربی را پرکردن خلأ فلسفی قلمداد کرده‌اند. البته اگر جنبه فلسفی هم برای آن قائل باشند آن را نه محصول اندیشه و فکر، بلکه برخاسته از انگیزه‌های روانی دانسته‌اند (عقیقی، ۱۳۷۰: ۱۷).

با این همه ابن عربی، روش عقلی را در الهیات، نه کافی می‌داند، و نه لازم. وی علم و معرفت را نوری می‌داند، که خدا به هر قلبی بخواهد عطا می‌کند، و پس از شرع، یگانه علم صحیح را علمی می‌داند که از راه کشف حاصل شده باشد. او خاطر نشان می‌کند؛ برهان برای ایمان نه لازم است و نه کافی، بلکه ایمان نوری است که خدا در هر قلبی بخواهد می‌تاباند (ابن عربی، بی تا ب: ۳۷۴). استدلال او در این باب این است که از طریق کشف و وجدان، هر چیزی قابل وصول است، پس ما از فکر بی‌نیازیم (همان: ۵۲۳). وی، به مخاطبان خود یادآور می‌شود، که خدا در آیات قرب، خودش را به انسان بسیار نزدیک دانسته است، و فرموده است: «نحن اقرب الیه من حبل الوريد» (ق: ۱۶)؛ حال که او این قدر به تو نزدیک است، و تو نیز ادعای علم به این مطلب داری، پس چرا از او کسب معرفت نمی‌کنی؟ (ابن عربی، بی تا الف: ۲۸۰). بدین ترتیب معلوم می‌شود که ابن عربی هر آنچه را که می‌گوید تجربه کرده است.

از نظر ابن عربی، با تفکر به حق تعالی نمی‌توان رسید. وی با تمایز قائل شدن، میان «معرفت» و «نظر فکری» بیان می‌کند، که معرفت، فقط از طریق عمل و تقوی و سلوک حاصل می‌شود، و انسان به درجه عبودیت کامل نمی‌رسد مگر این که عقل و صفات عقلانی، که وجه تمایز انسان از حیوانات دیگر است در او محو شود (عقیقی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۷).

وی، شیوه استدلال را برای شناخت وحدت وجود، صحیح نمی‌داند، و معرفت به نفس را والاترین علم قلمداد می‌کند. مستند ابن عربی، حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است. انسان، قادر است از طریق خودآگاهی به درون خود نفوذ کند و از داخل فعل الهی، تجلی را، که در آنجا جاری است، تجربه کند. فقط آن کس که به ذات خود به عنوان تجلی الهی عارف است در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند فراتر رفته، به اعماق راز حیات الهی، آن گونه که در هر بخش از جهان ساری است، ره یابد.

بنابراین نباید شیوه پرداختن ابن عربی، به بحث وجود را صبغه فلسفی داد. در واقع، ابن عربی به دنبال معرفت هستی و وجود است، و در هستی، امری قدسی و الهی یافته، که موجد نوعی هیبت در درون عارف است. وجود از نظر او همان خداست. در وحدت عرفانی، متعلق تجربه خداست. اتحاد عرفانی، تجربه‌ای واقعی است، که عبارت از یگانه‌شدن با متعلق ادراک است، و چون متعلق ادراک خداست عارف دم از یگانگی با

خدا می‌زند. عارف وقتی جمال و جلال خدا را مشاهده می‌کند، در اثر جذب و هیبت چیز دیگری را نمی‌بیند و لذا بهترین تعبیر برای او همان وجود است. خدا، موصوف به وجود است، و چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست. بلکه خدا عین وجود است، و این همان قول رسول‌الله (ص) است که فرمود: «کان الله و لم یکن معه شیء»، (خدا هست و چیزی جز او نیست). یعنی خدا موجود است و چیزی از عالم موجود نیست (ابن عربی، بی تا ج: ۴۲۹).

از این رو، چنان که دیده می‌شود ابن عربی در فلسفی کردن دیدگاه خویش، به خود وجود، که اصیل و دارای واقعیت، و موجودی بالذات است توجه می‌کند. چنان‌که، در *فتوحات*، خداوند را واجب‌الوجود بالذات می‌داند (ابن عربی، بی تا الف: ۴۱۵). بر این اساس، به نظر می‌رسد، ابن عربی، برای تبیین تجربه عرفانی خویش، از اصطلاحات فلسفی بهره جسته، و دیدگاه ابن‌سینا را در یگانگی چیستی و هستی خداوند و این‌که خدا عین هستی است می‌پذیرد. خدا، وجودش غیر متناهی، و وجودش، عین ماهیتش است (ابن عربی، بی تا ج: ۵۴۷). یعنی، غیر متناهی بودن را، لازمهٔ عینیت وجود و ماهیت در خداوند، می‌داند. لیکن در موارد دیگری، به‌صراحت اعلام می‌کند که وجود عین حق است و غیر او نیست. یعنی جای موضوع و محمول را عوض می‌کند، و مطلب کاملاً دگرگون می‌شود. چون اگر بگوییم خدا موجود است، از آن‌جا که محمول می‌تواند اعم از موضوع باشد، پس چیزهای دیگری نیز غیر از خدا می‌توانند موجود باشند، ولی اگر بگوییم وجود خداست چنین امری ممکن نیست.

این است که از نظر او عالم در کنار خدا، وجودی متوهم قلمداد می‌شود؛ بنابراین از نظر ابن عربی وجود واحدی هم به حق نسبت داده می‌شود و هم به خلق. و در واقع وجود عالم، همان وجود حق است. حق در کل هستی متجلی است. و این دقیقاً همان نتیجه‌ای است که ملاصدرا در نظر نهایی خویش به آن رسیده است و این از اسرار عرفان است.

با توجه به آنچه گذشت، به‌خوبی می‌توان دریافت که ابن عربی، نخست با مبنای واقع‌گرایی، که همانا اصالت وجود است آغاز می‌کند، ولی جنبهٔ معرفت‌شناسانه در تفکر او اولویت دارد یعنی تجربه و کشف و شهود است که مقدمهٔ یافتن وحدت وجود قرار می‌گیرد. اما بحث اصالت وجود، نزد ملاصدرا، در قدم اول صبغهٔ هستی‌شناسانه دارد و کاملاً فلسفی است و به الهیات بالمعنی اعم برمی‌گردد. با این حال نزد ابن عربی، از همان ابتدا، این بحث، برداشتی خاص در باب خداشناسی است، که پس از اعتقاد به خدا وحدت

وجود در باب صفات و افعال معنا می‌یابد، و به الهیات بالمعنی الاخص برمی‌گردد. هرچند ملاصدرا در نظریه نهایی خویش به تبع ابن عربی به همین نقطه می‌رسد.

درواقع، فیلسوف با روش فکری و عقلی، نظر می‌کند، و همواره خود را از متعلق ادراک جدا می‌بیند، اما عارف از طریق کشف و شهود، به دنبال یگانه‌شدن، با متعلق ادراک است، و لذا کار او جنبه معرفت‌شناسانه می‌یابد. ابن عربی معتقد است که اصحاب اهل نظر و دلیل، به کنه معرفت وجود پی نمی‌برند؛ وجود نزد ابن عربی بودن نیست، بلکه یافتن خداست، به وسیله خود خدا. آنچه مهم است این است که ابن عربی در حوزه عرفان عملی و شهود صرفاً عرفانی است، و به استدلال و برهان و گفته‌های فلاسفه کاملاً بی‌توجه است، با این حال در عرفان نظری برای بیان و توجیه وحدت وجود از گفته‌های فلاسفه بهره می‌گیرد. اما، بر مبنای فلسفه ملاصدرا راه‌های شناخت حق و اثبات او متعددند و معرفت نفس یکی از آنهاست. از نظر وی نیز با استدلال صرف، نمی‌توان به حق تعالی رسید و معرفت به خدا، از طریق استدلال معرفت از ورای حجاب است. با این حال، برخلاف نظر ابن عربی، که محو کامل عقل، و صفات عقلانی را شرط عبودیت کامل می‌داند، ملاصدرا معتقد است که برهان عقلی نه‌تنها مخالفتی با کشف و شهود ندارد بلکه یاور آن نیز است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۱۵).

ملاصدرا، با تبیین نو از اصل علیت، و قاعده بسیط الحقیقه، راه فلسفه را به سوی اثبات بساطت حقیقی و تام واجب، که همان مدعای عارف، یعنی وحدت شخصی وجود است، گشود. هرچند رسیدن به آن را با بحث‌های نظری، ممکن نمی‌داند. از نظر ملاصدرا، بدون مراجعه به روش علمی و عملی اهل معرفت و کشف و کنارگذاشتن روش بحث نظری، وحدت مطلق وجود، و تجلی حقیقت حق تعالی در مظاهر را نمی‌توان دریافت. ولی تصریح می‌کند که مدعای عرفان با مبانی نظری حکمت، آن‌گونه که وی تبیین می‌کند، تضادی ندارد. واجب‌الوجود، جمیع اشیا است، و همه امور نیز به وی باز می‌گردند، و البته درک این مطلب جز برای کسانی که به علم لدنی رسیده‌اند بسی دشوار است.

درواقع، ملاصدرا از تشکیک شروع کرد، و مرحله به مرحله به وحدت شخصی رسید. اما، ابن عربی با بینش شهودی و کشف معنوی، تمام هستی را، یک حقیقت واحد می‌بیند. البته، ابن عربی نیز، قائل به تشکیک است، اما بر خلاف صدرا، که تشکیک را، در مرحله‌ای از تفکر خود، در حقیقت وجود جاری می‌داند، وی تشکیک را، در مجالی و مظاهر وجود، جاری می‌داند. ملاصدرا، بر اساس اصالت وجود، بین وحدت، تشخص، علیت، و خارجیت تمایز قائل شد. از نظر وی، وجود متن تمامی موجودات را پر کرده است.

اصیل دانستن وجود، موجب یک نحوه ارتباط و وحدت بین موجودات می‌شود. از نظر صدرا، باید کثرتی باشد تا وحدت در آن سریان پیدا کند. ولی ابن عربی، به وسیله وحدت است که به دنبال توجیه کثرت است. با این همه، در تفکر هر دو، وحدت با کثرت مباین نیست؛ در نگاه ابتدایی صدرا، وحدت را باید با کثرت فهمید، ولی در نگاه ابن عربی کثرت را باید با وحدت فهمید. از این رو، در تفسیر کثرت، بین آن دو اختلاف نظر وجود دارد. در تشکیک خاصی ملاصدرا، مصداق حقیقی و بالذات وجود، حقیقتاً متکثر است اما در عرفان ابن عربی، کثرت در حد شأن و مجاز تحلیل می‌شود. یعنی وجود، فقط یک مصداق دارد و بقیه تطورات و ظهورات و تجلیات او هستند. کثرات مصداق بالذات وجود نیستند؛ بنابراین، تشکیک ذاتی در اصل وجود را نمی‌توان پذیرفت. تشکیک، ظهور وجود است، و اصل حقیقت وجود، نه مطلق است و نه مقید. حقیقت وجود، مقام غیب الغیوب است.

با این همه، گرایش عرفانی ملاصدرا، در وحدت شخصیه وجود، تحت تأثیر ابن عربی است، با این تفاوت که ملاصدرا با برهانی کردن وحدت شخصیه، آن را از حالت خام عرفانی خارج کرده، و با تبیین فلسفی آن، به مشکل چندین‌ساله فلسفه اسلامی در این خصوص، پایان داده، و نقش مهمی را در سازگار کردن فلسفه و عرفان ایفا کرده است.

پی‌نوشت

۱. ابن عربی و پیروانش برای اشاره به «وجود مطلق» از کلمه «حق» بهره می‌گیرند. «حق» در حالت اطلاق خود مطلقاً غیر قابل ادراک و دست‌نیافتنی است. اما حق در مرتبه تجلی «رب» نامیده می‌شود.

منابع

- ابن‌ترکه، صابن‌الدین علی بن محمد (۱۳۵۵). تمهید القواعد، همراه با حواشی آقا محمدرضا قمشه‌ای و آقا میرزا محمود قمی، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا الف). الفتوحات المکیه، ج ۱، بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا ب). الفتوحات المکیه، ج ۲، بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا ج). الفتوحات المکیه، ج ۳، بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا د). الفتوحات المکیه، ج ۴، بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۹۹). الفتوحات المکیه، به تصحیح احمد شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۱). هستی از نظر فلسفه و عرفان، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- امین، سید حسن (۱۳۶۷). وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، تهران: بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۳۸). شرح حکمت متعالیه، ج ۱، تهران: الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریحی مختوم، ج ۱ و ۲، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). ریحی مختوم، ج ۳ و ۴، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲). وحدت از دیدگاه حکیم و عارف، قم: فجر.
- دوانی، جلال‌الدین (بی‌تا). حواشی بر شوارق‌الالهام لاهیجی، اصفهان: مهدوی، چاپ سنگی.
- سبزواری، هادی (۱۹۸۱). تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۲). اسرار الحکم، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامیة.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۹۷۷). مجموعه مصنفات، حکمه الاشراق، با تصحیح هنری کرین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- شعرانی، عبدالوهاب بن احمد (بی‌تا). البواقیت والجواهر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). اسفار، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۷). مجموعه رسائل فلسفی، به اهتمام ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). رساله سه اصل، به تصحیح سید حسین نصر، تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۱). عرفان و عارف‌نمایان (ترجمه کتاب کسر اصنام الجاهلیه)، ترجمه محسن بیدارفر، تهران: الزهراء.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح و تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم، به کوشش و تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۶). شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۶). مشاعر، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

قیصری، داوود (۱۴۱۶). شرح فصوص الحکم ابن عربی، قم: منشورات انوار الهدی.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت.
نصر، سید حسین (۱۳۶۱). سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: سپهر.

