

بررسی تطبیقی وحدت وجود

از دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا

- دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱
- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی

چکیده

وحدت وجود، یکی از موضوعات مشترک میان بسیاری از حکیمان و عارفان است. حکیمان، عارفان و ادیبان بسیاری از مغرب و مشرق در این زمینه سخن رانده و مطالبی را بیان داشته‌اند

این نوشتار به بررسی دیدگاه ابن عربی و باروخ اسپینوزا درباره وحدت وجود و تطبیق میان آن دو می‌پردازد و از این رهگذر اشتراک عمیق فرهنگهای بشری را نمایان می‌سازد.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، ابن عربی، اسپینوزا، فلسفه، عرفان.

پیشینه بحث

یکی از موضوعات مشترک میان بسیاری از حکیمان و عارفان، مسئله وجود و وحدت آن است. این موضوع از گذشته بسیار دور مورد توجه حکیمان و عارفان مغرب‌زمین و مشرق‌زمین بوده است؛ برای نمونه، حکیمان پیش از سقراط مانند

فیثاغورس، اناکسیمندر و نیز خود سقراط، افلاطون، افلوپین، فورفورئوس و همچنین حکیمان ایران باستان و هند کهن و از میان متأخران، مایستر اکهارت، ژان اسکات اریژن، اسپینوزا، ابن عربی و پیروان او با مطرح ساختن موضوعاتی مانند مبدأ عددی عالم، واحد، احد، آفرینش ابرآسا، نور مطلق، وحدت جوهر، وحدت وجود و مانند آن، بدان پرداخته‌اند. نیز افرادی همچون غزالی، علاءالدوله سمنانی، حکیم سبزواری، قمشه‌ای، شلینگ، هگل، برونو، تلیخ و دیگران به شرح و نقد آن پرداخته‌اند.

از میان شخصیت‌های ادبی نیز می‌توان به فروغی بسطامی، فخرالدین عراقی، اوحدی مراغه‌ای، حافظ، شبستری، امرسون، والت وایت‌من، لورنس، جفرس رایبسون و بتهوون به وحدت وجودی اشاره کرد.

در مغرب‌زمین بهترین کتابی که کوشیده است وحدت وجود را از دیدگاه فلسفی توضیح دهد و تعریف کند، اخلاق اسپینوزاست که دو سال پیش از مرگ وی در سال ۱۶۷۵ م. به پایان رسید.

در سال ۱۷۲۰ م. جان تولند، کتاب وحدت وجودیان را به لاتین نوشت. وی احتمالاً لفظ وحدت وجودی را مترادف را مفهوم اسپینوزایی آن به کار برده است، ولی غیر از برخی تعبیر صریح در وحدت وجود، مانند «هر چیزی همه چیز است» و «همه چیز هر چیزی است» و نیز غیر از مقاله خودش با عنوان «گفتگوی کوتاهی پیرامون فلسفه دورویه وحدت وجودیان» چندان به وحدت وجود پرداخته است. در قلمرو اسلامی نیز کتابهای بسیاری در این زمینه نوشته شده است که به دلیل کثرت و شهرت آنها لازم به یادآوری نیست.

در این نوشتار به بررسی تطبیقی و همانندیها و گوناگونیهای ابن عربی و باروخ اسپینوزا در مقوله وحدت وجود می‌پردازیم و از این رهگذر هم اشتراک عمیق فرهنگهای بشری را نمایان می‌سازیم و هم به ژرفای فهم و شهود انسان اشاره می‌کنیم. پیداست که توجه به خطاپذیر بودن فهم بشری، ما را از حمایت و یا دفاع غیر عقلانی از هر اندیشه و نظری باز خواهد داشت.

در فرهنگهای مختلف از وحدت وجود برداشتهای مختلفی شده است که حاصل

این برداشتها را به عنوان تعریفهای وحدت وجود یا پانتئیزم ارائه می‌کنیم، ولی به رغم تعریفهای یادشده، هنوز هم این مسئله مورد بحث و گفت‌وگوست که چگونه باید وحدت وجود را فهم کرد و چه کسی وحدت وجودی است و چه کسی نیست؟

تبیینهای وحدت

وحدت به گونه‌های متفاوت و در عین حال به هم پیوسته‌ای تبیین شده است؛ برای نمونه، برخی از آنها چنین است:

۱. تبیین وحدت از جنبه هستی‌شناسی؛

۲. تبیین وحدت از جنبه طبیعت‌شناختی که همان اصول، نیروها و طرحهای نظم‌دهنده است؛

۳. تبیین وحدت از جنبه ماهوی که با جنبه هستی‌شناختی تفاوت دارد؛

۴. تبیین وحدت از جنبه ریشه‌شناختی یا مبدأ مشترک.

هر کدام از این تبیینها نیز اقسامی دارد؛ برای نمونه، کریستوفر راو چهار نوع تبیین ریشه‌شناختی برای وحدت آورده است (Row, ۱۹۸۰: ۵۷).

همچنین به نظر می‌رسد وحدت‌گرایانی مانند تالس، اناکسیمندر، اناکسیمنس، میلیسان، بر این باورند که آنچه سبب وحدت جهان می‌شود، پدید آمدن جهان از یک جوهر نامتمایز است (Demos, ۱۹۴۵: ۵۳۴-۵۴۵).

۱. وحدت وجود در فرهنگهای غربی

واژه «pantheism» را که ترکیبی است از واژه‌های یونانی «pan» به معنای «همه»، «en» به معنای «در» و «theos» به معنای «خدا»، به معنای «وحدت وجود» به کار برده‌اند. این واژه با مونوتئیزم تفاوت اساسی دارد. واژه «monotheism» از واژه‌های یونانی «mono» به معنای «واحد» و «theos» به معنای «خدا» اقتباس شده است که آن را به «وحدت‌گرایی» برگردانده‌اند.

این واژه اولاً تعریفهای بسیاری دارد. ثانیاً برخی از تعریفهای آن با هم تناقض

دارد. از این گذشته، جنبه‌های متعددی از آن برای برخی از دانشیان مشرق و مغرب زمین مبهم و ناشناخته مانده است. تعریفهای آن در فرهنگهای غربی از این قرار است:

- کسی که به پانتیسم عقیده دارد، معتقد است که الوهیتی متعالی وجود دارد که جهان بخشی جدایی‌ناپذیر از آن است. این الوهیت متعالی اگر خدای دارای اراده لحاظ شود، می‌تواند علت پیدایش جهان نیز باشد.

- به نظر برخی، پانتیسم به معنای «همه‌خدایی» است نه «همه در خدا». بر اساس این، اینان معتقدند جهان هستی به طور کلی، خداست، ازلی و ابدی است نه متعالی و نیز معتقدند خدایی غیر از جهان و طبیعت وجود ندارد. «خدایی جز نیروها و قوانینی که در جهان هستی ظهور یافته است، وجود ندارد».

- به نظر برخی دیگر، پانتیسم، دیدگاه نارسای کسانی است که نمی‌توانند بفهمند خدا کجاست و کجا نیست.

- برخی دیگر به نادرست، پانتیسم را با پانتئون که به معنای «مجمع خدایان» یا «معدب ویژه خدایان» است، یکی دانسته‌اند. این تعریف، پانتیسم را صورت افراطی تعدد خدایان، یعنی پرستش خدایان متعدد می‌داند. جدای از نادرستی این تعریف، چنین دینی به امتناع منطقی نیز گرفتار است (Harrison, ۱۹۹۹: ۷۵; Goodenough, ۱۹۹۸: ۶۷).
- برخی به اشتباه آن را با هندوئیسم برابر دانسته‌اند و هندوئیسم را صورت افراطی پانتیسم دانسته‌اند که تشخص و عدم تشخص را خطای محض می‌دانند (Anderson, ۱۹۹۵).

- به نظر برخی، الهیات مدرن، وحدت وجودی یا نزدیک به آن است؛ بدین سبب که تنها واقعیت، خداست، چنان که کتاب مقدس بدان تصریح دارد (Judah: ۱۳-۱۴, ۳۱-۳۲, ۱۸۲-۱۸۳).

- به نظر اوئن، وحدت وجود یک دیدگاه متافیزیکی و دینی است. تعبیر گسترده آن عبارت است از:

۱- خدا همه چیز است و همه چیز خداست. جهان نیز با خدا یکی است و یا به تعبیر دیگر، به نوعی از ذات خداست (Owen, ۱۹۷۱: ۷۴).

- همه موجودات یک واحد را تشکیل می‌دهند و این واحد فراگیر و همه‌شمول به یک معنا خداست (Macintyre, ۱۹۶۷: ۳۴).

- اوئن تعریف تقریباً دقیق‌تری را این‌گونه ارائه کرده است: وحدت وجود نشان‌دهنده این عقیده است که همه جوهرهای موجود تنها یک موجود هستند و دیگر اشیا شکل‌های واقعیت یا نمادها و پدیدارهای آن هستند یا با او یکی هستند و وحدت دارند (Owen, ۱۹۷۱: ۶۵).

- ابراهام ولف در دایرة المعارف بریتانیکا می‌نویسد: وحدت وجود در فلسفه و کلام، این نظریه است که خدا همه چیز و همه چیز خداست. جهان آفریده‌ای جدای از خدا نیست. خدا همان جهان است و جهان نیز همان خداست (*Encyclopaedia Britannica*).

- الوهیت با نیروهای مختلف و عوامل طبیعی یکی است (*The American Heritage Dictionary*, ۱۹۷۰).

- خدا و جهان یکی هستند. خدا در همه چیز است و همه چیز در خداست. اگر جهان را به عنوان کل لحاظ کنیم، همان خداست. خدا و طبیعت مترادف‌اند و دو واژه برای یک چیز هستند (*The Harper Collins Dictionary of Philosophy*, ۱۹۹۲).

- وحدت وجود به معنای ادیانی است که خدا و جهان را یکی می‌دانند (*Dictionary of Comparative Religion*, ۱۹۷۰).

- خدا با همه چیز یکی است (*Cambridge Dictionary of Philosophy*, ۱۹۹۵).

- این عقیده دینی یا نظریه فلسفی که خدا و جهان یکی هستند و به طور ضمنی، تشخیص و تعالی خدا را انکار می‌کند (*The Oxford English Dictionary*, ۱۹۸۹).

- عقیده پرستش طبیعت به عنوان خدا (*The Harper Dictionary of Modern Thought*, ۱۹۷۷).

- جهان به عنوان یک کل، خداست و در عوض، خدایی جز اجسام مرکب از نیروها و قوانینی که در جهان ظهور یافته‌اند، وجود ندارد (*The New Encyclopedia Britannica*, ۱۹۹۸).

- همه چیز خدا یا خدا همه چیز است. همه چیز به خدا ملحق است و تشخیص از

خدا و هر چیز دیگر منتفی است (Geoffrey Parrinder, ۱۹۷۱).

- خدا و جهان یکی هستند. خدا در همه چیز حاضر است (The Oxford Dictionary

of World Religions, ۱۹۹۷).

- جهان به عنوان یک کل و طبیعت در گسترده‌ترین معنایش، با خدا یکی است

(Thomas Mautner, ۱۹۹۶).

- وحدت وجود به این معنا نیست که خدا دقیقاً همان طبیعت است، بلکه بدین معناست که جهان هستی، خداست و این عقیده که انسانها خدا هستند، از لوازم وحدت وجود نیست. بنابراین می‌توان گفت که وحدت وجود از طبیعت‌گرایی گسترده‌تر است. به نظر برخی، وحدت وجود، توسعه و گسترش طبیعت‌گرایی نیست، بلکه نقطه‌مقابل آن است.

- هر چه وجود دارد، خداست، خدا همه چیزهایی است که وجود دارند. معتقدان به وحدت وجود، در کتاب مقدس یا آسمانها در جست‌وجوی خدا نیستند، بلکه در خود و در سرتاسر جهان در جست‌وجوی اویند.

- همه چیز خداست، خدا جدای از جهان نیست، بلکه کاملاً با آن یکی است و خدا تشخیص یا تعالی ندارد.

وحدت وجود در معنای عام‌تر، نظریه‌ای درباره‌ی رابطه‌ی خدا و جهان به عنوان یک کل است؛ آیا وحدت عرفانی جهان با خدا به معنای یگانگی آن دو است یا نه؟ نظریه‌ای که به وحدت آن دو تصریح دارد، دیدگاهی است که نویسندگان مسیحی آن را پانتئیسم نامیده‌اند (Stace: sec. ۴/۲۰۸).

بسیاری از وحدت‌جویان، خدا را به طبیعت و نیروی خلاق آن تعریف می‌کنند. خدا و طبیعت دقیقاً یکی هستند. در مقابل، بسیاری از وحدت‌گرایان، خدا را فردی ماورای طبیعی تعریف می‌کنند. از دیدگاه اینان خدا و طبیعت از هم جدا هستند. تعریف خدا به طبیعت نه فردی متعالی، برای کسانی که به وحدت وجود آشنا نیستند، شگفت‌آور است، ولی در تاریخ ادیان، وحدت‌گرایان کمتر از وحدت‌جویان بوده‌اند؛ به تعبیر دنایز کرمودی، کهن‌ترین خدا، طبیعت است. انسان در آغاز احساس می‌کرد که محل زندگی او مقدس است.

اقسام وحدت وجود

مهم‌ترین دیدگاه‌های مربوط به وحدت وجود را می‌توان در پنج تعبیر خلاصه کرد. این تعبیرها عبارت است از: ۱. وحدت وجود روح گرا؛ ۲. وحدت وجود حضور گرا؛ ۳. وحدت وجود وحدت‌گرای مطلق؛ ۴. وحدت وجود غیر جهانی؛ ۵. وحدت وجود نوافلاطونی و تجلی‌گرا.

برخی دیگر وحدت وجود را این‌گونه تقسیم کرده‌اند: ۱. وحدت وجود فراطبیعی؛ ۲. وحدت وجود غیر طبیعت‌گرا؛ ۳. وحدت وجود طبیعت‌گرا. وحدت وجود فراطبیعی همان دیدگاهی است که اخیراً از سوی فیخته، شلینگ، هگل، شانکارا و دیگر نویسندگان هندو و بوداییان ماهایانا مورد توجه قرار گرفته است، بر اساس این دیدگاه، جهان به یک معنا با ذهن فراطبیعی (نفس کلی) یکی است؛ اگرچه به معنای دیگر، با آن یکی نیست.

وحدت وجود غیر طبیعت‌گرا آن دیدگاهی است که از سوی افلوپین، اسپینوزا، جان لسلی و میشل لوین مورد توجه قرار گرفته است (Quentin, ۱۹۸۸: ۵۱۱-۵۲۷).

بسیاری از فیلسوفان، به اشتباه اسپینوزا را وحدت وجودی طبیعت‌گرا قلمداد کرده‌اند. ریشه اشتباه چنین مفسرانی عبارت «خدا یا طبیعت» اسپینوزاست که سبب شده است تا گمان برند که وی میان خدا و طبیعت تفاوتی نمی‌بیند. به گفته کارلی، اسپینوزا با این عبارت به حوزه اشیا مجرد اشاره دارد و در عوض، اصطلاح حالات و نمودهای متناهی اسپینوزا با اشیا محسوس و طبیعت برابر است.

اسپینوزا این تصور وحدت وجود طبیعت‌گرا را که همه نمودهای متناهی، مقدس هستند، نمی‌پذیرد، بلکه وحدت وجود غیر طبیعت‌گرا را می‌پذیرد (Quentin, ۱۹۹۷).

کونتین اسمیت در اندیشه دینی و اخلاقی در فلسفه تحلیل زبان، درباره وحدت وجود طبیعت‌گرایانه، چنین می‌گوید:

بر اساس دیدگاه وحدت وجود طبیعت‌گرایانه، همه چیز، مقدس است. معنای واژه مقدس در وحدت وجود طبیعت‌گرایانه، غیر از آن چیزی است که در وحدت‌گرایی مورد نظر است. بر اساس وحدت‌گرایی «قدسیت» بر تنزه فراطبیعی و بزرگی بی‌اندازه متافیزیکی، خیریت کامل، علم مطلق، قدرت مطلق و ازلیت،

دلالت دارد. این معانی برای وحدت‌گرایی، اموری بنیانی است (Ibid: ۲۲۲-۲۴۲).

وحدت وجود طبیعت‌گرایانه، آن نوع دیدگاه دینی را در بر دارد که با دیدگاه دینی وحدت‌گرایی متفاوت است، یعنی همه چیز مقدس است؛ چه خوب باشد و چه بد. تلاش برای ترکیب وحدت وجود با معنای وحدت‌گرایانه قدسیت که به معنای داشتن همه صفات و کمالات است، نتیجه‌ای در پی ندارد. چنان که تعریف نادرست پلانتینگا از وحدت وجود در همراهی با متافیزیک‌ها نتیجه‌ای نداشته است. او می‌گوید:

وحدت وجود این آموزه است که همه چیز خداست، نه اینکه هر چیزی خداست، بلکه مجموعه اشیا به گونه‌ای خداست. بدین سبب «به گونه‌ای» خداست که نمی‌توان فهمید که چگونه مجموعه اشیا می‌تواند کاری انجام دهد یا به چیزی آگاهی داشته باشد و چگونه می‌تواند قادر مطلق و عالم مطلق باشد (Plantinga, ۱۹۹۵: ۳۷۶).

بر خلاف نظر پلانتینگا، وحدت وجود این نظریه نیست که همه چیز مقدس یا خدا به معنای وحدت‌گرایانه این واژگان است. بر اساس دیدگاه وحدت وجود طبیعت‌گرایانه قدسیت عبارت است از اینکه همه چیز، خواه مثبت باشد و خواه منفی، ارزشمند است. ارزشمند بودن در اینجا به معنای خوب بودن یا مثبت بودن نیست، بلکه بدین معناست که وجود آن بر عدمش ترجیح دارد.

سیاری از تعریف‌های یادشده با تفسیر متعارف از دین و دست‌کم با مسیحیت ناسازگار است؛ زیرا فلسفه مسیحی اندیشیدن در افکار خدا و پذیرش این امر است که ترس از خداوند، آغاز تعقل (Proverbs: ۱/۷) و نقطه آغاز ارزشیابی همه چیز است؛ یعنی تعقل و ایمان به خدا به عنوان خالق، خدایی که هر چه هست از اوست، همه چیز وابسته به اوست و همه چیز برای شکوه و جلال اوست (Roman: ۱۱/۳۶). فلسفه می‌کوشد از هر جهت به وحی الهی در کتاب مقدس ایمان داشته باشد (Isaiah: ۸/۲۰; Jeremiah: ۸/۹).

۲. تعبیرهای ابن عربی از وحدت وجود

وحدت شخصی وجود را به گونه‌ای که فرض مصداق دوم برای آن محال باشد، می‌توان در تعابیر متعددی از آثار ابن عربی و شارحان وی یافت؛ برای نمونه، عبارت

کوتاه «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» (ابن عربی: ۴۵۹/۲) که بسیاری از کسانی که به طرد و تکفیر وی پرداخته و بدان تمسک بسته‌اند، بر وحدت شخصی وجود صراحت دارد. عبارت «منزه است خدایی که اشیا را در حالی که او عین آنهاست، آشکار ساخت»، تعبیر دیگری است از اظهار خود و نه چیزی بیرون از خود. وی در جایی دیگر چنین می‌گوید:

در هستی چیزی وجود ندارد که چشمی بتواند آن را مشاهده کند مگر آنکه ذات آن ذات حق است و آنچه مشاهده می‌شود حق است نه خلق (قیصری، بی‌تا: فص هودی، ۲۴۴).

نیز آنچه با هر یک از قوای ادراکی، درک می‌توان کرد، وجود حق در اعیان ممکنات است (همان: ۲۳۴). وی تصریح می‌کند که آنچه در عالم عین وجود دارد، مدلول احدیت است و کثرت، مدلول خیال و ساخته آن (همان: ۲۳۷).

تعبیری مانند: عقیده به کثرت، شرک است و عقیده به وحدت، توحید است (همان: ۱۳۴)؛ عالم، وجودی زاید بر حق تعالی ندارد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۸۴-۱۸۵)؛ او را وصف نمی‌کنیم مگر آنکه خود وصف اویم (همان: ۸۵)؛ زوال حق از صورتهای عالم ممکن نیست (همان: ۱۳۲)؛ اگر سریان حق در موجودات نبود و در آنها ظهور نمی‌کرد، عالم وجود نداشت (همان: ۹۳)؛ هر که به مقام انفراد دست یابد، سریان خود در الوهیت را همان سریان وجود الهی در موجودات خواهد دید (ابن عربی: ۴۶۱/۱)؛ برای کسی که سریان حق را در وجود اشیا تعقل کند، حکم شرع در همه احوال جاری است (همان: ۴۸۶)؛ الوهیت در اسباب سریان دارد و برعکس (همان: ۲۲۸)؛ وجود الهی در موجودات سریان دارد (همان: ۴۶۱، ۴۸۶، ۶۶۲ و ۱۶/۲)؛ سریان اشیا در یکدیگر (همان: ۱۶/۲)؛ سریان سرّ حق در موجودات (همان: ۴۹)؛ سریان عبادت در موجودات (همان: ۲۴۷)؛ سریان فردیت در کثرت اشیا (همان: ۱۲۶/۳)؛ سریان ربوبیت در عالم (همان: ۴۷۴)؛ سریان حق در صورتهای طبیعی و عنصری (همان: ۳۲/۱ و ۵۷/۲).

ابن عربی در مقابل آنچه یاد شده، تعبیر دیگری نیز دارد که بیانگر کثرت است؛ مانند: او در ظهور عین هر چیزی است، ولی ذات اشیا نیست، بلکه او اوست و اشیا نیز اشیا هستند (همان: ۴۸۴/۲)؛ حق برتر از آن است که در اجسام حلول کند (همان: ۶۱۴)؛

ذات حق از حلول در اشیا منزّه است (همان: ۵۲/۳)؛ او نه مکان دارد و نه حلول‌پذیر (همان: ۱۵۹)؛ او برتر و بزرگ‌تر از حلول و محل است (همان: ۵۵۷)؛ حلول و اتحاد حق تعالی به صفات ممکنات، عقیده‌ای فاسد و گمراه‌کننده است (ر.ک: قیصری، ۱۳۶۳: ۱۷۲)؛ سریان وجود مطلق در همه موجودات با سریان حلولی و اتحاد مشهور در نزد اهل نظر متفاوت است (ر.ک: همان: ۱۷۸). این تعابیر، ابن عربی را از تعابیر سطحی مربوط به وحدت وجود که مایه اتهام کفر و مانند آن است، دور می‌سازد. از آنچه گفته شد، می‌توان وحدت وجود را چنین تعریف کرد: وحدت وجود دیدگاهی است که حقیقت وجود را امری یگانه می‌داند که بدون حلول و اتحاد با تعینات و تشخصات، در آنها سریان و ظهور دارد، به گونه‌ای که هر تعینی به سبب سریان وجود در آن، وجه، ظهور و ظلّ حقیقت وجود است.

۳. رابطه میان خدا و جهان

بر اساس دیدگاه ابن عربی این پرسش که چه رابطه‌ای میان خدا و جهان وجود دارد، مطرح نمی‌شود؛ زیرا به صراحت رابطه آن دو را چون رابطه ظاهر و مظهر، حقیقت و شئون و مانند آن می‌داند. ولی بر اساس دیدگاه اسپینوزا، این مسئله تفاوت دارد. پیش از این پرسش، باید پرسش دیگری مطرح شود که خدا در ضمن کدام یک از عنوانهای یادشده قرار می‌گیرد و جهان در ضمن کدام یک؟ به نظر می‌رسد که جهان با عرض و حالت یکی است، ولی مقصود از خدا چندان روشن نیست. «گاهی مقصود از خدا همان جوهر است و گاهی مجموع جوهر و عرض و حالت مقصود از آن است» (Stace: ۲۱۶).

به احتمال نخست، خدا به نوعی با جهان تفاوت دارد؛ ولی به احتمال دوم با آن یکی است. توضیح بیشتر آن از این قرار است: اسپینوزا گاهی اعراض را تشکیل‌دهنده جوهر (Spinoza: Part I, Def. IV) و گاهی جوهر را تشکیل‌دهنده اعراض می‌داند. در این صورت، جوهر یا خدا با مجموعه اعراض و در نتیجه با جهان یکی است، ولی تعبیرهایی وجود دارد که با این بیان ناسازگار است؛ برای نمونه، او جوهر عاقل و جوهر مستنبط را یک جوهر می‌داند که با این توصیف

ادراک می‌شوند. اسپینوزا تأثیر متقابل میان نفس و بدن را نمی‌پذیرد و تأثیرهای به ظاهر دوسویه را با این گفته توضیح می‌دهد که این جوهر واحد، خود را به دو گونه آشکار می‌سازد؛ یعنی در قالب رخداد بدنی - روحی ظاهر می‌شود. ظهور حقیقت واحد به دو یا چند گونه، از شباهتهای دقیق عرفان اسپینوزا و ابن عربی است.

۴. خردپذیری وحدت وجود

اگر احساسات و انگاره‌های عرفانی، منابع روان‌شناسی وحدت وجودی است، که هست (Stace: ۲۱۷)، در این صورت، وحدت وجود تا چه اندازه می‌تواند خردپذیر باشد و اگر چنان که گفتم، تفکر عرفانی همواره مجموعه‌ای از تناقضهای منطقی باشد. در صورتی که دلیل مستقلی بر این نکته وجود داشته باشد که احساسات و انگاره‌های عرفانی واقعاً در ساختمان فلسفه اسپینوزا و ابن عربی وارد شده باشد، در این صورت، این دیدگاه که این دو بسا بر خلاف میل خودشان به پارادوکس وحدت وجود گرفتار شده باشند، می‌تواند به حل مسئله کمک کند، ولی این امر با اشارت و صراحت برخی از تعبیرهای آن دو سازگار نیست؛ به همین سبب عناصر عرفانی دیدگاه آن دو، گاهی مورد پذیرش قرار گرفته و گاهی نیز انکار شده است. از نظر کسانی که آن را انکار کرده‌اند، او (آنها) ملحد نفرین شده است (اند) و از نظر آنان که آن را پذیرفته‌اند، او (آنها) انسانی بی‌خود از خویش و خدایی است (اند). اگر کسی عبارت «خدا یا طبیعت» اسپینوزا را به این معنا بداند که خدا دقیقاً نام دیگری برای طبیعت و به تعبیر دیگر، خدا مترادف با طبیعت است، می‌تواند نتیجه بگیرد که او واقعاً ملحد است، ولی اگر کسی آن را عرفانی تعبیر کند، به گونه‌ای خدا و هستی با جهان یکی و در عین حال متفاوت از آن باشد، عبارت یادشده معنای دقیقی خواهد داشت. به نظر برخی، او تناقض زنده ملحد خداگونه را در خود آشکار می‌کند. هارولد هافدینگک می‌گوید:

از نظر اسپینوزا فهم زلال احساسات، ما را فراتر از آنها قرار می‌دهد و ما را با بقیه معرفت ما از طبیعت متحد می‌سازد. او اضافه می‌کند که این فهم از احساسات کمک می‌کند تا وحدت عرفانی با خدا امکان‌پذیر گردد. این تمایل عرفانی و

اشراقی، مبنای همه تفکر او را شکل می دهد (Hoffding, ۱۹۷۴: ۲۹۴-۲۹۵).

از سویی دیگر، استوارت همپشایر می گوید:

منتقدان اسپینوزا مقصود وی را از خدا به عنوان علت همه جا حاضر درست در نیافته اند. اگر این تعبیر را جدای از متن فلسفی وی در نظر بگیریم، این نظریه عرفانی و غیر علمی به نظر می رسد...، در حالی که دلالت آن کاملاً برعکس است. این نظریه تنها در صورتی عرفانی و غیر علمی خواهد بود که فراموش کنیم که در کاربرد اسپینوزا، واژه «خدا» با واژه «طبیعت» قابل تبدیل است. این گفته که خدا علت همه جا حاضر همه چیزهاست، تعبیر دیگری از این گفته است که همه چیز را باید از طریق تعلق آن به یک نظام واحد و فراگیر که همان طبیعت است، تبیین نمود و هیچ علتی حتی علت نخستین را نمی توان بیرون و مستقل از نظم طبیعت لحاظ کرد (Hampshire, ۱۹۸۷: ۴۳-۴۴).

در مورد هر دو می توان گفت که دیدگاه وحدت وجود اساساً یک گمانه زنی صرف ذهن فلسفی نیست. این نظریه ای نیست که در نهایت بر دلیل و برهان استوار باشد. وحدت وجود، ذاتاً اندیشه ای عرفانی است؛ اگرچه در مرحله بعد، مورد تأیید برهان نیز قرار می گیرد (Stace: ۲۱۸)؛ بنابراین، در گسترش تاریخی بس دراز فلسفه اصالت عقل، ممکن است چنین توهم شود که وحدت وجود بر دلیل بنا شده است و ریشه های عرفانی آن فراموش شود (Ibid: ۲۱۹). این همان چیزی است که در مورد اسپینوزا و شارحان و مفسران وی رخ داده است. پرسش اساسی درباره وحدت وجود این نیست که آیا دلایلی که آن را اثبات می کند، دلایلی درست است یا نه، بلکه این پرسش است که آیا تعبیر تجربه عرفانی مربوط به آن درست است یا نه؟ مسئله در مورد ابن عربی نیز از همین قرار است.

خلاصه بیان ابن عربی این است که هستی ممکنات، دو نسبت دارد؛ نسبتی با خدا دارد که از این نظر، امری است واقعی و نسبتی با ماهیات یا موجودات مقید و جزئی دارد که از این لحاظ، از امور خیالی و وهمی است.

وی می گوید: «صور العالم لایمکن زوال الحق عنها»؛ وجود حق (حقیقت هستی) از حقایق جهان، جدایی ناپذیر است. رکن الدین شیرازی در شرح آن گوید: «زیرا از

عدم و زوال حق، زوال و عدم عالم لازم می آید و روح و حیات و بقا و مدبر همه،
«او»ست (شیرازی، ۱۳۵۹: ۲۶۵).

قاضی نورالله نیز در مجالس المؤمنین نگاشته است: «علاءالدوله سمنانی می گوید: در
اثنا مطالعة فتوحات مکیه (تألیف محیی الدین) به این عبارت رسیدم که: «سبحان من
أظهر الأشياء و هو عینها». وی (علاءالدوله سمنانی) عبارت فتوحات را این گونه توجیه
می کند که مرجع ضمیر (هو)، ذات الهی نیست، بلکه مرجع آن، ظهوری است که از
فعل «اظهر» گرفته شده و معنای جمله با این فرض چنین است: تقدس و پاکی در
خور خداوندی است که اشیا را به ظهور رسانید و این ظهور، عین اشیاست».

قاضی نورالله پس از بیان این جمله ها می گوید: «مستند شیخ در وحدت وجود،
کشف صحیح و ذوق صریح است نه دلیل عقلی و مقدمات نقلی». سپس در پی آن
می نگارد: «میرسیدشریف جرجانی در حواشی تجرید خواجه نصیرالدین طوسی نیز
با این عبارت که «هذا طور وراء طور العقل» همین را گفته است (شوشتری، ۱۳۵۴: ۳۷۱).
بنابراین، مرجع ضمیر در جمله «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» ظهور نیست،
بلکه با مراجعه به کلام دیگر شیخ در فصوص الحکم در «فص حکمة أحدیة» که
گفته است: «ما خلق تراه بعین إلا عینه الحق» (قیصری، بی تا: ۱۹۳) معلوم می شود که
مرجع ضمیر در جمله «هو عینها» خداوند است و بس.
در «فص حکمة نوریة» نیز آمده است: «کل ما ندرکه فهو وجود الحق فی أعیان
الممکنات» (همان: ۱۸۴).

ولی در فتوحات مکیه می گوید: «هو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الأشياء
فی ذواتها؛ بل هو هو و الأشياء أشياء»؛ خداوند در ظهور خویش عین هر چیز و با آن
یکی است، لیکن وی را با ذات اشیا اتحاد و یگانگی نیست، بلکه او همان هویت
پنهان است و اشیا نیز جز خود (یعنی ماهیات خارجی) چیز دیگری نیستند.
علاءالدوله سمنانی که بر فتوحات محیی الدین تعلیقاتی نگاشته، در تأیید وی در این
سخن نوشته است: بلی درست گفتمی، اما در گفتارت ثابت باش (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۷).^۱

۱. به نظر می رسد که محیی الدین در این گفتار به «وحدت وجود و کثرت موجود» که به ذوق المتألهین
منسوب است، نظر داشته است.

از گفته‌های صریح و روشن این عارف بزرگ این است که معرفت و شناسایی بنده وقتی کمال می‌پذیرد که خدا و مخلوق را با هم شهود کند (جمع و تفرقه با هم باشد) و هر که مخلوق را در وقت و حالتی هر چند کوتاه، نادیده گیرد (همه را یکی ببیند)، از عالم عرفان بی‌بهره است؛ زیرا در این حالت تحت تأثیر وجد و احساس و سکر عرفانی است و از پژوهش حقیقت نزد او خبری نیست (سرور، ۱۹۵۲: ۸۰).

این عبارت فتوحات نیز که «لا حلول و لا اتحاد فیان الحلول مرض لایزول و لایقول بالاتحاد إلا أهل الإلحاد» (همان: ۸۱) شاهد دیگری بر آن است.

اینک این پرسش را تکرار می‌کنیم که مقصود ابن عربی از تعبیرهای یادشده درباره وحدت وجود چیست؟ گرچه به ظاهر در این تقسیم‌بندیها، به ویژه گفته قزوینی و مانند او، مقصود حصر اقسام وجود است، با تأمل بیشتر، معلوم می‌گردد که آن وحدت شخصی وجود که مورد نظر عرفاست در این اقسام نیامده است؛ زیرا قسم نخست که همه تعینات وجودی را خیال محض و حباب صرف و دومین چشم‌احول می‌داند، سخنی نارواست که دست کم محققان از عرفا، آن را بر زبان نرانده‌اند. اگرچه بسیاری از صوفیه، بدان تصریح نموده‌اند و منظور خویش از وحدت شخصی وجود را به گونه‌ای بیان داشته‌اند که کثرت با تمام اقسامش، ساخته خیال و دومین چشم‌احول است، حتی خود خیال نیز که نوعی کثرت است، خیالی و موهوم است و برخی دیگر نیز اگرچه بدان تصریح ننموده‌اند، ولی ظاهر کلامشان همین است.

قسم دوم چیزی غیر از تشکیک وجود نیست - و تشکیک وجود، اگرچه نوعی وحدت وجود است، ولی وحدت وجود مورد نظر ابن عربی نیست؛ چه محققان از عرفا ذومراتب بودن وجود را با تعدد مصادیق وجود برابر دانسته‌اند و تعدد مصادیق وجود با وحدت شخصی وجود ناسازگار است - بلکه خود، نوعی پذیرش کثرت وجود است.

قسم سوم نیز اگرچه امری حق است، وحدت شخصی وجود نیست؛ زیرا در این نظر، کثرت پذیرفته شده است و برای وجود مصادیق یا مراتب یا مانند آن که بتوان آن را به قوا و شئونات نفس تشبیه نمود، پذیرفته شده است. مگر آنکه گفته شود این کثرت، امری اعتباری است به گونه‌ای که با وحدت حقیقی نفس، هیچ‌گونه ناسازگاری ندارد.

قسم چهارم، مربوط به وحدت شهود است نه وحدت وجود؛ از این رو، ارتباطی به سخن عرفا در این مسئله ندارد. سخن آقاعلی حکیم نیز چنان که پیداست، به وحدت شهود مربوط است نه به وحدت وجود. با توجه به تعبیرهای نقل شده از ابن عربی درباره وحدت وجود می‌توان خدشه‌پذیری تعریفها و اقسام یادشده را به آسانی شناسایی کرد.

۵. راه اثبات وحدت وجود

دلیل اسپینوزا بر اینکه خدا تنها جوهر است و هر چیز دیگری حالات و نمودهای اوست، بر اصلی استوار است که از آن به امتناع آفرینش یاد می‌شود. بر اساس نظریه وحدت وجودی که وی در کتاب اخلاق شرح داده است، «تنها یک جوهر وجود دارد که نامحدود و نامخلوق است و او خداست» (Spinoza: Part I, Prop. vi, vii, viii, xi). «غیر از خدا نه جوهری وجود دارد و نه ممکن است وجود داشته باشد؛ بنابراین، هر چه وجود دارد، در خدا وجود دارد و حالت، نمود و ظهور ذات خداست (Ibid: xiv, xv). «خدا علت گذرا و بیرونی اشیا نیست، بلکه علت پایدار و همه جا حاضر آنهاست» (Ibid: xviii). «همه اشیا به خاطر ذات خدا، تعیین و قطعیت وجودی یافته‌اند و به شیوه معینی عمل می‌کنند» (Ibid: xxix). و بنابراین، این نتیجه به دست می‌آید که «اراده به اصطلاح آزاد، امری خیالی و واهی است» (Ibid: xxxii). و «اشیا تنها همان‌گونه که آفریده شده‌اند، باید آفریده می‌شدند و نه به گونه‌ای دیگر» (Ibid: xxxiii). این خلاصه‌ای از حدود سی و شش گزاره‌ای است که اسپینوزا در بخش نخست کتاب اخلاق آورده است و به وسیله آن، دیدگاه خود را درباره علت اصلی همه اشیا تبیین کرده است (Stace: sec. ۴/۲۱۰).

دلیل اسپینوزا بر اینکه خدا تنها جوهر ممکن است، چنان که گفته شد، بر این اصل استوار است که «جوهر نمی‌تواند جوهر دیگری را پدید آورد» (Spinoza, Part I, Prop. vi). این اصل به وسیله گزاره‌های دیگری اثبات شده است که هر کدام از آنها بر تعریف جوهر استوار است (Ibid, Prop. i-v. incl).

از دیدگاه اسپینوزا، جوهر چیزی است که فی‌نفسه و بنفسه ادراک می‌شود؛ یعنی

مفهوم آن بدون وابستگی به سایر مفاهیم، ادراک می‌شود و درک آن به هیچ امر دیگری وابسته نیست.

تعبیرهایی مانند «جوهر ذاتاً بر تجلیات و ظهورات خود تقدّم دارد» نشان می‌دهد که مقصود وی از جوهر، همان وجود است، به ویژه اگر به معنای جوهر در ارسطو و یونان باستان توجه داشته باشیم که اوسیا، همه چیز است و هستی‌شناسی به جوهرشناسی (اوسیا‌لوژی) تبدیل می‌گردد.

به نظر اسپینوزا، «همه اشیا، حالات، نمودها و ظهورات یک جوهر نامتناهی است» (Ibid, Prop. xiv, xv) و به نظر ابن عربی - در عین حال که نظر متفاوتی درباره جوهر دارد - مسئله از همین قرار است (ابن عربی: ۹۳). اگر مقصود اسپینوزا از جوهر، حقیقت وجود یا وجود مستقل باشد، هر دو در این زمینه نظر همانندی دارند.

۶. سرچشمه عقیده به وحدت وجود

بسیاری از پژوهشگران مغرب‌زمین بر این اعتقادند که وحدت وجود امری فراتر از عقل و ادراک عقلانی است. به نظر برخی، سخنان شارحان مسلمان نیز از همین قرار است؛ برای نمونه، قاضی نورالله شوشتری می‌گوید: مستند شیخ در وحدت وجود کشف صحیح و ذوق صریح است نه دلیل عقلی و مقدمات نقلی و سخن میرسیدشریف جرجانی را نیز به عنوان شاهد بر آن می‌آورد. چنین چیزی را در مورد اسپینوزا نیز گفته‌اند.

ولی چنان که گفتیم، حاصل شهود، وحدت شهود است نه وحدت وجود و تفاوت میان این دو قابل چشم‌پوشی نیست. به منظور تصحیح این نظریه تأییدی را بر امکان اثبات وحدت وجود از طریق شهود ارائه می‌کنیم: اگر بپذیریم یا دست کم در یک مورد بپذیریم که شهود عارف کامل با واقعیت برابر باشد و هیچ کمی و کاستی از آن نداشته باشد و به تعبیر دیگر، مشاهده عارف کامل با ما به ازای عینی و خارجی آن، کاملاً برابر باشد، می‌توان از این شهود وحدت، به وحدت وجود رسید.

در این مسئله می‌توانیم دو نگاه مستدل و متفاوت داشته باشیم:

۱. ولی کامل به حکم سخن او که فرمود: «لا فرق بینک و بینهم إلا أنّهم عبادک»

(مجلسی، ۱۹۸۳: ۳۹۳/۹۸) و نیز «و بأسمائك التي ملأت أركان كل شيء» (کفعمی، بی تا: ۱۸۸) و نیز «نحن والله الأسماء» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۴۰) و نیز «اجعلوا لنا رباً نؤوب إليه» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۲۸۳/۲۵)، نباید در هیچ صفت کمالی، تفاوتی با واجب تعالی داشته باشد. تنها تفاوت آنها باید تفاوت عبودیت و ربوبیت باشد که آن هم چنان که در جای خودش گفته شده است، تفاوت بی تفاوتی یا تفاوت فقر و غناست. از این نگاه، علم ولیّ کامل که حضوری و شهودی است، باید به گونه‌ای کامل باشد که با ما به ازای آن هیچ تفاوتی نداشته باشد، در غیر این صورت و با پدید آمدن کمترین تفاوت، نوعی جهل که نقص عیان و آشکار است، بدو نسبت داده می‌شود و با چنین نسبتی، دیگر کامل نخواهد بود و اشارات یادشده در سخنان اولیا توجیه‌پذیر نخواهد بود.

از این نگاه، می‌توانیم شهود ولیّ کامل را با حقیقت وجود، یگانه و برابر بدانیم و وحدت شهود را همان وحدت وجود بدانیم. گواه بر این مطلب، این ادعای حضرت ختمی مرتبت (صلوات الله علیه) از خداوند است: «ربّ أرنی الأشياء كما هي» (صفا، ۱۳۶۲: ۱۷۱). خواسته آن حضرت این است که حقیقت اشیا را مشاهده کند. آیا می‌توان گفت که خواسته او به اجابت نرسیده است و اگر نمی‌توان چنین سخن عوامانه و بی پایه‌ای را بر زبان راند، باید گفت که دعای او به اجابت رسیده است. پس اشیا را آن گونه که هستند، دیده است، پس مشاهده او به هستی، با واقع مطابق بوده است. پس می‌توان شهود وحدت مطلق را از جانب ولیّ کامل، با وحدت وجود برابر دانست مگر آنکه گفته شود، شهود به همه مراتب وجودی تعلق نمی‌گیرد؛ به تعبیر دیگر می‌توان این وحدت شهود را تعمیم داد و آن را نشان وحدت وجود دانست. نظر به آنکه حق تعالی به ما نزدیک‌تر از ماست، علم حضوری ما به حق تعالی مقدم بر علم ما به ذات ماست. حکمای مشاء بلکه جمهور، چون از این نکته غفلت کرده‌اند، در مسفورات خود گفته‌اند: هیچ حصولی اقوا از حصول شیء برای ذات خودش نیست (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۲۳). پس همان گونه که در علم نفس به خودش به خاطر حضوری بودن، امکان خطا نیست و شهود نفس به خودش با وجود آن برابر است، در غیر این صورت، خطا در علم حضوری پدید می‌آید، همین گونه است سایر علوم حضوری که بیش‌ترین و تام‌ترین همه آنها علم

خلق به رب است؛ زیرا رب به خلق از خلق به خلق نزدیک تر است، پس علم خلق به رب از علم خلق به خلق، قوی تر و دقیق تر است. از این طریق نیز می توان وحدت شهود را دلیلی بر وحدت وجود دانست، مگر آنکه گفته شود، این علم اجمالی است و نمی تواند اساس اثبات گزاره های تفصیلی باشد.

۲. با توجه به این حقیقت که ممکن الوجود، به هیچ روی، واجب الوجود نیست و با وی شباهت و همانندی ندارد، فقیر با غنی مطلق قابل مقایسه نیست. نیز با توجه به گفته ولی کامل که «ما عرفناك حق معرفتك و ما عبدناك حق عبادتك» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۲۳/۷۱) می توان بین واجب تعالی و کامل ترین اسم او و وجه او که ولی کامل است، تفاوت را ملاحظه نمود. اگر چنین باشد، دیگر به خاطر کمال مطلق بودن او نمی توان وحدت شهود وی را همان وحدت وجود تلقی نمود؛ چه اینکه این کمال مطلق به آسانی مورد تردید واقع می شود. در هر صورت، از این احتمال که وحدت شهود، همان وحدت وجود است و یا دست کم در برخی از موارد چنین است، می توان گذشت و در نتیجه باید مبانی خردپذیری برای آن فراهم ساخت.

۷. رابطه وحدت وجود با ایمان و الحاد

یکی از مسائلی که ناظران بیرونی عرفان درباره معتقدان به وحدت وجود مطرح کرده اند، رابطه وحدت وجود با ایمان و کفر است. برخی از متکلمان مسیحی و برخی از مسلمانان به این امر پرداخته اند. به گفته برخی، وحدت وجود همان کفری است که در زمانهای مختلف، عرفای مسیحی بدان متهم شده اند (Stace: sec. ۴, ۲۰۸). نگاهی به فهرست کتابهای له و علیه عرفان، گواهی بر این مطلب است؛ برای نمونه، تعداد ۳۵ کتاب در ردّ فصوص الحکم و ۳۴ عنوان در دفاع از آن نگاشته شده است.

واژه وحدت وجود نیز مانند واژه «الحاد» در قرن هیجدهم مورد بدفهمی قرار گرفته است و هنوز نیز بد فهمیده می شود (Tapper, ۱۹۸۷). به گفته آرمسترانگ، واژه وحدت وجود، واژه ای گسترده و مبهم است که از آن سوء تعبیر شده است (Armstrong, ۱۹۷۶: ۱۸۷). به گمان عده ای، جز برخی از موارد که باید استثنا شود، وحدت وجود همان اعتقاد به خدا نیست، ولی الحاد هم نیست، بلکه نوعی توحید

ناخداگرایانه است و یا حتی توحیدی است که با اعتقاد به خدای متشخص کاملاً تفاوت دارد و به نظر برخی دیگر، وحدت وجود اعتقاد به خدای یگانه است؛ خدایی که با وحدت فراگیر و همه‌شمول، برابر است. در عین حال، معتقدان به وحدت وجود، عموماً اعتقاد ندارند که خدا، شخص یا چیزی مانند شخص است.

هر جا که وحدت وجود به عنوان جایگزینی برای اعتقاد به خدا لحاظ می‌شود، دست کم یکی از دو امر زیر و غالباً هر دوی آنها را انکار می‌کند:

نخست اینکه اعتقاد به خدا، اعتقاد به خدای متشخص است که از جهان جدا و متعالی از آن است. وحدت وجود معمولاً وجود خدای متشخص را نفی می‌کند.

دیگر اینکه وحدت وجود، جایگزینی برای اعتقاد به خدا و الحاد را با هم انکار می‌کند، چنان که متعالی یا کاملاً دیگر و جدای از جهان بودن خدا را انکار می‌کند. این واقعیت که وحدت وجود امری الحادی نیست، بلکه به وضوح منکر الحاد است، مورد بحث و گفت‌وگوی نقادان قرار گرفته است. دلایل بدوی برای همسان دانستن وحدت وجود با الحاد این گمان است که اعتقاد به خدا باید اعتقاد به خدای متشخص باشد، بدین سبب که خدا باید شخص باشد.

در این زمینه کالریج ادعا می‌کند که «همه چیز خداست» یا «خدایی وجود ندارد»، به یک معناست (McFarland, ۱۹۶۹: ۲۲۸). به گفته اوئن، اگر خدا با جهان یکی باشد، این نام دیگری از جهان است نه خدا؛ بنابراین، وحدت وجود با الحاد برابر است (Owen, ۱۹۷۱: ۶۹-۱۰).

شوپنهاور نیز بر همین عقیده است که جهان را خدا نامیدن، آن را تبیین نمی‌کند، بلکه تنها زبان ما را با واژگان مترادف غیر لازم برای جهان گسترش می‌دهد (Schopenhauer, ۱۹۷۲: ۴۰).

این اتهام که وحدت وجود امری الحادی است، عمری بس دراز دارد. عمر این اتهام به اندازه عمر خود وحدت وجود است. به گفته کریستوفر راو، اینکه سیسرو وحدت وجود سپیوسیپوس را به عنوان تلاشی برای ریشه کن کردن مفهوم خدایان از ذهن ما توصیف می‌کند، در واقع، بازتاب اتهامی است که معمولاً ضد وحدت وجود فیلسوفان طبیعی یونان باستان، مانند اناکسیمندر هراکلیتوس، مطرح شده بود

این گونه تعبیرها بدین امر گرایش دارد که وحدت وجود را با الحاد در ذهن عموم برابر بداند. کسانی که بدان حمله کرده‌اند و آن را با الحاد برابر دانسته‌اند، در واقع، بر اساس فهم عرفی از عقاید سنتی مربوط به خدایان، چنین کرده‌اند. حداکثر چیزی را که شوپنهاور، کالریج، اوئن و دیگران می‌توانند اثبات کنند، این است که توحید وحدت وجودی در قالب واژگانی تبیین می‌شود که مفهوم الوهیت را از وحدت وجود حذف می‌کنند و یا با آن ناسازگارند.

این نظریه که خدا و جهان صرفاً یک واقعیت هستند و نیز اینکه خدا و نفوس شخصی صرفاً یکی هستند، نظریه‌ای است که در زمانهای مختلف طرفدارانی داشته است. این نظریه را به دو شکل می‌توان تفسیر کرد که یکی از آنها به الحاد دیگری به جهان‌گرایی می‌انجامد.

اگر مقصود این باشد که جز مجموعه‌اشیای محدود، ستارگان، خورشید، درختها، سنگها، حیوانات و نفوس جزئی، چیزی وجود ندارد و اینکه خدا صرفاً نام دیگری برای این مجموعه‌اشیای محدود است، این الحاد است. این همان دیدگاهی است که استوارت همپشایر به اسپینوزا نسبت می‌دهد که استیس با دلایل متعددی آن را رد می‌کند (۱). (Stace, Chap. ۴, sec. ۱).

شکل جهان‌گرایی وحدت وجود این است که جهانی که شامل اشیای محدود است، جدای از خدا وجود ندارد. تنها خدا وجود دارد. خدا وحدت نامتمیزی دارد که هیچ شیء متکثر محدودی در آن وجود ندارد.

آیا کسی واقعاً چنین دیدگاهی را پذیرفته است؟ تعبیرهایی مبنی بر اینکه هیچ چیزی جز امری تهی، یعنی وحدت نامتمیز، وجود ندارد، در بودیزم ماهایانا دیده می‌شود. این نظریه گوهر ادویتا ودانتای شانکارا است. بر حسب این نظریه، جهان را موهوم می‌پندارد (۲۱۷: ۱۹۳۸). (Goddard, ۱۹۳۸: ۲۱۷).

نسبت الحاد به وحدت وجود چنان عمیق است که حتی برخی آن را با مادیگرایی برابر دانسته‌اند. آلن مایرز در اثر خود به نام مطالعه‌ای پیرامون وحدت‌گرایی ماتریالیست و ایده‌آلیست از دیدگاه کتاب مقدس درباره‌آفرینش می‌گوید:

موضوع فلسفی مهمی که تفکر فلسفی اروپا را در آغاز قرن بیستم به خود مشغول کرده بود، نه تنها امروز برای ما همان اهمیت را دارد، بلکه به امری جهانی تبدیل شده است. فیلسوفان در این دوره یا ماتریالیست وحدت‌گرا و یا ایده‌آلیست وحدت‌گرا بوده‌اند. هر دو تفکر به دلیل گرایش به وحدت‌گرایی، خدای متعالی و خالق مطابق با تفکر کتاب مقدس را نفی می‌کنند. تفکر ماتریالیستی وحدت‌گرایی مانند مارکسیسم و سکولاریسم، ادعا می‌کند که چیزی جز ماده وجود ندارد و تفکر ایده‌آلیستی وحدت‌گرایی که در عصر جدید اهمیت بسیار دارد، ادعا می‌کند که چیزی جز ذهن یا روح یا خیال وجود ندارد (Myers, ۱۹۵۶: ۲۱۴).

به گمان جورج پلخانوف، فیلسوف برجسته و نظریه‌پرداز عمده مارکسیسم، چیزی جز ماده وجود ندارد (Plekhanov, ۱۹۵۶: ۶) این جان کلام پلخانوف در مهم‌ترین اثر وی به نام گسترش دیدگاه وحدت‌گرا پیرامون تاریخ است که لنین آن را کمک بزرگی برای پرورش نسل مارکسیست روسی معرفی کرد. وی در آخرین لحظات زندگی و در شرایط سختی که به سبب بیماری سل در حال جان دادن بود، به همسرش چنین گفت: مرگ چیست؟ انتقال از ماده. در حالی که صورت خود را به سوی پنجره برمی‌گرداند، گفت: درخت غوشه‌ای را که از روی دلسوزی و محبت به درخت کاج تکیه داده است، می‌بینی؟ ممکن است من هم روزی به چنین درختی تبدیل شوم. چه بد است این گونه شدن. به درخواست خودش بر سنگ قبرش، این جمله آدونیس شلی را نوشتند: «او با طبیعت یگانه شد» (Baron, ۱۹۶۳: ۳۵۴).
تعبیر پلخانوف به هنگام مرگ، وحدت‌گرایی ذهنی برخی از فرقه‌های بودایی و هندو را به خاطر می‌آورد.

به عقیده پلخانوف، ماتریالیسم مارکسیسم و اندیشه‌های فیلسوف وحدت وجودی قرن هفدهم، با روح اسپینوزا شباهتهای بسیاری با هم دارند. وی می‌گوید: اگر تفکر اسپینوزا از جمود کلامی‌اش آزاد شود، همان فلسفه‌ای خواهد بود که مارکس و انگلس به هنگام ترک ایده‌آلیسم پذیرفته‌اند. به اعتقاد وی، تفکر اسپینوزا همان ماتریالیسم مارکس و انگلس در شکل مدرن آن است (Ibid, ۲۹۱). مطالعه دقیق نظام تعین‌گرای وحدت وجودی اسپینوزا که خدا را با طبیعت برابر می‌داند، ممکن

است این داوری را تأیید کند (Copleston: v. ۱, ۴). رابطه مستقیم میان وحدت گرایی ایده آلیستی هگلی و وحدت گرایی ماتریالیستی مارکسیسم، دلیل محکم‌تری است بر اینکه وحدت گرایی، حقیقت و ریشه‌ای است که ایده آلیسم وحدت‌گرای وحدت وجودی و ماتریالیسم وحدت‌گرای الحادی، شاخه‌های آن و یا سکه‌ای است که آنها دو روی آن‌اند (Myers, ۱۹۵۶: ۳۲۸).

سوء فهم و سوء تعبیر

شوپنهاور این معنای وحدت وجود را که جهان و خدا یکی است، نقد کرده است. وی این تعبیر را که خدا جهان یا جهان خداست، بدین جهت مورد نقد قرار داد که این چیزی زاید و تکراری است و تنها به افزایش غیر ضروری واژگان می‌انجامد. وی همچنین بر اساس مفاهیم عمومی مربوط به چیستی خدا و جهان، این تعبیر را که جهان را می‌توان خدا نامید، مورد تمسخر قرار داد.

نقد شوپنهاور ناتمام است؛ زیرا مبنای آن، ابهام و دوپهلوی بودن واژگان اساسی استدلال اوست؛ چون معنای هر یک از واژه‌های وحدت و الوهیت مربوط به نظریه وحدت که می‌گوید یک وحدت الوهی فراگیر و همه‌شمول وجود دارد، از معنایی که شوپنهاور در نقد خود به جهان و خدا نسبت می‌دهد، تفاوت دارد. مقصود قائل به وحدت وجود چیزی نیست که شوپنهاور از آن قصد کرده است و نیز وحدت فراگیر در نظریه وحدت وجود، ارائه واژه دیگری برای جهان نیست، در حالی که شوپنهاور چنین مقصودی دارد. به نظر وی، واژه وحدت فراگیر، تعبیر دیگری از واژه همه چیز است. این تعبیر از جهان که شوپنهاور به وحدت وجود نسبت می‌دهد، آن چیزی نیست که قائل به وحدت وجود در توصیف وحدت در نظر دارد. از نظر قائل به وحدت وجود، جهان صرفاً وحدت فراگیری نیست که با وحدت همسان باشد؛ زیرا این نوعی تکرار خواهد بود؛ به عبارت دیگر هر چیزی که وجود دارد، صرفاً چیزی است که وجود دارد و به تعبیری دیگر، هر چیزی، فراگیر هر چیزی است. بر فرض که چنین چیزی درست باشد، بی‌مفهوم است و در همان آغاز از معنای وحدت وجود فاصله دارد.

وحدت صوری را تنها می‌توان به جهان نسبت داد و این با وحدت وجود ارتباطی ندارد. فهم جهان به عنوان همه چیز، نسبت دادن معنایی از وحدت به جهان است، ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که این معنای فراگیری را از دیدگاه وحدت وجود، وحدت بنامیم.

همچنین وحدت عددی، صنفی یا مقولی، با وحدت وجود ارتباطی ندارد؛ زیرا به این معنا هر چیزی می‌تواند یکی یا یک واحد باشد. وحدت صوری، دربارهٔ چیزی به کار می‌رود که جزئی یا فردی از واحد یا صنف است. در این صورت، روشن است که وحدت صوری با وحدت وجود ارتباط نخواهد داشت (Demos, ۱۹۴۵-۶: ۵۳۴-۵۴۵).

علاوه بر این، وحدت صوری نه مستلزم همهٔ انواع وحدت است و نه هر نوع وحدت، مانند وحدت ذاتی، مستلزم آن است. عقل هگل، تائوی لائوتسو، واحد افلوطین، جوهر اسپینوزا و وحدت شخصی ابن عربی با این نوع وحدت صوری کاملاً تفاوت دارند.

علاوه بر این، به نظر جمعی، ممکن است تا اندازه‌ای بتوانیم وحدت را بر حسب الوهیت تفسیر کنیم و کلّ فراگیر را بدین جهت واحد بدانیم که همان الوهیت است، چنان که می‌توانیم آن را با توجه به ذات آن تفسیر کنیم؛ مانند: جوهر اسپینوزا. همچنین می‌توانیم وحدت را بر حسب نیروی الوهی که کل را پدید می‌آورد، چنان که حکیمان پیش از سقراط بدان اشاره کرده‌اند، تفسیر کنیم. آنان دربارهٔ اینکه چرا اصل وحدت بخش، امری الوهی است، توضیح داده‌اند. به نظر آنان، این اصل، فناپذیر و جاودانه است. ولی روشن است که به طور رضایت‌بخشی رابطهٔ میان وحدت و الوهیت را تبیین نکرده‌اند. چنان‌که به این پرسش که چرا الوهیت باید به عنوان وحدت بنیادین لحاظ شود، پاسخ قانع‌کننده‌ای نداده‌اند. این پرسش نیز که چرا یک کلّ فراگیر، تنها بدین خاطر که واحد است، باید امری الوهی باشد، بی‌پاسخ گذاشته‌اند.

آیا ممکن است وحدت، مبنایی برای نسبت دادن الوهیت به کل باشد؟ اگر الوهیت مبنای وحدت است، چنان‌که به نظر حکیمان پیش از سقراط این گونه بوده است و یا اگر وحدت مبنای الوهیت است، در این صورت، تعریف وحدت وجود

مبنی بر اینکه هر چیزی که وجود دارد وحدت الوهی را بنیاد می‌نهد، به امور زاید گرفتار شده است. در این صورت، تعریفی که به امور زاید آمیخته نشده باشد، این خواهد بود که هر چیزی خداست.

۸. الوهیت

امر الوهی به چیزی که به خدا ارتباط دارد، تعریف شده است، چنان که به چیزی مربوط به مقدّس و منزّه نیز تعریف شده است. هر یک از این دو تعریف برای بحث حاضر مناسب است؛ زیرا پاسخ به اینکه چرا وحدت وجودی، وحدت را امری الوهی یا خدا می‌داند، با پاسخ به اینکه چرا وحدت را امری مقدّس و منزّه می‌داند، یکی است. مفهوم الوهیت نیز در نظریه وحدت وجود، همین گونه است.

چرا وحدت وجودی، الوهیت را به وحدت نسبت می‌دهد؟ دلیل آن با دلیل معتقد به خدا که چرا قدسیت را به خدا نسبت می‌دهد، یکی است. دلیل این است که آنها آن را این گونه تجربه کرده‌اند. بر اساس تبیین اتو، امر الوهی، چیزی است که تجربه را به خود جذب می‌کند (Otto, ۱۹۵۰). این امر می‌تواند خدای مؤمنان باشد، چنان که می‌تواند وحدت قائلان به وحدت وجود نیز باشد. البته به شرط اینکه مؤمنان بر تشخّص خدا پافشاری نکنند و معنای گسترده تری را که با تشخّص و عدم تشخّص سازگار باشد، روا بدانند و دست کم با توجه به شناخت‌ناپذیری خدا، در این مسئله سکوت اختیار نمایند.

خدای اسپینوزا و تائوی لائوتسه، کاملاً و مطلقاً بشرط ابن عربی، تا اندازه‌ای غیر متشخّص هستند، همان گونه که اصول اداره کننده پیش از سقراط این گونه بوده است؛ بنابراین، نمی‌توان اثبات کرد که شرط لازم موجود الوهی، شخص بودن است؛ بدین معنا که واحد همه حالات موجود مخلوق است. در این صورت، تشخّص را باید به صورت نمادین به موجود الوهی نسبت داد (Macquarrie, ۱۹۸۴: ۴۲).

۹. وحدت وجود و وحدت گرایی اسپینوزا

اوئن در پی سنت دیرین و در عین حال رایج، ادعا می‌کند که قائلان به وحدت

وجود، وحدت گرا یا موحدند. آنان بر این باورند که تنها یک موجود وجود دارد و دیگر صورتهای واقعیت، یا حالات و پدیدارهای او هستند یا با او یکی هستند (Owen, ۱۹۷۱: ۶۵).

ولی به نظر می‌رسد، اگرچه برخی از قائلان به وحدت وجود، مانند اسپینوزا، وحدت گرا نیز باشند و حتی ممکن است وحدت گرایی برای برخی از تقریرهای وحدت وجود، ضروری باشد - چنان که برای اسپینوزا و ابن عربی این گونه است - ولی وحدت وجودی با وحدت گرا یکی نیست، بلکه باید قائلان به وحدت وجود را کثرت گرا دانست. آنان به طور موجهی معتقدند اشیا و انواع مختلفی از موجودات و ارزشها وجود دارند. حتی اسپینوزا نیز همین گونه است. وی وحدت وجود مورد نظر خود را در قالب وحدت جوهر بیان می‌کند. در واقع، او وحدت وجود را از لوازم وحدت گرایی می‌داند. اخلاق نیز به نظر وی، به وحدت گرایی مربوط نیست، بلکه به لوازم وحدت گرایی مرتبط دارد.

خواه وحدت جوهری به لحاظ هستی‌شناختی برای وحدت ضروری باشد و خواه نباشد، تبیین ارتباط آن دو، به چیزی بیشتر از جنبه هستی‌شناختی نیاز دارد. همین امر درباره وحدت نیز درست است. مشخص ساختن ویژگیهای متافیزیکی یا نمادین جوهر یا هر چیز دیگر، مانند لابلشرط مقسمی، ارتباط آنها با وحدت را آشکار نمی‌سازد. وحدت گرایان، مانند وحدت وجودیها، معتقدند که واقعیت یا یکی از وجوه آن، واحد یا متحد است. البته آنها نمی‌پذیرند که به هر معنایی، واحد یا متحد است. هر اندازه که آن دو به هم شباهت داشته باشند، دلیل کافی بر یکی دانستن وحدت وجود و وحدت گرایی نیست؛ زیرا یکنابیی واقعیت نه شرط لازم وحدت وجود است و نه شرط کافی. تنها در صورتی شرط لازم است که وحدت مورد نظر در وحدت گرایی به گونه‌ای تفسیر شود که تشکیل دهنده نوعی تفسیر وحدت وجودی برای وحدت الوهی باشد. در هر صورت، تلازم به ویژه همسانی میان وحدت وجود و وحدت گرایی، اثبات شدنی نیست؛ زیرا وحدت وجودی مانند دیگران، عموماً کثرت گراست.

پیوند میان وحدت گرایی اسپینوزا و ابن عربی و نظریه وحدت وجودی آنها، بر یکی انگاشتن آن دو نظریه استوار نیست، بلکه در عوض، نتیجه دیدگاه گسترده‌تر متافیزیکی

است که اسپینوزا در علم اخلاق و ابن عربی در هستی‌شناسی مطرح کرده‌اند. وحدت جوهر هیچ‌گونه پیامدی در ارتباط با خدا یا موجود مطلق، خواه به معنای الوهی و خواه به معنای وحدت وجودی ندارد. تفاوت‌های میان وحدت‌گرایان جوهری ممکن است از تفاوت میان وحدت‌گرایانی که خدا و آفرینش را ذاتاً متفاوت نمی‌دانند و وحدت‌گرایانی که آن دو را متفاوت می‌دانند، بیشتر باشد؛ برای نمونه، یک وحدت‌گرای جوهری، مانند شانکارا که ملحدانه تفسیر شده است، لازم نیست که جوهر را با خدا یکی بداند.

۱۰. آفرینش

چرا به جای اینکه چیزی وجود نداشته باشد، چیزهایی وجود دارد؟ وحدت وجود، پاسخ خداگرایانه را مبنی بر اینکه خدا بالضروره وجود دارد و آزادانه جهان را از عدم آفرید، رد می‌کند. آیا وحدت وجود، آموزه‌ای جایگزین برای آن ارائه می‌کند؟ چنین آموزه‌ای چیست؟ آفرینش از نظر وحدت وجود، مسئله‌ای پیچیده و حتی اسرارآمیز است.

اگر وحدت وجود بخواهد برای این مسئله راه حلی ارائه کند، به نظر می‌رسد که نوعی تجلی، راهکار آن خواهد بود؛ راه حلی که مورد توجه تئوئیسم، سقراط و افلوطین نیز بوده است.

پاسخ وحدت وجود به پرسشهایی دربارهٔ علت وجود اشیا نوعی پاسخ هستی‌شناسانه است. وحدت وجودی می‌تواند بگوید، هستی حقیقتی دست‌نیافتنی است و هیچ توضیح ممکن‌تری را بر نمی‌تابد. این پاسخ را می‌توان پاک کردن صورت مسئله دانست. اگرچه وحدت وجود، خود را ملزم به پاسخ دربارهٔ علت هستی اشیا نمی‌بیند، در واقع، این گونه نیست، بلکه این دیدگاهی مثبت است و تنها به معنای نفی دیگر پیشنهادات جایگزین نیست.

۱۱. تجلی و خلق از عدم

توجه به تفاوت میان تجلی و خلق از عدم می‌تواند ما را به نزدیکی نظریهٔ تجلی به

نظریه وحدت وجود آگاه سازد.

به گفته مک کواری تجلی این است که آفرینش به معنای فعل، ایجاد و ساختن نیست، بلکه به یک معنا روان شدن و جریان یافتن از خدا یا مبدأ آفرینش است (Macquarrie, ۱۹۸۴: ۳۴-۳۵) و چیزی که از مبدأ جاری می‌شود، رابطه نزدیک‌تر و دقیق‌تری با ساختن دارد. آنچه جاری شده، به نوعی با اصل خویش شریک و اصل نیز با آن شریک است. چنان که پیداست، این تجلی نیست بلکه نظریه فیضان افلوطین است. به نظر می‌رسد، مک کواری تفاوت فیضان، اشراق و تجلی را دریافته است.

تجلی یا واژه‌های همانند آن، آموزه‌ای را ارائه می‌کند که اگر بنیان روشن وحدت وجود نباشد، دست کم یکی از چیزهایی است که با آن سازگار است. تجلی به عنوان آموزه‌ای مربوط به آفرینش، حتی ممکن است مبانی جزئی برای وحدت وجود فراهم سازد، چنان که به نظر افلوطین، اریژن و حتی اسپینوزا آنجا که می‌گوید، خدا علت پایدار در همه جا حاضر همه اشیاست، این گونه است. این دیدگاه که خدا علت پایدار در همه جا حاضر همه اشیاست، از نظر اسپینوزا نوعی آموزه آفرینش و مبنایی برای وحدت است.

اگر بتوانیم بگوییم لائوتسه آموزه‌ای درباره آفرینش دارد، آن نیز نظریه فیضان است. به نظر وی، تائو آبستن واحد است. واحد آبستن دو است و دو آبستن سه است و سه آبستن اشیا بی‌شمار (Ching, ۱۹۸۱: ۴۹). تائو نیروی نخستین طبیعی است که استعداد بی‌اندازه قدرت و خلاقیت را دارد (Ibid: ۶). تائو نه تنها اشیا را می‌آفریند، بلکه مسئول رشد آنها نیز هست و زمینه آن را فراهم می‌سازد؛ آنها را تغذیه می‌کند، پرورش می‌دهد...، نیازهای آنها را تأمین می‌کند و از آنها حفاظت می‌نماید (Ibid).

۱۲. شباهتهای دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا درباره وحدت

وجود

شباهتهای دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا درباره وحدت وجود بدین قرار است:

۱. وحدت‌گرایی؛

۲. نفی خلق به معنای عرفی؛

۳. رابطه وحدت و کثرت نوعی فراتر از رابطه متعارف (صانع و مصنوع، تجلی و خلق از عدم)؛

۴. اثبات عقل گرایانه وحدت وجود و نه شهود گرایانه (راه اثبات وحدت وجود).

۱۳. تفاوت‌های دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا درباره وحدت

وجود

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های میان ابن عربی و اسپینوزا گستره و ژرفای بحث وحدت وجود است. یکی از مسائل اساسی مربوط به این موضوع که سبب رفع بسیاری از تهمتها نیز می‌گردد، مسئله اعتبارات وجود، کثرت ظهور و تشکیک در ظهور و مانند آن است که در سخنان اسپینوزا اثری از آن دیده نمی‌شود، ولی عارفان مسلمان و ابن عربی بدان پرداخته‌اند.

۱۳-۱. اعتبارات وجود

اعتبارات وجود عبارت است از اعتبار بشرط لا، بشرط شیء و لابشرط. لابشرط نیز گاهی قسمی است که از آن به نفس رحمانی و فیض منبسط یاد می‌شود و گاهی مقسمی است که هیچ تعبیری برای بیان آن رسا نیست و آنچه برای تعبیر آن به کار می‌رود، مبین حقیقت آن و یا مشیر به هویت آن نیست. در اینکه واجب تعالی، لابشرط قسمی نیست، در آن هیچ تردیدی نیست؛ زیرا لابشرط قسمی، محدود است به اولین حدود وجودی، اگرچه نسبت به حدود ثانوی، لابشرط و نامحدود است، چنان که محال است که واجب تعالی وجود بشرط شیء، یعنی مقید و محدود به حدود وجودی یا عدمی باشد؛ زیرا چنین موجودی به دلیل حدود حقیقی که نشان از ترکیب آن از وجود و عدم است، موجودی ممکن است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۶۴-۱۷۰).

۱۳-۲. خدای نامتشخص اسپینوزا و متشخص ابن عربی

گرچه خدای ابن عربی نیز تشخص عرفی ندارد، با توجه به اصالت و تشخص وجود،

نامشخص بودن وجود، امری محال است چه رسد به مرتبه الوهیت و حقیقت آن.

۱۳-۳. تفاوت در نوع رابطه وحدت و کثرت

اسپینوزا رابطه وحدت و کثرت را از نوع رابطه جوهر و عرض می‌داند، ولی ابن عربی، رابطه آن دو را از نوع رابطه ظاهر و مظهر می‌داند؛ اگرچه در برخی موارد، کثرت را به حال نیز تشبیه کرده است، وی از این جهت با اسپینوزا همانند است، اگر سخنان شارحان وی مانند کاشانی و قیصری را شرح نظریه ابن عربی بدانیم که صورتها، نسبتهای عدمی اند و وجود حقیقی ندارند. وجود داشتن به معنای انتساب وجود به آنهاست؛ بنابراین، وجود منحصر به ذات احدیت است و دیگر اشیا نسبتها و احوال اویند (فناری، ۱۳۶۳: ۵۴۰). آنچه حادث است، ظهور است نه وجود. ظهور نسبتی با وجود دارد و خود وجود نیست (همان: ۵۴۱). عین اشیا چیزی زاید بر احوال ذات مبرای از اوصاف نیست (همان: ۵۴۲)؛ بنابراین تفسیر، از آنجا که اسپینوزا هم به احوال تصریح کرده است، این نکته می‌تواند از وجوه شباهت آنها باشد.

۱۳-۴. رابطه میان خدا و جهان

از دیدگاه ابن عربی، حقیقت وجود همچون صورت واحدی است که در «آینه‌های متعدد» نمودار گردیده باشد و تجلی ذات، پیوسته، به «صورت متجلی له» (آنچه بر آن تجلی شده است) می‌باشد (قیصری، ۱۳۶۳: ۵۶).

و ما الوجه إلا واحد غیر آئه إذا أنت عددت المرایا تعدد

این نوع ارتباط را «عکس و عاکس» نیز نامیده‌اند. آئینه در اینجا ماهیات اشیا و صورتی که در آن پدید آید، ظهور ذات مطلق است که آن، یکی است و مظاهر (ماهیات وجود) گوناگون‌اند.

نسبت ذات یکتا به کثرت «همچون واحد است به اعداد»؛ یعنی همه اعداد تکرار «یک» اند و کثرت تکرار وحدت است. ابن عربی در فصول الحکم چنین می‌گوید: واحد عدد را به وجود می‌آورد و عدد واحد را شرح و تفصیل می‌دهد. قیصری در شرح آن گوید: واحد عدد را تشکیل می‌دهد و عدد مراتب واحد را مشخص می‌کند و خود به شکل واحد درمی‌آید؛ مانند ده و صد و هزار که دارای وحدت مجموعی است.

دیدگاه اسپینوزا دربارهٔ رابطهٔ وحدت و کثرت، چنان که گفته شد، رابطهٔ جوهر و عرض است. اگر چنان که گفته شد، مقصود وی از جوهر همانند حکیمان پیش از سقراط، وجود باشد، این هم یکی دیگر از شباهتهای این دو خواهد بود.

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۲. ابن عربی، الفتوحات المکّنه.
۳. جامی، عبدالرحمن، اشعی اللمعات، تصحیح حامد ربّانی، بی‌جا، گنجینه، ۱۳۵۲ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، بی‌جا، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۵. رفیعی قزوینی، میرزا ابوالحسن، مجموعه رسائل و مقالات، قزوین، طه، ۱۳۳۸ ش.
۶. زنوزی، علی بن عبدالله، بدائع الحکم، بی‌جا، الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
۷. سبزواری، ملاهادی، شرح الاسماء، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۸. سرور، طه عبدالباقی، التصوف الاسلامی و الامام الشعرانی، قاهره، دار النهضة للطبع و النشر، ۱۹۵۲ م.
۹. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، بی‌جا، کتاب‌فروشی اسلامیّه، ۱۳۵۴ ش.
۱۰. شیرازی، رکن‌الدین (بابا رکن)، شرح فصوص، تهران، ۱۳۵۹ ش.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۲. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۶۲ ق.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، اوصاف الاشراف، بی‌جا، هدی، ۱۳۶۱ ش.
۱۴. عفیفی، ابوالعلاء، شرح فصوص الحکم، اسکندریه، بی‌نا، ۱۹۴۷ م.
۱۵. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، بی‌جا، فجر، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، بی‌جا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۷. همو، شرح فصوص الحکم، چاپ کهن، قم، بیدار، بی‌تا.
۱۸. کفعمی، تقی‌الدین ابراهیم، البلد الامین و الدرع الحصین، چاپ سنگی، بی‌تا.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳ م.
۲۰. هدایت، رضاقلی، ریاض العارفین، بی‌جا، دار الخلافه، ۱۳۰۵ ش.

۲۱. Anderson & Whitehouse, Deborah G., *New Thought: A Practical American Spirituality*, New York: Crossroad, ۱۹۹۵.
۲۲. Armstrong, A.H. ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۷۶.
۲۳. Baron, Samuel H., *Plekhouov*, Stanford, CA: Stanford University Press, ۱۹۶۳.
۲۴. Ching, Tao Te, XLII (*Ku-ying*) Republic of China: Chinese ۱۹۸۱.
۲۵. Copleston, Frederick, S.J., *A History of Philosophy*, v.۱, ۴.
۲۶. Demos, Raphael, *Types of Unity According to Plato and Aristotle*, Philosophy and Phenomenological Research, ۶ (۱۹۴۵-۶) ۹- Denise Carmody.
۲۷. *Dictionary of Comparative Religion*, Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۷۰.
۲۸. *Encyclopaedia Britannica*, ۱۵th edition, ۱۹۹۸.
۲۹. Geoffrey Parrinder, *A dictionary of Non-Christian Religions*, Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۷۱.
۳۰. Goddard, Dwight (ed.), *ABuddhist Bible*, ۲nd ed., Thetford, Vt., Dwight. Goddard, ۱۹۳۸.

٣١. Goodenough, Ursula, *The Sacred Depths of Nature*, Oxford University Press, ١٩٩٨.
٣٢. Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Penguin Series, ١٩٨٧.
٣٣. Harrison, Paul, *The Elements of Pantheism: Understanding the Divinity in Nature and the Universe*, Element Books, ١٩٩٩.
٣٤. Hoffding, Harold, *History of Modern Philosophy*, New Haven: Yale University Press, ١٩٧٤.
٣٥. *Isaiah*.
٣٦. *Jeremial*.
٣٧. *Judah*.
٣٨. MacIntyre, Alasdair, *Pantheism in Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan and Free Press, ١٩٦٧.
٣٩. McFarland, Thomas, *Coleridge and the Pantheist Tradition*, Oxford: Oxford University Press, ١٩٦٩.
٤٠. Myers, Ellen, *Plekhanov and Solovyov: A Study of Materialist and Idealist Monism from the Biblical Creation Perspective*, Moscow: Foreign Languages Publishing House, ١٩٥٦.
٤١. Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Second edition, Oxford: Oxford University Press, ١٩٥٠.
٤٢. Owen, H.P., *Concepts of Deity*, London: Macmillan, ١٩٧١.
٤٣. Plantinga, Alvin, *Pantheism, in a Companion to Metaphysics*, ed. Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Oxford: Basil Blackwell, ١٩٩٥.
٤٤. Plekhanov, Georgi, *The Development of the Monist View of History*, Moscow: Foreign Languages Publishing House, ١٩٥٦.
٤٥. *Proverbs*.
٤٦. Quentin, Smith, *An Analysis of Holiness, Religious Studies*, ١٩٨٨.
٤٧. Quentin, Smith, *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*, Yale University Press, ١٩٩٧.
٤٨. *Romans*.
٤٩. Rowe, Christopher, *Oneness and Variety*, ed. Adolf Portman and Rudolf Ritsema, Leiden: E.J. Brill, ١٩٨٠.
٥٠. Schopenhauer, *Religion: A Dialogue, and Other Essays*, ١٩٥١, rep. Ayer Co Pub; ٣rd edition, ١٩٧٢.
٥١. Spinoza, *Ethics, Definition of Substance*, Part I Def. IV.
٥٢. Stace, W.T., *Mysticism and Philosophy*, sec. ٤, ٢٠٨.
٥٣. Tapper, Alan, *Priestley's Metaphysics*, Ph.D. Dissertation, University of Western Australia, ١٩٨٧.

۵۴. *The American Heritage Dictionary*, Second Edition, ۱۹۷۰.
۵۵. *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*, Second edition, ۱۹۹۲.
۵۶. *The Harper Dictionary of Modern Thought*, ۱۹۷۷.
۵۷. *The New Encyclopedia Britannica*, ۱۵th edition, ۱۹۹۸.
۵۸. *The Oxford Dictionary of World Religions*, ۱۹۹۷.
۵۹. *The Oxford English Dictionary*, Second edition, ۱۹۸۹.
۶۰. Thomas Mautner, *A Dictionary of Philosophy*, (Edited by) ۱۹۹۶.