

فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال هشتم شماره بیست و ششم، بهار ۱۳۹۵ (صص ۱۴۸-۱۲۷)

بررسی تطبیقی وحدت وجود و موجود از نظر ابن عربی و اوپانیساده‌ها

دکتر علی اکبر نصیری*

مریم محمدرضاخانی**

چکیده

موسس نظریه ی «وحدت وجود» ابن عربی است. برخی باایشان هم عقیده اند و برخی خیر. در این مقاله، ضمن بیان معانی وجود و وحدت به اقسام آنها پرداخته می شود. ابن عربی معتقد است که وجود فقط خداست. در هستی غیر از خدا نیست؛ یعنی خدا موجود است و چیزی از عالم موجود نیست و شارحین ابن عربی به تبیین معرفت شناسی وحدت وجود پرداخته اند. اوپانیساده‌ها به طور کلی در یک قضیه اصلی ثابت است و آن عبارت است از اینکه کل موجودات و اشیاء خواه مادی و خواه معنوی همه در دریای حقیقت وحدت مستغرق است و آن عالم، مافوق عالم محسوسات است و ذاتی غیر محدود و قائم به خود دارد. پس هرچند در اوپانیساده‌ها وحدت وجود به صراحت بیان شده و از این جهت مشابه «ابن عربی» می باشند اما یکی از تمایزات بین این دو دیدگاه اینست که ابن عربی معتقد است که غیر خدا معدوم است و عالم در جنب خدا وجودی متوهم است و وجود و موجود غیر از عین حق نیست اما در اوپانیساده‌ها عالم معدوم انگاشته نمی شود و معتقدند که عالم و هر آنچه در آن است از اشیاء و موجودات همه تجلی و ظهور اوست. در بحث اطلاق و تقیید اوپانیساده‌ها معتقدند از همه اول هست مطلق بود (بی نام و نشان) یگانه و بی همتا (بی عیب). اما ابن عربی معتقد است که وجود مطلق که مقید نیست وجود خداوند است که واجب الوجود بالذات است. این تحقیق به روش توصیفی تحلیلی انجام شده و گردآوری مطالب آن به صورت کتابخانه ای و نرم افزاری است

کلید واژه ها: وحدت وجود - ابن عربی - اوپانیساده‌ها - ظهور - عینیت

استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان (مسئول مکاتبات) *Email: Aanasiri.theo.usb.ac.ir

کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان

** Email: m.mohammadrezakhani@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۱۷

مقدمه

مکتب وحدت وجود به صورت کاملش قبل از «ابن عربی» وجود نداشت. واضع حقیقی و موسس این مکتب و تفصیل دهنده ی معانی و مقاصد آن و کسی که آن را صورت نهایی بخشیده «ابن عربی» است. (عفیفی، ۱۳۶۶، ج ۲، ۲۵) گفته اند: «تفسیر صوفیه از تجلی حق در قلب عبد تفسیری صوفیانه است و تفسیر ابن عربی تفسیری فلسفی می باشد که از مذهبش در وحدت وجود متأثر است» (همان، ج ۱، ص ۱۴۶).

از دیدگاه عرفا راه رسیدن به خدا نه از طریق عقل و تفکر، بلکه از طریق شناخت نفس، شهود قلبی و تأمل در نفس می باشد، و به سخنی منسوب به حضرت محمد (ص) اشاره می کنند که می گوید «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (غزالی، ۱۹۶۴، ۵۵) در حالی که تمامی مسلمانان حقیقت خدا را یکی می دانند، منتقدین «وحدت وجود» استدلال می کنند که کلمه وجود برای وجود چیزهای در این عالم هم به کار می رود و اینکه این مفهوم تمایز بین وجود خالق و مخلوق را محو می کند (نور بخش، ۱۹۸۳، ۱۱۲-۱۱۳). مدافعین استدلال می کردند که ابن عربی و پیروانش یک مبحث مربوط به علوم ماورا طبیعی را مطرح می کنند که دنباله دیدگاه اشعریان است که معتقد بودند «صفات خدا نه خدا هستند و نه چیزی جز خدا» (همان) اوپانیشادها تفسیر فلسفی و عرفانی وداها به زبان سنسکریت است که تاریخ تالیف آنها معلوم نیست و تعداد آنها به دویست رساله می رسد و کتاب دینی، وداهاست نه اوپانیشادها. هریک از چهار منظومه ی دینی هندو به زبان سنسکریت وداست و شامل ریگ ودا، یاجور ودا، ساما ودا و اسر ودا. از طرفی آتمان می تواند به برهما برسد و مابین برهما و آتمان می تواند یک هویت مشترک یا وحدت کامل وجود داشته باشد. که بانظر اجمالی به اوپانیشادها می توان دریافت اولین اصل که اساس و بنیان تعلیمات اوپانیشادهاست همانندی محض و پیوستگی دو اصل فلسفی یعنی آتمان (نفس کلی، عالم صغیر؟) و برهما (خدا) است. اساس تعلیمات اوپانیشاد این است که آتمان مساوی است با برهما.

مباحث معناشناسی ۱- معنای وجود

وجود در لغت به معنای «هستی» و در اصطلاحات صوفیه «وجد بدون استشعار به وجد» می باشد (سجادی، ۱۳۷۰، ص ۷۸۱). همچنین در تعریف وجود آورده اند که: وجود، از میان رفتن اوصاف خرد به واسطه پنهان شدن اوصاف بشریت است. زیرا همین که سلطان حق و حقیقت ظهور کند، بشریت باقی نمی ماند (همان). در رساله اصطلاحات صوفیه از ابن عربی نقل شده که «الوجود

و جدان الحق» و در معنای وجد گفته شده است «الوجد ما یصادف القلب من الاحوال له عن شهوده و وجود عبارت است از احوال خداوند که از شهود او حادث می شود.» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۵)

۲- معنای وحدت

وحدت از حیث معنا و مفهوم یا وحدت ذاتی است یا وحدت عرضی. وحدت ذاتی (وحدت حقیقی) وحدتی است که در مفهوم آن هیچ امری که موهوم کثرت باشد، اخذ نشده باشد؛ از ویژگی های این وحدت، بساطت و بدهت است. وحدت عرضی، وحدتی است که عارض بر شیء شده به گونه ای که به واسطه آن قسمت پذیر نباشد. اما وحدت غیر حقیقی آن است که در آن حقیقتا کثرت باشد ولی جهت وحدتی نیز در آن موجود باشد. مثل این که اگر دو برگ کاغذ را به هم بچسبانند از آن یک برگ کاغذ جدید ضخیم تر حاصل می شود. (امین، ۱۳۷۶، ص ۱۰۳). ملاصدرا در تفاوت میان وحدت حقیقی و غیر حقیقی می گوید: همان طور که در باب وجود گاهی از نفس موجودیت اشیاء سخن به میان می آید، درباره وحدت نیز گاهی از نفس وحدت و گاهی از وحدت اشیاء خبر داده می شود. هرگاه از وجود یا وحدت به تنهایی سخن به میان آید، منظور حقیقتی است که ذاتی جز وجود یا وحدت ندارد؛ اما در صورت سخن از شیء موجود یا شیء واحد، منظور اموری است که در حد ذات، نه وجود هستند نه واحد (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۱). در جایی دیگر گفته شده، صوفیه به وحدت وجود و وحدت موجود معتقدند. یعنی می گویند که حقیقت وجود امری است واحد و شخصی. لذا تقسیمات وجود به تام و ناقص یا به واجب و ممکن بی معنی است چون جز وجود، دیاری نیست. پس همه ی موجودات و پدیده ها ی عالم هستی، محل تجلی و ظهور همان هستی واحدند یا به تعبیر دیگر به حکم (کل یوم هو فی شان) (سوره الرحمن، آیه ۲۹) شون مختلف و تعینات متعدد جهان همه جلوه های مختلف حقیقت واحدند. به عبارت دیگر هر چه در جهان است، همه وحدت محض است و هیچ دوگانگی بین موجودات و پدیده های عالم نیست. یعنی جهان سراسر، پرتو، فروغ، عکس، سایه و ظل حقیقت وجود واحد است نه آن که جدای از وجود، از خود وجودی داشته باشد. (امین، ۱۳۷۶، ص ۲۰)

وجود مطلق و هستی یگانه

ابن عربی، بحث وجود را مطرح کرده نه برای کسب معرفتی بلکه غایت معرفت برای او کسب حیرت و هیبت است. (کاکایی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۲) به تعبیر ابن عربی «هیبت را کسی در می یابد که بفهمد که... وجود همان حق (خدا) است» (ابن عربی، ج ۲، ص ۵۴۰) پس وجود از نظر ابن عربی همان خداست. چرا که وقتی خدا با جمال و یا جلال خویش برای عارف ظهور کند، وی در

اثر جذبه و یا هیبت چیز دیگری را نمی بیند؛ یعنی خدا جا برای چیز دیگری نمی گذارد بنابراین بهترین تعبیر برای او همان وجود است و عارف در مقام تعبیر از آن تجربه ی عرفانی خود واژه ای مناسبتر از وجود نمی یابد (کاکایی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۳). البته ممکن است منظور آقای کاکایی از کسب حیرت و هیبت همان کسب معرفت باشد. تحیر در ذات الهی نوعی از معرفت است که معرفت عقلانی و معقول را نفی می کند. ابن عربی می گوید: خدا موصوف به وجود است و چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست. بلکه من می گویم که خدا عین وجود است. (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱، ص ۳۲۸). در موضع دیگری اشاره می کند به اینکه «کان» در اینجا فعل وجودی است که زمان در آن اخذ نشده است مانند «کان الله غفورا رحیما» (نساء، ۱۵۲) بنابر این معنای «کان الله» این است که «خدا هست» و معنای «لم یکن معه شیء» این است که «موجودی غیر از او نیست». در همین جا ابن عربی از مثال جنید که برای تأمین مقصود و مراد خویش از وحدت وجود به این حدیث استناد می کند: «الان کما کان» (هم اکنون نیز چنین است) انتقاد می کند که این مطلب در همان قسمت اول نهفته است و این سوء ادب به ساحت رسول الله (ص) است که بپنداریم چیزی را فرموده اند که احتیاج به تکمیل دارد (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲، ص ۵۶). ابن عربی معتقد است که وجود فقط خداست (همان، ج ۲، ص ۶۹) در هستی غیر از خدا نیست... وجود غیر از عین حق نیست و در هستی سوای او نیست (همان، ص ۵۱۶) موجودی غیر از او نیست (همان، ص ۵۳۶) ابن عربی معنای توحید و لا اله الا الله را نیز همین می داند. به اعتقاد عرفا وجود خداست. (جز او موجودی نیست) (همان، ج ۴، ص ۸۹) ابن عربی در صورتبندی نظریه ی وحدت وجود از فلسفه ی مشائی، ولو در حد کاربرد اصطلاحات به خوبی بهره می برد. (شایگان، ۱۳۸۹، ص ۲۱۷) در فلسفه ی ارسطو بیشتر بحث از موجود است تا خود وجود. ابن عربی در نظریه وحدت وجود از آراء ابن سینا متأثر شده است. ابن سینا نقطه ی عطف مهمی است که بحث را تا حدودی از موجود به «وجود» منعطف می کند و از این جهت زمینه ی مناسبی برای تقریر فنی بحث وحدت وجود به دست می دهد. مسئله زیادت وجود بر ماهیت و این که وجود عارض ماهیت است، آن هم عارضی که با سایر عوارض این فرق را دارد که در اینجا قیام معروضی به عارضی است نه بالعکس (همان ص ۲۸) مبین نوعی اصالت وجود است که مرحوم ملاصدرا نیز از آثار ابن سینا همین امر را

استشمام کرده است. همین امر خمیر مایه ای می شود که دو عارف مورد نظر در فلسفی کردن دیدگاههای خویش به خود وجود که اصیل و دارای واقعیت و وجودی بالذات است، توجه کنند. همچنین ابن سینا در الهیات، خدا را به عنوان واجب الوجود یاد می کند؛ اصطلاحی که ابن عربی از به کار بردن آن ابا نداشته بلکه از آن استقبال نیز می کند: خدا واجب الوجود بالذات است... (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱، ص ۴۱۵) وجود مطلق که مقید نیست وجود خداوند است که واجب الوجود بالذات است. (همان، ج ۳، ص ۴۶) وی می گوید: قسم به کسی که عزت و جلال و کبریای آن اوست غیر از خداوند واجب الوجود چیز دیگری وجود ندارد. (همان، ج ۱، ص ۷۳۰) قدم بعدی که ابن سینا برداشته و باز هم ابزار مناسبتری در اختیار ابن عربی قرار داده این است که وی به صراحت مدعی است که «خدا ماهیتی غیر از وجود ندارد.» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ۳۶۷)

عبارت شیخ چنین است «ان الاول لا ماهیه له غیرالانیه» و نیز گفته است: «واجب الوجود ماهیتی غیر از واجب الوجود بودن ندارد که همان انیت است» (همان، ۳۷۰) این تعبیرات، مقبول طبع هر دو عارف افتاده و از آن سود برده اند. ابن عربی دیدگاه ابن سینا را در یگانگی چیستی و هستی خداوند و اینکه خدا عین هستی است می پذیرد: «خدا وجودش غیرمتناهی و وجودش عین ماهیتش است... ذات خداوند عین وجودش است.» (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۴، ص ۶) حتی دلیلش بر عدم زیادت وجود خداوند بر ماهیتش و یا به عبارت دیگر، عینیت وجود و ماهیت در مورد خداوند عینا همان دلیل ابن سینا و فلاسفه مشائی است. دلیل واضح به وجود خداوند و اینکه وجودش عین ذاتش است و نه علت ذات، این است که در صورت اخیر، ذاتش در وجود داشتن محتاج غیر می شود و حال اینکه او از هر جهت کامل است پس او موجود است و وجودش عین ذاتش است و غیر آن نیست. (همان، ج ۱، ص ۴۵). ابن عربی نیز در بعضی موارد می گوید: «ان الحق عین الوجود لا امر آخر» خدا عین وجود است و چیز دیگر نیست (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱، ص ۳۲۸) که این ممکن است با «الحق ماهیه انیه» سازگار باشد، لیکن در مواردی دیگر بالصریح اعلام می کند که «وجود عین حق است و غیر او نیست» (همان، ج ۳، ص ۵۵۶) یعنی در مورد اخیر منطقاً نه وجود خاص، نه وجود منفرد، نه یک شخص متمایز از سایر اشخاص بلکه خود وجود است. با توجه به مقدمات مذکور او معتقد است که اگر خدا وجود باشد لازمه آن این است که وجود، خدا باشد. چرا که معنای ماهیه آنیه این است که «ماهیت ندارد» یعنی حد ندارد و در نتیجه وجودش نامحدود و بی نهایت است و لازمه آن این می شود که تحقق وجود دیگری در کنار او محال باشد. یعنی او تنها وجود است و غیر او عدم است، پس می توانیم بگوییم «وجود فقط خداست». شاهد آنکه ابن عربی در موارد

متعدد؛ غیر متناهی بودن را لازمه ی عینیت وجود و ماهیت در خداوند می داند: «خدا وجودش غیر متناهی و وجودش عین ماهیتش است. (ابن عربی، ج ۳، ۵۴۵)

ظهور عالم به تبع ظهور حق

از نظر ابن عربی «غیر خدا معدوم است» اگر بگوییم عالم چیزی غیر خداست و برای خود وجودی دارد. به معنای آن است که چیزی غیر از وجود است و وجودی غیر از وجود دارد و این محال است. (کاکایی، ۱۳۸۹، ۲۲۵). ابن عربی معتقد است که «عالم در جنب خدا وجود متوهم است و موجود نیست. وجود و موجود غیر از عین حق نیست» (ابن عربی، ج ۴، ۴۰) وی در این مورد به تبع آیه ی شریفه ی «فکان قاب قوسین او ادنی» (نجم، ۹) تمثیلی از وحدت وجود ذکر می کند و آن اینکه وجود مانند دایره ای است که خطی متوهم آن را به دو قوس تقسیم کرده است. عالم همین خط است و بالاترین درجه ی عرفان این است که عارف این خط را متوهم بداند یعنی آن را نبیند: «و این قول خدای تعالی است که فکان قاب قوسین او ادنی؛ ادنی رفع همین متوهم است. هنگامی که رفع شد غیر از دایره نمی ماند. و این فانی شدن و از بین رفتن عالم در وجود حق است (همان). تا اینجا گفته شد جز خدا که عین وجود و وجودی بی نهایت است وجود دیگری در کار نیست. پس در سرای هستی تنها یک وجود تحقق دارد مخلوقات از خود وجودی نداشته عدم صرف اند ولی در عین حال هرکسی وجود عالم را به کلی انکار کند از طور عقل خارج شده است. پس به نحوی می توان وجود را به عالم نیز منسوب کرد. ابن عربی مانند هر انسان عاقل دیگری وجود را به عالم نیز نسبت می دهد و از «وجود عالم» سخن می گوید (ابن عربی، ج ۳، ۵۳۷)

و یا از کثرت موجودات و نیز همه ی موجودات با «الموجودات کلها» یاد می کند (همان، ج ۳، ۳۸۴)

دلیل او این است که ما به جهان علم داریم و هر چیز که معلوم باشد حتما متصف به وجود است. چنانکه می گوید: «معلومی نیست مگر آنکه متصف به وجود شود» (همان، ج ۲، ۳۰۹) به قول ابن عربی: «عالم فی نفسه معقول و به خدای تعالی موجود است» (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۳، ۳۹۸) لذا آن چیزی که معلوم عارف است جز وجود خدانیست به قول ابن عربی: «اگر اهل خرد باشی هیچ چیز با وهم یا عقل یا حس جز وجود خدا که به او مستندیم درک نمی شود» (همان، ج ۳، ۵۴۷)

پس به تعبیر ابن عربی وجود خلق عین وجود حق است (- «عین وجود الخلق عین وجود الحق» (همان، ج ۲، ۵۱۹) خدا هر چیزی را در بر می گیرد زیرا عین هر چیزی است (همان، ج ۳، ۳۷۶)

عارفان او را عین هرشی می بینند (همان، ۴۱۰) کسی که خدا در را برایش گشوده باشد او را در هر شیء یا عین هر شیء می بیند (همان، ج ۱، ۵۹۲) پس در مجموع باید گفت که مخلوقات در عین

اینکه معدومند لیکن وجود (خدا) در آنها تجلی کرده است. این سری است عظیم که اساس عرفان را تشکیل می‌دهد و عارف را که معرفت به این سر دارد از غیر او جدا می‌کند. وجه سری بالاتر از این که وجود از یک طرف، عامل حد اکثر تمایز بین حق و خلق می‌شود به نحوی که با توجه به آن باید گفت که حق دارای وجود و خلق معدوم است، ولی همین وجود از طرف دیگر، عامل وحدت حق و خلق می‌گردد. (کاکایی، ۱۳۸۹، ۲۳۲) به نحوی که وجود خلق همان وجود حق می‌شود. به قول ابن عربی: سری که فوق این مسئله قرار دارد این است که ممکنات در اصل معدوم بودن خویش باقی‌اند و وجودی جز وجود حق که به صورت احوال ممکنات ظاهر شده است در کار نیست. (ابن عربی، ج ۱، ۹۶). تعبیر ابن عربی از وحدت وجود؛ وحدت شخصی وجود را به گونه‌ای که فرض مصداق دوم برای آن محال باشد، می‌توان در تعبیر متعددی از آثار ابن عربی و شارحان وی یافت؛ برای نمونه، عبارت کوتاه «سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها» (ابن عربی، ۲، ۴۵۹) که بسیاری از کسانی که به طرد و تکفیر وی پرداخته و بدان تمسک بسته‌اند، این عبارت بروحدت شخصی وجود صراحت دارد. عبارت «منزه است خدایی که اشیاء را در حالی که او عین آنهاست، آشکار ساخت» تعبیر دیگری از اظهار خود و نه چیزی بیرون از خود است.

عینیت حق و خلق

عینیت یعنی حضرت حق عین موجودات و کائنات است. و به یک معنا عین آنها نیست و غیر آنها ست و آن به لحاظ محدودیت وحد او می‌باشد ولی منهای حد اشیاء که امری عدمی است و وجودی نیست، همه چیز خود اوست. به عبارت دیگر یک شیء با قید محدودیت حضرت حق نیست ولی با عدم لحاظ محدودیت عین آن است، که قاعده بسیط الحقیقه بر آن دلالت دارد: این قاعده ی معروف، «بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشي منها». یعنی (حق تعالی) کل اشیا ست و ليس بشي منها می‌باشد. این تناقض - که هم «کل الاشياء» و هم «ليس بشيء منها» - بدین صورت نفی می‌شود که ليس بشيء منها بالحاظ تعین و «کل الاشياء» بدون لحاظ تعین. (سیدان، ۱۳۸۴، جلسه پنجم، ۴-۵). در مساله عینیت آمده: «یک حقیقت است و آن حقیقت وجود است. حقیقت وجود متطور می‌شود به اطوار مختلف متشأن می‌شود به شئون گوناگون، متعین می‌شود به تعینات متعدد. و با حفظ تعین و تشأن گفته می‌شود، حضرت حق نیست ولی منهای آن تطور، تعین و تشأن، خود اوست. تشأن و تعین و تطور هم امری اعتباری است. هر چه بیشتر بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که یک حقیقت به اطوار مختلف مثل انسان، حیوان، درخت، زمین و ماه و فرشته و... متطور می‌شود. با توجه به تطور و تعین و با حفظ لحاظ تطور، اینها او نیست زیرا او حقیقتی است که

ساری در اثبات ولی منهای لحاظ تعین و تطور خود اوست که متطور به این اطوار شده است. ضمن این که تطور امری اعتباری است» (همان، جلسه ششم، ۶-۷). ابن عربی در فصوص می نویسد: «فکان موسی اعلم بالامر من هارون لانه علم ما عبده اصحاب العجل لعلمه بان الله قو قضی الا یعبد وا الا اياه کما (قال تعالی وقضی ربک الا تعبد وا الا اياه) (اسرا ۲۳)» وما حکم الله بشیء الا وقع فکان عتب موسی اخاه هارون لما وقع الامر فی انکاره وعدم اتساعه فان العارف من یری الحق فی کل شیء بل یراه عین کل شیء (حسن زاده آملی، ج ۲، ۳۸۵). در شرح عبارت فوق نیز در همان شرح فارسی آمده: "بنابراین عتاب موسی، برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت خدا را می نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت چه اینکه عارف حق را در هر چیز می بیند بلکه او را عین هر چیزی بیند." (همان)

"غرض شیخ در اینگونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر رسائلش بیان اسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سرند هر چیز به حسب نبوت تشریح مقرر است که باید توده ی مردم را از عبادت اصنام بازداشت چنانکه انبیاء عبادت اصنام را انکار می فرمودند." (ممد الهمم در شرح فصوص، ۵۱۴) این عبارت نیز در مساله عینیت کاملاً گویاست. اما نسبت عینیت به عارفان در کلام بزرگانی مثل شهید مطهری که در این باره می گویند: «در مکتب عرفان اینچنین می شود که انسان واصل به خدا و بلکه عین خدا می شود. (مطهری، ۱۳، ۱۶۸). در جایی دیگر عینیت را در تعبیری مانند: عقیده به کثرت، شرک است و عقیده به وحدت، توحید است (همان، ۱۳۴) عالم، وجودی زاید بر حق تعالی ندارد (آشتیانی، ۱۸۴، ۱۳۷۰-۱۸۵) او را وصف نمی کنیم مگر آنکه خود وصف اویم (همان: ۸۵) زوال حق از صورت های عالم ممکن نیست (همان، ۱۳۲) اگر سریان حق در موجودات نبود و در آنها ظهور نمی کرد، عالم وجود نداشت (همان، ۹۳) هر که به مقام انفراد دست یابد، سریان خود در الوهیت راهمان سریان وجود الهی در موجودات خواهد دید (ابن عربی، ۱، ۴۶۱). برای کسی که سریان حق را در وجود اشیا تعقل کند، حکم شرع در همه ی احوال جاری است (همان، ۴۸۶) الوهیت در اسباب سریان دارد (همان، ۶۶۲، ۴۶۱). سریان اشیا در یکدیگر (همان، ۲، ۱۶). سریان سرحق در موجودات (همان، ۴۹). سریان عبادت در موجودات (همان، ۲۴۷)؛ سریان فردیت در کثرت اشیا (همان، ۳، ۱۲۶). سریان ربوبیت در عالم (همان، ۴۷۴) سریان حق در صورتهای طبیعی و عنصری (همان، ۱، ۳۲). ابن عربی در مقابل آنچه یاد شده، تعبیر دیگری نیز دارد که بیانگر کثرت است؛ مانند: اودر ظهور عین هر چیزی است، ولی ذات اشیا نیست، بلکه او اوست و اشیا نیز اشیا هستند (همان، ۲، ۴۸۴) حق برتر از آن است که در اجسام حلول کند (همان، ۶۱۴)

ذات حق از حلول در اشیا منزّه است (همان، ۵۲، ۳). اونه مکان دارد و نه حلول پذیر اوبرتر و بزرگتر از حلول و محل است (همان، ۵۵۷) حلول و اتحاد حق تعالی به صفات ممکنات، عقیده ی فاسد و گمراه کننده است (قیصری، ۱۳۶۳، ۱۷۲). سریان وجود مطلق در همه ی موجودات با سریان حلولی و اتحاد مشهور در نزد اهل نظر متفاوت است (همان، ۱۷۸). این تعابیر، ابن عربی را از تعابیر سطحی مربوط به وحدت وجود که مایه ی اتهام کفر و مانند آن است، دور می سازد. از آنچه گفته شد، می توان وحدت وجود را چنین تعریف کرد: وحدت وجود دیدگاهی است که حقیقت وجود را امری بیگانه می داند که بدون حلول و اتحاد با تعینات و تشخصات، در آنها سریان و ظهور دارد، به گونه ای که هر تعینی به سبب سریان وجود در آن، وجه، ظهور و ظل حقیقت وجود است.

مفهوم ظل در کلام ابن عربی: «الحق كالظل»: برخی شارحین فصوص با ذکر اینکه در تعبیر «كالظل» نکته ای وجود دارد بعد از این کلام ابن عربی که می گوید: «فنقول: اعلم ان المقول علیه سوی الحق او المسمى العالم هو بالنسبه الى الحق كالظل الشخص فهو ظل الله» (فصوص الحکم فص یوسفی، ۲، ۴۶۶) همچنانکه ظل دارای وجود نیست (اگر شخص نباشد سایه معنایی ندارد) جز به شخص، همچنین عالم دارای وجود نیست مگر به حق و همچنانکه ظل تابع شخص است ماسوی الله هم تابع حق است و لازم اوست. زیرا ما سوای الله صور اسماء و مظاهر صفات لازمه اویند. و این که شیخ فرمود: «مانند سایه شخص است» جهتش این است که ظل از جهتی عین حق است و از جهتی غیر حق و حال اینکه ظل نمی شود که عین شخص باشد (زیرا که ظل و شخص یک حقیقت نمی باشند). (سیدان، جلسه چهارم ۱۴، ۱۳۸۴-۱۵). خلاصه غرض اینکه نسبت خلق به حق از نسبت ظل به شخص لطیف تر و عالی تر و دقیق تر است زیرا که ظل چیزی است و شخص چیز دیگری، اما موج که خلق است عین همان حقیقت دریاست زیرا حقیقت دریا آب است. مقصود اثبات این نکته است که عالم همه خیال است. (حسن زاده آملی، ۲۳۷، ۱۳۷۸).

دیدگاه شارحان ابن عربی در باب وجود

شارحان ابن عربی میان دو نوع وجود تمایز قائلند یکی وجود «لابشرط» و دیگری «وجود به شرط لا». گاهی آن را به ذات و گاهی آن را به وجود منبسط نسبت می دهند، اما در عین انتساب وجود به ذات همواره گوشزد می کنند که این نسبت و اطلاق تنها از باب تفهیم و تعظیم و تنبیه است؛ زیرا پس از اینکه وجود را به ذات اطلاق می کنند آن را مقامی می خوانند که هیچ اسمی و رسمی به آن تعلق نمی یابد و اطلاق لفظ وجود را بدان از باب مسامحه قلمداد می کنند. بنابراین به اعتقاد ایشان اصل وجود چیزی جز همان وجود منبسط یا حقیقت لا به شرط نیست.

مویلدالدین جندی در این عبارت ارتباط میان وجود و ذات را این گونه خاطر نشان می سازد:

وجود بر آمده از ذات حق است و بر خلق مقید متجلی می گردد. ذات در مقام اله، رب و موجود، وجود را افاضه می کند. در این مرتبه اله نیازمند مالوه، رب نیازمند مربوب و خالق نیازمند مخلوق است. اما ذات از حیث اینکه ذات است از هر وصف و نعتی بری و از همه عالم بی نیاز است. ذاتیت حق تعالی بر جمیع اعتبارات او سابق و مقدم است. (جندی، بی تا، ۱۹۰).

در حقیقت همچنان که حکیم قمشه ای نیز تصریح می ورزد ذات حق تعالی نامحدود است و اسم و رسمی به او تعلق نمی گیرد و وجود عام منبسط و جمیع اعتبارات و لواحق از اطلاق او پرده بر می دارند نه از ذات او (قمشه ای، ۱۳۷۸، ۵۱). قونوی نیز در ضمن عبارتی که ناظر بر تفسیر آیه «کل یوم هو فی شان» (الرحمن، ۲۹) است می گوید: «تقلب و تنوع شئون خداوند مربوط به ظاهر حق تعالی است. زیرا ظاهر او متنوع و متبدل می گردد اما ذاتش دستخوش تحول نمی شود (قونوی، بی تا: ۴۹-۵۰). فرغانی وجود را منشاء حقایق اسمائی می داند و معتقد است وجود از مفاتیح غیب ذات است و مظهر اجابت مشیت حق تعالی است، از این رو متاخر از ذات است (فرغانی، ۱۳۷۹، ۵۶۵).

عبدالرزاق کاشانی بر آن است که حقیقت حق که موسوم به ذات احدیت است چیزی جز وجود بحت نیست. اونه به شرط لا و نه لا به شرط است. بلکه او از همه نعت و اسمانزه است و نعت و اسم و رسمی به او تعلق نمی یابد (کاشانی، ۴، ۱۳۷۰). در حقیقت کاشانی در این تعاریف ذات را من حیث هو تعریف می کند. با این حال، در جای دیگری ذات حق را از اساس مقوله ای سوای وجود می خواند: «حق تعالی حقیقتی غیر از وجود دارد. وجود مانند سایر ماهیات به ذات اضافه می گردد (کاشانی، ۳۱۳، ۱۳۷۰). قیصری اما در این تعریف وجود من حیث هو وجود را همان فیض یا وجود منبسط می خواند: بدان که وجود... از حیث هو هو یعنی وجود لا به شرط، مقید به اطلاق و تقیید نیست. او کلی، جزئی، عام، خاص و واحد و کثیر نیست. بلکه این اوصاف از حیث مراتب، تجلیات و مقاماتش به او تعلق می یابد. از این رو، بی آنکه تغییری در ذات و حقیقتش حاصل گردد مطلق، مقید، کلی، جزئی، عام، خاص، واحد، کثیر می گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳).

قونوی در این عبارت حقیقت وجود را به ذات نسبت می دهد. با این حال این اطلاق را مفید حقیقت ذات نمی داند: وجود مطلق، عاری از کثرت و ترکیب و صفت و نعت و اسم و رسم و نسبت و حکم است. بلکه وجود بحت است و اطلاق لفظ وجود نیز بر آن از باب تفهیم است و این اسم حقیقت ذات آن را افاده نمی کند (قونوی، ۱۳۷۴، ۲۳).

فناری در مصباح الانس آن را نفس رحمانی یا عماء می خواند: «نفس رحمانی مطلق وجود است. او به هر تعینی متعین می شود. از این رو، ماده جمیع تعینات است که همان عماء است» (فناری، ۱۳۷۴، ۳۷۱). ابن ترکه ذات را وجود بحت بر می شمرد: حضرت اطلاق ذاتی که نزد قوم آن را غیب هویت و مقام لا تعین می خوانند محلی برای اعتبارات نیست و اعتبارات نیز او را مقید نمی سازند بلکه او محض وجود بحت است. (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ۱۱۹). سید حیدر آملی در مقام شرح حدیث امام علی (ع) که می فرماید: «ان الله مع كل شیء لا بالمقارنه و غیر كل شیء لا بالمزایله» می گوید: ذات حق وجود من حیث هو وجود است. وجود با این وصف وجود مطلق است. وجود مطلق حقیقتی است که با هر چیزی معیت دارد اما مقارن آن نیست. زیرا هر چیزی غیر از وجود بحت عدم محض است. اما ذات حق منفصل از هر چیزی است اما نه اینکه از آن منقطع باشد... ذات از این حیث غیر از وجود است. (آملی، ۱۳۶۷، ۹۷). باید گفت عرفا آنجا که از وجود سخن می گویند یک مرتبه آن را به ذات نسبت می دهند و یک مرتبه به وجود منبسط. حال آنکه در حین انتساب آن به ذات، ذات را از هر وصف و ظهور خار جی مبرا می سازند. در حقیقت ایشان هنگامی که به وحدت شخصی وجود می اندیشند یعنی اینکه یک ذات وجود دارد و ما بقی سراب است و وجود را از اساس متعلق به ذات می دانند (وجود به شرط لا) و اتصاف وجود و حتی قید اطلاق را به آن از باب تفهیم بر می شمردند، اما هنگامی که به وحدت اطلاق وجود می اندیشند به همین معنا که وجود را مشترک معنوی میان واجب و ممکن در نظر می گیرند (وجود لا به شرط) آن را به وجود منبسط اطلاق می کنند. آشتیانی در یک جمع بندی برای وجودی که مورد نظر عرفا است سه اعتبار را بر می شمرد:

- ۱- وجود محض و بحت و صرف که مرتبه لا تعین، کنز مخفی، غیب الغیوب، عنقای مغرب، مقام لا اسم و لا رسم له است که عبارت از همان ذات است.
- ۲- وجود مطلق که عبارت است از وجود منبسط، حق مخلوق به، فیض مقدس و صادر اول است. وجود در این مرتبه دارای ویژگی های زیر است. الف. لا به شرط است. ب. صرافت محض ندارد. ج. از حدود ماهوی بری است. د. فعل حق است.
- ۳- وجود مقید که اثر حق تعالی و ما هوی است، متکثر است و در همه ی ماهیات امکانی ساری است (آشتیانی، ۱۳۸۷، ۲۲۸، ۲۲۹).

مفهوم اوپانیساده‌ها

اوپانیساده لفظی است از زبان سانسکریت که معنای تحت اللفظی آن حضور در مجلس معلم است

وآن عبارت است از یک سلسله مقالات و یک رشته مکالمات که برای از بر کردن وبه حافظه سپردن تصنیف شده و برای مطالعه و تحقیق در مذهب هندوان مجموعه این سلسله مقالات فکری و عقلانی از ضروریات است. با وجود تنوع مقاصد و مطالب در اوپانشادها تمایل به اصالت وحدت در رسالات مکاتب مختلف فلسفی و بیانات متفکران به چشم می خورد. همچنین اوپانشاد بخشی از کتاب وادهاست که به بیان عقاید مردم هند و خدایان آنها اشاره می کند.

وحدت در اوپانشادها

اوپانشادها به طور کلی در یک قضیه اصلی ثابت است و آن عبارت است از اینکه کل موجودات و اشیا خواه مادی و خواه معنوی همه در دریای حقیقت وحدت مستغرق است و آن عالم ، مافوق عالم محسوسات است و ذاتی غیر محدود و قائم به خود که غالبا برهما (آفریدگار، موکل خلقت) نامیده می شود؛ یعنی تمام موجودات در برابر خداوند لایتناهی قطره ای در برابر دریا هستند . در اینجا برهما دیگر به معنای نیروی مقدس ستایشگر نیست و به معنای حقیقت اصلی به کار رفته است . برهما عبارت است از تمام موجودات از جنبه انفعال و عالم خارج از ما، عین اوست و در عین حال او عین قوای فاعل نیز می باشد، یعنی هر چه در عالم روح انسان واقع می شود (عالم باطن ، احساس ، عقل ، نفس) و حتی خود روح نیز مظهری از آن فرد واحد است. از این نفس ناطقه تعبیر به آتمن شده است. برهما و آتمن (جان، روح) در حقیقت هویت مشترک دارند و یا وحدت کامل وجود دارد و آتمن همان برهما می باشد. آتمن یعنی روح فردی نهانی و برهما یعنی وجه کلی عیانی و این هر دو همان نفس قدسی و حقیقت نهایی ، برهمن و آتمن در مقام ظاهر و باطن یکی می باشند. (بایرناس، ص ۱۴۸-۱۵۴).

وحدت برهمن و موجودات

آتمن یا اتمه به معنی نفس است که معنی اولیه و دایمی آن (نفس) و دم هستی بخش بوده است. آتمن به معنی نفس ، هم به نفس جزئی انسان (عالم صغیر) و هم به نفس کلی جهان (عالم کبیر) اطلاق می شود و مراد از آن انسان به عنوان برترین نماد جهان هستی به طور خاص و حقیقت جاری و ساری در جهان هستی به طور عام است که در پس مظاهر گذران جهان ، نهان است. ولی معمولا منظور از آتمن نفس کلی است ؛ آتمن واسطه صدور جهان ظاهر از حقیقت واحد مطلق است و به منزله روح جهان و موجب اتحاد و یکپارچگی و هماهنگی اجزای جهان ظاهر است. آتمن بدون آنکه برون و درون داشته باشد شعوری ناب است (شایگان ، ۱۳۴۶ ، ص ۵۵۷). چگونه کسی می تواند آتمن را بشناسد در حالی که هر چیزی به وسیله او شناخته می شود. اوپانشاد می گوید «ورای حواس

موضوع ادراکات است، و رای موضوع ادراکات ذهن است و رای ذهن، عقل و رای آن، خود و رای خود، اصل ناپیدا، و رای اصل ناپیدا، روح کلی است و رای آن، چیز دیگری نیست و آن فرجام کار و هدف غائی است. در اوپانیشاد برهمن یا پراکریتی (اصل، مبداء و ماده اصلی و ازلی) پروردگار نیست. چون نه آگاهی دارد و نه شعور، بلکه ماده ای است مشحون از امکانات بی پایان، مملو از قوه صرف و فقط به تحریک روح بزرگ است که پراکریتی به فعل می گراید و دست به تکوین عالم می زند. پراکریتی ریشه ی عالم عینی و ذهنی است (شایگان، ص ۵۵۷-۵۵۹).

تشبیه و تنزیه

اوپانیشادها برای وجود خداوند صفاتی قائلند که به عنوان نمونه به چند مورد اشاره می شود: در مکتب ویدانت درباره ی ذات مطلق و صفات ثبوتیه و سلویه بسیار بحث شده، در اوپانیشادها ذات مطلق گاه هستی و گاه نیستی توصیف گردیده است. (اوپانیشاد، ۱۳۵۸، ص ۸۷) و همچنین یک جا او را مطلق و جای دیگر مقید نامیده اند (همان). همچنین گفته شده که بیدها (دانش حقیقی) و اعمال قربانی و خیرات و روزه ها و هر چه در جهان آفرینش خلق شده و آنچه خواهد شد از آن ذات ظاهر گردیده و به سبب «مایا» (عشق ازلی، فریب، ماده) که خواهش اوست، اینها را پدید آورده و در آن مظاهر خود مقید شده و مانده است. او از هر لطیفی، لطیف تر است و در میان عالم موجود و پیدا کننده ی جهان و داننده ی اسرار درون است. جمیع عارفان و فرشتگان به سبب معرفت با او یکی می شوند. او را بالا و پایین نیست و به چشم دیده نمی شود. او را به نفی ماسوی یا به اینکه خود را عین او دانند می توان یافت. (اوپانیشاد: ۸۸). آن ذات یگانه در جمیع تعینات خردمند و بزرگ است. با این حال در همین اوپانیشاد مسطور است «نه از او چیزی پیدا شده و نه او از چیزی پدید آمده است.» (همان) ولی بر خلاف این توصیف جای دیگر آمده که او اول برهما را پیدا کرد و برهما را بید (کتاب الهی، کلام الهی) بیاموخت. و آن ذات از دانستن، جیوآتما (روح، نفس فردی) خود ظاهر شده است. و آن یگانه قسمتی پذیر نیست و بی حرکت است و عین آرام و بی صفت و بی عیب است. (اوپانیشاد: ۸۷-۸۹). حقیقت تغییر ناپذیری که در پس خلقت و جهان است «برهمن» است این کلمه که در لغت به معنی توسعه و گسترش و نمو است حکایت از جوهر و وحدت وجودی می نماید که هیچ فردی نمی تواند برای عظمت و بزرگی و یا توسعه ی آن، حد و حصر و اندازه ای قایل شود. آنچه که او از اصل و قدرت نابودی جهان سرچشمه گرفته «برهمن» توصیف شده است. در اوپانیشادها «همه چیز واقعا برهمن است» و «روح برهمن است» «برهمن وجدان و سعادت است» «برهمن عین دل است و دل عین ماه و ماه عین برهمن است» روی هم رفته اوپانیشادها

برای برهمن دو جنبه مختلف قائل شده اند: یکی آن که هیچ صفت ممیزه و جنبه ی خاص ندارد (نرویسشا یا ذات مطلق) است. برهمن عالی «پر برهمن و برهمن دانی «ابر برهمن» توصیف شده است. برهه آرنیک اوپانیشاد، دو جنبه مختلف برهمن را در بزرگ و خرد، فانی و جاودانی، محدود و نامحدود، روشن و تاریک» تعبیر می کند. در حالت اول برهمن را نمی توان نشان داد و به وسیله ی هیچ عبارت و علامت و با هیچ وسیله ای درک او ممکن نیست ولی در حالت دوم برهمن دانی را به کمک علائم و اشارات مخصوصی می توان تعریف کرد و به وسیله ی مختصات او به وجودش پی برد. ذاتی که یگانه است و بی رنگ است به اقسام قدرتهای خود رنگهای گوناگون ظاهر کرده است و آنچه ظاهر کرده است همه را آخر در خود محو کرده و باز از خود ظاهر می کند. و پرنده های سیاه رنگ توئی و پرنده های سبز رنگ توئی و پرنده های سرخ چشم توئی و ابرهای برقدار توئی و شش فصل توئی و جمیع دریاها توئی و -آنکه اول ندارد توئی و آنکه نهایت ندارد توئی و همه ی عالم ها از تو ظاهر شده است و عین تو است. و مایا (متولد نشده) که خواهش توست، ازلی است و یگانه است و سه رنگ دارد که سرخ و سپید و سیاه باشد و خواهش تو که سه صفت دارد، در همه ی موجودات سه صفت خود را ظاهر کرده است - و جیوآتما که قدیم است و یگانه است مایا که خواهش تو است با او یکی شده مانده است، و جیوآتما که عارفان لذت او را گذاشته پرم آتما می شود. (اوپانیشاد: ۲۰۴). در مکتب ویدانت نسبت ارواح به ذات همچون نسبت موج به دریا و شراره به آتش است. نفس اویدن و حواس مجرد و جدا و از غلبه ی خودی و انانیت در قید افتاده است، لاجرم به او اطلاق نفس می کنند. (همان: ۸۹).

نفس را سه حالت است: ۱- حالت بیداری که آن را اوستها جاگرت گویند. در این حالت شخص از مشتهات جسمانی مانند خوردن و اشامیدن لذت می برد و از عدم آنها رنج می کشد (صوفی این حالت را عالم ناسوت گویند) (اوپانیشاد: ۸۹).

۲- حالت یا اوستها سپن که در این حالت از وصول به مطلوب، در رویا خوشحال و از عدم دریافت آن غمگین می گردد. (عرفای اسلامی این حالت را عالم ملکوت گویند) (همان، ص ۹۰)

۳- حالت خواب آرام یا اوستها سوپن که در این حالت شخص از وصول مطلوب و یا عدم آن شادی و اندوهی ندارد (عارفان این حالت را عالم جبروت می نامند برتر و بالاتر از حالات سه گانه، حالت بزرگترین یا اوستها تریا است) (در لسان صوفیه عالم لاهوت است) چنانچه شخص در حالت خواب آنچه دیده است در حالت بیداری خیالی معدوم می شمارد، دانایان بیداری را نیز خیالی می انگارند و به عالمی که در معرض فناست توجه ندارد. (همان: ۹۸-۹۰).

کنز مخفی یا ذات لایدرک

از همه اول هست مطلق بود (بی نام و نشان) یگانه و بی همتا (بی عیب و نقص) بعضی نادانان می گویند که عالم با صانع اول نیست بود و پس از نیست هست شد. از همه اول هست یگانه و بی همتا بود (یعنی ازلی بودن را مطرح کرده و اشاره به اینکه عالم نیز مانند آتما از اول بوده و یک نحوه ی ترتب عالم رانیز بیان می کند). و آن یگانه و بی همتا خواست که من بسیار شوم، به صورت های گوناگون شد پس از ذات خود آب پیدا کرد و از این است که هرگاه گرمی به آدم غالب می شود عرق می کند و از آتش، آب پیدا می شود. (داراشکوه، ۱۳۶۸، ص ۱۳۳-۱۳۴). زندگی من در آن نفس بی زوال محو گردد! و قالب من در خاکستر منتشر گردد! ای دل اعمال خود را یاد کن - ای دل اعمال خود را در خود نگهدار. ای ذاتی صورت نوری، ما را به راه نیک ببر و به دولت بزرگ و رستگاری برسان - ای که داننده ی عمل های ما هستید، گناهان ما را بیامرز - تو را بسیار تواضع است. (همان، ص ۱۷۱). ذاتی که گویائی به او نمی رسد و او به گویائی می رسد. همان را برهم بدان و هر چه بگویائی در می آید آن برهم نیست - (او بی نهایت است و آنچه به گویائی در می آید نهایت دارد و آنچه نهایت دارد برهم نیست) و ذاتی که دل به او نمی رسد و او به دل می رسد، همان را برهم بدان - هر چه به دل در آورده شود، آن برهم نیست. و ذاتی که بینایی به او نمی رسد و او به بینایی می رسد، همان را برهم بدان - هر چه به بینائی در آید آن برهم نیست (او بی نهایت است و آنچه به بینائی در آید نهایت دارد و آنچه نهایت دارد برهم نیست). و ذاتی که شنوائی به او نمی رسد و او به شنوائی می رسد، او را برهم بدان چه هر چه به شنوائی در آید آن برهم نیست (او بی نهایت است و آنچه به شنوائی در آید نهایت دارد و آنچه نهایت دارد برهم نیست). (همان، ص ۱۸۹-۱۹۰). و آن نور ذات را بعضی می گویند (سالکان) که سفید رنگ است. و بعضی می گویند که صندلی رنگ است و بعضی می گویند، آبی رنگ است و بعضی می گویند که سبز رنگ است و بعضی می گویند سرخ است و آن راهی است که دانندگان برهما و عارفان و موحدان به همین راه رفته عین نور ذات می شوند. و هرکسی که عمل های نیک کرده است و رنگ نور ذات را به خود نشان داده است. به تحقیق آنکه با اعمال ظاهری مشغول است (و به همین وسیله اعمال خود، خواهان شناسائی برهم است) در تاریکی سخت درآمده است زیرا که چون به او درامیخته است، به غفلت عظیم بند گشته (همان، ص ۸۱-۸۲).

درست است که قربانی کردن برجسته ترین مشخصه ی مذهب ودایی است (همان: ۲۸۵) و به صورت های مختلف انجام می گیرد. اما عبادت و پرستش آنها به صورت توجه به باطن بوده، یعنی

خودشناسی نشان دهنده ی شناخت حقیقت کل است. که عبادت خدا در همه ی صورت ها چنین آمده : «او از یکی از آنها پرسید تو در کدام صورت آتما را پرستیدی ؟ او گفت: ای سزاوار تعظیم من در صورت دیولک (نور خوب) می پرستیدم -گفت :این دیولک صورت خوب بیشوانر آتما است که این را صورت آتما پرستیدی - از این جهت پسر تو را چراغ قبیله می بینم. (همان: ۱۲۶)

صفات کمال حق

او قایم تر از هر قایمی است وداناتر از هر دانائی - او یکی است وبرآورنده ای آرزوهای همه است- وآن پیدا کننده ی کل عالم است ،اورا به سلوک ومعرفت توان یافت - کسی که آن ذات را روشن بداند از جمیع بند ها خلاص می شود . وهمان پیدا کننده ی کل عالم است وداننده ی همه است - او خود به خود ظاهر است وهمان عین علم است وهمان کشنده ی مرگ است وهمه ی صفتها از اوست وهمه ی علمها از اوست - وداننده ی علم است وصاحب اعتدال سه صفت وجیو آتما است وصاحب همه ی صفت هاست واصل رستگاری وپرورش وقید اوست . وآن ذات قسمت پذیر نیست وبی حرکت است وعین آرام وبی صفت است وبی عیب است وپل رسیدن به بی زوالی است وچنانچه بعد از افروختن آتش وسوختن هیمه ودور شدن خاکستر ، آتش بی دود صرف می ماند .همچنین آن ذات نور خالص است وچنانچه نادانی بخواهد بدون شناختن آن ذات روشن ،رستگاری بیابد ،محال است(همان:۲۱۲).

اگر من همه ام ، به کدام سبب نام های مرد به من اطلاق می کنی؟می گوید که به سبب آن که پران در بدن مرد است - می پرسد که نام های زن به چه سبب اطلاق می کنی ؟می گوید به سبب گویائی که در بدن زن است- می پرسد قسم دیگر که نه مرد است ونه زن به کدام سبب برمن اطلاق می کنی ؟می گوید به سبب دل که دل نه مرد است ونه زن - وبرهما می پرسد که من به چه چیز می گویم ؟می گوید به قوت گویائی - می پرسد که من به چه چیز می بینم؟ می گوید به قوت گویائی؟ می پرسد من به چه چیز می شنوم ؟ می گوید به قوت شنوائی .می پرسد من به چه چیز لذت می گیرم؟می گوید به قوت ذائقه - می پرسد من به چه چیز کار می کنم ؟می گوید به قوت دست .می گوید به چه چیز شادی وغم می یابم؟ می گوید به قوت تمام بدن - می پرسد که از چه چیز راه می روم؟ می گوید به قوت پا .می پرسد من از چه چیز می فهمم ؟ می گوید به قوت عقل که از آماروشن است . برهما به او می گوید که من از عالم مجموعه ی عناصر لطیفم وهمین مرتبه ی من هرن گریهه (ذات مطلق) نام دارد وتو که من شده ای ،این عالم بزرگ من

عالم تواست وظفر من ظفر تواست وهرجائی که قدرت من است ،قدرت تواست و هر کس این مرتبه را بداند ، هر چه برهما دارد بیابد(همان، ۲۸۱).

دراین جا ذات خداوندرا بسیط می دانند که مرکب از چیزی نیست. حتی هرگونه عیب و نقص را از خداوند دور می دانند و خدا را عالم به هر علم می دانند وهرچه صفت خوبی است برای او قائلند. ورستگاری را در گرو شناخت خداوند می دانند که بدون شناخت اورسیدن به سعادت میسر نیست از اینجا می توان استفاده کرد که دراین گونه صفات این دو مذهب شبیه به هم می باشند.

ظهور حق تجلی ظهور اشیاء

و کلمه ای که اول گفت : اوم(الله) بود که پرنو پیش از آفرینش که پیدا کننده است خاموش بود ، به خود مشغول شده باشد ودر او عالم زمین وعالم فضا وعالم بهشت است(چون پرنو بدن برهم است پس) سر او بهشت است وناف او فضا وپای او زمین وچشم او آفتاب است چه بزرگترین همه ی اعضاء چشم است وهمه چیز به نور چشم دیده می شود وبنیابی اصل دانستنی هاست وقتی که گواه می گذارند ،اگر بگوید که من شنیده ام گواهی او مقبول نیست واگر بگوید که من دیده ام گواهی او قبول می افتد) تا وقتی که در چشم بینایی است. همه کار وبار خانه ی خود می کند .(و وقتی که بینائی رفت همه ی کارها معطل شد.) پس می باید که به همین روشنی که ذکر شد کل عالم را صورت حق دانسته به او مشغولی کند ودر همه ی اعضاء آفتاب را که به منزله ی چشم است از همه بزرگتر داند. چه ظاهر کنند ه ی همه ی عالم این آفتاب و پناه همه است وهر که خواهد آن آتما را بیابد به وسیله او بیابد. (همان: ۲۴۷)

در اطلاق ، مطلق ترین مطلق ها ست ، ودر قید ، مقید ترین مقید هاست ، در خانه ی عقل که روشن است ، آن برهمی که منزه وپاک است وقسمت پذیر نیست وان چنان نورانی است که نور نور ها ست وان چنان روشن است که روشن روشنی هاست ، کسانی که آتما دانند یعنی جیو آتما وآتما را یکی دانسته اند ، او را می دانند.بحث قدسیت مطرح است.روشنائی آفتاب وماه وستاره ها وبرق و آتش ، به روشنی او نتواند رسید واز روشنی او اینها همه روشن اند وهمه ی روشنی ها از اوست (آفتاب وماه به او نمی رسد ،باد به او نمی رسد ، فرشته ها به او نمی رسند ، به هیچ راه نتوان به او رسید مگر از راه مشغولی به او توان رسید واو پیدا کننده ی جمیع عناصر است وبه روشنی خود روشن است ومنزه ومبرا است از هر چه دیده می شود همان برهم است) وان برهم بی زوال است ،پیش اوست ، پس اوست ،چپ وراست اوست بالا وپایین اوست ،همه جا پر است وهر چه دیده می شود همان برهم است.(همان: ۳۳۱)

اختلاف و اشتراک ابن عربی و اوپانیساده‌ها در باب وحدت وجود

در بحث وحدت وجود و موجود ابن عربی و اوپانیساده‌ها اشتراکاتی دارند از جمله، برهما عبارت است از تمام موجودات از جنبه انفعال. و عالم خارج از ما، عین اوست و در عین حال او عین قوای فاعل نیز می باشد، یعنی هر چه در عالم روح انسان واقع می شود (عالم باطن، احساس، عقل، نفس) و حتی خود روح نیز مظهری از آن فرد واحد است. و از طرف دیگر، همه ی موجودات و پدیده ه های عالم هستی، محل تجلی و ظهور همان هستی واحدند یابه تعبیر دیگر به حکم (کل یوم هو فی شان) شون مختلف و تعینات متعدد جهان همه جلوه های مختلف حقیقت واحدند. ابن عربی اساسی ترین دیدگاه خود را در باره وجود با مفاهیم کلامی تشبیه، تنزیه بیان می دارد. یکی از اشتراک های ابن عربی و اوپانیساده ها بهره گیری از تشبیهات است. به عنوان نمونه ابن عربی بیان می دارد: نسبت خلق به حق از نسبت ظل به شخص لطیف تر و عالی تر و دقیق تر است زیرا که ظل چیزی است و شخص چیز دیگری، اما موج که خلق است عین همان حقیقت دریاست زیرا حقیقت دریا آب است. مقصود اثبات این نکته است که عالم همه خیال است. (فصوص الحکم فص یوسفی، ۲، ۴۶۶).

در مکتب ویدانت نسبت ارواح به ذات همچون نسبت موج به دریا و شراره به آتش است. نفس و بدن و حواس مجرد و جدای او از غلبه ی خودی و انانیت در قید افتاده است، لاجرم به او اطلاق نفس می کنند. (وپانیساده: ۸۹). نفس او بدن و حواس مجرد و جدا و از غلبه ی خودی و انانیت در قید افتاده است، لاجرم به او اطلاق نفس می کنند. با این تفاوت ابن عربی غیر خدایا معدوم می دارد او معتقد است که «عالم در جنب خدا وجودی متوهم است و موجود نیست. وجود و موجود غیر از عین حق نیست» اما در اوپانیساده‌ها عالم معدوم انگاشته نمی شود. و معتقدند که عالم و هر آنچه در آن است از اشیاء و موجودات همه تجلی و ظهور اوست. به بیان دیگر در مکتب ابن عربی؛ خداوند در آن واحد هم منزّه و بی نظیر است و هم شبیه و همانند اشیاء است از آن جهت که مطلقاً غیر ظاهر است، منزّه و بی نظیر است. به این دلیل که از طریق وجود اشیاء اسماء و صفات خود را ظاهر می سازد، همانند و شبیه آنهاست. پس وجود تنها یکی است. منظور عرفا از انفصال ذات وجود، سلب ذات از وجود نیست. بلکه مقصود تنزیه و تعزّی ذات است. به طور کلی وجود و ذات را جدای از هم نمی دانند. اما در اوپانیساده‌ها عالم جدای از ذات نیست هر آنچه در این عالم است تجلی اوست. در بحث اطلاق و تقیید نیز هر دو بحث کرده اند، اوپانیساده‌ها معتقدند: در اطلاق، مطلق ترین مطلق ها ست، و در قید، مقید ترین مقید هاست، و ابن عربی قائلند، وجود مطلق که مقید

نیست وجود خداوند است که واجب الوجود بالذات است وی می گوید: قسم به کسی که عزت و جلال و کبریای آن اوست غیر از خداوند واجب الوجود چیز دیگری وجود ندارد. همچنین در ظهور و بطون اوپانیشادها معتقدند: آن ذات روشن در جمیع جهات و کنجهای جهات است و از همه اول ظاهر شده است و در اندرون کل عالم است و هر چه شده است هموست و هر چه هست هموست. عبارت کوتاه «سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها» (ابن عربی، ۲، ۴۵۹) عبارت «منزه است خدایی که اشیاء را در حالی که او عین آنهاست، آشکار ساخت» (همان) تعبیر دیگری از اظهار خود و نه چیزی بیرون از خود است. پس در این موارد باهم اشتراکاتی دارند. تفاوت دیگری که هست اینکه ابن عربی بیشتر از آیات و روایات استنتاج کرده و اوپانیشادها از حسیات و تشبیهات بهره برده اند. به عنوان نمونه اوپانیشاد گوید: وان نور ذات را بعضی می گویند (سالکان) که سفید رنگ است. و بعضی می گویند که صندلی رنگ است و بعضی می گویند، آبی رنگ است و بعضی می گویند که سبز رنگ است و بعضی می گویند سرخ است و آن راهی است که دانندگان برهما و عارفان و موحدان به همین راه رفته عین نور ذات می شوند. و هرکسی که عمل های نیک کرده است و رنگ نور ذات را به خود نشان داده است. به تحقیق آنکه با اعمال ظاهری مشغول است (و به همین وسیله اعمال خود، خواهان شناسائی برهم است) در تاریکی سخت درآمده است زیرا که چون به او درامیخته است، به غفلت عظیم بند گشته. (اوپانیشاد: ۸۱-۸۲)

نتیجه

وحدت وجود در لغت به معنای «هستی واحد» می باشد. ابن عربی معتقد است: خدا موصوف به وجود است و چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست. بلکه باید گفت: که خدا عین وجود است. عینیت یعنی حضرت حق عین موجودات و کائنات است که در سخنان عرفا به روشنی دیده می شود. و در مساله عینیت یک حقیقت هست و آن حقیقت وجود است. اوپانیشادها معتقدند که در عالم یک روح و حقیقت بیشتر نیست و آن «برهم» است. و اوپانیشادها به وحدت برهم و اتمن قائلند. و هر چه در عالم است تجلی و ظهور اوست و از این لحاظ به عرفا شباهت دارند. اما در کلمات عرفا عقلانی کردن وحدت وجود به چشم می خورد که چنین چیزی در اوپانیشادها یافت نمی شود. خلاصه و روح اوپانیشادها عبارت است از: وحدت وجود، همانندی عالم کبیر و صغیر، پیوستگی و اتحاد نفس انسانی (آتمان) و خدا. دیدگاه عرفا نیز بر وحدت وجود و کشف و شهود (که البته به عقیده آنها از لوازم سیر و سلوک و وصال است.

براین اساس، اوپانیشادها مجموع سخنان و گفتار های زنان و مردانی است که زندگانی خود را موقوف بر آزادی و تجسس کمال حقیقت نموده اند تا بر طبق آن زندگی کنند. همان طور که بیان شد، عبارات و گفته های اوپانیشاد آمیخته با احساسات عالیه است و کلماتی به کار می رود که روح را آرامش و آسایش می بخشد. و بحث از وحدتی که به میان می آورند، پیوسته از دسترس عقل دور مانده، زیرا فهم و قضاوت بدون آنکه وحدت حقیقت را بیابد محال می دانند.

در کل اوپانیشادها، ذات خداوند را بسیط می دانند که مرکب از چیزی نیست. حتی هرگونه عیب و نقص را از خداوند دور می دانند و خدا را عالم به هر علم می دانند و هرچه صفت خوبی است برای او قائلند. ورستگاری را در گرو شناخت خداوند می دانند که بدون شناخت اورسیدن به سعادت میسر نیست. از اینجا می توان استفاده کرد که در این گونه صفات این دو مذهب شبیه به هم می باشند.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن عربی، محی الدین، نقد النقود فی معرفه الوجود، تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۷.
- ۳- _____، رساله النصوص، بی جا، بی تا.
- ۴- _____، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: علمی فرهنگی، بی تا.
- ۵- _____، فتوحات مکیه، جلد ۲-۱، بولاق، ۱۲۹۳.
- ۶- امین، سیدحسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، چاپ اول، انتشارات بعثت، ۱۳۷۶.
- ۷- آشتیانی، جلال الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- ۸- آملی، حیدر، المقدمات من نص النصوص، تهران، توس، ۱۳۶۷.
- ۹- بالیزاده، مصطفی، شرح فصوص الحکم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲هـ-ق.
- ۱۰- بایر ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، مترجم: علی اصغر حکمت، چاپ ۱۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ۱۱- جندی، مویدالدین، شرح فصوص الحکم، بی جا، بی تا.
- ۱۲- داراشکوه، محمد، اوپانیشاد، چاپ سوم، تهران: نشر محمد علی علمی، ۱۳۳۲.
- ۱۳- سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، چاپ اول، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۰.
- ۱۴- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، سیری در ادیان زنده جهان، تهران: انتشارات انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۳.
- ۱۵- سیدان، سید جعفر، سلسله درس های عقاید، جلسه چهارم و ششم و هفتم، قم: مدرسه آیه الله گلپایگانی، ۱۳۸۵.
- ۱۶- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب های فلسفی هند، ۲ جلد، چاپ هفتم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۹.
- ۱۷- صدر الدین شیرازی، محمد، اسفار اربعه، چاپ دوم، قم: چاپخانه مصطفوی، ۱۳۶۸.
- ۱۸- فرغانی، سعیدالدین، مشارق الذراری با مقدمه آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۱۹- قمشه ای، محمدرضا، مجموعه آثار حکیم صهبا، اصفهان: کانون پژوهش، ۱۳۷۸.
- ۲۰- قونوی، صدر الدین، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مولی، ۱۳۷۴.

- ۲۱- قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، به کوشش آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۲۲- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
- ۲۳- _____، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، مقدمه و تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
- ۲۴- کاکایی، قاسم، ادیان و مکتب های فلسفی هند، ۲ جلد، چاپ هفتم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۴.
- ۲۵- مطهری، مرتضی، انسان کامل، چاپ سی و چهارم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.