آفرینش، وجود و زمان

توشیهیکو ایزوتسو

مهدی سررشته داری

انتشارات
مهراندیش
تهران ۱۳۸۳

آفرینش، وجود و زمان

انتشارات مهراندیش

آفرینش، وجود و زمان

■

توشیهیکو ایزوتسو
مهدی سررشته داری

انتشارات مهراندیش
تهران، ۱۳۸۳

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی‌ایران

ایزوتسو، توشیهیکو / Toshihiko Izutsu
آفرینش، وجود و زمان / مترجم : مهدی سررشته داری
تهران - مهراندیش، ۱۳۸۳
۲۱۲ص
ISBN: 964-6799-18-3
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار)
صفحه عنوان به انگلیسی:
Creation and the Timeless Order of Things
واژه نامه . نمایه.
۱- تصوف -- ایران -- تاریخ.۲- تصوف-- عقاید-- تاریخ.
الف. سررشته داری، مهدی،۱۳۲۷-مترجم. ب. عنوان.
۱۹الف۱۹الف / BP ۲۷۷ ۲۹۷/۸۹
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران ۸۳م - ۱۶۰۷۸

انتشارات مهراندیش

تهران، خیابان لبافی‌نژاد، تقاطع خیابان منیری جاوید (اردیبهشت) شماره ۲۰۱
تلفن: ۶۴۱۱۱۷۴
فکس: ۶۴۹۷۴۲۰
صندوق پستی: ۶۸۵۵-۱۵۸۷۵
E-mail: mehrandish@gmail.com

آفرینش، وجود و زمان

توشیهیکو ایزوتسو، مهدی سررشته داری

چاپ اول. تهران. ۱۳۸۳.حروفچینی هما.چاپ نظر. تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

شابک : ۳-۱۸-۶۷۹۹-۹۶۴ قیمت : ۲۴۰۰ تومان

کلیه حقوق این اثر متعلق به انتشارات مهراندیش است.

فهرست

□ مقدمه ۹

فصل اول: ساختار پایه‌ای تفکر متافیزیکی در اسلام ۱۱
فصل دوم: تناقض نور و تاریکی در گلشن راز شبستری ۴۸
فصل سوم: تحلیلی از وحدت وجود: به سوی یک فرا فلسفهٔ فلسفه‌های شرقی ۷۷
فصل چهارم: عرفان و مسئلهٔ زبان‌شناختی تشابه در اندیشهٔ عین‌القضات همدانی ۱۰۸
فصل پنجم: آفرینش و نظم بی‌زمان امور: بازجستی از فلسفهٔ عرفانی عین‌القضات همدانی ۱۲۸
فصل ششم: مفهوم خلق مدام در عرفان اسلامی و در ذن بودیسم ۱۵۰
فصل هفتم: فلسفه اصالت وجود شرق و غرب ۱۸۲

□ واژه‌نامه انگلیسی به فارسی ۱۹۶
□ واژه‌نامه فارسی به انگلیسی ۲۰۰
□ نمایه ۲۰۴

مقدمه

من پروفسور **ایزوتسو** را اول‌بار در سال ۱۹۷۱ ملاقات کردم. در آن‌زمان او و پروفسور **هرمن لندولت** به تهران آمده بودند تا در شعبهٔ انستیتوی مطالعات اسلامی **مک‌گیل** در تهران که در سال ۱۹۶۹ تحت نظارت پروفسور **مهدی محقق** تأسیس شده بود به پژوهش بپردازند. در همان احوال من تحصیل زبان و ادبیات فارسی را در دانشگاه تهران به پایان رسانده، رسالهٔ دکترای خود را که تهیهٔ متن منقح نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص **عبدالرحمن جامی** بود آماده می‌کردم. وقتی پروفسور **ایزوتسو** مقدمات اقامت سه‌سالهٔ خود را در تهران به منظور انجام پژوهش فراهم کرد، ما سه تن ــ خود من به همراه **غلامرضا اعوانی** و **نصرالله پورجوادی** که هر دو تن از محققان بنام ایران هستند ــ از وی درخواستیم تا فصوص الحکم **ابن‌عربی** را نزد او مطالعه کنیم. ما جلسات هفتگی خود را در ۲۱ آوریل سال ۱۹۷۲ آغاز کردیم. در هر جلسه بخشهای کوچکی از متن را سخت‌کوشانه مطالعه و به انگلیسی ترجمه می‌کردیم. پروفسور **ایزوتسو** قرائت ما را تصحیح می‌کرد و موقعیت این بخشها را در رابطه با اندیشهٔ **ابن‌عربی** مشخص می‌نمود. در پاییز سال ۱۹۷۴ پروفسور **ایزوتسو** دانشگاه مک‌گیل را ترک کرد و به انجمن سلطنتی فلسفه که به تازگی تحت مدیریت **سیدحسین نصر** تشکیل شده بود پیوست. ما مطالعهٔ فصوص الحکم را در کلاسی که رسماً در این انجمن تشکیل شده بود ادامه دادیم تا کار در ماه مارس سال ۱۹۷۸ به پایان رسید.

پروفسور **ایزوتسو** از ظرایف زبان عربی درک فوق‌العاده‌ای داشت. کتاب فصول الحکم نه‌تنها به علت پیچیدگی درونی ایده‌های آن بلکه همچنین به علت مشکلات صرفی و نحوی که در بخش‌های مبهم آن وجود دارد، یکی از مشکل‌ترین متون اندیشهٔ اسلامی است. پروفسور **ایزوتسو** که مهم‌ترین شروح فصوص الحکم را به دقت

مطالعه کرده بود معمولاً ما را با تفسیرهای متفاوت آشنا می‌کرد و بعد آنچه را خود می‌پسندید و همیشه هم با تفسیرهای موجود توافق نداشت به طور مدلل ذکر می‌کرد. اشارات او همیشه روشن، دقیق و سنجیده بود. شاگردان پروفسور **ایزوتسو** آگاهی از اهمیت تحلیلِ دقیق ساختار دستوری و زبان‌شناختی متون فلسفی و تصوف را بیش از هر چیز دیگر به او مدیون‌اند.

یک‌بار از پروفسور **ایزوتسو** پرسیدیم که چگونه به مطالعهٔ متون اسلامی روی آورد. او گفت که در کودکی پدرش او را وادار کرده بود تا به کارورزی ذاذن بپردازد و این تجربه او را از این کار بیزار کرده بود. وی به همین دلیل تصمیم گرفت تا به حوزه‌ای روی بیاورد که تا حد امکان از نگرش **ذن** نسبت به واقعیت به دور باشد و از این‌رو رشته زبان‌شناسی را انتخاب کرد. چند زبان خارجی را آموخت و در سن ۱۸سالگی زبان روسی را در سطح دانشگاهی تدریس می‌کرد. او در اولین فرصت زبان عربی و البته فارسی و ترکی و چندین زبان اروپایی و هندی را نیز آموخت. پس از آموزش عربی دیری نپایید که به مطالعهٔ دقیق ساختار زبانی قرآن پرداخت که کتاب خدا و انسان در قرآن: معناشناسی جهان‌نگری قرآنی یکی از ثمرات آن به شمار می‌آید.

خوشبختی ما بود که به گواهی کتبی چون به سوی یک فلسفهٔ ذن بودیسم، و سفری ملکوتی: شیوه‌های تفکر در شرق دور، ناخوشایندی **ذن** برای پروفسور **ایزوتسو** به زودی از بین رفت. مهارت‌های زبان‌شناختی او همراه با نگرش نافذش به ایده‌ها و انگیزه‌های آثار دینی و عرفانی باعث شد تا به مطالعاتی در قرآن، تصوف و فلسفهٔ اسلامی بپردازد که نظیر آن‌ها را نمی‌توان یافت. نبوغ او در مطالعهٔ درون‌بینانهٔ این آثار در مقالاتی که در این مجلد فراهم آورده شده به خوبی مشخص است. بوده‌اند پژوهشگرانی که بدون توجه به زیر و بم‌های متون مورد نظر، تعمیماتی کلی در مورد اندیشهٔ اسلامی ارائه کرده‌اند. هرچند پروفسور **ایزوتسو** از داوری‌های کلی ابایی ندارد اما به خاطر همدلی و روشنی مطالعات پژوهشی‌اش دربارهٔ گونه‌های ظریف تفکر فلسفی اسلامی شایستهٔ تقدیر است.

فصل اول

ساختار پایه‌ای تفکر متافیزیکی در اسلام

در این مقالهٔ آغازین میل دارم که توجه [خوانندگان] را به یکی از مهم‌ترین گونه‌های فعالیت فلسفی در حیطهٔ فلسفهٔ شرقی، به صورتی که نمونه آن‌را در اندیشهٔ بعضی فیلسوفان برجستهٔ ایران می‌توان دید، جلب کنم. به اعتقاد من در بستر ویژهٔ رویارویی شرق و غرب و از لحاظ هدف ایجاد یک درک متقابل بهتر بین شرق و غرب در سطح تفکر فلسفی و نیز پیشبرد این تفاهم، چنین رهیافتی به مطلب حائز اهمیت است. معتقدم که در وضعیت فعلی جهان، تحقق یک دوستی یا برادری بین‌المللی بین شرق و غرب که بر اساس درک فلسفی عمیق ایده‌ها و اندیشه‌های یکدیگر استوار باشد، از ضروری‌ترین اموری است که به آن احتیاج داریم.

ولی برخلاف فلسفهٔ غربی که همگونی تحول تاریخی آن از خاستگاههای پیش از **سقراطی** تا اَشکال معاصرش کم و بیش آشکار است، در شرق چنین گونه یکسانی تاریخی به چشم نمی‌خورد. از فلسفه‌های شرقی تنها به صیغهٔ جمع می‌توان سخن گفت.

با توجه به این مورد فکر می‌کنم که مطالعهٔ منتظم فلسفه‌های گوناگون شرق به نیت دستیابی به یک چارچوب ساختاری جامع و یا حصول نوعی فرا-فلسفه‌های شرقی که فلسفه‌های اصلی شرق را به واسطهٔ آن

بتوان تا سطح معینی از یکسانی ساختاری ارتقا داد، امر بسیار مهمی است.

به عبارت دیگر، پیش از آن‌که به امکان وجود یک درک فلسفی متقابل و مثمر ثمر بین شرق و غرب فکر کنیم می‌بایست خود سنت‌های فلسفی شرق را بهتر درک کنیم. و قصد من هم از پرداختن به مسئلهٔ ساختار پایه‌ای تفکر متافیزیکی در اسلام، همین است.

اسلام در دورهٔ تاریخ طولانی خود، شماری از اندیشمندان برجسته و تعدادی مکاتب فلسفی گوناگون را به وجود آورده است. من در اینجا فقط یکی از آنها را برمی‌گزینم که معروف به مکتب «وحدت وجود» و بدون شک یکی از مهم‌ترین آنها است. این مفهوم، یعنی **وحدت وجود**، به **ابن‌عربی** (۱۲۴۰ـ۱۱۶۵) عارف‌ـفیلسوف بزرگ عرب **اسپانیایی‌تبار** در قرون یازدهم و دوازدهم بازمی‌گردد. **مکتب وحدت وجود** در دورهٔ بین قرن سیزدهم تا قرن شانزدهم و هفدهم که طی آن تفکر متافیزیکی اسلام در قالب افکار **صدرای شیرازی** (ملاصدرا ۱۶۴۰ـ۱۵۷۱) به نقطه اوج و فراگیر خود رسید، نفوذ بزرگی بر اکثر متفکران مسلمان و بخصوص متفکران ایرانی بر جای گذارد. از این‌رو، مقالهٔ حاضر چه از لحاظ تاریخی و چه از لحاظ جغرافیایی، به عرصهٔ محدودی می‌پردازد. اما مسائل مورد بحث آن متعلق به بنیادی‌ترین بُعد تفکر عمومی متافیزیکی است.

به علاوه مایلم به این نکته اشاره کنم که مکتب اندیشه‌ای «وحدت وجود» در اسلام به گذشته تعلق ندارد بلکه این سنت هنوز در ایران امروز به طور سرزنده‌ای به حیات خود ادامه می‌دهد. امیدوارم که عرضه‌داشت این مسئله از سوی من، جایگاه ایران را در جهان فلسفی شرق تا حدودی روشن کند.

در آغاز کار می‌توان گفت که در دوره‌ای که هم‌اکنون به آن اشاره

کردیم جست‌وجوی پیگیر چیزی ابدی و مطلق در ورای عالَم چیزهای نسبی و گذرا، یکی از بارزترین ویژگی‌های اندیشه ایرانی را تشکیل می‌داده است. ممکن است آنچه به این شکل صورتبندی کردیم امری بدیهی به نظر برسد؛ درواقع همهٔ ادیان در این ویژگی مشترکند. اما نکتهٔ مهم آن است که در اسلام، این مسئله به لحاظ **اصالت** [و حقانیت] وجود مطرح شد. واژهٔ مرکزی در اینجا «وجود» است.

برای آن‌که دلالت واقعی این ایده را در بافت تاریخی‌اش روشن کنم می‌بایست آنچه را در غرب تحت عنوان فرضیهٔ «اعتبارات وجود» می‌شناسند و به **ابن‌سینا** (۱۰۳۷ـ۹۸۰) منسوب است به طور خلاصه روشن کنم. این فرضیه اول‌بار توسط **ابن‌رشد** فیلسوف مشهور عرب **اسپانیایی تبار** و سپس در غرب توسط **توماس آکوئینی** که از لحاظ ادراک موضع **ابن‌سینا** تابع **ابن‌رشد** بود، به **ابن‌سینا** نسبت داده شد. در پرتو آنچه اکنون از فلسفهٔ **ابن‌سینا** می‌دانیم، مشخص است که این دو تن فلسفهٔ **ابن‌سینا** را سوء تعبیر کردند. این سوء تعبیر، نه‌تنها در شرق بلکه در تاریخ فلسفهٔ غرب نیز نقش بسیار مهمی بازی کرد.

درواقع از اولین مرحلهٔ تحول تاریخی فلسفهٔ اسلامی، مفهوم «وجود» همچون مرده‌ریگ فلسفهٔ یونانی، بزرگترین مسئله‌ای بود که متفکران مسلمان می‌بایست با آن روبرو شوند. این مشکل اول‌بار صراحتاً از سوی **فارابی** (۹۵۰ـ۸۲۷) مطرح شد و **ابن‌سینا** هم با اعلام این‌که «وجود» عَرَض بر ماهیت است، آن‌را به صورتی فوق عادی عرضه داشت.

مهم‌ترین پرسشی که در اینجا باید پرسید این است که منظور واقعی **ابن‌سینا** چه بود؟ ابتدا باید این مطلب را روشن کنم.

ما در گفت‌وگوهای روزانهٔ خود مداوماً جملاتی را به کار می‌بریم که موضوع آنها یک اسم و محمل آنها یک صفت است. به عنوان مثال

می‌گوییم «این گل سرخ است»، «این میز قهوه‌ای است» و امثالهم. مطابق با همین الگو می‌توان یک جملهٔ وجودی را از قبیل «این میز هست» یا «این میز وجود دارد»، تغییر داد و آن‌را در قالب جملهٔ «این میز موجود است» بیان کرد. وقتی «وجود» به این ترتیب دگرگون شد دیگر فقط یک صفت است که یک کیفیت میز را می‌رساند. به این ترتیب جملات «این میز موجود است» و «این میز قهوه‌ای است» کاملاً در یک سطح قرار می‌گیرند زیرا در هر دوی آن‌ها، موضوع [جمله] عبارت از اسمی است که بر ذاتی به نام «میز» دلالت می‌کند و محمل آن عبارت از صفتی است که به لحاظ دستوری، کیفیت یا عَرَض آن ذات را می‌نمایاند.

در این سطح و تنها در این سطح است که **ابن‌سینا** از وجود به عنوان «عَرَض» ماهیت سخن می‌گوید. بیرون از این سطح، اعتقاد به اعتباری بودن وجود تنها وقتی معنا دارد که به تحلیل منطقی و یا دستوری واقعیت می‌پردازیم. اما نه **ابن‌رشد** و نه **توماس آکوئینی** هیچ‌یک فرضیهٔ **ابن‌سینا** را به این شکل درنیافتند، بلکه فکر کردند که در اندیشهٔ **ابن‌سینا**، «وجود» نه‌تنها در سطح تحلیل منطقی و دستوری واقعیت، بلکه در خودِ ساختار واقعیت عینی بیرونی هم می‌بایست کیفیتی متعلق به ذات باشد. به عبارت دیگر [به تعبیر **ابن‌رشد**] در اندیشهٔ **ابن‌سینا** «وجود»، می‌بایست یک عَرَضِ مقولاتی و بی‌چون و چرا باشد که به صورت Ens in alio، یا همچون چیزی که در درون چیز دیگری وجود دارد، یا به عنوان یک کیفیت واقعی که به ذوات واقعی صفت می‌بخشد، درک شود درست همان‌طور که سایر کیفیات معمولی از قبیل سفیدی موجود در گُل، سردیِ موجود در یخ، یا رنگ قهوه‌ای موجود در میز هم همین کار را انجام می‌دهند.

روشن است که اگر موضع **ابن‌سینا** به این صورت درک شود بلافاصله نتیجه‌ای پوچ و بیهوده از آن حاصل می‌آید؛ یعنی این‌که میز

می‌بایست قبل از این‌که موجود شود، وجود داشته باشد، همان‌طور که می‌بایست قبل از این‌که قهوه‌ای و یا سیاه و یا... باشد هم وجود داشته باشد. درواقع نکتهٔ اصلی انتقاد **ابن‌رشد** و **آکوئینی** از **ابن‌سینا** هم همین بود.

ابن‌سینا از این خطر که ممکن است فرضیهٔ او به این طریق سوء تعبیر شود به خوبی آگاه بود و به همین خاطر تأکید کرد که نباید «وجود» را به عنوان یک عَرَض، با عَرَض‌های معمولی از قبیل «قهوه‌ای»، «سفید» و امثالهم به اشتباه بگیریم. تأکید او بر این بود که وجود به عنوان عَرَض، از واقعیت بسیار ویژه و یکتایی برخوردار است زیرا وقتی از طریق جملاتی چون «این میز موجود است» به یک واقعیت عینی اشاره می‌کنیم تصویری که از آن در ذهن نقش می‌بندد کاملاً متفاوت از تصویری است که شکل بیان گزاره‌ای، آن‌را به طور طبیعی به ما نشان می‌دهد. اما خود **ابن‌سینا**، ساختار آن واقعیت عینیِ برون‌ذهنی را که در ورای آنچه مورد نظر بیان منطقی است قابل دسترس است، روشن نکرد. این کار به آیندگان واگذار شد.

در ادوار پس از **ابن‌سینا** این مسئله به نهایت اهمیت پیدا کرد و آرای ناهمگونی در مورد آن اظهار شد. فیلسوفان پیرو مکتبی که از آن سخن خواهم گفت موضعی را برگزیدند که در نظر اول بسیار متهورانه و یا غریب به نظر می‌رسد. تأکید آنها بر این بود که در حوزهٔ واقعیت خارجی، جملهٔ «میز موجود است» اگر در محدودهٔ رابطهٔ جوهر-عَرَض درک شود اصولاً بی‌معناست زیرا در عالَم خارج اساساً نه هیچ جوهر قائل بالذاتی به نام میز وجود دارد و نه هیچ «عَرَض» واقعی به نام «وجود» که به آن ذات تعلق پیدا کند موجود است. [در عالَم خارج] کل پدیدهٔ میزی که «وجود» بر آن دلالت می‌کند، به چیزی شبیه یک تصویر سایه‌وار تبدیل می‌گردد که کاملاً وهمی نیست اما به وهمیت نزدیک

می‌شود. در این منظر میز به عنوان جوهر، و «وجود» به عنوان «عَرَض» آن، کم‌کم همچون چیزهایی رویایی دیده می‌شوند.

منظور آن فیلسوفان این نبود که صاف و ساده بگویند که جهان واقعیت به صورتی که در تجربهٔ بیداری خود ادراکش می‌کنیم فی‌الذاته غیرواقعی و یا رویایی است. این را هم نمی‌گفتند که جمله «این میز موجود است» به هیچ‌گونه واقعیت خارجی ارجاع ندارد. قطعاً تکه‌ای از واقعیت وجود دارد که ملازم این جمله است. نکتهٔ مورد نظرشان فقط این بود که آن ساختار واقعیت بیرونی که با این جمله ملازم است، کاملاً متفاوت از آن چیزی است که از شکل گزاره‌ای بیان آن برمی‌آید زیرا در این حیطه، تنها واقعیت همان «وجود» است. میز چیزی جز تطوّر باطنی این واقعیت نیست و فقط یکی از تعیّنات آن به شمار می‌آید. از این‌رو در عالَم خارج، موضوع و محمل می‌بایست با یکدیگر جا عوض کنند. میز که در جملهٔ «میز موجود است»، موضوع منطقی و یا دستوری جمله به شمار می‌آید دیگر موضوع نیست بلکه محمل است. موضوع واقعی، «وجود» است و «میز» فقط «عَرَض»ی است که موضوع را در [قالب] یک شیئی جزئی، متعیّن می‌کند. در واقع تمام این به اصطلاح «ماهیات»، مانند میز ــ بودن و یا گُل ــ بودن و امثالهم، در عالَم خارج جز «اعراض»ی نیستند که یک واقعیت یگانه را به نام «وجود»، در قالب چیزهای بی‌شمار تطوّر می‌بخشند و به آن حد و مرز می‌دهند.

ولی تا هنگامی که آگاهی انسان در سطح تجربهٔ معمولی روزمره باقی بماند به چنین بینشی نسبت به واقعیت دست نخواهد یافت. به گفتهٔ فیلسوفان این مکتب، ذهن می‌بایست صیرورت کلی خویش را تجربه کند تا به چنین بینشی دست بیابد. آگاهی انسان می‌بایست از سطح شناخت معمولی که جهان هستی را همچون [مجموعهٔ] اشیاء ملموس قائم بالذاتی درک می‌کند که هر یک دارای یک هسته وجودی به نام

ماهیت است، فراتر و بالاتر رود. آگاهی کاملاً متفاوتی باید در ذهن برخیزد که در آن، جهان در پرتوی نوری کاملاً متفاوت آشکار گردد. در این نقطه است که فلسفهٔ ایرانی به طور بارزی به عرفان روی می‌آورد چنان‌که فیلسوفی چون **ملاصدرا** اعلام می‌کند که هر فلسفه‌ای که بر بینش عرفانیِ واقعیت استوار نباشد چیزی جز یک تفنن فکری بیهوده نیست. به عبارت ملموس‌تر، ایدهٔ اساسی گفته فوق این است که یک جهان‌بینی متافیزیکی جامع، تنها بر اساس شکل یکتایی از رابطهٔ ذهن-عین امکان وجود پیدا می‌کند.

در این رابطه باید اشاره کرد که در این نوع فلسفهٔ اسلامی همانند دیگر فلسفه‌های اصلی شرق، متافیزیک یا وجودشناسی، ارتباط گسستگی‌ناپذیری با حالت ذهنی انسان دارد به نحوی که گفته‌اند یک واقعیت واحد می‌بایست مطابق با درجات متفاوت آگاهی، به انحای متفاوت درک شود.

این شکل یکتای رابطهٔ ذهن-عین، در اسلام تحت عنوان مسئلهٔ **اتحاد عالِم و معلوم** یا «یگانگی شناسا و شناسه» مورد بحث قرار گرفته است. موضوع دانش هرچه باشد، بالاترین میزان دانش همیشه وقتی حاصل می‌شود که عالِم یا ذهن انسان [شناسا]، با موضوع [شناسه] چنان یگانه شود و این‌همانی پیدا کند که جدایی بین این دو برجای نماند. زیرا جدایی و تمایز به معنای فاصله است و در یک رابطهٔ شناختی، فاصله به معنای جهل است. تا وقتی که بین ذهن و عین کمترین درجه‌ای از تمایز وجود داشته باشد، یعنی تا وقتی که ذهن و عین به عنوان دو موجود قابل تمایز از یکدیگر وجود داشته باشند، شناخت کامل تحقق پیدا نمی‌کند. در اینجا باید نکتهٔ دیگری را نیز به آنچه در مورد موضوع شناخت گفتیم اضافه کرد و آن اینکه در نظر

فیلسوفان این مکتب، عالی‌ترین موضوع شناخت همانا «وجود» است[۱] و به گفتهٔ **ملاصدرا** که یکی از مهم‌ترین چهره‌های این مکتب به شمار می‌آید، دانش واقعی نسبت به «وجود» از طریق استدلال عقلی به دست نمی‌آید بلکه تنها از راه انواع بسیار خاصی از شهود، قابل حصول است. از نظر او، این شیوهٔ [شهودیِ] شناخت دقیقاً عبارت است از شناختن «وجود» از «طریق اتحاد عالِم و معلوم»، یعنی اینکه «وجود» به عنوان یک «موضوع» شناخت، از بیرون مورد شناسایی قرار نگیرد بلکه از درون شناسایی شود یعنی انسان [به]خودِ «وجود» [تبدیل] شود و یا [خودِ وجود] باشد و به عبارت دیگر، [شناخت] از طریق تحقق انسان صورت گیرد. آشکار است که در سطح تجربیات روزمرهٔ انسان که در آن ذهن تا ابد در مقابل عین قرار دارد چنین گونه وحدتی بین عالِم و معلوم قابل تحقق نیست. ذهنی که در این حالت [جدایی] قرار داشته باشد، «وجود» را تنها به صورت یک شیئی درک می‌کند. به «وجود» هم مثل چیزهای دیگر، عینیت می‌بخشد؛ در حالی که «وجود» در واقعیتش همچون Actus Assendi به طور قطعی و مداوم، از عین بودن سر باز می‌زند. «وجودِ» عینیت‌یافته، مسخ‌شدهٔ حقیقت «وجود» است.

حیدر آملی که یکی از برجسته‌ترین حکمای الهی قرن چهاردهم ایران است می‌گوید: «وقتی انسان کوشش می‌کند تا از طریق عقل ضعیف (عقل رائف) و تفکر کودکانه (افکار رکیکه) خود به وجود راه بیابد، نابینایی و حیرت طبیعی او افزایش پیدا می‌کند».[۲]

مردم عادی که به تجربهٔ متعالی واقعیت دسترسی ندارند، با نابینایی مقایسه شده‌اند که نمی‌تواند بدون کمک چوبدست راه خود را به سلامت پیدا کند. چوبدست که عصای مرد نابینا است در اینجا نماد عقل ذهن

---

۱. نک. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ویراستهٔ جلال‌الدین آشتیانی، (مشهد، ۱۹۶۷)، ص ۱۴.
۲. نک. رسالهٔ نقد النقود، ویراستهٔ هانری کربن و عثمان یحیی (تهران، پاریس ۱۹۶۹)، ص ۶۲۵.

انسان است. عجیب این است که عصای متکای مرد نابینا درواقع همان علت نابینایی اوست. حجاب صورت‌های پدیداری وقتی از پیش چشمان **موسی** برداشته شد که عصای خود را به زمین انداخت. تنها پس از آن بود که **موسی** توانست در پس حجاب‌ها و در پشت صورت‌های پدیداری، زیبایی پرشکوه حق را مشاهده کند.

محمود شبستری، فیلسوف-عارف برجستهٔ ایرانی قرون ۱۳ و ۱۴ در اثر معروف خود گلشن راز می‌گوید:

رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش

لاهیجی در شرح گلشن راز[1] می‌گوید که کوشش عقل جهت دیدن حق، مانند کوشش چشمی است که سعی دارد به آفتاب خیره شود. تابش قدرتمند خورشید حتی از دور هم چشم عقل را کور می‌کند و وقتی چشم عقل به مراحل بالاتر حق صعود می‌کند و به تدریج به منطقهٔ متافیزیکی **مطلق** نزدیک می‌شود، تاریکی تیره و تیره‌تر می‌شود تا اینکه در پایان، همه‌چیز رنگ سیاه به خود می‌گیرد.

لاهیجی به این نکته اشاره می‌کند که وقتی انسان به حوالی منطقهٔ قدسی **حق** نزدیک می‌شود نور درخشان آن، سیاه‌رنگ به نظر می‌آید. درخشندگی در حد نهایت خود کاملاً با تاریکی صِرف یکسان است. به عبارتی که کمتر استعاری باشد می‌توان گفت که «وجود» در بساطت محض‌اش، در نظر انسان معمولی همچون یک هیچِ صِرف، نادیدنی می‌ماند.

چنین است که اکثر مردم از «نور» در حالت واقعیت حقیقی‌اش حتی آگاه هم نیستند. مانند انسانی که در غار مشهور **افلاطون** نشسته است به تماشای [پیکرهٔ] سایه‌واری که از تابش آفتاب حاصل می‌شود راضی‌اند.

---

۱. محمد لاهیجی، شرح گلشن راز، (تهران، ۱۳۳۷ هجری)، ۹۷ـ۹۴.

بازتاب بی‌رنگ نور بر پردهٔ به اصطلاح عالَم خارج را می‌بینند و ایمان می‌آورند که تنها واقعیت موجود، همین بازتاب‌ها است.

در این رابطه **حیدر آملی** وجود را به (۱) وجود مطلق ناب یا نور سره و (۲) وجود ظلّی (سایه‌ای و تاریک) و یا [کلاً به] نور و سایه تقسیم می‌کند. از منظر یک متافیزیسین واقعی که بنگریم، سایه نیز وجود است. اما حقیقت ناب وجود نیست.[۱]

به گفتهٔ **ملاصدرا** حالت وجودی این پیکره‌های سایه‌وار یعنی صور عینیت‌یافتهٔ وجود که در سطح تجربی معمولی روزمره، به عنوان اشیای ملموس قائم بالذات در آگاهی انسان ظاهر می‌شوند مانند حالت «سرابی است که به دروغ، تصویر آب را باز می‌نماید، در حالی که در واقع امر ارتباطی به آب ندارد».[۲] اشیای پدیداری گرچه به خودی خود ماهیتی سایه‌وار دارند ولی به کلی هم خالی از واقعیت نیستند. بلکه اگر آنها را در رابطه با منبع متافیزیکی‌شان مورد نظر قرار دهیم، واقعی‌اند. در واقع حتی در جهان تجربی هم هیچ چیز به کلی باطل نیست. حتی سراب هم به کلی باطل نیست به این معنا که وجود فعلی پهنهٔ وسیع کویر باعث ادراک آن می‌شود. اما در یک منظر متافیزیکی، خود کویر را هم که پایهٔ تجربی سراب است می‌بایست چیزی دانست که در مقایسه با زمینهٔ غایی واقعیت، ماهیتاً یک سراب است.

این رهیافت اسلامی به مسئلهٔ حق و باطلِ جهان پدیداری، دیدگاه فلسفهٔ **ودانته**[۳] را به صورتی که در گفتهٔ مشهور **شنکره**[۴] منعکس است به یاد می‌آورد: «جهان سلسلهٔ پیوسته‌ای است از شناسایی برهما». (برهما پراتیا-یاسرنترجاگات).[۵] در نظر **شنکره** نیز جهان پدیداری، **برهمن** یا خودِ **حق** است به آن صورتی که مطابق با ساختار طبیعی جهان

---

۱. نک. جامع الاسرار و منبع الانوار، ویراسته هانری کربن و عثمان یحیی (تهران، پاریس ۱۹۶۹)، صص ۲۶۱ـ۲۵۹. ۲. نک. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۴۴۸.

3. Vedanta 4. Shankara 5. Vivecarudamani, 521

پدیداری، در آگاهی انسان عادی ظاهر می‌شود. به این لحاظ، عالَم یک وهم محض نیست زیرا در پشت هر یک از صور پدیداری، خود **برهمن** نهفته است همان‌طور که طنابی که در تاریکی مار می‌نماید نیز به کلی خالی از واقعیت نیست زیرا ادراک مار در اینجا به واسطهٔ وجود فعلی طناب برانگیخته شده است. جهان پدیداری فقط وقتی به صورت غیرواقعی و یا کاذب[1] درمی‌آید که آن‌را به عنوان یک واقعیت بنیادین و قائم بالذات در نظر بگیریم. جهان پدیداری به مثابه برهمن آنچنان‌که در آگاهی غیرمطلق ما درک می‌شود، به هیچ‌وجه کاذب و وهمی نیست.[2]

در فلسفهٔ اسلامی هم جهان پدیداری، تا آن‌جا که همان **حق** به صورتی باشد که در ذهن نسبی انسان منعکس می‌شود و ذهن انسان آن‌را مطابق با ساختار طبیعی‌اش درک می‌کند، جهانی واقعی است. ولی اگر آن‌را به صورت چیزی بنیادین و قائم بالذات تلقی کنیم، کاذب و باطل است. حکیمی که واقعاً شایستهٔ این نام باشد کسی است که بتواند در تک‌تک چیزها، آن واقعیت بنیادینی را که صورت‌های پدیداری چیزی جز تجلی و تعیّن آن نیستند، مشاهده کند. ولی حال مشکل این است که چگونه می‌توان عملاً به این‌گونه بصیرت دست یافت؟ در فلسفهٔ وجود اسلامی، پاسخ این پرسش اساسی این است که چنین بصیرتی تنها از طریق شهود، ذوق، حضور و یا کلاً از طریق اشراق قابل دستیابی است.

صرف نظر از اینکه اصطلاحات فوق به چه معنا بوده و تا چه اندازه با یکدیگر تفاوت داشته باشند، به هرحال آشکار است که تا وقتی که عالِم [ذهن] در حد «ذهن» باقی بماند یعنی تا زمانی که در حیطهٔ آگاهی نفسانی قرار داشته باشد، [اشراق یا] چنین گونه تجربه‌ای از **حق**، فعلیت نمی‌پذیرد. و جدی‌ترین مانع راه تجربهٔ «بصیرت تحققی» هم همان

---

1. Jagan Mithaya

2. S. N. L. Shrivastava, Samkara and Bradly (New Dehli, 1968), 45–47

نفس تجربی است. نفس برای بقای خود، ضرورتاً یک فاصلهٔ معرفت‌شناختی را بین انسان و واقعیت «وجود» قرار می‌دهد و این فاصله چیزی جز «وجود» خود او نیست. حقیقت وجود تنها هنگامی به طور بلاواسطه تجربه می‌شود که نفس تجربی محو شده باشد. به عبارت دیگر پس از آن‌که آگاهی نفسانی کاملاً در حق آگاهی، یا در آن آگاهی که خودِ حق است، مستغرق شد چنین تجربه‌ای امکان‌پذیر می‌شود.

از این‌رو است که این‌گونه فلسفه برای تجربه‌ای که **فنا** یا محوِ آگاهی نفسانی نامیده می‌شود نهایت اهمیت را قائل است. جهان پدیداری، جهان کثرت است. گرچه کثرت نهایتاً چیزی جز جنبهٔ تجلی‌گری خودِ حق نیست اما آن‌کس که حقیقت را تنها در صورت تکثر درک می‌کند آن‌را فقط از طریق صورت‌های تعیّن‌یافتهٔ متعددش بازمی‌شناسد و از درک وحدت بنیادین آن باز می‌ماند.

تجربهٔ بلاواسطهٔ حقیقت از طریق «تحقق»، دقیقاً به این معنا است که حقیقت، پیش از آن‌که در قالب چیزهای مختلف تعیّن پیدا کند، به طور بلاواسطه شناخته شود. برای آن‌که حقیقت در حالت عدم تعیّن آن مشاهده شود، نفس می‌بایست از [مرزهای] تعیّن ماهوی خود فراتر رود.

بنابراین تردیدی نیست که تجربهٔ فنا، از این لحاظ که مستلزم کوشش آگاهانهٔ انسان به منظور صافی کردن خود از تمام فعالیت‌های نفس است، یک جنبهٔ انسانی دارد.

عبدالرحمن جامی، شاعر-فیلسوف معروف قرن پانزدهم می‌گوید:

> کوشش می‌باید کرد تا خواطر متفرقه از ساحت سینه خیمه بیرون زند و نور ظهور هستیِ حق سبحانه، بر باطن پرتو افکند؛ تو را از تو بستاند و از مزاحمت اغیار برهاند. نه شعور به خودت ماند و نه شعور به عدم شعور به خود.[۱]

---

۱. لوایح، ویراستهٔ یان ریشار، انتشارات اساطیر (تهران، ۱۳۴۲ هجری)، لایحهٔ ۸.

در این‌جا اغیار به معنای هر چیزی جز **حق** به کار رفته است. این‌گونه کوشش‌های اشخاص را برای تجربه کردن حالت **فنا**، اصطلاحاً **توحید** می‌نامند که در لغت به معنای «یگانه گردانیدنِ چیزهای بسیار» یا «یگانه‌گردانی» و یا به عبارت دیگر تمرکز پیدا کردن مطلق ذهن در حالت مراقبه است. مطابق با توضیحات **جامی**، این حالت عبارت است از صافی کردن و تخلیص ذهن از رابطه با هر چیزی مگر **حق**؛ آن چیز، چه مطلوب اراده و یا آرزو باشد و چه موضوع دانش و شناخت، [می‌بایست ذهن را از آن خالی کرد]. به طوری که در پایان، حتی آگاهی شخص از فنای خود نیز می‌بایست از آگاهی او پاک شود. به این معنا، تجربهٔ فنا حاوی تجربه فنای از فنا، یعنی محو آگاهی انسان از محو خویش، است.[1] زیرا حتی آگاهی از فنا هم آگاهی از چیزی است غیرِ **حق**. چنین فنای مطلقی که حتی رد پایی از فنا-آگاهی هم در آن نباشد صرفاً به عنوان حالتی ذهنی که در انسان به تحقق می‌پیوندد تلقی نمی‌شود، بلکه در عین حال و در همان لحظه، حقیقت در اطلاق آن تحقق پیدا می‌کند و فعلیت می‌یابد (در ماهایانا بودیسم[2] هم مفهوم **شونیاتا**[3] یا عدم، شاخص همین حالت است).

از تأکید بر این نکته نباید بازایستاد زیرا اگر آن‌را به درستی درنیابیم، ساختار متافیزیک اسلامی را به درستی درک نخواهیم کرد. تردیدی نیست که **فنا** یک تجربهٔ انسانی است. این انسان است که عملاً آن‌را تجربه می‌کند. اما یک تجربهٔ انسانی محض هم نیست. زیرا وقتی انسان آن‌را تجربه می‌کند دیگر خودش نیست. به این لحاظ، انسان فاعل این تجربه نیست. فاعل این تجربه، خودِ **حقیقت** متافیزیکی است. به عبارت دیگر، تجربهٔ انسانی **فنا**، همانا فعلیت یافتن **حق** است. در اصطلاح

---

۱. همانجا.

2. Mahayana Buhdism

3. Shunyata

اسلامی، **فنا** عبارت است از غلبهٔ جنبهٔ تجلی‌گری حق بر جنبهٔ خودپوشی آن، غلبهٔ ظاهر است بر باطن. تجربهٔ فنا، به این لحاظ، به جز فیض نور متافیزیکی **حق** نیست.

قوت تجلّی حقیقت مداوماً خود را در چیزها و رویدادهای پدیداری به صورت محسوس درمی‌آورد. اگر چنین نمی‌بود، جهان پدیداری در اطراف ما وجود نمی‌داشت. اما در جهان پدیداری، حقیقت خود را تنها از طریق صورت‌های نسبی و مکانی-زمانی آشکار می‌کند در حالی که در آگاهی مطلقِ یک متافیزیسین عارف، خود را در اطلاق نهادین و در ورای تمام تعیّنات نسبی‌اش بازمی‌نماید. این را اصطلاحاً کشف یا مکاشفه می‌گویند که به معنای تجربهٔ پرده برداشتن است.[۱]

فنا به عنوان یک تجربهٔ انسانی به این معنا است که انسان فنای کلی نفس خود و نتیجتاً فنای تمام چیزهایی را که، به عنوان موضوعات شناخت و میل نفس، با آن مربوطند تجربه می‌کند. در ذن بودیسم نیز رویدادی روحانی وجود دارد که آن‌را «**فروکاهش ذهن و جسم**[۲]» می‌خوانند و به معنای یگانگی کلی «ذهن-جسم» است. آنچه در این‌جا اتفاق می‌افتد این است که زمین ظاهراً بسیار سخت و محکمی که به اصطلاح نفس یا «خود» بر آن ایستاده است دهان باز می‌کند و نفس به عدم متافیزیکی و معرفت‌شناختی فرومی‌افتد و این رویداد را می‌توان با تجربهٔ فنا همبسته دانست. اما نه در ذن بودیسم و نه در اسلام، این امر نمایانگر اوج غایی تجربهٔ متافیزیکی نیست.

قرار است که فیلسوف پس از گذشتن از این مقام بسیار مهم، به مقام

---

1. Nihat Keklik, Sadreddin Konevinin Felsefesinde Allah, Káináte ve Insan, (Istambul. 1967), 6–9.

۲. این اصطلاح و اصطلاح بعدی یعنی Shin jin datsu raku از مصطلحات Dogen (۱۲۵۳ـ۱۲۰۰ میلادی)، از استادان معروف ذن در ژاپن، است.

باز هم بالاتری صعود کند که آن‌را در **ذن**، تحت عنوان **ذهن و جسم فروافتاده**[1] و در اسلام به عنوان تجربهٔ **بقا** می‌شناسند و به معنای بقای ابدی در حقیقت و با **حق** است. در مقام **فنا**، نفس کاذب یا خودِ نسبی، کاملاً در عدم انحلال پیدا می‌کند. در مقام بعدی، انسان از [بطن] عدم احیاء شده و کاملاً به یک خودِ مطلق دگرگون می‌شود. آنچه احیاء شده، به ظاهر همان انسان قدیمی است اما انسانی است که از تعیّنات خود فراگذشته است. او آگاهی عادی روزمرهٔ خود را بازمی‌یابد و بنابراین، جهان پدیداریِ کثرت که جهان عادی روزمره است مجدداً حضور خود را در مقابل چشمان او می‌گسترد. جهان کثرت، باز هم با رنگ‌های بی‌نهایت غنی‌اش ظاهر می‌شود. اما از آن‌جا که او تعیّنات خود را فروافکنده است، جهان کثرتی که او آن‌را درک می‌کند نیز در ورای همهٔ تعیّنات قرار دارد.

[برای روشن‌تر شدن مطلب و در مقام مقایسه] می‌توان گفت که اگر قطرهٔ آبی به ناگاه دریابد که قطرهٔ آب منفرد و قائم بالذات‌بودنش، تعیّن کاذبی بیش نبوده که او خود آن‌را بر خویشتن اِعمال کرده بود و در واقع امر او خود همیشه دریایی بی‌کران بوده است، از این جهان‌بینی جدید برخوردار شده است. به همین نحو، عارف-فیلسوفی که به مقام بقا رسیده است، خود و هر آنچه در پیرامون اوست را همچون تعیّنات متعدد یک حقیقت واحد می‌بیند. جهانِ پرجنب و جوشِ شدن، در نظر او به پهنهٔ وسیعی تبدیل می‌شود که حقیقت مطلق خود را در آن به صورت‌های متفاوت بی‌شماری متجلی می‌کند. چنین نگرشی به واقعیت، در اسلام یک نظام متافیزیکی شرقی نمونه‌وار ایجاد کرده است که بر اساس کنش و واکنشی ظریف و پویا بین وحدت و کثرت

1. Datsu raku shin jin

استوار است. در آنچه در پی خواهد آمد مایلم بعضی جنبه‌های این مسئله را مورد بحث قرار دهم.

*

در این‌جا می‌خواهم آنچه را قبلاً گفتم تکرار کنم و باز بگویم که در این‌گونه فلسفه، متافیزیک نزدیک‌ترین همبستگی را با معرفت‌شناسی دارد.

این همبستگی و اشتراک بین متافیزیک و معرفت‌شناسی به این معنا است که آنچه به عنوان ساختار عینیِ واقعیت شناخته می‌شود و آنچه معمولاً تصور می‌شود که ذهناً در آگاهی انسان اتفاق می‌افتد، در نهایت یکسانند. کوتاه‌سخن، همبستگی فوق به این معنا است که بین «ذهن» و «عین» فاصله‌ای نیست و نباید باشد. حتی اگر بگوییم که جنبه‌ای که «عین» در آن درک می‌شود اساساً توسط حالت «ذهن» تعیین می‌گردد و یا اینکه یک تعیّن مشخص، مطابق با نقطه‌نظرهای مختلفی که ذهن برمی‌گزیند به طور کاملاً متفاوتی به نظر می‌آید باز هم با دقت کافی سخن نگفته‌ایم. نکته این است که حالتِ آگاهی [همان]، حالت جهان خارج است. به عبارت دیگر، ساختار عینی واقعیت، سویِ دیگر ساختار ذهنی آگاهی است و این دقیقاً همان حقیقت متافیزیکی است.

از این‌رو مسئلهٔ بلاواسطهٔ ما یعنی **فنا** و **بقا**، فقط حالت‌های ذهنی نیستند بلکه حالت‌های عینی هم هستند. ذهن و عین در این‌جا دو بُعد یا دو جنبهٔ یک و همان ساختار متافیزیکی حقیقت‌اند.

پیش از این، **فنا** و **بقایِ** ذهنی را توضیح دادم. در مورد **فنای** عینی باید گفت که این حالت را تحت عنوان مقام وجودیِ **جمع** (یگانه‌گردانی) می‌شناسند و **بقای** عینی به نام مقام **جمع الجمع** (وحدتِ وحدت)، «فِرق بعد الجمع» (جدایی پس از یگانگی) و یا **فرق ثانی** (جدایی دوم) خوانده می‌شود.[1]

---

۱. آنچه گفتیم در توضیح سخنانی بود که لاهیجی در گلشن راز، در مورد این اصطلاحات ادا می‌کند.

واژهٔ فرق هم پیش از هر چیز به نقطه‌نظر عرف عام نسبت به واقعیت، ارجاع دارد. ما پیش از آن‌که به لحاظ ذهنی به مرحلهٔ **فنا** برسیم طبیعتاً گرایش داریم که **مطلق** را از جهان پدیداری جدا کنیم. جهان پدیداری قلمرو نسبیت است، جهانی است که در آن هیچ چیز مطلق نیست، جایی است که در آن همه‌چیز ناپایدار، گذرا و در حال تغییر مدام به نظر می‌آید. این همان نگرشی است که تحت عنوان **اصل ناپایداری عمومی**، در **بودیسم** نقش بی‌نهایت مهمی دارد. توجه داشته باشیم که جهان کثرت، قلمرویی است که در آن حواس و عقل ما کارکردهای معمول خود را انجام می‌دهند.

بر این پهنهٔ نسبیت و ناپایداری، **مطلق** همچون چیزی ذاتاً متفاوت از این جهان، به عنوان چیزی که مطلقاً از جهان ناپایدار فرامی‌رود، تجلی می‌کند. به ترتیب حقیقت به دو بخش کاملاً متفاوت تقسیم می‌شود. این دوپارگی را «فرق» می‌نامند. نگرش تجربی به واقعیت را نیز فرق می‌نامند زیرا در این‌گونه نگرش همه چیزها به واسطهٔ یک تحدید ماهوی از یکدیگر جدا شده‌اند. کوه، کوه است رودخانه نیست و نمی‌تواند باشد. کوه و رود ماهیتاً با یکدیگر تفاوت دارند.

اما اگر از دریچهٔ چشم کسی که به مقام **فنایِ** ذهنی رسیده است بنگریم، جهان هستی در پرتو کاملاً متفاوتی به چشم می‌آید. آن تحدیدهای ماهوی که چیزی را از چیز دیگر جدا می‌کند دیگر در این‌جا وجود ندارد. کثرت دیگر قابل مشاهده نیست. زیرا که دیگر هیچ نفس آگاهی‌ای برجای نمانده است و به عبارت دیگر، از آنجا که دیگر یک ذهن شناسا وجود ندارد که به مشاهدهٔ چیزها بپردازد طبیعتاً دیگر چیزی و شیئی هم موجود نیست تا مشاهده شود. وقتی که در تجربهٔ **فنا** تمام تحریکات و هیجانات روان‌شناختی تا نقطهٔ عدم فروکاسته می‌شوند، هیجانات وجودشناختی هم که تا قبل از این تجربه، شاخص عالَم خارج

بودند تا حد سکون مطلق آرامش می‌یابند. وقتی که محدودیت‌های نفس ذهن را رها کند، در جهان عینی هم محدودیت‌های پدیداری اشیاء صحنه را خالی می‌کنند و تنها وحدت مطلق حقیقت ناب همچون آگاهی مطلقی که هنوز به عین و ذهن تقسیم نشده است، بر جای می‌ماند. در اسلام این حالت را جمع می‌نامند زیرا همه چیزهایی را که جهان پدیداری را می‌سازند یگانه می‌گرداند و آنها را به عدم تمایز اصلی‌شان باز می‌برد. در اصطلاح الهیات می‌گویند که این مقامی است که در آن، مؤمنین تنها و فقط به مشاهده خدا می‌پردازند بدون آن‌که مخلوق دیگری را ببینند. این مقام را به نام مقام «خدا بود و دیگر هیچ نبود» نیز می‌شناسند و با آنچه **چوانگ تزو**[1] که یک فیلسوف **تائوئیست** است آن‌را به نام «اغتشاش»[2] می‌خواند نیز همبستگی دارد.[3]

مقام بعدی، مقام **بقا**، که بالاترین و آخرین مقام است از لحاظ ذهنی به این معنا است که انسان پس از تجربه کردن فنای وجودی نفس خویش، مجدداً شعور پدیداری‌اش را به دست می‌آورد. ذهن که در مرحلهٔ پیشین کار خود را کاملاً متوقف کرده بود، فعالیتِ شناختی معمولی‌اش را از سر می‌گیرد و جهان پدیداری نیز هماهنگ با این باززایی ذهنی ظاهر می‌شود. جهان یک‌بار دیگر خود را در شکل امواج کثرت، در مقابل چشمان انسان بازمی‌گشاید. چیزهایی که «جمع» آمده، یگانه گشته بودند مجدداً به صورت موجودات متفاوت بی‌شمار، از یکدیگر جدا می‌شوند. از این‌رو است که این مرحله را «فرق بعد الجمع» یا «فرق ثانی» می‌نامند.

---

1. Chuang Tzu 2. Hun tun

۳. برای تحلیل مفهوم کنفوسیوسی «اغتشاش» (Chaos)، نک. مقاله من:
The Archtypal Image of Chaos in Chuange TZU: The Problem of the Mythopoetic Level of Discurse, Celestial Journey: Far Eastern Ways of Thinking (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1995).

ولی بین «فرق اول» و «فرق ثانی» تفاوت مهمی وجود دارد. در «فرق اول» که مقام پیش از **فنا**، چه ذهنی و چه عینی، است چیزهای بی‌شمار به طور قطعی از یکدیگر جدا شده، هرکدام تنها به عنوان یک موجود مستقل و قائم بالذات مشاهده می‌شدند و طبیعتاً بـه نـاچار رویـاروی **مطلق** (**حق**) قرار می‌گرفتند؛ رابطه این دو، رابطهٔ دو قلمرو وجودشناختی کاملاً متفاوت بود که هیچ‌گونه ارتباط درونی بین آنها وجود نداشت. در مرحلهٔ «فرق ثانی» نیز همه چیزهای پدیداری به واسطهٔ اینکه هـر یک دارای تحدیدهای ماهوی ویژهٔ خویش است به شکل اشتباه‌ناپذیری از یکدیگر جدا شده‌اند و این بُعد وجودی کثرت بـه عـنوان کـثرت نـیز به طور اشتباه‌ناپذیری از بُعد وحدت متمایز است.

«فرق ثانی»، اما، کثرت محض نیست زیرا در این مقام با وجود اینکه اشیاء به وضوح قابل مشاهده‌اند اما تحدیدهای ماهوی آنها چیزی جز تعیّنات متعدد خود وحدت مطلق نیست و از آن‌جا که «وحدت»، همهٔ تفاوت‌های وجودی را در خلوص خود محو (فنا) می‌کند در این‌جا کل جهان هستی را می‌توان در نهایت به حد یک ریشهٔ مـتافیزیکی یگـانه فروکاست. از این نقطه‌نظر می‌توان گفت که تنها چیزی که واقعاً وجود دارد همانا ریشهٔ متافیزیکی یگانهٔ همه چـیزها است. بـه ایـن مـعنا، آن کثرتی که در این‌جا قابل مشاهده است، وحدت است. تنها نکتهٔ مهّم این است که در این مقام، وحدت از یک مرزبندی باطنی برخوردار است. این مقام را «جمع الجمع» می‌نامند زیرا اشیاء پدیداری کـه زمـانی، در مرحلهٔ فنا، همگی تا حـد وحـدت مـطلق فـنای کـلی یـا «جـمع اول» فروکاسته شده بودند مجدداً «جدا شده» و سپس در این نگرش جدید وحدت، دوباره با یکدیگر «جمع شده» اند.

از این‌رو تفاوتی که از این نقطه‌نظر بین وحدت در مرحله فـنا، یـا «جمع»، و وحدت در مرحلهٔ بقا، یـا «جـمع الجـمع» وجـود دارد ایـن

واقعیت است که وحدت در مرحلهٔ فنا، یک وحدت سادهٔ مطلق است بدون اینکه حتی از مرزبندی درونی برخوردار باشد. در حالی که وحدت در مرحلهٔ «جمع الجمع»، دارای مرزبندی‌های باطنی است و حقیقت به صورتی که در این مقام مشاهده می‌شود، از لحاظ فلسفی یک هم‌آیندی تضادها است به این معنا که وحدت، کثرت است و کثرت، وحدت. این امر مبتنی است بر مشاهدهٔ وحدت در میانهٔ کثرت و کثرت در میانهٔ وحدت. زیرا همان‌طور که **لاهیجی** اشاره می‌کند در اینجا وحدت یا **مطلق**، همچون آینه‌ای عمل می‌کند که تمام چیزهای پدیداری را بازتاب می‌دهد در حالی که کثرت، یا چیزهای پدیداری، همچون تعداد بی‌شماری آینه عمل می‌کند که هر یک به شیوهٔ خود، یک و همان **مطلق** یگانه را منعکس می‌کند. این استعاره مشابه با تصویری است که در بودایی‌گری از انعکاس ماه در تعدادی برکهٔ آب ترسیم می‌شود. با وجود اینکه ماه در انعکاس‌اش به چندین ماه تقسیم می‌شود، در وحدت اصلی خود باقی می‌ماند.[۱]

در سنت فلسفهٔ اسلامی کسی که به این مقام رسیده باشد به مرد صاحب دو چشم (دوالعینین) معروف است. و او کسی است که با چشم راست خود فقط وحدت، یا **حق**، را می‌بیند و با چشم چپ، کثرت یا جهان پدیداری را مشاهده می‌کند. در مورد چنین شخصی نکتهٔ مهم‌تر این است که او علاوه بر اینکه وحدت و کثرت را به طور همزمان مشاهده می‌کند، می‌داند که این دو نهایتاً یکی و همان هستند و از این‌رو

---

۱. همین استعاره در فلسفهٔ شرقی هم به کرات به همین قصد به کار می‌رود. به عنوان مثال چو تزو Chu Tzu (۱۲۰۰ـ۱۱۳۰ میلادی)، فیلسوف کنفوسیوسی معروفی که در زمان سلسله سونگ Sung می‌زیست در اشاره به مسئلهٔ چگونگی همبستگی غایت برین Tài Chi با تجلیات آن در عالَم اجسام و اشیاء می‌گوید که غایت برین در رابطه با [جهان] کثرت درست مانند ماه است که در تعداد زیادی رود و دریاچه منعکس شده باشد و بدون اینکه واقعاً تقسیم شده باشد همه‌جا مرئی است. (نک. Tzu Yu Lei, Book 97).

در هر یک از اشیایی که فعلاً وجود دارند دو جنبهٔ متفاوت را تشخیص می‌دهد: جنبهٔ **فنا** و جنبهٔ **بقا**. ناگفته پیدا است که دو اصطلاح **فنا** و **بقا** به معنای وجودی در نظر گرفته شده‌اند، گرچه با تجربهٔ ذهنی هر یک از این دو حالت هم بی‌ارتباط نیستند.

جنبهٔ **فنایی** یک شیئی جنبه‌ای است که آن شیئی در آن جنبه به عنوان چیزی تعیّن‌یافته، تشخّص‌یافته و برخوردار از مرزبندی ماهوی مشاهده می‌شود. در این جنبه، هر آنچه وجود دارد، ناموجود و «عدم» است. زیرا «وجود»ی که به نظر می‌رسد این شیئی از آن برخوردار است در واقع امر وجودی است که به وام گرفته شده؛ فی‌ذاته باطل و بر زمینهٔ عدم زنده است.

در مقابل، جنبهٔ **بقایی** یک شیئی جنبه‌ای است که شیئی در آن جنبه به مثابه شکل تعیّن‌یافتهٔ **مطلق** (حق) و یا همچون یک صورت پدیداری که **مطلق** خود را در آن متجلی می‌کند، به عنوان واقعیت در نظر گرفته می‌شود. در این جنبه، هیچ چیزی در جهان هستی باطل نیست.

هر شیئی که عیناً موجود است، ترکیب خاصی از این جنبه‌های مثبت و منفی، و مکان برخورد ناپایدار با پایدار، متناهی با نامتناهی، و نسبی با مطلق است و مفهوم یک شیئی «ممکن» از ترکیب این دو جنبه به وجود می‌آید. برخلاف [آنچه از] مفهوم «امکان» وجودی [درک می‌شود] شیئی «ممکن»، یک شیئی نسبی و متناهی محض نیست. بلکه به عنوان مظهر تجلی الهی، از جنبهٔ دیگری هم برخوردار است که مستقیماً آن‌را با حقیقت در ارتباط قرار می‌دهد. عارف-فیلسوف در هر شیئی واحدی، حتی در بدترین چیزهای قابل تصور، تجلّی تعیّن‌یافتهٔ **مطلق** را بازمی‌شناسد.

محمود شبستری در گلشن راز این وضعیت متافیزیکی را با ترکیبی از اصطلاحات متناقض از قبیل «شب روشن میان روز تاریک»[1] توصیف

---

۱. گلشن راز، ابیات ۱۰۰، ۱۲۷. نک. شرح لاهیجی، ص ۱۰۱. برای بحث کامل‌تر در مورد نور و تاریکی در گلشن راز، به فصل دوم کتاب حاضر مراجعه کنید.

می‌کند. در اینجا «شب روشن» به معنای آن ساختار ویژهٔ حقیقت است که خود را در مرحلهٔ فنای ذهنی و عینی بازمی‌گشاید و در آن، شخص فنای تمام تجلیات ظاهری حقیقت را مشاهده می‌کند. «شب» است زیرا در این مرحله هیچ چیز قابل شناسایی نیست؛ همه‌چیز رنگ و شکل مناسب خود را از دست داده و در تاریکیِ عدمِ تمایز اصلی غرق شده است. اما این شب متافیزیکی روشن است زیرا حقیقت، فی ذاته ــ یعنی جدا از محدودیت‌هایی که ساختار آگاهی نسبی ما بر آن اِعمال می‌کند ــ نورانی است و خودِ خویش را همچنان‌که خودِ دیگران را منوّر می‌کند.

بخش دوم عبارت یعنی «میان روز تاریک» از یک‌سو، به این معنا است که این وحدت مطلق، خود را به صورت اشیاءِ متعیّن و نسبی در میان کثرت بازمی‌گشاید. به این معنا و در این شکل، درست همان‌طور که همه‌چیز در نور روز مرئی است، حقیقت هم در جهان ظاهر به وضوح قابل مشاهده است. اما از سوی دیگر، آن روشنایی روز که این اشیاء در آن به چشم ما می‌آیند جز یک روشنایی پدیداری نیست. اشیایی که در پرتو آن ظاهر می‌شوند به خودی خود ماهیت ظلمانی و عدمی دارند. به این دلیل است که «روشنایی روز» را «تاریک» گفته است.

این دو جبنهٔ متناقض حقیقت، یعنی نور و تاریکی، که گفته‌اند در همه‌چیز قابل مشاهده است ما را مستقیماً به این پرسش رهنمون می‌شود که: اشیاء پدیداری به چه معنا و تا چه اندازه واقعی هستند؟

در فلسفهٔ اسلامی مسئله حقیقی یا باطل بودن جهان پدیداری درواقع یک نقطه عطف حیاتی است که متفکران را مشخصاً به طبقات مختلفی که نوعی سلسله‌مراتب روحانی در آنها برقرار است، تقسیم می‌کند. در این رابطه **حیدر آملی** قسمت‌بندی سه‌گانه‌ای را پیشنهاد می‌کند.

۱. مردم عادی (عوام) یا اهل خِرَد (ذوالعقل)
۲. مردمان ممتاز (خواص) یا اهل مکاشفه (ذوالعین)
۳. برگزیدگان مردمان ممتاز (خواص الخواص) یا اهل عقل و شهود (ذوالعقل و العین).[۱]

دسته اول فقط می‌توانند کثرت را مشاهده کنند و در پایین‌ترین مقام قرار دارند. این دسته از مردم اعتقاد محکم دارند که تنها واقعیت موجود، همان چیزهایی است که ایشان در این جهان ادراک می‌کنند و چیزی در پشت یا ورای آن وجود ندارد. از نقطه‌نظر یک عارف-فیلسوف واقعی، صورت‌های پدیداریِ کثرت، حجاب چشم این افراد شده و مانع می‌شود که وحدت بنیادین این صورت‌ها را ببینند. اشیاء درعوض اینکه، به واسطه شیوه وجودی خود آنچه را از طریق آنها متجلی می‌شود باز نمایند، حجاب آن می‌شوند و آن‌را می‌پوشانند. در فلسفهٔ اسلامی این وضعیت اغلب با حالت کسانی مقایسه می‌شود که به تصاویری که در آینه‌ای بازتاب یافته است می‌نگرند بدون اینکه اصولاً از وجود آینه خبری داشته باشند. در این استعاره، آینه نماد حقیقت و تصاویری که در آن معنکس شده‌اند، نماد اشیاء پدیداری است.

از نظر عینی، این دسته از مردم تصاویر منعکس‌شده بر سطح آینه را ادراک می‌کنند. و بدون وجود آینه امکان درک تصویر وجود ندارد. ولی به لحاظ ذهنی این دسته از مردم معتقدند که این تصاویر، اشیایی واقعی و قائم بالذات هستند. به نظر می‌رسد که استعارهٔ آینه، یکی از استعاره‌های مهمی است که در موارد مختلف در فلسفهٔ اسلامی به کار می‌رود. استعاره دیگر، استعاره دریای موّاج است که در متن متافیزیکی ویژه‌ای که مورد توجه ما است، نشان می‌دهد که این مردم تنها به موج‌های غلطان

۱. آملی، جامع الاسرار، صص ۱۱۳، ۵۹۱.

توجه دارند و فراموش می‌کنند که این موج‌ها چیزی جز صورت‌هایی نیستند که دریا به خود می‌گیرد. **جامی** در وصف این موضوع که کثرت پدیداری چگونه حجاب و روپوش وحدت بنیادین حقیقت می‌شود، چنین می‌گوید:

بحری است وجود جاودان موج‌زنان
زان بحر ندیده غیرموج اهل جهان
از باطن بحر موج بین گشته عیان
بر ظاهر بحر و بحر در موج نهان[۱]

در اینجا باید فرصت را مغتنم شمرده اشاره کنم که فیلسوفان مسلمان گرایش دارند که در متافیزیک و به ویژه در توضیح رابطهٔ ظاهراً متناقض با خودی که بین وحدت و کثرت، یا **حقیقت** و چیزهای پدیداری، وجود دارد از استعاره و تشبیه استفاده کنند. استفاده مکرر از استعاره در متافیزیک یکی از علائم مشخصهٔ فلسفهٔ اسلامی، و عموماً فلسفهٔ شرقی، است. نباید آن‌را یک آرایهٔ ادبی در نظر گرفت بلکه بدون تردید از یک کارکرد شناختی برخوردار است.[۲]

این امر، به درستی، درک **لودویک ویتگنشتاین**[۳] از مفهوم «دیدن همچون» را به یاد می‌آورد. به گفتهٔ ویتگنشتاین، «دیدن همچون» حاوی تکنیکی است که «دیدن» معمولی فاقد آن است. از این‌رو ممکن است کسی در «دیدن» توانا باشد اما قادر به «دیدن همچون» نباشد. او این امر را «وجه کوری» می‌نامد.[۴]

---

۱. عبدالرحمن جامی، لوایح، لایحهٔ ۲۷، ص ۹۵.

۲. در مورد تمایز بین عملکرد آرایه‌ای و عملکرد شناختی استعاره‌ها، نک.
Marcus B. Hester, The Meaning of Poetic Metaphor, (The Hague–Paris, 1967), Introdu.

3. Ludwig Wittgenstein

4. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, Translated by G. E. M. Anscombe (New York: MacMillan, 1953), 213.

برای یک فیلسوف مسلمان هم کشف یک استعارهٔ مناسب در حیطهٔ متافیزیک که حیطه‌ای متعالی است، یک راه ویژهٔ تفکر و یک شیوهٔ شناخت است زیرا [کشف این استعاره] به معنای کشف بعضی ویژگی‌های ظریف ساختار حقیقت است و این نکته‌ای است که گرچه به عنوان یک امر واقع آگاهی متعالی به نهایت بدیهی و به خود پیدا است، اما در سطح تفکر بحثی چنان ظریف و فرّار است که عقل انسان آن‌را تنها در قالب استعاره می‌تواند درک کند.

*

حال که از ذکر این نکات فارغ شدیم شایسته است که به ملاحظهٔ مراحل گونه‌گون شناخت متافیزیکی ادامه دهیم. گفته‌اند که آن دسته از مردم عادی که چیزی را در ورای کثرت ادراک نمی‌کنند و حتی کلمهٔ «پدیده» هم برایشان معنای درستی ندارد، در پایین‌ترین جای این سلسله‌مراتب قرار دارند. اما در میان این دسته از مردم هم کسانی هستند که چیزی را در ورای پدیده‌ها درمی‌یابند. این «چیزی در ورای»، همان **مطلق** ــ یا به اصطلاح مشهور، **خدا** ــ است که به عنوان **متعالی** درک می‌شود. خدا در اینجا به عنوان آن **دیگریِ مطلقی** که ذاتاً از جهان پدیداری مقطوع است بازنمایانده می‌شود. در این مفهوم، بین **خدا** و جهان یک ارتباط باطنی وجود ندارد. بین این دو تنها یک رابطهٔ ظاهری مانند آفرینش و چیرگی موجود است. در اسلام این‌گونه افراد را «اهل ظاهر» می‌نامند، یعنی کسانی که فقط سطح بیرونی حقیقت را می‌بینند. می‌گویند چشمان ایشان به مرضی گرفتار آمده که مانع مشاهدهٔ ساختار حقیقت است و منظور، آن بیماری ویژهٔ چشم است که حَوَل نامیده می‌شود. هر کس به این بیماری دچار شود همیشه دو تصویر از آنچه می‌بیند به چشمش می‌آید. یک شیئی واحد را همچون دو چیز مختلف مشاهده می‌کند.

دومین دسته از مردم کسانی هستند که در تجربهٔ **فنا**، چه فنای ذهنی و

چه فنای عینی، و یا به عبارت دیگر [در تجربهٔ] محو کلی نفس خود، که تجربهٔ محو پدیده‌هایی است که جهان بیرونی عینی را می‌سازند، به بینش بلاواسطهٔ حقیقت دست یافته‌اند. ولی ایشان در این مقام متوقف شده و از آن جلوتر نمی‌روند. به بیان عینی‌تر، این مردم فقط از وحدت **مطلق** آگاهند. همه‌جا وحدت را می‌بینند و لاغیر. در نظر آنان جهان به تمامی به یک وحدتِ مطلقِ فاقد تمایز و تعیّن تبدیل شده است.

بدون تردید پس از آنکه این دسته از مردم از تجربهٔ **فنا** به آگاهی عادی خود بازمی‌گردند، کثرت بلافاصله مجدداً به صورت مرئی درمی‌آید. اما جهان پدیدارها، به عنوان یک جهان موهوم در نظرشان از اعتبار می‌افتد. از نظر ایشان، جهان کثرت هیچ‌گونه ارزش متافیزیکی و یا وجودشناختی ندارد زیرا ذاتاً باطل است. اشیاءِ خارجی، به معنای واقعی کلمه، «موجود» نیستند. غبارِ معلق در هوا و وهم محض‌اند که هیچ واقعیتی که با آنها همبستگی داشته باشد پشتیبان آنها نیست. ساختار بنیادی این نگرش با درک عامه‌پسند نگرش فلسفهٔ **ودانته** در مورد جهان پدیده‌ها مشابهت دارد که کلمه معروف مایا[1] در آن به معنای **وهم محض** یا **اصل وهم‌زا** درک می‌شود.

همان‌طور که این درک عامه‌پسند به هیچ‌وجه حق مطلب را در مورد جهان‌نگری اصیل فلسفهٔ ودانته ادا نمی‌کند در متافیزیک اسلامی هم تأکید انحصاری بر **مطلق** به نحوی که آسیب جدی به جهان پدیداری بزند، نگرش اصیل نمایندگان آن‌را جداً مخدوش می‌کند. از این جهت و بدین معنا است که **حیدر آملی**، **اسماعیلیان** را به کفر و الحاد متهم می‌کند.[2]

از نقطه‌نظر یک عارف-فیلسوف والا، حتی این‌گونه مردم هم وقتی

---

1. Maya

۲. آملی، جامع الاسرار، ص. ۲۲۱ـ۲۱۷.

بصیرت **مطلق** را تجربه کنند در واقع کاری جز ادراک **مطلق** بدان صورت که در اشیاءِ پدیداری منعکس است، انجام نداده‌اند. ولی از آنجا که به علت غلبهٔ نور صادره از **مطلق** به تحیر افتاده‌اند، از وجود اشیاء پدیداری که **مطلق** در آنها منعکس شده است آگاه نیستند. همان‌طور که در نظر مردم دسته اول **مطلق** همچون آئینه‌ای است که تمام چیزهای پدیداری را بر سطح صیقلی خود منعکس می‌کند در این مورد هم اشیاء پدیداری همچون آینه‌ای عمل می‌کنند که **مطلق** را بازتاب می‌دهد. در هر دو مورد، مردم معمولاً به تصویرهایی که در آینه بازتاب یافته است توجه می‌کنند و خود آینه از نظر دور می‌ماند.

در مقام سوم یا مقام «خواص الخواص» است که رابطهٔ مطلق و جهان پدیداری، به درستی، به عنوان هم‌آیندی تضادها بین وحدت و کثرت ادراک می‌شود. به علاوه در اینجا است که ارزشِ شناختیِ تفکر استعاری که قبلاً به آن اشاره کردیم به بارزترین شکلی به نمایش درمی‌آید.

آنان که پس از تجربهٔ **فنا**، آگاهی‌شان به حد **بقا** ارتقاء یافته است رابطهٔ **مطلق** و پدیداری را همچون **هم‌آیندی تضادها** بین وحدت و کثرت تجربه می‌کنند. در اصطلاح الهیات این دسته از مردم می‌توانند خدا را در مخلوقات و مخلوقات را در خدا مشاهده کنند. هم آینه را می‌توانند مشاهده کنند و هم تصاویر منعکس‌شده در آن‌را و در این مقام، خدا و مخلوقات متناوباً به صورت آینه و تصویر عمل می‌کنند. یک وهمان «وجود» در عین حال به عنوان خدا و مخلوق، یا حقیقت و جهان پدیداری، وحدت و کثرت، مشاهده می‌شود.

منظر کثرت اشیاء پدیداری مانع مشاهدهٔ منظر وحدت ناب حقیقت نمی‌شود. منظر وحدت هم مانع ظهور کثرت نیست.[1] بلکه این دو در زمینهٔ آشکار نمودن ساختار ناب حقیقت، مکمل یکدیگرند. زیرا این

---

۱. همان، ص ۱۱۳.

دو، دو جنبهٔ ذاتی حقیقت‌اند: وحدت، جنبهٔ **اطلاق** یا **اجمال** را بازمی‌نماید و کثرت، جنبهٔ **تقیید** یا **تفصیل** را نشان می‌دهد. دست یافتن به یک بینش کلی و یکپارچهٔ حقیقت، بدان صورت که واقعاً هست، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که وحدت و کثرت را در یک عمل شناسایی واحد فراچنگ آوریم. **حیدر آملی** این‌گونه مکاشفهٔ همزمان این دو جنبهٔ حقیقت را **توحید وجودی** می‌نامند و آن‌را تنها همتای فلسفی اصیل توحید دینی می‌داند.[1] «توحید وجودی» به این معنا، عبارت است از مکاشفهٔ بنیادین یک واقعیت یگانهٔ «وجود» بدون استثناء در همه‌چیز. چنین نگرشی وقتی به **مطلق**، که در الهیات همان **خدا** است، می‌نگرد «وجود» را در حالت خلوص مطلق و لا به شرط‌اش مشاهده می‌کند و هنگامی که اشیاءِ جهان پدیداری را مورد نظر قرار می‌دهد، تمایزیافتگی‌های عینی یک و همان واقعیت «وجود» را که مطابق با مرزبندی‌های باطنی‌اش تمایز یافته است، بازمی‌شناسد. به لحاظ فلسفی، این موضوع عموماً تحت عنوان «وحدت وجود» شناخته می‌شود و ایده‌ای است که اهمیتی مرکزی دارد و سابقهٔ آن به **ابن‌عربی** می‌رسد.

*

متافیزیک خاصی که بر اساس این‌گونه مکاشفهٔ وجودی استوار است با این گفته آغاز می‌شود که فقط **مطلق** واقعی است، که **مطلق** تنها واقعیت است و نتیجتاً هیچ چیز دیگر [جز آن] واقعی نیست. بنابراین، جهان گونه‌گون‌شدهٔ کثرت، ذاتاً عدم (ناموجود) است. اما بلافاصله اضافه می‌شود که مطلب فوق به هیچ‌وجه متضمن این معنا نیست که این جهانِ گونه‌گون‌شده، خلأ یا وهم و یا هیچِ محض است. حالت وجودی چیزهای پدیداری حالتی نسبی است یعنی [چیزهای پدیداری] صورت‌های

۱. همان، صص ۱۱۵ـ۱۱۳.

نسبی خودِ **مطلق**اند. به این معنا و تنها به این معنا است که این چیزها همگی واقعی هستند.

برآمدن جهان پدیداری به آن صورت که فعلاً مشاهده‌اش می‌کنیم بدواً ناشی از دو علت به ظاهر متفاوت است که در واقع کاملاً با یکدیگر همپا و هم‌آهنگ‌اند: یکی متافیزیکی و دیگری معرفت‌شناختی. به لحاظ متافیزیکی یا وجودی، جهان پدیداری به این علت در مقابل چشمان ما ظاهر می‌شود که **مطلق** در ذات خود دارای تمایزات باطنی است. این تمایزات، شئون (جمعِ شأن) نامیده می‌شوند که در لغت به معنای امور یا شیوه‌های درونی هستی است. این شئون را «کمالات» وجودی هم می‌نامند و با ایدهٔ **فضائل**[1] که **لائوتسو**[2] آن‌را در رابطه با **طریق**[3] مطرح می‌کند مشابهتی مهم و پرمعنا دارد.[4] این تمایزات باطنی طبیعتاً خواهان ظهوراند. در نتیجه «وجود»، خود را در تعیّنات بی‌شمار فرا می‌گسترد.

از سوی دیگر به لحاظ معرفت‌شناختی، تعیّن‌یافتگی **حق** ناشی از محدودیت‌های باطنی آگاهی متناهی انسان است. **مطلق** یا «وجود» ناب، فی ذاته وحدت محض است و صرف نظر از تعدّد صورت‌های تجلی‌اش، وحدت نهادین خود را از دست نمی‌دهد. به این معنا، جهان کثرت ذاتاً از جنس **مطلق** است؛ خودِ **مطلق** است. اما شعور محدود انسان، این یگانگی نهادین **مطلق** را به صورتی تمایزیافته، در قالب چیزهای بی‌شمار مشاهده می‌کند و دلیل این امر هم همان محدودیت آگاهی او است. جهان پدیداری همان **مطلق** است که بی‌صورتیِ خود را در زیر صورت‌های ظاهر که به سبب محدودیت‌های ذاتی قوای معرفت‌شناختی انسان به وجود آمده‌اند، پنهان کرده است.

---

1. Te 2. Laotsu 3. Tao

۴. نک. کتاب من صوفیسم و تائوئیسم: مفاهیم کلیدی (انتشارات دانشگاه برکلی، ۱۹۸۳)، ترجمهٔ دکتر محمدجواد گوهری؛ انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۸.

در فلسفهٔ اسلامی این فرآیند ظهور واقعیت متافیزیکی را، که در اصل نامتمایز است و در قالب صورت‌های بی‌شمار ظاهر می‌شود، «تـجلی وجود» می‌نامند. ساختار مفهوم تجلی، با ساختار مفهوم ودانتایی **ادیاسه**[1] یکسان است. مطابق با این مفهوم ودانتایی، وحـدتِ **نیرگونا برهمن** یـا **برهمن ناب**[2]، یا مطلقِ بی‌چون و چرا مطلق، که در اصل وحدتی یکپارچه است از این‌رو پراکنده به نظر می‌آید که جاهلیت[3] [ما] «نام‌ها و صورت‌ها»ی[4] متفاوتی را بر **مطلق** اِعمال می‌کند. به هنگام مقایسهٔ فـلسفهٔ اسـلامی و ودانته باید به این نکته اشاره کرد که این جاهلیت که به لحاظ ذهنی همانا «جهل» انسان نسبت به حقیقت اشیاء است، از نظر عینی دقیقاً با **مایا**[5] که عبارت از قدرت تـعیّن‌یافتگیِ نـهفته در خـودِ **بـرهمن** است، یکسـان می‌باشد. «نام‌ها و صورت‌ها» یی که می‌گویند به واسطهٔ این جاهلیت بر **مطلق** اِعمال شده است با مفهوم اسلامی **ماهیات** (جـمع مـاهیت) کـه چیزی جز صورت‌های بیرونی اسماء و صفات الهی نیستند، همبستگی دارد و مفهوم **ودایی مایا** به عنوان نیروی تعیّن‌یابی **مطلق**، همتای دقیق اسلامی خود را در مفهوم **رحمت وجودیهٔ الهی** می‌یابد.

ولی حتی در مقام تجلی هم ساختار **حق** به صورتی که از چشم یک فیلسوف-عارف دیده می‌شود و به شکلی که در آگاهی نسبی یک انسان عادی انعکاس می‌یابد، در نقطه مقابل یکدیگر قرار دارند. زیرا از نظر یک انسان عادی که از دیدگاه عرف به چیزها می‌نگرد، پدیده‌ها مرئی و متجلی‌اند در حالی که **مـطلق** پـنهان است. ولی در شـعور نـامقیّد یک عارف-فیلسوف واقعی، همیشه و همه‌جا، این **مطلق** است که مـتجلی است و پدیده‌ها در پس‌زمینه قرار دارند.

این ساختار ویژه‌ای که **مطلق** به هنگام تجلی به خود می‌گیرد ناشی از

---

1. Adhyása
2. Nirguna Brahman
3. Avidyá
4. nama–rupa
5. máyá

نکته‌ای است که در صفحات پیشین به کرّات به آن اشاره کردم؛ و آن نکته این است که جهانِ گونه‌گون‌شدهٔ پدیده‌ها، واقعیت قائم بالذات ندارد. هیچ شیئی پدیداری فی ذاته دارای یک هستهٔ وجودی واقعی نیست. این نکته با فکر مشهور بودایی که وجود یک «خود-طبیعت» یا «svabhava» را برای چیزهای موجود در عالَم ما نفی می‌کند، همبستگی دارد. به این معنا، نقطه‌نظر مکتب **وحدتِ وجود** به بارزترین وجهی، یک نقطه‌نظر ضد اصالت ذات است و هر آنچه را که اصطلاحاً ذوات یا ماهیات خوانده می‌شوند به حد چیزهای تصوری تنزل می‌دهد. بالاترین درجهٔ واقعیتی که [این مکتب] برای آنها قائل است، درجهٔ «وجود اعتباری» است. یعنی ماهیات تنها به عنوان بی‌شمار صورت‌های تعیّن‌یافته و کیفیت‌پذیرفتهٔ **مطلق**، که تنها موجود واقعی است، وجود دارند.

فیلسوفان مسلمان استعاره روشنگری را در مورد حالت وجودی جهان پدیداری و رابطه آن با **مطلق** پیشنهاد کرده‌اند. از لحاظ اهمیتی که اسلام برای تفکر متافیزیکی قائل است و شرح آن رفت، من چند استعاره از این دست را مطرح می‌کنم. **محمود شبستری** در گلشن راز می‌گوید:

هم از وهم تو است این صورت غیر
که نقطه دایره است از سرعت سیر[۱]

لاهیجی ابیات فوق را چنین تفسیر می‌کند:

> مصرع اول یعنی نمود غیریت اشیاء، از مقتضای قوّت واهمهٔ تو است که مدرِک جزویات است و به کلیات و حقایق امور اطلاع ندارد والّا یک حقیقت بیش نیست که به صور مختلفهٔ عالَم غیب و شهادت تجلی نموده و در حواس، چون غلط بسیار واقع است، اعتماد بر مدرکات حواس نتوان کرد چنانچه احول یکی را دو می‌بیند و سراب را که معدوم است موجود می‌داند و قطرهٔ نازله را خط مستقیم می‌انگارد و نقطهٔ جواله را

۱. گلشن راز، ابیات ۱۹، ۱۵.

دایره می‌پندارد و شخصی که در کشتی نشسته است کشتی را که متحرک است ساکن می‌بیند و شط را که ساکن است متحرک می‌داند و علی‌القیاس. در مصرع دوم قیاس معقول به محسوس کرده می‌فرماید که نقطهٔ آتش را که به سرعت حرکت دوری دهند، مصوّر به صورت دایره می‌نماید و فی‌الحقیقه به غیر از نقطه آنجا چیز دیگر نیست. همچنین نقطهٔ وحدت است که به جهت سرعت تجدد تجلیات غیرمتناهیه، به صورت دایرهٔ موجودات ممکنه ظاهر گشته است.[۱]

بنا به استدلال لاهیجی، **مطلق** که حالت وحدتش را با یک نقطه آتش مقایسه می‌توان کرد، و جهان کثرت که ماهیتاً شبیه دایره‌ای است که از حرکت دوری آن نقطه به وجود می‌آید، چنین رابطه‌ای با یکدیگر دارند.[۲] به عبارت دیگر جهان پدیداری جای پایی است که از آفرینندگی مدام **مطلق** بر جای می‌ماند.

در اینجا حالت وجودی دایرهٔ نورانی به صورت یک مسئلهٔ فلسفی مطرح می‌شود. معلوم است که این دایره، به معنای کامل کلمه، وجود ندارد. ذاتاً کاذب و باطل است. اما به همین اندازه هم معلوم است که نمی‌توان گفت که این دایرهٔ [نورانی] عدم محض است. بلکه، به یک معنای معین، وجود دارد. تا آن حد که در شعور ما ظاهر می‌شود و نیز از آنجا که حاصل [چرخش] یک نقطهٔ آتش است که واقعاً در سطح تجربهٔ

---

۱. در نوشته‌های **دوگن** Dogen، استادِ ذن، در اثری به نام *Shobogenzo* (III, Gen Jo Koan) مطلب جالبی در مورد همین وضعیت درج شده است: «اگر شخصی بر عرشه کشتی چشم‌ها را به سوی ساحل بگرداند، به اشتباه تصور می‌کند که ساحل متحرک است. ولی اگر کشتی را وارسی کند درمی‌یابد که این کشتی است که در حال حرکت است». درست به همین ترتیب اگر شخص برای خود نگرش کاذبی نسبت به نفس خویش ایجاد کند و چیزهای جهان را بر اساس آن مورد نظر قرار دهد نگرشی غلط نسبت به ذهن-طبیعت خود پیدا می‌کند، گویی که آن، یک موجود قائم بالذات است. اما اگر از طریق تجربهٔ بلاواسطه (معادل تجربهٔ فنا در اسلام)، حقیقت مطلب را دریابد و به منبع همهٔ چیزها (معادل ایدهٔ اسلامی «وجود» در حالت وحدت اصلی‌اش) بازگردد به وضوح متوجه خواهد شد که ده‌هزار چیز (یعنی تمام چیزهای پدیداری) فاقد نفس‌اند (یعنی قائم بالذات نیستند).

۲. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۱۹.

عملی ما وجود دارد، واقعی است. حالت وجودی تمام اشیاء پدیداری که در این جهان قابل مشاهده‌اند، ماهیتاً چنین است.

*

استعارهٔ دیگری که فیلسوفان مسلمان آن‌را مطرح کرده‌اند، استعاره مرکّب و حروف مکتوب است.[۱] حروفی که با مرکّب نوشته می‌شوند **واقعاً** به عنوان حروف وجود ندارند. زیرا حروف صرفاً صورت‌های متفاوتی هستند که طبق قرارداد، معانی متفاوتی به آنها نسبت داده شده است. آنچه عیناً وجود دارد به جز مرکّب نیست. «وجود» حروف در حقیقت چیزی جز «وجود» مرکب نیست که تنها و یکتا واقعیت است و خود را در صورت‌های کیفیت پذیرفتهٔ مختلفی مکشوف می‌نماید. ابتدا باید چشم مشاهدهٔ واقعیت یک مرکّب واحد را در همهٔ آن حروف، حاصل کرد و آنگاه حروف را به عنوان کیفیت‌پذیرفتگی‌های باطنی مرکّب مشاهده کرد.

استعارهٔ دیگر یعنی استعارهٔ موج و دریا، احتمالاً به دو دلیل از اهمیت بیشتری برخوردار است. اول اینکه تعدادی از نظام‌های فلسفی غیراسلامی شرق نیز از آن استفاده می‌کنند و بنابراین شاخص یکی از اساسی‌ترین الگوهای مشترک تفکر در شرق است و دیگر اینکه توجه ما را به نکتهٔ به نهایت مهمی جلب می‌کند که در استعاره‌های پیشین روشن نشده است؛ و آن نکته این است که **مطلق** از آن‌رو که مطلق است، درواقع نمی‌تواند بدون جهان پدیداری سر کند همان‌طور که «وجود» جهان پدیداری هم فقط بر پایهٔ «وجود» **مطلق** یا بهتر بگوییم بر پایهٔ «وجود»ی که همانا خودِ **مطلق** است، قابل درک است.

البته عقل می‌تواند **مطلق** را به مثابه چیزی که ورای همهٔ تعیّنات قرار

---

۱. آملی، جامع الاسرار، صص ۱۰۷ـ۱۰۶.

دارد درک کند و همان‌طور که قبلاً دیدیم حتی قادر است **مطلق** را در وحدت ابدی، و لا به شرطی مطلق‌اش مکاشفه نماید.[۱]

ولی چنین بصیرتی نسبت به **مطلق**، رویدادی است که تنها در آگاهی ما واقع می‌شود. در قلمرو واقعیت برون‌ذهنی، **مطلق** نمی‌تواند حتی یک لحظه هم بدون تجلی باقی بماند.

به گفتهٔ **حیدر آملی**، «دریا، از آنجا که دریا است، نمی‌تواند خود را از امواج جدا کند؛ امواج وجود مستقل از دریا ندارند. به علاوه وقتی دریا به صورت موج ظاهر می‌شود این صورت نمی‌تواند از صورت یک موج دیگر متفاوت نباشد زیرا مطلقاً غیرممکن است که دو موج، در یک و همان مکان تحت یک صورت واحد ظاهر شوند».[۲]

حیدر آملی، تصور دقیق رابطهٔ وجودی بین مرحلهٔ یکپارچگی وجود و مرحله گونه‌گون‌شدهٔ عالَم را در قالب این رابطهٔ ویژهٔ بین موج و دریا بازمی‌شناسد. **آملی** می‌گوید:

> بدان که وجود مطلق یا **حق**، در مثل مانند بحر محیط است و مقیّدات و موجودات، مانند تعداد بی‌شماری از امواج و نهرها. همان‌طور که امواج و نهرها چیزی جز انبساط بحر محیط به صورت کمالاتی که در شکل آب و خصوصیاتی که در شکل دریا دارد نیستند موجودات و مقیّدات هم چیزی جز انبساط وجود مطلق در قالب صور کمالات ذاتی و خصوصیات اسماء آن نیستند.
>
> علاوه بر این، امواج و نهرها در یک وجه، بحر نیستند در حالی که در وجه دیگر همان بحر هستند. در واقع امر امواج و نهرها از حیث وجه تعیّن و تقیید، غیر از بحر هستند ولی از حیث حقیقت و ذات خود یعنی از

---

۱. این را مقامی می‌شناسد که در آن «وجود» به عنوان لا به شرط مقسمی شناخته می‌شود، یعنی یک نامشروطی مطلق که در آن، «وجود» به صورتی که حتی به واسطهٔ کیفیت نامشروط بودن هم تعیّن نیافته درک می‌شود و این مقام با آنچه لائوتسو Lao Tzu «رمز الرموز» (Hsuan Chih yu hsuan) می‌نامد و نیز با آنچه چو تزو از تکرار کلمه Wu یا «ناموجود» به معنای «نا-ناموجود» در نظر دارد همبسته است.

۲. آملی، جامع الاسرار، صص ۱۶۲ـ۱۶۱.

این لحاظ که آب ناب هستند، غیر از بحر نیستند. دقیقاً به همین نحو، مقیدات و موجودات هم از حیث تعیّن و تقییدشان غیر از حق هستند ولی از حیث ذات و واقعیت خود که وجود ناب است، غیر از حق نیستند. زیرا از این حیث، چیزی جز خودِ وجود نیستند.[۱]

جالب توجه است که **آملی** در ادامهٔ بحث، این وضعیت وجودی را از نوعی نقطه‌نظر معناشناختی تحلیل می‌کند. می‌گوید:

وقتی بحر به صورت امواج تعیّن می‌پذیرد، موج نامیده می‌شود. و وقتی به صورت نهر تعیّن پیدا می‌کند، نهر نامیده می‌شود. و وقتی به صورت جوی تعیّن می‌پذیرد، جوی نامیده می‌شود. و به همین نحو به نام‌های باران، برف، یخ، و امثالهم خوانده می‌شود. ولی در حقیقت جز بحر یا آب نیست زیرا باران و برف و یخ و امثالهم، فقط نام‌هایی هستند که شاخص بحر می‌باشند. در حقیقت بحر [در واقعیت مطلقاً لا به شرط‌اش] اسم و رسمی ندارد و حتی خودِ نام بحر هم چیزی جز یک اصطلاح زبانی نیست.[۲]

و اضافه می‌کند که همین مطلب دقیقاً در مورد «وجود» یا «واقعیت» هم مصداق دارد.

استعاره‌های معروف دیگری از قبیل استعارهٔ آینه و تصویر و استعارهٔ عدد یک و اعدادی که از تکرار آن حاصل می‌شوند نیز وجود دارند. این استعاره‌ها همگی از این لحاظ اهمیت دارند که هرکدام یک جنبهٔ ویژهٔ رابطهٔ وحدت و کثرت را که در استعاره‌های دیگر کاملاً آشکار نشده است روشن می‌کنند.

مهم‌ترین نتیجه‌ای که از ملاحظهٔ دقیق استعاراتی که ذکر شد می‌توان گرفت این است که در **حق** یا در خودِ **مطلق**، دو بُعد متفاوت را می‌توان بازشناخت. در بُعد اول که از لحاظ متافیزیکی مرحلهٔ غایی حقیقت است، **مطلق** در اطلاق خود یعنی در عدم تعیّن مطلق‌اش، **مطلق** است.

---

۱. همان، صص ۲۰۷ـ۲۰۶.
۲. همان، صص ۲۰۹ـ۲۰۷.

این بُعد با مفهوم **پارابرهمن**[1] یا «برترین برهمن» که مفهومی ودانته‌ای است و نیز با ایدهٔ WU–CHI یا «بی‌غایتی» که ایده‌ای **کنفوسیوسی** است همبستگی دارد. چه در **ودانته** و چه در اسلام، **مطلق** در این برترین حالتش حتی **خدا** هم نیست زیرا **خدا** هم، لااقل تا آنجا که مطلق را از جهان مخلوقات جدا می‌کند، چیزی جز تعیّن **مطلق** نیست.

در بُعد دوم، **مطلق** هنوز **مطلق** است، اما در رابطه با جهان، مطلق است. به این معنا که **مطلق** به عنوان منبع غایی جهان پدیداری، به مثابه چیزی در نظر گرفته می‌شود که خود را در صورت تکثر متجلی می‌کند. تنها در این مرحله است که می‌توان مطلق را به اسمی ــ در اسلام الله ــ نامید. این مرحله در **ودانته** مرحله پارابرهمن یا مقام خدای تعالی، و در جهان‌نگری **نو-کنفوسیوسی** مقام Tái Chi یا **غایت برترین** است که همان Wu Chi یا **غایت عدم**، به مثابه اصل ابدی آفرینندگی، به شمار می‌آید.

این بود نقطه‌نظری که عموماً تحت عنوان **وحدت وجود** شناخته می‌شود و نفوذ عظیمی بر فرایندهای شکل‌دهندهٔ ذهنیت فلسفی و ادبی مسلمانان ایران بر جای گذارده و من در این مقالهٔ آغازین قصد توضیح آن‌را داشتم. تا اینجا معلوم شد که اگر این نقطه‌نظر را به عنوان توحید محض و یا حتی به عنوان «توحید وجودی» تلقی کنیم اشتباه کرده‌ایم و این اشتباهی است که به کرّات انجام شده است. زیرا این نقطه‌نظر، از این لحاظ که دو بُعد متفاوت واقعیت را در ساختار متافیزیکی مطلق بازمی‌شناسد، حاوی یک عنصر دوگانگی است. البته این هم درست نیست که آن‌را یک دوگانگی بدانیم زیرا این دو بُعد متفاوت واقعیت، **نهایتاً** یعنی در شکل هم‌آیندی تضادها، یک و همان چیز هستند. «وحدت وجود» نه توحید است و نه دوگرایی. بلکه به عنوان یک

1. Parabrahman

بصیرت متافیزیکی **حق** که بر یک تجربهٔ وجودی ویژه، یعنی مشاهده وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، استوار است، هم از توحید و هم از دوگرایی فلسفی ظریف‌تر و پویاتر است.

باید توجه داشت که چنین بصیرتی نسبت به **حق** به هیچ‌وجه منحصراً ایرانی نیست و کم و بیش بین بسیاری از مکاتب فلسفی اصلی شرق مشترک است. نکته مهم این است که این ساختار پایه‌ای مشترک، به رنگ‌های چنان متفاوتی درآمده که هر مکتب یا نظامی، از لحاظ تأکید بر بعضی جنبه‌های خاص این ساختار و نیز از لحاظ میزان توجهش به این یا آن مفهوم اصلی ویژه، با مکتب یا نظام دیگر تفاوت پیدا کرده است. با روشن‌تر کردن تحلیل مفهومی این ساختار پایه‌ای و در عین حال ملاحظه تفاوت‌های عمدهٔ این نظام‌های متفاوت می‌توان امیدوار بود که لااقل یکی از مهم‌ترین گونه‌های فلسفی شرق را در چشم‌اندازی جامع بتوان مشاهده کرد و آن‌را به شیوه‌ای مثمر ثمر، با گونهٔ مشابهی از فلسفه در غرب، مقایسه نمود. معتقدم که یک درک فلسفی واقعی و عمیق بین شرق و غرب تنها بر اساس تعدادی از این‌گونه کارهای پژوهشی عینی در حوزه‌های مختلف فلسفه، چه غربی و چه شرقی، امکان‌پذیر است.

فصل دوم

تناقض نور و تاریکی در گلشن راز شبستری

انا لا لله سبعین الف حجاب من النور والظلمه

هر آینه خداوند در پشت هفتادهزار حجاب نور و ظلمت پنهان است.

I

مقالهٔ حاضر که پژوهشی است در ساختار تفکر استعاری تصوف ایرانی، با بررسی فرایند ظهور استعاره‌های آرکتایپی از میان آگاهی برین نسبت به حق، این‌گونه تفکر را تا خاستگاه تجربی آن پیگیری می‌کند و به این نیّت خاص، دو استعاره از استعاره‌های کلیدی تصوف، یعنی نور و ظلمت را در حالت کنش و واکنش متناقض‌شان آنچنان‌که در گلشن راز **محمود شبستری** آمده است و به صورتی که در شرح معروف **محمد لاهیجی** بر گلشن راز مندرج است، تحلیل خواهد کرد.

محمود شبستری یکی از معروف‌ترین عارف-فیلسوفان، یا «حکمای الهی» قرن چهاردهم ایران است (متوفی به سال ۱۳۲۰ میلادی). گلشن راز او شعر فلسفی بلندی است که نه‌تنها عموماً آن‌را شاهکار وی می‌دانند بلکه در تاریخ ادبیات ایران نیز مقام بلندی دارد.

اهمیت گلشن راز تعدادی از متفکران برجسته را واداشته است تا بر آن شرحی بنویسند و از این میان مفاتیح الایجاز فی شرح گلشن راز[1]

---

۱. محمد گیلانی لاهیجی، مفاتیح الایجاز فی شرح گلشن راز، ویراستهٔ علیقلی محمودی بختیاری (چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷).

نوشتهٔ **لاهیجی** از سایر شرح‌ها مهم‌تر است و من در ادامهٔ این نوشته، اندیشهٔ او را در کنار اندیشهٔ خود **شبستری** بررسی خواهم کرد. **محمود گیلانی لاهیجی** (متوفی احتمالاً به سال ۷ـ۱۵۰۶) از شیوخ برجسته فرقهٔ **نوربخشیه** و معروف‌ترین جانشین **شیخ نوربخش** (متوفی به سال ۱۴۶۵) بود. شرحی که بر گلشن راز نوشته است طی قرن‌ها نه‌تنها به عنوان بهترین شرح [این منظومه] بلکه به عنوان روشن‌ترین و منظم‌ترین تبیین فلسفهٔ تصوف در زبان فارسی نیز مورد مطالعه قرار گرفته است.[۱]

II

برای آنکه بحث در مسئلهٔ مورد نظر را از نقطه مناسبی شروع کنیم اجازه دهید تا تعریف کلاسیک استعاره را که **ارسطو** در کتاب بوطیقا آورده است بررسی کنیم: «استعاره عبارت از این است که به یک شیئی، نامی بدهیم که متعلق به چیز دیگری است؛ این انتقال [نام]، یا از جنس به نوع، یا از نوع به جنس، یا از نوع به نوع، و یا بر سبیل تمثیل صورت می‌گیرد».[۲] امروزه وقتی از استعاره سخن می‌گوییم معمولاً از میان این اَشکال انتقال معناییِ مورد نظر **ارسطو**، آخرین وجه یعنی انتقال معنا بر اساس تمثیل را در نظر داریم.[۳]

بر این اساس می‌توان گفت که استعاره، نشانه‌ای زبانی است که به شکل مناسب و قراردادی، به یک چیز [الف] ارجاع می‌کند و از آنجا

---

۱. به عنوان مثال هانری کربن آن‌را تحت عنوان «حقیقت کلی تصوف ایرانی» توصیف می‌کند. نک. «Symboles choisis de la roseraie du myster» Ttilogie Ismelienne (Tehran and Paris, 1961), vol. 3. p. 28.

۲. ارسطو، بوطیقا.

۳. نک.

Paul Henle, ed., «Metaphor», Language, Thaught, and Culture (Ann Arbor, Mich., 1965), chap. 7.

که بین این چیز [الف] و یک چیز دیگر [ب] گونه‌ای تشابه ساختاری به چشم می‌خورد، برای اشاره به چیز دوم هم به کار می‌رود. به عبارت دیگر هرگاه واژه‌ای در یک نقش دوگانه به کار رود و در آنِ واحد به دو چیز متفاوت [الف و ب] ارجاع کند که اولی معنای لفظی یا قراردادی و دومی معنای غیرقراردادی یا مجازی آن واژه را برساند، با استعاره روبروییم. به قول پال هنلی[1]: «یک واژه، نشانهٔ بی‌واسطهٔ معنای لفظی و نشانهٔ به واسطهٔ معنای مجازی خویش است».[2]

اگر این نوع برداشت از استعاره درست باشد واضح است که مثلاً واژهٔ نور، در اصطلاح صوفیان به عنوان استعاره به کار می‌رود. زیرا در بافت ویژهٔ اصطلاحات صوفیانه، واژهٔ نور هنوز معنای لفظی خود را به عنوان نور فیزیکی که در زندگی روزمرهٔ معمولی مورد نظر است حفظ کرده است. ولی این واژه در عین حال به یک تجربهٔ روحانی غیرعادی که خاص مرحلهٔ معینی از زندگی صوفیانه است نیز اشاره دارد و ــ لااقل از نقطه‌نظر ذهنیِ عارفی که آن‌را تجربه می‌کند ــ این دو تجربه، همگونی ساختاری انکارناپذیری دارند.

ولی باز هم از نقطه‌نظر ذهنیِ عارفی که واژهٔ نور را عملاً برای ارجاع به بعضی جنبه‌های تجربهٔ متعالی **حق** به کار می‌برد، کل این تجربه بسیار مسئله‌انگیز به نظر می‌رسد: به عبارت دیگر، در نظرِ عارف مسئلهٔ استعاره برخلاف آنچه در تعریف **ارسطویی** آن به نظر می‌رسد، ساده نیست. زیرا اعتقاد محکم صوفی بر این است که اگر اصولاً در جهان چیزی درخور نام نور وجود داشته باشد نور فیزیکی نیست بلکه نور روحانی است به صورتی که عارف آن‌را تجربه می‌کند. در نظر عارف نور فیزیکی، و حتی نور خورشید (نورهای مصنوعی که به جای خود)

---

1. Paul Henle

۲. همان، ص ۱۷۵.

ضعیف‌تر از آن است که واقعی باشد. آن نوری که صوفی به «چشم بصیرت» خود می‌بیند، نوری است به غایت درخشان که نور فیزیکی را در مقایسه با آن، فقط در لفظ می‌توان «نور» نامید. متافیزیک **اشراقی سهروردی**[1] مثال بارزی است از فلسفه‌پردازی بر اساس این نور روحانی، به صورتی که عارفان آن‌را همچون واقعیت متافیزیکی برین تجربه می‌کنند.

از این‌رو، اگر با اصطلاحات زبان‌شناختی سخن بگوییم، در اینجا با موردی غیرعادی سر و کار داریم که در آن، معنای لفظی به معنای مجازی تبدیل می‌شود و در عین حال آنچه معمولاً به معنای مجازی یا استعاری دریافته می‌شود، «واقعی» تلقی می‌گردد. در این بافت ویژه، واژهٔ نور نشانهٔ بی‌واسطهٔ نور معنوی و نشانهٔ به واسطهٔ نور فیزیکی است. چنان‌که از نقطه‌نظر زبان‌شناختی حتی می‌توان گفت که وقوع این‌گونه انتقال معنا در شعور بشر، نشانهٔ آن است که عارفی زاده شده است.

پس معلوم است که در همان ریشه و منبع این نوع استفادهٔ غیرمعمول از واژه‌ها، یک شهود اصیل **حق** وجود دارد و از این شهود اصیل حق، یک شکل اصیل تفکر فرا می‌روید. نمونهٔ بارز این شکل اصیل تفکر را در شعر و فلسفهٔ صوفیانه می‌توان یافت. اغلب در مورد این پدیده گفته‌اند که عارفان و شاعران، مضمون شهود خود را به وسیله استعاره بیان و توصیف می‌کنند. و این نکته‌ای است که اگر از نقطه‌نظر استفادهٔ معمول از زبان به آن بنگریم، بدون تردید صحّت دارد. زیرا به عنوان مثال، وقتی عارفی کلمهٔ نور را به کار می‌برد، این کلمه در زبانی که ما به طور معمول از آن استفاده می‌کنیم به وضوح یک استعاره است. ولی قبلاً گفتیم که فقط در نظر کسی که در خارج این تجربه قرار دارد، کلمه

---

۱. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، یکی از بزرگ‌ترین عارف-فیلسوفان ایران، به خاطر فلسفهٔ نوراش معروف است. نک. سیدحسین نصر، «سهروردی و اشراقیون» در سه حکیم مسلمان.

نور یک استعاره است. زیرا این به اصطلاح استعارهٔ مورد استفادهٔ صوفی را اگر از درون بنگریم، یعنی اگر آن‌را برحسب ساختار باطنی آگاهی متعالی مورد نظر قرار دهیم، دیگر به معنای معمول این واژه، یک استعاره نیست.

برای آنکه نسبت به این موضوع بصیرتی واقعی پیدا کنیم باید این نکته را به خاطر داشت که جریان امر به این صورت نیست که ابتدا یک شهود فوق‌العاده به سراغ عارف بیاید و آنگاه او سعی کند که این شهود را از طریق یک استعاره یا سلسله‌ای از استعارات توضیح دهد. بلکه کاملاً برعکس، این بصیرت خودِ همان استعاره یا استعاره‌ها است. در اینجا سطح شهود اصلی و سطح بیان استعاریِ آن، تفاوتی با یکدیگر ندارند. عارف در انتخاب نوع «استعاره» آزاد نیست. به عنوان مثال، وقتی عارف واژهٔ نور را برای توصیف شهود **حق** به کار می‌برد، آن‌را از میان تعدادی استعاره‌های موجود انتخاب نکرده است. بلکه این استعاره خود را بر عارف تحمیل کرده زیرا عارف، **حق** را در شکل مجسم نور مشاهده می‌کند. طبیعی است که اگر صوفی بخواهد خود را در بُعد فعالیت فکری و فلسفی ذهن، در قالب زبان صورتبندی کند الگوی فکری بسیار ویژه‌ای در [ذهن] او ایجاد می‌شود. در مقالهٔ حاضر قصد داریم که این‌گونه الگوی فکری را تحت عنوان «تفکر استعاری در عرفان» مورد تحلیل قرار دهیم.

III

باید اشاره کرد که الگوی اندیشه‌های نمونه‌وار فلسفهٔ عارفانه از تجربه‌ای ریشه می‌گیرد که نزد عارفان مسلمان به نام‌های **فنا** و **بقا** شناخته می‌شود و تجربه‌ای است وجودی و متافیزیکی که ماهیتی فوق عادی دارد ولی در عین حال، حدود آن به روشنی مشخص است و در سطح متعالی

آگاهی اتفاق می‌افتد.[۱] تفکر فلسفی مورد نظر ما هم از یک شهود متافیزیکی بنیادی فرا می‌رود که محصول بی‌واسطهٔ تجربهٔ **فنا-بقا** است.

در مرحلهٔ **فنا**، آگاهی نسبت به هیچ چیزی مطلقاً وجود ندارد ــ نه شیئی برای مشاهده شدن موجود است و نه نفسی برای مشاهده کردن ــ و حتی آگاهی از این فقدانِ آگاهی هم وجود ندارد. طبیعتاً در این مرحله، امکان ظهور تصاویر ذهنی هم وجود ندارد.

اما در مرحلهٔ **بقا** وقتی ذهن به وجود اشیاء ــ من‌جمله به وجود خود ذهن مدرِک ــ بیدار و آگاه می‌شود و عملکرد معمول خود را کم‌کم بازمی‌یابد، تصویرهای گوناگونی در آگاهی سر برمی‌آورند. در نظر صوفی این تصاویر، و بخصوص آرکتایپی‌ترین آنها، اشباح و یا توهمات ذهنی محض نیستند بلکه صورت‌های عینی متعدد تجلی **حق** هستند و از این‌رو است که عرفان اسلامی برای کارکرد پایه‌ای خیال در تحول اندیشه، چنین اهمیت عظیمی قائل است. در واقع امر در عرفان اسلامی، اندیشیدن در قالب و از طریق تصاویر خیالی تقریباً تنها شکل اصیل تفکر به شمار می‌آید. زیرا در اینجا یک تصویر خیالی، یک نماد نیست که چیزی را در ورای خود به ما نشان دهد بلکه نفس خودش را به ما می‌نمایاند. یک واقعیت **است**. اما اگر از بیرون به آن بنگریم، این‌گونه تفکر جز «نمادین» و «استعاری» به نظر نمی‌آید.

در آثار صوفیان، چه شعر و چه نثر، تصویرهای نور و تاریکی به طور مداوم به چشم می‌خورند. این تصویرها در زمرهٔ نمونه‌وارترین تصاویر آرکتایپی تصوف هستند زیرا تجلی طبیعی و بی‌واسطهٔ یک تجربهٔ بنیادی **حق** به شمار می‌آیند. این تجربه بنیادی که ما در ادامهٔ بحث ساختار پایه‌ای آن‌را روشن‌تر خواهیم کرد، خود را به طور طبیعی در قالب

---

۱. ساختار فنا و بقا را پس از این در رابطه با مسئلهٔ نسبت پارادوکسی نور و تاریکی به تفصیل توضیح خواهیم داد. برای بحث بیشتر در مورد این مقام عرفانی به فصل اول نیز مراجعه کنید.

تصاویر ذهنی نور-تاریکی به نمایش می‌گذارند. خودِ این تصویرها جزء جدانشدنی آن تجربهٔ بنیادین هستند. نمادهایی نیستند که صوفی آنها را برای بیان چیزی کاملاً متفاوت [از آن نماد] به کار گیرد. استعاره به معنای معمول آن نیستند گرچه درواقع در عرف عام و در زبان معمول، استعاره**اند**. اگر بخواهیم که بر این وجه [معمول] استعاره تأکید کنیم، از آنجا که نور و تاریکی اساساً و اصلاً دو عامل از عوامل سازنده این تجربهٔ بنیادین به شمار می‌روند خود این تجربه را می‌توان یک «تجربهٔ استعاری» نامید.

در چارچوب تفکر متافیزیکی خاص مکتبی که **سهروردی** و **لاهیجی** از اصحاب آنند، **مطلق** یا **حق** در بالاترین مرحله به عنوان «وجود ناب» درک می‌شود. آنچه به لحاظ متافیزیکی به عنوان وجود درک می‌شود، در این تجربهٔ بنیادین به عنوان نور دریافته می‌شود. در این نوع تفکر، وجود [همان] نور است. مطلب از این قرار نیست که واقعیتی به عنوان وجود موجود بوده و شباهتش با نور به صورتی که در جهان تجربیِ ظاهر مشاهده می‌کنیم به حدی باشد که بتوان آن‌را به درستی با استعارهٔ نور نشان داد.

موضع حکیمانهٔ **سهروردیِ** اشراقی این نکته را به وضوح نشان می‌دهد. **سهروردی** نور را منحصراً یک تجربهٔ بنیادی می‌داند. از این نقطه‌نظر ادراک نور به **مثابه** وجود، کیفیت بنیادین این تجربهٔ بنیادین را از بین می‌برد و آن‌را در قالب یک مضمون انتزاعی به صورت عقلانی درمی‌آورد. از این‌رو در نظر **سهروردی**، **وجود** فقط «استعاره»ای عقلانی است برای نور. کوتاه‌سخن، در نظر **سهروردی**، **وجود**، مفهومی انتزاعی و مصنوعِ عقل آدمی است. در تاریخ اندیشه‌های ایرانی این نظر **سهروردیَ** را به نام **اعتباریت** یا «مجازیت» می‌شناسند به این معنا که وجود، مفهومی به غایت «ساختگی» یا غیرواقعی است.

در مقابل، در مکتب وحدت وجود که **شبستری** و **لاهیجی** به آن تعلق دارند تأکید اصلی بر وجود است. بدون تردید این دو تن اذعان دارند که **حق**، همچون یک تجربهٔ بی‌واسطه، چیزی جز نور نیست. ولی می‌گویند که وقتی آن غنای وجودی را که در چنین تجربه‌ای احساس می‌شود به یاد می‌آوریم جز این نمی‌توان گفت که نور، همان وجود است. درواقع حتی در یک تجربهٔ بی‌واسطه هم بین **وجود** و **نور** مطلقاً هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد. بلکه وجود عبارت از یک «حقیقت نورانیه» است؛ واقعیتی است از جنس نور. چنین است که در مکتب وحدت وجود، واژهٔ نور اغلب به شیوه‌ای به کار می‌رود که گویی استعاره‌ای است برای وجود. اما درواقع امر، حتی در این مکتب هم **نور** فقط ظاهراً یک استعاره است.

IV

آنچه در بخش پیشین گفتیم حاوی نکتهٔ برجسته‌ای بود که شایسته است پیش از پرداختن به تحلیل پارادوکس نور و تاریکی مورد توجه خاص قرار گیرد. این پارادوکس وقتی از لحاظ عقلی توضیح داده شده و روشن شود به ناچار یک هم‌آیندی تضادهای وجودی را بین وحدت و کثرت به بار می‌آورد. یعنی در قالب تمایز **مطلق** از چیزهای پدیداری، به شکل یک رابطه این‌همانِ پارادوکسیکال خاص درمی‌آید. از این‌رو چنین به نظر می‌رسد که گویی پارادوکس نور و تاریکی، بازنمایی «استعاری» این هم‌آیندی تضادهای وجودی بوده است. اما در حقیقت امر، این پارادوکس نور و تاریکی است که پایه و اساس به شمار می‌آید و هم‌آیندی تضادهای فوق چیزی جز شکل ساخته و پرداخته فلسفی آن نیست.

اولین ضدیت نور و تاریکی که در حکمت الهی **شبستری** و **لاهیجی**

به چشم می‌آید ضدیت بین هستی **مطلق** و جهان پدیداری است. پیش از این معلوم کردیم که هستی **مطلق**[۱] همان نور مطلق است[۲] و از این‌رو، تمام چیزهای پدیداری به منطقهٔ تاریکی و ظلمت پس زده می‌شوند. جهان پدیداری، جهان زندگی تجربی معمولی ما است. جهان کثرت است. آن بُعد از وجود است که در آن، اشیاءِ بی‌شماری که به واسطهٔ مرزبندی ماهوی خود از یکدیگر متمایز شده‌اند دارای وجودی قائم بالذات به نظر می‌رسند.

این جهانِ کثرت به دو معنا ظلمت و تاریکی است. اول به این معنا که **فی ذاته** هیچ و عدم است و به سبب این عدمیّت اصلی[۳]، جهان و هر چه در آن است تا ابد در تاریکی خواهد ماند. در اینجا واژهٔ «اصلی» به این معنا است که عدم در ساختمان ماهوی جهان پدیداری بافته شده و بنابراین، هرگز از آن جدایی‌پذیر نیست.

شبستری این جنبه از کثرت را با واژهٔ «سیه‌رویی» مشخص می‌کند. می‌گوید هیچ شیئی پدیداری چه در عالَم ظاهر و چه در عالَم باطن، هرگز از حالت سیه‌رویی خارج نخواهد شد.

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالَم جدا هرگز نشد والله اعلم[۴]

اصطلاح «سیه‌رو» برای نشان دادن جنبهٔ منفی محضِ چیزهای پدیداری، استعاره مناسبی است. در این جهان تجربی، همه‌چیز «سیه‌رو» است. همه‌چیز عملاً «هیچ» و از این‌رو بی‌نهایت فرودست است. توجه داشته باشید که «سیه‌رویی» استعاره‌ای است به معنای معمول کلمهٔ استعاره و برخلاف استعاره‌های نور و تاریکی یک استعارهٔ آرکتایپی نیست.

---

۱. هستی معادل فارسی واژهٔ عربیِ وجود است؛ معنای هردو دقیقاً یکی است.
۲. لاهیجی، ص ۱۲۱. ۳. همان، ص ۱۱۶.
۴. گلشن راز، بیت ۱۲۷. در اصل به جای جهان پدیداری، واژهٔ ممکن آمده است. شمارهٔ ابیات از کتاب ویراستهٔ پرویز عباسی لاکانی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۶، گرفته شد.

از آنجا که بین هستی و عدم یک حالت وجودی میانجی موجود نیست و به علاوه از آنجا که وجود مطلق است، و جهانِ چیزهای پدیداری مطلق نیست پس به عنوان یک چیز متفاوت و قابل تمیز از مطلق، می‌بایست عدم باشد.[۱] از این لحاظ هر شیئی پدیداری، «لا شیئی» است. طبیعی است که عارف، این جهان را همچون تاریکی محض تجربه می‌کند.

هم‌اکنون گفتیم که شیئی پدیداری تا آن اندازه که از **مطلق** قابل تمیز و تا آنجا که «غیر» از **مطلق** است، «لا شیئی» می‌باشد. در حقیقت این کیفیتِ («تا آن اندازه که...») نقش بسیار مهمی در پارادوکس نور و تاریکی ایفا خواهد کرد. این کیفیت، سرآغاز این پارادوکس وجودی است.

اشیاء جهان پدیداری، از لحاظ ماهوی که بنگریم، بدون تردید هیچ‌اند و از این‌رو تاریکی‌اند. اما این امر کل ساختار چیزهای پدیداری را بی‌ارزش نمی‌کند. زیرا به لحاظ **غیرماهوی**، همه‌چیز در این جهان، «چیزی» است. در غیر این صورت چیزهای **پدیداری** حتی به صورت وهمی هم قابل درک نمی‌بودند.

عالَم پدیداری کثرت، ماهیتاً ظلمت محض است. ولی در عین حال به یک لحاظ خاص، این ظلمت بنیادی به یک نور ظاهر تبدیل می‌شود. جهان، نور است. به عبارت دیگر، ظلمت در قالب پدیدهٔ نور ظاهر می‌شود. این اولین پارادوکسی است که به هنگام رویارویی واقعی با جهان هستی به آن برمی‌خوریم.

جهان تجربی را تا آن اندازه که در قالب پدیده‌ها بر حواس ما ظاهر می‌شود، می‌بایست به عنوان منطقهٔ نور تلقی کرد. در واقع همه‌چیز در پرتو نورِ ضعیف وجود، از تاریکی اصلی خود بیرون می‌آید و شکل پیدا

---

۱. لاهیجی، ص ۹۰.

می‌کند. این چیزها وجود دارند و تا این اندازه، منوّر شده‌اند. ولی نور آنها نور ضعیفی است زیرا به خود آنها تعلق ندارد؛ نوری است که به وام گرفته شده، بازتاب کمرنگ منبع واقعی نور است. به قول **شبستری**، همهٔ جهان به واسطه نور **مطلق** ظاهر می‌شود.

همه عالَم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالَم هویدا[1]

از لحاظ هدفی که در نظر داریم بسیار مهم است که به طبیعت بسیار پارادوکسی این شعر توجه داشته باشیم. «همه عالَم» یا جهان کثرت، که همان‌طور که دیدیم فی الذاته ظلمت است، «به نور اوست پیدا» یعنی به نور **مطلق** روشن و بنابراین به نور تبدیل می‌شود. یعنی ظلمت عالَم ظاهر، خود محصول نور است و پا به هستی گذاردن تاریکی، به شیوه‌ای پارادوکسی، به خودی خود زایش نور پدیداری است.

کل این فرایند را به بهترین وجهی برحسب اصطلاحات متافیزیک **وحدت وجود** می‌توان درک کرد زیرا این تجربهٔ بنیادین نور و ظلمت از لحاظ فلسفی در قالب اصطلاحات فوق به صورت منتظم درآمده‌اند. پیش از هر چیز باید به یاد داشت که در این بستر، نور یک چیز ثابت نیست بلکه برعکس **فعل** مداوم صدور انرژی خلاقه است که از منبع غایی که همان **مطلق** یا وجود ناب است، صادر می‌شود. نور وجود مداوماً به صورت تجلیات **مطلق**، از این منبع غایی صادر می‌شود. از این لحاظ، چیزهای پدیداری جز صورت‌های تعیّن‌یافته و محدود یک نور هستی **واحد** و **جامع** نیستند. **شبستری** می‌گوید وجودی که در این عالَم قابل مشاهده است چیزی نیست مگر اشتقاق و بازتاب نور وجود که همان **مطلق** است. «یعنی جمیع اعیان موجود ممکنه، به نور حق یعنی به تجلی او پیدا و روشن گشته‌اند و به حقیقت، غیرحق هیچ موجود

---

۱. گلشن راز، بیت ۱۱۶.

نیست و جمیع اشیاء به او نموده شده‌اند».[۱] به این معنا هر یک از اشیاءِ پدیداری که فی ذاته باطل و ظلمت است، واقعیت و نور **است**. بنابراین ظهور ظلمت، فی ذاته نشانهٔ ظهور نور است.

V

این امر واقع که عالَم پدیداری فی ذاته ظلمت محض است، به چشم سر دیده نمی‌شود بلکه برعکس، انسان معمولاً و طبیعتاً گرایش دارد که عالَم پدیداری را به صورت نور مشاهده کند: چیز دیگری برای او مرئی نیست. حقیقت این است که نور پدیداری را از این‌رو می‌توان به چشم سر همچون نور مشاهده کرد که بی‌نهایت ضعیف است زیرا که نور محض نیست و بازتاب صِرف و تصویر منعکس آن است. نور، در خلوص مطلق‌اش، درخشان‌تر از آن است که مرئی باشد. چشم را خیره می‌کند؛ تاریکی است. این یکی از پارادوکس‌های نور و تاریکی است که ساختار واقعی آن‌را بعداً روشن خواهیم کرد.

در **عرفان اسلامی**، نور پدیداری را به سبب آنکه بازتاب و انعکاس است اغلب ظلّ (سایه) می‌نامد. سایه‌ای است که آفتاب **حق** بر سطح بازتابندهٔ عدم می‌اندازد. به گفتهٔ **لاهیجی**: همان‌طور که سایه به سبب فعالیت نور، مرئی می‌شود و اگر آن‌را فی ذاته و بدون ارجاع به منبع آن در نظر بگیریم لاشیئی است، همین‌طور عالَم هم به واسطهٔ نور هستی واقعی ظاهر می‌گردد؛ اگر آن‌را از لحاظ ذات خود آن بنگریم، لاشیئی و تاریکی است. «جهان من حیث الذات ظلمت و عدم است و هستی که در عالَم می‌نماید فروغ و روشنی نور وجود حق است».[۲] و لُبّ این سخن این است که انسان فقط به طور غیرمستقیم، از طریق سایه، قادر

۱. لاهیجی، صص ۹۰، ۱۰۷. ۲. همان، ص ۹۰.

به مشاهده نور محض است. ولی مطلبی که با عنوان نوشتهٔ ما مربوط‌تر به نظر می‌رسد این است که انسان، در عمل، حتی با این نوع ادراک غیرمستقیم نور محض هم فاصله زیادی دارد.

گفتیم که مرئی بودن جهان پدیداری ناشی از همین فروکاستگی نور است. ولی دقیقاً به علت همین مرئی و روشن‌بودنش، همچون پرده‌ای منظر ما را از آنچه در ورای آن است جدا می‌کند. عالَم کثرت به این معنای دوم هم [عالَم] ظلمت نامیده می‌شود. ظلمت است چون که حجاب سیاهی بر نور **حق** فرومی‌افکند. در اینجا ما در منطقهٔ «تاریکیِ کثرت» محصور شده‌ایم. کثرت و فقط کثرت را می‌بینیم؛ وحدت مطلق وجود را که در پشت حجاب نفوذناپذیر کثرت پنهان شده است مشاهده نمی‌کنیم. نگاه ما در سطح پدیداری اشیاء بازمی‌ایستد. **شبستری** می‌گوید:

جهان جمله فروغ روی حق دان
حق اندر وی ز زیبایی است پنهان[1]

تراژدی انسان این است که اغلب افراد حتی از حضور پنهانی معشوق در پشت پرده هم آگاه نیستند.

اگر مطلب را به طور خلاصه و برحسب اصطلاحات وجودشناختی بازگو کنیم در این مرحله وجودی، همان‌طور که به کرات اشاره کردیم، در این عالَم همه‌چیز ماهیتاً و فی ذاته، «هیچ» است. ولی تا آن اندازه که این چیزها، صورت تعیّن‌یافتهٔ تجلی وجود به شمار می‌آیند واقعیت دارند. بنابراین هر چیزی دو «وجه» دارد: یکی مثبت و دیگری منفی. در جنبهٔ منفی‌اش فسادپذیر و مفسد است؛ اصلاً و اساساً ناپایدار است. آیهٔ قرآنی «کل شیئی هالك الا وجهه» را اغلب به این معنا تعبیر می‌کنند. لاهیجی می‌گوید «هر شیئی پدیداری دو وجه دارد. وجه نیستی تا ابد فانی است در حالی که وجه هستی آن تا ابد باقی است».[2]

---

۱. گلشن راز، بیت ۹۸.
۲. لاهیجی، ص ۱۱۶.

ولی در اینجا باز هم به یک پارادوکس وجودی برمی‌خوریم و آن عبارت از این امر واقع است که از این دو «وجه»، آن وجهی که گذرا و فسادپذیر (فی ذاته «هیچ») است به عنوان «چیزی» که محکم بر زمین وجود قرار گرفته است به چشم انسان می‌آید. منفی خود را چنان می‌نماید که گویی مثبت است و آنچه واقعاً مثبت است کاملاً از چشم پنهان می‌ماند. جنبه مثبت یک شیئی که جنبهٔ تعیّن و تجلی وجود مطلق (یعنی نور مطلق) در آن شیئی است در تاریکی غرق می‌شود. زیرا تا وقتی که انسان چیزها را به عنوان «شیئی» می‌بیند نمی‌تواند آنچه را در پشت آن پنهان است مشاهده کند.

اما ایدهٔ حجاب درواقع امر ساختار پیچیده‌تری دارد زیرا فی ذاته حاوی پارادوکس‌های دیگری هم هست. یکی از این پارادوکس‌ها به قرار زیر است: هم‌اکنون گفتیم که عالَم پدیداری همچون حجابی نفوذناپذیر، **مطلق** را در پشت خود پنهان می‌کند؛ **مطلق** به سبب وجود این حجاب قابل مشاهده نیست. ولی با تفکر در این مورد به آسانی متوجه می‌شویم که چنین توصیفی از وضعیت وجودی واقعی، توصیف بسیار غیردقیقی است. زیرا همان‌طور که قبلاً دیدیم حجاب و **مطلق** دو چیز متفاوت نیستند: حجاب، تجلی ظاهری **مطلق** است. از این نقطه‌نظر باید گفت که وقتی انسان حجاب را مشاهده می‌کند درواقع چیزی جز خود **مطلق** را نمی‌بیند. به عبارت دیگر، حجاب همچون «حجاب» مانع دید انسان می‌شود و او را از مشاهده **مطلق** بازمی‌دارد ولی حجاب در شکل تجلایی‌اش، نمایانگر بلاواسطهٔ خود **مطلق** است. باید قدمی فراتر گذارده و بگوییم که **مطلق** چنان برهنه و بی‌پوشش در مقابل دید انسان قرار دارد که دیدنی نیست ــ و این وضعیت پارادوکسی دیگری است که در آن نور همچون تاریکی ظاهر می‌شود. به قول **شبستری**، کل جهان هستی، شعاع‌های نور مطلق است. مطلق پنهان می‌ماند زیرا که چنین به روشنی ظاهر است.

جهان جمله فروغ روی حق دان حق اندر وی ز زیبایی است پنهان[۱]

لاهیجی در شرح ایدهٔ فوق می‌گوید که پوشانیدن ضرورتاً باعث پنهان‌داشت می‌شود ولی اغلب این اتفاق هم می‌افتد که شدت ظهور نیز سبب پنهان‌داشت می‌گردد. در میانهٔ روز وقتی که خورشید مستقیماً قابل مشاهده است، چشم ما آن‌را به سبب زیادگی نور نمی‌بیند. نور **احدیت وجود**[۲] هم به همین ترتیب به سبب زیادگی تابش، نامرئی و در درخشش خویش پنهان می‌ماند. «چنانچه استتار موجب خفاء است، غایت ظهور نیز موجب خفاء است. نمی‌بینی که در نصف‌النهار که غایت ظهور آفتاب است از شدت ظهور نور، دیده ادراک ذات آفتاب نمی‌تواند کرد؟ همچنین نور خورشیدِ ذاتِ احدیت از غایت ظهور در پرتو خویش مخفی می‌ماند».[۳]

شبستری می‌گوید:

زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان[۴]

خورشید خود را پنهان نمی‌دارد؛ در میان آسمان است، کاملاً آشکار و به تمامی در چشم. حجابی مانع دیدن نیست. عبارت «در بیابان» پیشنهاد می‌کند که کل جهان هستی پهنهٔ وسیعی است که در آن هیچ مانعی برای دیدن وجود ندارد. مع‌هذا انسان شمع به دست بیهوده در جست‌وجوی آفتاب است و در اینجا شمع نماد عقل بشر است.

در مورد پارادوکس حجاب نکات دیگری نیز وجود دارد. همان‌طور که قبلاً هم گفتیم در واقع امر و در زندگی روزمره، جهان کثرت حجابی است که بُعد متافیزیکی وحدت **مطلق** را از نظر اغلب مردم پنهان

---

۱. گلشن راز، بیت ۹۸.

۲. احدیت یا «یگانگی مطلق»، به صورت متمایز از واحدیت یا «یگانگی» (به معنای «وحدت» جامع همه‌چیز) در نظام متافیزیکی لاهیجی بالاترین مرتبهٔ **مطلق** همچون وجود است.

۳. لاهیجی، ص ۹۰. ۴. گلشن راز، بیت ۹۵.

می‌دارد. یعنی تا وقتی که انسان اشیاء پدیداری را به عنوان چیزهای قائم بالذاتی در نظر بگیرد که وجود ذاتی دارند، دستیابی به بصیرت بلاواسطهٔ **مطلق** که خود را در پس صورت‌های پدیداری بی‌شمارش پنهان کرده است برای او امکان‌پذیر نیست و نمی‌تواند به آن امیدوار باشد. اما از سوی دیگر ــ و در اینجا با جنبهٔ دیگری از این پارادوکس مواجهیم ــ دقیقاً به سبب وجود فعلی همین حجاب است که انسان می‌تواند مطلق را مشاهده کند، هرچند هم که این دیدار غیرمستقیم و مبهم و تیره باشد. البته انسان اصولاً ــ و در بسیاری موارد، منحصراً ــ کثرت را مشاهده می‌کند. ولی گاهی هم ممکن است به طورمبهمی احساس کند که در حضور چیزی در ورای [کثرت] قرار دارد. در این صورت نور **مطلق** را به واسطهٔ حجاب اشیاء پدیداری مشاهده می‌کند. والّا این نور درخشان‌تر از آن است که بتوان دید. شبستری می‌گوید:

چو چشم سر ندارد طاقت و تاب توان خورشید تابان دید در آب[1]

از لحاظ وجودی، آب که بین چشم و خورشید دخیل است و نقش آینه را بازی می‌کند و در عین حال، تشعشع بیرون از اندازهٔ خورشید را کاهش می‌دهد، همان عدم ماهوی اشیاء است. تنها به واسطهٔ این «آینهٔ عدم» است که وجود به چشم می‌آید. **عدم**، آینهٔ **هستیِ مطلق** است زیرا بازتاب درخشش **مطلق**، در آن قابل مشاهده می‌شود.

عدم آئینه هستی است مطلق کزو پیداست عکس تابش حق[2]

در این رابطه باید خاطرنشان کرد که در نظام متافیزیکی **وحدت وجود**، عدم که ذات جهان پدیداری است در مقام **اعیان ثابته**، که بالاتر از مقام جهان پدیداری است شروع به ظهور می‌کند. درواقع، این عدمِ اعیان ثابته است که ابتدا نور ناب **مطلق** را منعکس می‌کند. در مقام اشیاء

۱. همان، بیت ۱۳۲. ۲. همان، بیت ۱۳۴.

پدیداری [که مقام پایین‌تری است] فقط بازتاب غیرمستقیم و از این‌رو به نهایت ضعیف این انعکاس اولیه به چشم می‌آید.

اعیان ثابته که در بسیاری جنبه‌ها شبیه مُثُل **افلاطونی** است و با آنچه فیلسوفان آن‌را ماهیات می‌نامند همبستگی دارد، در مکتب **وحدت وجود** به عنوان صورت‌های آرکتایپی اولیهٔ اشیاء به شکلی که در بُعد آگاهی الهی وجود دارند، درک می‌شود. اعیان ثابته در این بُعد ویژه به این صورت آرکتایپی موجودند اما از نقطه‌نظر وجود ظاهری و تجربی که بنگریم، وجود ندارند و تا ابد ناموجود باقی می‌مانند و از آنجا که، به یک معنا، ماهیت عدم این است که در مقابل و بر ضد وجود بایستد، اعیان ثابته رویاروی وجود ناب قرار می‌گیرند. وجود ناب در این آینهٔ عدم یا به عبارت دیگر در این آینه‌های ناموجود منعکس شده و نور وجود، فوراً مطابق با تنوع آینه‌ها به طور گونه‌گون ظاهر می‌شود.[1] اعیان ثابته را اغلب سایه می‌نامند؛ یعنی ذاتاً تاریکی‌اند و مع‌هذا در رابطه با وجود نابی که در آنها منعکس می‌شود، نور هستند. ظهور چیزهای انضمامی در تاریکیِ بُعد پدیداری، چیزی نیست مگر انعکاس نور ناب در آئینهٔ تاریک اعیان ثابته.

VI

حال به جنبهٔ ذهنی‌تر این مسئله بپردازیم و پارادوکس نور و تاریکی را به طور اخص در رابطهٔ با تحول و بالندگی تدریجی آگاهی متعالی در عارفی که مراحل پیاپی این پارادوکس را عملاً تجربه می‌کند، دنبال کنیم.

کل این فرایند را به طور خلاصه و موقتاً به قرار زیر می‌توان توصیف کرد. هنگامی که **مطلق** (که چیزی جز نور ناب نیست) در حالت وحدت

---

۱. لاهیجی، صص ۱۲۴ـ۱۲۲.

دست‌نخورده‌اش، در آگاهی شخص عارف حاضر می‌شود تمایزات [اشیاء] پدیداری همگی در تاریکی ناپدید می‌شوند. دیگر آگاهی نسبت به ذهن مدرِک و عین مدرَک وجود ندارد و این همان مقام عرفانیِ فنا است. در این مقام، بارزترین پارادوکسی که وجود دارد این است که با ظهور کامل نور در آگاهی [عارف]، اشیاء به جای آنکه ظاهر شوند، ناپدید می‌شوند. در اینجا نور، موجد تاریکی است. از سوی دیگر چون [در این حالت] اشیاء از تعیّن‌های شخصی خود محروم شده و از حیطهٔ آگاهی زدوده می‌شوند ــ و من‌جمله خودِ آگاهی‌ای که این اشیاء از آن زدوده شده‌اند محو می‌شود ــ کل عالَم به یک دریای بی‌کران نور تبدیل می‌شود. و از ژرفای این دریای نور، همه چیزهایی که زمانی کاملاً در تاریکی ناپدید شده بودند احیا شده، شروع به ظهور می‌کنند و تعیّنات شخصی خود را بازمی‌یابند و گرچه به خودی خود، تاریکی‌اند اما این‌بار کاملاً از نور ناب وجود اشباع شده‌اند. این مقام عرفانی اصطلاحاً مقام **بقا**، یا بقای در خدا و با خدا، نامیده می‌شود.

از لحاظ وجودی مقام بقا را **جمع** می‌نامند. جمع ضد **فرق** است. و کلمهٔ **فرق** به حالت تجربی معمولی ارجاع دارد که در آن، اشیاء پدیداری در درجه اول از یکدیگر و آنگاه از مطلق جدا و متمایزند. در این بُعد انسان معمولاً فقط عالَم پدیداری را مشاهده می‌کند و ــ اگر اصولاً از وجود چیزی در ورای این عالَم آگاه شود ــ **مطلق** را کاملاً به صورت «غیر» می‌بیند.

در مقابل، مقام جمع یا وحدت مقامی است که در آن اشیاء مجزا، در شکل وحدت وجودی اصلی‌شان مشاهده می‌شوند. همه‌چیز و پیش از هر چیزی آگاهیِ خود عارف، از آگاهی زدوده می‌شود. نور جهان پدیداری خاموش می‌شود. فقط وحدت مطلق بر جای می‌ماند. حتی آگاهی **از** این وحدت هم وجود ندارد. کل عالَم، وحدت **است** و وحدت

نور است ولی در همین حال، تاریکی عالَم پدیداری هم هست.

از میان هاویه بی‌ژرفای این نور ـ تاریکی، عارف فریاد برمی‌آورد که «ان الحق».[1] منظور ما **حسین منصور حلاج** است که به جرم این «کفرگویی» در سال ۹۲۲ میلادی مقتول شد. **لاهیجی** در مورد این گفتهٔ خاص **حلاج** می‌گوید او یکی از صاحبان سُکر است که در حالت مستی اسرار الهی را که در ذهن صافی‌شان متجلی می‌شود، آشکار می‌کنند و از آنجا که در چنین حالتی فاقد نفس آگاهی‌اند نمی‌توانند آنچه را برایشان ظاهر می‌شود مخفی نگه دارند. «ان الحق» گفتن **حلاج** از این‌رو است و نشان می‌دهد که وقتی عارف از طریق تزکیه نفس به سوی خدا بازمی‌گردد و از قلمرو کثرت فرا می‌گذرد و در دریای وحدت، فنا و جذب می‌شود درمی‌یابد که کاملاً با دریای حق که [در آگاهی عادیش] جز قطره‌ای از آن نبود، یکی و یکسان است. آگاه حالت سُکر پیدا می‌کند. پس اگر در حالت مستی، به سبب بی‌خودی، به ناگاه فریاد کند که من همان دریایم نباید تعجب کرد.

> اولیاء به انواعند. بعضی ارباب سُکرند و در مستی، افشاء اسرار الهی که بر دل پاک ایشان ظهور نموده می‌فرمایند و از جهت بی‌خودی، آنچه بر ایشان ظاهر گشته مخفی نمی‌دارند و از آن حال خبر می‌دهند که «یکی از بحر وحدت گفت ان الحق» یعنی چون سالکان راه الله، به طریق تصفیه از مراتب کثرت به سیر رجوعی درگذشتند و به تجلی احدیت در بحر وحدت، فانی و مستغرق شدند و خود را که قطره‌ای بودند از دریای حقیقت، عین دریافتند. آن یکی که صاحب سکر است در مستیِ آن حال اگر گوید که من عین دریایم، از بی‌خودی او عجب نباشد.[2]

VII

این نکته جالب توجه است که در فرایند تحول آگاهی عرفانی، نور و

---

۱. گلشن راز، بیت ۲۶.

۲. لاهیجی، ص ۴۹.

تاریکی پی در پی یکدیگر می‌آیند و نور به تاریکی و تاریکی به نـور دگرگون می‌شود. این فرایند دگرگونی، با ظهور حالتی فوق عـادی کـه به نور سیاه معروف است به نقطه عطف خود می‌رسد. نور سیاه، حالت روحانی ظریفی است که عارف درست قبل از تبدیل مقام **فنا** به مقام **بقا**، به آن وارد می‌شود. آن‌را همچون نـقطه‌ای کـه پـایان **فـنا** و آغـاز **بـقا** را مشخص می‌کند باید در نظر گرفت: حالتی است که بین این دو مـقام، مشترک است.

همچنان‌که عارف در راه اعتلا به سـوی حـق پـیش مـی‌رود نـهایتاً به نقطه‌ای می‌رسد که در آن نور درونی، یعنی اشراق روحانی باطنی وی، به ناگاه سیاه می‌شود. این مقام، به صورتی که عارف آن‌را فعلاً تـجربه می‌کند، یک ظلمت معرفت‌شناختی است که با آن تاریکیِ وجودی که پیش از این مورد تحلیل قرار دادیم تفاوت ماهوی دارد گرچه همان‌طور که هم‌اکنون خواهیم دید دارای یک جنبهٔ وجودی نیز هست.

این ظلمت معرفت‌شناختی ظلمتی است که از نـزدیکیِ بـی‌نهایت عارف به حق ناشی می‌شود. **شبستری** می‌گوید:

چو مبصَر در نظر نزدیک گردد بصر ز ادراک او تاریک گردد[1]

و تفسیر **لاهیجی** این است که این امر نه‌تنها در مورد چشم سر بلکه در مورد دید باطنی هم مصداق دارد. او می‌گوید همچنان‌که عارف از طریق اسماء و صفات حق [یعنی صور «اعیان ثابته»] سیر صـعودی خـود را به سوی او ادامـه مـی‌دهد و از هـمهٔ مـقامات و تـاریکی تـجلی الهـی فرا می‌گذرد و بالاخره آمادهٔ پذیرش تجلی ذات حق می‌گردد [یعنی حق بی‌هیچ صورت میانجی، خود را بر او آشکار می‌کند] به ناگاه نور ایـن تجلی حق بر عارف به رنگ سیاه‌ترین سیاهی‌ها ظاهر می‌شود. به سبب

۱. گلشن راز، بیت ۱۲۳.

غایت نزدیکی عارف به حق، چشم باطن او تاریک می‌شود و توان مشاهدهٔ چیزها را از دست می‌دهد.

یعنی چنانچه غایت قرب مرئی نسبت با دیدهٔ ظاهر، سبب تاریکی بصر و عدم ادراک مبصر می‌گردد، نسبت با دیدهٔ باطن نیز همین حکم را دارد و چون سالک الله به سیر الی الله از مراتب انوار تجلیات اسماء صفات عبور نموده و مستعد قبول تجلی ذاتی گشت، آن نور تجلی به رنگ سیاه متمثل می‌گردد و از غایت نزدیکی که سالک به حسب معنی حاصل شده، دیدهٔ بصیرت او تاریک می‌شود و از ادراک قاصر می‌گردد.[۱]

همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم عارف اکنون در آستانهٔ مقامی است که در آن، کل عالَم خود را به دریای بی‌کرانی از نور دگرگون می‌کند. بلکه ظلمتی که عارف اکنون تجربه‌اش می‌کند، خود **نور** برین است. این سیاهی در واقع همان نور **مطلق** در اطلاق خویش است که در میانهٔ این ظلمت آب حیات پنهان شده.

سیاهی گر بدانی، نور ذات است
به تاریکی درون، آب حیات است[۲]

و آب حیات در اینجا به معنای مقام بقا، بقای فی الله، و زندگی ابدی وجود است.

لاهیجی در مورد تجربه شخصی خود از نور سیاه چنین می‌گوید:

دیدم که در عالَم لطیف نورانی‌ام و کوه و صحرا تمام از الوان انوار است از سرخ و زرد و سفید و کبود، و این فقیر والهٔ این انوار و از غایت ذوق و حضور، شیدا و بی‌خودم. به یک بار دیدم که همه عالَم را نور سیاه فروگرفت و آسمان و زمین و هوا هر چه بود، تمام همین نور سیاه شد و این فقیر در آن نور سیاه، فانی مطلق و بی‌شعور شدم. بعد از آن به خود آمدم.[۳]

آنچه ذهناً به عنوان نور سیاه تجربه می‌شود با آنچه عیناً ــ یعنی از

---

۱. لاهیجی، ص ۱۱۳. ۲. گلشن راز، بیت ۱۲۴.
۳. لاهیجی، ص ۱۱۴.

لحاظ وجودی ــ آن‌را مقام **احدیت** می‌نامند همبستگی دارد و قبلاً به این نکته اشاره کردیم.[۱] این مقام را **سواد اعظم** یا تاریکی برین نیز می‌نامند. **احدیت** عبارت از مقام وجودی **مطلق** است در اطلاق خود، پیش از آنکه مطابق با تعیّنات درونی‌اش متجلی شود. اگر از سوی جهان پدیداری به مقام **احدیت** بنگریم این مقام عبارت از برترین بُعد وجودی است، یعنی بُعدی که در آن همهٔ تمایزات تجربی بین چیزها محو می‌شود و همه چیزها در وحدت اصلی‌شان و یا حتی در ورای این وحدت آغازین، در عدم متافیزیکی‌شان که، به نحوی پارادوکسیکال، چیزی جز وفور وجود نیست جذب می‌شوند. در سلوک عارف تجربه جنبهٔ عدمی این مقام، همان تجربه **فنا** است در حالی که جنبهٔ وفور وجودی آن، به عنوان **بقا** تجربه می‌شود.

به نظر لاهیجی، عارف هستی مطلق را درنمی‌یابد مگر آنکه نیستی مطلق را دریافته باشد. نیستی فی ذاته همان وجود **مطلق** است. نیستی مطلق فقط در وجود مطلق آشکار می‌شود... و وجود مطلق، نمی‌تواند مگر در میان نیستی آشکار شود. کوتاه‌سخن، نیستی (ظلمت) در واقع امر، وجود (نور) است و نور در واقعیت، تاریکی است.

> سالک تا به نیستیِ تمام که فنای مطلق است متحقق نمی‌گردد، به هستی مطلق که بقاء الله است متحقق نمی‌تواند شد. پس سواد الوجه که فناء بالکلیه است سواد اعظم باشد که بقاء الله است و نیستی از خود، عین هستی به حق است و نیستی مطلق در هستی مطلق نموده می‌شود.[۲]

VIII

اجازه بدهید تا در آغاز این بخش آنچه را در بخش پیشین توصیف کردیم مجدداً از لحاظ وجودی فرمول‌بندی کنیم تا برای درک ماهیت پارادوکس نور و تاریکی در حالت غایی آن آمادگی بیشتری داشته باشیم.

---

۱. نک. پانویس شماره ۱ صفحه ۶۸.

۲. لاهیجی، ص ۱۱۸.

اولین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که هر آنچه را در عالَم پدیداری ادراک می‌کنیم بدون استثناء دارای دو جنبهٔ وجودی است: جنبهٔ حقیقت و جنبهٔ تشخّص یا تعیّن.

از لحاظ جنبهٔ اول، همه‌چیز تجلی **حق** است. البته تردیدی نیست که این اشیاء، تجلی **مطلق** در اطلاق آن نیستند بلکه این تجلی به شکلی که مختصّ مظهر [تجلی] است، انجام می‌شود، این را تجلی **حق** می‌گویند. به این معنا، همه‌چیز خدا است.

از طرف دیگر وقتی همین چیزها در جنبهٔ دوم یعنی جنبهٔ تشخّص یا تعیّن‌شان به عنوان چیزهایی مستقل و قائم بالذات مورد نظر قرار گیرند چیزی هستند «غیر» از مطلق؛ نا-خدا هستند. در این جنبهٔ دوم، این چیزها را «خلق» می‌نامند و از لحاظ فلسفی به آنها «ممکن» می‌گویند.[۱] نکتهٔ مهم این است که «تشخّص» و «تعیّن»، یعنی مستقل و قائم بالذات بودن هستیِ شیئی، در حقیقت صفاتی اعتباری هستند که خودشان واقعیت بنیادینی ندارند و توسط ذهن انسان به آن شیئی داده شده‌اند.

در این صورت، به گفتهٔ **شبستری** و **لاهیجی**، دانش حقیقی چیزها تنها هنگامی حاصل می‌شود که انسان: ۱. قلمرو کثرت را (که ذاتاً باطل و لا شیئی است) ترک گوید، ۲. خود را به قلمرو وحدت (که حقیقت فی ذاته است) برساند و ۳. به قلمرو کثرت بازگردد و در هر شیئی جزئیِ این قلمرو، وحدت را (که کل است) به صورتی که در تعیّنات آن شیئی متجلی می‌شود، مشاهده کند. ناگفته پیدا است که مرحلهٔ دوم این فرایند به تجربه **فنا** و مرحله سوم به تجربهٔ **بقا** اشاره دارد.

شبستری می‌گوید تفکر حقیقی عبارت است از پیشرفت از باطل به سوی حق. عبارت است از مشاهدهٔ کل مطلق در هر شیئی جزئی.

---

۱. همان، ص ۳۰.

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق[۱]

توجه داشته باشیم که **شبستری** در اینجا واژه «تفکر» را به شیوهٔ حکمای الهی به کار می‌برد که ماهیتاً با تعریف معمولی آن کاملاً تفاوت دارد. در اینجا منظور از تفکر، کشف به معنای ادراک شهودی و بلاواسطهٔ حقیقت است و در نقطه مقابل استدلال قرار دارد که فرایند دلیل‌آوری است و از طریق آن سعی می‌شود که بر اساس یک چیز معلوم، به یک چیز نامعلوم دست یافته شود. نیمهٔ اول تعریف **شبستری** [از تفکر] به **فنا** اشاره دارد که به قول **لاهیجی** عبارت است از «محو و متلاشی گشتن ذرات کائنات در اشعه نور وحدت ذات، کالقطره فی الیم».[۲] و نیمه دوم به **بقا** اشاره می‌کند که در آن تمام ذرات، پس از آنکه در دریای وحدت جذب شدند ــ یعنی پس از آنکه به عدم اصلی‌شان باز برده شدند ــ به صورت تجلیات بی‌شمار یک حقیقت، یگانه می‌شوند.

> سالک را حقیقت تعیّن خود و جمع تعیّنات را در بحر وحدت مستغرق یابد و بعد از فناء و رجوع به عدم اصلی، متحقق به بقاء گشته اشیاء را عیناً و شهادتاً مظهر یک حقیقت ببیند و شناسد [که] هر جا به نوعی و طوری ظهور کرده و در جمیع مظاهر ممکنه او را ظاهر ببیند.[۳]

چنین است که اوج پارادوکس نور و تاریکی در مصرع «شب روشن میان روز تاریک»[۴] بیان می‌شود. **لاهیجی** ساختار نکته مورد نظر **شبستری** را در این گفتهٔ پارادوکسیکال چنین توضیح می‌دهد که منظور از **شب روشن** مقام وجودی **احدیت** است که از لحاظ بی‌رنگی و عدم تعیّن مطلق‌اش، با **شب** مقایسه شده است. زیرا همان‌طور که در دل شب چیزی را نمی‌توان ادراک کرد در قلمرو ذات الهی ــ که صور پدیداری در آن از بین می‌روند ــ هم ادراک و دریافت یا آگاهی نمی‌تواند وجود داشته

---

۱. گلشن راز، بیت ۷۳.
۲. لاهیجی، ص ۷۰.
۳. همان، صص ۷۱ــ۷۰.
۴. گلشن راز، بیت ۱۲۹.

باشد. این امر ناشی از این واقعیت است که **مطلق** در اطلاق خود، یعنی در حالت ناب و بدون ارجاع به نسبت‌های ممکنه‌اش، قابل درک نیست. به یاد داشته باشیم که در این مقام، هر نسبت ممکنی، هر تعیّن ممکنی، به کلی محو شده است.

اما این شب را بر اساس این امر واقع **روشن** نامیده که در واقعیت [یعنی سوای همهٔ ملاحظات مربوط به ساختار شناخت انسان] حق کاملاً به خود پیدا است و همه‌چیز به نور او ظاهر است.

عبارت در **میان روز تاریک** به این امر واقع اشاره دارد که این وحدت مطلق، در میانهٔ کثرت متجلی است یعنی در همه تعیّنات پدیداری که از یک‌سو همچون روز روشن‌اند و از سوی دیگر به علت باطل و ظلمانی بودن ذاتی‌شان، همچون شب تاریکند تجلی پیدا می‌کند. کثرت ظاهر است و مع‌هذا و در عین حال تا ابد پنهان می‌ماند.

> و می‌تواند بود که مراد به شب روشن، ذات احدیت باشد که از جهت بی‌رنگی و بی‌تعیّنی به شب تشبیه کرده باشد زیرا چنانچه در شب، ادراک چیزی نمی‌توان کرد در این مرتبهٔ ذات نیز که مرتبهٔ فناء مظاهر است، ادراک و شعور نمی‌ماند زیرا که ذات بی‌ملاحظهٔ نسبت مدرک نمی‌شود و در این مرتبه، نسبت و قیود همه محو است و روشن از آن جهت فرموده که فی نفس‌الامر او به خود پیدا است و همهٔ اشیاء به روشنی او نموده شده‌اند. میان روز تاریک یعنی آن وحدت مطلق میان این تعیّنات و کثرات امکانی که همچو روز، نمودی دارند و پیدایند و لیکن تاریک‌اند از آن‌رو که فی حد ذاتها، ظلمت و عدم‌اند و با وجود ظهور، مخفی می‌نمایند.[1]

لاهیجی به کرات می‌گوید که مقام بقا آخرین مقامی است که عارف به آن دست می‌یابد و پایان راهِ سفر روحانی [او است] و مقامی فراتر از آن نیست. ولی گاهی به نظر می‌رسد که او پیشنهاد می‌کند که مقامی حتی

---

۱. لاهیجی، ص ۱۱۹.

بالاتر از آن هم وجود دارد که آن‌را **فنای بعد از بقا** می‌نامند.[۱] و آن‌را می‌توان فنای دوم دانست. به هرحال توصیفی که **لاهیجی** از ساختار این مقام به دست می‌دهد دقیقاً با آنچه هُوآ-یِن[۲] بودیسم در چین آن‌را به عنوان غایت الغایات مراحل وجودی یا ji–ji–muge–hokkai مقرر کرده و به معنای «بُعد وجودی نفوذ متقابل و بی‌مانع همه چیزها در یکدیگر» است، همبستگی دارد و گذشته از این، مفهوم فوق حد نهایی پارادوکس نور و تاریکی را نشان می‌دهد.

پیش از این دیدیم که در جهان‌بینی مکتب **وحدت وجود**، همه‌چیز و حتی ذرات هر چیزی، هرکدام، یکی از اَشکال خاص تجلی **مطلق** است. همه‌چیز تجلی **حق** است. در اصطلاح الهیات اسلامی، این وضعیت را اغلب چنین توصیف می‌کنند که همه‌چیز خدا است، به آن صورت که مطابق با ملزومات ذاتی اسماء الهی متجلی می‌شود. از لحاظ وجودی، همهٔ اسماءِ الهی تعیّنات آرکتایپی باطنی وجود **حق**‌اند.

بنابراین در این عالَم همه‌چیز، در خود و به شیوهٔ خاص خود، **مطلق** را منعکس می‌کند. همه‌چیز آئینه‌ای است که **مطلق** در آن انعکاس یافته است. اما از سوی دیگر، اگر چیزها را (که به خودی خود تاریکی‌اند) تا مقام وحدت مطلق (که نور است) پیگیری کنیم درمی‌یابیم که یکی هستند. از این نقطه‌نظر هر یک از این چیزها با بقیهٔ چیزها یکسان است؛ همهٔ چیزها **است**. از اینرو وقتی یک چیز، **مطلق** را در صورت یک نام خاص منعکس می‌کند، آن‌را در تمام نام‌ها منعکس می‌کند. پس **مطلق** به هزاران صورت، در یک شیئی واحد منعکس است.

شبستری می‌گوید:

---

۱. همان، ص ۱۳۲.

2. Hua Yen Budism

جهان را سر به سر آئینه می‌دان به هر ذره در او صد مِهر پنهان[۱]
اگر یک قطره را دل برشکافی برون آید از آن صد بحر صافی[۲]

لاهیجی در شرح ابیات فوق می‌گوید که مقرر شد که هر یک از اسماء الهی، درواقع امر توسط دیگر اسامی الهی کیفیت می‌پذیرد زیرا همهٔ این نام‌ها در مرتبهٔ وحدت مطلق یکی هستند و فقط به واسطهٔ ویژگی‌های ثانی صفات و نسبت‌ها از یکدیگر متمایز می‌شوند. از این‌رو هر نام واحدی، همه چیزها را در خود دارد. در یک دانهٔ خردل، در واقعیت [یعنی اگر آن‌را مجزا از تعیّنات شخصی‌اش در نظر بگیریم] همه چیزهای عالَم موجود است و فقط به سبب تعیّن دانهٔ خردل است که این چیزها به چشم نمی‌آیند. بنابراین عارف همه‌چیز را در همه‌چیز مشاهده می‌کند. این را سرّ تجلیات می‌گویند.

> مقرر است که هر اسمی از اسماء جزویه یا کلیه، متّصف است به جمیع اسماء زیرا که تمامت اسماء به ذات احدیت متحدند و از یکدیگر ممتاز به خصوصیات صفات و نسبت‌اند، مطلقاً صفات و نسبت بالقوه لازم ذاتند و از ذات منفک نمی‌شوند. پس در هر چیز، همه‌چیز باشد چنانچه در خردلی تمامی موجودات به حقیقت هست، فامّا تعیّن او مانع ظهور است و این را سرّ تجلیات می‌گویند که عارف مشاهدهٔ همهٔ اشیاء در هر شیئی نماید.[۳]

در اینجا شاهد نقطه اوج پارادوکس نور و تاریکی هستیم. این پارادوکس دیبایی خلق می‌کند که در آن نور و ظلمت‌هایی بی‌شمار، چنان در هم بافته می‌شوند که کل عالَم، همچون معبدی از نور با سایه‌روشن‌های پیچیده و چندین‌وجهی بازنموده می‌شود.

IX

در این بخش کار خود را با بحث در وضعیت انسان در عالَم، از نقطه‌نظر

---

۱. گلشن راز، بیت ۱۴۵. ۲. همان، بیت ۱۴۶.
۳. لاهیجی، ص ۱۳۲.

پارادوکس نور و تاریکی، به پایان می‌بریم. این کار نتیجهٔ درستی به بار می‌آورد زیرا خودِ انسان تجسم این پارادوکس کیهانی است. درواقع در نظام متافیزیکی **شبستری-لاهیجی**، انسان به صورت «برزخ بین نور و تاریکی» بازنموده می‌شود.[۱] به علاوه، خود پارادوکس نور و تاریکی فقط از طریق آگاهی انسان تحقق می‌یابد و به این معنا، انسان مرکز این پارادوکس کیهانی است.

همان‌طور که اغلب دیده‌ایم عالَم پدیداری عالَم کثرت است و به این شکل، قلمرو تاریکی است. انسان که به این لحاظ که همهٔ مراحل وجودی ماقبل انسانی در او تحقق پیدا می‌کند، عالَم صغیر به شمار می‌آید، خود نهایت کثرت و به عبارت دیگر مرز نهایی ظلمت است.

اما در عین حال انسان به معنای واقعی کلمه، یک شخص است. «یکتا» است همان‌طور که **مطلق** یکتا است. پس در این جنبهٔ خاص، تشابه ساختاری معینی را بین **مطلق** و انسان می‌توان مشاهده کرد. زیرا **مطلق** از لحاظ ذات خود، یکتا و به لحاظ صفات خود، متعدد است. این امر واقع ــ یعنی اینکه انسان «وحدت» و «کثرت» را یک‌جا در خود دارد ــ او را قادر می‌کند که پارادوکس کیهانی کثرتِ وحدت همچون وحدت و وحدتِ کثرت به مثابه کثرت را از طریق ساختار خود کشف کند.

لاهیجی می‌گوید اولین نکته‌ای که انسان متوجه آن شد همانا تعیّن شخصی‌اش بود که هم آخرین مرحلهٔ وجودیِ «قوس نزولی» چرخهٔ هستی است و هم اولین مرحلهٔ «قوس صعودی» این چرخه. از این‌رو مقام وجودی انسان را «مطلع الفجر» می‌نامند زیرا انسان نمایانندهٔ **نهایت شب ظلمت و بدایت نور روز وحدت** است. کوتاه‌سخن، انسان **برزخ** بین نور و تاریکی است. کل درام کیهانی نور و تاریکی در ذهن او بازی می‌شود.

---

۱. همان، ص ۱۰.

و اول چیزی که مدرِک انسان می‌شود تعیّن شخصی خـود او است کـه نهایتِ تنزلات نصف نزولی دایره وجود است و بدایت نصف عروجی، و مرتبه انسان را مطلع الفجر می‌گویند از این سبب که انسان نهایت ظلمت شب کثرت و بدایت نور روز وحدت واقع است.[۱]

۱. همانجا.

فصل سوم

تحلیلی از وحدت وجود: به سوی یک فرافلسفهٔ فلسفه‌های شرقی

«وحدت وجود» مفهومی متافیزیکی است که سابقهٔ آن به **ابن‌عربی**، عارف-فیلسوف عرب **اسپانیایی تبار** (۱۱۶۵ـ۱۲۴۰) می‌رسد. ولی آنچه لااقل در این فصل در نظر دارم این است که ساخت و پرداخت فلسفی این مفهوم را در **ایران** در دورهٔ پس از هجوم **مغول** تا قرن شانزدهم و هفدهم که **صدرالدین شیرازی** معروف به **ملاصدرا** (۱۶۱۰ـ۱۵۷۱) دقیقاً بر اساس همین ایده، به سنتزی عظیم در زمینهٔ فلسفهٔ ایرانی-اسلامی دست یافت، دنبال کنم.

از میان مسائل جالبی که در تاریخ اسلام **ایرانی** مطرح می‌شود علاقهٔ من به این جنبهٔ ویژه این مسئله خاص ضرورتاً از وجه نظر فلسفی خود من ناشی نمی‌شود بلکه علت بدواً این است که به اعتقاد من مفهوم **وحدت وجود** مفهومی است که اگر ساختار آن به نحو مناسبی تحلیل و روشن شود، یک چارچوب نظری برای ما فراهم می‌آورد که یکی از بنیانی‌ترین شیوه‌های تفکر را که شاخص عمومی فلسفهٔ شرقی است بر اساس آن می‌توان روشن کرد ــ و البته من در اینجا تنها فلسفهٔ اسلامی را در نظر ندارم بلکه متوجه اکثر صور تاریخی اصلی اندیشهٔ شرقی هستم تا بتوان از نقطه‌نظر مغزهای متفکر فلسفی شرق سهم مثبتی در

ایجاد و تحول بسیار مطلوب یک فلسفهٔ جهانی بر اساس میراث عقلی و معنوی شرق و غرب ادا کرد.

ما که در این لحظه حیاتی تاریخ بشر زندگی می‌کنیم به بسیاری امور نیازی اضطراری داریم. یکی از این امور، تفاهم متقابل بهتر ملل جهان است که معمولاً از آن به عنوان وظیفهٔ پیشبرد تفاهم درست بین شرق و غرب نیز نام برده‌اند. من در اینجا فقط به یکی از این امور یعنی سطح فلسفی تفکر علاقه‌مندم.

انکار نمی‌توان کرد که در گذشته، گاهی کوشش‌هایی تحت عنوان فلسفهٔ تطبیقی انجام شده تا تفاهم فلسفی بیشتری بین شرق و غرب به وجود آید. اما این نکته را نیز نمی‌توان منکر شد که فلسفهٔ تطبیقی تا به امروز مشغلهٔ اصلی فعالیت فکری فیلسوفان نبوده است. در اغلب موارد از همان آغاز، اصول و شرایط این تطبیق و مقایسه به دلخواه تعیین شده و در نتیجه، مطالعاتی که در این زمینه صورت گرفته به طور منتظم انجام نشده است. کوتاه‌سخن، به نظر من فلسفهٔ تطبیقی توفیق چندانی نداشته و آنچنان‌که شایسته است مورد توجه واقع نشده است. به نظر من دلیل اصلی این فروماندگی همانا فقر روش‌شناختی این کوشش‌ها بوده است.

برای آنکه دلالت حقیقی فلسفهٔ تطبیقی بخصوص از لحاظ ایجاد و پیشبرد یک تفاهم فلسفی واقعی بین غرب و شرق در مکان شایستهٔ خود قرار گیرد ابتدا می‌بایست آن‌را به نحو منتظم‌تری به یک فرافلسفهٔ فلسفه‌ها متحول کرد. منظور من از فرافلسفه، یک چارچوب ساختاری جامع است که در سطوح متفاوت دارای تعدادی ساختارهای جزئی باشد که هر یک از آنها از شبکهٔ کم و بیش بزرگی از مفاهیم فلسفی تشکیل شده باشد و این مفاهیم فلسفی هم به نوبهٔ خود می‌بایست که به شیوه‌ای تحلیلی، از درون مفاهیم پایه‌ای موجود در سنن عمدهٔ

فلسفی شرق و غرب برگرفته و یا ساخته شده باشند. در این کار اولین قدم عملی، لااقل آنچه من انجام می‌دهم، این است که ساختار مفاهیم کلیدی هر یک از این نظامهای فلسفی از لحاظ معناشناسی به دقت تحلیل شود و امیدوارم که حاصل این کار، ایجاد یک نظام مفهومی بسیار پیچیده اما نیک‌سامان و انعطاف‌پذیر باشد که در آن، هر نظام منفردی جای مناسب خود را بیابد و تفاوت‌ها و زمینه‌های مشترک مکاتب فلسفی اصلی شرق و غرب بر اساس این نظام به طور منتظم روشن شوند.

من برای رسیدن به این هدف غایی به تحلیل مفاهیم کلیدی فلسفه‌های شرقی پرداخته‌ام.[۱] در این منظر گسترده، مفهوم **وحدت وجود** بخش بسیار کوچک و محدودی را تشکیل می‌دهد ولی ماهیتاً چنان است که اگر در روشن کردن ساختار بنیادین آن موفق شویم یک الگوی مفهومی پایه‌ای را در اختیار ما می‌گذارد که به واسطهٔ آن می‌توان اکثر فلسفه‌های شرقی را، لااقل از لحاظ یکی از بنیادی‌ترین جنبه‌های آنها، به حد معینی از یکسانی ساختاری ارتقاء داد.

این وجه نظر من طبیعتاً متضمن این نکته است که **وحدت وجود** را اندیشه‌ای منحصراً ایرانی و یا اسلامی نمی‌دانم بلکه به این مفهوم و امکانات فلسفی نهفته در آن ازاین لحاظ علاقه‌مندم که ساختاری پایه‌ای را بازمی‌نماید که بین بسیاری از فلسفه‌هایی که خاستگاه‌های تاریخی متفاوتی دارند، از قبیل **ودانتیسم**، **بودیسم**، **تائوئیسم** و **کنفوسینیسم**، مشترک است. ساختار فلسفهٔ وحدت وجود را در این منظر مورد توجه

---

۱. به عنوان مثال رجوع کنید به کتاب من به نام صوفیسم و تائوئیسم: بررسی تطبیقی مفاهیم کلیدی؛ ترجمهٔ دکتر محمدجواد گوهری، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸. و
Celestial Journey: Far Eastern Ways of Thinking (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1995).

قرار خواهم داد تا نمایانگر یک الگوی نمونه‌وار ــ می‌توان گفت که یک صورت آرکتایپی ــ تفکر فلسفی باشد که متفکران برجستهٔ سنن فرهنگی متفاوت در شرق آن‌را به شکل‌های کم و بیش متفاوت و به طرق گوناگون تحول بخشیده‌اند.

حال که به تحلیل ساختاری [مفهوم] وحدت وجود می‌پردازم همین‌جا باید تأکید کنم که با نظر کسانی که گرایش دارند واژهٔ «ساختار» را به یک معنای صوری محض درک کنند موافق نیستم. زیرا آن ساختاری که به معنای یک صورت محض یا یک نظام صوری ظاهری درک شده باشد، از لحاظ مقصود من در بنای آن نوع فرافلسفه‌ای که در نظر دارم تقریباً ارزشی ندارد. البته من واژهٔ «ساختار» را به معنای صورت یا نظام هم می‌فهمم. از لحاظ هدف خاصی که در نظر دارم، «ساختار» به معنای نظامی است که از یک مفصل‌بندی درونی برخوردار است و یا اگر ملموس‌تر سخن بگوییم «ساختار» را باید به معنای یک نظام برتر زبانی و یا مفهومی در نظر گرفت که از تعدادی مفاهیم فلسفی کلیدی تشکیل شده باشد که کم و بیش به خوبی سامان‌یافته و هماهنگ شده باشند. اما نکتهٔ مهم این است که این نظام را باید به عنوان صورت ظاهری یک روح باطنی یا یک بصیرت فلسفی که در پشت آن [صورت] قرار گرفته و خود را در آن صورت خاص بازمی‌نماید، دریافت. از لحاظ روش‌شناختی نکتهٔ اساسی کار ما این است که ابتدا بصیرت مرکزی کل یک نظام و یا روحی که آن نظام را از درون برمی‌انگیزد و به آن آگاهی می‌دهد دریابیم و آنگاه آن نظام را به عنوان بالندگی انداموار آن بینش و بصیرت مرکزی توصیف کنیم.

اگر **وحدت وجود** را از چنین نقطه‌نظری مورد توجه قرار دهیم یک نظام شکوهمند متافیزیکی را مشاهده خواهیم کرد که بر پایهٔ یک بینش و بصیرت خاص نسبت به واقعیت بنا شده است. همان‌طور که از خود

عبارت **وحدت وجود** به وضوح برمی‌آید این بینش و بصیرت پایه‌ای حول محور «وجود» تمرکز دارد. به عبارت دیگر، فلسفهٔ **وحدت وجود** چیزی نیست مگر بازسازی نظری یا عقلانی یک بینش و بصیرت متافیزیکی اصلی، که آن‌را به عنوان کشف و شهود واقعیت وجود می‌فهمند.

حال که این نکته را ذکر کردم باید بلافاصله خواننده را به یک امر واقع بسیار مهم توجه دهم. و آن این است که وجود در این محتوای خاص، آن نوع وجودی نیست که ما عموماً تصور می‌کنیم. به عبارت دیگر «وجود» در مکتب **وحدت وجود** آن چیزی نیست که در آگاهی تجربی عادی ما منعکس است. بلکه آن «وجود»ی است که فقط در مقابل آگاهی متعالی، خود را بازمی‌گشاید. «وجود» است به آن صورت که وقتی انسان از بُعد تجربی شناخت بالاتر رفته به بُعد فرا-تجربی آگاهی پا می‌گذارد برای او کشف می‌شود.

*

در اینجا باز بگوییم که مسئلهٔ وجود از همان آغاز تاریخ فلسفهٔ اسلامی، **آن مسئلهٔ** متافیزیکی بود که اسلام از سنت فلسفی یونان به ارث برده بود. اما باید به خاطر داشت که در دوره‌های متقدم فلسفهٔ اسلامی که کسانی چون **الکندی**، **فارابی**، **بوعلی‌سینا** و **ابن‌رشد** نمایندگان آنند، «وجود» به معنای **فعل** موجود بودن، فقط به طور غیرمستقیم و اجازه بدهید بگویم به گونه‌ای عَرَضی مورد توجه فلسفه قرار داشت به این معنا که این متفکران به پیروی از سنت متافیزیکی دیرین **ارسطویی** بدواً دلمشغول **موجود** بودند و با **وجود** سر و کار نداشتند یا به عبارت دیگر درعوضِ خودِ فعل موجود بودن، به «موجود» یا چیزی که به طور عینی و انضمامی وجود دارد می‌پرداختند. مسئلهٔ وجود عمدتاً به عنوان بخشی از ساختمان باطنی «موجودات» یعنی اشیاء واقعی موجود، مطرح می‌شد و مورد بحث قرار می‌گرفت.

و این خود نکته پرمعنایی است که این تأکید اصلی بر **موجود** تنها هنگامی تغییر یافت و بر وجود قرار گرفت که فلسفهٔ اسلامی در قالب [اندیشه] شخص **ابن‌عربی** از بوتهٔ تجربهٔ بنیادین عرفانی به در آمد. و با آنکه **ابن‌ثنا** در نقطهٔ عطف این جریان تغییر ایستاده است اما از این نظر که هنوز **مسئلهٔ وجود**[1] را عمدتاً به عنوان یک عامل سازندهٔ موجود[2] مورد نظر قرار می‌دهد درواقع امر در مدار فلسفهٔ **ارسطویی** قرار دارد. ولی لااقل با اطمینان خاطر می‌توان گفت که او با ذکر این مطلب که وجود، عَرَض یا صفت **ماهیت** است انگیزه‌ای بنیادی برای ساخت و پرداخت فلسفی مفهوم **وحدت وجود** در دوره‌های بعدی ایجاد کرد. ولی او نکتهٔ دیگری را هم به مطلب بالا اضافه کرد و آن نکته این است که آن عَرَضی که وجود نامیده می‌شود نه یک عَرَض معمولی بلکه نوع بسیار خاصی از عَرَض است. این درواقع نکتهٔ بی‌نهایت مهمی است که می‌بایست آن‌را همچون مقدمهٔ ضروری تحلیل اندیشه **وحدت وجود** روشن کنیم.

ما در سطح آزمون تجربی همواره در بین اشیاء بی‌شمار قرار داریم و یا به عبارت دیگر در محاصرهٔ ذواتی هستیم که به واسطهٔ صفات یا اعْراض متفاوت، کیفیت پذیرفته‌اند. ما برای آنکه یک شیئی را از صفات آن تمیز بدهیم، به آن یک حالت وجودی متفاوت از حالت وجودی اعراض آن می‌بخشیم. زیرا در سطح آزمون تجربی روزمره گرایش طبیعی ما این است که فکر کنیم وجود چیزها ذاتاً سابق بر وجود صفات آنها است. مثلاً می‌گوییم «این گل سفید است». واضح است که صفت سفید تنها در صورتی قابل تحقق است که شیئی، یعنی گل، قبلاً موجود باشد در حالی که وجود خود گل، حتی وقتی سفیدی‌اش را از دست می‌دهد و رنگ عوض می‌کند، به هیچ‌وجه اثری نمی‌پذیرد.

---

1. actus essendi 2. ens

اما چنین نگرشی در مورد خود وجود به عنوان یک صفت، مصداق ندارد. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم: «گل موجود است» فعلیت یافتن پیشاپیش گل را به عنوان پیش‌فرض تحقق این صفت در نظر نمی‌گیریم. بلکه کاملاً برعکس، در این مورد خاص، این صفت است که گل را به وجود می‌آورد. کوتاه‌سخن، این نکته‌ای است که **ابن‌ثنا** آن‌را به عنوان ماهیت بسیار ویژهٔ «وجود» به عنوان یک عَرَض مورد تأکید قرار داد. او می‌گوید که وجود یک «عَرَض» است اما یک عَرَض معمولی نیست؛ کاملاً به طور متفاوت از سایر اعراض عمل می‌کند.

در نظر پیروان مکتب **وحدت وجود**، این ماهیت فوق عادی یا استثناییِ وجود به عنوان یک عَرَض از این امر ساده ناشی می‌شود که درواقع امر، وجود به هیچ‌وجه عَرَض هیچ چیزی نیست. ولی مشکل ما دقیقاً این است که وجود، که درواقع امر یک عَرَض نیست، از لحاظ دستوری و منطقی همچون یک عَرَض در نظر گرفته می‌شود و عملکرد یک مَحمِل به آن محول می‌شود. از این‌رو است که درست به همان شیوه‌ای که می‌گوییم «گل سفید است»، می‌گوییم «گل موجود است» گویی که این دو بیان از لحاظ معناشناسی کاملاً هم‌ارز یکدیگرند.

ولی به گفتهٔ پیروان مکتب **وحدت وجود**، بین این دو بیان از لحاظ رفتار معنایی، یعنی از نظر ساختار ظاهری واقعیتی که هر یک به آن ارجاع دارند، تفاوت بنیادینی وجود دارد. وقتی می‌گوییم «گل سفید است» بین دستور زبان و واقعیت بیرونی یک ارتباط ساختاری وجود دارد. به عبارت دیگر شکل دستوری یا منطقی جمله، از ساختار واقعیت بیرونی که مورد ارجاع آن است تقلید و آن‌را بازسازی می‌کند. ولی وقتی می‌گوییم «گل موجود است» ناهمخوانی بارزی بین شکل دستوری و واقعیت بیرونی به چشم می‌خورد. از لحاظ دستوری یا منطقی، «گل» فاعل و به این صورت شاخص یک شیئی قائم بالذات است در حالی که

«موجود» که محمل جمله است شاخص کیفیتی است که این شیئی را به طریق خاصی متعیّن می‌کند. ولی در نظر پیروان مکتب **وحدت وجود** در واقع گل فاعل این جمله نیست؛ فاعل واقعی و غایی «وجود» است در حالی که گل، یا هر چیز دیگر، جز کیفیات یا صفاتی نیست که توسط فاعل غایی و ابدی که «وجود» است به طرق گوناگون تعیّن پیدا کرده است. به عنوان مثال «گل» از لحاظ دستوری یک اسم، اما از لحاظ متافیزیکی یک صفت است. و آنچه اصطلاحاً اشیاء نام دارند، ماهیتاً صفات یا صفت گونه‌هایی هستند که واقعیت یکتایی را به نام «وجود» تحدید می‌کنند و کیفیت می‌بخشند.

همین‌طور که به خوبی مشهود است این موضوع پیروان مکتب **وحدت وجود** دقیقاً با موضعی که **ادویته ودانته**[1] در مورد همین مسئله اتخاذ می‌کند همخوانی دارد. در ودانته هم **مطلق** که با واژهٔ **برهمن** مشخص می‌شود به عنوان هستی محض یا وجود[2] که همه‌جا منتشَر، غیرزمانی و مطلقاً بی‌چند و چون و نامتناهی است ادراک می‌شود ــ در حالی که آنچه اصطلاحاً اشیاء نام دارند به عنوان تعیّنات و جزئیت‌یافتگی‌های بی‌شمار این نامتعیّنِ مطلق مورد نظر قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر در اینجا هم تمام ماهیات، صفت «وجود» اند.

به این ترتیب ثابت می‌شود که ساختار آن واقعیت بیرونی که توسط جمله «گل موجود است» نشان داده می‌شود کاملاً متفاوت از آن چیزی است که شکل دستوری جمله آن‌را پیشنهاد می‌کند. آنچه به کامل‌ترین معنای کلمه وجود دارد همانا «وجود» به عنوان آن نامتعیّن **مطلق** است و نه گل. گل بودن فقط یک تعیّن ویژهٔ آن نامعین مطلق است. صورت پدیداری ویژه‌ای است که وجود خود را در قالب آن، در بُعد به اصطلاح

---

1. Advita Vedanta 2. Sat

جهان محسوس آشکار می‌کند. به عبارت دیگر در اینجا «گل» عَرَضی است که به «وجود» کیفیت می‌بخشد و آن‌را در یک صورت پدیداری خاص متعیّن می‌کند. وجود به خودی خود، یعنی در حالت ناب، بدون صفات است؛ یک وحدت مطلقاً ساده یا یک عدم تمایز مطلق است. در نتیجه تمام تفاوت‌هایی را که در سطح تجربی بین چیزهای گوناگون وجود دارند و ما آنها را درک می‌کنیم باید وهمی دانست. به همین معنا است که **ادویته ودانته** که **شنکره**[1] نمایندهٔ آن است، اعلام می‌کند که: همهٔ چیزهای پدیداری چیزی جز اوهام نیستند و همگی، صورت‌هایی وهمی[2] اند که بر روی یگانگی محض **برهمن** «قرار داده شده‌اند». [تجلّی یافته‌اند]

تائوئیسم و **ماهایانا بودیسم**، هر دو، در رابطه با ماهیتِ اشیاء به ظاهر قائم بالذات جهان محسوس دقیقاً همین موضع را اتخاذ می‌کنند. این دو به کلی با اصالت وجود ضدیّت دارند؛ و گذشته از این هر دو با موضعی که در سنت متافیزیکی اسلامی به نام **تز اصالت ماهیت** شناخته می‌شود به طور قطع مخالف‌اند و آن تزی است که می‌گوید ماهیّاتِ گونه‌گونی که در جهان ظاهر مشاهده می‌کنیم از یک واقعیت بنیادین برخوردارند. به عنوان مثال نویسندهٔ کتاب *ta ch'eng ch'I hsin lun* («بیدار کردن ایمان به ماهایانا») که یکی از بنیادی‌ترین کتب درسی فلسفی ماهایانا بودیسم تلقی می‌شود، می‌گوید «انسان‌هایی که هنوز روشن نشده‌اند همگی در هر لحظه‌ای، با ذهن پندارزدهٔ خود بین چیزها فرق می‌گذارند (یعنی یگانگی مطلق اصلی را به اشیاء قائم بالذات گوناگون تقسیم می‌کنند) و به این ترتیب از حق بیگانه می‌شوند». این اشیاء پدیداری که حاصل فعالیت تمیزدهندگی ذهن هستند با نام بامسمای jan fa یا «اشیاء

1. Shankara 2. adhyasa

آلوده» خوانده می‌شوند یعنی این اشیاء از لحاظ وجودی در اینجا به عنوان عناصری در نظر گرفته شده‌اند که خلوص حق یگانه را «آلوده» و کژ و مژ می‌کنند. در بخش دیگری از همان کتاب به صراحت گفته شده که: «آنچه به عنوان **ذهن-طبیعت** (یعنی **حق**) شناخته می‌شود در ورای تمام تعیّنات پدیداری قرار دارد و اشیاء به عنوان موجودات مستقل، تنها به واسطهٔ اوهام از یکدیگر متمایز می‌شوند. وقتی از حرکات وهم‌زای ذهن خود آزاد شدیم، دیگر ظاهرِ به اصطلاح جهان عینی وجود نخواهد داشت».

ولی این گفته، که اشیاء جهان پدیداری را ظواهر وهمی تلقی می‌کند، نیازمند اندکی اصلاح است زیرا استقرار اشیاء بر پس‌زمینه **مطلق** که هم‌اکنون در **ودانتیسم**، **بودیسم** و **اسلام** به آنها اشاره کردیم نه‌تنها ناشی از ساختار معرفت‌شناختی نسبی و ذاتاً محدود ذهن انسان است بلکه از ساختار خود حق نیز ناشی می‌شود. به این نکتهٔ مهم بازمی‌گردم.

*

تصور می‌کنم با توضیح کوتاهی که در مورد نقطه‌نظر پایه‌ای فلسفه **وحدت وجود** دادم اکنون دریافته باشیم که با دو نوع نگرش متافیزیکی نسبت به حق روبرو هستیم که با یکدیگر سخت در تضادند و این تضاد را می‌توان موقتاً تحت عنوان تضاد «اصالت ماهیت» با «اصالت وجود» مشخص کرد.

نقطه‌نظر اصالت ماهیت، ادامه یا شکل ساخته و پرداختهٔ فلسفی نگرش عرفی ما نسبت به امور است. درواقع ما در سطح برخورد روزانه‌مان با جهان، همه‌چیز را در اطراف خود به عنوان «اشیاء» یعنی ماهیات یا ذواتی که موجودند مشاهده می‌کنیم. در این منظر، آنچه وجود دارد همین ماهیات است. هر آنچه در اینجا مشاهده می‌کنیم «چیزی است که وجود دارد» یعنی موجود یا ens است. خود وجود به عنوان یک

actus essendi (فعلِ بودن) ناب در حالت بلاواسطه و محض‌اش در هیچ جا قابل مشاهده نیست. همیشه در پشت ماهیات بی‌شماری پنهان است. از این نقطه‌نظر وجود چیزی جز صفت یا کیفیت ماهیات نیست و آنچه واقعاً وجود دارد همان ماهیات است.

در مقابل، در مکتب «اصالت وجود» این رابطهٔ ماهیت و وجود کاملاً به صورت معکوس بیان می‌شود. در اینجا وجود است که پایه و اساس را تشکیل می‌دهد؛ **واقعیت یکتا** (حق) همان [وجود] است و ماهیات، صفاتِ گونه‌های مختلف آن هستند؛ باید آنها را صفاتی دانست که **حق** یگانه را متعیّن می‌کنند.

نکتهٔ مهم این است که «اصالت ماهیت» و «اصالت وجود» به صورتی که در این زمینهٔ خاص درک می‌شوند، در یکی از سطوح تجربهٔ انسانی، که سطح یکتایی است، با یکدیگر تضاد ندارند. زیرا برخلاف «اصالت ماهیت»، که همان‌طور که قبلاً هم گفتیم، تجربیات وجودی معمول و مشترک بین همه اشخاص را به طور طبیعی در شکل فلسفی بیان می‌کند و به آن تحول می‌بخشد، «اصالت وجود» یک اصالت وجود استعلایی است به این معنا که عبارت از یک نظام متافیزیکی است که بر اساس شهود عرفانی **حق** استوار است و از آن زاده می‌شود و خود را در بحبوحه یک مراقبه عمیق و فشرده، به یک آگاهی متعالی بازمی‌نماید.

در این رابطه نکتهٔ جالب این است که در اندیشه **بودایی**، **مطلق** را به زبان **سانسکریت** tathata می‌نامند که ترجمهٔ **چینی** آن chen ju و معادل **ژاپنی** آن shin–nyu است. tathata در لغت به معنای «این‌گونه‌گی» و chen ju به معنای «حقیقتاً این‌گونه» است. یعنی در هردو مورد با عباراتی چون «هستی آنچنان‌که واقعاً هست»، یا «وجود آنچنان‌که طبیعتاً هست» به حق اشاره می‌شود. ولی عبارت «وجود آنچنان‌که طبیعتاً هست» به وجود اشیاء به آن صورت که در سطح تجربی آزمون خود آنها

را می‌شناسیم ارجاع ندارد. بلکه در اینجا «وجود» به معنای واقعیت وجود است به آن صورتی که از طریق به کار انداختن کارکرد تعالی‌بخش ذهن ما در بحبوحه یک مراقبه عمیق فشرده خود را به ما نشان می‌دهد. و به عبارت دیگر واقعیت وجود پیش از آنکه فعالیت تمایزبخش آگاهی معمولی ما در تجربهٔ بیداری‌اش آن‌را «آلوده» یا کژ و مژ کرده باشد، به ما نشان داده می‌شود. در اسلام مهم‌ترین اصطلاحی که برای مشخص کردن این فعالیتِ کارکرد تعالی‌بخش ذهن به کار می‌رود، اصطلاح **کشف** است به معنای پرده‌برداری یا برداشتن حجاب. ساختار درونی این تجربه هم معمولاً برحسب **فنا** و **بقا** توضیح داده می‌شود.[۱]

من در اینجا فقط جنبهٔ نظری این مسئله را که چگونه چنین تجربه‌ای می‌تواند به عنوان زیربنای نظام متافیزیکی **وحدت وجود** عمل کند به طور خلاصه بررسی می‌کنم.

کلمهٔ **فنا** که در لغت به معنای محو و یا نابود شدن است، شبیه مفهوم **بودیستی نیروانا** است. در چارچوب خاص مورد علاقهٔ ما این کلمه به معنای محو کامل نفس ـ آگاهی فرد است و وقتی اتفاق می‌افتد که ذهن به هنگام مراقبه، تمرکز فشرده‌ای پیدا می‌کند. در این تجربه، لایهٔ آگاهی تجربی عارف که ظاهراً لایهٔ سختی است از هم می‌پاشد و نفس ـ ذات او کاملاً در وحدت بنیادین وجود جذب می‌شود.

معنای متافیزیکی این‌گونه فنای ذهنی این است که وجود که تا این لحظه در شکل یک شبه‌ذات ظاهر می‌شد، این تعیّن را از دست داده و به عدم تعیّن مطلق اصلی خود بازمی‌گردد. و از آنجا که ذهن انسان تنها مظهری است که چیزی می‌تواند از لحاظ ذهنی در آن فعلیت پیدا کند، وجود هم در ذهنیت محض‌اش تنها در صورتی تحقق می‌یابد که

---

۱. برای بحث کامل‌تر دربارهٔ تجربهٔ فنا ـ بقا، نک. فصل اول، صص ۲۹ـ۲۳.

شبه‌ذهنیت انسان کاملاً محو شود. در **ودانته** این را حالتی می‌دانند که در آن، انسان یکسانی **آتمن** و **برهما** را به طور کامل درک کرده باشد.

در اینجا باید به یاد آورد که **حقیقت** متافیزیکی ناب همان **نامتعیّن** مطلق است و به عنوان نامتعیّن مطلق، از هرگونه شیئیت‌پذیری سر باز می‌زند زیرا شیئیت‌پذیری مستلزم تعیّن است. به محض اینکه وجود را در قالب یک شیئی دریابیم، دیگر خودش نخواهد بود. وجود در عدم تعیّن اصلی‌اش هرگز نمی‌تواند به عنوان شیئی درک شود. فقط می‌تواند به عنوان موضوع دانش، از طریق تحقق خود انسان، متحقق شود چراکه وجود، خود ذهن برین است. به طور گذرا اشاره کنم که به همین دلیل است که در **بودیسم** وجود را در حالت عدم تعیّن مطلقش اغلب به نام **ذهن-طبیعت** و یا **ذهن-واقعیت** می‌نامند.

پس از آنکه نفس آگاهیِ بسیار محدود انسان در پهنهٔ بی‌کران **آگاهی** مطلق حل و جذب شد و وقتی وجود که در قالب متعیّن نفس آگاهی متبلور شده است به عدم تعیّن اصلیِ همه‌جا منتشر خود بازگشت، تمام صورت‌های متعیّن جهان عینی نیز به عدم تعیّن وجودی اصلی خود بازمی‌گردند. زیرا بین حالت ذهنیِ ذهن و حالت عینی عالَم پدیداری یک همبستگی کارکردی وجود دارد. در جایی که ذهنی یا نفس-ذاتی موجود نباشد تا چیزها را مشاهده کند دیگر چیزی هم به عنوان عین وجود نخواهد داشت تا دیده شود. مطابق با استعاره‌ای که بین بسیاری از اندیشمندان شرق مشترک است، آن‌گاه که امواج خروشان سطح دریا آرام گرفتند بحر بی‌کران در آرامش ابدی‌اش به چشم می‌آید.

این مقام را از لحاظ متافیزیکی مقام **عدم** می‌خوانند زیرا در اینجا نه عینی وجود دارد و نه ذهنی. ولی از آنجا که واژهٔ «عدم» به حالت عدم تعیّن محض و مطلقِ وجود ارجاع دارد این مقام را به نام دیگری که حالت مثبت‌تری دارد، یعنی یگانگی و یا وحدت نیز می‌خوانند.

بوداییان اغلب این مقام را تحت عنوان «قطعه‌ای یکتا و یکپارچه» توصیف می‌کنند. **چوانگ تزو** که یک فیلسوف تائوئیست است آن‌را «اغتشاش»[1] می‌نامد. در این مقام و یا از نقطه‌نظر این مقام، همهٔ چیزهای متفاوتی که در جهان تجربی قابل تشخیص‌اند، موهوم اعلام می‌شوند. و **ملاصدرا** که فیلسوف مسلمانی بود نیز از همین نقطه‌نظر اشیاء تجربی را «روابط محض» و غیرقائم بالذات می‌نامد. **شنکره** که از فیلسوفان برجستهٔ **ودانته** است این اشیاء را نام ــ و ــ صورت[2]، و کثرتی که به علت جهل[3] به چشم می‌آید، می‌داند. اما در مقام بعدی که مقام تجربهٔ **بقا** است این حجاب وهمیّت مجدداً از اشیاء جهان تجربی برداشته می‌شود.

بقا مقامی روحانی است که در آن همهٔ اشیاء عالَم که زمانی در **عدم** منحل و در وحدت مطلقاً یکپارچهٔ «وجود» گم شده بودند، از ژرفای **عدم** سر برآورده و احیاء می‌شوند. کل جهان پدیداریِ کثرت، با صورت‌های بی‌نهایت گونه‌گون و متفاوتش، دوباره خود را در مقابل چشمان انسان فرا می‌گسترد.

ولی جهان کثرت به آن صورت که در مقام **بقا** به چشم انسان می‌آید با آنچه انسان پیش از عبور از مقام **فنا** مشاهده می‌کند از بُن تفاوت دارد. زیرا در مقام **فنا** انسان شاهد است که چگونه همهٔ چیزهای جهان استحکام وجودی ظاهری خود را از دست می‌دهند، روان و آبگون می‌شوند و بالاخره در یکپارچگی مطلقِ آغازین «وجود» گم می‌شوند. حال آنکه در مقام **بقا** انسان ناظر بر این است که همین چیزها از این بنیاد یکپارچگیِ مطلق فرا می‌رویند و واقعیت خود را در بُعد تجربهٔ بیداری بازمی‌یابند.

به این ترتیب اشیاء پدیداری مجدداً به صورت چیزهای متفاوت

---

1. hun tun 2. nama–rupa 3. avidya

بی‌شماری که به وضوح از یکدیگر متمایزند استقرار پیدا می‌کنند. و مع‌هذا این‌بار دیگر قائم بالذات به نظر نمی‌رسند. دیگر به عنوان موجودات قائم بالذات وجود ندارند بلکه به عنوان تجلیات و جزئی‌شدگی‌های متعدد آن **نامتعیّن** مطلق، موجوداند. و از این لحاظ نمی‌بایست آنها را همچون اوهام محض در نظر گرفت. زیرا تا آنجا که هر یک از آنها صورت خاص تعیّن و تجلّی **مطلق** است، واقعی است. ولی اگر آنها را بدون رجوع به آن بنیان متافیزیکی اصلی، که این اشیاء چیزی جز تجلّیات مختلف آن نیستند در نظر بگیریم خالی و موهوم‌اند. اگر آنها را «اشیاء» قائم بالذاتِ خودکفا بدانیم، موهوم‌اند.

متفکران مسلمان مکتب **وحدت وجود** اغلب به هنگام ارجاع به مقام وجودی چیزهای پدیداری اصطلاحاتی چون **وجود اعتباری** و **وجود مجازی** را به کار می‌برند. این اصطلاحات و اصطلاحات مشابه آن به طور ساده به این معنا است که اشیاء جهان پدیداری اگر به طور مجزا از وحدت بنیادین وجود مورد نظر قرار گیرند، هیچ محض‌اند اما اگر در رابطه با آن وحدت مشاهده شوند واقعی‌اند. پیش از این دیدیم که **ملاصدرا** اشیاء جهان پدیداری را «روابط محض» یا اضافاتِ محض می‌نامید. اما واژهٔ «اضافه» را نباید به معنای معمولِ نسبت اضافهٔ دو واژه که هرکدام به عنوان یک وجود قائم بالذات تلقی می‌شوند در نظر گرفت. زیرا در این زمینهٔ خاص، اضافه به معنای «اضافهٔ اشراقی» است. به عبارت دیگر اشیاء جهان پدیداری تنها از طریق اشراق یا تجلی فعل یک **حق** مطلق است که به عنوان واقعیات جزئی مقرر می‌شوند.

این نقطه‌نظر اسلامی کاملاً موافق با موضعی است که **شنکره** در مورد مسئلهٔ واقعی یا باطل بودن جهانِ تجربی اتخاذ می‌کند. **شنکره** هم مانند متفکران مسلمان بر این اعتقاد است که جهان تجربی نه به طور مطلق و غایی بلکه به طور نسبی و اضافی واقعیت دارد. واقعی نبودن آن از

این‌روست که برهمن در جنبهٔ مطلق و غایی‌اش که همانا عدم تعیّن مطلق است، در جهان تجربی قابل تجربه نیست و نمی‌تواند تجربه شود. و مع‌هذا، و از سوی دیگر، جهان تجربی کاملاً هم از یک بنیان عینی واقعی محروم نیست. استدلال **شنکره** این است که فرض کنید شخصی طنابی را که بر زمین افتاده است می‌بیند و آن‌را اشتباهاً به جای مار می‌گیرد. آن ماری که به چشم آن شخص می‌آید وهمی است زیرا واقعاً طناب است. ولی از آنجا که پایهٔ عینی وجود آن مار بر واقعیت وجود طناب استوار است، آن مار هیچ محض هم نیست. به همین ترتیب هر یک از چیزهایی که در تجربهٔ بیداری خود با آنها روبروییم، در [بنیاد] برهمن دارای یک پایهٔ وجودی است. زیرا به گفتهٔ **شنکره** ما در هر یک از مراحل تجربهٔ بیداری خود یک [جنبهٔ] برهمن را به طور واقعی تجربه می‌کنیم. **شنکره** در بخش معروفی از کتاب Viveka-cudamani (521) می‌گوید: «جهان سلسلهٔ ناگسسته‌ای است از درک و دریافت‌های [ما از] برهمن، به طوری که جهان در تمام جنبه‌هایش چیزی جز برهمن نیست». یعنی هرگاه ما چیزی را در این جهان درک می‌کنیم و درمی‌یابیم، در واقع امر خود برهمن را، البته نه در وجه مطلق‌اش بلکه در یکی از صور خاص پدیداری‌اش ادراک کرده‌ایم. به این معنا، جهان تجربی یک جهان وهمی نیست بلکه دارای **واقعیت‌ـویاوهاریکا**[1] است یعنی از واقعیتی نسبی برخوردار است. این واقعیت نسبی، واقعیت خاص بُعد تجربهٔ عملیِ جهان ظاهر است که چون این قابلیت را دارد که [مظهر] تجلّی برهمن واقع شود به آن دست می‌یابد؛ گرچه از نقطه‌نظر **مطلق**، یعنی از نقطه‌نظر **برهمن** در حالت ناب مطلقش، جهان تجربی ذاتاً وهمی است.

---

1. viavaharika

این استدلال **شنکره** بر نظریه‌ای به نام dat–karya–vada مبتنی است که مطابق با آن، معلول چیزی نیست مگر تجلی نسبی و مشروط علّت و این دو واقعاً از یکدیگر جدا نیستند. از این نقطه‌نظر، جهان تجربی چیزی نیست مگر **برهمن** همچون عالَم.

نظر فیلسوفان مسلمان مکتب **وحدت وجود** در مورد رابطهٔ **حق** و **خلق** یعنی بین واقعیت مطلق و جهان مخلوق هم دقیقاً به همین ترتیب قابل توضیح است. به عنوان مثال به گفتهٔ **عبدالکریم جیلی** (۱۴۲۱ـ۱۳۶۵) نویسندهٔ معروف کتاب الانسان الکامل، وقتی اشیاء جهان ظاهر را به نام «مخلوقات» یا «اشیاء مخلوق» می‌نامیم آنها را به نامی «به وام‌گرفته» خوانده‌ایم. چنین نیست که اشیاء گونه‌گون و صفاتی که در این جهان قابل مشاهده‌اند «به وام گرفته شده باشند». «به وام‌گرفته» نیستند؛ بلکه خودِ خدا هستند، به این معنا که صور پدیداری گونه‌گونی هستند که **حق** وقتی خود را در سطح تجربهٔ عملی ادراک انسانی متجلی می‌کند به خود می‌گیرد. فقط نام «خلقیّت» است که استقراضی است. وقتی صفات **حق** در جهان تجربی ظهور می‌یابند او این نام‌ها را به صفات خود «به وام» می‌دهد. جیلی می‌گوید: «پس **حق**، ماده اولیهٔ این جهان است». و به این معنا جهان را می‌توان با یخ و **حق** را با آب که پایه و مایهٔ مادی یخ است مقایسه کرد. تودهٔ منجمد آب را یخ می‌نامیم که نامی است به وام گرفته‌شده؛ نام واقعی آن آب است.

این مقدّمات، فیلسوفان مکتب وحدت وجود را طبیعتاً به این نتیجه‌گیری رهنمون می‌شود که هرچه در این جهان به چشم می‌آید بدون استثناء دارای دو وجه است: (۱) وجه **الهیه** یا وجهی که در آن [جهان] خودِ **حق** است و (۲) وجه **خلقیّه** یا وجهی که در آن [جهان] چیزی نسبی و به غیر از **حق** است. به زبان ساده می‌توان گفت که در این جهان همه‌چیز به یک معنای خاص **حق** است و به معنایی دیگر، **خلق**.

خلق همچون خلق از **حق** قابل تمیز است و باید از آن تمیز داده شود ولی خلقیّت را، تا آنجا که «اضافهٔ اشراقی» **حق** است نهایتاً می‌توان به **حق** فروکاست.

متفکران مسلمان برای توضیح رابطهٔ ظریف این دو وجه که در همه‌چیز قابل تشخیص است استعاره‌های چندی را پیشنهاد کرده‌اند. استعارهٔ دریا و موج که مورد علاقهٔ **ماهایانا بودیسم** نیز هست از همه معروف‌تر است. من در اینجا استعارهٔ دیگری را که **حیدر آملی**، فیلسوف برجستهٔ ایرانی قرن چهاردهم در کتاب جامع الاسرار[1] آورده است نقل می‌کنم. این استعاره نسبت خاص مرکب و حروفی را که با آن نوشته می‌شود مطرح می‌کند. مرکب نشانهٔ واقعیت یگانه و همه‌گیر وجود است و حروفی که با آن نوشته می‌شوند ماهیات‌اند به آن صورت که در اشیاء متفاوت جهان پدیداری تعیّن یافته‌اند. لب مطلبی که او در این مورد می‌گوید به قرار زیر است.[2]

فرض کنید که مشغول مطالعهٔ کتابی هستیم. طبیعتاً توجه ما معطوف به کلمات مکتوب است. بدواً کلمات به چشم می‌آیند. فقط کلمات به چشم می‌آیند. مرکبی را که کلمات با آن نوشته شده‌اند نمی‌بینیم. حتی از وجود مرکب آگاه هم نیستیم در حالی که درواقع امر چیزی را جز صورت‌هایی که مرکب به خود می‌گیرد مشاهده نمی‌کنیم. با اندک تغییری در نقطهٔ دید بلافاصله درمی‌یابیم که کلمات ماهیت اعتباری دارند. آنچه واقعاً در مقابل چشمان ما قرار دارد همانا مرکب است و نه چیز دیگر. واقعیت ظاهری کلمات واقعیتی قراردادی است. کلمات، حقایق به بنیادی‌ترین معنا، نیستند. مع‌هذا، و از سوی دیگر، این نکته را

---

۱. حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ویراستهٔ هانری کربن و عثمان یحیی (تهران و پاریس: کتابخانهٔ ایرانی، ۱۹۶۹)، بخش‌های ۱۶۱ و ۳۱۰، و بخش‌های ۲۰۷ـ۲۰۶ و ۳۰۷.
۲. همان، بخش‌های ۲۱۲ـ۱۰۷.

نیز نمی‌توان انکار کرد که کلمات، تا آنجا که صورت‌های گوناگونی هستند که مرکب، که در اینجا تنها واقعیت است، به خود می‌گیرد واقعی هستند.

همهٔ چیزهای این جهان را با این طبیعتِ دوگانهٔ کلمات می‌توان مقایسه کرد. آنان که بدون توجه به واقعیت بنیادین مرکب، تنها کلمات را درمی‌یابند کسانی هستند که کلمات حجاب چشمان آنها است. در این مورد حدیث معروفی وجود دارد که می‌گوید «**خدا** در پس هفتادهزار حجاب نور و تاریکی پنهان است». آنان که فقط حجاب را درمی‌یابند و **خدای** پنهان در پشت آن‌را درنمی‌یابند در نظر شریعت یک‌سره کافرانند. آنان که لااقل به طور مبهم از وجود خدایی نادیدنی در پشت و ورای حجاب‌های مرئی آگاهند، به معنای معمول کلمه، مؤمن و موحداند. اما موحدانی ناقص‌اند زیرا در عمل جز کلمات را درنمی‌یابند در حالی که مرکب، بی‌هیچ ابهامی، در کلمات قابل مشاهده است. کلمات حتی حجاب هم نیستند زیرا مرکب‌اند. **ابن‌عربی** در اشاره به این نکته می‌گوید: «آنچه رمزآمیز است همانا جهان تجربی است که تا ابد پنهان و پوشیده باقی می‌ماند در حالی که **حق**، آن [وجود] تا به ابد آشکاری است که هرگز خود را نپوشانیده است. مردمان عادی در اینجا کاملاً به اشتباه می‌روند. فکر می‌کنند که جهان آشکار است و **حق** رازی است سر به مُهر».

ولی **حیدر آملی** در ادامهٔ گفتار خود می‌گوید آنان که فقط مرکب را می‌بینند و به کلمات توجه ندارند هم موحدانی ناقص‌اند زیرا مرکب حجاب چشم آنها است و مشاهدهٔ صورت‌های عینی را که مرکب به خود گرفته است مانع می‌شود. یک موحد واقعی می‌بایست ذوالعینین (صاحب دو چشم) باشد تا هیچ چیز ــ نه مرکب و نه حروف ــ حجاب دید او نشود؛ موحد واقعی کسی است که کثرت را در وحدت و وحدت را در کثرت مشاهده می‌کند.

استعارهٔ مرکب و حروف همراه با توضیحاتی که پیش از این داده شد به اعتقاد من می‌بایست این نکته را به خوبی روشن کرده باشد که متفکران مکتب **وحدت وجود** معتقدند که وجود، یک حقیقت واحد است و مظاهر گوناگون دارد. این باور مبتنی است بر یک بصیرت بنیادین نسبت به فعل «وجود» که واقعیتی است مطلق و در همهٔ چیزهای عالَم جاری است و یا در آنها می‌شکفد. این را سَرَیان وجود یا انبساط وجود می‌نامند. این بصیرت بنیادین نسبت به واقعیت وجود به صورتی که در کل عالَم جاری است، و یا شایسته‌تر است که بگوییم کل عالَم **هستی** را در قالب‌های گونه‌گون تجلی خود به وجود می‌آورد، متفکران این مکتب را در جهت ایجاد یک نظام متافیزیکی رهنمون شده که برای درجات متفاوت تجلی واقعیتِ وجود، مراحل یا مراتب متفاوتی قائل است.

من در ادامهٔ مطلب کوشش خواهم کرد تا ساختار پایه‌ای این نظام را در نمونه‌وارترین شکل آن تحلیل کنم. در این کار می‌بایست توجه خود را به رئوس بسیار کلیِ مسئله‌ای محدود کنیم که درواقع امر و با در نظر گرفتن جزئیات تحول تاریخی اندیشهٔ وحدت وجود، مسئله‌ای به غایت پیچیده است. زیرا نظام‌های گوناگونی که از سوی نمایندگان شاخص این مکتب پیشنهاد شده است درواقع امر جز از لحاظ اصول بسیار کلی ساختاری و بنیادی‌ترین نگرش متافیزیکی‌شان به رمز و راز وجود، به هیچ‌وجه از یک همسانی کامل برخوردار نیستند. و گذشته از این حتی تعداد مراحل و مراتبی که برای وجود قائل شده‌اند هم در آنها متفاوت است. نظام خاصی که در اینجا به تحلیل آن خواهم پرداخت به چند لحاظ یک نظام آرکتایپی است. اول اینکه ساختار پایه‌ای آن کم و بیش بین اکثر این‌گونه نظام‌ها مشترک است و دوم اینکه شکل آن، چنان است که اجازه می‌دهد در منظر گسترده‌ای از ملاحظات متافیزیکی از آن استفاده شود.

*

یکی از نکات بنیادینی که همهٔ متفکران مکتب وحدت وجود در مورد آن توافق کامل دارند این است که **حق** خود دارای دو جنبه مخالف است: ظاهر و باطن. باطن وجه خودپوشان **حق** است و ظاهر وجه تجلی‌گر آن.

حق در وجه باطنی‌اش ناشناخته و ناشناختنی است. یک راز متافیزیکی ابدی است. از لحاظ دینی، **حق** در اینجا همان **خدای** پنهان است. بنابراین از نقطه [قوهٔ] شناخت انسان، این وجه **حق** وجه منفی محض آن است گرچه از نظر خود **حق**، این وجه مثبت‌ترین وجه ممکن آن به شمار می‌آید زیرا عبارت وفور نامشروط وجود است.

در مقابل، جنبهٔ دوم یا وجه ظاهر، جنبهٔ مثبت **حق** را برای ذهن بشر بازمی‌نماید. **حق** در این جنبه‌اش **منبع** متافیزیکی جهان پدیداری است. از نقطه‌نظر الهیاتی در اینجا **حق**، خدای خود آشکارکننده است. از طریق این جنبه ظاهری است که **حق** خود را در مراحل متفاوتی که هم‌اکنون به آنها خواهیم پرداخت، هم‌چون چیزهای متفاوت متجلی می‌کند.

این تمایز پایه‌ای بین جنبه‌های مثبت و منفی ساختمان متافیزیکی **حق** بین همهٔ فلسفه‌های اصلی **شرقی**، به جز اسلام، مشترک است. به عنوان مثال در **ودانته** تز معروف dvi-rupa Brahma (برهمنِ دووجهی) را داریم که بین nirguna Brahma یا **برهمن مطلقاً فاقد صفات** و saguna Brahma یا **برهمن متصف به انواع صفات**، تمایز قائل می‌شود. در **بودایی‌گری**، «چنین‌گونگی به عنوان عدم مطلق» از «چنین‌گونگی به مثابه نا-عدم» متمایز است. **تائوئیست**‌ها بین هستی و عدم تمایز قائل‌اند. پیروان **کنفوسیوس** بین wu chi (بی‌غایت) و t'ai chi (غایت برین) فرق می‌گذارند.

آشکار است که اگر قرار باشد کل حوزهٔ هستی را به لحاظ نظری

به تعدادی نواحی و یا مراتب تقسیم کنیم **حق** در جنبهٔ باطنی‌اش بالاترین مقام را خواهد داشت. زیرا **حق** در این جنبه، خود **مطلق است** در حالت ساده و ناب آن. **حق** از لحاظ وجودی، ذات‌الوجود، یعنی خود وجود و یا وجود در حالت ناب مطلق است. از نقطه‌نظر الهیات، ذات الله است یعنی ذات خدا است به آن صورت که خدا، پیش از توصیف‌شدنش به صفات، قرار است که چنان باشد.

نکتهٔ جالب این است که تفارق آراء بین متفکران در همین مرحله شروع می‌شود. به گفتهٔ بسیاری از متفکران برجستهٔ این مکتب، خودِ وجود یا به عبارت دیگر وجود در بالاترین مقام [آن] عبارت است از وجود در حالت تعالی مطلق. یا به بیان دیگر، عبارت از یک یکپارچگی متافیزیکی محض و یا آن عدم تعیّن مطلقی است که قبلاً به آن اشاره کردیم و از آن‌جا که [وجود] همیشه از همهٔ تمایزات نسبی فراتر می‌رود، توصیف‌ناپذیر و بیان‌ناشدنی و از این‌رو ذاتاً ناشناخته و شناخت‌ناپذیر است. یک راز (غیب) بزرگ است. در مورد این مرحله از [وجود] بیش از این نمی‌توان گفت که «یک» است و البته نه به معنای ریاضیاتی و عددی بلکه به معنای مطلق و به این معنا که در این‌جا چیز دیگری [جز آن] قابل مشاهده نیست؛ چیز دیگری قابل تشخیص نیست. اصطلاحاً این را مقام احدیت یا یکتاییِ مطلق می‌گویند.

اما بعضی متفکران از این نوع نگرش راضی نیستند و اصرار دارند که بالاترین مقام وجود را در ورای احدیت قرار دهند.

این دسته از متفکران که **داوود قیصری** (متوفی ۱۳۵۰ م) هم جزء آن‌ها است معتقدند که کاملاً درست نیست که احدیت را مستقیماً معادل «خودِ وجود» در حالت ناب مطلق آن بدانیم. از آن‌جا که احدیت مطلقاً یکپارچه است و از آن‌جا که احدیت، واقعیتِ نابِ وجود است بدون این‌که، تقسیم‌بندی ظاهری که هیچ، حتی یک تقسیم‌بندی باطنی هم

داشته باشد پس احدیت باید در محدودهٔ منطقهٔ متافیزیکیِ ذات الوجود یعنی «خودِ وجود» در حالت ناب مطلق‌اش جای داشته باشد. احدیت به لحاظ تعالیِ مطلقی که دارد نیز مطلق است در حالی که وجود در این مقام مطلق نیست زیرا حداقل این است که صفت تعالی به آن تعیّن می‌بخشد و تعالی‌یافتگی، آن‌را مَشروط می‌کند. موضع کسانی که چنین طرز فکری دارند ــ و از جمله **عبدالکریم جیلی** ــ این است که مقام مطلقاً غائیِ وجود می‌بایست حتی بالاتر از شرط لا به شرطی و تعالی قرار داشته باشد. و از آن‌جا که وجود در این مقام چنان لا به شرط است که حتی توسط لا به شرط بودن هم حد نمی‌پذیرد، قوهٔ شناخت انسان نمی‌تواند آن‌را چیزی جز عدم بداند. و از این لحاظ آن‌را غیب الغیوب می‌گویند که دقیقاً با مفهوم hsuan chih yu hsuan در فلسفهٔ **لائوتسو** که می‌توان آن‌را رمز الرموز یا رمزی ورای رموز ترجمه کرد هم‌ارز و همبسته است. **چوآنگ تزو**[1] (قرن چهارم قبل از میلاد) که یک فیلسوف تائوتیست بود برای آن‌که این مفهوم را در قالب یک فرمول منطقی ارائه کند فرمول «نا-نا-نا-هستی»[2] را به وجود آورد. آخرین عنصر فرمول فوق یعنی «نا-هستی» (یا عدم)، چیزی جز نفی وجود تجربی چیزهای پدیداری نیست. قصد آن بوده که عنصر دوم فرمول یعنی نا-(نا-هستی)، عنصر اول آن‌را که خود یک نفی نسبی است به طور مطلق نفی کند و در این شکل، به یکپارچگی کلی و لا به شرطِ وجود ارجاع می‌کند و با مرحلهٔ احدیت همبستگی دارد. عنصر سوم فرمول، نا-{نا-(نا-هستی)}، همین لا به شرطی را نفی می‌کند و از این‌رو با مفهوم اسلامیِ «غیب الغیوب» همبستگی دارد.[3]

---

1. Chuang Tzu 2. Wu–Wu–Wu

۳. برای آگاهی بیشتر از جزئیات ساختار این نفی سه‌گانه نک. به سخنرانی من در اورانوس تحت عنوان «مطلق و انسان کامل در تائوئیسم» در کتاب سال اورانوس، شمارهٔ ۳۶ (زوریخ Rhein–verlag, 1967)، صص ۴۲۸ـ۴۲۶؛ و صوفیسم و تائوئیسم، ص ۴۴۵ـ۴۴۴.

در دوره‌های بعدی [تفکر] متافیزیکی اسلامی، غیب الغیوب را اصطلاحاً «لا به شرط مقسمی» می‌نامند که به معنای وجود به صورت مطلقاً نامشروط است و در نقطه مقابل مقام احدیت قرار دارد که آن‌را «به شرط لا» می‌نامند و به معنای وجود است به صورتی که به طور منفی مشروط شده باشد. «به طور منفی مشروط‌شده» به این معنا است که وجود در این مقام حداقل به واسطهٔ این‌که مشروط به هیچ‌گونه تعیّنی نیست، مشروط شده است.

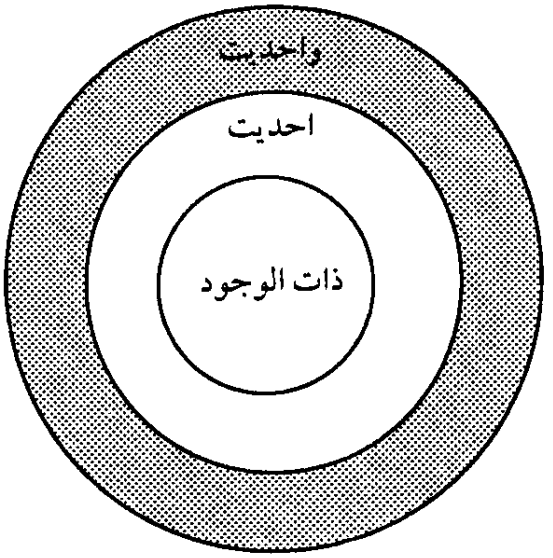
در این نظام دوم یعنی نظامی که در آن «غیب الغیوب» در بالاترین مقام و در مرتبهٔ غائی قرار می‌گیرد، احدیت طبیعتاً به مقام دوم رانده می‌شود. برخلاف نظام اول، احدیت یا «یکتایی مطلق» دیگر به عنوان واقعیت ناب وجود پیش از تعیّن‌یافتگی‌اش مورد نظر قرار نمی‌گیرد. بلکه کاملاً برعکس، احدیت در این‌جا عبارت از مرحلهٔ تعیّن اول **حق** است؛ دومین مقام از مقامات متافیزیکی وجود به شمار می‌آید و طبیعتاً یک قدم به جهان خلق نزدیک‌تر است. در این رابطه نکتهٔ بسیار جالب این است که **لائوتسو** که جنبهٔ مطلقاً نامشروط تائو (**حق**) را به عنوان غیب الغیوب مطرح می‌کند بلافاصله به جنبهٔ مثبت آن روی می‌آورد در این جنبه، تائو را به عنوان «دروازهٔ عجایب بی‌شمار»[1] یعنی دروازه‌ای که از میان آن همه چیزها به جهان پدیداری می‌آیند توصیف می‌کند. در نگرش اسلامی نیز احدیت منبع همهٔ چیزهای پدیداری است.

درواقع امر فعالیت آفرینش‌گرانهٔ حق، یعنی فعل تجلیِ وجود ناب، از میانهٔ احدیت برمی‌خیزد. این فعل تجلی وجود را اصطلاحاً «فیض اقدس» می‌نامند. نتیجهٔ این فیضان همانا ظهور مرتبهٔ متافیزیکی بعدی یعنی مقام واحدیت است.

---

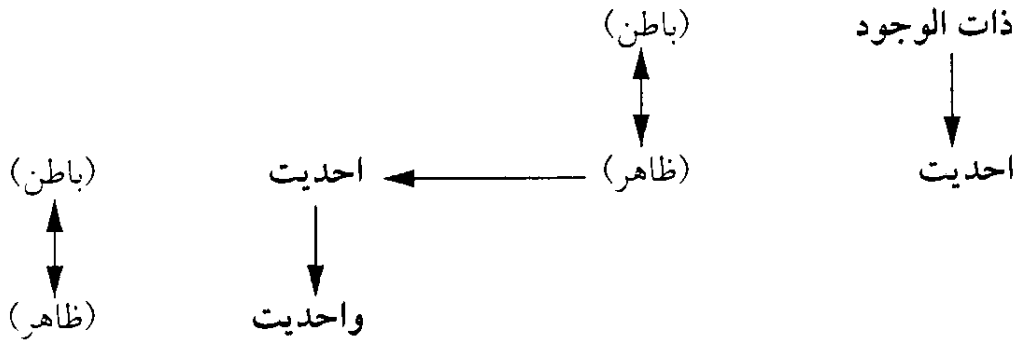
۱. Chung mia chih men، نک. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۴۱۳ـ۳۹۸.

در مرحلهٔ واحدیت، واقعیت وجود هنوز از وحدت اصلی دست‌نخورده‌اش برخوردار است و هیچ‌گونه کثرت ظاهری از آن متجلی نیست. اما در اینجا این وحدت، در باطن قطعاً تعیّن پذیرفته است گرچه این مرحله هنوز مرحلهٔ ظهور جهان پدیداری نیست (شکل ۱).



اگر رهیافت به این مسئله را معکوس کنیم یعنی آن‌را از نقطه‌نظر آگاهی انسان که از جنب و جوش پدیداریِ اشیاء جهان تجربی شروع کرده و تدریجاً با مراقبه به مرحله فوق ارتقاء می‌یابد بنگریم این وضعیت روشن خواهد شد. از این نقطه‌نظر، واحدیت به عنوان مرحله‌ای به نظر می‌آید که در آن تمام چیزها، کیفیات و حوادثی که به جنب و جوش کیهانی در تلاطم‌اند، همگی در یک وحدت گسترده به یکدیگر جوش می‌خورند. از این‌رو مقام واحدیت عبارت از یک وحدت وجودی ناب و بسیط، به آن صورت که در مرحلهٔ احدیت می‌بینیم، نیست بلکه وحدت جامع چیزهای متفاوت بی‌شمار است. واحدیت به این معنا، وحدتی است دارای تعیّن باطنی. ولی همین‌طور که اکنون دیدیم از آن‌جا که واحدیت «ظاهرِ» احدیت است تعیّن باطنی واحدیت را می‌بایست به عنوان ظهور آن تعیّن پنهانی که در خود احدیت نهفته است تلقی کرد. احدیت به خودی خود وحدتی است مطلق و ناب

که حتی سایهٔ کثرتی هم در آن به چشم نمی‌خورد. اما اگر آن‌را در رابطه با، و از نقطهٔ نظرِ، مقام واحدیت مورد نظر قرار دهیم حاوی یک اصل گونه‌گونی است (شکل ۲).



اصل گونه‌گونیِ وجود که در **ودانته** تحت نام مایاو در **ماهایانا بودیسم** تحت نام اَویدیا(جهل و نادانی) مطرح می‌شود و نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند ــ در این‌جا واژه جهل به معنای کیهانی (مادی) درک می‌شود ــ در فلسفهٔ وحدت وجود برحسب عشق (حُبّ) درک و توصیف می‌شود. این مفهوم خاص عشق بر حدیث قدسی معروفی مبتنی است که می‌گوید «گنج پنهانی بودم، دوست داشتم تا شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا بشناسندم.»[۱]

عبارت گنج پنهان به مرحلهٔ احدیت و به خصوص به جنبهٔ «ظاهر» آن، که احدیت رو به سوی جهان پدیداری برمی‌گرداند، ارجاع دارد.[۲] زیرا در این جنبهٔ خاص، احدیت منبع **غائی** یا **بنیاد** همهٔ چیزهایی است که در ابعاد وجودی بَعدی در قالب صور انضمامی سر برمی‌آورند؛ گرچه در جنبهٔ باطنی‌اش یعنی جنبه‌ای که در آن رو به جهت مخالف یعنی رو

---

۱. حدیث قدسی سنت یا گفتاری است که در آن خدا به صیغهٔ اول‌شخص سخن می‌گوید.

۲. همان‌طور که در بالا توضیح داده شد **احدیت**، ظاهرِ ذات الوجود یعنی خودِ وجود یا وجود لا به شرط [و در عین حال] باطنِ **واحدیت** است. این امر ایجاب می‌کند که در خود **احدیت** می‌بایست دو جنبه را که رو به‌دو **جهت** مختلف دارند بازشناخت؛ یعنی دو وجه که یکی رو به سوی «باطن» خود (ذات الوجود) دارد و دیگری که رو به سوی «ظاهر» خود (واحدیت) گردانده است. همین ساختار را در واحدیت نیز می‌توان تشخیص داد.

به سوی منبع خویش که غیب الغیوب است برمی‌گرداند، جز یگانگی ناب نیست.

از این‌رو در اینجا جنبهٔ «ظاهر» احدیت با نام «گنج پنهان» مشخص شده است. مفهوم «گنج پنهان» از لحاظ ساختاری با مفهوم «دروازهٔ عجایب بی‌شمار» نزد **لائوتسو** بسیار نزدیک است. و همان‌طور که اشاره کردیم **لائوتسو**، **تائو** یا واقعیت مطلق (**حق**) را به عنوان **منبع** غائی همهٔ چیزهای پدیداری نشان می‌دهد. به همین ترتیب گنج پنهان را می‌توان به درستی با مفهوم بودایی tathagata-garbha یا **انبارخانهٔ حق** نیز مقایسه کرد که آن هم عبارت از جنبهٔ خاصی از وحدت مطلق وجود است که در آن، وجود به سوی samsara یا «زاد و مرد» یعنی جهان ناپایدار پدیداری روی برمی‌گرداند. **انبارخانهٔ حق** هنوز مطلقاً یگانه و بی‌حرکت است ولی به نوعی، در درون خود حاوی انگیزهٔ تحرک است که وقتی به راه بیفتد **حق** را به سوی درگیر شدن در جهان پدیداری سوق می‌دهد.

همین مطلب در مورد کارکرد وجودشناختی عشق در نظام اسلامی هم مصداق دارد. حرکتِ آفریننده یا، در اصطلاح **وحدت وجودی** آن، تجلی حق که به واسطهٔ اصل عشق به حرکت می‌افتد اول‌بار در مرحلهٔ **احدیت** ظهور می‌یابد و آن‌را «ظهور اقدس» می‌نامند. در نتیجهٔ این صدور مرحلهٔ **واحدیت** مقرر می‌گردد. **واحدیت** عبارت از آن مرحلهٔ وجودی است که در آن **یگانگی** مطلق اصلیِ واقعیت وجود، به صورتی که دارای تعیّنات باطنی است، ظاهر می‌شود. در اصطلاحات سنتی الاهیات این تعیّنات باطنی را **اسماء** و **صفات الله** و از این‌رو مقام **واحدیت** را مرتبهٔ اسماء و صفات می‌نامند. نام دیگر آن، مقام علم یعنی **آگاهی** الهی است. این نام‌گذاری مبتنی بر این ایده است که **واحدیت** مرحله‌ای است که در آن **خدا** در قالب **کمالات** ذاتی‌اش از **خود** آگاه

می‌شود. **کمالات** ذاتی خدا را که به این صورت در **آگاهی** الهی مقرر شده‌اند **اعیان** ثابته می‌نامند. از لحاظ ساختاری هر یک از این **اعیان** ثابته، ظاهر یکی از اسماء خاص الهی است که خود باطن آن عین ثابته است. این **اعیان** ثابته را می‌بایست همچون الگوهایی وجودشناختی در نظر گرفت که در ازل در **آگاهی** الهی مقرر شده‌اند و چیزهای پدیداری، در بُعد تجربی زمان و مکان، بر روی آن‌ها ساخته می‌شوند [تجلّی پیدا می‌کنند].

از لحاظ وجودشناختی مقام **واحدیت** را مقام وجود به شرط شیئی یعنی وجود به صورتی که در قالب یک شیئی مشروط شده است می‌نامند به این معنا که وجود، البته هنوز نه در جهان ظاهر، بلکه در بُعد ابدی و فرازمانی و فرامکانی در قالب چیزهای جزئی تعیّن یافته است. چنین دریافتی از اعیان ثابته، موضع فیلسوفان مکتب وحدت وجود را در مورد مسئله مشهور امور کلی روشن می‌کند. اینان ضرورتاً نظریهٔ universalia ante res را تصدیق می‌کنند زیرا اعیان ثابته واقعی‌اند و دلیل این است که تعیّنات باطنی **واحدیت**، که این اعیان نمودهای ظاهری آن هستند، قطعاً واقعی‌اند. ولی از نقطه‌نظر جهان تجربی عینی که بنگریم این اعیان واقعاً وجود ندارند. ابن‌عربی وقتی می‌گوید که «اعیان ثابته هنوز بوی خوش وجود را استشمام نکرده‌اند» همین نکته را در نظر دارد و واژهٔ وجود در گفتهٔ او به معنای وجود تجربی است.

تنها در مقام وجودی بعدی یعنی در مرحلهٔ وجود عینی یا جهان مخلوقات است که اعیان ثابته در قالب چیزهای پدیداریِ مشخص تحقق پیدا می‌کنند. و فعالیت خلاقه یا تجلایی حق که این «هبوط» وجودی به واسطهٔ آن تحقق می‌یابد «فیض مقدس» نامیده می‌شود تا از «فیض اقدس» که واسطهٔ تحول **احدیت** به **واحدیت** است متمایز باشد.

*

پس از اوج **عدم** به جهان اشیاء پدیداری نزول کردیم. باید به یاد

داشت که در کل این نظام نهایتاً همان یک واقعیت یکتای وجود که از تمام مراحل می‌گذرد و خود را در هر مرحله به صورتی متفاوت متجلی می‌کند قابل مشاهده است. به علاوه متفکران مکتب وحدت وجود بین بالاترین مرحلهٔ [وجود] که مرتبهٔ **غیب الغیوب** یا خلوصِ مطلقاً نامشروط وجود است و پایین‌ترین مرتبهٔ آن‌که مرحلهٔ چیزهای پدیداری و یا تجربی است قائل به فاصلهٔ زمانی نیستند. به عبارت دیگر برخلاف آنچه ممکن است از توصیف ما برآید، فرایند تجلی‌گریِ واقعیت وجود یک فرایند زمانی نیست. «زمان» تنها در پایین‌ترین مرتبهٔ وجود یعنی در جهان چیزهای تجربی ظاهر می‌شود. در واقعیت به محض این‌که وجود ناب را مفروض می‌داریم می‌بایست ــ در عین حال ــ وجود پدیداری را هم فرض کنیم زیرا به عنوان مثال گرچه نور ذاتاً وابسته به آفتاب است یعنی اگرچه ذاتاً آفتاب مقدم و نور مؤخر است اما بین برآمدن آفتاب و ظهور نور فاصلهٔ زمانی وجود ندارد؛ بین وجود ناب و وجود پدیداری هم دقیقاً همین نوع رابطهٔ ذاتی یعنی رابطهٔ غیرزمانیِ تقدم‌ـتأخر را می‌توان بازشناخت. **حیدر آملی** این رابطه را با استفاده از استعارهٔ موج و دریا توضیح می‌دهد. او می‌گوید امواج در نهایت چیزی جز صورت‌های مختلفی که دریا به خود می‌گیرد نیستند. به این معنا امواج به طور مستقل از دریا نمی‌توانند وجود داشته باشند. ولی دریا هم به نوبهٔ خود تا وقتی که دریا است نمی‌تواند بدون موج باشد. دریا در هر یک از امواج خود به صورتی متفاوت از دیگر موج‌ها ظاهر می‌شود. ولی در تمام این موج‌های متفاوت، واقعیتِ دریا یکتا باقی می‌ماند.

نکتهٔ مهمی که در این‌جا باید به آن اشاره کرد این است که همان‌طور که بدون دریا موجی نمی‌تواند وجود داشته باشد دریا هم از امواج جدایی‌ناپذیر است. به عبارت ساده، واقعیت وجود از چیزهای پدیداری جدایی‌پذیر نیست. **عدم** اصلی تنها در بی‌شمار اشیاء مختلف

انضمامی می‌تواند به خود تعیّن ببخشد. و از همین‌رو است که جهان تجربی را آفرید. همین مفهوم را در الهیات چنین بیان می‌کنند که **خدا** از **رحمت** بی‌کران **خود** و به سبب **رحمت** بیکران **خود**، جز این‌که **خود** را به همهٔ چیزها ببخشد نمی‌تواند کاری انجام دهد. پس **وجود** که خود را از طریق صور تجلی گوناگون‌اش می‌گسترد، «رحمت» یا «نَفَس رحمانی» نامیده می‌شود. این را از لحاظ وجودشناختی، وجود لابه شرط قسمی یا وجود به صورت نامشروط می‌نامند که باید آن‌را از لابه شرط مقسمی یا «وجود به صورت مطلقاً نامشروط»، تمیز داد و همان‌طور که قبلاً هم اشاره کردیم این همان **غیب الغیوب** است که در آن خود وجود حتی از شرط نامشروط بودن هم درمی‌گذرد و بالاتر می‌رود. در مقابل، لا به شرط یا نامشروط که با نَفَس رحمانی مربوط است به این معنا است که وجود در جنبهٔ تجلّایی و خودافشانی‌اش، وجودی است که منحصراً به واسطهٔ اتصال به یک صورت جزئی، تعیّن و جزئیت نیافته است. بلکه واقعیتی است که قادر و حاضر است که در هرگونه صورت متعیّنی ظاهر شود. در این‌جا شیوهٔ عدم تعیّنِ ویژه‌ای را برای وجود قائل‌اند. به این معنا که آن‌را مرکز تعداد بی‌نهایتی از تعیّنات ممکن می‌دانند.

و مع‌هذا همان‌طور که بارها اشاره کرده‌ام وجود در هر صورت متعیّنی که ظاهر شود، یکی است. به این معنای خاص، کل جهان **هستی**، منجمله هر دو منطقهٔ مرئی و نامرئی آن، همان واقعیت یکتای وجود است. پیروان مکتب وحدت وجود گفتهٔ معروف «خدا بود و جز او هیچ نبود» را دقیقاً به این معنا درک می‌کنند. آنان این گفته را که معمولاً راجع به حالت امور پیش از آن‌که خدا جهان را بیافریند تلقی می‌شود به طور کاملاً متفاوتی تعبیر می‌کنند. به نظرِ «وحدت وجودی‌ها» این گفته را می‌بایست اشاره‌ای به یک حقیقتِ وجودی ابدی دانست که اعتبار آن از همهٔ محدودیت‌های زمانی درمی‌گذرد. این گفته حقیقتی ابدی دارد.

عبارت «خدا بود و جز او هیچ نبود» تنها حالت ویژهٔ امور قبل از خلق جهان را توصیف نمی‌کند بلکه در مورد وضعیت جهان پس از خلق آن هم مصداق دارد. به عبارت دیگر «خدا هست و خواهد بود؛ جز او چیزی نیست و نخواهد بود» زیرا در واقع امر، در کل جهان هستی چیزی نیست که بتوان به طور مشروع به آن لقب «غیر» از خدا داد.

در تحلیل پیشین چهار مرتبهٔ وجود و چهار شیوهٔ وجودشناسی را به عنوان ساختار پایه‌ای متافیزیک وحدت وجودی روشن کردیم.

این چهار مرتبهٔ پایه‌ای عبارتند از

۱ــ ذات الوجود یا خود وجود در حالت خلوص مطلق آن

۲ــ احدیت یا یگانگی مطلق یا وجود بدون هرگونه تعیّن

۳ــ واحدیت یا یگانگیِ کثرت؛ وجود دارای تعیّن باطنی؛ مرحلهٔ اعیان ثابته

۴ــ «وجود» پدیداری

و چهار شیوهٔ وجود عبارتند از

الف ــ لابه شرط مقسمی، وجود مطلقاً نامشروط

ب ــ به شرط لا، وجود که به طور منفی مشروط شده

ج ــ به شرط شیئی، وجود که به واسطهٔ شیئی بودن مشروط شده

د ــ لابه شرط قسمی، وجود به صورت نسبتاً غیرمشروط

رابطه این دو نظام مفهومی با یکدیگر را می‌توان به صورت زیر نشان داد:

واقعیت وجود

(۱) ذات الوجود = (الف) لا به شرط مقسمی

(۲) واحدیت = (ب) به شرط لا

(۳) وحدت

(۴) پدیده

= (ج) به شرط شیئی

(د) لا به شرط قسمی

(۲) ــ

صدور اقدس

(۳) ــ

صدور قدسی

(۴) ــ

فصل چهارم

عرفان و مسئلهٔ زبان‌شناختی تشابه در اندیشهٔ عین‌القضات همدانی

در تاریخ اندیشه اسلامی چهرهٔ عین‌القضات همدانی (۱۱۳۱ـ۱۰۹۸) همچون یک چهره تراژیک به طور برجسته‌ای به چشم می‌خورد. همچون سَلَف بزرگش منصور حلاج (۱۱۳۱ـ۱۰۹۸)، که **عین‌القضات** هرگز از تحسین آشکار «ان الحق» گفتنش بازنایستاد، «تفکر آزاد» او هم باعث نفرت و حسد علمای محافظه‌کار شد تا بالاخره به جرم الحاد و بدعت‌گذاری در سن ۳۳ سالگی در شهر زادگاهش همدان به دست حاکم سلجوقیِ عراق به وحشیانه‌ترین شکلی به قتل رسید. او عارفی صاحب تجربیات روحانی ژرف و در عین حال متفکری بود که اندیشه‌اش در زمینه تحلیل مسایل از دقت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود. بر زمینه این ترکیب سعادتمندانه درون‌بینی نافذ عرفانی و تفکر عقلانی، به درستی می‌توان **عین‌القضات** را پیشرو و راهنمای یک سنت ایرانی و درازمدت دانست که به زودی پس از مرگ او به وسیله **سهروردی** (۱۱۹۱ـ۱۱۵۳) و **ابن‌عربی** (۱۲۱۰ـ۱۱۶۵) آغاز شد و **حکمت** نام گرفت. من در این‌جا جنبه معناشناختی بسیار بدیع اندیشهٔ این فیلسوف نابغه را که تا همین چندی پیش مورد بی‌اعتنایی شرق‌شناسان قرار داشت، تحلیل خواهم کرد.[۱]

---

۱. پژوهش حاضر بر اساس سه متن از آثار اصلی **عین‌القضات** که در تهران ویراستاری و چاپ

اصل پایه‌ای زیربنای کل ساختار اندیشه **عین‌القضات**، اگر آن‌را به ساده‌ترین صورتش تقلیل دهیم، این است که او بین شناخت واقعیت یک شیئی از طریق تجربه شخصیِ بلاواسطه آن، و دانستن مطلبی درباره آن شیئی تمایز دقیقی قائل می‌شود. آگاهی از این امر که عسل شیرین است یک مطلب است و اطلاع یافتن از همین نکته از طریق تجربه کردن شیرینی عسل مطلب دیگر. همین تمایز بین این دو نوع دانش در سطوح عالی‌تر زندگی دینی هم مصداق دارد. از این‌رو اطلاع یافتن از چیزی در مورد خدا کاملاً با شناختن او از طریق تماس مستقیم با نظم الهی امور تفاوت دارد.

خود **عین‌القضات** به واسطه یک تجربه شخصی، و می‌توان گفت وجودی، متوجه این تمایز شد. او در ابتدا به مطالعه گسترده الهیات مشغول بود. ولی این کار باعث سردرگمی، حیرت و نومیدی او شد و او را گرفتار بحران روحی کرد. چهار سال به مطالعه آثار **ابوحامد غزالی** (۱۱۱۱ــ۱۰۵۸) پرداخت و تنها به این وسیله بود که توانست از این بحران نجات یابد. **عین‌القضات** شخصاً به دیدار **غزالی** نائل نشد ولی تحت رهبری روحانی او به آخرین محدوده‌های قدرت فکر دست یافت و تقریباً از آن‌ها فراگذشت و بدون این‌که از این نکته آگاهی روشنی داشته باشد تدریجاً به قلمرو فرافکریِ غیب الهی پا گذارد. بعد کاملاً به طور تصادفی **احمد غزالی** [برادر **ابوحامد غزالی**] (متوفی حدود ۱۱۲۶) را که شیخ عارف برجسته‌ای بود ملاقات کرد. تحت رهبری شخصیِ **احمد غزالی** بود که **عین‌القضات** از مرزهای تفکر عقلانی

- شده‌اند انجام شده است: زبده الحقایق (عربی) ویراسته عفیف عسیران، ۱۹۶۲، ترجمه مهدی تدین، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۲؛ تمهیدات (فارسی) ویراسته عفیف عسیران، ۱۹۶۲؛ نامه‌های عین‌القضات همدانی (فارسی) ویراسته عفیف عسیران و علینقی منزوی، ۱۹۶۹. رضامندانه وظیفه خود می‌دانم که اضافه کنم در طول آماده کردن این پژوهش از پیشنهادات ارزشمند پروفسور هرمن لاندولت از انستیتوی اسلامی دانشگاه مک‌گیل بسیار استفاده برده‌ام.

درگذشت و به جهان الهی یعنی آنجا که عقل انسان و کارکرد منطقی‌اش به ناتوانی مطلق فروکاسته می‌شود، پا گذارد.[۱]

از نظر **عین‌القضات** قدم گذاردن انسان به جهان الهی حادثه‌ای است که اهمیتی تعیین‌کننده دارد و نشان می‌دهد که شعور باطنی او ژرفای جدیدی یافته است؛ نشان می‌دهد که وجود انسان به شعوری دست یافته که کاملاً از سطح محسوسات و تفکر عقلانی متفاوت است. **عین‌القضات** این حادثه را «باز شدن چشم دل» (انفتاح عین البصیره)[۲] یا باز شدن «چشم شناخت عرفانی» (عین المعرفه)[۳] می‌نامد. وی در این مورد همچنین می‌گوید «در درون تو روزنه‌ای به عالم فراحسی گشوده می‌شود» (روزنه الی عالم ملکوت)[۴]. از این حادثه گاهی به عنوان «ظهور نور در باطن» (ظهور نور فی الباطن)[۵] یاد می‌شود. از لحاظ وجودشناختی، این نور ذهنی ساحتی را که **عین‌القضات** آن‌را «قلمرو ورای عقل» (الطور وراء عقل)[۶] می‌نامد، روشن می‌کند.

عین‌القضات ارزش خرد یا تفکر عقلانی را نفی و یا آن‌را تحقیر نمی‌کند.[۷] ولی به نظر او تا وقتی که انسان پس از دست یافتن به آخرین محدوده‌های قدرت عقلانی خود، به ورای «قلمرو عقل» پا نگذارده و به بُعد فراعقلی امور قدم ننهد، کامل نخواهد شد. در نظر او ساختار کل جهان هستی چنان است که آخرین مرحله قلمرو آزمون‌های تجربی مستقیماً با اولین مرحلهٔ «قلمرو ورای عقل»[۸] متصل است.

---

۱. خود **عین‌القضات** تمامی فرایند این تحول روحی را با حالتی غنایی در زبده الحقایق (ص ۷ـ۶) توصیف کرده است. ۲. همان، ص ۷ و جاهای دیگر.
۳. همان، ص ۳۰. ۴. همان، ص ۵۸. ۵. همان، ص ۲۶.
۶. همان، ص ۲۷ و جاهای دیگر. این یکی از آن اصطلاحاتی است که مداوماً در نوشته‌های **عین‌القضات** به چشم می‌خورد و «قلمرو(یی) که پس از عقل می‌آید (الطور الذی بعد العقل)» نیز نامیده شده است. ۷. همان، ص ۱۰. ۸. همان، ص ۳۵.

پس از این اشارات مقدماتی اکنون می‌توان ماهیت مسئله خاصی را که **عین‌القضات** در مورد ساختار معناشناختی زبان انسان مطرح می‌کند مورد بحث قرار داد. ناگفته پیدا است که کلمات و ترکیبات آن‌ها که در اختیار ما قرار دارد بدواً چنان ساخته شده‌اند که بتوان آن‌ها را به مناسب‌ترین و راحت‌ترین شکلی به منظور ارتباطات روزانه خود به کار بُرد. زبان ما هنگامی که برای بیان و توصیف تجربیات روزانه ما در جهان تجربی، یعنی در جایی که حواس و عقل ما کارکردهای طبیعی خود را انجام می‌دهند، به کار می‌رود در بهترین حالت خود قرار دارد. ولی حتی در این بُعد هم اغلب وقتی متوجه می‌شویم که بین آنچه احساس می‌کنیم و یا می‌دانیم، و آنچه قادر به بیانش هستیم چه شکاف عظیمی وجود دارد شرمسار می‌شویم. به قول **لودویک ویتگنشتاین** «اگر کسی ارتفاع کوه مون بلان را بداند و مع‌هذا نتواند آن‌را بیان کند طبیعتاً شگفت‌زده می‌شویم؛ ولی اگر کسی بداند که ساز کلارینت چه صدایی دارد ولی نتواند آن‌را توصیف کند جای شگفتی نیست زیرا اطلاع از چگونگی صدای ساز کلارینت از آن نوع آگاهی‌هایی نیست که آن‌را با ترکیب معمولی کلماتی که در اختیار داریم بتوان توصیف کرد.»[1] و البته اگر علاوه بر بُعد آزمونی تجربه انسانی، بُعد فرا-تجربی آگاهی روحانی یا عرفانی را نیز بپذیریم وضع از این هم بدتر می‌شود. صوفیان وقتی می‌خواهند [ما فی الضمیر] خود را به لفظ بیان کنند و یا بصیرت شخصی خود را توصیف نمایند ضرورتاً تمام مشکلات زبان‌شناختی‌ای که از این تفاوت جدی بین آنچه می‌دانند و آنچه فعلاً قادر به بیانش هستند ناشی می‌شود در سر راه آن‌ها قرار می‌گیرد.[2]

---

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, Translated by G. E. M. Anscombe (New York: MacMillan, 1953), p. 36.

۲. زبده الحقایق، ص ۸۸.

حال باید پرسید که صوفیان برای رفع این نقص باطنی دستگاه زبانی خود به کدام ابزار کارآمد دسترس دارند و آیا اصولاً چنین ابزاری در دسترس هست یا نه؟ در این رابطه اولین چیزی که به ذهن می‌آید نماد و نمادگرایی است. درواقع امر بسیار از شاعران ــ یا حتی فیلسوفان عارف ــ در اعصار مختلف نظام‌های نماد ایجاد کرده و به آن‌ها پناه برده‌اند. ولی در مورد **عین‌القضات** چنین نیست. او پیشنهاد می‌کند که در چنین مواردی می‌بایست کلمات را به شکلی چندین‌بُعدی به کار برد و این کار را «تشابه» می‌نامد. و درواقع امر به گفته او، اکثر واژه‌های کلیدی فلسفهٔ دینی در اسلام را می‌بایست به واسطهٔ **تشابه** تعبیر کرد.

ولی صرف نظر از مواردی که خود ما واژه‌ای را به شیوه تشابه به کار می‌بریم [و با معانی آن آشنایی داریم]، درک معنای کامل واژه‌ای که به طریق تشابه به کار گرفته شده مستلزم آن است که با یک وجه نظر به غایت انعطاف‌پذیر و پویا به ملاحظهٔ رابطه معناشناسانه‌ای که بین یک کلمه و معنایی که قصد افاده آن‌را دارد، بپردازیم.

جدی‌ترین مانعی که در راه درک کلمات و یا استفاده از آن‌ها به طریق تشابه وجود دارد این است که ما گرایش داریم که در رابطهٔ لفظ-معنا، اهمیت بیش از حدی برای لفظ قائل شویم. خام‌ترین حالت این گرایش، در زبان گفتاری کودکان به چشم می‌خورد.[1] درواقع امر کودکان نمی‌توانند کلمه لیث را از لحاظ معنایی با کلمه اسد یکسان قرار دهند زیرا گرچه این دو کلمه در زبان عربی هر دو به معنای «شیر» است ولی صورت‌های متفاوتی دارند. از طرف دیگر بزرگسالان هم اغلب اساساً همین اشتباه را، گرچه به صورتی پیچیده‌تر، مرتکب می‌شوند.

وجه نظری را که تأکید زائد بر کلمه دارد می‌توان به این صورت بیان

۱. نامه ۶۰، بخش ۴۵۲، ۷۵۳.

کرد که ما طبیعتاً گرایش داریم که وجود یک همبستگی یک‌ـبه‌ـیک را بین کلمه و معنای آن بپذیریم. از نظر **عین‌القضات** این امر به هیچ‌وجه حقیقت ندارد. جهان معانی، ماهیتی بی‌نهایت ظریف، انعطاف‌پذیر و روان داشته و فاقد ثبات نرمش‌ناپذیر یا خشکی صوری و مادی الفاظ است. این واقعیت را حتی می‌توان در استفاده روزانه ما از عادی‌ترین کلمات مشاهده کرد گرچه معمولاً این واقعیت به سطح روشن آگاهی ما نمی‌آید.

به عنوان مثال واژه فارسی «نیم» را در نظر بگیرید. بنا به این‌که به هنگام استفاده از این واژه کمیّت را در نظر داشته باشیم یا نه، معنای آن تفاوت ظریفی پیدا می‌کند. فرض کنید بگوییم که کار اصلی **ابوحامد غزالی** از دو بخش تشکیل شده است: نیم اول با خصوصیات جسم و نیم دوم با خصوصیات ذهن سر و کار دارد. در چنین مواردی واژه «نیم» به معنای نیمهٔ دقیق کمّی کتاب نیست زیرا این تقسیم‌بندی برحسب کمیّت صورت نگرفته است. به همین ترتیب جمله «آدمی دو چیز است» می‌تواند به دو تقسیم‌بندی کاملاً متفاوت ارجاع داشته باشد: (۱) «سر و بدن» و (۲) «ذهن و بدن».[۱] این واقعیت ــ که مشاهده آن به هیچ‌وجه کار مشکلی هم نیست ــ نشان می‌دهد که بین جهان الفاظ و جهان معانی تفاوت غیرقابل انکاری وجود دارد. ولی در سطوح بالاتر از گفتمان آزمون تجربی، این تفاوت معناشناختی متأسفانه چندان روشن نیست.

باید اشاره کرد که **عین‌القضات** بر این باور نیست که بین لفظ و معنای آن یک پیوند باطنی قدرتمند و انداموار برقرار است. بلکه کاملاً برعکس، به نظر او پیوند معناشناختی بین این دو، پیوندی مکانیکی و صرفاً ظاهری و حتی به یک معنا غیرواقعی است. زیرا دو طرف این رابطه

۱. نامه ۵۳، بخش ۴۰۵، ۶۷۷.

هم‌وزن نیستند و بین آن‌ها تعادل بسیار لرزانی برقرار است. جز این هم نمی‌تواند بود. به نظر **عین‌القضات** لفظ و معنا به دو نظم متفاوت هستی تعلق دارند. لفظ به جهان چیزهای مادی و محسوس (مُلک) متعلق است در حالی که معنا به جهان غیرمادی (مَلَکوت) تعلق دارد. لفظ در مقایسه با حوزه معنایی وسیعی که در زیر آن نهفته است، نقطه کوچک بی‌اهمیتی است. دروازهٔ باریک تنگی است که ذهن انسان از آن به قلمرو بی‌حد و مرز معنا گام می‌نهد. گذشته از این، معنا زندگی خاص خود را دارد. عاری از تثبیت‌شدگی است. کاملاً به طور مستقل از لفظ که آن‌را بازمی‌نماید، با یک انعطاف‌پذیری حیرت‌آور و مطابق با میزان عمق تجربه و آگاهی انسان، تحول می‌پذیرد. معنا، با چنین خصوصیاتی، به درون قالبِ ازپیش‌آمادهٔ لفظ می‌ریزد. صرفاً با نگاه کردن از بیرون به کلمه‌ای که به این شکل به کار گرفته شده است به سختی می‌توان پهنا و ژرفای معنایی را که می‌بایست به ما برساند ارزیابی کرد. این نکته به خصوص وقتی حقیقت دارد که معنایی که به درون لفظ ریخته شده بر یک تجربه بنیادین عرفانی استوار باشد. وقتی معنا ماهیت غیرتجربی داشته باشد استفاده از لفظ مربوط به آن ضرورتاً در غایت **تشابه** صورت می‌گیرد.[۱]

در این‌گونه موارد برای دریافت معنا می‌بایست وجه نظر بسیار ظریفی نسبت به کلمه اتخاذ کرد. زیرا در این موارد لازم است که کلمه را همچون تخته پرش به درون ژرفای معنا مورد استفاده قرار داد. ادراک معنا از راه لفظ، محال است. بلکه در اولین و کوچکترین تماس با لفظ می‌بایست آن‌را پشت سر گذارد و یک‌راست به قلمرو معنا رفت.[۲] ولی برای درک دلالت واقعی این نکته ابتدا می‌بایست ساختار **تشابه** را از نظر **عین‌القضات** بشناسیم و نکته فوق را بر اساس نظر او روشن کنیم.

---

۱. زبده الحقایق، ص ۴.
۲. همان، ص ۵۸.

تشابه معمولاً ایجاب می‌کند که کلمات به صورتی نامعلوم، نامشخص و مبهم به کار گرفته شوند. این خصوصیات منفی نهایتاً از چندمعنایی الفاظ ناشی می‌شوند. این چندمعنایی، یک پدیدهٔ معناشناختی و به این معنا است که در ساختار پایه‌ای یک کلمه تعدادی معانی مختلف وجود دارد. مثلاً اگر کلمه عربی «عین» را در یک زمینه نامشخص یا در متنی که به اندازه کافی روشن نیست مورد استفاده قرار دهیم می‌گویند آن‌را به طریق تشابه به کار برده‌ایم. زیرا کلمه «عین» می‌تواند معانی بسیار متفاوتی از قبیل چشم، چشمه، ذات، یک قطعه طلا، برادر ناتنیِ هم مادر و امثالهم داشته باشد.

ولی **تشابه** مورد نظر **عین‌القضات** کاملاً با این‌گونه چندمعنایی تفاوت دارد. زیرا از نظر او معانی متفاوتی که با کلمه «عین» مربوط می‌شود همگی در بُعد یکسانی قرار دارند. می‌توان گفت که هم‌معنایی زبان‌شناختی، یک هم‌معنایی افقی است در حالی که چندمعنایی مورد نظر **عین‌القضات** را می‌توان یک چندمعنایی عمودی دانست. این نوع چندمعنایی عبارت از یک ساختار چندبُعدی معنا است که بر اساس استفاده چندبُعدی از لفظ استوار است.

از این‌رو تشابه مورد نظر **عین‌القضات** به مواردی مربوط می‌شود که در آن یک کلمه واحد ــ یا یک بیان واحد ــ به شکلی دلالت‌گر و همزمان، در دو و یا چند سطح از گفتمان به کار گرفته می‌شود. از میان این سطوح مختلف **عین‌القضات** در اصل به دو سطح گفتمان علاقه‌مند است: [الف] سطح تفکر عقلی و [ب] سطح قلمرو ورای عقل.

از نظر زبان‌شناسی سطح [الف] گسترش خطی استفادهٔ معمول از زبان در بُعد تجربی روزمرهٔ آزمون انسانی است. در زمینه خاصی که مورد توجه بلاواسطه ما است سطح [الف] بدواً به بیان زبانی مفاهیم و تفکر الهیاتی ارجاع دارد. به عنوان مثال در علم کلام اغلب از «قُرب» و

«بُعد» انسان نسبت به خدا سخن می‌گویند. از این‌رو مثلاً کسانی که به وجود خدا اعتقاد ندارند از او «دور»اند و معتقدان به حق، به او «نزدیک»اند. این نوع استفاده از الفاظ کاملاً دلالت‌گر است. مفاهیم «قُرب» و «بُعد» در این محتوا، حاصل ساخت و پرداخت الهیاتی «قُرب» و «بُعد» چیزهایی است که ما در آزمون تجربی روزمره خود با آن‌ها روبروییم. نتیجتاً دو مفهوم فوق در این سطح هنوز اساساً برحسب تصویر ذهنی یا ایدهٔ فاصله مکانی درک می‌شوند.

ولی عارفان می‌توانند همین کلمات یعنی واژه‌های قُرب و بُعد را برای توصیف مضمون شهودهای دینی و یا عرفانی خود به کار برند و درواقع چنین نیز می‌کنند. ولی در این موارد، کلمات ــ مطابق با الگوی اساسی تحلیلی که در این‌جا به کار می‌بریم ــ در سطح [ب] به کار می‌روند. مهم‌ترین نکته‌ای که باید در مورد سطح [ب] ذکر کرد این است که معنایی که در این سطح فعلیت پیدا می‌کند هرگز در سطح [الف] قابل دسترس نیست و معنایی را که در سطح [الف] حاصل می‌شود هر قدر هم گسترش دهیم باز این دسترسی امکان‌پذیر نخواهد بود. دلیل این است که معانی الفاظ در سطح [ب] مبتنی بر نوعی تجربیاتِ شناختی است که ماهیتاً با آنچه در بُعد تفکر عقلانی تجربه می‌شود ــ بُعد زندگی روزمره که به جای خود ــ تفاوت ریشه‌ای دارد. زیرا همان‌طور که دیدیم در سطح [ب] معانی را تنها با «چشم بصیرت» (عین البصیره) در «قلمرو ورای عقل» می‌توان درک کرد. از این‌رو، به عنوان مثال، از نظر **عین‌القضات** واژه قُرب در این سطح به معنای یک رابطهٔ خاص فراحسی است که بین تمام موجودات با منبع وجود برقرار است. و این رابطه، رابطهٔ بسیار ویژه‌ای است که ساختار آن‌را به تفصیل مورد تحلیل قرار خواهیم داد. در این مرحله کافی است بگوییم که «قُرب» در این‌جا از نظر **عین‌القضات** عبارت از رابطه وجودشناختی مطلق و برابری است

که بین همه‌چیز با **خدا** برقرار است. او **که** واژه بُعد را به معنایی غیرمکانی به کار می‌برد اغلب می‌گوید که **فاصله همه** چیزها با خدا مطلقاً یکسان است.[۱] گرچه خود **عین‌القضات معنای قُرب** را در سطح [ب] صراحتاً مورد تحلیل قرار نمی‌دهد اما روشن است که چون در این قلمرو هیچ‌گونه ارجاع مکانی وجود ندارد، بُعد و قُرب یک معنا پیدا می‌کنند به این معنا که همه چیزها در یک «بُعد» (غیرمکانی) نسبت به خدا قرار دارند.

پس گرچه واژه «قُرب» دو معنای کاملاً متفاوت پیدا می‌کند اما نباید به اشتباه فکر کرد که معنای سطوح [الف] و [ب] اصولاً ارتباطی با یکدیگر ندارند. البته رابطهٔ معانی واژهٔ قُرب در سطوح [الف] و [ب] به هیچ‌وجه مشابه با رابطه‌ای نیست که بین معانی مختلف واژه «عین» یعنی چشمه و چشم و طلا و ذات و غیره برقرار است. زیرا واژهٔ «قُرب» حتی در سطح [ب] هم به معنای نزدیکی است با این تفاوت که ساختار آن «نزدیکی»ای که در بُعد فراحسی فعلیّت می‌یابد با ساختار «نزدیکی» در بُعد محسوس یا عقلانیِ تجربه، تفاوت دارد. به عبارت دیگر، محتوای معناشناختی «نزدیکی»، مطابق با تغییر کیفی شعور آدمی، از مکانی به غیرمکانی دگرگون می‌شود. ولی این دگرگونی تأثیری بر این واقعیت برجا نمی‌گذارد که یک و همان کلمه، در دو سطح [الف] و [ب] به شکلی دلالت‌گر و حاوی معنا به کار رفته‌اند.

مسئله این نیست که کدام‌یک از این معانی ــ [الف] یا [ب] ــ اصیل و واقعی و یا استعاری و مجازی است زیرا هر یک از این دو معنی، هر یک در قلمرو خاص خود، به یک اندازه اصیل و واقعی‌اند چرا که هرکدام بر یک تجربه اصیل متکی هستند. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم

---

۱. همان، ص ۷۸ـ۷۷.

«من یک گل را می‌بینم» دیدن من در سطح تجربی دارای معنای اصیلی است که بر یک احساس اصیل تجربی متکی است. همین‌طور وقتی می‌گوییم «کل بزرگ‌تر از هر یک از اجزاء آن است» این گفته در سطح تفکر عقلانی (سطح [الف]) دارای معنای اصیلی است. منصور حلاج هم وقتی «ان الحق» می‌گوید گفته‌اش در سطح فراحسی و فراعقلانیِ تجربه (سطح [ب]) اصالت دارد.[1] نکته مهم این است که هر یک از این سه جمله را می‌بایست منحصراً برحسب بُعدی که به آن تعلق دارد درک کرد.

اما ادراک کلمات و جملاتی که به سطح [ب] تعلق دارند اگر هم مطلقاً غیرممکن نباشد بی‌نهایت مشکل است. زیرا ان الحق‌گویی **حلاج** و سبحان‌گویی **بایزید** و امثالهم همگی شطحیاتی هستند که صوفیانی برخوردار از عالی‌ترین مقام روحانی، در یک حالت غیرمعمول آگاهی بر زبان آورده‌اند ــ حالتی که در آن قوه تعقل‌شان درهم شکسته و «در اشراق نور قاهره ابدیت فنا شده‌اند.»

> در این‌جا دیگر موضوع دانشی برجای نمانده؛ فعل دانستن محو شده و همه‌چیز به موضوع دانش تبدیل شده است (که درواقع نباید گفت موضوع دانش چرا که دیگر موضوعی برای شناخت وجود ندارد). در چنین حالتی است که این نقطه باقیمانده خود را بر پهنه جبروت آشکار می‌کند. در آن‌جا حسین جز ان الحق چه می‌توانست گفت.[2]

معلوم می‌شود برای آن‌که بتوان معنای این گفته‌ها را منحصراً در سطح [ب] دریافت باید خود ما هم همین تجربه عرفانی را از سر گذرانده باشیم.

---

۱. در مورد تحلیل گفته معروف حلاج نک. شکوه الغریب، ویراسته عفیف عسیران (تهران، ۱۹۶۲)، ص ۳۶، ۶۲. همچنین نک. تمهیدات، فصل‌های ۸۴، ۱۰۸ و ۱۰۴.

۲. تمهیدات، بخش ۶۲ و ۸۴. همچنین نک. نامه ۴۲، بخش ۳۵۵، ۵۶، که «پهنه ملک» (قلمرو تجربی) را به جای «پهنه جبروت» به کار برده است. هردو بیان به خوبی دارای معنا هستند زیرا تجربه عرفانی مورد نظر، به پهنه جبروت تعلق دارد ولی بیان لفظی آن فقط در جهان تجربی فعلیت می‌پذیرد.

پس آنان که دانش تجربی بلاواسطه‌ای نسبت به قلمرو ورای عقل ندارند حتی اگر استفاده از کلمات را در سطح [ب] از لحاظ نظری مشروع و مجاز هم بدانند این‌گونه استفاده از واژه‌ها ضرورتاً مجازی به نظرشان می‌رسد.[۱] کوتاه‌سخن، در نظر اکثر مردم کلماتی که در سطح [ب] به کار گرفته می‌شوند جز استعاره نیستند. به عنوان مثال وقتی خدا را نور می‌خوانند، در نظر اکثر مردم کلمه نور یک استعاره است.

اما در نظر آنان که به «قلمرو ورای عقل» دسترس دارند معانی کلمات در سطح [الف] (یعنی نور در معنای فیزیکی آن) معانی استعاری به شمار می‌آیند. زیرا بعد [ب] دقیقاً همان مکانی است که در آن واقعیت در حالت اصلی و مطلقش تجربه می‌شود. در این محتوای خاص، استفاده از زبان در سطح [الف] استعاری و در سطح [ب] واقعی است.[۲]

برای روشن شدن ساختار معنایی زبان در دو سطح [الف] و [ب] به عنوان مثال به واژه علم در عبارت «علم حق» که **عین‌القضات** خود به تفصیل از آن سخن گفته است توجه کنیم. مطابق با آنچه گفتیم، [الف] را سطح الهیاتی و [ب] را سطح فراعقلی یا عرفانی ادراک در نظر می‌گیریم.

در سطح [الف] که همان‌طور که قبلاً اشاره شد چیزی جز گسترش و امتداد استفاده معمول از زبان نیست، عبارت «**خدا** به چیزی عالم است» طبیعتاً به عنوان تمثیلِ «انسان چیزی می‌داند» درک می‌شود. و در محدوده این‌گونه ادراک، در الهیات مسائل مختلفی تحت عنوان «صفات الهی» مطرح شده و مورد بحث قرار می‌گیرند زیرا در این بستر، دانش به عنوان یکی از صفات خدا درک و فهم می‌شود.

از آن‌جا که معانی یک کلمه به صورتی که در سطح [الف] درک

---

۱. زبده الحقایق، ص ۲۴.

۲. همان، ص ۲۲ـ۲۱.

می‌شود، اساساً و در نهایت همان گسترش و امتداد یا ساخت و پرداخت تئوریکِ معنایی است که در زندگی تجربی روزمره و در سطح پایین‌تر از تفکر الهیاتی از این کلمه درک می‌کنیم پس علم [الهی] هم طبیعتاً به صورت تمثیلی از تصور معمول ما از علم ادراک می‌گردد. می‌دانیم که در بُعد معمول تجربی، واژه علم ساختاری ویژه و خاص خود دارد که بر اساس یک رابطهٔ دوعنصری بین ذهن (عالِم) و عین (معلوم) استوار است. ویژگی مختص این رابطهٔ شناختی این است که [در این رابطه] ذهن منفعل و عین فعال است. به عبارت دیگر عالِم وقتی، و تنها وقتی، می‌تواند نقش عالِم را بازی کند که چیزی [عین] برای شناختن وجود داشته باشد. وجودِ معلوم بر وجود عالِم مقدم است: (م ← ع)[1].

این ساختار ویژه دانش تجربی روزمره، آگاهانه یا ناخودآگاه، به سطح الهیاتی تفکر منتقل می‌شود. بنابراین در الهیات این عبارت که «خدا بر فلان چیز عالِم است» چنین درک می‌شود که ابتدا فلان چیز به عنوان معلوم ممکنِ علم الهی وجود داشته و خدا آن‌را آنچنان‌که آن چیز واقعاً هست، می‌شناسد. [پس گرچه] خدا دارای صفت علم است ولی تنها وقتی می‌تواند آن‌را به کار گیرد که معلوم‌های مناسبی برای علم او وجود داشته باشند. کوتاه‌سخن، معلوم بر ذهن عمل می‌کند و چند و چون آن‌را معیّن می‌نماید. از این‌رو است که علم خدا نسبت به جزئیات، یعنی نسبت به چیزها و رویدادهای منفرد جهان تجربی، پرسش‌انگیز جلوه می‌کند.

این پرسش‌انگیزی به خصوص وقتی جلوه می‌کند که ما با فرض این‌که ساختار دانش در تمام سطوح تجربه همان ساختار (معلوم ← عالِم) است، این پرسش الهیاتی را مطرح می‌کنیم که آیا خدا به همه

---

۱. نامه ۲۱، بخش ۱۷۷، ۲۷۰ـ۱۷۶. «چه خلق را علم پس از وجود معلوم می‌تواند بود.»

جزئیات، عالِم است؟ جواب مثبت به این پرسش، ممکن بودن علم خدا را ایجاب می‌کند. زیرا جهان تجربی ماهیتاً قلمروی امکانات است. در این جهان همه‌چیز مداوماً در حال تغییر است. هیچ چیزِ جزئی در دو لحظه متفاوت زمان، دقیقاً یکسان باقی نمی‌ماند. اگر قرار بر این می‌بود که دانش خدا این چیزهای جزئی را در حالی که لحظه به لحظه تغییر می‌کنند دنبال کند خود او هم می‌بایست در هر لحظه تغییر کند. به علاوه در عالم ما مداوماً چیزهای نو پا به عرصه وجود می‌گذارند و وضعیت‌های جدیدی اتفاق می‌افتد. بنابراین آگاه شدن خدا از این چیزها و وضعیت‌های جدید می‌بایست مداوماً حالت‌های شناختی جدیدی در ذهن او ایجاد کند. ولی قبول این امر مانند آن است که ممکن بودن دانش خدا را بپذیریم.[۱]

اگر برای خلاصی از این مشکل به پرسش بالا جواب منفی بدهیم در واقع امر صراحتاً اعتراف می‌کنیم که خدا جاهل است. پس همه‌دانیِ خدا چه می‌شود؟ جالب این‌جا است که چنین گفته‌ای در مورد جاهل بودن خدا یعنی این‌که «علم ازل بر جزئیات عالم محیط نیست» دقیقاً یکی از اظهاراتی بود که **عین‌القضات** به خاطر بیان آن متهم به کفر و الحاد شد.[۲]

به گفتهٔ **عین‌القضات** خود این نکته پرسش‌انگیز صرفاً به این دلیل مطرح می‌شود که الهیون معنای «علم» را در بُعد آزمونیِ تجربه روزمره درک می‌کنند. در پرتو آنچه پیش از این در مورد ساختار معنایی سطح [الف] گفتیم این شیوه ادراک کاملاً طبیعی جلوه می‌کند؛ یعنی استفاده از زبان در این سطح چیزی جز امتداد و گسترش الهیاتیِ استفادهٔ تجربی از زبان نیست. و باید گفت که الهیون نمی‌توانند طلسم جادوی زبان معمول را بشکنند.

---

۱. زبده الحقایق، ص ۲۵، ۲۲. همچنین برای بحث در مورد «نور و تاریکی» در اندیشه عرفانی نک. فصل دوم کتاب حاضر «پارادوکس نور و تاریکی در گلشن راز شبستری».
۲. نامه ۱۸، بخش ۲۱۹، ۱۵۰.

برای دریافتن ساختار معنایی واقعی علم خدا می‌بایست حدود تحلیل خود را به ورای مرزهای تفکر عقلانی معمول و به درون منطقه میانی بین دو سطح [الف] و [ب] بگستریم.[1] به عبارت ملموس‌تر، باید به گونهٔ خاصی از تفکر روی آورد که در عین حال هم استدلال عقلانی است و هم شهود متافیزیکی. و این کار به شیوه‌ای که ذیلاً توضیح می‌دهیم عملی است.

پیش از هر چیز می‌بایست بین دو نوع دانش تمایز قائل شویم: (۱) دانشی که وجودِ معلومی را که باید شناخت، از پیش مفروض می‌دارد و از آن ناشی می‌شود و (۲) دانشی که خود از پیش مفروض دانسته می‌شود و خودِ وجود شیئی معلوم از آن ناشی می‌شود. **عین‌القضات** این تمایز را با مثالی که از زندگی روزمره برگرفته است روشن می‌کند:

> علم من بدین مکتوب پیش از وجود این مکتوب بود. و علم من، سبب وجود این مکتوب بود. و اگر علم من نبودی، این مکتوب نتوانستمی نوشتن. اما علم تو به این، پس از وجود این مکتوب حاصل گردد. و این مکتوب سبب وجود علم تو بود.[2]

ساختار رابطهٔ بین علم خدا و اشیاء جزئی، مشابه همان ساختاری است که در قطعه فوق بین «علم من» و «این نامه من» وجود دارد.

اندیشه **عین‌القضات** از طریق تمایز اساسی بین این دو نوع دانش، به بُعد متافیزیکی اشیاء راه می‌یابد.

> علم ازل ینبوع وجود است. و کل موجودات مُلکی و ملکوتی به نسبت با سعّت علم ازلی چنان است که یک حرف از این مکتوب، و اسعّت علم و

---

۱. خود **عین‌القضات** از «منطقه میانی» بین [الف] و [ب] سخن نمی‌گوید. ظاهراً او به تمایز بین این دو سطح گفتمان اکتفا می‌کرده است به نحوی که مطابق با توصیفی که خود می‌کند، تحلیلی که در این‌جا مورد نظر است ظاهراً هنوز در محدودهٔ تفکر الهیاتی قابل انجام است. ولی به خاطر روشن شدن موضوع فکر می‌کنم بهتر باشد که آن‌را به عنوان چیزی که از بُعد [الف] فراتر می‌رود در نظر بگیریم.

۲. نامه ۱۸، بخش ۲۲۰، ص ۱۵۱ــ۱۵۰.

قدرت من. و این مثال از مقصود من سخت قاصر است. و حالی به از این مثال نیافتم.[۱]

بین این نتیجه‌گیری تا عالی‌ترین سطح گفتمان (سطح [ب]) فقط یک قدم فاصله است. ولی از سوی دیگر بین سطح [ب] و سطوح پیش از آن، چه سطح [الف] و چه سطح میانی، تفاوت بارزی وجود دارد. زیرا حتی در سطح میانی هم که هم‌اکنون آن‌را توصیف کردیم و به وضوح دارای ماهیتی بسیار متافیزیکی یا وجودشناختی است می‌بینیم که کلمه «علم» هنوز نوعی معنای ضمنی معرفت‌شناختی را در خود نگاه می‌دارد. به عبارت دیگر استفاده از واژهٔ علم هنوز به نوعی، هرچند کم‌رمق، به فعالیت ذهنی معمول انسان که او اشیاء را به واسطه آن می‌شناسد ارجاع دارد. در مقابل، واژه علم به صورتی که در سطح [ب] به کار می‌رود مطلقاً فاقد هرگونه معنای ضمنی معرفت‌شناختی است و معنای متافیزیکیِ ناب دارد. زیرا علم خدا در این‌جا به معنای معیت الله (در لغت به معنای «شاهد»، یا عدم جدایی مطلق خدا از همه‌چیز) است و نتیجتاً به این معنا است که همه‌چیز در فاصله‌ای برابر با منبع وجودی‌شان قرار دارند. این نکتهٔ جالبی است که شایسته است آن‌را تا حدودی به تفصیل روشن کنیم زیرا خود **عین‌القضات** اعلام می‌کند که این ایده اصالتاً به خود او تعلق دارد و پیش از او هیچ‌کس چنین نظری در مورد این مسئله ابراز نکرده است.[۲]

عین‌القضات استدلال خود را چنین آغاز می‌کند که ما عموماً اشیاء جهان تجربی را مداوماً در چارچوب یک رابطه تقدّم-تأخر نسبت به یکدیگر می‌یابیم. به عنوان مثال شعاع نور آفتاب پس از برآمدن خورشید ظاهر می‌شود و خورشید علّت ظهور آن است. به همین ترتیب

۱. نامه ۱۹، بخش ۲۵۱، ص ۱۶۶.

۲. نامه سوم، بخش ۲۲، ص ۲۰. «و این طرفه عبارتی است هیچ‌کس نگفته الا من.»

حرکت قلمی که هم‌اکنون این مطالب را با آن می‌نویسم تابع حرکات دست من است که به نوبهٔ خود از من به عنوان نویسندهٔ نامه تبعیت می‌کند.

ولی اگر از نقطه‌نظر بُعد الهی به ساختار رویدادهایی از این نوع بنگریم در پرتو کاملاً متفاوتی به نظر می‌آیند زیرا متوجه می‌شویم که در این منظر، خورشید و شعاع نور آن هردو در فاصله‌ای برابر از **مطلق** ایستاده‌اند. به همین شکل (۱) قلم که ابزار نوشتن من است، (۲) کلماتی که می‌نویسم و (۳) نویسنده (یعنی خود من) هر سه در یک سطح و رده و در یک فاصله از **مطلق** ایستاده‌ایم زیرا اکنون در یک منطقه متافیزیکی قرار داریم که در آن طول یا پی‌آمدی زمانی (نظم عمودی) بین دو چیز وجود ندارد. در این‌جا همه‌چیز به صورتی که در یک عَرضْ یا نظم افقیِ بی‌کران و بی‌زمان همزیستی دارند مورد تفکر قرار می‌گیرند.

عین‌القضات در نقد اندیشهٔ **ابن‌سینا** می‌گوید که وی که استدلال خود را در اثبات وجود خدا، بر ارتباطات علّی بین چیزها استوار کرده، بُعد تجربی را با بُعد الهی خلط کرده است. وجود شیئی الف ایجاب می‌کند که شیئی ب به عنوان علّت آن وجود داشته باشد؛ ب به نوبه خود محتاج وجود ج و آن هم نیازمند وجود د است و الخ. و در این بحر بیکران سلسله علت‌ها **ابن‌سینا** معتقد است که علت‌العلل را که همان **خدای مطلق** است پیدا کرده است.

به گفته **عین‌القضات** این نظر به کلی اشتباه است. او در مورد ضعف استدلال **ابن‌سینا** چنین می‌گوید

> ای دوست همه سمع باش. در این مکتوب مثلاً، ده‌هزار حرف باشد، و هر حرفی پس از حرفی در وجود آید، و سطر ثانی پس از سطر اول و سطر ثالث پس از سطر ثانی و رابع پس از ثالث و اگر کسی گوید: سطر عاشر از تاسع در وجود آید، و تاسع از ثامن، و ثامن از سابع، تا آنجا که گوید:

ثالث از ثانی و ثانی از اول. آنگاه گوید: سطر اول از ارادت و قدرتِ کاتب در وجود آمد، این کس قاصر نظر است. زیرا که کاتب را در طول مکتوب [یعنی در بُعد زمانی آن] طلب می‌کند نه در عَرْضش [یعنی در بُعد غیرزمانی]؛ پس ضرورت بود که از راه ارادت و قدرتِ کاتب به سطر اول و ثانی کم از آن دارند که به سطر ثامن و تاسع و عاشر، و هر که خدای را چنین داند، خدای تعالی در حق او زمانی است.[۱]

کافی است این نوع تفکر را در نقد استدلال **ابن‌سینا** به کار بگیریم تا معلوم شود که اشتباه او این است که خدا را همچون چیزی زمانی باز می‌نماید

اگر نظر صافی داشتی میان او و میان هیچ حادث، راه ندیدی، همه را متساوی‌الوجود دانستی، که حق‌تعالی از زمان منزه است همچنان‌که کسی از حرفی که بر این کاغذ است راه به کاتب برد، از عَرض این حروف، نه از طول.[۲]

کلمه علم در سطح [ب] گفتمان، و در ارجاع به آن صفت الهی که با این کلمه مشخص می‌شود به معنای همین فاصله برابر وجودی بین همه چیزها با خدا به کار می‌رود. در مورد «معیّت» نکته دیگری هم هست که باید به آن اشاره کرد. معلوم می‌شود که «معیّت»، وجود نسبت خاصی را بین **مطلق** و چیزهای تجربی ایجاب می‌کند. ولی این نسبت از نوع بسیار خاصی است. یعنی تنها وقتی فعلیت می‌یابد که از سوی **مطلق** به آن نگریسته شود و نه از سوی اشیاء. زیرا اشیاء جهان تجربی، به خودی خود هیچِ محض‌اند و واقعیتی از آن خود ندارند. واقعیت یا وجودی که به نظر می‌رسد از آن برخوردارند از همان نسبتی مشتق شده است که به واسطه فعالیت مطلق به آن وارد می‌شوند.[۳]

پس نسبتی که ما از آن سخن می‌گوییم در مقایسه با معنای معمول این

---

۱. نامه ۳، ص ۲۱. ۲. نامه ۳، بخش ۲۳، ص ۲۱.

۳. در اصطلاح‌شناسی حکمای الهی متأخرتر، این نوع نسبت را «اضافه اشراقی» می‌نامند.

کلمه اصلاً نسبت نیست. وقتی یکی از طرفین یک رابطه «هیچ» است چگونه می‌تواند نسبتی وجود داشته باشد؟ **عین‌القضات** هم وقتی می‌گوید که «هرآنچه در این عالم موجود است با عَرض علم ازلی نسبت دارد اما نسبت همه موجودات عالم به علم خدای تعالی مانند نسبت هیچ به چیزی بی‌نهایت است»[۱] نیز همین نکته را در نظر دارد. ولی بیان این نکته برابر است با ذکر این مطلب که «کلیه موجودات نسبت به علم ازلی و وسعت آن ناچیزاند»[۲] بنابراین به درستی می‌توان گفت که خدا با [مع] چیزها است ولی نمی‌توان این نظم را معکوس کرد و گفت چیزها با خدایند.[۳] زیرا در جهان مطلقاً چیزی وجود ندارد که بتواند رودرروی خدا بایستد. این خدا است که وجه خود را به سوی همه‌چیز می‌گرداند و معنای واقعی این گفته که **خدا** همه‌چیز را می‌داند هم همین است.[۴] خود اشیاء وجهی ندارند که به سوی خدا برگردانند.

ولی چون در شرایط عادی برای ما امکان ندارد که نسبتی را در نظر آوریم که یکی از طرفین آن لاشیئی است، لاجرم گرایش داریم که «لاشیئی» را «شیئی» تصور کنیم و یک نسبت دوطرفه متقابل (الف ـ ب) را بین آن‌ها قرار دهیم. از این‌رو اغلب از چیزهایی سخن می‌گوییم که در مقابل خدا ایستاده و وجه خود را به سوی او برمی‌گردانند (مقبله).[۵]

ولی این نکته هم حقیقت دارد که اشیاء از واقعیت خاصی برخوردارند که ناشی از وجه گردانی خدا به سوی آنها است. و به این معنا نسبت دوطرفه‌ای بین خدا و اشیاء وجود دارد. از این منظر هر یک از موجودات این جهان، در عین حال «موجود» و «معدوم» است. کلمه «علم» (خدا) در سطح [ب] گفتمان، همین وضعیت را بازمی‌نماید. پدیده تشابه

---

۱. زبده الحقایق، ص ۲۱.
۲. همان، ص ۲۵.
۳. همان، ص ۶۳ـ۶۲ و ۷۶.
۴. همان، ص ۲۶ـ۲۰.
۵. همان، ص ۲۳.

به صورتی که **عین‌القضات** آن‌را فهم می‌کند عبارت از یک ساختار چندبُعدی است که از دو و یا چند معنا تشکیل شده (مانند معانی کلمه «علم» در سطوح [الف] و [ب]) که از لحاظ عمق بصیرت با یکدیگر متفاوتند و در یک وجود معنایی واحد در کنار یکدیگر گذارده شده‌اند.

فصل پنجم

آفرینش و نظم بی‌زمان امور: بازجستی از فلسفهٔ عرفانی عین‌القضات همدانی

I

عین‌القضات همدانی که زمانی نامش تقریباً به طور کامل از صفحات تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده شده بود اخیراً از این گمنامی به در آمده و کسانی که به جنبه‌های فلسفی تصوف علاقه‌مندند متوجه اهمیت درخور او شده‌اند. اما اندیشه‌های این عارف-فیلسوف برجسته تا به حال از نظر معناشناسی مورد پژوهش قرار نگرفته است.

عین‌القضات عمر کوتاه تراژیک خود را در همدان در عصری به پایان برد که تا ظهور **ابن‌عربی** و **سهروردی**[1]، دو تن از چهره‌های برجستهٔ تاریخ اندیشهٔ اسلامی، که **عین‌القضات** را به حق می‌توان پیشاهنگ آنها دانست زمان چندانی نمانده بود. **عین‌القضات** به دو دلیل روشن شایسته احراز چنین مقامی است. اول اینکه به عنوان یک متفکر، در اندیشه خود به تصوف و فلسفه مدرسی وحدت بخشید. او که شاگرد و مرید **احمد غزالی** بود، درواقع تجسم سنت تجربیات عرفانی بنیادینی به شمار می‌رفت که تحت عنوان تصوف از طریق نمایندگانی چون **حلاج** و **بایزید بسطامی** به او رسیده بود. او در عین حال اندیشمندی بود که در

---

۱. **عین‌القضات** (۱۱۳۱-۱۰۹۳)، **سهروردی مقتول** (۱۱۹۱-۱۱۵۳)، **ابن‌عربی** (۱۲۴۰-۱۱۶۵).

زمینهٔ تحلیل عقلی قدرت فوق‌العاده‌ای داشت و از این‌رو قادر بود بر اساس بصیرت‌های معنوی‌اش، فلسفه‌پردازی کند.

دوم اینکه او از دو لحاظ به اندیشه **ابن‌عربی** نزدیک است. اول اینکه تفکر متافیزیکی او توسط و مطابق با تجربهٔ عرفانی وی تعیین می‌شود و دیگر اینکه ساختار موضع فکری او با ساختار آنچه به نام تز «وحدت وجود» خوانده می‌شود و **ابن‌عربی** کل بنای شکوهمند متافیزیک عرفانی خود را بر اساس آن بنا کرد، همسانی بارزی دارد. از این لحاظ **عین‌القضات** بدون تردید طلایه‌دار **ابن‌عربی** بود.

این ملاحظات که خود می‌تواند مضمون مقالات بلندی در مورد نسبت تاریخی این دو تن قرار گیرد ظاهراً پیشنهاد می‌کند که روح **عین‌القضات** را آنچنان‌که از درون اندیشهٔ شیخ اشراق (**سهروردی**) و شیخ الاکبر فلسفهٔ وحدت وجود (**ابن‌عربی**) می‌گذرد و به نوع خاصی از فلسفه حکیمانه تحول می‌یابد که در مراحل متأخر اندیشه اسلامی و به خصوص در ایران به فلسفه حکمت[1] معروف است، می‌توان از لحاظ تاریخی دنبال کرد.

من در این فصل الگوی پایه‌ای تفکری را که مشخصه **عین‌القضات** به عنوان یک فیلسوف-عارف است بررسی می‌کنم و این کار را با طرح یک مثال عینی یعنی با پژوهش در شیوهٔ خاص **عین‌القضات** در نگرش به مفهوم اسلامی آفرینش انجام می‌دهم.[2]

---

۱. در مورد ماهیت فلسفه حکمت در ایران نک. کتاب من به نام
The Concept and Reality of Existance (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), 57–149 & Henry Corbin, En Islam Iranian: Aspects spirituals et philosophiques, 4 vols. (Paris: Gallimard, 1972).

۲. به منظور رعایت ایجاز و یک‌شکلی من برای نوشتن این مقاله منحصراً از کتاب زبده الحقایق (به زبان عربی) که به تصحیح دکتر عفیف عسیران در سلسله انتشارات دانشگاه تهران (شماره ۶۹۵)، منتشر شده است استفاده برده‌ام.

II

بارزترین شاخص الگوی تفکر **عین‌القضات** این است که اندیشهٔ او در آنِ واحد در ارجاع به دو سطح مختلفِ شناخت، ساختار می‌پذیرد. به عبارت دیگر فرآیند تفکر فلسفی[1] **عین‌القضات** بی‌هیچ کم و کاستی با دو سطح گفتمان مرتبط است که یکی به قلمرو آزمون تجربی که بر محسوسات و تفسیر عقلایی استوار است ارجاع می‌کند و دیگری به نوع ادراک کاملاً متفاوتی که خاص «قلمرو ورای عقل» است باز می‌رود. باید گفت که این تمایز، فی‌نفسه حاوی نکته جدیدی نیست زیرا عرفا عموماً گرایش دارند تا آنچه را در دسترس حواس و عقل قرار دارد، از آنچه دور از دسترس همه اشکال شناخت تجربی است متمایز کنند زیرا در غیر این صورت نام «عارف» بر آنان اطلاق نمی‌شود. مشخصهٔ واقعی اندیشه **عین‌القضات** این است که همه‌چیز را ــ یعنی هر رویداد، هر حالت امور، یا هر مفهومی که شایسته بحث فلسفی باشد ــ برحسب این دو سطح گفتمان که ذاتاً با یکدیگر ناسازگارند بیان می‌کند. همه مفاهیم اصلی، چه فلسفی و چه کلامی، که سنتاً به عنوان مفاهیم اصیل اسلامی جا افتاده‌اند می‌بایست در این دو سطح گفتمان به طریقی مورد بحث و روشنگری قرار گیرند که بتوان این نکته را نشان داد که هر یک از آنها وقتی در هر یک از این دو سطح مورد نظر قرار می‌گیرند ساختار درونی متفاوتی دارند.

شایسته ذکر است که **عین‌القضات** به سَبُکی و سادگی از سر عقل درنمی‌گذرد. بلکه هرآنچه را شایسته عقل است برای آن قائل می‌شود.

---

۱. یعنی تا زمانی که سعی می‌کند ایده‌های خود را به طور فلسفی و به طریقی عقلایی به تفصیل بیان کند. گاهی او مانند آنچه در تمهیدات (به زبان فارسی، تصحیح عفیف عسیران، تهران، ۱۹۶۲) می‌بینیم همچون یک عارف ناب سخن می‌گوید. در این نوشته‌های عرفانی او الگوی تفکر کاملاً متفاوتی را به نمایش می‌گذارد.

عقل در زندگی انسان کارکرد مهمی دارد؛ دارای قلمرویی مناسب خود است که بر آن حکم می‌راند.[۱] درواقع امر **عین‌القضات** «قلمرو عقل» (طور العقل)[۲] و «قلمرو ورای عقل» (طور وراء عقل)[۳] را همچو دو منطقه همجوار در نظر دارد که اولی دنباله دومی است.[۴] یعنی آخرین مرحله «قلمرو عقل» فی ذاته اولین مرحله «قلمرو ورای عقل» به شمار می‌آید و این امر در مورد کسانی که با بهره‌گیری همه‌جانبه و کامل از تمامی منابع تفکر عقلانی توانسته‌اند به قلمرو قوهٔ فرا-عقلیِ ذهن قدم بگذارند قابل مشاهده است. این قلمرو اخیر هنگامی خود را بر انسان آشکار می‌کند که در حد نهایی قوهٔ عقلانی او به ناگاه یک نور اشراقی همه‌سویه در باطن او بدرخشد.

ظهور این «نور درونی» (نور فی الباطن)[۵] نگرش انسان به جهان را چنان دگرگون می‌کند که او حتی خواب آن‌را هم ندیده است. حال او یک عارف است در حالی که پیش از این، در محدودهٔ «قلمرو عقل»، یک عالِم و یک متفکر عقلانی بود. واژه عارف در مورد کسی به کار می‌رود که با کمک «نور باطنی» خود ساختار پنهانی و یا فرا-تجربی امور را درمی‌یابد. از این‌روست که شاخص فلسفهٔ او، اگر اصولاً به فلسفه‌سازی روی آورد، همین بصیرت دوگانه جهان است ــ جهانی که بر او به عنوان

---

۱. در این‌جا به علت کمبود جا نمی‌توانم به تفصیل به نوشته‌های **عین‌القضات** در باب کارکرد ذاتی عقل بپردازم. در مورد این مسئلهٔ خاص نک. زبده الحقایق، فصل ۱۵، ص ۲۵، فصل ۱۷، ص ۲۷، فصل ۱۸، ص ۲۸، فصل ۴۳، ص ۴۸، فصل ۹۷، ص ۹۸.

۲. همان، فصل ۴۱، ص ۸۲، فصل ۵۷، ص ۶۳.

۳. همان، فصل ۱۱، ص ۲۷. «قلمرو ورای عقل» یکی از مهم‌ترین مفاهیم کلیدی اندیشه **عین‌القضات** است و در چندین عبارت متفاوت از آن یاد شده است (نک. فصل ۱۴، ص ۲۳، فصل ۲۴، ص ۲۳، فصل ۲۸، ص ۹۸، فصل ۱، ص ۱۰). گاهی **عین‌القضات** این مفهوم را به صیغهٔ جمع (قلمروها، اطوار) به کار می‌برد تا وجود مراتب این قلمرو را نشان دهد (نک. فصل ۱۶، ص ۲۷، فصل ۴۵، ص ۹۶، فصل ۴۶، ص ۹۷).

۴. همان، فصل ۲۷، ص ۳۵.

۵. همان، فصل ۱۱، ص ۲۷ــ۲۶.

عالِم یا متفکر عقلایی ظاهر می‌شود و همین جهان به صورتی که بر او به عنوان عارف گشوده می‌شود. ویژگی شاخص تفکر **عین‌القضات** را که در ابتدای مقاله به آن اشاره کردیم برحسب این بصیرت دوگانه جهان می‌توان مورد نظر قرار داد.

به گفتهٔ **عین‌القضات** «قلمرو ورای عقل» از ماهیت ویژه‌ای برخوردار بوده، ساختار آن کاملاً با ساختار «قلمرو عقل» تفاوت دارد. مع‌هذا این دو قلمرو با یکدیگر بی‌ارتباط هم نیستند. بلکه مطلب کاملاً برعکس است. در نظر **عین‌القضات** «قلمرو عقل» چیزی جز انعکاس رنگ‌باختهٔ «قلمرو ورای عقل» نیست. تنها در این قلمرو دوم است که واقعیت حقیقی چیزها آشکار می‌شود در حالی که قلمرو اولی تصویر مسخ‌شده یا ناقصی از این واقعیت ارائه می‌کند و این مسخ‌شدگی ناشی از فعالیت الگوهای شناختی خاص عقلی و حسی است. ولی این تصویر هرچه بی‌رنگ و مسخ هم که باشد هنوز تصویر واقعیت است. به این معنا این دو قلمرو با یکدیگر ارتباط نزدیک دارند. یعنی می‌توان مطمئن بود شکل اصلی هر رویداد یا هر حالتی از امور را که در «قلمرو عقل» می‌گذرد می‌توان در قلمرو دیگر یافت.

چنین است که در نظر **عین‌القضات** یک همخوانی عمومی و بنیادین بین این دو قلمرو وجود دارد ولی تفاوت این دو از لحاظ تصویری که از واقعیت به ما ارائه می‌کنند نکته قابل توجه‌تری است. شکاف این تفاوت به حدی پهن و ژرف است که در اکثر موارد این همخوانی را به سختی می‌توان دریافت. به همین دلیل هم هست که وقتی می‌خواهیم ساختمان پایه‌ای واقعیت را با توجه همزمان به حالت امور در هردو قلمرو مورد پژوهش فلسفی قرار دهیم، با مشکل مواجه می‌شویم. به علاوه زبان انسان چنان ساخته شده که واژه‌ها و صرف و نحو آن بدواً با ساختار قلمرو عقل مطابقت دارند. کلمات و جملاتی که به واسطهٔ آنها چیزها را

توصیف و یا در مورد آنها فکر می‌کنیم طبیعتاً متوجه «قلمرو فراعقل» نیستند پس عارفی که می‌خواهد در قالب یک فیلسوف از آنچه در قلمرو فراعقل مشاهده کرده سخن بگوید، مجبور است ابزار زبانی خاص توصیف امور «قلمرو عقل» را به کار گیرد.

به گفتهٔ **عین‌القضات** در چنین وضعیتی دو راه بر عارف گشوده است. یا (۱) به تشابه[1] روی آورد و به هنگام ارجاع به هر یک از این قلمروها یک کلمه واحد را به دو معنای بسیار متفاوت به کار گیرد؛ و یا (۲) این دو حالت راکه با یکدیگر همبستگی دارند با استفاده از مجموعهٔ کلمات و جملات خاص هر یک از آنها توصیف کند. **عین‌القضات** در زبده الحقایق هردو روش را به کار می‌گیرد. ناگفته پیداست که وقتی او شق دوم را برمی‌گزیند تعبیر گفتار او برای ما به امر مشکل و ظریفی تبدیل می‌شود زیرا ممکن است به اشتباه فکر کنیم که او از دو چیز کاملاً بی‌ارتباط به یکدیگر سخن می‌گوید. مفهوم «آفرینش» که عنوان اصلی مقاله حاضر است درست یکی از همین موارد به شمار می‌آید. «آفرینش» (ایجاد) کلمه‌ای کلیدی است که **عین‌القضات** آن‌را برای اشاره به «قلمرو عقل» به کار می‌برد در حالی که وقتی از نقطه‌نظر «قلمرو ورای عقل» به همین رویداد بنیادین نظر می‌کند برای اشاره به آن از واژهٔ «وجه الله» (صورت خدا) استفاده می‌کند. «آفرینش» و «صورت خدا» ظاهراً هیچ نکته مشترکی با یکدیگر ندارند. اما در نظر **عین‌القضات** این دو همبستگی ساختاری بارزی دارند و تفاوت اصلی آنها این است که یکی به «قلمرو عقل» و دیگری به «قلمرو ورای عقل» تعلق دارد.

---

۱. برای بحث در مورد نظر **عین‌القضات** در مورد این جنبهٔ مسئلهٔ زبانی فلسفهٔ عرفانی به فصل پیشین مراجعه کنید.

III

خلقت مفهومی است که ادراک عقلایی معمولی کاملاً قادر به درک آن است. اجازه بدهید کار را با بررسی نظر **عین‌القضات** درباره خلقت با ارجاع به «قلمرو عقل» آغاز کنیم.

باید توجه داشت که **عین‌القضات** در این سطح از تفکر، لااقل در بدو امر ایده‌های بنیادینی را که الهیون و فیلسوفان در مورد خلق جهان هستی توسط خدا ساخته و پرورده‌اند می‌پذیرد و از این‌رو در ابتدا همه چیزها را به دو مقوله اصلی قدیم و حادث تقسیم می‌کند. قدیم که در واقع مقولهٔ واحدی است که تنها یک عضو دارد که همان **واجب‌الوجود** است، آن مقوله از هستی است که وجودش آغاز زمانی ندارد. در مقابل، حادث موجودی است که وجودش دارای یک آغاز زمانی است. در این بستر، خلقت را می‌توان چیزی دانست که در یک نقطه معین و مشخص از زمان به وجود آمده باشد.[1] این مفهوم خلقت، در میان الهیون مشترک است و به خودی خود نقش چندان مهمی در اندیشه **عین‌القضات** ایفا نمی‌کند.

نوع دیگری از درک این تمایز بین قدیم و حادث وجود دارد که فیلسوفان آن‌را ساخته و پرداخته‌اند و خود **عین‌القضات** نیز آن‌را پذیرفته و به صورت مهمی متحول ساخته است. مطابق با این ادراک نوع دوم، قدیم به معنای «آن‌چیزی است که وجودش بی‌نیاز از علت است» در حالی که حادث به معنای «آن‌چیزی است که وجودش نیازمند علت خاصی است.»[2] جز **خدا** هیچ چیز نمی‌تواند بدون علّت موجده به وجود بیاید. همان‌طور که چیزهای بیشماری در جهان وجود دارند علت‌های بیشماری نیز در کار است ولی همه آنها را نهایتاً می‌توان به یک

۱. زبده الحقایق، فصل ۲، ص ۱۲.
۲. همان، فصل ۷، ص ۱۷.

علت‌العلل یعنی **خدا** فروکاست. در این بستر، خلقت به این معنا است که چیزی که در حالت منفیِ عدم بوده است، از طریق فعالیت **علت** آن، به حالت مثبتِ وجود پا می‌گذارد. این مفهوم خلقت در اندیشه اسلامی امری جاری است.

باید اشاره کرد که چه ادراک اول را بپذیریم چه ادراک دوم را، در این مرحله بدون استثنا خلقت به عنوان یک رویداد زمانی تلقی می‌شود. ولی در نظر **عین‌القضات** معنای ساختاری عمیقی که در زیر این نوع درک متعارف از خلقت نهفته است صرفاً آن **چیزی** (معنایی) است که «اگر بیرون از حجاب‌های رموز به آن بنگریم در زبان معمول اعراب الله[1] نامیده می‌شود» و منبع غایی [وجود] تمام چیزهای موجود در تمام اشکال و رنگ‌های آنها است. ولی **خدا** که منبع غایی [وجود] همه چیزها است [خود] ضرورتاً یک رویداد زمانی نیست و ذاتاً ربطی به زمان ندارد. تنها در سطح شناخت تجربی است که این حالت امور، که اساساً غیرزمانی است، مطابق با ملزومات ذاتی ساختار ویژهٔ عقل و احساس ما به یک رویداد زمانی تحول پیدا می‌کند. در «قلمرو ورای عقل» این حالت غیرزمانی خود را به صورتی کاملاً متفاوت از خلقت به عنوان یک واقعه زمانی، آشکار می‌کند. ما این نکته را در صفحات بعد به طور کامل مورد بحث قرار خواهیم داد. در حال حاضر در «قلمرو عقل» باقی می‌مانیم و تحول اندیشهٔ **عین‌القضات** را در این سطح از گفتمان دنبال خواهیم کرد.

در صفحات پیش دیدیم که اصطلاح «حادث» به عنوان «آنچه وجودش دارای (و یا نیازمند) علت است» تعبیر شد. فیلسوفان اسلامی به اتفاق آراء این نوع چیز را ممکن (ج. ممکنات) می‌نامند. یک [شیئیِ]

---

۱. همان، فصل ۳، ص ۱۳. و همچنین فصل ۵، ص ۱۵ و فصل ۴، ص ۱۴.

ممکن چیزی است که در درون خود فاقد علت وجودی است. **عین‌القضات** نیز همه چیزهای موجود در این جهان را به معنایی نه‌چندان دقیق «ممکن» می‌خواند و همان معنای مورد نظر سایر فیلسوفان را در نظر دارد.[1] ولی با تحقیق دقیق‌تر متوجه می‌شود که این مفهوم معمول «ممکن»، کاملاً غیردقیق بوده و به اندازهٔ کافی ساخته و پرداخته نیست. این مشاهده فرصتی در اختیار او می‌گذارد تا ایدهٔ اصیل خود را در مورد امکان وجودی بپروراند.

فیلسوفان عموماً توافق دارند که امکان وجودی از یک‌سو در نقطه مقابل ضرورت وجودی و از سوی دیگر در نقطه مخالف عدم امکان (محال) وجودی قرار دارد.

حال اگر این دو تعریف مختلف از خلقت را که در بالا مطرح شد در کنار یکدیگر بگذاریم تعریف جدیدی به دست می‌آید؛ خلقت، به وجود آمدن چیزی است از طریق فعالیّت علّت آن در نقطه‌ای خاص از زمان. البته این چیز قبل از اینکه به وجود آید در حالت عدم بوده است. ولی تا وقتی که چیزی در حالت عدم باشد، وجود آن «محال» است. **عین‌القضات** عدم امکان وجودی را به این صورت درک می‌کند. ولی در همان لحظه‌ای که آن چیز پا به حالت وجود گذارده و به چیزی که فعلاً موجود است تبدیل می‌شود وجود آن «ضرورت» پیدا می‌کند [واجب می‌شود] یعنی از آن به بعد آن چیز ضرورتاً موجود است. پس دیگر امکان [وجودی] چه محلی از اعراب دارد؟ آن‌را تنها در نقطه‌ای خیالی می‌توان یافت و آن نقطه‌ای است که آن چیز در آن نقطه از حالت عدم به حالت وجود می‌آید. این چیز فقط به اندازه کسری از یک لحظه که درواقع می‌توان آن‌را هیچ دانست «ممکن» است.

---

۱. همان، فصل ۳۲، ص ۳۹ و فصل ۳۱، ص ۳۸.

عین‌القضات این مفهوم غیرمعمول امکان وجودی را از طریق مقایسه ساختار آن با ساختار [زمان] حال، که آن هم به نظر او چیزی جز یک لحظه خیالی بین گذشته و آینده نیست، روشن می‌کند. این خود یک مفهوم نمونهٔ **غزالی**‌وار از زمان حال است که در غرب با نظر معروف **سن آگوستین** قابل مقایسه می‌باشد. **عین‌القضات** در مورد این مسئله چنین می‌گوید:

> بدین ترتیب مرز «واجب» و «محال» به یکدیگر پیوسته است و حائلی بین آن دو نیست. یعنی هر چه موجود است واجب است و هر چه موجود نیست محال است و امکان که حد فاصل آنهاست به هیچ‌وجه دارای ذات و حقیقی نیست، مانند نقطه‌ای که بر روی یک خط مستقیم فرض شود جنبه وهمی دارد، یا مانند حدی که گذشته را از آینده جدا می‌کند، که آخرین حد ماضی پیوسته است به اولین حد مستقبل. اما حدی که ماضی و مستقبل را از هم جدا کند، موجود حقیقی نیست و جز در وهم تحقق ندارد و اگر نقطه‌ای موهوم بر روی خط زمان ماضی و مستقبل فرض کنیم با انقسام زمان به ماضی و مستقبل، چیزی به عنوان حد فاصل باقی نمی‌ماند که آن‌را حقیقت و ذات حد فاصل به حساب آوریم. پس حد فاصل، نقطه فرضی موهوم است.[۱]

در نتیجه هیچ‌گونه امکان وجودی عملاً وجود ندارد و از این‌رو همه چیزها یا «محال»اند و یا «واجب». آنچه به عنوان ممکن در نظر گرفته می‌شود چیزی نیست مگر خط مرزی خیالی که «محال» را از «واجب» جدا می‌کند.

سؤال بعدی این است که منظور **عین‌القضات** از اعلام این مطلب که هرآنچه هنوز موجود نشده، «محال‌الوجود» است دقیقاً چیست؟ در یک زمینه اسلامی ــ و این دقیقاً همان زمینه‌ای است که **عین‌القضات** بحث خود را در این مورد بر آن پیش می‌برد ــ این پرسش اهمیتی اساسی دارد

---

۱. همان، فصل ۸، ص ۱۸.

زیرا مستقیماً با مسئله قدرت **الهی** در ارتباط است. گذشته از این یکی از مقبول‌ترین اصول فلسفی می‌گوید که هر وقت و هر جا که علت کاملی وجود داشته باشد ضرورتاً می‌بایست معلولی به وجود آید. به عنوان مثال حرکت دست باعث می‌شود که حلقه‌ای که بر انگشت دست راست است نیز حرکت کند بدون اینکه بین این دو حرکت، وقفه زمانی وجود داشته باشد. پس چرا با وجود اینکه کاملترین **علت** همیشه وجود دارد، امروز چیزی پا به عرصه وجود می‌گذارد و چیز دیگر تا فردا در حالت عدم باقی می‌ماند.[۱]

عین‌القضات «محال» را برحسب «فقدان شرط [لازم]» یا **فقد شرط** تعریف می‌کند. علیرغم وجودی ابدی **علت**، تا وقتی که «شرط» وجود یک شیئی فعلیت نیافته باشد آن شیئی در حالت عدم باقی می‌ماند. او برای آنکه مسئله را از طریق یک مثال معمولی روشن کند می‌گوید انسان طبیعتاً از قدرت تکلم برخوردار است. سخن گفتن پس از سکوت ناشی از این قدرت است. مع‌هذا انسان ممکن است ساکت بماند. به عبارتی دیگر علت وجود دارد ولی معلولی موجود نیست. این ناهمسازی بین علت و معلول ناشی از نقص خود علت نیست بلکه به سبب فقد شرط لازم برای ایجاد معلولی است که انتظار به وجود آمدن آن‌را داریم که در این مورد همان مشیت سخن گفتن است. به همین ترتیب ممکن است قدرت بینایی کامل در ما موجود باشد ولی ستارگانی که در پشت ابر پنهان شده‌اند قابل مشاهده نیستند. نامرئی بودن ستارگان به هیچ‌وجه نشانه نقص قدرت بینایی نیست. در این تمثیل آنچه هنوز در مرحله عدم است، به اصطلاح در حجاب فعلیت نیافتن شرط ضروری پوشیده است و تا وقتی در این حجاب باشد **علت** (یعنی قدرت **الهی**) آن‌را به وجود

۱. همان، فصل ۳۷، ص ۴۴ـ۴۳.

نمی‌آورد و نقصی بر خود **علت** متصور نیست. وقتی می‌گویند وجود چیزی که هنوز به وجود نیامده، «محال» است، این معنا را در نظر دارند. ولی به محض اینکه پرده برداشته شود، شیئی فوق به حالت امکان دگرگون شده و با همین عمل به حالت ضرورت پا می‌گذارد.

> شک نیست که خداوند متعال در انسان معنایی آفرید که در اصطلاح مردم قدرت نامیده می‌شود و انسان با آن معنی می‌تواند، مثلاً، پس از سکوت هر وقت که بخواهد سخن بگوید. بنابراین سبب ظاهر در وجود کلام پس از سکوت در نظر عامه مردم همان معنایی است که قدرت نام دارد. پیداست که در این حالت، سبب کلام یعنی قدرت موجود است، و معلول آن یعنی کلام هنوز موجود نیست. نه از آن حیث که در سبب خللی باشد بلکه به سبب نبودن شرطی که آن مشیت است. بنابراین وجود کلام از سبب خود، که اصطلاحاً به آن قدرت گوییم، موقوف بر وجود شرطی است که آن مشیت است و محال است که مشروط به وجود آید و شرط معدوم باشد. و این امر محال مقدور نمی‌شود زیرا اثر قدرت فقط در مقدور ظاهر می‌گردد... همین‌طور اگر شیئی معدوم، به حجاب عدم شرط، ناپیدا باشد قدرت ازلی تا هنگامی که این حجاب برطرف نشود آن‌را ایجاد نمی‌کند، نه اینکه در قدرت او نقصانی باشد بلکه از آن‌رو که وجود معدوم، با فقدان شرط، محال است. و هرگاه حجاب از روی آن به کنار رود ممکن می‌گردد و از ناحیه قدرت ازلی وجودش واجب می‌شود؛ چنان‌که وقتی حجاب ابر برطرف شد، زمین برای پذیرش نور خورشید آماده است.[1]

عین‌القضات تمایزی را که معمولاً فیلسوفان بین دو نوع «محال» یعنی «محال به ذاته» و «محال به غیره» قائل می‌شوند، با این مفهوم «شرط» وجودی توضیح می‌دهد. هر چیز که رابطه‌اش با **قدرت الهی** مانند رابطه بو و اندام بینایی باشد، «محال به ذاته» است. با اندام بینایی بوی چیزی را

---

۱. همان، فصل ۴۷، ص ۵۲.

نمی‌توان احساس کرد نه به این سبب که نقصی در اندام بینایی موجود است بلکه صرفاً به این دلیل که بو ذاتاً دیدنی نیست. پس «محال به ذاته» هرگز از سوی **قدرت الهی** موجودیت نمی‌پذیرد نه به این علت که قدرت الهی گرفتار نقص است بلکه علت این است که چنین چیزی ذاتاً در وضعیتی نیست که موضوع این قدرت قرار گیرد. با توجه به مفهوم «شرط»، مطلب را چنین می‌توان بیان کرد که «محال به ذاته» چیزی است که شرط وجودی آن هرگز قابل فعلیت‌پذیری نیست.[۱]

در مقابل، رابطهٔ «محال به غیره» با **قدرت الهی** مثل رابطه‌ای است که بین یک شیئی دیدنی (تا زمانی که در حجاب پوشیده شده) و اندام بینایی برقرار است. فرمولبندی فنی‌تر مطلب این است که «محال به غیره» چیزی است که «شرط» آن فعلیت‌پذیر است ولی ضرورتاً فعلیت نمی‌پذیرد.[۲] **عین‌القضات** وجه مثبت «محال به غیره» را ــ و منظور از «وجه مثبت» این است که «شرط» وجود فعلیت یافته است ــ گاهی «ممکن به ذاته»[۳] می‌نامد که نتیجتاً با معادلهٔ «محال به غیره» = «ممکن به ذاته» روبرو می‌شویم. باید اشاره کرد که معنای کلمه «ممکن» در اینجا با آنچه از آن به عنوان یک نقطه خیالی بین وجود و عدم در نظر است تفاوت دارد.

اشاره به این نکته نیز مهم است که به عقیده **عین‌القضات** نیاز به «شرط» وجودی از کمال **علت** نمی‌کاهد. زیرا این شرط ذاتاً ماهیتی منفی دارد. نباید آن‌را به عنوان چیز مثبتی که نقص **علت** را جبران می‌کند درک کرد بلکه صرفاً عبارت است از کشف حجاب. پراکنده شدن ابرها رسیدن نور آفتاب را به زمین ممکن می‌کند و باعث باروری زمین

---

۱. همان، فصل ۴۷، ص ۵۳.
۲. همان، فصل ۱، ص ۱۰. به جای مع یا جب بخوانید مع لا وجود شروطها.
۳. همان، فصل ۴۸، ص ۵۴ــ۵۳ و فصل ۱، ص ۱۰.

می‌شود اما به هیچ‌وجه تأثیری بر فعالیت آفتاب ندارد. به همین نحو یک «شرط» وجودی، حجاب آن‌چیزی را که در حالت عدم است به نحوی برمی‌دارد که آن چیز آماده دریافت «نور وجود ازلی» می‌شود. این «شرط» به ظرفیت یا «استعداد» چیزها مربوط است؛ به ماهیت **علت** ارتباطی ندارد.

عین‌القضات در مورد معنای دقیق و عینی‌تر این‌گونه «شرط» وجودی و چگونگی فعلیت پذیرفتن آن متأسفانه توضیحی در زبده الحقایق ارائه نمی‌کند.

IV

همان‌طور که در بخش پیشین دیدیم خلقت، بدواً و ذاتاً، یک رویداد زمانی است. زیرا عبارت است از انتقال چیزی از حالت عدم، یعنی حالت محال وجودی، به حالت وجود، یعنی حالت ضرورت وجودی، و این انتقال از طریق عمل **علت** در یک نقطه معین از زمان به محض اینکه «شرط» وجودی فعلیت یابد انجام می‌گیرد. اما باید توجه داشت که از نظر **عین‌القضات** در ورای مفهوم خلقت، حالت بنیانی‌تری نهفته است که به خودی خود غیرزمانی است و آن هم **خدا** به عنوان منبع غایی همه موجودات است. از این نقطه‌نظر، خلقت چیزی نیست مگر صورت خاصی که ذهن انسان در قالب آن و مطابق با قوانین «قلمرو عقل»، این حالت ذاتاً غیرزمانی امور را درک می‌کند و آن‌را باز می‌نماید. به عبارت دیگر خدا به عنوان **علت** و زمینه غایی وجود همه چیز، جز به شکل یک رویداد زمانی که آن‌را **خلقت** می‌نامیم، برای خیال قابل تصور و برای عقل قابل درک نیست.

ولی در «قلمرو ورای عقل» خدا همچون **علت** و زمینه متافیزیکی غایی، صورت کاملاً متفاوتی به خود می‌گیرد. در اینجا کلیدی‌ترین واژه،

«وجه الله» است. در این سطح از گفتمانِ آنچه را به خلقت مربوط می‌شود با واژه وجه الله بیان می‌کنند. **عین‌القضات** این عبارت را که در قرآن آمده است، به صورتی فلسفی برای بیان نمادینِ نسبتِ **علت غایی** وجود با چیزهای موجود به کار می‌برد. این نسبت را باید به صورت نسبتی کاملاً مجزا از همه ملزوماتِ مفهوم زمان درک کرد. این یک نسبت بی‌زمان و متافیزیکی است.

قرآن در چند مورد واژه وجه الله را ذکر می‌کند. در این زمینه یکی از بخش‌های کلیدی آن آیه ۱۱۵ از سوره ۱۱؟ است که می‌گوید: ...

پس وجه الله همه‌جا هست. خدا صورت خود را به سوی همه‌چیز برمی‌گرداند و همه‌چیز با گشتن صورت خدا به سوی آن به وجود می‌آید. همه‌چیز با قرار گرفتن در معرض مستقیم نورِ وجودآفرینی که از وجه الله صادر می‌شود، در حال وجود باقی می‌ماند. در نظر اول ممکن است چنین به نظر رسد که در این‌جا با نوع معمولی و سادهٔ نسبت دوگانی بین **خدا** و جهان روبرو هستیم: (xRy) یعنی «خدا رو به سوی جهان دارد» و معکوس آن (yRx) یا «جهان رو به سوی خدا دارد». و کوتاه‌سخن، ممکن است به نظر برسد که نسبت فوق، یک نسبت متقارنِ کامل است. و در واقع **عین‌القضات** گاهی کلمهٔ مقابله (روبرویی) را در مورد این نسبت به کار می‌برد.

ولی چنین بیانی گمراه‌کننده است زیرا این نسبت چنان‌که **عین‌القضات** آن‌را درک می‌کند، مثال خاصی از یک نسبت نامتقارن است که نمونه آن‌را معمولاً در عباراتی چون «پدرِ»، «بزرگتر از» و امثالهم مشاهده می‌کنیم. روشن شدن این نکته ما را در سطح فراعقلی گفتمان، به هستهٔ متافیزیک **عین‌القضات** رهنمون خواهد شد.[1]

از نظر **عین‌القضات** نسبت پایه‌ای (xRy) یا «خدا رو به سوی جهان

---

۱. همان، فصل ۴۱، ص ۴۷ و فصل ۳۷، ص ۴۴ـ۴۳.

دارد» به سادگی به این معنا نیست که x و y در متن کلیِ وجود، رو به سوی یکدیگر ایستاده‌اند. بلکه یک انرژی وجودی (که **عین‌القضات** آن‌را «نور وجود» می‌نامد) وجود دارد که از x به y فرا می‌تابد. ولی چون در بُعدی که هم‌اکنون از آن سخن می‌گوییم زمان وجود ندارد، فراتابی این انرژی زمان نمی‌برد بلکه وقتی انرژی وجودی به فعالیت افتاد، همه چیزهای موجود بلافاصله در این‌جا و آن‌جا فعلیت می‌پذیرند. این چیزهای موجود تبلورات آنی و بی‌شمار انرژی وجودی هستند. **وجه الله** از نظر زمانی سابق بر جهان نیست؛ پیشینگی آن فقط برحسب رتبهٔ وجودی[1] قابل درک است.

باید اشاره کرد که در مصطلحات الهیات این نسبت پایه‌ای (xRy) با جملهٔ «خدا همه‌چیز را می‌داند» بیان می‌شود زیرا این‌که **خدا صورت** خود را به سوی چیزی می‌گرداند جز به این معنا نیست که **خدا** آن چیز را می‌داند. در مصطلحات **عین‌القضات** اینکه خدا چیزی را می‌داند، به این معنا است که آن چیز وجود دارد.[2]

با دقت در ماهیت این نسبت پایه‌ای (xRy) بلافاصله متوجه می‌شویم که این رابطه به صورت (yRx) معکوس نمی‌شود. خدا رو به سوی جهان دارد ولی جهان چهره‌ای ندارد که به سوی خدا بگرداند زیرا در این جهان همه‌چیز ذاتاً و به خود، «هیچ» محض است.[3] حتی می‌توان قدمی فراتر رفت و گفت که «جایی که خدا هست مطلقاً هیچ چیزی نیست.» این گفته بیانگر مشاهدات عارفان در حالت فنا است. در حالت فنا همه‌چیز بدون استثناء در وحدت مطلق وجود که به تنهایی، در شکوه درخشندگی‌اش باقی می‌ماند، حل و جذب می‌شوند.

---

۱. همان، فصل ۴۴، ص ۴۹.

۲. همان، فصل ۱۰، ص ۲۰. در مورد نظر **عین‌القضات** درباره مسئلهٔ دانش خدا، نک. فصل چهارم همین کتاب، صفحات ۱۲۷ـ۱۲۱.

۳. زبده الحقایق، فصل ۵۲، ص ۵۶.

کل من علیها فـان، و یـبقی وجـه ربك ذوالجـلال و الاکـرام (رحـمن، ۲۸ـ۲۷)

و لا تدع مع الله الهاً اخر لا اله الا هم کل شیٍ هالك الا وجهه له الحکم (قصص، ۸۹)

ولی این مفهوم یک دلالت وجودی نیز دارد یعنی نشان می‌دهد که هرآنچه به نظر می‌رسد که وجود دارد درواقع امر معدوم است. گـرچـه ممکن است این گفته متناقض به نظر رسـد، ولی هـر «مـوجودی» ذاتاً معدوم است. **عین‌القضات** می‌گوید «هر موجود ممکنی اگر به ذاتش نظر کنی، و قیّومیت وجود واجب را برای آن اعـتبار نکـنی، از حـیث ذات معدوم است.»[1] ولی ــ و این هم تناقض دیگری است ــ «و هرگاه بدان نظر کنی و از آن وجه که با قیّومِ واجب دارد، آن‌را اعتبار کنی، مـوجود است.»[2] «زیرا هر موجود دیگری، به جز او [خدا]، حقیقتاً دارای ذات و وجودی نیست؛ پس موجود بودن آن اصلی ندارد مگر از آن حیث کـه قائم به ذات قدیم [و با **حق** همجوار] است».[3] در اندیشهٔ عرفانی ایـن گفته به حالت بقااشاره دارد. و از لحاظ وجودشناختی به معنای نفی قائم بالذات بودن اشیاء و در عین حال تأکید بر وجود واقعی آن‌ها به عنوان انعکاسات **وجود** است. در الهیات، به این معنا است که چیزهایی که خدا به آن‌ها دانا است، وجود دارند.

حال به نقطه شروع بحث بازگردیم. معکوس نسبت اصـلی (xRy) یعنی نسبت (yRx)، تنها به این صورت قابل قرائت است که y «دارای یک نسبت خاص» (نسبتِ مع) با x است[4]. یعنی همه چیزها در نسبت خاصی با **وجه الله** می‌ایستند و اگر به خاطر این نسبت نبود، هیچ چیز در این جهان وجود نمی‌داشت. ولی تردیدی نیست که این «نسبت خاص» نمی‌تواند «رو به سوی او داشتن» باشد.

---

۱. همان، فصل ۳۱، ص ۳۸. ۲. همانجا. ۳. همان، فصل ۳۸، ص ۴۴.
۴. همان، فصل ۱۵، ص ۲۷.

این نسبت مورد نظر در واقع نسبت بسیار ویژه‌ای است. زیرا (yRx) رابطه‌ای نیست که بین دو موجودِ پاگرفته برقرار باشد. همان‌طور که دیدیم y ذاتاً معدوم است در حالی که x که **خدا** است، ابدی است. این نسبتی است که بین یک چیز معدوم و یک چیز ابدی برقرار می‌شود. ولی وجودِ چنین نسبتی با عدم آن یکسان است. «کلیهٔ موجودات نسبت به علم ازلی و وسعت آن، ناچیزاند.»[۱] **عین‌القضات** می‌گوید که کلیه موجودات در حضور **علم الهی** جز ذره‌ای نیستند و اضافه می‌کند که «حتی ذره هم در برابر عرش چیزی است. و کُلّ موجودات نسبت به **علم خداوند** هیچ است».[۲]

به این ترتیب چون y ذاتاً معدوم، یعنی هیچ، و x بی‌نهایت است فاصله میان این دو هم بی‌نهایت است. یعنی از نقطه‌نظر y که بنگریم، x بی‌نهایت دور و بعید است به طوری که بین این دو فعلاً هیچ رابطه‌ای به جز رابطهٔ منفیِ بی‌ـرابطگی نمی‌توان برقرار کرد. زیرا دو طرف این رابطه در این‌جا به هیچ‌وجه به طور مثبت با یکدیگر قابل اتصال نیستند.

ولی از آنجا که رابطهٔ اصلی (xRy) رابطهٔ معتبری است ــ و اگر برحسب این فرمول بنگریم x به جای این‌که از y بی‌نهایت دور باشد بی‌نهایت به آن نزدیک است ــ نمی‌توان گفت که نسبت (yRx) هیچِ محض است. به همین دلیل است که نسبت (yRx) ماهیت بسیار ویژه‌ای دارد: در عین حال هست و نیست.

وقتی **عین‌القضات** می‌گوید که «هر چیزی نزد **او** [خدا] حاضر (حاضر لی)، و **او** [خدا] با هر چیزی حاضر است (حاضر مع)»[۳] به همین رابطه غیرعادی اشاره دارد. این واژه یعنی «با» (مع) یکی از اصطلاحات

---

۱. همان، فصل ۱۵، ص ۲۵. همان‌طور که در بالا اشاره شد «دانش الهی» اصطلاحی است که در الهیات برای بیان منبع غائی وجود به کار می‌رود.
۲. همان، فصل ۴۵، ص ۵۰.
۳. همان، فصل ۱۲، ص ۲۱.

کلیدی اندیشه **عین‌القضات** است. او این ایده را به صورت انتزاعی هم در قالب واژهٔ معیّت مطرح می‌کند. نکته این است که **خدا** «با» تک‌تکِ چیزها است ولی حتی یک تک چیز هم با **خدا** نیست.

«بدان که خدا موجود بود و هیچ موجودی‌با او نبود. و تا ابد نیز تصور نمی‌رود که چیزی با او موجود باشد. زیرا هیچ چیزی دارای رتبه معیّت با او نیست. لیکن او با همه‌چیز هست، و اگر معیّت او با هر چیز نبود، در عالم وجود موجودی باقی نمی‌ماند.»[۱]

مهم‌ترین نکته گفته فوق این است که یک شیئی ــ یعنی y در نسبت (yRx) ــ به عنوان چیزی که رو به خدا دارد، حتی وقتی هم که وجود تجربی و فیزیکی داشته باشد، نمی‌تواند به عنوان یک شیئی قائم بالذات «با» (مع) خدا (x) باشد و نیست. وقتی نسبت پایه‌ای (xRy) منحصراً محصول x است آیا می‌توان انتظاری جز این داشت؟ این نسبت به علت وجود دو طرف، یعنی x و y، تحقق می‌پذیرد. خود y محصول «معیّت» x است و وجودِ ذاتاً نااستوار خود را تا وقتی حفظ می‌کند که **خدا** با او است و این نکته در رابطهٔ (xRy) نشان داده شده است. ولی اگر همان‌طور که شکل ظاهریِ معکوس این رابطه یعنی (yRx) پیشنهاد می‌کند، رابطهٔ فوق را از سوی y به عنوان یک شیئی موجود آغاز کنیم با تعجب مشاهده خواهیم کرد که y فاقد استواریِ وجودی است و ماهیتی سایه‌وار و تصویری منعکس در آینه دارد.[۲] این فقدان استواریِ وجودی است که y را از همراهی با x ناتوان می‌کند.

به گفته **عین‌القضات** یکی دیگر از واقعیات نسبت (xRy)، کیفیت بی‌زمانی آن است. یعنی از لحاظ زمانی فاصله همه‌چیز در نسبت با **وجه الله** یکسان است و بین گذشته و حال و آینده تمایزی نیست. این هر سه با **خدا** نسبتی یکسان دارند. «نسبت کلیه موجودات به خداوند متعال

۱. همان، فصل ۵۷، ص ۶۳ــ۶۲.
۲. همان، فصل ۴۲، ص ۴۷.

نسبت واحدی است. زمان حاضر و گذشته و آینده با او [خدا] نسبت واحد دارند اگرچه در بین موجودات از نظر عقل ترتیبی وجود دارد، چنان‌که بعضی بر بعض دیگر تقدم وجودی دارند.»[۱] فقدان زمان در نسبت مورد نظر ما ناشی از این واقعیت است که در نظر **عین‌القضات** همه اشیاء ذاتاً نا-چیزاند و در «قلمرو ورای عقل»، وجود ندارند.

زمان ظرف حرکت است و حرکت تنها در جایی فعلیت می‌یابد که جسم وجود داشته باشد.[۲] پس در جایی که فقط نا-چیزها در آن وجود داشته باشند یعنی در جایی که هیچ چیز در آن نیست، زمان نمی‌تواند فعلیت پیدا کند. به عبارت دیگر در قلمرویی که «غیر» از **خدا** چیزی در آن موجود نیست (و تنها عرفا به آن دسترسی دارند) فعلیت یافتن نظم زمانی به هیچ‌وجه مطرح نیست.

> «اجسام در اصل وجود ندارند، نه از آنگاه که حق وجود داشته است، نه اکنون و نه قبل و نه بعد از این و هر که پندارد که عالم با وجود حق هر دو هم‌اکنون موجود است، دچار خطایی ناپسند است. که آنجا که حق هست، نه زمانی هست و نه مکانی.»[۳]

بی‌زمانیِ «قلمرو ورای عقل» **عین‌القضات** را با مسئلهٔ جاودانگی روبرو می‌کند. از نظر او جاودانگی چیزی نیست مگر همین بی‌زمانی، که قدرتمندانه به نظم زمانی اشیاء منتقل شده و برحسب زمان بیان می‌شود.

---

۱. همان، فصل ۱۵، ص ۲۴ـ۲۳.
۲. همان، ۵۰، ص ۵۴.
۳. همان، فصل ۵۲. از این‌رو **عین‌القضات** زمان و مکان را از «قلمرو ورای عقل» حذف می‌کند. او این کار را تنها در این‌جا هم انجام نمی‌دهد. درواقع امر او به کرات یادآوری می‌کند که این قلمرو در ورای زمان و مکان قرار دارد، و به عبارت دیگر بی‌زمان و مکان است. ولی در عمل وقتی کار به توصیف ساختار این قلمرو می‌کشد او معمولاً به تصاویر ذهنی و مفاهیم فضایی-مکانی توسل می‌جوید. با نگرشی مثبت‌تر می‌توان گفت که **عین‌القضات** ـ لااقل در عرضه‌داشت‌های شفاهی‌اش ـ گرایش دارد که همه چیزهای این قلمرو را به روابط فضایی-مکانی تقلیل دهد. آیا این امر ناشی از ماهیت بصیرت اصلی او است؟ یا فقط یک مسئله بیان زبان‌شناختی است؟ این پرسش بسیار جالب ولی در عین حال بسیار بحث‌برانگیز است.

در سنت فکری اسلام دو نوع جاودانگی را می‌توان از یکدیگر تمیز داد: «ازلیّت» و «ابدیّت». ازلیّت را در جهتِ گذشته در نظر می‌آورند. گذشتهٔ بی‌آغاز است. وقتی هر اندازه هم که در زمان به عقب برویم نتوان به نقطه آغاز وجود چیزی رسید، آن‌را «ازلی» می‌نامیم. ناگفته پیدا است که بر زمینهٔ اندیشهٔ اسلامی تنها **خدا** است که درخور این صفت است. در نقطه مقابل «ازلیّت»، «ابدیّت» را داریم. «ابدیّت» به این معنا است که یک شیئی در جهت آینده به انتها نمی‌رسد. در این‌جا هم خدا تنها موجودی است که می‌توان او را دارای چنین صفتی دانست. البته تا وقتی که آگاهانه در «قلمرو عقل» باقی مانده و در این سطح فلسفه‌پردازی کنیم، مطالب فوق کاملاً صحیح است. ولی اگر فکر کنیم که حقیقت غائی و نهایی مطلب همین است، مرتکب اشتباه عظیمی شده‌ایم. از نقطه‌نظر «قلمرو ورای عقل»، «ازلیّت» مسئله‌ای مربوط به گذشته نیست. زیرا همان‌طور که دیدیم در این قلمرو نه گذشته‌ای وجود دارد و نه آینده‌ای و ابدیّت و ازلیّت ضرورتاً می‌بایست در آن با یکدیگر منطبق شوند. در اینجا مقاله حاضر را با نقل قطعه جالبی از زبده الحقایق که **عین‌القضات** طی آن به شیوه‌ای که خاص خود او است این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهد به پایان می‌بریم.

«بدان که هرکس بر این گمان است که ازلیّت چیزی مربوط به گذشته است، خطای ناپسندی کرده است و این وهمی است که بر ذهن بیشتر مردم حاکم است. اما از آنجا که ازلیّت است، نه ماضی وجود دارد و نه مستقبل، ازلیّت محیط است بر آینده. به همان نحو که محیط است بر گذشته، بدون هیچ فرقی. و هرکه فرقی در این‌باره از ضمیرش بگذرد باید بداند که عقلش در دست وهم اسیر گشته است.

پس زمان آدم ابوالبشر نسبت به ازلیّت از زمان ما نزدیکتر نیست. بلکه نسبت به زمان ما به ازلیّت یکسان است. و شاید نسبت ازلیّت به زمان‌ها مثل نسبت علوم باشد به مکان‌ها. زیرا هیچ‌گاه علم به نزدیک بودن

به مکانی یا دور بودن از مکانی وصف نمی‌شود.[۱] بلکه نسبت آن به همه مکان‌ها یکسان است. علوم با همه مکان‌ها هست در عین حال که همه مکان‌ها از آن تهی است. درک این معنی بر کسی که در عالم مُلک فرومانده و چشم معرفتش در عالم ملکوت به پرواز درنیامده است، سخت دشوار است.

و بر همین منوال شایسته است که ازلیّت را نسبت به همه زمان‌ها در نظر آوریم، که با هر زمان و در هر زمان هست و با این حال بر هر زمان احاطه دارد و وجودش سابق بر وجود همه زمان‌ها است. و در هیچ زمانی نمی‌گنجد، چنان‌که علم در هیچ مکانی نمی‌گنجد. اکنون اگر این معانی را فهم کردی، بدان که میان ازلیّت و ابدیّت در اصل فرقی نیست. بلکه هرگاه وجود این معنی را با نسبتی که با آینده دارد اعتبار کنی، لفظ ابدیّت برای آن به کار می‌رود و اگر آن‌را با نسبتی که به گذشته دارد در نظر گیری، به لفظ ازلیّت تعبیر می‌شود و استفاده از دو لفظ در این معنی به جهت وجود دو نسبت، امری است ضروری وگرنه خلق در ادراک آن به گمراهی می‌افتند.»[۲]

عین‌القضات در زبده الحقایق تز دیگری را در مورد مسئله خلقت مطرح می‌کند که همانا مفهوم خلق مدام است و با مفهوم «خلق جدید» نزد **ابن‌عربی** ارتباط دارد. در فصل بعد به پژوهش در این مفهوم خواهیم پرداخت.

---

۱. منظور **عین‌القضات** این است که ساختار ذاتی دانش به مثابه دانش، بنا به دوری یا نزدیکی موضوع شناخت تفاوت نمی‌کند. مطابق نظر او شناخت ستاره‌ای دوردست در آسمان با شناخت میز تحریر ما تفاوتی ندارد.

۲. زبده الحقایق، فصل ۵۴، ص ۵۲.

فصل ششم

مفهوم خلق مدام در عرفان اسلامی و در ذن بودیسم

I

مسئله اصلی مورد بحث این مقاله[1]، بررسی ساختار مفهوم «خلق مدام» است که در میان متفکران صوفی حول تعبیر عبارت قرآنی «خلق جدید» گسترش و تحول پیدا کرد.

این عبارت در سورهٔ قاف آیه ۱۵ آمده است: «بل هم فی لبس من خلق جدید»

ناگفته پیداست که «خلق جدید» در این متن به رستاخیز اجسام در روز قیامت اشاره دارد. کافران در «حیرت بی‌نهایت» اند زیرا باور نمی‌کنند که استخوان و خاکستری که پس از مرگ به آن تبدیل شده بودند مجدداً در قالب جسم انسان خلق شود. کوتاه‌سخن، معنای لفظی یا ظاهری خلق جدید در متن قرآنی چنین است.

اما در فلسفهٔ حکمت (عرفان) همین عبارت را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت یعنی به تعبیر باطنی تفسیر می‌کنند و در پرتو چنین تعبیری،

---

۱. این مقاله بر اساس دو سخنرانی که در روزهای ۲۰ و ۲۴ ماه می سال ۱۹۷۲ در دانشگاه تهران ایراد کردم تهیه شده است. فرصت را مغتنم شمرده از استاد سیدحسین نصر که این فرصت را در اختیار من نهاد تشکر می‌کنم.

«خلق جدید» معنای کاملاً نویی پیدا کرده به مفهوم کاملاً جدیدی تبدیل می‌شود که شاخص یک جنبهٔ مهم تجربه و یا آگاهیِ عرفانی است. در اینجا مایلم که این معنای ویژه و عرفانی «خلق جدید» را مورد تحلیل قرار دهم. هم‌اکنون معلوم خواهم کرد که در زمینه تفسیر باطنی که مورد علاقه ما است، عبارت قرآنی «خلق جدید» ترجمه مناسب‌تری دارد و می‌بایست آن‌را به خلق مدام ترجمه کرد.

ولی به جای این‌که ایدهٔ خلق مدام را به صورتی که فیلسوفان عارف اسلام آن‌را درک می‌کنند بلافاصله مورد تحلیل قرار دهم ابتدا مایلم به بحث در مورد ایدهٔ مشابه ــ و می‌بایست گفت که موردی کاملاً هم‌تراز ــ بپردازم که در **ذن بودیسم** ژاپن و به خصوص در اندیشهٔ متافیزیکی یکی از برجسته‌ترین نمایندگان این مکتب یعنی استاد **دوگن**[1] به چشم می‌خورد. من این مسیر غیرمستقیم را نه‌تنها به وسیلهٔ نوشتن مقاله‌ای در فلسفهٔ تطبیقی طی می‌کنم بلکه با یک مثال عینی نشان می‌دهم که (۱) در اندیشهٔ عرفانی، صرف‌نظر از اینکه به کدام دین تاریخی تعلق داشته باشد، ایدهٔ «خلق مدام» ایده‌ای همه‌گیر است و (۲) از این‌رو، «خلق مدام» به هیچ‌وجه محصول تفکر فلسفی و یا ساخت و پرداخت فکری نبوده بلکه بصیرتی زنده و ایده‌ای تجربی است که یکی از جنبه‌های حیاتی آگاهی عرفانی را مستقیماً منعکس می‌کند.

II

دوگن که در این مقاله او را به عنوان نمایندهٔ ذن ژاپنی برگزیده‌ام در تاریخ ذن بودیسم چهره برجسته‌ای است. او که از مشایخ ذن در دوره **کاماکورا**[2] (۱۳۳۳ــ۱۱۸۵) بود، از لحاظ عمق تجربیات روحانی و توانایی برجسته و در واقع بی‌نظیرش در زمینهٔ تفکر فلسفی و به خصوص بیان اندیشه‌اش

1. Dogen 2. Kamakura

به نثر ژاپنی، به یک اندازه معروفیت دارد. برخلاف اکثر مشایخ ذن، چه چینی و چه ژاپنی، که نه‌تنها در مخالفت با فلسفه‌پردازی بلکه علیه هرگونه تفکری موضع گرفتند **دوگن** آنچه را در حال مراقبه دریافته است جسورانه در قالب تفکری می‌ریزد که مداوماً در حال بالندگی است به طوری که به هنگام مطالعهٔ نوشته‌های او در همان حال که تجربه ذن او تدریجاً خود را در شکل گفتار درونی بازمی‌گشاید لاجرم متوجه عمق و صمیمیت این تجربه می‌شویم گرچه بدون تردید «منطق» یا الگوی تفکر وی چنان ویژه و اصیل است که به سختی می‌توان آن‌را «فلسفه‌پردازی» به معنای معمول این واژه نامید. به هر تقدیر نتیجهٔ این تفکر ویژه در قالب اثر حجیمی به نام شوبو گنزو یا ذات پاک نگرش حقیقی به واقعیت، به دست ما رسیده است.

اجازه بدهید مستقیماً به سراغ قطعه معروفی از این کتاب برویم که **دوگن** در آن به طریق خاص خویش، ایده‌ای را که با ایده «خلق مدام» در عرفان اسلامی همبستگی دارد توضیح می‌دهد. برای این‌که سبک نگارش او را احساس کنیم ابتدا ترجمهٔ لفظی این قطعه را می‌آوریم و آنگاه توضیح خواهیم داد که منظور واقعی او چه بوده است.

> هیزم در آتش خاکستر می‌شود. خاکستر هرگز نمی‌تواند بازگردد و هیزم شود. ولی بر اساس این مشاهده نباید عجولانه نتیجه گرفت که خاکستر مؤخر، و هیزم مقدّم است.
>
> بدان که هیزم در وضعیت دارمای (وضعیت وجودی) «هیزم بودن»اش باقی می‌ماند؛ مع‌هذا در این وضعیت، حالت «قبل» و «بعد» دارد. و گرچه «قبل» و «بعد» دارد ولی با قبل و بعد ارتباطی ندارد. خاکستر هم در وضعیت دارمایی «خاکستر بودن» باقی می‌ماند و مع‌هذا در این وضعیت دارای «قبل» و «بعد» است.[1]

---

۱. از فصل *Genjo Koan* از کتاب *Shobo Genzo*.

این متن را به طریق زیر می‌توان توضیح داد. تصور کنید که هیزمی می‌سوزد و خاکستر می‌شود. اکثر کسانی که شاهد این واقعه هستند طبیعتاً فکر می‌کنند که آنچه قبلاً هیزم بود اکنون خاکستر شده، یعنی به خاکستر تبدیل شده است. به عبارت دیگر، یک جوهر معین در تمام طول این فرایند وجود داشته و در یک لحظهٔ معیّن صورت خود را عوض می‌کند و چیز دیگری می‌شود. **دوگن** اشاره می‌کند که این امر صرفاً سوء ادراکی است که از ظاهر وهمی واقعیت ناشی شده. هیزم هرگز نمی‌تواند خاکستر شود. صرفاً خاکستر به نظر می‌آید. از نظر وجودی هیزم را نمی‌توان از «هیزم‌بودنش» بیرون آورد. هیزم، هیزم است و دیگر هیچ. مع‌هذا گرچه هیزم حتی در حین سوختن هنوز هیزم بود اما درواقع امر دقیقاً همان قطعه هیزمی نبود که طی دورهٔ پیش از خاکسترشدنش بود. زیرا هیزم حتی در وضعیت دارماییِ هیزم بودن هم در هر لحظه‌ای، «قبل» و «بعد» داشت. به عبارت دیگر در همان یک قطعه چوبِ واحد، درواقع امر یک سلسله صورت‌های آنی چوب وجود داشت که لحظه به لحظه، به عدم می‌پیوست.

به نظر می‌رسد که آنچه گفتیم به وضوح نشان می‌دهد که از نقطه‌نظر **دوگن**، نگرش معمول در مورد هیزم ــ مثلاً این‌که هیزم ماده‌ای است قائم بالذات که در حالت ثابت وجودی خود باقی می‌ماند تا به شیئی دیگری تبدیل شود ــ چیزی جز توهم نیست. درست است که او در آغاز این قطعه می‌گوید «هیزم خاکستر می‌شود...» ولی این گفته، به ظاهرِ موهوم امور به صورتی که از چشم مردی عادی مشاهده می‌شود، اشاره دارد. او در ادامه می‌گوید «هیزم در وضعیت وجودی خود به عنوان هیزم بودن باقی می‌ماند.» این نکته هم در سطح شعور متعارف بیان شده است. حداکثر می‌توان آن‌را اشاره به شیوهٔ عادیِ نامگذاری اشیاء دانست. زیرا در هر لحظه‌ای آنچه به عنوان هیزم نامیده (و در نظر گرفته) می‌شود

شیئی مطلقاً جدیدی است که با آنچه یک لحظه پیش بود و یک لحظه بعد خواهد بود هیچ وجه مشترکی ندارد.

هاکون یاسوتانی[1] که یکی از استادان ذن هم‌زمان ما است در تفسیر این قطعه مطالب جالبی را عنوان می‌کند.[2] او در اشاره به عبارتی که در بالا از **دوگن** نقل کردیم [«بدان که هیزم در وضعیت وجودی‌اش باقی می‌ماند و در عین حال که در آن وضعیت وجودی قرار دارد، دارای قبل و بعد است. و گرچه دارای قبل و بعد است از قبل و بعد مبری است.»] می‌گوید که این کلمات را نباید به معنای ظاهری آن‌ها در نظر گرفت زیرا استاد **دوگن** در این‌جا اندیشه خود را در قالبی بیان می‌کند که با الگوی تفکر معمولی مردم عادی مناسب باشد. منظور واقعی او این است که «هیزم، هیزم نیست؛ هیزم مطلقاً وقت ندارد که در وضعیت وجودی‌اش مقرر بماند؛ نه قبل دارد و نه بعد، از قبل و بعد بریده است.»[3]

علت این است که هیزم به خودی خود تقریباً وجود ندارد و فاقد یک واقعیت قائم بالذات از آنِ خود است. یا این‌که می‌توان گفت فقط از یک واقعیت لحظه‌ای برخوردار است. به هر تقدیر حالت وجودی آن‌چنان متزلزل است که نمی‌تواند حتی به مدت دو دقیقه هم به وجود خود ادامه دهد. همه چیز، در هر لحظه، «منقطع از قبل و بعد است.» به عبارت دیگر چیزهای منفرد که آن‌ها را یک کلیت وجودی می‌دانیم و به مثابه موجودی که مداوماً وجود دارد مورد نظر قرار می‌دهیم، درواقع امر چیزی جز وجودهای لحظه‌ایِ یک سلسله لحظات وجودی نیستند. پس همه‌چیز به وجود می‌آید تا فوراً از میان برود و باز پا به هستی بگذارد. کل عالم در هر لحظه از نو زاده می‌شود.

---

1. Hakuun Yasutani
2. Hakuun Yasutani, *Shobo Genzo Sankyu, Genjo Koan* (Tokyo, 1967), p. 74.
۳. فصل San Sui Kyo.

این ایدهٔ لحظه‌ای بودن وجود به عنوان یک تز فلسفی، به خصوص در بودیسم که از همان ابتدا ناپایداری را یکی از ایده‌های بنیادین خود دانسته است، بسیار معمولی به نظر می‌رسد. آنچه باعث می‌شود که عبارت فوق ــ و در کتاب **دوگن** از این‌گونه عبارات فراوان است ــ از لحاظ هدف مورد نظر ما اهمیت ویژه‌ای پیدا کند این است که **دوگن** در این‌جا چیزی را توصیف می‌کند که خود فعلاً آن‌را تجربه کرده و شاهد بوده است. این یک تز فلسفی نیست بلکه یک شهادت شخصی است. کلمات **دوگن** به هیچ‌وجه محصول تفکر عقلانی به شیوه اتمیسم مدرّسی نیستند بلکه واضح است که از ژرفای آگاهیِ معنوی او برخاسته‌اند. او می‌خواهد بصیرت خود را نسبت به واقعیت، به صورتی که در مراقبه مشاهده کرده است به ما منتقل کند. چنین است که لحظه‌ای بودن وجود از نظر او، ناپایداری به یک معنای منفی ناب نیست یعنی چیزی تراژیک و حزن‌انگیز به شمار نمی‌آید. کاملاً برعکس، در بصیرت **دوگن** ناپایداری چیزی مثبت و آرام‌بخش و حتی زندگی‌بخش است زیرا تصویر حقیقیِ واقعیت وجود است. در آنچه در زیر می‌آید این نکته را روشن‌تر می‌کنیم.

در بخش دیگری از کتابِ یادشده، **دوگن** از «حرکت کوه‌ها» سخن می‌گوید که این خود اشاره‌ای است به گفتهٔ استاد **کای**[1] (۱۱۱۷ـ۱۰۴۲) در مورد کوه تای یو[2]: «کوه سبز همواره راه می‌رود.» در اینجا «کوه» به عنوان نماد عدم تحرک به کار رفته است زیرا کوه‌ها در نظر افراد عادی محکم و مستقر بوده و تا ابد قابل حرکت نیستند. ولی در پرتو آنچه در بالا گفتیم «کوه سبز» به هیچ‌وجه نامتحرک نیست؛ برعکس مداوماً در حال حرکت است به این معنا که لحظه به لحظه پدید و ناپدید می‌شود. و

1. Kai 2. Tai Yo

دقیقاً در این فرآیند پدید-ناپدیدی مداوم است که **دوگن** شاهد فعلیت یافتن *Hic et nunc* یا اینجا و اکنونِ بُعد بی‌زمان (یا فرا زمانی) واقعیت است. **دوگن** می‌گوید:

> کوه در کوه بودن خود کامل است و کمال دارد. و بنابراین در حالت کوه‌بودنش به طور بی‌زمان در آرامش، و مداوماً در حال راه رفتن است. هیچ‌گاه نباید در راه رفتن کوه تردید کرد زیرا راه رفتن کوه اساساً مشابه راه رفتن یک انسان است صرف‌نظر از اینکه حرکت آن در ظاهر تا چه اندازه با شیوه حرکت انسان به وسیله پاهایش متفاوت به نظر برسد.
>
> درست به سبب همین راه رفتن مداوم است که کوه به کوه بودن خود ادامه می‌دهد. در واقع راه رفتن کوه سریعتر و پرحرکت‌تر از وزش یک توفان قوی است. ولی آنان که در کوه هستند از این نکته آگاهی ندارند. عبارتِ «در-کوه»، به درخشش سرزنده **هستی** در این عالم اشاره دارد.
>
> کسانی که خارج از کوه هستند نیز از این راه رفتن آگاهی ندارند. و طبیعی است که کسانی که توانایی مشاهده (واقعیت کوه) را ندارند از حقیقت ناآگاه باشند؛ در یک کلام، آن‌را نمی‌دانند، آن‌را نمی‌بینند، آن‌را نمی‌شنوند.

بیان این مطلب که «آب جریان دارد» کسی را تعجب‌زده نمی‌کند همه فکر می‌کنند که طبیعی است که آب جریان داشته باشد. ولی **دوگن** اشاره می‌کند که مردم عادی به حقیقت نمی‌دانند که معنای واقعی جمله «آب جریان دارد» چیست. چون وقتی کسی بگوید که: «کوه‌ها جریان دارند»، بلافاصله تعجب‌زده می‌شوند و از این‌رو جهل آنان معلوم می‌شود. زیرا «کوه جاری» و «آب روان» هر دو دقیقاً به یک جنبه واقعیت ارجاع دارند. در اینجا **دوگن** از کتاب «گزارش گفتار و عمل» اثر استاد آن **مون**[1] که در زبان چینی او را **یون من**[2] می‌نامند (۹۴۹-۸۶۴) نقل قول می‌کند:

> یک‌بار کاهنی از آن مون پرسید: «زادگاه غائی همه بوداها در کجاست؟»
> او پاسخ داد: «کوه شرقی بر آب جاری است.»

1. Un Mon
2. Yun Men

این پرسش که «زادگاه غائی همه بوداها در کجاست؟» به این معنا است که «در نظر شما حقیقت غائی چیست؟» آن مون جواب ظاهراً نامربوطی به این پرسش می‌دهد و به «جاری بودن کوه» اشاره می‌کند. او می‌توانست بگوید: «کوه جریان ندارد» همان‌طور که می‌توانست بگوید: «آب جاری نمی‌شود.» زیرا **دوگن** می‌گوید که در حقیقت، واقعیت غائی و مطلق کوه در یک جنبه معین (یعنی به لحاظ کوه‌بودنش از طریق یک‌سلسله لحظات وجودی پیاپی) جریان دارد و از یک جنبه دیگر یعنی از نظر فعلیت یافتن ابدیت در لحظات وجودیِ پیاپی، جریان ندارد.

استدلالی که **دوگن** آن‌را در اینجا می‌پروراند بر یک ایده بسیار اصیل او در مورد رابطه بین زمان و وجود استوار است. از نظر **دوگن** وجود چیزی جز یک درخشش لحظه‌ای نیست. همان‌طور که در بالا دیدیم همه‌چیز در جریان نو شدن لحظه به لحظه، حرکت می‌کند. وجود در هر لحظه‌ای مطلقاً جدید است؛ از «قبل و بعد منقطع است.»

برای فهم درست آنچه **دوگن** در مورد این مسئله اظهار می‌کند بینهایت مهم است که هیچ‌گاه از یاد نبریم که از نظر او زمان و وجود کاملاً یکسانند.[1] از نظر **دوگن** زمان ظرفی نیست که اشیاء در آن وجود داشته باشند و رویدادها در آن اتفاق بیفتند؛ یک شکل شناخت ذاتی انسان هم نیست. بلکه زمان خود وجود است. و باید به یاد داشت که زمان ذاتاً یک لحظه است. بنابراین اظهار این مطلب که: «چنین چیزی در این لحظه وجود دارد» دقیقاً معادل این است که بگوییم: «این لحظه!» به بیان دیگر، عبارت بالا تکرار مکرّرات است. زیرا «این لحظه» به خودی خود به معنای لحظه وجودی یا به عبارت دیگر به معنای وجود لحظه‌ای این شیئی خاص است؛ فنای «این لحظه»، فنای «این شیئی» است و برعکس.

---

۱. بازنمون بعدی بر اساس گفته‌های **دوگن** در باب ماهیت زمان در فصل U–Ji می‌باشد.

ولی از سویی دیگر **دوگن** در هر یک از این لحظه‌های منطقی، فعلیت یافتن چیزی را مشاهده می‌کند که آن‌را نیکون[1] می‌نامد و شاید بتوان آن‌را به دقیق‌ترین صورت، به «**لحظه حال** بی‌زمان» بـه مـعنای **بـی‌زمانی** یـا **ابدیت** به صورتی که خود را در «این لحظه» متبلور می‌کند، ترجمه کرد. در اینجا **زمان** عبارت از فـعلیت یـافتن **بـی‌زمانی** است و اگـر از ایـن نقطه‌نظر به [جهان] بنگریم وحدت بـنیادین هـمه لحـظه ــ شـیئی‌های منفرد آشکار می‌شود یعنی متوجه می‌شویم که این اشیاء، در یک بُـعد متافیزیکی در ورای زمان همزیستی دارنـد. خـود **دوگـن** ایـن نکـته را به طریق زیر توضیح داده است.[2]

تصور کنید که من دیروز چیزی (مثلاً X) را دیدم. و فرض کنید که من امروز چیز دیگری (مثلاً Y) را می‌بینم. از آنجا که «دیروز» و «امروز» از لحاظ زمانی با یکدیگر متفاوت و از یکدیگر جدا هستند، X که دیروز آن‌را دیدم نمی‌تواند با Y که امروز آن‌را می‌بینم یکسان باشد. X دیگر امروز اینجا نیست و Y امروز با من و در محدودهٔ نظر من است. ولی در «لحظه حال بی‌زمان» تمایز بین «دیروز» و «امروز» از بین می‌رود و در نتیجه تمایز بین X و Y نیز محو می‌شود. **دوگن** می‌گوید: من به قلب یک منطقه کوهستانی مـی‌روم، بـه قـلّهٔ بـلندترین کـوه مـی‌رسم و از آنـجا به هزاران قلّه‌ای که در زیر پای من قرار دارند می‌نگرم. همه این قلّه‌ها در عین حال در کنار یکدیگر در آنجا هستند و به خوبی قابل مشاهده‌اند. یک گسترهٔ نامحدود سلسله کوه‌ها در معرض دید ما قرار دارنـد. کـوه معین (X) که من دیروز آن‌را دیدم در آنجا است همان‌طور که کوه (Y) که امروز آن‌را دیدم هم در آنجا قرار دارد. بین «دیروز» و «امروز» تمایزی

---

1. Nikon

۲. من کلمات او را به دقت بازنویسی نمی‌کنم زیرا یک ترجمه صرفاً لفظی نمی‌تواند به کـمک توضیحات درون پرانتزی به فهم جریان اندیشه یاری رساند.

نیست. کوه (X) که دیروز آن‌را دیدم، در «**لحظه حال** بی‌زمان» من هنوز با من است. زیرا در این بُعد هیچ چیزی درنمی‌گذرد.

دوگن در ادامه استدلال خود می‌گوید درخت کاج دارای زمان (یعنی سلسله لحظات) کاج بودن خود است. ولی در عین حال «**لحظه حال** بی‌زمان»[1] من نیز هست. نیشکر هم زمان نیشکر بودن خودش را دارد که از زمان کاج بودن متفاوت است. مع‌هذا «**لحظه حال** بی‌زمان» من نیز هست، و در این حالتِ «**لحظه حال** بی‌زمان» بودن من، زمان کاج با زمان نیشکر یکسان است. یعنی کاج و نیشکر ــ و در واقع تمام چیزهای دیگر نیز ــ به طور همزمان در **لحظه حال** ابدی وجود دارند.

دوگن چنین نتیجه می‌گیرد که اگر جهان را از نقطه‌نظر زمان بنگریم به صورت تتابع بی‌پایان واحدهای زمانی، چه کوتاه و چه بلند، به نظر می‌آید. ولی ــ و این نکته مهمی است ــ در هر یک از این واحدهای زمانی، چه طولانی باشد (ساعت، روز، ماه، سال، و غیره) و چه کوتاه (دقیقه، لحظه، کسری از ثانیه و غیره)، سایر واحدهای زمان هم فعلیت می‌پذیرند و به عبارت دیگر کل زمان در هر یک از واحدهای منفرد آن متحقق می‌شود. و از آنجا که همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم از نظر **دوگن** یک واحد زمان کاملاً با یک واحد وجود یکسان است، گفته بالا معنایی جز این ندارد که همه اشیاء در هر یک از لحظاتِ وجودیِ پیاپی یک شیئی، تحقق می‌پذیرند.

حال اندیشه **دوگن** را تا آنجا که مستقیماً با مسئله «خلق مدام» ارتباط دارد جمع‌بندی کنیم. زمان همان هستی است. از این‌رو یک واحد زمان یک واحد وجود است. بنابراین کوتاه‌ترین بخش زمان یعنی یک لحظه را می‌بایست به عنوان یک لحظهٔ وجود در نظر گرفت. یک «شیئی»

---

۱. عبارت «زمان حال بی‌زمان من» به معنای **بی‌زمانی** متافیزیکی است به صورتی که من هم‌اکنون در حالت مراقبه از آن آگاهی دارم.

چیزی نیست مگر سلسله‌ای از این‌گونه لحظات وجودی. به این معنا هیچ چیزی حتی به مدت دو دقیقه هم موجود نمی‌ماند. این «شیئی» در هر لحظه‌ای جدید است. به عنوان مثال یک شیئی در این لحظه کاملاً از آنچه یک دقیقه پیش بود و یک دقیقه بعد خواهد بود کاملاً «منقطع» است.

از طرفی دیگر یک بُعد کاملاً متفاوت زمان-هستی وجود دارد که وقتی به ذن مدیتیشن می‌پردازیم همواره عملاً به عنوان «**لحظه حال** بی‌زمان» من تجربه می‌شود. در این بُعد همه چیزها به طور همزمان مشاهده می‌شوند و تمام تفاوت‌های زمانی آنها کاملاً از بین می‌رود. زیرا هر لحظه وجودی منفرد در اینجا به معنای فعلیت یافتن سایر لحظات وجودی است.

مفهومی که **دوگن** از زمان = بی‌زمانی در نظر دارد همتای اسلامی خود را در اندیشهٔ **عین‌القضات همدانی** می‌یابد که در بخش بعد آن‌را مورد بحث قرار خواهیم داد.

III

حال که **ذن بودیسم** را پشت سر گذارده به عرفان اسلامی[1] روی می‌آوریم پیشنهاد می‌کنیم که ابتدا **عین‌القضات همدانی** (۱۱۳۱-۱۰۹۸) را به عنوان نماینده این نگرش انتخاب کنیم. **عین‌القضات** در واقع متفکر برجسته‌ای بود که نقش بسیار مهمی در فرایند شکل‌گیری فلسفهٔ عرفانی اسلام در اوان تاریخی آن ایفا کرد. در بسیاری از جنبه‌ها او را به حق می‌بایست پیشرو بلافصل **ابن‌عربی** دانست. باید به یاد داشت که او شاگرد مستقیم **احمد غزالی** و شاگرد غیرمستقیم برادر او **محمد غزالی**

۱. منظور من از عرفان در مقاله حاضر عبارت از شکل خاصی از فلسفه است که در اسلام تحول یافت و الگوی نوع خاصی از فلسفه‌پردازی است که در آن تحقق روحانی به واسطه یک انضباط فکری، تفکر عقلانی را راهبری می‌کند و دست در دست آن راه می‌رود.

بود که در غرب طی دوره قرون وسطی او را به نام Algazel می‌شناختند. **عین‌القضات** نزد **محمد غزالی** به آموختن علوم عقلی بسیار والایی از جمله فلسفه و الهیات پرداخت و علاوه بر این از طریق او به فضای عرفان پا گذارد. **احمد غزالی** هم او را مستقیماً به قلب عرفان اسلامی و تعلیمات باطنی آن وارد کرد. **عین‌القضات** بر اساس این ترکیب سعادتمندانهٔ آموزش‌های سخت در تفکر عقلایی و شخصی‌ترین نظم کارورزی عرفانی به متفکر کاملاً اصیلی تبدیل شد که شایسته است او را مهمترین پیشرو سنت طولانی ایرانی فلسفه حکمت بدانیم.

برای آنکه ایده «خلق مدام» را در اندیشه **عین‌القضات** درک کنیم می‌بایست کار را با تمایزی که او بین دو حیطهٔ (۱) «قلمرو (یا بُعد) عقل»[۱] (طور العقل) و (۲) «قلمرو (یا بُعد) ورای عقل» (طور وراء العقل) به عمل می‌آورد آغاز کنیم زیرا این تمایز بالاترین و بنیاتی‌ترین اصلی است که زیربنای کل ساختمان تفکر او را تشکیل می‌دهد. در زمینه اندیشهٔ **عین‌القضات** هر مسئله‌ای را که مطرح کنیم همواره و ضرورتاً به این عالی‌ترین اصل بازمی‌گردیم. بدون توسل به این تمایز بین این دو قلمرو هیچ‌یک از مفاهیم کلیدی اندیشه **عین‌القضات** را نمی‌توان به طور کامل روشن کرد.[۲]

در آغاز باید اشاره کنیم که هر یک از این دو قلمرو را باید به عنوان (الف) یک حالت ذهنی شعور و (ب) به عنوان یک حالت عینی واقعیت درک کرد، گرچه خود **عین‌القضات** در نوشته‌هایش بین (الف) و (ب) تمایز قائل نمی‌شود و اصطلاحات «قلمرو عقل» و «قلمرو ورای عقل» را

---

۱. این «قلمرو» در مراحل اولیه خود قلمرو حواس را نیز در بر می‌گیرد.

۲. من قبلاً اهمیت بی‌نهایت این تمایز را در ساختار اندیشه **عین‌القضات** در ۲ فصل پیشین این کتاب یعنی «عرفان و مسئله زبان‌شناختی تشابه در اندیشه **عین‌القضات**» و «آفرینش و نظم بی‌زمان امور» توضیح دادم.

بدون مشخص کردن اینکه کدام‌یک را در نظر دارد به کار می‌برد. البته این عمل او به یک معنا کاملاً موجه است زیرا به عنوان یک عارف تمایزی بین عین و ذهن مشاهده نمی‌کند و به علاوه در جهانی که حالت ذهنی شعور به خودی خود همان حالت عینی واقعیت است بین معرفت‌شناسی و متافیزیک ناهمخوانی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

«قلمرو عقل» به مثابه حالت درونی ذهن، به معنای کارکرد عقلایی و تحلیلی عقل است که بر اساس داده‌هایی که از طرف تجربه حسی در اختیار ما گذارده می‌شود عمل می‌کند و از لحاظ عینی به معنای جهان تجربی یا بُعد پدیداری واقعیت است که عقل در آن نقش طبیعی خود را ایفا می‌کند.

«قلمرو ورای عقل» که همان‌طور که می‌توان تصور کرد کلید درک نظام فکری **عین‌القضات** است، وقتی به معنای (الف) در نظر گرفته شود ــ و **عین‌القضات** آن‌را در این معنا اغلب به نام نور فی الباطن یا نور درونی می‌نامد ــ به معنای عمیق‌ترین لایه شعور است که در آن ذهن انسان خصلت ناب «انسانی» خود را از دست می‌دهد و با نظم «الهی» چیزها در تماس مستقیم قرار می‌گیرد. و اگر آن‌را به معنای (ب) درک کنیم، به نظم «الهی» چیزها یعنی به بُعد فراعقلی و فراحسّی واقعیت که خود را تنها در مقابل آگاهی عارف در حال مراقبه بازمی‌گشاید، اشاره دارد.

البته خود این تمایز بین دو «قلمرو»، فی‌نفسه هیچ‌گونه خصلت یا دلالت ویژه‌ای ندارد بلکه بسیار معمولی و حتی معمولی‌تر از آن است که قابل ذکر باشد. زیرا عارفی که محدود به قلمرو عقل و حواس باشد اصولاً عارف نیست. اصالت واقعی این تمایز در اندیشهٔ **عین‌القضات** این است که او هر یک از مفاهیم عمده الهیات اسلامی را به طور منظم و پیوسته، مطابق با این تمایز بین «قلمرو عقل» و «قلمرو ورای عقل»،

به شکلی دوگانه تعبیر می‌کند به نحوی که در اندیشهٔ او، یک ایده واحد معمولاً مطابق با این دو نقطه ارجاع مختلف در دو شکل کاملاً متفاوت ظاهر می‌شود.

ناگفته پیداست که «خلق» یکی از مهمترین مفاهیم اندیشهٔ اسلامی است. ولی توجه به این نکته مهم است که در نظام اندیشهٔ **عین‌القضات** «خلق» مضمونی است مناسب «قلمرو عقل». از نظر **عین‌القضات** ایده خلقِ زمانیِ جهان توسط **خدا** به صورتی که مؤمنین عادی و نیز الهیون آن‌را درک می‌کنند در «قلمرو ورای عقل» اعتبار ندارد. از این‌رو **عین‌القضات** ایده بنیانی‌تری را جستجو می‌کند که بتواند هم‌پایهٔ درک الهیاتی مفهوم «خلق» قرار گیرد و هم اساس ادراک عرفانی آن. این ایدهٔ بنیانی، همانا هستی **مطلق (حق)** به عنوان منبع غائی وجود، و خاستگاه غائی تمامی موجودات است و او آن‌را ینبع الوجود[1] یا «سرچشمهٔ وجود» می‌نامد.

در «قلمرو عقل» ایده فوق به این معنا است که جهان محصول فعلِ الهیِ آفرینش است. مفهوم آفرینش طبیعتاً شامل مفهوم زمان نیز هست. جهان مخلوق یعنی جهان پدیداری یا تجربی ذاتاً در بُعد زمان بقا می‌یابد. در اینجا همه‌چیز در زمان رخ می‌دهد. هر چیزی یک آغاز وجودشناختی و یک پایان وجودشناختی دارد.

در «قلمرو ورای عقل» همین ینبع الوجود یعنی همین ایده **حق** به عنوان منبع غائی وجودِ تمام موجودات، به شکل کاملاً متفاوتی از آنچه معمولاً از ایده «خلق» در نظر داریم درک می‌شود. دلیل این است که «قلمرو ورای عقل» یک منطقه متافیزیکی است که در آن هیچ نظم زمانی بین اشیاء وجود ندارد و یا نمی‌تواند وجود داشته باشد و جایی است که

---

۱. عین‌القضات، نامه‌های عین‌القضات همدانی، نامهٔ ۱۹، ویراستهٔ عفیف عسیران و علینقی منزوی، (تهران ۱۹۶۹)، ص ۱۶۶.

همه‌چیز از ماهیت زمانی خود خالی می‌شود. «قلمرو ورای عقل»، قلمروی نظم فرازمانی یا غیرزمانی اشیاء و گسترهٔ نامحدود و بی‌زمان وجود است. در چنین منطقه‌ای جایی برای نوعی ایده «خلق» که به هر طریقی با مفهوم زمان درگیر باشد وجود ندارد. در اینجا حتی وقت موهوم مورد نظر فیلسوفان و الهیون که به هنگام ارجاع به حالت ذاتاً بی‌زمان امور پیش از خلق عالم از آن صحبت می‌کنند محلی از اِعراب ندارد. به نظر **عین‌القضات** عباراتی چون «پیش از خلق جهان» و «پس از خلق جهان» که اغلب آنها را به کار می‌بریم، در «قلمرو ورای عقل» فاقد معنا است. وقتی زمانی نیست، «قبل» و «بعد» معنایی ندارد.

از نظر **عین‌القضات** وقتی می‌گوییم که در این بُعد بی‌زمان، مطلق (**حق**) منبع غائی تمامی وجود است، منظور این است که خدا «با» (مع) همه چیزها است. همان‌طور که در فصل قبل اشاره شد این ایده که **عین‌القضات** آن‌را معیّت الله می‌نامد یکی از نکات اصلی نظام فکری او است. او از یک اصطلاح مهم دیگر هم برای بیان دقیقاً همین ایده استفاده می‌کند: وجه الله. خدا روی خود را به سوی چیزها برمی‌گرداند ــ یا به عبارت ساده رو به سوی آنها دارد. وجود همه چیزها هم دقیقاً ناشی از همین [رویگردانی خدا به سوی چیزها] است.[1]

ولی حتی وقتی **عین‌القضات** به «بُعد عقل (و حواس)» ارجاع می‌کند هم شیوه ادراک او از خلق زمانی عالم توسط خدا، از چندین جنبه مهم با

---

۱. چون این بخش از اندیشه همدانی را در فصل قبل («آفرینش و نظم بی‌زمان امور»، ص ۱۴۹ــ۱۲۸) به طور کامل مورد بحث قرار دادم در اینجا وارد جزئیات بیشتر نخواهم شد. فقط به این امکان اشاره می‌کنم که **عین‌القضات** ممکن است دو عبارت «وجه الله» و «شاهد الله» را در محتوای متافیزیکی خاصی که دارند از **ابوحامد محمد غزالی** به وام گرفته باشد. **غزالی** در کتاب مشکات الانوار ویراسته عفیف عسیران (قاهره، ۱۹۶۴) صفحات ۵۶ــ۵۵، در تفسیر جمله قرآنی کل شیئی هالك الا وجهه (قصص، ۸۸)، «وجه الله» را دقیقاً به شیوه **عین‌القضات** تعبیر می‌کند و در توضیح معنای الله اکبر از «شاهد» **خدا** با دقیقاً همان تعبیر متافیزیکی سخن می‌گوید.

مفهوم عادی «خلق» تفاوت ریشه‌ای دارد. ما در این‌جا فقط آن جنبه خاص این مسئله را که مستقیماً به ایده «خلق مدام» مربوط است مورد بحث قرار خواهیم داد.

در نظر **عین‌القضات** شاخص‌ترین ویژگی «قلمرو ورای عقل»، بی‌زمانی و فرازمانی بودن آن است. در این قلمرو هیچ‌گونه رشد و حرکت زمانی وجود ندارد؛ چیزها آغاز و انجامی ندارند. تتابع زمانی هم بین چیزها وجود ندارد. در این قلمرو سخن گفتن از تقدم و تأخر چیزها نسبت به یکدیگر بی‌معنی است. **عین‌القضات** می‌گوید که در این بُعد فرازمانی، فاصله وجودی همه چیزها از خدا یا **منبع** غائی وجود، یکسان است. خدا «با» همه چیزها است یعنی در بُعد «ورای عقل»، همه چیزها از لحاظ وجودی فاصله کاملاً برابری با خدا دارند. به عبارت دیگر در این بُعد همه‌چیز به صورتی که در یک گسترهٔ بی‌نهایتِ وجود، با یکدیگر همزیستی دارند تصور می‌شود و این درست مثل همان صدها و هزارها کوهی است که به قول **دوگن**، همگی در آنِ واحد در نظر کسی که از قله بلندترین کوه به آنها می‌نگرد، آشکاراند. مع‌هذا پیش از آن‌که انسان به چنین قله رفیعی برسد، یعنی وقتی که هنوز در این منطقه کوهستانی سرگردان بود و یکی پس از دیگری از کوه‌ها بالا می‌رفت تنها بخش کوچکی از این منطقه و حداکثر فقط یک کوه در حیطه دید او قرار داشت. علاوه بر این منظر او لحظه به لحظه تغییر پیدا می‌کرد؛ زیرا او در هر لحظه، در رابطهٔ خاص و یکتایی با کل منظره قرار داشت.

این مثال را می‌توان درباره وضعیت متافیزیکی کل وجود به صورتی که **عین‌القضات** آن‌را مشاهده می‌کند نیز به کار برد. زیرا در نظر **عین‌القضات** هم به محض اینکه پیکرهٔ اشیایی را که در «قلمرو ورای عقل»، در یک گسترهٔ بی‌زمان وجود، در حالتی ایستا و بدون حرکت با یکدیگر همزیستی می‌کنند، به روی پرده «قلمرو عقل (و حس)»

فرابفکنیم به ناگاه به صورت یک جریان ابدی ظاهر می‌شوند. در این بُعد، به نظر می‌رسد که همه‌چیز مداوماً و مکرراً در یک گسترش و تتابع زمانی بی‌پایان جریان دارد. به نظر **عین‌القضات** دلیل بروز پدیده فوق این است که در آن بُعد وجودشناختی که تحت حاکمیت **زمان** قرار دارد، نسبت هر یک از اشیاء به **منبع** وجودش مداوماً در حال تغییر است. این نسبت در هر لحظه‌ای با لحظهٔ دیگر تفاوت دارد. یک و همان نسبت وجودی حتی دو لحظهٔ پیاپی هم طول نمی‌کشد. و در نظر **عین‌القضات** این امر ایجاب می‌کند که هر چیزی در هر لحظه‌ای وجود جدیدی پیدا کند.

عین‌القضات این وضعیت را از طریق مقایسهٔ آن با شیوهٔ روشن شدن زمین به نور خورشید توضیح می‌دهد

> روشن شدن زمین به نور خورشید تنها براساس یک نسبت خاص که بین زمین و خورشید فعلیت پیدا کند امکان‌پذیر است. اگر این نسبت محو شود ظرفیت زمین برای دریافت نور خورشید بلافاصله از بین می‌رود. فقط تا وقتی که نسبت مذکور بین این دو برقرار باشد دریافت نور خورشید توسط زمین فعال می‌ماند.[۱]

ولی به نظر **عین‌القضات** تصور بقای مداوم یک و همان نسبت [بین زمین و خورشید]، امر موهومی است. زیرا در هر لحظه‌ای یک رابطه جدید بین زمین و خورشید برقرار می‌شود. امّا شباهت نسبت‌های پیاپی‌ای که در لحظات پیاپی بین این دو برقرار می‌شود چنان زیاد است که «کوته‌فکران» و «کوته‌بینان» ــ یعنی کسانی که نگرششان محدود به «قلمرو عقل (و حس)» است ــ طبیعتاً تصور می‌کنند که نور خورشید که در این لحظه زمین را روشن می‌کند همان نوری است که لحظه‌ای پیش و لحظه‌ای بعد به کار روشن کردن زمین مشغول بوده است.

عین‌القضات تأکید می‌کند که این نسبت در هر لحظه‌ای یک نسبت

---

۱. **عین‌القضات** همدانی، زبده الحقایق، ویراسته عفیف عسیران (تهران، ۱۹۶۲)، ص ۶.

یکتا است؛ خاص همان لحظه است.[۱] و این نکته بدون استثناء در مورد همه‌چیز مصداق دارد. به عبارت دیگر هر چیزی وجود خود را به واسطهٔ نسبتی که بین دو چیز برقرار می‌شود، از منبع غائی وجود حاصل می‌کند؛ ولی اگر قرار باشد که وجود این چیز در لحظه‌های پیاپی ادامه پیدا کند، این نسبت در هر لحظه می‌بایست تجدید و مجدداً مقرر شود.

عین‌القضات می‌گوید فرض کنیم که آدم احمقی چهار شخص ــ مثلاً زید و عمرو و خالد و بکر ــ را مشاهده کرده و متوجه شده است که از لحاظ انسان بودن یکسان‌اند و به این نتیجه رسیده است که اینها همه یک نفر هستند. تردیدی نیست که همه به حماقت او خواهند خندید. ولی حتی کسانی که از عقل کامل برخوردارند هم درست همین اشتباه را در رابطه با وجود جهان انجام می‌دهند. و تعداد کسانی که متوجه پوچی این اشتباه می‌شوند از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کند.[۲]

به نظر **عین‌القضات** در واقع امر هر موجودی به خودی خود هیچ و معدوم است. روشن شدن یک معدوم توسط نور وجود تنها بر اساس فعلیت یافتن یک نسبت خاص بین آن معدوم و **منبع** غائی وجود امکان‌پذیر است. و این نسبت وجودی در هر لحظه با لحظه پیشین و پسین خود متفاوت است. به عبارت دیگر کل عالم در جریان وجود خود هر لحظه نو می‌شود.

این بود خطوط کلی نظر **عین‌القضات** در مورد «خلق مدام». باید توجه داشت که این نظر، بصیرت متافیزیکی خاصی است که از تجربه متافیزیکی شخصی او سر برآورده و نباید آن‌را با اتمیسم متکلّمین **اشعری** به اشتباه گرفت. گرچه این دو موضع ظاهراً تا حدود قابل

۱. همانجا. ۲. همانجا.

ملاحظه‌ای با یکدیگر مشابهت دارند ولی اندیشهٔ **عین‌القضات** که بازنمون مستقیم واقعیتِ آگاهیِ متافیزیکی است، با فلسفه اتمیستی که بر یک تحلیل عقلی ناب از شیوه وجود همه‌چیز استوار است تفاوت کیفی دارد. وقتی به آثار **ابن‌عربی** توجه می‌کنیم این نکته هر چه بیشتر آشکار می‌شود.

به عنوان نتیجه‌گیری این بخش باید اشاره کنم که خود ایده «خلق مدام» بلاشک توسط **عین‌القضات** ابداع شد ولی اصطلاح «خلق جدید» به او تعلق ندارد. **عین‌القضات** برای اشاره به این ایده از عبارت قرآنی استفاده نمی‌کند. این **ابن‌عربی** بود که با تفسیری کاملاً اصیل از آیه قرآنی که این عبارت خاص را بیان می‌کند، این اصطلاح را ابداع کرد تا در تحولات بعدی فلسفه عرفانی به کار رود.

IV

حال به **ابن‌عربی**، شیخ اکبر، بپردازیم. اکنون که اصالت رویکرد او به مسئله «خلق مدام» را مورد تأکید قرار دادیم بخش حاضر را با یادآوری این نکته آغاز می‌کنیم که در طول تاریخ اندیشه اسلامی متفکران متعدد به شیوه‌های مختلف به روشن کردن و توضیح همین مضمون اساسی پرداخته‌اند.

به غیر از فلسفه اتمیستی اشعریون که می‌توان آن‌را مورد نمونه‌واری از پرداختن غیرحکمتی و صرفاً عقلانی به مسئله «خلق مدام» دانست، پس از **ابن‌عربی** رویکردهای متعدد و جالبی در محدوده فلسفهٔ عرفانی در این مورد ارائه شده است. مفهوم معروف حرکت جوهری **ملاصدرا** را می‌توان یکی از اصیل‌ترین ساخت و پرداخت‌های این ایده پایه‌ای دانست.

ولی شاید محبوب‌ترین و معروف‌ترین رویکرد فلسفی به این مسئله ــ که هنوز در محدوده فلسفه عرفانی قرار دارد ــ توضیح مفهوم «خلق

مدام» برحسب امکان ذاتی (امکان ذاتی وجود) همه چیزهای عالم است و آن «امکان»ی است که ساختار اساسی هر یک از چیزهای پدیداری را تشکیل می‌دهد. در واقع امر اغلب کتب درسی و یا کتابدست‌های فلسفه حکمت که توسط متفکران متأخر تدوین شده‌اند از این خط فکری تبعیت می‌کنند. چنین است که **محمد لاهیجی** (متوفی حدود ۷ـ۱۵۰۶) در تفسیر مهمی که بر گلشن راز نوشته است برای آن‌که مثالی عینی در این مورد ارائه کند به شیوه‌ای که در زیر نقل می‌کنیم به ایدهٔ «خلق مدام» می‌پردازد.[۱]

همان‌طور که اشاره کردیم **لاهیجی** از نقطه‌نظر امکان ذاتی [وجود] در جهان تجربی به این مسئله می‌پردازد. در این جهان هر موجودی از نظر وجودشناختی یک ممکن است یعنی فاقد ضرورت وجودی است و اظهار این مطلب که هر موجودی ممکن است و یا به عبارت دیگر ذاتاً یک «امکان وجودی» است مانند این است که بگوییم که هر چیزی در این عالم حاوی عدم است یعنی اگر آن‌را به صورت جدا از خدا که منبع غائیِ وجود است در نظر بگیریم، به خودیِ خود، عدم و یا ناموجود است. پس هر موجودی به علت این وجه منفی خود، اگر به خود واگذارده شود فی‌الفور به سوی امحاء خویش پیش می‌رود.

به این ترتیب هر چیزی فقط می‌تواند دارای یک وجود لحظه‌ای باشد. زیرا به محض این‌که به حوزه وجود آورده شود ماهیت آن به طور مقاومت‌ناپذیری آن‌را به سوی حوزه عدم به عقب می‌کشد. ماهیت ذاتی آن موجود یعنی گرایش آن به امحاء خود، همان است که معمولاً از اصطلاح «ناپایداری» در نظر دارند. از این‌رو همه‌چیز گذرا است. **لاهیجی** می‌گوید همه‌چیز با سرعتی سرسام‌آور به سوی درهٔ عدم می‌شتابد و حتی لحظه‌ای هم توقف نمی‌کند.

---

۱. محمد لاهیجی، مفاتیح الایجاز فی شرح گلشن راز، ویراستهٔ کیوان سمیعی (تهران، ۱۹۵۶)، ص ۲۷ـ۱۲۶.

ولی از سوی دیگر یک فعالیت خلاقهٔ مداوم هم از سوی حق وجود دارد ــ فعالیت خلاقه‌ای که **ابن‌عربی** آن‌را نَفَس رحمانی می‌نامد ــ که به چیزهایی که به امحاء خویش مشغول‌اند وجود جدیدی می‌بخشد. در محل تلاقی این دو عامل یعنی (۱) «امکان» ذاتی چیزها و (۲) فیضان مداوم نَفَس رحمانی از منبع متافیزیکی مطلق، خلق جدید فعلیت می‌پذیرد.

پس کارکرد نَفَس رحمانی این است که چیزهای ذاتاً معدوم را در حیطه وجود نگاه دارد و یا به اصطلاح حبس کند. ولی این حبس کردن را نباید به این معنا در نظر گرفت که چیزها وادار می‌شوند که به شکلی مداوم و غیرمنقطع موجود باشند. این امر به علت «امکان» ذاتی چیزها مطلقاً غیرممکن است. بلکه به گفته **لاهیجی** «حبس وجودی» مورد نظر به شیوه زیر اتفاق می‌افتد: هر موجودی به علت «امکان» وجودی‌اش می‌بایست به محض این‌که پا به هستی گذارد لباس وجود از تن درآورد. ولی در همان لحظه «نَفَس رحمانی» پوشش وجودی جدیدی به آن می‌بخشد تا چنین به نظر رسد که آن چیز بدون وقفه موجود مانده است. ولی در آن کسری از ثانیه که آن چیز لباس کهنه را از تن بیرون کرده و لباس نو می‌پوشد، چشم عارف لمحهٔ گذرایی از دره ناپیدای ژرفای عدم را که به وسعت تمام در زیر وجود گسترده است مشاهده می‌کند. **لاهیجی** نتیجه می‌گیرد که همه چیزها در هر آن در خلق جدیداند زیرا نسبت هر موجود «ممکن» با وجود، در هر لحظه تجدید می‌شود.

این رویکرد فلسفیِ نمونه‌وار به مسئله «خلق جدید» را که هم‌اکنون مورد بررسی قرار دادیم می‌توان به تمامی و یا لااقل تا حدود زیادی به **ابن‌عربی** نسبت داد. به هر حال این ایده به صورتی که لاهیجی به آن پرداخته است با جهان‌بینی **ابن‌عربی** ناهمخوانی ندارد ولی خود **ابن‌عربی** رویکرد بسیار اصیل‌تری به این مسئله دارد که ما در بخش بعد مورد بحث قرار خواهیم داد.

V

ابن‌عربی اساساً برحسب قلب صوفی به مسئله «خلق مدام» می‌پردازد. از این لحاظ بسیار مهم است که فصل هفتم کتاب فصوص الحکم را که دقیقاً به بحث در مورد «خلق مدام» اختصاص یافته و حکمت القلبیه نام دارد، مطالعه کنیم.[۱]

قبل از هر چیز باید اشاره کرد که واژهٔ قلب در این بستر خاص به عنوان یک اصطلاح فنی به کار رفته است و به قلب به عنوان یک اندام جسمانی ارجاع ندارد. بلکه منظور از آن یک اندام روحانی و ظرفِ درونی آگاهیِ عرفانی است؛ قلب به این معنا یک بُعد روحانی ناب ذهن است که جنبه‌های فراحسی و وراعقلایی واقعیت در قالب آن بر عارف آشکار می‌شود. **ابن‌عربی** برای آن‌که قلب را به صورتی که مورد نظر او است از قلب به عنوان یک عضو جسمانی متمایز کند آن‌را قلب العارف می‌نامد و ما برای راحتی کار از آن به عنوان قلب روحانی نام می‌بریم. عبارت قلب العارف که یک اصطلاح کاملاً عادی به نظر می‌رسد در واقع واژه‌ای خاص **ابن‌عربی** است زیرا منظور او از عارف، ولی در بالاترین مرحله یعنی همان انسان کامل است.

با چنین فهمی از عارف، **ابن‌عربی** بحث خود را با اشاره به فضای بی‌پایان یا جامعیت قلب روحانی آغاز می‌کند. او در تأیید نظر خود، حدیث قدسی «نه آسمان و نه زمین من گنجای مرا ندارد ولی "قلب" بنده مؤمن و پاک و پارسای من گنجای مرا دارد» را نقل می‌کند. به تعبیر **ابن‌عربی** منظور از بنده مؤمن و پاک و پارسا همان عارف است. به عبارت دیگر قلب به عنوان یک اندام روحانی در مورد عارف والا از جامعیت بی‌نهایتی برخوردار شده که می‌تواند حتی حق را نیز درک کند

---

۱. **ابن‌عربی**، فصوص الحکم، ویراستهٔ عفیف عسیران (بیروت، ۱۹۵۴)، ص ۲۶ـ۱۱۹.

و در خود جای دهد. او برای پشتیبانی از نظر خود گفته بعضی عرفای برجسته پیش از خود را نقل می‌کند. مثلاً گفته ابویزید بسطامی را نقل می‌کند که:

> حتی اگر عرش الهی و هر چه در آن است و حتی بیش از آن در یک گوشه قلب عارف یافت می‌شد او از آن خبر نمی‌داشت.

معنای این گفته این است که: اگر همه عالم (و هر چه در آن است) و هزار بار بیش از آن‌را در «قلب» عارف جای دهیم این عالمِ بی‌نهایت وسیع فقط نقطه کوچکی از قلب او را اشغال خواهد کرد، چنان کوچک که خود عارف حتی از آن خبردار نمی‌شود.

برای درک درست چنین گفته‌ای باید به یاد داشت که قلب مورد نظر **ابن‌عربی**، قلب **انسان کامل** است. به عبارت دیگر این قلب همان **ذهن** کیهانی یا آگاهی کیهانی و همه‌گیر **انسان کامل** است.

از نظر **ابن‌عربی** آگاهی کیهانی انسان کامل یک آگاهی جامع است یعنی تمام صفات وجود را در خود دارد (جامع صفات الوجود) و به عبارت دیگر تمام چیزها و رویدادهایی که در عالم هستی فعلیت یافته بود و فعلیت یافته است و خواهد یافت در آن موجوداند. و این جامعیت قلب چیزی نیست مگر جامعیت **حق** زیرا تمام «صفات وجود» که می‌گویند در قلب وجود دارد همان تجلیات بی‌شمارِ **حق** است. به این معنا است که می‌توان گفت «قلب عارف» حتی **حق** را نیز در خود دارد.

در اینجا باید توجه داشت که کلمه قلب به شیوه‌ای که در فلسفه حکمت درک می‌شود همواره از نظر تبارشناسی لغت با کلمه تقلب (از ریشه مشترک ق ل ب) همبسته است. تقلب به معنای تغییر یا دگرگونی مداوم است. تبدیل مداوم یک چیز به چیزی دیگر است که هر لحظه

شکل جدیدی به خود می‌گیرد. پس مشخصهٔ قلب عارف همین دگرگونی مداوم است. و این تقلب قلب عارف دقیقاً با دگرگونی وجودی مداوم و لحظه به لحظه **حق** که آن‌را تجلی الهی یا «خودافشایی» می‌نامند دقیقاً همبستگی دارد.

در نظر **ابن‌عربی** **حق** به علت وفور متافیزیکی خود، غنای درونی وجود را جز در صورت‌های ظاهری نمی‌تواند بیان کند و این را فیض[1] می‌خوانند.

در این بستر، **حق** به صورتی به تصور درمی‌آید که حاوی تعداد بینهایتی تقسیمات درونی و یا می‌توان گفت گرایشات وجودی است. در اصطلاحات سنتی الهیات این‌گونه تقسیمات وجودی را در درون **حق** اسماء و صفات می‌گویند. هر یک از صفات حق، تظاهر و بیرونی شدن خود را می‌طلبد. از این‌رو **حق** مطابق با ملزومهٔ وجودشناختی تمام نام‌ها و صفاتش ــ تعداد اسماء الهی را معمولاً نود و نُه می‌دانند ولی در واقع امر در نظر **ابن‌عربی** این تعداد بینهایت است ــ خود را در تعداد بینهایتی از صورت‌های عینی متجلی می‌کند.

از سوی دیگر همان‌طور که قبلاً دیدیم قلب کیهانی عارف آن‌قدر گنجا دارد که حتی **حق** را نیز در خود جای دهد. پس لازم می‌آید که قلب عارف لحظه به لحظه صورت‌های تجلی **حق** را منعکس کند و معنای تقلب القلب یا دگرگونی مداوم قلب عارف می‌بایست دقیقاً همین باشد.

باید توجه داشت که فعل تجلی **حق** حد و پایانی ندارد و از این قرار قلب هم از نظر دگرگونی (یا تقلب) یعنی از نظر دانش همواره افزاینده‌اش نسبت به **حق** حدی نمی‌شناسد.

---

۱. در مورد این نکته نک. کتاب من:

The Concept and Reality of Existence (Tokyo: Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), pp. 35–55.

ولی نگرش به ساختار متافیزیکی **حق** در اینجا متوقف نمی‌شود. این تمایز ایجاب می‌کند که قلب عارف مانند یک آینه صیقل‌خورده، «تجلیات» بی‌پایان **حق** را منعکس کند. ولی به نظر **ابن‌عربی** این هم تصویر غائی **حق** نیست.

برای آنکه به نگرش غائی نسبت به ساختار متافیزیکی **حق** دست یابیم باید قدمی فراتر گذارده و از مرتبه قلب به عنوان منعکس‌کننده صور بینهایت متنوع **حق** فراگذریم. زیرا درواقع امر در چنین حالتی قلب دیگر یک آگاهی انسانی نیست که از تجلی الهی متمایز باشد. بلکه خود قلب، در این دگرگونی درونی مداومش دیگر چیزی نیست جز صور متنوع تجلی الهی. و دگرگونی لحظه به لحظه (یا تقلب) **حق** خود به منزله دگرگونی مداوم (یا تقلب) قلب است. **ابن‌عربی** می‌گوید:

> قلب عارف از طریق دگرگون‌شدنش (تقلب) به صور متنوع، دگرگونی‌های مداوم (تقلب) **حق** را بازمی‌شناسد.[1]

ابن‌عربی معتقد است که در چنین حالتی، نفس عارف دیگر نفس «انسانی» خود او نیست بلکه با هویه، «**او**بودگی» یا «جنبهٔ **او**یی» **حق**، کاملاً یکسان است. «او بودگی» **حق** تا آن اندازه که بتوان آن‌را با عنوان «**او**» مشخص کرد، باز هم همان **حق** است. اگرچه حق در اطلاق اصلی خود نیست. از این قرار، **او**بودگی الهی عمیق‌ترین لایه متافیزیکی **حق** است که می‌توان تا آن اندازه که خود را در فردی‌ترین و عینی‌ترین صور متجلی می‌کند با دقت به آن اشاره کرد.

در این حالت روحانیِ آگاهی که مورد نظر **ابن‌عربی** است دیگر هیچ‌گونه فاصله ذاتی بین قلب عارف و **او**بودگی **حق** وجود ندارد. عارف خود را با شناختن **حق** می‌شناسد. و دگرگونی درونی قلب عارف چیزی نیست مگر دگرگونی وجودی **حق**. به نظر **ابن‌عربی** معنای واقعی حدیث معروف من عرف نفسه، فقد عرفه ربه همین است.

---

۱. **ابن‌عربی**، فصوص الحکم، ص ۱۲۲.

این **واقعیت مطلق یکتا، در بُعد پدیداری صور بینهایت متنوع و متفاوتی به خود می‌گیرد که همان دگرگونی لحظه به لحظه** (تقلب) **حق** است. اما نباید به اشتباه تصور کرد که قلب عارف در فرایند تقلب درونی‌اش، تقلب وجودی لحظه به لحظه **حق** را منعکس می‌کند زیرا «انعکاس» مستلزم بقای مستقل دو چیز مختلف است که رودرروی یکدیگر ایستاده باشند: (۱) آینه و (۲) چیزهایی که در آن منعکس می‌شوند. ولی تقلبی که در اینجا مورد نظر است چنین ماهیتی ندارد. جایی برای آنکه چیزی یک چیز دیگر را منعکس کند وجود ندارد. زیرا در اینجا این تقلب در هر دو طرف یکی و یکسان است.

ابن‌عربی به این ترتیب به مفهوم خاص خود از «خلق مدام» می‌رسد. او با نقل آیه قرآنی (بل هم فی لبس من خلق جدید) که در آغاز مقاله به آن اشاره کردیم می‌گوید کسانی که «کور باطن» و از قابلیت [درک] عرفانی محروم‌اند هرگز معنای عمیق خلق جدید را درک نخواهند کرد. به تعبیر او که خود معتقد است تنها تعبیر درست است، این عبارت خاص به این امر واقع اشاره دارد که عالم اگر از دریچه چشم یک عارف حقیقی مشاهده شود «در هر نَفَس [یعنی در هر لحظه] دگرگون می‌شود» (تبدل عالم مع الانفاس). عالم در هر لحظه‌ای به صورت جدیدی ظهور می‌کند و همان‌طور که دیدیم ذکر این مطلب مانند این است که بگوییم قلب کیهانی **انسان کامل** در هر لحظه شکل جدیدی به خود می‌گیرد.

در نظر **ابن‌عربی** این‌همه را می‌توان در یک جمله ساده بیان کرد: تجلی الهی هرگز از فعالیت بازنمی‌ایستد و علاوه بر این هرگز خود را تکرار نمی‌کند.

در مورد «حق» هم همین مطلب را می‌توان به این صورت بیان کرد که عالم (یعنی قلب **انسان کامل**) لحظه به لحظه از نو آفریده می‌شود.

عالمی که می‌بینیم و در همین لحظه در آن زندگی می‌کنیم ادامه عالمی نیست که لحظه‌ای پیش شاهد آن بودیم. و عالمی که یک لحظه دیگر خواهد آمد کاملاً متفاوت از عالمی است که هم‌اکنون در آن قرار داریم.

وجود عالم به عنوان یک تداوم زمانی درواقع امر عبارت است از یک‌سلسله موجوداتی که هر یک لحظه به لحظه پدید و ناپدید می‌شوند. بنابراین همیشه بین دو موجودی که از پی هم می‌آیند فاصله‌ای است. بین این دو یک شکاف وجودشناختی، یا به عبارت دیگر عدم، وجود دارد و مهم نیست که این شکاف به چشم عادی تا چه حد کوتاه و درک‌ناشدنی بنماید. و آنچه در مورد عالم به عنوان یک کل حقیقت دارد البته در مورد هر یک از موجودات نیز **حقیقت** دارد. به عبارت دیگر هیچ مادّهٔ محکم و منسجمی در این عالم موجود نیست. آنچه معمولاً آن‌را یک مادّه سخت، به عنوان مثال یک تکه سنگ، می‌دانیم و می‌پنداریم که در طول یک زمانِ کم و بیش طولانی وجود دارد، در حقیقت یک‌سلسله از سنگ‌های دقیقاً مشابه است که یکی پس از دیگری در هر لحظه آفریده می‌شوند. از این نظر هیچ تفاوتی بین یک سنگ و شعلهٔ یک چراغ وجود ندارد. از نظر **ابن‌عربی** در مقایسه با افراد بالغ که همانا عارفان هستند، کسانی که فکر می‌کنند که سنگ یک جسم سخت واحد است هنوز ذهنیت کودکان را دارند. پیش از **ابن‌عربی**، **عین‌القضات همدانی** چنین گفته بود:

> کودکان که چراغی را که دائماً می‌سوزد می‌بینند طبیعتاً فکر می‌کنند که آنچه را که می‌بینند یک شعلهٔ واحد است. ولی بزرگسالان به خوبی می‌دانند که این سلسله‌ای از شعله‌های متفاوت است که لحظه به لحظه ظاهر و ناپدید می‌شود. و از نظر عارف در جهان همه‌چیز مگر **خدا** چنین است.[۱]

در نظر **ابن‌عربی** جهان در هر لحظه به زندگی جدیدی زنده است.

---

۱. **عین‌القضات**، زبده الحقایق، ص ۶۲.

به این معنا ما در هر لحظه تازگی مطلق آفرینش اصیل جهان را مزه‌مزه می‌کنیم ــ و یا لااقل باید چنین کنیم.

VI

اندیشهٔ **ابن‌عربی** در مورد «خلق مدام» که هم‌اکنون مورد بحث قرار دادیم حول مفهوم تقلب لحظه به لحظه قلب عارف متمرکز است. حال اگر این ایده را از پس‌زمینه عرفانی آن جدا کرده آن‌را به مثابه یک تز فلسفی ناب مورد نظر قرار دهیم واضح است که نوعی از اتمیسم خواهد بود و **ابن‌عربی** به عنوان حامی اتمیسم ضرورتاً می‌بایست با اتمیسم کلامی **اشعریون** که در واقع امر از لحاظ ساختار بیرونی‌اش بسیار شبیه اتمیسم **ابن‌عربی** است رودررو بایستد.

ابن‌عربی خود از این شباهت ظاهری آگاه است و خود را ملزم می‌داند که از نقطه‌نظر خود به انتقاد از موضع **اشعریون** بپردازد. جالب است که او برای این کار از به اصطلاح موضع آسمانی عرفان خود به زمین تفکر عقلایی و فلسفی **اشعریون** پایین می‌آید و سعی می‌کند نظر آنان را در همین سطح رد کند.

ابن‌عربی ابتدا این نکته را تصدیق می‌کند که **اشعریون** نیز ایده «خلق مدام» را کشف کرده‌اند. ولی اضافه می‌کند که این کار «کاملاً به طور تصادفی» انجام شده است. به علاوه کشف حقیقت توسط آنان به طور جزئی صورت گرفت زیرا محدود به بخشی از موجودات است و کل آنان را در بر نمی‌گیرد؛ یعنی **اشعریون** واقعیت «خلق مدام» را فقط در مورد «اعراض» بازمی‌شناختند و «ذوات» را به کلی از آن کنار می‌گذاشتند. درواقع گفته معروف ان العَرَض لایبقی زمانین، یعنی «هیچ عَرَضی به اندازه دو واحد از زمان باقی نمی‌ماند» یکی از تزهای اساسی فلسفه **اشعری** است. به عنوان مثال تصور کنید که گل سرخی در مقابل ما است.

مطابق نظر **اشعریون** عَرَض این گل یعنی رنگ سرخ آن، تداوم زمانی ندارد. رنگ سرخ گل کیفیتی نیست که به طور مداوم بدون هرگونه گسستی فعلیت پیدا کند. بلکه برعکس چیزی است که ظاهر و ناپدید می‌شود و بعد دوباره ظاهر و ناپدید می‌شود و این فرایند آن‌قدر ادامه پیدا می‌کند که رنگ آن دیگر قابل مشاهده نباشد و یا به رنگ دیگری تبدیل شود. و ما به علت توهم بصری تصور می‌کنیم که یک رنگ واحد به عنوان یک تداوم زمانی بر سطح این گل وجود دارد. ولی این امر جز توهم نیست.

این بود خلاصه‌ای از موضع **اشعریون**. در مورد اعراض، **ابن‌عربی** می‌گوید تا اینجا مشکلی نیست. اشتباه **اشعریون** در این است که اجازه نمی‌دهند «خلق مدام» از قلمرو اعراض فراتر برود. درواقع امر به نظر **اشعریون**، قانون وجود لحظه‌ای بر ذوات حاکم نیست. به عنوان مثال در نظر **اشعریون** این گل به طور متمایز از رنگ‌اش، یک موجود سخت و منسجم تلقی می‌شود که در طول واحدهای متعددی در زمان بقا پیدا می‌کند. ولی نکته جالب توجه این است که در وجودشناسی **اشعری**، ذات عبارت از کلی است که از تعدادی اعراض متفاوت (مجموع الاعراض) تشکیل شده است.

ابن‌عربی استدلال می‌کند که بدون تردید **اشعریون** در ذکر این نکته محق‌اند که هیچ عَرَضی در طول چندین واحد زمانی بقا ندارد ولی از سوی دیگر معتقدند که یک ذات عبارت از کلی است که از اعراض تشکیل شده است. پس به نظر **اشعریون**، عناصری که هیچ‌یک حتی به اندازه دو لحظه هم وجود ندارند وقتی در کنار یکدیگر قرار گیرند موجودی را ایجاد می‌کنند که در طول واحدهای زمانی متعدد موجود است. **ابن‌عربی** نتیجه می‌گیرد که این امر حتی در بُعد تفکر عقلایی هم امر پوچی است.

به نظر خود **ابن‌عربی** هیچ چیزی در این عالم، چه ذات و چه عَرَض، وجود ندارد که بیش از یک لحظه موجود باقی بماند. اگر در به کارگیری اصطلاحِ فلسفیِ تمایزِ «ذات-عَرَض» اصرار داشته باشیم باید تصدیق کنیم که هر چه در این عالم وجود دارد عَرَضی است. چیزهایی نظیر میز، گل، انسان و امثالهم درست به همان اندازه عَرَضی هستند که به اصطلاح عَرَض‌هایی از قبیل رنگ‌ها و صور.

ولی اینها عَرَض چه چیزی هستند؟ این یک سؤال مشروع است زیرا اگر ذاتی وجود نداشته باشد که عَرَضی بر آن واقع شود، خود کلمه «عَرَض» از لحاظ فلسفی بی‌معنا خواهد بود.

از این‌رو **ابن‌عربی** که هنوز همین اصطلاح فلسفی را به کار می‌برد به سؤال فوق چنین پاسخ می‌دهد. این «اعراض» (مثلاً میز، گل و رنگ‌ها و صور آنها)، اعراض **ذات** قائم بالذات غائی و یکتایی هستند که همانا حق است. تمام موجودات عالم ــ چه به اصطلاح ذوات و چه به اصطلاح اعراض ــ در واقع امر عَرَض‌هایی هستند که بر سطح **ذات** غائی ظاهر و ناپدید می‌شوند؛ همان‌طور که حباب‌های کف بر سطح دریا ظاهر و ناپدید می‌شود. اینها همه «اعراض» هستند زیرا در نظر **ابن‌عربی**، حتی چیزهایی که فیلسوفان آنها را به عنوان ذات از اعراض متمایز می‌کنند هم چیزی نیستند جز تعیّنات خاص **ذات** غائی که تعدادشان هم بی‌شمار است. بنابراین **ابن‌عربی** نتیجه می‌گیرد که: ان العالم کل هو مجموع اعراض، «عالم در کلیت خود کلی است متشکل از اعراض».[۱]

در مورد استدلالی که هم‌اکنون بررسی کردیم نکته‌ای هست که از نظر درک درست موضع **ابن‌عربی** در مورد این مسئله اهمیت حیاتی دارد. من با روشن کردن این نکته خاص مقاله حاضر را به پایان می‌برم.

---

۱. **ابن‌عربی**، فصوص الحکم، ص ۱۲۵.

همان‌طور که توجه کردیم **ابن‌عربی** در این بستر، **مطلق** یا **خدا** را **ذات** غائی و ابدی می‌داند. ولی این گفته گمراه‌کننده است. نباید از این امر واقع غافل شد که **ابن‌عربی** در اینجا اصطلاح ارسطویی تمایز «ذات ـ عَرَض» را به شیوهٔ استعاری به کار می‌گیرد. در نظر **ابن‌عربی** در نظر گرفتن **خدا** به عنوان یک «ذات» ـ تصویر این «ذات» هر قدر هم که ویژه باشد ـ چیزی جز یک استعارهٔ فلسفی نیست. زیرا به نظر او خدا وجود ناب است و به این صورت باید فراتر از هرگونه مقوله‌بندی باشد. به علاوه باید به یاد داشت که حتی در فلسفهٔ غیرعرفانی هم **حق** اجازه نمی‌دهد که به عنوان یک «ذات» مقوله‌بندی شود. وجود ناب از تمایز ارسطویی بین ذات و عَرَض فرا می‌گذرد. ولی توجه به این نکته مهم است که **ابن‌عربی** در اینجا سعی می‌کند تا نظر **اشعریون** را بر اساس مقولات تفکر خود آنها رد کند. و به این معنا در سخن گفتن از **خدا** به عنوان **ذات**، و چیزهای عالم به عنوان اعراض کاملاً محق است. زیرا به شیوه‌ای دیگر این نکته را بیان می‌کند که **مطلق** به عنوان وجود ناب، هرگز از تنوع بخشیدن به خود در قالب تعداد بینهایتی از موجودات عینی بازنمی‌ایستد. و این خود یکی از بنیادی‌ترین تزهای او به شمار می‌آید.

به این ترتیب، اگر موضع **ابن‌عربی** را به عنوان یک تز فلسفی ناب مورد نظر قرار دهیم شباهت بارزی با اتمیسم **اشعری** دارد. با این تفاوت که **ابن‌عربی** در این زمینه خاص هرگز به اصطلاح اعراض را از ذوات متمایز نمی‌کند زیرا آنها را «اعراضِ» **ذات** الهی می‌داند در حالی که **اشعریون** لحظه‌ای بودن وجود را که در اینجا مورد پرسش است فقط به اعراض به صورت متمایز از ذوات نسبت می‌دهند.

ولی البته در اینجا تفاوت بسیار عمیق‌تری بین این دو مکتب وجود دارد. تز **اشعریون** محصول تفکر عقلایی است در حالی که تز **ابن‌عربی**

ساخت و پرداخت فلسفی بصیرت عرفانی خود او نسبت به جهان است. به نظر **ابن‌عربی** بصیرتِ عامِ تغییرِ مداومِ اشیاء، یعنی بصیرت «خلق مدام» بصیرتی فراحسی است که تنها به قلب کیهانی **انسان کامل** که با **او**بودگی **مطلق** یکسان است راه می‌یابد و این خود برای درک تفاوت این دو نظر کافی است. این بصیرت به این معنا دیگر یک بصیرت انسانی نیست بلکه نگرشی است الهی.

فصل هفتم

فلسفه اصالت وجود: شرق و غرب

در این فصل آخر، قصد داریم که فلسفه اگزیستانسیالیسم معاصر را به صورتی که در غرب در آثار **مارتین هایدگر** و **ژان پل سارتر** منعکس است با فلسفه وحدت وجود به صورتی که توسط **حاج ملاهادی سبزواری** و پیشینیان او در ایران مطرح می‌شود مقایسه و بررسی کنیم.

در نظر اول ممکن است این‌گونه صورتبندی موضوع و مقایسه اگزیستانسیالیست‌های اروپایی با حکمای ایرانی از قبیل **ملاصدرا** و **سبزواری** کمی دور از ذهن و غیرطبیعی به نظر برسد. قاعدتاً می‌توان پرسید که آیا عاقلانه است که تنها به این دلیل که نمایندگان این دو مکتب اندیشه مشترکاً کلمه «وجود» را به عنوان واژه کلیدی اصلی نظام‌های فلسفی خود به کار می‌برند آنان را تحت عنوان اگزیستانسیالیست در کنار یکدیگر قرار داد و مقایسه کرد؟

حتی می‌توان گفت که مشکل بتوان رابطه معناداری بین این دو پیدا کرد. البته در این نکته نمی‌توان تردید کرد که در فلسفه وحدت وجود واژه کلیدی، کلمه وجود است که واژه‌ای است عربی و دقیقاً با واژه انگلیسی Existence (در زبان آلمانی Existenz و در فرانسه Existence) همبستگی دارد. ولی اگر صرفاً بر اساس این امر تصادفیِ زبان‌شناختی موضع فیلسوفانی ایرانی را «اگزیستانسیالیسم» بنامیم و با این تصور که

فلسفه آنان و اگزیستانسیالیسم **هایدگر** و **سارتر**، دو واریاسیون یک گرایش فلسفیِ واحد هستند آنها را در کنار یکدیگر قرار دهیم مرتکب اشتباه بزرگی شده‌ایم. زیرا ممکن است که این یک مورد اشتراک لفظی بوده باشد که در آن، یک کلمه واحد درواقع امر به دو معنای متفاوت به کار رفته باشد و اگزیستانسیالیسم غربی و اگزیستانسیالیسم ایرانی جز این اشتراک لفظی تشابه چندانی با یکدیگر نداشته باشند. شاید ما واژه اگزیستانسیالیسم ــ و در نتیجه خود واژهٔ وجود ــ را به دو معنای متفاوت به کار می‌بریم و متوجه نیستیم که یک سردرگمی معناشناختی ایجاد کرده‌ایم. من در سطور زیر سعی می‌کنم تا نشان دهم که درواقع امر چنین موردی وجود ندارد.

به این منظور باید ابتدا این نکته را روشن کنم که من وجود فاصله بعیدی که اگزیستانسیالیسم غربی را از اگزیستانسیالیسم ایرانی جدا می‌کند انکار نمی‌کنم. این فاصله بیش از آن است که بتوان آن‌را نادیده گرفت. اگزیستانسیالیسم معاصر غرب بدون تردید محصول دورهٔ تاریخی خاص ماست. دوره‌ای که مشخصاً تحت تسلط علوم فیزیکی و کاربرد آن در زندگی انسان، یعنی تکنولوژی، قرار دارد. در جوامع پیشرفته بسیار صنعتی و مدرن غرب، باری که تکنولوژی بر دوش انسان گذارده او را به انزوایی درمان‌ناپذیر مبتلا کرده است. این نظم زندگی که ناشی از تسلط تکنولوژی است درواقع یک بی‌نظمی و یا به عبارت دیگر یک نظم وسیع پوچی و بی‌معنایی است که به خوبی ساخته و پرداخته شده است. این نظم انسان را وادار می‌کند تا در مکانیزم عظیم انسان‌زدایی‌شده‌ای که خود معنایش را درنمی‌یابد و علاوه بر این به فردیت و شخصیت او به سختی آسیب می‌زند، زندگی کند. در چنین وضعیتی انسان مدرن ضرورتاً از **طبیعت** و از خویش بیگانه می‌شود.

اگزیستانسیالیسم معاصر غربی فلسفه انسان بیگانه‌شده‌ای است که

آلبر کامو آن‌را به بهترین وجهی وجهی در قالب شخصیت مورسو قهرمان کتاب بیگانه به تصویر درآورده است. پس جای تعجب نیست که در چنین وضعی اگزیستانسیالیست‌های مدرن صرفاً به وجود فردی و شخصی خود بپردازند و از وجود به معنای عام آن غافل باشند. در اینجا پیش از هر چیز وجود من مطرح می‌شود و وجود تو و وجود او پس از آن می‌آید. به این معنا اگزیستانسیالیسم یک جهان‌نگری فلسفی است که از این وجود خاص که بی‌بروبرگرد به من تعلق دارد و من چه بخواهم و چه نخواهم مجبورم آن‌را زندگی کنم، آغاز می‌شود و حول آن می‌گردد.

به همین دلیل است که اگزیستانسیالیسم غربی خود را از طریق واژه‌های کلیدی شاخصی از قبیل «ناآرامی»، «اضطراب»، «مهربانی»، «فرافکنی»، «مرگ»، «آزادی» و غیره فرموله می‌کند. و تفکر فلسفی آن همان‌طور که در آثار متأخر **هایدگر** مشاهده می‌شود طبیعتاً گرایش دارد که با بیان غنایی رنج انسانی که در یک محیط غیرانسانی و بی‌عاطفه زندگی می‌کند کار خود را به پایان برد.

اگزیستانسیالیسم متفکران ایرانی که خود را در یک نظام ظریف مفاهیم انتزاعی پیچیده است، ممکن است در مقایسه با اگزیستانسیالیسم غربی در نظر اول کاملاً بیرنگ و نومیدوار و حتی هول‌انگیز به نظر رسد. در مقابل تغنّی و شوری که شاخص بارز اگزیستانسیالیسم آلمانی و فرانسوی است در اینجا با یک تفکر انتزاعی و منطقی روبرو هستیم که به آرامی و به نحوی منتظم در فضای اثیریِ خود بالیده شده و به مسائل زمینی و زندگی روزمره اعتنایی ندارد. مسئله اصلی در اینجا وجود شخصی من یا تو نیست. بلکه این تفکر به وجود به طور عام می‌پردازد. در اگزیستانسیالیسم ایرانی وجود به صورت فراشخصی و عام مطرح می‌شود و در نتیجه ممکن است یک امر انتزاعی به نظر برسد. از این‌رو به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که «وجود» مورد نظر اگزیستانسیالیست‌های

غربی با «وجود»ی که فیلسوفان ایرانی مکتب وحدت وجود مطرح می‌کنند کاملاً متفاوت است.

ولی علیرغم این تفاوت‌های ظاهری و سایر تفاوت‌هایی که بین اگزیستانسیالیسم شرق و غرب وجود دارد، پیش از قضاوت عجولانه، باید به این واقعیت بسیار مهم توجه کنیم که این دو مکتب در مورد یک نکته اساسی که به ژرف‌ترین قشرِ خودِ تجربه وجودی مربوط است با یکدیگر توافق و اشتراک نظر دارند. برای توجه به این نکته کافی است که یک روش اصلی پدیدارشناختی را که به نام Epoche معروف است در مورد آنچه متفکران شاخص این دو مکتب به صورت نظری ساخته و پرداخته‌اند به کار ببریم.

به این منظور و با این شیوه پدیدارشناختی، کلیه عوامل ثانویه اگزیستانسیالیسم غربی را در پرانتز گذارده و از آن سلب می‌کنیم و کوشش می‌نماییم تا ساختار بنیادی بصیرت «وجودی» آن‌را مشخص نماییم. از سوی دیگر سعی می‌کنیم که مفهوم‌سازی‌هایی را که همچون پوسته‌ای به ظاهر ناشکستنی، سطح متافیزیک **ملاهادی سبزواری** را پوشانده است بشکنیم و به عمق آن تجربه عرفانی که زیربنای نمونهٔ وحدت وجودیِ تفکر فلسفی است نفوذ کنیم. آنگاه با کمال حیرت متوجه خواهیم شد که بنیادی‌ترین ساختار این دو نوع فلسفه تا چه حد به یکدیگر نزدیک‌اند. زیرا معلوم می‌شود که اگزیستانسیالیسم شرق و غرب هر دو به یک و همان تجربه ریشه‌ای یا بصیرت اولیهٔ واقعیت وجود بازمی‌گردند. این تجربه یا بصیرت اولیه در اسلام به نام وحدت وجود یا «واقعیت بنیادی وجود» خوانده می‌شود و هسته کل نظام متافیزیک **سبزواری** را تشکیل می‌دهد. اجازه بدهید که من ابتدا این مفهوم را به زبان ساده روشن کنم تا نقطه آغاز مناسبی برای بحث در این مسئله داشته باشیم.

ما در این عالم بین چیزهای بیشماری زندگی می‌کنیم. همه‌چیز از میز و صندلی گرفته تا کوه و دره و سنگ و درخت، ما را در میان گرفته‌اند. از لحاظ فلسفی یا وجودشناختی، هر یک از این چیزها را موجود یعنی «آنچه هست»، «آنچه موجود است» می‌نامند. هایدگر این چیزها را das Seiende نامیده است. متافیزیک **ارسطویی** دقیقاً فلسفهٔ همین «چیزها» است که به این معنا درک شده باشند. متافیزیک **ارسطو** بر اساس این فرض استوار است که میزها، سنگ‌ها، درختان و کوه‌ها در نهایت چیزهایی واقعی هستند؛ واقعاً واقعی هستند. این نکته را اصطلاحاً مفهوم **ارسطویی** «مواد اولیه»[1] می‌گویند. و این نگرش نسبت به «چیزها» به مثابه مواد اولیه، با عقل متعارف سازگاری کامل دارد زیرا شعور متعارف ما نیز طبیعتاً گرایش دارد که چیزهای عینی منفردی که ما را در میان گرفته‌اند نهایتاً واقعی بدانند.

از زمان مکتب مدرسی قرون وسطی تابه حال متافیزیک **ارسطو** نفوذ عظیمی بر شکل‌گیری وجودشناسی (چه غربی و چه اسلامی) برجای گذاشته است و دقیقاً همین سنت ارسطویی وجودشناسی است که اگزیستانسیالیست‌های شرق و غرب به مخالفت با آن ایستاده‌اند. به همین دلیل است که در روزگار ما **هایدگر** آشکارا و با تأکید بسیار، کل سنت وجودشناسی غرب را سرزنش می‌کند که منحصراً به آنچه هست، به das Seidnde، (موجود)، می‌پردازد و از اهمیت اساسی فعل کوچکِ بودن در عبارت «آنچه هست» غافل شده است. به نظر او فعل «بودن» که بخش به ظاهر کاملاً بی‌اهمیت این عبارت را تشکیل می‌دهد می‌بایست مضمون مرکزی وجودشناسی باشد.

موضع **ژان پل سارتر** در مورد دلالت حقیقی فعل «بودن» نیز ماهیتاً با

1. primary substances

نظر **هایدگر** یکسان است. «وجود» یک اصطلاح فلسفی است. ما همین ایده را در گفتگوهای روزمره خود از طریق فعل «بودن» بیان می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم: «آسمان آبی است.» ولی این فعل است فعل بسیار کوچکی است. کلمه‌ای است که محتوای معناشناختی آن بی‌نهایت تضعیف شده است، چنانکه در واقع امر هیچ معنای اساسی از آنِ خود ندارد. وقتی که می‌گوییم «آسمان آبی است» فعل است فقط نقش ارتباط‌دهنده نهاد (آسمان) و گزاره (آبی) را به یکدیگر ایفا می‌کند. از نظر عقلایی ممکن است بدانیم که فعل «بودن» به معنای «وجود داشتن» است ولی «وجود»ی که در ورای کلمه «بودن» به طور مبهمی راجع به آن فکر می‌کنیم یا آن‌را در نظر می‌آوریم، همان‌طور که **سارتر** اشاره می‌کند، تقریباً هیچ است و به قول خود او: «سرم خالی است.»

ولی **سارتر** در ادامهٔ بحث تأکید می‌کند که در واقع امر، کل غنا و وفور عالم در پشت همین فعل به ظاهر ساده و بی‌اهمیت است، در جمله آسمان آبی است، پنهان شده است. ولی انسان معمولاً از این واقعیت آگاه نیست. خود جملهٔ «آسمان آبی است» که «وجود» خود را در آن در کوچکترین صورت قابل تصور ــ است ــ جمع و جور می‌کند و به صورتی مبهم بین «آسمان» و «آبی» قرار می‌گیرد، شاخص آشکار این ناآگاهی انسان است. به گفته **سارتر** حقیقت مطلب این است که در این جمله یا هر جمله دیگری که ساختار گرامری یا منطقی مشابهی داشته باشد فعل «است»، و تنها این فعل، به واقعیت مطلق اشاره می‌کند. به عبارت دیگر فقط وجود واقعیت دارد و هیچ چیز دیگر واقعی نیست. سارتر می‌گوید که وجود در اطراف ما و در ما وجود دارد؛ وجود در ما است. «دارم خفه می‌شوم؛ وجود از همه‌جا به درون من نفوذ می‌کند، از چشمانم، از دماغم، از دهانم!» مع‌هذا وجود پنهان باقی می‌ماند. نمی‌توانیم آن‌را با وسایل معمولی به چنگ آوریم.

این‌گونه آگاهی از وجود به مثابه واقعیت غائی، نقطه آغاز اگزیستانسیالیسم مدرن است. در تاریخ وجودشناسی در غرب، کشف دلالت معنای واقعی فعل کوچک «بودن» اهمیتی تعیین‌کننده داشته است. از این‌رو اگر **هایدگر** این‌چنین با غرور اعلام می‌کند که گسست انقلابی او از کل سنت وجودشناسی فلسفه غربی، از لحاظ اهمیتی که دارد با انقلاب **کوپرنیکی کانت** قابل مقایسه است، به علت باور او است به این‌که از میان فیلسوفان غرب بالاخره او با کشف دلالت «وجود»[1]، به صورتی متمایز از موجود[2]، کلید جدیدی برای یک وجودشناسی اصیل یافته است.

ولی نکتهٔ جالب این است که این گسست انقلابی از سنت **ارسطویی** وجودشناسی که **هایدگر** آن‌را امری بی‌سابقه قلمداد می‌کند مدت‌ها پیش از او توسط فیلسوفان مکتب وحدت وجود که من در این‌جا آنان را اگزیستانسیالیست‌های ایرانی می‌نامم انجام شده بود.

اگزیستانسیالیست‌های ایرانی همهٔ چیزهای عینی را که در جهان یافت می‌شود به دو جزء تجزیه می‌کنند: ماهیت و وجود. از نظر آنان در جهان چیزی نیست که به این دو جزء قابل تجزیه نباشد.

به عنوان مثال فرض کنید که کوهی در مقابل ما است. «کوه» با «دریا» تفاوت دارد. از «میز» و «انسان» یا هر چیز دیگری هم متفاوت است. دلیل تفاوت «کوه» با بقیهٔ چیزها این است که کوه دارای ذاتی خاص خود است که می‌توان آن‌را «کوه-بودگی» نامید و این کیفیتی است که به هیچ چیز دیگری مگر کوه تعلق ندارد. این «کوه-بودگی» را اصطلاحاً «ماهیت» کوه می‌نامند. در عین حال این کوه در مقابل ما ایستاده و خود را به ما عرضه می‌کند و خود را به چشم ما می‌کشد. این حضور فعلی و عملی کوه را در اینجا و اکنون، «وجود» آن می‌نامند. پس باید دانست که

1. das sein 2. das Seiende

در این عالم همه‌چیز از لحاظ وجودشناسی ترکیبی است از ماهیت و وجود. به عنوان مثال کوهی که فعلاً موجود است ترکیبی است از «کوه-بودگی» و حضور فعلی آن در اینجا و اکنون. کوه از لحاظ کوه-بودگی‌اش (ماهیت) با چیزهای دیگر از قبیل صندلی، رودخانه، و دره تفاوت دارد. و از سوی دیگر به واسطه «وجود»اش در حضور ما است و خود را به چشم ما می‌کشد.

ولی این تحلیل فقط و منحصراً به ساختار مفهومی اشیاء مربوط است. فقط می‌گوید که در سطح تحلیل مفهومی، چیزها از دو عامل تشکیل شده‌اند: ماهیت و وجود. تحلیل فوق در مورد واقعیت پیش از آنکه ساختار مفهومی پیدا کرده باشد، یعنی در مورد واقعیت پیش از آنکه ما به وسیله مفاهیم ازپیش‌آمادهٔ خود به تحلیل آن بپردازیم، هیچ نکته قطعی به ما نمی‌گوید.

کوتاه‌سخن، موضع اگزیستانسیالیست‌های ایرانی این است که در نظم امور، پیش از آنکه صورت مفهومی پیدا کنند، فقط و فقط «وجود» است که واقعاً واقعی است. تنها **واقعیت** همه‌گیر و مطلقی که در رگ عالم می‌دود، همان وجود است. یا به عبارت دیگر همه عالم چیزی نیست مگر واقعیت وجود. هرآنچه به اصطلاح ماهیت نامیده می‌شود، سایه‌ای است که این **واقعیت** مطلق به هنگام گشودن و ظاهر کردن خویش، از خود فرو می‌افکند. در بُعد تجربی آزمون‌های انسان که در محدوده زمان-مکان شکل می‌گیرد، **واقعیت** مطلق (حق) تعدیلات باطنی خود را در قالب صورت‌های پدیداری متجلی می‌کند که ماهیات نامیده می‌شوند و چیزی بیش از این نیستند.

مطابق این نظر ما نباید عبارت «کوه‌ها وجود دارند» را مانند **ارسطو** به این معنا درک کنیم که یک شیئی، یک ماده اولیه به نام «کوه» که از ماهیت «کوه-بودگی» برخوردار است در مقابل ما وجود دارد. در واقع امر

عبارت فوق معنایی جز این ندارد که وجود که واقعیت غائی و مطلق و نامتعیّن است خود را در اینجا و اکنون به این صورت جزئی در شکل و نام «کوه» متجلی می‌کند. پس هر چیزی یکی از تعدیلات درونی **واقعیت** مطلق (حق) است.

آشکار است که این نگرش، خلاف شعور متعارف ما است. برخلاف متافیزیک **ارسطویی** که همان امتداد فلسفی یا ساخت و پرداخت نگرش عقل متعارف ما به امور است، موضع اگزیستانسیالیست‌های ایرانی از دسترس عقل هشیار انسان معمولی دور است. رمز و راز حقیقت وجودشناختیِ **مطلق** (حق)، تنها وقتی بر شعور انسان آشکار می‌شود که در یک حالت روحانی بسیار متعالی از شراب تجربه عرفانی سرمست باشد.

از همان اوان تحول فلسفه در ایران، متافیزیک و عرفان رابطه‌ای جداناشدنی با یکدیگر پیدا کردند. در قرن دوازدهم **سهروردی** (۱۲۹۱ــ۱۱۵۵) اعلام کرد که فلسفه‌ای که حاصل آن، تجربه بلاواسطهٔ **واقعیت** مطلق نباشد چیزی جز اتلاف وقت نیست و آن تجربه عرفانی هم که بر اساس یک کارآموزی عقلانی محکم استوار نباشد همیشه در معرض خطر فروپاشیدگی و وهم‌زدگی قرار دارد. به این ترتیب او ایده‌آلی را که به یک اندازه به طور آگاهانه مطلوب فیلسوفان و عارفان بود در قالب یک فرمول مشخص ارائه کرد: وحدت اندام‌وار کارآموزی روحانی با شدیدترین تفکر مفهومی.

ابن‌عربی دیگر فیلسوف بزرگ این دوره که در شرق اسپانیا به دنیا آمده بود هم دقیقاً همین نظر را داشت. از آن‌زمان به بعد ایده‌آل فوق به صورت سنتی مستحکم در ایران برقرار شده و متفکران برجسته بسیاری را به بار آورده است. **سبزواری** نماینده این سنت روحانی در قرن نوزدهم است.

سبزواری عارفی استاد و برخوردار از قریحه فوق‌العاده‌ای بود که در عین حال می‌توانست با منطقی قوی، به فلسفه بپردازد. او در اثر اصلی خود به نام گلشن راز یک نظام متافیزیکی را ساخته و پرداخته است که این جنبهٔ ذهن او یعنی توانایی عقلی و منطقی وی را چنان به وضوح به نمایش می‌گذارد که یک خواننده بی‌دقت ممکن است اصولاً متوجه نشود که با نوشته یک شیخ صوفی سر و کار دارد. با وجود این، ضربان سرزنده تجربه عرفانی واقعیت وجود را که در زیر سطح این اثر می‌تپد، به آسانی می‌توان احساس کرد. در واقع امر کل نظام فلسفی او عبارت از ساخت و پرداخت فلسفی یا مفهومی بصیرت اصلیِ وجود است. به عبارت دیگر او **واقعیت** مطلق (**حق**) را در همان حال که گشوده می‌شود و خود را مرحله به مرحله با صور پدیداری بی‌نهایت متنوعی که همان‌طور که قبلاً دیدیم اصطلاحاً به نام ماهیت خوانده می‌شوند سازگار می‌کند، در نظام فلسفی خود به نمایش می‌گذارد.

موضع فلسفه اصالت وجود اگزیستانسیالیست‌های ایرانی از لحاظ نگرش بنیادی‌اش به واقعیت وجود با موضع اگزیستانسیالیست‌های مدرن غربی تشابه بارزی دارد. البته اگزیستانسیالیسم غربی یک پدیدهٔ کاملاً جدید است حال آن‌که فلسفه ایرانیِ وحدت وجود متکی به یک سنت چندین‌قرنی است. جای تعجب نیست که آن کمال مفهومی منتظمی که شاخص این فلسفه ایرانی است در اگزیستانسیالیسم **غربی** به چشم نمی‌خورد. و مع‌هذا اگزیستانسیالیسم غربی دقیقاً به علت همین خامی و تازگی‌اش، ماهیت تجربه اصیل وجود را که در نظام متافیزیکی **سبزواری** در زیر سطح تفکر مفهومی پنهان می‌ماند عریان برای ما آشکار می‌کند.

به عنوان مثال **ژان پل سارتر** در رمان فلسفی خود به نام تهوع تجربه

وجودی را چنان به طور زنده و ملموس توصیف کرده است که از شدت سرزندگی انسان را دچار وحشت می‌کند. **روکنتن** که شخصیت اصلی این رمان است روزی در یک پارک روی نیمکتی نشسته است. درخت بلوط بزرگی روبروی او است که تا زیر نیمکت ریشه دوانده است. او هیجان روحی فوق‌العاده‌ای دارد. حال او را می‌توان با حالتی مقایسه کرد که در سنت‌های عرفانی مختلف پس از یک دوره کارورزی روحانی فشرده تجربه می‌شود. به ناگاه شهودی وارد ذهن او می‌شود. آگاهی معمولی نسبت به اشیاء عینی و انضمامیِ منفرد از ذهن او پاک می‌شود. جهان آشنای روزمره با همه چیزهای محکم و منسجم و قائم بالذاتش در مقابل چشمان او فرو می‌ریزد. دیگر «ریشه» درخت در مقابل او قرار ندارد. دیگر جسمی به نام «درخت بلوط» در مقابل او نیست. کلمات محو می‌شوند؛ تمام نام‌هایی که به واسطه عادات زبانی ما همه‌جا حک شده است از بین می‌روند و به همراه آنها، دلالت‌ها، شیوه‌های کاربرد و ملازمت‌های مفهومی‌شان هم ناپدید می‌شوند. **روکنتن** فقط توده‌های عظیم نرمی را مشاهده می‌کند که مانند خمیر با برهنگی بی‌شرمانه‌ای در مقابل او ایستاده‌اند. او در اینجا خودِ وجود را مشاهده می‌کند.

توجه به این نکته بسیار مهم است که **روکنتن** در توصیف تجربه وجودی خود، یعنی اولین رویارویی‌اش با «خمیرمایه» اشیاء، می‌گوید که «کلمات به کلی محو می‌شوند.» همه کلمات یعنی همه نام‌هایی که اشیاء را به عنوان ذوات مستقل بی‌شمار، از یکدیگر متمایز می‌کردند به ناگاه فرو می‌ریزند و از شعور او محو می‌شوند. در مصطلحات فلسفه وحدت وجود، واقعهٔ فوق چنین وصف می‌شود که ماهیات در مقابل چشمان او استحکام یا واقعیت ظاهری خود را از دست داده و ماهیت اعتباری یعنی ساختگی بودن اصلی خود را آشکار می‌کنند. این ماهیات، از قبیل «درخت-بودگی»، «بلوط-بودگی»، «ریشه-بودگی» و امثالهم که

قبلاً به واسطه صور زبانی شکل محکم و یکپارچه‌ای داشتند، به اصطلاح پرده حجابی بین او و بصیرت بلاواسطهٔ وجود که همه‌جا ساری و جاری است کشیده بودند. فقط وقتی که این حجاب‌ها از میان برداشته شوند واقعیت وجود برهنه در مقابل چشمان انسان پدیدار می‌شود. اگزیستانسیالیسم، چه شرقی و چه غربی، بر اساس این بصیرت غیرعادی نسبت به «خمیرمایه» اشیاء استوار است.

در آنچه آمد کوشش کردم تا بنیانی‌ترین بصیرتی را که به نظر می‌رسد در اگزیستانسیالیسم مدرن غرب و فلسفه ایرانی وحدت وجود نهفته و بین آنها مشترک است روشن کنم. نکته جالب توجه این است که این دو نوع اگزیستانسیالیسم فلسفه‌پردازی خود را از بنیاد یک شهود وجودی یکسان آغاز می‌کنند.

نکته‌ای که به همین اندازه جالب توجه است این است که فیلسوفان این دو مکتب، یکی در غرب و دیگری در شرق، با وجود اینکه کار خود را از یک بصیرت یکسان نسبت به وجود آغاز کرده‌اند، دو گونه فلسفه به وجود آورده‌اند که تقریباً به طور کامل با یکدیگر تفاوت دارند. ولی جای تعجب نیست. همان‌طور که در آغاز اشاره کردم اگزیستانسیالیسم غرب فرزند زمانه ما است؛ زمانه‌ای که توسعه و تحول لگام‌گسیخته فن‌آوری شدیدترین تنش‌ها را در زندگی انسان به وجود آورده و هنوز در کار ایجاد تنش‌های بیشتر است؛ زمانه‌ای که زندگی انسان در معرض خطر خُرد و خفه شدن به دست محصولات مغز خود او قرار دارد. به علاوه اغلب اگزیستانسیالیست‌های برجسته به اعتراف خود اعتقادی به خدا ندارند.

از سوی دیگر فلسفهٔ وحدت وجود در شرایط تاریخی کاملاً متفاوتی زاده شده و شکل گرفته است. این فلسفه محصول اعصار گذشته و محصول یک سنت روحانی پرقدمت است که از حمایت یک پشتیبان

مشخصاً دینی برخوردار بوده است. البته این امر را نباید بـه ایـن مـعنا گرفت که اگزیستانسیالیسم ایرانی همیشه در یک فضای آرام روحـانی زیسته است. فهرست طولانی شهدای این مکتب بـه تـنهایی شـهادت می‌دهد که اصحاب آن از چه بحران‌های عظیمی گذر کرده و در عصر خود با چه مشکلات بزرگی روبرو بوده‌اند. ولی اضطراب وجودی آنان ــ به معنایی که امروزه در غرب مورد قبول است ــ هرگز تأثیر عمیقی بر حاصل فلسفه‌پردازی‌های‌شان برجای نگذارد. در آن عصر فلسفه هنوز عمیقاً درگیر مسائل زندگی روزمره نشده بود. فیلسوفان به هنگام بیان فلسفی افکار خود بدون تردید به نظم ابدی امور چشم دوخته بودند.

واضح است که هر یک از این دو گونه اگـزیستانسیالیسم، از لحـاظ کارکردی که فلسفه در وضعیت فکری امروز ما می‌بایست داشته باشد، نقاط قوت و ضعفی دارند. اگزیستانسیالیسم غـرب در زمـینهٔ غـلبه بـر نیهیلیسم که به نظر می‌رسد جهان غرب زیر فشار خردکنندهٔ مکانیکی شدن زندگی بی‌اختیار به سوی آن کشیده می‌شود می‌توانـد از هـمتای شرقی خود چیزها بیاموزد.

ولی به نظر نمی‌رسد که فلسفهٔ شرقی هم در مقابل مسائل خُردکنندهٔ واقعیات زمانهٔ ما توانایی حفظ ارزش‌های معنوی خود را داشته باشد. اگر قرار باشد که این فلسفه به همان صورت گذشتهٔ خود باقی بماند، در مقابل مسائل چندجانبهٔ روزگار ما خود را بی‌نهایت ناتوان خواهد یافت. زیرا تکنولوژی دیگر یک پدیدهٔ غربی نیست بلکه به سرعت در سراسر زمین گسترده می‌شود. این وضعیت مسائل تاریخی بی‌شماری را ایجاد می‌کند که برای نوع بشر بی‌سابقه است. فلسفهٔ **سبزواری** اگر به صورت قرون وسطایی‌اش به حال خود رها شود دیگر نمی‌تواند با این مسائل مقابله کند.

معتقدم که اکنون زمان آن فرا رسیده است که کـوشش بـرای احـیاء

انرژی خلاقه‌ای که در این نوع فلسفه وجود دارد به شیوه‌ای آغاز شود که بتواند روح آن‌را در قالب یک جهان‌نگری فلسفی جدیدی دوباره زنده کند؛ جهان‌نگری‌ای که برای مقابله با مسائلی که خاص این دورهٔ تاریخی جدید است که تازه به آن پا گذارده‌ایم، قدرت و سرزندگی کافی داشته باشد. به نظر می‌رسد که وظیفهٔ عقلانی ما هم همین باشد. در این راه، ما شرقی‌ها باید از کشمکش‌های اگزیستانسیالیسم غربی در زمینه کوشش‌های آن برای حل مسائل وجودی انسان در قلب ساختار انسان‌زدا و غیرانسانی جامعهٔ مدرن، درس‌هایی گرانبها بیاموزیم. به اعتقاد من تنها از طریق این‌گونه همکاری‌های فکری است که امید فراوانی که نسبت به تلاقی فلسفی شرق و غرب داریم متحقق خواهد شد.

واژه‌نامه انگلیسی به فارسی

absolute existence	ذات الوجود، هستی مطلق
absolute light	نور مطلق
absolute nothingness	نیستی مطلق
absolute oneness	احدیت
Absolute Reality	حق
absoluteness	اطلاق
acciden	عَرَض
actus essendi	وجود
annihilation after survival	فنای بعد از بقا
annihilation of annihilation	فنای فنا
annihilation	فنا
aspect blindness	وجه کوری
black light	نور سیاه
black–facedness	سیه‌رویی
blackness	سیاهی
breadth	عَرَض
breath of mercifullness	نفس رحمانی
chaining	حبس کردن
cleaning the mind	تخلیص
coincidentia oppositorum	هم‌آیندی تضادها
common people	عوام
comperehensive contraction	اجمال
concealed	باطن
concrete expansion	تفصیل
conditioned	مشروط
constant change or transformation of the heart	تقلب
creature	خلق
creatureliness	خلقیت
darkness of multiplicity	تاریکی کثرت
darkness	ظلمت، ظلام، تاریکی
determination	تقیید
Devine Names and Attributes	اسماء و صفات
devine power	قدر
devine self–manifestation	تجلی
distance	بعد
domain beyond reason	طور وراء عقل
domain of reason	طور العقل
effusion	فیض
ego conciousness	خودی، نفس آگاهی
ens	موجود
equivocation	تشابه، ایهام

esistence as negatively conditioned وجود به شرط لا
esoteric باطن
essence of God, the ذات الله
essence ذات
essential perfections of God کمالات ذاتیه
eternal archtypes اعیان ثابته
Existence as absolutey non–conditioned لا به شرط مقسمی
existence as conditioned by being–some–thing وجود به شرط شیئی
Existence as non–conditioned وجود لا به شرط قسمی
existence giving cause علت موجده
existence itself ذات الوجود
existence mercy of god رحمت وجودیه
existence وجود، هستی
existent موجود
exoteric ظاهر
extreme divinity جبروت
extremity of equivocation غایت التشابه
eye of gnostic cognition عین المعرفه
eye of spiritual vision عین البصیره
fact of existence وجه هستی
fact of non–existence وجه نیستی
feeble thinking افکار رکیکه
fictious existence وجود اعتباری
fictiousness اعتباریت
fountainhead of existence ینبع الوجود
fundamental nothingness عدمیت اصلی
fundemental reality of existence اصالت وجود
gathering جمع
genostic عارف
gnosis عرفان
God's face وجه الله
God's withness معیت الله
he–ness هویه
heart of the mystic قلب عارف
heart قلب
homonomy اشتراک لفظی
horizontal order عَرَض
illumination اشراق
illuminationist اشراقی
illuminative relation اضافهٔ اشراقی
immediate sigh نشانهٔ بی‌واسطه
impossible by itself محال به ذاته
impossible by something else محال به غیره
impossible to exist محال الوجود
individuation تشخّص
inner eye دیدهٔ باطن
inner light نور باطن
inner witnessing شهود
intermediary stage برزخ
knowledge علم
light of eternal existence, the نور وجود ازلی
light of existence, the نور الوجود
light نور
locus of motion ظرف حرکت

people of reason and inruition	ذوالعقل و العین
people of reason	ذوالعقل
perpetual creation	خلق جدید
pervasion of existence	سریان وجود
phenomenal world	ملک، عالم ظاهر
phenomenal	پدیداری
phenomenon	پدید
philosophers	ذوالعقل
philosophizing	فلسفه‌پردازی
polysemy	چندمعنایی
possible by itself	ممکن به ذاته
possible	ممکن
post–eternity	ابدیت
pre–eternal	ازلی، قدیم
pre–eternity	ازلیت
preparedness	استعداد
presence	حضور
previleged of all previlged mystics	خواص الخواص
previliged people	خواص
quiddity	ماهیت
rank	رتبه
relation	اضافه، نسبت
remoteness	بعد
sacred emanation	فیض مقدس
second separation	فرق ثانی
separation after unification	فرق بعد الجمع
separation	فرق
shadow	ظل، سایه
spiritual world	ملکوت
supreme blackness	سواد اعظم
love	حب
luminous Reality	حقیقت نورانیه
man as microcosm	عالم صغیر
man of two eyes	ذوالعینین
manifest	ظاهر
manifests	تجلیات، مظاهر
mediate sigh	نشانهٔ میانجی
men of externality	اهل ظاهر
men of unification	موحدون
Mercy	رحمت
metaphor	استعاره
metaphorical existence	وجود مجازی
most sacred emanation	فیض اقدس
mutual facing	مقابله
mystery of mysteries	غیب الغیوب
mystery	غیب
Mystic(s)	ذوالعین، ذوالعینین، خواص
nama–napa Names	اسماء
Nearness	قرب
non conditioned	لا به شرط
non–existent	عدم، معدوم
non–thing	لاشیئی
oneness of existence	وحدت وجود
Oneness	واحدیت
ontological possibility	امکان ذاتی
ontological rank	رتبهٔ وجودی
original nothingness	عدم اصلی
originated	حادث
other	غیر
paradox particulars	جزئیات
people of intoxication	ارباب سکر
people of intuition	ذوالعین، ذوالعینین

اتحاد عالم و معلوم	known
جمع‌الجمع	unification of unification
توحید، جمع	unification
باطل	unreal
کشف	unveiling
حجاب	veil
مشیت	will
بقا	survival
ذوق	tasting of spiritual experience
هیکل النور	temple of light
مقابله	turning toward God
انبساط وجود	unfolding of existence
توحید وجودی	unification of existence
	unification of the knower and the

واژه‌نامه فارسی به انگلیسی

ابدیت	post–eternity
اتحاد عالم و معلوم	unification of the knower and the known
اجمال	comperehensive contraction
احدیت	absolute oneness
ارباب سکر	people of intoxication
ازلیت	pre–eternity
ازلی، قدیم	pre–eternal
استعاره	metaphor
استعداد	preparedness
اسماء و صفات	Devine Names and Attributes
اسماء	nama–napa Names
اشتراک لفظی	homonomy
اشراقی	illuminationist
اشراق	illumination
اصالت وجود	fundemental reality of existence
اضافه، نسبت	relation
اضافهٔ اشراقی	illuminative relation
اطلاق	absoluteness
اعتباریت	fictiousness
اعیان ثابته	eternal archtypes
افکار رکیکه	feeble thinking
امکان ذاتی	ontological possibility
انبساط وجود	unfolding of existence
اهل ظاهر	men of externality
باطل	unreal
باطن	concealed
باطن	esoteric
برزخ	intermediary stage
بعد	distance
بعد	remoteness
بقا	survival
پدیداری	phenomenal
پدید	phenomenon
تاریکی کثرت	darkness of multiplicity
تجلیات، مظاهر	manifests
تجلی	devine self–manifestation
تخلیص	cleaning the mind
تشابه، ایهام	equivocation
تشخّص	individuation
تفصیل	concrete expansion
تقلب	constant change or transformation of the heart
تقیید	determination
توحید، جمع	unification
توحید وجودی	unification of existence

جبروت	extreme divinity
جزئیات	paradox particulars
جمع الجمع	unification of unification
جمع	gathering
چندمعنایی	polysemy
حادث	originated
حبس کردن	chaining
حب	love
حجاب	veil
حضور	presence
حق	Absolute Reality
حقیقت نورانیه	luminous Reality
خلق جدید	perpetual creation
خلقیت	creatureliness
خلق	creature
خواص الخواص	previleged of all previlged mystics
خواص	previliged people
خودی، نفس آگاهی	ego conciousness
دیدهٔ باطن	inner eye
ذات الله	essence of God, the
ذات الوجود، هستی مطلق	absolute existence
ذات الوجود	existence itself
ذات	essence
ذوالعقل و العین	people of reason and inruition
ذوالعقل	people of reason
ذوالعقل	philosophers
ذوالعین، ذوالعینین، خواص	Mystic(s)
ذوالعین، ذوالعینین	people of intuition
ذوالعینین	man of two eyes
ذوق	tasting of spiritual experience
رتبه	rank
رتبهٔ وجودی	ontological rank
رحمت وجودیه	existence mercy of god
رحمت	Mercy
سریان وجود	pervasion of existence
سواد اعظم	supreme blackness
سیاهی	blackness
سیه‌رویی	black–facedness
شهود	inner witnessing
طور العقل	domain of reason
طور وراء عقل	domain beyond reason
ظاهر	exoteric
ظاهر	manifest
ظرف حرکت	locus of motion
ظل، سایه	shadow
ظلمت، ظلام، تاریکی	darkness
عارف	genostic
عالم صغیر	man as microcosm
عدم اصلی	original nothingness
عدم، معدوم	non–existent
عدمیت اصلی	fundamental nothingness
عَرَض	acciden
عَرَض	breadth
عَرَض	horizontal order
عرفان	gnosis
علت موجده	existence giving cause
علم	knowledge
عوام	common people
عین البصیره	eye of spiritual vision
عین المعرفه	eye of gnostic cognition
غایت التشابه	extremity of equivocation
غیب الغیوب	mystery of mysteries

مقابله	mutual facing
مقابله	turning toward God
ملک، عالم ظاهر	phenomenal world
ملکوت	spiritual world
ممکن به ذاته	possible by itself
ممکن	possible
موجود	ens
موجود	existent
موحدون	men of unification
نشانهٔ بی‌واسطه	immediate sigh
نشانهٔ میانجی	mediate sigh
نفس رحمانی	breath of mercifullness
نور الوجود	light of existence, the
نور باطن	inner light
نور سیاه	black light
نور مطلق	absolute light
نور وجود ازلی	light of eternal existence, the
نور	light
نیستی مطلق	absolute nothingness
واحدیت	Oneness
وجود اعتباری	fictious existence
وجود به شرط شیئی	existence as–some–thing conditioned by being
وجود به شرط لا	esistence as negatively conditioned
وجود لا به شرط قسمی	Existence as
وجود مجازی	metaphorical non–conditioned existence
وجود، هستی	existence
وجود	actus essendi
غیب	mystery
غیر	other
فرق بعد الجمع	separation after unification
فرق ثانی	second separation
فرق	separation
فلسفه‌پردازی	philosophizing
فنای بعد از بقا	annihilation after survival
فنای فنا	annihilation of annihilation
فنا	annihilation
فیض اقدس	most sacred emanation
فیض مقدس	sacred emanation
فیض	effusion
قدر	devine power
قرب	Nearness
قلب عارف	heart of the mystic
قلب	heart
کشف	unveiling
کمالات ذاتیه	essential perfections of God
لا به شرط مقسمی	Existence as–conditioned absolutey non
لا به شرط	non conditioned
لاشیئی	non–thing
ماهیت	quiddity
محال الوجود	impossible to exist
محال به ذاته	impossible by itself
محال به غیره	impossible by something else
مشروط	conditioned
مشیت	will
معیت الله	God's withness

وجه الله	God's face	هم‌آیندی تضادها	coincidentia oppositorum
وجه کوری	aspect blindness	هویه	he–ness
وجه نیستی	fact of non–existence	هیکل النور	temple of light
وجه هستی	fact of existence	ینبع الوجود	fountainhead of existence
وحدت وجود	oneness of existence		

نمایه

آتمن ۸۹
آشتیانی، جلال‌الدین ۱۸
آگاهی ۸۹
آگاهی برین ۴۸
آملی، حیدر ۱۸، ۲۰، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۹۴، ۹۵، ۱۰۵
آویدیا ۱۰۲

ابدیت ۱۵۸
ابن‌ثنا ۸۲، ۸۳
ابن‌رشد ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۸۱
ابن‌سینا ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۸۱، ۱۲۴، ۱۲۵
ابن‌عربی ۹، ۱۲، ۳۸، ۷۷، ۸۲، ۹۵، ۱۰۸، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۹، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۰
ابوحامد محمد غزالی ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۶۴
ابویزید بسطامی ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۷۲
اتحاد عالِم و معلوم ۱۷
اتمیسم ۱۷۷
اتمیسم ابن‌عربی ۱۷۷
اتمیسم اشعری ۱۸۰
اتمیسم کلامی اشعریون ۱۷۷
اجمال ۳۸
احدیت ۶۹، ۷۱، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷
احدیت وجود ۶۲
احمد غزالی ۱۰۹، ۱۲۸، ۱۶۰، ۱۶۱
ادویته ودانته ۳۶، ۴۰، ۴۶، ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۹۷، ۱۰۲
ادیاسه ۴۰
ارسطو ۴۹، ۱۸۶، ۱۸۹
استعاره ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۹۴، ۹۶، ۱۰۵، ، ۱۱۹، ۱۸۰
استعداد ۱۴۱
اسلام ۱۲، ۱۳، ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۸۱، ۸۶، ۸۸، ۹۷، ۱۶۰، ۱۸۵
اسماعیلیان ۳۶
اسماء ۱۰۳
اشعریون ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰
اشیاء مخلوق ۹۳
اصالت ماهیت ۸۶، ۸۷
اصالت وجود ۸۶، ۸۷
اصل ناپایداری عمومی ۲۷

اصل وهم‌زا ۳۶
اضافه اشراقی ۹۱، ۱۲۵
اطلاق ۳۸
اعتبارات وجود ۱۳
اعوانی، غلامرضا ۹
اعیان ثابته ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۱۰۴، ۱۰۷
اغتشاش ۲۸، ۹۰
افلاطون ۱۹
اگزیستانسیالیسم ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۳، ۱۹۴
اگزیستانسیالیسم اروپایی ۱۸۴
اگزیستانسیالیسم ایرانی ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۴
اگزیستانسیالیسم شرق و غرب ۱۸۵
اگزیستانسیالیسم غربی ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵
اگزیستانسیالیسم مدرن ۱۸۸
الکندی ۸۱
الله ۱۳۵
الهیات ۲۸
الهیات اسلامی ۷۳
الهیه ۹۳
امکان ۳۱
امکان ذاتی ۱۶۹
امکان ذاتی وجود ۱۶۹
امکان وجودی ۱۶۹
انبارخانهٔ حق ۱۰۳
انتشارات دانشگاه برکلی ۳۹
انتشارات دانشگاه تهران ۱۲۹
انجمن سلطنتی فلسفه ۹
اندیشه اسلامی ۱۳۵، ۱۶۸
اندیشه بودایی ۸۷
اندیشهٔ ابن‌سینا ۱۴
اندیشهٔ اسلامی ۱۶۳
اندیشهٔ عرفانی ۱۵۱
انسان کامل ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۸۱
انستیتوی اسلامی دانشگاه مک‌گیل ۱۰۸
انستیتوی مطالعات اسلامی مک‌گیل ۹
انقلاب کوپرنیکی کانت ۱۸۸
اورانوس ۹۹
اهل ظاهر ۳۵
ایران ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۸، ۴۶، ۴۸، ۵۱، ۷۷، ۱۲۹، ۱۸۲، ۱۹۰

باطن ۲۴
برترین برهمن ۴۶
برزخ بین نور و تاریکی ۷۵
برهما ۸۹
برهمن ۲۰، ۲۱، ۴۰، ۸۴، ۸۵، ۹۲، ۹۳
برهمن ناب ۴۰
بصیرت تحققی ۲۱
بقا ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۷، ۵۲، ۵۳، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۸۸، ۹۰، ۱۴۴
بوداییان ۹۰
بودایی‌گری ۹۷
بودیسم ۲۷، ۷۳، ۷۹، ۸۶، ۸۹
بیروت ۱۷۱
بی‌زمانی ۱۵۸
بی‌غایت ۹۷
بی‌غایتی ۴۶

پارابرهمن ۴۶
پاریس ۱۸، ۲۰، ۹۴
پروفسور ایزوتسو ۹، ۱۰
پورجوادی، نصرالله ۹

تائو ۱۰۰، ۱۰۳
تائوئیسم ۷۹، ۸۵، ۹۹، ۱۰۰
تاریکی ۳۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۹۵، ۱۲۱
تاریکیِ کثرت ۶۰
تجربهٔ استعاری ۵۴
تجلی وجود ۴۰
تحقق ۲۲
تدین، مهدی ۱۰۸
تز اصالت ماهیت ۸۵
تشابه ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۳
تصوف ۱۰
تفصیل ۳۸
تفکر استعاری در عرفان ۵۲
تفکر کودکانه (افکار رکیکه) ۱۸
تقیید ۳۸
توحید ۲۳
توحید وجودی ۳۸، ۴۶
توماس آکوئینی ۱۳، ۱۴، ۱۵
تهران ۹، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۳۹، ۴۸، ۵۶، ۷۹، ۹۴، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۶۶، ۱۶۹

جاهلیت ۴۰
جمع ۲۶، ۶۵
جمع الجمع ۲۶، ۲۹، ۳۰
جمع اول ۲۹
جوهر ۱۵، ۱۶
جهان پدیداری ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۵۶، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۵، ۶۹، ۸۶، ۹۱، ۹۴، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۶۳
جهان تجربی ۲۰، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۶۲، ۱۶۹
جهان خارج ۲۶
جهان کثرت ۲۷، ۳۶، ۳۹، ۴۲، ۵۶، ۵۸، ۶۲، ۹۰
جیلی، عبدالکریم ۹۳، ۹۹

چشم بصیرت ۵۱
چو تزو ۲۸، ۳۰، ۴۴، ۹۰

حاج ملاهادی سبزواری ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴
حادث ۱۳۴
حبس وجودی ۱۷۰
حرکت جوهری ملاصدرا ۱۶۸
حرکت کوه‌ها ۱۵۵
حسین منصور حلاج ۶۶، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۲۸
حق ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸،

۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۹،
۶۰، ۶۷، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۸۶، ۸۷، ۹۱،
۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳،
۱۴۴، ۱۴۷، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۱،
۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۰،
۱۹۰، ۱۹۱
حقیقت ۲۳، ۳۴، ۸۹
حقیقت کلی تصوف ایرانی ۴۹
حقیقت نورانیه ۵۵
حکمای الهی ۴۸
حکمت ۱۰۸
حیرت کافران ۱۵۰

خدا ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۶، ۶۵، ۷۰، ۹۳، ۹۵،
۹۷، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۵،
۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷،
۱۴۸، ۱۶۴، ۱۷۶، ۱۸۰
خدای مطلق ۱۲۴
خلق ۹۳
خلقت ۱۴۱
خلق جدید ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۷۰، ۱۷۵
خلق مدام ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۱،
۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۵،
۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۱
خلقیّت ۹۳
خلقیّه ۹۳
خواص الخواص ۳۳، ۳۷
خود ۲۴، ۱۰۳، ۱۰۶
خودافشایی ۱۷۳
خود-طبیعت ۴۱

دانشگاه تهران ۹، ۱۵۰
دانشگاه مک‌گیل ۹
دروازهٔ عجایب بی‌شمار ۱۰۰
دوگرایی ۴۶، ۴۷
دوگن ۴۲، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵،
۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۵

ذات ۱۵، ۳۹، ۷۲، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰
ذات الوجود ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۷
ذات الهی ۷۱، ۱۸۰
ذن ۱۰، ۲۴، ۲۵، ۴۲، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴
ذن بودیسم ۲۴، ۱۵۱، ۱۶۰
ذن مدیتیشن ۱۶۰
ذوات ۱۷۷
ذوات واقعی ۱۴
ذهن ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۲۶، ۲۸، ۵۲،
۷۰، ۸۸، ۱۶۲، ۱۷۲
ذهن و جسم فروافتاده ۲۵

رتبهٔ وجودی ۱۴۳
رحمت ۱۰۶
رحمت وجودیهٔ الهی ۴۰
رمز الرموز ۴۴، ۹۹
روابط محض ۹۰، ۹۱
رو به سوی او داشتن ۱۴۴
روکنتن ۱۹۲
ریشار، یان ۲۲

زمان ۱۵۸، ۱۶۶
زوریخ ۹۹

ژاپن ۲۴، ۱۵۱

سارتر، ژان پل ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱
سانسکریت ۸۷
سرّ تجلیات ۷۴
سلسله سونگ ۳۰
سمیعی، کیوان ۱۶۹
سن آگوستین ۱۳۷
سنت ارسطویی ۱۸۸
سنت فلسفی یونان ۸۱
سواد اعظم ۶۹
سه حکیم مسلمان ۵۱
سهروردی ۵۱، ۵۴، ۱۰۸، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۹۰

شاهد الله ۱۶۴
شب روشن ۳۲، ۷۱
شبستری، محمود ۱۹، ۳۱، ۴۱، ۴۸، ۴۹، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۱۲۱
شرط ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱
شرق اسپانیا ۱۹۰
شنکره ۲۰، ۸۵، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳
شونیاتا ۲۳
شیخ نوربخش ۴۹

صدرالدین شیرازی ۷۷
صفات الله ۱۰۳
صفات الهی ۱۱۹
صفات وجود ۱۷۲
صورت خدا ۱۳۳
صوفیان ۵۰، ۵۳، ۱۱۱، ۱۱۲
صوفیسم ۹۹، ۱۰۰

ضرورت ۱۳۶

طبیعت ۱۸۳
طریق ۳۹
طریق اتحاد عالِم و معلوم ۱۸

ظاهر ۲۴
ظهور اقدس ۱۰۳

عالَم خارج ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۷
عالَم غیب ۴۱
عباسی لاکانی، پرویز ۵۶
عبدالرحمن جامی ۹، ۲۲، ۲۳، ۳۴
عدم ۱۰۴، ۱۰۵
عدمیّت اصلی ۵۶
عراق ۱۰۸
عَرَض ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰
عَرْض ۱۲۵
عرفان اسلامی ۵۳، ۵۹، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۶۱
عسیران، عفیف ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۱
عقل ۱۹
عقل ضعیف (عقل رائف) ۱۸

علت ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱
علت‌العلل ۱۳۵
علت غایی ۱۴۲
علم الهی ۱۴۵
علم خداوند ۱۴۵
عین ۱۷، ۱۸، ۲۶، ۲۸، ۱۶۲

غایت برترین ۴۶
غایت برین ۳۰، ۹۷
غایت عدم ۴۶
غیب الغیوب ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶

فارابی ۱۳، ۸۱
فرق ۲۷، ۶۵
فرق اول ۲۹
فرق ثانی ۲۶، ۲۸، ۲۹
فروکاهش ذهن و جسم ۲۴
فضائل ۳۹
فعل ۵۸، ۸۱
فلسفه ۱۹۰
فلسفه اتمیستی اشعریون ۱۶۸
فلسفه اشعری ۱۷۷
فلسفه ایرانی ۱۹۱
فلسفه‌پردازی ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۹۳
فلسفه حکمت ۱۲۹، ۱۶۱، ۱۶۹
فلسفه‌سازی ۱۳۱
فلسفه شرقی ۷۹
فلسفه عرفانی ۱۶۸
فلسفه غربی ۱۸۸
فلسفهٔ ابن‌سینا ۱۳
فلسفهٔ اسلامی ۱۰، ۱۳، ۱۷، ۲۱، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۰، ۷۷، ۸۱، ۸۲، ۱۲۸
فلسفهٔ ایرانی-اسلامی ۷۷
فلسفهٔ تطبیقی ۷۸
فلسفهٔ حکمت (عرفان) ۱۵۰
فلسفهٔ شرقی ۳۰، ۳۴، ۷۷، ۱۹۴
فلسفهٔ عرفانی ۱۳۳، ۱۶۸
فلسفهٔ غرب ۱۳
فلسفهٔ غربی ۱۱
فلسفهٔ وجود اسلامی ۲۱
فلسفهٔ ودانته ۲۰
فلسفهٔ یونانی ۱۳
فنا ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۲، ۵۲، ۵۳، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۸۸، ۹۰
فنای بعد از بقا ۷۳
فیض ۱۷۳
فیض اقدس ۱۰۰، ۱۰۴
فیض مقدس ۱۰۴

قائم بالذات ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۹، ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۵۶، ۶۳، ۷۰، ۸۳، ۸۵، ۹۰، ۹۱، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۷۹، ۱۹۲
قدرت الهی ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰
قدیم ۱۳۴
قرآن ۱۰، ۶۰، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۵
قلب ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳
قلب عارف ۱۷۱، ۱۷۲

قلمرو عقل ۱۱۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶
قلمرو فراعقل ۱۳۳
قلمرو کثرت ۷۰
قلمرو وحدت ۷۰
قلمرو ورای عقل ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵
قوس صعودی ۷۵
قوس نزولی ۷۵
قیصری، داوود ۹۸

کاماکورا ۱۵۱
کامو، آلبر ۱۸۴
کای ۱۵۵
کثرت ۲۲، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۷، ۷۲، ۷۵، ۱۰۷
کربن، هانری ۱۸، ۲۰، ۴۹، ۹۴
کشف ۸۸
کشف (مکاشفه) ۲۴
کمالات ۳۹، ۱۰۳، ۱۰۴
کنفوسینیسم ۷۹
کنفوسیوس ۹۷
کور باطن ۱۷۵
کوه تای یو ۱۵۵
کوه مون بلان ۱۱۱

گنج پنهان ۱۰۳
گوهری، محمدجواد ۳۹، ۷۹
گیلانی لاهیجی، محمود ۴۹

لائوتسو ۳۹، ۴۴، ۱۰۰، ۱۰۳
لاندولت، هرمن ۱۰۸
لاهیجی، محمد ۱۹، ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۴۹، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۱۶۹، ۱۷۰
لحظه حال ۱۵۹
لحظه حال بی‌زمان ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰
لندولت، هرمن ۹

ماهایانا ۸۵
ماهایانا بودیسم ۲۳، ۸۵، ۹۴، ۱۰۲
ماهیات ۴۰، ۴۱، ۶۴
ماهیت ۸۲
مایا ۳۶، ۴۰، ۱۰۲
متافیزیک اسلامی ۳۶
متافیزیک اشراقی سهروردی ۵۱
متعالی ۳۵
متکلمین اشعری ۱۶۷
مُثُل افلاطونی ۶۴
محال ۱۳۷، ۱۳۹
محال‌الوجود ۱۳۷
محال به ذاته ۱۳۹، ۱۴۰
محال به غیره ۱۳۹، ۱۴۰
محقق، مهدی ۹
محمودی بختیاری، علیقلی ۴۸
مسئلهٔ وجود ۸۲

مشهد ۱۸
مطلع الفجر ۷۵
مطلق ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۹۲، ۹۸، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۶۳، ۱۸۰، ۱۹۰
«مطلق و انسان کامل در تائوئیسم» (مقاله) ۹۹
معرفت‌شناسی ۲۶
مغول ۷۷
مکتب مدرسی ۱۸۶
ملاصدرا ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۷۷، ۹۰، ۹۱، ۱۸۲
ممکن ۳۱، ۱۴۰، ۱۶۹
ممکن به ذاته ۱۴۰
منبع ۱۶۶
منزوی، علینقی ۱۰۸، ۱۶۳
مواد اولیه ۱۸۶
مورسو ۱۸۴
موسی ۱۹
مون ۱۵۶

نسبت خاص ۱۴۴
نصر، سیدحسین ۹، ۵۱، ۱۵۰
نَفَس رحمانی ۱۰۶، ۱۷۰
نـور ۱۹، ۳۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۹۵، ۱۲۱
نور باطنی ۱۳۱
نوربخشیه ۴۹
نور درونی ۱۳۱
نور روحانی ۵۰، ۵۱
نور سیاه ۶۷، ۶۸
نور فیزیکی ۵۰، ۵۱
نور مطلق ۵۶، ۵۸، ۶۱، ۶۳، ۶۸
نور وجود ۵۸، ۱۴۳
نور وجود ازلی ۱۴۱
نو-کنفوسیوسی ۴۶
نیرگونا برهمن ۴۰
نیروانا ۸۸
نیکون ۱۵۸
نیهیلیسم ۱۹۴

واجب ۱۳۷
واجب‌الوجود ۱۳۴
واحدیت ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷
واقعیت ۴۵
واقعیت بنیادی وجود ۱۸۵
واقعیت یکتا ۸۷
وجـود ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۳۱، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۲، ۶۳، ۶۹، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۶، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۴۴، ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۸۸
وجود اعتباری ۴۱، ۹۱
وجودشناسی ۱۷، ۱۰۷، ۱۸۶، ۱۸۸

وجود مجاز ۹۱
وجود مطلق ۲۰، ۴۴، ۵۷، ۶۱، ۶۹
وجود ناب ۵۴
وجه الله ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۶۴
وجه کوری ۳۴
وجه مثبت ۱۴۰
وحدت ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۷، ۶۵، ۷۵
وحدت مطلق ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۶، ۶۰، ۶۲، ۶۵، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۸۵، ۹۰، ۱۰۳، ۱۴۳
وحدت وجود ۱۲، ۳۸، ۴۱، ۴۶، ۵۵، ۵۸، ۶۳، ۶۴، ۷۳، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۸، ۹۱، ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۹، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳
ودانتیسم ۷۹، ۸۶
ورای عقل ۱۶۵
وقت موهوم ۱۶۴
وهم محض ۳۶
ویتگنشتاین، لودویک ۳۴، ۱۱۱

هایدگر، مارتین ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸
هبوط ۱۰۴
هستی ۹۶، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۵۶، ۱۵۹
هستیِ مطلق ۶۳
هم‌آیندی تضادها ۳۷
همدان ۱۰۸، ۱۲۸
هنلی، پال ۵۰
هُوآ-ین ۷۳

یاسوتانی، هاکون ۱۵۴
یحیی، عثمان ۱۸، ۲۰، ۹۴
یگانگی ۱۰۳
یگانگی شناسا و شناسه ۱۷
یگانگی مطلق ۶۲
یگانه‌گردانی ۲۳، ۲۶
ینبع الوجود ۱۶۳

Creation and the Timeless Order of Things

Toshihiko Izutsu
Mehdi Sarreshtedari

Mehrandish Books
Tehran 2005

Creation and the Timeless Order of Things

Mehrandish Books

© Mehrandish Books, 2005
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means without the prior permission in writing of the publisher. Any fair dealing for the purpose of research or private study or criticism or review is allowed.

First Published 2005
ISBN : 964-6799-18-3

Published by
Mehrandish Books

Tehran, P.O.Box 15875-6855
Tel : 021 - 258 57 79
Fax:021 - 259 23 37

E-mail : mehrandish@gmail.com

پرفسور ایزوتسو در این مجموعه مقالات به اعتقادات بنیادین صوفیانه در زمینه عرفان و الهیات می پردازد و آنها را با مفاهیم بودایی و دنته ای مقایسه می کند.
مهارت او در این کار نه تنها خواننده را با این مفاهیم آشنا می کند بلکه توضیحاتی که در مورد مفاهیمی چون وحدت وجودد و تناقض نور و تاریکی ارائه می کند خواننده را به قلمرو وراء عقل می برد و نشان می دهد که گرچه ممکن است که این مفاهیم متناقض به نظر رسند ولی در واقع امر مکمل یکدیگرند.

آفرینش، وجود و زمان

ISBN 964-6799-18-3
9789646799189

قیمت ۲۳۰۰ تومان