

«وحدت وجود» از دیدگاه یک عارف و یک فیلسوف*

بهزاد اتونی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان^۱

بهناز اتونی

کارشناس ارشد ادبیات نمایشی

چکیده:

اندیشه‌ی فلسفی- عرفانی وحدت وجود، مسأله‌ای است که عرفا و فیلسوفان زیادی در سرتاسر عالم، درباره‌ی آن سخن گفته و به آن پرداخته‌اند. عطار نیشابوری از جهان شرق، با زبانی عارفانه و شاعرانه و باروخ اسپینوزا از جهان غرب، با زبانی فلسفی و استدلالی نمونه‌ای از این اندیشمندان وحدت وجودی‌اند. در آثار عطار نیشابوری، رت پای وحدت وجود را به آشکارگی می‌توان مشاهده کرد، و برهان خدانشناسی اسپینوزا نیز بر همین اندیشه پایه‌ریزی شده است. نگارندگان در این مقاله بر آن شده‌اند تا نظریه‌ی وحدت وجود را در آثار این دو اندیشمند برکاویده و بررسی کنند.

کلیدواژه‌ها:

وحدت وجود، عطار نیشابوری، باروخ اسپینوزا، عرفان، فلسفه

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۸۹/۹/۱۹

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۶/۱۴

۱- نشانی پست الکترونیک نویسنده: Behzad_atooni@yahoo.com

مقدمه:

یکی از مسائلی که بیشتر عرفا و فیلسوفان عارف مشرب درباره‌ی آن سخن گفته‌اند و با زبان و بیان مخصوص به خود راجع به آن بحث و گفتگو کرده‌اند، موضوع «وحدت وجود» است. آنان بر این باورند که مخلوقات و پدیده عالم، عین خالق هستند و همه‌ی موجودات تجلی وجود خداوند می‌باشند.

تاریخ پیدایش تفکر «وحدت وجود» به درستی معلوم نیست؛ ولی گرایش به «وحدت» به سده‌ی ششم قبل از میلاد باز می‌گردد. عقیده‌ی ای که با آن تمایل به وحدت‌گرایی شروع شد، طرز تفکری است که آن را به «وحدت ماده» تعبیر کرده‌اند. قائلین به این اندیشه بر این باور بودند که اصل و مبدأ و ماده‌ی این عالم، یک ماده‌ی واحد بوده که بعداً به صورت‌های مختلف درآمده است. اما در این که آن «ماده‌ی مواد» چیست، بسیار اختلاف نموده‌اند. تالس ملطی (۶۲۴-۵۵۰ ق م) آن را «آب» می‌پنداشته است؛ آنکسیماندر (۵۸۸-۵۲۴ ق.م) «هوا» می‌دانسته و هراکلیت (۵۳۳-۴۷۵ ق.م) نمودار آن را «آتش» تصور می‌کرده است (مدرّس مطلق، ۱۳۷۹: ۲۹-۳۰).

بعد از معتقدان به عقیده‌ی «وحدت ماده»، گروهی به سرکردگی «زنون» که از اهالی قبرس بود، به وجود آمدند که مشهور به رواقیون شدند. آنان به نوعی از «وحدت وجود» قائل بودند، اما جسمانی، نه روحانی (فروغی، ۱۳۷۵: ۵۵-۵۶).

بعد از رواقیون، نوبت به گروهی رسید که به آنها نوافلاطونی می‌گفتند. سرشناس‌ترین چهره‌ی نوافلاطونیان، شخصی بود به نام «فلوطین». فلوطین وحدت وجودی بود؛ یعنی حقیقت را واحد می‌دانست و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می‌شمرد. موجودات را جمیعاً تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می‌انگارید (همان: ۶۷). به عقیده‌ی او، «هستی مطلق اوست و مابقی نموده است؛ یعنی شبیه به هستی است، و نیست «هستی‌نما» است» (غنی، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

بعضی بر این باورند که «وحدت وجود را «مانی» خیلی جلوتر از فلوطین، پی افکنده است و این فکر از ایران به یونان و روم رفته و در اصل، این مکتب، زاده‌ی اندیشه‌ی ایرانیان است. فلوطین همراه گردیانوس، امپراطور روم، که با شاپور اول، پادشاه ساسانی جنگ داشته، به ایران آمده و با افکار ایرانیان و هندیان آشنا شده است؛ بنابراین، فلوطین خود تحت تأثیر ایرانیان قرار گرفته بود (قاضی، ۱۳۴۳: ۲۴-۲۵).

این وحدت وجود، بعدها در عالم اسلام و مسیحیت، به شدت ریشه دوانیده و ما، بعدها، شاهد فیلسوفان و عرفایی هستیم که به شدت «وحدت وجودی» هستند.

فلاسفه، متکلمان و عرفا غالباً درباره‌ی بدیهی بودن «وجود» اتفاق نظر دارند. آنان بر این باورند که «مفهوم وجود بدیهی است؛ یعنی هر کس از آن تصوّر روشن و واضحی دارد. حتی این که مفهوم وجود بدیهی است نیز بدیهی است. در بدیهیات نباید استدلال کرد و به تذکر باید قناعت نمود» (مطهری، ۱۳۶۰: ۲۰). «اثبات وجود کثرات نیازمند برهان نیست، اما اثبات یگانگی خداوند، هر

چند به فطری بودن آن سخت ایمان داشته باشیم، نیازمند دلیل و برهان است» (مالمیر، ۱۳۸۶ : ۹۸). توحید در نظر متکلمان و اهل شریعت، در زمره‌ی صفات سلبی است؛ یعنی نفی شریک از خداوند (دادبه، ۱۳۶۵ : ۱۴۶) اما توحید در نظر عارفان، نفی غیرخداست؛ تلاشی است برای جمع کثرت و وحدت. عارفان در پی آنند که به بیان‌های مختلف، اثبات کنند که مخلوقات عین خالق هستند و از او جدا نیستند (مالمیر ۱۳۸۶ : ۹۸). حقیقت یکی است و منشأ وجود، همان حقیقت واحده است. جمیع موجودات، تراوشی است از مبدأ احدیت که به طریق تجلی و فیضان و انبعاث از او صادر گشته است (غنی، ۱۳۸۶ : ۱۰۲).

«عطار نیشابوری» و «باروخ اسپینوزا» دو نفر از کسانی هستند که اعتقاد به وحدت وجود در آثارشان به آشکارگی هویدا است. یکی از جهان شرق و با زبانی شاعرانه و دیگری از جهان غرب و با زبانی فلسفی به طرح این مسأله پرداخته است. ما در این جستار بر آنیم تا طرح عقیده‌ی وحدت وجود را از دیدگاه هر یک از این متفکرین، به خوانندگان بنمایانیم.

عطار نیشابوری و طرح مسأله‌ی «وحدت وجود»

مسأله‌ی «وحدت وجود» در عرفان اسلامی، اول بار به طور منسجم و طبقه‌بندی شده، توسط ابن عربی در قرن هفتم بیان و مطرح شد؛ او بر این باور بود که «وجود حقیقی قائم به خود، منحصر در وجود حق است و وجود عالم، مجازی و اضافی و اعتباری و ظلی، یعنی ظلّ وجود حق و وابسته‌ی به او و در نتیجه در ذات خود ناپایدار و به عبارت دیگر، وهم و خیال است» (جهانگیری، ۱۳۸۳ : ۴۲۸). دیدگاه وحدت وجودی، به طور پراکنده و غیرمنسجم در آثار عرفای پیش از ابن عربی هم بوده است. «نزدیک‌ترین و پخته‌ترین بیان را درباره‌ی وحدت وجود، پیش از ابن عربی، در عطار داریم» (ابن عربی، ۱۳۸۹ : ۶۷، مقدمه‌ی موحد). وی مانند عارفان دیگر، موضوع وحدت وجود را دستمایه‌ی اصلی کارها و آثار خود قرار داده و به نحوی ماهرانه و هنرمندانه آن را تبیین کرده است. هر چند او و عرفای پیش از ابن عربی، به طور منسجم و طبقه‌بندی شده به طرح موضوع وحدت وجود نپرداخته‌اند، ولی به آشکارگی این موضوع را در آثارشان می‌توان دید. عطار نیشابوری از گروه عارفانی است که فنای ذات و صفات بنده را در تمام آثار خود تبیین کرده و در برخی از این آثار، مثل منطق‌الطّیر، این اندیشه را طرح اصلی کتاب خود ساخته است.

بیان وحدت وجود در «منطق‌الطّیر»

یکی از مشهورترین آثار عرفانی که به بیان وحدت وجود به زبانی نمادین می‌پردازد، کتاب پر ارج منطق‌الطّیر است. این منظومه، توصیفی است از سفر مرغان به سوی «سیمرغ» و ماجراهایی که در این راه بر ایشان می‌گذرد و دشواری‌های راه و انصراف بعضی از آنها و هلاک شدن گروهی، و سرانجام رسیدن «سی مرغ» از آن جمع انبوه به زیارت «سیمرغ».

سفر مرغان به سوی سیمرغ، ساخته و پرداخته‌ی ذهن عطار نیست بلکه قبل از او، کسانی چون ابوالرجا چاچی، محمد غزالی، احمد غزالی و ابن سینا نیز به بیان این سفر به گونه‌ی نمادین

پرداخته‌اند. شفیعی کدکنی بر این باور است که سفر مرغان به سوی سیمرغ، ریشه‌ای کهنسال‌تر از نوشته‌ی این علما دارد و حتی در ادبیات پیش از اسلام ایران، چنین داستانی وجود داشته و با تحولات فرهنگی جامعه، تغییراتی در آن روی داده تا به دست این نویسندگان رسیده است (عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

این اثر در یک نظام رمزی، آنچه را صوفیه در طی سلوک روحانی خویش سیر الی الله می‌خواند، تمثیل می‌کند. در این نظام رمزی، سیمرغ کنایه از جناب قدس است (زرّین‌کوب، ۱۳۷۸: ۹۳). داستان با شرح انجمن مرغان آغاز می‌شود. مرغان در این انجمن علاقه‌ی خود را به یک فرمانروا که پادشاه و رهبر آنها باشد، نشان می‌دهند. آن پادشاه پرنده ای نیست، مگر سیمرغ:

جمله‌ی مرغان شدند آن جایگاه	بی قرار از عزّت آن پادشاه
شوق او در جان ایشان کار کرد	هر یکی بی صبری بسیار کرد
عزم ره کردند و در پیش آمدند	عاشق او، دشمن خویش آمدند

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۲۶۵)

هدهد رهبری پرندگان را برای رسیدن به سیمرغ قاف بر عهده می‌گیرد. پرندگان برای دیدار سیمرغ، خود را شیفته و بی قرار نشان می‌دهند. با این حال، از همان آغاز، دغدغه‌ی دوری راه و فکر ناتوانی خویش همّت‌ها را متزلزل می‌کند و بعضی از آنها را دچار بیم و تردید می‌نماید. بدین روی، هر یکی عذری می‌آورد و نغمه‌ای دیگر ساز می‌کند، ولی هددهد عذرشان را ناموجه نشان می‌دهد و آنها را به ضرورت حرکت و جستجو تشویق می‌کند. سرانجام، مرغان آماده‌ی سیر و جستجو می‌شوند و به رهبری هددهد، راه طلب را پیش می‌گیرند. آنگاه هددهد وادی‌هایی را که در پیش روی سالک است و عبور از آنها دشوار می‌نماید، برمی‌شمرد: وادی طلب، وادی عشق، وادی معرفت، وادی استغنا، وادی توحید، وادی فقر و وادی فنا. بسیاری از مرغان از آنچه در شرح این وادی‌ها می‌شنوند، نومید می‌شوند و پای پس می‌کشند. بعضی هم در راه از پای درمی‌آیند و هلاک می‌گردند. در پایان کار، سی مرغ نحیف به پایان راه می‌رسند، اما در آنجا خود را با چنان عظمت و استغنائی روبرو می‌بینند که در حیرت و نومیدی می‌افتند. چاووش عزّت از پیشگاه درمی‌رسد و پرده و حجاب را بالا می‌زند. آنگاه، آفتاب قرب بر مرغان می‌تابد؛ آن «سی مرغ»، «سیمرغ» را در خود و خود را در سیمرغ می‌یابند.

هم زعکس روی سیمرغ جهان	چهره‌ی سیمرغ دیدند آن زمان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی شک این سی مرغ، آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند	می ندانستند این، تا آن شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ، سی مرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود آن سیمرغ، این کاین جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر	بود این سی مرغ ایشان، آن دگر

ور نظر در هر دو کردندى به هم
بود این یک آن و آن یک بود این

(همان : ۴۲۶)

آرى ! عطار چه زیبا مسأله‌ی «وحدت وجود» را در قالب داستانی نمادین بیان کرده است. پرندگان که رمز مریدان و سالکان راه بودند به پایمردی و دستگیری هدهد که پیر و مرشد راه بود، به سوی جناب حضرت سیمرغ که رمز حضرت احدیت است، به راه افتادند. پس از طی هفت وادی، به بارگاه حضرت خداوندی رسیدند و به درجه‌ی فنا، نائل آمدند. در آنجا وقتی پرده‌ی عزت به یک سو افکنده شد، دیگر دو وجود مطرح نبود و همه یکی شده بودند؛ «سیمرغ»، «سی‌مرغ» بود و «سی‌مرغ»، «سیمرغ» در آنجا کثرت و وحدت یکی بودند؛ کثرت، وحدت بود و وحدت، کثرت، و کار به موضوع «وحدت وجود» ختم می‌شد.

بیان وحدت وجود در «الهی‌نامه»

هر چند ردّ پای مسأله‌ی «وحدت وجود» را در داستان‌های "الهی‌نامه" نمی‌توان یافت، ولی ابیاتی پراکنده در این منظومه موجود است که به آشکارگی و روشنی، سخن از وحدت وجود ماسوی الله و خدا دارد. این ابیات بیشتر در مقدمه‌ی این منظومه آمده که به ذکر نمونه‌هایی چند از آن می‌پردازیم:

عطار خداوند را نوری می‌داند که همه‌ی اعیان وجودی، او هستند؛ بدین روی، خداوند از لحاظ خدا بودن و در دسترس نبودن، ظاهری پنهان و به دلیل این که همه‌ی اعیان وجودی، او هستند، پیدا و آشکار است:

تو آن نوری که اعیان وجودی
از آن پیدا و پنهان وجودی

(عطار ، ۱۳۶۸ : ۶)

او همه‌ی عالم را خدا می‌داند، و نیست و هست کونین را چیزی جز او نمی‌پندارد:

همه جانا تویی، چه نیست چه هست
ندیدم جز تو در کونین پیوست

(همان : ۷)

عطار در ابیات پایانی مقدمه‌ی کتاب "الهی‌نامه"، هنگامی که با سوز و گداز به راز و نیاز با خدای بی‌همباز می‌پردازد، چنان غرق ذات احدیت می‌شود که خود را فراموش می‌کند و به درجه‌ی «فنا» نائل می‌آید؛ او خود را اصلاً در میانه نمی‌بیند و به جای لفظ «من» از لفظ «تو» استفاده می‌کند و این خود نشان دهنده‌ی این است که وجود ما، وجودی عاریتی و غیرحقیقی است، و هر چه هست، اوست:

تو می خواهی ز تو ای جان، حقیقت
تو می خواهی ز تو هر دم به زاری
تو می خواهی ز تو در هر دو عالم
که در خویش کنی پنهان حقیقت
سزد گر کار او اینجا برآری
ز تو گوید به تو راز او دمادم

تو می خواهی ز تو تا رخ نمایی	ورا از جان و دل پاسخ نمایی
تو می خواهی ز تو اینجا حقیقت	که بنمایی بدو پیدا حقیقت
تو می خواهی ز تو تا راز ببیند	تو را در گنج جان او باز ببیند
تو می خواهی ز تو ای ذات بیچون	که ببیند ذات اینجا بی چه و چون

(همان : ۸)

بیان وحدت وجود در «مصیبت‌نامه»

یکی از مثنوی‌های دیگر عطار نیشابوری، «مصیبت‌نامه» است که شاعر در پایان داستان، مسأله‌ی «وحدت وجود» را از زبان «روح» بیان می‌دارد.

مصیبت‌نامه، شرح درد و اندوه بی‌سرانجام سالک فکرت است که حقیقت را می‌جوید و در هر گام، ماتمی دارد (زرّین‌کوب، ۱۳۷۸ : ۸۶). در این کتاب، عطار با این مسأله روبروست که در سر دو راهی شریعت و طریقت، چگونه می‌توان دنبال حقیقت را گرفت؟ اما پاسخ او به این مسأله هرگز به طمأنینه و سکون خاطر منجر نمی‌شود (همان : ۸۶). سالک فکرت که درد طلب را - طلب حقیقت که پرتوی از ذات احدیت است - بر تمام کائنات عرضه می‌کند و از همه‌ی کائنات برای نیل به مقصود، راهنمایی می‌طلبد؛ از هیچ جا پاسخ امید بخش نمی‌یابد؛ لوح، عرش، زمین، آسمان، جبرئیل، میکائیل، انبیاء همه او را دست خالی روانه می‌کنند. او در این راه طلب، جستجو را از عالم علوی آغاز می‌کند و بر عناصر و موالیذ می‌گذرد. بر مراتب انبیاء یک عبور می‌کند و دست طلب به دامن یک یک آنها می‌زند و حل مشکل را از آنها می‌جوید. نه آدم مشکل او را حل می‌کند، نه نوح؛ نه موسی و نه عیسی. عجز آنها از آن رو است که در واقع حل مشکل او به سر پنجه‌ی ارشاد مصطفی (ص) حوالت شده است. این رهنمودها، سالک را تا حدی از سرگستگی بیرون می‌آورد، اما آن گونه که اقتضای هدایت و ارشاد پیغمبرانه است، سرّ سلوک را در هماهنگی طریقت با شریعت نشان می‌دهد (زرّین‌کوب، ۱۳۷۸ : ۸۶-۸۷).

سالک پس از چهل منزل سلوک و پشت سر نهادن عالم حس و خیال و عقل و دل، به منزل «جان» می‌رسد. در آنجا نیز او در پی یافتن پاسخ سؤال خویش است که ناگاه «روح» در گوش جان او می‌گوید که:

روح گفت : ای سالک شوریده جان	گر چه گردیدی بسی گرد جهان
صد جهان گشتی تو در سودای من	تا رسیدی بر لب دریای من
آنچه تو گم کرده ای ، گر کرده ای	هست آن در تو ، تو خود را پرده‌ای
سالک القصّه چو در دریای جان	غوطه خورد و گشت ناپروای جان
جانش چندان کز پس و از پیش دید	هر دو عالم ظلّ ذات خویش دید

(عطار نیشابوری ، ۱۳۵۹ : ۱۹۲)

بیان وحدت وجود در «غزلیات و قصاید» عطار نیشابوری

غزلیات و قصاید عطار نیشابوری، مانند دیگر آثار او، گنجینه‌ای است عظیم از بیانات و ابیاتی که به بیان مسأله‌ی وحدت وجود می‌پردازد. او در این دو اثر، گاهی به طور مفصل و به صورت غزلیات یا قصایدی کامل، و گاهی نیز به طور مجمل و در قالب ابیاتی پراکنده، مسأله‌ی وحدت وجود را بیان می‌کند.

از جمله قصایدی که به طور کامل به وحدت وجود می‌پردازد. این قصیده است :

ای روی در کشیده به بازار آمده	خلق‌ی بدین طلسم گرفتار آمده
غیر تو هر چه هست سراب و نمایش است	کانجا نه اندک است و نه بسیار آمده
بحری است غیر ساخته از موجهای خویش	ابری است عین قطره، عدد بار آمده . . .
یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود	چون گشت ظاهر، این همه اغیار آمده
عکسی ز زیر پرده‌ی وحدت علم زده	در صد هزار پرده، پدیدار آمده
برخود پدید کرده ز خود سر خود دمی	هجده هزار عالم اسرار آمده
چون در دو کون از تو برون نیست هیچ کار	صد شور از تو در تو پدیدار آمده . . .

(عطار، ۱۳۴۱: ۴۲۵)

عطار در غزل‌واره‌ای دلکش نیز به طور مفصل و کامل، به طرح مبحث وحدت وجود می‌پردازد که مطلع آن چنین است:

نقد قدم از مخزن اسرار برآمد	خود بود که خود بر سر بازار برآمد
چون گنج عیان شد	بر خود نگران شد . . .

(همان: ۲۰۶-۲۰۷)

عطار نیشابوری، علاوه بر غزل‌ها و قصاید کامل، در این مورد، ابیات پراکنده‌ای را نیز به این موضوع اختصاص داده است. مثلاً در چند بیت زیر از تصویر موج و دریا، بهره جسته است. این تصویر، تصویری شایع و عام در بین صوفیان، برای طرح وحدت وجود است:

صد هزاران موج گوناگون بخاست	دانی از چه موج بحر اندر رسید
چون یکی است این موج بحر مختلف	از چه خاست و از چه خشک و تر رسید
بحر کل یک جوش زد در سلطنت	تا به یک دم، صد جهان لشکر رسید

(همان: ۲۸۶)

همان گونه که موج تنها صورتی متفاوت از آب است و در واقع، همان آب دریاست، خلق نیز، از حق جدا نیستند و جلوه‌ای از صورت بی صورت حقند.

عطار، همه‌ی عالم را خدا می‌داند و وجودی غیر از او قائل نیست، سپس در دو بیت، با استفهامی انکاری می‌پرسد که اگر همه‌ی عالم، خداست، پس غیر خدا چه معنایی دارد؟
هم جمله‌تویی و هم همه‌تو و آن چیست که غیر تست آن چیست؟
چون نیست یقین که نیست جز تو آوازه‌ی این همه‌گمان چیست؟
(همان : ۷۳)

نمونه‌هایی بیشتر از ابیات غزلیات عطار نیشابوری در بیان «وحدت وجود»:
اگر احوال نباشی زود بینی که کلی هر دو عالم یک یگانست
(همان : ۶۷)

چون به جز تو در دو عالم نیست کس در دو عالم کیست کو همتای توست
(همان : ۲۹)

چون دو عالم نیست جز یک آفتاب ذره‌ای در سایه‌ای پنهان که دید؟
(همان : ۹۶)

در همه‌عالم ترا خواهیم یافت کز همه‌عالم سفر خواهیم کرد
(همان : ۱۴۶)

* * *

معرفی باروخ اسپینوزا

«باروخ اسپینوزا (بندیکت اسپینوزا یا دسپینوزا) در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۲ در آمستردام به دنیا آمد. او متعلق به خانواده‌ای از یهودیان پرتغال بود که در حدود اواخر قرن شانزدهم به هلند مهاجرت کرده بودند. شاید نیاکان او «مارانو» بودند، یعنی یهودیانی که در آخرین دهه‌ی قرن پانزدهم، برای احتراز از تبعید از کشور خویش به ظاهر مسیحیت را پذیرفته بودند، در عین این که در باطن معتقد به دین یهود بودند. به هر تقدیر، مهاجران با ورود به هلند، آشکارا ایمان به دین یهود را اعتراف کردند و به این ترتیب اسپینوزا در جامعه‌ی یهودی آمستردام و مطابق با سنن یهودی پرورش یافت» (کاپلستون ، ۱۳۸۰ : ۲۵۹). اسپینوزا اگر چه در سنت دینی یهود پرورش یافت، اما خود را در قبول کلام یهود و تفسیر کلام مقدس ناتوان می‌دید و در سال ۱۶۵۶ وقتی که تنها بیست و چهار سال داشت، از طرف جامعه‌ی یهود رسماً مطرود شناخته شد (همان : ۲۶۰). او پس از خبر تکفیر و محکومیتش، از آمستردام خارج و در قریه‌ی کوچک اورکرک واقع در جنوب آمستردام در اتاقی که در زیر یک شیروانی واقع بود، منزوی شد و برای امرار معاش به شغل عدسی‌تراشی اشتغال ورزید و از این راه اندک روزی حلالی به دست آورد و با جمعیت خاطر و مناعت طبع به تفکرات و تأملات علمی و فلسفی و تألیف و تصنیف پرداخت (اسپینوزا ، ۱۳۶۴ : سه).

حکمت اسپینوزا یکی از بزرگ‌ترین فلسفه‌هایی است که در دنیا به ظهور رسید؛ طرفه این است که اسپینوزا در حقیقت مبتکر آن فلسفه نیست، بلکه می‌توان گفت از زمان باستان تا امروز گذشته

از علمای قشری دینی و بعضی از فلاسفه‌ی قدیم، همه‌ی حکما و دانشمندان با ذوق در همه‌ی اقوام ملل، دانسته یا ندانسته به وجهی و تا اندازه‌ای دارای این مذهب بودند و آن، نوعی از وحدت وجود است. شک نیست که اسپینوزا هم از افلاطون و پیروان او و قدیس آگوستینوس و معتقدان او و هم از حکمای اسلامی و هم از حکمای یهودی که از مسلمانان حکمت اخذ کرده‌اند (مانند موسی بن میمون) و هم از دانشمندان اروپایی قرون وسطی و عصر جدید و هم از دکارت، خصوصاً اقتباس بسیار کرده است. با این همه، وحدت وجود، به نحوی که او بیان کرده و موجه ساخته، چنان است که چاره نداریم جز این که فلسفه‌ی مستقل و بدیع بشماریم (فروغی، ۱۳۷۵: ۱۸۴). بدیع از این جهت که اکثر کسانی که وحدت وجودی بوده‌اند، بیاناتشان در این مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است و لیکن اسپینوزا با آن که صریحاً وحدت وجودی است، فلسفه‌اش کاملاً استدلالی است و هیچ امری را جز تعقل، در تأسیس فلسفه مدخلیت نداده است. هر چند او هم اعلا مرتبه‌ی علم را وجدان و شهود می‌داند، اما وجدان و شهود او مانند پاسکال و عرفا، کار دل نیست و فقط ناشی از عقل است؛ به عبارت دیگر، حکمتش حکمت اشراق اما روشش، روش مشاء است (همان، ۱۸۵-۱۸۶).

«وحدت وجود» از دیدگاه اسپینوزا

اسپینوزا خود گفته است: "حکمای پیشین، فلسفه‌ی خویش را از عالم خلقت آغاز می‌کردند و دکارت نفس خویش را مبدأ علم گرفت، اما من خدا را مبدأ فلسفه یافتم" به عبارت دیگر، پیشینیان می‌گفتند خودشناسی وسیله‌ی خداشناسی است؛ اسپینوزا خداشناسی را طریق خودشناسی دانست و نظر به این که او خدا را در همه چیز و همه چیز را در خدا می‌دید، یکی از محققان گفته است: "اسپینوزا مست خداوند است" (فروغی، ۱۳۷۵: ۱۸۸).

از نظر اسپینوزا راه تمیز حق و باطل این است که بدواً حقیقت روشن و متمایزی را معلوم کنیم. البته، این حقیقت هر چه بسیط‌تر و کامل‌تر باشد، مبنای علم، محکم‌تر و به آن واسطه احاطه‌ی ذهن بر امور عالم وسیع‌تر خواهد بود. پس بهترین وجوه این است که به کامل‌ترین وجود متوسل شویم که همه‌ی معلومات ما از حقیقت او برآید؛ یعنی علم به ذات واجب‌الوجود پیدا کنیم (همان: ۱۸۸).

او می‌گوید: "هر چیزی علتی دارد و اگر سلسله علت‌ها و معلول‌ها را دنبال کنیم، ناچار به آن چیزی می‌رسیم که خود، علت خود است؛ یعنی قائم به ذات، و وجودش واجب و ضروری است". این قائم به ذات همان چیزی است که اسپینوزا آن را «جوهر» می‌نامد. او می‌گوید: «مقصود من از جوهر، شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور درمی‌آید؛ یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۴).

او پس از تعریف و شرح و بیان «جوهر»، به تعریف «صفات» جوهر می‌پردازد. اسپینوزا می‌گوید: «صفت» آن است که عقل آن را به عنوان ماهیت ذاتی جوهر درمی‌یابد و «عقل آن را به مثابه مقوم ذات جوهر، ادراک می‌کند» (همان: ۴ و ۵).

پس، از تعریف فوق نتیجه می‌شود که دو جوهر ممکن نیست که یک «صفت» داشته باشند و هیچ اشتراکی با یکدیگر ندارند (کرسون، ۱۳۶۳: ۳۰۵). همچنین، دو جوهر ممکن نیست علت و معلول یکدیگر باشند و یا ممکن نیست جوهری، جوهر دیگر را ایجاد کند، چون با جوهر بودنشان در تناقض است؛ زیرا طبق تعریف، جوهر نباید به امری جز خود وابسته باشد.

اسپینوزا در ادامه از «محدود» سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «چیزی است که چیزی دیگر از جنس او بتواند او را محصور کند؛ زیرا محصور شدن چیزی، ناچار باید به واسطه‌ی همجنس او باشد. چنان که نمی‌توان فرض کرد که عقل، جسم را محصور کند یا جسم، عقل را محصور نماید، پس جسم اگر محصور شدنی باشد، به جسم است و عقل، به عقل. از این تعریف و از تعریف‌ها و احکام سابق بر می‌آید که ذات (جوهر) نامحدود است به ناچار؛ زیرا اگر محدود باشد، باید ذات دیگری هم صفت خودش او را محدود کرده باشد و لازم می‌آید که دو ذات دارای یک صفت باشند و این چنان که معلوم کردیم، باطل است و معنی ندارد» (فروغی، ۱۳۷۵: ۱۹۰).

«هر چه شیء واجد واقعیت یا وجود بیشتری باشد، واجد صفات بیشتری خواهد بود. بنابراین، وجود نامتناهی باید از حیث صفات، نامتناهی باشد. این جوهر نامتناهی، با صفات نامتناهی را اسپینوزا، «خداوند» می‌نامد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۷۳). او می‌گوید: «مقصود من از «خدا» موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۷).

اسپینوزا پس از تعریف «جوهر» و «صفت» به سراغ تعریف «حالت» می‌رود و می‌گوید: «مقصود من از «حالت»، احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر است و به واسطه‌ی آن به تصوّر درمی‌آید» (همان: ۵). در حقیقت، حالت، هر چیز جزئی و هر شکل خاصی است که موقتاً به شکل واقعیت جلوه می‌کند و حالت‌ها، ظواهر ناپایدار و متغیّر یک حقیقت ابدی و ثابتی هستند که در پشت همه‌ی آنها پنهان است. پس، هر موجودی باید یا جوهر باشد یا حالت، اما از آنجایی که معلوم شد که «جوهر» یعنی «خدا» یکی است، پس نتیجه می‌شود که هر چه موجود می‌شود «حالتی» است از خدا. بنابراین، نتیجه‌ای که از این مقدمات گرفته می‌شود، این است که خدا یکی است؛ یعنی جوهر یکی بیش نیست و او مطلقاً نامحدود است و ادراک نفوس و ابعاد اجسام باید یا صفات خداوند باشند یا حالات او» (فروغی، ۱۳۷۵: ۱۹۲).

گفتیم جوهر یکی بیش نیست، اما صفاتش بی‌شمار است و جز این، نمی‌تواند باشد؛ چون اگر صفاتش بی‌شمار نباشد، محدود می‌شود، و ما ثابت کردیم که جوهر به آن معنی که ما گرفتیم، وجودش واجب و نامحدود است. ما از صفات بی‌شمار جوهر، فقط دو صفت را دریافته‌ایم: یکی «امتداد» که مبدأ جسمانیت است و یکی «علم» که مبدأ روحانیت است و لیکن نه «امتدادی» که ما در اجسام می‌بینیم و نه «علمی» که در نفوس درمی‌یابیم؛ زیرا امتداد اجسام و علم نفوس محدودند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۷۷). بُعد (امتداد) مطلق نامحدود که یکی از دو صفت جوهر است،

نخستین حالتی که اختیار می‌کند، «حرکت» است و علم مطلق نامحدود که صفت دیگری از جوهر است، نخستین حالتی که اختیار می‌کند، «ادراک و اراده» است. این دو حالت که اولی مقدمه‌ی جسمانیّت و دومی مقدمه‌ی روحانیّت است، هنوز نامحدود و بی‌تعیّن می‌باشند. همین که محدود و متعیّن شدند، اولی اجسام محسوس و دومی، صور یا معقولات را به ظهور می‌آورند. در واقع، آن دو حالت نامحدود نامتعیّن جاوید، هر دو مظهر یک ذاتند و واسطه‌ی میان جوهر لایتغیّر واجب‌الوجود و عوارض گذرنده‌ی ممکن‌الوجود می‌باشند. آنها را باید بی‌واسطه، به ذات واجب تعلق دهیم و موجودات دیگر را به واسطه‌ی آنها به او متصل بدانیم؛ یعنی خداوند برای آنها علت قریب و برای موجودات متعیّن، علت بعید است. (فروغی: ۱۳۷: ۱۹۶)

پس، در نهایت به این نتیجه می‌توان رسید که جوهر یکی است؛ یعنی «خدا»؛ و بُعد (امتداد) که حقیقت جسم است، و علم که حقیقت روح است، از صفات جوهر یا خدا شمرده شدند و اینها حقایقی هستند از هم جدایی‌ناپذیر و یک وجود پیوسته و یکپارچه را تشکیل می‌دهند. در نتیجه، فلسفه‌ی اسپینوزا به «وحدت وجود» می‌رسد.

آری، اسپینوزا نیز مانند همه‌ی وحدت وجودی‌ها، تفاوتی بین وجود خداوند و ماسوی الله قائل نیست و هر دو را یکی می‌داند؛ یعنی وحدت را در عین کثرت و کثرت را در عین وحدت؛ و چه زیبا این مسأله را با بیان فلسفی و استدلالی خود بازگو می‌کند.

همسانی در دیدگاه عطار و اسپینوزا

اگر با دیدی منصفانه به مسأله‌ی وحدت وجود از دیدگاه عطار عارف و اسپینوزای فیلسوف بنگریم، خواهیم دید که هر چند در بادی امر، طریق بیان این دو با هم متفاوت است ولی در پایان هر دو به یک مقصد می‌رسند و آن چیزی نیست جز اثبات یگانگی واجب‌الوجود و ممکن‌الوجودها. عطار، مسأله‌ی وحدت وجود را با زبانی شاعرانه و نمادین بیان می‌کند و در اشعارش، برای اثبات این مسأله از نماد و صور خیال بهره می‌جوید، و بالطبع از ابزارهایی همچون احساس و عاطفه بهره‌مند می‌گردد. عطار عارف است و کاراترین وسیله‌ای که در اختیار دارد، دل است. او با دل به درجه‌ی شهود می‌رسد و یگانگی الله و ماسوی الله را بدین وسیله درمی‌یابد و اثبات می‌کند. حال، اسپینوزا در بیان وحدت وجود، بر خلاف عطار روشی استدلالی را برمی‌گزیند و هیچ امری را جز تعقل در این کار روا نمی‌دارد؛ هر چند او هم دریافت مسأله‌ی وحدت وجود را وجدان و شهود می‌داند، اما وجدان و شهود او مانند عطار کار دل نیست و فقط ناشی از تعقل است. آری! این دو، هر چند راهشان یکی نیست، اما در جستجوی یک حقیقت‌اند و آن چیزی نیست جز «وحدت وجود».

نتیجه:

پس از بررسی «نظریه‌ی وحدت وجود» در آثار عطار و فلسفه‌ی اسپینوزا، به این نتیجه می‌رسیم که هر چند، هر کدام از این دو اندیشمند دارای روشی مخصوص به خود برای بیان اثبات وحدت

وجود هستند - یکی با زبان دل، و دیگری با زبان استدلال - اما این طُرُق متفاوت ما را به مقصدی واحد می‌رساند، و مهم‌ترین مسأله‌ای که از این مقاله استنباط می‌شود، اندیشه‌ی مشترکی است که در پسِ ذهن هر کدام از این متفکرین قرار دارد و آن، اعتقاد به یگانگی ذات اقدس الهی بالاعیان است.

کتاب نامه:

- ابن عربی، محمد بن علی. ۱۳۸۹. فصوص الحکم. ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد. چاپ چهارم. تهران: نشر کارنامه.
- اسپینوزا، باروخ. ۱۳۶۴. اخلاق. ترجمه‌ی محسن جهانگیری. چاپ اول. مرکز نشر دانشگاهی.
- جهانگیری، محسن. ۱۳۸۳. محی‌الدین عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دادبه، اصغر. ۱۳۶۵. آراء کلامی فخرالدین رازی. مجله‌ی معارف. دوره‌ی سوم. شماره‌ی یک-۱۹۳-۱۳۱
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۸. صدای بال سیمرغ. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۴۱. دیوان غزلیات و قصاید. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. چاپ اول. انتشارات انجمن آثار ملی.
- _____ . ۱۳۸۳. منطق الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- _____ . ۱۳۵۹. مصیبت نامه. طبع عبدالوهاب نورانی وصال. چاپ اول. انتشارات صفی‌علی شاه.
- _____ . ۱۳۶۸. الهی نامه. تصحیح هلموت ریتر. چاپ دوم. انتشارات توس.
- غنی، قاسم. ۱۳۸۶. تاریخ تصوف در اسلام. چاپ دهم. تهران: انتشارات زوار.
- فروغی، محمدعلی. ۱۳۷۵. سیر حکمت در اروپا. تصحیح و تحشیه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم. چاپ اول. تهران: نشر البرز.
- قاضی، نعمت‌الله. ۱۳۴۳. به سوی سیمرغ. چاپ اول. انتشارات مهر آیین.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه. ترجمه‌ی غلامرضا اعوانی. چاپ اول. تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. جلد چهارم.
- کرسون، آندره. ۱۳۶۳. فلاسفه‌ی بزرگ. ترجمه‌ی کاظم عمادی. چاپ چهارم. انتشارات صفی‌علیشاه.
- مالمیر، تیمور. ۱۳۸۶. تبیین متناقض‌نمای وحدت و کثرت در آثار عطار نیشابوری. نشریه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز. بهار و تابستان؛ ۵۰ (مسلسل ۲۰۱) ۹۷-۱۱۸.
- مدرس مطلق، محمدعلی. ۱۳۷۹. وحدت وجود. چاپ اول. نشر پرسش.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۰. شرح منظومه. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت. جلد اول.