

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

بهزاد اتونی

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

بهناز اتونی

کارشناس ارشد ادبیات نمایشی

چکیده:

اندیشه‌ی فلسفی- عرفانی وحدت وجود ، مسئله‌ای 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، رد پای وحدت وجود را به آشکارگی می‌توان مشاهده کرد، و برخان خداشناسی 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:

وحدة 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 عرفان و فیلسفان 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. عقیده‌ای 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 «مادة الموارد» چیست، بسیار اختلاف نموده‌اند. تالس ملطی (۶۲۴-۵۵۰ ق.م) آن را «آب» می‌پنداشته است؛ آنکسیماندر (۵۸۸-۵۲۴ ق.م) «هوا» می‌دانسته و هراکلیت (۵۳۲-۴۷۵ ق.م) نمودار آن را «آتش» تصور می‌کرده است (مدررس 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 نو افلاطونی می‌گفتند. سرشناس‌ترین چهره‌ی نوافلاطونیان، شخصی بود به نام «فلوطین». فلوطین وحدت وجودی بود؛ یعنی حقیقت را واحد می‌دانست و احادیث 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 «هستی‌نمای» 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، امپراتور 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 فیلسفان و عرفایی هستیم که به شدت «وحدت وجودی» هستند.

فلسفه، 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 تصور روش 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 متكلمان و اهل شریعت، در زمرةٰ 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 بی آئند که به بیان‌های مختلف، اثبات کنند که مخلوقات عین خالق هستند و از او جدا نیستند (مالمیر ، ۱۳۸۶ : ۹۸). حقیقت یکی است و منشاً وجود، همان حقیقت واحده است. جمیع موجودات، تراویشی است از مبدأ احادیث که به طریق تجلی و فیضان و انبعاث از او صادر گشته است (غنى ، ۱۳۸۶ : ۱۰۲).

«عطّار 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 مسئله پرداخته است. ما در این جستار بر آنیم تا طرح عقیده‌ی وحدت وجود را از دیدگاه هر یک از این متفکرین، به خوانندگان بنمایانیم.

عطّار نیشابوری و طرح مسئله‌ی «وحدة وجود»

مسئله‌ی «وحدة 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 حقيقة قائم به خود، منحصر در وجود حق است و وجود عالم، مجازی و اضافی و اعتباری و ظلّی، یعنی ظلّ وجود حق و وابسته‌ی به او و در نتیجه در ذات خود ناپایدار و به عبارت دیگر، و هم 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 عطّار 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. عطّار نیشابوری از گروه عارفانی است که فنای ذات و صفات بندۀ را در تمام آثار خود تبیین کرده و در برخی از این آثار، مثل منطق‌الطّیّر، این اندیشه را طرح اصلی کتاب خود ساخته است.

بیان وحدت وجود در «منطق‌الطّیّر»

یکی از مشهورترین آثار عرفانی که به بیان وحدت وجود به زبانی نمادین می‌پردازد، کتاب پر ارج منطق‌الطّیّر 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 عطّار نیست بلکه قبل از او، کسانی چون ابوالرّجا چاچی، محمد غزالی، احمد غزالی و ابن سینا نیز به بیان این سفر به گونه‌ی ای 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 نویسنده‌گان رسیده است (عطّار 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 (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۹۳). داستان با شرح انجمن مرغان آغاز می‌شود. مرغان در این انجمن علاقه‌ی خود را به یک فرمانروای که پادشاه و رهبر آنها باشد، نشان می‌دهند. آن پادشاه پرنده‌ای نیست، مگر سیمرغ:

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

(عطّار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۲۶۵)

هدهد رهبری پرندگان را برای رسیدن به سیمرغ قاف بر عهده می‌گیرد. پرندگان برای دیدار سیمرغ، خود را شیفتۀ و بی قرار نشان می‌دهند. با این حال، از همان آغاز، دغدغه‌ی دوری راه و فکر ناتوانی خویش همتها 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 هدهد 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 هدهد، راه طلب را پیش می‌گیرند. آنگاه هدهد وادی‌هایی را که در پیش روی سالک است، عبور از آنها دشوار می‌نماید، برمه شمرد: 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 استغنا‌ی روبرو می‌بینند که در حیرت و نومیدی می‌افتدند. 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.

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

هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
در همه عالم کسی نشنود این
بود این یک آن و آن یک بود این
(همان : ۴۲۶)

آری ! عطّار چه زیبا مسأله‌ی «وحدت وجود» را در قالب داستانی نمادین بیان کرده است. پرنده‌گان که رمز مریدان و سالکان راه بودند به پایمردی و دستگیری هدده که پیر و مرشد راه بود، به سوی جناب حضرت سیمرغ که رمز حضرت احادیث است، به راه افتادند. پس از طی هفت وادی، به بارگاه حضرت خداوند رسیدند و به درجه‌ی فنا، نائل آمدند. در آنجا وقتی پرده‌ی عزّت 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 «وحدة وجود» ختم می‌شد.

بیان وحدت وجود در «الهی‌نامه»

هر چند رذ پای مسأله‌ی «وحدة وجود» را در داستان‌های «الهی‌نامه» نمی‌توان یافت، ولی ابیاتی پرآکنده 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:

عطّار 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:

از آن پیدا و پنهان وجودی
تو آن نوری که اعیان وجودی
(عطّار ، ۱۳۶۸ : ۶)

او همه‌ی عالم را خدا می‌داند، و نیست و هست کونین را چیزی جز او نمی‌پنداشد:
همه جانا تویی، چه نیست چه هست
نیدم جز تو در کونین پیوست
(همان : ۷)

عطّار در ابیات پایانی مقدمه‌ی کتاب «الهی‌نامه»، هنگامی که با سوز و گذار به راز و نیاز با خدای بی‌همباز می‌پردازد، چنان غرق ذات احادیث 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:

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

ورا از جان و دل پاسخ نمایی که بنمایی بدو پیدا حقیقت تو را در گنج جان او باز بیند که بیند ذات اینجا بی چه و چون	تو می خواهد ز تو تارخ نمایی تو می خواهد ز تو اینجا حقیقت تو می خواهد ز تو تاراز بیند تو می خواهد ز تو ای ذات بیچون
---	---

(همان: ۸)

بیان وحدت وجود در «مسئیبتنامه»

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

مسئیبتنامه، شرح درد و اندوه بی‌سرانجام سالک فکرت است که حقیقت را می‌جوید و در هر گام، ماتمی دارد (زین‌کوب، ۱۳۷۸: ۸۶). در این کتاب، عطار با این مسأله روپرداخت که در سر دو راهه‌ی 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 احادیث 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 موالید می‌گذرد. بر مراتب انبیاء یک 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 سرگشتشگی بیرون می‌آورد، اما آن گونه که اقتضای هدایت و ارشاد پیغمبرانه است، سر سلوک را در هماهنگی طریقت با شریعت نشان می‌دهد (زین‌کوب، 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:

گر چه گردیدی بسی گرد جهان
تا رسیدی بر لب دریای من
هست آن در تو، تو خود را پرده‌ای
غوطه خورد و گشت ناپروای جان
هر دو عالم ظل ذات خویش دید
(عطار نیشابوری، ۱۳۵۹: ۱۹۲)

روح گفت: ای سالک شوریده جان
صد جهان گشته تو در سودای من
آنچه تو گم کرده ای، گر کرده ای
سالک القصه چو در دریای جان
جانش چندان کز پس و از پیش دید

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 مسئله‌ی وحدت وجود می‌پردازد. او در این دو اثر، گاهی به طور مفصل و به صورت غزلیات یا قصایدی کامل، و گاهی نیز به طور محمل و در قالب ابیاتی پراکنده، مسئله‌ی وحدت وجود را بیان می‌کند.

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

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

(عطار، ۱۳۴۱ : ۴۲۵)

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

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

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

(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 حفند.

عطّار، 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 جمله تویی و هم همه تو و آن چیست که غیر تست آن چیست?
چون نیست یقین که نیست جز تو آوازه‌ی این همه گمان چیست?
(همان : ۷۳)

نمونه‌هایی بیشتر از ابیات غزلیات عطّار 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)

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

در همه عالم ترا خواهیم یافت کز همه عالم 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 احتزار 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» (کالپستون، 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 محکومیت، 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 حکماء اسلامی و هم از حکماء 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 تعقّل، در تأسیس فلسفه مدخلیت نداده است. هر چند او هم اعلا مرتبه‌ی علم را وجودان و شهود می‌داند، اما وجودان و شهود او مانند پاسکال و عرفان، کار دل نیست و فقط ناشی از عقل است؛ به عبارت دیگر، حکمتش حکمت اشراق اما روشن، روش مشاء است (همان، ۱۸۵-۱۸۶).

«وحدت وجود» از دیدگاه اسپینوزا

اسپینوزا خود گفته است: "حکماء 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 خود شناسی 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 بدؤاً حقیقت روش و متمایزی را معلوم کنیم. البته، این حقیقت هر چه بسیطرتر و کامل‌تر باشد، مبنای علم، محکم تر و به آن واسطه احاطه‌ی ذهن بر امور عالم وسیع‌تر خواهد بود. پس بهترین وجوده این است که به کامل‌ترین وجود متoscّل 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 علّتها و معلول‌ها را دنبال کنیم، ناچار به آن چیزی می‌رسیم که خود، علت خود است؛ یعنی قائم به ذات، 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 ماهیّت ذاتی جوهر درمی‌باید 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 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).

«هرچه 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، «خداؤند» می‌نامد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۷۳). او می‌گوید: «مقصود من از «خدا» موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر که متقوقم 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 تصور 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 متغیر 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 درمی‌باییم؛ زیرا امتداد اجسام و علم نفوس محدودند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۷۷). بعد امتداد مطلقاً 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 اوّلی مقدمه‌ی جسمانیّت و دومی مقدمه‌ی روحانیّت است، هنوز نامحدود و بی‌تعیین می‌باشند. همین که محدود و معین شدن، اوّلی اجسام محسوس و دومی، صور یا معقولات را به ظهور می‌آورند. در واقع، آن دو حالت نامحدود نامتعین جاوید، هر دو مظہر یک ذاتند و واسطه‌ی میان جوهر لایتغیر واجب الوجود و عوارض گذرنده‌ی ممکن الوجود 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 معین، علت بعید است. (فروغی : ۱۳۷ : ۱۹۶)

پس، در نهایت به این نتیجه می‌توان رسید که جوهر یکی است؛ یعنی «خدا»؛ و بعد (امتداد) که حقیقت جسم است، و علم که حقیقت روح است، از صفات جوهر یا خدا شمرده شدند و اینها حقایقی هستند از هم جدا نیپذیر 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 واجب الوجود و ممکن الوجودها. 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 ابرازهایی 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 درمی‌باید و اثبات می‌کند.

حال، اسپینوزا در بیان وحدت وجود، بر خلاف عطار روشنی استدلالی را بر می‌گزیند و هیچ امری را جز تعقل در این کار روا نمی‌دارد؛ هرچند او هم دریافت مسأله‌ی وحدت وجود را وجودان و شهود می‌داند، اما وجودان 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 «وحدة 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 روشنی 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 مهم ترین مسأله‌ای که از این مقاله استنباط می‌شود، اندیشه‌ی مشترکی است که در پس 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. *فصول 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. *محی الدین عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دادیه، اصغر. ۱۳۶۵. آراء کلامی فخر الدین رازی. *مجله‌ی معارف*. دوره‌ی سوم، شماره‌ی یک- ۱۳۱-۱۹۳
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۸. *صدای بال سیمرغ*. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- عطّار نیشابوری، فرید الدین محمد. ۱۳۴۱. *دیوان غزلیات و قصاید*. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. چاپ اول. انتشارات انجمن آثار ملی.
- _____ ۱۳۸۳. *منطق الطییر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- _____ ۱۳۵۹. *مصیبت نامه*. طبع عبدالوهاب نورانی وصال. چاپ اول. انتشارات صفوی علی شاه.
- _____ ۱۳۶۸. الهی نامه. تصحیح هلموت ریتر. چاپ دوم. انتشارات توسع.
- غنی، قاسم. ۱۳۸۶. *تاریخ تصوف در اسلام*. چاپ دهم. تهران: انتشارات زوار.
- فروغی، محمدعلی. ۱۳۷۵. *سیر حکمت در اروپا*. تصحیح و تحشیه‌ی امیر جلال الدین اعلم. چاپ اوّل. تهران: نشر البرز.
- قاضی، نعمت الله. ۱۳۴۳. به سوی سیمرغ. چاپ اوّل. انتشارات مهر آیین.
- کاپلستون، فردیک. ۱۳۸۰. *تاریخ فلسفه*. ترجمه‌ی غلامرضا اعوانی. چاپ اول. تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. جلد چهارم.
- کرسون، آندره. ۱۳۶۳. *فلسفه‌ی بزرگ*. ترجمه‌ی کاظم عمامی. چاپ چهارم. انتشارات صفوی علیشاه.
- مالمیر، تیمور. ۱۳۸۶. *تبیین متناقض نمای وحدت و کثرت در آثار عطّار نیشابوری*. نشریه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، بهار و تابستان؛ ۵۰ (مسلسل ۲۰۱) ۹۷-۱۱۸.
- مدرّس مطلق، محمدعلی. ۱۳۷۹. *وحدت وجود*. چاپ اوّل. نشر پرسش.
- مطہری، مرتضی. ۱۳۶۰. *شرح منظومه*. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت. جلد اوّل.