

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال نهم، تابستان ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۲

بررسی دیدگاه استیسی دربارهٔ وحدت وجود در عرفان اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۴/۴/۱۵

محمد فنایی اشکوری *

رقیه خسروشاهی **

در این مقاله برآنیم به بررسی نظریهٔ «وحدت وجود» از دیدگاه استیسی و عرفای اسلامی بپردازیم. نخست نظر عرفای اسلامی را دربارهٔ وحدت وجود بیان کرده و، سپس، نظر استیسی را در این باره آورده و، در پایان، به مقایسهٔ بررسی و نقد سخنان ایشان پرداخته‌ایم. عرفای اسلامی - برخلاف بیان استیسی، که آنها را دوگانه‌انگار همراه با گرایش‌های یگانه‌انگاری و کم‌ویش وحدت وجودی می‌دانند - به یقین، قایل به وحدت وجودند. و این همان است که استیسی در شطحیهٔ وحدت وجود بیان می‌کند؛ «یکسانی در عین نایکسانی خدا و جهان» در بیان استیسی همان «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» عرفای اسلامی است. تفاوت این نظرگاه‌ها تنها در نحوهٔ بیان و عمق درک مطلب و، در نتیجه، چگونگی توجیه وحدت و کثرت می‌باشد که استیسی، به سبب عدم درک عمیق این مطلب، آن را حکمی متناقض‌نما و، البته، قابل توجیه می‌شمارد. وی حوزهٔ عرفان را بیرون از حوزه منطق و، لذا، فزادنی و فراعقلی معرفی می‌کند، در حالی که عرفای اسلامی نه تنها «وحدت وجود» را خارج از حیطه منطق و برهان ندانسته‌اند بلکه با جرئت

* دانشیار گروه فلسفه مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

** طلبهٔ سطح سه جامعهٔ الزهراء علیها السلام رشتهٔ فلسفهٔ اسلامی.

تمام آن را برهانی و قابل توجیه می‌دانند.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، عرفان اسلامی، یکسانی در نایکسانی، شطحیه، متناقض‌نما، منطق‌ناپذیر، استیسی، ابن عربی.

مقدمه

آیا خدا و جهان هم‌گوهرند، چنان‌که بعضی در صدد اثباتش برآمده‌اند، یا به کلی با هم فرق دارند؟ آیا احتمال شق ثالثی هم می‌رود؟ پرسش‌هایی از این دست ذیل عنوان «وحدت وجود» ارائه می‌شوند. در واقع، وحدت وجود در معنای وسیعش نظریه‌ای است درباره خدا و جهان.

مقصود عرفای اسلامی از «وحدت وجود» این است که هستی منحصر در ذات متعالی خداوند است و ماسوی‌الله نمود، ظهور و تجلی او می‌باشند. به این بیان، خداوند متعال - که هستی محض است - شدت و کمال هستی او موجب عشق به ظهور و تجلی می‌گردد؛ ذات حضرت حق عین عشق و محبت است و محبوب‌ترین چیز در نزد حضرت حق دیدن ذات خود از طریق دیدن شئون ذاتی خود است، که از او به «استجلاء» (ظهور ذات حق از برای ذات خود در تعینات) تعبیر می‌شود. استجلاء تام حاصل نمی‌شود مگر به ظهور او در هر شأن از شئون. عرفای اسلامی وحدت وجود را برهانی دانسته و تلاش کرده‌اند با قواعد منطقی آن را تبیین کنند.

استیسی وحدت وجود را به صورت شطحیه‌ای متناقض‌نما بیان می‌کند. وی اظهار می‌دارد که جهان هم یکسان با خداست و هم متمایز و نایکسان با او. این همان شطحیه متناقض‌نمای وحدت وجود است. استیسی این قضیه را منطق‌ناپذیر

معرفی می‌کند و، در عین حال، این منطق‌ناپذیری را بی‌اشکال می‌داند. این بدان علت است که وی، برخلاف دیگران، منطق را فقط در حوزه کثرت کارگر می‌داند، و بر آن است که عرفان حوزه‌ای منطق‌ناپذیر و جایگاه وحدت است و چون منطق در آن راه ندارد، پس، نمی‌توان «وحدت وجود» را که از جمله مسائل آن است عقلانی کرد.

در این مقاله بر آنیم که به تبیین، مقایسه و نقد «نظریه وحدت وجود» از دیدگاه استیسی براساس عرفان اسلامی بپردازیم.

۱. دیدگاه استیسی درباره وحدت وجود عرفای اسلامی

استیسی بیان می‌دارد که عرفای مسلمان شبیه عرفای مسیحی در تجربه اتحاد عرفانی با خدا دوگانه‌انگار همراه با گرایش گهگاه به یگانه‌انگاری‌اند. وی، همچنین، بیان می‌کند که دیانت اسلام - مانند یهودیت - مصرانه قایل به بینونت مطلق خالق و مخلوق است. ایشان برای گفته خویش شواهدی از بیانات شیخ محمود شبستری و غزالی می‌آورد و شواهد را به‌صراحت به سود دوگانه‌انگاری می‌داند. (رک. استیسی، ۱۳۷۹: ۲۳۴-۲۳۵)

شاید علت کلام استیسی در اینکه عرفای اسلامی را دوگانه‌انگار و گهگاه یگانه‌انگار معرفی کرده است، این باشد که مطالعه کافی در شواهد و متون عرفان اسلامی نداشته است و از اصطلاحات عرفان اسلامی به‌خوبی مطلع نبوده است. به هر حال، ایشان، گرچه در پایان سخن خویش اذعان می‌کند که کمابیش گرایش‌های وحدت وجودی در میان عرفای اسلامی - که از جمله ادیان توحیدی غرب می‌باشند - بوده است، اما شواهد عارفان را بالصراحه به سود دوگانه‌انگاری می‌داند. (همان: ۲۳۸)

اینک، بجاست به بررسی آرای فلاسفه مسلمان بپردازیم تا از صحت و سقم

کلام استتیس در مورد ایشان مطلع شویم.

۲. وحدت وجود از دیدگاه عرفای اسلامی

۱-۲. دیدگاه ابن عربی

بی تردید، عرفان اسلامی وحدت وجودی است و ابن عربی قهرمان این وادی است. همه عرفا، بعد از ابن عربی در جاذبه مکتب وحدت وجود واقع شده‌اند و از او متأثرند و این نغمه را به لب دارند: «یا هو یا من لیس الا هو». ابن عربی این سرود پرواقعیت را به مستان الهی یاد داده است و از لبان وی این نغمه می‌تراود: «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها». واسطة العقد سلسله نغمات عرفانی ابن عربی وحدت وجود است که در دو کتاب *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* منعکس است.

البته، اصطلاح وحدت وجود در آثار شیخ به کارنرفته بلکه پیروان و شاگردان او این اصطلاح را وضع کرده‌اند. گویا ابن سبعین (متوفای ۶۶۹هـ) اولین شخصی است که این اصطلاح را به کاربرده است و بعد از آن همه گیر شده است. (نصر و لیمن، ۱۳۱۶: ۳۹۲)

ابن عربی، در «فص ادریسی» و در بحث از علو خداوند، سخنی را از خراز نقل می‌کند و بحث نسبتاً مفصلی را همراه با مثال‌هایی در خصوص وحدت وجود ارائه می‌نماید. سخن خراز این است: «خداوند شناخته نمی‌شود مگر به جمع اضداد». و در ادامه، می‌گوید: «او اول است و آخر است، ظاهر است و باطن است. او عین چیزی است که آشکار شده و عین چیزی است که در آشکاری نهان گشته ... او است که نام ابوسعید و نام‌های دیگر حادثات و مخلوقات را به خود گرفته است.» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۷)

ابن عربی بلافاصله برای تبیین مسئله وحدت وجود به مثال‌های مختلفی تمسک

می‌جوید. از جمله مثال اعداد را ذکر می‌کند: همان‌گونه که عدد یک و واحد اصل همه اعداد است و بقیه اعداد مظاهر صورت‌ها و درجات مختلف عدد یک هستند، یعنی همه اعداد از یک واحد تشکیل شده‌اند، موجودات متکثر بیرونی نیز چیزی جز مظاهر یا صورت‌های حق نمی‌باشند.

نمونه دیگری که ابن عربی در باب وحدت وجود مثال می‌آورد طبیعت است. او در فص ادیسی می‌نویسد: «همان‌طور که چهره‌های طبیعت گوناگون و متکثرند و با همدیگر فرق دارند ولی خود طبیعت یک عین واحد است، این حکم در میان حق و خلق نیز جاری است و با اینکه خدا واحد است اما جلوه‌هایش فراوان‌اند.» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۸)

همچنین، در «فص اسماعیلی»، یکی از تبیینات عالی خود درباره وحدت وجود را با عبارات ذیل بیان می‌کند (همان: ۹۲):

فما فی الوجود مثلٌ فما فی الوجود ضدٌّ فان الوجود حقیقه واحده و الشیء لا یضادُّ نفسه.

فلم یبق الا لحق لم یبق کائن

فما ثم موصول و ما ثم بائن

بذا جاء برهان العیان فما اری

بعینی الا عینه اذا اعاین

حرف آخر و نهایی ابن عربی در باب وحدت وجود نیز در «فص هودی» آمده

است:

و بالأخبار الصحیح أنه عین الأشياء و الأشياء محدوده و إن اختلفت حدودها فهو محدود بحد کل محدود فما یحد شیء إلا و هو حد الحق فهو الساری فی مسمى المخلوقات و المبدعات، و لو لم یکن الامر كذلك ما صح الوجود فهو عین

الوجود. (همان: ۱۱۱)

به بیان ساده، می‌توان گفت: چون خدا عین اشیاء است و در همهٔ مخلوقات جاری است و موجودات نیز حدّ دارند. پس، این حدّ خدا هم است. به عبارت دیگر، وقتی خدا حد موجودات باشد، با آنها همبستگی کامل دارد و از آنها جدا نیست. این همان معنی وحدت وجود است.

عین همین سخن را ابن عربی در «فصّ نوحی» تکرار می‌کند. (همان: ۶۸)

۲-۲. دیدگاه مولوی

مولوی نیز که از جمله مهمترین شارحان ابن عربی می‌باشد، به پیروی از ایشان پیرامون وحدت وجود در جای جای مثنوی معنوی سخن سرایی کرده و زیباترین تشبیهات را در این زمینه آورده است. در واقع وحدت وجود از موضوعات اصلی و زیر بنایی مثنوی می‌باشد و ایشان مثنوی معنوی خویش را دکان وحدت می‌داند. (مولانا، ۱۳۸۷، د: ۶: ب ۱۵۳۱)

مولوی اذعان می‌کند جز با زهد و ریاضت نمی‌توان به عمق این مسأله راه یافت. وحدت کنه و زیر بنای هستی است و کثرات مظاهر و تجلی آن می‌باشند:

بحر وحدانست، جفت و زوج نیست جوهر و ماهیش غیر موج نیست
(همان، ب ۲۰۳۳)

مولوی بیان می‌کند که پیرامون وحدت وجود بهترین توصیف، دم فرو بستن و سکوت است و این مسأله ورای قال و مقال است:

آن یکی زآن سوی وصفست و حال جز دویی ناید به میدان مقال
(همان، ب ۲۰۳۷)

فنا و اتحاد خلق با حق سرانجام وحدت می‌باشد و در واقع فنا و بیرون آمدن از هستی را چاره کسی می‌داند که طالب حق است:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
(همان، دفتر: ۱: ب ۴)

۲-۳. آقا محمدرضا قمشه‌ای

آنچه لازم به ذکر است این است که وحدت وجود نزد عرفای اسلامی همان «وحدت شخصیه» است. مرحوم آقا محمدرضا قمشه‌ای در حواشی خود بر کتاب تمهید القواعد در تبیین وحدت شخصیه تأکید می‌کند که در دیدگاه حکمای الهی و محققان از عرفا، کثرات هیچ و پوچ و موهوم و فاقد نفس الامر نیستند.

آقا محمدرضا قمشه‌ای سخنی زیبا در وحدت وجود و موجود - در عین کثرت هر دو - دارد؛ وی در برخی از حواشی و افاداتش می‌گوید: وجود عام منبسط بوجهی غیر اوست؛ وجه عینیت مصحح و ملاک وحدت است، و وجه غیریت تصحیح کثرت می‌کند، و قهراً به وحدت، تصحیح توحید و به کثرت، تصحیح اختلاف واجب و ممکن و نزول و صعود و معاد و ملل و ادیان و شرایع و احکام می‌شود. پس، وحدت وجود وحدت شخصی است و وجود و موجودی غیر او نیست و موجودات امکانی ظهورات ذات و شئونات و نسب و اعتبارات او می‌باشند.

موجود تویی علی الحقیقة باقی نسبد و اعتبارات. (خواجوی، ۱۳۷۸: ۵۰)

۲-۴. دیگر عرفا

قیصری اعداد را مراتب مختلف واحد ذکر می‌کند که از تکرار آن به وجود آمده‌اند و اضافه می‌کند که ظهور عدد در معدودات خود مثالی است برای ظهور اعیان ثابت‌ه در موجودات، که بعضی حسی و بعضی عقلی‌اند. (قیصری، ۱۴۱۶ق: ۱۶۱)

مرحوم سیدحیدر آملی می‌نویسد:

- إعلم ان هذا الوجود او الحق تعالی الذی ثبت اطلاقه و بدهته و وجوبه و

وحدته نقلاً و عقلاً و كشافاً، له ظهورٌ و كثرةٌ في وراء المظاهر و المجالی. (آملی،

۱۳۷۷: ۶۵۹)

- فحينئذ لا يكون في الوجود حقيقة الا هو و اسمائه و صفاته و کمالاته و خصوصياته. و لا يكون المظاهر الخلق و العالم الا امرأ اعتبارياً و وجوداً مجازياً.

(همان: ۶۶۸)

مرحوم ابن ترکه نیز درباره وحدت شخصیه در تمهید القواعد چنین آورده است:

فإن الوحدة هي الذاتية له والكثرة انما هي لواحق عرضت له بحسب صفات

معدومة بالذات، موجودة بالعرض. (ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۲۵۵)

همچنین، محقق قیصری در مقدمه شرح فصوص اظهار می دارد:

وهو [= الوجود] حقيقة واحدة لا تكثر فيها، و كثرة ظهوراتها و صورها لا تقدر

في وحدة ذاتها. (قیصری، ۱۴۱۶ق: ۱ و ۱۶)

تنها ذات حق تعالی متن اصیل بالذات است و کثرات - گرچه وجودشان پذیرفته

شده است - موجودیت آنها بالعرض و المجاز دانسته شده است.

در این جا بجاست که سخن حلاج را نیز یادآور شویم. استیسی، به صراحت، از

حلاج نام می برد و می گوید: «دوگانه‌انگاری [در میان عرفای اسلامی] مانع از ادعای یکسانی و یگانگی با خدا، گاه با زبانی گستاخ و بیانی بی پروا از آن دست که منصور

حلاج دارد نیست.» (استیسی، ۱۳۷۹: ۲۳۵)

از نظرگاه عرفان اسلامی، گرچه وجود اصیل است، مصداق بالذات و اصیل

وجود یکی بیش نیست و آن ذات حق تعالی است و کثرات مظاهر و شئون آن

ذات واحدند. البته، از منظر عرفان اسلامی، کثرات هیچ و پوچ نیستند. اما، در عین

حال، وجودی در مقابل حق تعالی نیستند تا همچون نظریه تشکیک خاصی حق

سبحانه در بالاترین مرتبه هستی بوده، کثرات مراتب پایین تر آن را اشغال کرده

باشند، بلکه - چنان‌که بیان شد - کثرات مظاهر و شئون آن ذات واحدند یا به بیان دقیق‌تر، کثرات مجازاً وجود دارند. (ر.ک. *یزدان پناه، چاپ‌نشده: ۳۴-۳۵*)

و به تعبیری، همه جهان یک واحد هستی است و هرگز افتراقی در وجود نیست. هستی همه یکتایی و یکتانگری و یک حقیقت است و جز ظهور و مظهر چیز دیگری نیست. همه این کثرات عوالم غیب و شهود جلوه و ظهوری است که از عشق به ذات، اسماء و صفات انبعاث یافته است و «این همه عکس می و نقش نگارین که نمود، یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد».

۳. نگاهی به دیدگاه‌های متفاوت درباره وحدت وجود

کسانی که در توجیه وحدت وجود برآمده‌اند، دیدگاه‌های متفاوتی دارند، که برای روشن شدن دیدگاه استیسی، لازم است اشاره‌ای به آنها شود:

أ. وحدت وجود طوری و رای طور عقل است، سرّی که عقل توانایی ادراک آن را ندارد. چنان‌که در ادامه نیز خواهد آمد، ابن‌عربی - عارف بزرگ اسلامی - و نیز استیسی این بیان را در عبارات خویش دارند.

ب. وحدت وجود امری برهانی است. برخی از شاگردان ابن‌عربی و نیز فلاسفه کوشیده‌اند با تکیه بر توانایی‌های عقل، وحدت وجود را به اثبات برسانند.

ج. وحدت وجود از مقوله شعر و خیال است؛ طرفداران این قضیه برخی از مخالفان گرایش‌های عرفانی می‌باشند.

د. وحدت وجود سوء تعبیر است، به این بیان که وحدت شهود مد نظر بوده و به وحدت وجود تعبیر شده است. (ر.ک. *کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۹-۹۲*)

۴. دیدگاه استیسی درباره وحدت وجود

استیسی گاهی دیدگاه اول را می‌پذیرد و گاهی، برخلاف همه رویکردهای فوق،

مدعی تناقض واقعی در میان سخنان عرفا است و این تناقض را بی‌اشکال می‌پندارد. استیسی در تجربه عرفانی با خدا از یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری سخن می‌راند و هر دو را ناقص می‌داند و، سرانجام، تعبیری از وحدت وجود را بیان می‌کند و آن را عمیق‌ترین تلقی معرفی می‌کند. طبق این تعبیر، وحدت وجود فلسفه‌ای است که جامع و مؤید دو قضیه است:

- جهان با خدا یکسان است [= یکی است]

- جهان متمایز از خداست، یعنی با خدا یکسان نیست.

او معتقد است که متناقض‌نمایی [= منطق‌ناپذیری] یکی از ویژگی‌های کلی انواع مکاتب عرفانی است. وی این قضیه که جهان هم یکسان با خداست و هم متمایز از او را «شطحیه وحدت وجود» می‌نامد و می‌گوید: «آنچه، در واقع، در همه شطحیات عرفانی مطرح است اندیشه "وحدت ضدین" یا "یکسانی در نایکسانی" است.» (استیسی، ۱۳۷۹: ۲۱۸-۲۱۹)

استیسی بیان می‌دارد که تجربه‌های عرفانی نه ذهنی است و نه عینی، بلکه امری است فراذهنی. فراذهنی بودن تجارب عرفانی همان شقّ ثالثی است که همه ما نادیده گرفته‌ایم. (همان: ۱۵۰)

۵. پاسخ استیسی به برخی از ایرادهای وارد شده به وحدت وجود

استیسی، با همین تقریر یکسانی در عین نایکسانی، برخی از اشکالاتی را که به وحدت وجود وارد شده پاسخ می‌دهد. او بیان می‌کند که سه علت عمده برای بدبینی مؤمنان و موحدان نسبت به وحدت وجود می‌توان یافت و بدان پاسخ داد: - نخست اینکه یکتاپرستی قایل به خدای متشخص است، حال آنکه وحدت وجود قایل به یک «مطلق نامتشخص» است.

ایشان در پاسخ به شطحیه وحدت وجود استناد می‌کند که بیان می‌دارد: خدا هم با جهان یکسان است و هم نایکسان، یعنی خدا هم متشخص است و هم نامتشخص. اما ادیان الهی بیشتر بر یکی از جنبه‌های این تعارض تأکید می‌کنند، در صورتی که باید دو طرف این حکم را پذیرفت.

- ایراد دیگر اینکه طبق مشرب وحدت وجود، جهان و آنچه در آن است الوهی است. پس، شرّ نیز الوهی است. به تعبیر دیگر، اگر خدا فراتر از هر فرق و ترجیح نهادن باشد، پس، فراتر از نیک و بد نیز است. پس، تمایزات و ترجیحات اخلاقی مخدوش و موهوم می‌گردد.

استیسی در پاسخ به این اشکال بیان می‌کند که اگر این حرف در مورد وحدت وجود صادق باشد، در مورد دوگانه‌انگاری یا هر نظریه دیگر درباره خدا و جهان نیز صادق است. در واقع، اصل مشکل برای همه فلسفه‌های قایل به وجود خداوندی حکیم و رحیم صادق است. در ادامه، ایشان بیان می‌کند که یا حل این مشکلات از عهده بشر خارج است یا اینکه برای موحدان و وحدت‌جویان به یک اندازه قابل حل است. او این مسئله را یک راز می‌شمارد و تنها چاره را برای بشر پذیرفتن خرسندانه این راز می‌داند، البته، نه تا حد دست‌شستن از مبارزه با آن.

- سومین ایرادی که به وحدت وجود می‌گیرند این است: وحدت وجود، به تدریج، احساس هیبت «جبروت» خداوند را و نیز احساس عجز و حقارت بشر در کنار خداوند را - که ادیان الهی به آن تأکید ورزیده‌اند - کاهش می‌دهد و زایل می‌کند.

استیسی در جواب اظهار می‌دارد: این ایراد ناشی از بد فهمیدن وحدت وجود است، چراکه فقط یک طرف این شطحیه را دیده‌اند، یعنی فقط یکسانی خدا و

انسان را، در صورتی که وحدت وجود، همچنین، ناظر به غیریت خدا و جهان نیز است، و تا هر جا که بخواهیم، می‌توانیم فرق و فاصله در این «بینونت» را [با تخیل خودمان] بیشتر کنیم و، در عین حال، همچنان وحدت وجودی بمانیم. و با باور به این بینونت به طریق اولی می‌توان به تلقی درست از «حیرت» و «هیبت» و «محبوب‌ماندگی» و عجز و حقارت بشری دست یافت. (رک. همان: ۲۵۱-۲۶۱)

۶. حل تناقض (یکسانی در نایکسانی) شطحیه وحدت وجود

باز هم برگردیم به شطحیه وحدت وجود (یکسانی در نایکسانی) که استیسی بیان کرده است. ولی این تقریر فوراً سؤال دیگری را به ذهن متبادر می‌کند: یکسانی در نایکسانی یعنی چه؟ آیا این قضیه خودمتناقض نیست؟ استیسی این شبهه را بسیار قوی در نظر گرفته و بر آن است که این شطحیات صریحاً تناقض منطقی دارند، و چندان تعبیرات درست و سنجیده‌ای نمی‌توان ارائه کرد که بتواند فرضیه مقبولی برای توضیح و توجیه این موارد باشد. (همان: ۲۶۴) باید ببینیم استیسی با این شبهه چه می‌کند و چگونه در صدد توجیه و پاسخ‌گویی برمی‌آید؟

استیسی بیان می‌کند: چهار نظریه را می‌توان پیش کشید که به قصد حل تناقض‌ها یا طفره رفتن از آنها ارائه شده‌اند: ۱. نظریه شطحیه خطابی ۲. نظریه سوء تألیف ۳. نظریه تعدد مصادیق ۴. نظریه تعدد معانی یا ایهام. (همان: ۲۶۴)

نظریه شطحیه خطابی بیان می‌کند که این احکام متناقض‌نما صرفاً لفظی‌اند و خدشه‌ای به فکر و تجربه نمی‌زنند. و همان فکر یا تجربه را می‌توان با زبان غیرشطحی بیان کرد.

پاسخ استیسی این است که در واقع، بیان شطحیه وحدت وجود این است که

جهان هم یکسان و هم نایکسان با «واحد» است و این توصیف و تأکید همچنان متناقض‌نما است و نمی‌توان آن را تعبیه‌ای ادبی دانست.

نظریهٔ سوء تألیف بیان می‌کند که چه بسا عارف، بی‌قصد و غرض، در توصیف تجربهٔ خود گرفتار سوء تألیف شده باشد. تجربهٔ عرفانی محض و بسیط محال است و اگر آنچه عارف تجربه می‌کند دقیقاً و صحیحاً توصیف می‌شد، تناقضی در میان نمی‌آمد. اما انطباق آرای عرفای جهان مردود بودن این نظریه را هم اثبات می‌کند.

نظریه تعدد مصادیق بیان می‌کند که اگر چیزی را در حال واحد و حالت واحد هم مربع و هم مستدیر بدانیم، تناقض است. ولی اگر معلوم کنیم که صفت «مربع» و صفت «مستدیر»، در واقع، به دو جنبهٔ مختلف از یک چیز راجع است، تناقض را رفع کرده‌ایم، و همین رویه را باید در مورد شطحیات عرفانی به کار برد. اما چگونه می‌توان یکسانی را از تمایز یا نایکسانی جدا کنیم و یکسانی را در خدا و نایکسانی را در جهان بدانیم؟ زیرا نسبت تضایف را نمی‌توان به یک چیز نسبت داد و باید خصوصیات متضایف را به دو چیز نسبت داد. پس، امکان ندارد در مورد شطحیهٔ وحدت وجود، دم از فرضیهٔ تعدد مصادیق بزنیم.

و در نهایت، نظریهٔ تعدد معانی بیان می‌کند که تناقضات صریح ناشی از به‌کاربردن یک کلمه در دو معنای متفاوت است و این‌گونه تناقض رفع می‌شود. اما در شطحیهٔ وحدت وجود چگونه می‌توان این کار را انجام داد؟ در این احکام که خدا با جهان یکسان است و جهان از خدا جداست، به‌حق، کدام کلمه را می‌توان پیدا کرد که در حکم اول به یک معنا و در حکم دوم به معنای دیگر باشد؟! پس،

این نظریه هم مشکل را حل نکرد. (ر.ک. همان: ۲۶۵-۲۷۶)

استیسی چنین ادامه می‌دهد که همهٔ عرفای همهٔ اعصار و اقطار گیتی همداستان‌اند که احوال‌شان «فراتر از حد عقل» و «بیرون از دایرهٔ عقل» است. عرفا در آنچه می‌گویند صادق و در این عقیده راسخ‌اند؛ اینکه می‌گویند حال یا تجربه‌شان ورای طور عقل است، صریحاً، به این معناست که فراتر از منطوق و برهان است؛ هرکس به آگاهی عرفانی نایل آید، به ساحتی وارد می‌شود که به‌کلی بیرون و برتر از ساحت آگاهی روزمره است. هر کوششی که برای رفع و رجوع شطحیات عرفانی به وسیلهٔ تعبیرهای منطقی یا زبان‌شناختی باشد، در جهت تنزل عرفان تا حد عقل عامی و عرفی، و انکار خصیصهٔ منحصر به فرد آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های روزمرهٔ خودمان است. (همان: ۲۷۶)

شطوحیات نشان می‌دهند که هرچند قوانین منطقی همانا قوانین آگاهی و تجربهٔ روزمره ماست، ولی با تجربه‌های عرفانی انطباق ندارد، زیرا این تجربه حکایت «از یگانه» دارد، یعنی وحدتی نامتمایز که کثرت در آن راه ندارد. و بدیهی است که در تجربه‌ای که تکثر ندارد، منطوق را نمی‌توان یافت.

به عقیدهٔ استیسی، قوانین منطوق قواعد ضروری اندیشیدن به - یا کنار آمدن با - تکثر اجزاء یا فقرات مستقل است. و قوانین منطوق در واقع حد [= تعریف] کلمهٔ تکثر است. و چون در «واحد» یا «یگانه» اجزاء و ابعاض مستقلی که از یکدیگر متمایز باشند وجود ندارد، لذا، منطوق بر آن کارگر نیست.

حوزهٔ منطوق کثرت است، نه واحد یا وحدت. به این جهت، بین عرفان و منطوق برخورد و معارضه‌ای نیست. منطوق و نامنطق حوزه‌های مختلفی از تجربه را دربرمی‌گیرد. (همان: ۳۱۲-۳۱۳)

اگر کسی به استیسی ایراد وارد کند که شطحیهٔ وحدت وجود هم ناظر به کثرت

است و هم ناظر به وحدت، و چون ناظر به کثرت است، پس، باید قوانین منطق در آن راه داشته باشد، جواب می‌دهد که این اعتراض ناشی از انتزاع و جدا کردن کثرت و وحدت است. یکی از مراحل اولیه در سیر و سلوک انفسی مرحله‌ای است که وحدت به تنهایی ادراک می‌شود و کثرت در آگاهی سالک راه نمی‌یابد. اینجا حوزه منطق نیست. اما آنجا که کثرت و تمایز و تفرقه محو نشده است، قوانین منطق عرض اندام می‌کنند. بنابراین، کثرت در حوزه منطق و وحدت در حوزه شطح است. (همان: ۲۱۲-۲۱۴)

منطق فقط با بعضی از عوالم متحقق یا محتمل انطباق دارد، نه با همه عوالم و احوال ممکن. و کافی نیست که بگوییم چون در جهان روزمره ما کاربرد دارد، به سایر عوالم نیز می‌توان اطلاقش کرد. بلکه باید گفت: منطق را در هر عالمی که کثرت در آن موجود است می‌توان به کاربرد. لذا، منطق بالضروره در جهان زمانی - مکانی یا، به قول کانت، در «جهان پدیدار» کاربرد دارد. (ر.ک. همان: ۲۱۵)

در اینجا استیسی به یک اشکال دیگر نیز پاسخ می‌دهد و آن این است: درست است که تجربه عارف انفسی نامتمایز و در حوزه نامنطق است، ولی در تجربه عرفان آفاقی، تمایز مکانی راه دارد و باید سلاح منطق بر آن کارگر باشد.

پاسخ استیسی چنین است: هرچند عارف آفاقی همان جهان متمایز مکانی را می‌بیند که ما می‌بینیم، ولی می‌توان گفت: وی از میان جهان زمانی - مکانی به «یگانه‌ای» که در پشت یا در ماورای آن است می‌نگرد و این «یگانه» نامتمایز است. و همه عرفا بر این باورند که «یگانه»ی تجربه آفاقی با «یگانه»ی تجربه انفسی یکی است. (ر.ک. همان: ۲۱۵-۲۱۶)

در پایان، استیسی بیان می‌کند که بدینسان، حوزه‌ای از تجربه بشر هست که آن

اعتقاد جزمی را که می‌گوید هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند از قوانین منطقی تخطی کند، رد می‌نماید. (همان: ۲۸۷)

وی، همچنین، بیان می‌کند: از این شبهه که تجربهٔ عرفانی متناقض است آنچه برمی‌آید این است که یا حوزه‌ای از تجربه هست که منطق در آن راه ندارد یا اصولاً چنین تجربه‌ای متناقض نیست. شقّ ثالثی که بگوییم چنین تجربه‌ای وجود دارد ولی ذهنی است، وجود ندارد.

بنابراین، دو راه بیشتر نداریم: یا به این نظر که راجع به منطق گفته شد گردن نهیم یا اینکه اصلاً منکر شویم که چنین تجربه‌ای شطح‌آمیز یا متناقض نما است. (همان: ۲۸۸)

۷. بررسی بیان استیسی

محور دیدگاه استیسی این است که قوانین منطقی به همهٔ عوالم ممکنه قابل تطبیق نیستند و فقط در عالم کثرات جاری می‌شوند. وی کوشیده است که مشکل ناشی از تجربه‌های عرفانی را که با فهم عادی ناسازگارند حل نماید. دلیل اتخاذ چنین دیدگاه عجیبی می‌تواند این باشد که اولاً، وی نتوانسته است که وحدت وجود مورد ادعای عرفا و کثرت وجود مشهود همهٔ انسان‌های عادی را انکار کند و ثانیاً، راه منطقی مناسبی را برای جمع بین این دو دیدگاه پیدا نکرده است. از این رو، استیسی ناچار تناقض را پذیرفته است و آن را در عالم شهودات عرفانی بی‌اشکال دانسته است. استیسی به خود اجازه نمی‌دهد که ادعای عرفا مبنی بر وحدت وجود را انکار کند. وی کثرت موجودات - که مورد پذیرش عقل و عرف است - را نیز، با توجه به بداهت آن، انکار نمی‌کند. او می‌گوید: هیچ آدم عاقلی حاضر نیست که چنین امر بدیهی را صرفاً توهم شمارد. این دیدگاه استیسی به

صورت شبهه‌ای معرفت‌شناختی بیان شده و تقریرات مختلفی از این شبهه ارائه شده است.

یکی از تقریرات شبهه در قرن هفدهم توسط دکارت ارائه شد؛ او، با تشکیک در تمامی معارفی که انسان آنها را یقینی می‌داند، شک دستوری خود را مطرح کرد و، سپس، کوشید راهی برای فرار از آن بیابد. (دکارت، ۱۳۶۱: ۳۷-۳۸)

تقریر دیگر دکارت این است که چه بسا معرفت‌های ما به این سبب باشد که دیوی در ادراکات ما نفوذ کرده و ما را به گونه‌ای تحت تأثیر قرار داده است که ما خیال می‌کنیم آنچه درست می‌پنداریم واقعاً نیز چنین است، در حالی که واقعاً چنین نیست. (رک. همان: ۴۰-۴۳)

تقریر دیگر این شبهه بر پایه همان نکته‌ای است که استیس آن را به‌عنوان امری مسلم می‌پذیرد. در این تقریر، گفته می‌شود: شاید اگر عالم به گونه دیگری بود، ما مسائل را به گونه‌ای دیگر می‌فهمیدیم، یا علت اینکه ما مسائل را بدین نحو می‌فهمیم، عالمی است که به صورت روزمره در آن زندگی می‌کنیم. اگر - بر فرض که - در عالم دیگری بودیم، امکان داشت مسائل را به نحو دیگری بفهمیم [مثلاً، در آن عالم، نه تنها تناقض را محال نمی‌دانستیم بلکه آن را واجب هم تلقی می‌کردیم!]. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۴۸)

چنان‌که دیده می‌شود، استیس تقریر اخیر این شبهه را امری مسلم دانسته و گفته است: قوانین منطقی و عقلانی، که از نظر ما قوانین درستی هستند، به عالم کثرات اختصاص دارند و در عالم مربوط به شهودات عرفانی، که عالم وحدت است، هیچ‌یک از این قوانین نمی‌توانند جریان داشته باشند.

۸. نقد بیان استتیس

ابتدا، باید یادآور شویم: نوع پاسخی که درباره قوانین منطقی و عقلی داده می‌شود همه‌جا یکسان نیست، زیرا این قوانین انواع و اقسامی دارند (قوانین نظری و بدیهی). در نتیجه، پاسخی هم که در رد شبهه به هر کدام داده می‌شود یکسان نخواهد بود. بنابراین، در این بخش، ما باید سعی کنیم که پاسخی ارائه دهیم که مرتبط با قوانینی باشد که استتیس مطرح کرده و در این شبهه نیز مورد نظر بوده است.

چنان‌که می‌دانیم، استتیس قانون امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را مد نظر قرار داده و اعتبار آن را منحصر به عالم کثرات دانسته است. بنابراین، او شبهه یادشده را براساس تقریر آخر - یعنی تفاوت عوالم - در این قانون جاری ساخته و اعتبارش را به عالم خاصی منحصر نموده است. و باز چنان‌که می‌دانیم، این قانون از سنخ قضایای بدیهی اولی است. بنابراین، برای رد این شبهه و نشان دادن بطلان سخن استتیس، کافی است به رد آن در حوزه بدیهیات اولیه پردازیم.

بدیهیات اولیه از سنخ قضایای حقیقه شمرده شده‌اند، یعنی قضایایی‌اند که محمولی را برای موضوعی اثبات یا نفی می‌کنند، صرف نظر از اینکه آنها در خارج هستند یا خیر. بدین ترتیب، این دسته از قضایا در قضایای حمله موجه بیانگر هویت (این‌همانی) و یکی بودن مصداق معنای موضوع و مصداق معنای محمول خود می‌باشند. مثلاً، همین قضیه اولی که «اجتماع نقیضین محال است» از مفرداتی تشکیل شده است که هر کدام از آنها حکایتگر معنایی است: هم مفهوم یا تصور «اجتماع» و هم تصور «نقیضین» دارای معنایی می‌باشند که از آنها حکایت می‌کنند و مفهوم یا تصور «محال» نیز حاکی از معنای خود است. باید گفت که هیچ‌کدام از آنها در حکایت از معنای خود خطایی ندارند؛ تصور «اجتماع نقیضین» نیز بدون

خطا حاکی از معنای خود است. مفاد گزاره فوق «محال بودن اجتماع نقیضین» است که آن هم تصویری بیش نیست و از آن حیث که تصور است، خطاپذیر نیست، چراکه بدون هیچ خطایی از معنای خود حکایت می‌کند. اما از آن حیث که این مفاد در ضمن یک گزاره بیان شده و حکمی بدان تعلق گرفته است، صورت تصدیق دارد و امکان خطا در آن راه پیدا می‌کند. وقتی معنای «محال بودن» را، که محکی مفهوم «محال» است، با معنای «اجتماع نقیضین» مقایسه می‌کنیم که محکی مفهوم «اجتماع نقیضین» است، به روشنی، درمی‌یابیم که میان معناهای این دو رابطه ضروری برقرار است، به گونه‌ای که با عنایت به معنای اجتماع، نقیضین و محال بودن می‌فهمیم که امکان ندارد اجتماع نقیضین رخ دهد و هرکس که موضوع و محمول این قضیه را به درستی تصور کرده باشد، بدون هیچ تردیدی، این امر را تصدیق می‌کند که اجتماع نقیضین محال است [یعنی این قضیه واقع را همان‌گونه که هست نشان می‌دهد].

بنابراین، اولیات بدون یاری گرفتن از عوامل بیرون از خویش بدیهی و صادق‌اند، و پذیرفته نیست که کسی برای توجیه کشف‌های متناقض‌نمای عرفا، این‌گونه قوانین بدیهی را انکار کند. صادق بودن آنها به عالم خاصی مربوط نیست، زیرا - چنان‌که گفته شد - در این گونه قضایا، مطابقت با واقع به معنای رابطه ضروری بین معنای موضوع و معنای محمول است، به نحوی که حتی اگر هیچ مصداقی در خارج نیز نبود یا اصلاً هیچ عالمی وجود نداشت، باز هم این قضیه صادق بود. (رک. فنایی اشکوری و سربخشی، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۱۳)

۹. «وراء طور عقل بودن» عرفان از دیدگاه عرفای اسلامی

عرفای اسلامی از «طور وراء طور عقل بودن» عرفان نام برده‌اند و این مطلب را

در آثار خویش آورده‌اند. اما - چنان‌که پیش از این از نظر گذشت - ابن عربی، به‌صراحت، از این واژه استفاده کرده است. وی «طور وراء طور عقل بودن» را در موارد زیر به‌کاربرده است:

أ. یکی از این موارد «علم وهبی» است. علم وهبی در مواردی است که عقل و ادراک آنها استقلال از خود ندارند. (بن‌عربی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۷۸) این امور عبارت‌اند از: ذات حق و وحی نازل بر پیامبران، همان‌طور که در سخنان منقول از قیصری بیان شده است.

ب. «طور وراء طور عقل بودن» مسئله‌ای است که منافات با دلیل و برهان عقلی ندارد. ابن عربی بیان می‌کند: «الدلیل العقلی الصحیح يعطی ما ذهبنا الیه و هذا الذی ذکره اهل الله و وافقناهم علیه يعطیه الكشف من المقام الذی وراء طور العقل.» (همو، ۱۳۷۷، ج ۲: ۴۵)

ج. با توجه به اینکه عرفای «وحدت وجودی» و «وحدت شخصی» را، که کلید و اساس و پایه وحدت وجود است، با دلایل و براهین متعدد اثبات کرده‌اند، بنابراین، باید حکم کرد به اینکه وحدت وجود مسئله‌ای است که علاوه بر ذوق صوفی، قابل اقامه با دلیل و برهان عقلی است و معرفت به آن معرفتی اکتسابی است که از راه عقل و نظر نیز حاصل می‌گردد. بنابراین، نمی‌توان گفت: وحدت وجود مسئله‌ای فوق حیطة عقل است بلکه خرد آدمی توان ادراک «وجود» و «وحدت» خداوند را دارد. (رک. همو، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۷۸)

د. ابن عربی، با صراحت تمام، گفته است: از میان قوای معرفتی انسان تنها معرفت قلبی است که وراء حیطة عقل است. (رک. همان، ج ۱: ۶۵۰) و کار قلب معرفت شهودی است و نتیجه عملی آن نایل شدن به «وحدت شهود» است. لیکن

«وحدت وجود» مسئله‌ای است که علاوه بر معرفت شهودی و ذوق صوفی، نیازمند تبیین، تحلیل و تفسیر عقلانی است تا عارف بتواند از طریق آن، یافته‌های درونی خود را به دیگران منتقل کند. در نتیجه، ادراک و معرفت بدان از وظایف عقل نظری است. پس، نمی‌توان گفت که حیطة‌اش فوق عقل است.

چنان‌که از نظر گذشت، ابن عربی از تعبیر «وراء طور عقل» استفاده کرده است اما منظورش این نبوده که حیطة عرفان از حیطة عقل جداست و عقل و برهان و دلیل در آن راهی ندارد.

حکیم عارف «کثرت» را در عالم می‌بیند و آن را مانند «سوفسطاییان» یا «شکاکان» انکار نمی‌کند. (همان، ج ۴: ۲۳۵) بلکه در صدد توجیه این «کثرت» برمی‌آید و تلاش می‌کند که آن را به «وحدت» برگرداند؛ ابن عربی از طریق «وجود منبسط» - که صادر نخستین و اولین فیض حق تعالی است - وجود کثرت مظاهر و مجالی را در عالم توجیه می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۴۸ و ۳۵۱) توضیح اینکه وجود منبسط یا همان «نفس رحمانی» دارای دو جهت است: جهت ارتباط و عینیت با حق و جهت غیریت با ذات حق؛ از جهت نخست، توجیه‌کننده وحدت است و از جهت دوم، مصحح کثرت مظاهر است، یعنی کثرت‌های موجود در عالم از «فیض منبسط» پدید آمده‌اند، نه از ذات حق. (همان، ج ۲: ۳۱۴-۳۱۹) ابن عربی موجود در «فیض منبسط» را از دو جهت به «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» ارجاع می‌دهد. (رک. ابن عربی، ۱۳۶۹، ج ۶: ۱۲۸)

ملاصدرا نیز بیان می‌کند که اثبات مراتب برای وجود با وحدت وجود - که در صدد بیان آن هستیم - منافاتی ندارد، زیرا اثبات کثرت برای مقام تعلیم است، یعنی بدون آن، تعلیم یا انجام نمی‌پذیرد یا مشکل است. از این سخن صریح وی برمی‌آید

که دغدغهٔ اصلی او، همانند عرفا، وحدت وجود است و چون اثبات آن بدون بهره گرفتن از اصطلاحات اهل نظر از جمله کثرت مراتب وجود امکان‌پذیر نیست، از این رو، به‌ناچار از آنها استفاده کرده است. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۳)

حکیم عارف براساس «نظریهٔ ظهور» حرکت می‌کند، که طبق آن، جهان فاقد «سلسله‌مراتب وجودی» است. وی، به جای اصل علیت، از «تجلی» و سریان فیض الهی سخن می‌گوید، چه علیت مستلزم دوگانگی و تمایز میان علت و معلول است اما «تجلی» نشان و علامت «وحدت» می‌باشد. در هر صورت، هدف یکی است و آن تلاش برای اثبات «وحدت وجود» می‌باشد. (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۱۳۳-۱۳۴؛ مطهری، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۲۸ به بعد)

بنابراین، طبق نظر عرفای اسلامی، عرفان طور و راء طور عقل است، نه به این معنا که عقل در آن حیثه کارگر نباشد. چنان‌که از نظر گذشت، ملاصدرا مخالف برهانی بودن عرفان و تجربهٔ اتحاد با خداوند (تجربهٔ عرفانی با خداوند) نیستند و خود در این راه کوشیده‌اند تا برهان بر این مطلب (وحدت وجود) بیاورند. بنابراین، توجیه استیسی پذیرفتنی نیست و نمی‌توان باور داشت که قوانین منطقی اختصاص به عوالم خاصی دارند.

۱۰. اشکال توجیه استیسی

اشکال توجیه استیسی این است که وحدت مورد شهود عرفا را با کثرت عالم متناقض یا متعارض می‌یابد و، از این رو، می‌کوشد با نفی استحالهٔ تناقض پناهگاهی پیدا نماید ولی چنان‌که دیدیم، این راه هرگز به مقصد نمی‌رسد. علت اینکه استیسی تعارض یا تناقض بین وحدت و کثرت را مسلم پنداشته این

است که او تقابل واحد و کثیر را تقابل وجود و عدم یا، دست کم، تقابل عرضی دانسته است و، لذا، حکم به استحاله ابتدایی آن داده و برای فرار از انکار مشاهدات عرفانی، استحاله آن را به مجموعه‌ای از عوالم خاص منحصر ساخته است. واقعیت آن است که این حکم درست نیست و وحدت و کثرت با یکدیگر تقابل حقیقی ندارند. در فلسفه اسلامی، گرچه در خصوص نوع تقابل واحد و کثیر اختلاف شده، اما کسی تقابل آن دو را ذاتی و، در نتیجه، از نوع تقابل وجود و عدم ندانسته است، تا رأی به استحاله اجتماع آن دو دهد. (رک. حلی [علامه]، ۱۴۲۲ق: ۱۴۹ و ۱۵۰؛ فنایی اشکوری و سربخشی، ۱۳۸۸: ۱۱۳-۱۱۴)

نتیجه‌گیری

استیس، در اثر ارزشمندش: *عرفان و فلسفه*، با عرفان بسیار همدلی می‌کند و به تقریر خوبی از وحدت شخصیه وجود دست می‌یابد. و این همان چیزی است که از آن به شطحیه وحدت وجود تعبیر می‌کند که خدا و جهان هم یکسان‌اند و هم نایکسان و متمایز. در واقع، این همان بیانی است عرفای اسلامی از وحدت وجود دارند، یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. اما استیس، با وجود چنین تقریر زیبایی، نتوانسته است لوازم وحدت شخصی وجود و لوازم نامتناهی را درست دریابد و طی بحث طولانی به این نتیجه می‌رسد که ساحت عرفان و دل به نحوی فراتر از ساحت عقل است و قوانین منطقی در آن جریان ندارد. و از همین روست که نظریه وحدت وجود مشحون از تناقضات است. از آنچه بیان شد، چنین برمی‌آید که نقطه اختلاف و افتراق در مسئله وحدت وجود در نحوه توجیه و مبرهن کردن این مسئله می‌باشد. هرچند استیس عرفان و ساحت آن را می‌پذیرد و واقعیت داشتن مدعیات عرفانی را تثبیت می‌کند، اما عرفان را منطقی‌گریز و عقل‌گریز می‌داند و اساساً، حیطة جریان هر یک از عرفان و عقل را جدا می‌شمارد و، به همین سبب نیز، تعارضی بین آنها

احساس نمی‌کند و، در مجموع، نتیجه می‌گیرد که بین عرفان و عقل هماهنگی و تعاضدی نمی‌تواند مطرح باشد.

اما همان‌گونه که گفتیم، قواعد عقلی و منطقی، به لحاظ کلیت ذاتی خود، هیچ‌گونه تخصیصی ندارند و در همهٔ عوالم موجود و ممکن و مفروض جاری و محکم‌اند. از این رو، یا باید قوانین بنیادین عقلی - که مهم‌ترین آنها اصل استحالهٔ اجتماع و ارتفاع نقیضین است - را به کلی نپذیرفت یا باید آنها را در همهٔ ساحت‌ها جاری و حاکم دانست. در واقع، قضایایی چون اجتماع و ارتفاع نقیضین از سنخ بدیهیات اولیه و، در نتیجه، قضایای حقیقیه می‌باشند که صحت آنها مشروط به عالم خاصی نیست.

عرفا حق تعالی را حقیقتی نامتناهی می‌دانند و خود استیسی نیز به این نکته اذعان دارد. این حقیقت نامتناهی احکامی دارد، از جمله اینکه همهٔ هستی را پر کرده است و باید همهٔ هستی‌های متناهی را در دل آن معنا کرد. بنابراین، نامتناهی عین همهٔ امور متناهی خواهد بود. اما با اندکی تأمل در خواهیم یافت که همین نامتناهی، به نفس همین نامتناهی بودن، غیر هر امر متناهی است. این نکته همان است که عارفان مسلمان از آن به تمایز احاطی تعبیر کرده‌اند.

اگر کسی چنین معنایی را متناقض بداند، بدین جهت است که نامتناهی را با متناهی خلط کرده است، زیرا اگر در امور متناهی، چیزی عین چیز دیگر بود، دیگر غیر آن نخواهد بود، و اگر غیر آن است، نمی‌تواند عین آن باشد. لیکن نامتناهی این‌گونه نیست و احکامی ویژهٔ خود دارد. اما مهم آن است که در ساحت نامتناهی، هیچ امری که با نامتناهی بودن آن سازگار نباشد وجود ندارد و، از این رو، هیچ‌گونه تناقضی هم در میان نیست.

کتابنامه

- ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین (۱۳۸۱). تمهید القواعد، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۹). الفتوحات المکیة، بیروت: دارصادر.
- _____ (۱۳۷۰). فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء.
- _____ (۱۳۷۷). مجموعه رسائل، تهران: مکتبه الزهراء.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۷۹). عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۷۷)، جامع الاسرار (نقد النقود فی معرفة الوجود)، قم: انتشارات علمی فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن‌بن‌احمد (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح الفصوص، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حلی [علامه]، حسن‌بن‌یوسف (۱۴۲۲ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: نشر اسلامی.
- خواجوی، محمد (۱۳۷۸). «تعریفی از وحدت وجود»، خردنامه صدرا، ش ۱۷، ص ۵۰-۶۰.
- دکارت، رنه (۱۳۶۱). تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۹۸۱). الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فنایی اشکوری، محمد و محمد سربخشی (۱۳۸۸). «تشابه تجربه‌های عرفانی و توجیه عقلانی وحدت وجود از نظر ملاصدرا و استیس»، معرفت فلسفی، س ۷، ش ۲۵، ص ۸۱-۱۳۰.
- قیصری، داود (۱۴۱۶ق). شرح فصوص الحکم، قم: منشورات انوار الهدی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). مقالات فلسفی، تهران: انتشارات صدرا.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۷). مثنوی معنوی (نسخه رینولد نیکلسون)، تصحیح عزیز الله

کاسب، تهران: گلی.

– نصر، سیدحسین و الیور لیمن (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمهٔ جمعی از مترجمین،

تهران: حکمت.

– یزدان پناه، سیدیدالله (چاپ نشده). *دروس عرفان نظری*، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام

خمینی علیه السلام، دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی.