

ابن سبعین بر نردبان وحدت وجود یا وحدت مطلقه وجود^۱

فاطمه دوست قرین^۲

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، تهران، ایران.

چکیده

در تاریخ تفکر اسلامی اختلاف در تعبیر معتقدان به وحدت وجود، تفسیرهای متفاوتی را به وجود آورده و ادعاهایی از جانب برخی از ایشان، مبنی بر بدیع بودن نظریاتشان، طرح شده است. از آن جمله عارف جنجال‌برانگیز اندلسی، ابن سبعین، نظریه وحدت مطلقه وجود خود را دارای تفاوت‌های بنیادین در این باب می‌داند. مقاله حاضر به بررسی این ادعا می‌پردازد و در پایان به این نتیجه می‌رسد که چنین ادعایی درست نیست و نظریه او همان بالا رفتن از پلکان نردبان وحدت وجود و تداوم سنت عارفان مسلمان در این باب است.

کلیدواژه‌ها

ابن سبعین، وحدت وجود، وحدت مطلقه وجود، احاطه، عارفان اندلس.

۱. تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱ تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۱/۲۷

۲. پست الکترونیک: gharin.math@gmail.com

مقدمه

ابن سبعین از جمله شخصیت‌هایی در جهان اسلام است که به واسطه ویژگی‌های زندگی و اندیشه‌اش توجه بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرده است، از جمله مهران^۱، مستشرق دانمارکی، پاسخ او به سؤالات فلسفی فرمانروای سیسیل را تحلیل کرده است؛ لاتور^۲ و جورج کتوره^۳ به بررسی کتاب *باالمعارف* او پرداخته‌اند و ماسینیون^۴ در پژوهش خود، او را در کسوت یک صوفی دیده است. در جهان عرب، عبدالرحمن بدوی در مجموعه *رسائل ابن سبعین* به تحقیق پرداخته و محمدیاسر شرف به طور مشخص بر نظریه وحدت مطلقه وی متمرکز شده و محمد عدلونی ادیسی، مکتب ابن سبعین را از مهم‌ترین مکاتب تصوف اندلس برشمرده است؛ در این میان ابوالوفا غنیمی تفتازانی با استفاده از غالب منابع و مآخذ، حق یک پژوهش بسیار جامع را به‌جای آورده است به طوری که اثر او، *ابن سبعین و فلسفه الصوفیه*، منبع بسیاری از محققان قرار گرفته است. نگارنده با توجه به تحقیقات فوق می‌کوشد تفاوت نظریه وحدت مطلقه ابن سبعین و وحدت وجود را تبیین نماید.

عبدالحق بن ابراهیم بن محمد بن نصر بن سبعین در سال ۶۱۴ ق در مرسیه آندلس زاده شد و از همان اوان نوجوانی به تحصیل علوم پرداخت و با فراگیری علوم مختلف چون سیمیا، فلسفه، تصوف و فقه پا به عرصه جریانات فکری زمان خود گذاشت^۵. ابن سبعین در سبته با زن ثروتمندی که شیفته فکر و دانش وی شده بود ازدواج کرد و با استفاده از ثروت او خانقاه و مدرسه‌ای دایر کرد و در همانجا به تدریس و تحقیق فلسفه پرداخت^۶.

ابن سبعین با پاسخ دادن به سؤالات فلسفی فردریک دوم، فرمانروای نورمان سیسیل (صقلیه) بسیار مشهور گشت^۷. این شهرت، حسودان را واداشت تا این خلاص حاکم سبته را به راندن ابن سبعین از سبته مجبور کنند و این امر، گرایش بیشتر ابن سبعین به تندروری

1. Mehren

2. Lator

3. George Kattour

4. Massignon

۵. الغنیمی التفتازانی، ابوالوفا، *ابن سبعین و فلسفه الصوفیه*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۷۳، صص ۳۵-۳۷.

۶. همان، ص ۴۵.

۷. همان، صص ۱۱۰-۱۱۱.

را در پی داشت تا جائیکه در وصایا خطاب به اصحابش می‌نویسد: «به حقیقتی که در زمان شماست کفر بورزید و بر آن و اهلش لعنت کنید».^۱

به نظر می‌رسد با ادامه این روند و رانده شدن ابن سبعین از شهرهای مختلف، تندگویی در مواضع انتقادی وی جلوه ای خاص یافت؛ صواب و عقاب در کلامش به هم می‌پیچند و طبقات فقهاء و فلاسفه را نقد می‌کند.

ابن سبعین و مخالفان و موافقان

عقاید ابن سبعین، به‌ویژه مواضع انتقادی وی، داوری‌های متفاوتی را در میان تاریخ‌نگاران، فقها و صوفیان برانگیخت؛ ذهبی، قسطلانی، ابن تیمیه، ابن کثیر، ابن خلدون و ابن تغری بردی از جمله کسانی بودند که به تکفیر ابن سبعین یا ردّ آراء وی، به‌ویژه در باب وحدت مطلقه، پرداختند.^۲

اما روش و منش ابن سبعین از منظر مورخان و فقهای هم چون شعرانی، غیرینی، ابن خطیب، ابن هود، ابن شاکر، مقری و بلنسی در مرتبتی والا قرار داشته است،^۳ یونینی نیز او را یکی از شخصیت‌های برجسته علمی، که دارای جایگاه ویژه‌ای است، می‌شمارد.^۴

علاوه بر دو گروه فوق، افراد دیگری هم چون ابن عباد رندی (د. ۷۹۲ ق) بوده‌اند که نه در زمره تکفیرکنندگان و نه در جمع معتقدان ابن سبعین قرار داشته‌اند. بلکه صرفاً به تحلیل تألیفات او پرداخته‌اند. ابن عباد بسیاری از کلام او را غیرمفهوم می‌یابد که مایه عذاب قلب می‌شود و از قرائت آن کلام برای خواننده شفاء صدر حاصل نمی‌شود.^۵ ابن عماد نیز او را دارای نوشته‌ها و بیاناتی می‌داند که بعضی از قلوب به آن‌ها میل می‌کنند و برخی، آن‌ها را نشنیده می‌گیرند.^۶

۱. «اکفرو بالحقیقه التي فی زمانکم هذا و قولوا علیها و علی اهلها اللعنه...»، شرف، محمدیاسر، *حرکه التصوف*

الاسلامی، الهيئة المصریه العامه الكتاب، ۱۹۸۶ م، صص ۲۷۸-۲۷۹.

۲. الغنیمی التفتازانی، ابوالوفا، صص ۱۵۰-۱۵۷.

۳. همان، صص ۱۵۸-۱۶۲.

۴. البونینی البعلبکی، قطب‌الدین، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد، ۱۹۵۵ م، ج ۲، ص ۴۶.

۵. الرندی، ابن عباد، *الرسائل الکبری*، طبع فاس، ۱۳۲۰ ق، ص ۱۹۷.

۶. الحنبلی، ابن العماد، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، القاهرة، ۱۳۵۱ ق، ج ۵، ص ۳۲۹.

شیخ احمد زروق (د. ۸۹۹ ق) از دیگر صوفیان آندلسی نیز به ابهامات بسیاری در آثار ابن سبعین اشاره می‌کند و معتقد است که افراد باید از مطالعه آثار او اجتناب کنند، مگر عالمانی که فقط به لفظ مقید نیستند و به معنا نیز توجه دارند.^۱

دسته‌بندی فوق به نوعی در پژوهشگران معاصر تصوف آندلسی دیده می‌شود. ابن سبعین از نظر عبدالرحمن بدوی، محقق رسائل وی، عالمی برجسته است که خود را دارای رسالتی جهانی می‌دید، از این رو، لازم است کل بشریت از خیر و برکت رسالت وی بهره‌مند شوند.^۲ او که به ایثار به همه و محبت نسبت به دشمنانش معروف بود^۳ و به واسطه زعامتش در طبقات متصوفه حسادت‌ها را برانگیخت؛^۴ از نظر برخی، شخصیت توهم‌زده‌ای بود که توهم در نظراتش منعکس گشت.^۵

به‌طور کلی اساس نقد منتقدان وی مبتنی بر دو محور است: محور اول نقد حملات دور از ادب و اسلوب علمی ابن سبعین نسبت به فلاسفه، فقها و علماء، که برای بسیاری به هیچ عنوان پذیرفته نیست. برای نمونه ابن سبعین ارسطو را در الهیات به پراکنده‌گویی متهم کرده و مشائیان را اهل شک و فزایی را دچار حیرت و ابن سینا را متقلب و غزالی را متزلزل و ابن باجه را متردد و ابن رشد را متفنن و فخر رازی را مشوش لقب داده است.^۶ او حتی شیخ اشراق را از انتقاد معاف نداشته^۷ و می‌گوید از نه وجه تصوف تنها به وجه اول رسیده است.^۸

۱. زروق الفارسی، احمد، قواعد التصوف، القاهرة، ۱۳۱۸ ق، ص ۵۴.

۲. بدوی، عبدالرحمن، مقدمه رسائل ابن سبعین، القاهرة، دارالمصریه للتألیف و الترجمة، ۱۹۷۳ م، ص ۱۵.

۳. امین، احمد، ظهیر الاسلام، [بی جا]، مطبعه النهضه المصریه، ۱۹۶۲ م، ج ۳، ص ۷۰.

۴. حتی، فیلیپ خوری، جرجی ادوار، جبور جبرائیل، تاریخ العرب، [بی جا]، مطبعه دار الکشاف، ۱۹۵۱ م، ج ۳، ص ۶۹۷.

۵. الزین، سمیع عاطف، ابن عربی: دراسه و تحلیل، بیروت، الشركه العالمیه، للکتاب، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸ م، ص ۴۲.

۶. ابن سبعین، عبدالحق، بدالعارف، تحقیق جورج کنوره، بیروت، ۱۹۷۸ م، صص ۱۴۳-۱۴۴.

۷. الغنیمی التفتازانی، ابوالوفا، "ابن سبعین و حکیم الاشراق"، الکتاب التذکاری شیخ الاشراق شهاب‌الدین السهروردی فی الذکری الثبوتیه النامنه لوفاته، ۱۹۷۴ م، صص ۳۰۴-۳۰۶.

۸. ابن سبعین، «الاحاطه»، ص ۱۰.

توجه صرف اشاعره به ظاهر آیات و روایات و مستند نمودن آن‌ها به محسوسات، چنان از نظر ابن سبعین مردود است که وی علم و آگاهی اشاعره را از اصل و اساس فاسد می‌داند و نظرات برآمده از چنین علمی را زشت می‌شمارد. او در حالی که فقیه را صالح می‌شمارد ولی فروع برآمده از فکر او را فاسد می‌داند؛^۱ چنین دیدگاهی نسبت به اشاعره و فقها، زمینه ساز این موضوع است که اساس انتقادات ابن سبعین، به سبب جمود بر ادراکات ظاهری و غفلت از بصیرت باطنی است.^۲

حملات شدید ابن سبعین به فلاسفه از آن رو مایه شگفتی است که او خود از طریق فلسفه به دنیای تصوف وارد شده است و کتاب *بدالعارف* او بیش از آن که یک کتاب عرفانی باشد، کتابی فلسفی است. او در این کتاب به تعریف‌های مختلف فلسفه پرداخته و شش تعریف از فلسفه به دست داده که همه آنها مبتنی بر شناخت حقیقت است.^۳ غلبه علم علم فلسفه بر فکر وی سبب شد که برای تربیت مریدانش از طریقه فلسفی بیشتر از طریقه صوفیانه بهره برد؛^۴ ولی او می‌خواست چنان غلبه‌ای را در خفا و پوشش نگه دارد و از الفاظی غیر فلسفی استفاده کند، و این چنین با ادعای گذشتن از فلسفه و تصوف، طریقه احاطه و علم تحقیق را به خود منتسب کند.^۵

محور دوم نقد منتقدان ابن سبعین عقاید اوست و در این میان می‌توان گفت وحدت وجود مهم‌ترین موضوعی است که اغلب مورد انتقاد قرار گرفته است.^۶ بدوی در مقدمه *رسائل* به طور اجمالی به آن پرداخته است و با استناد به «رساله احاطه»، مراحل را برای سالک مطرح کرده که با طی آن مراحل به معانی وحدت مطلقه می‌رسد.^۷ در مرحله اول

۱. همو، *بدالعارف*، ص ۱۱۱.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳، ص ۳۱۰.

۳. ابن سبعین، *بدالعارف*، ص ۱۲۰.

۴. الزین، ص ۴۷.

۵. الفاسی، تقی الدین، *العقد الثمین فی التاریخ البلد الامین*، ثمان اجزاء، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۹۲.

۶. بدوی، مقدمه *رسائل*، ص ۶.

۷. همان، ص ۷.

سالک وجود را در سیلان و استمرار می‌بیند،^۱ در مرحله دوم از طریق قوه خیال، اتحاد وجودش با هستی را درک می‌کند.^۲ در مرحله سوم منطق مشائی را نفی می‌کند. در این حالت کلیات منطقی (جنس، نوع، فصل و...) را پندار محض می‌پندارد.^۳ هم چنان که مقولات عشر پندار محض است.^۴ این وحدت به سایر جهات هم تسری داده می‌شود و در نتیجه نفس و عقل یکی می‌شود.^۵ پس از آن انتقال سالک به عالم افلاک است که در آنجا سالک آن چه را که در عالم افلاک و عالم تحت فلک قمر (کره خاکی) است به صورتی لطیف‌تر در خود می‌بیند. سالک مشاهده می‌کند که او به کل، محیط است و کل، محیط بر اوست؛ ابن سبعین این حالت سالک را «احاطه» می‌نامد که صفت وجود در آن «وحدت واحده» است. در حالت «احاطه» زوج با فرد و گِل با گُل مختلط است و شنبه همان یک-شنبه و موحد عین احد و زمان گذشته همان زمان حال است.^۶

بدین ترتیب می‌توان «احاطه» را اتحاد بین اضداد تعبیر کرد که همان دیالکتیک است، البته دیالکتیکی در عالم روحانی نه عالم عقلانی. در واقع جمله «الموحد هو عین الاحد» ابن سبعین، همان جمله «انا الحق» حلاج است و این جمله ابن سبعین که «زمان گذشته زمان حال است» همان حاضر سرمدی است که فیلسوف فرانسوی -لوی لافل- فلسفه روحی را بر آن اقامه کرد.^۷

در تبیین زمان گذشته بودن زمان حال، مفهوم «آن سیال» مطرح می‌شود که در آن این دو امر متقابل، یعنی گذشته و حال، متحد می‌شوند و این همان موضوعی است که در اصطلاح

۱. "یسئل و لایقف و یستمر و لا یختلف"، ابن سبعین، «رساله الاحاطه»، ص ۱۳۱.

۲. "اکثر من فرض الاتحاد بالقوه الوهمیه"، همان، ص ۱۳۲.

۳. "فاجعل برهان الاهمال البرهان الصناعی و الاقیسه الصناعیه و النفسانیه و جمیع أنحاء المقدمات التي بین ایدی الناس و القضا الحمیله و الشرطیه..."، همان، ص ۱۳۲.

۴. "فلا موضوع الا واحد و هو الجوهر المدط لجمیع المقولات (التسع) المقدمه علیها بالطبع و هو الجنس العالی"، تفتازانی، ص ۲۹۴.

۵. ذکاوتی فراگزلو، عرفانیات: مجموعه مقالات عرفانی، تهران، انتشارات حقیقی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳.

۶. بدوی، مقدمه رسائل، صص ۷-۸.

۷. بدوی، مقدمه رسائل، ص ۹.

برخی از فلاسفه، نوعی دیالکتیک نامیده شده است.^۱ ابن سبعین در واقع، مذهب «احاطه» را بر روش دیالکتیکی بنا نهاده است و در آن از آراء مختلف فلاسفه یونان، حکیمان هرامسه و فارس و هندی، مذاهب فلاسفه مشرق چون فارابی و ابن سینا و فلاسفه غرب اسلامی چون ابن باجه و ابن طفیل و ابن رشد و آراء اخوان الصفا، نظریات متکلمان و مذاهب متصوفه و احکام فقه اسلامی استفاده کرده است.^۲

وحدت وجود از نظر عرفا

تفسیری که عرفا از «توحید» ارائه کرده‌اند، حایز ویژگی خاص و جالب توجهی است، چرا که توحید در نزد ایشان نه تنها نفی هرگونه شریک در ذات خداوند و نفی هرگونه معادل و مشارک در صفات و نفی هرگونه مددکار در افعال وجودی است، بلکه اساساً آنها توحید را نفی هرگونه وجودی غیر از وجود حق تعالی می‌دانند.

انحصار هرگونه فعل در فعل حق تعالی و هرگونه صفت و کمال در اسما و صفات باری تعالی، به طبع انحصار وجود در حق متعال را در پی دارد. این نظریه به «وحدت وجود» یا «وحدت شخصی وجود» و یا به تعبیری «وحدت وجود و موجود» مرسوم است. بنابراین، در این نظریه، جز ذات حق و اسما و صفات و فعل او که ظهور و تجلی اوست، امر دیگری وجود حقیقی ندارد و موجودات نیز، جز به عنوان مظاهر حق تعالی و تعینات افعالی او، حقیقتی ندارند.^۳

عرفا «وحدت وجود» را نشأت گرفته از معارف قرآن کریم و ظهور آیات و احادیثی از نبی اکرم (ص) و معصومین (ع) و نیز حاصل دریافته‌های شهودی و علم حضوری خویش می‌دانند. به علاوه، ایشان در کتب مفصل و یا مختصری که در تبیین این دیدگاه نگاشته‌اند، ادله‌ای عقلی نیز بر این مطلب اقامه کرده‌اند^۴ و بدین صورت، این نظریه صبغه‌ای فنی و

۱. همان، ص ۳۰۶.

۲. العدلونی الادریسی، محمد، *التصوف الاندلسی*، أسسه النظرية و أهم مدارسها، دارالثقافة، ۲۰۰۵ م، ص ۲۲۲.

۳. رحیمیان، سعید، *هویت فلسفه اسلامی*، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳، ص ۲۲۲.

۴. نک. ابن ترکه، علی بن محمد، *تمهید القواعد*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰؛ آملی، سید حیدر، *جامع الاسرار*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸؛ قیصری، محمود، *رسائل*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷؛ صدرالمآلهین، محمد بن

فلسفی به خود گرفته و موافقان و مخالفان در جانب اثبات یا رد از استدلال‌ها و ادله مدد گرفته‌اند.

وحدت مطلقه

برای تشریح وحدت مطلقه از نظر ابن سبعین ضروری است چندین موضوع اساسی را در آثار او دنبال کرد.

الف- «الله فقط»: این عبارتی است که هر لوحی از «کتاب الواح» ابن سبعین با آن آغاز می‌شود^۱ و هم‌چون عبارات «لا موجود الا الله»، «لیس الا الله»، «لیس الا ایس فقط» و «هو هو» قضیه‌ای اساسی در قوام نظریه وحدت مطلقه است.^۲

ابن سبعین بر این باور است که هویت موجودات متعدد با ماهیت‌های مختلف واحد است و آن هویت واحد را وجود مطلق الله می‌داند. او اگر بین هویت و ماهیت در وجود فرق می‌گذارد این فرق، اعتباری است، بر این اساس است که ربوبیت، هویت کل و عبودیت ماهیت جزء است.^۳ کل و جزء با هم متحد شده و در نتیجه به اصل مرتبط می‌شوند که همان وجود است؛ و کل و جزء به‌طور فرعی (عرضی) از هم منفصل می‌شوند؛ پس بر عوام و جاهلان، کثرت و تعدد غالب می‌گردد و بر خواص و عالمان اصل غلبه می‌کند و آن وحدت وجود است.^۴ او اصطلاح «هو هو» را به معنای واحد جامع برای تمام اشیاء یا واجب الوجود برمی‌گزیند.^۵

۱. ابراهیم، الاسفار الاربعه، تصحیح امید امینی، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۸ ق، ج ۲، ص ۳۰۰؛ خمینی، سید روح الله، شرح دعای سحر، انتشارات نهضت زنان مسلمان، [بی جا]، [بی تا]، ص ۷۹.

۱. تفتازانی، ص ۱۹۸.

۲. ابن سبعین، «رساله الفقیریه»، ص ۱۱.

۳. «فالربوبیه هی الهویه التي هو الكل و العبودیه هی الماهیه التي هی الجزء»، ابن سبعین، «رساله اولها الله فقط، الله المستعان و المستغیب»، ص ۱۹۳.

۴. «فاتحدو الكل بالجزء فارتباطا بالاصل، و هو الوجود، و افترقا و انفصلا بالفرع، فالعامه... و هو وحده الوجود»، همان.

۵. «و اما هو هو الذی هو بذات فیقال علی جمیع ما یقال فیها انها هی و... و حقق ماهیته فی الواجب الوجود و احمل علیه الهو هو»، ابن سبعین، «الرساله الرضوانیه»، ص ۲۳۴.

ب- نظریه فیض: ^۱ نظریه فیض ابن سبعین شبیه نظریه افلوطین در فیض موجودات از واحد است؛ ^۲ زیرا افلوطین مبدء متعال را به احد و واحد نام گذاری کرده است ^۳ و ابن سبعین آن احد و واحد را علت العلل موجودات می‌داند. ^۴

وی عمل فیض الهی را، در بیانی پیچیده با دو اصطلاح «قصد اول» و «قصد دوم» توضیح می‌دهد: ^۵ در قصد اول از علت العلل، بر همه اشیاء افاضه فیض می‌شود. در این مرحله میان خالق و مخلوق یا علت و معلول هیچ انفصالی نیست؛ ^۶ و قصد اول قصد حقیقی و علت سرمدی است. و اما منظور از «قصد دوم»، رابطه علی بین ممکنات است؛ یعنی آنچه از مخلوقات صادر می‌گردد. اما به هر حال، آنچه از الله با «قصد اول» صادر می‌شود و یا از مخلوقات با «قصد دوم» صادر می‌گردد، ممکن الوجود است. یعنی این که هست شدن بر آن عارض می‌گردد و وقوعش ذاتی نیست. ^۷

ابن سبعین اولین فیض صادر شده از الله را «مبدع اول» می‌نامد ^۸ که دارای دو وجه است: وجهی از الله واجب الوجود که وجه حقیقی و هویت خاص است و وجهی از ممکنات که وجه کاذب و هویت عام است. ^۹ به‌رغم این اختلافات ظاهری که وی بین دو وجه مذکور قائل است، در نهایت به مؤمنان در باب وحدت مطلقه تأکید می‌کند که هیچ فعلی غیر فعل

۱. فیض، توصیف نوعی منشائیت و فرآیند پیدایش است (نک. رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از

فلوطین تا صدرالمتألهین، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱، ص ۶۷).

۲. تفتازانی، ص ۲۰۱.

۳. رحیمیان، ص ۱۰۱.

۴. "الذات التي هي الاول و احق علل الموجودات بالوجود و الوجدانية و اولاهها به و اقربها فيها"، ابن سبعین، *بدالعارف*، ص ۱۹۷.

۵. "استجاب له المبدع الأول و... و هو بالذی یفاض علیه مبدع بالقصد الاول و بالذی یفیض مبدع بالقصد الثاني"، همان، ص ۲۸.

۶. "الحق تعالی لیس بینة و بین الموجودات مرتبه زمانیه و لا مکانیه و أنه مع غیره بالایجاد و التجدید"، ابن سبعین، «رساله الشرح»، صص ۱۱۹-۱۲۰.

۷. تفتازانی، ص ۲۰۲.

۸. "استجاب له المبدع الأول"، ابن سبعین، *بدالعارف*، ص ۲۸.

۹. "و هو با الحق هویه الخاصه و بالممكن هویه عامه"، همان.

الله و هیچ ابداعی غیر ابداع او و هیچ فیضی غیر فیض او و هیچ حقیقتی غیر حقیقت او وجود ندارد.^۱

ج- مراتب وجود: ابن سبعین برای موجودات صادر شده از حق متعال تقدم و تأخر قائل است و ترتیب موجودات را در دو جهت نزولی و صعودی یا کلی و جزئی تصور می‌کند. در جهت نزولی، کلیات مراتب وجود از حق تعالی به عقل کلی (مبدع اول) و سپس به نفس کلی، طبیعت، هیولی، جسم مطلق، فلک، ارکان (عناصر چهارگانه) و موالد، یعنی از کمال به نقص نزول می‌کند؛ برعکس در جهت صعودی، جزئیات از نقص به سوی کمال می‌رود، برای نمونه، از معدن به نبات، سپس به حیوان، سپس به نفس ناطقه، سپس به سوی عقل فعال و سپس به عقول مجردة صعود می‌کند.^۲

آنچه مورد توجه است این است که این مراتب وجودی در نظر ابن سبعین اعتباری استعاری هستند و حقیقی نیستند؛^۳ و این استعاره فقط به منظور بیان و فهم و توضیح مطرح شده است و مراتب مختلف صادر شده از فیض الهی همان عین وجود الله هستند.^۴

د- اقسام وجود: ابن سبعین وجود را به نحو اعتباری به سه قسم مطلق، و مقید و مقدر تقسیم می‌کند.^۵ او وجود مطلق را الله، مقید را من و تو و مقدر را کل آن چه در آینده واقع می‌شود، معرفی می‌کند^۶ و توضیح می‌دهد که چون وجود مطلق، خود را یاد کند، همه چیز

۱. "الذات الازلیه التي الاول لوجودها، التي استنارت الموجودات بنور وجودها، التي عالمها و علمها و معلومها معلومها واحد"، همان.

۲. ابن سبعین، *باء/العارف*، ص ۱۱۲.

۳. "ان جميع الجواهر الجسمانية و الروحانية لا وجود لها الا بالاول و من الاول و عن الاول و الى الاول «الله»... و يشبه أن يكون وجود غيرها مستعارا منها"، همان، ص ۱۹۸.

۴. "ألا أنه يفهم من الاستعارة هنا ما يفهم من المثال الذي لا حقيقه له، ألا تخليص المسألة و يحق بعد ذلك فرضه و لا يلحق بالوجود بوجه، إذ الاستعارة بين اثنين و الوجود واحد"، همان.

۵. "و قسم الوجود الى المطلق و المقيد و المقدر... و لا يبقى لك توجه ألا الى بدك الحق الواحد الحق وحده"، ابن سبعین، «الرساله الفقيريه»، ص ۱۰.

۶. ابن سبعین، «الرساله الرضوانيه»، ص ۳۲۸.

را یاد کرده است^۱ اما وجود مقید چون خود را یاد کند چیزی را یاد نکرده است^۲ و وجود مقدر مثل وجود مقید، چیزی نیست.^۳

ه- دایره وجود: ابن سبعین برای رفع پیچیدگی عبارات و تعابیرش از وحدت مطلقه، سعی کرده است با ذکر مثالی مقصودش را بفهماند، به همین منظور وجود حق را به دایره تشبیه می‌کند و آن را دایره وجود می‌نامد.^۴

در دایره وجود، وجود مطلق محیط است و وجود مقید محاط در مرکز آن،^۵ بنابراین وجود مطلق، واسع است و وجود مقید، در ضیق. آنگاه با مشاهده شعاع‌های اصل واسع و ضیق که همه مساوی‌اند، و سپس حذف شعاع‌ها می‌توان واسع را در ضیق^۶ دید.^۷ و این چنین ابن سبعین وحدت وجود را به طور خاص به انتها می‌رساند که آن وحدت مطلقه است^۸ که تمایزی بین واجب و ممکن، ذات و صفات و ظاهر و باطن نیست، و این همان موضوعی است که او آن را «احاطه» می‌نامد.

به طور کلی، با بررسی دیدگاه‌های ابن سبعین نسبت به فلاسفه و علما، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، به نظر می‌رسد که او نسبت به فلسفه نگاهی متفاوت داشته که از آن جمله دیدگاهش درباره وحدت مطلقه است؛ او خود نیز اذعان دارد که وحدت مطلقه مورد نظرش، مانند وحدت مطلقه از نظر فلاسفه یونان و فلاسفه مسلمان نیست؛ و معتقد است که آن‌ها به علم وحدت مطلقه دست نیافته‌اند،^۹ چرا که آنچه فلسفه تحت عنوان صدور

۱. "اذا ذکر نفسه کل شیء"، همان.

۲. "فالمقید اذا ذکر نفسه ذکر لا شیء"، همان.

۳. "والمقدر مثل المقید بآخر امره، فالمقدر لا شیء"، همان.

۴. "دائره و نقطها ذاتها و الاول و الآخر و لا موضوع و کانهما مرید و هی هو و هو هی"، ابن سبعین، *بدل‌العارف*، ص ۲۲۲.

۵. همو، «الرساله الفقیریه»، صص ۱۱-۱۲.

۶. اصطلاحات واسع و ضیق را ابن عربی به کار برده است. نک: ابن عربی، *محی الدین، فصوص الحکم*، نشر نشر الدكتور ابولعلا عفیفی، القا، ۱۹۶۴م، ص ۸۸.

۷. "یصل المركز بالمحیط و يجعلها جزء ماهيتها ثم یحقق الامر ثانیه و يجعلها ماهیه واحده و یقول: لیس الا الایس (الله) فقط و هو هو"، همان.

۸. "الوحدہ المطلقه و الواحد من کل الجهات هو هو"، همو، «الرساله الحاطه»، ص ۳۳.

۹. تفتازانی، صص ۲۶۵-۲۶۶.

کثرت از واحد، تفسیر و رتبه‌بندی می‌کنند، همه وهم است، از آن رو که واحد تعدد پذیر و تقسیم شدنی نیست و واحد، شیء علی الاطلاق است.^۱ وی در عباراتی ناصحانه از مریدش مریدش می‌خواهد که بحث‌هایی همچون نفس جزئی و نفس کلی، عقل کل و عقل کلی، عقول ثانی و ذوات مختلف، که از مباحث فلاسفه مشائی و غیر آن است، را از خود دور کند و بداند که روح کلی بر مذهب صوفیه همان وحدت مطلقه است.^۲ این گونه ابن سبعین سبعین مقلد منطق ارسطویی بودن را رد می‌کند و منطق خاص خود را بر اساس فطرت و ذوق، و نه بر اساس تجربه و استقراء پی‌ریزی می‌کند.^۳

نتیجه

با توجه به آنچه تحت عنوان وحدت مطلقه مطرح شد، برمی‌آید که ابن سبعین خود نیز برای اثبات نظریه‌اش نسبتاً از همان مراتب و اصطلاحاتی استفاده کرده است که فلاسفه استفاده کرده‌اند فقط با یک تفاوت عمده که او تمام تقسیم‌بندی‌ها و مراتب را وهمی می‌شمارد نه حقیقی.^۴

توجه به این نکته جالب است که ابن سبعین مانند بسیاری از فلاسفه اسلامی، عقل را نخستین موجود در عالم ابداع می‌شناسد؛ و می‌گوید عقل در همه اشیاء مادون خود به انحاء مختلف حضور دارد؛ او به خوبی آگاه است که اختلافات و تفاوت اشیاء در پذیرش علت نخستین (عقل) مستلزم سخن گفتن درباره مبادی و کیفیت حقیقی ترتب موجودات است، ولی همچنان از مراتب وهمی سخن می‌گوید؛ این درحالی است که وقتی در کتاب *بدالعارف* به نقل شطحیات مشهور حلاج و بایزید بسطامی می‌پردازد می‌گوید که «مستی مقام وصول» گاهی موجب می‌شود که شخص سالک تفاوت میان مطلق و مقید را نادیده

۱. ابن سبعین، *بدالعارف*، صص ۶۱-۶۲.

۲. همو، «رساله الاحاطه»، ص ۴۰.

۳. تفتازانی، ص ۲۹۵ به بعد.

۴. تحلیل ابن خلدون درباره وحدت مطلقه ابن سبعین مشابه این نظر است. نک، ابن خلدون، *شفاء المسائل*،

انگارد و به زبان مطلق سخن گوید^۱ و این چنین نادیده گرفتن تفاوتی را مطرح می‌کند که خود آن را اعتباری می‌شمارد؛ در واقع ابن سبعین این پرسش را بی‌پاسخ می‌گذارد که اگر در حقیقت تفاوتی میان وجود مطلق و وجود مقید نیست، چه مانعی دارد که وجود مقید «أنا الحق» بگوید؟

در پایان این گونه به نظر می‌رسد که نظریه وحدت مطلقه وجود بر همان مبانی نظریه وحدت وجود استوار است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.
- ابن ترکه، علی بن محمد، تمهید القواعد، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- ابن سبعین، عبدالحق، بدالعارف، تحقیق جورج کنوره، بیروت، ۱۹۷۸م.
- ابن سبعین، عبدالحق، رسائل، تحقیق عبدالرحمن بدوی، القاهرة، دارالمصریه للتألیف و الترجمة، ۱۹۷۳م.
- ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، نشر الدكتور ابولعلا عفیفی، القاهرة، ۱۹۶۴م.
- امین، احمد، ظهور الاسلام، [بی جا]، مطبعه النهضة المصریه، ۱۹۶۲م.
- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸.
- حتی، فیلیپ خوری، جرجی ادوار، جبور جبرائیل، تاریخ العرب (مطول)، [بی جا]، مطبعه دار الکشاف، ۱۹۵۱م.
- الحنبلی، ابن العماد، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، القاهرة، ۱۳۵۱ ق.
- خمینی، سید روح الله، شرح دعای سحر، انتشارات نهضت زنان مسلمان، [بی جا]، [بی تا].
- ذکاتوی قراقرلو، عرفانیات: مجموعه مقالات عرفانی، تهران، انتشارات حقیقی، ۱۳۷۹.
- رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- رحیمیان، سعید، هویت فلسفه اسلامی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳.
- الرندی، ابن عباد، الرسائل الکبری، طبع فاس، ۱۳۲۰ ق.
- زروق الفارسی، احمد، قواعد التصوف، القاهرة، ۱۳۱۸ ق.
- الزین، سمیع عاطف، ابن عربی: دراسه و تحلیل، بیروت، الشركه العالمیه، للکتاب، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م.
- شرف، محمدیاسر، حركة التصوف الاسلامی، الهیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۹۸۶ م.

۱. "و انسته سکره الوصول ان یفرق بین المطلق و المقید و وجد الخطاب فاطلق الجواب و حفظ الشروط ما وسعه الا ان قال انا الحق"، ابن سبعین، بدالعارف، ۱۱۰.

- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *الاسفار الاربعه*، تصحیح امید امینی، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۸ ق.
- العدلونی الادریسی، محمد، *التصوف الاندلسی*، أسسه النظریه و أهم مدارسہ، دارالثقافہ، ۲۰۰۵ م.
- الغنیمی التفتازانی، ابوالوفا، "ابن سبعین و حکیم الاشراق"، *الکتاب التذکاری شیخ الاشراق شهاب‌الدین السهروردی فی الذکری الثبوتیہ الثامنہ لوفاته*، ۱۹۷۴ م.
- الغنیمی التفتازانی، ابوالوفا، *ابن سبعین و فلسفه الصوفیہ*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، الطبعة الاولى، ۱۹۷۳.
- الفاسی، تقی‌الدین، *العقد الثمین فی التاریخ البلد الامین*، ثمان اجزاء، [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
- قیصری، محمود، *رسائل*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷.
- الیونینی البعلبکی، قطب‌الدین، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد، ۱۹۵۵ م.