

پژوهشی تطبیقی درباره وحدت وجود از دیدگاه مولوی و اسپینوزا*

مهناز صفایی هوادرق**

دکترعلی اصغر حلبی***

چکیده

وحدت وجود^۱ یکی از گسترده ترین مفاهیمی است که ریشه در مکاتب بسیار کهن بشری دارد. گستردگی این مفهوم مانع از یافتن معنایی واحد در میان مشرب های فکری است و دست یابی به نظریه ای مبتنی بر حقیقتی که تفاوت های لفظی و ظاهری این مفهوم را خاتمه بخشد بس دشوار است. با وجود این، پرداختن به این مسأله برای تقریب دیدگاه اندیشمندانی که در این باره تفکر نموده اند لازم و ضروری به نظر می آید. در این مقاله پژوهشگر بر آن است که وجوه تشابه و تفاوت آن حوزه را آشکار سازد. لذا در راستای تبیین مفهوم وحدت وجود، به بررسی راه های شناخت و معرفت در اندیشه مولوی و اسپینوزا که از برجسته ترین پژوهندگان حقیقت و از بزرگترین چهره های اندیشه بشری اند پرداخته و سعی شده است که برخی از وجوه تشابه وحدت وجود متعالی مولوی و وحدت تک جوهری اسپینوزا که به ظاهر بس متفاوت از یکدیگر می نماید مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

واژگان کلیدی: خدا، وحدت وجود، مولوی، اسپینوزا، حقیقت، جوهر، هستی، صفت.

* این مقاله مستخرج از رساله دوره دکتری بوده و مورد حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی می باشد.

** دانش آموخته مقطع دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

*** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

¹ -Pantheism

مقایسه افکار مولوی با اسپینوزا که یکی عارفی است که بهترین طریق معرفت را عشق و شهود قلبی می‌داند و دیگری فیلسوفی عقل‌گرا که بهترین شیوه شناخت را عقل و اشراق عقلی می‌داند، شاید در ابتدا اندکی تعجب‌انگیز باشد. لذا لازم است قبل از بیان هر مطلبی مشخص شود که هدف مشترک هر دو، شناخت حقیقت است و انگیزه هر دو برای شناخت، این است که آنان طالب سعادت و رستگاری اند و این چیزی است که از راه شناخت حاصل می‌شود آن‌گونه که سقراط می‌گفت: «معرفت عین فضیلت است».

برای مولوی و اسپینوزا همه چیز خداست و شناخت و معرفت خدا اصل و بنیاد همه شناخت هاست. هر کدام از آنان راه‌های وصول به شناخت خدا را با شیوه خاص خود بیان کرده‌اند. مولوی از بین انواع شناخت‌های حسی، فطری، استدلالی و شهودی، بهترین نوع شناخت را «شهود قلبی»^۱ می‌داند. «شهود قلبی» شناختی است که از عالم حس فراتر است و بر اساس عبادت و تزکیه نفس و تصفیه باطن حاصل می‌شود. یعنی «تجربه سریعی که عقل در آن هیچ دخالتی ندارد و شهود حق است در قلبی که به روشنی خداوند منور گردیده است» (عبدالحکیم، ۱۳۸۹، ۳۵). به عقیده مولوی برای رسیدن به «معرفت شهودی» باید به ریاضت و

^۱ - باید اشاره کرد که «قلب» در نظر صوفیه تنها محل محبت و عاطفه نیست، بلکه مرکز ذوق و ادراک نیز بشمار می‌آید. آنچه موجب شده که عرفای اسلامی قلب آدمی را بعنوان مرکز ذوق و ادراک بشمار آورند چیزی جز پیروی از آیات شریفه قرآن مجید نیست. که در برخی از آیات شریفه قرآن، قلب آدمی محل ایمان و مرکز فهم و تدبیر شناخته شده است. «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها؟» (۲۴/ ۴۷)؛ «اولئك كتب في قلوبهم الايمان» (۲۱/ ۵۸)؛ «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله» (۶/ ۳). یعنی: «آیا در این قرآن اندیشه نمی‌کنند، یا دل‌های ایشان به قفل‌هایی بسته است؟»؛ «[خدا] در دل‌های آنان ایمان را جایگزین ساخته»؛ «اما آنان که در دل‌هایشان کژی است از مشابهات آن پیروی می‌کنند، برای فتنه‌جویی و جستجوی تأویل آن». توجه دقیق در این آیات به روشنی نشان می‌دهد که قلب انسان در قرآن مجید محل ایمان و مرکز فهم و ادراک بشمار آمده است. و بسیاری از صوفیه بر این باورند که قلب انسان یگانه‌جایی است که می‌تواند محل تابش انوار ازلی واقع شده و حق را در تجلیات گوناگونش مشاهده نماید. در نظر صوفیه، هنگامی که قلب آدمی از کدورت‌های مادی پاک شود و از زشتی‌های شهوات نیز پیراسته گردد، نور حقیقت در آن پرتو می‌افکند و در اثر پرتو نور حقیقت، انسان صاحب‌دل صفحه هستی را مشاهده می‌کند. بیشتر آنان برای اثبات مدعای خود علاوه بر تجربه شخصی و دریافت درونی، به این حدیث قدسی نیز تمسک جسته‌اند که خداوند به پیامبر خیر داد: «لا یسعی أرضی ولا سمانی و یسعی قلب عبادی المؤمن» (غزالی، ۱۹۶۷، ۲۲۹/۲). یعنی آسمان و زمین گنجایش مرا ندارد، اما دل بنده مؤمن گنجایش مرا دارد..

ممن نكنجم هـيچ در بالا و پست
ممن نكنجم اين بدان تو ای عزیز
گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب
(مولوی، ۱۳۸۳، ۱۲۴/۱)

گفت پیغمبر که حق فرموده است
در زمین و آسمان و عرش نیز
در دل مؤمن بگنجیم، ای عجب

تصفیه درون همت گماشت. آن گاه که دل از هواجس نفسانی صاف شد خواهد دید که هر چه هست صانع است و مصنوع پرتوی از اوست.

آینه دل چون شود صافی و پاک
نقش ها بینی برون از آب و خاک
هم بینی نقش و هم نقاش را
فرش دولت را و هم فرآش را
(مولوی، ۱۳۸۳، ۱۹۰/۲).

«هر کس که بمرتبه کشف رسد و حجاب تعین را از پیش دل برگیرد، حق را در تمام مراتب وجود مشاهده می کند و آفتاب حقیقت را در هر وجود متعینی، قائم و تابناک می بیند و در بند صورت نمی ماند» (فروزانفر، ۱۳۸۰، ۵۱۷/۱). لذا مولوی بر آن است که خودشناسی کلید خداشناسی است و «هر که خود بشناخت یزدان را شناخت» (مولوی، ۱۲۹۹، ۱۹۲/۲). و پس از آنکه هر کس با در نظر گرفتن استعدادهای درونی خویش به وجود خدا پی بُرد، دیگر نباید در ذات او اندیشه کند چراکه ذات حق فراتر از ادراک ماست و دریافت های وهمی ما راجع به معانی دقیق الهی ساخته و پرداخته ماست و ما هرگز قادر به تفکر در ذات خدا نیستیم^۲. بنابراین، به نظر مولوی قیاس عقل تا آنجاست که وجود خدا را بپذیرد ولیکن بیش از آن نباید در ذات خدا اندیشید.

هرچه اندیشی پذیرای فناست
آنک در اندیشه ناید آن خداست
(مولوی، ۱۳۸۳، ۳۱۹/۲).

حال آنکه به نظر اسپینوزا خدا را فقط می توان اندیشید و ما می توانیم اندیشه روشنی درباره خدا داشته باشیم. خدا در اندیشه اسپینوزا روشن ترین و واضح ترین چیزهاست، ولیکن هر تصویری او را محدود می سازد. وی بیان می کند که عامه مردم در عالم خیال به خدایی انسان گونه باور دارند و خدا را همچون آدمی یا شبیه آدمی می انگارند و این همه با ذات محدود آنان ارتباط دارد و تصور کردن خدا محدود ساختن اوست و هرگز نمی توان خدا را محدود ساخت و یا به تصور در آورد. «به پرسش شما، که آیا من درباره خدا همانگونه اندیشه روشنی دارم که درباره مثلث، پاسخ می دهم: آری. ولی اگر پرسید آیا از خدا همانگونه تصور روشنی دارم که از

^۱ - همان گونه که در روایات اسلامی آمده است: «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفُسِ الْخَلَائِقِ» (میهنی، ۱۳۴۴، ۱۲۹).

^۲ - چنانکه پیامبر (ص) فرموده است: «تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ اللَّهُ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا»، یعنی به آفریده های خداوند بیندیشید نه به ذات خداوند وگرنه (منحرف می شوید و بر اثر آن) به هلاکت می افتید «فروزانفر، ۱۳۸۵، ۴۱۸».

مثلاً، پاسخ خواهیم داد: نه. زیرا ما نمی‌توانیم خدا را تصوّر کنیم بلکه تنها می‌توانیم او را بیندیشیم (اسپینوزا، ۱۳۸۷، ۲۷).

اسپینوزا نیز در رسالهٔ اصلاح فاهمه به چهار مرتبه از مراتب مختلف شناخت اشاره کرده که عبارتند از: مسموعات، تجربهٔ مبهم، معرفتی که در آن ماهیت یک شیء دیگر نه به نحو تامّ استنتاج می‌شود و ادراک شیء با ذات خود یا با علت قریب خود (اسپینوزا، ۱۳۷۴، ۲۳-۲۲)؛ و در اخلاق آن‌ها را به سه مرتبه تقلیل داده است که عبارتند از: شناخت نوع اول یا گمان یا تخیل، شناخت نوع دوم یا تعقل و شناخت نوع سوم یا اشراق عقلی (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۱۱۲-۱۱۱). او بالا ترین معرفت را «علم حضوری» یعنی «وَجْدَانِي وَشُهُودِي» یا همان «اشراق عقلی» یا «شناخت نوع سوم» می‌داند که وصول به این مرتبه، به ورزیدن قوهٔ تعقل و تفکر و ممارست در اندیشیدن امکان پذیر است. «شهود عقلانی» اسپینوزا نتیجهٔ فعالیت ذهن است، به این معنی که ذهن انسان در این مقام، ولو به عنوان جزئی از عقل بی‌نهایت خداوند^۱ یا حالتی از صفت فکر مطلق او به فعالیت می‌پردازد و ذات و ماهیت اشیاء را بدون واسطه یا از راه علم به علل نزدیکشان در می‌یابد. شایسته است ذکر شود که این شهود با شهود قلبی مولوی و اهل عرفان متفاوت است.

اگر چه اسپینوزا همچون مولوی شناخت تجربی و حسی را ناکافی می‌داند، ولیکن اصرار وی بر استفاده از مجرد قیاس عقلی در مابعدالطبیعه ادعای محض است، چراکه قیاس عقلی هیچگاه یکسره منفک از تجربه نمی‌تواند باشد، چون متعاطی مابعدالطبیعه در این عالم واقع زندگانی می‌کند و از همین عالم واقع مفاهیمی کسب می‌کند و پس از تحلیل آنها همین عالم واقع را دوباره بدست می‌آورد. چنانکه گفته اند: «کار این نوع مابعدالطبیعه جز اینکه بر مشاهدات حاصل از روش آنی، مَهْر لَمَّيْت بزند چیز دیگری نمی‌باشد» (فولکیه، ۱۳۴۷، ۲۸).

نگاهی به پیشینهٔ وحدت وجود

پیشینهٔ این مفهوم به چند هزار سال قبل از میلاد بر می‌گردد، چنین شیوه ای برای وصول به حقایق معنوی شیوه ای کهن است که نشانه‌هایی از آن را در آیین هندوی می‌بینیم. «براهمه گفته اند: چنانکه عنکبوت تارها از خود پدید می‌آورند و باز در خود فرو می‌کشند و چنانکه زمین نباتات را از خود بر می‌آورد و چنانکه از آدم زنده موهای کلان و خرد می‌روید همچنین از آن ذات بی‌زوال، همه عالم پیدا می‌شود» (داناسرشت، ۱۳۵۴، ۶۵). هم

¹ -Infinite intellect of God.

چنین درآیین مهرپرستی، در کیش مزدپرستی زردشت، در تعلیمات سقراط و افلاطون، در تعلیمات بودا و عیسی و مانی و نوافلاطونیان اسکندریه نشانه‌هایی از وحدت وجود دیده می‌شود. در تعلیمات فیثاغورث و فرقه اخوان الصفا نیز از بعضی جهات بارقه‌های این طرز تفکر را ملاحظه می‌کنیم. «بعید نیست شیوه تفکر خسروانی که شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق) در مقدمه حکمه الاشراق خود بدان اشاره می‌کند، شیوه تفکر نوافلاطونی عقلای سبعة معاصر خسرو انوشیروان باشد که در ایران پذیرفته شد و با اصول عقاید متکلمین زرتشتی انطباق حاصل کرد و در قرون اسلامی ادامه یافت. و اندیشه‌های اشراقی از راه حکمت خسروانی در میان صوفیان اولیه انتشار یافت» (خوانساری، ۱۳۵۴، مقدمه، هشت و نه). از مشهورترین این صوفیان می‌توان بایزید بسطامی (فوت، ۲۶۱ هـ. ق) را نام برد. هم‌چنین توسط حسین منصور حلاج (قتل ۳۰۹ هـ. ق) یک مذهب مشابه، ولی نه یکسان با آن، ابراز شده و آن نظریه حُلُول است و ظاهراً مأخذ آن روایتی یهودی است که بر حَسَب آن «خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده است»^۱. و پیشوای بزرگ و مؤسس راستین این مذهب را در عالم اسلامی ابن عربی (فوت، ۶۳۸ هـ. ق) دانسته‌اند. وی معتقد بود همه هستی اساساً واحد است و آن همه تجلی ذات الهی است.

بارقه‌هایی از این تفکر ولی نه چندان مشابه در یونان نیز مشاهده می‌شود: یکی از فیلسوفان بزرگ یونانی جزم‌گرای عقلی مذهب، پارمیندس (۵۱۴ ق. م) است. وی معتقد بود که «تغییر و تکثر، اموری ظاهری است و حقیقت یکی بیش نیست و آن ثابت و ابدی و کامل و تجزیه‌ناپذیر و فقط از طریق تعقل قابل کشف است» (مصاحب، ۱۳۸۰، ۵۰۹/۱). نظریات وی را دوست و شاگردش زنون الثائی^۲ (۲۶۵-۳۳۵ ق. م) بسط داد. هم‌چنین فلوطین^۳ (۲۷۰-۲۰۵ م) که افکار نوافلاطونیان را به صورت اساسی و استوار بیان کرده نیز وحدت وجودی است. وی حقیقت را واحد می‌داند و اَحَدِیَّت را اصل و منشأ کُل وجود می‌شمارد. می‌گوید: «احد همه چیز

^۱ در جامع صغیر اینگونه روایت شده که «خلق الله آدم علی صورته» (سیوطی، ۱۹۵۴، ۵/۲). صوفیه این عبارت را حدیث می‌شمارند، و حال آنکه عبارت مشهوری است که در تورات آمده است: «يعتبره الصوفیة حدیثاً، و هو عبارة مشهوره واردة فی التوراه» (عفیفی، ۱۹۳۸، ۳۲۹/۲). مولوی در بیان این معنی گوید:

خلق ما بر صورت خود کرد حقّ وصف ما از وصف او گیرد سبق
(مولوی، ۱۳۶۳، ۶۳۰/۴).

^۲ - Zeno

^۳ - plotinus

است و هیچ یک از اشیاء نیست . منشاء همه چیزهاست و لیکن عین همه نیست. در عین حال که همه چیز در او هست ، او خود منزله از همه آنهاست» (یثربی، ۱۳۷۲، ۹۷). از دیگر وحدت وجودیان جیوردانو برونو^۱ (۱۶۰۰-۱۵۴۸ م) حکیم ایتالیایی است که دستگاه تفتیش عقاید افکار او را به عنوان بدعت و آراء مُضِلّ محکوم کرد، و سپس به آتش بسوخت. این نوع اندیشه را در آراء اسپینوزا هم می یابیم، فیلسوف آمستردامی که هم زندگی اش رنگ عرفانی داشته و هم فلسفه اش به وحدت وجودی می رسد که بحثی عرفانی است و او به روش فلسفی از آن بحث می کند.

مفهوم شناسی وحدت و کثرت

قبل از شناخت دیدگاه اسپینوزا و مولوی لازم است این مفهوم را بررسی کنیم . و ببینیم آیا آنان قائل به وحدت وجودند یا صرفاً مبین نوعی وحدت شهودند و دلائلی که آنان وحدت وجود را مبتنی بر آن می دانند، کدام است و تشابه دیدگاه های آنان چگونه توجیه می شود.

یکی از مباحث اصلی وحدت وجود ، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است. یعنی خدا واحد کثیر و عالم کثیر واحد است. بحث وحدت و کثرت در کتب حکیمان و عارفان چون بحث وجود و موجود است که آن را بر خدا و ماسوا اطلاق می کنند و هر دو گروه بر آنند که وحدت مساوق وجود است و تمایز بین آن دو یک تمایز مفهومی محض است که یک مصداق بیش ندارد. و مراد از وحدت حقیقی ، وجود حق است که حقیقت وجود است و از هرگونه قید و شرطی مبراست و لا بشرط است از جمیع شروط حتی از شرط اطلاق. اصل و منشأ همه موجودات حقیقت واحدی است که هیچ تعددی در آن راه ندارد چنانکه گویند «إنَّ الوجودَ حقیقَةٌ واحدهٌ لیس فیها تعدد اصلاً» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، ۵۲) ، و «وحدت عددی که منشأ کثرات است از تعینات وحدت حقیقی است» (ابن ترکه، ۱۳۸۱، ۵۷).

و «کثرت» عبارت است از «هر شیئی که مظهر اسم شریف یا من لیس کمله شیء است» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، ۲۷). و این مظهریت را مراتبی است و اختلاف موجودات در مراتب وجود است نه در امور ذاتی آنها و «به اصطلاح منطقیان اسلامی، حقیقت وجود مُشکک است نه متواطی» (حلبی، ۱۳۸۳، ۲۵۸). بنابراین وحدت وجود نه این است که وجود منحصر به ذات حق است بلکه معنایش این است که حقیقت وجود حقیقت واحد است و همه موجودات موجودند

^۱ - Giordano Bruno

به یک حقیقت که آن ، حقیقت وجود است ولی حقیقت وجود مراتب دارد که در عالی ترین مراتب قدرت و وسعت و شمول ، واجب الوجود بالذات یا آفریدگار است. از این روست که وحدت را حقیقی و کثرت را اعتباری می دانند . چنانکه گویند «لأنَّ الوحدَه حقیقَه و الکثره اعتباریه» (ابن ترکه، ۱۳۸۱، ۵۷). به این ترتیب برخی از عرفا و صوفیه بکلی منکر کثرت در عالم شده اند و عالم را حقیقت بسیط و واحد دانسته اند و هر گونه کثرتی را که در عالم مشاهده می کنند وهمی و خیالی پنداشته اند و کثرت را امری اعتباری صرف گفته اند.

اما برخی دیگر کثرت در وجود و وحدت در وجود را امری محقق دانسته و کثرت را تعریف کرده اند به اینکه «الکثره هو المجتمع من الواحده» (حسن زاده آملی ، ۱۳۶۲، ۲۴) ، و مجتمع همان کثرت است و هیچ منافاتی بین کثرت و وحدت نیست ، چه وحدت حقیقی ، وحدت عددی نیست که با کثرت منافات داشته باشد و ضد آن باشد ، بلکه وحدت حقیقی عین کثرت است .

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار یکی را چون شمردی گشت بسیار

(شبستری، ۱۳۷۴، ۷۱).

و موجودات ظهور ذات حق تعالی هستند و در عین کثرت ، فانی در وحدتند و تعین ها و کثرات نمودند و ظلّ و سایه فیض حقند. کسی که به مرتبه شهود نرسیده باشد، تعدّد را حقیقی می بیند . به عبارتی دیگر چون «خداوند بجهت اظهار اسماء و صفات در مراتب مظاهر امکانی تجلّی کند، به لباس کثرت ملبس شود» (سجادی، ۱۳۸۶، ۶۵۲). یعنی یک حقیقت بیش نیست که به حسب تکثر مریا، کثیر نشان داده می شود و این کثرت ، وحدت را نفی نمی کند. جهت تقریب ذهن مثال آن چنان است که اگر در برابر آفتاب ، آئینه ها یا اجسام صیقلی شده یی که قابل انعکاس باشد قرار دهیم و آفتاب بر آنها پرتو بیفکند، به تعداد آن آئینه ها و اجسام ، آفتاب می توان دید، ولیکن چون به دقت به حقیقت آفتاب بنگریم ، می فهمیم که همه این صور منعکس شده و آفتاب های متعدد از پرتو حقیقت آفتاب است که یکی بیش نیست و همه آن عکس ها ظهورات این جوهر اصیل است. به عبارت دیگر ، همه ، مظاهر گوناگونی است که این حقیقت یگانه در آنها متجلّی می گردد. بنابراین ، وجود عین وحدت است که تعدّد و تکثر نمی پذیرد و موجودات ، انحای جلوه آن حقیقتند. یعنی وجود یک حقیقت بیش نیست که در

اصل هیچ تعینی ندارد ولی چون در جامه اسماء و صفات تجلی می کند صورت های عالم کثرت پدیدار می گردد.

موضوع اصلی بسیاری از مناقشات این است که چگونه در اشیاء مخلوق، ذات و هست بودن، متمایز از یکدیگر و در عین حال وابسته به یکدیگر باقی می مانند و اشیاء را که به واقعیت آنها اذعان داریم، آفریده خدا، ولی متمایز از او بشماریم.

مشکل حکایتی است که هرذره عین اوست اما نمی شود که اشارت به او کنند
(بابافغانی شیرازی، ۱۳۶۲، ۲۵۹).

این مطلب که ذات حق، عین همه اشیاء است همان است که در میان فلاسفه مغرب زمین همه خدایی^۱ نامیده می شود و از نمایندگان آن برونو و اسپینوزاست و اصطلاح وحدت وجود بدون اعتقاد به همه خدایی، در تفکر غربی وجود دارد که از آن به «پانتئیسم»^۲ یاد می شود و مقصود از آن توفیق میان توحید و وحدت وجود است که یکی از نمایندگان آن کارل کراوس^۳ (۱۸۳۲-۱۷۸۱) فیلسوف آلمانی است. و این اصطلاح شاید با وحدت وجود به معنی حقیقی آن سازگارتر باشد؛ زیرا در عین اینکه موجودات را وابسته و متعلق به خدا می داند، خدا را وابسته به موجودات و عین همه موجودات نمی داند، و هستی خدا را برتر و والاتر و متعالی تر از آنها می شمارد. در فلسفه اسلامی می توان صدرالدین شیرازی (فوت، ۱۰۵۰هـ.ق) را از نمایندگان آن به شمار آورد که می گوید: «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها» (شیرازی، بی.تا، ۱۲۷/۲) یعنی بسیط حقیقت یا حقیقت بسیط همه اشیاست و در عین حال هیچ یک از آنها نیست.

مولوی و وحدت وجود

اصطلاح وحدت وجود که مرکب از دو واژه «وحدت» و «وجود» است، عبارت است از «انحصار وجود در خداوند» (کاکایی، ۱۳۸۹، ۱۴۴). به عقیده مولوی خداوند در همه مظاهر هستی ظاهر و آشکار است و مانع شهود و دیدار ما، نَفْسِ ظُلْمَتِ گستر ماست که ما را از دیدار حقیقت ناتوان می سازد. وی با مثالی ساده بیان می کند که وجود خورشید بزرگترین گواه بر اثبات خویش است و اگر کسی در روز روشن به جستجوی شاهد و گواهی بر اثبات خورشید

^۱ Pantheism-

^۲ -Panentheism

^۳ Karl Crause

باشد دلیلی جز بر کوری دیدگان و رسوایی وی نتوان دانست. به همان گونه، خداوند که خود بر همه چیزی گواه است، گواه هستی خویش است و کسانی که برای اثبات وجود خدا به جستجوی دلیل و برهان هستند فقط خود را رسوا نموده اند.

بس بُود خورشید را رویش گواه
آی شئیءِ اَعْظَمُ الشَّاهِدِ: اِلَه ۱
(مولوی، ۱۳۸۳، ۱۶۸/۱).

آفتابی در سخن آمد که خیز
تو بگویی «آفتابا کو گواه؟»
روز روشن هر که او جوید چراغ
در میان روز گفتن «روز کو؟»
که برآمد روز بَرَجَه کم ستیز
گویدت ای کور از حق دیده خواه
عین جستن کوریش دارد بلاغ
خویش رسوا کردن است ای رُوژ جو
(مولوی، ۱۳۸۳، ۴۷۶/۳).

مولوی بر این باور است که تنها حقیقت روشن و راستین وجود خداست که ظاهر و آشکار است. ذات خدا از حیث تحقق و ثبوت، از هر چیز، ظاهرتر است و اما از حیث حقیقت و کُنه، از همه موجودات مخفیتر است. آنان که خدا را در نمی یابند، نه از این جهت است که ذات خدا پنهان است، بلکه به سبب شدت ظهور و شکوهمندی نور اوست که قادر به درک خدا نیستند، و دیگر اینکه اینان حائلی از نفس شوم در برابر دیدگان خویش نهاده اند. لذا مولوی توصیه می کند که با جد و جهد، بر نفس خویش فائق آمده و این موانع را یکسو نهاده، تا بتوان خدا را بی واسطه در تمام هستی مشاهده کرد.

می رود بی روی پوش این آفتاب
فرط نور اوست رویش را نقاب
(مولوی، ۱۳۸۳، ۹۸۷/۶).

«همچنانکه اگر انگشت برابر مردم دیده بداری، به سبب آن یک انگشت نه آسمان را بینی و نه زمین را، و از این همه عالم به پرده یک انگشت محروم شوی؛ نیز سر انگشت نادانی پیش

۱- آی شئیءِ اعظم ... چه چیز بزرگتر گواه است. مأخوذ است از آیه شریفه «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ ...» (۱۹/۶).

دیده دانش تو ایستاده است تا آن جهان را نبینی و ندانی» (بهاء‌ولد، ۱۳۵۲، ۴۱۴/۱). خدا از خورشید تابان آشکارتر است و آن که بعد از مشاهده به دنبال دلیل است در ضرر و زیان بسر می برد.

«الْحَقُّ أَظْهَرُ مِنَ الشَّمْسِ، فَمَنْ طَلَبَ الْبَيَانَ بَعْدَ الْعَيَانِ فَهُوَ فِي الْخَسْرَانِ.»

هر که بر هستی حق جوید دلیل او زیانمند است و اعمی و ذلیل»

(سلطان ولد، ۱۳۸۹، ۲۳).

و این همه، تلمیح است به آیه ۵۳ از سوره فُصِّلَتْ (۴۱) که گوید «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»، آیا بسنده نیست که پروردگار تو بر همه چیزی گواه است». یعنی حق بر هستی خود گواه است. و «هوشمندترین مردمان، در دریافت حقیقت بویژه در باب شناخت خدا، وجدان را بر برهان ترجیح نهاده‌اند» (ابن رشد، ۱۳۸۴، ۲۸).

همه چیز را تانجویی نیابی جز آن دوست را تا نیابی نجویی

(سنایی، ۱۳۵۶، ۲۳۸).

مولوی در تعبیر شهود و تجربه عرفانی خود از دو طریق عشق و عقل یا راه محبت^۱ و راه معرفت بهره می برد و تأکید وی بیشتر بر طریق محبت استوار است تا معرفت. و عشق بر همه آثار و احوالش حاکم است و البته همواره بین این دو نوع ادراک نوعی تلازم برقرار است و «محبت بدون معرفت ممکن نیست. انسان تنها می تواند آنچه را که بدان معرفت دارد دوست بدارد» (غزالی، بی تا، ۲۵۴). مولوی این معنی را در مثنوی و دیوان کبیر به شیوه های گوناگون و با مثال های زیاد بیان کرده است. وی در طریق محبت تمثیل گداخته شدن آهن در آتش و تبدیل آن به آتش و اتحاد عاشق و معشوق و ... را به کار می برد، و در طریق معرفت از تمثیل خورشید و سایه، نور چراغ های متعدد و متفاوت و ... استفاده می کند. تمثیل های نخست یکی شدن را بیان می کند و دومی یکی بودن را. برخی طریق نخست را عرفان شخصی و نوع دوم را عرفان بی نهایت نامیده اند که «صافترین نمود آن را در نظام فلوطین و اوپانیساده‌ها و در فلسفه شانکارا می بینیم» (آن ماری شیمل، ۱۳۷۷، ۳۸).

^۱ - در عرفان مولوی خدا بندگان را دوست دارد و آنان او را دوست دارند «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (۵۴/۵). ولیکن در فلسفه اسپینوزا «کسی که به خدا عشق می ورزد، نمی تواند بخواهد که خدا هم در عوض به او عشق ورزد» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۲۸۹).

در تمثیل نخست ، مولوی فنای نفس و استیلای حق را که قضیه «حَدِيدَةُ مُحَمَّدَاه» را به خاطر می آورد، با تمثیل آهن گداخته در آتش بیان می کند که : رنگ آهن در رنگ آتش محو شده ، یا هنگامی که آهن خواص آتش را به خود می گیرد ، بدون آنکه جوهر فردی خود را از دست دهد ، می تواند هم آتش و هم آهن باشد.

رنگ آهن محو رنگ آتش است زآتشی می لافد و آهن وش است
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او من آتشم من آتشم
(مولوی، ۱۳۸۳، ۲/۲۴۳).

فردیت با فناء فی الله از میان نمی رود بلکه استحاله می یابد:

هستیت در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز
(مولوی، ۱۳۸۳، ۱/۱۴۱).

مولوی بر آن است که فنا شدن در معشوق فقط و فقط به نیروی عشق میسر می شود . وی این موضوع را با تمثیل های فراوانی نشان داده است . داستان آن عاشق را که به زبان ساده بیانگر لزوم فنای عاشق سرسپرده در معشوق است بارها نقل کرده است و آن چنان است که عاشق در خانه معشوق بکوفت و معشوق پرسید کیست و عاشق گفت منم ، معشوق گفت: چون تو تویی ، در نمی گشایم هیچ کس را از یاران نمی شناسم که او من باشد . تا بدانجا که عاشق سالی در سفر، در آتش هجر دوست سوخت و پخته شد و چون باز آمد ، با صد ترس و ادب در کوفت تا مبدا لفظی بی ادب بر زبان آرد:

بانگ زد یارش که بر در کیست آن گفت بر در هم تویی ای دلستان
گفت اکنون چون منی ای من در آ نیست گنجایی دو من را در سرا
(مولوی، ۱۳۸۳، ۱/۱۴۳).

خیال معشوق چنان در دل عاشق جای می گیرد که از بهر عاشق در آن دل جایی نیست و از او تنها نامی باقی می ماند و دیگر هیچ زیرا ، دو «من» را در این سرای تنگ گنجایی نیست.

خانه را من روفتم از نیک و بد خانه ام پُر است از عشق آحد
هر چه بینم اندرو غیر خدا آن من نبود، بود عکس گدا
(مولوی، ۱۳۸۳، ۵/۸۸۷).

همین مضمون را در داستان آن عاشق که خدمات خود را یک یک برای معشوق بیان می کرد آمده است:

کز برای تو چنین کردم چنان
مال رفت و زور رفت و نام رفت
تیرها خوردم در این رزم و سنان
بر من از عشقت بسی ناکام رفت
(مولوی، ۱۳۸۳، ۵/۸۱۲).

معشوق پاسخ می دهد که این همه کردی ولی آنچه اصل عشق و دوستی است نکردی :
گفتش آن عاشق بگو کان اصل چیست گفت اصلش مردن است و نیستی است

هم چنین در جایی دیگر این موضوع را از راه فنای شخصیت وجود ممکن در وجود بسیط حقّ که مقام «أنا الیه راجعون» است ، تعلیل می کند. بعبارت دیگر سفر من الخلق الی الحق و فناء فی الله و بقاء بالله.

دو مگو و دو مدان و دو مخوان
خواجه هم در نور خواجه آفرین
چون جدا دانی ز حقّ این خواجه را
چشم دل را هین گذاره کن ز طین
بنده را در خواجه خود محو دان
فانی است و مرده و مات و دفین
گم کنی هم متن و هم دیباچه را
آن یکی قبله است ، دو قبله مبین
(مولوی، ۱۳۸۳، ۶/۱۰۹۹).

مولوی، این وحدت را به صورت حسّی چنین بیان می کند که مجنون بیمار شد، فساد را نزد او بُردند که فصدی بکند. اما مجنون منع کرد و خطاب به رگزن گفت که مُزدش را بگیرد و برود. چرا که وجودش لبریز از محبوب است و امکان دارد هنگام فصد ، نیش را بر لیلی زند:

لیک از لیلی وجود من پُرس
ترسم ای فساد اگر فصدم کنی
این صدف پُر از صفات آن درّ است
نیش را ناگاه بر لیلی زنی!
(مولوی، ۱۳۸۳، ۵/۸۴۸).

بنابر آنچه بیان شد منظور مولوی از وحدت وجود ، فنای صفات بنده در صفات خداست. همانطور که عاشق برای محو شدن در صفات معشوق می کوشد تا با فنای صفات خویش با او یکی و یگانه شود ، انسان باید با طرد هواجس نفسانی و از طریق مجاهده نفس ، باطن خود را پاک و مهذب سازد تا محو در صفات حق شود بگونه ای که در آن یگانگی جز حق نبیند و جز حق نداند و به نوعی از وحدت برسد که آن وحدت و یگانگی اجزای جهان است و نتیجه آن شهود حق در آن اجزا و مظاهر و نیز فنای آنها در وجود خدای تعالی است که

آن غایت معرفت و شهود است. در چنین مقامی از معرفت، حجاب تعینات و کثرات از مقابل دیدگان آدمی برداشته می شود و در آن حال خلق را بنظر فنا می نگرد و در می یابد که همه چیز مظهر اوست و هیچ چیز از خود وجودی ندارد.

در تمثیل دوم، مولوی بیان می کند که همه موجودات در عالم غیب از یک جوهر برخوردار بوده اند و بین آنها هیچ تقابل و دوگانگی وجود نداشته است. مانند آفتاب که وجودش گسترده است و همه جا را فرا گرفته و هیچ چیز در پرتو نور او غایب نمی تواند باشد و یا همچون آب صاف و خالص است، اما وقتی این نور سره به عالم صورت آمد دچار تعدد شد، مثل هنگامی که آفتاب بر دیوار کنگره خانه‌ای بتابد و سایه کنگره بر زمین بیافتد و اگر بنخواهیم آفتاب را صاف و یک دست ببینیم، باید این کنگره‌ها (تعینات مادی) را ویران کنیم.

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد به صورت سایه های کُنْگَرِه
کنگره ویران کنید از منجینق	تا رود فرق از میان این فریق

(مولوی، ۱۳۸۳، ۳۵/۱).

ابیات فوق یادآور تمثیل غار در فلسفه افلاطون است. افلاطون نیز بر این باور است که بیشتر مردم گویی همه زندگانی خود را پای در زنجیر در غاری زیر زمین بسر می‌برند و محکوم به جهل صرف هستند، جز سایه چیزی نمی توانند دید، و جز انعکاس صوت چیزی نمی توانند شنید، تنها خردمندان و فلاسفه اند که خود را از این تاریکی رهانیده و به روشنایی رسانیده اند و به حقیقت پی برده‌اند و به عالم معقولات که مَقَرُّ خَیْرِ مطلق است، رسیده اند و خیر مطلق را که سرچشمه زیبایی و مُحَسَّنَات بلکه عِلَّتِ الْعِلَلِ همه چیز است درک کرده اند.

مولوی بر این باور است که برای درک حقیقت بایستی با مجاهدت و ریاضت، از عالم کثرت پا را فراتر گذاشته، تا حقیقت واحد حاکم بر کل هستی را مشاهده کنیم. در این صورت است که معنای «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (۲۸ / ۸۸): هیچ معبودی جز او نیست. همه چیز جز ذات پاک او فانی می شود. و «اللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (۲ / ۱۱۵): شرق و غرب از آن خداست و به هر سو رو کنید، خدا آنجاست را می یابد و آنچه را در آیه شریفه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ» (۵۵ / ۲۶-۲۷): تمام کسانی

که روی زمین هستند، فانی می شوند و تنها ذات ذوالجلال و گرامی پروردگارت باقی می ماند. نهفته است، ادراک می کند.

مولوی در جایی دیگر با ذکر مثالی، نور چراغ های متعدد و مختلف را یکی می داند. هم چنین بیان می کند که اگر آب صد سیب و صد «به» را بگیرند آب میوه آنها یکی است. همه جلوه های وجود، مظاهر یک حقیقت واحد هستند. و مراد از وحدت حقیقی، وجود حق است که حقیقت وجود است و واحد است به وحدت ذاتی نه عددی. آنچه این جلوه ها و مظاهر را متعدد می کند عالم صورت و جهان مادی است و انسان تا هنگامی که اسیر رنگ مادی است نمی تواند آن وحدت ذاتی را درک کند. بنابراین «وحدت معانی و حقایق غیبی چون ذاتی است و عددی نیست تعدد نمی پذیرند و چون بسیط اند قابل تجزیه باجزاء نیستند» (فروزانفر، ۱۳۸۰، ۲۸۰/۱).

ده چراغ از حاضر آید در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی شکی
گرتو صد سیب و صد آبی بشمری	صد نماید یک شود چون بفشری
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیه و افراد نیست

(مولوی، ۱۳۸۳، ۳۵/۱).

در دیوان کبیر نیز همین معنی آمده است که وجود یکی است و حقیقت وجود منحصرراً واحد است و آن حقیقت واحد چیزی جز خدا نیست غیر خدا و غیر حق هر چیزی که هست وجود نیست، بلکه نمود و ظهور است. آنچه به صورت کثرات و تعینات دیده می شود، جلوه ای از جلوات خداوند است.

صد هزاران سیب شیرین بشمری در دست خویش	گر یکی خواهی که گردد جمله را دژهم فشار
صد هزاران دانه انگور از حجاب پوست شد	چون نمائد پوست مائد باده های شهریار

(مولوی، ۱۳۷۴، ۴۲۶/۱).

افلاکی در مناقب العارفین دیدگاه مولوی را درباره وحدت وجود با عبارتی گویا بیان نموده است که مضمون سخنش چنین است که: روزی مولوی در هنگام سماع بسیار به وجد آمده بود و در آنای تواجدش گفت: «مارأیت شیئاً إلّا و رأیت اللهَ فیهِ» [چیزی ندیدم مگر اینکه خدا را در او دیدم]؛ در این هنگام درویشی اهل دل اعتراض کرد که لفظ «فیهِ» مخصوص ظرفیت است و

شایسته نیست این لفظ را درباره باری تعالی بکار بریم که امکان ندارد خداوند مظهر و مظهری باشد و این نقض است که چیزی بر او محیط شود و خدا داخل چیزی و حیّزی باشد. مولوی پاسخ داد که: اگر این سخن کامل نبود آن را به زبان نمی آوردیم. نقض وقتی است که ظرف، غیر مظهر باشد و ظرف و مظهر دو چیز باشند چنانکه عالم صفات ظرف عالم ذات شده و هر دو یک چیزند. پس ظرف و مظهر یکیست تا احاطت بر همه موجودات لازم آید، «وَإِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (۵۴/۴۱): او به همه چیز احاطه دارد. در همان لحظه درویش سر نهاد و مُرید شد (افلاکی، ۱۳۸۵، ۱۱۰/۱). و نیز (← مناقب، ۱۴۵/۱) که مطلبی مشابه نقل کرده که یکسره وحدت وجودی است.

به عقیده مولوی حقیقت وجود منحصرأً واحد است و او خداست. وجود حقیقتی واحد و یگانه است که دارای دو وجه اطلاق و تقيید است که از یک سو ناظر به حق و از دگر سو ناظر به خلق است و حق و خلق حقیقتی واحدند و کثرت ظهور مرتبه اطلاق در مرتبه تقيید است و آنگاه که سالک به مرتبه شهود رسد و حجاب تعین و کثرت از مقابل دیدگانش برداشته شود، در آن حال است که خلق را به نظر فنا نگیرد و تمام کثرات را تجلی خداوند در جهان هستی داند. در چنین مرحله یی است که عارف عظمت حق را شهود می کند و غیر او را نمی تواند ببیند. این وحدت شهود یعنی این تجربه عرفانی که از احساس قرب شروع و به وحدت و یگانگی که همان فناست ختم می شود به وحدت وجود تعبیر شده است. در واقع وحدت وجود بیان فلسفی همان مطالبی است که عرفا در بینش های خود به آن معتقد بوده اند.

اسپینوزا و وحدت وجود

اسپینوزا بر آن است که ذهن آدمی قادر است معرفت کافی از خدا بدست آورد، اما نیل به این معرفت بر استعمال روش درست مبتنی است. او معتقد است که کلید این نوع معرفت روش ریاضیات است. اسپینوزا فقط شناخت استنتاجی را شناخت می دانست، لذا پرداختن به تعریف از اهمیت ویژه ای برخوردار است، زیرا تنها با یک تعریف خوب می توان بقیه آن نظام را استنتاج کرد. اسپینوزا حقایق تألیفی ماتقدم را در هیئتی که بیشتر با حقایق تحلیلی متناسب است، یعنی هیئت نظام ریاضی، نمودار ساخته است. او معتقد بود که تمام موجودات به خداوند وابسته اند و تلاش می کرد از این طریق وحدت نظامی را که هدف علم زمان او رسیدن به آن بود، به کمال

خود برساند (آلیسون^۱، ۳۱۸). لذا در تعریف خدا می‌گوید: «مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است یعنی جوهر، که مقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۶). خدا^۲ در فلسفه اسپینوزا تحت عناوینی چون: علت خود^۳، واجب الوجود^۴، موجود نامتناهی مطلق^۵، موجود ضروری^۶، آنچه ذاتش مستلزم وجود است^۷، طبیعت فعال یا خلاق^۸ و بالاخره جوهر بکار برده شده است که اسپینوزا در تعریف آن می‌گوید: «جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید» (همان، ۴). تعریفی که اسپینوزا از جوهر کرده است یعنی «آنچه فی نفسه وجود دارد»، در واقع همان فکر ارسطو را باز گفته است اما دنباله تعریفش، یادآور تعریف دکارت است.

اندیشه جوهر یا خدا برای اسپینوزا اندیشه‌ای نیست که حاصل استدلال و استنتاج باشد بلکه به خودی خود هست. بگونه‌ای که «در هر چه تأمل کند آن را واجب می‌یابد و جاوید بودنش را ضروری می‌بیند و مظهر ذات حق مشاهده می‌کند و در می‌یابد که از خدا دور نیست بلکه در خداست یا خدا در اوست و او یکی از تجلیات ذات است» (فروغی، ۱۳۸۳، ۳۲۳). از این رو، اسپینوزا دلایل اینی اثبات وجود خدا را که از وجود جهان، وجود خدا را

^۱ Henri E. Allison

^۲ - وجه تسمیه ذات باری به «خدا» در زبان فارسی «بسبب آن است که حق تعالی بذات خویش واجب آمد، چه خدای در پارسی مرکب است از: «خود» که معنی آن ذات شئی و نفس و حقیقت آنست، و از «آی» که بمعنی جاء است. پس وقتی می‌گوییم خدای، یعنی آنکه به نفس خویش در وجود آمد» (فخر رازی، ۱۳۷۹، ۴۲). این مفهوم بر حسب زبان و معنایی که مایه نامیدن او به آن اسم می‌گردد نزد مردمان مختلف مفهوم است. و به همین دلیل «تازی می‌گوید: یا الله، پارسی او را می‌گوید: ای خدای، رومی او را می‌گوید: ای ایشا، ارمنی او را می‌گوید: ای اصفاج، ترکی او را می‌گوید: ای تنکری، فرنگی می‌گوید: ای کریاتور و حبشی او را می‌گوید: ای واقعی» (ابن عربی، ۱۹۶۷، ۶۸۳/۲). و این ها الفاظ متفاوتی هستند برای یک معنی و این همان است که مولوی به بیان دیگر در تمثیل منازعت چهار کس جهت خریدن انگور که هر یکی آن را به نام دیگر فهم کرده بود شرح می‌دهد که بیشتر اختلاف مردم از توجه نکردن به معنی و مشغول شدن به ظاهر است.

در گـذـر از نـمـام و بـنـگـر در صـفـات	تـصـا صـفـات ره نـمـایـد سـوی ذات
اخرتلاف خلقت از نمام اوفتصاد	چـون بـه معنـی رفـت آرام اوفتـاد

(مولوی، ۱۳۸۳، ۳۴۴/۲).

بدین تفسیر، «خدا» در فارسی، همان «واجب الوجود» در تازی، و «جوهر» در لسان اسپینوزاست.

^۳ - cause itself

^۴ - self existence

^۵ - Absolutely infinite being

^۶ - necessary existence

^۷ - That whose essence involves existence

^۸ - natura naturans

استنتاج می‌کند، نمی‌پذیرد و تلاش می‌کند تا از راه بُرهانِ «لمّی» برای اثبات وجود خدا استدلال کند.

در فلسفه اسپینوزا این موضوع مسلّم است که چون سلسله معلولها را نسبت به علتها در نظر بگیریم ناچار می‌رسیم به آن که قائم به ذات یعنی خود علت خود است. خدا یا جوهر به عنوان آن چیزی است که بتواند موجودی کاملاً مستقل مفهوم واقع شود و چون وجود، آن چنان است که قابل فهم است، نمی‌توان آن را با هیچ چیز دیگر تعلیل یا تبیین کرد، باید علت وجود خودش باشد یعنی باید ضرورهً موجود باشد. تنها یک جوهر این چنینی وجود تواند داشت و این بی‌درنگ با خدا یکی می‌شود که همان موجود ضروری سستی است و با طبیعت یکی است. اسپینوزا تصوّر یک خدای متعال را به عنوان اینکه غیر قابل فهم است ردّ می‌کند، ولیکن همچنان مفهوم سستی یک موجود ضروری را می‌پذیرد و این موجود را در همه طبیعت می‌یابد که همه واقعیّت را در بر می‌گیرد و بدینسان به نظریه وحدت وجود وارد می‌شود.

بیان اسپینوزا از ماهیّت خدا شگفت‌ترین جنبه فلسفه او برای معاصران و آیندگان «ارتدوکس» او اعمّ از مسیحی و یهودی بود. اسپینوزا همراه با انکار تعالی خدا، تشخّص [=جسمانیّت] خدا را در معنای متداول و همین طور قدرت او را انکار می‌کند. بی‌شک اسپینوزا فکر می‌کرد که این عقاید به طرزی جدایی‌ناپذیر با یک خدا - انسان انگاری خامی پیوند دارد. خدا موجودی آگاه و درحقیقت یک همه‌دان^۱ است، ولی نه اراده آزاد^۲ دارد به نحوی که معمولاً از آن فهمیده می‌شود و نه قصدی^۳. او بنا بر ضرورت طبیعت خود عمل می‌کند به عقیده وی این عمل اختیاری و آزادانه است (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۸). «اسپینوزا بر این باور است که طبیعت از نظام واحدی تشکیل یافته که با روابط ضروری به هم پیوسته است» (پارکینسون، ۱۳۸۰، ۴۹). همه چیز تحت ضرورت و فرمان ابدیّت است. وقایع نمی‌توانند جز آنگونه که هستند اتّفاق بیفتند.^۴

^۱- Omniscience

^۲Free will

^۳-Purpose

^۴ - بر خلاف این اندیشه اسپینوزا، خدا در عرفان مولوی نوعی تعالی دارد و قادر مطلق است: «اللّهُ یفعلُ ما یشاء» (۳/ ۴۰) و قادر است هر لحظه عالمی از عدم هست سازد و هر آنچه را که اراده کند بدون اسباب و علل به عرصه وجود آورد.

اسپینوزا در بخش اول/خلاق به پرسش «چه چیزی وجود دارد؟» پاسخ می‌دهد و پاسخ او در دو قضیه چهاردهم و پانزدهم آمده است: «ممکن نیست جز خدا جوهری وجود داشته باشد یا به تصوّر آید» و «هر چه هست در خداست»، و بدون خدا ممکن نیست چیزی موجود باشد یا به تصوّر آید» این اصطلاحات معنی خود را از برهان وجود شناختی اثبات وجود خدا می‌گیرند.

«برهان علم الوجودی^۱ [وجود شناختی] وجود چیزی را با [وجود] تصوّر آن چیز اثبات می‌کند. اسپینوزا عقیده دارد که برهان علم الوجودی [وجود شناختی] نشان می‌دهد که حداکثر یک چیز وجود دارد، بنابراین هر چیزی که موجود است، به یک معنی، «در» خدا موجود است» (اسکروتن، ۱۳۷۶، ۵۰).

اسپینوزا می‌گوید: همه فیلسوفان معتقد به خدا یا ما بعد الطبیعیان عقل گرا کوشیده‌اند یا «متمایل بوده‌اند» که در تبیین‌های خود کثرت^۲ را به وحدت برگردانند. و چونکه هر تبیینی عبارت از تبیین به زبان علیّت خواهد بود وقتی می‌گوییم آنها متمایل بوده‌اند که کثرت را به وحدت مبدل سازند بدین معنی است که آنها مایل بوده‌اند که وجود و طبایع اشیاى متناهی را بر حسب یک عامل یعنی علت غایی تبیین کنند. من تعبیر «مایل بوده‌اند» را بکار می‌برم، زیرا همه متفکران مابعدالطبیعی عملاً یک علت غایی فرض نکرده‌اند. برای مثال افلاطون که در «دیالکتیک» او این تبدیل کثرت به وحدت حاضر است، با این همه در مباحث او دلیل کافی بر اینکه خیر مطلق را با خدا مساوق بدانند وجود ندارد. در حالی که در فلسفه اسپینوزا در می‌یابیم که بسیاری از موجودات تجربی بطور علیّی بیان شده و به یک جوهر منحصر بفرد نامتناهی ارجاع داده شده که اسپینوزا آن را *خدا یا طبیعت* خوانده است. همچنانکه از فلسفه او پیداست او رابطه علیّی را با رابطه منطقی و استلزامی یکسان و شبیه دانسته و اشیا محدود و متناهی را به عنوان جریانی ضروری از جوهر نامتناهی وصف کرده است. اینجا وی به شدت با مابعدالطبیعیان قرون

با چنان قادر خدایی که از عدم صد چو عالم هست گرداند به دم
(مولوی، ۱۳۸۳، ۲۸/۱).

^۱. Ontological argument.

^۲ - Multiplicity

وسطایی مسیحی اختلاف دارد و به همین طریق با دکارت، که او یک علت غایی فرض کرده ولی نکوشیده است که اشیاء متناهی را از این علت بیرون بکشد (کاپلستون^۱، ۲۲۲/۴-۲۲۱).

به عقیده وی هر چه هست، در خدا هست و هیچ چیز نمی‌تواند بدون خدا وجود داشته باشد یا مفهوم واقع شود. موجودات متناهی اساساً وابسته به خدا هستند و خدا در همه موجودات متناهی حضور دارد و بقای آن‌ها را تضمین می‌کند. اسپینوزا موجودات متناهی را تعینات یا حالات خدا می‌داند که جوهر بسیط است. خدا صفات نامتناهی دارد که هر یک از آن‌ها نیز نامتناهی است و از آن‌ها تنها دو صفت بر ما شناخته شده است: یکی فکر و دیگری بُعد. هر یک از این صفات نه ماده است نه ذهن، ولی اگر به صورت ممتد در فضا دیده شود ماده و اگر به صورت فکر ظاهر شود ذهن نامیده می‌شود که یکی مبدأ جسمانیت و دیگری مبدأ روحانیت است. طبیعت از لحاظ هستی جدا از خدا نیست و دلیل اینکه چرا طبیعت نمی‌تواند از لحاظ هستی از خدا جدا باشد این است که خدا نامتناهی است و باید همه واقعیّت را فرا بگیرد.

اسپینوزا خدا را چونان «طبیعت خلاق» و چونان «طبیعت مخلوق» می‌نامد. اما در واقع میان این دو هیچ گونه جدایی درخارج نیست. بدین سان خدا و طبیعت یکی‌اند. وی می‌گوید: «مقصود از طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و به وسیله خود متصور است، یا آن صفاتی است که مظهر ذات سرمدی و نامتناهی یعنی خداست. از این حیث که او علت آزاد اعتبار شده است. اما مقصود از طبیعت مخلوق همه اشیا است که از ضرورت طبیعت خدا، یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند، یعنی تمام حالات صفات خدا، از این حیث که چنین اعتبار شده‌اند که در خدا موجودند و امکان ندارد بدون خدا وجود یابند و یا به تصور آیند» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۴۷-۴۶). بدین سان اسپینوزا سلسله‌ای را تصور می‌کند که از جوهر^۲ به عنوان طبیعت طبیعت آفرین (خدا)^۳ به طبیعت طبیعت یافته (موجودات)^۴، یعنی مجموعه تمامی حالات ادامه می‌یابد و سلسله‌ای دیگر که از مجموعه تمامی حالات بی‌نهایت به اشیاء می‌انجامد و در دنیای اشیاء دو صفت جوهر به عنوان فکر و بُعد متجلی می‌شوند. در یک سو از صفت اندیشیدن، فهم

^۱ - Copleston

^۱ - «لجوهر لا یفعل لغایه، و لکنه بفعل کعله ضروریه» (کرم، بی تا، ۱۱۲).

^۲ - الطبیعه الطابعه ای الخالقه یا Natura Naturans

^۳ - الطبیعه المطبوعه ای المخلوقه یا Natura Naturate

نامتناهی (به عنوان حالت نامتناهی) ناشی می‌شود و از فهم نامتناهی، اندیشه‌ها به عنوان حالات محدود. در سوی دیگر از صفت بُعد، حرکت و سکون (به عنوان حالات نامتناهی) ناشی می‌گردد و از آنها اجسام به عنوان حالات محدود و متناهی. هر دو آنها معلول جوهرند که از کلّ جهان (به عنوان حالت نامتناهی) آغاز می‌شود و به یکایک اشیاء منجر می‌گردد و ما یکایک اشیاء را بسته به این که دارای کدام جنبه باشند، یا به صورت اندیشه در می‌یابیم یا به صورت جسم و تنها به این پایه از یقین می‌توان رسید که هر جزیی از طبیعت با کلّ خود سازگار و با تمام طبیعت پیوسته است. نتیجه این که در جهان واقع تفاوتی میان صفات (فکر و بُعد) وجود ندارد. آن دو شیء واحدی هستند که به تبع از وجهه نظر مشاهده کننده، لحظه ای خدا و لحظه ای دیگر طبیعت نامیده می‌شود. جهان منفصل و جدا از خداوند نیست، بلکه مظهر و محلّ تجلی اوست. و جهان از خداوند جاری و متشی می‌شود، زیرا او سرچشمه نخستینی است که حیات و ذوات اشیاء از وی صادر می‌گردد، آن گونه که شیء متناهی از نامتناهی یا کثرت از وحدت صادر می‌شود. خداوند همان وحدتی است که این اشیاء کثیر دوباره به آن باز می‌گردند و در آن متحد می‌شوند. از آنچه گفته شد مشابَهتی میان اندیشه وی با مولوی در خصوص صفات خدا مشاهده می‌شود. مولوی نیز معتقد است خدا را تنها می‌توان از طریق صفاتش شناخت:

چون نداری تاب ذاتش چشم بگشا در صفات چون نبینی بی جهت را نور او بین در جهات
(مولوی، ۱۳۷۴، ۱/۱۸۵).

و از میان صفات بی نهایت خداوند تنها دو صفت از آن را می‌شناسیم که خدا به واسطه آن صفات به انحای مختلف ظاهر می‌گردد.

شِطرنج که صد هزار خانه ست از جمله آن دو خانه دیدم
(مولوی، ۱۳۷۴، ۱/۵۹۵).

که منظور از آن دو خانه، صفات جمالیّه و جلالیّه یا صفات قهر و لطف الهی است. چنانکه گوید «حق را دو صفت است: قهر و لطف. انبیاء مظهرند هر دو را، مؤمنان مظهر لطف حق اند و کافران مظهر قهر حق» (فیه ما فیه، ۱۳۸۴، ۲۲۰).

چونکه به لطفش نگری سنگ و حجر موم شود چونکه به قهرش نگری موم تو خود خاره شود
(مولوی، ۱۳۷۴، ۱/۲۴۱).

ولیکن تمایز بین ذات و صفات ، یک تمایز مفهومی محض است بدین معنی که هیچ تفاوت وجودی بین این دو وجه نیست چنانکه شاه نعمت اله ولی می گوید:

موجود حقیقی بجز از ذات خدا نیست مائیم صفات و صفت از ذات جدا نیست
(صفا، ۱۳۶۴، ۴/۲۳۰)

اسماء و صفات از لحاظ وجودی غیر از ذات نیستند؛ ذات خدا واحد است و هر اسم و صفت با ذات یکی است. تمایز بین ذات و صفات، مفاهیم و حقایق مختلف اسماء است نسبت به حقیقت ذات:

خنده از لطف حکایت می کند ناله از قهرت شکایت می کند
این دو پیغام مخالف در جهان از یکی دلبر روایت می کند
(مولوی، ۱۳۷۴، ۱/۳۳۴).

با وجود این، بدیهی است که بین مغفرت خدا و قهر و انتقام او، یا بین سمع او و بصر او تفاوت است، هر چند این تفاوت در درون ذات وجود ندارد. در ذات خدا قهر و رحمت یکی اند، زیرا در آن مقام هیچ دوگانگی نمی تواند وجود داشته باشد. اما در خلقت، این دو صفت می توانند در صورت های بی شمار تجلی یابند و ذات در همه اسماء تحقق می یابد از آنکه صفات بی وجود و ذات بی صفات در خارج ظهور نمی یابند:

ظهور توبه من است و وجود من از تو ولست تَظَهَّرُ لَوْلایَ، لم اکن لولاک
(عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۶، ۱۰۹).

صفات ذوالجلال در انسان تجلی کرده است و انسان همچون آب زلالی است که صفات خدا را در خود نشان می دهد. آفریده ها مظهر صفات خدایند. صفاتی از قبیل: علم، عدل، لطف، فضل و صفات بی نهایتی که به شماره در نمی آیند.

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال
(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۰۹۷)

انعکاس صفت های حق در آفریده ها همچون عکس اجسام در آب روان است. اصل همیشه ثابت است ولیکن مظهر ها در سراسر زمان تبدل می یابند. و تنها با تهذیب نفس و تصفیة درون می توان به مقام قرب حق رسید و در این مقام پس از شهود حق نقش دوئی از دیده

عارف برمی‌خیزد و وجود حق را در جمیع ذرات عالم مشاهده می‌نماید که در هر نشئی به اسمی و صفتی خاص تجلی نموده است.

از این پژوهش نتیجه می‌شود که:

- الفاظ مختلفی که مردمان برای نامیدن خدا بکار برده اند الفاظ متفاوتی هستند برای یک معنی. لذا خدا یا الله در عرفان مولوی همان جوهر یا علت خود در فلسفه اسپینوزاست .

- مولوی از خودشناسی به خداشناسی می‌رسد، حال آنکه اسپینوزا از شناخت خدا به خدا می‌رسد.

- هر دو متفکر خدا را آشکارترین وجود دانسته که نیازی به اثبات ندارد. خداوند خود دلیل وجود خود است و برای اثبات وجود او هیچ دلیلی بهتر از خودش نیست. همان‌گونه که آفتاب خود دلیل آفتاب است.

- خدا در عرفان مولوی نوعی تعالی دارد و قادر مطلق است؛ ولیکن اسپینوزا تصور یک خدای متعال را به عنوان اینکه غیر قابل فهم است رد می‌کند و قدرت خدا را در معنای متداول انکار می‌کند و معتقد است خدا بنا بر ضرورت طبیعت خود عمل می‌کند و همه چیز تحت ضرورت و فرمان ابدیت است و وقایع نمی‌توانند جز آن‌گونه که هستند اتفاق بیفتند .

- مولوی بهترین طریق معرفت را عشق و شهود قلبی می‌داند و بر آن است که از طریق تزکیه نفس و تصفیه باطن می‌توان به معرفت شهودی دست یافت؛ و اسپینوزا بهترین شیوه شناخت را عقل و اشراق عقلی می‌داند. اسپینوزا می‌خواهد در نیک بختی عشق به خدا آرامش درونی بیابد و می‌کوشد تا ثابت کند که نفس انسان شناخت تامی از ذات سرمدی و نامتناهی خدا دارد. اسپینوزا معتقد است که ما خداوند را با عشقی سرمدی دوست می‌داریم. چه آنکه عشق ما نسبت به خداوند در حقیقت، عشق خداوند به خودش در درون ماست، درست همان‌طور که معرفت ما نسبت به خداوند نیز همین‌طور است. شناخت ما از خداوند، اندیشیدن خداوند به خودش در درون ماست. نفس در معرفتش به خداوند، در واقع بخشی از معرفت تام خداوند به خودش است. عقل از طریق معرفت شهودی قادر است تا حقایق مربوط به آنچه را که وجود دارد درک و تبیین نماید و از این رو، با به کار بستن این شهود، «شناخت تام ذات اشیاء» محقق خواهد شد. لذا شهود عقلی اسپینوزا متفاوت از شهود قلبی مولوی و اهل عرفان است.

- تلاش هر دو متفکر بر این است که انسان‌ها در نیک بختی عشق به خدا به آرامش درونی دست یابند و عشق به خدا مایه نجات، خوشبختی و آزادی آن‌هاست. در عرفان مولوی خدا بندگانش را دوست دارد و آنان او را دوست دارند «يَحِبُّهُمْ و يَحْبُونَهُ»^۱. ولیکن در فلسفه اسپینوزا «کسی که به خدا عشق می‌ورزد، نمی‌تواند بخواهد که خدا هم در عوض به او عشق ورزد» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۲۸۹). زیرا در این صورت دیگر خدا، خدا نخواهد بود. این نکته روشن است که با در نظر داشتن مفهوم خدا توسط اسپینوزا ناممکن است که او از خدا به مفهوم متداول میان مردم و مشابه آن سخن بگوید (کاپلستون^۲، ۲۵۱/۴). اسپینوزا معتقد است که ما خداوند را با عشقی سرمدی دوست می‌داریم، و این را عشق عقلانی به خدا می‌نامد (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۲۹۵).

عشق عقلانی به خدا در واقع اتحاد اندیشه و عاطفه است. این نکته روشن است که عشق عقلانی به خدا را نباید به یک معنی عرفانی تفسیر کرد یا در معنی عشق به یک موجود انسانی در نظر گرفت. او نمی‌گوید که یک انسان نباید بخواهد که به خدا عشق بورزد، او می‌گوید کسی که به خدا عشق می‌ورزد نمی‌تواند بخواهد که خدا نیز به او عشق بورزد. این مطلب با این دلیل آشکار می‌شود که اسپینوزا می‌گوید: برای اینکه یک انسان این کار را انجام بدهد او می‌خواهد که خدایی که او به وی عشق می‌ورزد، خدا نباشد (همان، ۲۸۸). واضح است که این یک مفهوم اخلاقی نیست، بلکه یک ضرورت منطقی است (راسل^۳، ۵۵۸). گرچه اسپینوزا در نتیجه قضیه ۳۶، بخش ۵ اخلاق می‌گوید «خدا از این حیث که به خود عشق می‌ورزد به انسانها نیز عشق می‌ورزد و نتیجه عشق خدا به انسانها و عشق عقلانی نفس به خدا یک چیز است» ولیکن از این عبارت نیز چنین استنباط نمی‌شود که حتماً خدا به بندگانش عشق می‌ورزد.

- وحدت وجود مولوی اعتقاد بر این مهم است که انسان به مقام رضا برسد و به تمام تعینات و خودبینی‌ها و دگر بینی‌ها پشت پا بزند و اراده‌اش در اراده خدا فانی شود و سرانجام مظهر اراده و فعل خدا گردد و تمام کثرات را تجلی خداوند در جهان هستی بدانند. وحدت وجود وی مبتنی بر شهود قلبی و تجربه عرفانی است که از احساس قرب شروع و به وحدت و یگانگی که

^۱ -سورة شریفه مائده، آیه ۵۴.

^۲ - Copleston

^۳ - Russeel

همان فناست ختم می شود. ولیکن وحدت تک جوهری اسپینوزا مبتنی بر شهود عقلی است که خدا را علت داخلی همه اشیا می داند. یعنی خدا هرگز جدا از عالم نبوده است بلکه واسع و فراگیر است و به تعبیری خدا محیط بر همه اشیا عالم است. او در همه هست و همه در او هستند. گرچه وحدت متعالی مولوی و وحدت تک جوهری اسپینوزا به ظاهر متفاوت از یکدیگر می نمایند ولیکن تا حدودی شبیه به هم می باشند. هر دو از یک خدا یا جوهر سخن می گویند که از طریق صفاتش شناخته می شود و از میان صفات بی نهایت خدا تنها دو صفت از آن بر ما شناخته شده است که به تعبیر اسپینوزا صفت بُعد و فکر است و به تعبیر مولوی صفت جمال و جلال خداست .

منابع

- ۱- قرآن مجید، ترجمه حلبی، علی اصغر، اساطیر، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- ۲- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، تمهید القواعد، با حواشی آقامحمد رضا قمشه ای و آقا میرزا محمود قمی و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات بوستان کتاب قم (دفتر تبلیغات اسلامی)، ۱۳۸۱ ش.
- ۳- ابن عربی، محیی الدین، فتوحات، جلد دوم، دارالفکر، بیروت، ۱۹۷۶ م.
- ۴- اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- ۵- همو، رساله در اصلاح فاهمه، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۶- اسکروتین، راجر، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- ۷- افلاکی، محمد، مناقب العارفين، تصحیح تحسین یازجی، دنیای کتاب، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- ۸- بهاء ولد (پدر مولانا)، معارف، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، طهوری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۲ ش.
- ۹- پارکینسون، جورج هنری ردکلیف، نظریه شناخت اسپینوزا، ترجمه سید محمود سیف، علمی فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- ۱۰- آندلسی، ابن رشد، تهافت التهافت، ترجمه علی اصغر حلبی، جامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۱- حسن زاده آملی، حسن، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، فجر، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- ۱۲- حلبی، علی اصغر، جلوه های عرفان و چهره های عارفان، قطره، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۳ ش.

- ۱۳- خوانساری، محمد، بررسی هایی درباره مولوی مقاله «انسان شناسی مولانا»، زر، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۴ ش.
- ۱۴- دانا سرشت، علی اکبر، بررسی هایی درباره مولوی مقاله «برای دانستن مثنوی چه معلوماتی لازم است»، چاپ زر، تهران، ۱۳۵۴ ش.
- ۱۵- رازی، فخر، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، ترجمه علی اصغر حلبی، اساطیر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- ۱۶- سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفانی، طهوری، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- ۱۷- سلطان ولد، محمد بن محمد (بهاءالدين فرزند مولانا)، ابتداءنامه، تصحيح محمد علی موحد، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۹ ش.
- ۱۸- سنایی، مجدود بن آدم، دیوان، تصحيح مدرّس محمدتقی رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ ش.
- ۱۹- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، جامع صغیر، جلد اول، مصطفی محمد عماره، قاهره، ۱۹۵۴ م.
- ۲۰- شبستری، محمود، گلشن راز، چاپ دکتر صمد موحد، طهوری، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۱- شیرازی، بابا فغانی، دیوان، چاپ درویش، انتشارات سنایی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- ۲۲- شیرازی، صدرالدین، الاسفار الاربعه فی حکمه المتالیه، چاپ سنگی، تهران، بی.تا.
- ۲۳- شیمیل، آن ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- ۲۴- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات، جلد چهارم، فردوسی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- ۲۵- عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی، احمد میرعلایی، علمی - فرهنگی، چاپ ششم، تهران، ۱۳۸۹ ش.
- ۲۶- غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- ۲۷- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی، جزء اول از دفتر اول، علمی - فرهنگی، چاپ نهم، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- ۲۸- همو، احادیث و قصص مثنوی، چاپ سپهر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- ۲۹- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، هیرمس، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- ۳۰- فولکیه، پُل، هستی شناسی، ترجمه یحیی مهدوی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران، ۱۳۴۷ ش.
- ۳۱- کاپلستون، فردریک، اسپینوزا، ترجمه سید محمد حکاک، حکمت، تهران، ۱۳۷۳ ش.

- ۳۲- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمدعلی مودود لاری، به کوشش گل بابا سعیدی، انتشارات حوزه هنری، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- ۳۳- کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، هرمس، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- ۳۴- کرم، یوسف، تاریخ الفلسفه الحدیث، دارالقلم، بیروت، بی.تا.
- ۳۵- مصاحب، غلامحسین، دائره المعارف فارسی، جلد اول، امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- ۳۶- مروزی، احمد بن حنبل، المٌسند، محمد احمد شاکر، چاپ دوم، مصر، ۱۹۶۷ م.
- ۳۷- مولوی بلخی، جلال الدین محمد، فيه ما فيه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، زوآر، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- ۳۸- همو، کلیات دیوان شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، نگاه، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- ۳۹- همو، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، به کوشش مهدی آذریندی (خرم‌شاهی)، پژوهش، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- ۴۰- همو، مثنوی، علاءالدوله، تهران، ۱۲۹۹ م.
- ۴۱- میهنی، محمدبن منور، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۴ ش.
- ۴۲- یثربی، سید یحیی، عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکامل و اصول و مسائل تصوف، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۲ ش.

43-Alison, Henri. E , “Spinoza”, *Concise Routledge ency. of Philosophy* ,London ,2002

44-Copleston , Frederick , ”Spinoza” , *A History of philosophy* , Vol.4, New York, 1960.

45-Russell, Bertrand , “Spinoza”, *A History of western Philosophy*, Tenth impression , London, 1967.

**A Comparative Search on Pantheism
from the view points of Malawi and Spinoza.**

Mahnaz Safaei
Dr.Ali Asqhar Halabi

Abstract

Pantheism is one of the most extensive concepts which has its origin in the oldest communicator of human beings. Therefore, the extension of such a concept repels the searcher to find a unique and popular meaning for it among the human communicator. And to find a theory which will be founded on the truth that finishes the contradiction both verbal and contemplative of it is most difficult.

In this article, the researcher tries to make clear the similarities and dissimilarities of this subject. Therefore along with the explanation of the concept of Pantheism, a discussion concerning the ways of getting knowledge in Malawi's and Spinoza's thoughts; that two great truth searchers among the other thinkers, have been given.

On the other hand, it has been tried to discuss some aspects of similarity between Malawi's transcendental pantheism and Spinoza's monistic pantheism, which apparently seems different with each other.

Key Words : God, Pantheism, Malawi, Spinoza, truth, substance, existence, attribute.