

## آفرینش و ترتیب بیزمان چیزها

ایزوتسو

مبانی تفکر ماورای طبیعی در اسلام

فصل اول

در این مقدمه می‌خواهم توجه خواننده را به یکی از مهمترین انواع فعالیتهای فلسفی در قالب فلسفه شرق، معطوف کنم، به نوعی از اندیشه که توسط برخی از اندیشمندان برجسته ایران تبلور یافته است. من بر این باورم که این موضوع اهمیت ویژه‌ای در رویارویی میان شرق و غرب دارد و در راستای تفاهم بهتر و دوجانبه میان شرق و غرب در سطوح تفکر فلسفی است. اعتقاد من این است که در موقعیت کنونی جهانی، دوستی حقیقی و صمیمانه بین‌المللی و برادرانه میان ملت‌های شرق و غرب، بر مبنای فهم عمیق فلسفی باورها و اندیشه‌های یکدیگر، یکی از عاجل‌ترین هدف‌هاست. برخلاف فلسفه غربی که از شکل ماقبل سقراطی تا شکل کنونی یکنواختی آشکاری را به نمایش می‌گذارد، در شرق نمیتوان چنین یکنواختی تاریخی سراغ گرفت. ما میتوانیم صرفاً از دیدگاه‌های فلسفی شرقی من حیث‌المجموع گفتگو کنیم.

در چنین شرایطی فکر میکنم این نکته حائز اهمیت است که دیدگاه‌های فلسفی و گوناگون شرقی را بشیوه سیستماتیک مورد مطالعه قرار داده، تا بتوانیم به چهارچوب جامع ساختاری آنها برسیم، یعنی به نوعی "ماورای فلسفه"<sup>1</sup> از دیدگاه‌های شرقی، تا بتوان بکمک آن، دیدگاه‌های مهم فلسفه شرقی را به سطوح معینی از یکنواختی ساختاری کشاند. عبارت دیگر، پیش از آنکه به امکان تفاهم ثمربخش فلسفی میان شرق و غرب بیاندیشیم، ناگزیر از این هستیم که درک فلسفی بهتری را خود در محدوده مکاتب اندیشه شرقی، فعلیت بخشیم. با چنین سودائی در سر، به مبانی ساختار اندیشه متافیزیکی در اسلام می‌پردازم.

اسلام در فرآیند تاریخ درازش، شمار قابل توجهی اندیشمند برجسته، و انواع گوناگونی از مکاتب فلسفی پرورده است. در اینجا من فقط یک نوع از این انواع را برمیگیرم: مکتبی که به "وحدت وجود" شهرت دارد و بی‌تردید از مهمترین آنهاست. مفهوم "وحدت وجود" به عارف اندیشمند بزرگ عرب بنام ابن عربی در قرون ۱۱ و ۱۲ بازمیگردد (۱۲۴۰ - ۱۱۶۵). این مکتب اثر شگرفی بر غالب اندیشمندان مسلمان گذاشته است، بویژه در ایران قرن سیزدهم تا قرون شانزدهم و هفدهم، زمانیکه سنت تفکر ماورای طبیعی اسلامی اوج خود را در بستر اندیشه جامع ملاصدرا (۱۶۴۰ - ۱۵۷۱) پیدا کرد.

بنابراین، چشم‌انداز این مقاله هم از نظر جغرافیایی و هم از نظر تاریخی محدود است. ولی مسایلی که من در اینجا به بحث می‌گیرم تعلق به ابعاد تفکر ماورای طبیعی بطور اعم دارند. از این گذشته، می‌خواهم اشاره باین نکته کنم که "وحدت وجود" برای اسلام، چیزی نیست که متعلق به گذشته باشد. کاملاً برعکس، این سنت تفکر هنوز بطرز شدیدی در ایران زنده است. امید بر این دارم که پرداخت من، نوری بر موقعیت کنونی ایران در جهان اندیشه شرقی بیافکند.

در عصری که بآن اشاره رفت. ما میتوانیم در توضیح چشمگیرترین ویژگی اندیشه ایرانی، به کوشش خستگی‌ناپذیرش در جستجوی چیزی جاودان، چیزی مطلق و فراسوی جهان چیزهای گذرا و نسبی، اشاره کنیم. باین بیان بنظر میرسد این نکته پرواضح باشد که در واقع این ویژگی تقریباً در همه ادیان هست. ولی از سوی دیگر نکته حائز اهمیت در این است که این مسئله در اسلام برحسب واقعیت "وجود" مطرح گشته. "وجود" در اینجا نکته محوری است.

برای اینکه اهمیت واقعی این اندیشه را در مضمون تاریخی‌اش روشن کنم، باید بطور اجمالی توضیح دهم که در غرب عموماً چه چیزی تحت عنوان "عرض وجود"، منتسب به ابن سینا، مفهوم میگردد. این نظریه سو تعبیر شده، در آغاز توسط ابن رشد، فیلسوف مشهور عرب به ابن سینا منتسب گشت سپس توماس آکوئیناس در مغرب زمین، برداشت ابن رشد از تفکر ابن سینا را عیناً پیروی کرد. اکنون در پرتو آنچه که ما امروزه از اندیشه سینا می‌شناسیم، پیداست که برداشت آندو از ابن سینا غلط بود. ولی این سو تعبیر از موضع سینا، نقشی کلیدی نه تنها در شرق بلکه در غرب پیدا کرد.

<sup>1</sup> meta-philosophy

درواقع مفهوم "وجود" از آغاز دوران پیدایش و تکامل فلسفه اسلامی، بمتابه میراثی از یونان باستان، بزرگترین مسئله ماورای طبیعی بود که اندیشمندان مسلمان با آن رودررو می‌گشتند. این مسئله نخستین بار صریحا توسط فارابی (۹۵۰ - ۸۲۷) مطرح گشت، و پس از این در شکلی غیرعادی توسط ابن سینا مطرح شد زمانیکه وی مدعی گشت که "وجود" عرض ماهیت است. مهمترین پرسشی که باید در اینجا مطرح کرد این است که سینا در عبارت بالا خواهان رساندن چه چیز بود؟ در آغاز این نکته را باید روشن کنم. ما در مکالمات روزمره مان بطور مداوم جملاتی استفاده میکنیم که نهاد آنها یک اسم است و گزاره‌شان یک صفت. برای مثال: "آن گل سفید است"، "این میز قهوه‌ای است" و غیره. براساس همین الگو میتوان بسادگی جملاتی هستی‌شناسانه چون "آن میز هست" یا "آن میز وجود دارد" را به جملاتی از اینگونه تبدیل کرد: "آن میز موجود است". پس از چنین تبدیلی، "وجود" تبدیل به صفتی میشود که یکی از چگونگیهای میز را بیان میدارد. جمله "آن میز موجود است" همسطح و هم‌تراز جمله "آن میز قهوه‌ای است" میباشد، زیرا در هر دو حال، نهاد جمله اسمی است که ماده‌ای بنام "میز" را مشخص میکند، در حالیکه گزاره صفتی است که یک کیفیت یا عارضه از آن ماده را بیان میدارد. ابن سینا فقط و فقط در این سطح است که از وجود بمتابه عارضه جوهر گفتگو میکند. به بیان دیگر، فقط در سطوح تحلیل منطقی و دستورزبانی از واقعیت میتوان نظریه "عارض بودن وجود" را ابقا کرد. ولی نه این رشد و نه توماس آکوئیناس، هیچکدام نظر ابن سینا را بدین شرح در نیافتند: ایشان پنداشتند که "وجود" از دیدگاه سینائی، صفت ذاتی ماده است، نه فقط در سطوح تحلیل منطقی و ربانشناسی از واقعیت، بلکه برحسب ساختار عینی جهان بیرونی. یعنی "وجود" بزبان ابن سینا باید عارضه‌ای جزئی قلمداد شود، چیزی به مفهوم *ens in alio*، یعنی چیزی که در چیزی دیگر موجود میشود، یعنی کیفیتی واقعی که تبیین کننده اجسام واقعی است درست بهمان سان که دیگر کیفیات رایج، مثل سفیدی موجود در گل، سردی موجود در یخ، یا قهوه‌ای موجود در میز، در چیزی دیگر موجودند.

پرواضح است که موضع سینا، به چنین تعبیری به نتیجه عبثی می‌انجامد: زیرا میز باید موجود باشد پیش از آنکه موجود شود، درست بهمان سان که میز باید باشد پیش از آنکه بتواند قهوه‌ای بشود و قس علیهذا. این انتقاد در واقع جان کلام اعتراضی است که ابن رشد و آکوئیناس بر نظر ابن سینا دارند.

ابن سینا بخوبی از این خطر آگاه بود که امکان دارد چنین نظری به چنین شیوه‌ای سو تعبیر شود. وی بر این نکته تاکید ورزید که ما نمی‌بایست میان "وجود" به معنی عارضه و دیگر عارضه‌ها همچون "قهوه‌ای"، "سفیدی" و غیره، مغلطه کنیم. وی تاکید ورزید که "وجود" نوع منحصر بفرد و خیلی عجیبی از عارضات است، چون عینیت واقعی که توسط جمله‌ای همچون "آن میز موجود است" ارائه میشود، تصویر کاملا متفاوتی عرضه میکند از آنچه که بطور طبیعی از شکل چنین بیان خبری پیشنهاد میشود. البته سینا خود، واقعیت عینی ماورای ذهنی را که فراسوی معنای جمله منطقی یافته میشود روشن نکرد. این وظیفه به اعقاب وی سپرده شد.

پس از ابن سینا، این مسئله اهمیت ویژه‌ای یافت و شماری از آرا همسو مطرح گشتند. اندیشمندی که متعلق به مکتب مورد نظر ما در این نوشته هستند، موضعی برگزیدند که در نگاه نخست ممکن است خیلی جسورانه یا خیلی عجیب جلوه کند. ایشان چنین بیان کردند که در قلمرو جهان بیرونی جمله: "آن میز موجود است"، چنانچه در پرتو رابطه ذات و عرض مفهوم شود، تبدیل به چیز بی معنایی میشود. زیرا در قلمرو واقعیت بیرونی چیزی قائم بخود همچو میز، موجود نیست، بهمین سان "عرضی" واقعی بنام "وجود" نمیتوان یافت که بطور جلی همراه ذات گردد. همه پدیده میز که توسط "وجود" کیفیت مییابد تبدیل به تصویر تازی میگردد، تصویری که کاملا وهم نیست ولی به سرشت وهم نزدیکی میکند. در این چشم انداز هم میز و هم وجود بمتابه عارضه میز، تصویر اشیائی را باز میتابانند که ما در رویا میبینیم.

گفته این اندیشمندان بدین معنی نیست که جهان واقعیات آنچنان که ما آنرا در بیداری دریافت میکنیم - در خود غیر واقعی یا رویایی است. گفته آنان بدین معنی نیز نیست که جمله "میز موجود است" به هیچ نوع از واقعیات بیرونی اشاره‌ای ندارد. قطعاً بخشی از واقعیت را - در رابطه با آن جمله میتوان سراغ گرفت. تنها نکته‌ای که ایشان بدان اشاره دارند از اینقرار است که ساختار جهان بیرونی مربوط باین جمله کاملا از آنچه که بطور معمول از چنین جمله‌ای استنباط میگردد متفاوت است - زیرا در این قلمرو - "وجود" تنها واقعیت است. "میز" عبارتست از تغییر و آرایشی درونی از همین یکتا واقعیت - یعنی یکی از تعینهای آن. بنابراین در قلمرو جهان بیرونی - نهاد و گزاره میبایست جانشین یکدیگر شوند. "میز" که نهاد منطقی یا دستوری جمله "میز موجود است" میباشد - در این قلمرو دیگر نهاد نیست - بلکه در عوض گزاره میباشد. فاعل واقعی عبارت از "وجود" است - در حالیکه "میز" عارضه‌ایست که نهاد را به چیز معینی تعیین میبخشد. در واقع همه جواهر، همچو میز بودن، گل بودن و غیره ... در واقعیت بیرونی چیزی نیستند مگر عارضه‌هایی که یکتا واقعیت "وجود" را در شکل بشمار چیزها

دیگرگون میسازند.

مادامیکه شعور در سطوح تجارب روزمره باقی بماند، چنین تصویری از واقعیت در دسترس خودآگاهی و شعور بشری نیست. مطابق بر نظر اندیشمندان این مکتب - چنانچه بداشتن مدخلی باین واقعیت علاقمند هستیم - ناگزیر از تجربه استحاله کاملی از ذهن خویش میباشیم. شعور باید از ابعاد معمولی شناخت فراتر رود - از ابعادی که جهان را در تجربه چیزهای منسجم قائم بر خویش بر ما مینمایانند - چیزهاییکه هر یک در هسته خویش چیزی بنام جوهر خویش را دربر دارند. خودآگاهی کاملاً متفاوتی باید در ذهن پرورش بیابد تا جهان را در پرتو نور کاملاً متفاوتی دریابد. اینجاست که حکمت ایرانی آشکارا بسوی ماورای طبیعه میگردد. تابعدی که اندیشمندی چون ملاصدرا مدعی میگردد که هر مکتبی که بر معرفت عرفانی بنا نگردهد چیزی جز وقتکشی عبث و روشنفکرانه نخواهد بود. بعبارت دیگر، اندیشه اساسی در اینجا از اینقرار است که بینش صحیح ماورای طبیعی فقط و فقط در پناه شکل منحصر بفردی از رابطه ذهن و عین ممکن میگردد. اینرا نیز باید در این رابطه اضافه کرد که در این انواع مکاتب فلسفی اسلامی، همچون دیگر مکاتب شرقی، متافیزیک یا هستی‌شناسی بطور تفکیک‌ناپذیری به حالت ذهن پیوسته است - بگونه‌ایکه گفته میشود یک واقعیت واحد بنا به مراتب گوناگون شعور، پیدایشهای متفاوتی خواهد داشت.

مسئله شکل منحصر بفرد رابطه ذهن و عین در اسلام تحت عنوان اتحاد عالم و معلوم مورد بحث قرار گرفته است. مستقل از اینکه موضوع این دانش چیست، بالاترین مراتب دانش زمانی حاصل میشود که ذهن آدمی با موضوع عینی چنان یگانه و متحد گردد که تمیزی میان آندو نتوان داد. زیرا تمیز و تفکیک به معنای فاصله میباشد، و فاصله در مناسبات ادراکی به معنای جهل است. مادامیکه میان عین و ذهن کوچکتین درجه تمیز باقی باشد، یعنی مادامیکه ما بتوانیم از عین و ذهن بمثابه دو پدیده کاملاً قابل تمیزی از یکدیگر گفتگو کنیم - دیگر معرفت کاملی حاصل نخواهد شد. بدین نکته - نکته دیگری را نیز در رابطه با موضوع معرفت باید افزود و آنهم اینکه بالاترین موضوع معرفت برای اندیشمندان متعلق باین مکتب، همان "وجود" است (۱). بنابه ملاصدرا - که برجسته‌ترین شخصیت این مکتب میباشد - دانش واقعی از "وجود" را نمیتوان بکمک عقل و منطق بدست آورد بلکه این دانش توسط شهود بسیار عجیبی بدست میآید. این وجه موخر از معرفت، در نظر ملاصدرا، دقیقاً متشکل از همان اتحاد است یعنی معرفت "وجود" از طریق "اتحاد عالم و معلوم" حاصل میشود، یعنی "وجود" را نمیتوان از بیرون بعنوان یک عین بیرونی شناخت بلکه از درون، بطریق "شدن" یا "بودن وجود" یا بعبارت دیگر از طریق فهم خویشتن! پرواضح است که اتحاد عالم و معلوم را نمیتوان در محدوده حیات روزمره یافت، زیرا در این محدوده، ذهن بطور ابدی در پیکار با عین قرار گرفته است. در چنین حالتی، ذهن "وجود" را نیز همچو عینی از عینها برداشت میکند. ذهن "وجود" را مثل هر چیز دیگری شیئیت میبخشد، درحالیکه "وجود" در حقیقت خویش -- بمثابه *actus essendi* بطور قاطع و مستمر از پذیرفتن شیئیت سر باز میزند. چنین "وجود" شیئیت یافته‌ای چیزی نیست جز تعریف واقعیت "وجود".

حیدرآملی که از برجسته‌ترین عرفای قرن چهاردهم است میگوید: "چنانچه آدمی بکوشد بکمک عقل ضعیف و افکار رقیق به مقوله "وجود" نزدیک شود، بر کوری طبیعی و بهت او افزوده خواهد شد". (۲)

عوام که هیچگونه مدخلی به تجربه متعالی واقعیت ندارند به کوری تشبیه میشوند که نمیتواند بدون اتکا به عصایش در سلامت و بیخطر گام بردارد. عصایی که نابینا را در اینجا راهبری میکند استعاره‌ایست از قوه عقل. نکته عجیب در اینجا این است که عصایی که نابینا بآن اتکا دارد، خود موجب نابینائی اوست. فقط آنگاه که موسی عصایش را بسویی افکند، پرده اشکال و پدیده‌ها از دید گاهش پس رفت. تنها آزمان بود که موسی ماورای حجابها، فراسوی اشکال و پدیده‌ها، شاهد زیبایی باشکوه واقعیت مطلق گشت.

محمود شبستری که از عرفای برجسته قرن سیزدهم چهاردهم میباشد در گلشن راز میگوید: "رها کن عقل را با حق همی باش -- که تاب خور ندارد چشم خفاش" (۳). لاهیجی در شرح گلشن راز مینویسد، عقلی که در دیدن واقعیت مطلق میکوشد همانند چشمی است که به خورشید خیره میگردد. تابش باشکوه خورشید حتی از مسافتی دور، چشم عقل را کور میکند. و همانگونه که چشم عقل در مراتب بالای واقعیت صعود میکند، همانطور که رفته رفته به قلمرو ماورای طبیعی مطلق نزدیک میشود، بهمان میزان تاریکی ژرفنای بیشتری پیدا میکند تا بدانجا که همه چیز در سیاهی ناپدید میشود. لاهیجی اضافه میکند، چنانچه آدمی به همسایگی قلمرو مقدس واقعیت نزدیک شود، نور مشعشع از آن در چشم او حالت سیاهی مییابد. روشنی در افراط غائی اش کاملاً با تاریکی مطلق یگانه میشود. چنانچه به دور از استعاره گفتگو کنیم باید بگوئیم "وجود" در خلوص مطلقش بچشم انسان معمولی همچون عدم نامرئی است. بنابراین میبینیم که عموم آدمها حتی از وجود این "نور" در واقعیت حقیقی اش بیخبرند. مانند آدمهایی که در مثل معروف افلاطون در غار نشسته‌اند، از رویت

سایه‌هایی که خورشید می‌افکند راضی و خرسندند. آنها شاهد بازتاب ضعیف نور بر روی پرده جهان بیرونی هستند و بر این باورند که این بازتابها تنها واقعیت موجوداند.

حیدرآملی وجود را در دو دسته رده‌بندی کرده: ۱- وجود ناب و خالص بمثابه نورناب و ۲- وجود سایه‌مند و تاریک: نور و سایه. چنانچه از چشم عارفی حقیقی بنگریم، سایه را نیز باید وجود قلمداد کنیم. ولی البته سایه همان واقعیت ناب وجود نیست. (۴)

حالت هستی‌شناسانه این اشکال سایه‌مند، یعنی اشکال شبیئت یافته وجود که در سطوح تجربه عادی و روزمره بمثابه اشیاء قائم بر خود پدیدار میشوند، از دید ملاصدرا همان حالت "سراب کاذبی را دارند که آب مینماید در حالیکه هیچ سنخیتی با آب ندارد" (۵). از سوی دیگر اشیاء عرضی گرچه از سرشتی سایه‌مندند- ولی کاملاً خالی از واقعیت نیستند. برعکس، چنانچه در پرتو سرچشمه ماورای طبیعی شان ملحوظ گردند آنها واقعی هستند. در حقیقت حتی در عالم تجربی هیچ چیزی غیر واقعی نیست. حتی یک سراب را نمیتوان مجموعاً کاملاً غیر واقعی تلقی کرد بدین معنی که وجود بالفعل کویری گسترده-القاء کننده ادراک آن است. ولی از چشم‌اندازی ماورای طبیعی، دشت کویر که مبنای تجربی یک سراب است، چنانچه با مبانی غایی واقعیت محک خورد، باید خود بمثابه چیزی از سرشت سراپین تلقی گردد.

این شیوه برخورد اسلامی با موضوع واقعیت و عدم واقعیت جهان عرضی، بدرستی یادآور موضعی است که فلسفه ودانتائی اتخاذ میکند که بروایت مشهور "شانکارا" از اینقرار است: "جهان عبارتست از زنجیره پیوسته شناخت براهمان" (۶) از دیدگاه شانکارا نیز جهان عرضی همان براهمان یا واقعیت مطلق است بدانگونه که بر شعور آدم عادی بر حسب ساختار طبیعی اش جلوه‌گر میشود. از این گذر، جهان وهمی خالص نیست، زیرا در آنسوی هر شکل عرضی براهمان مستتر است درست بدانسان که ریسمانی که در تاریکی با مار عوضی گرفته شده، خالی از واقعیت نیست زیرا ادراک مار در اینجا توسط وجود ریسمان القاء گشته. جهان عرضی فقط زمانی غیر واقعی و کاذب میشود که بمثابه واقعیت غائی قائم بر خویش قلمداد شود. ولی بمثابه وجود براهمان بدانگونه که توسط شعور غیر مطلق ما ادراک میگردد، این موضوع اصلاً کاذب یا موهوم نیست. بهمین سان در حکمت اسلامی جهان عرضی واقعیت دارد باین معنی که جهان عرضی بدانسان که ذهن آدمی آنرا بر حسب ساختار طبیعی اش ادراک میکند، واقعیت محض است. ولی چنانچه همین جهان عرضی بمثابه چیزی غائی و قائم بر خویش قلمداد شود، در آنصورت کاذب و غیر واقعی خواهد بود. تنها کسی شایسته عنوان عارف حقیقی است که در هر چیز این جهانی، قادر به شهود واقعیت پنهان در آن باشد، واقعیتی که جهان عرضی صرفاً تجلی و تعیینی از آن است. اکنون در این مقام این پرسش مطرح میشود: چگونه میتوان تصویری از این واقعیت در چهارچوب تجربه‌ای بالفعل بدست آورد؟ جواب مکتب وحدت وجود باین پرسش حیاتی از اینقرار است که تجربه چنین تصویری از واقعیت فقط از طریق شهودی درونی، ذوق، حضور یا اشراق ممکن میشود.

هرآنچه که این مفاهیم بدانها دلالت کنند، یا هراندازه که این مفاهیم از یکدیگر متمایز باشند، یک چیز آشکار است و آنهم اینکه در هر حال مادامیکه موضوع شناخت بمثابه یک موضوع باقی بماند، یعنی مادامیکه در آدمی معرفت نفسی باقی بماند، در آنصورت چنین تجربه‌ای بالفعل نمیشود. نفس تجربی جدی‌ترین مانع بر راه تجربه "دیدن بطریق خودشناسی" است. زیرا نفس جهت معاش، از روی نیاز فاصله‌ای میان انسان و واقعیت "وجود" میاندازد، گیرم که این "وجود" خود نفس هم باشد. بمجرد اینکه نیت تجربی از میان رود، یعنی زمانی که معرفت نفس کاملاً در شعور واقعیت یا بهتر بگوئیم در شعوری که خود واقعیت است ادغام میشود، آنوقت واقعیت وجود ملموس میگردد.

بنابراین والاترین مقام در این مکتب فکری به تجربه "فنا" اطلاق میشود، فنا به معنی نابودی کامل معرفت نفس. جهان عرضی جهان کثرت است. گرچه کثرت در نهایت چیزی جز تجلی واقعیت مطلق نیست- ولی آنکس که واقعیت را صرفاً در شکل کثرت میشناسد، واقعیت را فقط از طریق اشکال متنوع تجلی اش خواهد شناخت و از شناخت وحدتی که در این پس‌زمینه جاری است ناتوان خواهد ماند.

تجربه بلافصل واقعیت از طریق "خودشناسی" دقیقاً متشکل است از معرفت بلافصل واقعیت مطلق پیش از آنکه در اشیا متفاوتی متجلی شود. برای رویت واقعیت در پرتو عدم تعیین مطلقش، نفس باید از حدود تعیینات خویش فراتر رود. بنابراین قطعاً یک جنبه انسانی در تجربه فنا نیز هست، و آنهم از اینقرار که آدمی ملزم به کوششی خودآگاهانه جهت خلوص خویش از همه فعالیت‌های نفسانی است. عبدالرحمان جامی، از شاعران و اندیشمندان مشهور ایرانی متعلق به قرن پانزدهم، میگوید: "از نفس خویش دوری کن و ذهن خود را از دیگر اوهام آزاد کن" (۸). در اینجا کلمه "دیگر" به معنی هر چیزی جز واقعیت "مطلق" است. چنین کوشش‌هایی برای نیل به فنا، توحید نامیده میشود، فنا به معنی وحدت و یگانه

سازی، یعنی تمرکز مطلق ذهن در مدیتاسیون عمیق. همانگونه که جامی شرح داده این کوشش عبارتست از تخلیص ذهن از رابطه با هر چیزی سوای واقعیت مطلق، خواه این رابطه عبارت از موضوع حرص و آرز باشد و خواه موضوع دانش و معرفت. تا جایی که در پایان، معرفت به فنای خویش نیز از میان برود. بدین معنی تجربه فنا، خود فنای فنا را نیز دربرمیگیرد، یعنی ناپدید شدن معرفت به فنای خویش (۹). زیرا علم به فنا نیز، خود معرفت به چیزی سوای واقعیت مطلق است. این نکته قابل تامل است که چنین فنای محضی، که طی آن حتی خودآگاهی به فنا نیز در میان نیست، صرفاً بمتاباه حالتی ذهنی در انسان تلقی نمیشود، بلکه در آن واحد این فنا، خود فعلیت یافتن عین محض در غایت خویش است. بدین نکته نیز گذرا اشاره کنم که همتای دقیق این مفهوم در مکتب بودائی ماهایانا همان شونیاتا، یا هیچی است.

هراندازه که براین نکته تاکید کنیم کم کرده‌ایم؛ زیرا چنانچه از فهم درست آن برنیائیم قادر به درک درست ماورای طبیعی اسلام نخواهیم شد. قطعاً فنا تجربه‌ای انسانی است. بالاخره این آدم است که آنرا بدامان تجربه میکشد. ولی از سوی دیگر این یک تجربه صرفاً انسانی هم نیست. زیرا زمانیکه وی آنرا تجربه میکند دیگر او خودش نیست. بدینمعنی انسان موضوع این تجربه نیست. موضوع را باید ترجیحا خود واقعیت متافیزیکی دانست. بعبارت دیگر تجربه انسانی فنا، خود فعلیت یافتن واقعیت است. این موضوع بزبان حکمت اسلامی عبارتست از سنگینی جنبه تجلی بر جنبه مستتر؛ سنگینی ظاهر بر باطن. تجربه فنا بدین تعبیر چیزی نیست مگر فوران نور ماورای طبیعی واقعیت مطلق.

نیروی جنبه تجلی بخش واقعیت، بطور مداوم در رخدادها و چیزهای جهان عرضی ملموس میگردد. ورنه پیرامون ما جهانی عرضی در میان نمی‌بود. ولی در جهان عرضی واقعیت خود را فقط در هیئتهای زمانی مکانی تجلی میبخشد. درحالیکه در شعور مطلق عارف، این واقعیت بهمان صورت اصیل مطلقش فراسوی همه تعیینهای نسبی متجلی میشود. این همان چیز است که بآن "کشف" یا "مکاشفه" به معنای پرده‌برداری، میگویند.

فنا بعنوان یک تجربه انسانی، عبارتست از نابودی نفس و متعاقب آن، نابودی همه چیزهایی که مربوط به نفس هستند، یعنی نابودی چیزهاییکه در مقام موضوع اراده یا معرفت او میباشند. این تجربه هم ارز با رویدادی روحی است که در "زن بودیسم" تحت عنوان "ترک ذهن و بدن"<sup>۲</sup> معروف است؛ یعنی حالت اتحاد مطلق "ذهن و بدن"؛ حالتی که نفس چهارچوب بظاهر منسجمش را از دست داده و در اعماق هیچی ماورای طبیعی سقوط میکند. ناگفته نماند که این حالت نه در "زن بودیسم" و نه در اسلام، نمودار اوج غائی تجربه ماورای طبیعه نیست.

پس از گذشت از این مرحله حیاتی؛ شخص عارف، مفروض به فراتر رفتن به مرحله بالاتریست که در "زن" آنرا بنام "ترک ذهن و بدن متروک" میشناسند و در اسلام آنرا "بقا" مینامند، یعنی زندگی جاوید در واقعیت مطلق. در مرحله فنا نفس کاملاً در هیچی حل شده. در مرحله بعدی شخص عارف از میان این هیچی احیا گشته و در حالت نفسی مطلق ایفا میشود. از نقطه نظر بیرونی، آنچه احیا گشته همان پیرمرد پیشین است، ولی در اینزمان او مردیست که تعیین خود را یکبار فراسو برده است. وی دوباره شعور معمول و روزمره‌اش را بدست می‌آورد و جهان عرضی نیز متعاقباً از نو در برابر دیدگان او خود را می‌گسترده. جهان کثرت از نو در غنای انوار خویش برای او پدیدار میشود. ولی از آنجایی که او تعیین خود را به دور افکنده است، جهان کثرتی که وی دریافت میکند، ماورای همه تعیینهاست.

این جهان بینی جدید، قابل مقایسه با جهان بینی است که ممکن است قطره‌ای آب پیدا کند چنانچه فرض کنیم که این قطره بتواند باین حقیقت چشم باز کند که "قطره قائم بذات بودن" تعیین کاذبی است که بر خود تحمیل کرده است. و او در حقیقت همواره چیزی جز دریای بیکران نبوده است. بشیوه‌ای مشابه، عارفی که به حالت بقا رسیده است خود و همه چیزهای پیرامون خود را بصورت تعیینهای گوناگون از همان واقعیت یکتا میبیند. در چشم او جهان جوشان "شدن"، به میدان بیکرانی تبدیل میشود که در آن واقعیت مطلق، خود را در اشکال متفاوت و بیشماری باز نمود میکند. این تصویر از واقعیت در اسلام براساس فعل و انفعال ظریف و پویا میان وحدت و کثرت، نظام ماورای طبیعه شاخص شرقی بوجود آورده. من میخواهم جنبه‌هایی از این موضوع را به بحث بگیرم.

در اینجامایلم چیزی را که پیش از این گفته‌ام تکرار کنم: در این نوع از فلسفه، ماورای طبیعه بطرز تنگاتنگی با شناخت شناسی در ارتباط است.

ارتباط ماورای طبیعه با شناخت شناسی در این مضمون به معنی رابطه این همانی غایی است میان آنچه تحت عنوان ساختار عینی واقعیت شهرت دارد و آنچه بطورذهنی در شعور بشر نقش میبندد. بطور خلاصه بدین معنی که میان عین و ذهن هیچ

<sup>2</sup> Shin jin dastu raku

فاصله‌ای نیست و نباید باشد. حتی این بیان که حالت فرد اساساً تعیین کننده وجهی است که از عین ادراک میشود، بقدر کافی دقیق نیست، یا این دعوی خالی از دقت نظر خواهد بود که عینی واحد، پیدایشهای کاملاً متفاوتی بر حسب دیدگاههای متفاوت افراد خواهد داشت. بلکه حالت خودآگاهی، حالتی از جهان بیرونی است. این بدین معنی است که ساختار عینی واقعیت چیزی نیست مگر آن روی دیگر ساختار درونی ذهن. و این دقیقاً همان واقعیت ماورای طبیعی است. پس در بازگشت به علاقه بلا فصل مان، فنا و بقا صرفاً حالت‌های ذهن نیستند. آنها حالت‌های عین نیز میباشند. ذهنی و عینی در اینجا دو بعد یا دو ساحت از ساختار ماورای طبیعی واقعیت هستند. تاکنون فنا و بقای ذهن را شرح داده‌ام. اکنون در رابطه با فنا و بقای عینی باید گفت که حالت فنا و بقای عینی را تحت مرتبه وجودی "وحدت" شناخته‌اند (جمع)، در حالیکه بقای عینی را مرتبه "جمع الجمع" یا "فرق بعدالجمع" یا "فرق ثانی" نامیده‌اند. در این مقام در ابتدا این اصطلاحات را شرح میدهم.

کلمه "فرق" عمدتاً اشاره به دیدگاه رایج واقعیت دارد. پیش از آنکه بمقام فنا نائل شویم، طبعاً گرایش باین داریم که مطلق را از جهان عرضی تفکیک دهیم. جهان عرضی قلمرو نسبیت است، جهانی است که در آن هیچ چیزی مطلق نیست. جهانی که در آن اشیا را ناپایدار، گذرا و مداوماً در دیگرگونی میبینیم. این مشاهده در بودیسم حائز اهمیت فراوان است که آنرا تحت اصل ناپایداری گیتی می‌شناسند. اینرا نیز اضافه کنم که جهان کثرت قلمروی است که در آن حواس و منطق کارکردهای معمول خود را بانجام میرسانند.

برآنسوی این لایه نسبیت و ناپایداری، لایه واقعیت مطلق، بمثابه چیزی اساساً متفاوت از اولی، بعنوان چیزی که فرا برنده جهان ناپایدار است، مفروض گشته. بدینسان واقعیت در دو دسته کاملاً متفاوتی تقسیم میشود. این دوگانگی را "فرق" نامیده‌اند. دیدگاه تجربی واقعیت را نیز "فرق" مینامند زیرا از این دید همه چیزها توسط حدود جوهری‌شان، از یکدیگر منفک هستند. یک کوه، کوه است و نمیتواند رودخانه باشد. کوه و رودخانه جوهرها از یکدیگر متفاوتند.

جهان هستی، از چشم کسی که بحالت ذهنی فنا رسیده، در نور کاملاً متفاوتی رویت میگردد. مرزبندیهای جوهری که چیزها را از یکدیگر جدا میکنند در اینجا دیگر موجود نخواهد بود. کثرت دیگر مشاهده نخواهد شد. این بر جوشیده از این حقیقت است که از آنجائیکه دیگر مرز شعور نفسی باقی نیست، یعنی از آنجائیکه فاعل شناخت شناسی در میان نیست که بیننده چیزها شود، طبعاً عیونی نیز برای رویت در میان نخواهند بود. همانطور که جنبش و هیاهوی روحی در تجربه فنا به نقطه‌هیچی کاهش مییابد، بهمان سان نیز جنبش هستی که تاکنون معرف جهان بیرون بوده، بسکوتی مطلق میانجامد. زمانیکه حدود نفس در نهاد (وفاعل) از میان برداشته میشود، حدود عرضی چیزها نیز در جهان عیون از صحنه بیرون میروند و فقط وحدت مطلق واقعیت در خلوص خویش بمثابه شعور مقدم بر آن دوگانگی عین و ذهن، باقی میماند. این مرحله در اسلام "جمع" نامیده میشود. زیرا در این مرحله همه چیزهایی که سازنده جهان عرضی هستند، جمع آوری شده و بحالت اصیل عدم تمییزشان بازگردانده میشوند. بزبان اهل تکلم این حالتی است که طی آن شخص مومن فقط و فقط خداوند را مشاهده میکند بدون اینکه مخلوقات را ببیند. اینرا تحت عنوان مرتبه‌ای که "خداوند بود و هیچ چیز دیگری موجود نبود" نیز شناخته‌اند. این همان مرتبه‌ایست که Ch ang Tzu فیلسوف تائوئی "آشفستگی" مینامد (۱۳).

مرتبه بعدی که غائی‌ترین و بالاترین مراتب است، مرتبه بقاست. از نقطه نظر ذهنی این مرتبه‌ایست که طی آن فرد، خودآگاهی عرضی خود را پس از تجربه فنا و نفس خویش، بدست می‌آورد. ذهن که در مرحله پیشین کاملاً از کار کردن بازمانده، فعالیت معرفتی خود را از سر میگیرد. در ارتباط با همین تولد دوباره ذهن، جهان عرضی از نو افراشته میشود. بار دیگر جهان، در چشم آدمی خود را در شکل امواج خروشان کثرت آشکار میسازد. اشیا که پیش از این در اتحاد و یگانگی جمع گشته بودند، باز در مقام واحدهای متفاوتی از بگدیگر جدا میشوند. برای همین این مرتبه را "جدائی پس از اتحاد" یا "فرق ثانی" مینامند.

اما میان فرق نخستین و "فرق ثانی" تفاوت مهمی هست. در "فرق نخستین" که متعلق به مرحله پیش از فناست، اشیا بشمار هم از نظر عینی و هم از نظر ذهنی از همدیگر کاملاً متمایز بودند، به نحوی که هر کدام را میشد بعنوان واحدی مستقل و قائم بخویش مشاهده کرد. و در این مقام اشیا در ضدیت با واقعیت مطلق قرار داشتند زیرا در دو قلمروی وجودی متفاوت، هیچ رابطه درونی با همدیگر نداشتند. در مرتبه "فرق ثانی" نیز همه اشیا عرضی توسط حدود جوهری و منحصر بفریشان از یکدیگر متمایزاند. و این "ساحت وجودی" کثرت در مقام کثرت نیز بدون تردید از ساحت وحدت متمایز است.

اما "فرق ثانی" کثرت صرف نیست زیرا در این مرتبه از وجود، همه مرزهای جوهری چیزها، چیزی جز تعیینهای گوناگون وحدت مطلق نیستند، گرچه همه بوضوح قابل رویت‌اند. و از آنجائیکه "وحدت" در خلوص خویش همه تمایزهای وجود را از میان برمی‌دارد، همه جهان هستی در اینجا نهایتاً به یکتا ریشه ماورای طبیعی کاهش پذیر می‌باشد. از این نقطه نظر میتوان گفت تنها چیزی که به معنی واقعی کلمه موجود است، چیزی جز این ریشه منحصر بفرد و ماورای طبیعی نیست. باین تعبیر، کثرتی که در اینجا مشاهده میشود وحدت است. تنها نکته مهم در اینجا اینقرار است که وحدت در این مرتبه، وحدتی است با آرایشی درونی از اجزای رده بندی شده. و این مرتبه را جمع الجمع گفته‌اند، باین دلیل که پدیده‌های عرضی که طی فنا به وحدت مطلق کاهش یافته بودند، یعنی در "جمع نخستین"، اکنون از نو متفرق گشته و دوباره در این تصویر از وحدت جمع‌آوری گشته‌اند.

بنابراین از این دیدگاه تفاوت میان وحدت در مرتبه فنا، یعنی جمع، و وحدت در مرتبه بقا یا جمع الجمع، در این حقیقت نهفته است که وحدت در مرتبه فنا وحدتی مطلق و ساده، خالی از آرایش و دسته بندی درونی است، درحالیکه در مرتبه جمع‌الجمع وحدتی است که از درون دارای آرایش و رده بندی است. و در این مرتبه موخر، واقعیت عبارتست از رویداد تعارضها<sup>4</sup> باین تعبیر که وحدت کثرت است و کثرت وحدت. اساس واقعیت در تصویر وحدت در بطن کثرت و تصویر کثرت در بطن وحدت است. زیرا همانگونه که لاهیجی گفته، وحدت یا واقعیت مطلق همچون آئینه‌ای عمل میکند که همه پدیده‌های عرضی را بازمی‌تاباند در حالیکه کثرت یا پدیده‌های عرضی عملکردی شبیه به تعداد بیشماری از آئینه را دارند که هر کدام در مقام خویش و بشیوه خودش، همان واقعیت مطلق را بازمی‌تاباند، این استعاره بطور خارق العاده‌ای شبیه به تصویر بودائی ماه است که در سطوح متفاوتی از آب بازتاب میشود، گرچه ماه خود در وحدت و یگانگی اش باقی است ولی در انعکاسش در ماههای متفاوتی منقسم میگردد.

آنکس که باین مقام رسیده است در حکمت اسلامی بنام ذوالعینون شناخته میشود. این مردیست که با چشم راستش وحدت را میبیند، یعنی فقط واقعیت مطلق را و نه چیزی دیگر، در حالیکه با چشم چپش کثرت را رویت میکند یعنی جهان عرضی را. آنچه در این مرد حائز اهمیت بیشتری است این حقیقت است که علاوه بر اینکه وی شاهد دو تصویر وحدت و کثرت در آن واحد است، وی میداند که ایندو در غایت چیز واحدی هستند. با اینوصف، او در هر موجودی شناسای دو ساحت از آن وجود است: ساحت فنا و ساحت بقا. نیازی به گفتن این نیست که ما اصطلاح فنا و بقا را در اینجا به معنای وجودی گرفته‌ایم اگرچه آندو با تجربه ذهنی بهمان وجه تسمیه بی‌ارتباط نیستند.

ساحت "فنا" در یک چیز ساحتی است که طی آن، آن چیز بمثابه فردی متعین و جوهری محدود قلمداد میشود. در این ساحت از وجود، هر چیز موجودی متناسباً معدوم و هیچ می‌باشد. زیرا "وجودی" که وی ظاهراً از آن برخوردار است، وجودی عاریتی است، این چیز در خودش باطل و غیرواقعی است و برزمینه عدم می‌باشد. درحالیکه همان چیز در ساحت بقا، بمثابه واقعیت قلمداد میگردد به تعبیر شکلی معین از واقعیت مطلق، شکلی عرضی که واقعیت مطلق در آن تجلی میگردد. در این ساحت، هیچ چیز در جهان هستی غیرواقعی نیست.

هر موجود واقعی، ترکیب غریبی است از این دو ساحت مثبت و منفی، هر چیزی قلمروی برخوردار است، ساحتی است، قلمروی رویارویی محدود با نامحدود، و مطلق با نسبی. و ترکیب این دو ساحت، بوجود آورنده چیز ممکن است. برخلاف مفهوم وجودی و رایج "امکان"، یک چیز ممکن صرفاً و بطور خالص نسبی و محدود نیست. هر چیزی در مقام مکان تجلی یزدانی، برخوردار از ساحتی است که ویرا مستقیماً با واقعیت مطلق مرتبط می‌سازد. شخص عارف در تک تک چیزها، از پست‌ترین چیزها گرفته تا والاترین موجودات، شناسای تجلی متعینی از واقعیت مطلق است.

این وضع ماورای طبیعی را محمود شبستری در گلشن راز بکمک جملات مرکب و متضادی همچون "شب روشن میان روز تاریک" (۱۵) توضیح داده. شب روشن در این جمله بیانگر ساختار عجیب واقعیت است که در مرتبه ذهنی و عینی فنا آشکار میگردد، که طی آن آدمی شاهد از میان رفتن همه تجلیات بیرونی واقعیت است. آنرا شب مینامیم زیرا در این مرتبه چیزی قابل تمییز نیست، همه چیزها انوار و اشکال مربوطه خویش را از دست داده‌اند و در تاریکی اصیل نامتعین غرق گشته‌اند. این "شب" متافیزیکی، روز نامیده میشود زیرا واقعیت مطلق - مستقل از ملاحظه همه محدودیت‌هایی که ساختار شعور نسبی ما بر آن تحمیل میکند - اساساً و جوهری درخشان است و تابانگر ذات خویش و دیگر چیزهاست.

نیمه دوم جمله بالا عبارتست از "میان روز تاریک". این پیش از هر چیز باین معنی است که این وحدت مطلق، خود را در میان کثرت بشکل اشیا نسبی و متعین آشکار ساخته است. باین تعبیر و بدین شکل، واقعیت مطلق بطور واضح در جهان بیرونی قابل رویت است، درست بهمان سان که که همه چیز در روشنی روز پیداست. ولی روشنایی که همه این چیزها در پر توش در

<sup>4</sup> coincidencia oppositorum

نظر ما آشکار میشوند روشنی عرضی است. چیزهائی که در پرتو آن پدیدار میشوند، از سرشت تاریکی و عدم هستند. از اینروست که "روشنی روز" تاریخ قلمداد میگردد.

این دو جنبه متضاد از واقعیت، یعنی نور و تاریکی، که گفته‌اند در همه چیز قابل رویت است، ما را مستقیماً باین پرسش راهنمون میگردد: واقعی بودن چیزهای عرضی را به چه معنائی میتوان گرفت؟ موضوع واقعیت یا عدم واقعیت جهان عرضی در حکمت اسلامی در واقع نکته مهمی است که انسانها را در دستجاتی تقسیم کرده که میانشان بنوعی سلسله مراتب روحی نیز برقرار است. حیدرآملی در این رابطه سه دسته‌بندی پیشنهاد میکند: (۱) عوام یا مردان عقل (ذوالعقل؟) (۲) خواص یا مردان شهود (ذوالعین) و (۳) خواص الخواص یا مردان عقل و شهود (ذوالعقل والعین) (۱۶).

پائین‌ترین رتبه متعلق بکسانی است که فقط کثرت را میبینند. آنها کسانی هستند که معتقد باین هستند که واقعیت فقط چیزهائی است که آنها در این جهان دریافت میدارند، بی‌آنکه چیزی فراسوی شان باشد. از نقطه نظر عارفی واقعی، چشمان این مردم توسط اشکال عرضی کثرت، محجوب از رویت وحدت ماورای آنهاست. اشیا عرضی بجای آشکارسازی، بدلیل سرشت وجودشان بمتابه حجاب غیرقابل نفوذی مانع دید آن چیزی میشوند که خود در تجلی است. در حکمت اسلامی این وضعیت، مکرراً بحالت کسانی تشبیه میشود که در تصاویری که در آئینه میافتند مینگرند بدون اینکه آگاه از وجود آینه باشند. در این استعاره آئینه نماد واقعیت مطلق است و تصاویری که در آن میافتند همان چیزهای عرضی میباشند. چنانچه عینی گفتگو کنیم، باید اذعان کنیم که حتی این چنین مردم نیز تصاویر را روی سطح آئینه دریافت میکنند. بدون این آئینه، دریافت هیچگونه تصویری قابل تصور نیست. ولی این مردم بطور ذهنی براین باور هستند که این تصاویر، چیزهای واقعی و قائم بخویش‌اند. استعاره آئینه، تصادفاً استعاره‌ایست که در حکمت اسلامی در موقعیتهای گوناگونی بکار گرفته میشود. استعاره دیگری از همین نوع، استعاره دریای موج است که در مضمون ماورای طبیعی مشخصی که ما بآن علاقمندیم، گویای این است که مردم فقط امواج غلتان را میبینند و این حقیقت را فراموش میکنند که موجها چیزی جز اشکال بیرونی نیستند که دریا بخود میگیرد. جامی در توضیح اینکه چگونه کثرت عرضی از وحدت پرده‌پوشی میکند، میگوید:

وجود دریایی است با امواجی که مداوماً خروشانند

عوام از این دریا فقط امواجش را ادراک میکنند

اینک از اعماق دریا امواجی بی‌شمار بسطوح آب فرامیرسند

در حالیکه دریا در پس این امواج پنهان میماند (۱۷)

در اینجا فرصت را غنیمت شمرده و اشاره باین نکته میکنم که حکمای مسلمان مایل به استفاده از تشبیه و استعاره در متافیزیک هستند بویژه در رابطه متضادی که میان وحدت و کثرت، یا میان واقعیت مطلق و چیزهای عرضی برقرار است. استفاده از استعاره در متافیزیک یکی از شاخصهای حکمت اسلامی است، یا بهتر است بگویم یکی از شاخصهای فلسفه شرق بطور اعم. نباید آنرا بمتابه آرایشی شاعرانه قلمداد کرد. استفاده از استعاره قطعاً از کارکردی معرفت‌شناسانه برخوردار است (۱۸).

این میتواند بدرستی یادآور درک لودویگ ویتگنشتان از مفهوم "دیدن چیزی بمتابه چیزی دیگر" شود. بقول ویتگنشتاین فعل "دیدن چیزی بمتابه چیزی دیگر" بر خوردار از فرآیندیست که دیدن عادی فاقد آن است. وی این مفهوم موخر را "نابینایی از یک بعد" نامید (۱۹).

بهمین سان، کشف استعاره‌ای متناسب در قلمروی متعالی متافیزیک، برای یک فیلسوف مسلمان نوع غریبی از اندیشه است، وجه خاصی از شناخت میباشد، زیرا این کشف بمعنای انتزاع سیمای ظریف و دقیقی از ساختار واقعیت مطلق است، جنبه‌ای که هر چقدر هم که در مقام یک شعور متعالی عیان باشد، آنچنان در سطوح استدلالی ظریف و فرار است که شعور آدمی راه دیگری برای وصول بآن ندارد.

با ذکر مطالبی که گذشت، اکنون ملاحظه انواع مراتب شناخت متافیزیکی را ادامه میدهیم. آندسته از عوام که چیز دیگری فراسوی کثرت دریافت نمیکنند، و حتی مفهوم "عرضی" در نظرشان دارای معنایی واقعی نیست، در پائین‌ترین رتبه در این سلسله قرار دارند. محصور در همین محدوده عوام، میتوان به مراتب بالاتری رسید، یعنی به رتبه کسانی که چیزی را ماورای جهان عرضی شناسایی میکنند. این چیز همان واقعیت مطلق - یا در زبان عوام خدا - میباشد که بمتابه چیزی متعالی، ادراک میگردد. خداوند در اینجا در مقام مطلق "دیگر" که از جهان عرضی بریده شده، نمودار میگردد. در این مفهوم رابطه درونی میان خداوند و جهان، موجود نیست. میان آنها فقط ارتباطی بیرونی همچون آفرینش و حکمفرمائی است. این مردان

در اسلام بعنوان "اهل ظاهر" شناخته شده‌اند، "اهل ظاهر" یعنی کسانی که فقط سطوح بیرونی واقعیت را میبینند. در مورد ایشان چنین گفته‌اند که چشمان ایندسته از مردم مبتلا به بیماری است که آنها را از دیدن ساختار واقعی حقیقت باز میدارد. در اینحالت از بیماری یا نقص خلقی گفتگو می‌رود که مختص چشم است و آنرا hawal نامیده‌اند. هرآنکس که باین درد مبتلاست همواره تصویری دوگانه از چیزها میبیند و هر شیئی واحدی در نظر او پیدایشی دوگانه دارد. دسته دوم متشکل از کسانی است که تصویر بلافصلی از واقعیت مطلق را هم ذهنها و هم عینا بدست آورده‌اند. یعنی از طریق تجربه نابودی کامل نفس و نابودی همه آن چیزهای عرضی که سازه‌های جهان بیرونی هستند. ولی متعلقین باین دسته در این رتبه باز میایستند و به پیش نمیروند. برای بیان دقیقتر این وضع باید گفت ایندسته از مردم فقط از وحدت مطلق آگاهند. آنها در همه جا فقط وحدت میبینند و نه چیزی دیگر. همه جهان در نظر ایشان تبدیل به وحدت مطلق گشته بی آنکه دارای تعیین یا آرایشی درونی باشد.

مسلم است که در بازگشت از تجربه فنا به شعور معمول‌شان، قطعاً کثرت از نو برایشان قابل رویت میگردد. ولی جهان عرضی بمثابة وهمی بکنار گذاشته شده. در نظر آنها جهان کثرت فاقد هرگونه ارزش وجودی یا متافیزیکی است زیرا این جهان جوهرها غیر واقعی میباشد. عیون بیرونی به مفهوم واقعی کلمه "موجود" نیستند. بلکه غباری شناور و اوهامی صرف اند که هیچ واقعیت معتبری ضامن‌شان نیست. چنین نگرشی اساساً عین نگرش ودانتائی از جهان عرضی است که در تعریف عمومی آن کلمه "مایا" به معنای وهم صرف یا "اصل مولد وهم" سوتعبیر میشود.

همانگونه که این تعبیر عمومی، نسبت به جهان بینی معتبر ودانتائی بی‌انصافی میکند، بهمان سان در حکمت اسلامی تاکید انحصاری بر واقعیت مطلق تا حد آسیب لاجلاج رساندن به جهان عرضی، بطرز کشنده‌ای نگرش معتبر این حکمت را تحریف میکند. حیدرآملی در این مضمون است که اسلامیون را متهم بکفر میکند (۲۰).

از دیدگاه بزرگترین عارف اندیشمند، حتی کسانی از ایندسته، هنگامیکه تصویر واقعیت مطلق را تجربه میکنند، در واقع واقعیت مطلق را بدانسان که از جهان عرضی بازتابانده میشود تجربه میکنند. ولی در پرتو خیره کننده نوری که از واقعیت مطلق بر میتابد، آنها آگاه از جهان عرضی نیستند که در آن این نور منعکس شده. درست همانند دسته نخست که در موردشان واقعیت مطلق حکم آئینه‌ای را داشت که جهان عرضی را بازمی‌تاباند، در مورد ایندسته دوم چیزهای عرضی حکم آئینه‌ای را دارند که واقعیت مطلق را بر میتاباند. در هر دو حال آدمی صرفاً متوجه تصاویر است که در آئینه افتاده، و خود آئینه از کانون توجه بدور است.

در مرتبه سوم، یعنی مرتبه خواص الخواص است که رابطه "مطلق" با جهان عرضی بشیوه درستی فراچنگ می‌آید، یعنی بشیوه تحقق متضاد وحدت و کثرت<sup>۵</sup>. علاوه بر این، در همین قلمرو است که ارزش شناخت‌شناسانه تفکر استعاره‌ای بطرز سرشاری به نمایش گذاشته میشود.

آنانکه شعورشان به مرتبه بقا پس از تجربه فنا، عروج یافته، ارتباط "مطلق" و عرضی را بمثابة "تحقق متضاد وحدت و کثرت" در مییابند. بزبان اهل تکلم اینها کسانی هستند که قادر برویت خداوند در مخلوقات و مخلوقات در خداوندند. آنها هم قادر بدیدن آئینه هستند و هم قادر بدیدن تصاویری که در آئینه میافتد، خداوند و مخلوق در این مرتبه بطور متناوب هم حکم آئینه را پیدا میکنند و هم حکم تصویر را. همان "وجود" یکتا یکبار بعنوان خداوند رویت میشود و بار دیگر بعنوان مخلوق، یا بصورت واقعیت مطلق و جهان عرضی، یا بصورت وحدت و کثرت.

منظره کثرت اشیا عرضی مانع منظره وحدت ناب واقعیت غائی نیست. منظره وحدت نیز در راه پیدایش کثرت قرار ندارد (۲۱). برعکس، ایندو در بروز ساختار خالص واقعیت، مکمل یکدیگرند. زیرا ایندو جنبه اساسی از واقعیت هستند، وحدت نمودار جنبه اطلاق یا اجمال است، و کثرت نماد تقید یا تفصیل. کسب تصویری درست از واقعیت بدانگونه که هست،

مشروط به فراچنگ آوردن وحدت و کثرت در یک فرآیند واحد شناخت است. حیدرآملی، شهود همزمان ایندو جنبه از واقعیت را "توحید وجودی" مینامد و آنرا بمثابة تنها همتای معتبر فلسفی از توحید دینی قلمداد میکند (۲۲). بنابراین "توحید وجودی" متشکل از شهودی بنیادی از واقعیت یکتای "وجود" در همه چیزها بدون استثناست. این دیدگاه در "مطلق"، که متناسب با مفهوم تئولوژیکی خداوند است، "وجود" را در خلوص مطلق و بی قید و شرط میبیند، در حالیکه در چیزهای جهان عرضی شناسای تمایزهای منسجم واقعیت یکتای "وجود"، متناسب با آرایشهای درونی اش میباشد. از دیدگاه فلسفی، این موضع عموماً تحت عنوان "وحدت وجود" شناخته شده است، که اندیشه مرکزی و مهمی است که به ابن عربی منتسب میشود.

<sup>5</sup> coincidentia oppositorum

متافیزیک خاصی که بر این نوع از شهود وجودی بنیان شده، با این حکم آغاز میکند که فقط "مطلق" واقعیت دارد، که "مطلق" تنها واقعیت است و متعاقبا هیچ چیز دیگری واقعی نیست. پس جهان تفکیکی کثرت اساسا عدم است. ولی فورا به این حکم نخستین، حکم دیگری افزوده میشود و آنهم از اینقرار که این حکم دلالت بر این ندارد که جهان تفکیکی، پوچ، باطل، وهم یا عدم صرف است. شان وجودی چیزهای عرضی، شان مناسبات است، یعنی همان اشکال متنوع مناسبات واقعیت مطلق. فقط و فقط باین مضمون است که آنها واقعیت دارند.

پیدایش جهان عرضی، بدانگونه که ما آنرا مشاهده میکنیم، وابسته به دو علت ظاهرمتفاوت است که در واقع با یکدیگر کاملاً هماهنگی دارند: یکی علت متافیزیکی و دیگری علت شناخت‌شناسانه. از دیدگاه متافیزیکی یا هستی‌شناسانه، جهان عرضی در برابر چشمان ما پدیدار میشود زیرا "مطلق" در خودش دارای آرایشی درونی است که آنها را شئون نامیده‌اند (شان به معنی وجه درونی وجود). آنها را کمالات نیز نامیده‌اند و این مفهومی است که بطریق مهم و پرمعنائی، به اندیشه لائوتسه‌توئی "فضیلت" (te) در رابطه با راه (tao) شباهت دارد (۲۳). طبعا این تبلورات درونی، تبلور بیرونی خاص خود را میطلبند. متعاقبا "وجود"، خود را در تعیناتی بیشمار میگسترند.

از سوی دیگر از دیدگاه شناخت‌شناسی، این فعل تجلی وابسته به محدودیت ذاتی شعور بشر است. واقعیت مطلق یا "وجود ناب" در خود وحدتی صرف است. واقعیت مطلق مستقل از همه اشکال متنوعی که در آنها تجلی مییابد، در وحدت اصیل خود باقی میماند. باین مفهوم جهان کثرت اساسا از همان سرشت واقعیت مطلق برخوردار است، یعنی واقعیت مطلق است. ولی وحدت اصیل مطلق در نظر محدود انسان، بدلیل محدودیت شعورش، در اشیا بیشماری تفکیک یافته پدیدار میگردد. جهان عرضی، واقعیت مطلق است که شکل بیشکل واقعی خود را ورای اشکال ظاهری اش که معلول محدودیت ذاتی قوه شناخت و مدر که انسان اند، پنهان میکند.

فرآیندی که در اینجا بصورت پیدایش وحدت یکپارچه و اصیل متافیزیکی در اشکال متنوع و تفکیک یافته، تشریح شده، در حکمت اسلامی بنام "تجلی وجود" شهرت دارد. مفهوم تجلی ساختار عین مفهوم ودانتائی آدهایاسا<sup>۶</sup> یا "superimposition" است. مطابق این تعبیر، وحدت یکپارچه و تقسیم نشده نیرگانابراهمان، مطلق بی‌قید و شرط، بدلیل "اسامی و اشکال"<sup>۸</sup> که بواسطه جهل<sup>۷</sup> بر مطلق تحمیل میگردند، بصورت منقسم پدیدار میشود. این نکته گفتنی است که از دیدگاه مقایسه ما بین حکمت اسلامی و ودانتائی، آویدیا (جهل) که ذهن نادانی انسان را از واقعیت چیزها میرساند، از نظر عینی دقیقا همان مایا<sup>۹</sup> است که قدرت ذاتی براهمان در تقید خویش است. "اسامی و اشکالی" که بر مطلق بواسطه آویدیا افزوده میشوند متناسب با مفهوم اسلامی ماهیت اند، که جز امتدادهای بیرونی اسما و صفات الهی نمیباشند. و مایای ودانتائی بمثابه قدرت تعین واقعیت مطلق، همتای دقیق خود را در حکمت اسلامی در مفهوم "رحمت وجود" پیدا میکند. ولی حتی در مرتبه تجلی، ساختار واقعیت از دید عارف حقیقی، بطرز شدیدی در تعارض با همان واقعیتی بنظر میرسد که در شعور نسبی آدم عادی پدیدار میشود. زیرا در چشم آدم عامی پدیده‌ها متجلی و قابل مشاهده‌اند در حالیکه مطلق پنهان است. ولی در شعور شرطی شده عارف حقیقی، مطلق همواره و همه جا متجلی است در حالیکه پدیده‌ها در پس میمانند. این ساختار غریب واقعیت در تجلی خویش، وابسته به حقیقتی است که مکررا بآن اشاره کرده‌ام و آنهم از اینقرار که جهان تفکیکی عرضی، واقعی به وجه قائم بر خویش نیست. هیچ چیز عرضی در بطن خویش حامل هسته‌ای هستی‌شناسانه نیست. این اندیشه متناسب با اندیشه محبوب بودائی در نفی svabhaya یا "خویش-طبعی" در هر چیزی در جهان است. باین مفهوم موضع فلسفی مکتب وحدت وجود، آشکارا بر ضد جوهر‌گرایی است. همه به اصطلاح "جوهرها" یا "ماهیتها" به مقامی جعلی یا ساختگی کاهش مییابند. حداکثر درجه واقعیت که بآنها اطلاق مییابد "وجود عاریتی" است. یعنی ماهیات موجودند زیرا آنها اعراض تعینات گوناگون واقعیت مطلق اند، و واقعیت مطلق به تنهایی شایسته وجود به معنی کامل آن است.

اندیشمندان مسلمان در رابطه با شئون هستی‌شناسانه جهان عرضی و ارتباط آن با واقعیت مطلق، تعدادی مشابهات و استعاره‌هایی درخشان پیشنهاده‌اند. نظر به اهمیت تفکر استعاره‌ای در اینجا چند نمونه متذکر میشوم. محمود شبستری در گلشن‌راز میگوید:

6 adhyasa

7 avidya

8 nama-rupa

9 maya

پیدایش همه چیزهای "دیگر" معلول خیال توست، درست همانگونه که نقطه‌ای چرخان، پیدایشی همچون دایره دارد (۲۴).

لاهیجی در ملاحظه اشعار بالا مشاهدات زیر را ارائه میدهد. پیدایش کثرت به مثابه چیزی "غیر" از مطلق، وابسته قوه خیال است که متکی بحواس میباشد و بنابه سرشت خویش از رفتن فراسوی سطح پدیده‌ها و چیزهای عرضی ناتوان است. در حقیقت فقط یک واقعیت یکتا موجود است که خود را در اشکال بیشمار تجلی میدهد. ولی در این قلمرو قوای حسی مطلقا غیر قابل اعتماد است. زیرا قوای حسی مستعد رویت سراب بمثابه چیزی بواقع موجود است در جائیکه در حقیقت ناموجود است. این قوا قطرات باران را در حال ریزش از آسمان در خطی مستقیم میبیند. آدمی نشسته در قایق مایل باین پندار است که ساحل در حرکت است در حالیکه قایق ایستاده است (۲۵). چنانچه پاره‌آتشی را در تاریکی بچرخانیم، دایره سوزانی را میبینیم. آنچه واقعا در اینحال موجود است، پاره آتشی است که بمثابه نقطه‌ای سوزانی از آتش است. ولی چرخش ظریف و دوار باین نقطه پیدایش دایره‌ای از نور میبخشد. بنابراین لاهیجی ارتباط وحدت و کثرت را چنین استدلال میکند که حالت وحدت بمثابه آن نقطه آتش است و جهان کثرت در ساخت اساسی اش شبیه بدایره حادث از حرکت دوار است (۲۶). بکلام دیگر جهان عرضی اثریست که از فعالیت پیوسته و خلاق واقعیت مطلق، بجایماند.

مسئله فلسفی در اینجا، شان هستی‌شناسانه دایره نور است. بدیهی است که این دایره، "وجود" بمعنی مطلق کلمه ندارد. در خودش کاذب و غیر واقعی است. و بهمین اندازه نیز بدیهی است که نمی‌توان گفت دایره عدم صرف است. به مضمون خاصی وجود دارد. این دایره تا بدانجائی که در شعور ما پیدایشی دارد، و تا بدانجائی که از نقطه آتش حادث میشود، موجود است. نقطه‌ای که واقعا در سطوح تجربی ما وجود دارد، شان هستی‌شناسانه همه چیزهای عرضی که در این جهان قابل مشاهده‌اند اساسا از چنین سرشتی است.

استعاره جالب توجه دیگری که توسط اندیشمندان مسلمان پیشنهاد شده، استعاره مرکب (جوهر) و کلمات گوناگونی است که با آن جوهر مینویسند. کلماتی که با جوهر مینویسند در مقام کلمه وجود واقعی ندارند. زیرا کلمات اشکال گوناگونی هستند که بآنها معانی خاصی مقرر گشته. آنچه واقعا موجود است چیزی جز مرکب نیست. "وجود" کلمه در حقیقت جز "وجود" مرکب نیست که بمثابه یکتا واقعیت منحصر بفرد، خود را در اشکال بیشمار آشکار ساخته است. آدمی باید در آغاز بیاموزد که واقعیت یکتای جوهر را در تمام کلمات رویت کند، و پس از آن کلمات را بمثابه دگر دبیسی ذاتی جوهر باز شناسد. استعاره بعدی، استعاره دریا و موج، احتمالا مهمتر است از این نظر که اولاً تعداد زیادی از اندیشمندان غیر مسلمان شرقی در کاربرد این استعاره سهیم‌اند، و لاجرم این استعداد در این استعاره هست که رایج‌ترین الگوی مشترک اندیشه را در شرق فاش سازد، و دوما توجه ما را به نکته بسیار پراهمیتی معطوف میکند که در استعاره‌های پیشین بدان اشاره نشده و آنهم از اینقرار که مطلق بدلیل مطلق بودنش، نمیتواند بطور واقعی از جهان عرضی رها شود، درست بهمان سان که "وجود" جهان عرضی بدون اتکا به "وجود" واقعیت مطلق، یا بهتر بگوئیم بدون "وجود" که خود واقعیت مطلق است، غیر قابل تصور است. البته شعور قادر بدرک "مطلق" بمثابه وجودی ماورای تعینات هست، و همانطور که پیش از این دیدیم، حتی میتوان مطلق را در وحدت جاودانی و لاشروطی مطلقش، شهود کرد. ما حتی میتوانیم قدمی فراتر رویم و آنرا بمثابه چیزی فراسوی شرط بلاشرطی ادراک کنیم (۲۸).

ولی چنین تعبیری از "مطلق" رویداد نیست که فقط در شعور ما نقش میبندد. در قلمرو واقعیت ماورای ذهن، مطلق نمیتواند حتی برای یک لحظه بدون تجلی خویش، باقی بماند.

همانگونه که حیدر آملی میگوید "دریا تا زمانیکه دریاست نمیتواند خودش را از موج جدا کند، موجها نیز ناتوان از "بودن" مستقل از دریا هستند. علاوه بر این، هنگامی که دریا در شکل موج ظاهر میشود، این شکل نمیتواند متفاوت از شکل موجی دیگر نباشد، زیرا مطلقا محال است که دو موج در یک مکان واحد و شکل واحد ظاهر شوند" (۲۹).

حیدر آملی در این رابطه غریب میان موج و دریا تصویر دقیقی از ارتباط هستی‌شناسانه میان مرتبه "وجودی" تفکیک نشده و مرتبه "وجودی" تفکیک شده، را شناسائی میکند. وی میگوید:

"بدان که وجود مطلق یا خداوند همانند اقیانوسی بیکران است در حالیکه اشیا متعین و افراد هستی همانند موجها و رودها بیشماراند. همان سان که موجها و رودها چیزی نیستند جز ظهور دریا مطابق با شکلهائی که کمالتش در مقام "آب بودن"، و ویژگی هایش در مقام "دریا بودن" ضروری میسازند، بهمین سان موجودات متعین چیزی نیستند مگر ظهور وجود مطلق در شکلهائی که کمالات و ویژگی هایش در تطابق با آرایش درونی، آنها را ضروری میسازد.

علاوه بر این، موجها و رودها از یک نظر دریا نیستند، در حالیکه از نظری دیگر همان دریا میباشدند. در واقع موجها و رودها

بدلیل تعیین و ویژگی‌شان از دریا متمایز هستند. ولی از دید واقعیت و دید جوهری‌شان، یعنی از نقطه نظر آب بودن، اینها از دریا متفاوت نیستند. درست بهمین سان، موجودات متعین بدلیل تعیین و شرطی بودنشان از واقعیت مطلق متمایزاند، ولی نظریه جوهر و واقعیت‌شان، یعنی نظر به وجود صرف، از واقعیت مطلق متمایز نیستند.<sup>۳۰)</sup> این نکته جالب توجه است که حیدرآملی در تحلیل این وضعیت هستی‌شناسانه از دیدگاه معانی‌شناسی (semantic) چنین ادامه میدهد:

”زمانیکه دریا توسط شکل امواج تعیین مییابد، دریا را موج مینامیم. ولی وقتیکه همان آب توسط شکل رود تعیین یافته، آنرا رود مینامیم، و هنگامیکه بشکل جوی تعیین یابد، آنرا جوی مینامیم. بهمین سان آنرا باران، برف، یخ و غیره نامیده‌ایم. در واقع، در همه این احوال چیزی جز دریا یا آب، موجود نیست، زیرا موج و رود و جوی اسامی هستند که اشاره به دریا دارند. در حقیقت در قلمرو واقعیت مطلق، اسمی در کار نیست، چیزی که اشاره کننده بآن باشد مطلقاً نمیتوان سراغ گرفت. نه، حتی اختصاص دادن نامی همچو دریا، یک قرارداد صرف زبانی بیش نیست.“<sup>۳۱)</sup> وی بر این نکته میافزاید که دقیقاً همین در مورد ”وجود“ و ”واقعیت“ صادق است.

استعاره‌های مشهور دیگری نیز هنوز موجودند، از قبیل استعاره آینه و تصویر، یا استعاره عدد یک و اعدادی که از تکرار یک بوجود می‌آیند. همه اینها حائز اهمیت هستند زیرا هر کدام به نوبه خود نوری به جنبه غریبی از ارتباط میان وحدت و کثرت می‌افکنند، جنبه‌ای که توسط استعاره‌های دیگر بوضوح آشکار نگشته است.

مهمترین نتیجه‌ای که از ملاحظه دقیق استعاره‌هایی که ذکرشان رفت، بدست می‌آید عبارت از این است که در واقعیت متافیزیکی یا واقعیت مطلق، دو بعد مختلف میتوان تشخیص داد. در نخستین این ابعاد، که از نظر متافیزیکی غائی‌ترین مرتبه واقعیت است، مطلق در مطلق بودنش مطلق است، یعنی در نامتعیین بودن مطلقش. این بعد متناسب با مفهوم ودانتائی پارابراهمان (براهمان رفیع)، و اندیشه نئوکانفوسیوسی ”غایت“<sup>۱۰)</sup> میباشد. هم در ودانتا و هم در اسلام، مطلق در این مرتبه رفیع، حتی خداوند نیست، زیرا خداوند نیز بنوعی تعینی از مطلق است، دستکم تا آنجائی که این مفهوم مطلق را از جهان خلقت متمایز میسازد.

در قلمروی دوم، مطلق هنوز مطلق است، ولی مطلق در تناسب با جهان مطلق است. این مطلق است که بعنوان سرچشمه غائی جهان عرضی ملحوظ میشود، یعنی چیزی که خود را در شکل کثرت آشکار میسازد. فقط در این مرتبه است که اسم – الله در اسلام – قابل اطلاق به مطلق میگردد. این مرتبه پارامش‌وارا، خداوند رفیع در ودانتاست، و در جهان بینی کنفوسیوسی موضع ”غائی رفیع“<sup>۱۱)</sup> میباشد که خود چیزی نیست مگر wu chi، ”غایت هیچی“ بمثابه اصل جاودانی خلاقیت.

موضع وحدت وجود از اینقرار است، این مکتبی است که در فرآیند شکل‌گرفتن مکاتب فلسفی و ذهنیت شاعرانه در مسلمانان ایران اثر شگفت‌انگیزی گذاشته است، و من در این مقاله آغازین، خواسته‌ام در تشریح ساختار اساسی آن بکوشم. اکنون باید روشن شده باشد که چنانچه این موضع را توحیدی ناب قلمداد کنیم – که مکرراً پیش آمده – خطائی جدی مرتکب شده‌ایم. زیرا بدیهی است که این موضع عنصری از دوگانگی دربردارد، باین معنی که دو بعد متفاوت از واقعیت را در ساختار متافیزیکی مطلق شناسائی میکند. البته دوگانه‌گرا قلمداد کردن آن نیز ناروا خواهد بود، زیرا این دو بعد متفاوت از واقعیت، غایتاً در شکل تحقق متضادها<sup>۱۲)</sup> چیز واحدی هستند. یگانگی وجود، نه توحیدی است و نه ثنویت. در مقام تصویر متافیزیکی از واقعیت متکی بر تجربه غریب وجودی (هستی‌شناسانه)، که متشکل از رویت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت میباشد، این چیزی بمراتب ظریف‌تر و پویاتر از یکتاگرایی یا دوگانه‌گرایی فلسفی است.

علاوه بر این، جالب توجه است که چنین منظری از واقعیت بلحاظ ساختاری برهنه، اصلاً منحصر به ایران نیست. بر خلاف این، بسیاری از مکاتب عمده شرقی در این تصویر کم و بیش سهیم هستند. نکته مهم از اینقرار است که این مبانی مشترک ساختاری بطرز متنوعی رنگ‌آمیزی شده جوری که هر مکتبی بلحاظ تاکید بر جنبه خاصی از این ساختار از دیگر مکاتب متمایز میشود یا همچنین بلحاظ میزان تأمل یک مکتب بر یکی از این مفاهیم عمده. اکنون با ادامه تحلیل عقلی ساختار بنیادی، با ملحوظ داشتن همزمان تفاوت‌هایی که در مکاتب گوناگون یافت میشوند، میتوان به چشم‌اندازی جامع از دست کم یکی از مهمترین انواع فلسفه شرقی امید داشت، تا بتوان بشیوه مضمی آنرا در قیاس با هم‌تای غربی‌اش بکار گرفت. من بر این اعتقادم که تفاهم عمیق فلسفی میان شرق و غرب فقط با اتکا بر تعدادی از پژوهش‌هایی از این سرشت در مباحث

<sup>10</sup> wu chi

<sup>11</sup> t'ai chi

<sup>12</sup> coincidencia oppositorum

## NOTES

1. CL Mulla Sadra, *al-Shiawahid al-Rubu'hiyali* ed. Jalal al-Din Ashtiyani (Mashhad, 1967), 14.
2. Cf. his *Risalah Nadq at-Nuqud*, ed. Henry Corbin and Osman Yahya (Tehran-Paris, 1969), 625.
3. Muhammad LAhiji, *Sharh-e Gulshan-e Rdz* (Tehran, 1337 A.H.), 94-97.
4. Cf Jami', *al-Asrdr wa-Manba' al-Anwar*, ed. Henry Corbin and Osman Yahya (Tehran-Paris, 1969), 259, 261.
5. Cf Mulla Sadra, *al-Shawahid al-Rububya*, 448.
6. *Vivecarudamani*, 521.
7. S. N. L. Shrivastava, *Samkara and Bradley* (New Delhi, 1968), 45-47.
8. *Lawa'ih*, ed. M. H. Tasbihi (Tehran, 1342 A.H.), 19.
9. *Ibid.*, 19.
10. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felseflaind. Allah, Kainat ve Insan* (Istanbul, 1967), 6-9.
11. This and the following expression: *clatsu' mkw shin' un* appearing in the next paragraph belong to the technical terminology of the celebrated Japanese Zen master t)6gcn (1200.1253 C.E.).
12. The following description is an elaboration of what Lahiji says about these technical terms in his *Sharhe Gulshan-e Raz* ("Commentary on the *Gulshan-e Raz*"), 26~27e
13. For an analysis of the Confucian concept of „chaos“ see my essay, "The Archetypal Image of Chaos in Chuang Tzu: The Problem of the Mythopoeic Level of Discourse, *Celestial Journey: Far Eastern Ways of Thinking* (Ashland, Oregon: white Cloud Press, 1995).
14. The same metaphor is very frequently used for a similar purpose in Oriental philosophy. Thus, to give one more example, Chu Tzu, (1130-1200 c.E.), a famous Confucian philosopher of the Sung dynasty, remarks, on the problem of how the Supreme Ultimate (*t'ai chi*) is related to its manifestations in the physical world, that the Supreme Ultimate in relation to multiplicity is just like the moon which is reflected in many rivers and lakes and is visible everywhere without being really divided up into many. (Cf. *Chu Tzu Yü Lei*, Book 94).
15. *Gulshan-e Radz*, v.127, 100. Cf. LAhiji's Commentary, 101. See chapter two of this book for a filler discussion of light and darkness in Shabestari's *Gulshan-e Raz*.
16. Amuli, *Jarni'al-Asrdr*, p.113.591.
17. *Lawa'ih*, 61.
18. On the distinction between the ornamental and the cognitive function of metaphors, see Marcus B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor*, (The Hague-Paris, 1967), Introduction.
19. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Translated by GEM. Anscombe (New York: MacMillan, 1953), 213.
20. Amuli, *Jami' al-Asrdr*, 217, 221.
21. *Ibid.*, 113.
22. *Ibid.*, 113-115.
23. CL my *Sufisin and Taoism: Key Philosophic Concepts* (Ser-keley: University of' (California Press, 1983), 358-367.
24. *Gulshan-e Raz*, v.15, 19.
25. An interesting correspondence is recorded in the writings of Zen master t)bgcn, commenting on the same situation in his *Shobogenzo* (III, *Gen Jo KO An*): "If a man on board a ship turns his eyes toward the shore, he erroneously thinks that it is the shore that is moving. But if he examines his ship, he realizes that it is the ship that is moving on. Just in a similar way, if man forms for himself a false view of his own

ego and considers on that basis the things in the world, he is liable to have a mistaken view of his own mind-nature as if it were a self-subsistent entity. If, however, he comes to know the truth of the matter through immediate experience (corresponding to the experience of frnd' in Islam) and goes back to the very source of all things (corresponding to the Islamic idea of 'existence' in its original state of Unity), he will clearly notice that the ten thousand things (i.e. all phenomenal things) are ego-less (i.e. have no self-subsistence)."

26.Lahiji, *Sharh-e Gulshan-e Raz*,, 19.

27.Amuli, *Jdmi' al-Asrar*, 106-107.

28.This is known as the stage at which "existence" is conceived as *id bi-shart maqsami*, i.e. an absolute unconditionality in which "existence is conceived as not being determined even by the quality of being-unconditional, The stage corresponds to what Lao Tzu calls the "Mystery of Mysteries" *hsüan chih yu hsüan*) and what Chuang Tzu designates by the repetition of the word *wu* or "non-existence", i.e., *wu wu*, meaning non-non-existence.

29.Amuli, *Jdmi' al-Asrar*, 161 - 162.

30.Ibid., 206-207.

31.Ibid., 207-209.