



A Comparative Study of the Views of Ibn Arabi and Hegel about the Oneness of Being

Fatemeh Daneshpazhooh  | Qasem Pourhasan Darzi 

1. Corresponding Author. Ph.D. Student of Philosophy of Allāma Tabātabāi University.
E-mail: f.danesh.s@gmail.com
2. Associate Professor at “Philosophy Department” of Allāma Tabātabāi University.
E-mail: ghasemepurhasan@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 3 October 2023

Received in revised form

29 October 2023

Accepted 31 October 2023

Published online 22

December 2023

Keywords:

Oneness of Being, Hegel, Ibn Arabi, God, World, Human

ABSTRACT

The Oneness of Being (wahdat al-wujūd), which has a mystical root, has been proposed in the views of mystics and some philosophers. Ibn Arabi and Hegel have made this topic the focus of their discussions with different approaches. Ibn Arabi’s Oneness of Being is not the conceptual unity of being, but rather the unity of the external existence of beings that the mystics have achieved through intuition. According to this theory, there is no more than one true Being, and that is God, and everything that appears to exist other than God is only the determinations, attributes, and manifestations of the same Being. Hegel designs his philosophical system with the concern of finite and infinite connection. In his philosophical system, it is through this finite matter that one can speak concretely about the realization and realization of the absolute and infinite, and in a dialectical development, the unity of the real and the reasonable can be reached. Despite the similarities between the ideas of these two thinkers, their views in this field have a fundamental difference.

Cite this article: Daneshpazhooh, F & Pourhasan Darzi, Q (2023). A Comparative Study of the Views of Ibn Arabi and Hegel about the Oneness of Being, *History of Islamic Philosophy*, 2 (3), 5-29. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

Extended Abstract

Introduction

Thinkers have adopted different views regarding The Oneness of Being (wahdat al-wujûd), and this has made it difficult to clearly define this subject. Perhaps, with tolerance, the common denominator of these views can be seen as a unified view of beings; Although there is a difference of opinion in nature the axis of unity. Due to the different views in this field, this subject has the capability of comparative studies. This article aims to examine Ibn Arabî's and Hegel's views on the unity of existence.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) is the greatest systemizer of western philosophy who claims to have totalized philosophy. Although he is not a mystic, he has benefited from the views of two prominent German Christian mystics such as Meister Eckhart (1260-1328) and especially Jacob Bohme (1575-1624) and has introduced traces of mysticism into his philosophical approach.

Muhyiddîn Ibn Arabî (1165-1240) is a Muslim mystic whose theoretical mysticism in the Islamic world owes to his knowledge effort. Although the doctrine of the Oneness of Being exists before Ibn Arabî among Islamic thinkers in religious and theosophical texts, the theorization of this doctrine was done by Ibn Arabî. Of course, Ibn Arabî did not use the term "Oneness of Being" in his works, and Ibn Taymiyya probably used this term for the first time and called Ibn Arabî and Sadr al-Din al-Qunawi "people of unity". 'Abd ar-Rahmân Jâmî has mentioned Ibn Arabî as "the leader of those who speak of the Oneness of Being" and "the pattern of those who have reached the intuition of *al-Haqq* in every being.

The worldview of "Oneness of Being" has a long history in the history of philosophical-mystical thought, and in the modern era, such a worldview is called "pantheism" or "panentheos". The "pantheism" which was established by the English religious thinker John Toland indicates the "sameness" of God and the world. The "Panentheos" which was established by Friedrich Krause, means that the world is wrapped in God and God is more than the world. Some believe that Ibn Arabî can be considered an Oneness of Being based on both terms.

Methods

In this article, Ibn Arabî's and Hegel's views on the Oneness of Being will be examined in two separate parts, and then in the third part, a comparative comparison will be made between their opinions.

Findings

Hegel believes that the idea has development and transformation. In general, this development can be divided into three stages from the beginning, which is immanent and without any determination, until its complete realization: existence in itself, determined existence, and existence in itself for itself. On the other hand, Ibn Arabî also considers the ontological structure of the universe to have levels which include: the unseen of unseen (*ghayb al-ghuyob*) level, the first entification (*ta'ayyun*), the second determination, the external things and the perfect human. Comparisons can be made between Hegel's stages and Ibn Arabi's levels of being.

According to Hegel, in the last stage, the idea reaches its most complete and highest goal and realizes that there is no "other", but the world is: the realm of the conscious activity of the self-conscious subject. Here, dialectic as a unifying matter of contradictions is the fruit of the spirit's own production. Therefore, in the end, a person attains freedom with the full consciousness that the world is his own world and that he finds nothing but himself in the actual world. Therefore, Hegel says in the preface of the History of Philosophy: "The beginning and the end are united in the spirit". Ibn Arabî also does not see anyone else in the world: There is no one in the house but the owner of the house. But there is an important point that Ibn Arabî, by carefully analyzing the nature of man, considers God's relationship with God, including man, as the relationship between non-being and being. This means that when He exists, these are nothingness in his presence, and when He is a being, these are non-being in his sight. Man is only the complete manifestation of Allah's names, but he can never reveal the Most High's essential necessity. With these attributes, man is at best in the position of "divine caliph" and man's divinity has an inherent refusal. Therefore, in Ibn Arabî, the beginning and the end are united, leading to the fact that God is in both: "He is the first and the last".

Conclusion

Ibn Arabî and Hegel have presented different explanations of the theory of the Oneness of Being. In Ibn Arabî's view, the focus of this explanation is the discussion of the manifestation of divine names and attributes, and in the explanation of Hegel, process the transformation of ideas in a dialectical series. Both thinkers give superiority to humans among other creatures in terms of the manifestation of Being. Ibn Arabî considers "perfect man" and Hegel "historical man" to be the highest manifestation of unity, with the difference that perfect man is the manifestation of all the Most High's Names, while he cannot bring out the aspect of divine essential necessity, but Hegel's historical man is an absolute manifestation the Idea. In Hegel's philosophical system, the absolute is first an idea, then it is objectified in nature, and finally it returns to itself in the subject, and the subject and the object become one. Therefore, in Hegel, we are faced with the absence of the sublime and the tying of God's being to human knowledge. But in Ibn Arabî, we are faced with highlighting the divine excellence and the independence of His Essence from human knowledge.



بررسی تطبیقی آراء ابن عربی و هگل در باب وحدت وجود

فاطمه دانش‌پژوه^۱ | قاسم پورحسن درزی^۲

f.danesh.s@gmail.com

۱. (نویسنده مسئول)، دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

ghasempurhasan@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۱۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۹/۰۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۹/۰۹

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

وحدت وجود، هگل،

ابن عربی، خدا، جهان،

انسان

وحدت وجود که ریشه‌ای عرفانی دارد، در آراء عارفان و بعضی فیلسوفان مطرح شده است. ابن عربی و هگل با رویکردهای متفاوتی این موضوع را محور مباحث خود قرار داده‌اند. وحدت وجود ابن عربی، وحدت مفهومی وجود نیست، بلکه منظور وحدت وجود خارجی اشیاء است که عرفا از طریق شهود به حقیقت آن دست یافته‌اند. بنابر این نظریه، وجود حقیقی بیش از یکی نیست و آن وجود خداوند است و غیر خدا هرچه موجود به نظر می‌آید صرفاً تعینات، اعتبارات و تجلیات همان وجود واحد است. هگل با دغدغه ارتباط متناهی و نامتناهی، سیستم فلسفی‌اش را طرح‌ریزی می‌کند. او در نظام فلسفی‌اش از طریق همین امر متناهی است که می‌توان از تحقق و واقعیت یافتن مطلق و نامتناهی به نحو انضمامی سخن به میان آورد و در سیری دیالکتیکی، به وحدت امر واقع و امر معقول رسید. با وجود شباهت‌هایی میان نظر این دو اندیشمند، دیدگاه آنها در این زمینه تفاوت بنیادی دارد.

استناد: دانش‌پژوه، فاطمه؛ پورحسن درزی، قاسم (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی آراء ابن عربی و هگل در باب وحدت وجود، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲

(۳)، ۵-۲۹. DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.418957.1035>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.418957.1035>



مقدمه

اندیشمندان در خصوص وحدت وجود دیدگاه‌های مختلفی داشته‌اند و همین امر، تعریف مشخص از این مسئله را دشوار کرده است. شاید بتوان با تسامح، وجه مشترک این دیدگاه‌ها را نگاه وحدت‌بین به موجودات دانست؛ اگرچه در چپستی محور وحدت، اختلاف نظر وجود دارد. با توجه به وجود دیدگاه‌های مختلف در این زمینه، این موضوع قابلیت مطالعات تطبیقی را دارد. این نوشتار درصدد است دیدگاه ابن‌عربی و هگل را در باب وحدت وجود بررسی کند.

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م)، بزرگ‌ترین نظام‌پرداز فلسفه غرب است که ادعا می‌کند فلسفه را به تمامیت رسانده است. او هرچند عارف نیست، از آراء دو عارف برجسته مسیحی آلمانی، مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۸م) و به‌ویژه یاکوب بوهمه (۱۵۷۵-۱۶۲۴ م) بهره برده است و رگه‌هایی از عرفان را در رویکرد فلسفی‌اش آورده (see. Magee, 2009).

محمی‌الدین ابن‌عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق / ۱۱۶۵-۱۲۴۰ م) از عرفای مسلمان است که عرفان نظری در جهان اسلام مرهون مجاهدت علمی اوست. اگرچه آموزه وحدت وجود پیش از ابن‌عربی در میان اندیشمندان اسلامی و در متون دینی و حکمی وجود داشته، او این آموزه را تئوریزه کرده است. البته ابن‌عربی در آثارش از عبارت وحدت وجود بهره نگرفته و احتمالاً نخستین بار ابن‌تیمیه این واژه را به کار برده و ابن‌عربی و قونوی را «اهل‌الوحدة» نامیده است (شرف خراسانی، ۱۳۷۰). عبدالرحمان جامی از ابن‌عربی به عنوان «قدوة قائلان به وحدت وجود» و «اسوه فائزان به شهود حق در هر موجودی» یاد کرده است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸).

جهان‌بینی «وحدت وجود» در تاریخ اندیشه فلسفی - عرفانی پیشینه‌ای طولانی دارد و در دوران جدید، چنین جهان‌بینی‌ای، «همه‌خدایی» یا «همه‌درخدایی» نام گرفته است. «همه‌خدایی» که آن را اندیشمند دینی انگلیسی جان تولاند (۱۷۲۲ م) وضع کرده، دال بر «همان بودی» خدا و جهان است. «همه‌درخدایی» که فریدریش کراوزه (۱۸۳۲ م) آن را وضع کرده، بدین معناست که جهان در خدا منطوق شده و خدا بیشتر از جهان است. برخی

بر این باورند که ابن عربی را می‌توان به اعتبار هر دو اصطلاح، وحدت وجودی به شمار آورد (شرف خراسانی، ۱۳۷۰). در این مقاله ابتدا نظر ابن عربی و هگل درباره وحدت وجود، در دو بخش مجزا بررسی می‌شود و سپس در بخش سوم، مقایسه تطبیقی میان آراء آنها صورت خواهد گرفت.

در زمینه وحدت وجود از نگاه ابن عربی مقالاتی به نگارش درآمده است (جشان‌نژاد، جوارشکیان، ۱۳۷۴؛ طاهریان، ۱۳۸۹؛ کاکایی، ۱۳۸۰)، لکن درباره وحدت وجود از نگاه هگل و همچنین مقایسه تطبیقی دیدگاه هگل و ابن عربی در باب وحدت وجود پژوهشی انجام نشده است. در این مقاله ابتدا نظر هر یک از این دو اندیشمند در دو بخش مجزا بررسی می‌شود و سپس در بخش سوم، مقایسه تطبیقی میان آراء آنها صورت می‌گیرد.

الف) وحدت‌گرایی در اندیشه هگل

مهم‌ترین اثر هگل *پدیدارشناسی روح* است. مقصود از پدیدارشناسی، اثبات و استقرار مابعدالطبیعه کاملاً درون‌ماندگار است و اساساً پدیدارشناسی هیچ سرچشمه خاصی از شناسندگی را که از قلمرو تجربه ممکن آن‌سوتر رود، تاب ندارد. در اندیشه هگل، روح پس از فراز و نشیب‌های بسیار و در آخرین مرحله پدیدارشناسی، به کامل‌ترین و والاترین غایت خود نائل می‌آید. مهم‌ترین اختلاف این مرحله با مراحل پیشین این است که در مراحل پیشین، فرد از بیرون با «غیر» مواجه بوده است، لکن در این مرحله «غیر»ی در میان نیست و جهان، صقع فعالیت آگاهانه فرد خودآگاه است و شناخت مطلق چیزی بیش از یادآوری نیست. هگل به منظور دستیابی به این مرحله، به بررسی فراشد تناوردگی و تکون ایده می‌پردازد.

۱. مراحل تناوردگی ایده

ایده در فلسفه هگل دارای اطلاقات مختلفی است. مارکوزه پس از برشمردن معانی مختلف ایده، معنای حقیقی آن را این‌چنین معرفی می‌کند: «یک فاعل شناسای عاقل که همان سوژه مدرن است» (مارکوزه، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲). سرشت ایده در صیورورت و از رهگذر فعل درونی خویش تحقق می‌یابد و ناگزیر مراحل و دقایقی را در خود دارد. از منظر هگل، فراشد

تناوردگی ایده، واجد مراحل و آناتی سه‌گانه است که عبارت‌اند از: وجود فی‌نفسه، وجود خارجی و متعین، و وجود لِنفسه که این مراحل با عدم تعین آغاز می‌شود و در نهایت به «دانش مطلق» می‌رسد؛ بدین معنا که روح پس از فراز و نشیب‌های بسیار و در آخرین مرحله پدیدارشناسی، یعنی عقل، به کامل‌ترین و والاترین غایتش نائل می‌آید. هگل فراشد ایده را به صورت زیر بیان کرده است:

۱-۱. وجود فی‌نفسه

در این مرحله ایده همچون بذری بسیط، صرفاً قوه و استعداد است؛ یعنی حیث امکانی دارد و تنها به صورت انتزاعی از حقیقت بهره‌مند است. گوهر ذات ایده در این مرحله قابل شناخت نیست چراکه هیچ تعینی ندارد. وجود فی‌نفسه را می‌توان به خدایی تشبیه کرد که پیش از آفرینش طبیعت و یا یک روح متناهی، در گوهر ازلی خویش است و با عنایت به این که هستی ناب، بدون تعین است، راه به مفهوم نیستی می‌گشاید (Hegel, 2010, p.110-112). وجود فی‌نفسه، روح بالقوه است و خواه از نظر درونی و خواه از نظر بیرونی، فاقد هرگونه رابطه با ماهیت. آن اصولاً انعکاس و بازتابی ندارد به گونه‌ای که حتی جنبه لاتعینی آن را نیز نمی‌توان به نحو فی‌نفسه، مشخصه آن دانست و به طور کلی فاقد هرگونه صفت ممیزه است.

وجود نامتعین، فقط با خود مساوی است، بی‌اینکه با غیر مساوی باشد. امر نامتعین، در واقع خلاً کامل است و هیچ‌گونه اندیشه‌ای در آن راه ندارد (Hegel, 2010, p.132). توضیح مطلب آنکه از منظر هگل وجود و عدم در یکدیگر تداخل دارند و این دو امر بر اساس حرکت مستقیم به سوی یکدیگر مشخص می‌شوند. این حرکت، مشخصه اختلاف میان آنهاست (Hegel, 2010, p.134). اساساً عدم، صرفاً نسبت به شیء متعین معنا دار است چراکه تنها شیء متعین - که واحد مشخصاتی است - را می‌توان از دیگر اشیاء متمایز کرد. سخن از عدم یک شیء نیز بیانگر عدم این مشخصات است؛ یعنی نسبت به فقدان مشخصات آن شیء معین شناخته می‌شود. اما در تمایز محض وجود از عدم که در اینجا مورد نظر است، تصور عدم به نحو بسیط لحاظ شده است. البته از جهتی می‌توان این تصور عدم را به معنای لاجود و فقدان وجود نیز در نظر گرفت (Hegel, 2010, p.184).

۱-۲. وجود متعین (Dasein)

ایده که تاکنون هیچ تعینی نداشت، در این مرحله در طبیعت آشکار می‌شود. دازاین در نظر هگل همان وجودی است که در خارج تحقق یافته است و از رهگذر تناوردگی وجود فی‌نفسه تحقق می‌یابد (Laure, 1982, p.16-20). وجودی که متعین می‌شود واجد مشخصاتی می‌گردد. مشخصات در واقع نوعی تعین است. بر این اساس وجود یک شیء چیزی نیست جز مجموعه‌ای از مشخصات و کیفیات. در واقع کیفیت یک شیء از جهتی همان موجودیت آن شیء است (Hegel, 2010, p.188). در این میان واقعیت و وجود یک شیء، مستلزم سلب این وجود و واقعیت از غیرش است. تمایز و تشخیص یک شیء معنای سلب سلب است؛ زیرا؛ هر آنچه از امور خارجی یک شیء سلب شده است باید از خود شیء نیز سلب شود تا آن شیء واحد و مشخص شود. منظور از سلب سلب آن است که شیء، جز رابطه با خود چیز دیگری نیست. با همه این اوصاف از منظر هگل، هر چیزی بر اساس تعین خاصی که دارد قابل تعریف است. مثلاً انسان را با توجه به فکرش که تعین اوست می‌توان از حیوان متمایز ساخت (Hegel, 2010, p.265).

وجود متعین، متناهی است و به سبب تعین خود نفی می‌شود و عملاً امر محذوفی بیش نیست. موجود تعین یافته واجد همه خصوصیات است که در قلمرو امر متناهی قرار می‌گیرد؛ یعنی نسبی بوده و در درون خود نیز اختلاف و ثنویت دارد. از منظر هگل، اثبات موجود متعین جزئی که صفت متناهی بر آن بار می‌شود، در واقع به نفی آن موجود منجر خواهد شد؛ ولی همین نفی، جنبه متناهی را از آن موجود سلب می‌کند و موجود به عنوان مرحله‌ای از امر نامتناهی تلقی می‌شود و فقط بر این اساس است که می‌توان آن را معین و مشخص ساخت (Hegel, 2010, p.318).

یکی از نکاتی که در مرحله دوم باید به آن توجه داشت این است که ایده در این مرحله، در ظروف زمانی - مکانی است و به حسب آن، وارد سیری طبیعی می‌شود. بر این اساس ایده از حالت انتزاعی که در مرحله پیشین داشت رها می‌شود. منتهی انتشار بیرونی آن در این مرحله، مصادف می‌شود با غیاب آن نسبت به خودش. از این رو هگل این مرحله را از خود بیگانگی ایده می‌داند. او در صدد فراتر رفتن از طبیعت است تا بتوان به جای مطلق طبیعت، مطلق روح را دریافت که بالاتر از طبیعت است. در واقع طبیعت، روحی

است که از خود بیگانه است درحالی که روح و به تعبیر دیگر وجود فی نفسه لِنفسه، به خود آگاهی دارد (مجتهدی، ۱۳۷۱، ص ۹۸).

۳-۱. وجود فی نفسه لِنفسه

آن وجود بذرمانند از رهگذر تعین خویش به قلمرو وجود به عنوان امری متعین، با سیرورتی صریح وارد می شود و ثمره این مرحله، همان وجود متعین است که در خارج هویداست. در مرحله واپسین، وجود فی نفسه (being-for-self/ das Fürsichsein) با وجود لِنفسه در فراشد وضع وجود متعین وحدت می یابد و بنیان وجود لِنفسه آشکار می شود. می توان مرحله سوم را وحدت دو مرحله پیشین دانست (Hegel, 1985, p. 77) بدین معنا که وجود محض نخستین، هیچ قید و شرطی ندارد و نامتعین است؛ وجود متعین، مشروط بوده و مقید به شیء است اما مرتبه سوم می توان وضع مجامع است (Hegel, 2010, p.318-319). افزون بر این، ایده در این مرحله تاریخمند می شود و علی رغم انضمامی بودن، به خود نیز آگاهی دارد. این مرحله سوم برخلاف مرحله پیشین، تنها در انسان تحقق می یابد و با تعریف انسان به آگاهی، فقط می توان گفت که انسان، روح لِنفسه است (Lauer, 1982, p.79) و تمامیت فراشد ایده در خودآگاهی او تحقق می یابد. مهم ترین اختلاف این مرحله با مراحل پیشین، یعنی وجود فی نفسه و وجود متعین، این است که در مراحل پیشین، فرد از بیرون با «غیر» مواجه بوده است، لیکن در این مرحله «غیر»ی در میان نیست، بلکه در واقع جهان صقع فعالیت آگاهانه، فرد خودآگاه است.

۲. انضمامی بودن ایده

از دیدگاه هگل، ایده میل به تناوردگی دارد و هرچه این تناوردگی نضج بگیرد فلسفه نیز تام و تمام تر می شود. تناوردگی مورد نظر او انضمامی است؛ البته نه اینکه امری خارجی و مربوط به عالم خارج باشد، بلکه امری درونی است. از منظر هگل ایده، محدود به ذهن افراد نبوده و بر همین اساس هگل را نمی توان یک ایده‌نالیست انتزاعی دانست. ایده به طور انضمامی وجود دارد و قوام نظام‌های مختلف فلسفی در نسبت با این حقیقت واحد شکل می گیرد. توضیح مطلب آنکه در نظام فلسفی هگل، فکر و فلسفه مساوق یکدیگرند و هر

آنچه قابل اطلاق بر فکر باشد بر فلسفه نیز قابل اطلاق است. از این رو تنها یک ایده است که در همه فلسفه‌ها وجود دارد. بر همین اساس هگل در تاریخ فلسفه سیر تطور تناوردگی این ایده را بررسی می‌کند و اصلاً تاریخ فلسفه را می‌توان گزارش و شرح همین سیر تطور دانست. بر همین اساس هگل ایده را به حقیقت پیوند می‌دهد و می‌گوید:

در معنای گسترده‌تر، ایده حقیقت است... برخلاف آنچه گفته می‌شود که عاجز از شناخت حقیقت هستیم و حقیقت نمی‌تواند در تور شناخت قرار گیرد، امر لافسه [یعنی همان ایده] در خود تاریخ فلسفه است (Hegel, 1995, p.70).

۳. دیالکتیک

دیالکتیک پیش از هگل، توسط فیلسوفان دیگر از جمله کانت به کار رفته است. در فلسفه کانت دیالکتیک در حوزه مابعدالطبیعه و زمانی مطرح می‌شود که عقل فراتر از حدود توانایی شناختی خویش گام برمی‌دارد. کانت با دیالکتیک استعلایی‌اش به انتقاد از این فراروی می‌پردازد. هگل برخلاف کانت، دیالکتیک را مختص حوزه مابعدالطبیعه نمی‌داند. مسئله‌ای که هگل با آن درگیر است رابطه متناهی با نامتناهی است و روشش برای حل آن دیالکتیک است. او شناخت را یک کل واحد تلقی می‌کند که دیالکتیک در سرتاسر آن جریان دارد. دیالکتیک هگل، نه سلب و نفی صرف مقولات پیشین بلکه حفظ آنهاست. او بدین منظور از فعل آلمانی «aufheben» برای توصیف چگونگی غلبه بر مقوله‌ها استفاده می‌کند که اساساً سه معنی دارد: الغاء، ابقاء و ارتقاء. استفاده هگل از «aufheben» معمولاً همه این معانی را به طور همزمان بیان می‌کند (Magee, 2010, p.74). بدین سان اگر وجود فی‌نفسه را وضع، وجود متعین را وضع مقابل و وجود فی‌نفسه لافسه را وضع مجامع در نظر بگیریم، وضع مجامع این دو، وضع پیشین را الغاء و در عین حال ابقاء می‌کند و البته ارتقاء نیز می‌یابد. هگل با بهره‌گیری از دیالکتیک، بر دوپارگی سوژه و ابژه و به تعبیر دیگر تقابل فکر و وجود غلبه می‌کند. از این رو نهایت دیالکتیک، وحدت فکر و وجود است.

۴. اوصاف الهی

در نظام فکری هگل برخی اوصاف الهی مؤید و مبین وحدت وجودند که مهم‌ترین آنها

عبارت‌اند از:

استقلال مطلق: هگل در بحث از مفهوم خدا در سخنرانی‌هایش می‌گوید: «خدا فی‌نفسه و لِنفسه است و مطلقاً همه چیز را در بر می‌گیرد و شامل می‌شود و تنها از طریق آن همه چیز هست. این وحدت، نتیجه فلسفه است» (Hegel, 2007, V.I, p.367-369). البته این سخن را نباید اسپینوزایی تفسیر کرد که بر اساس آن فقط خدا وجود دارد. به نظر می‌رسد هگل مدعی است که بودن یا وجود به معنای کامل، مستقل بودن است. این بدان معنا نیست که چیزهای خاصی وجود ندارند، بلکه آنها فقط به دلیل وابستگی‌شان به خدا وجود دارند.

یگانه حقیقت: هگل موضوع فلسفه دین را خدا دانسته و آن را با «عقل مطلق» یکی می‌داند. به باور او: «روح مطلق، شناخت عقلانی خودش است» (Hegel, 2007, V.I, p.170). هگل مدعی است که امر مطلق را باید با شناخت و فرایند شناخت خود - که از سوی انسان‌ها صورت می‌گیرد اما در بخشی از فراشد الهی امر مطلق است - یکی دانست. بر این اساس او در مقدمه سخنرانی‌هایش درباره تاریخ فلسفه می‌گوید: «حیات الهی و همه اعمال زمان صرفاً برای شناخت روح از خودش هستند» (Ibid, p.23).

از منظر هگل، متعلق فلسفه حقیقت است و حقیقت در عالی‌ترین و تام‌ترین شکل خود، روح مطلق یا خداست (Ibid, p.446). تصور خدا نه فقط تصور حقیقت بلکه تصور تمام حقیقت و آن هم حقیقتی یگانه است (Ibid, V.III, p.79) و اصولاً هیچ حقیقتی مستقل از خدا وجود ندارد. ایده خدا به عنوان یگانه حقیقت، دال بر نوعی وحدت در میان حقایق مختلف است. این همان چیزی است که به هگل اجازه می‌دهد ادعا کند که تنها یک حقیقت وجود دارد.

خداوند به مثابه خودآگاهی: هگل بر این باور است که هدف تاریخ فلسفه که هدف زمانه ما نیز هست. درک امر مطلق به مثابه روح است (Hegel, 2007, p573). او در بحث از روح مطلق در مراحل آخر دانشنامه چنین می‌نویسد: «خدا فقط تا آنجا خداست که خودش را بشناسد. علاوه بر این، خودشناسی او یک خودآگاهی در انسان و شناخت انسان از خداست که به خودشناسی انسان در خدا منجر می‌شود» (Ibid, p.564). بدین‌سان هگل خودشناسی خدا را با خودآگاهی انسان‌ها یکی می‌داند. این امر در ابتدا به صورت شناخت

خدا از سوی انسان‌هاست، اما خودشناسی انسان‌ها در عالی‌ترین شکلش خودآگاهی خداوند است. پس خودآگاهی خدا گسسته و مستقل از دیگران نیست و به نظر می‌رسد خودآگاهی خداوند زمانی به کمال خویش می‌رسد که انسان‌ها از فعالیت ذهنی خود به عنوان سازنده امر الهی آگاه باشند. گویا هیچ فضایی برای خودآگاهی الهی مستقل از ذهن جمعی وجود ندارد. هگل این مفهوم از خودآگاهی خدا را آن‌گونه که به روح ذهنی فردی مربوط می‌شود در بحث خود از رابطه فلسفه و دین در مقدمه سخنرانی‌هایش در مورد تاریخ فلسفه تصریح می‌کند: «روح ذهنی فعال آن چیزی است که امر الهی را درک می‌کند و در درک آن، خود روح الهی است» (Hegel, 1995, I, p.73)

ب) وحدت‌گرایی در اندیشه ابن عربی

در آثار ابن عربی در مواضع متعددی عباراتی ناظر به وحدت وجود به چشم می‌خورد که وجود را حقیقت واحده و عین اشیاء معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که در سرای هستی، حقیقتی جز خداوند نیست و دیگر موجودات در حکم عدم‌اند. از دیدگاه ابن عربی اصولاً در دار هستی، جز خداوند متعال چیزی نیست و اگرچه ممکنات موجودند، وجودشان به سبب اوست و کسی که وجودش به سبب غیر خودش باشد در حکم عدم است. بر این اساس در عالم تنها یک وجود و موجود حقیقی وجود دارد که آن وجود حقیقی، منحصر در خداوند است. با توجه به اینکه ابن عربی جز برای حق تعالی موجودیت قائل نیست، وحدتی که او از آن سخن می‌گوید وحدت محض و حقیقی است که مقابل ندارد و در مقابل کثرت به کار نمی‌رود؛ زیرا؛ مقابل داشتن، فرع بر آن است که به‌جز واحد شخصی، موجودات دیگری نیز در عالم باشند (همان، ص ۷۱۶ و ۲۷۹). از این رو ابن عربی اثبات وحدانیت برای حق تعالی را بر نمی‌تابد و معتقد است اثبات وحدانیت برای حق تعالی بدین معناست که ذات حق، فاقد وحدانیت است و وحدانیت از طریق اثبات بر آن عارض می‌شود در صورتی که وحدت حق، وحدت ذاتی و عین وجود حق است و از آنجا که توحید فرع بر اثبات وجود است، با اثبات وجود نیازی به اثبات توحید نیست چراکه اثبات توحید برای حق تعالی مستلزم دوگانگی و شرک است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۹).

خداوند وجود و موجود است، و او معبود در هر معبود و در هر چیزی است. او وجود

هر چیزی است و مقصود از هر چیزی است. هر چیزی ترجمان اوست، و او ظاهر است هنگام ظهور هر چیزی، و باطن است هنگام فقدان هر شیئی. او اول از هر چیزی و آخر از هر چیزی است (همان، ج ۱، ص ۴۷۵).

بر این اساس وجود، حقیقتی واحد است که آن را نه مثلی است و نه ضدی و ادعا می‌کند در شهود عارف، کون امکانی که منشأ کثرت است ناپدید می‌گردد و با فنای همه عالم در حق، جز ذات او که عین وحدت است باقی نمی‌ماند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵۳). وجودی نیست مگر برای حق و ماسوی‌الله همه معدوم‌اند. به تعبیر ابن‌عربی «اگر گویی کثرت مشهود چیست؟ گوئیم اینها نسب استعداد ممکنات در عین وجود حق است و نسب اعیان با نظر به حقیقتشان اموری عدمی‌اند و وجودی غیر حق نیست» (همان، ج ۲، ص ۵۱۷). به عبارت دیگر ممکنات از وجود حقیقی بی‌بهره‌اند و وجود آنها چیزی نیست جز همان وجود حق که تعین یافته و به صور ممکنات متلبس گردیده است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۷۴).

با توجه به دیدگاه ابن‌عربی در باب وحدت وجود که نافی هر نوع کثرت است، این سوالات مطرح است که ابن‌عربی خلقت و آفرینش را چگونه تبیین می‌کند و آیا کثرات را امری موهوم و اعتباری می‌داند؟ اگر کثرات موهوم و اعتباری نیستند، چگونه آنها را اثبات می‌کند که مخلّ وحدت مورد پذیرش او نباشند؟

عارف در مقام اعیان موجوده و صور عالم طبیعت، وحدت را شهود می‌کند اما به گفته ابن‌عربی، اگرچه ما بر حقیقت واحدی هستیم که همه ما را جمع می‌کند اما قطعاً فارق هست که به واسطه آن برخی اشخاص از برخی دیگر متمایز می‌شوند و چنانچه این فارق نبود کثرت در وحدت وجود نداشت - درحالی‌که وجود دارد - (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ص ۵۳). بیان فوق نشان از آن دارد که ابن‌عربی اگرچه قائل به وحدت وجود است، تفاضل موجود در ممکنات را به عنوان امری واقعی و نه موهوم پذیرفته است. بنابراین از دیدگاه ابن‌عربی حق تعالی حقیقت وجود و موجود است لکن این حقیقت، شئون و تجلیات و ظهوراتی دارد. در نتیجه کثرات، غیرحقیقی، اعتباری محض و موهوم نیستند اما در عین حال وجودی در مقابل حق تعالی نیز نیستند بلکه مظاهر و شئون آن ذات واحدند. به عبارت دیگر ابن‌عربی معتقد است حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آنها، خلق است و به اعتبار

احدیت ذاتی در ذات اقدس الهی، خلق نیست و حق فی ذاته است. او در مواضع متعدد به در نظر گرفتن این دو اعتبار اشاره می‌کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۷۹) و معتقد است حق و خلق حقیقت واحدند که اگر از جهت وحدت به آن نظر کنی آن را حق می‌یابی و اگر از جهت کثرت بدان بنگری آن را خلق می‌بینی. به عبارت دیگر این حقیقت واحد به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آنها خلق است اما به اعتبار احدیت ذاتی در حضرت احدیت، حق متعالی از خلق است. پس با وجودی که در دار هستی جز آن عین واحد، غیری متحقق نیست، هم اوست که در عین وحدت در مظاهر و مجالی تجلی می‌یابد و کثرت می‌پذیرد (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۰؛ حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۲۰۶). اما در نظام فکری/ابن عربی، ربط کثرت به وحدت چگونه تحقق می‌یابد و وحدت چگونه در کثرت ظهور پیدا می‌کند؟ ابن عربی در پاسخ به این پرسش، از مراتبی سخن می‌گوید که این ارتباط را تبیین می‌کند.

۱. مرتبه غیب الغیوبی

از دیدگاه ابن عربی ذات اقدس خداوند دارای صرافت و اطلاق بوده و در هویت غیبیه‌اش هیچ‌گونه ظهور و تجلی ندارد و از هر نوع تعیین مفهومی یا مصداقی حتی خود اطلاق، منزّه است. وجود مطلق و هویت غیبیه در نهایت کمون و خفاست و نه به اسمی موسوم می‌شود و نه به صفتی متصف می‌گردد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

۲. تعیین اول

در پی مرتبه ذات، خودآگاهی و علم حضوری خداوند به خودش، اولین تعیین پس از مرتبه ذات است که در اصطلاح عرفانی، مرتبه احدیت نامیده می‌شود. تعیین اول، علم ذات به ذات است^۱ و تمام موجودات در این مقام به شکل بالقوه و مجمل و فارغ از هر تعیینی حضور دارند^۲ (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۴).

۱. برخی شارحان از جمله جندی منکر علم ذات به ذات‌اند (جندی، ۱۴۲۳، ص ۴۳).

۲. قیصری اصولاً برای چنین مرتبه‌ای در بحث هستی‌شناختی خود، جایگاهی قائل نیست (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۵۶).

۳. تعیین ثانی؛ اسماء الهی و اعیان ثابت

از دیدگاه ابن عربی علم حق تعالی به کمالات نهفته در ذات در مرتبه احدیت، حب به کمالات و ظهور و بروز آنها را به دنبال دارد بدین معنا که حق دوست دارد کمالات خود را علاوه بر ذات، هم در آینه اسماء و صفات و هم در آینه افعال خود ببیند. از این رو به واسطه یک تجلی که از آن به فیض اقدس تعبیر می‌شود اسماء و لوازم آنها (اعیان ثابت) تحقق می‌یابند. این مرتبه را در اصطلاح، مرتبه واحدیت گویند. در این مقام، که مرتبه علم ذات به خود در آینه اسماء است، کمالات حق تعالی که در مقام احدیت به صورت اجمال موجود بود، در مرتبه واحدیت به تفصیل اسماء ظهور پیدا می‌کند؛ البته هنوز از مراتب و تعینات خلقی خبری نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۹۲).

از دیدگاه ابن عربی هر اسمی از اسماء الهی دارای تعیین و صورتی در علم حق تعالی است که خصوصیات اعیان خارجی به حسب آنها معین می‌گردد و اعیان ثابت نام دارند. بنابراین آنگاه که حق تعالی در دل اسماء مختلف و بی‌نهایت ظهور می‌کند تعیین‌هایی پدیدار می‌شود که همان اعیان ثابت و قالب‌هایی برای ظهور کمالات اسمائی‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۸۱).

۴. اعیان خارجی

بنابر آنچه گذشت اولین تجلی حق تعالی (فیض اقدس)، سبب ظهور حق به صورت اعیان ثابت و اسماء می‌گردد و اما ظهور احکام و آثار اعیان ثابت و اسماء در عالم خارج به واسطه تجلی دوم صورت می‌گیرد که در اصطلاح بدان فیض مقدس گفته می‌شود. در واقع حق تعالی در اولین تجلی، کمالات و اسماء و صفات نهفته در خود را مشاهده کرده و به طلب ظهور آنها پاسخ گفته و خود را در آینه تعینات علمی دیده است و در تجلی دوم طلب ظهور اسماء و اعیان ثابت را پاسخ داده و خود را در آینه غیر و تعینات خلقی نگریسته است.

بر این اساس همه عالم، تجلی حق تعالی است که از طریق اسماء از باطن به ظاهر آمده‌اند و اسماء منشأ تحقق موجودات در تعیین‌های خلقی و واسطه در رساندن فیض به ممکنات‌اند چراکه هر یک از آنها مظهر و اثر می‌طلبند و اگر اسمی از اسماء حق بدون اثر و

مظهر تصور شود، این اسم و تعین، معطل و بیهوده خواهد بود.

ذات الهی پیوسته به واسطه اسماء و صفات بر اعیان عالم تجلی می‌کند و همچنان که برخی از اسماء اقتضای وجود دارند برخی نیز اقتضای عدم دارند همانند معید، ممیت، قهار، ... پس حق گاهی تجلی می‌کند برای اشیاء از جهت ظهور و وجود و ایصال به کمالاتشان و گاهی تجلی می‌کند از جهت اختفا و عدمشان (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۳۰).

۵. انسان کامل

از منظر ابن عربی، انسان کامل غایت خداوند از خلقت عالم است چراکه هیچ مخلوقی جز انسان کامل استعداد لازم برای آشکارگی همه اوصاف خدا را ندارد. بر این اساس با توجه به اینکه وجود در کنه خویش کاملاً نامکشوف است، ظهور کاملاً آشکار خویش را تنها در انسان‌های کاملی به دست می‌آورد که همه اسماء الهی را در هماهنگی و اعتدال کامل ظاهر می‌سازند: «كنت کنزا (مخفيا) لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق و تعرفت إليهم فعرفوني» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۹). بنابراین انسان کامل، مقصود حق تعالی است و هرچه غیر اوست به تبع وی مقصود الهی قرار گرفته است چراکه او محل تجلی تام و تمام حق است و همه اسماء و صفات خداوند به واسطه او تجلی می‌یابد (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۴۲). در واقع انسان کامل، جامع تعین اول و تعین ثانی و همچنین عوالم خلقی است. ابن ترکه در این خصوص چنین می‌گوید:

ذات حق تعالی اراده فرمود که در مظهري کامل ظهور کند؛ به گونه‌ای که در بر دارنده همه مظاهر نورانی (یعنی اسماء الله) و حقایق ظلی (اعیان ثابته و اعیان خارجی) و همچنین همه حقایق پنهانی و آشکار و رقیق بطنی و ظهري باشد (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۷۲-۱۷۳).

از این رو ابن عربی انسان را «الحق الخلق» می‌داند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۵۶) بدین معنا که انسان از جهت دربردارندگی تعین اول و تعین ثانی حقانی است و از جهت دربردارندگی عوالم سه گانه، خلقی است. به تعبیر ابن عربی:

انسان دارای دو نسبت کامل است: نسبتی که با آن در حضرت الهی (تعین اول و تعین ثانی) وارد می‌شود و نسبتی که با آن در حضرت کیانی (تعینات خلقی) وارد می‌شود.

از این رو درباره او چنین گفته می‌شود که بنده است از آن جهت که مکلف است و نبوده است و سپس همچون عالم بود شده است؛ افزون بر این درباره او گفته می‌شود که رب است از آن جهت که خلیفه و مظهر اوست و از جهت آنکه در مقام احسن تقویم است. پس گویا او برزخی میان عالم و حق و همچنین جامعی میان خلق و حق است (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۲۱-۲۲).

بر همین اساس ابن عربی از سویی عالم را تفصیل انسان و انسان را «کتاب جامع» می‌داند. افزون بر این، انسان روح عالم است و عالم نیز جسم انسان و همچنان که جسم بدون روح، نعشی بیش نیست، عالم نیز بدون انسان همچون جسمی بدون روح است و اصلاً کمال عالم به واسطه انسان است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۷).

ج) مقایسه آراء ابن عربی و هگل در باب وحدت وجود

هگل و ابن عربی هر دو نگاه وحدت‌بین داشته و به نحوی از انحاء به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت اذعان دارند. هگل بر این باور است که ایده دارای فراشد و سیوروت است. به طور کلی این فراشد را از ابتدا که مکنون و فاقد هر گونه تعیین است تا هنگامه تحقق تام و تمامش به سه مرحله می‌توان تقسیم کرد: وجود فی نفسه، وجود متعین و وجود فی نفسه لِنفسه. در مقابل، ابن عربی نیز ساختار هستی‌شناسانه عالم هستی را واجد مراتبی می‌داند که عبارت‌اند از: مرتبه غیب الغیوب یا لابشرط مقسمی، تعیین اول، تعیین ثانی، اعیان خارجی و انسان کامل. بین مراحل هگلی و مراتب هستی ابن عربی می‌توان تطبیق‌هایی صورت داد.

۱. ایده پیش از تناوردگی فاقد هرگونه تعیین و ظهوری است و این نامتعیین بودن در واقع خلاً کامل است و هیچ‌گونه اندیشه‌ای در آن راه ندارد. مرتبه غیب الغیوبی نیز هیچ‌گونه تعیین و ظهوری ندارد و از این رو هیچ شناختی به آن تعلق نمی‌گیرد. حتی جنبه لاتعینی در این دو را نیز نمی‌توان به نحو فی نفسه مشخصه آن دانست و به طور کلی فاقد هر گونه صفت متمایز است و از این رو می‌توان هر دو را به لابشرط مقسمی اطلاق کرد. البته با وجود این شباهت، عدم تعیین مد نظر هگل نقص است، درحالی‌که عدم تعیین ذات الهی کمال است.

۲. با تناوردگی ایده، ایده تعیین می‌یابد. در این مرحله، ایده در ظروف زمانی - مکانی

است که بر حسب آن وارد سیری طبیعی می‌شود. بر این اساس، ایده از حالت انتزاعی که در مرحله پیشین داشت رها می‌گردد. منتهی انتشار بیرونی ایده در این مرحله، مصادف می‌شود با غیاب آن نسبت به خودش. از این رو این تعیین مصادف است با از خود بیگانگی ایده. از منظر ابن عربی، حق تعالی یک تجلی بیشتر ندارد. منتهی همین جلوه واحد، واجد صورت‌های مختلف و مراتب گوناگون است. حقیقتی گسترده است که از تعیین اول و سپس تعیین ثانی آغاز می‌شود و به عوالم خلقی - عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده - ادامه می‌یابد. همه اینها تعیینی خاص از نفس رحمانی‌اند و به تعبیر دیگر، همه اینها تعیینات جلوه‌ای از نفس رحمانی‌اند. اصولاً در نگاه ابن عربی، فیض منبسط یعنی نفس رحمانی، فعل الهی است و همه وجودهای مقید، اثر فعل الهی‌اند.

۳. «ایده» هگل در آخرین مرحله، دو مرحله پیشین را به وحدت رسانده و به مرحله تام و تمام خویش نائل می‌آید و از این رو می‌توان آن را «ایده مطلق» نامید. به زعم هگل بیش از هر چیزی این فلسفه است - و نه هنر و حتی دین - که توفیق شناخت ایده مطلق را به دست می‌آورد. با تعریف انسان به آگاهی، فقط انسان روح لافسه است (Lauer, 1982, p79). بدین سان می‌توان گفت که تمامیت فراشد ایده در خودآگاهی انسان تحقق می‌یابد. از منظر ابن عربی نیز «انسان کامل» محل تجلی تام و تمام حق است که خداوند به واسطه او از جهت ذات، و همه اسماء و صفاتش تجلی می‌کند. از این رو مقصود حق تعالی است و هر چه غیر اوست، به تبع وی مقصود الهی قرار گرفته است. البته این دو با وجود شباهتشان اختلاف مبنایی دارند که در ادامه خواهیم گفت.

۴. توضیح سیر تطور روح این امر است که روح مطلق، امری جدای از تاریخ انسانی و روح بشری نیست و در دل همین تاریخ انسانی محقق می‌شود. روح در نگاه هگل همان چیزی است که خود را در سرتاسر واقعیت به تجلی درمی‌آورد و شالوده آن است (تیلور، ۱۳۸۷، ص ۵۰). روح در تاریخ، در حال صیرورت است و تاریخ، بستر ظهور مراحل آگاهی روح است. تاریخ عالم، تاریخ روح است. این در حالی است که نگاه تاریخی در ابن عربی، جایگاهی ندارد.

۵. در نظام فکری هگل، فراشد تناوردگی ایده، متکی بر دیالکتیک است. هگل با نقد منطق پیشینیان، چرخشی هستی‌شناسی در منطق پدید آورد. از نظر او چنین منطقی می‌تواند

این‌همانی اندیشه و وجود را تبیین کند. ساختار مفاهیم، این‌همان با ساختار حقیقت است. به تعبیر دیگر جهان، ساختاری مفهومی یا مقولاتی دارد و مفاهیم در روندی دیالکتیکی با هم تضاد پیدا می‌کنند و تضاد آنها را سیال می‌سازد و در مرحله‌ای بالاتر متحد می‌شوند و مفهوم جدیدی پدید می‌آورند (ذاکرزاده، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴). در ابن‌عربی سخنی از منطق و دیالکتیک نداریم، بلکه در نظام او با بحث اسماء و صفات، چگونگی ظهور کثرت در عین وحدت را تبیین می‌کند.

۶. انسان هگلی از آن رو اهمیت دارد که بهتر از سایر موجودات امکانی می‌تواند خدا را بشناسد، چراکه هگل مطلق را نه صرفاً به عنوان جوهر بلکه به عنوان سوژه، یعنی خودآگاه درک کرد. از نظر هگل شناخت عقلانی محتوای امر مطلق از سوی انسان‌ها، شناخت مطلق خود است و این شناخت برای ذات الهی ضروری است. اما انسان مورد نظر ابن‌عربی، «مختصر الشریف» است که در او معانی عالم کبیر جمع شده است و خداوند او را «نسخه جامعی» قرار داد که همه آنچه در عالم کبیر و در حضرت الهیه از اسماء است در او موجود است (ابن‌عربی، ۱۳۳۶، ص ۴۵). در واقع خداوند نفس انسان را مثال ذات و صفات و افعال خویش خلق کرده است.

۷. مطابق منظومه هگلی، از لحاظ نظری، فراتر از جهان تجربه هیچ چیزی نیست. او از عالم راززدایی می‌کند و در این نظام فکری چیزی به نام «غیب» وجود ندارد و همه چیز به منصفه ظهور رسیده است. این در حالی است که مطابق نظر ابن‌عربی ذات الهی سه مرتبه دارد: غیب الغیوب، احدیت و واحدیت. هیچ کس را یارای نیل به مرتبه غیب الغیوب نیست و این همواره در مرتبه غیبی باقی می‌ماند.

۸. بر اساس وحدت وجود هگلی، ذات الهی با تجلی‌های خود بر موجودات متنهایی به پایان می‌رسد و هیچ تجلی نامکشوفی نخواهد داشت. این در حالی است که مطابق عرفان نظری، به دلیل نامتنهایی بودن خداوند، تجلیات او نیز نامتنهایی است.

۹. ایده در آخرین مرحله به کامل‌ترین و والاترین غایتش نائل می‌آید و درمی‌یابد که «غیر»ی در میان نیست، بلکه جهان عبارت است از: صقع فعالیت آگاهانه فرد خودآگاه. در اینجا دیالکتیک به مثابه امر وحدت‌بخش تضادها به منزله فراشد تولید خود روح است (Heidegger, 1998, p326). بر این اساس در پایان، آدمی با آگاهی کامل به این که جهان،

همان جهان خود اوست و در جهان بالفعل چیزی جز خودش را نمی‌یابد به آزادی نائل می‌شود. از این رو هگل در دیباچه تاریخ فلسفه می‌گوید: «ابتدا و انتها در روح متحد شده‌اند» (Hegel, 1995, I, p22). ابن عربی نیز غیری در جهان نمی‌بیند: لیس فی الدار إلا الدیار. اما نکته مهم آن است که ابن عربی با واکاوی دقیق ماهیت آدمی، نسبت خداوند با ماسوی‌الله و از جمله انسان را نسبت نیستی به هستی می‌داند. بدین معنا که هر گاه او موجود است اینها در جنب او به منزله عدم‌اند و هر گاه او شیء است اینها در نزد او لاشیء‌اند. آدمی تنها مظهر اسماء الله است، اما هیچ گاه وجوب الذات حق تعالی را نمی‌تواند به ظهور برساند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۵۳). با این اوصاف، آدمی در بهترین حالت در مرتبه «خلیفه الهی» است و خدایی بودن انسان امتناع ذاتی دارد. از این رو در ابن عربی نیز ابتدا و انتها متحد می‌شود، منتهی بدین صورت که در هر دو خداست: «هو الأول و الآخر».

۱۰. هگل بر این باور است کنش حیات لاهوتی با حیات ناسوتی یکسان است (Hegel, 2007, I, p232). بنابراین امر لاهوتی در صقعی دیگر وجود ندارد، بلکه همین جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم کنش آشکارگی امر لاهوتی است. اما در مقابل، ابن عربی تعالی خداوند را محدودش نمی‌کند، بلکه ذات حضرت حق در اوج تعالی است و هیچ کس حتی انسان کامل یارای وصول به او را ندارد. اما با این وجود، هر موجودی از موجودات عالم، نشانه اسم خاص و مظهر اسم مخصوص اسماء الله تعالی می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۹) و از این رو عالم محضر و مظهر اسماء الله تعالی است.

نتیجه

ابن عربی و هگل تبیین‌های متفاوتی از نظریه وحدت وجود ارائه داده‌اند. در ابن عربی محوریت این تبیین با بحث تجلی اسماء و صفات الهی است و در تبیین هگل، فراشد تناوردگی ایده در سیری دیالکتیکی، محوریت دارد. هر دو متفکر به انسان در میان موجودات دیگر، از حیث تجلی وجود، برتری می‌بخشند. ابن عربی «انسان کامل» و هگل «انسان تاریخی» را بالاترین تجلی وحدت می‌دانند، با این تفاوت که انسان کامل، مظهر جمیع اسماء حق تعالی است، در حالی که جنبه وجوب بالذات الهی را نمی‌تواند به ظهور برساند، ولی انسان تاریخی هگل، تجلی مطلق ایده است. در نظام فلسفی هگل مطلق در

بدو امر، یک ایده است، سپس در طبیعت عینیت می‌یابد و نهایتاً در ذهن به خود رجعت می‌کند و ذهن و عین یکی می‌شوند. از این رو در هگل با فقدان امر متعالی و گره زدن هستی خدا به شناخت از سوی انسان مواجهیم اما در ابن عربی با برجسته کردن تعالی الهی و استقلال ذات او از شناخت بشری مواجه هستیم.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
۲. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۶ ق)، *انشاء الدوائر*، لیدن: مطبعه بریل.
۳. ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶ م)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۴. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۳۶ ق)، *عقله المستوفی*، لیدن.
۵. ترکه، صائین‌الدین علی (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۶. تیلور، چارلز (۱۳۸۷)، *هگل و جامعه مدرن*، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران: نشر مرکز.
۷. جندی، مؤیدالدین (۱۳۹۵)، *شرح فصوص*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۸. ذاکرزاده، ابوالقاسم (۱۳۹۲)، *فلسفه هگل*، تهران: الهام.
۹. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۶۳)، *مصباح الانس*، بی‌جا: فجر.
۱۰. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲)، *رساله النصوص*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح فصوص*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. مارکوزه، هربرت (۱۳۹۲)، *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
۱۵. مجتهدی، کریم (۱۳۷۱)، *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. لوکاج، گئورگ (۱۳۷۴)، *هگل جوان؛ پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: مرکز.
۱۷. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۸۵)، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران: شفیعی.
۱۸. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، تحقیق سید عطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

References

19. Beiser, Fredrick (2005), *Hegel*, New York and London: Routledge.
20. Hegel, G.W.F (2010), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, Part I: *Science of Logic*, translated by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press.
21. Hegel, G.W.F (1995), *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E.S. Haldane, University of Nebraska Press, 1995.
22. Hegel, G.W.F (1985), *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, translated by T.M Knox, London: Oxford.
23. Hegel, G.W.F (2007), *Lectures on the Philosophy of Religion*, edited by Peter C. Hodgson, Oxford University Press.
24. Hegel, G.W.F (2010), *The Science of Logic*, trans. George Di Giovanni, London: Cambridge University Press.
25. Heidegger, Martin (1998), *Hegel and the Greeks*, trans. Robert Metcalf, in *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press.
26. Lauer, Quentin (1998), *Hegel's Concept of God*, New York: State University of New York, Albany, 1982.
27. Magee, Glenn Alexander (2009), "Hegel and Mysticism", *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, edit. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press.
28. Magee, Glenn Alexander (2010), *The Hegel Dictionary*, London: Continuum
29. al-Fanari, Mohammad (1984), *Miṣbāḥ al-Uns*, Fajr Publication, [in Arabic].
30. al-Qayṣarī, Dawūd (1986), *Sharh Fusus al-Hikam*, corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani, Tehran: Elmi Farhangi Publication, [in Arabic].
31. Beiser, Fredrick (2005), *Hegel*, New York and London: Routledge.
32. Hegel, G.W.F (1985), *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, translated by T.M Knox, London: Oxford.
33. Hegel, G.W.F (1995), *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E.S. Haldane, University of Nebraska Press.
34. Hegel, G.W.F (2006), *Reason in History*, trans. Hamid Enayat, Tehran: Shafiei, [in Persian].
35. Hegel, G.W.F (2010), *The Science of Logic*, trans. George Di Giovanni, London: Cambridge University Press.
36. Hegel, G.W.F (2010), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, Part I: *Science of Logic*, translated by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press.
37. Hegel, G.W.F (2007), *Lectures on the Philosophy of Religion*, edited by Peter C. Hodgson, Oxford University Press.
38. Heidegger, Martin (1998), *Hegel and the Greeks*, trans. Robert Metcalf, in *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press.
39. Ibn al-'Arabī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad (1917), *Aqla al-Mustofer*, Leiden: E. J. Brill, [in Arabic].

40. Ibn al-‘Arabī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad (1946), *Fusus al-Hikam*, corrected by 'Afīfī, Beirut: Arab Book House, [in Arabic].
41. Ibn al-‘Arabī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad (1946), *Inshā’ al-dawā’ir*, Leiden: E. J. Brill, [in Arabic].
42. Ibn al-‘Arabī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad (no date), *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beirut: Sader House, [in Arabic].
43. Jundi, Muayyed al-dīn (2013), *Description of Fusus al-Hikam*, edit. Hasan Hasanzadeh Amoli, Qom: Bustan Book, [in Arabic].
44. Kashani, Abd al-Razzaq (1991), *Description of Fusus al-Hikam*, Tehran: Elmi Farhangi Publication, [in Arabic].
45. Lauer, Quentin (1982), *Hegel’s concept of God*, New York: State university of New York, Albany.
46. Lukacs, Georg (2005), *Young Hegel: A study on the relationship between dialectics and economics*, trans. Mohsen Hakimi, Tehran: Markaz Publication, [in Persian].
47. Magee, Glenn Alexander (2009), “Hegel and Mysticism”, *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, edit. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press.
48. Magee, Glenn Alexander (2010), *The Hegel Dictionary*, London: Continuum.
49. Marcuse, Herbert (2013), *Reason and revolution*, trans. Mohsen Tholathi, Tehran: Thaleth, [in Persian].
50. Mojtahedi, Karim (2002), *Phenomenology of Spirit according to Hegel*, Tehran: Elmi Farhangi Publication, [in Persian].
51. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn (1983), *Kitāb al-nuṣūṣ*, corrected by Sayyed Jalal-ed-Dīn Ashtiani, Tehran: University Publication Center, [in Arabic].
52. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn (1992), *Ijāz al-bayān fī ta’wīl Umm al-Quran*, Islamic Propagation Office, [in Arabic].
53. Taylor, Charles (2007), *Hegel and Modern Society*. trans. Manochehr Haghighirad, Tehran: Markaz Publication, [in Persian].
54. Turkah, Ṣā’in al-Dīn ‘Alī Muḥammad (1981), *Tamhīd al-qavā’id*, corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani., Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy, [in Arabic].
55. Yazdanpanah, Yadollah (2013). *Foundations and principles of theoretical mysticism*. edition by Ata Anzali, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, [in Persian].
56. Zakerzadeh, Abolqasem (2013), *Hegel’s Philosophy*, Tehran: Elham Publication, [in Persian].