### چكيده‌:

 نويسنده‌، ويليام‌ چيتيك‌، كه‌ ابن ‌عربي‌ را انديشمندي‌ پر نوشتار، سنت‌گرايي‌ نوآور و حكيمي‌ متنفذ مي‌داند، در تلاش‌ است‌ تا نسبت‌ ابن‌ عربي‌ را با فلسفه‌، در قالب‌ سه‌ پرسش‌ مطرح‌ كند و جوابي‌ در خور، به‌ نحو ذيل‌، براي‌ آنها بيابد:

 1 ـ «آشنايي‌ با فلسفه‌»: هرچند ابن‌ عربي‌ با جريانهاي‌ عقلي‌ روزگار خود و بويژه‌ سنّت‌ حِكمي‌ آشنا بوده‌ است‌، امّا بيشتر گفته‌هاي‌ وي‌ محصول‌ كشف‌ و شهود عرفاني‌ اوست‌.

 2 ـ «نگرش‌ به‌ فلسفه‌»: به‌ نظر او كاربرد عقل‌ در برخي‌ مسائل‌ بسيار ضروري‌ است‌، ولي‌ كشف‌ از عقل‌ و نيز ديد صوفيانه‌ از تأمّل‌ فيلسوفانه‌، فراتر است‌ و بنابراين‌ تشبيه‌ و رحمت‌خدا بر تنزيه‌ و غضب‌ او مقدم‌ است‌.

 3 ـ «سهم‌ در فلسفه‌»: ابن‌ عربي‌ در سه‌ مسألة‌ در هم‌ تنيده‌ سهم‌ عمده‌ را دارد كه‌ عبارتند از «وحدت‌ وجود» كه‌ مبتني‌ بر ديدگاه‌ تشبيه‌ است‌؛ «عالم‌ خيال‌» كه‌ به‌ معناي‌ مطلق‌، شامل‌ جهان‌ و هرچه‌ در آنست‌ مي‌شود و به‌ معناي‌ مقيّد، بين‌ عالم‌ غيب‌ و شهادت‌ قرار دارد؛ «انسان‌ كامل‌» كه‌ با فعليّت‌ بخشيدن‌ به‌ هر امكانِ معرفت‌ و وجود، هدف‌ خلقت‌ را به‌ انجام‌ مي‌رساند.

واژگان كليدي : فلسفه, كشف و شهود, وحدت وجود, عالم خيال, انسان كامل

 «ابو عبدالله محمد بن‌ العربي‌ الطائي‌ الحاتمي‌» كه‌ بيشتر «محي‌ الدين‌ بن‌ عربي‌» خوانده‌ مي‌شود، 17 رمضان‌ 560, 28 جولاي‌ 1165 در مورسيه3‌   واقع‌ در اندلس‌ چشم‌ به‌ جهان‌ گشود و 22 ربيع‌الثاني‌ 638, 10 نوامبر 1240 در دمشق4 وفات‌ يافت‌.5 نزد صوفيان‌ به‌ «الشيخ‌ الاكبر» معروف‌ است‌, او در بالاترين‌ سطح‌، نوشتارهاي‌ فراواني‌ را به‌ رشته‌ تحرير در آورده‌ است‌, به‌ گونه‌اي‌ كه‌ وي‌ را يكي‌ از دشوارنويس‌ترين‌ در ميان‌ همة‌ نويسندگان‌ مسلمان‌ ساخته‌ است.‌ فتوحات‌ مكيه‌اش‌ كه‌ يك‌ دورة‌ 37 جلدي‌ آن‌ در جلدهاي‌ پانصد صفحه‌اي‌ به‌ انجام‌ خواهد رسيد، تنها يكي‌ از چند صد كتاب‌ و رسالة‌ اوست‌.

 ابن‌ عربي‌ با تفصيلي‌ شگفت‌آور, اگر نگوييم‌ همة‌ موضوعات‌ عقلي‌, امّا اغلب‌ آنها را كه‌ دلمشغولي‌ انديشوران‌ مسلمان‌ در عرصه‌هايي‌ چون‌ تفسير قرآن‌، حديث‌، فقه‌، كلام‌، تصوف‌ و فلسفه‌ بوده‌ است‌، به‌ بحث‌ گرفته‌ است‌. وي‌ هم‌ به‌ شدّت‌ وفادار به‌ سنّت(Tradition)‌ بود و هم‌ بي‌اندازه‌ نوگراinnovative)). آثارش‌ براي‌ ما ذخيره‌اي‌ منحصر به‌ فرد از تأمّلات‌ پرمايه‌ و بارور دربارة‌ هر جنبة‌ عقلي‌ اسلام‌ به‌ ارمغان‌ آورده‌ است‌ و گزافه‌ نبود, اگر ادعا مي‌شد كه‌ او با نفوذترين‌ انديشمند نيمة‌ دوم‌ تاريخ‌ اسلامي‌ است‌. آنچه‌ فرانس‌ روزنتال(Franz Rosental: 1988, p.33) «تفكر و شخصيت‌ نوراني‌» ابن‌ عربي‌5 ناميده‌ است‌, همواره‌ افسونگر و الهام‌ بخش‌ عالمان‌ مسلمان‌ از گذشته‌ تا حال‌ بوده‌ است‌. به‌ قول‌ جيمز موريس(James Morris)‌:

 با تعبير مشهور وايتهد (Whitehead)دربارة‌ افلاطون‌(Plato)، و به‌ همان‌ اندازه‌ مبالغه‌آميز، مي‌توان‌ گفت‌ كه‌ تاريخ‌ تفكر اسلامي‌, پس‌ از ابن‌ عربي‌ (دسته‌ كم‌ تا قرن‌ هجدهم‌ و اساساً در مواجهة‌ جديد با غرب‌ مدرن‌) بيشتر، مي‌تواند به عنوان‌ مجموعه‌ پي‌ نوشتها بر آثار وي‌ تفسير شود:

 Morris 109 (1986): 539\_ 51, 733\_ 56; 107 (1987): (101\_ 19).6

 البته‌ اين­كه‌ تا چه‌ اندازه‌ مي‌توان‌ ابن‌ عربي‌ را فيلسوف‌ ناميد، به‌ تعريف‌ ما از فلسفه‌ بستگي‌ دارد. اگر ما واژة‌ «فلسفه‌» را براي‌ اشاره‌ به‌ يك‌ مكتب‌ خاص‌ فكري‌ در اسلام‌ كه‌ به‌ اين‌ نام‌ خوانده‌ مي‌شود فرض‌ كنيم‌، آنگاه‌ نمي‌توان‌ ابن‌ عربي‌ را چنان­كه‌ بايد, فيلسوف‌ ناميد. اما اگر «فلسفه‌» را يك‌ سنت‌ حِكمي‌(Wisdom tradition) بسيار وسيع­تر در نظر بگيريم‌ كه‌ هم‌ در منابع‌ اسلامي‌ و هم‌ در ميراثهاي‌ گوناگون‌ پيش‌ از اسلام‌ ريشه‌ دارد، آنگاه‌ ابن‌ عربي‌ يقيناً شايستگي‌ نام‌ «فيلسوف‌» ـ يا آن‌ گونه‌ كه‌ خود او احتمالاً ترجيح‌ مي‌دهد ـ نام‌ «حكيم‌» را دارد. او خودش‌ با سخن‌ گفتن‌ دربارة‌ كساني‌ كه‌ «بالحقيقة‌» لايق‌ نام‌ حكيم‌اند و كساني‌ كه‌ اين‌ عنوان‌ را اقتباس‌ كرده‌اند، ميان‌ اين‌ دو معنا از واژة‌ «فلسفه‌» فرق‌ گذاشته‌ است‌. دسته‌ اول‌ رسولان‌، پيامبران‌ و اولياء الهي‌اند و حال‌ آن‌ كه‌ گروه‌ ديگر «فلاسفه‌» به‌ معناي خاص‌ آن‌ هستند. (Ibn`Arabi,1911;1:240,1.32)  هنگامي‌ كه‌ ابن‌عربي‌ افلاطون‌ الهي‌(the divine Plato) را به‌ عنوان‌ يك‌ فيلسوف‌ مورد ستايش‌ قرار مي‌دهد، به‌ روشني‌ معناي‌ فراخ­تر واژة‌ «فلسفه‌» را در نظر دارد.7 ما چه‌ معناي‌ عام‌ فلسفه‌ و چه‌ معناي‌ خاص‌ آن‌ را در نظر بگيريم‌, لازم‌ است‌ سه‌ پرسش‌ را مطرح‌ كنيم‌:

 ـ ابن‌ عربي‌ تا چه‌ اندازه‌ با مكتب‌ «فلسفه‌» به‌ معناي‌ خاص‌ آن‌ آشناست‌ و تحت‌ تأثير آن‌ قرار دارد؟

 ـ ديدگاه‌ او دربارة‌ فلسفه‌ چه‌ بود؟  ـ سهم‌ او در تفكر فلسفي‌ چيست‌؟

### آشنايي‌ با فلسفه‌

 رأي‌ پيشنهادي‌ «اسين‌ پالاسيوس‌»Asin Palacios)) و ديگران‌، مبني‌ بر اين­كه‌ آراء فلسفي‌ ابن‌ عربي‌ را مي‌توان‌ در لايه‌هاي‌ خاص‌ از سنت‌ يوناني‌ رديابي‌ كرد، ديگر مورد توجّه‌ جدي‌ اهل‌ نظر نيست‌. آنچه‌ مسلم‌ است‌ اين­ است‌ كه‌ بيشتر گفته‌هاي‌ وي‌ در شهود عرفاني‌اش‌mystical intuition))، يا به‌ اصطلاح‌ خودش‌ «كشف‌» و «فتح‌» يا «فتوح‌»اش‌, ريشه‌ دارد. با وجود رأي‌ پيشنهاد شده‌، اين‌ نيز روشن‌ است‌ كه‌ او با منابع‌ اصلي‌ سنت‌ اسلامي‌ و جريانهاي‌ عقلي‌ روزگار خود بويژه‌ سنّت‌ حِكمي(Wisdom tradition) آشنا بوده‌ است‌. اغلب‌ گفتارهاي‌ وي‌ در قالب‌ تفسير آيات‌ خاصي‌ از قرآن‌ و فقراتي‌ از حديث‌ ارائه‌ شده‌ است‌. او اصطلاحاتي‌ را به‌ خدمت‌ مي‌گيرد كه‌ در تصوف‌، فلسفه‌، كلام‌، فقه‌، نحو و ساير علوم‌ رايج‌ است‌.

 به‌ نظر روزنتال‌ (Rosenthal)مدرك‌ چنداني‌ در دست‌ نيست‌ كه‌ ابن‌ عربي‌ واقعاً كتابهاي‌ فلسفي‌ را خوانده‌ باشد, بجز كتابِ،‌ به‌ غلط‌ منسوب‌ به‌ ارسطوAristotel))، سرّالاسرار, Secretum secretorum))يعني‌ مباحث‌ سياسي‌ كه‌ از مطالب‌ مورد علاقة‌ او بود. گويا او با كلام‌ آشنايي‌ بيشتري‌ داشته‌ است‌. وي‌ گاهي‌ به‌ متكلمين‌ نامداري‌ اشاره‌ مي‌كند، امّا باز هم‌ معلوم‌ نيست‌, آيا به‌ واقع‌، كتاب­هاي‌ آنها را ـ كه‌ او عملاً هيچ‌ يادي‌ از آنها به‌ ميان‌ نمي‌آورد ـ مطالعه‌ كرده‌ بود يا به‌ دانش‌ عمومي‌ عرضه‌ شده‌, در مراكز عقلي‌اي‌ كه‌ در آنها سير كرده‌ بود تكيه‌ داشته‌ است‌.

 هر چند ابن‌ عربي‌ گاهي‌ حكمتهايي‌ را به‌ فيلسوفان‌ خاصي‌ از يونان‌ نسبت‌ مي‌دهد اما تقريباً هيچ‌ گاه‌ به‌ اسم‌, يادي‌ از فيلسوفان‌ مسلمان‌ نمي‌كند. به‌ استثناي‌ شرح‌ معروفي‌ كه‌ وي‌ از ديدارش‌ با ابن‌ رشد در حالي‌ كه‌ حدود پانزده‌ سال‌ داشته‌، آورده‌ است‌, امّا هيچ‌ گواهي‌ در دست‌ نيست‌ كه‌ او كتابي‌ از كتابهاي‌ ابن‌ رشد را خوانده‌ باشد. او ابن‌ رشد را بيشتر به‌ يك‌ عالم‌ دين‌ توصيف‌ مي‌كند تا يك‌ فيلسوف‌.8

 در آثار ابن‌ عربي‌ به‌ اغلب‌ مباحث‌ اساسي‌ فلسفه‌ دسته‌ كم‌ اشاره‌ شده‌ است‌. چنانكه‌ «روزنتال‌» گفته‌ است‌:«همة‌ بخشهاي‌ مقبول‌ فلسفه‌، در زمينة‌ تحصيلي‌ او وجود داشته‌ است‌ و تقريباً ناگزير بوده‌ است‌ كه‌ اندكي‌ دربارة‌ آنها بحث‌ كند.»(Rosenthal, 1988,p.21) شايد اين‌ سخن‌ منصفانه‌ باشد كه‌ روش‌ وي‌ در پرداختن‌ به‌ مسائل‌ فلسفي‌ پيوند عميقي‌ با شيوة‌ فلسفه‌ ورزي‌ «اخوان‌ الصفا» داشته‌ است‌. امّا اين‌ ادعا ـ چنانكه‌ نيبرگ‌Nyberg:1919, p.145)) مدعي‌ است‌ ـ مبني‌ بر اين­كه‌ كار «اخوان‌» منبعي‌ مستقيم‌ براي‌ او فراهم‌ كرده‌ باشد، خيلي‌ بعيد به‌ نظر مي‌رسد.9

 روزنتال‌Rosenthal)) در بحث‌ از آشنايي‌ ابن‌عربي‌ با مباحث‌ فلسفي‌ اهميتي‌ را پيش‌ مي‌كشد كه‌ او براي‌ معرفت‌شناسي‌ و منطق‌، اخلاق‌، سياست‌، انسان‌ به‌ عنوان‌ عالم ‌صغيرman as microcosm))، جهان‌ شناسيcosmology)) (بويژه‌، «زمان‌») و متافيزيك‌ قائل‌ است‌. او نظرش‌ را پيرامون‌ گرايشهاي‌ فلسفي‌ ابن‌عربي‌ با اين‌ بيان‌ خلاصه‌ مي‌كند:

 «هرچه‌ ابن‌ عربي‌ بيان‌ كرده‌ است‌ را مي‌توان‌ صفحه‌ به‌ صفحه‌ و سطر به‌ سطر پي‌گيري‌ و پژوهش‌ كرد و دريافت‌ كه‌ هميشه‌ ارتباط‌ مبنايي‌ نزديك‌ با تفكرات‌ فلسفي‌ دارد.... فلسفه‌ خواه‌ آنچه‌ بين‌ مسلمين‌ است‌ و خواه‌ به‌ معناي‌ كلاسيك‌ آن‌، مباني‌ جهان‌شناسي‌ ابن‌ عربي‌ را تشكيل‌ مي‌دهد.»(Rosenthal, 1988,p. 33)

اين‌ مطلب‌ يقيناً صحيح‌ است‌, اما آن‌ هنگام‌ كه‌ به‌ ياد داشته‌ باشيم‌ نزد خود ابن‌ عربي‌ «فلسفه‌» به‌ معناي‌ وسيع‌ كلمه‌ همان‌ حكمت‌ است‌ كه‌ قرآن‌ درباره‌اش‌ مي‌گويد:

 «به‌ هر كس‌ حكمت‌ داده‌ شود خير كثير داده‌ شده‌ است»‌ (269:2).

 براي‌ به‌ دست‌ آوردن‌ تصوري‌ از ماهيت‌ ارجاعات‌ خاص‌ ابن‌عربي‌ به‌ فلسفه‌ (به‌ معناي‌ خاص‌ آن‌)، مي‌توانيم‌ اندكي‌ از اشارات‌ فراوان‌ او را به‌ فلاسفه‌ وحكما ذكر كنيم‌.

طبق‌ گفتة‌ ابن‌ عربي‌ مي‌توان‌ فلاسفه‌ را به‌ دو دسته‌ تقسيم‌ كرد: اسلامي‌؛ و كساني‌ كه‌ خودشان‌ را وابسته‌ به‌ اديان‌ وحياني‌ (شرايع‌) نمي‌دانند.

                       Ibn Arabi, 1911,  2:p. 591, 1.35)  10(

فلاسفه‌ در فهمشان‌ از اين‌ كوتاه‌ سخنِ مشهور كه‌ «هيچ‌ چيز از واحد صادر نمي‌شود مگر واحد»  (Ibid, 2: p.434, I. 22; 4: p.231, I.  31)و در اين‌ اعتقادشان‌ كه‌ خدا مي‌تواند «علّت»‌ جهان‌ باشد، (Ibid, 1:p.p.261\_2) در اشتباهند. موضع‌ آنها دربارة‌ ترتيب‌ به‌ وجود آمدن‌ عالم‌ (ترتيب‌ تكوين‌ العالم‌) با موضع‌ ابن‌ عربي‌ فرق‌ دارد. (Ibid., 2:p.469,1.23; 677,1. 8.) مي‌توان‌ فلاسفه‌ را در مسألة‌ معاد(the resurrection) به‌ دو دسته‌ تقسيم‌ كرد: كساني‌ كه‌ آن‌ را كاملاً انكار مي‌كنند و كساني‌ كه‌ بازگشت‌ بدنهاي‌ جسماني‌ را ردّ مي‌كنند, ولي‌ مكافات‌ روحاني‌spiritual retrivytion)) را تصديق‌ مي‌كنند.(Ibid., 2 :p. 599, 1. .20.)

 ابن‌ عربي‌, گاهي‌ از فلاسفه‌ به‌ عنوان‌ كساني‌ ياد مي‌كند كه‌ تصديق‌ مي‌كنند تصفية‌ روح‌، انسان‌ را به‌ جايي‌ مي‌رساند كه‌ مي‌تواند معرفت‌ و كمالات‌ اخلاقي‌ را از افلاك‌ سماوي‌celestial sphetes)) به‌ دست‌ آورد. امّا آنها اين‌ دستاوردها را به‌ قواي‌ روحي‌ نسبت‌ مي‌دهند و از عنايت‌ الهي‌ بي‌بهره‌ مي‌پندارند و تا اين‌ اندازه‌ به‌ عنوان‌ كفّار يعني‌ «پوشانندگان‌ حقيقت‌truth concealers))» (يا به‌ معناي‌ بي‌ ايمان‌ها (unbelievers)، هر چند معناي‌ نخست,‌ به‌ فهم‌ ابن‌ عربي‌ از كافر نزديك­تر است‌) شناخته‌ مي‌شوندIbid., .(3:p. 84, 1. 30) 11 وقتي‌ فلاسفه‌ مي‌گويند كه‌ هدف‌ فلسفه‌ شباهت‌ پيدا كردن‌ به‌ خدا يا خداوَش‌ انگاري‌ theomorphism) ) (التشبّه‌ بالله) است‌، مقصودشان‌ همان‌ معنايي‌ است‌ كه‌ صوفيان‌ از تعبير «خوي‌ ورزي‌ به‌ اوصاف‌ خُلقي‌ پروردگار» (التخلّق‌ باخلاق‌ الله) در نظر دارند. با اين‌ وجود تصور آنها از تشبّه نامعقول‌ است‌. ibid,2:p.126, 1.8; (483,1.28; 3:p.190,1.30)12

 هر چند ابن‌ عربي‌ بر فيلسوفان‌ بسيار خرده‌ مي‌گيرد، امّا عموماً ديدگاههاي‌ آنها را بر ديدگاههاي‌ متكلمين‌ ترجيح‌ مي‌دهد. (Ibn `Arabi,1911,1:p.240,1.32)يك‌ ضعف‌ كلام‌ اين است‌ كه‌ حق‌ ورود به‌ مباحث‌ جهان‌شناسي‌ و روانشناسي‌ را ندارد. همانطوركه‌ ابن‌ عربي‌ بيان‌ مي‌كند:

 «فيلسوف‌ كسي‌ است‌ كه‌ معرفت‌ به‌ خدا، طبيعت‌، رياضيات‌ و منطق‌ را به‌ هم‌ مي‌آميزد, اما كلامي‌ از آن‌ جهت‌ كه‌ كلامي‌ است‌, شناختي‌ از طبيعت‌ ندارد.»

(Ibid.1:p.261, 1.7)

 البته‌ ابن‌ عربي‌ در چندين‌ موضوع‌، موضع‌ كلام‌ را بر موضع‌ فلسفه‌ ترجيح‌ مي‌دهد، مثلاً از اين‌ آموزة‌ اشعري‌ كه‌ نبوّت‌ تنها با تعيين‌ الهي‌ (اختصاص‌) حاصل‌ مي‌شود, نه‌ با كوشش‌ و تلاش‌ (اكتساب‌)، حمايت‌ مي‌كند و اين‌ بحث‌ را تعميم‌ مي‌دهد تا شامل‌ شناخت‌ واقعيت‌ خارجي6روح‌ بشود. از آن­جا كه‌ شناخت‌ ماهيت‌ سعادت‌ ابديeverlasting felicity))، بسته‌ به‌ شناخت‌ خودِ خداست‌ (نفس‌ الحق‌) نمي‌توان‌ اين‌ معرفت‌ را به‌ دست‌ آورد, مگر آن­كه‌ خداوند مهيا كند و او تنها به‌ واسطة‌ پيامبران‌ آن‌ معرفت‌ را تدارك‌ مي‌كند.(Ibid., 2:p.595,1.32; 3:p.37,1. 8;79,1.28)

### نگرش‌ به‌ فلسفه‌

 به­طور كلي‌ رهانيدن‌ موضع‌ فلسفي‌ ابن‌ عربي‌, از بند ديدگاههاي‌ كلامي‌ وي‌ ناممكن‌ است‌. او معمولاً متولّيان‌ هر دو سنت‌ را يكي‌ حساب‌ مي‌كند و از آنها با واژه‌هايي‌ چون‌ «اهل‌النظر»، «العقلاء» و «اصحاب‌الفكر» ياد مي‌كند. گاهي‌ فقها(jurists) را از همين‌ دسته‌ قلمداد مي‌كند, ولي‌ پذيرفتني‌ است‌ كه‌ نسبت‌ به‌ فقها رفتار تندتري‌ داشته‌ باشد, از اين­رو آنها را «اهل‌الرسوم‌» (اهل‌ اسم‌ و رسم‌) يا «متفكران‌ قشري»‌(the exoteric thinkers) مي‌نامد.

 ما براي‌ اين­كه‌ ديدگاه‌ ابن‌ عربي‌ را دربارة‌ تفكر عقلي‌ كه‌ گونة‌ فلسفه‌ و كلام‌ را شكل‌ مي‌دهد, بفهميم‌, بايد ديدگاهي‌ فراتر از تمام‌ طرح‌ عقلي‌ وي‌ اتّخاذ كنيم‌. او يقيناً مي‌خواهد اثبات‌ كند «كشف‌»unveiling)) كه‌ توسط‌ صوفيان‌ ورزيده‌ حاصل‌ مي‌شود يك‌ روش‌ معرفتي‌ برتر از عقل‌ است‌. با اين‌ وجود او همچنين‌ تصديق‌ مي‌كند كه‌ عقل‌ براي‌ به‌ دست‌ آوردن‌ معرفتِ درست‌ اشياء ضروري‌ است‌ و اين‌ تصديق‌ عميقاً ريشه‌ در بينشvision))‌ بنيادين‌ او نسبت‌ به‌ واقعيت‌ دارد. به‌ واقع‌، عقل‌ در نگرش‌ او به‌ اشياء آنقدر ضروري‌ است‌ كه‌ «توحيد», يعني‌ شرط‌ اصلي‌ نجات‌the sine qua non of salvatin))، به‌ آن‌ وابسته‌ است‌ (نگا.   Chittick,1989,: p.p. 232 – 5.).

 ابن‌ عربي‌ معتقد است‌, كه‌ انسانها بي‌ همتاييuniqueness))‌ خود را مرهون‌ اين‌ واقعيتند كه‌ به‌ صورت‌ خداوند آفريده‌ شده‌اند و مي‌توانند در خود, همة‌ صفات‌ خداوند را فعليّت‌ ببخشند. اين‌ متضمن‌ يك‌ تحول‌ همزمان‌, هم‌ در وجود و هم‌ در معرفت‌ است‌: انسانهاي‌ كامل‌ به‌ شناخت‌ خدا، آن‌ گونه‌ كه‌ در ذات خودش هست‌، مي‌رسند و همزمان‌ به‌ خاطر شأن‌ وجوديشان‌ در عالم‌، صفات‌ خداوند را متجلّي‌ مي‌كنند. جهات‌ كمال‌ انساني‌ بي‌نهايت‌ گوناگون‌ است‌ ولي‌ لازمة عالي‌ترين‌ مراحل‌ كمال‌, اين است كه‌ صفات‌ الهي‌ آنقدر هماهنگ‌ در مظهرشان‌ manifestation))اعتدال‌ يابند كه‌ شخص‌، نمايندة‌ صورتي‌ كامل‌ از حضور الهي‌ (الحضرة‌الالهيه‌) يعني‌ هستي‌ مطلقاً فراگير بنام‌ «الله» باشد.

 ابن‌ عربي‌, بر اين‌ والاترين‌ مرحله‌ از كمال‌ انساني‌, نامهاي‌ بسيار مي‌گذارد. مثلاً آن­را «مقام‌ لامقام‌» مي‌نامد, چون‌ كساني‌ كه‌ به‌ اين‌ مقام‌ نائل‌ مي‌شوند, هنگامي‌ كه‌ متصف‌ به‌ هر صفت‌ خدايند با هيچ­گونه‌ وصفي‌ نمي‌توان‌ آنها را محدود يا تعريف‌ كرد. او كسي‌ را كه‌ به‌ اين‌ مقام‌ مي‌رسد «يابندة‌ حقيقت» ‌Verifier)) (محقق‌) يا «ذوالعينين‌» مي‌نامد. چنين‌ افرادي‌ با يك‌ چشم‌ بي‌ همتاييuniqueness)) خود را در خلقت‌ مي‌بينند و با چشم‌ ديگر اين­هماني‌ identity)) خويش‌ را با خدا. خويشتن‌ را هم‌ نزديك‌ به‌ خدا و هم‌ دور از او، هم‌ واقعي‌ و هم‌ غير واقعي‌، هم‌ موجود و هم‌ غير موجود مشاهده‌ مي‌كنند. از يك‌ سو به‌ همة‌ صفات‌ الهي‌ تجلّي‌ مي‌بخشند و از سوي‌ ديگر آنها را به‌ كلّي‌ پنهان‌ مي‌كنند.

 اگر به‌ زبان‌ كلامي‌ سخن‌ بگوييم‌، ابن‌ عربي‌ بينش‌vision)) به­دست‌ آمده‌ از كمال‌ انساني‌ را به‌ تركيب‌ اعتدال‌ يافتة‌ اقرار به‌ تنزيه‌ خداوند و اقرار به‌ تشبيه‌ او توصيف‌ مي‌كند. متكلمين‌ «تنريه‌» را موضع‌ صحيح‌ پنداشته‌اند و «تشبيه‌» را مورد اعتراض‌ قرار داده‌اند. ابن‌عربي‌ «تشبيه‌» را اختيار مي‌كند, امّا آن‌ هنگام‌ كه‌ توازنش‌ با «تنزيه‌» حفظ‌ شود . هيچ‌ كدام‌ از دو واژه‌ را نمي‌توان‌ به‌ معناي‌ انحصاري‌اش‌ دربارة‌ خداوند به‌ كار برد.

 مهم‌ است‌ كه‌ بفهميم‌ ابن‌ عربي‌ چگونه‌ «تنزيه‌» و «تشبيه‌» را با دو مقولة‌ وسيع‌ از صفات‌ الهي‌ كه‌ غالباً مورد بحث‌ انديشمندان‌ مسلمان‌ بوده‌ است‌ مرتبط‌ مي‌كند. آن‌ دو مقوله،‌ صفات‌ «رحمت‌» و «غضب‌» يا «فضل‌» و «عدل‌» يا «جمال‌» و «جلال‌» يا «لطف‌» و «قهر» خوانده‌ مي‌شوند. قرآن‌ و سنّت‌، صفات‌ لطيف‌ و جميل‌ را با قرب‌ خداوند به‌ آفريده‌هايش‌ پيوند مي‌دهد و حال‌ آن‌ كه‌ صفات‌ قهري‌ و جلالي‌ را با دور بودن‌ از مخلوق‌ مرتبط‌ مي‌كند.

 به‌­طور كلي‌ ابن‌ عربي‌, معتقد است‌ كه‌ خداوند چون‌ غير قابل‌ دسترسي‌ است‌, بر حسب‌ «تنزيه‌» فهميده‌ مي‌شود, امّا از آن­جا كه‌ «از رگ‌ گردن‌ به‌ انسان‌ نزديك­تر است‌» (قرآن:60:50‌) بر حسب‌ «تشبيه‌» درك‌ مي‌شود. وقتي‌ قرآن‌ مي‌گويد كه‌ خدا انسان‌ را با دو دست‌ خود خلق‌ كرده‌ است‌ (75:38)، ابن‌ عربي‌ اين‌ معنا را مي‌فهمد كه‌ خدا هر دو صفت‌ «تشبيه‌» و «تنزيه‌» را به‌ خدمت‌ گرفت‌ تا صورت image))خويش‌ را به‌ وجود بياورد. بنابراين‌ خداوند هم‌ نزد آفريدگانش‌ حاضر است‌ و هم‌ از آنها غايب‌.13

 موضع‌ ابن‌عربي‌ مبني‌ بر ارتباط‌ عميق‌ ميان‌ «تنزيه‌» و «تشبيه‌»، نسبتي‌ مستقيم‌ با معرفت‌شناسي‌ دارد. به­طور خلاصه‌، عقل‌ طبيعتاً ساخته‌ شده‌ است‌ تا به‌ تمايزها و تشخيصها بپردازد. و بدين‌ ترتيب‌ به‌ صورت‌ انتزاعي‌ بيانديشد. به‌ نظر ابن‌ عربي‌ متفكران‌ عقلي‌­­­­­­­­­­­­­­­­­­­ ـ­­­­ چه­‌ متكلمين‌ و چه‌ فلاسفه‌ ـ چنان‌ واقعيت‌ را شرحه‌ شرحه‌ مي‌كنند, كه‌ وحدت‌ بنيادين‌ همة‌ اشياء از ديدشان‌ پنهان‌ مي‌شود و آنها به‌ دليل‌ طبيعتِ ذاتيِ روش‌ عقلانيِ فهم‌ چنين‌ مي‌كنند. به‌ بيان ديگر، صراحت‌ عقلي(rational perspicuity) با اثبات‌ «تنزيه‌» و انكار «تشبيه‌» خداوند را بسيار دور نگه‌ مي‌دارد. در نتيجه‌ هم‌ «فلسفه‌» و هم‌ «كلام‌» بر «جلال‌» و «قهر» و «غضب‌» خداوند متمركز مي‌شوند و از اين­رو «جمال‌» و «لطف‌» و «رحمت‌» او از ديدشان‌ پنهان‌ مي‌شود.

 در مقابل‌، «اهل‌ كشف‌ و مكاشفه‌» حضور خدا را در همه‌ چيز مشاهده‌ مي‌كنند. و اين‌ از طريق‌ اين‌ واقعيت‌ است‌ كه‌ كشف‌ ابتداءً ريشه‌ در «خيال‌» دارد كه‌ بر شكافها پل‌ مي‌زند، نسبت‌ها را برقرار مي‌كند و به‌ وسيلة‌ صور عينيconcrete images)) مي‌فهمد. در نتيجه‌، صوفيانِ اهل‌ كشف‌, خدا را در همه‌ چيز مي‌بينند و روي‌ صفات‌ نزديك‌ او ـ «رحمت‌»، «شفقت‌»، «لطف‌» و «عشق‌» ـ متمركز مي‌شوند.

 مردمان‌ از طريق‌ اثباتِ «تنزيه‌»، «غيريت‌» از همة‌ اشياء و از طريق‌ اثبات‌ «تشبيه‌» معيّت‌ خداوند را تصديق‌ مي‌كنند («معيّت‌» واژه‌اي‌ است‌ كه‌ از اين‌ آية‌ قرآن‌ اقتباس‌ شده‌ است‌: «هركجا باشيد خدا با شماست‌» (4:57). براي‌ متمركز شدن‌ چه‌ روي‌ «تنزيه‌» و چه‌ روي‌ «تشبيه‌» و تاكيد نكردن‌ بر جنبة‌ ديگر، مي­بايست نسبت‌ بالفعل‌ بين‌ خدا و جهان‌ را تحريف‌ كرد. معرفت‌ راستين‌، به‌ ديدن‌ همة‌ اشياء با هر دو چشم‌ «خيال‌» و «عقل‌» وابسته‌ است‌.

 مقصود از هماهنگي كه‌ بايد بين‌ عقلreason))‌ و خيال‌imagination)) برقرار باشد, اين‌ نيست‌ كه‌ «تنزيه‌» و «تشبيه‌» در همة‌ حالات‌، به‌ يكسان‌ حقّ­اند. در تحليل‌ نهايي‌، «تشبيه‌» غالب‌ است‌, حتي‌ اگر «تنزيه‌» در اين‌ عالم‌ تقدمي‌ خاصّ داشته‌ باشد. اصل‌ كلاميِ مربوط‌ به‌ اين­جا، در اين‌ حديث‌ مشهور آمده‌ است‌: «رحمت‌ من‌  [خدا]  بر غضبم‌ مقدم‌ است‌». به‌ بيان‌ ديگر، براي‌ هستي‌، قرب‌ به‌ «حق‌» ـ كه‌ وجود محض‌ و خير مطلق‌ است‌ ـ نسبت‌ به‌ دوري‌ از او اساسي‌تر است‌. چون‌ قرب‌, هرچه‌ را كه‌ موجودات‌ دارند, برايشان‌ مهيا مي‌كند. دوريِ‌ آنها هرچند براي‌ وقوع‌ خلقت‌ لازم‌ است‌, ولي‌ نشان‌ از ارتباطشان‌ با «عدم‌» كه‌ به‌ «باطل‌» نيز معروف‌ است‌، دارد.

 حضور پيوستة‌never – ceasing presence)) خداوند همراه‌ مخلوقات‌ بايد آثارش‌ effects)) را نشان‌ دهد. غيبت‌ نه‌ هيچ‌ ريشه‌اي‌ در وجود دارد و نه‌ بنيادي‌ در «حقّ». بنابراين‌ حضور خداوند, يعني‌ رحمت‌ در دنيا و آخرت‌ غالب‌ است‌. غضب‌ و عذاب‌ به‌ حالاتي‌ مربوط‌ مي‌شود كه‌ نسبت‌ به‌ تدبير كلّيِuneversal economy)) «خير» و «حق‌»، ضمني‌اند(accidental). آيه‌اي‌ كه‌ ابن‌عربي‌ اين­جا غالباً نقل‌ مي‌كند اين است‌: (7:156) «او  [خداوند به‌ موسي]  گفت‌ به‌ هر كس‌ بخواهم‌ عذابم‌ را مي‌رسانم‌؛ و رحمتم‌ همه‌ چيز را فرا گرفته‌ است‌». ابن‌عربي‌ دائماً به‌ موضوع‌ رحمت‌ به‌ عنوان‌ ويژگي‌ اساسي‌، مطلقاً فراگير واصليِ واقعيت‌ كه‌ بايد درنهايت‌ (بالمآل‌) خودش‌ را نشان‌ دهد, مراجعه‌ مي‌كند.

 وحي‌ نبوي‌, هم‌ به‌ عقل‌ و هم‌ به‌ خيال‌ متوسل‌ مي‌شود. وحي‌ با نمايش‌ حقيقتِ‌ دوري‌ خداوند براي‌ عقل،‌ به‌ انسانها امكان‌ مي‌دهد «تنزيه‌» را تأسيس‌ كنند و طبيعتِ‌ مخلوقشان‌ را بندة‌ خدا بشناسند. هر اندازه‌ كه‌ انسانها بندگي‌ را با پيروي‌ از «شريعت‌» فعليّت‌ ببخشند، به‌ قرب‌ الهي‌ نائل‌ خواهند شد. ابن‌عربي‌ مكرراً به‌ ما مي‌گويد كه‌ «كشف‌» به‌ رعايت‌ دقيق‌ دستورات‌(instructions) قرآني‌ آنطور كه‌ در «سنّت‌» نبوي‌ تجسّم‌ يافته‌,‌ وابسته‌ است. آيه‌اي‌ كه‌ ابن‌عربي‌ اغلب‌ نقل‌ مي‌كند, اين است‌: (2:282) «در برابر خدا تقوا بورزيد و خداوند به‌ شما تعليم‌ مي‌دهد» با تعليمي‌ بي‌ هيچ‌ واسطه‌. اين‌ معرفت‌ خدادادي‌، به‌ انسانها امكان‌ مي‌دهد تا حضور خدا را مشاهده‌ كنند, همانطوركه‌ در آخرت‌ مشاهده‌ خواهند كرد. آنها در آن‌ عالم‌ ديگر تعقل‌ نخواهند كرد, بلكه‌ فقط‌ مشاهده‌ مي‌كنند. و در عوضِ‌ محروم‌ شدن‌ از متعلق دورِ عقل(reason‘s distant object) ‌، «تجليِ»(self – disclosure)‌ خدا را نظاره‌ مي‌كنند.14 امّا كساني‌ كه‌ در اين‌ جهان‌ مغلوب‌ عقل‌ و جدايي‌ شده‌اند, خداوند را دور, يعني‌ بر حسب‌ صفات‌ غضب‌ و قهر مشاهده‌ خواهند كرد؛ در مقابل‌، كساني‌ كه‌ فاخرترين‌ جايگاه‌ را به‌ كشف(unveiling) داده‌اند خداوند را نزديك‌, يعني‌ برحسب‌ صفات‌ رحمت‌ و لطف‌ مشاهده‌ خواهند كرد.

 اگر با اصطلاحات‌ فراخ‌ و گسترده‌ به دقّت‌ بنگريم‌، موضع‌ ابن‌ عربي‌ دربارة‌ «تنزيه‌» و«تشبيه‌» طرح‌ وي‌ را در يكپارچه‌ كردن‌ همة‌ دانش‌ اسلامي‌ زير چتر «توحيد» آشكار مي‌كند. امّا به‌ نظر او ديد صوفيانه‌sufi perspective))، كه‌ روي‌ هم‌ رفته‌ بر «تشبيه‌» تاكيد مي‌كند و به‌ جاي‌ غضب‌ و دوري‌ خداوند, بر رحمت‌ و قرب‌ او تاكيد مي‌كند، برتري‌ دارد. تلاشهاي‌ عقلي‌ فيلسوفان‌ و متكلمان‌ هرچند مفيد و گاهي‌ لازم‌ است‌, امّا بايد تابع‌ معرفت‌ مستقيم(direct knowledge) باشد كه‌ توسط‌ پيامهاي‌ نبوي‌ در دسترس‌ قرار گرفته‌ است‌ و با «كشف‌» فعليّت‌ يافته‌ است‌. «محققان‌» كه‌ با هر دو چشم‌ مي‌بينند, با «قلب‌» معرفت‌ كامل(perfect knowledge) را دريافت‌ مي‌كنند؛ [معرفتي‌]  كه‌ قلب‌ را بين‌ عقل‌ و كشف‌ به‌ نوسان‌ در مي‌آورد و خدا را هم‌ برحسب‌ «تشبيه‌» و هم‌ برحسب‌ «تنزيه‌» مشاهده‌ مي‌كنند (دربارة‌ قلب‌، نگا.   Chittick, 1989, 106 - 12.).

 بيشتر اشارات‌ مكرّر ابن‌ عربي‌ به‌ متفكران‌ عقلي‌, در سياقهايي‌ يافت‌ مي‌شود كه‌ در آنها نارساييهاي‌ عقل‌ و فكر را براي‌  [دست‌يابي]  به‌ معرفتي‌ كامل‌ از حقيقت،‌ تبيين‌ مي‌كند. فيلسوفان‌ و متكلمان‌, با اين‌ تصور كه‌ مي‌توانند, ذات‌ خدا را با تعمق‌ در آن‌ درك‌ كنند، خود را فريب‌ مي‌دهند. از اين‌ گذشته‌، به‌ خاطر ناتواني‌ عقل‌ در فهم‌ «تشبيه‌»، بر تأويل‌ آياتي‌ از قرآن‌ كه‌ با واژه‌هايي‌ مخلوقانه‌ از خدا سخن‌ مي‌گويد، اصرار مي‌ورزند. اگر آنها مي‌توانستند با چشم‌ كشف(unveiling) بنگرند، تصديق‌ مي‌كردند كه‌ خداوند با همين‌ آيات‌، كه‌ آنها درصدد تأويلشان‌ هستند، ماهيت‌ تجلي(self – disclosure)‌ خويش‌ را بيان‌ مي‌كند.15

### سهم‌ در فلسفه‌

 بسياري‌ از نوشته‌هاي‌ ابن‌ عربي‌, بويژه‌ فصوص‌الحكم‌, در يك‌ قرن‌ پس‌ از مرگش‌ در بسياري‌ از جاها منتشر شده‌ بود.16 تحقيق‌ اندكي‌، چه‌ دربارة‌ محتويات‌ اين‌ نوشته‌ها و چه‌ پيرامون‌ راههايي‌ كه‌ اين‌ نوشته‌ها ممكن‌ است,‌ بر متفكران‌ بعدي‌ تأثير گذاشته‌ باشد، انجام‌ شده‌ است‌. امّا كافي‌ است‌ هر اثر انجام‌ يافته‌ در دورة‌ بعد را كه‌ دربارة‌ متافيزيك‌، جهان‌ شناسي‌(cosmology) يا روان‌شناسي‌(psychology) نگارش‌ يافته‌ است‌, بگشاييم‌ تا آثارِ اصطلاحات‌ و نظرات‌ او را مشاهده‌ كنيم‌، اگر بدهي‌ صريح‌ به‌ نظريّه‌هاي‌ وي‌ به‌ چشم‌ نخورد. سه‌ مسألة‌ خاص‌ كه‌ ابن‌ عربي‌ سهم‌ عمده‌ را در آنها ايفا مي‌كند, به‌ بسياري‌ از نوشته‌هاي‌ فلسفي‌ بعد (به‌ هر دو معناي‌ عام‌ و خاص‌ واژة‌ «فلسفه‌») سرايت‌ كرده‌ است‌:  ـ وحدت‌ وجود   ـ عالم‌ خيال‌   ـ انسان‌ كامل‌

 من‌ در ادامه‌ اين‌ نظريه‌ها را كه‌ در هم‌ تنيده‌اند به­طور خلاصه‌ بيان‌ مي‌كنم‌.

 ابن‌ عربي‌ خودش‌ هرگز تعبير «وحدت‌ الوجود» را به‌ كار نمي‌برد، امّا به­تدريج‌ توسّط‌ پيروانش‌ پذيرفته‌ مي‌شود, تا بر موضع‌ وي‌ دلالت‌ كند.17 با اين‌ حال‌, اين‌ تصوّر, تفكّرش‌ را فرا مي‌گيرد و هم‌ اكنون‌ ربط‌ فلسفي‌اش‌ در كلمات‌ آشكار است‌. «وجود» بر دغدغه‌هاي‌ فلاسفه‌ سايه‌ افكند و خود فلسفه‌ گاهي‌ به‌ بررسي‌ «وجود بما هو وجود» تعريف‌ شده‌ بود. در عصر ابن‌ عربي‌, فيلسوفان‌، متكلمان‌ و صوفيان‌ اين‌ واژه‌ را در مورد خداوند به‌ كار بردند.

ابن‌ عربي‌ در كاربرد واژة‌ «وجود» معمولاً معناي‌ زبان‌ شناختي‌اش ‌(etymological sense) را در نظر دارد. «وجود» نزد وي‌, نه‌ تنها به‌ معناي‌ «بودن‌» (to be)  و «وجود داشتن‌» (to exist)است‌, بلكه‌ به‌ معناي‌ «يافتن‌»(to find) و «يافت‌ شدن‌» (to be found)نيز هست. وقتي‌ اين‌ واژه‌, دربارة‌ خدا به‌ كار برده‌ شود, هم‌ به‌ اين‌ معناست‌ كه‌ خدا هست‌ و غير ممكن‌ است‌ نباشد و هم‌ به‌ اين‌ معناست‌ كه‌ او خودش‌ و همة‌ اشياء را مي‌يابد و امكان‌ ندارد آنها را نيابد. به‌ بيان ديگر «وجود» نه‌ تنها بر هستي(existence)‌ بلكه‌ بر آگاهي(awareness) ، شعور(consciousness) و معرفت‌ (knowledge)نيز دلالت‌ مي‌كند.

 وقتي‌ واژة‌ «وجود» دربارة‌ مخلوقات‌ استعمال‌ شود, اين‌ پرسش‌ پيش‌ مي‌آيد كه‌ «درچه‌ معنايي‌ مناسب‌ است‌, اين‌ واژه‌ استعمال‌ شود؟» «فلسفه‌» پاسخ‌ متعارف‌ را بيان‌ مي‌كند: وجود خداوند واجب, (Necessary)است‌, در حالي‌ كه‌ وجود مخلوق‌ به‌ امكان‌ عام‌ (possible)يا امكان‌ خاص‌(contingent) است‌. ابن‌ عربي‌ بطور مكرر اين‌ اصطلاحات‌ را به‌ خدمت‌ مي‌گيرد ـ امّا او واژه‌ها و مجازهاي‌ فراوان‌ ديگري‌ را به‌ كار مي‌برد, تا طبيعت‌ مبهم‌ ممكنات‌ را نشان‌ دهد ـ و به‌ مانند فلاسفه‌ آنها را بين‌ وجود مطلق‌ خداوند و عدم‌ مطلق‌ قرار مي‌دهد.

 ممكن‌ است‌, كسي‌ تصور كند, كه‌ او در بحث‌ از وجود، وقت‌ زيادي‌ صرف‌ مي‌كند, در حالي‌ كه‌ اصلاً چنين‌ نيست‌, اگر فقط‌ نوشته‌هاي‌ بعدي‌ را بنگرد كه‌ عادتاً نام‌ ابن‌ عربي‌ را با لفظ‌ «وحدت‌ الوجود» پيوند مي‌زند. اين‌ واقعيت‌ كه‌ «وجود» نمايانگر كانون‌ اصلي‌ توجه‌ وي‌ برگزيده‌ شد، بيشتر به‌ جهت‌يابيِ فلسفيِ سنت‌ صوفيانة‌ بعدي‌ مربوط‌ است‌ تا به‌ نوشته‌هاي‌ خود ابن‌ عربي‌. با اين‌ حال‌ اگر بحثهاي‌ ابن‌ عربي‌ از اين‌ واژه‌ در يك‌ جلد گردآوري‌ مي‌شد، به‌ يقين‌، كتابي‌ با عظمت‌ عرضه‌ مي‌شد.

 نقادان‌ ابن‌عربي‌ و به‌­طور برجسته‌تر, ابن‌ تيميه‌ (ف‌ 728/1328) مدعي‌ بودند كه‌ او هيچ‌ تمايزي‌ بين‌ خدا و وجود جهان‌ ايجاد نكرده‌ است‌. در حقيقت‌, برگزيدن‌ فقراتي‌ از فتوحات‌ كه‌ اين‌ ادعا را تقويت‌ مي‌كند سهل‌ است‌. امّا از آنچه‌ كه‌ پيش‌ از اين‌ دربارة‌ طبيعت‌ محوري‌ مناظره‌ بين‌ «تنزيه‌» و «تشبيه‌» در نوشته‌هاي‌ ابن‌ عربي‌ گفته‌ شد, بايد روشن‌ شده‌ باشد كه‌ عبارات‌ يكي‌ كنندة‌ وجود خداوند با وجود عالم‌، ديدگاه‌ «تشبيه‌» را مطرح‌ مي‌كند. اينها در نوشته‌هاي‌ خود ابن‌ عربي‌ هميشه‌ در مقابل‌ بحث­هايي‌ از «تنزيه‌», كه‌ در آنها, تمايز بين‌ خدا و جهان‌ قويّاً اثبات‌ شده‌ است‌, قرار مي‌گيرد. ابن‌عربي‌ در برخي‌ از عبارات‌، موضعش‌ را با جملة‌ «هولاهو» خلاصه‌ مي‌كند. طبيعت‌ وجودِ عالم‌, تنها مي‌تواند با هر دوي‌ اثبات‌ و انكارِ اينهماني‌اش‌ با وجود خداوند، فهميده‌ شود. شخص‌ بايد با هر دو چشم‌ به‌ اشياء بنگرد. نه‌ براي‌ عقل(veason) كه‌ غيريّت (otherness)خدا را اثبات‌ مي‌كند, امكان‌ فهم‌ يكجاي‌ طبيعت‌ اشياء وجود دارد و نه‌ براي‌ كشف(unveiling) ‌ كه‌ معيّت‌ (sameness)خدا را اثبات‌ مي‌كند.

 بايد در نظر داشت‌, كه‌ واژة‌ «وحدة‌ الوجود» در معناي‌ لغوي‌اش‌, حق‌ موضع‌ ابن‌عربي‌ را ادا نمي‌كند. درست‌ است‌ كه‌ او مكرر اثبات‌ مي‌كند, كه‌ وجود، واقعيتي‌ تنهاست,‌ (a single reality)امّا اين‌ واقعيتِ تنها، خودآگاه‌ (self – aware) است‌, يعني‌ «خودش‌ را مي‌يابد» و با يافتن‌ خودش‌، به‌ امكانهاي‌ نامحدودِ كارِ خودش‌ در هر شأنِ يافت‌ شدن‌، علم‌ پيدا مي‌كند. مقولاتِ كليِ اين‌ شئونِ ممكن‌، با «اسماء الهي‌» مشخص‌ مي‌شوند, ولي‌ جزئياتِ آنها به‌ «اشياء» يا «اعيان‌» معروفند و اينها در معرفت‌ خداوند ثابتند. خداوند با شناختن‌ خود همة‌ امكانهاي‌ وجود يعني‌ همة‌ اشياء را مي‌شناسد. بنابراين‌ خداوند «واحد كثير» است‌. واحد است‌ در وجودش‌ و كثير است‌ در معرفتش‌. اگر «وجود»، واحد است‌، در عين‌ حال‌ معرفتِ واحدِ «وجود»، واقعيت‌ همة‌ كثرتها را درك‌ مي‌كند. بسيار قابل‌ توجه‌ است‌ كه‌ اولين‌ عضو مستقيم‌ مكتب‌ انديشة‌ ابن‌عربي‌ يعني‌ سعيدالدين‌ فرغاني‌ (ف‌ 695/1296) براي‌ اين‌ كه‌ واژة‌ «وحدة‌الوجود» را در معنايي‌ فني‌ به‌ كار ببرد, آن‌ را با تعبير «كثيرالعلم‌» هم‌ پهلو قرار داد.18

 جهان‌ فقط‌ بر اساس‌ اين‌ دو قطب‌ مرجع‌ ـ يعني‌ وجود و معرفت‌ ـ مي‌تواند به‌ وجود آيد. خداوند به‌ هرشي‌ء, براساس‌ كثرت‌ معرفت‌، وجودي‌ ربطي‌ يا امكاني ‌(dependent or contingent) مي‌دهد, كه‌ با مطالباتِ واقعيتِ خاصِ شي‌ء، مطابق‌ است‌. شي‌ء از آن­جا كه‌ داراي‌ «وجود» است‌، «او» است‌, امّا از آن­جا كه‌ نمايانگر واقعيتي‌ معين‌ و محدود است‌ كه‌ به‌ شي‌ء امكان‌ نمي‌دهد تا «وجود» را من‌ حيث‌ هوهو ظاهر كند، «او» نيست‌. وجود, في‌ نفسه‌, واحد است‌, امّا در خود ـ تحديدي هايش            (elf-delimitations) بي‌نهايت‌ متنوع‌ است‌. تنوع‌ عالم‌ نمايانگر تنوعي‌ راستين‌ از واقعيت‌هاست‌ اما در زِهدانِ يك وجود‌ يگانه‌.

 وجود, در ديدگاه‌ ابن‌ عربي‌, مانند نور است‌, در حالي‌ كه‌ هر شي‌ء، شبيه‌ رنگي‌ خاص‌ و متمايز است‌. اين‌ امر كه‌ هر رنگ‌، نوري‌ يگانه‌ را متجلّي‌ مي‌كند، واقعيت‌ رنگهاي‌ متمايز را آشتي‌ نمي‌دهد. هيچ‌ رنگي‌ بدون‌ نور هيچ‌ وجودي‌ ندارد. هر رنگ‌ با نوريكي‌ است‌, امّا نور با هر رنگ‌ و نيز با مجموع‌ رنگها متمايز و بي‌مانند باقي‌ مي‌ماند. هر شي‌ء موجود است‌, امّا در شأني‌ خاص‌, كه‌ از بي‌مانندي‌(incomparability) با خودِ «وجود» نكاهد. بنابراين‌ هر شي‌ء، همزمان‌، با وجود يكي‌ است‌ و از آن‌ متمايز است‌.

 تعاليم‌ ابن‌ عربي‌ دربارة‌ خيال‌ (imaginations)(مثال‌)، وجود شناسيِ «هولاهو» (ontology of He not He) را در هر سطحي‌ از وجود به‌ كار مي‌گيرد. او واژة‌ «خيال‌» را به‌ كار مي‌برد, تا به‌ هر چيزي‌ كه‌ مربوط‌ به‌ حالتي‌ ميانه‌ است‌, اشاره‌ كند، نه‌ فقط‌ به‌ قوة‌ ذهن‌ (the faculty of the mind)كه‌ عقل‌ را كامل‌ مي‌كند. مثال‌ متعارف‌ براي‌ واقعيتي‌ خيالي‌، تصوير در آينه‌ است‌ كه‌ نه‌ آينه‌ است‌ و نه‌ صاحب‌ تصوير، بلكه‌ تركيبي‌ از دو طرف‌ است‌.

خيال‌ به‌ معناي‌ مطلق‌، شامل‌ خود جهان‌ و هرچه‌ در آن‌ است‌ مي‌شود، زيرا جهان‌ نه‌ «وجود» است‌, نه‌ «عدم‌», بلكه‌ چيزي‌ بين‌ اين‌ دو است‌. امّا به‌ معناي‌ مقيّد، جهان‌ از دو عالَم‌ بزرگ‌ تشكيل‌ شده‌ است‌ كه‌ در قرآن‌ و سنت‌ به‌ «شهادت‌» و «غيب‌» يا عالم‌ اجسام‌ و عالم‌ ارواح‌ يا عالم‌ معنا و عالم‌ حسّ توصيف‌ شده‌ است‌. بين‌ دو عالم‌، عالم‌ خيال‌ قرار دارد كه‌ نه‌ روحاني‌ محض‌ است‌ و نه‌ جسماني‌ محض‌، نه‌ قابل‌ درك‌ با حواس‌ ظاهري‌ است‌ و نه‌ فارق‌ از كيفيات‌ حسي(sensory qualities). در عالم‌ خيال‌ كشف‌ رخ‌ مي‌دهد، فرشتگان‌ با وحي‌ بر پيامبران‌ نازل‌ مي‌شوند و همة‌ وقايع‌ پس‌ از مرگ‌ كه‌ شرحش‌ در قرآن‌ و حديث‌ آمده‌ است‌ همان­گونه‌ رخ‌ مي‌دهد.

 خيال‌، در سطح‌ عالم‌ صغير، مربوط‌ به‌ قلمرو نفس‌ است‌ كه‌ واسطة‌ بين‌ روح‌ (نفخ‌الهي‌) و جسم‌ (خاك‌) است‌. همة‌ آگاهي‌ انسان‌ عملاً در خيال‌ رخ‌ مي‌دهد. طبيعتِ خياليِ آگاهيِ انسان‌، به‌ خصوص‌، در خواب‌ ديدن‌، آشكار است‌، كه‌ هر تصوير رؤيايي‌ هم‌ با مصوَّر يكي‌ است‌ و هم‌ فرق‌ دارد؛ به­طور متناوب، هم‌ با نفس‌ يكي‌ است‌ و هم‌ با آن‌ فرق‌ دارد.

 ادراك‌ معنايي‌ و ادراك‌ حسي‌، يا ادراك‌ ناظر به‌ امور روحاني‌ و جسماني‌، به‌ دو طريق‌ اساسي‌، تأثير متقابل‌ دارند. يا امور روحاني‌ جسماني‌ مي‌شوند، يا امور جسماني‌ روحاني‌ مي‌شوند. به‌ بيان‌ ديگر آگاهي‌ صرف‌ از روح‌، از طريق‌ كلمات‌ و صور خيال‌(imagery)، نزد نفس‌ حاضر مي‌شود, در حالي‌ كه‌ عالم‌ جسمانيت‌ خارجي‌ به‌ وسيلة‌ حواس‌ تا سطحِ خياليِ وجودِ نفس‌ اوج‌ مي‌گيرد. روانشناسيِ(psychology) ‌ابن‌ عربي‌ ـ كه‌ شامل‌ بحثهاي‌ بسيار پيچيده‌اي‌ دربارة‌ مراتب‌ فراوان‌ كمال‌ (perfection)است‌ و به‌ توانايي‌ مشاهدة‌ خدا با هر دو چشم‌ مي‌شود ـ به‌ نمايش‌ آگاهانة‌ عالم‌ باطني‌ و نامحدود نفس‌ به‌ عنوان‌ نوعي‌ از وجود خيالي‌ وابسته‌ است‌.

 نظرية‌ انسان‌ كامل (the perfect human being)‌يك‌ غايت‌شناسي‌ (teleology)را براي‌ بينش (vision)‌ابن‌ عربي‌ نسبت‌ به‌ خدا و جهان‌ يا وجود و خيال‌ مهيا مي‌كند. آن‌ طور كه‌ حديث‌ مشهور «گنج‌ مخفي‌»(the Hidden treasure) به‌ ما مي‌گويد، خداوند جهان‌ را خلق‌ كرد تا شناخته‌ شود. اما اين‌ معرفت‌ تنها توسّط‌ انسانها مي‌تواند فعليّت‌ يابد. اگر آنها به‌ صورت‌ خداوند آفريده‌ شده‌اند، تواناييِ‌ دانستن‌ و حيات‌ دادن‌ به‌ همة‌ صفات‌ او را دارند. آنهايي‌ كه‌ چنين‌ هستند انسان­هاي‌ كامل مي‌باشند كه‌ عموماً پيامبران‌ و اولياء خدا خوانده‌ مي‌شوند.

 وجود انسان‌، نمايندة‌ نقطة‌ بزرگ‌ و ميانيِ واقعيت‌ است‌ كه‌ در حاله‌اي‌ از ابهام‌ پوشيده‌ شده‌ است‌, چون‌ هر صفتِ «وجود» ـ بجز «ضرورت‌» كه‌ انحصاراً به‌ «واجب‌ الوجود» مربوط‌ است‌ ـ در آن‌ حاضر است‌. به‌ هر تقدير، امكانهايي كه‌ فعليّت‌ يافته‌اند، براي‌ همه‌, بجز خدا, مجهول‌ باقي‌ مي‌مانند.

 انسانها, به­عنوان‌ عالم‌ صغير, سه‌ عالم‌ ـ روح‌(spirit)، خيال (imagination)‌و جسم (body)‌ ـ را در برمي‌گيرند. هر كدام‌ از دو طرف‌ يا ميانه‌ مي‌تواند, در ساختشان‌ غالب‌ شود و نسبت‌ بين‌ سه‌ سطح‌ در هر نقطه‌ از روندِ صيرورتِ (becoming)‌آنها تغيير مي‌كند. اگر در نگرش‌ ابن‌عربي‌ به‌ اشياء, همة‌ آنها خيالي‌اند، آنگاه‌ انسان‌، نمايندة‌ جمعِ‌ كل‌ هر جهت‌ خيال‌ است‌. ابن‌ عربي‌ به‌ ما مي‌گويد: هر شي‌ء در جهان‌ برزخ‌، كانال‌ يا مرتبه‌اي‌ مياني‌ از وجود است‌، چون‌ «وجود» بي‌كران‌ است‌.

( Ibn`Arabi,1911,3:156,1.27;Chittick,1989,14)

انسانها ـ دسته‌ كم‌ بالقوه‌ ـ «برزخ‌ اعلي‌» هستند و هر امكان‌ وجود را در بردارند. صيرورت‌ انساني‌, نمايانگر افشاء حقيقت‌ انسانهاست‌، امّا از منظر انساني‌، روند اين‌ افشاء، ثابت‌ نيست‌. اختيار (freedom)نقش‌ مهمي‌ ايفا مي‌كند. وحي‌ و بويژه سنّت‌ نبوي‌، آن­گونه‌ كه‌ در شريعت‌ آمده‌ است‌، طريق‌ شايستة‌ تكامل‌ انساني را مشخص‌ مي‌كند. آنها كه‌ كاملاً پيرو پيامبرند, در معرفت‌، مقامات‌ و احوال‌، وارث‌ وي‌ مي‌شوند. ابن‌ عربي‌ پيوسته‌ به‌ اين‌ موضوع‌ باز مي‌گردد كه‌ اميدوارانِ به‌ وصول‌ كمال‌ بايد سرمشق نبوي‌ را با همة‌ جزئياتش‌ رعايت‌ كنند.

 انسان‌ كامل‌، با فعليّت‌ بخشيدن‌ به‌ هر امكانِ معرفت‌ و وجود، كه‌ خداوند آنگاه‌ كه‌ «همة‌ اسماء را به‌ آدم‌ تعليم‌ فرمود» (قرآن‌ 2:31) در وي‌ قرار داد، هدف‌ خلقت‌ را به‌ انجام‌ مي‌رساند. اين‌ هدف‌، ريشه‌ در طبيعت‌ خود «وجود» دارد و واحد/كثير آن را ايجاب‌ مي‌كند هرچند خداوند رها از هر جبر بيروني (external constraint)‌باقي‌ مي‌ماند; زيرا او «از همة‌ جهانيان‌ بي‌ نياز است‌» (قرآن‌ 3:97). انسان‌ كامل‌ به‌ عنوان‌ عالم‌ مياني‌ و نامحدود (infinite middle ground)(برزخ‌ اعلي (supreme barzakh)‌يا خيال‌ نامحدودNondelimited imagination))، در صيرورت ‌خود, همة‌ صفات‌ خداوند و آفرينش‌ را تجلّي‌ مي‌بخشد, بدون‌ اين‌ كه‌ با هيچ‌ يك‌ از آنها مجبور و محدود شود. او تجسم‌ «هولاهو» است‌ و در «مقام‌ نا مقام‌» قرار گرفته‌ است‌.19 آن­گونه‌ كه‌ ابن‌ عربي‌ مي‌نويسد:

«حضور الهي‌ داراي‌ سه‌ سطح‌ است‌ ـ جليّ(manifest)، خفي‌ (non – manifest)و ميانه‌ ـ با سطح‌ ميانه‌، جلي‌ از خفي‌ متمايز و جدا مي‌شود. اين‌ سطح‌ «برزخ‌» است‌، چون‌ رويي‌ به‌ خفي‌ دارد و رويي‌ به‌ جليّ. يا بلكه‌ خودش‌ «روي‌» (the face)است‌, زيرا قابل‌ تقسيم‌ نيست‌. اين‌ انسان‌ كامل‌ است‌. «حق‌» او را برزخي‌ بين‌ «حق‌» و «جهان‌» (cosmos)قرار داد. بنابراين‌, او اسماء الهي (Divine names)‌را متجلّي‌ مي‌كند، پس‌ او «حق‌» است‌ و او واقعيتِ وجودِ ممكن‌ را تجلي‌ مي‌بخشد, پس‌ مخلوق‌ است‌. از اين­جاست‌ كه‌ خداوند او را در سه‌ سطح‌ قرار داده‌ است‌: «ادراك‌ عقلي‌» و «ادراك‌ حسي‌» كه‌ در دو سو هستند و «خيال‌» كه‌ برزخ‌ بين‌ ادراك‌ معنايي‌ و ادراك‌ حسي‌ است‌.

( Ibn `Arabi, 1989, 2:391, 1.20)

### منابع :

1- Addas Claude, Quest the Red Sulphur-the Life of Ibn' Arabi, trans. P. Kingsley, (Cambridge, 1993 ).

2- Chittick W., The Sufi Path of Knowledge: Ibn al - `Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany, 1989).

3-Chodkiewicz M., An Ocean Without Shore - Ibn Arabi, the Book, and the Law, trans. D. Streight (Albany, 1993)

4- Chodkiewicz M., Seal of the Saints - Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn `Arabi, trans. L. Sherrard (Cambridge, 1993).

5- Chodkiewicz M., W.C.Chittick, C. Chodkiewicz, D. Gril and J. W. Morris, Les Illuminations de La Mecque/The Meccan Illuminations: Textes choisis/Selected Texts (Paris,1988).

6- Corbin H., Creative lmagination in the Sufism of Ibn `Arabi, trans. R. Mannheim (Princeton, 1969).

7- Izutsu T., Sufism and Taoism (Los Angeles, 1983)

8- Nasr S. H., Three Muslim Sages, chapter 3 (Cambridge, Mass).

9- Rosenthal Franz, “Ibn Arabi between Philosophy and Mysticism”, Oriens, (1988).

10-Morris J. W.,“Ibn `Arabi and his interpreters”, Journal of the American Oriental Society, (1986)&107(1987).

11- Ibn `Arabi, al - Futuhat al - makkiyyah (Cairo, 1911; reprinted Beirut, n.d.).

12- Nyberg H. S., Kleinere Schriften des Ibn al - `Arabi (Leiden, 1919).

13- Takeshita M., Ibn 'Arabt's Theory of the Perfect Man and its place in the History of Islamic Thought (Tokyo, 1987).

14- Murata Sachiko, The tao of Islam: a Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany. 1992).

15-Chittick W., “Death and the Afterlife”, chapter 7 of Imaginal worlds: Ibn `Arabi and the Problem of Religious Diversity (Albany, 1994)

16-Morris J. W., “Lesser and Greater Resurrection”, Les Illuminations de La Mecque/The Meccan Illuminations: Textes choisis/Selected Texts ed. M. Chodkiewicz (Paris,1988).

17-Austin R.W.J., Ibn al - `Arabt: The Bezels of Wisdom (Ramsey, N. J., 1981).

18-Chittick W., “Rumt and Wahdat al – wujud”, in The Heritage of Rumi, ed. A. Banani and G. Sabagh (Cambridge, 1994).

19- Chittick W., "Spectrums of Islamic Thought: Sa`id al - Din Farghani on the Implications of Oneness and Manyness", in The Legacy of Mediaeval Persian Sufism, ed. L. Lewisohn (London, 1992).

### پي نوشت:

1\_ عنوان اصلي مقاله, «ابن عربي است», امّا با توجه به عنوان كتاب، تاريخ فلسفه اسلامي، و نيز محتواي مقاله, عنوان فوق براي اين مقاله در نظر گرفته شد.

2\_ اين نوشتار ترجمه­اي است از:

William C. Chittick. “Ibn ‘Arabi”, in “History of Islamic philosophy”, (1996), part 1, p. 497 – 509;edited by seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Arayed cultural Ins., Tehran, Iran.

شايسته است از اساتيد گرانقدر، استاد كاملان و دكتر ديواني، كه با تشويقها و راهنماييهاي كارساز خود ياريم كرده‌اند صميمانه قدرداني كنم.

3 \_ Murcia «مورسي يا مورثيا شهر مركزي ايالت مورسي كه در جنوب شرقي اسپانيا بر رود «سگورا» واقع است» (مترجم) به نقل از فرهنگ معين.

4 \_ كلمة «دمشق» يا «دماسكو» Demascus در اصل آرامي يا كلداني يا سرياني قديم بوده است. در نوشته اي هيروگليفي كه از 15 قرن قبل از ميلاد به دست آمده, نام «تمسقو يا دماسكو» درآن ديده شده است. همچنين نام «دماسكو» در آثار معبد «كرنك » متعلق به 18 قرن قبل از ميلاد نيز ديده شده است. (مترجم) به نقل از تاريخ و اماكن سياحتي و زيارتي سوريه, اصغر قائدان, تهران, نشر مشعر, 1380 , چ 3 ,  ص 34, به نقل از يوسف جميل نعيسه, مجتمع مدينه دمشق, ج1, ص 67.

5 \_ ـ به‌ مراتب‌ بهتر و بيشتر، شرح‌ كاملاً مستند از زندگي‌ او بيان‌ شده‌ است‌ توسط:

Claude Addas, 1993.   دربارة‌ انديشه‌هاي‌ فلسفي‌ ابن‌عربي‌ نگا.

chittick, 1989; Chodkiewicz M., 1993; Chodkiewicz M., 1993; Chodkiewicz M., Chittick, Chodkiewicz C., Gril and Morris, 1988; Corbin, 1969; Izutsu, 1983; Nasr.

6-(Rosenthal, 1988)   اين‌ يك‌ بررسي‌ ناب‌ است‌ كه‌ تعدادي‌ از تفصيلات‌ ذيل‌، مرهون‌ آن‌ است‌.

7\_  موريس‌ شواهد زيادي‌ براي‌ اين‌ جمله‌ (كه‌ بالاي‌ صفحه 733 ديده‌ مي‌شود) در متن اين مقاله‌ مي‌آورد.

8\_  نگا.    Rosentha, 1988,15   براي همة فقره نگا.    Chittick, 1989, 202-4.

9\_ براي‌ شرح‌ اين‌ ملاقات‌ نگا. Addas, 1993, 53 - 8; Corbin, 1696, 38 - 44; Chittick, 1989, xiii - xiv.  براي‌ مراجعة‌ ابن‌ عربي‌ به‌ ابن‌ رشد بعنوان‌ يك‌ استاد شريعت‌، نگا.Ibn `Arabi, 1911, 1: 325,    كه مورد بحث واقع شده است در:  Chittick, 1989, 384 n.13

10\_ م‌. تاكِشيتا برخي‌ از نمونه‌ها را براي‌ تعدادي‌ از نظرات‌ ابن­عربي‌ آورده‌ است‌ در:Takeshita, 1987.

11 \_ اين كمك مي‌كند به توضيح مراجعة وي به فيلسوف اسلامي در:   Ibid. 2:p.124, 1. 23.

12\_ ابن عربي گاهي معراج يا صعود روحاني پيروِ پيامبر را در مقابل صعودِ صاحب‌ا­لنظر قرار مي‌دهد, او يقيناً منظورش از آن, فيلسوف است (مثلاً در قالبي كه اخوان الصفا مطرح كردند) نه متكلم. نگا    .Ibid., 2:p. 273 \_ 83..

13\_ نگا. به‌ ترجمة‌ فقره‌ دوّم‌ و بحث‌ مفصل‌ دربارة‌ تخلّق‌ در: Chittick, 1993:p.p. 75 - 6, 283 - 8.

14- entelechy. در فلسفة ارسطو اصطلاح «اينتلخيا» به معناي فعليّت و تحقق است. (مترجم).

15 \_ نگا.  Ibid. : p.277 - 8.   براي‌ مستلزمات‌ گسترده‌ و سلسله‌ وار اين‌ نگرش‌ نسبت به‌ صفات‌ الهي مكمِّل،‌ در‌ تفكر اسلامي‌، با توجه هميشگي به‌ موضع‌ ابن‌ عربي‌، نگا.  Murata, 1992,

16\_ براي‌ ديدگاههاي‌ ابن‌ عربي‌ دربارة‌ جهان‌ پس‌ از مرگ‌ و معادشناسي‌، كه‌ در فلسفة‌ اسلامي‌ متأخر نيز تأثير عميقي‌ كرد، نگا. Chittick,  1994; Morris, 1988, p.p. 159 - 84.

17\_ براي‌ تفصيلات‌ دربارة‌ نسبت‌ بين‌ «تشبيه‌» و «تنزيه‌» از يك‌ طرف‌ و عقل‌ و كشف‌ از طرف‌ ديگر، نگا.  Chittick, 1989, especially parts 4 and 5.

18 \_ فصوص‌ چندي‌ است‌ كه‌ به‌ انگليسي‌ ترجمه‌ شده‌ است‌، برجسته‌ترين‌ آن‌ توسط‌: Austin, 1981.

 براي ترجمه‌هاي ديگر نگاه كنيد به كتابنامه‌هاي:Chittick, 1989; Addas, 1993.

19\_ براي‌ بحث‌ مفصّل‌ از تاريخ‌ واژه‌ ومعاني‌ كه‌ نويسندگان‌ مختلف‌ به­آن‌ داده‌اند، نگا. Chittick, 1994.

20 \_ مقايسه كنيد با   : Chittick, 1992, 203 – 17        ونيز نگا.  Murata, 1992, 67.

21\_ دربارة‌ انسان‌ كامل‌ و مقام‌ لامقام‌، نگا.   Chittick, 1989, Chapter 20.