

فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۲، پائیز ۱۳۸۴، صفحات (۳۹ - ۵۸)

ساختگرایی و نظریه «حق معتقد» ابن عربی

عطا انزلی*

Ata-anzali@yahoo.com

چکیده

ساختگرایان شکل گیری تمام تجارب عرفانی را تحت تأثیر زمینه‌های پیشین ذهنی عارف، از جمله زمینه‌های اعتقادی می‌دانند. بررسی نظریه «حق معتقد» ابن عربی نشان می‌دهد که از نظر وی شهود حق در مراتب ابتدایی و متوسط تجارب عرفانی می‌تواند متأثر از زمینه‌های اعتقادی بوده و در قالب آنها شکل گیرد. در چنین مواردی الگوی معرفت‌شناختی ساختگرایی برای تبیین این تجارب مفید و کارساز خواهد افتاد. اما بنا بر همین نظریه، تجارب نهایی عرفانی، فناء و بقاء بعد الفناء، از دایره شمول این قاعده خارجند و عارف کامل می‌تواند حق را فارغ از قالبهای ذهنی - اعتقادی جزئی شهود کند؛ علاوه بر این در نظریه «حق معتقد»، امکان شهود حق در هر مرحله‌ای برخلاف توقعات اعتقادی وجود دارد. در حالی که در نظریه، ساختگرایی هیچ گونه تجربه عرفانی نمی‌تواند از قالبهای اعتقادی پیشین فاصله گرفته و از آنها فراتر رود. بنابراین الگوی معرفتی ساختگرایی از نظر ابن عربی عاجز از تبیین تجارب نهایی عرفانی است.

کلید واژه‌ها

ساختگرایی، زمینه مندی تجارب عرفانی، ابن عربی، حق معتقد، انسان کامل

طرح مسأله

طی سه دهه گذشته، گفتمان غالب در محافل دانشگاهی پیشتاز در حوزه مطالعات تطبیقی و فلسفی تجارب عرفانی، با عنوان مکتب «زمینه‌مندی»^{۸۸} یا «ساختگرایی»^{۸۹} معروف شده است. ادعای اصلی این مکتب تأکید بر تأثیر پیشینه زمینه‌های اجتماعی، تاریخی و فرهنگی عارف در شکل‌گیری تجربه عرفانی است. ساختن‌گرایان به وضوح وجود رابطه «علی» را میان زمینه‌های پیشین و انتظارات و توقعات عارف و تجارب او ادعا می‌کنند. آثار عرفان‌نظری نشانگر آن است که عارفان فیلسوفی همچون ابن عربی، قونوی و... توجه ویژه‌ای به نقش زمینه‌های پیشین در تجربه عرفانی داشته‌اند. نظریه «حق معتقد» ابن عربی که در این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت، شاهدهی بر این مدعاست.

شیخ اکبر، همصدا با عارفان دیگر سنتها، شهود یا کشف^{۹۰} عرفانی را واجد خصوصیت «معرفت زایی» می‌داند. ویلیام جیمز^{۹۱}، تجربه عرفانی را به طور قطعی دارای «کیفیتی معرفتی»^{۹۲} می‌داند (انواع تجربه دینی^{۹۳}، ص ۲۳۸). از نظر وی تجربه عرفانی صرفاً از مقوله احساس نیست، بلکه احساس، در مقابل معرفت حاصل از تجربه عرفانی امری عارضی و فرعی تلقی می‌شود و بدون چنین فرضی، سخن گفتن از حدود و شرایط معرفت عرفانی، یعنی معرفت به دست آمده از شهود عوالم غیبی، بی‌معناست. به بیان دیگر، «معرفت شناسی تجربه عرفانی» مبتنی بر وجود کیفیت معرفتی است.

بر خلاف دیدگاه استیسی (عرفان و فلسفه^{۹۴}، ص ۲۶۳-۲۶۵)، اتو (عرفان شرق و غرب^{۹۵}، ص ۴۵)، سوزوکی (عرفان مسیحی و بودایی^{۹۶}، ص ۵۱) و

88. contextualism

89. constructivism

۹۳. دو اصطلاح کشف و شهود را هم‌معنا با اصطلاح عام «تجربه عرفانی» تلقی کرده و از تفاوت‌های ذکر شده در برخی منابع عرفانی صرف‌نظر خواهیم کرد.

91. William James

95. noetic quality

93. *Varieties of Religious Experience*94. *Mysticism and Philosophy*

کاکایی (وحدت وجود، ص ۴۳۹)، بیان ناپذیری^{۹۷} مورد ادعای عارفان، نشانگر یا حاصل خلاف عقل بودن^{۹۸} تجربه آنان نیست. به عبارت دیگر، عارفان توانسته‌اند از طریق زبان، حجم قابل توجهی از محتوای معرفتی شهود خویش را در قالبی کاملاً عقلانی و منطقی ریخته، و منتقل سازند. البته، رابطه عرفان و منطق از یکسو و رابطه عرفان و زبان از سوی دیگر مقوله‌ای بسیار دشواریاب و دارای اضلاع گوناگون است و این ادعا به معنای انکار مشکلات و تنگناهای عارف در مواجهه با زبان و مفهوم، یا کم اهمیت شمردن آنها نیست؛ اما در غیاب چنین فرضی اصولاً هیچ تحقیق عقلانی-منطقی در باب عرفان و تجربه عرفانی امکان‌پذیر نخواهد بود.

تحقیق حاضر در عین تکیه بر کتب متعدد عرفانی از ابن عربی و تابعان وی، عمدتاً بر بیانات شیخ اکبر در فصوص مبتنی است. محققان اتفاق نظر دارند که این کتاب حاوی عصاره و لب لباب نظریات اساسی ابن عربی در عرفان، به خصوص در باب وحدت وجود است؛ نظریه‌ای که افتخار تبیین و ارائه منسجم آن برای اولین بار وی را شایسته عنوان شیخ اکبر نمود. کتاب در طول قرون همواره مورد توجه بسیار حلقه‌های مختلف صوفیان بوده است و شروح بسیاری که بر آن نگاشته شده است، بنابر گزارش برخی منابع از ۱۰۰ شرح فراتر می‌رود (عثمان یحیی، مقدمه بر نص النصوص سید حیدر، ص ۱۶-۳۳).

حق معتقد

حدیثی که پایه و مبنای تأویل عرفانی ابن عربی قرار می‌گیرد، در فصوص اینگونه می‌آید: «ثم لتعلم ان الحق تعالى ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلی» (ص ۱۱۹). قیصری این حدیث را با اندکی تفاوت اما به نحو واضح‌تر چنین نقل می‌کند «ان الحق يتجلی يوم القيامة للخلق في صورة منكره فيقول انا ربكم، فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلی في صورة عقائدهم فيسجدون له» (شرح فصوص، ص ۷۴۱). این حدیث که از روایات مورد علاقه صوفیه است

95. *Mysticism East and West*

96. *Mysticism Christian and Buddhist*

97. ineffability .

98. paradoxicality

معروف به «حدیث تحول» است (نک: ترمذی، ح ۲۴۸۰؛ بخاری، ح ۴۲۱۵، ۶۰۸۸، ۶۸۸۵؛ مسلم، ح ۲۶۷، ۲۶۹، احمد، ح ۷۳۹۲، ۷۵۸۶، ۸۴۶۱، ۱۰۴۸۵، ۱۰۷۰۳، نقل بخشی از حدیث میان شیعه را نک: ابن بابویه، ص ۷۲؛ سید مرتضی، ص ۱۲۸؛ ابن ابی جمهور، ۴۷/۱؛ مجلسی، ۲۵۱/۹۱).

ابن عربی از روایت دیگری نیز برای مستند ساختن نظریه حق معتقد سود می‌جوید. حدیث معروفی از پیامبر اسلام که طبق آن خداوند فرموده است: «انا عند ظن عبدي بی». تفسیر عمومی این است که خداوند همواره چنان با بنده خویش تعامل دارد که بنده او را چنان می‌پنداشته است. این حدیث در تفسیر عمومی به خصوص در رابطه با افرادی فهم می‌شود که امیدی به نجات از ناحیه اعمال خویش ندارند، اما آنجا که تمام راههای امید بر آنها بسته می‌شود، صرفاً به دلیل حسن ظنی که به خداوند و رحمت وی داشته‌اند مورد عفو و بخشش قرار می‌گیرند. در اینجا ابن عربی همانند همیشه به برداشت عمومی از این حدیث اکتفا نکرده و دایره مصادیق آن را گسترده‌تر می‌کند تا آنجا که مسأله شهود حق و تجلی وی بر عارف را نیز شامل می‌شود. حق بر بنده آنگونه تجلی می‌کند که بنده بدو چنان ظنی دارد: «ولذلك قال «انا عند ظن عبدي بی»؛ لا اظهر له الا في صورة معتقده: فان شاء اطلق و ان شاء قيد فإله المعتقدات تأخذه الحدود و هو الاله الذي وسعه قلب عبده...» (فصوص الحکم، ص ۲۲۶).

همانند تمام بحثهای اهل معرفت که به استناد تأویل عرفانی متون مقدس صورت می‌گیرد، حدیث تحول دست‌مایه ابن عربی برای پرداختن نظریه‌ای بسیار جالب با نام «حق معتقد» می‌شود. متن حدیث دلالت دارد که در روز قیامت خداوند بر مردمان به صورتی ناشناخته (خلاف معتقدشان) ظاهر می‌شود و مردم آن صورت را انکار می‌کنند، سپس خداوند بر صورتی که مطابق عقایدشان است تجلی می‌کند و آنگاه است که مردم به ربوبیت وی اذعان کرده و سجود می‌کنند. ابن عربی، بر این مبنا بیان می‌دارد که هر انسانی نسبت به خداوند باور خاصی دارد و این حدیث می‌گوید که در روز قیامت خداوند بر هر کسی بر صورت معتقدش ظاهر خواهد شد. انسان، انتظار دارد با حق در قالب اعتقادات خویش مواجه شود و در روز قیامت که همه او را خواهند دید، این انتظار جامه

تحقق خواهد پوشید.^{۹۹} این حقیقتی غیرقابل انکار است که هر انسانی عقیده‌ای درباره خداوند دارد، عقیده‌ای قراردادی که در قلبش نقش بسته است و به شدت بدان وابسته است و به همین دلیل عقاید دیگران درباره خدا را باطل شمرده و رد می‌کند. بنابراین هر انسان تنها بدانچه در ذهن و روحش نقش بسته اعتقاد دارد و آنچه در روز قیامت خواهد دید، نیست مگر آنچه در ذهن خود خلق کرده و بدان تعلق حاصل کرده است. از این رو، انکار صور دیگر تجلی حق در نظر او عین ادب است، اما از نگاه عارف کاملی همچون ابن عربی عین اسائه ادب، زیرا همان حق است که در صور گوناگون متجلی می‌شود.^{۱۰۰}

آیا آنچه در این حدیث بر آن تأکید شده، واقعه‌ای منحصر به فرد است که صرفاً اختصاص به رؤیت حق در روز قیامت دارد، یا اشاره به روز قیامت تنها بیان یک مصداق از فرایندی معرفت‌شناختی است که طی مکاشفات عرفانی اهل الله در دنیا نیز جریان دارد و شهودات آنها نسبت به حق تعالی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در پاسخ به این سؤال، به دنبال فهم و قرائت ابن عربی و اتباع وی از متن حدیث‌ایم.

پاسخی که برخی به این سؤال داده‌اند، محل تردید، بلکه مخالف مبانی تفکر صوفیه است. ایزوتسو، در تفسیر خود از این بند، پس از اشاره به تقسیم سه بخشی ابن عربی از انسان‌ها با عنوان «عارف»، «غیر عارف» و «جاهل»، رؤیت حق به صورت معتقد را منحصر به «جاهلان» می‌داند. از نظر وی عبارتهایی که بعد از کلمه «بالجمله» آمده‌اند همه ناظر به قسم سوم تقسیم اند (صوفیسم و تائویسم، ص ۲۵۳-۲۵۴). این تفسیر به وضوح مخدوش، و ناسازگار با تصریحات ابن عربی در سایر مواضع و نیز متن حاضر است. تفسیر

۱۰۲. «و قد علمت قطعاً ان كنت مؤمناً ان الحق عینه يتجلی يوم القیامه فی صوره فیعرف، ثم يتحول فی صوره فینکر، ثم يتحول عنها فی صوره فیعرف، و هو هو المتجلی - لیس غیره - فی کل صوره» (فصوص، ص ۱۸۴).

۱۰۳. «و بالجمله فلا بد لكل شخص من عقیده فی ربه يرجع بها الیه و يطلبه فیها؛ فاذا تجلی له الحق فیها عرفه و اقر به، و ان تجلی له فی غیرها انکره و تعوذ منه و اساء الادب علیه فی نفس الامر و هو عند نفسه انه قد تأدب معه. فلا یعتقد معتقد الیه الا بما جعل فی نفسه، فالاله فی الاعتقادات بالجعل، فما رأوا الا نفوسهم و ما جعلوا فیها» (فصوص، ص ۱۱۳).

صحيح چند جمله ابتدای این قطعه در میان شارحان ابن عربی نیز باعث اختلاف نظر شده است. این اختلاف نظر عمدتاً به مرجع ضمائر سوم شخص بسیاری بر می‌گردد که ابن عربی، همانند رویه معمول خویش در *فصوص الحکم*، به کار می‌گیرد. جندی، کاشانی و جامی ضمائر موجود در دو کلمه «فیه» و «منه» را به «حق» بازمی‌گردانند. به این ترتیب عارف کسی است که حق را از طریق خود او، در او و با چشم حق بنگرد؛ اما غیرعارف، حق را از طریق خود او، در او ولی با چشم خویش می‌نگرد زیرا نمی‌داند که دیدن حق به غیر چشم حق ممکن نیست. جاهل هم کسی است که حق را نمی‌بیند و منتظر است که در روز قیامت او را شهود کند. با اینکه ایزوتسو در تفسیر خویش عمدتاً بر کاشانی تکیه دارد، اما باز هم در ارتباط دادن این جملات با جمله بعدی که با کلمه «بالجمله» آغاز می‌شود بدون دلیل و بدون پشتوانه‌ای از شارحان مذکور تعبیر بعدی را صرفاً ناظر به قسم سوم می‌گیرد. هیچ یک از شارحان، به غیر از جامی، به این انحصار رأی نداده‌اند. اما قیصری مرجع ضمائر یاد شده را به نحوه دیگری هم مشخص کرده است. او پس از نقل نظر جندی در مرجع ضمائر پیشنهاد می‌کند که این ضمائر سوم شخص را نه به حق بلکه به خود رائی بازگردانیم. این نظریه می‌تواند به بهترین وجه ارتباط جملات بعدی عبارت با این جملات را تبیین کند. بنا بر نظر قیصری، عارف کسی است که حق را از طریق خود، در خود اما با چشم حق می‌نگرد. این به وضوح به تجلی ذاتی خداوند بر عارف بر حسب استعداد عین ثابت اشاره دارد. عارف کسی است که می‌داند شهود حق، جز دیدن عین ثابت (یعنی حقیقت خود عارف) نیست اما این دیدن با چشم حق حاصل می‌شود. زیرا باید دانست که این حق است که در محل عین ثابت ظهور کرده و خود اوست که می‌خواهد خود را در آینه ظهوراتش مشاهده کند، زیرا جز او نیست. غیرعارف کسی است که گمان کند این شهود حق در مجلای عین ثابت به چشم خودش واقع شده است. او غافل از این معناست که حتی در آن حال، جز حق نیست که خود را در آینه‌ای دیگر شهود می‌کند. در واقع عارف، اثبیت را بر نمی‌تابد و خودی به‌عنوان بیننده نمی‌بیند، اما غیرعارف هنوز گرفتار دویی میان خود و حق است. جاهل آن است

که بدون دیدن حق در این دنیا انتظار رؤیت حق در آخرت را دارد. به این ترتیب، مشخص می‌شود که تعبیر بعدی که هر شخص را واجد عقیده‌ای درباره حق می‌داند، توضیحی برای همه اقسام پیشین است و از این رو ابن عربی در ادامه هشدار می‌دهد که سالک باید از انکار معتقد دیگران خودداری کند.

شواهد متعددی نشان می‌دهد که تفسیری که اهل معرفت از مضمون حدیث ارائه می‌دهند ناظر به یک فرایند فراگیر معرفت‌شناختی است که در اکثر شهودات عرفانی در میان است. این شواهد بر دو دسته‌اند؛ مراجعه به دستگاه فکری ابن عربی، که این تفسیر با اصول و مبانی آن سازگارتر است؛ و نیز تصریحاتی در مکتوبات عرفان نظری در رابطه با پاسخ به همین سؤال وجود دارد که مؤید، بلکه مثبت این تفسیراند.

عنصر مهمی از دستگاه فکری متصوفه که مؤید نظریه ماست، تفسیری است که آنها از فرایند شهود حق در روز قیامت ارائه می‌دهند. این تفسیر به استناد آیه کریمه **لقد كنت في غفلة عن هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد** می‌گوید حقایقی که در روز قیامت توسط همه انسانها مشاهده می‌شوند از جمله شهود حق به اعتقاد عرفا صرفاً به دلیل غفلت و محجوب بودن چشم انسان به حجابهای ظلمانی در دنیا دیده نمی‌شوند. آنچه در قیامت مشهود انسان واقع می‌شود همواره هست و شهود در اثر رفع حجاب از قلب انسانها رخ می‌دهد؛ این همان است که عارف با سیر و سلوک و مجاهدت در زندگی دنیوی بدان دست یافته و با کنار زدن حجابهای گناه، نفسانیت و انانیت به شهود تجلی ذاتی یا اسمائی حق نائل می‌آید. تفاوت در این است که عارف با تبعیت از دستورات سیر و سلوکی سنت عرفانی، به تدریج از حجابهای مانع شهود حق می‌کاهد تا در نهایت به وصال حق می‌رسد، اما در قیامت همه انسانها، چه نیکوکاران و چه بدکاران، به حکم تجلی ذاتی حق از خود فانی شده و حق را مشاهده می‌کنند. از نظر وی، قیامت عارف در همین دنیا متحقق می‌شود. عارف واصل در همین دنیا به مصداق حدیث نبوی «موتوا قبل ان تموتوا» و «من مات فقد قامت قیامته» دارای مقام موت اختیاری است و قبل از آنکه قیامت صغرای مرگ به سراغ او بیاید، مقام قیامت کبرای انفسی را برای

خود متحقق داشته است. او با مشاهده تجلی ذاتی غیبی از جهت اسم واحد قهار، قیامت کبرای انفسی را در خود تحقق می‌بخشد.^{۱۰۱}

ابن عربی تناسب علم به حق در دنیا با مرتبه شهود او در آخرت را چنین توصیف می‌کند: «فانظر مراتب الناس فی العلم بالله تعالی هو عین مراتبهم فی الرؤیه یوم القیامه» (همان، ص ۱۱۳). شرایط عارف قبل از وقوع قیامت کبرای انفسی، تجربه فناء فی الله و تجلی ذاتی، از جهت معرفتی مشابه با شرایط عامی محجوب قبل از رخ دادن قیامت کبرای شرعی است (نک: قیصری، مقدمه بر فصوص، ص ۱۳۰).

حق معتقد از جهت مصداقی از حدیثی سر بر می آورد که رؤیت حق توسط محجوبان را توضیح می‌دهد. اما از نظر تبیین عرفانی، در ساختاری معرفتی و کلی قرار می‌گیرد که نه تنها محجوبان و غیرعارفان را در بر می‌گیرد بلکه بخش اعظم عارفان را نیز تحت حکم خود دارد. این روش همواره مورد استفاده متصوفه در ارائه تأویلات بدیع از آیات قرآنی بوده است، گذر از خصوصیات مصداق ظاهری و کشف اصول کلی حاکم بر باطن متن.

علاوه بر این، تصریحاتی در متون ابن عربی و اتباع وی وجود دارد که ما را نسبت به صحت این تفسیر مطمئن می‌سازد. ابن عربی در موضعی از فتوحات به بیان مقامات عرفانی گروهی از عرفا با نام «اهل عظمت» می‌پردازد که ویژگی مهمی به آنان اختصاص دارد: آنان بر خلاف سایر اهل معرفت که مشاهداتشان بر حسب اعتقادشان درباره حق رخ می‌دهد، از بند رؤیت حقیقت در قیدی خاص رهایی یافته‌اند. «این صنف از اهل عظمت خارج از حکم امور اعتقادی اند که قلوب عارفان بدانها تعلق یافته است، پس حق را بدون تقیید می‌بینند و

۱۰۴. «فما من عارف بالله من حیث التجلی الالهی الا و هو علی النشأه الآخره. قد حشر فی دنیاہ و نشر فی قبره، فهو یری ما لا ترون و یشهد ما لا تشهدون عنایه من الله بعباده فی ذلک» (ابن عربی فصوص، ۱/۱۸۶).

حقیقت (واقعی) مشاهده شده همین است، پس عظمت هیچ بزرگی به پای عظمت آنان نمی‌رسد»^{۱۰۲}. این صنف در واقع همان «عارفان کامل مکمل‌اند. ابن عربی در موضعی دیگر، عارف اکمل (بالا تر از عارف کامل = کامل مکمل) را چنین توصیف می‌کند: توان آن را دارد که حتی در الحاد نیز اعتقادی درباره حق ببیند. زیرا در واقع الحاد نیز اعتقاد معینی است در رابطه با حق و نسبت خاصی با حق پیدا می‌کند، هر چند این نسبت، نسبت نفی و انکار باشد. این در واقع از لوازم بین جهان بینی وحدت وجودی ابن عربی است که هیچ موجودی از موجودات، چه ذهنی و چه خارجی، را نمی‌توان مگر جلوه‌ای از تجلیات حق تعالی دید: «و الاكمل من الكامل من اعتقد فيه كل اعتقاد و عرفه في الايمان و الدلائل و في الاحاد فان الاحاد ميل الى اعتقاد معين من اعتقاد فاشهدوه بكل عين ان اردتم اصابه العين فانه عام التجلي له في كل صوره وجه و في كل عالم حال...» (فتوحات، ۲/۲۱۲).

بنابراین، جز عارفان کامل مکمل که به مقام بقاء بعد الفناء رسیده‌اند، دیگران از مشاهده حق در تمام صور و مقید نساختن وی در صورت معتقدشان محرومند. قونوی در بیان مهمی از «تجلی ذاتی»، همان نهایی‌ترین مرتبه مکاشفات عرفانی سخن می‌گوید و در شرایطی که برای حصول تجلی ذاتی ضرورت دارد، تأکید می‌ورزد که چنین تجلیات و مکاشفات تنها برای عارفان کاملی رخ می‌دهد که علاوه بر طهارت قلب از کلیه علائق به مرتبه بالاتری نیز دست یافته و حتی از قید اعتقادات خاص درباره حق و توجه بدو با اعتقادی خاص یا با اسمی مخصوص رهیده باشند. این نهایت سیر عرفانی و بالاترین مرتبه اطلاق است که عارف در مراتب سیروسلوک می‌تواند بدان دست یابد. اطلاق‌هایی که به تعبیر قونوی همانند اطلاق حق است و لحظه‌ای بیش نمی‌یابد.^{۱۰۳}

۱۰۵. «فان بصر كل انسان و كل مشاهد بحسب عقده و ما اعطاه دليله في الله و هذا الصنف من اهل العظمه خارج عما ارتبطت عليه اقنوده العارفين من العقائد فيرونه من غير تقييد فذلك هو الحق المشهود فلا يلحق عظمتهم عظمه معظم اصلا...» (فتوحات، ۴/۲۴۱).

۱۰۶. «ثم التجلي الذاتي بطهاره القلب المتجلي له عن العلائق بالكلية، حتى عن التوجه الى الحق باعتقاد خاص او باسم مخصوص، و ادناه قرب الفرائض، ثم الجمع بين القربين، ثم الفناء عنهما و عن الجمع

تفسیر مطلوب از نظریه «حق معتقد» تثبیت شد، به جنبه‌های دیگر این نظریه نظر می‌کنیم. ابن عربی حتی در جزئیات نظریه حق معتقد پیشتر رفته و رؤیت حق به صورت معتقد را با استفاده از مثال محبوب خود، مثال مرآت و صورت مرآتیه، با جزئیات بیشتری توضیح می‌دهد. او در این مثال وجود مطلق حق را همچون آینه‌ای می‌انگارد که هر کس با نگاه در آن آینه، صورت معتقد خویش را می‌بیند و همان را تأیید می‌کند. همانگونه که ممکن است شخص گاه در آینه صورت دیگری را ببیند، اگر در آینه نیز صورت معتقد دیگری، برخلاف صورت معتقد خود، ببیند آن را انکار می‌کند. بنابراین صورتهای گوناگونی بر آینه دیده می‌شوند در حالیکه هیچ یک از خود آینه نیستند. به علاوه، همانطور که شکل آینه، بزرگی و کوچکی و تحدب و تقعر آن، بر صورت نقش بسته بر آینه مؤثر بوده و آن را تا اندازه‌ای شکل می‌دهد، رؤیت صورت معتقد در آینه حق نیز بی‌تأثیر از حق تعالی نخواهد بود. در واقع، صورت رؤیت شده، حاصل تعامل آینه و شخصی است که در مقابل آن ایستاده است.^{۱۰۴}

ابن عربی از مثال دیگری، به نقل از جنید بغدادی، برای تبیین واضح‌تر مقصود خویش در این باب سود جسته است. جنید عارف را به ظرفی رنگی تشبیه می‌کند که مایع درون آن همواره به رنگ ظرف دیده می‌شود. در اینجا عارف و زمینه‌های فکری فرهنگی وی نقش ظرفی رنگین، و معرفت حق نقش آب یا مایع درون آن را بازی می‌کند.^{۱۰۵} از این رو هر کس که دارای اعتقادی

بینهما و عن الفناء... و لیس بعد هذه المرتبه مرمی لرام» (فنازی، مصباح الانس، ص ۵۲-۵۳) به نقل از تفسیر فاتحه قونوی. قید «حتی» در عبارت فوق نشانگر آن است که از توجه به حق صرفنظر از یک اعتقاد خاص از مراتب و مقاماتی است که عارف در نهایی‌ترین مراتب سلوک عرفانی خویش بدان دست می‌یابد و بحث «حق معتقد» اختصاص به جاهلان از غیراهل سلوک یا مبتدیان سالک ندارد.

۱۰۷. «فكان العين الواحدة قامت مقام المرآه، فاذا نظر الناظر فيها الى صورته معتقده في الله عرفه فاقرب به. و اذا اتفق ان يرى فيها معتقده غيره انكره، كما يرى في المرآه صورته و صورته غيره. فالمرآه عين واحده و الصور كثيره في عين الرائي و ليس في المرآه صورته جملة واحده، مع كون المرآه لها اثر في الصور بوجه و ما لها اثر بوجه: فالأثر الذي لها كونها ترد الصورة متغيره الشكل من الصغر و الكبر و الطول و العرض، قلها اثر في المقادير و ذلك راجع اليها و انما كانت هذه التغييرات منها لاختلاف مقادير المرآة» (فصوص الحکم، ۱/۱۸۴).

۱۰۸. «كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله و العارف فقال لون الماء لون انائه. و هو جواب ساد اخبر عن الامر بما هو عليه» (ابن عربی، فصوص، ۱/۲۲۵).

خاص است، دیگری را تکذیب می‌کند، اما از نظر ابن عربی کسی که معنای سخن جنید را درک کرده باشد با هر صاحب اعتقادی از در تسالم در آمده و خداوند را در هر صورت و هر اعتقادی درمی‌یابد.^{۱۰۶}

عارف کامل مکمل

تا اینجا، با یک الگوی ساختگرایانه کامل روبرو ایم. سخن از تأثیر زمینه‌ها و پیشینه‌ها در شکل دادن تجارب و ناممکن بودن تجربه‌ای فارغ از آن می‌رود و به خصوص در این مثال آخر، زبان ابن عربی با زبان معرفت‌شناسان کانتی شباهت می‌یابد. اما این الگوی ساختگرایانه نقطه‌نهایی و توقف فکر ابن عربی نیست. نکته مهم‌تر این است که وی در مورد «حق معتقد» بر این باور است که هر شخص به تناسب اعتقادی که نسبت به حق تعالی دارد از مشاهده تجلی حق در سایر صور محروم است و آنها را انکار می‌کند، و از این رو مضمون حدیث تحول به وقوع می‌پیوندد، اما او عارف را از محروم کردن خود از سایر تجلیات حق و انکار عقاید دیگر در این باره به شدت نهی می‌کند و معتقد است که عارف باید این سعه صدر و گنجایش را داشته باشد که حق را در تمام اعتقادات ببیند. زیرا حق تعالی خود بزرگتر و عظیم‌تر از آن است که مقید به قیدی خاص شده و منحصر در اعتقادی ویژه گردد. وی حالت مطلوب را چنین می‌بیند که انسان عارف، همچون ماده‌ای بی‌صورت شود که متناسب با هر اعتقادی صورت آن اعتقاد را گرفته و از تجلی حق در آن صورت بهره مند شود. در غیر این صورت نه تنها از خیری کثیر محروم می‌شود بلکه واقعیت را آنگونه که هست درک نمی‌نماید.^{۱۰۷} از این رو خود چنین حالتی نسبت به اعتقادات گوناگون نسبت به حق دارد:

۱۰۹. «الا ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه علي غيره فيما اعتقده في الله، اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون انائه لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، و عرف الله في كل صوره و كل معتقد» (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۲۶).

۱۱۰. «فایاک ان تتقید بعقد مخصوص و تکفر بما سواه فیفوتک خیر کثیر بل یفوتک العلم بالامر علی ما هو علیه. فکن فی نفسک هیولی لصور المعتقدات کلها فان الله تعالی اوسع و اعظم من ان یحصره عقد دون عقد فانه یقول «فاینما تولوا فثم وجه الله» و ما ذکر اینا من این. و ذکر ان ثم وجه الله و وجه الشیء حقیقه» (ابن عربی، فصوص، ۱۱۳/۱).

عقد الخلاق فی الاله عقائدا و انا اعتقدت جميع ما عقده
 (ابن عربی، فصوص، ۹۳/۲)
 لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
 و بيت لاوثان و كعبه طائف
 ادين بدين الحب انى توجهت
 ركائبه فالدين دينى و ايمانى
 ركائبه فالدين دينى و ايمانى
 (ابن عربی، ترجمان الاشواق، ص ۳۹-۴۰؛ نک: عفيفی، فصوص، ۲۸۹/۲)

عنوان مشهور دیگری که ابن عربی برای اشاره به این صنف خاص و برجسته از عارفان به کار می برد «انسان کامل» است. مفهومی بسیار مهم و محوری در چارچوب تفکر محیی الدینی. انسان کامل به واسطه مقام جمعیت برزخیش که امکان جمع تمام اسماء الهی را در وی فراهم می سازد، آینه‌ای تمام عیار می شود برای رؤیت حق، بدون قیود جزئی، با تمام اسماء و صفات کمالی وی. ابن عربی تأکید می کند که انسان کامل تنها موجودی از مخلوقات حق تعالی است که «عالم به کل» است و از تمام مذاهب و ملل و آراء و نظریات اطلاع دارد و هر فرقه و نحله‌ای که ظاهر شود، هر چند اقوال و آراء مخالف و متناقضی داشته باشند، نسبت به ریشه و مبدأ آن فرق آگاهی دارد و آرائشان را به آن مبادی و ریشه‌ها نسبت داده و قائل به آنها را در اعتقاد به آن آراء معذور دانسته و تخطئه نمی کند و قولشان را بیهوده نمی پندارد. «خداوند آسمانها و زمین و هر آنچه بین آنهاست را بیهوده نیافریده است» و انسان و تفکرات وی نیز از این حکم مستثنی نیست بنابراین هیچ قول و رأیی نیز بیهوده و عبث نخواهد بود. این معنا را جز انسان کامل که «عالم به کل» است و از سوی حق به او تمام اسماء تعلیم داده شده و «جوامع کلم» به او اعطا شده است درک نمی کند، زیرا تنها اوست که به مقام برزخیت بین عالم و حق رسیده است و صورت حق و عالم را در خود جمع کرده است. او آینه‌ای است که هم حق صورت خویش را در آن می بیند و هم خلق، و مقامی ورای این مقام و کمالی بالاتر از این کمال قابل تصور و دسترسی نیست.^{۱۰۸}

۱۱۱. «أهل الكشف لهم الاطلاع على جميع المذاهب كلها و النحل و الملل و المقالات فی الله اطلاعا عاما لا يجهلون منه شيئا فما تظهر نحلة من منتحل و لا مله بناموس خاص تكون عليه و لا مقالة فی الله أو

بنابراین، به رغم وجود تشابهاتی بین الگوی معرفتی مکتب عرفانی ابن عربی و الگوی ساختگرایی، این دو نظریه معرفت‌شناختی در سطح تجارب نهایی عرفانی کاملاً از هم جدا شده و مواضع متعارضی دارند. در حالیکه ابن عربی شهودات نهایی انسان کامل را عاری از هرگونه تأثیر اعتقادات پیشین تصویر می‌کند، یک ساختگرا همچنان معتقد است که باورهای پیشین عارف در این شهودات نیز، حداقل تا اندازه‌ای، مؤثرند.

در همین رابطه، نفس دعوت ابن عربی به عدم حصر حق در صورت معتقد، نشانگر آن است که در چارچوب تفکر وی، کاستن تأثیر زمینه‌ها بر شهود حق و به حداقل رسانیدن تأثیر آنها اولاً امری است ممکن و ثانیاً امری مطلوب و ثالثاً امری ضروری طی طریق سلوک است. هنگامی که شیخ اکبر عارف اکمل را کسی تعریف می‌کند که به تمام عقاید درباره حق قائل است، مسیر کمال را ترسیم می‌کند. در این مسیر سالک باید بکوشد خود را از قید محصور نمودن حق در برخی از عقاید و تجلیات خاص برهاند تا از نظر روانی و معرفتی آماده پذیرش تجلی حق در صور دیگر شود. ساختگرایانی چون کتزر^{۱۰۹} برحقیقت که چارچوب‌های خاص ذهنی و پیشینه‌های متعین فرهنگی اجتماعی، به عارف اجازه داشتن هر نوع تجربه‌ای را نمی‌دهند و او را تنها برای نوع خاصی از تجارب آماده می‌سازند (کتزر، عرفان و تحلیلهای فلسفی^{۱۱۰}، ص ۴-۵). اما در تشخیص این نکته در مانده‌اند که عارف می‌تواند، و از نظر ابن عربی باید، تلاش کند تا با فراهم آوردن تمهیداتی تأثیر این زمینه‌ها را کاهش دهد. به این

فی کون من الکوآن ما تناقض منها و ما اختلف و ما تماثل إلا و یعلم صاحب الکشف من این أخذت هذه المقالة أو الملة أو النحلة فینسبها إلى موضعها و یقیم عذر القائل بها و لا یخطئه و لا یجعل قوله عبثاً فإن الله ما خلق سماء و لا أرضاً و ما بینهما باطلا و لا خلق الإنسان عبثاً بل خلقه لیکون وحده علی صورته فکل من فی العالم جاهل بالکل عالم بالبعض إلا الإنسان الکامل وحده فإن الله علمه الأسماء کلها و أتاه جوامع الکلم فکملت صورته فجمع بین صورة الحق و صورة العالم فکان برزخاً بین الحق و العالم مرآة منصوبة یری الحق صورته فی مرآة الإنسان و یری الخلق أيضاً صورته فیها فمن حصل فی هذه المرتبة حصل رتبة الکمال الذی لا اکمل منه فی الإمكان و معنی رؤية صورة الحق فیها إطلاق جمیع الأسماء الإلهیة علیه» (ابن عربی، فتوحات، ۳/۳۹۸).

ترتیب، در واقع عارف در حال فراهم کردن زمینه‌هایی است که قابلیت پذیرش هر نوع دریافت صوری از حق را در او فراهم می‌سازند که اصلاً انتظار آنها را ندارد. در همین راستا ابن عربی این ایده را تأیید می‌کند که کل جریان ریاضت‌ها، مراقبات، اذکار و تمارین عرفانی، همانند تعالیم آن، در جهت کاستن اثر زمینه‌های ذهنی عارف و آماده ساختن وی برای رویارویی با حقیقت مطلق بدون قیود و شرایط محدود کننده است. در واقع این تعالیم و تمارین برای شکستن ساختارهای معهود ذهنی و دستیابی به حالت ذهنی نامقیدند (دیکن، ناخودکارسازی و تجربه عرفانی، نک: وودز^{۱۱۱}، فهم عرفان^{۱۱۲}، ۱۹۸۰). این همان نکته‌ای است که ساختگرایان آن را شدیداً نفی کرده و ناممکن می‌پندارند. از نظر آنان، تنها در ظاهر به نظر می‌رسد عارف در حال نزدیک شدن به حالت ذهنی نامقید است. آنچه در واقع اتفاق می‌افتد، تبدیل یک حالت ذهنی مقید، به حالت مقید دیگری است که البته، عجیب‌تر و نادرتر است (کتز، همان، ص ۵۷).

همچنین، دعوت ابن عربی به عدم حصر حق در صورتی معین، و هشدار او نسبت به از دست دادن شهود «نفس الامر کما هی علیه» می‌تواند پاسخ قابل توجهی باشد به این مدعای ساختگرایان که نفس مجادلات و رد و انکارهایی که میان عارفان در سنتهای گوناگون و حتی در فرقه‌های مختلف سنتی واحد دیده می‌شود دلیلی بر این مدعاست که تجارب عرفانی، ریشه در گوهری واحد ندارند (کتز، عرفان و سنتهای دینی^{۱۱۳}، ص ۴۵). این مجادلات هرچند واقعیتی انکار ناپذیرند، اما بر حسب شواهد غالباً در میان شاگردان عرفای بزرگ و شارحان مکاتب بزرگ عرفانی رخ می‌دهد و نه میان خود آنها. قونوی بر این نکته با تحلیلی بسیار جالب تأکید می‌ورزد. او وجود تخالف و تعارض میان بزرگان از اولیاء الهی در اصول و امهات مسائل علم الهی را غیرقابل تصور می‌داند، هرچند وقوع آن را در مسائل جزئی رد نمی‌کند. از نظر وی وقوع تعارضات شدید در زمینه اصول تنها میان عرفای متوسط و تازه کار و نیز عارفان اهل مکاشفات

111. R. Woods

112. *Understanding Mysticism*113. *Mysticism and Religious Traditions*

ظاهری، قابل تصور است.^{۱۱۴} او صریحاً وقوع اختلافات را، در اغلب موارد، ناشی از تجلی حق در قالب مثالی و مکاشفات صوری می‌داند، در حالیکه کشف معنوی، که فارغ از صور مثالی است، مستثنی از این حکم است.

عرفا، شهودات و کشفیات خویش را به دو دسته کشفهای صوری و معنوی تقسیم بندی می‌کنند. در کشف صوری، برخلاف کشف معنوی، عارف با صورتی خاص که دارای شکل، رنگ، بو یا سایر اعراض مادی است روبرو می‌شود. قیصری آن را چنین تعریف می‌کند: «[کشف صوری] در عالم مثال از طریق حواس خمس حاصل می‌شود» (تشرح فصوص، ص ۱۰۷). استنشاق بوهای خوش، دیدن صورت ارواح متجسده، شنیدن اصوات خاص (یا وحی)، ملامسه با ارواح یا چشیدن انواع طعام از این جمله‌اند. قیصری تصریح می‌کند که همه انواع کشف صوری از تجلیات اسمائی حاصل می‌شوند (همان، ص ۱۰۸). اما کشف معنوی فاقد صورتی خاص، و اصولاً از نظر مراتب کشف مربوط به عوالم بالاتری از سلسله مراتب طولی وجود است. قیصری می‌گوید: «اما کشف معنوی مجرد از صور حقایق است که از تجلیات اسم علیم و حکیمند، و آن ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است و دارای مراتبی است». دو مرتبه نهایی کشف معنوی «مرتبه سر» و «مرتبه خفی» نامیده می‌شوند که اولی مربوط به فناء صفاتی عارف و دومی به فناء ذاتی او در حق مربوط است. بنابراین درجه نهایی کشف معنوی به تجلی ذاتی حق مربوط است (همان، ص ۱۱۰). کشف صوری با عالم مثال مقید و مطلق گره می‌خورد در حالیکه کشف معنوی با عالم ارواح و عقول و یا فوق آن، عالم اله مرتبط می‌شود.

از دیدگاه عرفای مسلمان، شهود صوری، به‌علت ویژگیهای خاص قوه خیال در امر صورتگری، می‌تواند تحت تأثیر زمینه‌ها و آموزه‌های پیشین و نیز سایر شرایط تجربه‌گر شکل یابد و از صورت اصلی خویش خارج شود. به تعبیر دیگر این نوع شهودات می‌توانند به حسب رائی، به حسب مرئی یا به حسب

۱۱۷. «و هكذا اکابر الاولیاء لا يتصور بینهم خلاف فی اصل الهی اصلاً و انما يقع ذلك كما قلنا فی امور جزئیة، او بین المتوسطین و اهل البدایه من اهل الاحوال و اصحاب المکاشفات الظاهره الذین یرزق لهم المحقائق و الحضرات و غیرهما مما لا یدرک الا کشفاً فی ملابس مثالیة» (اعجاز البیان، ص ۴۷).

رائی و مرئی باشند (نک: قیصری، همان، ص ۹۹-۱۰۱، ۱۱۰-۱۱۱؛ قونوی، *نفحات الهیه*، ۷۶-۷۷).

بنابراین، بیان قونوی کاملاً روشنگر است: اختلافات موجود میان عرفا در واقع ناشی از تأثیر زمینه‌های پیشین در مکاشفات و خارج کردن آنها از حالت خالص و نابی است که در آن حال آینه تمام نمای واقعیت عینی اند. در ساحت مکاشفات معنوی، به‌خصوص در مراتب اعلاهی این مکاشفات یعنی مقام فناء و بقاء بعد الفناء، نقش زمینه‌ها کاهش یافته و به صفر می‌رسد و حاق واقع فراچنگ عارف می‌افتد و در این مرحله خلاقی بین عرفای کامل متصور نیست.

در واقع عارفان بزرگ (و به تعبیر سنتی‌تر عارف کامل مکمل) همواره نسبت به این نکته توجه خاص دارند که تجلی حق را در همه صور آن بپذیرند و خود را محروم از تجلیات بی‌نهایت حق تعالی نکنند. اما شاگردان آنها، بیش از آنکه به توصیه استاد گوش فرادهند، در اثر حب و بغضهای ناشی از هم مسلکی و یا تفاوت‌های سلوکی، خود را از این تجلیات محروم کرده و نفس الامر را آنچنان که هست فراچنگ نمی‌آورند و درگیر رد و انکار یکدیگر می‌شوند. این حکم شامل همه آنها نمی‌شود، اما در مواردی که بی تردید چنین نزاع‌هایی را شاهدیم، هشدار ابن عربی کارگشاست.

جنبه جالب توجه دیگری از نظریه «حق معتقد» آنگاه ظاهر می‌شود که ابن عربی امکان ظهور حق برای بندگان بر خلاف معتقدشان را تأیید و بر آن تأکید می‌ورزد. نگارنده در جای دیگر استدلال کرده است که جنبه بدیع و غیرقابل انتظار تجارب عرفانی طبق الگوی ساختگرایی قابل تبیین نیست (انزلی، ص ۲۸۳-۲۷۶؛ فورمن، *عرفان ذهن آگاهی*، ص ۸۶، ۲۷۸). تأکید بیش از حد بر نقش «علی» زمینه‌ها در ایجاد تجربه عرفانی باعث می‌شود مکتب ساختگرایی برای رخداد مکاشفاتی که به کلی برخلاف انتظارات و زمینه‌های پیشین عارف‌اند، هیچ تبیینی نداشته باشد. در حالی که ابن عربی بر خلاف ساختگرایان می‌پذیرد که در شهود حق، ممکن است حق گاهی بر خلاف معتقد شخص بر وی تجلی نماید. هر چند ممکن است شخص این تجلی را با اسائیه ادب نپذیرد اما نفس پذیرش چنین امکانی، تجلی حق بر خلاف معتقدات و

انتظارات انسان، پیام مهمی با خود دارد. نمی‌توان به راحتی صرفاً زمینه‌های پیشین عارف را دارای نقش ساختار دهنده تلقی کرد و وقوع هرگونه تجربه عرفانی بر خلاف این پیش زمینه‌ها را منکر شد. ساختن‌گرایان استدلال می‌کنند که به عنوان مثال یک عارف مسیحی یا زمینه مسیحی خویش چنان آماده شده است که فقط می‌تواند خداوند را در قالب موجودی انسان وار، و با صفات کمالی مانند قدرت مطلق، علم مطلق و... شهود کند و نه در قالب امری غیرانسان وار همچون برهمن. اما ابن عربی امکان چنین تجلیاتی را نفی نمی‌کند، هر چند قبول می‌کند که شخص غیرعارف در روز قیامت چنین تجلیاتی را به عنوان تجلیات کاذب و شیطانی رد خواهد کرد. در اینجا شاهد نقش قویتر متعلق تجربه در شکل دادن تجربه ایم. نقشی که حتی تا آنجا پیش می‌رود که می‌تواند تأثیر تمام زمینه‌ها و انتظارات پیشین انسان را در هم شکسته و به صورتی بدیع، وی را با یک تجلی غیرمنتظره روبرو سازد. عقیفی طی یکی از تعلیقات خویش بر فص هودی (تعلیقه ۱۳، ص ۱۲۹) ادعا می‌کند فهم ابن عربی از حدیث تحول جز این نیست که بندگان همواره خداوند را به صورت معتقد خویش می‌پرستند و سایر صور اعتقادی را رد و انکار می‌کنند و چنین رد و انکاری ناشی از محجوب بودن از حقیقت است اما این بدان معنا نیست که مطابق ظاهر حدیث واقعاً حق در صورتی غیر از صورت اعتقادی بر عبد ظاهر می‌شود و این تنها تعبیر به طریق تمثیل است. مشخص نیست دلیل این ادعا چیست؟ او پس از اتخاذ این مبنای غریب در تأویل سخن ابن عربی بلافاصله دچار این مشکل می‌شود که اگر حق تعالی هیچ گاه بر عبد تجلی نمی‌کند مگر در صورت اعتقادی، و این از آن روست که عقل انسان صرفاً توان ادراک صور محدود حق را دارد، پس ابن عربی چگونه از این واقعیت روانشناختی بر این مدعای متافیزیکی انتقال می‌یابد که خود حق است که در تمام این صور محدود متجلی شده است؟ وقتی انسان را حتی راهی به دریافت و شناخت حق در سایر صورش نیست، چگونه می‌تواند حکم کند که در تمام این صور گوناگون، یک وجود است که سربان داشته و تجلی دارد؟ این مشکل صرفاً به دلیل اتخاذ آن مبنای نادرست در تفسیر کلام شیخ اکبر بروز کرده است. نفس دعوت

ابن عربی به عدم حصر حق در صورتی معین نشانگر آن است که عارف می‌تواند با این عدم حصر، آن وجود مطلق را در صور گوناگون متجلی ببیند و اجمالاً دریابد که ذاتی یگانه و مطلق در ورای تمام این تجلیات نهفته است.

ابن عربی نظریه خویش را همانند معمول به آیه ای قرآنی مستند می‌سازد. وی در تفسیر آیه و **بدا لهم من الله ما لم یكونوا یحتسبون** چنین می‌نگارد: « و قد ینکشف بخلاف معتقده فی الحکم و هو قوله **وبدا لهم من الله ما لم یكونوا یحتسبون**. فاکثرها فی الحکم کالمعتزل یعتقد فی الله نفوذ الوعید فی العاصی اذا مات علی غیر توبه فاذا مات و کان مرحوما عند الله قد سبقت له عنایه بانه لایعاقب وجد الله غفورا رحیما، فبدا له من الله ما لم یکن یحتسبه. و اما فی الهویه فان بعض العباد یجزم فی اعتقاده ان الله کذا و کذا فاذا انکشف الغطا رای صورہ معتقده و هی حق فاعتقدها و انحلت العقده فزال الاعتقاد و عاد علما بالمشاهده... فیبیدو لبعض العبید باختلاف التجلی فی الصور عند الرؤیة خلاف معتقده لانه لایتکرر فیصدق علیه فی الهویه و **بدا لهم من الله** فی هویته ما لم یكونوا یحتسبون فیها قبل کشف الغطاء» (فصوص الحکم، ص ۱۲۳).

ابن عربی همزمان از تأویل دو آیه قرآنی سود می‌برد. یکی آیه یاد شده و دیگری آیه‌ای که مربوط به بصیرت یافتن انسان در روز قیامت است. از نظر متصوفه، بصیرت یافتن انسانها در قیامت در واقع فرایندی کاملاً هم‌سنخ با فرایند بصیرت یافتن عارف واصل در این دنیا دارد و از این رو احکام این دو را نمی‌توان متفاوت دانست. در قطعه مذکور شیخ اکبر دو گونه تجلی حق بر خلاف اعتقاد را تصویر می‌کند، تجلی بر خلاف حکمی که شخص بر حق می‌رانده است، مثل حکم معتزله بر حق مبنی بر نفوذ وعید بر عاصی؛ دیگری تجلی بر خلاف اعتقاد شخص درباره ذات خداوند. البته ابن عربی در مورد دوم مثال یک اعتقاد نادرست را نمی‌آورد اما صرف قبول اینکه حتی درباره اعتقاد در ذات خداوند هم تجلی خلاف اعتقاد امکان دارد حائز اهمیت است، به خصوص که رخ دادن این تجلی خلاف اعتقاد «قبل کشف غطاء» یعنی در دنیا، تأیید دیگری است بر اینکه بحث از حق معتقد به آخرت و کشف حجاب از محجوبان اختصاص ندارد. در واقع شیخ اکبر می‌پذیرد که زمینه‌های پیشین

اعتقادی که به صورت جزمی باور بدانها استوار شده است می‌توانند نقش مهمی در محروم کردن شخص در دریافت و شناخت حق در سایر تجلیاتش داشته باشند، اما در عین حال جایی برای تجلیاتی غیرمنتظره می‌گذارد که ناظر در آنها تنها نقش انفعالی دارد و این ذات حق است که تمام محتوای تجربه را شکل می‌دهد.

نتیجه

به‌رغم پذیرش الگوی ساختگرایی توسط ابن‌عربی در مورد برخی تجارب عرفانی، از نظر وی این الگوی معرفتی قابلیت تبیین تمام تجارب عرفانی، به‌ویژه تجارب نهایی عرفانی را ندارد. عمق و دقت نظر ابن‌عربی به‌عنوان یکی از بزرگترین عرفای سنت اسلامی، محققان را به بازنگری در این الگوی معرفت‌شناختی فرا می‌خواند.

کتابشناسی

- آملی، سید حیدر، *نص النصوص*، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، تهران، توس، ۱۳۷۸ ش.
- انزلی، سید عطا، *ساختگرایی، سنت و عرفان*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۳ ش.
- ایزوتسو، توشیهیکو، *صوفیسم و تائویسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۷۹ ش.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۶ م.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰ ش.
- جندی، مؤید الدین، *شرح فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق/۱۳۸۱ ش.
- فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، تهران، مولی، ۱۴۱۶ق/۱۳۷۴ ش.
- فورمن، رابرت، *عرفان ذهن آگاهی*، ترجمه سید عطا انزلی، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴ ش.
- قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- قونوی، صدرالدین، *نفحات الهیه*، تهران، مولی.

قونوی، صدرالدین، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم، بوستان

کتاب، ۱۴۲۳ق/۱۳۸۱ش.

کاکایی، قاسم، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، نشر

سهروردی، ۱۳۸۱ش.

Forman, Robert K.C., *Mysticism, Mind, Consciousness*,

SUNY Press, 1999.

James, William, *Varieties of Religious Experience*,

Elec. ed., The Anonymous Press

(<http://anonpress.org>).

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Philosophical*

Analysis, O.U.P, 1978.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Religious*

Traditions, O.U.P, 1983.

Otto, Rudolf, *Mysticism East and West*, MacMillan,

1976.

Suzuki, D. T., *Mysticism Christian and Buddhist*,

Routledge, 2002.

Woods, Richard, *Understanding Mysticism*, Image

Books, 1980.