

نسبت مستقیم الاستداره حق و خلق در وجودشناسی ابن عربی

علی کیادربندسری*

چکیده

نسبت مستقیم الاستداره حق و خلق از مباحثی است که ابن عربی در وجودشناسی خود دنبال می‌کند. این دیدگاه تازه را که در تقابل با نظریه صدور افلوطنین قرار دارد، باید بدیلی برای نظریه صدور در نظر گرفت که بیشتر در جریان‌های فلسفی پیش از ابن عربی پذیرفته شده بود. نظریه مستقیم الاستداره ابن عربی که بر نظریات تجلی اسماء الهی و وحدت وجود ابتدای منطقی دارد، در نهایت این امکان نظری را در اختیار محیی‌الدین قرار می‌دهد تا بتواند قاعده الواحد فیلسوفان (مبنای مستحکم نظریه صدور) را نقادی و در معنای تازه‌ای فهم کند. این نظریه همچنین جایگاه عالم مادی و جسم را که در نتیجه پذیرش نظریه صدور تضعیف شده بود و پس از گذشتن از وسایط بسیار در نهایت بعد با حضرت حق قرار داشت، دوباره احیا و بر اهمیت آن تأکید می‌کند. در این مقاله درصددیم پس از تشریح نظریه مستقیم الاستداره ابن عربی، تفاوت‌های آن را با نظریه صدور نشان دهیم و سپس تفسیر تازه ابن عربی را از قاعده الواحد یادآوری کنیم.

کلیدواژه‌ها: نسبت حق و خلق، تجلی، وحدت وجود، نظریه صدور، قاعده الواحد.

* دانشجوی دکتری دانشگاه شهید بهشتی تهران. (alii.kiaa@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۲/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۹/۱۲.

بیش از ابن عربی عمدتاً در جریان‌های فلسفی غالب در فرهنگ اسلامی، نظریهٔ صدور تبیین موجهی برای نشان دادن چگونگی پیدایی کثرات از مبدأ کل پذیرفته شده بود. این نظریه که ابتدا در آثار افلوپین طرح شد، به اندیشهٔ فیلسوفان اسلامی فارابی، ابن سینا، سهروردی و ... نیز وارد شد و تغییراتی یافت. فیلسوفان اسلامی از سویی دل‌مشغول توحید و معتقد به قاعدهٔ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و از طرفی در صدد تبیین کثرات موجود در عالم بودند. نظریهٔ صدور این امکان را برای آنان فراهم می‌کرد تا پیدایی عالم متکثر را به گونه‌ای تبیین کنند که به وحدانیت واحد نیز خللی وارد نشود. مطابق نظریهٔ صدور، کثرات عالم هستی مستقیم و بی‌واسطه از ذات احد صادر نمی‌شوند، بلکه نظام طولی وجود نظامی ذومراتب است که در آن هر مرتبه از مرتبهٔ پیشین خود هستی می‌گیرد و به‌وساطت آن وجود می‌یابد؛ بدین ترتیب هم بر یگانگی و توحید حق و قاعدهٔ الواحد خدشه‌ای وارد نمی‌شود و هم کثرات عالم و چگونگی پیدایی آن‌ها تبیین می‌شود.

این نظریه اگرچه در منطوق خود فقط در صدد تبیین چگونگی صوادر از مصدر بود، مفهومش جایگاه هر مرتبه از هستی را در نسبتش با حق نیز تعیین می‌کرد. این برداشت که ساختار پلکانی و سیر عالی به دانی را برای نظام هستی در نظر می‌گرفت، جسم و عالم مادی را در جایگاهی دانی قرار می‌داد و آن را در دورترین فاصله با حضرت حق در نظر می‌گرفت که پس از وسایط بسیار و غیرمستقیم با او در ارتباط بود. فارغ از اینکه پذیرش این نگاه افلوپینی را در میان فیلسوفان مسلمان، معلول سیطرهٔ اندیشه‌های برخی از بزرگ‌ترین فیلسوفان یونانی و نوافلاطونی یا آن را از تأثیرات اندیشهٔ فیلسوفان مسیحی بر متفکران اسلامی بدانیم، باید بگوییم تضعیف جایگاه وجودی عالم مادی و به تبع آن شأن وجود شناختی و معرفت‌شناختی جسم و بدن انسان درست همان نقطه و نکته‌ای است که ابن عربی در وجودشناسی خود با آن مقابله می‌کند. در این مقاله می‌خواهیم نشان دهیم چگونه ابن عربی با طرح نظریات

تجلی و وحدت وجود به منزله مبانی وجودشناسی خود، نسبت مستقیم الاستداده را بدیلی برای ایده صدور طرح می کند و با انکار ساختار پلکانی و سیر عالی به دانی، نسبت هر موجودی، از جمله موجودات مادی، را با حضرت حق، یکسان در کنار موجودات روحانی و ملاً اعلی در نظر می گیرد. در برداشت ابن عربی هر موجودی تجلی یکی از اسماء الهی است؛ از این رو با حق در نسبتی مستقیم قرار دارد. این نظریه اگرچه تعینات متفاوت ممکنات و مراتب هستی را در عالم کون و خلقت از نظر دور نمی کند، وجود این مراتب را نشأت گرفته از ضرورت شکل گیری یک امر در عالم کون می داند و نه به دلیل نسبت قرب و بعد هر مرتبه از حضرت حق. پیدایی هر پدیده در عالم خلق همواره از طریق اسباب و مجاری طبیعی و پس از فراهم شدن علت تامه آن است؛ از این رو همواره به وجود مراتب نیاز است اما این مراتب از ناحیه اقتضای کینونت اشیا در عالم خلق است و قرب هر پدیده به حق یا بعد آن را از حق نتیجه نمی دهد؛ به عبارت دیگر، وجود مراحل متفاوت در نظام خلقت، لزوماً ارتباطی با تفاوت نسبت هر مرحله با حضرت حق ندارد؛ به گونه ای که می توان با حفظ تساوی نسب مراتب با مبدأ کل، مراتب متفاوت موجود را در عالم خلق نیز پذیرفت.

طرح این دیدگاه کلی درباره عالم مادی و رابطه آن با حضرت حق از آن رو در وجودشناسی ابن عربی ضرورت دارد که بسیاری از مهم ترین دیدگاه های ابن عربی درباره انسان شناسی و معرفت شناسی بدون درک درست از برداشت وی از چیستی جسم و جایگاه وجودی آن فهمیدنی نیست. دغدغه ابن عربی در تمام آثارش، یافتن نسبت وجودی و معرفتی درست با حضرت حق است که فقط در پرتو آن فرد به مقام محققین می رسد و به کمال انسانی خویش دست می یابد؛ از این رو باید توجه کرد زمانی که ابن عربی از نسبت مستقیم الاستداده خلق و حق سخن می گوید، فقط به دنبال جایگزین کردن الگویی برای نظریه صدور نیست، بلکه این تصحیح نسبت حق و خلق، مقدمه مهمی است که با ترسیم خطوط کلی وجودشناسی او، وی را در پیمودن راه معرفتی اش به سوی حق نیز کمک می کند.

نظریه مستقیم‌الاستداده و ابتدای آن بر نظریات تجلی و وحدت وجود

نسبت مستقیم‌الاستداده حق و خلق را باید نتیجه‌ای مترتب بر نظریات تجلی و وحدت وجود ابن عربی در نظر گرفت. محیی‌الدین با نظریات وحدت وجود و تجلی می‌خواهد تبیین کند که فقط یک حقیقت در جهان هستی وجود دارد که هرگاه آن را در مرتبه ذات در نظر بگیریم، از ماسوای خود جداست و مشابهتی با آن ندارد (ابن عربی، بی تا، ۱۱۹/۱) و هرگاه در مرتبه تجلی اسما و صفات قرار گیرد، در صور مخلوقات و عالم ممکنات متجلی می‌شود. در این مرتبه از هستی است که ابن عربی می‌گوید:

«پس برای تو روشن شد که اختلاف صور عالم از لطیف‌ترین درجه اعلاى آن تا کنیف‌ترین درجه اسفلش باعث نمی‌شود که هر صورتی که در آن ظاهر می‌شود، از نفس‌الرحمن بودن خارج شود [...] همین‌طور است در صور معادن و گیاه و حیوان و افلاک و زمین‌ها. پاک و منزّه است خدایی که اشیا را ظاهر کرد؛ درحالی‌که خودش عین اشیاست.» (همان: ۴۵۹/۲)

از این رو ذات حق با ذوات اشیا عالم خلق، تناسب و تشابهی ندارد، بلکه حق در «ظهور» خویش عین اشیاست. از طرفی اشیا نیز در ذات خود عدمی‌اند که تنها از این حیث که تجلی حق به معنای نخست‌اند، با آن در مرتبه ظهور اسما و صفاتش عینیت دارند؛ بنابراین وقتی ابن عربی از عباراتی نظیر «الحق حق و الخلق خلق» (همان: ۳۷۱) یا «الرب رب و العبد عبد» (همان) سخن می‌گوید، به تباین ذاتی خلق و حق به معنای نخست اشاره می‌کند و زمانی که حق را از وجهی همان خلق و خلق را از وجهی همان حق می‌داند (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۱۷۹)، عینیت خلق و حق را در مقام تجلی مدنظر می‌گیرد. وی می‌گوید: «پس او [حق] عین هر چیزی است در مرتبه ظهور و تجلی؛ اما در مرتبه ذات عین اشیا نیست. پاک و منزّه است از اینکه چنین باشد، بلکه [در مرتبه ذات] او اوست و اشیا اشیا‌اند.» (ابن عربی، بی تا، ۴۸۴/۲)

مطابق نظریه وحدت وجود و نظریه تجلی که هر دو در کنار هم وحدت و کثرت جهان هستی را تبیین می‌کنند، عالم هستی تجلی اسما و صفات حق است و هر شیئی

در جهان هستی مستند به صفتی از صفات اوست (همان: ۳۴). هرچه در جهان هستی تحقق دارد، اعم از موجودات و حقایق وجودی یا حالات و صفات، مستند به اصلی الهی است و از ناحیه او دوام و بقا دارد (همان: ۳۴۰)؛ از این رو با شناخت جهان ممکنات می توان از وجوه متفاوت به اسما و صفات حق معرفت یافت. ابن عربی می گوید: «بدان که هر اسمی از اسماء الهی صورتی در علم الهی دارد که ماهیت و عین ثابت نامیده می شود. همچنین هر اسمی از اسماء الهی صورتی در عالم خارج دارد که مظهر و موجود عینی نامیده می شود و آن اسما ارباب این مظاهرند.» (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۴۰۶/۱)

در چنین جهان شناسی وحدت گرایانه ای، کثرات عالم ممکنات (اعم از ممکنات مجرد و مادی) نه صرف مخلوق و معلول، که مرتبه عینیت یافتگی حق در نظر گرفته می شود. موجودات تعین اسما و صفات حق اند؛ از این رو چیزی جز حق نیستند. ارتباط عالم و حق به گونه ای است که هرگاه حق در گستره غیب خود از عالم، محجوب شود و صفت ظهور خود را منقطع کند، تمام عالم از میان خواهد رفت؛ درست شبیه نوری که انعکاس آن در صورت از بین رفتن منبع نور ناپدید خواهد شد و ابن عربی ذیل آیه «الله نور السموات و الارض» با اشاره به این تمثیل، از آن برای توضیح رابطه ظاهر و مظهر بهره می برد (ابن عربی، بی تا، ۶۵/۳)؛ بنابراین عالم با جریان مستدام صفت ظهور حق ابقا می شود (همان) و هر وجودی در عالم ممکنات «حق ظاهر» است (همان: ۲۲/۲). متناظر با همین معناست که ابن عربی ذیل تفسیر آیه «کن فیکون» بر این نکته تأکید می کند که خلق اشیا از سوی حق به این معنا نیست که آن ها از حق کسب «وجود» می کنند، بلکه یعنی اشیا واجد حکم «مظهریت» او می شوند: «اینکه اشیا تکوین را قبول می کنند، به این معناست که مظهر حق بودن را می پذیرند. این معنی قول خداست که فرمود "فیکون"؛ پس کینونت اشیا به این معنی است که آن ها حکم مظهریت حق بودن را پذیرفتند، نه اینکه وجود یافتند.» (همان: ۴۸۴)

ابن عربی در تأکید بر وجودشناسی وحدت گرایانه خود و تأویل خلق به حق،

تحلیل خود را از ظهور اسما و صفات در قالب اعیان ممکنات ادامه می‌دهد. از نظر او اسما و صفات چیزی جز نسب و اضافات نیستند (همان: ۱/۱۶۳)؛ نسبت‌هایی که از ذات حق سرچشمه می‌گیرند و در قالب اعیان ممکنات جلوه‌گر می‌شوند. زمانی که در نظر بگیریم اسما و صفات نسبت و اضافه‌اند، منطقاً باید به این نتیجه برسیم که عدمی‌اند، زیرا نسبت مابازای عینی در عالم وجود ندارد؛ یعنی از نظر ابن عربی تمام عالم ممکنات و پدیده‌های آن، که تجلی اسما و صفات حق‌اند، عدمی‌اند و در تحلیل نهایی چیزی جز نسب و اضافات نیستند. نسب و اضافاتی به حق که ظهور ویژگی‌های اویند و همچون سایه، نمی‌توان هویتی قائم‌بالذات را برای آن‌ها تصور کرد؛ از این رو در تحلیل نهایی ابن عربی یک ذات وجود دارد که از آن به حق یاد می‌کند و تمام عالم خلق مظهر و جلوه نسبت‌ها و اضافات اویند (همان).

محبی‌الدین که تلاش می‌کند مراد خود را از نسبت مستقیم هر پدیده با حضرت حق در قالب تشبیهاتی محسوس آورد، نسبت تمام پدیده‌های هستی را با حق در قالب استعاره حروف تلفظ‌شده از لافظ یا نسبت افراد یک نوع با نوع توضیح می‌دهد. از نظر او نسبت موجودات عالم با نفس رحمان، مانند نسبت حروف با بازدم گوینده است؛ چنان‌که باید گفت همان‌طور که هر حرف مستقیم با بازدم گوینده ایجاد می‌شود، تک‌تک موجودات عالم نیز کلمات‌الله هستند و موجودیت خود را مستقیم و امدار نفس رحمان‌اند (همان: ۴۵۹). این حروف و کلمات به دلیل اقتضای کلامی که گوینده در صدد گفتن آن است، تقدم و تأخر منطقی و متناسب با مراد گوینده دارند؛ اما این تقدم و تأخر ارتباط مستقیم هر لفظ را با لافظ از بین نمی‌برد.

همچنین همان‌طور که اشخاص و افراد یک نوع نظیر انسان یا پرنده در نسبت خود با نوع انسان و پرنده وضعیتی متساوی دارند و فقط در عوارضی نظیر رنگ، مقدار و شکل متفاوت‌اند، تمام موجودات عالم نیز در اینکه همگی تجلی الوهیت حضرت حق‌اند، تفاوتی ندارند و اختلاف آن‌ها در اعراضی مانند لطافت و کثافت، سبب شدت و ضعف، کمال و نقص یا نزدیکی و دوری آن‌ها در ارتباطشان با حضرت حق

نمی‌شود؛ به عبارت دیگر در میان تمام موجودات از حیث جوهر، هستی‌شان هیچ تقرب و تباعدی نسبت به حق در کار نیست. آنچه درجه موجودی را از دیگری متمایز و نسبت به حق دور یا نزدیک می‌کند، حیث مظهري اوست که هرچه کامل‌تر باشد، تقرب بیشتری به حق دارد؛ از این رو ابن عربی در پایان این بحث نتیجه می‌گیرد که اختلاف صور متجلی شده حضرت حق در لطافت و کثافتی که ویژگی عالم اعلا و اسفل است، هرگز به معنی آن نیست که صورتی به نسبت دیگری بهره بیشتری در ارتباط وجودی با نفس الرحمان دارد یا به نسبت سایر صور در نسبتی وثیق‌تر، مستقیم و بی‌واسطه قرار دارد، بلکه همگی موجودات عالم کلمات الله هستند که مستقیم در ارتباط با نفس الرحمان قرار دارند و درست مانند ارتباط مصادیق یک نوع با نوع، اختلاف آن‌ها در عوارض به معنی تفاوتشان در این نیست که هر یک تجلی بی‌واسطه و مستقیم حضرت حق اند (همان).

در دیدگاه محیی‌الدین نسبت پدیده‌های جهان و خدا، نسبت محیط به مرکز دایره است؛ همان نسبتی که محیی‌الدین به آن نسبت مستقیم الاستداره می‌گوید. در این دیدگاه، همچنان که تمام شعاع‌های دایره در نسبتی مساوی با محیط قرار دارند، تمام موجودات عالم خلق نیز به منزله شعاع‌هایی هستند که با یکدیگر در نسبتی متساوی از مرکز تا محیط قرار دارند. محیی‌الدین در بخشی از فتوحات می‌گوید:

«تو را به راهی که منتهی به علم صلاح می‌شود، آگاهی دادم؛ راهی که مردم از آن غفلت کرده‌اند و آن را مستقیم پنداشته‌اند؛ در حالی که طریق حق چنین نیست، بلکه مستقیم الاستداره است. همانا قوم معنای راست بودن در چیزها را نفهمیده‌اند. راست بودن دایره‌ای این است که دایره‌ای صحیح به شکلی باشد که هر خطی که از مرکز به محیط رسم می‌شود، مساوی با خط کناری و خطوط دیگر باشد.» (همان: ۶۵/۳)

نظریه مستقیم‌الاستداره نه به معنای نفی عوالم متعدد، که به معنای نفی نظامی طولی است که از رهگذر آن هر مرتبه مادون از مرتبه یا مراتب مافوق خود نشأت گرفته و به وساطت آن‌ها با حق در ارتباط است. این نظام طولی از نظر ابن عربی به معنای

تضعیف شأن وجودی و معرفتی مراتب نازل و به‌ویژه عالم مادی و جسمانی است که در دیدگاه معرفت‌شناختی ابن عربی، که مبتنی بر نظریه تجلی است، جایگاهی ندارد. در این دیدگاه هر فردی از افراد موجود در عالم، مستقیم در نسبت با اسمی از اسماء الهی است که در تمام شئون وجودی خود آن را آشکار می‌کند. قیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص می‌گوید:

«از طریق هر فرد از افراد عالم می‌توان به اسمی از اسماء الهی علم پیدا کرد؛ زیرا هر فرد از افراد عالم، مظهر اسمی خاص از اسماء الهی است؛ بنابراین به‌وسیله اجناس و انواع حقیقی می‌توان اسماء کلی خداوند را دانست؛ تاجایی که حتی به‌واسطه جاندارانی مانند مگس‌ها و پشه‌ها و ساس‌ها و ... که نزد عوام کوچک و حقیر شمرده می‌شوند نیز می‌توان به اسم‌هایی که این موجودات مظهر آن‌ها هستند، معرفت پیدا کرد.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۹)

نظریه مستقیم‌الاستداده، بدیلی برای نظریه صدور

نگاه خاص ابن عربی به نسبت عالم و حق که تمام عالم را تجلی اسماء خدا می‌داند و هر پدیده‌ای را با یکی از این اسماء الهی، مستقیم و بدون نیاز به وسایطی مرتبط می‌کند که میان حق و خلق فاصله شوند، درست همان نقطه و نکته‌ای است که سبب فاصله‌گیری ابن عربی از نظریه صدور و الغای نظامی از واسطه‌های میانی در تبیین ارتباط عالم و حق است.

مخالفت ابن عربی با نظریه صدور اگرچه در قالب نقادی قاعده الواحد ظهور جدی می‌یابد، طرح معرفتی ابن عربی نشان می‌دهد که فاصله‌گیری او از این نظریه و تبدیل آن به نسبت تجلی حق و عالم، به‌این دلیل است که ساختار پلکانی و ذومراتب نظریه صدور در نهایت به تضعیف جایگاه وجودی عالم مادی، به دلیل بعد آن از منبع فیض منجر می‌شود. نظریه صدور، که فلوطین برای تبیین چگونگی آفرینش طرح کرده بود و با تغییراتی برای فیلسوفان ما (مانند فارابی، ابن سینا و سهروردی) نیز مقبول افتاد، به دلیل ابتدا بر قاعده الواحد معتقد است «سیر صوادر از حق تعالی باید از عالی به دانی باشد و در نتیجه، فیض هستی از طریق وسایط، یعنی از بالاترین مراتب هستی به مراتب پایین‌تر جریان یابد. مفاد قاعده الواحد آن است که فیض وجود باید از عالی به دانی

برسد.» (حکمت، ۱۳۸۹: ۱۳۳-۱۳۴) در این دیدگاه، جسم و ماده به دلیل قرار گرفتن در پایین‌ترین مرتبه هستی، مرتبه‌ای دانی است که در قیاس با مراتب اشرف و عالی‌تر، مرتبه‌ای اخس و انقص است. همچنین در مرتبه اجسام، چیزهایی که در مرتبه مادون اجسام سماوی هستند، در نهایت نقص وجود قرار دارند (فارابی، ۱۹۹۶: ۵۳)؛ چنان‌که خود افلوطین درباره مراتب هستی و تفاوت درجات آن‌ها در مرتبه وجودی می‌گوید: «این جریان از مبدأ نخستین تا پایین‌ترین مرحله ادامه می‌یابد و هر مرتبه در جای خود می‌ماند؛ با این توضیح که هر تولیدشده‌ای فروتر از تولیدکننده است و در پله‌ای پایین‌تر از تولیدکننده خود قرار می‌گیرد.» (افلوطین، ۱۳۶۶: ۶۸۲/۲) اگرچه افلوطین در نهایت همه موجودات را مرتبط با احد و برآمده از آن می‌داند (همان: ۹۳۹)؛ اما به دلیل اعتقاد به نظام نزولی، هر مرتبه‌ای را فروتر از مرتبه بعد می‌داند؛ تاجایی که طبیعت را در پایین‌ترین مراتب هستی قرار می‌دهد. طبیعت در نظام فکری افلوطین نه یک اقوم، که تصویر ضعیفی از نفس کل است که در مرتبه فرودین ظاهر می‌شود و کمترین بهره را از واقعیت دارد (اکبریان، ۱۳۸۸: ۱۹).

روشن است که این سیر از عالی به دانی، که در کانون نظریه صدور قرار دارد، فقط به معنای تقدم و تأخر زمانی یا رتبی مرتبه‌ای نسبت به مرتبه بعد نیست، بلکه ماهیت افلاطونی این نظریه، یعنی مرتبه فرودین به دلیل بعد بیشتر از منبع فیض، نسبت به مرتبه بالادست خود بهره کمتری از واقعیت دارد و به عبارت دیگر، به دلیل واسطه‌های میانی بیشتر میان او با واحد، نسبت وجودی او با واحد، نسبت ضعیف‌تری است. این نسبت وجودی ضعیف‌تر با واحد و بهره‌مندی کمتر از واقعیت منطقاً شأن معرفتی مرتبه نازل را نیز تقلیل می‌دهد و محاکات، جلوه‌گری و به عبارتی، واقع‌نمایی آن را نیز ناقص و ضعیف می‌کند؛ تا آنجا که جسم و سایر متعلقات عالم مادی به دلیل قرار گرفتن در دورترین فاصله با واحد و پایین‌ترین مرتبه از مراتب وجود اخس و انقص مراتب است و ضعیف‌ترین ارتباط وجودی و معرفتی را با واحد برقرار می‌کند.

بالتبع تأثیر این نوع وجودشناسی بر انسان‌شناسی و همچنین معرفت‌شناسی او نیز

انکارناپذیر است. بر مبنای این وجودشناسی، دربارهٔ انسان نیز باید گفت آدمی به دلیل بهره‌مندی از جسم و نفس ناطق، حاصل تلاقی دو بعد «عالی» و «دانی» است؛ به گونه‌ای که به دلیل بعد جسمانی خود در پایین‌ترین مراتب هستی قرار دارد و با نظر به نفس ناطق یا روح وی، که از عوالم فراتر از عالم ماده است، به مرتبه‌ای عالی منسوب است. چنین شیوهٔ نگرستی، پیشاپیش جسم را مانعی در مسیر بُعد روحانی و توانایی‌های آن در نظر می‌گیرد و آن را قفسی برای مرغ بلندپرواز روح معرفی می‌کند. به تبع این دیدگاه، در بعد معرفت‌شناختی انسان نیز عقل، که دورترین ابعاد وجودی انسان از حس و ماده و نزدیک‌ترین آن‌ها به عالم مجردات و صادر نخست است، مرتبهٔ معرفتی بالایی می‌یابد و ادراک حسی تضعیف می‌شود. افلوپین نیز در معرفت‌شناسی خود، ادراک حسی را مربوط به عالم پندار و گمان می‌داند و از معرفت حقیقی تهی می‌یابد؛ در حالی که به عقیدهٔ او عقل، که ارتباط وثیق و درونی با حقیقت دارد، با استفاده از روش دیالکتیک در فلسفه می‌تواند به حقیقت دست یابد (افلوپین، ۱۳۶۶: ۷۳/۱).

این نحوهٔ نگرش به جهان مادی و به تبع آن انسان و وجه مادی و حسی او، که در فلسفهٔ افلاطونی و سرتاسر عالم مسیحیت رواج داشته و میان مسلمانان و متفکران مسلمان نیز قبول عام یافته، درست همان چیزی است که ابن عربی با آن مخالفت کرده است. فارغ از اینکه تأثیرپذیری مسلمانان را از این اندیشه به ترجمهٔ آثار فیلسوفان یونانی و نوافلاطونیان یا آشنایی مسلمانان با مسیحیان مرتبط بدانیم یا آن را ناشی از بقایای اندیشه‌هایی مانند آیین مانوی بدانیم که پیش از اسلام قلمرو جغرافیایی و فرهنگی گسترده‌ای را تحت تأثیر خود قرار داده و زمینهٔ قبول چنین اندیشه‌ای را از یونان آماده کرده بود، باید گفت دست‌کم در قرائت ابن عربی از اسلام، از تضعیف جایگاه عالم مادی و به تبع آن جنبهٔ مادی و جسمانی انسان نشانه‌ای به چشم نمی‌خورد. این نکته که ابن عربی از آن همچون مبنایی در معرفت‌شناسی خود به‌خوبی استفاده می‌کند، همان هدفی است که سبب می‌شود محیی‌الدین برای ساخته و پرداخته کردن مقدمات اندیشه‌های معرفت‌شناختی خود ذیل بحث از نظریهٔ صدور و قاعدهٔ الواحد به

آن پردازد؛ از این رو محیی الدین نسبت تجلی پدیده‌های هستی را با خداوند، بدیلی برای نسبت موجود در نظریه فیضان عرضه می‌کند. در این برداشت تازه، تمام پدیده‌های هستی در نسبتی مستقیم با خداوند و بدون نیاز به وسایط پلکانی در نظام نزولی افلوپین پدیدار می‌شوند. هر پدیده در عالم هستی، تجلی نامی از نام‌های نیک خداست و خداوند برای تجلی در هر یک از عوالم مختلف، با متجلی کردن اسمی از اسماء حسناى خود، مستقیم در موجودات تجلی می‌کند. در این دیدگاه، آفرینش عقل اول از رهگذر تجلی اسم بدیع تحقق می‌یابد؛ چنان‌که فرشتگان با تجلی اسم مدبر و مفصل، نفس کلیه با تجلی اسم باعث، طبیعت با تجلی اسم باطن، جوهر هبایی یا هیولا در اصطلاح حکما با تجلی اسم آخر و جسم کل با تجلی اسم ظاهر تحقق می‌یابند. همچنین انواع اصناف عالم انسانی نیز با تجلی اسماء مختلفی مانند جامع، عاصم، نافع، واقعی، سریع، ستار، باری، بصیر و ... در عالم وجود تجلی می‌یابند (ابن عربی، بی تا، ۴۲۱/۲-۴۳۳)؛ از این رو هر پدیده در عالم هستی به مثابه تجلی مستقیم اسمی از اسماء حسناى خداوند در نظر گرفته می‌شود که می‌تواند به سبب پیوند وجودی وثیق با حق، نسبت به شانی از شئون الهی، که مستند به آن است، جلوه‌گری و وجهی را از وجوه حقیقت هستی آشکار کند.

تفسیر جدید قاعده الواحد بر مبنای نظریه مستقیم الاستداره

دیدگاه خاص محیی الدین درباره نسبت حق و خلق، او را قادر می‌کند قاعده الواحد را در معنای فلسفی آن نقادی و آن را به معنایی متناسب با نظریه مستقیم الاستداره خود هماهنگ کند. قاعده الواحد، که گاه با عناوینی مانند اصل اصیل از آن یاد می‌کنند (دینانی، ۱۳۸۹: ۴۵۱)^۱ و گاه از زمرة فطریات می‌دانند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۵۱)، بر سرتاسر تاریخ تفکر فلسفی ما غالب بوده است. این قاعده، که پیوند

۱. به نقل از: آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ج ۱، ص ۲۴۴.

تنگاتنگی با نظریه صدور دارد و مبنای مستحکمی برای آن است، صدور کثرات را از واحد محال می‌داند؛ به گونه‌ای که باید گفت پدید آمدن موجودات متکثر ناشی از نظامی طولی است که طی آن هر مرتبه پایین‌تر از مرتبه‌ای اشرف و به وساطت آن ایجاد شده است؛ در نتیجه جز مرتبه نخستین که عقل اول یا صادر نخست نام دارد، تمام مراتب دیگر وجود، اعم از موجودات مجرد و مادی، به وساطت این مرتبه و مراتب فوق خود با حق در ارتباطاند.

ابن عربی درباره این قاعده و ارزیابی آن عبارات مضطربی دارد که گاه قاعده الواحد را قبول و گاه به شدت از آن انتقاد می‌کند.^۱ این دوگانگی را باید با توجه به این نکته فهمید که ابن عربی این قاعده را دست‌کم به دو معنا می‌فهمد. نخست معنایی فلسفی که با نظریه صدور پیوند دارد و نقد آن را پیش‌تر مطرح کردیم. دوم معنایی مرتبط با نظریه مستقیم‌الاستداره است که خاص محیی‌الدین است. برداشت ابن عربی به دلیل ابتدا بر اتساع الهی و قاعده «لا تکرار فی التجلی» از سوی و نظریه نسبت مستقیم‌الاستداره حق و خلق از سوی دیگر، معتقد است کثرت موجود در عالم ناشی از اسمای الهی و نسبت‌های بی‌شمار و منحصر به فرد حق با هریک از موجودات هستی است؛ به گونه‌ای که باید گفت از آنجا که خداوند از طریق اسماء خویش با هریک از موجودات به شکلی منحصر به فرد نسبت خاصی برقرار و وجهی خاص را از خویش بدین گونه متجلی می‌کند، قاعده الواحد درباره هریک از موجودات عالم صدق می‌کند؛ به عبارت دیگر مطابق سخن محیی‌الدین احدیت حضرت الهی، احدیه‌الکثره است؛ یعنی یک واحد وجود دارد که اسما و صفات و نسبت‌های کثیری برقرار می‌کند. همان موجودی که واحد است، کثیر است و همان موجودی که کثیر است، واحد است:

«حکما گفته‌اند که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. از طرفی عالم کثیر است و بنابراین، از



۱. برای اطلاع بیشتر از نگاه ابن عربی به قاعده الواحد ر. ک حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، مباحثی در عرفان ابن عربی، علم، ص ۱۲۹.

کثیر صادر شده است و این کثرت چیزی جز اسماء الهی نیست؛ بنابراین احدیتی که عالم اقتضای آن را دارد، احدیت کثرت است و عالم به این معنا واحد است؛ اما حکما که به صدور واحد از واحد اعتقاد دارند، زمانی که صدور کثرت را از واحد دیدند، مجبور به اعتبار وجوه متعددی در صادر اول شدند که کثرت را به آن نسبت دهند؛ به گونه‌ای که نسبت وجوه متعدد به صادر اول مانند نسبت اسماء الهی مختلف به خداوند است؛ بنابراین باید گفت که کثرت از خداوند صادر شده است؛ بنابراین همان‌طور که کثرت احدیتی دارد که به آن احدیت کثرت می‌گوییم، واحد نیز کثرتی دارد که کثرت واحد نامیده می‌شود. این کثرت واحد همان چیزی است که ما یادآور شده‌ایم؛ بنابراین خداوند واحد کثیر و کثیر واحد است و این واضح‌ترین چیزی است که در این مسئله می‌توان گفت.» (ابن عربی، بی تا، ۴/ ۲۳۱-۲۳۲)

مبانی وجودشناختی ابن عربی سبب می‌شود او حقیقت وجود را به دلیل نظریه وحدت وجود، واحد بداند و درعین حال، کثرات موجود را در عالم نیز نفی نکند و آن‌ها را با نظریه تجلی تبیین کند. این دو مبنای نظری سبب می‌شود ابن عربی از ابتدا مسئله ارتباط واحد و کثیر را متفاوت با چیزی ببیند که فیلسوفان با آن روبه‌رو بودند. در نظر فیلسوفان، مبانی توحیدی ذات احد، که کثرت موجود را در احد حتی به شکل اعتباری نیز نفی می‌کند ازسویی و کثرت عینی موجود در عالم ازسوی دیگر، چنان تنگنایی می‌آفرید که فیلسوف جز نظریه صدور چاره‌ای دیگر برای تبیین کثرات ایجادشده از واحد نمی‌یافت. فقط این گونه می‌تواند احدیت احد را حفظ و درعین حال کثرات ایجادشده را در عالم توجیه کرد.

اما ابن عربی مسئله را ازاساس متفاوت می‌داند. مبنای وحدت وجود او در کنار نظریه تجلی، که تمام عالم خلق را مظهر حق می‌داند، سبب می‌شود او درعین حفظ مبانی توحید، کثرات عالم را نیز به مظاهر حق تبیین کند. در نگاه ابن عربی هر پدیده در عالم هستی، مظهر و جلوه یکی از اسما و صفات الهی است. از آنجاکه خداوند موجودی لایتناهی است و مطابق آیات قرآن، هر روز در شأنی قرار دارد، تجلیات اسمائی و صفاتی او نهایی ندارند و همواره در قوالب متکثر متجلی می‌شوند. این چیزی که ابن عربی از آن با عنوان اتساع الهی یاد می‌کند، یعنی هیچ تکراری در تجلیات

الهی نیست. چنین مبنایی زمینه را برای تکثر هرچه بیشتر عالم فراهم می‌کند و ابتدا به نظر می‌آید تبیین کثرات را دشوارتر می‌کند؛ با این حال ابن عربی از آنجا که از اساس تمامی این تکثرات را صور تجلی یک حقیقت واحد در نظر گرفته است، بدون هراس از این تکثر عظیم، هر کدام را برآمده از یکی از اسما و صفات الهی معرفی و در پرتو آن قاعده الواحد را تفسیر می‌کند؛ به عبارت دیگر مطابق مبانی ابن عربی نیز از واحد جز واحد صادر نمی‌شود؛ اما با این معنی که خداوند در قالب نسبت‌های بی‌کران و تکرارناپذیری متجلی می‌شود و هر تجلی او از آنجا که بدیع و غیرتکراری است، در هر تجلی او از واحد جز واحد صادر نشده است؛ به عبارت دیگر ابن عربی با این تفسیر از قاعده الواحد از طرفی هم مبانی توحیدی و هم کثرات عالم را حفظ می‌کند و هم صورت قاعده الواحد را در معنای تازه می‌فهمد.

بنابراین مطابق این تفسیر از قاعده الواحد باید گفت از آنجا که تکراری در تجلی نیست و خدا به هر موجودی وجه خاصی دارد، هر چه از خدا صادر شده، منحصر به خویشتن و واحد است؛ به این ترتیب اگر همه عالم نیز از خدا صادر شده باشد، جز واحد از او صادر نشده است (حکمت، ۱۳۸۹: ۱۴۶ و ۱۴۷).

نتیجه‌گیری

ابن عربی بر مبنای نظریاتی مانند نظریه تجلی و نسبت مستقیم الاستداده حق و خلق، نسبت وجودی حق و عالم را تبیینی خاص و در نهایت بر این نظریات را در قالب قرائتی ویژه از قاعده الواحد عرضه می‌کند؛ قرائتی که به گفته او فقط اهل الله قادر به درک آن هستند (ابن عربی، بی تا، ۲/۴۳۴). محیی‌الدین با این دیدگاه خاص از پذیرش نظریه صدور افلوطین امتناع می‌کند که در جریان‌های فلسفی پیش از ابن عربی پذیرفته شده بود و نظریه مستقیم الاستداده را بدیل آن در نظر می‌گیرد. همچنین محیی‌الدین با تفسیر تازه‌ای از قاعده الواحد که متناسب با نظریه مستقیم الاستداده باشد نیز مبانی نظریه صدور را مخدوش اعلام می‌کند. دیدگاه مبتنی بر نسبت مستقیم الاستداده حق و خلق در نظر دارد با اعلام اینکه تمام مخلوقات در نسبتی متساوی و مستقیم با حضرت حق قرار

دارند، تضعیفی را از میان بردارد که نظریهٔ صدور به جایگاه عالم مادی و جسمانی روا می‌داشت. در این برداشت، عالم مادی را همان‌قدر باید مظهر و مجالات حضرت حق در نظر گرفت که عالم روحانی؛ آن‌چنان‌که در ظرف وجودی انسان نیز جسم همان مقدار در مرتبهٔ وجودی و معرفتی او مدخلیت دارد که نفس؛ به عبارت دیگر باید گفت در نظریهٔ صدور فیلسوفان دست‌کم سه مؤلفه وجود دارد: (۱) اعتقاد به مراتب وجود و نظام طولی و سلسله‌مراتبی از وجود؛ (۲) اعتقاد به اینکه جز صادر اول، باقی مراتب از مرتبهٔ وجودی پیش از خود و به‌وساطت آن ایجاد شده‌اند و ارتباط مستقیمی با واحد ندارند؛ (۳) سیر از اشرف به اخس که سبب می‌شد نظام طولی وجود هرچه به پایین و مراتب اخس سیر می‌کند، به دلیل بعد از احد و ارتباط غیرمستقیم با او از طریق وسایط بسیار، شرافت کمتر وجودی و معرفتی بر مراتب اشرف دارد.

آنچه در نظریهٔ مستقیم‌الاستدراة ابن عربی انکار می‌شود، دومین و سومین مؤلفهٔ نظریهٔ صدور است؛ به عبارت دیگر، ابن عربی به هیچ‌وجه منکر مراتب وجود نیست؛ زیرا آفرینش به‌ضرورت آنچه آفریده می‌شود، باید سیری تدریجی و مرتبه‌مرتبه را طی کند تا هر مرتبه در جایگاه خود شرایط ایجاد را بیابد؛ اما آنچه ابن عربی انکار می‌کند، آن است که این امر لزوماً به مؤلفهٔ دوم و سوم منجر نمی‌شود؛ زیرا می‌توان با فرض مبانی وجودشناختی مانند وحدت وجود، نظریهٔ تجلی اسما و صفات، اتساع الهی و تکرارناپذیری تجلیات حق و تفسیر تازهٔ قاعدة الواحد، وضعیت را در نظر آورد که خداوند در هر مرتبه تجلی مستقیم می‌کند و با تجلی اسما و صفاتی خود پدیده‌ای را عینیت می‌بخشد؛ از این رو مراتب وجودی که ابن عربی در آثارش از آن سخن می‌گوید و به منزلهٔ نمونه از صادر نخسبت با عنوان عما یا حق مخلوق به یاد می‌کند به معنای تقرب و تباعد یک مرتبه نسبت به مراتب دیگر نیست، بلکه هر مرتبه از این حیث که تجلی حق است، با او در نسبتی مستقیم و بی‌واسطه و در نهایت نزدیکی و قرب قرار دارد؛ مانند دایره‌ای که نسبت تمام خطوطی که از مرکز به محیط آن کشیده می‌شود، با یکدیگر مساوی است و هر خط مستقیم و مساوی با خطوط دیگر ترسیم می‌شود.

منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، دار صادر، بیروت.
۲. _____ (۱۴۲۱)، مجموعه رسائل ابن عربی (ثلاث مجلدات)، دار المحججة البيضاء، بیروت.
۳. _____ (۲۰۰۳)، کتاب المعرفة، دار التکوین للطباعة و النشر، دمشق.
۴. افلوطین (۱۳۶۶)، دورة آثار افلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران.
۵. اکبریان، رضا (۱۳۸۸)، «ارتباط نفس با مجردات و مادیات در فلسفه افلوطین و ملاصدرا»، حکمت و فلسفه، سال پنجم، شماره چهارم.
۶. حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، مباحثی در عرفان ابن عربی، علم، تهران.
۷. دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۹)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران.
۸. قیصری، داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، علمی و فرهنگی، تهران.
۹. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶)، السياسة المدنية، مكتبة الهلال، بیروت.
۱۰. میرداماد (۱۳۶۷)، القبسات، دانشگاه تهران، تهران.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی