



علیرضا سمنانی^۱
عبدالرضا مظاهری^۲
انشاءالله رحمتی^۳

● جمع نقیضین در اندیشه ابوسعید خزاز و ابن عربی*

چکیده

در این مقاله با تکیه بر تفکیک میان حوزه‌های معرفتی وجودشناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی، مسئله جمع نقیضین در اندیشه ابوسعید خزاز و ابن عربی تبیین می‌گردد. ابن عربی بحث جمع اضداد در شناخت خداوند را از ابوسعید خزاز اقتباس کرده و تحت عنوان جمع نقیضین - که وی به هولاهو تعبیر کرده - از آن بحث کرده است. این نگره، بنیاد اساسی اندیشه ابن عربی است، به نحوی که هیچ حوزه‌ای از تأثیر آن خالی نیست تا آنجا که موضوع هولاهو از مقام ذات الهی آغاز گشته و در تمامی مراتب وجود، بسط می‌یابد. مهمترین جنبه این اندیشه را می‌توان در بحث خیال نزد ابن عربی یافت که ذیل جهان‌شناسی خود در سه ساحت خیال برای شناخت تشبیهی خداوند، خیال به منزله تناقض متحقق در سه مرتبه ماسوی الله، عالم میانی خیال و خیال به مثابه امری میان حس و عقل انسان صغیر و همزمان قوه بشری خیال از آن بحث می‌کند. بدون فهم خیال در اندیشه ابن عربی نه شناخت خداوند و دریافت فهم محصلی از وحدت وجود ابن عربی ممکن است و نه چپستی وجود عالم، به عنوان امر متناقض متحقق روشن می‌گردد.

واژگان کلیدی: جمع نقیضین، جمع اضداد، هولاهو، خیال، ابوسعید خزاز، ابن عربی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۲۰

۱. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی alirezazasemnani1978@gmail.com

۲. استاد دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی mazaheri711@yhoo.com

۳. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی n.sophia1388@gmail.com

مقدمه

جمع نقیضین یا هولاهو به منزله بنیادی‌ترین وجه اندیشه عرفانی ابن عربی و همچنین هم‌زمان نقطه ممیزه آن از دیگر سنت‌های فکری است که تحت تأثیر اندیشه جمع ضدین در اندیشه ابوسعید خراسانی باشد. تبیین این نگره، نیازمند صورت‌بندی و تبیین^۱ بر اساس تفکیک حوزه‌های معرفتی اعم از وجودشناسی، جهان‌شناسی و خداشناسی است.^۲ هانری گربن (۱۹۷۸-۱۹۰۳م)، ویلیام چیتیک (۱۹۴۳م) و یان آلموند (۱۹۶۹م) و کلود عداس از جمله مهمترین متفکرانی هستند که به جمع نقیضین در اندیشه ابن عربی تصریح کرده و آن را ذاتی اندیشه وی و غیرقابل رفع و زدودن دانسته‌اند. کربن با رویکردی پدیدارشناسانه و روش هرمنوتیکی به مسئله تاویل در اندیشه ابن عربی و جمع نقیضین پرداخته است. وی جمع نقیضین را رمزی (کربن، ۱۳۹۵: ۳۹۷) می‌خواند که از طریق تاویل قابل کشف است. چیتیک، منطق هولاهورا مستلزم جمع نقیضین می‌داند و به لوازم آن در مسئله زبان و حیرت اشاره می‌کند. (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۳۵) آلموند در فصلی از کتاب خود با عنوان لذات حیرت به مسئله حیرت در اندیشه شیخ می‌پردازد (آلموند، ۱۳۹۰: ۷۸-۱۱۳) و به مسئله حق لایدرک و طریق حیرت صور متناقض در اندیشه ابن عربی اشاره می‌کند. (همان: ۸۴) عداس نیز درباره تناقض در اندیشه ابن عربی می‌گوید: شیخ از «بروز تناقض» در اندیشه اش «واهمه‌ای» ندارد. (نک. عداس، ۱۳۸۸: ۱۲۸)

۱. جمع ضدین و نقیضین در اندیشه ابوسعید خراسانی

احمدبن عیسی، با کنیه ابوسعید و لقب خراسانی (م ۲۸۶ ه. ق) صوفی نامدار قرن سوم هجری و از طبقه دوم ائمه صوفیه است. (سلمی، ۱۴۲۴: ۱۸۳) بنابر گزارش خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱ ه. ق) «از بهر آن را خراسانی گویند که خراسانی می‌کرد و بیرون می‌کرد.» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۴۰) اصل وی از بغداد است «و هو من اهل بغداد» (همان) بنابر گزارش عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸ ه. ق) «در محنت صوفیان به مصر شده» (جامی، ۱۸۵۸: ۸۱) و بنا بر روایت خواجه در آنجا چنین گفته که «میان من و حق حجاب نیست» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۵۶) و به این سبب وی را از مصر بیرون کرده‌اند. عطار نیشابوری (متوفی ۶۲۷ ه. ق) او را «قطب وقت» (عطار، ۱۳۸۵: ۳۹۵) می‌خواند و لقب او را «لسان التصوف» (همان: ۳۹۵) ذکر می‌کند و وجه تسمیه این لقب را از آن جهت برمی‌شمارد که «در این امت کس را زبان حقیقت چنان نبود که او را در



این علم» (همان: ۳۹۵)، که این توصیف از مقام بی نظیر او در میان متصوفه نشان دارد. در طریقت، شاگرد محمّد منصور توسی^۳ و جنید بغدادی (متوفی ۲۹۸ ه.ق) بوده است (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۳۹) هر چند خواجه عبدالله انصاری مقام خَراز را برتر از جنید می‌داند. «وی خویشتن به شاگردی جنید فرا نماید، خود باری خدای جنیداید، از یاران و اقران جنید است و از او مه است.» (همان: ۲۳۹) بر اساس منابع کهن صوفیه، ابوسعید خَراز نخستین فردی از طایفه صوفیه می‌باشد که در باب فنا و بقا سخن گفته است: «إنه أول من تكلم فی علم الفناء والبقاء» (سلمی، ۱۴۲۴: ۱۸۳) و «او پیشین کسی اید که در علم بقا و فنا سخن گفته است.» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۳۹) و در گزارش هجویری آمده است: «ابتداء عبارات از حال فنا و بقا او کرد.» (هجویری، ۱۳۷۵: ۳۱۱) ابوالحسن علی هجویری (متوفی ۴۶۵ ه.ق) در کتاب خویش، کشف المحجوب، صوفیه را دوازده فرقه برمی‌شمارد که یکی از ایشان خَرازیه است، یعنی پیروان ابوسعید خَراز که در مسئله فنا و بقا از وی تبعیت می‌کنند. «تولی خَرازیان بابی سعید خَراز رض کنند» (همان: ۳۱۱) خَراز در میان صوفیه از ائمه و مشایخ بزرگ است: «امام است در این طریق یگانه‌ای بی نظیر از ائمه قوم و اجله مشایخ.» (انصاری ۱۳۸۶: ۲۳۹)، و «خَراز کامستید که پیغامبر بودید از بزرگی، امام این کار اوست.» (همان: ۲۵۴) در خداشناسی میان صوفیان مرجعیت بی نظیری دارد. «از مشایخ مه ازو هیچکس نشناختم در علم توحید همه برو و بالاند. هم واسطی و فارس عیسی بغدادی و جز ازیشان» (همان: ۲۳۹)؛ زیرا «خراز غایت است و فوق او کس نیست.» (همان: ۲۴۰)

خَراز از نخستین صوفیانی است که به تفسیر عرفانی قرآن کریم همت گماشت. (نویا، ۱۳۷۳: ۱۹۸ تا ۲۲۳) علاوه بر آن که در خداشناسی به مسئله معرفت و ضدیت توجه داشته «او را از ضدّ او بتوان شناخت، از توحید بیافتم شرك. شرك بشناختن توحید است، به ضدّ بتوان شناخت.» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۴۵) وی نظریه خاصی در باب معرفت الهی بنیان نهاد که در میان طایفه صوفیه بی سابقه است. در واقع نظریه او در شناخت حق تعالی در تفسیر عرفانی از قرآن ریشه دارد و از تفسیر آیه «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن ...» (الحدید/۱۳) سرچشمه می‌گیرد. بر طبق رأی وی خداوند را نمی‌توان شناخت مگر به جمع اضداد. (ابن عربی، [بی‌تا]، ۱: ۱۸۴) «از شیخ ابوسعید خَراز رحمته الله پرسیدند که خدای را به چه شناختی گفت: به آنکه میان اضداد جمع کرده، پس این آیت خواند و فرمود که متصور نیست جمع اضداد الا از حیثیت



واحد و اعتبار واحد در واحدِ نظم.» (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۱۷) ابن عربی در این باره چنین می‌گوید: «فمن هنا تعرف قول ابی سعید الخراز لما قیل له بماذا عرفت الله قال لجمعه بین الصّیدین ثم تلا هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (ابن عربی، [بی تا]، ۴: ۲۸۲) و «قال أبو سعید الخراز: عرفت الله تعالی بجمعه بین الصّیدین. ثم تلا: هُوَ الْأَوَّلُ، وَ الْآخِرُ، وَ الظَّاهِرُ، وَ الْبَاطِنُ» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۶۴) و همچنین (ابن عربی، ۱۴۲۰: ۱۲۵) محمّد عبدالرّئوف مناوی (متوفی ۱۰۳۱ق) قول ابوسعید خراز را این چنین آورده است. «و قیل له: بم عرفت الله؟ قال: بجمعه بین الصّیدین- أی فی صنعه- ثم تلا: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» (مناوی، ۱۹۹۹، ۱(۲): ۵۱۴)

این امر بنیادین که بعدها بنیان اندیشه ابن عربی قرار می‌گیرد، مورد توجه و تأکید بسیاری از شارحان صوفی مشرب ابن عربی نیز قرار گرفته است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت صوفیانی که به طور عمومی در مکتب عرفانی ابن عربی جای دارند، به تبع وی به این مسئله اساسی و بنیادی در باب معرفت الهی توجه کامل داشته‌اند و آن را اساس و سنگ بنای الهیات عرفانی خویش نهاده‌اند.^۴ چنان که پیش از ایشان خراز چنین بیان داشته که تنها درباره حق تعالی از یک جهت واحد به جمع اضداد حکم می‌شود، در حالی که درباره غیر او فقط از جهات مختلف، حکم به جمع اضداد امکان‌پذیر است. حق تعالی اول است از همان جهتی که آخر است و بر عکس، باطن است از همان جهتی که ظاهر است. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۷) همچنین در این نظریه می‌توان از مقام حق تعالی در ظهور خویش سخن گفت. خدا عین آن چیزی است که ظهور می‌کند، همچنان که عین آن چیزی است که هنگام ظهور پنهان مانده است. «بأن الله تعالی لا يعرف إلا بجمعه بین الأضداد فی الحکم علیه بها. فهو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. فهو عین ما ظهر، و هو عین ما بطن فی حال ظهوره» (همان) در نهایت باید به تمایز میان تضاد و تناقض در علم منطق تأکید کرد. تضاد با افزودن یک شرط منطقی به تناقض بدل می‌شود. در مورد رأی خراز در موضوع ظاهر و باطن که در آن مسئله تضاد در شناخت خداوند مطرح شده است، با افزودن یک شرط منطقی همچون گزاره «هرآنچه که ظاهر نیست، باطن است»، می‌توان نشان داد که این تضاد به تناقض می‌انجامد. در روایت روزبهان بقلی از ابوسعید خراز آشکارا مشخص می‌شود که خراز به تناقض، عطف نظر داشته است؛ زیرا



تناقض، جمع میان چیزی و نقیض چیزی است که از نظر منطق ممتنع و محال است. روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶ ه. ق) روایتی را از ابوسعید خَراز نقل می‌کند که در آن اصطلاح هولاهو به کار رفته است:

و قال أبو سعيد الخراز: الواصل الذي ظفر بحبيبه مع ذهاب الأسف على كل كائن يفوته، نومه مثل يقظته و يقظته مثل نومه و حرکته مثل سکونه و سکونه مثل حرکته فصار فعله لا فعل و صار هولاهو، غائب حين يحضر: وَ السَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى. (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۱۴۸)

خَراز از «فعله لا فعل» و «هولاهو» سخن می‌گوید که به طور صریح نشان می‌دهد که توجه به تناقض نیز به اندیشه خَراز راه یافته است.

۲. تأثیر خَراز بر ابن عربی

ابن عربی، خَراز را وجهی از وجوه حق «و هو وجه من وجوه الحق» و از السنه حق «و لسان من السنه» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۷) می‌خواند؛ از این رو کلام او را کلام حق می‌شمارد. محی‌الدین، خَراز را از جمله کسانی می‌داند که در مقام معرفت منزل ملامیه در حضرت محمدیه متحقق شده است. «و هذا مقام رسول الله ص و ... و ممن تحقق به من الشيوخ حمدون القصار و أبو سعيد الخراز و أبو يزيد البسطامي.» (ابن عربی، [بی‌تا]، ۳: ۳۴) و او را صورت حق می‌خواند؛ زیرا جمع اضداد را در نفس خویش می‌یافت و بر آنکه بر صورت حق آفریده شده است، عارف بود؛ از این رو آیه قرآن را خود از حق تعالی استماع کرد. «قال أبو سعيد الخراز و قد قيل له بم عرف الله فقال بجمعه بين الضدين لأنه شاهد جمعهما في نفسه و قد علم أنه على صورته و سمعه يقول هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» (همان، ۲: ۵۱۲) هم‌چنین بنا بر روایت مناوی (متوفی ۱۰۳۱ ه. ق) از قول ابوسعید خَراز «ای فی صنعه» (مناوی، ۱۹۹۹، ۱(۲): ۵۱۴)، معرفت ضدین در صنع خداوند نیز قابل شناخت است؛ زیرا عالم نیز، انسان کبیر است و حق تعالی در عالم نیز میان ضدین جمع کرده است. «و بهذه الآية احتج في ذلك ثم نظر إلى العالم فرآه إنسانا كبيرا في الجرم و رآه قد جمع بين الضدين» (ابن عربی، [بی‌تا]، ۲: ۵۱۲) هم‌چنین ابن عربی به تبع از خَراز حصول این معرفت از طریق عقل یا قوه عقلانی ناممکن می‌داند.

أبو سعيد الخراز من المتقدمين و كنت أسمع ذلك عنه حتى دخلته بنفسی و حصل لي ما حصل فعرفت



أنه الحق و أن الناس في إنكارهم ذلك على حق فإنهم ينكرونه عقلا و ليس في قوة العقل من حيث نظره أكثر من هذا.» (همان: ۶۰۵)

چنان‌که ذکر شد، ابن عربی در موضوع معرفت الهی متأثر از خِرّاز است و به این اثرپذیری تصریح کرده است. او با اشاره به سخن خِرّاز مبنی بر امکان شناخت خداوند تنها از طریق جمع اضداد، گامی فراتر بر می‌دارد و خداوند را عینِ ضدّین می‌داند؛ زیرا او، اوّل است و آخر و ظاهر است و باطن:

هنا قال الخراز عرف الله بجمعه بين الضدين فقال صاحبنا تاج الدين الأخطاى حين سمع هذا من لا بل هو عين الضدين هو عين الضدين إذ لا عين زائدة فالظاهر عين الباطن و الأوّل و الآخر و الأوّل عين الآخر و الظاهر و الباطن. (همان: ۴۷۶)

همچنین ابن عربی در مقام ظهور، خداوند را عینِ اشیاء می‌داند. «فسبحان من اظهر الاشياء وهو عينها» (همان: ۴۵۹)، همچنان‌که بر فرقِ حق تعالی با ذات اشیاء تصریح دارد. «فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه و تعالى بل هو هو و الاشياء اشياء.» (همان: ۴۸۴) او در این رأی نیز از خِرّاز تأثیر پذیرفته است، یعنی اشیاء از حیثیت انصاف وجود به اشیاء، عین خداوند هستند، اما از حیثیت ذات، خدا نیستند.

۳. جمع نقیضین در اندیشه ابن عربی

جمع نقیضین در اندیشه ابن عربی در سه حوزه معرفتی وجودشناسی، جهان‌شناسی و خداشناسی بررسی و تبیین می‌گردد.

۱-۳. هولاهو

فضل تقدّم ابداع این اصطلاح عرفانی نیز از آن خِرّاز است. تبیین و فهم هولاهو در اندیشه ابن عربی بنیاد و زیر ساختِ تفکر اوست؛ زیرا «سرّ هولاهو از ذات الهی آغاز و در همه مراتب هستی گسترش می‌یابد» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۴۸) ابن عربی این اصطلاح را پایه‌ای برای طرح نوعی منطق صوفیانه در برابر قاعده منطقی هوهو که به تعبیر ابن سینا «اوّل کل الاقاول الصادقه» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۶۵) و اساس و بنیادِ فکر فلسفی می‌باشد، به کار برده است. (ابن عربی، ۱۴۲۸: ۳۵۹) در منطق ارسطویی اصل امتناع تناقض



اساس تفکر و «اصل پیش فرض شده» ای است که «به طور شهودی و بدون میانجی بدون برهان شناخته شده» است، که درباره این اصل «هیچ برهانی نمی توان اقامه کرد.» (کاپلستون، ۱۳۹۶، ۱: ۳۲۶) ابن عربی تحریر مسئله هولاهو را بسیار دشوار می خواند زیرا تصور، آن را ضبط نمی کند، به سرعت می گریزد و احکام آن متناقض است. «تحریر هذه المسألة عسير جدا فإن العبارة تقصر عنها و التصور لا يضبطها لسرعة تفلتها و تناقض أحكامها فإنها مثل قوله و ما رَمَيْتَ فَنفَى إِذْ رَمَيْتَ فَأَثْبَتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (ابن عربی، [بی تا]، ۲: ۲۱۶) و ایمان به این تناقض متحقق، واجب است. «فانظر ما أعجب هذا الأمر مع ما يتضمنه من التناقض المحقق و الايمان بالطريقتين المتناقضتين فيه واجب.» (همان: ۶۳۵)^۵

ابن عربی ظهور حق را به صورت هولاهو می داند: «فی النظر الصحيح أن الأمر هولاهو قيل لأبى سعيد الخراز بم عرف الله قال بجمعه بين الضدين فكل عين متصفة بالوجود فهي لا هي فالعالم كله هولاهو و الحق الظاهر بالصورة هولاهو.» (همان: ۳۷۹) وی اصطلاح هولاهو را بارها به کار برده است. برای نمونه می گوید: «فأنت هولاهو و هو أنت لا أنت.» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۳۰) و یا: «أن الحق هولاهو.» (ابن عربی، [بی تا]، ۲: ۱۶۸) و اصل آن را بر مبنای قرآن تبیین می کند: «إذا نظرت وجدت العالم مع الحق بهذه المثابة موضع حيرة هولاهو ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى.» (همان: ۴۴۴) که جایگاه حیرت است. «فالغير على الحقيقة ثابت لا ثابت هولاهو.» (همان، [بی تا]، ۲: ۵۰۱) و آن را موضعی میان نفی و اثبات می داند: «فإنه وسط بين نفى و هو قوله و ما رَمَيْتَ و بين إثبات و هو قوله وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى.» (همان)، و خلقت آدم بر صورت حق تعالی را نیز بر اساس آن تبیین می کند: «خلق الله آدم على صورته و من جعل على صورة أمر ما فكان ذلك الأمر هو عين هذه الصورة فهو هولاهو و بهذا صح و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى.» (همان، ۳: ۴۷۰) چنانکه به عقیده او، خلقت انسان کامل نیز در همین مقام صورت گرفته است: «هو تعالی الجامع للضدين بل هو عين الضدين ف هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن فخلق الإنسان الكامل على هذه المنزلة فالإنسان عين الضدين أيضا لأنه عين نفسه في نسبه إلى النقيضين.» (همان، ۲: ۴۷۶)

چیتیک در این باره تصریح می کند: «دیالکتیک نفی و اثبات ابن عربی در تفکر اسلامی کاملاً جدید است.» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۳۶) به نظر می رسد مقصود او از کاملاً جدید، سطح فلسفی طرح و تبیین این مسئله توسط ابن عربی در میان صوفیه است. ابن عربی ادراک معرفت به حق تعالی را بر پایه هولاهو می داند:



فإن كون الحق سمع العبد حال للعبد و حكم الفرض يحول بينه و بين هذه الحال و هو أن يكون سمعا للحق فيسمع الحق بالعبد و هو قوله جعلت فلم تطعمني و اما هذه الحيلولة التي أعطها الفرض من أن يكون الحق سمعه هي مقام محقق ثابت كما هو في نفس الأمر فيعرف عند ذلك العبد أن الحق هو لا هو و صاحب الحال يقول أنا.» (ابن عربي، [بى تا]، ۲: ۱۶۸)

افزون بر آن که در نظر وی این ادراک، تنها از طریق شهود ممکن می‌گردد: «الأمر الإلهي أبدا على هولاهو فإن لم تعرفه كذا فما عرفته و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى فهدا عين ما قلناه من أنه هولاهو و هنا حارت عقول.» (همان: ۳۴۳) هر چند که او تأکید می‌کند که یگانه طریق ادراک حقیقت آن، کشف^۶ است. ابن عربی با اشاره به قول ابوسعید خراسانی که معرفت به خداوند جز به جمع ضدین ممکن نیست (همان: ۱: ۱۸۴)، حق تعالی را عین ضدین می‌داند؛ زیرا او، اول است و آخر و ظاهر است و باطن: «هو تعالی الجامع للضدین بل هو عین الضدین ف هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِن.» (همان، ۲: ۴۷۶) هم‌چنین ابن عربی نظر تاج الدین اخلاطی را در عین ضدین بودن خداوند هنگامی که عبارت خراسانی برای وی نقل می‌شود، روایت می‌کند: «قال الخراز عرفت الله بجمعه بين الضدين فقال صاحبنا تاج الدين الأخلاطى حين سمع هذا منا لا بل هو عین الضدين.» (همان)

هم‌چنین از نظر ابن عربی خداوند عین نقیضین است؛ زیرا خود را چنین معرفی کرده است: «وقد أخبر جل جلاله عن نفسه بالنقيضين^۷ في الكتاب و السنة فشبّه في موضع و نزه في موضع ب ليس كمثله شيء و شبیه بقوله وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (همان، ۱: ۲۹۰) ابن عربی با در نظر گرفتن عالم به منزله فعل الهی، ظهور آن را بر صفات حق می‌داند؛ زیرا رابطه میان خداوند و عالم بر پایه هولاهو است. جهان، تجلی خداست، پس در مقام ظهور، عین اوست و در عین حال مخلوق اوست.

فظهر العالم حيا سميعا بصيرا عالما مريدا قادرا متكلما فعمله على شاكلته كما قال تعالی قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ و العالم عمله فظهر بصفات الحق فإن قلت فيه إنه حق صدقت فإن الله قال وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى و إن قلت فيه إنه خلق صدقت فإنه قال إِذْ رَمَيْتَ فعرى و كسى و أثبت و نفى فهولاهو و هو المجهول المعلوم وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى و للعالم الظهور بها في التخلق» (همان، ۲: ۴۳۸)



بنابراین غیر در واقع اثبات و عدم اثبات است: «فالغیر علی الحقیقة ثابت لا ثابت هولاهو» (همان: ۵۰۱) عقل در این موضع به حیرت^۸ می افتد: «وجدت العالم مع الحق بهذه المثابة موضع حيرة هولاهو» (همان: ۱۶۸) و «أنه هولاهو و هنا حارت عقول» (همان: ۳۴۳) و این حیرت، نازدودنی و رفع ناشدنی است؛ زیرا «کشف خدا، افتادن در حیرت^۹ است. نه حیرت گم شدن و عدم توفیق در یافتن راه باشد، بلکه حیرت کشف و معرفت خدا و در عین حال حیرت عدم کشف و شناختن اوست.» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۴۷) از این رو حیرت نیز در مقامی واقع می شود که میان مواضع شناخت و عدم شناخت خدا، یعنی میان دو نقیض، اجتماع برقرار می شود.

۲-۳. جمع نقیضین در وجودشناسی ابن عربی

در سنت فلسفی ارسطویی، به طور کلی مابعدالطبیعه معادل الهیات^{۱۰} است. (کاپلستون، ۱: ۳۵۰) ویلیام چیتیک الهیات را چنین تعریف می کند: «مراد از الهیات بحث از حقیقت الهی و ارتباط آن با عالم هستی است.» (چیتیک، ۱۳۹۵: ۴۹) ژاک دریدا (۲۰۰۴ - ۱۹۳۰م) فیلسوف معاصر، به طور عمومی، هر سنخ هستی شناسی^{۱۱} را که قائل به حضور هستی و رای هستنده هاست، نوعی خداشناسی^{۱۲} می داند و برای توصیف آن اصطلاح (onto - theologie) را به کار می بندد. (دریدا، ۱۳۹۲: ۱۱۴) حتی بدون در نظر گرفتن این آراء فلسفی، از آنجا که در نظرگاه صوفیه، عالم، تجلی الهی است، هستی شناسی عرفا با خداشناسی ایشان پیوند بنیادین دارد. هستی شناسی ابن عربی نیز با الهیات صوفیانه وی درهم تنیده اند و اساساً قابل تفکیک نیستند؛ زیرا بنیاد یکسانی دارند:^{۱۳} «ان الوجود هو الله» (ابن عربی، [بی تا]، ۲: ۵۵۵) و «قد ثبت عند المحققين ما في الوجود الا الله» (همان، ۱: ۳۶۳) و «فما في الوجود المحقق الا الله» (همان، ۲: ۳۰۹) و «ان الوجود هو الحق» (همان، ۲: ۵۴۰) و «الوجود الحق إنما هو الله» (همان، ۱۹۴۶: ۱۰۴) و «الوجود إنما هو وجود الله» (همان، [بی تا]، ۲: ۶۹) و «أنه ما ثم وجود أزلًا إلا وجود الحق فهو واجب الوجود لنفسه» (همان: ۲۱۶) و «أنه ما ثم موجود لنفسه غير الله.» (همان)

بنابراین اصالت وجود، به عنوان اساس وجودشناسی در عرفان ابن عربی، از آن رو معتبر است که وجود، همان حق تعالی است. وجودشناسی ابن عربی بر پایه وحدت وجود بنیان شده، که اساس آن بر تجلی الهی استوار است. هر چند که او از اصطلاح وحدت وجود نام نبرده و تنها از «وحده فی الوجود»

(همان: ۵۰۱) سخن گفته است، اما اقوالی که از آن بتوان وحدت وجود را استیفاء کرد، اندک نیستند، مانند: «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» (همان: ۴۵۹) و «فمهما نظرت الوجود جمعا و تفصيلا وجدت التوحيد يصحبه لا يفارقه» (همان: ۶۳) و «فهو عين الوجود فهو عين كل شيء». هم چنین شیخ از سریان حق در موجودات «سریان الحق فی الموجودات» (همان، ۱۹۴۶: ۵۵) و «فهو الساری فی مسمى المخلوقات و المبدعات» (همان: ۱۱۱) از این رو موافقین و مخالفین ابن عربی به او نسبت وحدت وجودی داده اند. ابن عربی ادراک معرفت به حق تعالی را بر پایه هولاهو (همان، [بی تا]، ۲: ۱۶۸) می داند و در نظر وی این ادراک تنها از طریق شهود، ممکن می گردد. (همان: ۳۴۳) ابن عربی خداوند را در مقام ظهور، عین اشیا می داند، همچنان که بر فرق حق تعالی با ذات اشیا تصریح دارد: «فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو و الاشياء اشياء» (همان: ۴۸۴) از این رو با توجه به مقام ذات، تجلی الهی و مقام ظهور یا به تعبیر دیگر وجود حقیقی، سریان وجود در موجودات و کثرت مظاهر، منطقی هولاهو، در وحدت وجود ابن عربی اساس این نظریه است. عالم از حیثی وجود است و از حیثی دیگر نیست، حق از حیثی و جهتی خلق است و از حیثی و جهتی خلق نیست، حق تعالی باطن و ظاهر در همه اشیا است.

۳-۳. جمع نقیضین در جهان شناسی ابن عربی

خیال به منزله امر متناقض متحقق، مهم ترین وجه اندیشه ابن عربی است که به فهم جمع نقیضین منتج می شود. خیال افزون بر اینکه نقشی گسترده در جهان شناسی ابن عربی دارد، خداشناسی تشبیهی نیز توسط خیال صورت می گیرد.

۳-۳-۱. خیال به معنی عام نزد ابن عربی

خیال از ریشه خیل به معنی کثرت مشتق شده است. نظریه عالم خیال در عرفان نظری باید ذیل جهان شناسی عرفانی قرار گیرد؛ زیرا خیال در منظر ابن عربی به منزله عالم است و تبعاً از فروع جهان شناسی وی محسوب می گردد.^{۱۴} به طور کلی خیال در نظر ابن عربی به این معنی که فارغ از مظاهر گوناگونی که امکان تجلی و ظهور دارند، اعتبار شود، برزخ و حائل است، یعنی امری واسطه ای است و فی نفسه دارای ابهام ذاتی است، «ابهام یک حقیقت هستی شناختی است، ذاتی هویت عالم است.» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۳۵)؛ زیرا جهان، هم این و هم آن،



یا نه این و نه آن است: «فالعالم ما ظهر إلا فی خیال فهو متخیل لنفسه فهو هو و ما هو هو». (ابن عربی، [بی تا]، ۲: ۳۱۳) عالم نه موجود است و نه معدوم، نه معلوم و نه مجهول و نه نفی است و نه اثبات.

حضرة الخیال من الألفاظ هو کان اعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بین أمرین لا یکون متطرفا أبدا كالخط الفاصل بین الظل و الشمس و كقوله تعالى مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ و معنى لَا يَبْغِيَانِ أَى لَا یختلط أحدهما بالآخر و إن عجز الحس عن الفصل بينهما و العقل یقضى أن بينهما حاجزا یفصل بينهما فذلک الحاجز المعقول هو البرزخ فإن أدرك بالحس فهو أحد الأمرین ما هو البرزخ و کل أمرین یفتقران إذا تجاوزا إلى برزخ لیس هو عین أحدهما و فيه قوة کل واحد منهما و لما کان البرزخ أمرا فاصلا بین معلوم و غیر معلوم و بین معدوم و موجود و بین منفی و مثبت و بین معقول و غیر معقول سُمی برزخا اصطلاحا و هو معقول فی نفسه و لیس إلا الخیال فإنک إذا أدركته و کنت عاقلا تعلم أنك أدركت شیئا وجودیا وقع بصرك علیه و تعلم قط ما بدلیل أنه ما ثم شیء رأسا و أصلا فما هو هذا الذی أثبت له شئیة وجودیة و نفیة عنه فی حال إثباتک إياها فالخیال لا موجود و لا معدوم و لا معلوم و لا مجهول و لا منفی و لا مثبت كما یدرك الإنسان صورته فی المرآة یعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه و یعلم قطعا أنه ما أدرك صورته بوجه لما یرى فیها من الدقة إذا کان جرم المرآة صغیرا و یعلم أن صورته أكبر من التی رأى بما لا یتقارب و إذا کان جرم المرآة کبیرا فیرى صورته فی غایة الکبر و یقطع أن صورته أصغر مما رأى و لا یقدر أن ینکر أنه رأى صورته و یعلم أنه لیس فی المرآة صورته و لا هی بینة و بین المرآة و لا هو انعکاس شعاع البصره إلى الصورة المرئیة فیها من خارج سواء کانت صورته أو غیرها إذ لو کان كذلك لأدرك الصورة علی قدرها و ما هی علیه و فی رؤیتها فی السیف من الطول أو العرض یتبین لك ما ذکرنا مع علمه أنه رأى صورته بلا شک فلیس بصادق و لا کاذب فی قوله ... (همان، ۱: ۳۰۴)

در نظر ابن عربی خیال، هم وجود - یا از وجود نور - و هم علّت و امکان کشف وجود است. از این رو ابن عربی خیال را از نور می داند که هم وجود می بخشد و هم علّت کشف و ظهور است:

إن النور سبب الکشف و الظهور إذ لو لا النور ما أدرك البصر شیئا فجعل الله هذا الخیال نورا یدرك به تصویر کل شیء أی أمر کان كما ذکرناه فنوره ینفذ فی العدم المحض فیصوره وجودا فالخیال أحق باسم النور من جمیع المخلوقات الموصوفة بالنوریة. (همان: ۳۰۶)

۳-۳-۱. ویژگی‌های بنیادین خیال

خیال دارای ابهام ذاتی است؛ زیرا نه این است و نه آن و یا هم این است و هم آن؛ از این رو به امور عقلی صورت می‌بخشد، صوری فاقد مادّه. عینیت متناقض خیال به منزله ماسوی الله یا عالم، که ابن عربی از آن به هولاهو تعبیر کرده است، حقیقت آن را آشکار می‌سازد. ماسوی الله، هولاهو است و خیال، تبیین‌کننده آن است. این جایگاه میان وجود مطلق و عدم مطلق، نه موجود بودن و نه معدوم بودن آن یا هم موجود بودن و هم معدوم بودن آن، از حیثیت‌های گوناگون - زیرا از حیثیت وجود مطلق، عدم است و از حیثیت تجلی الهی و مظهریت آن، دارای وجود است - تناقض حقیقی آن را پدیدار می‌کند که موجب ابهام ذاتی است. و ابهام در ذات، ابهامی که نازدودنی است، موجب حیرت است: «إذا نظرت وجدت العالم مع الحق بهذه المثابة موضع حيرة هولاهو ما رميت إذ رميت و لكن الله رمي» (همان: ۲۴۴) از این رو تحقق محالات در آن ممکن می‌گردد. عقل تحقق امور محال و اجتماع نقیضین را محال می‌داند، در حالی که تحقق آن در پرتو خیال محال نیست. خیال به محالات و ممتنعات صورت می‌بخشد؛ زیرا خود خیال، این چنین است: «الخیال أوسع الأشياء وأضيقها» (همان، [بی‌تا]، ۱: ۳۰۶)

۳-۳-۱-۱. تحقق محال در خیال

خیال، تحقق خارجی محالات و تجلی ممتنعات را ممکن می‌سازد. و مقصود از تحقق خارجی، یعنی آنچه که متحقق شده، وهم یا توهم ذهنی نیست.^{۱۵} خیال قادر است میان ضدین و نقیضین جمع کند؛ از این رو تنها خیال است که امکان ادراک امور متناقض را نیز فراهم سازد. «فهم خیال، کلید انواع مختلف معرفت است.» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۴۹) ابن عربی در بحث از انواع معرفت در باب «من علوم المعرفة و هو علم الخيال.» (ابن عربی، [بی‌تا]، ۲: ۳۰۹)، پس از تقسیم خیال به منفصل و متصل («و عالمه المتصل و المنفصل.» (همان)، بعد از علم به اسماء الهی، معرفت خیالی را کامل‌ترین معرفت می‌داند. «و لیس بعد العلم بالاسماء الإلهية و لا التجلی و عمومه أتم من هذا الركن.» (همان) که محالات را متحقق می‌سازد. «و فیها یظهر وجود المحال بل لا یظهر فیها علی التحقيق إلا وجود المحال.» (همان: ۳۱۲) و «فلا تقبل هذه الحضرة إلا وجود المحالات.» (همان) حق تعالی که هیچ صورتی نمی‌پذیرد، در حضرت خیال به صورت، ظهور می‌کند: «فإن الواجب الوجود و هو الله تعالی لا یقبل الصور و قد ظهر بالصورة فی هذه الحضرة.» (همان) در خیال یک جسم در دو مکان مشاهده می‌شود «و فیها یری الجسم فی مکانین.» (همان)، همانند شخصی که در خانه خویش خوابیده است و نفس



خود را در شهر دیگری می بیند «و كذلك الإنسان في بيته نائم و يرى نفسه على صورته المعهودة في مدينة أخرى.» (همان) و این چنین مضامین کتاب و سنت مورد اعتراف و تصدیق مؤمنین و اهل کشف واقع می شود. «فما جاء من ذلك في الكتاب و السنة اعترف به المؤمنون و ساعدوا أهل الكشف.» (همان) ابن عربی تأکید می کند که هدف او در اینجا اثبات عالم خیال است، نه این که در باب صدق و کذب صور خیال به منزله محتوای خیال سخن بگوید.

فإن ظهر عنك مثله جهلوك و أنكروا ذلك و نسبوك إلى فساد الخيال فهم يعترفون بما أنكروه فإنهم أثبتوا الخيال و فساده و لا يدل فساده على عدمه و إنما هو فساده حيث لم يطابق عنده الصحيح الذي هو صحيح و سواء عندنا قلت فيه صحيح أو فاسد قد ثبت عينه و إن تلك الصورة في الخيال فدعها تكون صحيحة أو فاسدة ما أبالي و لم يكن مقصودنا إلا إثبات وجود الخيال لم نتعرض إلى صحة ما يظهر فيه و لا إلى فساد. (همان)

آنچه که از نظر عقلی، محال و ممتنع است و راهی به تحقق ندارد، در اقلیم خیال، تحقق می یابد و قوه خیال آن را مشاهده می کند، یکی از انواع این مشاهده در خواب صورت می پذیرد.

۳-۴. جمع نقیضین در خداشناسی ابن عربی

خداشناسی ابن عربی بر اجتماع میان تنزیه و تشبیه الهی استوار است.

۳-۴-۱. جمع نقیضین در تنزیه و تشبیه

مقام ذات و مقام اسماء و صفات در الهیات عرفانی متمایز هستند؛ از این رو این دو ساحت مختلف یعنی مقام ذات ناشناختنی و مقام تعیین اسمائی که قابل شناخت است، محتاج دو گونه الهیات تنزیهی و تشبیهی هستند. تنزیه، ناظر بر تعالی خداوند از ماسوی است و تشبیه، سریان حق «سریان الحق فی الموجودات.» (همان، ۱۹۴۶: ۵۵) در موجودات است. هر چند که ابن عربی از حیثی تنزیه را نیز تقیید و تحدید خداوند می داند. «أن التنزیه عند أهل الحقائق فی الجنب الإلهی عین التحدید و التقیید» (همان: ۶۸) که مقصود او در اینجا، اسماء و صفات تنزیهی خداوند، همانند قدوس و سبوح هستند. پس خداشناسی نزد ابن عربی باید میان مقام ذات به منزله مقام متعالی، مخفی، ناشناختنی و غیرقابل دسترس و مقام ظهور حق به منزله آن چه که آشکار، پدیدار و متجلی شده است و ظهور یافته، جمع کند. بنابراین الهیات عرفانی، باید میان تنزیه و تشبیه جمع کند؛ زیرا میان حق و عالم از حیثی تفاوت و از حیثی دیگر عینیت برقرار است. این نیز جمع نقیضین است.

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً و إن قلت بالتشبيه كنت محدداً
 و إن قلت بالأمرين كنت مسدداً و كنت اماماً فى المعارف سيداً
 فما أنت هو: بل أنت هو و تراه فى عين الأمور مسرّحاً و مقيداً
 (همان: ۶۸)

ابن عربى موضع جمع میان تشبیه و تنزیه را منطق کتاب می داند: «قال الله تعالى ليس كمثله شىء فنزه، وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فَشَبَّه. و قال تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فَشَبَّه و ثنى، وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فَنَزَّهَ و أفرد» (همان: ۷۰) بلکه هر بخش از آیه نیز متضمن تنزیه و تشبیه است: «قال تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فَنَزَّهَ وَ شَبَّه» (همان: ۱۸۲)، همچنين، توّمان، نفى و اثبات است: «فالشرع ينفى و يثبت فيقول لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فنفى و أثبت معا كما يقول وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (همان، [بى تا]، ۲: ۵۶۳) و جمع میان تقييد و اطلاق است: «فجمع لك بين التقييد و الإطلاق كما جمع لنفسه بين التنزيه و التشبيه فقال لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (همان، ۳: ۱۶۱) از این رو ابن عربى تأکید می کند که این خود خداوند است که خود را در جمع تقيضین معرفی کرده است:

و قد أخبر جل جلاله عن نفسه بالنقيضين فى الكتاب و السنة فشبّه فى موضع و نزه فى موضع ب ليس كمثله شىء و شبّه بقوله وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فتنفرت خواطر التشبيه و تشتتت خواطر التنزيه فإن المنزه على الحقيقة قد قيده و حصره فى تنزيهه و أخلى عنه التشبيه و المشبه أيضاً قيده و حصره فى التشبيه و أخلى عنه التنزيه و الحق فى الجمع بالقول بحكم الطائفتين فلا ينزه تنزيها يخرج عن التشبيه و لا يشبه تشبيها يخرج عن التنزيه فلا تطلق و لا تقيد لتميزه عن التقييد و لو تميز تقيد فى إطلاقه و لو تقيد فى إطلاقه لم يكن هو فهو المقيد بما قيد به نفسه من صفات الجلال و هو المطلق بما سمي به نفسه من أسماء الكمال و هو الواحد الحق الجلى الخفى لا إله إلا هو العظيم. (همان، ۱: ۲۹۰)

۳-۴-۲. فراگرد خیال در الهیات ابن عربى

در مقام تنزیه، خداوند را حتّى نمی توان به قید اطلاق و عدم تقييد متّصف کرد. حتّى خیال که وسیع ترین حضرات و سعه عظیمه است، قابل معانی مجرد نیست.

إنما كان هذا حتى لا يتصف بعدم التقييد و بإطلاق الوجود و بالفعل لما يريد إلا الله تعالى وحده ليس



کمثله شیء فالخیال أوسع المعلومات و مع هذه السعة العظيمة التي يحكم بها على كل شیء قد عجز
أن يقبل المعاني مجردة. (همان: ۳۰۶)

اما ابن عربی تشبیه حق تعالی را مربوط به خیال می‌داند:

اعلم أن للحق سبحانه في مشاهدة عباده إياه نسبتين نسبة تنزيه و نسبة تنزل إلى الخيال بضرب من
التشبيه فنسبة التنزيه تجليه في لیس كَمَثَلِهِ شَيْءٌ و النسبة الأخرى تجليه في قوله عليه السلام اعبد الله
كأنك تراه و قوله إن الله في قبلة المصلی و قوله تعالى فَأَيَّمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ و ثم ظرف و وجه الله ذاته
و حقیقته. (همان، ۲: ۳)

و این چنین، صورتِ خداوند و صورتِ ملک در برزخ مشاهده می‌شود:

التوحيد فيبرزونها مع رفع الحرج فالتوحيد مثل قوله لیس كَمَثَلِهِ شَيْءٌ و رفع الحرج تمام الآية وَهُوَ السَّمِيعُ
الْبَصِيرُ مرتبة أخرى إذا ظهر أمران الهیان في صورتين مختلفتين و الأمران برزخیان فالحكم الإلهی في ذلك و
هو أن ترى صورة الحق في البرزخ و صورة الملك في البرزخ على صورة إنسين. (همان: ۴۲۶)

عقل تنها به اثبات مقام تنزیه راه دارد: «فجاء العقل بنصف معرفة الله و هو التنزيه» (همان: ۳۰۷) و
دلیل عقلی، تنها به نفی مثل برای خداوند، حکم می‌کند: «دلیل عقلی یقضى بتنزيه الحق عن التقييد و نفی
المماثلة» (همان، ۳: ۳۷۷)؛ از این رو در شناخت تشبیهی خداوند، عقل به حیرت می‌افتد: «فحارت
العقول» (همان، ۲: ۳۰۷)، اما خیال که میان عقل و حس واقع شده، حسی باطنی میان معقول و محسوس
است: «فهو حس باطن بین المعقول و المحسوس» (همان) که تشبیه را ممکن می‌سازد. بنابراین برای جمع
میان تنزیه و تشبیه باید همه قوای انسانی جمع گردند:

لا يتفطن إلى هذا التنبیه إلا من جميع بين التنزيه و التشبيه و اما من نزه فقط أو من شبه فقط فهو صاحب
غلط و هو كصورة خیال بین العقل و الحس و ما للخیال محل إلا النفس فإنها البرزخ الجامع للفجور و
التقوى المانع. (همان، ۴: ۳۹۳)

در نتیجه در الهیات ابن عربی، برای شناخت آنچه که فی نفسه شناختی است، باید قوه خیال را به کار بست.



نتیجه‌گیری

با تبیین جمع نقیضین در اندیشه ابوسعید خَراز و ابن عربی و پیگیری لوازم منطق صوفیانه هولاهو در ابعاد مختلف اندیشه ابن عربی، شامل هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و خداشناسی صوفیانه، پدیداری عالم از مقام ذات و گسترش آن در همه مراتب هستی بر اساس قاعده هولاهو و همچنین، تبیین عالم میانی خیال و نقش آن در شناخت تشبیهی خداوند، آشکار گردید که اساساً تمام مفاهیم، بنیادها و ترمینولوژی ابن عربی بر هولاهو یعنی بر نوعی منطق عرفانی که بر پایه جمع نقیضین استوار است، بنیان گشته است. همچنین روشن شد که بدون تبیین و درک صحیح انگاره جمع نقیضین و هولاهو، امکان فهم اندیشه ابن عربی در کلیت آن و در نیفتادن در یکی از وجوه فکری وی و ممانعت از یکسان‌انگاری یا مشابهت یا تطبیق و مقارنه‌های ناصحیح اندیشه ابن عربی و دیگر اندیشه‌های به ظاهر مشابه و در نتیجه عدم در افتادن در تقلیل‌گرایی فکری، ممکن نخواهد بود؛ زیرا جمع نقیضین و هولاهو یعنی دیالکتیک نفی و اثبات، اندیشه‌ای، بدون سابقه و بدیع در بستر فکری تصوّف است که از ابوسعید خَراز تا ابن عربی، سیر تطوّر و تکامل خویش را پیموده و در نهایت در اندیشه ابن عربی به کمال رسیده است، آن‌چنان که تمامی لوازم فلسفی آن در جای جای آثار وی به ظهور رسیده و هیچ حوزه‌ای از اندیشه وی از آن مغفول نمانده است. در نتیجه می‌توان الهیات عرفانی و وحدت وجود آن‌چنان‌که در اندیشه ابن عربی بیان شده، بدون تبیین و فهم آن ممکن نخواهد بود.



پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله حاضر رویکردی تبیینی و توصیفی به اندیشه ابن عربی دارد و نویسنده مسئول به دفاع، رد و نقد اندیشه شیخ در باب جمع نقیضین ورود نکرده است.
۲. این حوزه‌های سه گانه پوشش دهنده همه حوزه‌های معرفت نیستند. می‌توان حوزه‌های دیگر نیز متصور شد. برای نمونه می‌توان به تحقیق به الزامات هولاهو در مسئله زبان در ابن عربی همت گماشت، که طبعاً می‌تواند موضوع پژوهش دیگری قرار گیرد. این تفکیک‌های روش‌شناختی معمول و شناخته شده‌اند، چنانکه برای نمونه ویلیام چیتیک در کتاب طریق عرفانی معرفت (چیتیک، ۱۳۹۰) بدان دست زده است. بدیهی است که مقاله حاضر به حوزه‌هایی می‌پردازد که در تحقیق حاضر، مفروض واقع قرار گرفته‌اند.
۳. برای تذکره محمد بن منصور طوسی بنگرید به: اصفهانی، [بی‌تا]، ۱۰: ۲۱۶.
۴. برای نمونه بنگرید به صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۳ ق) (۲۰۱۰: ۴۸)، داود قیصری (متوفی ۷۵۱ ق) (۱۳۷۵: ۴۱۳ و ۵۴۱ و ۵۵۳)، عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۰ ق) (۱۳۷۰: ۷۸)، تاج‌الدین حسین خوارزمی (متوفی ۸۳۸ ق) (۱۳۷۹: ۲۲۱ و ۳۱۳)، مسعود بن عبدالله بابرکنای شیرازی (متوفی ۷۶۹ ق) (۱۳۵۹: ۲۲۲)، عبدالکریم جیلی (متوفی ۸۳۲ ق) (۱۴۱۸: ۱۱۸ و ۴۱۸) و (۱۴۲۶: ۵۳)، شمس‌الدین محمد حمزه فناری (متوفی ۸۳۴ ق) (۲۰۱۰: ۴۶۰)، عبد الرحمن جامی (متوفی ۸۹۸ ق) (۱۴۲۵: ۱۱۱) و محمد دهلدار (متوفی ۱۰۱۶ ق) (۱۳۷۵: ۸۱).
۵. در عبارت مذکور هذا الامر به طور مستقیم به هولاهو بازمی‌گردد. لکن از این‌رو که زمینه بحث فعل الهی و نسبت‌های آن است، می‌تواند از الزامات منطق هولاهو در نظر گرفته شود.
۶. ابن عربی درباره کشف و عقل در شناخت حق تعالی بحث کرده است. در نظر وی کشف و رای طور عقل است. «هذا الذي ذكره أهل الله و وافقنا هم عليه يعطيه الكشف من المقام الذي وراء طور العقل.» (همان، ۱: ۱۶۲) معرفت حق تعالی از طریق قلب صورت می‌پذیرد، نه عقل. «فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل» (همان: ۱۸۲)، زیرا قلب قوه ای است و رای طور عقل «فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل.» (همان) که پیوسته در حال دگرگونی از حالی به حالی دیگر است و بر یک حال باقی نمی‌ماند، تجلیات الهی را شهود می‌کند، در حالی که عقل، مقید است. «فإن القلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائماً فهو لا يبقى على حالة واحدة فكذلك التجليات الإلهية فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها فإن العقل يقيد.» (همان)، از این‌رو قلب، عبد را به رب می‌رساند. «القلب كقوة وراء طور العقل تصل العبد بالرب.» (همان)
۷. ابن عربی قائل به اجتماع نقیضین است. هرچند که گاه توجه او به مسئله حیثیت در جمع نقیضان، مسئله عدم وحدت حیثیت را به ذهن متبادر می‌کند. ولی اندیشه شیخ از سطح توجه به حیثیات فراتر می‌رود و به اجتماع



نقیضان راه می‌یابد. تفاسیر در این باب دوگانه هستند. ملاصدرا تناقض در اندیشه ابن عربی را نمی‌پذیرد و آن را با اضافه کردن حمل، رفع می‌کند (کاکایی، ۱۳۷۸)، از سویی دیگر برخی ابن عربی پژوهان برجسته مانند ویلیام چیتیک اجتماع نقیضان را ذاتی اندیشه شیخ می‌دانند که می‌تواند مفروض هر تحقیقی واقع شود و الزامات و نتایج آن در حوزه‌های گوناگون معرفتی مورد پژوهش قرار گیرد.

۸. یان آلموند درباره حیرت زا بودن آثار ابن عربی می‌گوید: «آثار ابن عربی تنها به تجلیل از حیرت نمی‌پردازد، این آثار در این باره نیز سرگردانند» (آلموند، ۱۳۹۰: ۸۱)

8. Bewilderment

10. Theology

11. Ontology

12. Theoglogie

۱۳. این یگانگی از جهت حیثیت تعلیلیه است. از جهت حیثیت تقییدیه، تفکیک میان خداشناسی و هستی‌شناسی در اندیشه ابن عربی کاملاً متصور است.

۱۴. خیال به منزله یک عالم، ذیل جهان‌شناسی قرار می‌گیرد. در ادامه به خیال به عنوان یک قوه‌شناخت در اندیشه ابن عربی پرداخته شده است. قوه خیال، مبحثی معرفت‌شناختی است. تفکیک خیال به منفصل و متصل در اندیشه ابن عربی از همین جهت است.

۱۵. ابن عربی به اقسام محال، از جهت فکر و از جهت قبول، توجه داشته است. (ابن عربی، [بی‌تا]، ۱: ۲۸۸) بصیرت‌های ابن عربی در نسبت خیال و محال بسیار گسترده و پیچیده است. باید توجه داشت که در هر مرتبه از بحث درباره خداوند به کدام حیث اشاره دارد؛ حق لایدرک یا خداوند فی‌نفسه شناختنی. اگر به خداشناسی از جهت شناخت اسماء و صفات الهی توجه کنیم، از آنجا که خداوند قادر است، اطلاق امر و خلق او تنها بر ممکنات، تقیید خداوند است؛ از این رو بر تحقق محالات نیز قادر است. در واقع در اندیشه وی خیال که مخلوقی است از مخلوقات خداوند، یعنی مظهري از مظاهر اسماء الهی است، امکان تحقق محالات است. «فکیف ترید أن تحکم علی اللّٰه بالتقید و تقول إن اللّٰه غیر قادر علی المحال و أنت تشهد من نفسک قدرة الخیال علی المحال و الخیال خلق من خلق اللّٰه» (همان، ۲: ۱۸۳) باید توجه داشت ابن عربی خداوند را فی‌نفسه جامع نقیضین می‌داند. «قد أخبر جل جلاله عن نفسه بالنقیضین» (همان، ۱: ۲۹۰) و ادراک صورت حق نیز بر جمع نقیضین استوار است. چیزی که کربن آن را «ساختار دوگانه حقیقت واحد» در اندیشه ابن عربی می‌نامد. (کربن، ۱۳۹۵: ۵۲۹) از سویی دیگر می‌توان به سازگاری همه وجوه اندیشه ابن عربی قائل نبود. چنان‌که آلموند اشاره کرده است، محوریت مسئله حیرت در اندیشه ابن عربی مانع از آن است که به یک نظام فلسفی و مابعدالطبیعی تبدیل شود. (آلموند، ۱۳۹۰: ۹۰)



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، **الهیات شفا**، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات اسلامی.
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۴۲۸)، **الفوائد الحسان علی الأعلام بإشارات أهل الإلهام (تقسیم الخواطر)**، مصحح: احمد فرید المزیدی، قاهره: دارالآفاق العربیة.
۳. ابن عربی، محی الدین (۱۹۴۶)، **فصوص الحکم**، چاپ اول، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۴. _____، (۲۰۰۳)، **کتاب المعرفة**، تصحیح محمد امین ابوجوهر، دمشق: دارالتکوین للطباعة و النشر.
۵. _____، [بی تا]، **الفتوحات المکیة**، چاپ اول، ۴ جلد، بیروت: انتشارات دارالصادر.
۶. _____، (۱۴۲۰)، **ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الاشواق**، مصحح خلیل عمران المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۷. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۶)، **طبقات الصوفیة**، مصحح محمد سرور مولایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.
۸. آلموند، یان (۱۳۹۰)، **تصوف و ساختار شکنی، بررسی تطبیقی آراء دریدا و ابن عربی**، ترجمه فریدالدین رادمهر، چاپ اول، تهران: نشر کتاب پارسه.
۹. ببارکنا شیرازی، مسعود بن عبدالله (۱۳۵۹)، **نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص**، مصحح رجب علی مظلومی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۱۰. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۶)، **مشرب الارواح**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۱. جامی، عبدالرحمان (۱۴۲۵)، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی، بیروت: ناشر دارالکتب العلمیة.
۱۲. _____، (۱۸۵۸)، **نفحات الانس**، تصحیح ولیم ناسولیس/مولوی غلام عیسی/مولوی عبد الحمید، کلکته: مطبعة لیسى.
۱۳. جیلی، عبدالکریم (۱۴۱۸)، **الانسان الكامل**، تصحیح ابوعبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضة، بیروت: دارالکتب العلمیة.



۱۴. جیلی، عبدالکریم (۱۴۲۶)، *الأسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار*، تصحيح عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوی، بيروت: دارالکتب العلمية.
۱۵. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۵)، *عشق الهی*، مترجمان انشاءالله رحمتی و حسین کیانی، چاپ اول، تهران: انتشارات سوفیا.
۱۶. _____، (۱۳۹۰)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه دکتر مهدی نجفی افرا، چاپ دوم، تهران: انتشارات جامی.
۱۷. خوارزمی، حسین (۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم*، تصحيح علامه حسن زاده آملی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۸. دریدا، ژاک (۱۳۹۲)، *فروید و صحنه نوشتار*، ترجمه مهدی پارسا، چاپ دوم، تهران: انتشارات روزبهان.
۱۹. دهدار، محمد (۱۳۷۵)، *رسائل دهدار*، تصحيح محمد حسين اکبری ساوی، تهران: انتشارات مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۲۰. سلمی، عبدالرحمن (۱۴۲۴)، *طبقات الصوفیه*، تصحيح مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمية.
۲۱. عداس، کلود (۱۳۸۸)، *ابن عربی؛ سفری بازگشت*، ترجمه فریدالدین رادمهر، چاپ دوم، تهران: انتشارات نیلوفر.
۲۲. فناری، محمدحمزه (۲۰۱۰)، *مصباح الأنس بين المعقول والمشهود*، تصحيح عاصم ابراهيم الكيالي، بيروت: ناشر دارالکتب العلمية.
۲۳. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱)، *النصوص*، تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. قونوی، صدرالدین (۲۰۱۰)، *مفتاح الغیب (مصباح الأنس)*، تصحيح عاصم ابراهيم الكيالي، بيروت: دارالکتب العلمية.
۲۵. قیصری، داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی، تهران: انتشارات شرکت علمی و فرهنگی.
۲۶. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۶)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جمعی از مترجمین، ۹ جلد، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.



۲۷. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: انتشارات بیدار.
۲۸. کاکایی، قاسم (۱۳۷۸)، «نظریه وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، شماره اول، صص ۷۷-۵۶.
۲۹. کرین، هانری (۱۳۸۷؛ الف)، *ارض ملکوت؛ کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، چاپ اول، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
۳۰. _____، (۱۳۸۷؛ ب)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ ششم، تهران: انتشارات کویر.
۳۱. _____، (۱۳۹۵)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاء‌الله رحمتی، چاپ سوم، تهران: نشر جامی.
۳۲. مناوی، محمد عبدالرئوف (۱۹۹۹)، *الکواکب الدریة فی تراجم السادة الصوفیة*، تصحیح محمدادیب‌الجادر، ۵ جلد، بیروت: ناشر دارالصادر.
۳۳. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶)، *کشف الحقائق*، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات شرکت علمی و فرهنگی.
۳۴. نوایا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۳۵. هجویری، علی (۱۳۷۵)، *کشف المحجوب*، تصحیح و- ژوکوفسکی/ والتین آکسی یریچ، تهران: انتشارات طهوری.

