

جاویدان‌خرد، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، صفحات ۲۰۳-۲۳۰

تلقی ابن عربی از «زمان» در کتاب الفتحاح المکیة

حمیدرضا هاشمی*

چکیده

مفهوم زمان علیرغم اینکه ساده و روشن به نظر می‌رسد در عرصه تأملات عقلانی از مقولاتی پیچیده و نزاع برانگیز بوده است. آیا تنها با حضور آدمی است که زمان مطرح می‌گردد و در نتیجه زمان تنها در ذهن آدمی وجود دارد؟ به فرض وجود زمان در جهان خارج، آیا وجودی جدا از دیگر موجودات دارد و یا از اوصاف آنهاست؟ در همان فرض آیا زمان به بعضی از مراتب هستی مربوط می‌شود یا همه آنها را در بر می‌گیرد؟ پرسش‌هایی از این دست در نظریه‌پردازی فیلسوفان و متکلمان و عارفان، پاسخ‌های گوناگونی یافته است. «زمان» در دیدگاه برجسته‌ترین عارف مسلمان؛ محیی‌الدین ابن عربی، تصویری دیگر یافته است. وی بر اساس روش خاصی که در کشف حقیقت برگزیده است با تکیه به برخی از پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه، با سرلوحه قرار دادن برخی از آیات قرآن و سخنان نبوی بر این باور است که زمان یا دهر همان تجلیات بی‌پایان خداوند در قالب اسماء الهی است که لحظه به لحظه به صورت سلسله مراتبی در تمامی مراتب هستی می‌گسترند. هدف اصلی مقاله حاضر ارایه «روایتی توصیفی-تحلیلی» از دیدگاه ابن عربی است که بر محور آنچه که در کتاب الفتحاح المکیة آورده تنظیم گردیده است.

کلیدواژه‌ها: زمان، دهر، وحدت وجود، اعیان ثابته، ایام الهی، تقلید از خدا، ابن عربی.

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب. رایانامه: hamid1388hashemi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۱۳

مقدمه

نگارنده این سطور بر آن است که درکی نسبتاً عمیق از دیدگاه محیی الدین ابن عربی در خصوص مسأله زمان، بدون در نظر گرفتن دیدگاه‌های وی درباره معرفت حقیقی، وحدت وجود، ترتیب نظام عالم، کامیاب نخواهد بود. براین پایه ضروری به نظر می‌رسد که دیدگاه‌های وی در خصوص موارد مذکور به اختصار از نظر گذرانده شود.

۱. معرفت شناسی

۱-۱. ابن عربی در نظام معرفت‌شناسی خود، علاوه بر قوای ادراکی حس و خیال و عقل، از منبع دیگری برای شناخت رونمایی می‌کند که نام آن «قلب» است. معارفی که توسط قلب در اختیار آدمی قرار می‌گیرد شفاف، یقینی، بی‌واسطه و موهوبی است. تنها در صدی از آنها از طریق عقل نظری قابل دسترسی است ولی بسیاری از آنها از دسترس عقل خارج اند و عقل در خصوص آنهایی که دریافته است، بعضی را ممکن و برخی دیگر را ناممکن می‌شمارد (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۱، ۳۴۷ و ۳۴۸). البته باید توجه داشت که عقل نه از جهت استعداد و ظرفیت اش - که از نظر او بی‌نهایت است - بلکه از این جهت که فکر را به کار می‌گیرد، دچار محدودیت می‌گردد (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۱، ۶۰).

تنها در مباحث نقادی قوای ادراکی و به ویژه قوه عقل است که ابن عربی چون یک فیلسوف تحلیل‌گر ظاهر می‌گردد که البته راهی جز این ندارد. آدمیان به طور غریزی به دستگاه ادراکی خود اعتماد دارند و عقل را بالاترین و برترین منبع شناخت می‌شناسند که می‌تواند محصولات یقینی خلل‌ناپذیری تولید نموده و جهان را آنچنان که هست درک نماید. با چنین انسان‌هایی که مسحور و محصور در حصار ادراکی بوده و در خواب‌های جزمی خود، توهم یقین داشته و تنها آموزه‌ای را حقیقت می‌انگارند که بر موازین منطقی و عقلی ادراک منطبق آید، آیا می‌توان با روش و زبانی بیرون از چهارچوب فهم ایشان سخن گفت؟ محیی الدین در مواضع متعددی از نوشته‌هایش به ویژه در فتوحات مکیه قوای ادراکی را مورد بحث قرار داده و نوع ارتباط میان آنها را بازشناسی کرده و وابستگی عقل به آنها را نشان داده است (ابن عربی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ۲۱۳ و ۲۱۴). ابن عربی در خصوص آسیب‌ها و محدودیت‌های قوه عقل نکات ارزشمندی دارد که از دید فیلسوفان دلبسته به عقل مخفی بوده و از این جهت، گوی سبقت را از بسیاری از فیلسوفان نقادی ربوده است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۱، ۴۹ و ۵۰ و ۶۰).

۱-۲. علی‌رغم باور بسیاری از فیلسوفان که عقل را قابل اعتمادترین منبع شناخت می‌دانند که دانش‌های یقینی از آن تراوش می‌کند و بدون هیچ محدودیتی در قلمرو طبیعت و ماوراء طبیعت سیر می‌کند و می‌تواند همه چیز را بشناسند، شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی بر آن است که عقل مقید به فکر، ناخواسته و نادانسته خطا می‌کند و از سوی دیگر سرمایه اطلاعاتی خود را از قوای فرودست؛ یعنی فکر و خیال و حس می‌ستاند و همین باعث می‌شود که شناخت آدمی در حصار موجودات مادی محدود گردد و آنگاه که نهایت تلاش حصارشکنانه فلسفی‌اش را به کار می‌گیرد، به اطلاعات ناچیزی از ماوراء طبیعت دست می‌یازد که به آن دل خوش داشته و در آن متوقف می‌ماند. بنابراین در نظر ابن عربی در منظومه قوای نفس، نقش محوری و بنیادین در کسب معرفت حقیقی نه از آن عقل که سرمایه‌اش را از قوای فرودست ستانده است؛ بلکه از آن قلب است که علم خویش را از خداوند بلند مرتبه هدیه می‌گیرد.

۱-۳. اطاعت از خداوند، تقوا پیشه کردن، دوری از رذایل، آراستگی به فضایل و ترک تعلقات دنیاگرایانه، به منزله تنها روش کارآمد در شناخت حقایق است که منبع اصلی شناخت یعنی قلب آدمی را، سالم نموده و او را برای هدایای علمی حق تعالی آماده می‌سازد (حکمت، ۱۳۹۳: ۱۴۶ و ۱۴۷ و ۱۵۰ و ۱۵۱ و الصادق، ۱۳۹۲: ۳۰۰ و ۳۰۱ و چیتیک، ۱۳۹۳: ۶۹ تا ۷۱). از نظر شیخ اکبر آموزه‌های پیامبران و اولیای الهی همه از جنس معارف موهوبی و قلبی بوده و هیچ سخنی در حقیقت‌نمایی و صحت و صلابت یقینی با آن آموزه‌ها برابری نمی‌نماید. بنابراین آموزه‌های کتب آسمانی؛ به ویژه قرآن کریم و احادیث نبوی و گفتار اولیاء الهی و الهاماتی که نصیب خودش (ابن عربی) گردیده، تنها سکوی قابل اعتمادی است که با اتکاء به آن می‌توان به آسمان حقیقت صعود کرد. از این جهت است که در موارد بسیاری در نوشته‌های ابن عربی مشاهده می‌کنیم که در نقطه آغاز بحث، آیه یا روایت یا سخنی از سخنان یکی از عرفا را برگرفته و با تحلیل‌های خاص، دیدگاه خویش را ارایه می‌نماید و البته در بیان دیدگاهش از آموزه‌های فلسفی و کلامی و علوم طبیعی و یا علوم غریبه زمان خویش هم بهره می‌گیرد ولی باید در نظر داشت که او دیدگاهش را بر دانش‌های مذکور بنا نمی‌دهد؛ بلکه آنها را به هنگام و به مقدار لازم در هندسه معرفتی خویش که از آموزه‌های علوم موهوبی بر ساخته است، به کار می‌گیرد. از همین جا رویکرد ابن عربی به آیات قرآنی و روایات، با رویکرد اکثر مفسران قرآن که با استفاده از علوم معتبر زمانه خویش آیات و

احادیث را تفسیر می‌نمایند و همچنین با رویکرد متکلمین که با بهره‌گیری از علوم زمانه خود برآند که آموزه‌های دینی را بر مسند اعتبار عقلی بنشانند و همچنین با رویکرد فیلسوفان متدین که قرآن و احادیث را در جهت تأیید جهان‌شناسی خود به‌کار می‌گیرند، تفاوتی آشکار می‌یابد. نقطه عزیمت در شناخت جهان برای ابن‌عربی، سخنان خداوند است که در متون مقدسی مانند قرآن کریم و سخنان پیامبران و اولیاء و عارفان خود را نمایان ساخته است ولی نقطه عزیمت دانشمندان و فیلسوفان و متکلمان مشاهدات تجربی یا مقدمات عقلی است.

۴-۱. از اصولی که ابن‌عربی در برداشت از سخنان الهامی به کار می‌گیرد و سخت بدان پایبند است این است که معانی مورد نظر از الفاظی که در آن سخنان به‌کار رفته است همان معنای اصلی (حقیقی) است. ابن‌عربی به تصریح می‌گوید: «که در نظر بسیاری از دانشمندان، کلام عرب بر به‌کارگیری حقیقت و مجاز استوار است؛ گرچه در وجود چنین وضعیتی در قرآن با ایشان همراه نبوده و منکر به‌کارگیری مجاز در قرآن هستم. (ابن‌عربی، ۱۳۹۳ق، ج ۱: ۲۵۳). آثار ابن‌عربی به ویژه فتوحات مکیه مشحون از استناد به آیات قرآنی است که بر اساس اصلی که بدان تصریح نموده آنها را معنا می‌کند. صرف نظر از قضاوت درباره درستی یا نادرستی چنین روشی، باید اذعان کرد که این روش با دیدگاه معرفت‌شناسانه وی کاملاً سازگار است زیرا وقتی که پای تعبیرات مجازی؛ با انواع و اقسامش، به فهم آیات باز شود، در واقع پای پیش‌فرض‌های علمی و فلسفی به میان می‌آید و این بدان معناست که از دریچه علوم اکتسابی به فهم قرآن روی آورده شود و همان‌گونه که گذشت ابن‌عربی به علوم اکتسابی وقعی نمی‌نهد. نتیجه آنکه ابن‌عربی هم در نقطه عزیمت و هم در شیوه فهم و برداشت از متون الهی و الهامی با متکلمین و عموم مفسران قرآن و فیلسوفان دین‌مدار تفاوت دارد.

۲. وحدت وجود و چینش نظام هستی

این قسمت از نوشتار به اختصار به مهم‌ترین پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه‌ای که دیدگاه ابن‌عربی درباره زمان بر آنها تکیه می‌کند می‌پردازد. از نظر ابن‌عربی در عالم هستی چیزی به جز خداوند و جلوه‌های او وجود ندارد. خداوند هستی بی‌کران و بی‌صورتی است که وقتی خود را در چهارچوب‌های محدودی (اعیان ثابت) که در علم خویش از آنها آگاه است آشکار می‌سازد، آنگاه ماه و خورشید و آسمان و فرشته و جن و کوه و دیگر موجودات نمایان می‌شوند؛ و از آنجا که چیزی غیر از وجود، واقعیتی

ندارد تا بتواند به منزله ساختار و قالبی، میزان وجود را تعیین نماید پس باید باور کرد که حقیقت واحد هستی از درون و فقط با اتکاء به خود، سرچشمه کثرت گردیده است. (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۷: ۱۱-۱۰ و کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴).

صورت مند شدن حقیقت بی صورت خداوند در طی مراحل قابل بازشناسی است. مرحله اول، صورت مندی درونی یا تجلیات درون ذاتی و علمی است که به دو مرتبه احدیت و واحدیت تقسیم می‌گردد. اعتبار ذات الهی بدون لحاظ جدایی صفات و اسماء از ذات را در اصطلاح عرفا، مقام و مرتبه احدیت، مرتبه جمع و وجود، احدیت جامعه، مقام جمع و حقیقة الحقائق نیز می‌گویند (جامی، ۳۵: ۳۵ و آشتیانی، ۱۳۶۵: ۵۶). به دنبال تجلی در مقام احدیت که تمامی اسماء و صفات و کمالات ذاتی به صورتی یکجا و اجمالی ملاحظه می‌گردید، تجلی دومی صورت می‌گیرد و آن تنزل از مقام احدیت و ظهور در مقام تفصیل اسماء و صفات می‌باشد. حق تعالی در این مقام تمامی حقایق هستی را اعم از صور کلیه و جزئی و اعم از حقایق ملکوتی و برزخی و صور حقایق عالم شهادت را به گونه‌ای تفصیلی شهود می‌نماید و این همان مرتبه واحدیت است. در این مقام اسماء و صفات و به تبع آنها حقایق (اعیان ثابتة) از یکدیگر متمایز می‌گردند و به نوعی، کثرت نسبی و اعتباری رخ می‌نماید که این کثرت ریشه و اساس کثرت های خارجی است (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۵۶-۵۷ و جامی، ۱۳۶۹: ۳۹-۳۸ و حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۰۸ و ۴۹۴ و ۴۹۵). مرتبه احدیت که باطن و بنیان مرتبه واحدیت است به فیض اقدس، در مرتبه واحدیت تجلی می‌یابد و مرتبه واحدیت، بنیاد و باطن تمامی موجودات در مراتب بعدی تجلیات می‌باشد. در این مرحله حق تعالی با فیض مقدس در اولین مراتب موجودات هستی تجلی می‌یابد و همین تجلی معبر تجلی دومین مراتب و به همین ترتیب تا پایین ترین مراتب هستی که جهان طبیعت باشد، ادامه می‌یابد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۹۴-۴۹۳).

مرحله دوم، صورت مندی بیرونی یا تجلیات برون ذاتی است که در این مرحله، حق تعالی در قالب اعیان ثابتة به صورت موجودیت های عینی نمایان می‌گردد و آفرینش از همین مرحله شروع می‌شود. سر تا پای جهان آفرینش از یک حقیقت یگانه به نام حقیقت الحقایق یا عنصر اعظم تشکیل شده است. این حقیقت به سان نفس آدمی (بازدم) است که از جنس هیچ یک از حروف الفبا نبوده ولی با عبور از دستگاه صوتی به شکل آن حروف در آمده و در هر یک نوای خاصی می‌یابد و از این رو آن حقیقت

به نام نَفَسِ الرَّحْمَنِ نیز خوانده شده است. بدین سان حقیقت بیکران حق تعالی با حضور مرحله به مرحله در چهارچوب‌های کرانمند اعیان ثابت، آفرینش الهی را نمایان می‌سازد. محیی الدین برای این حضور، اصطلاح منازل را جعل می‌نماید. در منزله، حقیقت بیکران به مرحله کران‌مندی تنزل نموده و قالب کران‌مند از نیستی به هستی صعود می‌نماید؛ که البته این منازل یک طرفه و تنها از سوی خداوند است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۵۲۳). به دلیل همین حضور است که عارفان، قالب‌های هستی یافته را حضرت می‌خوانند. بسط حقیقت بیکران در اعیان ثابت، مراحل را پشت سر می‌گذارد. در مرحله آغازین تا حدی محدود و در مرحله بعد از آن، محدودتر و به همین ترتیب به محدودترین مرحله ختم می‌گردد. با حضور حقیقه الحقایق در مرحله اول، اولین صورت‌مندی شکل می‌گیرد. مرحله اول تعیین به منزله معبری برای مرحله دوم صورت‌مندی عمل می‌کند و در اثر گذر حقیقت بیکران از مرحله اول، صورت‌مندی دوم حاصل می‌گردد و به همین ترتیب آن حقیقت با عبور از هر مرحله‌ای در صورت‌های محدودتری نمایان می‌گردد. عارفان آن مراحل را به پنج مرحله تقسیم نموده و در نتیجه مراتب تنزل از پنج حضرت تشکیل می‌گردد. حضرت علم (اعیان ثابت)، حضرت جبروت (تجلی حق در قالب موجوداتی که نه ماده‌اند و نه شکل مادی دارند) حضرت ملکوت یا مثال (موجودات دارای شکل و شمایل مادی ولی بدون ماده) حضرت ناسوت (موجودات مادی) و حضرتی که مراحل جبروتی و ملکوتی و ناسوتی را یک‌جا در خود دارد (حضرت انسان) (فاضل تونی، ۱۳۶۰: ۵۷ و جامی، ۱۳۶۹: ۳۱-۳۰).

مراحل پنج‌گانه تعیین حق تعالی را نباید به صورت پنج منطقه جدا از هم (شبهه پنج خانه جدا از هم) در نظر گرفت که هرکدام جدا جدا و در کنار هم به وجود آمده‌اند و همچنین نباید آنها را مانند طبقاتی از هستی که طبقات پَسین بر طبقات پیشین تکیه می‌کنند (مانند طبقات ساختمان) در نظر گرفت. درست آن است که حضرات از یکدیگر سر برآورده‌اند و حضرات پَسین از حضرات پیشین شکوفا می‌گردند. هریک از عوالم صورتی از عالم قبلی و باطنی برای عالم بعدی‌اند و بدین ترتیب فیض مقدس و نفس رحمانی حق تعالی با عبور از اعیان ثابت به صورت موجودات عالم عقل (موجودات کاملاً غیر مادی) تجلی یافته و سپس از معبر موجودات عالم عقلی به صورت موجودات عالم مثال (موجوداتی که شکل ظاهری اجسام را دارند ولی مادی نیستند) و بعد از آن از گذرگاه موجودات مثالی به صورت موجودات طبیعی (عالم

اجسام) تجلی می‌یابد. بر این اساس عوالم قبلی در عوالم بعدی، حضوری محدودتر و رقیق‌تر و عوالم بعدی نیز حضوری حقیقی‌تر و قوی‌تر در عوالم قبلی دارند. بر مبنای حضور عوالم در یکدیگر است که می‌توان گفت که اگر کسی با عالمی از عوالم آشنا گردد در واقع به وجهی با تمامی مراتب هستی آشنا شده است. البته اگر این آشنایی مربوط به عوالم بالاتر باشد معرفت کامل‌تر و اگر مربوط به عوالم پایین‌تر باشد - به تناسب درجهٔ تنزل آن مرتبه - معرفت ناقص‌تر خواهد بود.

حق تعالی از هر جهت واحد بوده و فیض او نیز یگانه و واحد است و بنابراین، تفاوت پذیرنده‌های آن فیض، باعث می‌گردد که آن وجود ساری مختلف و متکثر جلوه نماید. از سوی دیگر آن وجود و هویت ساری که همهٔ موجودات بدان قائم شده‌اند، عین کمالات ذاتی‌اش است یعنی عین حیات و اراده و علم و صفات دیگر است. از این رو هرکجا این سلطان وجود قدم نهد همه لشکریان اسماء و صفات با او می‌باشد و آن اسماء و صفات به اندازه گنجایش مظاهر، خود را نمایان می‌سازند (حسن زاده، ۱۳۷۸: ۲۸۱-۲۸۲ و موحد، ۱۳۸۵: ۶۲۸-۶۲۷) چنانکه گفته‌اند عقل اول مظهر اسم «الرحمن» و نفس کلیه مظهر اسم «الرحیم» است (فاضل تونی، ۱۳۶۰: ۵۸).

دومین پیش‌فرض هستی‌شناسانهٔ ابن عربی در واقع بیان جزئیات مراحل تجلیات حق است. ابن عربی فرایند تجلیات متوالی را بر پایه ترکیبات تجلیات پیشین و در قالب مفهوم نکاح تبیین می‌نماید. نکاح در تجلیات، حاکی از نوعی موقعیت و ارتباط خاصی میان تجلیات است که معبری برای تجلیات بعدی فراهم می‌آورد. نکاح یک اصل و قانون در همهٔ اشیاء می‌باشد که بر همهٔ آنها احاطه و تقدم و فضیلت دارد (ابن عربی، ۱۳۹۳: ق، ج ۲: ۱۶۷).

از نظر ابن عربی حق در اولین مرحلهٔ تجلیات برون ذاتی خویش به صورت فرشتگان مهیمه و عنصر اعظم که همان حقیقه الحقایق است متعین می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۹۳: ق، ج ۲: ۶۷۵ و ابن عربی، ۱۳۹۱: ۷۳).

فرشتگان مهیمه آن‌قدر شیفته جمال الهی‌اند که به چیزی جز او توجهی ندارند. عنصر اعظم زمینه‌های بی‌نهایتی از همهٔ آفرینش در خود نهفته دارد و از این جهت توجه و التفاتی نسبت به موجودات پسین دارد و خداوند از طریق همین حیث التفاتی عنصر اعظم به صورت عقل اول (عرش مجید) آشکار شده (ابن عربی، ۱۳۹۳: ق، ج ۲: ۶۷۵ و ابن عربی، ۱۳۹۱: ۷۵ و ۷۶) و از حیث التفاتی و توجه عقل اول، نفس کلی (لوح محفوظ) که

اولین فرشته اثر پذیراست آفریده شد (ابن عربی، ۱۳۹۳، ق، ج ۳، ۳۹۹ و ابن عربی، ۱۳۹۱، ۷۸-۷۷). حق تعالی از نکاح معنوی عقل اول و نفس کلی دو فرزند دوقلوبه نام‌های طبیعت (حقایق نوری) وهباء (هیولا، عنقاء) و سپس از نکاح این دو خواهر و برادر، اولین جسم یعنی جسم کل، آشکار گراند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ق، ج ۱، ۱۴۰). در این جسم کل است که صورت‌های جسمانی و شکل‌ها آشکار می‌گردند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ق، ج ۳، ۲۹۶). جسم کل (عرش) اولین فلک بوده که شکلی کروی دارد و حق تعالی آن را «عرش» نامید و با اسم «رحمان» بر آن استیلاء یافت (ابن عربی، ۱۳۹۱، ۷۹). ابن عربی این عرش را بر «عرش الرحمن» که در قرآن کریم (قرآن کریم، فرقان، آیه ۵۹) آمده است تطبیق می‌نماید. این عرش اولین صورت جسمانی دایره شکل و گ رد است که بالاتر از آن هیچ جسم اندازه داری وجود ندارد (ابن عربی، ۱۳۹۳، ق، ج ۲، ۲۸۲) و خداوند این عرش را با فرشتگان و اهبات (عطا کنندگان، بخشندگان) آباد ساخت (ابن عربی، ۱۳۹۱، ۸۰). عقل اول و نفس کلی و طبیعت و هباء همه معقول می‌باشند یعنی موجوداتی حسی و مثالی نیستند و جسم کل اولین صورت جسمانی دایره شکل است که بالاتر از آن هیچ جسم اندازه داری وجود ندارد. حق تعالی با جوهر هبایی در مرتبه بعد از عرش، صورت جسمانی دیگری را به نام کرسی (عرش کریم) خلق می‌نماید (ابن عربی، ۱۳۹۳، ق، ج ۲، ۶۷۶). دو فلک عرش و کرسی از کشفیات خاص ابن عربی است که در علم کیهان‌شناسی زمان او کشف نشده بود.

فلک بعدی، فلک اطلس یا فلک بروج است که دارای قسمت‌های دوازده گانه می‌باشد و هیچ ستاره‌ای ندارد (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۲، ۶۷۶). در هر یک از قسمت‌های دوازده گانه آن فرشتگانی گمارده شده‌اند که هر یک در آفرینش و سامان بخشی موجودات بعدی نقش دارند (ابن عربی، ۱۳۹۱، ۸۶-۸۲). تمام تغییرات عالم و هرگونه جایگزینی صورت‌های جدید در عوالم بعدی - حتی در بهشت - از فلک اطلس سرچشمه می‌گیرد. از این رو آن را عرش تکوین می‌نامند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ق، ج ۲، ۶۷۶). فلک اطلس نمودار کثرت است زیرا زمینه همه تغییرات طبیعی و روحی پس از خود می‌باشد (ابوزید، ۱۳۸۷، ۲۷۸). فلک بعدی فلک المنازل یا فلک الثوابت (فلک ستارگانی که ثابت به نظر می‌آیند) است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ق، ج ۲، ۶۷۷ و ابن عربی، ۱۳۹۱، ۸۷). خداوند با تجلی در کسوت اسم مقلد در این فلک، مقدار همه امور را در جهان دگرگونی‌ها معین می‌سازد (ابوزید، ۱۳۸۷، ۲۷۹-۲۷۸).

چهار فلک عرش و کرسی و اطلس و منازل از جنس عناصر چهارگانهٔ مادی نیستند. با در نظر گرفتن شکل کروی آنها می‌توان گفت آنها از جنس موجودیت‌های مثالی هستند. سپس نوبت تجلی دنیایی می‌رسد که از عناصر چهارگانهٔ آب، باد، خاک و آتش و هفت آسمان و مولدات (معادن، نباتات، حیوانات) که همه دگرگونی‌پذیرند تشکیل می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۱، ۸۸). ابن عربی برای هیچ‌یک از مراحل پیشین نقش علیتی قائل نیست. حق تعالی بر اساس توجه و التفاتی که در آن مراحل هست، در مراحل پسین تجلی می‌نماید (ابن عربی، ۱۳۹۱، ۸۹-۸۸).

زمان

دیدگاه ابن عربی در مسألهٔ زمان دیدگاه ویژه‌ای است که هم به لحاظ روش و هم به لحاظ محتوا با دیگر دیدگاه‌ها تفاوت چشمگیری دارد و البته این تفاوت به این معنا نیست که هیچ آموزه مشترکی میان آنها وجود نداشته باشد. ابن عربی در بحث‌های مربوط به زمان که پس از این خواهد آمد گاهی به دیگر اقوال تعریض و گاهی به صحت نسبی آنها تصریح می‌نماید و علاوه بر این برخی از موضع‌گیری‌های او در مسألهٔ زمان، به طور مشخص، پاسخ همان پرسش‌هایی است که در علم کلام و فلسفه در خصوص زمان مطرح بوده است. همه اینها نشان از این دارد که ذهن او با دیدگاه‌های دیگر و پرسش‌های دغدغه‌افکن دیگر متفکران در مسألهٔ زمان، آشنا بوده است. به گمان قوی آشنایی با پرسش‌ها و نظریه‌پردازی‌ها در رویکرد ابن عربی به مسألهٔ زمان، تأثیر پیش‌زمینه‌ای داشته و دست‌کم توانسته است که توجه خاصی را برای او و بلکه برای هر اندیشمندی دیگر پدید آورد؛ البته با این تفاوت که ابن عربی به دنبال این بوده که پرسش‌ها را به روش خاص خودش (تقلید از خدا) پاسخ گوید و از همین جاست که او با اتکاء به روش و دلایل خاصی که می‌آورد بن‌مایه‌های خاصی را در نظریه‌اش به کار گرفته و در نهایت پاسخ‌های متفاوتی را به همان پرسش‌ها ارائه می‌نماید.

نظریهٔ موهوم بودن زمان، نظریهٔ غالب در میان متکلمان و نظریهٔ عینی بودن زمان به صورت کمیّتی متصل قارالذات؛ که در حیطهٔ موجودات متحرک نمایان می‌گردد، در میان فیلسوفان مشایی مشهورترین نظریه بود (ابن سینا، ۱۴۰۵، ۱۵۰-۱۴۸). متکلمان و فیلسوفان با روشی نسبتاً مشابه (تحلیل مفهومی و استدلال‌های فلسفی) ولی با انگیزه‌ها و مبانی متفاوت، در مورد زمان، نظریه‌پردازی‌هایی را از خود برجای گذاشتند. ابن عربی

با روش خاص خودش به مسألهٔ زمان پرداخته است. وی در تشریح دیدگاهش تنها به آیات قرآنی و سخنان نبوی چشم دوخته است.

در قرآن کریم واژه زمان به کار نرفته است ولی واژه‌هایی که مرتبط با معنای زمان باشند مانند: یوم، دهر، ایام، لیل، نهار، عصر، یوم القیامة، یوم ذی المعارج، یوم الدین، وقت و... نسبتاً فراوان است. در آن آیات به واژه‌های مذکور احکام گوناگونی نسبت داده شده است؛ مانند: خداوند صاحب یوم الدین است یا خداوند روز و شب را در یکدیگر فرو می‌برد یا آنها را در هم می‌پیچاند و یا بعضی از یوم‌ها معادل ۵۰ هزار سال و بعضی دیگر معادل هزار سال است یا در حدیث پیامبر(ص) آمده است که خداوند همان دهر است. این تعبیرات را نمی‌توان بر معنای زمان به مثابه بُعدی کمی که همه اجزایش یک‌جا موجود نیستند، منطبق نمود و از سوی دیگر نمی‌توان آن واژه‌ها را به یک امر توهمی ذهنی ناظر دانست. به دیگر سخن واژه‌های مذکور با معنایی که متکلمان و فیلسوفان از زمان مورد نظر دارند منطبق نمی‌افتد. ابن عربی با تأویل نمودن آن واژه‌ها به حوادثی که در آن مقاطع از زمان اتفاق می‌افتد - آنچنان که بسیاری از مفسران این‌گونه می‌کنند - نیز مخالف است زیرا همان‌طور که گفته آمد از نظر ابن عربی در قرآن کریم مَجَاز وجود ندارد و از الفاظ می‌بایست همان معنای حقیقی را فهمید.

ابن عربی بر آن است که قرآن کریم از «یوم» سخن می‌گوید و یوم هم در فهم عرفی عرب‌ها همان روز و شب است و روز و شب دو واقعیت‌اند که در جهان به وجود می‌آیند و زمان باید همان چیزی باشد که در قرآن از آن به «یوم» تعبیر شده است. (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۱: ۱۷۷). از نظر او بیشتر واژه‌های مرتبط با زمان در قرآن کریم به مقاطع و مراحل از واقعیت و هستی ناظر می‌باشد؛ به خصوص اینکه در فرمایش نبوی آمده است که دهر همان خداست .

از سوی دیگر محیی‌الدین برای تبیین هستی و گسترش یافتگی و کثرت‌پذیری و سلسله‌مراتبی شدن آن، تئوری وحدت وجود و سلسله‌مراتب وجود را در اختیار دارد و در اینجا است که یوم یا زمان، بر هستی تجلی یافتهٔ خداوند منطبق می‌گردد و اکثر واژه‌های مرتبط با زمان در قرآن و حدیث، ما را به گونه‌ای خاص از تجلیات الهی فرامی‌خوانند. در پرتو فرآیند منازل حق تعالی در قالب اعیان ثابت که به موجودیت آنها می‌انجامد، هویت فقر آلود و خلاء وجودی ماهیت‌های جهان آفرینش معلوم گشته و اثبات می‌شود که حق تعالی لحظه به لحظه در ماهیات امکانی حضور می‌یابد.

منزله‌های بی‌نهایت و متوالی حق تعالی در قالب ماهیات، به معنای آفرینش همیشگی و نو شونده‌ی سرتاپای هستی در منزله‌ای جدید است (ابن عربی، ۱۳۹۳ ق، ج ۳: ۵۲۳ و ۵۲۵). محیی‌الدین معتقد است که خداوند می‌توانست تمام تجلیاتش را یک‌باره به منصبه ظهور رساند ولی بر اساس حکمت خویش آن کار را انجام نداد و بر آن شد تا بر اساس طرح و نقشه‌ای که مقدر فرموده به تدریج خود را در تمام مراتب هستی در لحظات پیاپی نمایان سازد (ابن عربی، ۱۹۵۹، ۶ و ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۱: ۱۷۶).

ابن عربی حضور حقیقه الحقایق را در لحظات پیاپی، منطبق بر واژه شأن می‌نماید. «شأن» کوچک‌ترین یوم است. در قرآن به صراحت آمده است که خداوند در هر یومی در شأنی قرار دارد. از نظر او شأن الهی همان حقیقت خداوندی در مرتبه تجلیات - نه در مرتبه ذات - است که از جنس هیچ ماهیتی نیست و به شکل هر ماهیتی در می‌آید (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۵۶۴). بر این پایه جهان هستی همان شئون الهی‌اند که هویت هر یک از آنها، ریشه در حکومت اسماء الهی دارد. حکومت و غلبه اسمی از اسماء الهی، هویت خاص (ماهیت) آنها را برمی‌سازد و از اینجاست که تجلیات و به تعبیر ابن عربی ایام الهی، متمایز و متفاوت می‌گردند. مجموع تجلیات بی‌نهایت و پیاپی، «دهر» را محقق می‌سازد (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۵: ۲۳۱).

قسمت‌های بزرگِ دهر تجلیاتی هستند که خداوند با غلبه اسم خاصی، ایام تحت پوشش آن یوم بزرگ را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ابن عربی یوم الرب و یوم ذی المعارج را که در قرآن بدان تصریح شده است، از ایام بزرگ می‌شمارد (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۵: ۲۳۳-۲۳۲ و ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۴: ۳۰۵-۳۰۴). این بدان معناست که مجموع آفرینش در مقاطع گوناگون تحت غلبه اسماء گوناگون شکل می‌گیرد و بدین‌سان احکام آفریده‌ها متناسب با آن یوم بزرگ دچار تغییر می‌گردند. در قرآن کریم بعضی از ایام بزرگ معرفی شده ولی موارد بسیاری است که ما از آن اطلاعی نداریم.

در دیدگاه ابن عربی هویت هر یوم به آن اسم از اسمائی که در آن یوم غلبه دارد و احکام خاص خود را ظاهر می‌کند، بستگی دارد. ایام الهی بر اساس آن اسم غالب، نام‌گذاری شده و مقدار حکومت هر اسمی بر اساس تقدیر الهی معین می‌گردد.

هنگامی که یوم الرب که عرصه ظهور و غلبه اسم «رب» است سپری شد، بعد از آن یوم دیگری در دهر ظهور می‌یابد که عرصه ظهور اسمی دیگر (غیر از اسم رب) است و آن «یوم ذی المعارج» است که برابر با پنجاه هزار سال است. پس از سپری شدن این یوم،

نوبت ظهور یوم دیگری که مخصوص اسم دیگری از اسماء الله است، می‌رسد و این امر پیوسته ادامه دارد. از این رو هر یک از اسماء الهی یوم معینی از ایام الله دارد که با تحقق آنها قطعه‌ای از دهر تعیین می‌یابد. یوم الرب و یوم ذی المعارج در قرآن تصریح شده و از این رو غیرقابل انکار است گرچه در قرآن کریم از ایام دیگری نام برده نشده ولی ما برآنیم که هر اسمی از اسماء الله؛ خواه برای ما شناخته شده باشد یا نباشد، در عرصه دهر یومی مخصوص به خود دارد و همه آنها همان ایام الله می‌باشند (قبلی).

از نظر محیی‌الدین ایام الهی واقعیت‌هایی عینی هستند که دارای ظاهری و باطنی، غیبی و شهادتی، روحی و جسمی، ملک و ملکوتی، و لطافت و کثافتی - وضعیتی در جسم که مانع از عبور نور می‌شود - می‌باشند. این ایام هفت عددند که هر یک دارای روز و شبی از جنس خود هستند (ابن عربی، ۱۹۵۹: ۹).

«یوم» مجموع روز و شب است و این دو نسبت به آدمیان طنین معنایی متفاوتی دارند. روز مقطعی است که در آن اشیاء برای ما به وضوح دیده می‌شوند و بنابراین به مثابه نمادی از حضور و آشکار بودن است و شب مقطعی تاریک است که اشیاء در آن وجود دارند ولی دیده نمی‌شوند و بنابراین به مثابه نمادی از خفا و پنهان بودن است. همچنین قسمت‌هایی از یوم؛ مانند زمان‌های قبل از طلوع یا غروب خورشید، هستند که آنها را نمی‌توان کاملاً روز یا شب نامید. ابن عربی تصریح می‌کند که شب و روز با هم هستند زیرا وقتی فلک خورشید می‌چرخد و روبروی ما قرار می‌گیرد، روز است و در همین حال آن سوی زمین شب است و وقتی بر پشت زمین می‌تابد در آنجا روز و در روی زمین شب است (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۵: ۲۳۲).

بر این اساس مفهوم یوم به حقیقتی که دارای سه بخش در کنار هم یعنی بخش‌های آشکار، پنهان و هم آشکار و هم پنهان (یا نه آشکار و نه پنهان) اشاره می‌نماید. انطباق دادن کلمه یوم؛ که قسمت‌های مختلف دهر را تشکیل می‌دهد، بر سرتاسر تجلیات اسمائی حق تعالی، زمینه تقسیمی سه‌گانه را در گستره تجلیات فراهم می‌آورد. از نظر ابن عربی موجوداتی چون ملائکه مهیمه، عقل اول، نفس کلی، هیولای کل، جوهرها و..... بخش شب تجلیات را تشکیل می‌دهند. این بخش، جهان غیب و باطن به حساب می‌آید و موجوداتی چون اجرام آسمانی، دنیا، اعراض، عناصر، زمین و موجودات مشهود، بخش روز تجلیات هستند و برخی از ملائکه که به مدیریت افلاک پایین می‌پردازند، بخش سوم تجلیات یعنی سُدفه (نه تاریک و نه روشن) را تشکیل می‌دهند.

بدین سان نه تنها تمامی دهر و بلکه اجزاء آن که همان ایام باشند دارای سه بخش مذکور می‌گردند و هر موجودی در جهان هستی از ظاهری و باطنی و محدوده میان ظاهر و باطن تشکیل می‌شود؛ به عنوان مثال روح و عقل آدمی بخش شب و خیال او بخش سُدفه (نه روز و نه شب) و بدن او بخش روز او محسوب می‌گردد. اکنون اقسامی از ایام را که ابن عربی در کتاب *فتوحات* و رساله *ایام الشان* خود آورده از نظر می‌گذرانیم.

اگر به سطح پایین‌تر از اسماء الهی تنزل نموده و به سراغ عقل اول برویم درمی‌یابیم که عقل اول نیز یوم خاصی دارد که این یوم نیز به دو قسمت روز و شب تقسیم می‌گردد. نحوه ظهور و حکومت عقل بر نفس کلی است که شب و روز عقل اول را پدید می‌آورد. هنگامی که عقل اول، روی به حق تعالی دارد و انوار تجلیات حق را دریافت می‌کند، نسبت به نفس کلی قطعاً شب و هنگامی که روی به نفس نموده تا انوار دریافتی را به نفس انتقال دهد، قطعاً روز برای نفس کلی پدید می‌آید. خداوند از این دو نحوه ظهور عقل برای نفس کلی، دو نیروی علمی و عملی در نفس پدید می‌آورد. همچنین خداوند از این دو قوه علمی و عملی در نفس، برای موجودات پایین‌تر از نفس کلی، روز و شبی دیگر را پدید می‌آورد. «شب» در این مرحله از قوه علمی نفس کلی برخاسته و آن همان چیزی است که جهان غیب یا معنا و یا معقول نامیده می‌شود و «روز» از قوه عملی نفس کلی برمی‌خیزد که آن را عالم شهادت و حرف [سخن] و محسوس می‌نامند. این روز و شب، نسبت به موجودات فرودست است نه نسبت به نفس کلی. برای نفس کلی تنها دو قوه وجود دارد که آن دو همان یوم مخصوص به نفس کلی است که در ذات خود روز و شب ندارد. در حقیقت در مرتبه عقل اول تنها اقبال و ادبار به حق و برای نفس کلی تنها دو قوه علمی و عملی وجود دارد که این همان یوم آنهاست که نسبت به آنها شب و روز به حساب نمی‌آیند ولی نسبت به موجودات فرودست آنهاست که آن یوم به دو صورت شب و روز [آشکار و پنهان] ظهور می‌یابد و به عبارتی از نظرگاه موجودات فرودست، شب و روز به نظر می‌آیند. همچنین هیولای کل نیز یوم دارد که قسمت شب آنها جوهر و قسمت روز آنها صورت‌ها می‌باشند. هیولا به خودی خود شب و روز (جوهر و صورت) ندارد [و نسبت به آن دو لاشرط است] و در ظرف تعیین‌هایش است که جوهرهای ناپیدا و صورت‌های پیدا، نمایان می‌شوند. خورشیدی که یوم را در هر مرتبه از عقل و نفس

کلی و هیولا و... پدید می‌آورد همان حقیقتی است که در هر مرتبه به دو گونه ظاهری و باطنی، تجلی می‌یابد و حکم همان مرتبه را آشکار می‌کند. تجلی ظاهری آن حقیقت در مرتبه خاص برای موجودات فرودست، روز و تجلی باطنی و در خفا برای آنها، شب به حساب می‌آید. همچنین عرش، یوم مخصوص خود را دارد. یوم عرش در کرسی - که در زیر عرش قرار دارد که نسبتش با عرش مانند نسبت حلقه‌ای در پهنه بیابان است - به دو قدم؛ قدم‌الرب و قدم‌الجبار، تقسیم می‌شود که این دو قدم همان شب و روزی است که برای کرسی حاصل می‌گردد (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۵: ۲۳۳).

فلک اطلس یا فلک بروج نیز دارای یوم مخصوص به خود است. یوم فلک اطلس به واسطه اینکه این فلک در دل فلک فرادستش یعنی فلک کرسی قرار گرفته و به تبع حرکت فلک کرسی حرکت می‌کند، تعیین می‌یابد. این یوم به دوازده اندازه یکسان تقسیم می‌گردد که هریک را برج می‌نامند و به همین لحاظ فلک اطلس نیز مستحق نام‌های فلک‌البروج یا فلک‌المنازل می‌گردد. بر هر یک از این برج‌ها فرشته‌ای معین گمارده شده که هر کدام حکم و وضعیت خاصی در برج مخصوص خود بر جای می‌گذارند و به همین علت، برج‌ها به لحاظ مقدار، مثل یکدیگرند و به لحاظ حکومت و تأثیر متفاوت‌اند (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۵: ۲۳۳).

ابن عربی بر آن است که با چرخش افلاک، ایام جدیدی پدید می‌آید. ایام قبل از افلاک مانند یوم عقل اول یا نفس کلی یا هیولا، با حرکت ارتباطی نداشتند ولی ایامی که پس از افلاک ظهور می‌یابند با حرکت متعین می‌گردند و به همین لحاظ محیی‌الدین در رساله *ایام الشان* (ابن عربی، ۱۹۵۹: ۶) ایام را به روحانی و جسمانی تقسیم می‌نماید. ایامی که با «حرکت» تعیین یافته‌اند ایامی جسمانی‌اند و زمان به معنای متداول آن (کمیت متصل غیر قارّ الذات) در این مرتبه از هستی قابل تصور است.

از نظر ابن عربی میان ایامی که در عالم افلاک ظهور می‌یابند نوعی تقدم و تأخر وجود دارد زیرا وی معتقد است که افلاک برین زمینه پیدایش موجودات تحت پوشش خود و ایام مربوط به آنهاست. ابن عربی می‌گوید: هنگامی که خداوند افلاک و الامرته (علویه) را آفرید، ایام را با فلک اول (اطلس) به وجود آورد و با فلک دوم (فلک ستارگانی که ثابت به نظر می‌رسند) عناصر آب و خاک و هوا و آتش را به وجود آورد و سپس آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه را به وجود آورد که هر یک از آسمان‌های بالایی برای آسمان پایین، آسمان و هر یک از پایینی‌ها نسبت به بالایی، زمین هستند. خلق آسمان‌ها

و زمین در شش یوم است زیرا که یوم، در اثر حرکت فلک بروج (اطلس) پدید می‌آید. خداوند در سوره مبارکه فرقان آیه ۵۹ «الذی خلق السموات و الارض و ما بینهما فی ستة ایام» فرمود که عرش و کرسی را در شش یوم آفرید بلکه فرمود: آسمان‌ها و زمین‌های هفت گانه را در شش یوم آفرید. سپس هنگامی که خداوند فلک بروج را یک‌بار گرداند همین باعث پیدایش یوم گردید که آسمان‌ها و زمین در همین یوم [ایام] مربوط به فلک اطلس که شش یوم می‌باشند] پدید آمده‌اند و پس از آن، روز و شب خورشیدی را آفرید (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۱: ۱۷۷-۱۷۶).

در دیدگاه ابن عربی حرکت فلک؛ مانند حرکت انسان، حرکتی ارادی است زیرا که فلک شعور داشته و موظف به وظایفی بوده که به آن امر شده است همچنان که پیامبر (ص) در مورد شتری که او را سوار نموده بود فرمود که او مأمور است و یا در مورد خورشید فرمود که او برای طلوع کردن اجازه می‌گیرد و در وقت خاصی [قیامت] به او فرمان داده می‌شود که از همان جایی که آمدی بازگرد و بنابراین از مغرب طلوع خواهد کرد. فلک، حرکت ارادی دارد تا آنچه در او نهاده شده؛ یعنی احداث اشیاء در عالم ارکان و مولدات را به انجام رساند. با همین حرکات فلک است که زمان پدیدار می‌گردد و از این رو زمان بر حرکات افلاکی که آن را پدیدار کرده‌اند سلطه و حکومتی ندارد و بلکه زمان بر آنچه که تحت پوشش افلاک هستند سیطره دارد. بر پدیده‌ها و حالاتی که در افلاک و آسمان‌ها ظاهر می‌گردد، اسبابی غیر از زمان حکم می‌راند. حرکات فلک به طور منظم رخ می‌دهد و هر قسمتی پس از قسمت دیگر و به یک شکل ظاهر می‌گردند؛ مانند حرکت آسیاب که هر جزئی در کنار جزء دیگر است، و این برخلاف حرکات عناصر است زیرا آنها در یکدیگر می‌روند و از یکدیگر فاصله گرفته و جابجا می‌شوند. بر این اساس اسباب حرکت عناصر با اسباب حرکت فلک فرق دارد زیرا فلک به لحاظ آن عقل و روح و علمی که خداوند در آن به ودیعت نهاده است، عناصر را به حرکت درمی‌آورد و با انوار ستارگانش بر آنها تأثیر می‌گذارد و بر هر یک از مولدات و جن و فرشتگان تأثیر معینی می‌گذارد و این به سبب علمی است که خداوند به فلک وحی نموده است که در آیه دوازدهم سوره فصلت بدان اشاره شده است (خداوند امر خویش را به هر آسمانی وحی نمود). کسانی که از شهود حقیقت بهره‌ای ندارند فکر می‌کنند که افلاک ابزارهایی تسخیر شده در دست خداوند می‌باشند؛ مانند ابزارهایی که یک صنعتگر از آنها استفاده می‌کند؛ در حالی که اگر آدمی چشم

حقیقت بین داشته باشد می گوید که حتی ابزارهایی که در دست نجار هستند بیشتر از خود نجار آگاهی دارند؛ زیرا آنها زنده و آگاه از اهداف وجودی شان بوده و از خالق شان با خبر می باشند و او را تسبیح می گویند. به غیر از آدمیان و پریان هیچ موجود متحرکی در جهان نیست مگر آنکه به مقصدی که به سوی آن روان است آگاهی دارد. خداوند به آسمان ها و زمین فرمود: «از سر میل یا بی میلی بیایید و آن دو عرض کردند که از سر میل می آئیم» (فصلت، ۱۱). زمان و مکان از ملحقات اجسام طبیعی اند؛ با این تفاوت که زمان [فی نفسه] موجودیتی توهمی دارد که حرکت افلاک آن را ظاهر می سازد و آنچه که وجود [فی نفسه] دارد موجودات متحرک و ساکن هستند (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۴: ۹۷ و ۹۸ و ۹۹).

ابن عربی بر این باور است که حرکات افلاک یکسان و به یک سرعت نیست و تفاوت آنها معلول تفاوت توجهات الهی و این نیز معلول اهداف خداوند است. تفاوت حرکات افلاک باعث تفاوت وضعیت ها و حالات موجودات تحت پوشش خود می گردد و همین باعث می شود که حق تعالی نسبت های متفاوتی با موجودات برقرار نماید و هر دم با تجلی خاصی، آنها را در وضعیت جدیدی قرار دهد و اینچنین خداوند هر آنچه را که بخواهد به هر چیزی عطا می فرماید و یا از آن می ستاند و بدین سان هیچ پدیده ای در هیچ سطحی از موجودات نیست مگر آنکه دار و ندارش را وامدار حضرت حق تعالی است. محیی الدین در باب تأثیر حرکات افلاک بر آدمیان می گوید: ادیان الهی مسیرهای متفاوتی برای زندگی هستند که حق تعالی از طریق پیامبران برای آدمیان قرار داده است و تفاوت این مسیرها با یکدیگر به جهت تفاوت نسبت الهی با مردمان است که این خود به جهت حالات ایشان است. شخصی که بیمار است [به زمان حال یا قال] خداوند را با نام معافی و یا شافی و شخص گرسنه او را با نام رازق می خواند و به تعبیری دیگر؛ خداوند با شخص بیمار، نسبت عافیت بخشی و با شخص گرسنه نسبت روزی دهندگی برقرار می کند. تفاوت حالات آدمیان به لحاظ تفاوت زمان ها است زیرا که حالات ایشان در فصل های سال تغییر می کند و تفاوت فصل ها، بر اثر تفاوت حرکات فصلی است چرا که مختلف بودن این حرکات، پیدایش روز و شب را به دنبال آورده و با روز و شب، سال و ماه و فصل ها متعین می گردند. مختلف بودن حرکات فلکی به جهت این است که حق تعالی در ایجاد هر یک از آن حرکات توجهات خاصی دارد و اگر خداوند با هر یک از افلاک یک نوع توجه و نسبت برقرار می کرد در این صورت حرکت ماه و خورشید و دیگر ستارگان به لحاظ تندی و کندی یکسان

می بودند. بر این پایه خداوند نسبت به حرکت هر یک از افلاک، توجه و اراده خاصی دارد و توجهات خاص خداوند به لحاظ اهداف خاص اوست چرا که اگر اهداف، متفاوت نبود آثار توجهات او نیز متفاوت نبود. حق به قصد تنبیه کسی، به غضب و به قصد نعمت بخشی به رضایت، به او روی می نماید. هر قصد خاصی، تجلی خاصی به دنبال دارد چرا که اگر تجلیات در یک صورت خلاصه می شد، در این صورت قصدها متفاوت نمی گردیدند. گستره بی پایان حق تعالی اقتضاء می کند که هیچ چیزی در عالم وجود تکرار نپذیرد و این حقیقتی است که عرفا بر آن تکیه می کنند ولی مردم «نسبت به آن در اشتباه اند» (قرآن کریم، ق، ۱۵)؛ (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۱، ۳۲۱-۳۱۹)

با تفاوت حرکات افلاک، ایام تعیین یافته از آنها نیز متفاوت می گردد و در نتیجه امتداد آنها نیز متفاوت خواهد بود. ابن عربی بر آن است که اندازه برخی از آنها مانند یوم خورشیدی (طلوع تا طلوع) برای ما شناخته شده است و بر همین اساس یوم خورشیدی به منزله مقیاسی برای اندازه گیری ایام دیگر می گردد. وی یوم خورشیدی را یوم کوچک دانسته و از آن به زمان موجود تعبیر می نماید و برخی ایام دیگر (مانند یوم ذی المعارج و یوم الرب و...) را ایام بزرگ خوانده و از آن به زمان مقلدّر (اندازه گیری شده) نام می برد و می گوید:

زمان مقلدّر بر اساس یوم کوچک اندازه گیری می شود همچنان که در قرآن کریم آمده است: «در روزی که مقدار آن برابر با هزار سال از سال هایی است که شما برمی شمارید» (السجده، ۵) و همچنین «در روزی که مقدار آن برابر با پنجاه هزار سال است» (المعارج، ۴) و یا در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) در مورد دجال [شخصیت شیطانی که به باور مسلمانان در آینده و قبل از روز رستاخیز ظاهر شده و وانمود می کند که مسیح (ع) است] آمده است که «یومی مانند یک سال و یومی مانند یک ماه و یومی مانند یک هفته و ایام دیگری که برابر با ایام معمولی هستند». ایام متفاوت اند و برخی بزرگ و برخی کوچک اند. کوچک ترین آنها زمان فرد است که همان «شأن» در آیه «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن، ۲۹) می باشد زیرا که شأن [موقعیت خاصی از تجلی حق تعالی] در آن زمان اتفاق می افتد. بزرگ ترین یوم ها به حد و اندازه ای محدود نمی گردد. در میان بزرگ ترین و کوچک ترین ایام، یوم های متوسطی قرار دادند که اولین آنها همان یوم خورشیدی (۲۴ ساعت) است (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۱، ۳۵۰).

محبی‌الدین در جایی دیگر از کتاب *فتوحات* در کنار یوم خورشیدی، یوم اطلس را نیز به منزله مقیاس اندازه گیری ایام بزرگ‌تر ذکر می‌نماید. خداوند برای اینکه مقدار ایام الله برای ما شناخته شود، حرکت اطلس و حرکت خورشید را آفرید. حرکت اطلس ایام خاص و حرکت خورشید شب و روز را آشکار می‌نماید. یوم‌هایی که در فلک اطلس و فلک خورشید بروز می‌کنند به منزله مقیاس‌هایی هستند که با آنها ایام الله که مخصوص حکومت اسماء الهی‌اند، اندازه‌گیری می‌شوند از این رو در قرآن کریم فرمود «یک روز نزد پروردگارت برابر با هزار سال به شمارش شماست» (حج، ۴۷) بنابراین اگر سال ۳۶۵ روز باشد و آن را در عدد هزار ضرب نماییم به اندازه یک روز الهی می‌شود و بنا بر این سیصد و شصت و پنج هزار روز معادل یک روز الهی است که این روز عرصه ظهور و غلبه اسم رب است و این روز سپری شده است. بعد از آن یوم دیگری در دهر ظهور می‌یابد که عرصه ظهور اسم دیگری غیر از اسم رب است و آن یوم ذی المعارج است که برابر با پنجاه هزار سال و معادل با هجده میلیون و دویست و پنجاه هزار یوم خورشیدی می‌باشد. پس از این یوم، نوبت ظهور یوم دیگری که مخصوص اسم دیگری از اسماء الله است می‌رسد و این امر پیوسته ادامه دارد (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۵: ۲۳۲-۲۳۳). محبی‌الدین در رساله *ایام الشان* در کنار یوم الرب و یوم ذی المعارج به ایام دیگر نیز اشاره نموده و آورده است: یوم المثل برابر با ۷۰ سال و یوم القمر برابر با ۲۸ یوم خورشیدی و یوم الشمس برابر با ۳۶۵ یوم زحل تقریباً معادل ۳۰ و یوم الحمل معادل ۱۲ هزار یوم خورشیدی و همچنین باقی ایام بروج که همان عمردهر می‌باشند (ابن عربی، ۱۹۵۹: ۱۸).

یوم معمولی (۲۴ ساعت) از دو قسمت روز و شب تشکیل می‌گردد. روز، نماد روشنایی و پیدایی و شب، نماد تاریکی و پنهانی است. با توسعه معنای یوم و اطلاق آن به همه مراتب هستی، ایام به دو بخش غیب و شهادت تقسیم می‌گردند و از این جهت هر موجودی دارای بخش پنهانی و پیدایی می‌گردد. خداوند با اسم نور به تعبیر قرآنی - در جهان ظهور می‌نماید و نور الهی شب و روز را در ایام الهی ایجاد می‌نماید. این نور، باطنی دارد که همان شب است و ظاهری دارد که همان قسمت روز است و انسان کامل بخش طلوع و غروب آن نور را از یکدیگر متمایز ساخته و در نتیجه آن نور، به دو بخش شب و روز تقسیم می‌گردد. آری نور الهی است که سلطه‌های ظاهری و باطنی اش در عالم هستی از طریق انسان کامل نمایان می‌گردد و حق تعالی از پس حجاب

انسان کامل بر ما طلوع و غروب می‌کند. او همان سایه خداست که بر صورت ازلی حق آفریده شده است (ابن عربی، ۱۳۹۳ق، ج ۳: ۲۰۲).

با غلبه اسماء الهی در هر بخش از هستی، ایام نیز متفاوت می‌گردند. ایام، همه گستره تجلیات؛ اعم از عوالم عقلی کاملاً مجرد و عوالم مثالی نیمه مجرد و عوالم جسمانی را فرا می‌گیرد. نظم حاکم در میان تجلیات و تقدم و تأخر آنها، تنها و تنها به خواست الهی صورت می‌گیرد و جهان آفرینش ساز و کاری از پیش خود ندارد تا مراحل بعدی را متعین ساخته و ضرورت بخشد. بر این اساس از نظر ابن عربی مناسبات علی و معلولی میان پدیده‌ها و اقتضائات ذاتیه توهمی بیش نیست (ابن عربی، ۱۳۹۳ق، ج ۴: ۲۹۷).

آفرینش پیاپی خداوند در «لحظه و اکنون» جهان آفریده‌ها را در معرض نوشوندگی همیشگی قرار می‌دهد. ما در هر لحظه با جهان جدیدی روبرو می‌شویم؛ گرچه معمولاً به اشتباه گمان می‌کنیم که جهان امروز همان جهان دیروزی است. گذرایی و نوشوندگی در عرصه آفرینش مربوط به حقیقه الحقایق یا نفس الرحمان است و ذات مطلق و بی‌نهایت خداوندی از اوصاف گذرایی و نوشوندگی مبراً بوده و از این جهت حق تعالی از جنس ایام و زمان نبوده و در نتیجه هیچ یک از تقسیمات و احکام زمان و زمانی مانند: قبل، بعد، حال، قدیمی، جدید، سال و... بر او منطبق نمی‌افتد و بلکه این امور تنها بر مراحل تجلیات اسمائی خداوند - نه مرحله ذات خدا - منطبق می‌گردند (ابن عربی، ۲۰۰۷، ج ۳: ۶۷ و ۶۸).

برای نزدیک‌تر شدن به دیدگاه ابن عربی درباره زمان می‌توان به بیانی تشبیهی روی آورده و گفت: آفرینش مدام و پیوسته حق تعالی به مثابه کتابی است که فصل‌های بزرگی دارد و هر فصلی بر محور موضوع خاصی طراحی شده است. هر فصل زیر بخش‌هایی و هریک از زیر بخش‌ها زیربخش‌های بیشماری دارند که همه این بخش‌ها تحت سیطره موضوع آن فصل قرار می‌گیرند. همه زیربخش‌ها با تغییر فصل‌ها تغییر می‌نمایند. سرتاسر کتاب، دهر است و فصل‌های بزرگ آن، ایام بزرگ و موضوع هر فصلی مانند اسم حاکم بر یوم بزرگ بوده که زیربخش‌های آن ایام کوچک‌اند و ایام بزرگ و کوچک بر اساس غلبه اسم یا اسامی خاصی از اسماء الهی متفاوت می‌گردند. البته طرح کلی کتاب با تمامی فصول و زیربخش‌هایش در علم الهی جمع است ولی این کتاب به صورت یک کتاب صوتی یا یک سخنرانی تحقق عینی می‌یابد و بنابراین هر قسمتی از آن در لحظه نمایان می‌گردد.

نتایج و ملاحظات

۱. زمان یا دهر از نظر ابن عربی همان «یوم» است. یوم تعیین خاصی از تجلی اسمائی حق تعالی است که در چارچوب اعیان ثابتۀ پدیدار می‌گردد و بر این اساس زمان چیزی جز تجلیات بی‌پایان حق تعالی نیست.
۲. هر آنچه که از حق تعالی در همه عرصه های تجلیات نمایان می‌گردد، یک حقیقت بیش نیست که در ذات خود متعین به هیچ‌یک از تعینات اعیان ثابتۀ نمی‌باشد. حقیقه الحقایق که در خود همه اسماء الهی را نهفته دارد در صورتی که اسم یا اسامی خاصی در آن غلبه یابد، در قالب ماهیتی خاصی یا یوم خاصی آشکار شده و در چارچوب ماهیتی از اعیان ثابتۀ موجودیت می‌یابد.
۳. حقیقتی که در قالب ایام ظهور می‌یابد، به صورت سلسله مراتب، گسترده می‌شود. تجلیات از موجودات غیرمادی آغاز و سپس به موجودات مثالی و در نهایت به موجودات جسمانی ختم می‌گردد و براین پایه، ایام الهی به صورت موجودات مذکور ظاهر می‌شوند. در این سلسله مراتب ایام برین بر ایام زیرین حاکم بوده و در نتیجه حوادثی که در جهان‌های پایین رخ می‌دهد تحت تأثیر مناسبت‌هایی است که در جهان برین وجود دارد.
۴. ایام با اقسام متنوع‌شان بر یکدیگر تأثیر و از یکدیگر اثر می‌پذیرند. این فعل و انفعال به نوعی زناشویی (نکاح) می‌ماند که حاصل آن پیدایش ایام بعدی می‌باشد.
۵. تنوع ایام همان تنوع تجلیات حق تعالی است که به صورت‌های فرشتگان مهیمه، عقل اول، نفس کلی، طبیعت، افلاک، فرشتگان دست اندرکار جهان و... نمایان می‌گردند.
۶. حقیقت جاری در همه مراتب هستی در «لحظه» نمایان می‌گردد. بنابراین تمام جهان مخلوقات که از ایام مترتب بی‌شمار تشکیل شده‌اند در «لحظه» موجود می‌گردند. تجلیات لحظه‌ای حق تعالی کوچک‌ترین یوم است که «شأن» نامیده می‌شود.
۷. مقدار حکومت هر اسم از اسماء الهی به تقدیر الهی تعیین می‌گردد و از این‌رو ایام دارای مقادیر گوناگونی می‌شوند. اندازه‌های گوناگون ایام با مقیاس ایامی که اندازه‌های شناخته شده‌تر دارند سنجیده می‌شوند. ایامی که در مراتب بالاتر قرار دارند بزرگ‌تر از ایام مراتب پایین‌تر هستند و از این‌رو یومی به اندازه یک لحظه و یا به اندازه یک شبانه

روز و ایامی به اندازه هزاران و میلیون‌ها شبانه روز وجود دارند. طول وجودی ایام بر اساس مقدار حکومت اسمی است که بر آنها حکم می‌راند.

۸. تجلیات حق تعالی در کلیت خود «دهر» یا «زمان» نام دارد و ایام، قسمت‌های تشکیل دهنده آن می‌باشند. دهر در گستره بی‌پایانش قسمت‌های بزرگی دارد که ایام کبیر نامیده می‌شود. قسمت‌های دهر بر اساس حکومت اسمی از اسماء الهی تحقق می‌یابد و از این رو ایام بزرگی چون یوم‌الرب و یوم‌القیامة و ایام دیگری که نام آنها بر ما آشکار نیست قطعات دهر را تشکیل می‌دهند. با تغییر ایام برین، مناسبات و قوانین ایام زیرین نیز تغییر می‌یابد و تجلیات حق تعالی بعد از سپری شدن هر یوم کبیر، با هویتی متفاوت در عرصه وجود ظاهر می‌شوند و به همین لحاظ در مقطع یوم قیامت، با جهانی کاملاً متفاوت روبرو خواهیم بود.

۹. ایام به دو بخش ایام جسمانی و روحانی تقسیم می‌گردند. ایام جسمانی عرصه موجودات جسمانی‌اند که دائماً در حرکت‌اند. افلاک و ستارگان و موجودات تحت پوشش آنها در تغییر دائمی قرار دارند. زمان به معنای حدّ حرکت از این بخش از ایام قابل انتزاع است. یوم در ایام روحانی به دو بخش روز و شب تقسیم می‌گردد که منظور از روز و شب جنبه پیدایی و پنهانی آنها نسبت به موجودات پس از خود می‌باشد.

۱۰. زمان به معنای ظرفی ممتد که از ازل تا ابد گسترده شده و حوادث جهان در آن قرار می‌گیرند، تنها در توهم آدمی وجود دارد. زمان نه ظرف حوادث است و نه عرضی است که عارض بر موجودات متحرک شود؛ زمان چیزی جز تجلیات لحظه‌ای حق تعالی نیست که هر قسمتی از آن تجلی بی‌نهایت پس از قسمت دیگر در موجودیتی کاملاً جدید و بی‌تکرار نمایان می‌گردد و دستگاه ذهن آدمی با در نظر گرفتن توالی آنها تصویری از زمان را برمی‌سازد.

۱۱. بر خلاف تصور فیلسوفان مشایی، زمان در محدوده موجودات جسمانی محصور نمی‌گردد و بلکه تمامی موجودات آفرینش که لحظه به لحظه در پرتو ظهور حق تعالی موجود می‌شوند قسمتی از زمان یا دهر هستند. گسترش تجلیات بی‌پایان و متوالی حق تعالی در طول و عرض، زمان یا دهر را می‌سازد که با کمک قوه حافظه و در نظر گرفتن مجموع آنها می‌توان کلیت یگانه‌ای از تجلی و آفرینش دائمی خداوند را در نظر گرفت که اجزایش باهم موجود نمی‌شوند و بنابراین موجودیت گذرایی و لحظه‌ای و نوشونده، از مؤلفه‌های جدایی‌ناپذیر آن می‌باشند. مؤلفه‌های مذکور دقیقاً در مفهوم زمان

در تعریف فلسفی‌اش (کمیت متصل غیرقارّ الذات) نیز حضور دارد و از این رو از برخی از فیلسوفان مانند ابوالبرکات بغدادی نقل شده که زمان را مقدار وجود - نه مقدار حرکت - می‌دانسته‌اند؛ البته قیصری تصریح می‌نماید که:

برای اصل وجود من حیث هو هو، نمی‌توان مقدار قایل شد ولی می‌توان مقدار را برای بقاء وجود در نظر گرفت و حق هم همین است که زمان مقدار بقاء وجود است (قیصری، ۱۳۵۷: ۱۱۹).

به هر روی اگر زمان را مقدار بقای وجود نیز بدانیم این مقدار از نظر ابن عربی تنها در توهم وجود دارد و زمان حقیقی همان تجلیات پیاپی حق تعالی در آفرینش است و آن از جنس جواهر و اعراض نیست؛ گرچه در قالب جواهر و اعراض آشکار می‌گردد.

۱۲. بر اساس دیدگاه ابن عربی پیش‌روندگی دهر یا زمان در هر جهت، تابع اراده الهی است. حق در هر شأن از شئون خود هرچه را بخواهد ایجاد می‌کند و هیچ چیزی نمی‌تواند اراده الهی را به سمت و سوی خاص هدایت نماید. از این رو ضرورت‌های علی و معلولی و اقتضائات ذاتی طبایع؛ اگر هم پذیرفته شوند، نقش زمینه‌ای دارند و اراده الهی را محدود نمی‌سازند. بدین‌سان بر اساس قوانین جاری در جهان، نمی‌توان آینده جهان را پیش‌بینی نمود زیرا همه چیز تنها به خواست خداوند بستگی دارد.

۱۳. ابن عربی گرچه از ازدواج و تأثیر و تأثر ایام الهی سخن گفت ولی به این نکته تصریح نمود که هر پدیده‌ای به اراده و قدرت مستقیم الهی آفریده می‌شود و بنابراین، موجودات نسبت به موجودات پس از خود تنها نقش زمینه‌ای دارند. پذیرفتن اصل ضرورت علی و معلولی در میان موجودات و قانون سنخیت علت و معلول و همچنین پذیرفتن ترتب موجودیت‌های بالفعل بر بالقوه که مبتنی بر ماده و صورت ارسطویی بود، نوعی توالی منظم و بدون تغییر را اقتضاء می‌نمود. در دیدگاه ابن عربی تمامی اینها - که از اصول مسلم نزد فیلسوفان مسلمان است - در سایه قدرت مطلق خداوند رنگ می‌بازد؛ البته واضح است که نگاه ابن عربی در این خصوص کاملاً با نگاه متکلمان اشعری هم‌سو می‌باشد.

۱۴. بر اساس نکته ۱۲ و ۱۳ امتداد جهان امتدادی اتصالی نیست. حق تعالی کلمات وجودی را هرگونه که بخواهد به دنبال یکدیگر می‌آورد. از این رو امتداد تجلیات حق امتدادی انفصالی و مانند کلماتی است که گوینده در سخنان خود می‌آورد و یا به تعبیری؛ توالی امتداد انفصالی عددی است (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۴: ۴۰). از این جهت

وجود تنزلی حق تعالی به اقیانوسی بی کران می ماند که هر لحظه با چین و شکن هایش امواج متنوع و بی شماری را پدید می آورد که همه آنها در لحظه نمایان شده و بلافاصله محو می گردند و در لحظه بعد چین و شکن های کاملاً جدید به ظهور می رسند. بنابراین وحدت حقیقی دهر با تمام ایامی که از خود نمایان می سازد در گرو وحدت آن وجود تنزلی حق تعالی در عرصه دهر است؛ گرچه آدمیان بر اساس تشابه موجودات کنونی با موجودات گذشته گمان می کنند که موجودات وحدتی از پیش خود دارند و به تعبیر ابن عربی که از قرآن کریم اقتباس نموده است، آنها نسبت به آفرینش جدید در اشتباه اند. در آفرینش الهی می توان از تغییر (جایگزینی مستمر موجودات جدید) سخن گفت ولی از حرکت (خروج تدریجی شیء از قوه به فعل) نمی توان دم زد.

۱۵. زمان در معنای کلامی یا فلسفی اش دو مفهوم داشت: یکی تقارن میان حوادث و دیگری نوعی بُعد و امتداد متصل و گذرا که قطعات آن نمی توانند در کنار هم موجود باشند (کمیت متصل غیر قارّ الذات) که با حرکت فلک برین تحقق می یافت. ابن عربی بر آن است که این دو مفهوم، حقیقت زمان را بیان نمی کنند گرچه نسبت به برخی از مصادیق زمان یعنی ایام جسمانی تا حدودی صادق و بهره ای از حقیقت دارند.

۱۶. متکلمان و فیلسوفان عمدتاً مشایی تا عصر ابن عربی در مسایل مربوط به زمان نظریه پردازی هایی داشته اند که ابن عربی به احتمال بسیار قوی آنها را مورد مطالعه و تأمل قرار داده است. مقایسه نقاط مشترک و تمایز دیدگاه ابن عربی با دیدگاه متکلمان و فیلسوفان بدون تردید، شناخت همه آن دیدگاه ها را عمق بخشیده و نوآوری های ابن عربی را برجسته تر می نماید. در بخش نخست به ذکر برخی از وجوه تشابه و تمایز دیدگاه ابن عربی با دیدگاه های فیلسوفان مسلمان عمدتاً مشایی هم دوره یا قبل از ابن عربی می پردازیم و سپس در بخش دوم همان مقایسه را میان دیدگاه او و برخی از متکلمان مسلمان بازبینی می نماییم.

۱۶-۱. وجوه تشابه و تمایز دیدگاه ابن عربی با دیدگاه فیلسوفان مسلمان در هستی

شناسی زمان

نقاط مشترک:

۱۶-۱-۱. از نظر ابن عربی منازل مستمر و متوالی حق تعالی در ایام (ماهیات امکانی)، جهان ممکن الوجودها را در عرصه هستی نمایان ساخت. از این رو موجودیت جهان آفرینش مشروط به چنین منزله ای می باشد و بر پایه این منزله، ممکن الوجودها خلأ

وجودی داشته و هیچ گونه استقلال وجودی در هیچ لحظه‌ای برای آنها متصور نیست. این نگاه به جهان با نظریهٔ حدوث ذاتی فیلسوفان مشایی تا حدود زیادی هم‌سویی دارد؛ زیرا در پرتو نظریهٔ حدوث ذاتی، ممکن الوجودها، هم در لحظهٔ حدوث و هم در لحظهٔ بقاء، نیازمند ایجاد دائمی واجب الوجود می‌باشند.

۱۶-۱-۲. زمان به معنای کمیت متصل قارالذات با حرکات افلاک آغاز می‌گردد.

۱۶-۱-۳. حرکات افلاک برین بر تمامی حرکت‌های موجودات تحت پوشش خود تأثیر گذاشته و موجبات پیدایش ارکان و عناصر و مولدات می‌گردند.

۱۶-۱-۴. زمان به معنای یوم در نظر ابن عربی و به معنای عرضی کمیت متصل غیرقارالذات نزد فیلسوفان، حقیقتی عینی در جهان هستی دارد.

۱۶-۱-۵. خداوند موجود فراتر از زمان است و از این رو هیچ‌یک از مفاهیم زمانی بر او منطبق نمی‌گردد.

نقاط تمایز

۱۶-۱-۶. در نظام سلسله مراتبی ابن عربی جایگاه و ترتب زمانی موجودات بر اساس روابط علی و معلولی و اقتضائات ذاتی طبایع، تعیین نمی‌گردد؛ بلکه به ارادهٔ آزاد الهی هر موجودی مستقیماً به تجلی خداوند ایجاد می‌گردد. موجوداتی که فیلسوفان به نام علت‌های حقیقی (فاعلی، مادی، صوری و غایی) می‌خوانند در واقع نوعی علت زمینه‌ای (علت معدّه) می‌باشند.

۱۶-۱-۷. محیی‌الدین با تأویل «زمان» به معنای دهر یا ایام بزرگ و کوچک، «زمان» را در تمام مراتب هستی اعم از جسمانی و غیر جسمانی می‌گستراند و مانند فیلسوفان مشایی آن را محدود به عالم ماده نمی‌نماید.

۱۶-۱-۸. موجودیت زمان در موجودیت عرضی متصل قارالذات منحصر نمی‌گردد. از نظر ابن عربی زمان یا دهر، تمامی تجلیات مستمر و پیاپی حق تعالی است که در قالب جواهر و اعراض نمایان می‌گردد و بدین‌سان زمان یا دهر همان خداوند است؛ در حالی که از نظر فیلسوفان مشایی زمان به عنوان یک عرض، موجودیت امکانی و وابسته دارد.

۱۶-۲. وجوه تشابه و تمایز دیدگاه ابن عربی با دیدگاه برخی از متکلمان مسلمان

در هستی‌شناسی زمان

نقاط مشترک

۱۶-۲-۱. زمان به معنای ظرفی مستقل برای حوادثی که در جهان اتفاق می‌افتند، تنها در وهم یافت می‌شود.

۱۶-۲-۲. رابطه علیت در میان اجزاء عالم (ماسوی الله) وجود ندارد و اگر هم علیتی در کار باشد تنها میان خداوند و موجودات است. به دیگر سخن تنها یک علت وجود دارد و بقیه موجودات، معلول مستقیم آن هستند و بدین‌سان نظام علیت طولی و عرضی نیز موجودیتی و همی دارد. روابط علی و معلولی و اقتضائات طبیعی اشیاء دست قدرت الهی را نمی‌بندند و موجوداتی که در لحظات بعد به وجود می‌آیند، بر اساس تقدیری که خداوند برای آنها در نظر گرفته است اتفاق می‌افتند. این نکته بدان معناست که حوادث قبلی به طور ضروری تعیین‌کننده ماهیت و زمان حوادث بعدی نیستند. بر این پایه اگر تقدیر الهی را نادیده بگیریم و تنها به متن حوادث جهان توجه نماییم، درمی‌یابیم که هیچ حادثه متعینی قابل فرض هم نیست. این سخن بدان معنا نیست که ما به جهت محدودیت شناختی که نسبت به تمامی عوامل موجود داریم نمی‌توانیم آنها را به طور دقیق پیش‌بینی کنیم؛ بلکه بدان معناست که در مجموعه جهان ممکن‌الوجودها با صرف نظر از تقدیر الهی هیچ چیزی متعین نمی‌گردد زیرا که جهان ممکن‌الوجودها از پیش خود هیچ ساز و کار تعین‌بخشی ندارد و بدین‌سان حوادث این جهان نسبت به یکدیگر کاملاً اتفاقی (بدون رابطه علی و معلولی نسبت به یکدیگر) می‌باشند؛ گرچه در سیطره تقدیر الهی نظم و توالی تخلف‌ناپذیری دارند. بر این پایه هر چیزی که در هر مقطعی اتفاق افتاده، می‌توانست در همان شرایط با ماهیتی دیگر یا در زمانی دیگر اتفاق بیفتد، البته اگر خداوند اراده می‌فرمود. این دیدگاه به آنچه که فیزیک‌دانان امروزی تحت عنوان اصل عدم تعین مطرح می‌کنند بسیار نزدیک است که شرح این نکته پژوهشی دیگر می‌طلبد.

۱۶-۲-۴. خداوند موجودی زمانمند نیست و زمان حتی اگر کمیت توهمی فرض شود، به هیچ وجه بر خداوند انطباق نمی‌یابد.

نقاط تمایز

۱۶-۲-۵. سنگ بنای دیدگاه‌های ابن عربی نظریه وحدت وجود است. در جهان هستی غیر از خداوند چیزی وجود ندارد و حق تعالی تنها موجود واقعی در جهان هستی است و ممکن‌الوجودها در تجلی حق تعالی ظهوری سراب‌گونه می‌یابند. تقدیرات الهی، جایگاه و زمان تحقق آنها را تعیین می‌نماید در حالی که در دیدگاه برخی از

متکلمان اشعری هم‌نشینی حوادث با زمان، تعیین‌کننده موقعیت زمانی حوادث بود. (ابن عربی، ۱۳۹۳ق، ج ۴: ۲۹۷).

۱۶-۲-۶. زمان به معنای بُعدی ممتد و مستقل که حوادث در آن اتفاق می‌افتند تنها در توهم پیدا می‌شود ولی زمان به معنای دهر و ایام بزرگ و کوچک، واقعیتی عینی و بلکه عین واقعیت است.

۱۷. دیدگاه ابن عربی درباره زمان آنچنان که خود او مدعی است با اتکاء به روش شناخت خاصی (تقلید از خدا) استوار است. از سوی دیگر اتکاء نظریه ابن عربی درباره زمان بر دو آموزه وحدت وجود و ترتیب نظام آفرینش، بی‌نیاز از توضیح است. نقد و بررسی تحلیلی چنین دیدگاه‌های کل‌نگرانه‌ای می‌تواند از دو زاویه؛ یکی مقام گردآوری و دیگری مقام داوری، مورد توجه قرار گیرد.

از آنجا که روش گردآوری نظریه‌های عرفانی روشی ویژه و متمایز از روش‌های علم تجربی و فلسفه است، به گمان قوی نمی‌توان نگیاناً و اثباتاً آن روش را تأیید یا باطل نمود. عارفان مدعی اند که تنها روش دستیابی به حقایق (فرا تجربی) همان روش شهود عرفانی است و بنابراین برای ناعارفان که از شهودهای عرفانی حظی نبرده‌اند منطقی‌تر به نظر می‌رسد که صحت روش عارفان را محتمل دانسته و با اتکاء به این استدلال که نظریه‌های علمی و فلسفی آنها را تأیید نمی‌کنند، آن را مورد انکار قرار دهند و یا دست کم در مورد آن روش سکوت نمایند.

همچنان‌که در نقدهای تحلیلی و فلسفی مشاهده می‌شود، ارزیابی دیدگاه‌های هستی‌شناسانه به لحاظ مقام داوری دست کم به دو گونه صورت می‌گیرد. نخست آنکه استدلال‌هایی که در جهت اثبات یا دفاع از آن نظریه‌ها اقامه شده، بازخوانی و واکاوی شود و دوم هماهنگی و انسجام میان مؤلفه‌های تصویری و تصدیقی آن نظریه‌ها مورد ارزیابی منطقی قرار گیرند. در خصوص نظریه ابن عربی درباره زمان راه نخست مسدود است؛ زیرا ابن عربی سخنانش را بر استدلال بنا نمی‌نهد و بر مبنای روش شناخت خود، بیشتر آنچه را که به او الهام می‌شود گزارش می‌نماید و البته گاه گاهی هم استدلال علمی یا فلسفی ضمیمه سخن می‌نماید و بنابراین استدلال علمی یا فلسفی معتابیهی در سخنانش وجود ندارد تا مورد نقد قرار گیرد.

در خصوص انسجام و هماهنگی مؤلفه‌های دیدگاه ابن عربی در خصوص زمان و هماهنگی آن با نظریه‌های دیگری از او که با نظریه زمان مرتبط است مانند: وحدت

وجود، انسان کامل، ترتیب و چینش مراتب هستی و آفرینش مدام، نیز به نظر می‌رسد که از انسجام لازم برخوردار است و یا دست‌کم می‌توان گفت که ناهماهنگی جدی و بنیادی در میان آنها دیده نمی‌شود. با این حال ناهماهنگی و عدم انسجام در میان اجزا و مؤلفه‌های یک نظریه نیز دلیل قاطعی بر عدم صحت آن نمی‌باشد زیرا که بسیاری از دیدگاه‌ها در تاریخ علم و فلسفه وجود داشته‌اند که در عین انسجام محتوایی، نادرست بوده‌اند.

بنابر آنچه که گذشت به نظر می‌رسد که راه نقد عقلانی دیدگاه عارفان به نتیجه قطعی نمی‌رسد. از این‌رو در برابر نظریه‌های عرفانی دست‌کم چند گزینه عملی در پیش رو داریم؛ نخست: راهی را که ایشان معرفی نموده‌اند تجربه نماییم. سالکان طریق عارفان این راه را برگزیده‌اند. دوم: به گفته آنان اعتماد نماییم و با تلاش‌های فکری، نظامی فلسفی از آن دیدگاه‌ها بنا نهاده تا به دنبال اعتماد روانی به آن دیدگاه‌ها، به اعتمادی عقلانی نیز نسبت به آنها دست یافته و نظامی فلسفی و قابل دفاعی از آنها برسازیم. این راه را کسانی چون صدرالمتألهین شیرازی طی کرده‌اند. راه سوم: سخنان آنان را دریابیم و آنها را در طبقه نظریه‌هایی که احتمال صحت دارند قرار دهیم. راه چهارمی هم هست و آن اینکه بر پایه جزمیت عقلانی و علمی، دیدگاه‌های عارفان را از محتوای عقلانی خالی دانسته و آنها را در طبقه سخنان خیال‌بافانه و بی‌معنا و کمی محترمانه‌تر آنها را در طبقه رازهایی قرار دهیم که گفتنی نیست و یا اگر گفته شوند، باید با بی‌توجهی از کنار آنها گذشت.

نگارنده بر این عقیده است که از ثمرات مثبت معرفت‌شناسانه‌ای که در پرتو آشنایی با دیدگاه عارفان می‌توان به دست آورد نباید غفلت ورزید. زیرا اولاً: عارفان به ما می‌آموزند که به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان به جهان نگریست. چنین تعلیمی می‌تواند پژوهشگر را نسبت به جزمیت و یقین‌کاذبی که در مورد برخی از دیدگاه‌ها وجود دارد، دست‌کم دچار تردید نماید و ثانیاً: توجه به دیدگاه عارفان - و همچنین دیدگاه‌های دیگر - می‌تواند صاحب یک نظریه را نسبت به پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه اش هوشیار ساخته و از این رهگذر به تقلیدی بودن یا سست بودن یا عدم پشتوانه عقلانی و یا مشکوک بودن آن پیش‌فرض‌ها پی برده و نظریه خود را با استواری بیشتری سامان دهد و ثالثاً: عارفان با طرح دیدگاه‌های خود می‌توانند مسائل

جدیدی را پیش روی پژوهشگران قرار داده و از این رهگذر باب نظریه‌پردازی‌های جدیدی را در عرصه علمی غیر از عرفان، بگشایند.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المملکیة و المملکیة*، چهار جلدی، المکتبه العربیة، مصر، ۱۳۹۳ق.
- _____، _____، ۹جلدی، دار صادر، لبنان، ۲۰۰۷.
- _____، *ایام الشان*، دائرة المعارف العثمانیة، هند، ۱۹۵۹.
- _____، *عقلة المستوفز*، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۹۱.
- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، *الشفاء*، الطبیعیات، تحقیق ابراهیم مدکور و سعید زاید، مکتبه آیت الله المرعشی، قم، ۱۴۰۵.
- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۷)، *چنین گفت ابن عربی*، برگردان سید محمد راستگو، تهران، نشر نی
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۶۵)، *شرح مقدمه قیصری*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- جامی، عبدالرحمان، (۱۳۶۹)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- چیتیک، ویلیام، *ابن عربی میراث دار پیامبران*، مترجمان محمد سوری و اسماعیل علیخانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۳.
- حکمت، نصرالله، *تقلید از خدا*، انتشارات الهام، تهران، ۱۳۹۳.
- حسن زاده آملی، حسن، *دروس فصوص الحکم*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
- الصادقی، احمد، *عقل و هستی در اندیشه ابن عربی*، مترجمان محمد رضا وصفی و مسعود انصاری، جامی، تهران، ۱۳۹۲.
- عابدی شاهرودی، علی، (۱۳۷۴)، *بررسی مقدماتی تئوری زمان*، «کیهان اندیشه»، شماره ۶۳، صفحات ۳۲ تا ۶۱
- فاضل تونی، محمدحسین، *تعلیقه بر فصوص الحکم*، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۰.
- قیصری، داوود، *رسایل قیصری*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷.
- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۰.
- موحد، محمد علی و صمد، *شرح فصوص الحکم*، نشر کارنامه، تهران، ۱۳۵۸.