

درونی کردن خدا در مکتب ابن عربی (نگاهی به نظریهٔ خدای آفریده در اعتقاد)

سعید رحیمیان*

چکیده

در مکتب ابن عربی تجربهٔ عارف از خداوند و امر متعالی تابعی از دو عامل فاعلی (تجلی) و قابلی (استعداد و عین ثابت) فرد است که از این امر به «درونی کردن خداوند (معبود)» تعبیر می‌کنیم. در این میان، مکاشفات صوری خیالی و تعبیر آنها در ذهن فرد، متأثر از عقاید، پیش‌فرض‌ها و انتظارات او نیز هست. این حقیقت که هرکس - چه عامی و چه عارف - خدای خاص خویش را می‌پرستد، در مکتب ابن عربی با عنوان نظریهٔ «الإله المخلوق فی الإعتقاد» یا «إله معتقد» مطرح شده و نقش اساسی در آموزه‌های نظری و عملی او دارد. این مقاله به معنا و مفاد قاعده‌ی مزبور، اهمیت آن و نیز مبادی و مستندات آن در مکتب ابن عربی می‌پردازد. کلیدواژه‌ها: اله معتقد، درونی کردن خدا، عین ثابت، تجلی غیب، تجلی شهادت، مکتب ابن عربی.

* عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز.

E-mail: Sd.rahimian@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۲/۱۸ پذیرش نهایی: ۹۰/۱/۲۴

مقدمه

عرفان عملی را می‌توان در يك کلام «خدايي کردن درون (تأله)» براساس «خودشناسی (معرفة النفس)» دانست. از دیگر سو، از جمله آموزه‌های اساسی عارفان خصوصاً در عرفان نظری (مکتب ابن عربی) پی‌بردن به پدیده «درونی کردن خدا» در بشر اعم از عارف و عامی است که ربطی وثیق با آموزه‌هایی همچون وحدت وجود و تجلیات اسماء در بعد نظری و نیز رواداری و تسامح در برابر دیگر عقاید در بعد عملی دارد. این اصل پیامد این عقیده ابن عربی است که مقام ذات حق بی‌نهایت وجود است و وجود بی‌نهایت قابل اکتناهی نیست یعنی به چنگ عقل و خیال و وهم و حس نمی‌آید، آنچه از حق قابل درک است تجلیات اسماء اوست. هر موجودی مظهر اسمی از اسماء است و به مقدار سعه وجود آن اسم می‌تواند نسبت به حقیقت حق، معرفت پیدا کند. از این رو، راه‌ها به سوی خداوند به عدد انفس خلائق است و هر کس بر اساس عین ثابت خویش و خصوصیات درونی از جمله اعتقاداتش، خدای خود را اثبات و دیگر عقاید را انکار می‌کند، حال آنکه حقیقت ورای هر دو است و در محدوده هیچ‌یک نمی‌گنجد.

حال که حقیقت قابل اکتناهی نیست، هرآنچه که به‌عنوان حق مورد عبادت قرار گیرد عبارتست از تجلیات او که به حسب طاقت و ظرفیت ادراکی فرد حاصل شده است، همان‌طور که دریا در ظرف و تور هیچ صیادی قرار نمی‌گیرد، اما هرچه در ظرف بماند نیز نشانی از دریا دارد.

توضیح آنکه: برخی مفاهیم، اصطلاحات و قواعد در عرفان نظری به‌منزله رکنی اساسی برای دید توحیدی عارفان هستند که با بیشتر عناصر و ارکان جهان‌نگری عارفانه نسبتی خاص دارند، به‌نحوی که حذف آنها از هندسه معرفتی عرفانی، ناممکن و به‌منزله حذف سخن اساسی عارف تلقی می‌شود. از آن جمله است مفاهیمی مانند تجلی، وحدت وجود و قواعدی نظیر "تناسب معرفت رب و معرفت نفس"، قاعده "نفی تجلی در احدیت" و نیز نظریه "اله معتقد یا الإله المخلوق فی الاعتقاد"^۱ و نیز "الطرق إلى الله بعدد أنفوس الخلائق" در عرفان ابن عربی. موضوع این مقال، نظریه اخیر است که به تواتر در بسیاری آثار موجز یا مفصل ابن عربی از آن یاد شده و،

چنان‌که اشاره خواهد شد، دامنه‌ها و توالی آن در بسیاری عرصه‌های نظری و عملی عرفان گسترش یافته است. اهمیت این نظریه را، جدای از میزان تواتر آن در دو اثر اصلی ابن عربی یعنی فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم، از نامه او به فخر رازی نیز می‌توان دریافت که در آن به نقد اصحاب عقول پرداخته و بزرگترین حسرت غیرعارفان را در روز قیامت، عدم تشخیص حق در صور متنوع اعتقادی و انکار آن صور دانسته است (ابن عربی، ۱۴۱۱، ۲۴ و ۲۵).

هم‌چنین، اهمیت اساسی قاعده را می‌توان از وصیت‌نامه قونوی نیز دریافت که در آن ضمن اقرار و شهادت به تمامی ارکان دین و شریعت و در عین پرهیز از ذکر معارف خاص طریقتی خویش، نتوانسته از ذکر این عقیده در مجموعه شهادت‌های خویش بگذرد و در سطرهای آغازین وصیت، پس از تصدیق به حقانیت بهشت و دوزخ می‌گوید: «إِنَّ الْقِيَامَةَ حَقٌّ وَ تَحْوُلُ الْحَقِّ فِي الصُّورِ الْإِعْتِقَادِيَّةِ بِحَسَبِ الْإِدْرَاكِ أَصْلُ الْعَقَائِدِ حَقٌّ...» (قونوی، ۱۳۸۴، ۲۶).

چنان‌که خواهیم دید این نظریه و قاعده موجود در بطن آن، متلازم با مباحث و اصول عمده عرفانی مانند وحدت وجود، تجلیات وجودی و اسمائی، اعیان ثابت و نقش خیال خلاق در اعتقادات و متفرع بر آنها است، اما انتخاب و گزینش این قاعده از میان جمیع مباحث عرفان نظری حکایت از اهمیت آن در نزد قونوی و مکتب ابن عربی دارد.

دامنه‌ها و گستره بحث

چنان‌که گذشت این قاعده پی‌آمدها و توالی گسترده‌ای در ابعاد گوناگون دیدگاه ابن عربی و مکتب عرفانی او دارد که در اینجا به اجمال به برخی ابعاد آن پرداخته می‌شود.

الف - بعد معرفت‌شناختی

نظریه «اله معتقد» متضمن طرح نظریه‌ای مبتنی بر تفاعل فاعل شناسایی (عارف) و متعلق شناسایی (مورد مکاشفه یا شهود) در تجربیات عرفانی است بدین معنی که،

در جریان تجربه عرفانی نظیر کشف و شهود در مراحل، ساختار وجودی و شخصیتی عارف در جهت‌دهی تجلیات الهی بر او و نیز صورت‌بندی تجارب عرفانی در نزد او و سپس در قالب‌ریزی مفهومی و زبانی آن - یعنی هم در اصل و کیفیت پیدایش تجربیات عرفانی به‌نحو علم حضوری و هم در جریان انتقال آن به علم حصولی - مؤثر واقع می‌شود. به عبارت دیگر، ساختار و مولفه‌های شخصیت عارف از عین ثابت او در مرحله علم الهی گرفته تا نحوه دید وی نسبت به حق متعال و عالم، و پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های ذهنی او اولاً بر تجلیات حق نسبت به او و ثانیاً به - نحوه صورت‌بندی حقایقی که در مرحله کشف صوری و مکاشفه مثالی متأثر از خیال خلاق در عالم خیال متصل دریافته است و ثالثاً بر تعبیر او از آن تجلیات و مکاشفات و رابعاً در مرحله انتقال از معنی به واژه‌ها و الفاظ، مؤثر و تعیین‌کننده است و آنچه در نهایت، عارف هنگام صحو (نه در حال سکر و محو) و فراخوان و استحضار ذهنی و تعبیر و یادآوری خواهد داشت و طبعاً به دیگران منتقل خواهد نمود، «تجربه تعبیر شده و شکل یافته» است نه تجربه محض.

ابن عربی می‌گوید: از طرفی حق با همه اسماء و صفات گوناگونش هر دم تجلیاتی متنوع و بی‌نهایت دارد و از سویی دیگر، دریافت تجلی از جانب عبد منوط به سنخیت بین متجلی و متجلی له است و از جانب سوم، این تجلیات مسانخ نیز در هر فرد (جز در انسان کامل) بر طبق ساختارهای وجودی و ویژگی‌های شخصی‌اش صورت‌بندی و قالب‌ریزی می‌شود. او بر این اساس نتیجه می‌گیرد: هر عارف یا سالک - جز کاملان که وصف آنها خواهد آمد - خدای خویش را در قالبی حاصل از تجلی اسم خاص از سویی، و صورت‌بندی خیال خلاق خویش در اعتقادش به - صورتی ویژه با نامی خاص و برجستگی‌هایی منحصر به فرد از دیگر سو، می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۱۲۰-۱۲۱)؛ و به تعبیر دیگر، شناخت هر کس از خدا به همان اندازه‌ای است که او متحقق به خدا یا خداگونه شده باشد. و معبودش را در همان ظرف و شرایط با عنوان خاص مورد مخاطبه و مناجات قرار می‌دهد و با همان ویژگی‌ها می‌پرستد، پس رب و معبود او خدایی است محصول روند فوق‌الذکر که در نهایت در ذهن او حائز تصویری ویژه می‌گردد. تصویری که، به تعبیر ابن عربی، در

نهایت از راه خاص متجلی شده است و مخلوق خیال خلاق عارف یا سالک در ساحت ذهن اوست؛ بر این اساس، ناروا نیست اگر عارف و سالک را از وجهی عابد مخلوق خویش و نه عابد خالق خویش بدانیم و چه باک آنگاه که تکویناً جز این چاره‌ای نیز نیست.^۲ و این است معنای «درونی کردن خدا» در عرفان نظری.

ابن عربی در تعمیم اصل مزبور، اعتقاد دارد جدای از گروه عارفان، دیگران نیز جز این نمی‌کنند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۱۲۱ و ۲۲۵). هر متکلم خدایی که در ساحت درک و تأویلش از متون مقدس براساس ساختار ذهنی‌اش بر او جلوه کرده، حال با صبغه تشبیه، تنزیه، تجسیم یا تعطیل یا با صفتی غالب اعم از قدرت یا عدالت و حکمت... شناخته و می‌پرستند. هر فیلسوف نیز خدایی که در ساحت درک عقلی‌اش از واجب‌الوجود یا صفات کمالی یافته - که ابن عربی آن را شناختی صرفاً سلبی و تنزیهی می‌داند (ابن عربی، بی تا (فتوحات)، ج ۱، ۴۰) - می‌پرستد و هر عامی نیز در واقع با تصویری ذهنی از خداوند هنگام نیایش و پرستش سرو کار دارد که چه بسا اغلب با مفهوم خداوند در نزد دو گروه سابق (متکلمان و فیلسوفان) تطابقی ندارد. اینکه خدای اشعری، خدای قهّار و قدرتمند با قدرتی بی‌نهایت؛ و خدای معتزلی، خدای عادل هر چند با قدرتی محدودتر است؛ و خدای فیلسوف، گاه محرّکی لایتحرك یا عقلی عاقل و گاه بسیط‌الحقیقه و جامع صفات کمالی؛ و خدای فقیه، مولی و قانون‌گذاری تکلیف‌کننده؛ و خدای زاهد، عبوسی منتقم؛ و خدای عابد، مأمول و مرجو؛ و خدای عارف، نوری محبوب و جمیل؛ و خدای عامی، گاه توده‌ای از نور و گاه با صورتی دیگر تلقی می‌شود همه بر اساس قاعده مزبور قابل توضیح است.

هم‌چنین وجه اینکه عارفی، مظهر اسم علیم و دیگری اسم قدیر و سومی اسم محیی یا جواد یا ... می‌شود (در این زمینه رك كتاب العبادله ابن عربی، تحقیق محمود عطا)، و به تعبیر ابن عربی، عبد آن اسم گردیده و آن اسم ربّ او محسوب می‌گردد و هر عارف به اسمی خاص تخلق می‌یابد، نیز همان است.

به‌علاوه، هر کس که خداوند را می‌خواند در واقع براساس همان نسبتی خاص که با او دارد و بر اساس احتیاجی که به او دارد خوانده است، چرا که راه مواجهه با «الله» (الوهیّت) وجهی است که هر کس از آن طریق با خداوند، روبرو می‌شود یعنی

ربوبیت (ابن عربی، بی تا (فتوحات)، ج ۲، ۴۲۲) و چون «الله» اسمی است حاوی جمیع اسماء الهی، هنگام مخاطبه و مناجات، هیچ‌گاه به صورت مطلق ملاحظه نمی‌شود و همواره در قالب اسمی خاص و جهت ویژه در قالب «رب» مورد مخاطبه قرار می‌گیرد. بنابراین، هر کس ربّ خاص خویش را می‌خواند هر چند در لفظ به جای یارب، یا الله بگوید؛ پس یا الله در لسان مریض به معنای یا شافی است و در نزد فقیر به معنای یا جواد است و هكذا و این خود جنبه‌ای دیگر از قاعده مزبور یعنی «صور تجلیات الهی» و «التجلی فی الصور» است.

ب- بعد فلسفی و کلامی

بر اساس قاعده مورد بحث نه تنها تفاوتی که بین خدای فیلسوفان، متکلمان و عارفان و اسماء صفات او در نزد هر نحله مشاهده می‌شود بلکه سرّ اختلاف شرایع، تفاوت و تفاضل انبیاء، نحوه نگرش به ادیان و تفاوت بین آنها و توضیح وحدت متعالی ادیان و در نهایت، وصول به نوعی تکثرگرایی دینی (در مقوله نجات و نجات-بخشی) نیز توضیح می‌یابد.

تفسیر ابن عربی از علل اختلاف شرایع چنین است که: اختلاف شرایع به واسطه اختلاف نسبت‌های الهی است که موجب تغییر احکام می‌گردد و این به نوبه خود به جهت اختلاف احوال است و اختلاف احوال نیز مستند به اختلاف زمان‌هاست و زمان‌ها خود مدلول حرکات‌اند و حرکات‌ها ناشی از اختلاف توجهات حق به ایجاد (خلق جدید) اشیاء و تعلق و ارتباط خاصی که اسم مرید با آنها دارد (ابن عربی، بی- تا (فتوحات)، ج ۱، ۲۶۶). او هم‌چنین در بیان نحوه خاص تکثرگرایی خویش در قالب پذیرش قلب عارف نسبت به صور مختلف اعتقادات، دین‌هایی عارف را دین محبت (دین‌ال‌حب) دانسته است؛ ابیات معروف او، در ترجمان‌الاشواق، چنین است:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعی لغزلان و دیرلرهبان
و بیت لاوٹان و كعبة طائف	والواح توراة و مصحف قرآن
ادین بدین‌ال‌حب انی توجهت	رکائبه فال‌حب دینی و ایمانی ^۳

(ابن عربی، ۱۳۷۸، ۵۷)

دلم پذیرای هر صورتی گشته چنان که مرغزاری برای آهوان و دیری برای راهبان است.

و منزلگاه بت‌ها و کعبه برای طواف‌کنندگان همچنان که الواح تورات و مصحف قرآن در او جمع است.

به دین محبت متدین‌ام و هر جا که حاملان آن روی کنند من نیز با آنها خواهم رفت، چرا که دین و ایمان همان عشق است.

بیت اخیر یادآور سخن مولانا در مثنوی است که:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

(دفتر دوم، بیت ۱۷۷۰)

ج- بعد سلوکی و اخلاقی

از دید ابن عربی، تبیین راه‌های مختلف سلوک الی‌الله و علل آن، که به عدد انفس خلایق دانسته شده است^۴ (ابن عربی، بی‌تا (فتوحات)، ج ۲، ۶۲۱) و نیز علت انحصاری بودن برخی ریاضت‌ها و ادویه روحانی نظیر اذکار و اوراد خاص و نحوه و تعداد ذکر و کیفیت تلقی آن در طریقت و هم‌چنین در جنبه اخلاقی، توضیح عوامل تفاوت شیوه‌های زیست زاهدانه- عابدانه یا عاشقانه و نیز مدل‌های گوناگون دینداری مردم مانند تکلیف‌گرایان- معامله‌گران یا شاکران و محبان و مانند آن نیز بر حسب نحوه اعتقاد آنها در باب خدای مورد پرستش و مورد مواجهه آنها قابل درک است. یعنی هر چهره‌ای از خدا چهره‌ای از دین را دربردارد و هر چهره‌ای از دین نوعی دینداری را می‌طلبد. به علاوه، عمل و عبادت نافع برای فرد نیز به درجه فهم و درک او نسبت به خداوند بازمی‌گردد، بدین جهت است که حسنت ابرار برای مقربان سیئه محسوب شده و عمل واحد یا ریاضتی خاص برای فردی شهید و برای دیگری سم و زهر می‌گردد.

در بعد عملی این قاعده مبین این نکته نیز هست که چرا هر کس حق را خدای خویش (خدای من) می‌داند و با او احساس صمیمیت و ربطی خاص (به تعبیر مولانا

ارتباطی بی تکلیف بی قیاس) دارد^۵ که حاصل همین درونی کردن خداوند و سازگار کردن آن مطلق بی نهایت و بی تعین با تعینات و ویژگی‌های درونی فرد - البته، با قید کمال دانستن و همواره فراتر دانستن او - و پرستش او به وصف تعالی و تقدس است.

د- بعد اجتماعی

در این جنبه، فهم شیوه درونی‌سازی خدا، نوعی اخلاق اجتماعی مبتنی بر رواداری و تسامح درباره دیگران و سعی در جهت تفاهم و ایجاد همدلی را اقتضا دارد، زیرا عارف می‌یابد که همه بر حسب اقتضای فطرتشان، علی‌رغم اینکه کمال را می‌ستایند و می‌خواهند کمال مطلق را بپرستند، اغلب در تشخیص مصداق خطا می‌کنند یا غیر کمال را با کمال اشتباه می‌گیرند یا مقید را، هر چند ناخواسته و نادانسته، جایگزین مطلق می‌کنند. از دید عارفان آیاتی همچون «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف / ۱۰۶) و نیز «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ» (سبأ / ۱۳) که مفاد آن مشرک دانستن اکثر مؤمنان و موحدان و در اقلیت بودن شاکران واقعی است، بر همین نکته دلالت دارد. تعبیر ابن عربی، «فهو يتخيل أنه يعبد و هو يمجده» (ابن عربی، بی تا (فتوحات)، ج ۲، ۸۵)، سرشت تراژیک عبادت بشر را ترسیم می‌کند که در همان حال که می‌خواهد با نیت و قلب و قصد و تصورش به معبودش نزدیک شود ناخودآگاه به دست خود با همان تصور و قصد از او دور می‌گردد و به تعبیری، اطلاق حق از تعین‌ها می‌رمد؛ اما در عین حال خاتمه‌ای خیر نیز دربردارد و آن اینکه بشر باز هم ناخودآگاه حق را در مظاهر گوناگون خود - هر چند این مظاهر صور اعتقادی او باشد - پرستیده است، چه آن که خداوند خود هر معبودی را جدای از خداوند ندانسته و قضای تکوینی خود را براساس آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَهًا» (اسراء / ۲۳) بر این می‌داند که جز حق در هر حال پرستیده نشود، چه اینکه هر آنچه که محل حاجت انسان و برآورنده نیاز اوست به مقتضای آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتُّمُّ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر / ۱۵)، خدای متعال و ظهور و مظاهر اوست که با او به نوعی اتحاد دارند. «فالكل مصيب و كل مصيب مأجور» (ابن عربی، ۱۹۹۳، مسئله ۲۷).

این مطلب در شیوه زیست عملی برای ابن عربی دست‌مایه نفی تکفیر و ناپسندی بدعت دانستن عقاید گوناگون شده است، چرا که هم مکفر و هم مکفر در بند عقاید خویش‌اند که حاکی است از شرایط فاعلی و قابلی تجلیات خاص حق در صور اعتقادی ایشان. وی، در کتاب *المعرفه*، ابتدا مبنای معرفتی نفی تکفیر را چنین بیان می‌کند: «إعلم إله لا بدّ لكلّ شخص من عقیده فی ربّه یرجع بها إلیه... فإذا تجلّى الحقّ تعالی فی صورة معتدّه عرفّه فأقرّ به». و پس از چند سطر به‌عنوان نتیجه عملی می‌گوید: «فإیّاك أن تتقید بقید مخصوص و تکفر بما سواه فیفوتك الأمر علی ما هو علیه» (ابن عربی، همان، مسئله ۲۷؛ و نیز فصوص، فص هودی، ۱۱۳).

البته، باید توجه داشت که ابن عربی این تکثرگرایی در نجات‌بخشی و وصول به درجه‌ای از حقیقت را منافی با حقایق کامل یک دین به‌عنوان دین خاتم، چه در بعد حقیقت و چه در بعد نجات‌بخشی، نمی‌داند. یعنی نجات‌بخشی ادیان به‌مانند انتشار حق و حقیقت در آنها خود دارای درجات و مراتب است. از دیدگاه او کمال هر دین بیش از هر عامل دیگر به کمال پیامبر آورنده آن و قلب آن نبی، که حامل وحی الهی و کلام اوست، وابسته است و از آنجا که قلب محمدی (ص) اکمل و عاها و ظرفیت‌ها در بین انبیاء بوده است، دین اسلام نیز اکمل و بالطبع خاتم ادیان است که هم حقیقت را در کامل‌ترین وجه و هم نجات‌بخشی را در حدّ اعلی برای بشر فراهم آورده است. او در مواضع متعدد فصوص، بینش و قلب محمدی (ص) را برترین بینش‌ها و کتاب و دین ایشان را مهیمن بر دیگر ادیان و کتب می‌داند. وی در این زمینه می‌گوید: «أوتی رسول الله (ص) جوامع الکلم» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۱۴۱)، هم-چنین ختم نبوت را نیز به همین وجه توضیح می‌دهد: «و ختم بمحمد (ص) جمیع الرّسل...» (ابن عربی، بی تا (فتوحات)، ج ۴، ۷۴).

تحلیل ابن عربی از ضلالت مشرکان نیز چنین است که: مشرکان و بت‌پرستان از دو جنبه گمراه شدند یکی آنکه از دو جنبه بودن هر پدیده‌ای یعنی جنبه حجاب بودن آن و دیگری جنبه تجلی و مظهریت آن، تنها جنبه نخست را دریافتند، یعنی از آنجا که حق، همواره خود را بر حسب خلق جدید در صور مختلف نمایان می‌سازد و باطن فقط با در حجاب شدن مستمر عیان می‌گردد، بر این اساس خیال خلاق به‌عنوان یک

عالم خود را بر خیال فعال ما به عنوان يك قوه آشکار می‌کند. این خیال در عین حال که يك ظهور است يك حجاب نیز هست، این حجاب می‌تواند چندان تیره شود که ما را در دام بت پرستی گرفتار کند. هر چند می‌تواند آن چنان شفاف شود که در هر چیز «حق» را به بشر نمایان سازد. بت پرستان گرفتار جنبه تیره این «حجاب - ظهور» ها شده‌اند.^۷ این انتقادی است که بر مشرک و نیز بر اغلب مؤمنان مشترك الورد است، زیرا به تقریری که گذشت مؤمنان نیز حق را غالباً محدود به تصور و خیال و اعتقاد خویش ساخته و دیگر صور اعتقادی را منکرند مگر اندکی از اولیاء و مؤمنان کامل که حق را «الظاهر في المظاهر» بر حسب خلق جدید در همه صور می‌یابند.

جنبه دوم گمراهی مشرکان به جهت «انحصار» است، یعنی چه بت پرستان و چه آنان که یکی از انبیا را پرستش می‌کنند به توهم انحصار دچارند و از این نکته غافل که نه تنها آن بت یا آن شخص (نبی یا غیر او) واجد خصوصیتی خاص (در واقع یا در خیال بندگانش) بوده بلکه هر پدیده در عالم جز ظهور حق نیست (ابن-عربی، ۱۳۶۶، ۱۳۹-۱۴۱). بنابراین، یا باید همه عالم مورد پرستش واقع شود، زیرا «هر جا روی خود بگردانی وجه الله است» یا آنکه تنها آن واحدی که در ورای همگان و اصل و حقیقت همه کمالات است، باید پرستیده شود. بر این اساس، نه بت و نه الهه‌ها و معبودها هیچ‌کدام فی حدنفسه شر نیستند و همه به ظهور حق که محض خیر و خیر محض است، نیز خیراند و اشتباه از غفلت و توهم انحصار است.^۸

ابیات ذیل از ابن عربی می‌تواند جمع‌بندی از این بخش را عرضه کند:

و انا اشهدت جميع ما اعتقدوه	عقد الخلائق في الاله عقائداً
قالوا بما شهدوا و ما جحدوه	لما بدا صوراً لهم متحولاً
والمشركون شقوا و ان عبده	.. وقد اعذر الشرع الموحد وحده

(ابن عربی، بی تا (فتوحات)، ج ۳، ۱۳۲)

مردمان را در مورد معبودشان عقایدی است و من همه معتقدات ایشان را شهود کرده‌ام (بدان شهادت می‌دهم).

چون صورت‌هایی دگرگون‌شونده بر ایشان آشکار گشت درباره آنچه پذیرفته یا انکار کردند سخن گفتند، اما شرع تنها موحدان را معذور دانست و مشرکان هر چند خدا را (در مظاهری) عبادت کردند، شقاوت یافتند.

مبادی قاعده

الف - مبادی وجودشناختی نظریه

قاعده مورد بحث مبتنی است بر برخی از اساسی‌ترین اصول هستی‌شناختی عرفان از جمله وحدت وجود، مبحث تجلی و ظهور، تنوع تجلیات اسمائی، هم‌بودی تجلی و استتار، اعیان ثابت، عالم خیال (منفصل) و خیال خلاقه انسان (خیال متصل) و نقش آن دو در کشف صوری. توضیح آنکه: اصل وحدت وجود مبین حضور وجود واحد در صور مختلف و ارجاع همه جلوه‌های گوناگون به هستی یگانه است (براساس قاعده العین واحده والحکم مختلف)؛ و اصل تجلی بیانگر آن است که مبدئی واحد به حسب نسب اسمائی گوناگون و نیز استعدادهای مختلف محل اعیان ثابت، ظهوراتی متفاوت داشته و می‌توان همه را به او نسبت داد (براساس قاعده الظاهر فی المظاهر و اتحاد ظاهر و مظهر) (ابن عربی، بی تا (فتوحات)، ج ۲، ۸۵)؛ هم‌بودی تجلی و استتار در واقع ترسیمی از حجاب بودن مظاهر هستی در عین ظهور حق بودن آنها ارائه می‌دهد. کل هستی شعاع‌های نور مطلق است و مطلق از این رو پنهان می‌ماند که چنین به روشنی ظاهر است، یعنی همان مطلق که به سبب وجود حجاب، قابل مشاهده نیست در عین حال وقتی انسانی حجاب را مشاهده می‌کند، چیزی جز نور مطلق را که به تعین درآمده نمی‌بیند، یعنی حجاب و مطلق دو چیز متفاوت نیستند. حجاب، تجلی ظاهری مطلق است.

تنوع تجلیات نیز گریزناپذیر است؛ براساس عرفان ابن عربی، خلق جدید قاعده حاکم بر تجلیات الهی است چه در عالم کبیر (براساس تجدد امثال) و چه در عالم صغیر و قلب عارف (براساس قاعده لاتکرار فی التجلی).

میزان گوناگونی تجلیات ظاهری و صوری چه در انفس (صور اعتقادی حاصل شده برای بشر که صور اعتقادی اش نامند) و چه در آفاق (صور ظهوریافته در عالم

که تجلی صورتی اش می‌نامند) گذشته از آنکه به اسماء و صفات به‌عنوان فاعل و منشاء تجلی مرتبط است، به عین ثابت مظهر (فرد یا مظهر آفاقی) نیز به‌عنوان قابل و پذیرای تجلی مربوط است.

نکته دیگر درباره تجلی صورتی اعتقادی، نقش خیال خلاق فرد در تصویر و مفهوم‌سازی حق در اعتقادش است. و نیز نقش عالم خیال منفصل در صورت‌بندی و قالب یافتن تجلیات حق در آن ساحت که با حفظ تناسب با عالم خیال فرد مکاشف ارتباطی دوسویه دارد.

ب - مبادی شناختاری نظریه

بخشی از مبادی شناختی قاعده مورد بحث حکایت از ارتباط دوسویه بین تجلیات حق (بر قلب عارف) با اموری مانند استعداد و عین ثابت عارف، اعتقادات و شرایط ذهنی و روحی او دارد. بخش دیگر به نقش خیال خلاق عارف در انعقاد کشف خیالی و صورتی و نیز نحوه حصول علم ذوقی او اشارت دارد. از جمله اصولی که به‌منزله حلقه رابط دو مبحث وجودشناختی و معرفت‌شناختی است، عبارت است از استحاله تجلی ذات (احدیّت)؛ بدین مفاد که شهود و رؤیت، به ذات حق تعلق نمی‌گیرد زیرا تجلی فرع بر تعین است و ذات حق یعنی مطلق در اطلاق خویش نافی هرگونه تعین حتی تعینات اسمایی و صفاتی است، پس رؤیت حق تنها در کسوت اسماء و صفات صورت می‌گیرد و راه شناخت آدمی نسبت به حق اسمای اوست. طبعاً رب و معبود هر کس حق متعین است نه حق مطلق. این تعین - چنان‌که گذشت - متأثر از دو عامل فاعل یعنی اسماء متجلی و قابل یعنی عین ثابت فرد و استعداد ویژه او و شرایط خاص اوست.

رب هر فرد، تجلی خدا به‌صورت اسمی است که اولاً عین ثابت و استعداد او اقتضای آن را دارد و ثانیاً نیاز او را در آن شرایط برآورده می‌سازد و این از معانی سخن «جنید: لون الماء لون انائه» است (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۲۵).

از آنجا که محل دریافت تجلی قلب است^۱ و قلب محل تطوّر و تقلّب و دگرگونی، پس حق خود را بر صور مختلف به قلب‌ها یا در زمان‌هایی مختلف به يك قلب

می‌نمایند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۱۲۰؛ و نیز، ۱۹۹۳، مسئله ۲۹). و این خود زمینه‌ساز تنوع اعتقادات است^{۱۰}، پس «اعتقاد» حاصل «رویت» است و رویت حاصل «تجلی» و تجلی حاصل تفاعل اسماء و اعیان، یعنی جنبه فاعلی و قابلی ظهور حق. در این مسیر، تجلیات صوری تشکیل دهنده صور اعتقادی حق در قلب و ذهن فرداند، لکن این تجلیات صوری در نزد فرد نیز حاصل تفاعل دو عالم خیال (منفصل) و خیال خلاق (متصل) اوست.^{۱۱}

اصلی دیگر در عرفان ابن عربی مبین یکی از تقسیمات تجلی است که به حل برخی ابهامات مدد می‌رساند. اصل مزبور تقسیم تجلی به تجلی غیب و تجلی شهادت است، اگر تجلی شهادی مسبوق به استعداد فرد است و منصبیغ به استعداد و عین ثابت او، تجلی غیبی، خود عین ثابت فرد را به منصف ظهور می‌رساند و به نوعی استعدادساز است. به تعبیر مولانا:

آن یکی جودش گدا آرد پدید وان دگر بخشد گدایان را مزید
(دفتر اول، بیت ۲۷۴۹)

سوالی که در اینجا قابل طرح است آن است که آیا از دید ابن عربی اعتقاد است که تجلی را شکل می‌دهد و متصور به صور می‌کند یا آنکه تجلی است که اعتقادات را می‌سازد و صورت می‌بخشد؟

هر چند از برخی تقریرات قاعده مورد بحث (مانند التجلی الاعتقادی - التجلی حسب الاعتقاد) شق اول قابل استنباط است، اما ابن عربی خود به شق دوم نیز تصریح دارد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۱۲۰-۱۲۱)، که در مقام جمع‌بندی با دیگر قواعد و سخنان وی می‌توان گفت:

تجارب عرفانی از سنخ کشف‌المحجوب و پرده‌برداشتن از واقعیت پوشیده و نهان است. این تجارب حاصل تجلی الهی بر قلب عارف است که تجلی مزبور از دو ناحیه مقید می‌شود:

الف - از ناحیه منشاء یعنی اسم یا اسمائی خاص که تجلی کرده است (به تجلی شهادی).

ب- از ناحیه، قابل یعنی قلب عارف که خود ظل و پرتوی از عین ثابت و نیز تجلی غیبی حق تعالی است.

ابن عربی بر این تجلی غیبی در مقام فرق نهادن بین رای خود و سخن دیگر عرفا تأکید کرده و معتقد است بدون اعتقاد به این تجلی صرفاً می‌توان گفت که تجلیات تابع عقاید و ظروف‌اند، اما با توجه به کارکرد این تجلی که خود ظرف‌ساز و ظرفیت‌ساز است، می‌توان از نقش تجلی غیبی الهی در پیدایش تجربه عرفانی عارف نیز سخن گفت (همان، ۱۲۰).

به هر حال، تفاعل مزبور بین جنبه فاعلی (تجلی شهادی) و جنبه قابلی (محصول تجلی غیبی) نوعی «وجد» و یافتن را که مختص به هر عارف است پدید می‌آورد.^{۱۲} شهود و مکاشفات بر دو قسم است صوری و معنوی، به واسطه مکاشفات صوری است که مفهوم و تصویری از حق در نزد فرد (سالک یا غیر او) نقش می‌بندد (رؤیت حق) که این نه تنها متأثر از دو عامل مزبور در بخش‌های قبل در مرحله «یافت» است، بلکه از عواملی مانند شرایط درونی (روانی) و بیرونی (محیطی) فرد، نیازها و انتظارات او، پیش‌دانسته‌ها و اعتقاداتش و نیز نحوه کارکرد قوه خیال (متصل) او نیز در مرحله «تعبیر» تأثیر می‌پذیرد.

به علاوه، از آنجا که به تعبیر ابن عربی تجسد معانی و ارواح در ساحت خیال منفصل واقع می‌شود، پس یافت و رؤیت مزبور (در کشف صوری) حاصل تلاقی تجلی صوری در خیال منفصل از سویی و دریافت خیال متصل فرد از سویی دیگر است و نحوه تجسد معانی در این سطح کاملاً به تفاعل بین دو ساحت خیال مزبور (منفصل و متصل) بستگی دارد.^{۱۳} در چنین وضعیتی، «حقیقت» حق برای آن فرد عارف یا سالک در چنان مرتبه‌ای همانست که تجلی حق در آن ساحت از خیال منفصل و نیز خیال متصل فرد تعبیر شده است.^{۱۴}

این اصل، چنان‌که پیشتر اشارت رفت، منحصر به عارف نیست، بلکه تعبیر مفهومی هر فرد از معبودش حاصل عوامل مزبور خصوصاً ظرفیت ادراکی و تصور او از کمال، نقص، تنزیه، تشبیه، خدای شخص یا شی‌وار و برجستگی صفتی از صفات حق در ذهن و ضمیر او است.

شهود معیار بودن شهود کَمَل و انسان کامل از دیگر وجوه جمع‌بندی بین دو سخن به‌ظاهر متفاوت ابن عربی است که در بحث مستندات قاعده بدان می‌پردازیم.

مستندات نظریه

الف - شهود:

ابن عربی در تثبیت این قاعده نیز به‌مانند اغلب مباحث عرفان نظری خود^{۱۵}، عقل و برهان را به جهت سرشت محدود و تقید آن از دستیابی به مفاد قاعده عاجز دانسته و مستند اصلی قاعده را شهود (عرفان) و نقل (قرآن و سنت) می‌داند. استناد به شهود از این جهت است که قلب که بر پایه تحوّل و تقلّب و دگرگونی مدام بنا شده است، آماده پذیرش تجلیات گوناگون و دائماً نوشونده حق و تنوع اسماء الهی است و در این میان، «قلب عارف کامل» که حق را در ورای تجلی‌اش در صور گوناگون بر پایه «العین واحدة و الحکم مختلف»^{۱۶} پذیراست و رؤیت می‌کند، او را در هر تعین شناخته و به تعبیر ابن عربی: «والعارف الکامل يعرفه فی کلّ صورة تجلی بها و فی کلّ صورة ینزل فیها و غیر العارف لایعرفه الاّ فی صورة معتقدة (ابن عربی، بی تا (فتوحات)، ج ۳، ۱۳۲).^{۱۷}

توضیح آنکه از دیدگاه ابن عربی از بین سه درجه شهودی عارفان یعنی شهود در مقام فرق (ملاحظه مخلوقات و حق با یکدیگر) که متضمن تنافی ظاهر و مظهر است، و شهود در مقام جمع (رؤیت حق بدون خلق) که متضمن عدم رؤیت مظهر است، و جمع‌الجمع (رؤیت حق در آینه اشیا و نیز رؤیت اشیا در آینه حق) که متضمن رؤیت ظاهر و مظهر و اتحاد آن دو است، شهود اخیر است که شهود کاملان (واصلان به بقای بعد از فنا) محسوب می‌شود و در این مقام است که نه خلق حجاب حق است و نه حق حجاب خلق. واصلان بدین مقام که ذوالعینین هستند، حق را هم به وصف اطلاق و هم به وصف تقیید - هر گونه قید و صورتی که حق بدان جلوه‌گر شود - می‌یابند. توصیف قاعده اله مخلوق در اعتقاد نیز به‌لحاظ شهودی تنها از گروه اخیر از عارفان ساخته است.

يك وجه تفاوت اساسی سخن ابن عربی با کانت و نیز ساخت گرایانی همچون کتزر، در همین مناسبت^{۱۸} که ابن عربی به امکان و بلکه ضرورت "شهود معیار" که حاصل رؤیت مطلق است، اعتقاد دارد و توصیه او بر لزوم فائق آمدن بر تقیّدات و معتقدات پیشین و پذیرش حق در صور گوناگون از این اعتقاد برآمده است که با تمرین و مراقبه می توان امید رهایی از قیود درونی (اعم از اعتقادات یا گرایش ها) را داشت، بلکه می توان انتظار مکاشفاتی بدیع که دگرگون سازنده اعتقادات سالک باشد نیز داشت نه آنکه مکاشفات و تعابیر آنها مقهور پیش دانسته های سالک است.

چنان که تجربه وحدت وجود و توحید افعالی و صفاتی و ذاتی غالباً چنین تحولی را در عارف پدید می آورد، (مانند شهود عیانی حقایق وجود و اعتباری ماهیت توسط صدرالمتهلین علی رغم جانب داری شدید او از اصالت ماهیت پیش از آن).

ابن عربی هم چنین آیات و روایات فراوانی را شاهد و مؤید قاعده مورد بحث می داند و در آثار خویش بدان استناد می جوید که از آن بین به برخی آیات و روایات و وجه استناد بدان ها اشاره می کنیم:

ب- آیات

- ۱- "فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ" (بقره / ۱۱۵) بدین تقریر که وجه حق متعال و حقیقت او که قلب عارف، ظرف دریافت آن است وسیع تر و عظیم تر از آن است که به عقیده ای خاص مقید و در جهتی معین محدود گردد (ابن عربی، ۱۹۹۰، مسئله ۲۷).
- ۲- "قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا" (طه / ۱۱۴) بدین مفاد که عارف از هر آنچه که در هر زمان به عنوان رب خویش می شناسد باید فراتر رود و پروردگارش را مقید به علم خاص خویش نکند (همو، ۱۳۶۶، ۱۲۱).
- ۳- "بَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ" (زمر / ۴۷) بدین معنا که در روز قیامت اسما و صفاتی از حق ظهور می یابد که در متخیله عبد و در اعتقادش خطور نمی کرده و این به جهت اتساع الهی است (همان، ۱۲۲).

۴- «وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا» (مریم/۵۵) بدین تقریر که نه تنها اسماعیل (ع) بلکه هر کس دیگر نزد پروردگارش (یعنی حق با اسمی از اسما و تعیینی که با او مناسبت دارد) مورد رضایت است و این انس و رضایت طرفینی است (همان، ۹۰-۹۱).

ج - روایات

۱- حدیث اقرار بعدالانکار: خلاصه حدیث به تقریر ابن عربی آن است که: باری تعالی در قیامت بر عبد ظهور می‌یابد و او از آن ظهور به خدا پناه می‌برد، سپس در صورتی دیگر تجلی می‌کند و مورد اقرار واقع می‌شود. نتیجه آنکه هر عابد و پرستنده‌ای در روز قیامت با خدای مورد اعتقاد و متصور خویش مانوس است و به همان «خدای درونی شده» اقرار دارد (ابن عربی، بی‌تا (فتوحات)، ج ۲، ۸۵ و ج ۳، ۱۳۲).

۲- حدیث احسان: که در تعریف احسان گفته شده: احسان چنان است که پروردگارت را بدان‌سان که گویی او را می‌بینی بپرستی... به گفته ابن عربی مفاد حدیث امر به استحضار صورت الهی در قالب شیء مرئی است و این امر که براساس علم هر فرد تنظیم می‌گردد، در حضرت خیال واقع می‌شود و عالم خیال همان عالمی است که تجسد معانی و تروح اجساد در آن صورت می‌پذیرد (همان، ج ۱، ۳۰۳ و ۳۰۴).

۳- حدیث «المصلیٰ یناجی ربّه»: بدین مفاد که هر نمازگزار و پرستنده‌ای با ربّ خاص خویش روبرو است و مناجات دارد نه ربّ دیگری (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۲۲۵ و ۲۲۶).

۴- حدیث «أنا عند ظنّ عبدی بی»: بدین معنی که گمان‌های خلق پایه و اساس تجلی خداوند بر آنهاست و حق بر آنها بر اساس گمان‌هاشان ظاهر می‌شود (همان، ۲۲۶).

۵- حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»: از نکات مهمی که ابن عربی در حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» مستتر می‌بیند مسئله «هماندی خودشناسی و خداشناسی» و پیوند طرفینی دو شناخت مزبور در هر فرد است که، چنان‌که گذشت، می‌توان از آن به «درونی کردن خدا» تعبیر کرد؛ او این مطلب را از

کلمه «رَبِّه» در حدیث استنباط می‌کند که متشکل از مضاف (رب) و مضاف‌الیه (ضمیر «ه») است، نکته مهم در این باب آن است که دو شیوه به ظاهر متضاد تفسیر حدیث یعنی تقریر امتناع معرفتی و تقریر امکان شناخت در این مبحث به نقطه واحدی بازمی‌گردد. زیرا هر چند فرد نخواهد توانست خدا را چنان که هست بشناسد (تقریر امتناع) چنان‌که خویش را نیز چنان‌که هست نخواهد شناخت، اما او را به-عنوان پروردگارش (رَبِّه) خواهد شناخت یعنی خدا را آن‌گونه که بر نفسش تجلی یافته خواهد شناخت (تقریر امکان) و هم او را خواهد پرستید.

و این مفاد دعای نبوی است: «لَا أَحْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسُكَ» (ابن عربی، بی تا (فتوحات)، ج ۳، ۱۱۷) و نیز «ما عرفناك حقَّ معرفتك و ما عبدناك حقَّ عبادتك».

عارف کامل که بر قلب محمد (ص) و مقام جمع او (مقام بی‌مقامی) است، در این میان استثناست، زیرا خداوند را در قالب همه تعینات می‌یابد و او را بدون مقید کردن به تعین خاص می‌پرستد.

ابن عربی می‌گوید: ما ناچاریم از اسما و فعل حق آغاز کنیم، پس باید از محلّ (متعلّق) فعل الهی (که مربوب است) بیاغازیم و نخستین و نزدیک‌ترین مفعول برای هر کس «خود» و «من» اوست، پس او (حق) را از طریق من و در من می‌شناسد و می‌ستاید (همان، ج ۲، ۶۴۱)، ذات حق را جز حق کسی نخواهد شناخت چرا که هیچ‌گاه ذات حق متجلی نمی‌شود. حال چون هر فرد مظهري از مظاهر اسماء و صفات حق بوده و به نحوی خاص با ربوبیت ارتباط دارد، می‌توان گفت از هر نفس به حق راهی است و تعداد منزلگاه‌های ستایش حق به حسب نفوس مردم فراوان است (همان‌جا).

ربّ از اسمای متعدّدی خداوند است که مقابل آن عبد (مربوب) می‌باشد که عبارت است از ماسوی الله یعنی عالم کبیر و عالم صغیر. عالم بیش از هر اسم دیگری به اسم ربّ نیاز دارد، زیرا ربّ هر ربوبی وجه الهی است که خدا از آن رو (وجه) با آن مواجه می‌شود، یعنی ربّ هر چیز خداوند است از حیث تجلی‌ای که بر او می‌کند (همان، ۴۴۳).

پس اینکه هر که خود را شناخت پروردگارش را می‌شناسد، بدین معنی است که هر که خود را بشناسد ربّ مخصوص، یعنی تجلّی خاص خداوند بر نفس خویش را می‌شناسد نه پروردگار دیگری را؛ چنان‌که در فصوص می‌خوانیم: «بدان که حق در ذات، واحد و در اسماء کل و مجموع است، هیچ موجودی جز از راه ربّ خاص خود از حق بهره‌ای ندارد» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۹۰-۹۱).

حال وقتی شخص، چیزی از «حق» می‌بیند جز خویش را نمی‌بیند (همان، ج ۴، ۳۸۶). از این رو، خلق تنها برحسب نوع باورشان به حق او را می‌پرستند (اله معتقد)، پس تنها امر مخلوق (در اعتقادشان) را می‌پرستند (همان، ج ۳، ۱۶۱)؛ به اعتقاد ابن-عربی معنای "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ" (ابراهیم/۴) نیز همین است که دعوت انبیا بر طبق موقعیت و ظرفیت علمی آن قوم و براساس آنچه خداوند خود را به آنها شناسانده، است (همان، ج ۲، ۶۶۷).

در جوامع روایی شیعی روایتی از امام باقر(ع) نقل شده که به‌خوبی فحوای دقیق قاعده مورد بحث را دربردارد که در اینجا به‌عنوان حسن ختام نقل می‌شود:

«كُلُّ مَا مَيِّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ
مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ وَ لَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى زَبَانِيَتَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ
كَمَا لَهَا وَ يَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدْمَهَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَّصِفُ بِهِمَا وَ هَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ
فِي مَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ» (مجلسی، ۱۹۹۰، ج ۶۶، ۲۹۲).

هر آنچه که در قالب دقیق‌ترین معانی به‌عنوان خداوند در وهم و ذهن خود تشخیص داده‌اید مخلوقی است مانند شما که خود شما ساخته‌اید و به خودتان بازمی‌گردد و چه بسا مورچه نیز برای خدای خود دو شاخک بیندارد، چون آن را کمال می‌پندارد و فقدانش را نقص؛ و این‌گونه است حال عاقلان در توصیفات که از خداوند عرضه می‌کنند.

نتیجه و جمع‌بندی

گفته شد که دو قاعده و نظریه عمده که در عرفان عملی و نظری ابن عربی قابل استنتاج است عبارت است از: «خدایی کردن درون» و «درونی کردن خدا». نظریه نخست مبتنی است بر رجوع نفس به کنه ذات خویش که با وجه الله و فعل او این-همانی داشته و در نهایت، وجود عارف، حقایق گشته و در این سیر معرفت نفس و معرفت ربّ اثری از تعین خاصش باقی نمی‌ماند؛ از این رو، هر چند هدف فرد از معرفت نفس خودشناسی است در نهایت آنچه به چنگ او می‌آید خداشناسی است، زیرا تجلی حق اثری از تعین نفسی او باقی نمی‌گذارد. و نظریه دوم مبتنی است بر اینکه مفهوم و تصوّر خدا و معبود در هر فرد حاصل تفاعل طرفینی تجلی خدا بر او از سویی و استعداد نفس از سوی دیگر است. به عبارت دیگر، هر کس خدای خویش را براساس آنچه تجربه درونی و ظرفیت ادراکی و فهمش اقتضا کرده است تصوّر می‌کند و مفهوم خویش از خدا را می‌سازد. از این رو، خودشناسی هر کس نقش مهمی در خداشناسی او دارد یعنی می‌تواند بازتاب ویژگی‌های خویش و استعداد و عین ثابت خود را در رب و خدای خویش بیابد. هم‌چنین، با توجه به مجموع آنچه گذشت، می‌توان نظریه ابن عربی را نزدیک به نوعی شمول‌گرایی دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. محتوای این قاعده با نام‌هایی دیگر یا در ضمن قواعدی قریب‌المعنی در آثار ابن عربی ذکر شده است از جمله «التجلی فی الاعتقاد»، «التحول فی الصّور»، «التجلی فی الصّور»، «الإقرار بعد الإنکار» و ...
۲. به وجه مکمل این اعتقاد که بر اساس آن هر پرستنده به نحوی عابد حق است نیز اشاره خواهد شد.
۳. او در رساله‌المعرفه نیز گوید: «فکن فی نفسک هیولی لصور المعتقدات کلّها فإنّ الإله تعالی أوسع وأعظم من أن یحصره عقد دون عقد» در خویش به منزله ماده پذیرنده صورت‌های همه اعتقادات باش، چرا که حق متعال فراتر و بزرگتر از آن است که عقیده‌ای خاص او را در حصر خویش گیرد (ابن عربی، ۱۹۹۳، مسئله ۲۵؛ همین عبارت در فصوص‌الحکم، فص هودی، ۱۱۳ نیز آمده است).

۴. چنان‌که عارفان مناجاتی مانند ابوالحسن خرقانی و شاگردش خواجه عبدالله انصاری سلوک خویش را بر مبنای اندوه (شفیعی، کدکنی، ۱۳۸۴، ۲۱۱ و ۳۰۸) و دیگرانی همچون مولانا و ابوسعید ابوالخیر، بر مبنای شادی (همان، ۱۴۴ و ۴۰۸) دانسته‌اند.

۵. در عین حال این نکته اقتضای دین حب است - که در بخش پیشین بدان اشاره شد - زیرا رابطه‌ی هر عاشق با معشوق رابطه‌ای انحصاری و منحصر به فرد است.

۶. بنابراین، می‌توان او را به حسب تقسیم‌بندی‌های جدید در علم کلام از زمره‌ی شمول‌گرایان دانست نه تکثرگرایان و نه حصرگرایان.

۷. به تعبیر شبستری:

دید او از بت الاخلاق ظاهر بدین علت شد اندر شرع کافر
وگر مشرک ز بت آگاه گشتی کجا در دین خود گمراه گشتی

(شبستری، ۱۳۷۱، ۱۰۳)

در این زمینه رك کرین، هانری، تخیل خلاق در عرفان/ابن عربی، ترجمه رحمتی، جام، تهران، ۱۳۸۴.

۸. به تعبیر شبستری:

چو اشیا هست هستی را مظاهر از آن جمله یکی بت باشد آخر
نکو اندیشه کن ای مرد عاقل که بت از روی هستی نیست باطل
بدان کایزد تعالی خالق اوست ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست

(شبستری، ۱۳۷۱، ۱۰۳)

۹. به تعبیر ابن عربی: التجلی ما ینکشف للقلوب من أنوار الغیوب (ابن عربی، بی‌تا (اصطلاحات/الصوفیه)، ۱۱۷).

۱۰. ابن عربی در جایی ضمن مقایسه عقل و قلب، نزاع و تکفیر را مربوط به ارباب عقول می‌داند نه اصحاب قلوب (ابن عربی، ۱۹۹۳، مسئله ۳۰).

۱۱. درباره‌ی تفصیل این تفاعل رجوع شود به هانری کرین، تخیل خلاق در عرفان/ابن عربی، فصل‌های سوم و چهارم.

۱۲. همان‌طور که تجربه‌ی حسی حاصل بازتاب عوامل خارجی همچون نور، گرما، صوت، و... (جنبه‌ی بیرونی) بر قوای ادراکی و حواس پنجگانه‌ی خاص هر فرد (جنبه‌ی درونی) است و در نهایت ادراکی خاص برای هر فرد را به وجود می‌آورد.

۱۳. وجه فارق این سخن که با سخن کانت در ادراکات بشری شباهتی پیدا می‌کند در حضوری دانستن اصل ادراک و یافتن حق در مرتبه‌ای است که به منزله نومن کانت می‌باشد. هر چند حق مطلق به منزله راز دست‌نایافتنی است، اما تجلیات او از حق متعین برمی‌خیزد و در مرحله ظهور نیز اتحاد ظاهر و مظهر حکم فرماست و تجلی حق در این ساحت هر چند حجاب است اما همان مطلق است از وجهی، یعنی نومن و فنومن کانت در اینجا به نوعی وحدت (وحدت ظاهر و مظهر من وجه) می‌رسند که در نتیجه حقیقت در مرتبه هر فرد را اقتضا دارد و این نه نسبت در ادراک که قول به درجات شهود و مراتب ادراک است و به همین جهت است که می‌توان به تعبیر ابن عربی درجه‌هایی از شهود (شهود کمال) را به-منزله معیار و اکمل شهودات دانست.

۱۴. با وام گرفتن دو اصطلاح فلسفه‌های آینه‌ای و فلسفه‌های عینکی که در معرفت‌شناسی مغرب زمین مطرح است می‌توان گفت در حالی که عارفان غالباً بر وجه آینه بودن قلب برای دریافت حقایق تاکید داشته‌اند، چون آینه از آن حیث که آینه است در خصوصیات مانند رنگ، شکل و خصوصیات شیء مرئی دخالتی ندارد، ابن عربی در عین حال که مطلب فوق را پذیرفته اما برای نخستین بار کاربرد استفاده از وجه شیشه بر چشم داشتن (به تعبیر مولانا) را نیز در معرفت‌شناسی عرفانی مطرح می‌کند. مولانا گوید: چون به چشم داشتی شیشه کیود لاجرم عالم کیودت می‌نمود، زیرا ویژگی عینک آن است که رنگ، صبغه و جهت دید و نوعی دید خاص را به فرد تحمیل می‌کند.

۱۵. از جمله دو بحث مهم وحدت وجود و تجلی و ظهور، در این زمینه رجوع شود به: رحیمیان، ۱۳۷۴، ۱۲۱ تا ۱۲۵ و ۱۳۰ تا ۱۳۲.

۱۶. در زمینه این قاعده و ابعاد و پی‌آمدهایش رجوع شود به همان اثر، فصل سوم، قاعده پنجم و هشتم.

۱۷. این بیت مولانا نیز ناظر به رؤیت کمال به تعبیر ابن عربی است:

دیده‌ای خواهی که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس

۱۸. چنان‌که سابقاً گذشت ساخت‌گرایان تجربیات عرفانی را ساخته و پرداخته‌ی معتقدات پیشینی عارف و سنتی که در بستر آن رویده می‌دانند و برای آن محتوایی جدید قائل نیستند، تو گویی ترجمانی از آراء عارف اند در لباسی نو.

منابع

۱. ابن عربی، محیی‌الدین محمد، *اصطلاحات الصوفیه* (ملحق به تعریفات جرجانی)، انتشارات وفا، تهران (افست مطبع مصر)، بی‌تا.
۲. _____، *ترجمان‌الاشواق*، تصحیح نیکلسون، ترجمه سعیدی، روزنه، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۳. _____، *العباد له*، تحقیق محمود عطا، مکتبه‌القاہرہ، مصر، ۱۳۸۹ ق.
۴. _____، *الفتوحات المکیه*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
۵. _____، *فصوص‌الحکم*، تصحیح عفیفی، الزهراء، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۶. _____، *المعرفه*، تحقیق عبدالفتاح، دارالمننبی، بیروت، ۱۹۹۳ م.
۷. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه خرمشاهی، نشر دانشگاه، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۸. بلخی رومی، مولانا جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح سروش، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۸ ش.
۹. پرادفوت، وین، *تجربه دینی*، ترجمه یزدانی، طه، قم، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. جهانگیری، محسن، *مجموعه مقالات*، حکمت، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. _____، *محیی‌الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، ۱۳۶۲، تهران، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۲. چالمرز، آلن، *چیستی علم*، ترجمه زیبا کلام، سمت، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. رحیمیان، سعید، *تجلی و ظهور در عرفان نظری*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. _____، *مبانی عرفان نظری*، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۵. شبستری، شیخ محمود، *گلشن راز*، مجموعه آثار، تصحیح موحد، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۶. شفیع کدکنی، محمدرضا، *نوشته بر دریا* (میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی)، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۱۷. غراب، محمود، *الطریق الی الله من کلام الشیخ‌الاکبر*، مطبعه نصر، دمشق، ۱۴۱۱ ق.
۱۸. قونوی، صدرالدین محمد، *الفکوک*، تصحیح خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. کرین، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه رحمتی، جامی، تهران، ۱۳۸۴.
۲۰. مجلسی، مجارالانوار، *تصحیح بهبودی موسسه ال‌بیت*، بیروت، ۱۹۹۰.