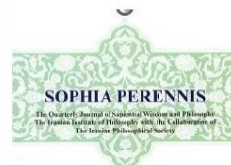




Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 48



SOPHIA PERENNIS

The Quarterly Journal of Scientific Wisdom and Philosophy  
The Iranian Institute of Philosophy and the Collaboration of  
The Iranian Philosophical Society

Vol. 22, Number 4, Summer and Winter 2026  
ISSN 1658-3914

• The Journal is published quarterly by the Iranian Institute of Philosophy and the Iranian Philosophical Society.  
• The Journal is published in English and Persian.  
• The Journal is published by the Iranian Institute of Philosophy and the Iranian Philosophical Society.  
• The Journal is published by the Iranian Institute of Philosophy and the Iranian Philosophical Society.  
• The Journal is published by the Iranian Institute of Philosophy and the Iranian Philosophical Society.

E-ISSN: 6140-2676

Research Article



## Comparative Morphology of Divine Manifestation in the Structural Analysis of Ibn Arabi's "Tree of the Universe" and the Qabalite "Tree of Life"

Haji Rabie, Masoud

Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University. (m\_hajrabi@sbu.ac.ir)

### ABSTRACT

The issue of ontology and explanation of the structure of manifestation in the two mystical traditions of Islam and Qabalite is considered one of the most fundamental axes in mystical thought; however, the "tree" as a symbol of the perception of existence has not yet found its systematic place in comparative studies, and its connection between Ibn Arabi's "Tree of the Universe" and the Sefirot of the Zohar has been less analyzed.

The present study, with a structural comparative hermeneutic approach, examines the conceptual network of "Sprout", "Muhammadian Truth" and "Ain-Suf" in order to recognize the logic of the flow of existence and the relationship between the part and the whole in the two mystical systems. The research method is based on an interpretive reading in the horizon of the structure of manifestation as a model of the birth of existence from unity.

The findings of the research show that although both systems consider existence as a living and unique whole, the difference in the organization of benefits, the position of man, and the direction of the movement of manifestation leads to the formation of two different logics of "existential monotheism." In this framework, it can be said that Ibn Arabi's tree and the Zohar tree are two complementary forms of the birth of existence: one on the path of the descent of truth and the other on the path of man's ascension; and both are linguistic reflections of a single relationship between divinity and humanity.

The main achievement of the research seems to be the delineation of a philosophical model for understanding the "tree of existence" as the common language of Abrahamic mysticism; a model that can provide a new theoretical basis for interreligious dialogue and a reinterpretation of the concept of manifestation in monotheistic traditions.

**Keywords:** Ibn Arabi, Tree of the Universe, Seed-sower, Muhammadan Truth, Qabalah, Zohar, Aynso.

Received: 2025/12/01 - Received in revised form: 2026/01/13 - Accepted: 2026/01/26 - Published online: 2026/02/15

□ Haji Rabie, Masoud (2026). Comparative Morphology of Divine Manifestation in the Structural Analysis of Ibn Arabi's "Tree of the Universe" and the Qabalite "Tree of Life", *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 95-118.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556311.1857>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





## Extended Abstract

### Introduction

The issue of ontology and explanation of the structure of manifestation in the two mystical traditions of Islam and Kabbalah is one of the most fundamental axes of mystical thought; however, the “tree” as a symbolic model of the perception of existence has not yet found its systematic place in comparative readings, and its relations between Ibn Arabi’s Shajar al-Kun and the Sefirot of the Zohar have not been properly analyzed.

The present study, with a structural comparative hermeneutics approach, analyzes for the first time the conceptual network of “Sprouter”, “Muhammadian Truth” and “Ainsuf” in order to reconstruct the logic of the flow of existence and the relationship between the part and the whole in the two mystical trees. The research method is based on a comparative reading of the structure of manifestation as a model of the birth of existence from unity.

The findings show that although both systems consider existence as a living and unified whole, the difference in the organization of the Faizan, the position of man, and the orientation of manifestation creates two distinct logics of “existential monotheism.” Accordingly, Ibn Arabi’s tree and the Zohar tree are two complementary forms of “the birth of existence from unity” and two different languages for expressing a single relation: one on the horizon of the descent of truth, the other on the horizon of the ascension of man.

The main achievement of the research is the presentation of a new model for understanding the tree of existence as the common language of Abrahamic mysticism; a model that can be a new theoretical basis for interreligious dialogue and a philosophical reinterpretation of the concept of manifestation in monotheistic traditions.

The issue of ontology and explanation of the structure of manifestation in the two mystical traditions of Islam and Kabbalah is one of the most fundamental axes of mystical thought; however, the “tree” as a symbolic model of the perception of existence has not yet found its systematic place in comparative readings, and its relations between Ibn Arabi’s Shajar al-Kun and the Sefirot of the Zohar have not been properly analyzed.

The present study, with a structural comparative hermeneutics approach, analyzes for the first time the conceptual network of “Sprouter”, “Muhammadian Truth” and “Ainsuf” in order to reconstruct the logic of the flow of existence and the relationship between the part and the whole in the two mystical trees. The research method is based on a comparative reading of the structure of manifestation as a model of the birth of existence from unity.

The findings show that although both systems consider existence as a living and unified whole, the difference in the organization of the Faizan, the position of man, and the orientation of manifestation creates two distinct logics of “existential monotheism.” Accordingly, Ibn Arabi’s tree and the Zohar tree are two complementary forms of “the birth of existence from unity” and two different languages for expressing a single relation: one on the horizon of the descent of truth, the other on the horizon of the ascension of man.

The main achievement of the research is the presentation of a new model for understanding the tree of existence as the common language of Abrahamic mysticism; a model that can be a new theoretical basis for interreligious dialogue



and a philosophical reinterpretation of the concept of manifestation in monotheistic traditions.

The issue of ontology and explanation of the structure of manifestation in the two mystical traditions of Islam and Kabbalah is one of the most fundamental axes of mystical thought; however, the “tree” as a symbolic model of the perception of existence has not yet found its systematic place in comparative readings, and its relations between Ibn Arabi’s Shajar al-Kun and the Sefirot of the Zohar have not been properly analyzed.

The present study, with a structural comparative hermeneutics approach, analyzes for the first time the conceptual network of “Sprouter”, “Muhammadian Truth” and “Ainsuf” in order to reconstruct the logic of the flow of existence and the relationship between the part and the whole in the two mystical trees. The research method is based on a comparative reading of the structure of manifestation as a model of the birth of existence from unity.

The findings show that although both systems consider existence as a living and unified whole, the difference in the organization of the Faizan, the position of man, and the orientation of manifestation creates two distinct logics of “existential monotheism.” Accordingly, Ibn Arabi’s tree and the Zohar tree are two complementary forms of “the birth of existence from unity” and two different languages for expressing a single relation: one on the horizon of the descent of truth.

### References

- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press .
- Dan, J. (2006). *Kabbalah: A Very Short Introduction*. Oxford University Press .
- Fine, L. (2003). *Physician of the soul, healer of the cosmos: Isaac Luria and his kabbalistic fellowship*. Stanford University Press .
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (1391 SH). *Alaqaq al-Mustawfiz*. Translation and text by Muhammad Khajavi. Tehran: Mola Publications. (in pershen)
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (1391 SH). *Futuh-at-e Makkiyya*. Translated by Muhammad Khajavi. Tehran: Mola Publications. (in pershen)
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (1405 AH). *Fusus al-Hikam*. Researched by Abul-Ala Afifi. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. (in arabic)
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (1422 AH). *\*Shajarat al-Kawn\**. Researched by Mahmoud Gharab. Cairo: Maktabat al-Qahirah. (in arabic)
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (1972-1992). *\*Al-Futuh at-Makkiyyah\** (14 volumes). Researched and presented by Osman Yahya. Cairo: The Egyptian General Book Organization. (in arabic)
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (n.d.). *Insha al-Dawair*. Leiden: Brill. (in arabic)
- Idel, M. (1988). *Kabbalah: New Perspectives*. Yale University Press .
- Jami, Abd al-Rahman. (1370 SH). *Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus*. Corrected and with an introduction by William Chittick. Tehran: Mu'assasah-ye Motale'at va Tahqiqat-e Farhangi. (in arabic)
- Kashani, Abd al-Razzaq. (1372 SH). *Istilahat al-Sufiyyah*. Corrected by Muhammad Kamal Ibrahim Ja'far. Qom: Intisharat-e Bidar. (in arabic)
- Kavyani, Sa'id. (1394 SH). *The Kabbalah Tradition: Jewish Mysticism and Philosophy*. Tehran: Fararavan Publications. (in pershen)
- Mazaheri Seif, Hamidreza. (1394 SH). *Jewish Mysticism*. Qom: Qom Seminary



Publications. (in pershen)

Sadr al-Muta'allihin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1376 SH). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (Volume I). Corrected and researched by Reza Mahmoudi. Tehran: Bonyad-e Hikmat-e Islami Sadra. (in arabic)

Scholem, G. (1995). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books .

Scholem, Gershom. (1385 SH). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Translated by Fereydoun Jounaei. Tehran: Nashr-e Ney. (in pershen)

*The Zohar*. (2004-2017). Pritzker Edition. Translated and with commentary by Daniel C. Matt. 12 vols. Stanford University Press .

Unterman, Alan. (1385 SH). *Jewish Beliefs and Practices*. Translated by Reza Farzin. Qom: Center for Religious Studies and Research. (in pershen)

Wolfson, E. R. (1994). *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton University Press.



وب سایت مجله

# دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره دوم - پیاپی ۴۸



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴-۲۶۷۶

## ریخت‌شناسی تطبیقی تجلی الهی در تحلیل ساختاری «شجرة الكون» ابن عربی و «درخت حیات» قبلائی

علمی - پژوهشی



مسعود حاجی ربیع

استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی. (m\_hajrabi@sbu.ac.ir)

### چکیده

مسئله هستی‌شناسی و تبیین ساختار تجلی در دو سنت عرفانی اسلام و قبالا از بنیادی‌ترین محورهای اندیشه عرفانی به شمار می‌آید؛ با این حال، «درخت» به مثابه نماد ادراک وجود، هنوز جایگاه روشمند خود را در مطالعات تطبیقی نیافته و پیوند آن میان شجرة الكون ابن عربی و سفیروت زوهر کمتر تحلیل شده است. پژوهش حاضر با رویکرد هرمنوتیک تطبیقی ساختاری، شبکه مفهومی «دانه‌کن»، «حقیقت محمدیه» و این سوف را بررسی می‌کند تا منطق جریان هستی و نسبت جزء و کل در دو نظام عرفانی بازشناخته شود. روش پژوهش مبتنی بر خوانش تأویلی در افق ساختار تجلی به مثابه الگوی زایش هستی از وحدت است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هرچند هر دو نظام، هستی را کلی زنده و یگانه تلقی می‌کنند، تفاوت در سازمان فیضان، جایگاه انسان و جهت حرکت تجلی موجب شکل‌گیری دو منطق متفاوت از «توحید وجودی» می‌شود. دستاورد اصلی تحقیق، ارائه یک مدل تحلیلی برای فرارفتن از شباهت‌های ظاهری و تمایزگذاری میان دو منطق عرفانی است: «هستی‌شناسی تجلی محور» در عرفان نظری ابن عربی در برابر «هستی‌شناسی کش و جبران» در قبالا.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، شجرة الكون، دانه‌کن، حقیقت محمدیه، قبالا، زوهر، این سوف، سفیروت، هرمنوتیک تطبیقی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۶ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵

□ حاجی ربیع، مسعود (۱۴۰۴) ریخت‌شناسی تطبیقی تجلی الهی در تحلیل ساختاری «شجرة الكون» ابن عربی و «درخت حیات» قبلائی، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۹۵-۱۱۸.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556311.1857>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0  
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



## مقدمه

پرسش از «وجود» و «چگونگی آفرینش جهان» از ژرف‌ترین و پایدارترین دغدغه‌های اندیشه بشری است. این پرسش، در هر عصر و تمدن، به نحوی بازآفرینی شده است؛ زیرا انسان همواره در طلب فهم نسبت خویش با مبدأ هستی بوده است. از نخستین تأملات اسطوره‌ای تا منظومه‌های فلسفی و عرفانی، کوشش بشر در جهت گشودن راز پیوند میان «وحدت» و «کثرت» استمرار یافته است. عرفان، در میان جریان‌های فکری گوناگون، پاسخی یگانه به این پرسش عرضه کرده است؛ زیرا در ساحت عرفان، شناخت هستی نه زاده استدلال عقلانی، بلکه حاصل شهود و تجربه بی‌واسطه حضور الهی است، تجربه‌ای که اندیشیدن را با زیستن و دیدن یکی می‌گیرد و حقیقت را از حد مفهوم فراتر می‌برد.

در اوج عرفان اسلامی، محیی‌الدین ابن عربی، با محور قرار دادن «وجود» به عنوان بنیاد هستی، نظامی فلسفی - شهودی بنا نهاد. وی برای توصیف نحوه تجلی و تکون عالم، از تمثیل نمادین «شجره‌الکون» (درخت هستی) بهره گرفت؛ درختی که از دانه «کُن» می‌روید، مراتب خلق را در خود جای می‌دهد و در چکاد خود به بازگشت کلمه حق منتهی می‌شود. شجره‌الکون، در منطق ابن عربی، نه تنها استعاره‌ای برای صدور و بازگشت، بلکه نمودار عینی جریان تجلی اسماء الهی در مراتب گوناگون هستی است.

در عرفان یهودی، به‌ویژه در قبلا و متن بنیادین سفر زوهر، الگوی مشابهی با عنوان «درخت حیات» (Tree of Life) طرح شده است. این درخت از ده مرتبه تجلی یا سفیروت، تشکیل شده است و نقشه کیهانی صدور جهان از ذات نامتناهی این سوف را ترسیم می‌کند. هر سفیروت، نشانه فیضان یکی از صفات قدسی در مسیر نزول تا جهان ماده است. درخت حیات، همچون شجره‌الکون، از مبدأ اطلاق تا عالم تعین گسترده شده است و بدین‌سان، نظم صدور و بازگشت را در دو سنت متفاوت و قیاس پذیر به تصویر می‌کشد.

این دو درخت، صرفاً استعاره ادبی نیستند. آن‌ها نمادهای حقیقی حضور الهی در عالم‌اند که در فرآیند تجلی مشارکت دارند و ساختار وجود را پیش چشم می‌گذارند (Scholem 1995: 207). با وجود این قرابت معنایی و ساختاری، پژوهش‌های تطبیقی موجود، توان بهره‌برداری کامل از این مشابهت ژرف را نداشته‌اند. گرشوم شولم ساختار سفیروت را به عنوان «زندگی درونی خدا» تحلیل کرده است (Scholem 1995: 203) اما تمرکز او بر بنیادهای تاریخی و اسطوره‌شناختی این مفهوم بوده است، نه بر منطق وجودی آن در مقام نظامی پویا برای زایش هستی در تطبیق با دستگاه ابن عربی.

از سوی دیگر، موشه ایدل (Moshe Idel 1988: xiv-xvii) در پژوهش‌های تطبیقی خود، تجربه عرفانی در



قبالا و تصوف را بررسی کرده است، اما به سبب غلبه رویکرد پدیدارشناسانه و تأکید بر «تجربه اتحادی»، از تحلیل ساختاری و ریخت‌شناسانه «درخت» به عنوان الگویی وجودشناختی مستقل بازمانده است. در حوزه اسلام‌پژوهی نیز ویلیام چیتیک (Chittick: 1989; p. 8-11) و دیگران این مفهوم کلیدی اندیشه ابن عربی را با دقت تفسیر کرده اند؛ با این حال، رویکرد آنان عمدتاً درون‌گفتمانی است و قصد آن‌ها توضیح نظام ابن عربی بر اساس مبانی خود اوست، نه به‌کارگیری شجره‌الکون به عنوان ابزاری هرمنوتیکی برای سنجش تطبیقی با دیگر سنت‌ها.

از این رو، خلأ اصلی پژوهش حاضر نه صرفاً در موضوع بلکه در روش نهفته است. «درخت وجود» در دو سنت ابن عربی و قبالا تاکنون از منظر هرمنوتیک تطبیقی ساختاری مطالعه نشده است.

انتخاب روش ساختاری در این پژوهش بدین جهت است که هدف، کاوش منطق زایش هستی در دو نظام عرفانی است، نه مطالعه پدیدارشناسانه تجربه عارفان یا بازسازی تاریخ تحول نمادها؛ بدین ترتیب، روش ساختاری امکان نمایش قیاسی الگوهای تجلی را در ساحت وجودی، و نه صرفاً احساسی یا تاریخی، فراهم می‌کند. در این قیاس، ساختار نزولی ابن عربی از آن‌رو که تجلی را عین ظهور حق در مراتب می‌داند، از انسجامی برخوردار است که نظام پویایی قبالا، با طرح شکست و جبران از آن بی‌بهره است.

بر پایه این نگاه، پرسش‌های اساسی عبارت‌اند از: منطق زایش هستی در دو نظام عرفانی چگونه صورت‌بندی می‌شود؟ نسبت جزء و کل در ساختار دو درخت چیست؟ و جایگاه انسان در این هندسه صدور، چه نسبتی با حقیقت محمدیه و آدم قدوم دارد؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، نخست ساختار شجره‌الکون بر اساس رساله ابن عربی تحلیل می‌شود. سپس، نظام «درخت حیات» قبالی بر پایه متن سفر زوهر، به مثابه ساختاری درخت‌گون، تبیین می‌گردد. در گام سوم، با به‌کارگیری ابزار هرمنوتیک تطبیقی، سه محور اصلی مقایسه ترسیم می‌شود: منطق صدور (دانه «کن» در برابر این سوف)، مراتب تجلی (عوالم خلقی در برابر سفیروت)، و جایگاه انسان (حقیقت محمدیه) در برابر *Adam Kadmon* و انسان زمینی. تحلیل حاضر از رهگذر مطالعه نماد درخت، می‌کوشد پیوندها و تمایزات معنایی و هستی‌شناختی میان عرفان اسلامی و یهودی و بازخوانی کند.

ما در این تحقیق، از شباهت‌های ظاهری فرارفته و می‌کوشیم راهی برای تضارب آرای میان‌دینی، مبتنی بر درک تفاوت‌های ساختاری، فراهم آوریم.

## بخش اول: درخت هستی در اندیشه ابن عربی و ریخت‌شناسی تجلی وحدت

### ۱. چالش بنیادین گذار از وحدت به کثرت در حجاب نور و ضرورت الگوی ساختاری

در منظومه عرفانی ابن عربی، عالم مجموعه‌ای از موجودات مستقل نیست، بلکه تجلی پیوسته و هم‌نفس حق است؛ حقیقتی که وحدتش در عین اطلاق، سرچشمه ظهور همه کثرات است. این نگرش بلافاصله چالش بزرگ معرفتی و وجودی را پیش می‌نهد: چگونه از ذات واحد صرف، از سکوت محض غیب‌الغیوب که هیچ اسم و رسمی را نمی‌پذیرد، می‌توان به عالم متکثر و مشهود، سرشار از صور و تعینات گوناگون، گذر کرد، بی‌آنکه یگانگی الهی آسیب ببیند یا کثرت عالم به وهم فروکاهیده شود؟

ابن عربی نخستین پاسخ را در مفهوم قرآنی و روایی «حجاب» می‌جوید. او بر اساس حدیث «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ» و نیز حدیث «سَبْحَاتِ وَجْهِ»، تصریح می‌کند که ذات حق، به سبب شدت نور وجودی خویش، برای ممکنات قابل رؤیت مستقیم نیست، زیرا مواجهه بی‌واسطه با نور ذات، هستی ممکنات را می‌سوزاند و از میان می‌برد (ابن عربی، ۱۳۹۱، ص. ۷۱). از این منظر، حجاب‌ها نه موانع معرفت، بلکه به گونه‌ای متناقض‌نما «شرایط امکان رؤیت» (Conditions for the Possibility of Vision) اند؛ آن‌ها نور مطلق و غیرقابل تحمل ذات را به طیف‌های نوری قابل ادراک برای مراتب مختلف وجود تنزل می‌دهند و به تعبیر ابن عربی، «می‌شکنند».

در این نظام، هر حجاب درجه‌ای از ظهور نور الهی است که در مراتب تجلی، از اطلاق صرف به تعین محدود می‌گراید و بدین‌سان، سلسله مراتب موجودات و شعاع‌های هستی از «شان واحد» منشعب می‌شوند. بدین ترتیب، کثرت به مثابه سایه وحدت معنا می‌شود، نه امری مستقل از آن. از اینجا ضرورت طرح یک الگوی ریخت‌شناختی برای تبیین فرایند «تنزل نور» و زایش کثرات، آشکار می‌شود؛ زیرا تنها چارچوبی ساختاری قادر است نسبت دقیق میان وحدت و کثرت را نشان دهد و از لغزش در دو سویه تقلیل‌گرایی یا ثنویت جلوگیری کند.

ابن عربی این الگو را در تمثیل منسجم و قدرتمند «درخت هستی» (شجرة الکون) می‌یابد. این درخت، صرفاً استعاره‌ای شاعرانه یا نمادی دینی نیست، بلکه دستگاهی مفهومی و نقشه تحلیلی دقیق برای فهم چگونگی پیدایش عالم از اصل واحد است. به تعبیر او، همان‌گونه که درخت از دانه‌ای یگانه می‌روید و در شاخه‌های خویش تکثر می‌یابد، تجلی نیز از کلمه «کن» می‌زاید و به جهان تعین می‌رسد. در عین حال، تمامی این کثرات در مسیر بازگشت به ریشه واحد خوداند، چنان‌که دوباره به «حق مطلق» بازگردند و در زنجیره تجلی، حلقه کامل نزول و صعود را پدید آورند.

در این طرح، «ریشه» رمز علم ازلی الهی است که همه صور ممکن را در خود نهفته دارد؛ «تنه»



مرتبه وجود شامل و واسطه میان علم و خلق است؛ و «شاخه‌ها» همان اعیان ثابت و مظاهر محسوس اند که در جهان خارجی قوام یافته‌اند. این ساختار درخت‌گون، منطق پویای تبدیل وحدت به کثرت و بازگشت کثرت به وحدت را بنیان می‌گذارد. به نظر می‌رسد همین هندسه درختی، الگویی تطبیقی برای فهم تجلی در سنت‌های دیگر نیز باشد، زیرا به‌طور طبیعی، امکان مقایسه وجودی میان عرفان اسلامی و نظام قبلائی را فراهم می‌آورد.

پژوهش حاضر، با تمرکز بر رساله «شجره‌الکون»، تلاش می‌کند این ساختار را در سه سطح (ریشه، تنه و شاخه‌ها) واکاوی کند و منطق درونی آن را برای مقایسه ساختاری با «درخت حیات» قبلائی آماده سازد. این تحلیل می‌تواند نشان دهد که الگوی «درخت»، صرف‌نظر از بستر زبانی و دینی، زبانی جهانی برای تبیین پیوند میان اطلاق و تعین است؛ زبانی که در آن، وحدت وجود از طریق تنوع تجلی‌های خود چهره می‌نماید و با هر برگ تازه، حضور پنهان مبدأ را به یاد می‌آورد. همین حضور زنده، محور تفسیر عرفانی ابن عربی از عالم است؛ تفسیری که در آن، هستی نه مجموعه پدیده‌ها، بلکه «درختی زنده از نور الهی» است که انسان نیز شاخه‌ای از آن به شمار می‌آید.

## ۲. آغاز شکل‌گیری درخت از دانه در منطق زایش «کن» و چالش گذار از علم الهی به عین

ریشه درخت هستی در مرتبه «غیب‌الغیوب» یا همان مقام ذات لاتعین قرار دارد؛ مرتبه‌ای که ابن عربی آن را «لَا مُحَلًّا لِذَاتِهِ» می‌خواند، یعنی حقیقتی که در هیچ عالمی نمی‌گنجد و فراتر از هر اسم و رسمی است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ص. ۱۶). این مقام، سکوت محض و بی‌نشانی مطلق است؛ همان جایی که هیچ تمایزی نیست و همه ممکنات در علم ازلی حق، تنها به نحو اجمال حضور دارند. پرسش بنیادین از دل همین سکوت برمی‌خیزد: چگونه از این بی‌تمایزترین وجه وجود، کلمه‌ای چون «کن» با قدرت آفرینش ظهور می‌یابد؟ و برتر از آن، چگونه این شجره عظیم هستی از آن وحدت مطلق ریشه می‌گیرد و مسیر گذار از «ذات بی‌نشان» به «کثرت تعین یافته» را می‌پیماید؟

ابن عربی در پاسخ، مفهوم لطیف «دانه کن» را به منزله نقطه آغازین تجلی و مدل هستی‌شناختی انتقال از علم الهی به وجود عینی طرح می‌کند. این «دانه»، خودش لحظه ظهور اراده الهی است برای آشکار ساختن اسماء و صفات خویش؛ و همان عبور درونی از «گنج پنهان» به میل «شناخته شدن». در نتیجه، دانه نه صرفاً استعاره‌ای ادبی، بلکه نظامی فشرده است که کل ظرفیت وجودی را از مرتبه علم ازلی به صحنه ظهور عینی منتقل می‌سازد. اما این حرکت، با پرسشی فلسفی روبه‌رو می‌شود: چگونه ذات نامحدود، بی‌آنکه محدود گردد، در قالب خلقت متجلی می‌شود؟ ابن عربی

تصریح دارد که آفرینش، نه زاده‌نیاز حق، بلکه از سر «اظهار اسماء» و «تعریف خویش» است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ص. ۵۳).

برای فهم دقیق‌تر این گذار، می‌توان از مفهوم «اضافه اشراقی» که حکمای صدرایی در شرح مکتب ابن عربی پرورده‌اند، بهره برد. در برابر «اضافه مقولی» که میان دو موجود مستقل برقرار می‌شود، اضافه اشراقی رابطه‌ای یک‌سویه است؛ زیرا در آن، عالم چیزی جز «عین ربط» و «فقر محض» نسبت به مبدأ نیست (صدرالمثالیین، ۱۳۷۶، ص. ۱۳۸). از این رو، «شجرة الکون» وجودی مستقل در کنار حق ندارد، بلکه به تمامی مظهر نور اوست و در هر برگش، وابستگی تام به اصل واحد را فریاد می‌زند. این بیان، هم توحید وجودی را پاس می‌دارد و هم واقعیت کثرت را در مقام تجلی به رسمیت می‌شناسد.

برای تبیین ریخت‌شناسی این دانه نخستین، ابن عربی دو مرتبه علم الهی را به منزله ابزار تحلیلی در دل آن جای می‌دهد:

۱) مرتبه احدیت (فیض اقدس): علم اجمالی و نهفته حق به کمالات خویش است؛ همان‌گونه که عدد «یک» بالقوه تمامی اعداد را در خود دارد، احدیت نیز همه کثرات را در وحدت محض خویش پنهان دارد (ابن عربی، ۱۴۰۵، فص آدمی، ص. ۴۸-۴۹). این همان «کُنّه نهفته» و «راز دست‌نیافتنی» است که در شجرة الکون از آن سخن می‌گوید (همان، ص. ۴۸).

۲) مرتبه واحدیت (فیض مقدّس): علم تفصیلی حق به جمیع موجودات و اعیان ثابت است؛ مرتبه‌ای که در آن، نقشه کامل درخت هستی با تمامی جزئیاتش، پیش از تعیین خارجی در علم ازلی ترسیم می‌شود (جامی، ۱۳۷۰، ص. ۳۹).

ابن عربی این دو مرتبه، یعنی علم اجمالی و تفصیلی را در دل دانه «کُن» جمع می‌کند؛ زیرا این کلمه، حامل تمام اطلاعات هستی است، درست همان‌گونه که دانه گیاه نوع و شکل و میوه درخت آینده را در خود فشرده دارد.

از منظر تفسیری، عبدالرزاق کاشانی در شرحی دقیق‌تر، «دانه» را به‌طور خاص با مرتبه «واحدیت» یعنی علم تفصیلی پیوند می‌دهد، چون نقشه جهان ظهور در همان مرتبه کاملاً متحقق است (کاشانی، ۱۳۷۲، ص. ۳۳). گرچه این دیدگاه از حیث طبقه‌بندی مراتب دقیق‌تر می‌نماید، اما رویکرد جامع‌نگر ابن عربی که همه ظرفیت وجودی، از اجمال احدی تا تفصیل واحدی، را در کلمه وجودی «کُن» فشرده می‌بیند، با افق این پژوهش سازگارتر است؛ زیرا مقصود ما بازسازی منطق «زایش از وحدت محض» است و نه تحدید آن به یک فیض خاص.

بدین‌سان، «کُن» به منزله رمز ازلی خلقت، جامع تمام مراتب علم و مظاهر آن است؛ و در خوانش



ابن عربی، هر رویداد هستی، از عالم غیب تا شهادت، از فزونی تا نقصان، همه از همین دانه نورانی ریشه می‌گیرد. درخت هستی الهی از این «دانه کُن» می‌روید و در شاخه‌های خویش به هر سوی وجود گسترده می‌شود، تا در پیکره آن انسان نیز همچون شاخه‌ای از نور الهی جای گیرد.

### ۳. ریخت‌شناسی کثرت در شبکه هستی و تحلیل ساختاری شاخه‌ها و عوالم

پس از جوانه‌زدن دانه «کُن»، تنه‌ای پدیدار می‌شود که ابن عربی آن را «کون جامع» می‌نامد؛ مرتبه‌ای که تمام عوالم خلقی و حقی را در خود دارد، اما هنوز ذات صرف را در بر نمی‌گیرد (جامی، ۱۳۷۰، ص. ۲۷). این مرتبه، صحنه ظهور هستی است، جایی که وحدت نهفته در دانه به تدریج در قالب شبکه‌ای از شاخه‌ها و رگ‌ها تفصیل می‌یابد. چالش بنیادی در اینجا، فهم سازوکار تفصیل کثرت است؛ زیرا اگر جمیع موجودات از یک دانه واحد بر می‌خیزند، منشأ تفاوت‌ها و تقابل‌های بی‌پایان در مراتب وجودی چیست؟ ابن عربی در پاسخ، دو گونه کثرت را متمایز می‌سازد: کثرت عرضی که از تقابل اسماء پدید می‌آید و کثرت طولی که در سلسله مراتب عوالم هستی شکل می‌گیرد.

نخست، در کثرت عرضی، هستی در هیئت سه شاخه اصلی ظاهر می‌شود؛ شاخه‌ای به جانب یمین، شاخه‌ای در سمت شمال، و شاخه‌ای میانی که راه اعتدال است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ص. ۵۲). ظاهر این تقسیم، تمثیلی اخلاقی می‌نماید، اما در عمق معنا، بازتاب تقابل اسماء الهی است که در علم تفصیلی حق، پیش از آفرینش، درون «دانه» به ودیعه نهاده شده است. شاخه راست مظهر اسماء جمال و هدایت است، مانند «الرحمن» و «الهادی»؛ شاخه چپ مظهر اسماء جلال و اضلال، چون «القهار» و «المضل»؛ و شاخه میانی جایگاه اسم جامع «الله» و حقیقت محمدیه است که تعادل میان دو قطب جمال و جلال را نگاه می‌دارد. از دید ابن عربی، سرنوشت هر موجود، بر پایه نحوه ارتباطش با این تجلیات اسمائی و استعداد ازلی نهفته در نطفه وجودی خود ترسیم می‌شود؛ از همین رو، هر شاخه حامل مسیر خاصی از قضا و قدر الهی است.

اما کثرت طولی، از تحلیل درونی درخت ناشی می‌شود و ساختار سلسله مراتبی جهان را نمایان می‌سازد. ابن عربی در بررسی باطن درخت، سه لایه اصلی را ترسیم می‌کند که به منزله سه مرتبه وجودی‌اند. در ژرف‌ترین بخش، عالم جبروت قرار دارد؛ مرتبه عقل‌ها و راز حیات که همچون «آب نامرئی» در رگ‌های درخت جریان دارد و به تعبیر او همان «سر کلمه کُن» است. این عالم، مظهر فیض اقدس و سرچشمه وحدت زنده‌ای است که حیات را در تمام شاخه‌ها جاری می‌سازد. پس از آن، عالم ملکوت یا عالم مثال، لایه میانی و باطنی درخت است؛ جایی که صور مثالی و ارواح معنا

می‌زیند و واسطه‌ای میان عقل محض و ماده‌اند. این عالم را می‌توان «گوشتِ درخت» نامید که مغز و لباب حیات را در خود نهفته دارد. در نهایت، عالم مُلک یا عالم حس و شهادت، همان پوست و پوششِ درخت است؛ سطحی‌ترین مرتبه‌ای که برگ‌ها و میوه‌ها در آن پدید می‌آیند و صورت‌های محسوس در آن جلوه می‌گیرند (ابن عربی، ۴۲۲، ص. ۵۲).

ابن عربی این مراتب را همچون سه صفحه‌تو در تو می‌نگرد که نور واحد الهی در هر مرحله، در حجاب تازه‌ای قرار می‌گیرد و از صفای جبروتی به تراکم مادی مُلکی نزول می‌کند. هرچه از ریشه درونی دورتر می‌شویم، وحدت پنهان کمتر و کثرت ظاهری فزون‌تر می‌گردد؛ و همین نسبت فاصله، میزان حجاب و تراکم نور را تعیین می‌کند. بدین‌گونه، محورهای طولی و عرضی درخت در هم تنیده‌اند و شبکه‌ای وجودی می‌سازند که جایگاه هر موجود را مشخص می‌کند. از پیوند شاخه‌ها و لایه‌ها، عالمی پدید می‌آید که در آن، وحدت نخستین در سایه کثرت تجلی نفس می‌کشد. اگر دانه «کُن» را رمز آفرینش بدانیم، درخت هستی تصویر زنده جهان تفصیل است؛ و انسان، در این شبکه، شاخه‌ای از همان نور واحد است که میان ریشه و میوه آفرینش، پیوند آگاهی را حفظ می‌کند.

#### ۴. حقیقت محمدیه مبدأ پیدایش و غایت آفرینش درخت وجود

پس از روشن‌شدن منطق زایش از دانه ازلی و تشکّل شبکه وجود، پرسش اصلی در منطق تجلی آن است که این درخت هستی به سوی چه معنا و غایتی حرکت می‌کند. این پرسش همان چالش غایت‌شناختی (Teleological Challenge) است که ابن عربی در سراسر نظام عرفانی خویش طرح می‌کند و پاسخ نهایی‌اش را در مفهوم بنیادین «حقیقت محمدیه» بازمی‌یابد؛ جوهری که مبدأ و منتهای آفرینش است.

مطابق حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ»، آغاز هستی از میل الهی به شناخت خویش است. این میل، جهت حرکت وجود را تعیین می‌کند و از حُب ذات سرچشمه می‌گیرد. تجلی این میل در آینه‌ای خاص ممکن می‌شود که ابن عربی آن را آینه هستی‌شناختی (ontic mirror) می‌نامد؛ محل رؤیت حق در خلق و ظهور اسماء در مظاهر. در همین آینه، دانه نخستین از فرمان «کُن» می‌روید و به صورت دانه ازلی (primordial seed [KUN]) بنیاد درخت هستی را شکل می‌دهد.

حقیقت محمدیه در منطق ابن عربی دارای دو حیث است: آغاز و انجام.

حیث آغازین آن نماد جامعیت علم الهی در قوس نزول است؛ نخستین تعیین که حق در آن به شناخت خود، در قالب ممکنات، رضایت می‌دهد. ابن عربی این تعیین را «روح الکلی» یا همان «رمز حقیقی (real symbol)» می‌خواند؛ نمادی زنده که علم را به تجلی مبدل می‌سازد و تنه



«کون جامع» را می‌آفریند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ص. ۵۷).

حیث انجام آن در قوس صعود، در انسان کامل ظهور می‌کند؛ میوه نهایی درخت که جهت بازگشت آگاهانه هستی به اصل خویش را محقق می‌سازد. انسان کامل همان محور الهی-انسانی (*theomorphic axis*) است؛ نقطه تلاقی جبروت، ملکوت و ملک که بین فیض الهی و دریافت انسانی پیوند برقرار می‌کند. ابن عربی در تفسیر آیه «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ» همین رابطه را بیان می‌کند و حقیقت محمدیه را صورت ازلِ این اتحاد می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ص. ۳).

در شجره‌الکون، ساختار طبیعی درخت، تجسد همین نسبت است. از دانه «کُن» شاخه‌ای قائم برمی‌خیزد، یعنی «عُصْنُ السَّابِقِینَ»؛ شاخه‌ای که از تنه تا آسمان امتداد دارد و نماد تجلی مستقیم نور حقیقت محمدیه است. این محور، مسیر جریان فیض در کل شبکه هستی است و دیگر شاخه‌ها بر حسب قابلیت خود از آن بهره می‌گیرند. بنابراین، حقیقت محمدیه نه صرفاً مبدأ فیض، بلکه مدار پیوستگی عوالم است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ص. ۷۰).

از این منظر، کل هستی به منزله درختی است که هدف آن بازگشت حیات به آگاهی است. جریان آن، همان سیر تجلیات الهی (*Divine Epiphanic Flow*) است که از فرمان «کُن» آغاز و در انجام انسان کامل به رؤیت می‌رسد. بدین ترتیب می‌توان گفت: حقیقت محمدیه محور آغاز و انجام خلقت است؛ از او وجود می‌روید و به او باز می‌گردد. در پایان، وقتی آینه بشری از غبار غفلت زدوده شود، حق در آن خویش را می‌بیند؛ همان مقصدی که عرفان ابن عربی کل ساختار درخت را برای آن سامان داده است.

در نتیجه، درخت وجود الگویی رمزی است برای بیان وحدت نهایی خالق و مخلوق در آینه شناخت. گویا در این درخت، آدم و محمد در دو سوی یک محور جای دارند؛ آغاز و انجامی که در حقیقت، یک ذات اند در تجلی‌های متفاوت. حقیقت محمدیه، به مثابه بذر ازل و میوه ابدی، غایت ظهور عشق الهی به شناخت است؛ جایی که آفرینش به قبول معنا می‌رسد و سفر هستی با رؤیت خویش در آینه وجود پایان می‌پذیرد.

##### ۵. استنتاج مدل هستی‌شناختی توصیفی نزول محور آماده برای تطبیق

بر پایه مباحث پیشین، معلوم می‌شود که «حقیقت محمدیه» در نظام درختی ابن عربی تنها یک مفهوم کلامی یا شخصیتی تاریخی نیست، بلکه به منزله اصل ساختاری ضروری (*Necessary Structural Principle*) عمل می‌کند. این اصل، سه پرسش بنیادین آفرینش را پاسخ می‌دهد: چرایی خلقت در سطح غایت‌شناسی، چگونگی آن به‌عنوان واسطه فیض و ساختار درونی آن از رهگذر

مرکزیت شاخه میانی. بدون این اصل، درخت وجود به مجموعه‌ای از اجزاء پراکنده و فاقد انسجام تبدیل می‌شود و معنای تجلی از وحدت در کثرت از میان می‌رود.

تحلیل ساختاری شجره‌الکون نشان می‌دهد که ابن عربی در قالب این طرح، پاسخی نظام‌مند و هماهنگ به مشکل تجلی از وحدت ارائه کرده است. نظام درخت، با منطق ریشه (غیب)، تنه (کون جامع)، شاخه‌ها (عوالم)، میوه (انسان کامل) و محور بنیادین حقیقت محمدیه، به منزله یک مدل هستی‌شناختی توصیفی و نزول‌محور (*A Descriptive, Primarily Descending Ontological Model*) ظاهر می‌شود که بر جریان یک‌سویه تجلی حق در مرایا و مظاهر خلقی تأکید دارد. در این ساختار، فیض از بالا به پایین سیر می‌کند و مراتب هستی بر پایه ظرفیت قابل خود از آن بهره‌مند می‌شوند.

مدل یادشده با ترکیب دو محور کثرت طولی (عوالم) و عرضی (شاخه‌ها)، شبکه‌ای دقیق و یکپارچه از وجود می‌سازد. هر موجود نه‌تنها در مرتبه طولی هستی جای دارد، بلکه جایگاه او با یکی از شاخه‌های جمالی، جلالی یا جامع بر محور عرضی گره خورده است. بدین ترتیب، درخت هستی تجلی فیض الهی را در دو بعد عمودی و افقی نمایش می‌دهد و ترکیب این دو محور، چیدمان کامل معماری تجلی را شکل می‌دهد (ابن عربی، ۱۴۲۲، ص. ۷۰).

برآیند این ساختار نزول‌محور، ارائه تصویری توصیفی از سیر تجلیات الهی (*Divine Epiphanic Flow*) است که از فرمان «کن» آغاز می‌شود و در مرتبه انسان کامل به نقطه آگاهی باز می‌گردد. چنین الگویی اکنون پایه‌ای استوار برای تطبیق با نظام قبالیی فراهم می‌آورد؛ مدلی که در آن تجلی بر بنیاد فرایند، نجات و کنش متقابل انسان و خدا تعریف می‌شود. از رهگذر این تطبیق، تمایز میان تجلی نزولی ابن عربی و جریان دوطرفه قبالا با دقت فلسفی آشکار می‌گردد و مسئله واحد وجود در دو منطق عرفانی بزرگ، چهره متمایز خود را نشان می‌دهد.

## بخش دوم: درخت حیات قبالیی معماری تجلی از غیب مطلق

### ۱. گذار روش‌شناختی و طرح چالش بنیادین مشترک

در گذار از منظومه عرفانی ابن عربی به جهان‌بینی قبالیی، اگرچه با پرسش متافیزیکی مشترکی روبه‌رو هستیم (چگونگی گذار از وحدت به کثرت)، اما با تفاوت‌های ساختاری روبه‌رو می‌شویم. نظام قبالا - که در کتاب رازآلود زوهر به تکون نهایی خود می‌رسد - همانند عرفان اسلامی، آفرینش را نه به معنای «خلق از عدم» (*creatio ex nihilo*)، بلکه به مثابه تجلی نظام‌مند یک اصل واحد می‌فهمد (مظاهری سیف، ۱۳۹۴، ص. ۱۴۴). بنابر برخی نظرها، این چارچوب مشترک فیضانی، ریشه در میراث غنی نوافلاطونی دارد؛ موضوعی که محققانی چون الکساندر آلتمن (Alexander Altmann) به تفصیل



به ریشه‌یابی آن در هر دو سنت پرداخته‌اند (Altmann, 1969, p. 49-55).

با این حال، پیش از ورود به تحلیل ساختاری، درنگ بر یک تمایز مفهومی بنیادین که در نام‌گذاری نمادهای مرکزی دو سنت نهفته، راهگشاست. این تمایز، کلید فهم تفاوت دو معماری تجلی است. در حالی که نماد مرکزی ابن عربی «شجرة الكون» (درخت وجود/هستی) است، نماد قبلائی «ع ۲۶ ۲۷» (درخت حیات) نام دارد. این تفاوت واژگانی، خود بازتاب دو رویکرد متفاوت به پویایی کیهانی است. در نظام ابن عربی، محوریت با وجود به مثابه حقیقت واحد و فراگیر است. پویایی در اینجا، یک پویایی تجلی محور و معرفتی است که از جریان بی‌وقفه و کامل نفس رحمانی نشأت می‌گیرد؛ جریانی که ابن عربی آن را ماده اولیه آفرینش و منشأ تمام «کلمات» وجودی می‌داند (ابن عربی، ۱۹۷۲-۱۹۹۲، ج. ۲، ص. ۴۰۱). این جریان هستی‌شناسانه، در مرتبه خود ذاتاً کامل و بی‌نقص است؛ چرا که ابن عربی خود در تفسیر آیه «مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِن تَفٰوُتٍ»، تصریح می‌کند که واژه «تفاوت» در اینجا نه به معنای اختلاف، بلکه به معنای خلل و عدم تناسب در اجزای آفرینش است که ناشی از «عدم پیوند برخی اجزاء با برخی دیگر آن‌گونه که حکمت اقتضا می‌کند» باشد (ابن عربی، ۱۹۷۲-۱۹۹۲، ج. ۲، ص. ۴۸۰). بنابراین، نفي «تفاوت» در نگاه او مستقیماً به معنای اثبات کمال مطلق و اتقان صنع در خلقت رحمانی است (همان، ج. ۱۴، ص. ۲۶۵-۲۶۶). غایت این آفرینش بی‌نقص نیز چنان‌که در فصوص الحکم تبیین شده، شناخت کامل حق در آینه انسان کامل به مثابه علت غایی خلقت است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ص. ۴۸-۵۰). بنابراین، «حیات» در این نظام، یکی از اسماء و شئون «وجود» است، اما «وجود» موضوع اصلی هستی‌شناسی است.

در قبلائی لوریانی بر خلاف الگوی اتملی ابن عربی، حیات آسیب‌پذیر و بحران‌زده است. بر اساس آموزه‌های اسحاق لوریا که توسط شاگردش حیم (یا حاییم) ویتال در کتاب درخت زندگی تدوین شده، این جریان حیاتی در تاریخ کیهانی دچار فاجعه شکستن ظروف شده است؛ رویدادی که طی آن انوار الهی پراکنده شده و ساختار اولیه خلقت نیازمند ترمیم می‌شود (ویتال، ۱۸۹۰، بخش ۱، دروازه ۸، فصل ۲). از این رو، «حیات» در اینجا یک جریان آسیب‌پذیر است که نیازمند ترمیم (۲۱۲۱) از سوی انسان است. این تغییر تأکید از یک هستی‌شناسی معرفت‌محور مبتنی بر کمال «وجود» به یک فرآیندشناسی کنش‌محور مبتنی بر بحران «حیات»، دقیقاً همان چیزی است که زمینه را برای تقابل میان «هستی‌شناسی تجلی‌محور» ابن عربی و «هستی‌شناسی کنش و جبران» قبلا فرامی‌آورد.

همان‌طور که پل فنتون (Paul Fenton)، از پیشگامان مطالعه تطبیقی عرفان یهودی و اسلامی نشان

می‌دهد، با وجود مفاهیم مشترک، جهت‌گیری غایی دو سنت متفاوت است. عرفان اسلامی (به‌ویژه مکتب ابن عربی) به سمت یک معرفت‌شناسی اتحادی (unitive epistemology) حرکت می‌کند، در حالی که قبلا، به‌ویژه در قرائت لوریانی، بر یک اخلاق‌کنش‌گرایانه و ترمیمی theurgic-restorative (ethic) متمرکز است (Fenton, 1988, p. 241-243). این تمایز، هسته اصلی تقابل دو نظام است. بدین ترتیب، درخت حیات قبلائی اگرچه در ظاهر با مدل ابن عربی قیاس‌پذیر است، اما در منطق درونی و غایت‌شناسی خود، صحنه یک بحران کیهانی است که بر بحران و ضرورت ترمیم (Tikkun) استوار است.

## ۲. این سوف (אין סוף) ریشه نامتعیین و چالش آغاز تجلی

نقطه عزیمت تحلیل، ریشه این درخت است؛ در حالی که درخت ابن عربی از «دانه‌ای» متعین و حاوی نقشه کامل وجود - یعنی «کُن» - می‌روید، درخت قبلائی بر «غیبت مطلق» و «نامتعیینی محض» استوار است: این سوف (אין סוף)، به معنای «نامتناهی» یا «بی‌پایان». در هستی‌شناسی قبلائی، این سوف مرتبه ذات الهی است؛ حقیقتی که فراتر از هر نام، صفت و حتی مفهوم متعارف وجود قرار دارد (کاویانی، ۱۳۹۴، ص. ۶۲).

گرشوم شولم، بنیان‌گذار مطالعات مدرن قبلا، تصریح می‌کند که این سوف نه تنها نامتناهی بلکه «نامتعیین مطلق» است؛ مرتبه‌ای که هیچ گزاره ایجابی درباره آن روا نیست و همان «خدای پنهان» (*Deus Absconditus*) را می‌نماید (Scholem, 1995: p. 12). این دیدگاه، که توسط محققان معاصر چون جوزف دان (Joseph Dan) نیز تأیید شده، بر تمایز مطلق میان ذات نامکشوف و تجلیات مکشوف خداوند تأکید می‌کند (Dan, 2006, p. 68-70).

این مقام، معادل دقیق «غیب‌الغیوب» یا «احدیّت صرف» در عرفان اسلامی است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ص. ۴۸)، جایی که هیچ اسم و رسمی راه ندارد و صرف وجود بی‌تعیین باقی است.

از این رو، تفاوت بنیادین ساختاری میان دو درخت از همین جا آغاز می‌شود: زایش در مدل ابن عربی از «دانه وجودی» آغاز می‌شود، در حالی که در مدل قبلا، پیدایش نخستین از «خلأ» و «غیب هستی‌شناختی» سر برمی‌آورد. این گذار، چالشی چنان عظیم را پدید می‌آورد که متون قبلائی، به‌ویژه زوهر، برای توصیف آن به زبانی سرشار از پارادوکس نمایی و نماد روی می‌آورند؛ چنان‌که دنیل مت (Daniel C. Matt) اشاره می‌کند، این سوف هم «هیچ» (Ayin) است و هم ریشه «همه چیز» (Matt, 1995, p. 22-24). بدین سان، چالش آغاز تجلی پدید می‌آید که چگونه نخستین تعین از دل نامتعیینی مطلق زاده می‌شود.

## ۳. آدام قدمون (Adam Kadmon) الگوی اولیه تجلی در بطن غیب

پاسخ قبلا به چالش صدور نخستین از دل نامتعیینی مطلق، ظهور مفهوم «آدام قدمون» (Adam Kadmon)



یا «انسانِ ازلی» است؛ مرتبه‌ای پوشیده و آغازین که هنوز در صُلبِ این سوف جای دارد و طرحِ جامعِ همهٔ تعیناتِ بعدی را در خود نهفته دارد (آنرمن، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۹). در این مقام، آدام قدمون به منزلهٔ نقشهٔ ازلی هستی و صورتِ بالقوهٔ درختِ وجود است؛ تجلیِ نخستینی که همهٔ کمالات و صورِ ممکنِ عالم را در حالتِ یگانگی و تمایزناپذیر در خویش مستجمع می‌دارد.

از دیدگاه ساختاری، «آدام قدمون» همان کارکردی را ایفا می‌کند که در نظامِ ابن عربی، «اعیانِ ثابت» دارند؛ زیرا در هر دو، سخن از صورِ علمی و الگوهای ازلی موجودات است، پیش از آن که آن صور در عالمِ تفصیل به ظهور رسند. اما تفاوت در این است که آدام قدمون خود یک «عالمِ کلی» و «صورتِ واحدِ جامع» است، در حالی که اعیانِ ثابت، کثرتی از معانی علمی در علمِ الهی‌اند. در عرفانِ قبلائی، سلوکِ انسان در حقیقت بازگشتِ تدریجی به همان صورتِ کمالی ازلی است که در عالمِ آدام قدمون محفوظ مانده، تا دوباره با آن وحدتِ نخستین پیوند یابد (Idel, 1988: p. 133).

بدین سان، نخستین گام از غیبِ مطلق به سوی تعین برداشته می‌شود و زمینه برای تبیین تفصیلی همین الگوی اولیه در قالبِ ده «سفیروت» (تجلّیاتِ الهی) فراهم می‌گردد؛ تجلی‌هایی که هر یک پرتوی از صورتِ جامعِ آدام قدمون‌اند و بنای کلّ هستی بر آن استوار می‌شود.

#### ۴. سفیروت (ספירות) ریخت‌شناسی کارکردی درختِ حیات

پس از آن که «آدام قدمون» به عنوانِ الگوی نخستینِ تجلی تبیین شد، پرسشِ بنیادینی پدید می‌آید: این نقشهٔ بالقوهٔ ازلی چگونه به ساختاری بالفعل، پویا و مفصل بدل می‌گردد؟ پاسخِ قبلا در مفهومِ ژرفِ «سفیروت» (ספירות) نهفته است. سفیروت - مفرد آن «سفیرا» - صرفاً ده صفتِ الهی به معنای شایع نیستند، بلکه در حقیقت، ریخت‌شناسی کارکردی و طرح سازوار هستی را در درختِ حیات نمایان می‌سازند. هر سفیروت مجرایی است که نورِ نامتناهی این سوف (Ohr) از آن طریق، به صورتِ سلسله‌مراتبی، نزول یافته و در مراحلِ گوناگونِ آفرینش متعین می‌شود تا جهان‌ها را قوام بخشد (شولم، ۱۳۸۵، ص. ۲۷۲).

این ده مرتبهٔ وجودی، از «کِتر» (כתר = تاج/ارادهٔ الهی) آغاز می‌شوند و به «ملخوت» (מלכות = ملکوت/جهانِ ما) ختم می‌گردند. هر یک نمادِ نحوی از تجلیِ قدرتِ الهی‌اند؛ عوالمی زنده و نورانی که کالبدِ درهم‌تنیدهٔ درختِ هستی را پدید می‌آورند (Dan, 2006: p. 4). به این ترتیب، سفیروت نه مجموعه‌ای از صفات، بلکه مدارهایی هستند که در آن، وحدتِ مطلق در قالبِ نظمِ ساختاری مراتبِ وجودی ظهور می‌کند؛ نظمی که بنیادِ ریختِ کلیِ درختِ حیات و تبیینِ نحوهٔ استمرارِ نور در کثراتِ وجودی را ممکن می‌سازد.

## ۵. عوالم پنج‌گانه ساختار سلسله‌مراتبی کیهان

چنان‌که در مدل ابن‌عربی، کثرت وجود در دو محور طولی و عرضی تبیین شد - طولی به مثابه مراتب سه‌گانه عالم و عرضی به مثابه شاخه‌های تجلی - در نظام قبلا نیز ساختار ده‌گانه سفیروت در قالب نظامی سلسله‌مراتبی و عمودی تفصیل می‌یابد. این نظام مشتمل بر پنج عالم اصلی است که هر یک، انعکاس تمامی درخت حیات در مرتبه‌ای متفاوت از هستی‌اند؛ از لطافت محض در عالم ازلی تا غلظت مادی در عالم محسوس.

نخست، عالم آدم قَدْمون (Adam Kadmon) است؛ که درون این سوف جای دارد و طرح کلی وجود و مرتبه علم و اراده الهی را نمایان می‌سازد؛ عالم احدیت است که هنوز در دامان غیب مطلق قرار دارد. پس از آن، عالم اصیلوت (Atzilut) پدیدار می‌گردد، که در حکمت قبلا به منزله «فیضان محض» یا Emanation دانسته می‌شود؛ مرتبه‌ای که وحدت الهی در تجلی به تعیین درمی‌آید و هستی در عین پیوند با مبدأ، از بطون صرف به ظهور نخستین قدم می‌گذارد.

در گام سوم، عالم بریا (Beriah) تجلی می‌یابد؛ جهان «خلقت روحانی»، جایی که صور مجرد و ارواح نخستین از نور این سوف تمایز می‌یابند و هستی علمی رو به تفصیل می‌نهد. پس از آن، عالم یصیرا (Yetzira) است؛ جهان «صورت‌بندی» یا Formation، که در آن صور و اشکال مثالی پدید می‌آیند و نظام خلقت، قوام تمثلی و تصویری می‌گیرد. در پایان، عالم آسیا (Assiah) قرار دارد؛ جهان «کنش»، که بیرون از کالبد ازلی آدم قَدْمون قرار دارد و عرصه محسوس و مادی وجود است. این ساختار عمودی نشان می‌دهد که جهان ما، یعنی آسیا، و در قلب آن سفیرای ملخوت (Malkhut)، غایت نهایی فرایند تجلی به‌شمار می‌آید؛ مرتبه‌ای که در آن، نور الهی از خلأ مطلق به کثرت وجودی رسیده و حضور الهی در عالم محسوس مستقر شده است. کتاب زوهر در شرح همین مقام، آن را به «گل رزی در میان خارها» تمثیل می‌کند؛ رز تجلی، که نماد کبیت اسرائیل است، با حفظ توازن میان دو نیروی «رحمت» (Hesed 707) و «دین» (Din 77) یا «گورا» (Gevurah, 77121)، زیبایی و حضور الهی را در پایین‌ترین مرتبه هستی آشکار می‌سازد (Zohar I: 1a).

## ۶. نیروی محرک پویای کیهانی منطق نزول انفصال و صعود

پس از آن‌که کالبد و مراتب درخت حیات آشکار شد، اکنون باید پرسید چه نیرویی این سلسله وجودی را به حرکت درمی‌آورد و چگونه جریان تجلی در عوالم مختلف استمرار می‌یابد. در دستگاو ابن‌عربی، فرایند تجلی مسیر پیوسته و هدف‌مند فیضان الهی از مرتبه غیب احدیت به مراتب کثرت است؛ نزول نور وجود از مبدأ تا مظاهر، حرکتی از بالا به پایین دارد، اما پیوستگی آن با بازگشت سالک به اصل، وحدت سیر را حفظ می‌کند. در مقابل، در نگرش قبلا، حرکت هستی صرفاً بیان نزول فیض نیست؛



بلکه بر تعاملی دوطرفه میان نور و ظرف‌ها، میان افاضه و پذیرش، بنا شده است. به عبارت دیگر، درخت حیات نه نمود یگانه جریان، بلکه پوشش مکرر فیضان و عکس‌العمل مظهر است؛ رفت‌وبرگشتی باطنی میان میل الهی به بخشایش و میل مخلوق به دریافت.

در بطن این نظام، دو نیرو در تعادل دائمی و گاه ناهماهنگ‌اند: نور ازلی (Ohr, אור) که مظهر بخشش و فیضان الهی است، و ظرف‌ها (כלים, Kelim) که نشانه قابلیت پذیرش وجودند. در مراتب اعلی، این تعامل در هماهنگی کامل واقع می‌شود؛ نور ظرف خویش را می‌یابد بی آن‌که بر آن فرونی گیرد. اما در نقطه‌ای از ساختار هستی - در حد فاصل سه سفیروت بالایی و هفت سفیروت پایینی - حجابی وجود دارد که قبلا آن را «پرسا» (Parsa, פֶּרְסָא) می‌نامد؛ حدی که تماس نور با ظرف را از اعتدال نخستین بیرون می‌برد و زمینه پیدایش نوعی انفصال در زنجیره تجلی می‌شود. نور از فراز این پرده نمی‌تواند به تمامی به مراتب پایین‌تر نفوذ کند و در نتیجه، در مرتبه آخر، سفیرای «ملخوت»، میل دریافت حالت خودبسندگی می‌یابد؛ حالتی که قبلا آن را «قطنوت» (קַטְנוּת, Katnut) یا «وضع صغر» می‌نامد. این وضعیت، در حقیقت، ریشه استقلال نسبی و احساس جدایی انسان از مبدأ است - نقطه‌ای که جهان مادی و انسان در عالم آسیا پدید می‌آیند و جدایی درونشان مأوا می‌گیرد.

در همین زمینه، آموزه‌های لوریانی (Lurianic Kabbalah)، رخدادی را شرح می‌دهند که از آن با عنوان «شکستن ظروف» (שבירת הכלים, Shevirat ha Kelim) یاد می‌شود. این رخداد، هرچند در ظاهر به صورت انقطاع ظرف‌ها تصویر می‌گردد، در ژرف‌ترین معنا نه واقعه‌ای بیرونی، بلکه لحظه انفجار نور در باطن ظرف است؛ لحظه‌ای که شدت فیضان، ظرفیت مظهر را درمی‌نوردد و از آن هستی تازه‌ای برمی‌خیزد. موشه ایدل در تحلیل خود بر آثار شولم، بر این نکته تأکید دارد که این انفصال نه رویدادی تاریخی، بلکه حالت وجودی مستمر در انسان است (Idel, 1988: p. 130). هر انسان در هر لحظه وجود، حامل ردی از آن جدایی است و در دل خود تجربه «شکستن ظروف» را بازمی‌زند؛ زیرا تجلی در تمامی ساحت‌های وجود، از درون کشاکش افاضه و پذیرش عبور می‌کند.

اما این جدایی مقصد نهایی نیست؛ هدف نظام قبلا، بازگرداندن انسان به تعادل نخستین از راه اصلاح (Tikkun) است. این اصلاح از طریق یک دگرگونی بنیادین در نیت وجودی انسان ممکن می‌شود: یعنی گذار از حالت «میل به دریافت برای خود که طبیعت اولیه و خودمحور ظرف‌های خلقت است به حالت متعالی دریافت به قصد بخشش. در این فرآیند، انسان عمل دریافت فیض را

متوقف نمی‌کند، بلکه قصد و غایت آن را دگرگون می‌سازد. او نور الهی را نه برای ارضای نفس خود، بلکه با این نیت استعلایی دریافت می‌کند که از این طریق، اراده ازلی خداوند به افاضه و بخشش را محقق سازد و بدین وسیله به مبدأ خویش «سرور» ببخشد.

این تغییر جهت، در زبان عرفانی قبالا با اصطلاح «*Mayin Nukvin*» شناخته می‌شود؛ یعنی حرکت آب‌های مادینه به سوی اصل علوی، که باعث پیوند دوباره و فیض متقابل میان ساحت سفلی و علیا می‌شود. در نتیجه، انسان، از لطف همین عمل اصلاح، توان صعود از مراتب مادی به مراتب نورانی را می‌یابد؛ این حالت را «گدلوت» (*Gadlut, תגלות*) یا «وضع کبیر» می‌نامند. شولم این سیر را قلب فلسفه قبالایی دانسته است؛ زیرا در آن، انسان با عمل عبادی و تلطیف نفس، در روند صعود الهی مشارکت می‌کند و حلقه انفصال را به پیوستگی مجدد بدل می‌سازد (Scholem, 1995: p. 274-275).

به این ترتیب، آنچه در ظاهر گسست نور از ظرف است، در حقیقت پیشنهاد امکان بازگشت است؛ تجلی دائمی میل الهی در دل میل انسانی، و نسبت میان فیض و تلاش، که تمام حیات انسان را به پویایی صعودی و اصلاح‌گر بدل می‌سازد.

#### ۷. استنتاج ساختاری مدل دوجته و نقش فعال انسان

در پایان این تحلیل، تفاوت منطق ساختاری قبالا با اندیشه ابن‌عربی نمایان می‌شود. هر دو نظام، دایره وجود متشکل از یک حرکت نزولی (تجلی از مبدأ) و یک حرکت صعودی (بازگشت به مبدأ) دانسته شده است. با این حال، ماهیت و کارکرد این دو حرکت در آن‌ها متفاوت است. در اندیشه ابن‌عربی، حرکت نزولی، یک تجلی حضرت اسماء الهی برای آشکارسازی گنج پنهان الهی است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص. ۴۸-۴۹) و حرکت صعودی، یک سیر معرفتی در حضرت اسماء الهی است که در آن «انسان کامل» به مثابه آینه تمام‌نمای حضرت اسماء حق، غایت آفرینش را که همانا معرفت تام است، به فعلیت می‌رساند (چیتیک، ۱۳۸۸، ص. ۳۲). در این دیدگاه، گسستی در اصل خلقت وجود ندارد که نیازمند «جبران» باشد و همه چیز بر وفق کمال الهی جاری است؛ چرا که در خلقت حضرت رحمان هیچ «تفاوت» و ناهماهنگی راه ندارد (ابن‌عربی، ۱۹۷۲-۱۹۹۲، ج. ۱۴، ص. ۲۶۵-۲۶۶).

اما در قبالای لوریانی، نزول با یک بحران کیهانی، یعنی «شکستن ظروف» (*Shevirat HaKelim*) همراه است (شولم، ۱۳۸۸، ص. ۳۲۰-۳۲۳). در نتیجه، حرکت صعودی انسان، ماهیتی جبرانی و اصلاح‌گرانه به خود می‌گیرد که از آن با عنوان «تیقون» (*Tikkun*) یاد می‌شود. این نقش کنش‌گرایانه، مستلزم آن است که انسان با تغییر نیت خود از «دریافت برای خود» به «دریافت به قصد بخشش»، عملاً مسیر ازهم‌گسیخته خلقت را اصلاح کند. این بازگشت نیت‌مند، جوهر تیقون و مشارکت فعال انسان در



بازسازی ساختار الهی است.

در نتیجه این نقش جبرانی، جایگاه انسان در قبلا به جایگاه «شریک فعال خداوند» در تکمیل آفرینش می‌رسد. او از طریق نیات و اعمال خود (Kawwanot)، به «تثبیت‌کننده ساختار الهی» (*stabilizer of the divine structure*) بدل می‌شود و در جهان سفیروت تأثیر مستقیم می‌گذارد. در این منظر، چنانکه الیوت ولفسن اشاره می‌کند، انسان عملاً «به خدا در تکمیل ذات خویش یاری می‌رساند» (Wolfson, 1994, p. 394)، تعریفی که اوج تقابل با نقش معرفتی انسان کامل در اندیشه ابن عربی را به نمایش می‌گذارد. این فرآیند «تیقون»، چنانکه گرشوم شولم تأکید می‌کند، به «جوهر تاریخ کیهانی» بدل می‌گردد (Scholem, 1995, p. 282).

بنابراین، تمایز غایی میان این دو نظام، در وجود یا عدم وجود حرکت صعودی نیست، بلکه در غایت آن نهفته است. در عرفان ابن عربی، جهان‌بینی بر مدار «وحدت فیضان و کمال معرفتی» می‌چرخد؛ خلقت کامل است و انسان با شناخت آن به غایت می‌رسد. اما در قبلا، جهان‌بینی بر مدار «تعامل میان فیض و اصلاح» استوار است؛ خلقت با یک بحران آغاز شده و انسان با کنش جبرانی خود، تاریخ کیهانی را به سوی کمال هدایت می‌کند. این تقابل بنیادین میان غایت معرفت‌محور در یک سو و غایت کنش‌گرایانه-جبرانی در سوی دیگر، نقطه کانونی تفاوت دو شجره حیات مورد بررسی در این مقاله است.

## بخش پایانی

### ۱. تحلیل تطبیقی و نتیجه‌گیری دو معماری برای زایش وجود

پژوهش حاضر با طرح این پرسش بنیادین آغاز شد که نسبت میان «وحدت محض» و «کثرت ظهور» در دو دستگاه عرفانی اسلام و قبلا چگونه قابل تبیین است. برای پاسخ به این پرسش، از روش هرمنوتیک تطبیقی ساختاری بهره گرفته شد تا دو منطق هستی در قالب تمثیل «درخت» آشکار شود؛ یکی در نظام ابن عربی، و دیگری در نظام زوهر.

در اندیشه ابن عربی، درخت هستی از دانه‌گن برمی‌خیزد؛ فرمانی وجودی که از ساحت علم الهی (احدیت و واحدیت) صادر می‌شود و تمام نقشه آفرینش را در خود دارد. تجلی در این ساختار، فیضی بی‌گسست است؛ نزولی پیوسته از حق به خلق، که کثرت را نه در برابر وحدت، بلکه در دل آن تعریف می‌کند. در این منطق، گسست وجود ندارد و هر مرتبه، سایه مرتبه پیشین است؛ از جبروت تا ملکوت و ملک، تا نهایت در وجود انسان کامل که آینه تمام‌نمای حق و غایت خلقت است. درخت ابن عربی، نزولی و شناخت‌محور است؛ حق خود را در آینه مظهر کامل می‌نگرد، و آفرینش، بازگشت معرفتی حق

به خود است - فرایندی و تجلی محور.

در تحلیل تطبیقی دو نظام عرفانی ابن عربی و قبلائی لوریایی، آشکار گردید که هر دو نظام، دایره وجود را متشکل از یک حرکت نزولی از مبدأ به کثرت (قوس نزول) و یک حرکت صعودی از کثرت به مبدأ (قوس صعود) می‌دانند. بنابراین، تمایز غایی میان این دو نظام، در وجود یا عدم وجود حرکت صعودی نیست، بلکه در غایت و ماهیت آن نهفته است. در نظام ابن عربی، که مبتنی بر کمال ازلی خلقت است، حرکت صعودی ماهیتی معرفت‌محور دارد. انسان کامل از طریق طی مراتب وجودی، به شهود و تحقق علمی همان وحدتی نائل می‌شود که در قوس نزول تجلی یافته بود. این غایت در حدیث «کنز مخفی» و تحقق اسماء الهی در مظهر «انسان کامل» تبیین می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۴۸-۴۹؛ چیتیک، ۱۳۸۸، ص. ۳۲).

در مقابل، در نظام قبلائی لوریایی که بر ایده یک بحران ازلی استوار است، حرکت صعودی ماهیتی کنش‌گرایانه و ترمیمی ( Tikkun دارد. انسان در این نظام، صرفاً یک شاهد معرفتی نیست، بلکه یک کنشگر محوری است که وظیفه او گردآوری شراره‌های قدسی پراکنده شده در اثر شکست و بازگرداندن جهان به نظم و وحدت اولیه است (Scholem 1995, p. 260-268; Fine 2003, p. 135-142). بنابر این در حالی که غایت در عرفان ابن عربی، «تحقق معرفت» به وحدت موجود است، غایت در قبالا، «مشارکت در ترمیم» و جبران گسست رخ داده در ساختار خلقت است.

در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که درخت ابن عربی و درخت قبالا، دو طرح‌واره هستی‌شناختی متمایز هستند. یکی بر «منطق تجلی معرفت‌محور» استوار است که در آن گسستی در اصل خلقت وجود ندارد و کمال، امری محقق و قابل شهود است. دیگری بر «منطق بحران‌محور-ترمیمی» بنا شده که در آن جهان در وضعیت گسست به سر می‌برد و کمال، امری است که باید از طریق کنش انسان و فیض الهی دوباره برقرار شود. این تفاوت بنیادین در غایت‌شناسی، مسیر، نقش انسان و در نهایت، کل تصویر کیهان‌شناختی هر یک از این دو سنت را از یکدیگر متمایز می‌سازد.

## ۲. دستاورد پژوهش و افق‌های آینده

دستاورد این پژوهش، ارائه مدلی تطبیقی و تحلیلی است که «درخت» را دیگر نه استعاره‌ای شاعرانه یا تمثیلی عام، بلکه به مثابه ابزار هرمنوتیکی برای فهم ساختارهای وجودی در عرفان‌های ابراهیمی می‌نگرد. این مدل نشان می‌دهد که چگونه تمرکز بر عناصر بنیادی ساختار - ریشه، سازوکار تجلی، نقش انسان و جهت‌گیری کل نظام - می‌تواند سطح فهم را از مقایسه‌های صرفاً شکلی یا نمادین به لایه‌های عمیق‌تری از منطق هستی ارتقاء دهد. بدین ترتیب، «درخت» از صورت یک نقش نمادین به چارچوبی تفسیرپذیر تبدیل



می‌شود؛ چارچوبی که می‌تواند الگوی تحلیل در متون عرفانی و کیهان‌شناختی دیگر نیز واقع گردد. فراتر از حوزه عرفان تطبیقی، این دستاورد می‌تواند زمینه‌ای نظری برای گفت‌وگوهای فلسفی و میان‌دینی فراهم آورد. سنت‌های ظاهراً متفاوت، در لایه زیرین هستی‌شناسی، همگی می‌کوشند نسبت میان وحدت و کثرت، و جایگاه انسان در میان آن دو را بفهمند. این پژوهش نشان می‌دهد که این کوشش‌ها نه نفی‌کننده یکدیگر، بلکه مکمل و تقویت‌کننده‌اند؛ هر یک از منظری خاص، راز واحد تجلی را روایت می‌کنند. بدین گونه، می‌توان گفت که «شجره‌الکون» ابن عربی و «درخت حیات» زوهر، دو قرانت متفاوت از یک اتفاق‌اند؛ واقعه‌ای که در آن، وحدت مطلق، در آینه انسان، خود را می‌بیند و هستی، در تکرار همین نگاه، معنا می‌یابد.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش، با عبور از دامنه مقایسه‌های موضوعی و صوری رایج، کوشید تا از درون ساختار خود پدیده تجلی، به تحلیل تطبیقی بپردازد. بر این اساس، روشن شد که «شجره‌الکون» ابن عربی و «درخت حیات» قبلائی، صرفاً دو تمثیل مشابه نیستند، بلکه بیانگر دو منطق ساختاری متمایز اند. منطق حاکم بر نظام ابن عربی، یک هستی‌شناسی مبتنی بر کمال ازلی و غایت معرفتی است. در این دیدگاه، جهان به مثابه تجلی بی‌نقص و آینه‌وار «گنج پنهان» نگریسته می‌شود. دایره وجود، از نزول فیض تا صعود معرفتی انسان کامل، یک چرخه کامل و بدون گسست است که هدف نهایی آن، تحقق علم حق به خویش در مظاهر است. بنابراین، انسان به عنوان مظهر اتم در این ساختار، نه عامل جبران یک نقص، بلکه والاترین شاهد و کامل‌ترین آئینه برای شهود آن کمال پیشین است. در مقابل، منطق حاکم بر قبلائی لوریانی، یک هستی‌شناسی مبتنی بر بحران ازلی و غایت جبرانی است. این نظام، آفرینش را با یک بحران کیهانی-«شکستن ظروف»-آغاز می‌کند که ساختار وجود را نیازمند اصلاح می‌سازد. در اینجا، حرکت صعودی انسان ماهیت‌کنش اصلاح‌گرانه به خود می‌گیرد. در این حالت، انسان شریک فعال خداوند در فرآیند بازسازی و تکمیل خلقت است. غایت وجود در این دیدگاه، صرفاً شهود یک نظم موجود نیست، بلکه مشارکت در برقراری نظمی است که در آغاز دچار گسست شده است. بنابراین، این دو شجره، بیانگر دو منطق متمایز از رابطه خدا، انسان و جهان هستند. نظام ابن عربی، منطق تجلی کمال را بنیاد می‌نهد که در آن، کمال ازلی وجود از طریق معرفت تام انسان متجلی می‌شود. در مقابل، نظام قبلائی، منطق جبران بحران را عرضه می‌کند که در آن، کمال نهایی وجود نه امری از پیش موجود، بلکه هدفی است که باید از طریق کنش اصلاح‌گرانه انسان حاصل شود.

## منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۲ق). شجرة الكون. تحقیق محمود غراب. قاهره: مكتبة القاهرة.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم. تحقیق ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۹۱ش). فتوحات مکیه. ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۷۲-۱۹۹۲). الفتوحات المکیة (۱۴ مجلد). تحقیق و تقدیم عثمان یحیی. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). انشاء الدوائر. لیدن: بریل.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۹۱) علقه المستوف. ترجمه و متن محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی
- آترمن، آلن. (۱۳۸۵ش). باورها و آیین‌های یهودی. ترجمه رضا فرزین. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰ش). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تصحیح و مقدمه ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شولم، گرشوم. (۱۳۸۵ش). جریانات بزرگ در عرفان یهودی. ترجمه فریدون جونهای. تهران: نشر نی.
- صدرالمؤمنین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۶ش). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (جلد اول). تصحیح و تحقیق رضا محمودی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲ش). اصطلاحات الصوفیة. تصحیح محمد کمال ابراهیم جعفر. قم: انتشارات بیدار.
- کاوایانی، سعید. (۱۳۹۴ش). آیین قبالا: عرفان و فلسفه یهود. تهران: انتشارات فراروان.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۹۴ش). عرفان یهود. قم: انتشارات حوزه علمیه قم.
- Altmann, A. (1969). *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Cornell University Press.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press.
- Dan, J. (2006). *Kabbalah: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Fenton, P. (1988). The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism. *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 7.
- Fine, L. (2003). *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*. Stanford University Press.
- Idel, M. (1988). *Kabbalah: New Perspectives*. Yale University Press.
- Matt, D. C. (1995). *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*. HarperSanFrancisco.
- Matt, D. C. (Trans. & Ed.). (2004-2017). *The Zohar: Pritzker Edition (Vols. 1-12)*. Stanford University Press.
- Scholem, G. (1995). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books.
- Vital, Hayyim. (1890). *Etz Hayim (עץ חיים)*. Warsaw.
- Wolfson, E. R. (1994). *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton University Press.