





دانشگاه علامه طباطبائی

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

گروه فلسفه

نسبت ذات حق با تجلیاتش از دیدگاه ابن عربی و جان هیک

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین

استاد راهنما:

جناب آقای دکتر مهدی اخوان

استاد مشاور:

جناب آقای دکتر عبدا... نصری

دانشجو:

حسین دوابی

بهمن ۱۳۹۲

فراگیر شدن نظام تربیتی قرآن و سنت و حاکمیت توحید محتوی پیام خون شهید است، با وجود همه کاستی ها و نقص های موجود در این وجیزه، این نوشته را تقدیم می کنیم به همه شهدای راه حق و حقیقت، امید است مقبول افتد.

با سپاس و تشکر فراوان از همه اساتید بزرگوارم بخصوص جناب آقای دکتر مهدی اخوان، جناب آقای عبدالله نصری و جناب آقای دکتر قاسم پورحسن که مشفقانه بنده حقیر را راهنمایی و دستگیری فرموده اند.

چکیده

تجلی نقطه محوری ابن عربی است، تجلی حق دارای مراتبی است. فیض اقدس که مرتبه عدم تعین است و تحدد است مرحله اول تجلی حق است (تجلی حق تعالی بر خود) این تجلی کاملاً یک امر غیبی، فرامادی، فرا زمانی و فراتاریخی است. به عبارت دیگر اولین مرتبه تجلی حق تعالی، ظهور اعیان ثابت است. فیض مقدس، مرتبه دوم تجلی حق تعالی است که تجلی شهودی نیز نامیده شده، در این مرحله حق در صورت های بی نهایت متکثر در عالم شهادت ظهور پیدا می کند و تجلی می کند.

ارتباط بین تجلی اول با سایر مراتب آن بصورت مبسوط در متن نوشتار تبیین شده است. آنچه حائز اهمیت است در هستی شناسی ابن عربی حق تعالی محور نظام هستی است و بقیه موجودات مظهر و آئینه محل ظهور کمالات حق در مراتب مختلف هستند و مظاهر در همه مراتب شانیتی جز ظهور کمالات حق تعالی را ندارند و هیچ استقلالی برای موجودات به غیر حق تعالی در نظام فکری ابن عربی متصور نمی شود.

درک شهودی، روحی و قلبی بیان ابن عربی جز با تمرکز در بالاترین سطح به حق تعالی در نظام تربیتی خاصی برای سالک و عارف حاصل نمی شود. و با اندکاک انانیت در ذیل عبودیت مطلق در چهار چوب قرآن و سنت برای عارف شهود می شود. در دیدگاه ابن عربی، هستی جز حق و ظهورات و تجلیات حق در مراتب مختلف چیز دیگری نیست. و اگر سالک و عارف در اوج تمرکز مستمر به حق تعالی از (خودیت خود) بعنوان مظهر غافل شود و توجه نکند در هستی جز حق تعالی و ظهورات او چیز دیگری را شهود نخواهد کرد.

هیچ نظریه پرداز انگلیسی در حوزه دین است. کاملاً وفادار به سنت الهیات سلبی در تاریخ الهیات مسیحی است. حق فی نفسه در نظریه او کاملاً مفروض تلقی می شود، یادآور اصول موضوعه کانت می باشد. از مدل معرفت شناسی کانت به عنوان وسیله ای برای بیان و توضیح نظریه خویش استفاده می کند. در باب تجربه دینی وی معتقد است که حق فی نفسه متناسب با تصورات و فهم های پیشین و ماتقدم فرد برای تجربه کننده جلوه گری می کند. اینکه ذهن بطور فعال در نحوه درک و تجربه دینی از حق فی نفسه دخالت اساسی دارد. وجوه شخصی یعنی تجربه از حق فی نفسه کاملاً متمایز از وجوه غیر شخصی تجربه نشده می

باشد. خلاصه هیک همه تلاشها در الهیات مسیحی (بطور مثال تلاشهای توماس آکوئیناس) حتی فلاسفه و متفکرین سایر مکاتب را برای رهایی از الهیات تنزیه‌ی بی نتیجه و غیر قابل اقناع تلقی می کند.

سه نوع تعطیل در سنت غربی و اسلامی لحاظ شده است، اولی: تعطیل عن المعرفة. دومی: تعطیل عن البیان. سومی: تعطیل ذات عن الصفات. در تفکر هیک تعطیل عن المعرفة موضوعیت محوری دارد چه از لحاظ ادراکات عقلی و چه از لحاظ تجربه دینی انسان نمی تواند به حق فی نفسه آنگونه که هست معرفت پیدا کند.

درمقابل در سنت ابن عربی و نظریه تجلی او هر سه نوع تعطیل منتفی و مردود است لذا حق در ذات خود هم قابل شناخت و هم قابل توصیف است و ادراکات عقلی به عنوان مقدمه ای برای شهود حق از اهمیت خاصی برخوردار است.

کلمات کلیدی: تجلی، حقیقت محمدیه(ص)، ذات حق، اسم اعظم الهی، تشبیه و تنزیه، اعیان ثابته، فیض اقدس، فیض مقدس، حق فی نفسه، تجربه دینی، الهیات سلبی، مدل معرفت شناسی کانت، کثرت گرایی دینی

فهرست

مقدمه:	۱
بخش اول	۳
ابن عربی	۳
۱. سیر معرفت شهودی	۴
۱-۱. سیر تجربیات عرفانی قبل از ابن عربی	۴
۱-۲. سیر تجربیات عرفانی بعد از ابن عربی:	۷
۲. تجلی، محور اصلی در هستی شناسی ابن عربی:	۹
۲-۲. نسبت بین ذات حق و تجلیاتش در فص هودی	۱۸
۲-۳. تجلی حق و ارتباط هستی شناسی و معرفت شناسی	۳۳
۲-۴. هستی در نظام طولی از منظر ابن عربی	۳۵
۲-۵. تحویل صور در تجلیات حق	۵۴
۲-۶. نظریه تشبیه و تنزیه در تجلی:	۵۵
۳. فروعات نظریه تجلی حق	۵۸
۳-۱. وحی و فرق آن با الهام و تعقل	۵۸
۳-۲. نسبت ولی با نبی:	۶۳
۳-۳. سیر واحد وصایت اولیاء الهی	۶۴
۳-۵. ابن عربی و اسلام	۶۷
۳-۵-۱. شریعت جهانی	۶۷
۳-۶. سرّ نیاز به دین در اندیشه ابن عربی:	۷۲
۳-۷. انحصاری بودن صراط مستقیم الهی	۷۵
۳-۸. ضرورت شریعت برای اصلاح زندگی دنیوی	۷۶
۳-۸-۱. عدم تعارض کشف عارف با شریعت	۷۷
۳-۹. قرآن، تجلی حق	۸۱
۳-۱۰. عقل نظری و علم برهانی مقدمه شهود	۸۲
۳-۱۰-۱. فلاسفه و ابن عربی:	۸۲
۳-۱۰-۲. عقل، کاشف حقیقت و علم برهانی مقدمه شهود	۸۵
بخش دوم	۸۶

جان هیک	۸۶
۱. سیراندیشه هیک	۸۷
۲. نظریات هیک	۹۵
۲-۱. حق فی نفسه و حق در تجربه انسانی	۹۵
۲-۲. مدل معرفت شناختی کانت	۹۷
۲-۳. رابطه بین حق فی نفسه در وجوه تجربه شده و تجربه نشده	۱۰۰
۲-۴. مفروض بودن حق فی نفسه	۱۰۲
۲-۵. بحث های هیک پیرامون تجربه دینی	۱۰۳
۲-۶. گونه های مختلف تجارب دینی	۱۰۵
۲-۷. حدود قوای ادراکی انسان	۱۱۳
۲-۸. تراژدی حقیقت	۱۱۷
۲-۹. کثرت گرایی دینی	۱۲۰
۲-۹-۱. بررسی مبانی معرفت شناختی کثرت گرایی دینی	۱۲۰
۲-۹-۱-۱. مبنا بودن مدل معرفتی کانت	۱۲۰
۲-۹-۱-۲. تجربه و حس ، تنها شناخت معتبر	۱۲۱
۲-۹-۱-۳. کثرت گرایی دینی، ضرورت تاریخی	۱۲۴
۲-۹-۱-۴. اثبات خدا با تجربه دینی:	۱۲۵
۲-۹-۱-۵. کثرت گرایی، ساده ترین مذهب	۱۲۵
۲-۹-۲. نقد نظریه کثرت گرایی دینی:	۱۲۶
۲-۹-۲-۱. آیا کثرت گرایی انقلابی کپرنیکی است؟	۱۲۸
۲-۹-۲-۲. کثرت گرایی، فرضیه ای اثبات نشده	۱۳۰
۲-۹-۲-۳. نفی شریعت	۱۳۲
۲-۹-۲-۴. کثرت گرایی هیک توجیه گرتکثر دینی:	۱۳۴
۲-۹-۳. برخی از محسنات تلاش های هیک	۱۳۷
۲-۹-۳-۱. تحریک ذهن ها جهت بررسی ادیان بزرگ	۱۳۷
۲-۹-۳-۲. کشف دو بعد قابل شناخت و غیر قابل شناخت از حقیقت غایی	۱۳۷
بخش سوم	۱۳۸
مقایسه ابن عربی و جان هیک	۱۳۸

۱. نسبت حق با تجلیاتش ۱۳۹
- ۲- ایجابی و یا سلبی بودن معرفت نسبت به حق تعالی: ۱۴۰
- ۳- تجربه های دینی ۱۴۱
- ۴- بررسی مسئله عصمت عملی از دیدگاه ابن عربی، کانت و هیک: ۱۴۳
- ۵- خدا و نسبت آن با انسان ها از منظر ابن عربی و هیک: ۱۴۳
- ۶- آیا پیش فرض ها بر نحوه تجربه های دینی موثرند؟ ۱۴۷
- ۷- مقایسه شمولگرایی ابن عربی با کثرت گرایی هیک ۱۵۱
- ۸- منشا تحول وجودی در انسانها از دیدگاه هیک و ابن عربی ۱۵۴
- ۹- عرفان و یقین معرفتی: ۱۵۵
- ۹-۱. بررسی آراء برخی از علماء در مورد عرفان و کثرت گرایی: ۱۵۷
- ۹-۲. مقایسه کلام هیک پیرامون اختلاف شریعت ها با دیدگاه ابن عربی ۱۵۹
- ۹-۳. بررسی تفصیلی دیدگاه ابن عربی در این زمینه ۱۶۳
- ۹-۴. رایۀ کشف بالاتر در مباحث الهی با دین اسلام: ۱۶۴
- ۹-۵. محسنات شریعت اسلام از منظر ابن عربی ۱۶۵
- ۱۰- نقد الهیات سلبی هیک از دیدگاه علمای متقدم و متون قدیمی ۱۷۶
- نتیجه گیری ۱۸۱
- فهرست منابع و مآخذ ۱۸۶

مقدمه:

همه ما بارها شنیده ایم که انسان حیوان ناطق است. آیا تا به حال با خود تفکر نموده ایم که مراد چیست؟ می دانیم که آنچه باعث افتراق بین حیوانات مختلف است همان فصل ممیز آنهاست. حکما در این بیان فصل ممیز انسان را قوه نطق او قرار داده اند و می دانیم مراد آنها از نطق همان عقل است. انسان حیوانی است که ادراکات عقلیه دارد. دامنه درکی اش فراتر از حیوانات دیگر است چون ادراکات آنها محدود در محسوسات است. انسانیت انسان که به واسطه آن ممتاز از دیگر حیوانات است در همین ادراکات عقلی او ظهور می کند که بالتبع منجر به امکان اراده عقلی در این حیوان عجیب شده است. دیگر اراده هایش محدود در شهوت و غضب نیست. لذا کمال هر موجودی هم در کمال آن در فصل ممیز آن است لذا طبق این بیان کمال انسان در کمال در ادراکات عقلیه و اراده های عقلیه است. این خلاصه حکمت قدیم است که انسان کامل را انسانی می داند که در عقل نظری به عقل مستفاد و در عقل عملی به فنا و محو شدن در اراده های عقلی رسیده است. فلذا فارابی در مدینه فاضله خود غایت اجتماع با فضیلت را در این می داند که آحاد جامعه معقولات خود را از عقل فعال دفعه بگیرند. امری که در لسان نوامیس الاهیة با عنوان ایمان و عمل صالح مطرح شده است.

آنچه بین حکما رایج بوده این است که ادراکات انسان به حسی و عقلی تقسیم می شود. بر اساس همین ادراکات عقلی مبانی الاهیاتی خود را استوار نمودند. ولی مشکلی که از دیرباز ارزش این ادراکات را با تردید مواجه میکرد محسوس نبودن نتایج آن است طوری که به راحتی مخصوصا آنجا که نتایجی خلاف قوه وهم و امیال بشر دارد می شود آن را زیر سؤال برد و ملاکی هم برای یقین و احتجاج نداریم. از طرفی اختلافات زیادی را بین علمای عقلی مشاهده می کنیم که بعد از گذشت قرن ها حل نگردیده است در حالیکه در علوم تجربی و ریاضی وضعیت این گونه نیست. آیا با این وجود هنوز می توانیم صحت این ادراکات طرفداری کنیم. برای پاسخ به این سؤال دو جواب اساسی بیان شده است:

۱- پاسخ کانت که سر بحث را در یک اشتباه تاریخی جست وجو کرد که این امر به علت نقصان جهان ادراکی انسان و به تعبیر دیگر ناقص الخلقه بودن طبیعت انسانی است که به هیچ نحو نباید سودای درک متافیزیک و

الاهیات بالمعنی الاخص را در سر خود پیروانند. حداکثر درکی که می تواند به تکیه کند در حیطه ریاضیات و طبیعیات است.^۱

۲- پاسخ حکما: ایشان تا قبل از ارسطو برای حل این مشکل اساسی سفارش به تعلم هندسه قبل از فلسفه می کردند. نقل شده است که بر سر در آکادمی افلاطون این عبارت بوده که هر کسی مهندس نیست به این مکان وارد نشود. سر این بحث را باید در ساختار استدلالی علم هندسه جست و جو نمود. مسائل این علم به دلیل اینکه قریب به حس می باشند اذعان به آنها برای انسان آسان است و اختلافی در آن نیست و از طرفی انسان با استدلال های آن یقین پیدا می کند و با یقین رشد می کند و از طرف دیگر به دلیل اینکه خود شخص مجبور است برای حل مسئله به دنبال حد وسط باشد و جهل مرکب همین در این راستا به وجود نمی آید انسان رفته رفته متفکر می شود و فکر منطقی در او ملکه می شود. در این راستا جواب اساسی را ارسطو با تدوین علم منطق ارائه نمود. وی با استخراج صورت استدلالاتی که با آن در هندسه برایمان یقین حاصل می شد از طرفی و با دسته بندی نمودن یقینیات اولیه سعی نمود روند استدلالات ما را در فلسفه قریب به حس بنماید و اذعان به آن را آسان نموده و جلوی خطا در فکر را بگیرد. طبق این بیان مهمترین نتیجه تدوین منطق توسط ارسطو تقویت درک عقلی و کمک به وهم برای اذعان به مسائل آن می باشد. جناب بهمینار شاگرد بوعلی سینا می گوید:^۲

اقول انّ الانسان لا یثق الا بما یرد علیه من الحسنّ او یشهد به الحسنّ؛ مثال الاول: علمه بوجود الشمس، و مثال الثانی: علم الهيئة مثلا، و حیث لم یکن سییل الی شهادة الحسنّ کالعلم بالاله - تعالی جدّه - و بقاء النفس، دبر فی تحصیل میزان قویس به بین مثل هذا العلم و بین مثل علم الهيئة، لیحصل به یقین و یثق به النفس و بصیر کالمحسوس، و علی انّ الحجج المستعمله فی المنطق شبيهه بحجج الهندسه و علم الهيئة.

این نکته ای بسیار اساسی است که شبهات مطروحه در باب هرمنوتیک هم به دلیل عدم تدوین منطق فهم است.

۱- رک به کلام استرآبادی و نهضت اخباریگری در عصر صفوی

۲- کتاب التحصیل - صفحه ۷

بخش اول

ابن عربی

۱. سیر معرفت شهودی

۱-۱. سیر تجربیات عرفانی قبل از ابن عربی

همواره در بین بشر افرادی بوده اند که دم از ادراکاتی رازآلود و عجیب می زنند. بسیاری از آنها هم انسان های صادق و باک و عاقلی هستند که کمان دروغگویی در مورد آنها غیر عقلایی به نظر می رسد آنهم با این همه تأییدات زیادی که از این درک های رازآلود برده برداری می کند. گویا انسان طریق دیگری هم برای معرفت دارد غیر از حس ظاهری و عقل. در تاریخ حکمت هم وقتی بررسی کنیم می بینیم کرایشات زیادی به مباحث معارف شهودی و اشراقی شده است که معمولاً در عالم اسلامی این جریان با نام افلاطون کره خورده است. معروف است که افلاطون این طور بیان می کرده که: (الفلسفة هی التدرج بالموت الارادی) - (ابن عربی هم افلاطون را از نادر حکیمان صاحب ذوق و اشراق می شمارد (کأفلاطون الإلهی من الحكماء)^۳. هرچند بعد از ارسطو حکمت مشائی سایه سنگین خود را بر سر علوم بشری گستراند (که به زعم بسیاری از علمای غرب کانت به آن خاتمه داده است) ولی هنوز این نوع شناخت طرفداران خاص خود را داشت که به رواقیون معروف بودند. از شخصیت های معروفی که ریاضت را با تلاش های عقلانی توأم نمود فلوطین است که مکاشفات و تجربیات جالبی هم از او نقل شده است مثل آنچه در اثولوجیا بیان می کند که (ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانبا فرصت انظر کانی جوهر مجرد بلا بدن و...) بعدها در دوران اسلامی هم در حوزه حکمت بزرگترین شخصیتی که بین ادراکات عقلی و تجربیات اشراقی جمع نمود شیخ شهاب الدین سهروردی است که با نگارش کتاب معروف خود حکمة الاشراق سعی در احیای این طریقه در برابر مشائین نمود. وی در مقدمه کتابش می گوید که این مطالب عقلی ابتدائاً با کشف برایش واضح شده و بعد برهان آنها را یافته است. از دید او (اجود الطلبة طالب التأله و البحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث) وی در برخی از مکاشفاتش سخن از دیدن ارسطو را به میان می آورد که حکمت واقعی را حکمتی می داند که صوفیه در عالم اسلامی نظیر ذوالنون مصری و جنید و... مطرح می کردند. در مواضع دیگری هم از ابن سینا انتقاد می کند که چرا این قدر ارسطو را در مقابل افلاطون بالا برده و شاگرد را بالاتر از استاد نشانده ای؟

۳- فتوحات ج ۲ ص ۵۲۳

اما نکته ای که در اینجا باید به آن توجه شود این امر است که شناخت اشراقی راهش صرفا تفکر و تعلیم و تعلم نیست بلکه بیشتر به ریاضیات عملی و زمینه های طبیعی وابسته است. همیشه در بین انسان ها افرادی بوده اند که به واسطه زمینه های مناسب محیطی و طبیعی به زودی با این چنین درک هایی مواجه شده اند. اساسا باطنی کری یک مذهبی در عرض مذاهب دیگر نیست بلکه حاکی از یک بعد عجیب از وجود انسانی است. در همه اجتماعات کمابیش این شخصیت ها دیده می شوند که برخلاف عموم انسان ها که با طی مراحل ریاضتی با این امور مواجه می شود به صورت ویژه ای این درک ها در آنها شکوفا شده است. این جریان در درون فضای اسلامی نیز با توجه به گستردگی آن و مضامین دینی مناسب با رشد این استعدادها به زودی بارور شد و شخصیت های بزرگی مانند جنیدها و شبلی ها و حلاج ها و... را در دامان خود رشد داد. همه آنها دم از وحدتی خاص در عالم هستی میزدند و با احوالات خاصی بین مردم به زندگی خود ادامه داده و در بین مردم با نام صوفیه شناخته می شدند. ظاهر تعالیم آنها که به شدت خلاف آموزه های حکمت ارسطویی بود بحث های پردامنه ای را بین عرفا و فلاسفه پیرامون عقل و عشق مطرح می نمود که جریان ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر در این راستا مشهور است.

به قول شاعر:

عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد

عقل گوید شش جهت حد است و بیرون را نیست

عشق دیدست زان سوی بازار او بازارها

عشق گوید راه هست و رفته ام من بارها

صوفیه سینه به سینه اسرار طریقت را به بیروان مستعد خود منتقل کرده و به خاطر محذوره‌های خاصی بیان تجربیات خود را صلاح نمی دانستند مخصوصاً اینکه خلاف مباحث عقلی و ظواهر شرع بود طوری که هنوز خاطره حسین بن منصور حلاج از خاطره‌ها محو نشده بود. در لسان صاحب شرع هم اوامری تحت عنوان کتمان سر و نقیه و... بود که آن را بر علوم خود حمل کرده و بیان آن را برای غیر از اهلس حرام می دانستند.^۴

رفته رفته با رونق گرفتن عرفان اسلامی تلاش‌هایی در مکتوب کردن تلاش‌های صوفیه صورت پذیرفت. در ابتدا با نگارش کتابهایی نظیر قوت القلوب و... تا اینکه نوبت به عارف نامدار پیر هرات خواجه عبدالله انصاری رسید و با نگارش کتاب جاودانه خود یعنی منازل السائرین به بیان دقیق تجربیات عرفای بزرگ در عرفان عملی پرداخت. غزالی نیز با نگارش اثر جاودانه دیگری در این فن یعنی احیاء علوم الدین سعی در آشتی دادن بین اهل ظاهر و اهل باطن و اشراق نمود و با ارائه مباحث اخلاقی در ذیل تعالیم شرع مقدس به طرح ضمنی مباحث عملی صوفیه پرداخت. این جریان در عالم اسلامی به حیات خود ادامه می داد که ناگهان عالم عرفان با شخصیتی نابغه در تجربیات اشراقی و مکاشفات عرفانی برخورد کرد که در نوع خود سابقه و لاحقته نداشته است و با نگارش آثاری ماندگار عقده از لسان عرفا در بیان مکاشفات و عرفان نظری گشود. ابن عربی با نگارش کتب مبسوطی سعی در تبیین اصل و لوازم وحدت وجود که مدعای اصلی عرفا بوده و هست نمود. (هیچ کس از عرفا جز آنچه از علاء الدوله سمنانی نقل شده با ابن ربی مخالفت ننمود) وی با بیان تجربیات شهودی خود سعی در ارائه یک هستی‌شناسی منسجم عرفانی نمود و با مباحث دقیق و عمیق خود مدعای عرفا را شرح داد و اینکه کلام آنها کاملاً منطبق با باطن تعالیم دینی است طوری که اولیاء و انبیاء خود در رأس عرفان قرار داشته‌اند. ولی هنوز فهم دعاوی اهل معرفت برای اهل فلسفه دشوار بود بلکه آن را در تعارض واضح با اصل امتناع تناقض می دیدند و برای آنها یک سری بیانات شعری و خطابی بیش نمی نمود. در این راستا تلاش‌های بعدی در حوزه اسلامی

۴- کلام ابن عربی در ابتدای فتوحات در کتمان سر صحابه و تابعین از جمله سجاد علیه السلام: و رب جوهر...

در تبیین عقلانی دعاوی ابن عربی صورت پذیرفت. در ادامه شخصیت هایی نظیر قیصری و ابن ترکه و... هر کدام سعی مشکوری در این زمینه نمودند تا اینکه با تلاش های عارف کامل و حکیم متأله مرحوم ملاصدرای شیرازی با نگارش کتاب گران سنگ الاسفار الاربعه فی الحکمه المتعالیه معلوم شد که مسیر عرفان و عقل و وحی هر کدام معرفت بخش بوده و کاملاً با هم منطبق می باشند. ایشان با پی ریزی مبانی جدیدی در فلسفه از جمله بحث اصالت وجود به تبیین عقلی وحدت وجود عرفانی موفق شدند و اثبات نمودند که این کلام تناقض گویی نمی باشد بلکه گزارشی دقیق از عمیق ترین ساحات وجود است. زین پس روشن شد که مدعای عرفا مخالف فلسفه تاریخی بوده است نه حقیقت فلسفه فلذا کلام آنها در اعلی مراتب مباحث فلسفی و برهانی فهم شد. ایشان در ابتدای اسفار این طور بیان می کنند: (کلما علمته من قبل بالبرهان فقد شاهدته مع زوائد بالشهود و العیان) در شرح خود بر اصول کافی نیز ضمن تجلیل ابن عربی از او با عنوان لسان العارفين و قدوة المحققين یاد می نماید. خلاصه اینکه نزاع بین عشق و عقل در عالم اسلامی با حکمت متعالیه پایان پذیرفت طوری که بعد از ایشان اکابر اهل عرفان معمولاً فیلسوف هم بوده اند و فلسفه را نه تنها دیگر مانع برای سلوک نمی دیدند بلکه بهترین رفیق راه برای سلوکی سالم و سریع و بی خطر می یافتند. دیگر فلسفه حکم استاد راه را پیدا کرده است.

۲-۱. سیر تجربیات عرفانی بعد از ابن عربی:

به تعبیر شهید مطهری (ره)، عرفان نظری بعد از ابن عربی مانند منطق بعد از ارسطو است. نگرستن به ابن عربی از این منظر بسیار مهم است طوری که فرق مختلف عرفانی بعد از دیدن آثار وی در مورد وحدت وجود به یک اتفاق نظری رسیدند گویا وی حرف دل همه را یکجا زد و عقده ها را از زبان ها گشود. به طور کلی مهمترین هدف ابن عربی بیان تأویل قرآن و نه تفسیر آن است و الا وی در باب علم تفسیر به همین سبک متداول رائج هم کتابی نوشته است. وی می کوشد به خفتگانی که (یعلمون ظاهراً عن الحیاء الدنیا و هم عن الآخرة غافلون) اعماق هستی را آن طور که عرفاء بزرگ از جمله خودش آن را تجربه نموده اند گزارش دهد. از دید او عالم هستی به آن صورتی که عموم مردم آن را تجربه می کنند خلاصه نمی شود و نسبتش با حقیقت آن مانند حالت خواب و بیداری است که وقتی انسان در خواب است در این پندار است که حقیقت فقط همان است که دارد آن را تجربه

می کند ولی وقتی بیدار می شود آن امور را جز خیالی بیش نمی داند. از همین روست که قرآن کریم ضمن بیان اینکه عموم مردم در ظلمات زندگی می کنند که بالتبع نمی توانند حقائق را در ظلمت به خوبی ببینند، هدف خود را انتقال دادن آنها از این ظلمات به نور معرفی می کند که حقائق عالم را بهتر ببینند طوری که حقیقت توحید و جلوه گری آن ذات پاک را با تمام وجود مشاهده نمایند که تمام لذت و بهجت در همین شهودها است که اوج آن در مورد خود ذات اقدس الهی نسبت به کمالاتش ثابت است که به تعبیر سینایی: (أجل مبتهج لشيء هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء ادراكا لأشد الأشياء كمالا). قبل از آن که با خطاب (لمن الملك اليوم) به صورت اجباری با این حقائق مواجه شوند با چشم دل این جلوه گری را ببینند که: (الله الذي خلق سبع سماوات و من الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير و أن الله قد أحاط بكل شيء علما).

این سفر به طور صحیح و کامل با ولایت الهی ممکن است که: (الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور) از همین جاست که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را در این مسیر به عنوان سراج منیر معرفی می نماید که مسئولیت رهبری و هدایت سالکین این سفر در اطوار وجود را برعهده دارد لذاست که می فرماید: (استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم). وراى این روز و شب های تکراری و تلاش های روزمره و احوالات دنیایی از دید عرفایی نظیر ابن عربی یک حقائق عمیق نهفته است که:

بگذرد این مکررات و ببین همه أطوار نو ظهور آنجا

در گوشه و کنار جهان با افرادی مواجه می شویم که گاهی با نام عارف شناخته می شوند و گاهی هم بدون داشتن عنوان خاص از عمقی ویژه و وصف ناپذیر از عالم دم می زنند. امروزه این بحث با طرح مباحث تجربه ی دینی در کلام جدید مورد بازبینی مجدد قرار گرفته است و دانشمندان به بررسی عینی یا ذهنی بودن و میزان معرفت بخشی و میزان تأثیر از محیط و فرهنگها ... این تجربیات پرداخته اند. ابن عربی در این زمینه به پیروی از اساتید و در ادامه تجربیات خود مدعی است که این امور کاملا عینی است و او و بزرگان عرفاء اسلامی طبق مراتبی که داشته اند امور واحدی را درک نموده اند که وی همت گمارده و به بیان تفصیلی این عوالم و اعماق

هستی پرداخته است. امری که همواره از دید او در بین اهل ولایت متداول بوده ولی به دلیل تقیه و زمان و محذورات دیگر از بیان آن جز به اهلش پروا می نمودند.

۲. تجلی، محور اصلی در هستی شناسی ابن عربی:

بحث تجلی نقطه محوری اندیشه ابن عربی و اساس رکین جهان بینی اوست طوری که بدون رجوع به این اندیشه محوری هیچ بخشی از جهان بینی او قابل فهم نیست.

تجلی در اندیشه ابن عربی به قول ایزوتسو روندی است که طی آن حق که در ذات خود مطلقا ناشناخته است خود را در صورتهای عینی تر ظهور می دهد. در واقع از آنجا که تجلی حق قابل تحقق نیست مگر از خلال صورت های محدود و خاص، تجلی چیزی نیست جز (تحدد) و (تعین) حق. تعیین یکی از واژه های کلیدی وجودشناسی ابن عربی است. از دید اندیشمندانی مانند ایزوتسو تجلی از دید ابن عربی در عین ماورای تاریخ و زمان بودن امری در زمان است و آن را بزرگترین تضاد ملحوظ در طبیعت هستی می دانند.

در هر حال ابن عربی در جهان بینی خود طبق اصل وحدت وجود قائل به نظام و مراتبی از تجلیات حق مطلق شده است که با آن جمیع عوالم وجود را فراگرفته است. در عالم هستی چیزی جز یک حقیقت وجود ندارد که این حقیقت هم شش مرتبه دارد که ایزوتسو به نقل از کاشانی این طور آنها را بیان می کند:

در مرتبه نخست حقیقت رهایی از هر محدودیتی است و تعینی ندارد. در این مرحله هنوز خبری از تجلی نیست. هستی هنوز همان ذات مطلق است که جلوه گری نکرده است ولی حقیقتا وجود دارد و آن هم کاملترین مرتبه وجود.

در مرتبه دوم تجلیات آغاز می شود و اولین تعین و تحدید واقع می گردد. حق در این مرتبه همچنان واحد است که متکثر نشده است با این حال یک حالت رقیق ذاتیت به خود گرفته است و نوعی تحدید ذاتی را دارا می شود که همه تحدیدهای فاعلی مربوط به جنبه الهی هستی یعنی اسماء و تحدیدهای انفعالی مربوط به جنبه شهودی و آفرینشی هستی به آن برمی گردد. در حقیقت در مرتبه دوم حق بالقوه ظهور یافته است.

مرتبه سوم همان مرحله احدیت الهی یا مرحله الله است. مرحله ای که در آن همه تحدیدهای فاعلی و مؤثر به عنوان یک کل متکامل صورت بسته است.

در مرتبه چهارم احدیت الهی به اسماء الهی تقسیم می شود.

مرتبه پنجم مشتمل است بر همه تحدیدهای انفعالی در صورتی از احدیت. این مرتبه نماینده وحدت اشیاء ممکن و مخلوق در عالم صیوروت است.

در مرتبه ششم وحدت مرتبه قبلی به صورت اشیاء و کیفیات موجود انحلال می یابد. این مرتبه عالم است که همه اجناس، انواع، افراد، اعضاء و اعراض و نسبتها در این مرحله تحقق می یابند.

ایزوتسو تجلی ابن عربی را مترادف واژه فیض در فلسفه ی فلوطین می داند با این تفاوت که فیضان در اندیشه ابن عربی تنها به معنای ظهور حق است در صورت های عینی تر به این معنی که حقیقت واحد به گونه ای متنوع خود را محدد داشته و مستقیما به صورت اشیاء مختلف ظهور می کند. ولی در جهان بینی فلوطین به معنای فیضان یک چیز از واحد مطلق است و فیضان چیز دیگر از آن فیض اول به صورت یک سلسله.

اولین نوع فیض یعنی فیض اقدس متشابه حدیث معروف کنز مخفی است. در روایات اسلامی حدیثی قدسی نقل شده است که حق جل جلاله می فرماید:

كنت كنزا مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف

یعنی من گنجی پنهان بودم به خاطر همین دوست داشتم که شناخته شوم. از همین رو بود که دست به خلقت زدم تا خلایق مرا بشناسند. شاعر و عارف شهیر حافظ شیرازی این مضمون را در قالب اشعاری این طور بیان می کند:

در ازل پرتو حسنش ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

طبق این حدیث حق مطلق که ناشناخته است و در مقام عماء به سر می برد طوری که به قول عطار نیشابوری هستند جمله نعره زنان از از تو بی خبر، علاقه مند است تا از حالت کنز مخفی بودن درآمده و شناخته شود. فیض اقدس طبق این مطلب حرکتی ذاتی و طبیعی برای حق است.

فیض اقدس نماینده اولین مرحله در تجلی حق است. این مرحله ای است که در آن حق خود را نه بر دیگران بلکه بر خود متجلی می سازد. به عبارت دیگر قیام خودآگاهی در حق است. این نوع از تجلی از ازل رخ داده است. تجلی حق بر خود مشتمل است بر همه ی صورت های اشیاء ممکن که بالقوه خود را در ضمیر حق جلوه می دهند. روش دیگر بیان این اندیشه آن است که گفته شود حق به خود آگاهی می یابد در حالیکه بالقوه در موجودات لایتنهای ظهور یافته است. این نشان می دهد که علم حق که بدین گونه به اشیاء متعدد متعلق می شود واقعه ای هست که تنها در حالت امکان رخ می دهد. یعنی در حالتی که حق در حقیقت تکثر نیافته و وحدت اولیة خود را حفظ کرده است.

به عبارت دیگر این حالتی است که در آن متعددهای بالقوه هنوز فعلا واحد هستند. در مقابل وحدت حقیقی که حتی سایه ای از تعدد هم در آن راه ندارد (یعنی وحدت احدیت) این وحدت قرار میگیرد که بالقوه متکثر است و واحدیت نام دارد.

از آنجا که تکثر حضرت واحدیت به صورت مضمون علم الهی - چنانکه متکلمان آن را می خوانند- وجود دارد به لحاظ فلسفی موجود نبوده بلکه مقبول هستند. تکثرات جنبه ی قابل دارند. اینها چیزهایی هستند که در صورت دریافت وجود موجودات حقیقی خواهند بود فلذا متکثرات در این حضرت، موجودات ممکن یا موجودات بالقوه هستند.

در این مرتبه هنوز چیزی بالفعل موجود نیست. عالم خود موجود نیست. با این حال اشباح اشیائی که در آینده موجود خواهند شد قابل حس است. حتی این جمله اخیر ما در حقیقت تصویری خیالی از این وضعیت وجودی است که فرضا از خارج بدان نگریسته شده است. در حقیقت این اشباح در ذات خود مضمون علم حق بوده و بدین ترتیب هیچ چیز به قطعیت و تمایز آنها وجود ندارد. اینها به تمام معنای کلمه حقایق هستند. اینها در ذاتشان خیلی حقیقی تر از آن چیزهایی هستند که در این دنیا ما آنها را حقیقی تلقی می کنیم. آنها در دید ما شبیح گونه و مبهم به نظر میرسند چرا که به جهان غیب تعلق دارند. این حقایق به عنوان معقولات هستند که ابن عربی آنها را اعیان ثابتة می نامد.

مرحله دوم تجلی یا فیض مقدس، تجلی شهودی هم نامیده می شود و به آن معناست که حق در صورتهای بی نهایت متنوعی از تکرار در عالم هستی عینی تجلی میکند. به زبان عرف می توانیم بگوییم که فیض مقدس اشاره است به ، به وجود آمدن آنچه ما اشیاء می نامیم و مشتمل است بر نه تنها جواهر بلکه بر صفات ، افعال و حوادث. از دیدگاه خاص ابن عربی فیض مقدس به معنای آن است که اعیان ثابتۀ که خود با فیض اقدس هستی یافته بودند از حالت اشیاء معقوله خارج شده خود را در اشیاء محسوس منحل داشته و بدین وسیله باعث به فعلیت رسیدن جهان محسوس می شوند. ایزوتسو این امر را به وضوح مستلزم وجودشناسی جبری می داند زیرا که در این جهان بینی صورت فعلی که در آن هر چیز در این عالم قرار دارد خود نتیجه تحدیدی است که از ازل وجود داشته است. ولی بسیاری از محققان عرفان نظری وجود این اعیان ثابتۀ را مستلزم قول به جبر نمی دانند که تحقیق آن را باید در محل مناسبش دنبال نمود.

ارتباط میان این دوگونه از تجلی در یک مقطع مهم از فصوص توسط ابن عربی به بحث گذارده شده است. در این مقطع وی راجع به هستی یافتن قلب سخن می گوید لکن ما میتوانیم قلب را با هر چیز دیگر جایگزین کرده و بر آن اساس آن را به عنوان توضیح عمومی و نظری رابطه این دو تجلی بفهمیم:

خدا دو تجلی دارد: تجلی غیب و تجلی شهادت. از تجلی غیب است که استعداد قلب را عطا می کند(در عالم مشهود) و این تجلی ذاتی است که غیب حقیقت آن است و این همان هویتی است که با تعبیر خود از خود با هو استحقاق آن را دارد. او از ازل تا ابد از آن اوست. پس هنگامی که برای او (قلب) این استعداد حاصل شد(حق) بر او تجلی شهودی می کند و قلب او را می بیند و چنانچه گفتیم به صورت او ظهور می یابد.

ما می توانیم همه این مطلب را به صورت نظری و عمومی زیر خلاصه کنیم:

اولین تجلی حق اعیان ثابتۀ را به هستی می آورد. این اعیان ثابتۀ خود تجلی اسماء الهی یا ممکنات وجودی مکنون در حق هستند. این اعیان پذیرنده هستند و منتظر رسیدن وجود عینی میباشند. آنان برای تجلی نوع دوم محل فراهم می آورند. هر محل دارای استعدادی است که آن استعداد خود حاصل تجلی نوع اول حق بوده و برای همیشه محدد و غیر قابل تغییر است. حتی حق خود نمیتواند این استعداد را تعدیل یا تغییر کند چرا که