

# عالم خیال در هستی‌شناسی ابن عربی

نوشته سمیر عکاش<sup>۱</sup>

ترجمه محسن ساربان‌نژاد<sup>۲</sup> زهرا رضایتی<sup>۳</sup>

## چکیده

در [نظام] هستی‌شناسی ابن عربی خیال نقشی بنیادی دارد: به عنوان منبع خلاق تجلی، علت وجود ما و واسطه‌ای قدرتمند که به ما امکان می‌دهد در تماس مداوم با [امر] لایتناهی و مطلق باشیم، در نظر گرفته می‌شود. ابن عربی از طریق مفهوم خیال توانست بین ساز و کار انسانی و الهی آفرینش‌گری تمایز قائل شود، تمایزی که در ادامه برای حل پارادوکس حدوث و قدم جهان به کار بست. این مطالعه با هدف بررسی ابعاد مفهوم پیچیده تخیل نزد ابن عربی و نشان دادن ابعاد استعلایی و هستی‌شناختی آن انجام شده است. این مطالعه در مقایسه با گمانه‌زنی‌های تاریخی و زمینه‌گرا، رویکردی هرمنوتیک به متون دست اول اتخاذ کرده است. با تأکید بیشتر بر شرایط تفسیری‌ای که تمایل به خلاقیت هنری و درک ساز و کار خلاق خیال در هر دو سطح انسانی و الهی و در یک چارچوب وسیع‌تر هستی‌شناختی، آن را تحت تأثیر قرار داده است.

---

۱. مدرس دپارتمان معماری، دانشگاه آدلاید، استرالیا. من از آقای ویلیام سی. چیتیک (William C. Chittick) بابت جلب توجه من به کتاب خود، طریق عرفانی معرفت (این کتاب با ترجمه فارسی به چاپ رسیده است. م.) تشکر می‌کنم. و نیز از توجهات وی که به پیشرفت‌های بسیار ارزشمندی منجر شد.

۲. پژوهش‌گر دوره دکتری تخصصی رشته پژوهش هنر، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران

sarebanjad@ut.ac.ir

۳. دانش‌آموخته مقطع کارشناسی ارشد رشته مهندسی معماری، دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب

shadirezayati@gmail.com

## مقدمه

ابوبکر محمد بن علی بن محمد العربی حاتم طائی، معروف به محی‌الدین بن عربی (کوتاه شده به صورت ابن عربی) احتمالاً یکی از پرکارترین و تأثیرگذارترین چهره‌ها در تاریخ اسلام است.<sup>۱</sup> ابن عربی در سال ۱۱۶۵/۵۶۰ در مورسیا، اسپانیا، متولد شد و در بین صوفیان به نام شیخ اکبر («بزرگترین استاد») نیز معروف است. مانند بیشتر صوفیان بزرگ، ابن عربی زندگی خود را در سفر به سراسر جهان اسلام و ملاقات با برجسته‌ترین عرفای آن زمان سپری کرد. وی سرانجام در دمشق اقامت گزید و در سن ۷۸ سالگی در سال ۱۲۴۰/۶۳۸ در گذشت و در کوه قاسیون در حومه شیخ محی‌الدین که تا امروز نام وی را بر خود دارد، به خاک سپرده شد. ابن عربی مجموعه وسیعی از معارف را برای ما به یادگار گذاشت که به گفته وی، ۲۸۹ کتاب و رساله و بنا به اظهارات دیگران ۴۰۰ یا ۵۰۰ کتاب را شامل می‌شده است.<sup>۲</sup> با توجه به ماهیت پیچیده مباحثی که وی به آن‌ها پرداخته و [با عنایت] به بسیاری از آثار

۱. برای شرح حال کامل ابن عربی مراجعه کنید به:

Claude Addas, *Ibn 'Arabi ou La quête du Soufre Rouge* (Paris: Editions Gallimond, 1989)

منبع فوق با عنوان در جستجوی کبریت احمر با ترجمه فارسی به چاپ رسیده است. م

برای مطالعه مقدماتی در زندگی، فعالیت و اندیشه او مراجعه کنید به:

S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University Press, 1964); R. W.J. Austin's introduction to *Ibn Al-'Arabi. The Bezels of Wisdom* (New York: Paulist Press, 1980)

منبع اول با عنوان سه حکیم مسلمان با ترجمه فارسی به چاپ رسیده است. م

و همچنین مراجعه کنید به:

A. Afifi's introduction to his commentary on *Fuṣūṣ al-Hikam* (Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabi, 1980)

منبع فوق با عنوان شرحی بر فصوص الحکم (شرح و نقد اندیشه ابن عربی) با ترجمه فارسی به چاپ رسیده است. م

۲. عقیقی، همان، ص ۵؛ أما من ناحية الكم، فقد ألّف نحواً من مائتين و تسعة و ثمانين كتاباً و رسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ۱۳۲؛ أو خمسمائة كتاب و رسالة على حد قول عبد الرحمن جامی صاحب كتاب نفحات الأئسن؛ أو أربعمائة كتاب كما يقول الشعراني في البواقيت و الجواهر. م.

حجیم وی مانند فتوحات مکیه، تفسیر ۹۵ جلدی قرآن<sup>۱</sup> و اثر مفقودی در ۳۰۰ فصل با نام *مناهج الارتقاء*<sup>۲</sup>، روشن است که سهم کلی وی در اسلام بسیار زیاد بود. علاوه بر این، می‌توان به تفسیرهای فراوان درباره آثار وی اشاره کرد تا از اهمیت اندیشه و تعالیم وی چه برای اسلام به طور کلی و چه برای تصوف به شکل خاص، آگاه شد. آستین در مقدمه‌ای بر ترجمه خود از فصوص الحکم، ابن عربی را نه تنها نماینده «اوج بیان صوفیانه می‌داند، بلکه به طرز بسیار چشمگیری [معتقد است که او] بیان عقلانی اسلامی را نیز به نمایش می‌گذارد»<sup>۳</sup> ابن عربی از طریق مکتوبات و آموزه‌های خود، نگاهی دقیق و منسجم از جهان مبتنی بر یک ساختار هستی‌شناختی بسیار پیچیده ارائه می‌دهد. هستی‌شناسی او به‌طور هماهنگ، غنای دانش فلسفی، کلامی، علمی، بلاغی، متافیزیکی و عرفانی را گرد هم آورده و آن را به یک کل چند بعدی منسجم و ذاتی تبدیل می‌کند. در دهه‌های گذشته به ویژه در غرب، علاقه به مکتوبات و آموزه‌های ابن عربی افزایش یافته است. با این وجود ماهیت دشوار و پیچیده متون وی باعث شده که بسیاری از آثار وی به ویژه فتوحات مکیه، تا حد

---

۱. فوات الوفيات، به نقل از عقیفی، همان، ص ۶.

ولا جدال فی أن مؤلفاته تربو علی الماتین علی أقل تقدیر، من بینها و الفتوحات المکیة، تلك الموسوعة الصوفیة العظیمة التي لم تلق بعد من العناية و الدرس ما هی جدیة به، و منها تفسیره للكیبر للقرآن الذی یقول فیہ صاحب فوات الوفيات (ص ۳۰۱ - ۲) إنه یبلغ خمساً و تسعین مجلدة. م.

۲. در این اثر خاص، هر فصل شامل ده زیر فصل است که توسط ابن عربی در التدریبات الالهیة (عنوان کامل این اثر التدریبات الالهیة فی اصلاح المملکة الانسانیة (انشاء الدوایر) است که با ترجمه فارسی نیز منتشر شده. م.) به آن اشاره شده است.

(Leiden: E. J. Brill, 1339 AH), p. 112

فسقتنا هذه المقدمه لتلك الإشارات و من أراد أن یقف من توالیفنا علی جل أسرار هذه الطریقة الشریفة فیطالع کتاب مناهج الارتقاء إلى افصاض أبکار البقاء المخدّرات بخیمات اللقاء و بنیاه علی ثلاثمائة باب و ثلاثة ألف مقام لكل باب عشرة مقامات کلها أسرار بعضها فوق بعض فرجوناً. م.

3. Austin, op. cit., p. 14.

زیادی برای خواننده غیر عرب زبان غیر قابل فهم باشد.<sup>۱</sup> برخی مطالعات عمیق در مورد فلسفه و احوالات عرفانی ابن عربی در زبان‌های اروپایی هم‌اکنون در دسترس است. از این میان، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی اثر هانری کربن (ترجمه شده به فارسی. م.) و نیز کتاب طریق عرفانی معرفت اثر دو ویلیام سی. چیتیک (ترجمه شده به فارسی. م.) از مهمترین موارد قابل اشاره هستند.<sup>۲</sup>

خیال، نقش اساسی در هستی‌شناسی ابن عربی دارد. آن، به عنوان منبع خلاق تجلی، علت وجود ما و واسطه‌ای قدرتمند است که به ما امکان می‌دهد در تماس مداوم با [امر] لایتناهی و مطلق بمانیم. از نظر ابن عربی، خیال یک ابزار اساسی شناخت است به گونه‌ای که کسی که بر مقام خیال آگاهی ندارد، کاملاً از دانش بی‌بهره است.<sup>۳</sup> مطالعه کربن در باب نقش خیال، عمدتاً بر نقش چند وجهی آن در

---

۱. گلچینی از بخش‌های مختلف ترجمه شده از الفوتحات به دو زبان انگلیسی و فرانسه با عنوان زیر در دسترس است:

*Les Illuminations de la Mecque / The Meccan Illuminations*, Michel Chodkiewicz (ed.) (Paris: Sindbad, 1988)

به علاوه تفسیرهای پراکنده‌ای می‌توان یافت که در مطالعات مختلف وجود دارد.

۲. نگاه کنید به ترجمه اثر کربن با مشخصات زیر:

Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969) and Chittick's work (New York: State University of New York Press, 1989).

اخیراً، انجمن محی الدین ابن عربی [در] آکسفورد مجموعه مطالعاتی را منتشر کرده است:

S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabī: Commemorative Volume* (London: Element Books, 1993).

در میان سایر مطالعات نگاه کنید به:

T. Izutsu, *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1983); T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, D. M. Matheson (trans.) (Wellinborough: Thorsons Publishers Ltd, 1976); A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 3rd edn (The University of North Carolina Press, 1978); N. H. Abu Zaid, *Falsafat al-Ta'wil* (Beirut: Dār al-Tanwīr, 1983); A. A. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi* (Cambridge, 1939); S. A. Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabī* (Lahor, 1970).

برخی آثار فوق با عناوین: صوفیسم و تائویسم، درآمدی بر آیین تصوف، ابعاد عرفانی اسلام و فلسفه التأویل به زبان فارسی ترجمه شده‌اند. م.

۳. ابن عربی، فتوحات مکیه (بیروت: دارالصادر)، جلد ۲، صفحه ۳۱۳؛ و من لا یعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة و هذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة راحة ثم إنه مما يؤيد ما ذكرناه إنك لا تشك

تحقق تجربه عرفانی متمرکز است: عملکرد خداشناسانه و جهان‌شناسانه آن: [این وجوهات شامل] نقش شناختی و خلاق آن به عنوان [عامل] تجلی خدا به انسان و وساطت در تکلم خدا و انسان، پرستش شده و پرستش‌گر، معشوق و عاشق [می‌شوند]. کربن در تقریر خود، آن گونه که شایسته است بر تمایز میان خیال و وهم تأکید می‌کند. در حالی که قدرت خلاقیت خیال از تمایزات هستی‌شناختی آن منتج می‌شود، وهم ... یک عمل ذهنی بدون ما به ازای خارجی و یا «سنگ‌بنای جنون» است.<sup>۱</sup> از سوی دیگر، مطالعه چیتیک بر تبیین ماهیت متافیزیکی و هستی‌شناختی خیال - برای تبیین ماهیت این دو - و نقش آن در درک مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی ابن عربی متمرکز است. با هدف حفظ خطوط کلی تعالیم ابن عربی، همان‌طور که خودش (ابن عربی) آن را بیان کرده است،<sup>۲</sup> چیتیک بیش از کربن به زیربنای متن اصلی فتوحات مکّیه که در آن مفهوم تخیل بحث شده را در کانون تأملات خود قرار می‌دهد. گریزهای هرمنوتیکی کربن، مفهوم خیال را فراتر از مرزهای محافظه کارانه تفاسیر چیتیک گسترش داد. اما هر دوی این مطالعات ارزشمند دو جنبه از مفهوم خیال [نزد] ابن عربی را که به توضیح بیشتر نیاز دارد، مغفول گذاشته است: نخست، تفاوت بین ساز و کار آفرینش گر خیال انسانی و الهی؛ و دوم، روشی که [بر اساس آن] مفهوم خیال نزد ابن عربی، پارادوکس حدوث و قدّم عالم را حل می‌کند. این دو جنبه به‌طور جدایی‌ناپذیری به هم پیوند می‌خورند زیرا ابن عربی از طریق تمایز اساسی که میان خلاقیت انسان و خداوند ایجاد می‌کند، موفق می‌شود مفهوم مسئله‌ساز آفرینش (ابداع) را حل کند. با تمرکز بر عمل کرد

۱. إنك مدرك لما أدرکته إنه حق محسوس لما تعلق به الحس. م. ترجمه‌ها توسط نویسنده انجام می‌شود، مگر این که خلاف آن ذکر شده باشد.

۱. کربن با استناد به پاراسلسوس، تخیل خلاق، ص ۱۷۹.

۲. چیتیک، همان، ص ۲۰.

خلاقِ خیال، هدف این تحقیق بررسیِ این دو جنبه (خیال در جنبه الهی و انسانی) و تأکید بر ابعاد استعلایی و هستی شناختی خیال نزد ابن عربی است که آن را فراتر از مرزهای روان‌شناسی انسانی گسترش می‌دهد. این مطالعه با تأکید بیشتر بر شرایط تفسیری بیش از گمانه‌زنی‌های تاریخی و زمینه‌گرا، رویکردی هرمنوتیکی به متن اصلی اتخاذ می‌کند.<sup>۱</sup>

### تخیل خلاق به عنوان برزخ

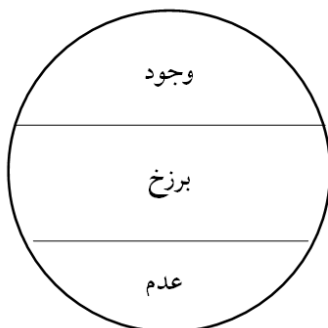
ابن عربی سلسله‌مراتب هستی‌شناسانه مبسوط خود را با تفکیک صریح [میان] سه وجود به عنوان اولین چیزهای قابل شناخت (معلومات) وجود خارجی [(در برابر ذهنی)] آغاز می‌کند. این‌ها عبارتند از: وجود مطلق، یعنی وجود بی حد و حصر خداوند [و یا همان] واجب الوجود لِنفسه؛ عدم مطلق که بذاته موجود نیست (عدم لِنفسه)؛ و یک واسطه یا جدا کننده که به موجب آن این دو یکی از دیگری متمایز می‌شوند.<sup>۲</sup> ابن عربی این واسطه را برزخ می‌خواند، و آن را به عنوان قلمرو واسطه‌ای از کهن الگوها که اصول همه موجودات ممکن (ممکنات) را شامل می‌شود، توصیف می‌کند.<sup>۳</sup>

۱. رویکرد هرمنوتیکی همان‌طور که توسط منبع زیر اتخاذ شده است:

H. G. Gadamer in his book *Truth and Method*, 2nd edn (London: Sheed and Ward, 1976), pp. 345-67.

۲. ابن عربی، همان، جلد ۳، صص ۶-۷؛ اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها و هي الوجود المطلق الذي لا يتقيد و هو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه و المعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه و هو الذي لا يتقيد أصلاً و هو المحال و هو في مقابلة الوجود المطلق فكانا على السواء حتى لو انصفا لحكم الوزن عليهما و ما من نقيضين متقابلين إلا و بينهما فاصل به يتميز كل واحد من الآخر و هو المانع أن يتصف الواحد بصفة الآخر و هذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق و العدم. م.

۳. ابن عربی، همان، جلد ۳، ص ۵۱۸؛ فاعلم إن هذا المنزل هو منزل البرزخ الحقيقي فإن البرزخ يتوسع فيه الناس و ما هو كما يظنون بما هو كما عرفنا الله به في كتابه في قوله في البحرين بينهما برزخ لا يبغيان فحقيقة البرزخ أن لا يكون فيه برزخ و هو الذي يلتقي ما بينهما بذاته فإن التقى الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلقي به الآخر فلا بد أن يكون بين الوجهين في نفسه برزخ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان فإذا ليس ببرزخ فإذا كان عين الوجه الذي يلتقي به أحد الأمرين الذي هو



تصویر ۱: اولین سطح تمایز در هستی‌شناسی ابن عربی.

مفهوم برزخ به عنوان عالمی واسط از قرآن اخذ شده که فراتر از اشاره‌ای صرف به ماهیت آن است: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ» (الرحمن، ۲۰-۱۹)؛<sup>۱</sup> «وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا» (فرقان، ۵۳).<sup>۲</sup> این آیات تصویری از دو قلمرو کامل را به تصویر می‌کشند. نمادی از «دو دریا» که با سومین قلمرو واسط [یعنی] برزخ مرتبط اما در عین حال از هم جدا شده‌اند. ماهیت یک‌پارچه برزخ این دو حوزه را با هم جمع اما به آن‌ها اجازه نمی‌دهد بیامیزند. به همین ترتیب، عالم واسط برزخ، مرز بین مطلق و مقید را تشکیل می‌دهد. همان‌طور که می‌توان مرز بین نور و سایه را درک کرد، برزخ گستره دو قلمرو مجاور را معین و از اختلاط کیفیات آن‌ها جلوگیری کرده و به عنوان یک افقی مشترک عمل می‌کند که واقعیت‌های هر دو جهان مرزی را باز

بینهما عين الوجه الذي يلتقي به الآخر فذلك هو البرزخ الحقيقي فيكون بذاته عن كل ما يلتقى به فيظهر الفصل بين الأشياء و الفاصل واحد العين . م .

در مورد مفهوم برزخ نگاه کنید به: چیتیک، همان، صص ۱۶-۱۴؛ ۱۸-۱۱۷؛ ۶-۱۲۵؛

Burckhardt, 'Concerning the Barzakh', *Studies in Comparative Religion*, 13 (1979), pp. 24-30; Abu Zayd, op. cit., pp. 51-7.

۱. ترجمه بورکهارت «در مورد برزخ»، ص ۲۴.

۲. همان، ص ۲۴.

می‌تاباند.<sup>۱</sup> ابن عربی تأکید می‌کند که اگرچه «برزخ» با دو حوزه مستقل مواجه است اما، یک واسطه دو سویه نیست. به این معنی که آن جنبه که از آن طریق با یک حوزه روبرو می‌شود، غیر از [جنبه] مواجه با حوزه دیگر است.<sup>۲</sup> برعکس، جنبه‌ای که چیزی جز ماهیت برزخ که با یک گستره مواجه می‌شود نیست، دقیقاً همان جنبه‌ای است که با گستره دیگر روبرو می‌گردد. اگر غیر از این باشد، درون هر برزخ، برزخ دیگری وجود خواهد داشت. در این صورت، از آنجا که برزخ وجودی واحد است، به خودی خود می‌بایست به سه حوزه تقسیم شود: دو جنبه مستقل و یک میانجی که آن‌ها را به هم پیوند زند. اگر این چنین باشد، این واسطه وحدت‌بخش را باید برزخ حقیقی دانست.<sup>۳</sup> ابن عربی هم چنین عالم واسطه «برزخ» را وسیله‌ای می‌داند که از طریق آن خلق و صنع جهان تحت تاثیر قرار می‌گیرد. وی ماهیت جداکننده - متحدکننده برزخ واسط را عامل ایجاد تمایز اولیه [میان] وجود مطلق و عدم مطلق به یک حالت زایا می‌داند. به عبارت دیگر، فقط از معبر «برزخ» است که گذار عالم از قوه به فعل صورت می‌پذیرد و عالم همان‌گونه که بود، در مقام فرزندی که حاصل نکاح مجود مطلق و عدم مطلق است، هستی می‌یابد.

در این رابطه زایا، ابن عربی الگویی را درک پیش می‌نهد که آن را یک اصل ثابت می‌داند که در همه وجود وجود دارد. این الگو از طریق رابطه ذاتی بین تثلیث

۱. ابن عربی، همان، جلد ۳، صص ۷-۴۶، نیز نگاه کنید به: همان، جلد ۱، ص ۳۰۴، ترجمه به نقل از چیتیک، همان، صص ۱۸-۱۱۷؛ قولنا كان سلطانها برفع سلطانها أي سلطان الخيال هو عين كان و هو معنى قوله صلى الله عليه و سلم اعيد الله كأنك تراه فهي خير و سلطانها مبتدأ تقدير الكلام سلطان حضرة الخيال من الألفاظ هو كان اعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون متطرفاً أبداً كالخط الفاصل بين الظل و الشمس و كقوله تعالى مَرَجَ الْخُرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ و معنى لَا يَبْغِيَانِ أَي لَا يَخْتَلِطُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ و إن عجز الحس عن الفصل بينهما و العقل يقضى أن بينهما حاجزا يفصل بينهما فذلك الحاجز المعقول هو البرزخ. م.

۲. همان، جلد ۳، ص ۵۱۸.

۳. همان، هم چنین نگاه کنید به ابوزید، همان، صص ۲-۵۱.

و تربیع آشکار می‌شود. تثلیث در سه قلمرو به ظهور می‌رسد: وجود مطلق، عدم مطلق و برزخ. تربیع نیز مشارکتِ دو گانهٔ ضمنیِ برزخ در دو حوزهٔ دیگر است. بنابراین تربیع به‌طور ضمنی، در ذات نظامی است که این سه حوزه را زایا و مولد می‌کند. ابن‌عربی نشان می‌دهد که چگونه این الگوی زایا مستقیماً در هم‌افزایی طبقه‌بندی شده انعکاس یافته و روند شکل‌گیری استدلال قیاسی را تعیین می‌کند. برای رسیدن به یک نتیجهٔ قیاسی باید دو مقدمه وجود داشته باشد به عنوان مثال، هر حیوانی دارای بدن است (کبرای قیاس)، انسان حیوان است (صغرای قیاس)، بنابراین، انسان دارای بدن است (نتیجه‌گیری). این عملیات ذهنی از سه عنصر صریح تشکیل می‌شود: دو مقدمه که نمایان‌گر وجود مطلق و عدم مطلق هستند و یک نتیجه‌گیری که نمایان‌گر عالم است. همان‌طور که نتیجهٔ قیاس محصول درآمیختن دو مقدمه است، عالم نیز از نکاح وجود مطلق و عدم مطلق حاصل می‌شود. اما یک عنصر چهارم پنهان وجود دارد که بدون آن این نکاح، مثمر ثمر نخواهد بود. این عنصر مفهوم «حیوانیت» است. این [همان] «برزخ» است که میان دو مقدمه [فرضیه] وساطت کرده و در تکرار کلمهٔ «حیوان» در هر دو مقدمه [فرضیه] آشکار می‌شود. تجلی دو گانهٔ کلمهٔ «حیوان» در مقدمات قیاس از لحاظ ظاهری، رابطهٔ اصلی میان تثلیث صریح و تربیع ضمنی را به روشی معکوس آشکار می‌کند. تثلیث در سه عنصر متمایز «انسان»، «حیوان» و «بدن» صراحت پیدا می‌کند و تربیع با دوبار بیان کلمهٔ «حیوان» بدین صورت ضمنی تلقی می‌شود.

مقدمه (۱): هر حیوانی دارای بدن است.

مقدمه (۲): انسان، یک حیوان است.

نتیجه‌گیری: بنابراین، انسان دارای بدن است.

بر اساس سلسله مراتب فوق، ابن‌عربی معتقد است که عالم در سه سطح به ظهور رسیده: عالی، دانی و واسطه. عالم برتر، عالم «غیب» (عالم الغیب)، عالم [موجودات]

معنوی، صُورِ علوی و معانی انتزاعی است. در حالی که عالمِ دانیِ عالمِ «دیدمشهود» (عالمِ الشهادة)، عالمِ [موجوداتِ] جسمانی، صُور و معانی محسوس و عالمِ اجسام است. موجوداتِ عالمِ دانی با حواسِ [ظاهری] ادراک می‌شوند، در حالی که در عالمِ برتر به شهود در می‌آیند. همان‌طور که در مورد وجودِ مطلق و عدم مطلق به همین شکل است، این دو عالم به یک باره از هم جدا شده و توسط یک [عالم] واسطه، عالمِ سومی که ابن عربی آن را «عالمِ خیال» (عالمِ الخیال) می‌نامد، از هم متمایز می‌شوند.<sup>۱</sup> ابن عربی می‌گوید عالمِ خیال خصوصیاتِ دو قلمرو هم‌مرز با خود را ترکیب می‌کند. مکانی است که روحانیتِ [عالم] «غیب» را با جسمانیتِ [عالم] «شهادت» ادغام می‌کند تا ظرافتِ خیال را به وجود آورد. این [همان] سطح هستی‌شناختی است که در آن ارواح در موازنِ معقول ظاهر می‌شوند و معانی انتزاعی صور جسمانی به خود می‌گیرند.<sup>۲</sup> عالمِ خیال، عالمِ رؤیاهاست، جایی که در عین حال واقعی است. مانند یک شبح، تسخیرناپذیر و دست‌نیافتنی. صُورِ خیالی مانند رؤیاهای، دارای کیفیتِ ظاهری یا مخیل هستند. اشکال قابل درک و معنی‌داری هستند اما در عین حال تعین فیزیکی ندارند. آن‌ها نه کاملاً معقول و نه محسوس هستند. مانند تصویری در آینه قابل مشاهده است، اما در آنجا وجودِ [فیزیکی] ندارد. قابل مشاهده است اما بدن‌مند نیست. درست مثل یک سراب واهی که هرگز

۱. همان، جلد ۳، ص ۴۲؛ فنقول إن العالم عالمان والحضرة حضرتان وإن كان قد تولد بينهما حضرة ثالثة من مجموعهما فالحضرة الواحدة حضرة الغیب و لها عالم يقال له عالم الغیب والحضرة الثانية هي حضرة الحس والشهادة ويقال لعالمها عالم الشهادة ومدرک هذا العالم بالصر ومدرک عالم الغیب بالبصيرة والمتولد من اجتماعهما حضرة وعالم فالحضرة حضرة الخیال والعالم عالم الخیال وهو ظهور المعانی فی القوالب المحسوسة. م. [هم‌چنین] نگاه کنید به: چیتیک، همان، صص ۱۶-۱۵.

۲. همان، جلد ۲، ص ۱۲۹؛ جلد ۳، ص ۴۲؛ فإن قلت و ما عالم البرزخ قلنا عالم الخیال و یسمیه بعض أهل الطریق عالم الجبروت و هكذا هو عندی و یقول فیہ أبو طالب صاحب القوت عالم الجبروت هو العالم الذی أشهد العظمة و هم خواص عالم الملكوت و لهم الکمال. م.

نمی‌توان به آن دست یافت.<sup>۱</sup> این‌ها خصوصیات عالم خیال هستند. ماهیت وهم‌انگیزِ صُورِ خیالی از مقام برزخیِ آن‌ها میان تجرّد و تکاثف، روحانی و جسمانی، معقول و محسوس ناشی می‌شود. عالم خیال سطحی از عوالم وجود است که در آن این دوگانگی محقق می‌شود: جایی که ارواح جسمانی و اجساد روحانی می‌شوند. خیال، عالمی است که در آن صورت و معنا در هم می‌آمیزند و عالمی نو را به وجود می‌آورند و نیز بلادرنگِ قلمرو والدین (وجود مطلق و عدم مطلق) خود را متحد و [و در عین حال] متمایز می‌کند. درست مانند قلمرو گرگ و میش که نور و تاریکی را به هم پیوند می‌زند و و در عین حال از هم جدا می‌کند.

### خیال مطلق، منفصل و متصل

ابن عربی می‌گوید: «اگر بررسی عالم برزخ چیست؟ می‌گوییم عالم خیال است».<sup>۲</sup> با این حال طبق سلسله مراتب فوق، دو برزخ وجود دارد: یکی واسطه بین وجود مطلق و عدم مطلق، و دیگری بین عوالم روحانی و جسمانی وجود. ابن عربی با در نظر گرفتن وساطت [میان] وجود مطلق و عدم مطلق از مرتبه بالاتر، بین این دو برزخ تفاوت قائل می‌شود و آن را برزخ البرازخ تعریف می‌کند. بنابراین، اگر عالم برزخ چیزی جز عالم خیال نیست، آیا عوالم یا سطوح خیال [به صورت] متناظر [اما] با سازوکار وجودی متفاوت وجود دارد؟ پاسخ به این سوال ساده نیست. ابن عربی سه سطح وجودشناختی خیال را از هم متمایز می‌کند: خیال استعلایی و نامحدود که او آن را خیال مطلق می‌نامد. خیالی محیط که وی آن را خیال منفصل نام می‌نهد و یک خیال محاط که از آن به خیال متصل تعبیر می‌کند.<sup>۳</sup> اولی با برزخ فراتر و دومی با

۱. همان، جلد ۱، ص ۳۰۴.

۲. همان، جلد ۲، ص ۱۲۹.

۳. همان، جلد ۲، صص ۱۳-۳۰۹؛ و عالمه المتصل و المنفصل و هذا رکن عظیم من أركان المعرفة و هذا هو علم البرزخ.

م. کربن، همان، ۲۰-۲۱۹.

فروتر متناظر است. در حالی که سومی سطح تخیل انسان را در چارچوب روانشناختی خود تعیین می کند (برزخی بین جسمانیت و روحانیت انسان است). در کتاب *طریق عرفانی معرفت*، چیتیک این تطابق را بیشتر با تفکیک قاطعانه سه ساحت مختلف که در آن خیال به ظهور می رسد، تشریح می کند: در کیهان (خیال مطلق)، «جایی که وجود با خیال یکسان است»؛ در عالم کبیر (خیال منفصل)، «جایی که عالمی میانه بین روحانیت و جسمانیت قابل تصویری است» و در عالم صغیر (خیال منفصل)، «جایی که روح انسان به عنوان واقعیتی متمایز از نفس و بدن با خیال مرتبط می شود.<sup>۱</sup> چیتیک علاوه بر این، قوه خیال نفس را در عین حال یک منصب دیگر می داند، اما به معنای مضیق تر. رابطه بین سه عالم خیال یا سطوح برزخ، رابطه استقلال یا تضاد نیست بلکه، بیشتر مهار است. یکی در دیگری محاط می شود.

بدان که تو خیالی بیش نیستی، و آنچه در ادراک تو می آید و نام آن را غیر می نهی خیال است. وجود سرتاسر خیال در خیال است.<sup>۲</sup>

در *فتوحات مکیه*، ابن عربی برای حضرت خیال کارکردهای متعددی در نظر گرفته و به آن معنای مختلفی اطلاق می کند. بنابراین، ایجاد تناظر میان سطوح مختلف عالم از معبر برزخ و عالم خیال، پیچیده و مبهم است و به سادگی آنچه که در بالا ارائه شد، نیست. در حالی که واسطگی<sup>۳</sup> خصوصیت اصلی عالم برزخ است، خیال دارای قدرت خلاقیت است و از این رو عالمی که ایجاد می کند علاوه بر شأن واسطگی، به قوه یا ویژگی خلاقیت نیز وابستگی دارد. بر این اساس، تناظر موجود در سلسله مراتب [هستی] که قبلاً توضیح داده شد، فقط وقتی معنا پیدا می کند که

۱. چیتیک، همان، صص ۱۷-۱۱۶.

۲. عقیقی، همان، ص ۱۰۴؛ ترجمه ایزوتسو، همان، ص ۷؛ عبارت فوق بخشی از فصل نهم کتاب *فصوص الحکم* با عنوان «فص حکمة نوریه فی کلمة یوسفیه» است: «فاعلم أنك خیال و جمیع ما تدرکه مما تقول فیه لیس أنا خیال. فالوجود کله خیال فی خیال». م.

عالم خیال از منظر عملکرد و ساطت در نظر گرفته شود. یعنی به عنوان یک برزخ و نه به عنوان محصولی از قدرت خلاقه یک قوه یا خصیصه.<sup>۱</sup> با جدا کردن خیال از منبع خلاقیت خود، یک سلسله مراتب هستی‌شناختی بر جای می‌ماند که شامل دو قوه خلاق خیال انسانی و الهی و سه (یا بر مبنای تفسیر چیتیک، چهار) عالم خیال می‌شود. استقلال نسبی هستی‌شناختی که قوه خیال (اعم از انسانی یا الهی) از آن برخوردار است، به موجب استعداد خلاق خود، فرد را مجبور می‌کند از جایگاه هستی‌شناختی سطوحی که به نظر می‌رسد مستقیماً با منبع خلاقیت ارتباطی ندارند، پرسش کند. به عبارت دیگر، وضعیت هستی‌شناختی «خیال منفصل» در رابطه با «خیال مطلق» یا «خیال متصل» سؤالاتی را نه تنها در مورد این که چه کسی در آن سطح تخیل می‌کند، بلکه همچنین در مورد ساز و کار خلاقانه عالم آن نیز پیش می‌نهد.<sup>۲</sup> متن فتوحات مکّیه به هیچ وجه در این مورد صراحت ندارد. ابن عربی به طور خلاصه در مورد خیال متصل و منفصل بحث می‌کند و خیال مطلق را با جزئیات بیشتری تشریح کرده و و خیال مطلق را با خیال متصل پیوند می‌زند،<sup>۳</sup> اما به طور صریح درباره روابط بین خیال مطلق و خیال منفصل بحث نمی‌کند. توجه به

۱. سلسله مراتب [پیشنهادی] چیتیک را می‌توان بر اساس دیدگاه افلاطونی [در مورد] جسم، روح و عقل هستی تبیین کرد که منجر به در نظر گرفتن قدرت خلاق عالم خیال متصل در معنایی استعاری می‌شود. با این حال، این [نگرش]، شرایط مختلف تفسیری و پیامدهای دیگری نیز به همراه دارد.

۲. با استفاده از مثال متداول ابن عربی در مورد متمثل شدن جبرئیل در صورت دحیه کلبی، می‌توان پرسید که آیا این تحول خلاق، روندی مستقل است که در سطح کلان و عالمی مستقل از قدرت خلاق خیال الهی رخ می‌دهد؟ در غیر این صورت، خداوند یا دو طریق متفاوت تخیل دارد، که ابن عربی در این مورد ساکت است، یا فقط یک طریق. این بدان معنی است که خیال مطلق و خیال منفصل تا جایی که خلاقیت مد نظر است، یکی هستند.

۳. ابن عربی، همان، جلد ۲، ص ۳۱۰؛ فإذا تحکم علیه الخیال المتصل فما ظنک بالخیال المطلق الذی هو کینونة الحق فیه و هو العماء فمن تلك القوة ضبطه الخیال المتصل ثم جاء الشرع فی أمانکن یقرر ما ضبطه الخیال المتصل من کینونة الحق فی قبلة المصلی و فی مواجهة المصلی اياه فقبله الخیال المتصل و هو من بعض وجوه الخیال المطلق الذی هو الحضرة الجامعة و المرتبة الشاملة و انشاء هذا العماء من نفس الرحمن من کونه إلهاً لا من کونه رحماناً فقط. م.

این مسئله بسیار جالب توجه است که وقتی ابن عربی به وضوح در مورد مفهوم خیال تمایز قائل می‌شود، در عنوان بابی که در آن به بحث در مورد سه عالم خیال می‌پردازد، صرفاً با اشاره به عالم خیال منفصل و قوه خیال متصل، آن را مد نظر قرار می‌دهد. در این زمینه، با در نظر گرفتن عالم از منظر منبع خلاق آن، انسان تمایل دارد خیال متصل و منفصل را به عنوان وجودی وابسته به خلاقیت انسانی و الهی لحاظ کند: خیال متصل، قوه‌ای از قوای نفس انسان است در حالی که «خیال منفصل» با ذات الهی همراه است. از این طریق مشاهده می‌شود، تصور «مطلق» و «منفصل» می‌تواند متعلق به منبع خلاق الهی باشد، در حالی که نفس انسان و قوه تخیل آن به انسان تعلق دارد. اولی به صورت «منفصل» و دومی به عنوان «متصل» لحاظ می‌شود.

ابن عربی توضیح می‌دهد که قدرت ما در تخیل اشیاء، یعنی توانایی ما در درک فرم منتزع از اجسام محسوس آن‌ها، متعلق به «خیال متصل» است. این قوه خیال است که در چارچوب علم النفس انسان عمل می‌کند. از آن به عنوان «متصل» یاد می‌شود زیرا همان‌طور که کربن توضیح می‌دهد، «خیال متصل، تخیلی مقترن به موضوع خیال و لاینفک از او» است.<sup>۱</sup> کربن از آن به عنوان «خیال وابسته» یاد می‌کند زیرا، در وجود خود به «خیال منفصل» بستگی دارد که او آن را «مستقل»<sup>۲</sup> می‌نامد. «تخیل منفصل یا مستقل» به وضعیت هستی‌شناختی متعالی تری [در مراتب] هستی اشاره می‌کند که باعث می‌شود همه صور خیالی وجود پیشینی داشته باشند. صور خیالی توسط «خیال متصل» یا «وابسته» توسط حواس از صور طبیعی که بخشی از اشکال کیهانی هستند استخراج می‌شوند. صور کیهانی واقعیت‌های کیهانی را تجسم می‌بخشند و متعلق به خودبندگانی هستند که از سوژه خیالی منتزع شده و کاملاً

۱. کربن، همان، ص ۲۱۹.

مستقل از آن هستند.<sup>۱</sup> این همان چیزی است که ابن عربی آن را «خیال منفصل» تعریف می‌کند. صرفاً به دلیل این که وجودی مستقل از بازتاب انعکاسِ مادونِ خود، «خیال متصل» دارد. «خیال منفصل» تخیل الهی است. خدا جهان را تخیل می‌کند و [صورت] جهان در علم الهی ثبوت دارد. در حالی که [دیگری]، خیال متصل به تخیل انسان است. تخیل انسانی حکم می‌کند که صور وجودی با قدرت خلاق تخیل الهی به وجود آمده‌اند. این [به معنی] وجود چیزهایی در ذهن انسان است. «خیال متصل» به «خیال منفصل» وابسته است و تخیل انسان چیزی جز مشارکت در خیال منفصل نیست. ابن عربی می‌گوید: «خیال متصل، از خیال منفصل ناشی می‌شود».<sup>۲</sup>

اگرچه هر دو دارای قدرت خلاقیت هستند، اما «خیال منفصل» و «خیال متصل» اساساً متفاوت هستند. قلمرو «خیال منفصل»، حضرتی ثابت است در حالی که قلمرو «خیال متصل» ثبوتی ندارد. اولی، دوام خود را از بقای الهی می‌گیرد، زیرا چیزی جز حضور (ثبوت) [صورت] عالم در تخیل (علم) الهی نیست. در حالی که گذرا بودن دومی بازتابی از ماهیت زودگذر انسان است.

تفاوت بین خیال متصل و خیال منفصل در این است که خیال متصل با محور آن چه که تخیل شده از بین می‌رود، [در حالی که] خیال منفصل حضرت ذاتیه‌ایست که همیشه قبول معنی و ارواح می‌کند و آن‌ها را با ویژگی‌های خاص خود تجسم می‌بخشد.<sup>۳</sup>

در مقام یک حضور گذرا، ابن عربی تخیل انسان را به دو نوع تقسیم می‌کند: خواب و خیال. اولی یک فعل غیر ارادی است در حالی که دومی یک فعلی از روی اراده است. تخیل ارادی شامل بازخوانی صوری است که از طریق حواس [ظاهری] در قوه

۱. نگاه کنید به همان، ص ۲۱۹، چیتیک از خیال مطلق به عنوان «خیال گسسته، از خیال منفصل به عنوان «خیال جدا» و از خیال متصل به عنوان «خیال پیوسته» یاد می‌کند. (همان، ص ۲۱۷).

۲. ابن عربی، همان، جلد ۲، ص ۳۱۱؛ و من هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل. م.

۳. همان؛ فالفرقان بین الخيال المتصل و الخيال المنفصل أن المتصل يذهب بذهاب المتخيل و المنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني و الأرواح فتجسدها بخاصيتها. م. همچنین نگاه کنید به: کرن، همان، صص ۲۱-۱۱۵.

حافظه ضبط می‌شوند، و هم‌چنین ترکیب صُور جدید توسط قوّه مصوّرّه. مفهوم خیال متصل نزد ابن عربی از نظر ساختار و عمل کرد شبیه نظریه خیالی‌ست که توسط فلاسفه سنتی مسلمان ارائه شده بود. به طور کلی، تخیل به عنوان یک قوّه انسانی که قادر بود صُور همه اشیاء معقول را دریافت کرده و آن‌ها را وقتی دیگر در معرض ادراک حواس نیستند، تصور کند. پس از تشخیص اجزای اولیه [مُدركات] توسط حواس، اشیائی که دارای واقعیت‌های خارجی هستند و چیزهایی که چنین نیستند، ادراک می‌شوند. مطابق تصور سنتی از فرم و ماده، ماهیت خیال با یک ماده بسیار رقیق یا لطیف قیاس می‌شود که توسط حواس [ظاهری] از ماده محسوس خود منتزع شده و محمول صورت‌های خیالی می‌شود.<sup>۱</sup> در ماده ظریف خیال، صُور از نیروهای بازدارنده ماده محسوس عاری‌اند. بنابراین به راحتی می‌توانند ادغام و مضمحل شوند. طبیعت خلاق خیال به او این قدرت را می‌دهد که با صُور انتزاعی به هر شکلی که می‌خواهد برخورد و در آن‌ها تصرف کند. به عنوان مثال، «می‌توان شتری بر بالای درخت نخل یا درخت نخلی بر پشت یک شتر، پرنده‌ای با چهار پا، اسبی با دو بال یا حماری با سر انسان» تصور کرد.<sup>۲</sup> از این رو قدرت خلاق تخیل انسان به عنوان قوّه ساختارشکن صُور موجود و بازتولید صورت‌های غیر-مسبوق که مظهر معانی جدید است، تلقی شد. البته قدرت ترکیب صُور معنادار جدید، بنیان اساسی هر خلاقیت هنری است. ابن عربی بر آن است که گرچه حواس نمی‌توانند صُور ترکیبی

۱. ابن عربی، همان، جلد ۲، ص ۶۹۱؛ قد أمسکها الخیال من القوة الحساسة و لیس فی القوی من یشبه الهیولی فی قبول الصور إلا الخیال. م. در مورد مفهوم سنتی اسلامی فرم و ماده، نگاه کنید به: «جنبه‌های سنتی فلسفه هنر اسلامی»، فصل‌نامه اسلامی، ۳۷ (۱۹۹۳)، صص ۶۲-۴۴.

۲. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا (بیروت: دار الصادر)، جلد ۳، ص ۴۱۶؛ مثال ذلك أن الإنسان يمكنه أن يتخیل بهذه القوة جملاً على رأس نخلة، أو نخلة ثابتة على ظهر جمل، أو طائراً له أربع قوائم، أو فرساً له جناحان، أو حماراً له رأس إنسان. م.

جدیدی که توسط تخیل بشری ایجاد شده است تشخیص دهند، اما اجزای اولیه آن‌ها باید به‌طور معقولی [قبلاً توسط حواس ظاهری] ادراک شده باشند. خیال انسان قادر نیست به‌طور جزئی یا کلی چیزی را که صورت محسوس ندارد، ادراک کند.<sup>۱</sup> این بدان معناست که تخیلات فردی ما به‌طور لاینفکی به عالم محسوسات وابسته است. تمام داده‌های اولیه که ظرف تخیل ما را پر می‌کنند از معبر حواس ظاهری و از طریق تماس با عالم محسوسات استخراج می‌شوند، به طوری که خیال ما هیچ نوع قدت ابداعی ندارد. با این وجود، ما می‌توانیم اشیاء را به‌طور خلاقانه در تخیل خود با توجه به الگوهای جدید و ناآشنا سنتز کنیم. مانند زمانی که برای مثال، تصویری از موجودی که نیمی انسان و نیمی اسب است شکل می‌دهیم، هرچند هیچ الگوی فعلی مانند یک تصویر برای چنین چیزی وجود ندارد. با این حال، نه صورت انسان و نه اسب، محصول صرف تخیلات ما نیستند اما [در عین حال] هر دو چیزی بیش از بازتابی فرضی از نمونه‌های محسوس اولیه نیز نیستند.

از آن‌جا که خیال انسان قدرت مشارکت در عالم خیال منفصل، یعنی عالم وجود بالقوه را دارد می‌تواند تعداد بی‌شماری انواع مختلف صور را ترکیب کند. اما به دلیل مقید بودن آن به عالم محسوسات، ماده اولیه آن محدود است. از این رو، از مجموع داده‌های محدودی که تخیل بشر در اختیار دارد، انسان می‌تواند به اندازه امکانات مکنونیکه در عالم «خیال منفصل» وجود دارد، انواع صور را ترکیب کند. در این رابطه، قدرت تخیل بشر، در مقایسه با قدرت تخیل الهی که تمام قلمرو خیال منفصل به آن تعلق دارد، بی‌اهمیت می‌شود و علی‌رغم امکانات نامحدودی که در دسترس خداوند است، صور ایجاد شده در تخیل الهی که از طریق فرایند تجلی بر ما آشکار می‌شوند، از الگوهای قطعی، مشخص و کاملاً تعریف شده پیروی می‌کنند.<sup>۲</sup>

۱. ابن‌عربی، همان، جلد ۱، صص ۱۶۳، ۶-۱۲۵.

۱. الگوهای ذاتی حاکم بر جهان خلقت.

در این صورت ممکن است این سؤال مطرح شود: آیا خیال انسان قادر به ترکیب نامحدود صور که به تعبیر اخوان الصفا شامل تصاویری که ما به ازای خارجی دارند و آن‌ها که ندارند، هست؟<sup>۱</sup> ارزش فرم‌های ترکیبی که هیچ نوع ما به ازای اولیه یا خارجی ندارند چیست؟ صورت خیالی متشکل از مثلاً نیمی انسان و نیمی اسب، اگر یک امکان محض است چه ارزشی دارد؟<sup>۲</sup> ارزیابی این سؤال و سایر سؤالات مرتبط می‌تواند ارزش و معنای هنر و معماری سنتی اسلامی را روشن کند. اگرچه ابن عربی به این پرسش نمی‌پردازد، اما برخی از نشانه‌ها را می‌توان در تعالیم وی یافت. او می‌آموزد که تخیل زمانی غیر متیقن است که با موجودات مطابقت نداشته باشد. در صورتی که یک صورت تخیل شده با ما به ازای خود در قلمرو «خیال منفصل» مطابقت داشته باشد، در آن صورت و تنها در آن صورت است که ذیل «وجود ذهنی» قرار می‌گیرد، که یکی از اقسام متمایز چهارگانه وجود است:<sup>۳</sup>

مرتبه دوم وجود ذهنی است، و آن این که معلوم، متصور در نفس باشد، آن گونه که در حقیقتش بر آن است، و اگر تصور مطابق با حقیقت نباشد، آن برایش وجود ذهنی نیست.<sup>۴</sup>

۲. اخوان الصفا، همان، جلد ۳، ص ۴۱۶.

۳. مفهوم خیال نقش مهمی در شکل‌گیری هنر سنتی اسلامی دارد. نگاه کنید به:

S. H. Nasr, 'The World of Imagination' and the 'Concept of Space in the Persian Miniature', in *Islamic Art and Spirituality* (Ipswich: Golgonooza Press, 1987), pp. 177-84.

ترجمه فارسی اثر فوق با عنوان هنر و معنویت اسلامی به چاپ رسیده است. م.

۴. چهار درجه وجود عبارتند از: (۱) وجود عینی (وجود خود یک چیز، یعنی به شکل محسوس)؛ (۲) وجود ذهنی (وجود

چیزی در ذهن، یعنی به شکل قابل تصور)؛ (۳) وجود لفظی (وجود شیء در بیان، یعنی به صورت شفاهی)؛ و (۴) وجود

رقمی (وجود آن چیز در نوشتار، یعنی به صورت مکتوب). ابن عربی، همان، جلد ۲، صص ۱۰-۳۰۹.

۱. ابن عربی، همان، جلد ۲، ص ۳۰۹؛ و المرتبة الثانية الوجود الذهنی و هو کون المعلوم متصورا فی النفس علی ما هو علیه

فی حقیقته فإن لم یکن التصور مطابقا للحقیقة فلیس ذلك بوجود له فی الذهن. م.

به عنوان یک حضور همه جانبه و دائمی، عالم خیال منفصل را می‌توان با وضع یک رمزگان تغییرناپذیر برای آن تصور کرد: چنین رمزگانی که محتوای آن از واقعیت‌های کیهانی تشکیل شده ضرورتی است برای ممانعت از انحطاط خیال انسان به سمت نوعی توهم. با مشارکت در قلمرو واقعیات، خیال بشر می‌تواند در صورت مطابقت با واقعیت‌های آن رمزگان، یا به منبع ارزشمندی از معرفت تبدیل [و] یا در غیر این صورت به وهم بی‌انجامد. علاوه بر این، ابن عربی بر آن است شخص نادان کسی است که در مورد آنچه در نفس خود ایجاد می‌کند تکلم یا به آن اعتقاد دارد، در حالی که آن چیزی که او شکل داده است هیچ صورت متناظر با غیر از خود ندارد. هر صورت خیالی که «حضرت وجودیه» بر وجود آن حاکم نباشد، ناشی از جهل است و موجد آن جاهل است. او می‌افزاید: «و هر چیزی که هیچ صورتی ندارد مگر در روح قائلش، با از بین رفتن قول او یا از بین رفتن آنچه او ممکن است از قول خود تصور کرده باشد، از بین می‌رود زیرا هیچ حضرت وجودیه‌ای که بر وجود آن حاکم باشد ندارد».<sup>۱</sup> اما از نظر اجزای اولیه آن، هر آنچه که در خیال انسان سروده می‌شود لزوماً دارای کهن‌الگوهای متناظر است زیرا، خیال انسان نمی‌تواند از عالم کهن‌الگوهایی انصراف دهد که ابن عربی بر آن است ذات همه ممکنات را شامل می‌شود. اما در مورد صورت مرکب، اگر کهن‌الگوی موجود نداشته باشد، بی‌اهمیت خواهد بود زیرا، به عدم باز می‌گردد. از نظر ابن عربی، شکل محسوسی که بر اساس یک صورت خیالی ناچیز تولید می‌شود، به هیچ اصل «أبوت»ی ارجاع نمی‌کند، بلکه فقط یک اصل «امیّت»، یعنی بکرزا دارد.<sup>۲</sup>

۲. ابن عربی، همان، جلد ۴، ص ۲۰۳؛ و اعلم أن الجاهل هو الذي يقول أو يعتقد ما يصوره في نفسه و ما لذلك المصور اسم مفعول صورة في عينه زائدة على ما صوره هذا القائل و المعتقد في نفسه فكل ما تطلبه في حضرة وجودية فلا تجده إلا في نفس الذي صوره. م.

۱. همان، ص ۲۰۳؛ فلا بد من ذهاب الصورة من النفس و إن بقيت لها صورة في الخطاب كائنة من حيث ما تشكلت في الهواء ملكا مسيحا يعرف أمه و هو القائل و لا يعرف له أباً في حضرة من حضرات الوجود. م.

## آفرینش از طریق نَفَس الهی

هرچند هم «خیال متصل» و هم «خیال منفصل» دارای قدرت خلاقیت هستند، اما مکانیزمی که هر یک از [آن‌ها] از طریق آن به خلق می‌پردازند، بسیار متفاوت است. خلاقیت خیال در دو سطح وجودی [یعنی] الهی و انسانی کاملاً یکسان نیست و مفهوم «خیال منفصل» صرفاً انتساب یک خصیصه انسانی به ساحت ربوبی نیست. برای درک مکانیسم خلاق «خیال منفصل»، باید با دیدگاه ابن عربی درباره خلقت آشنا بود. با اشاره به روایتی که می‌گوید: «خداوند جهان را از طریق نَفَسِ رحمانی آفرید» و آیه قرآنی «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) ابن عربی دیدگاه استادانه‌ای درباره خلقت پیش نهاد. او می‌گوید که جهان از طریق بیان کلمه نخستین «باش!» ایجاد شد که مقارن با بازدم «نَفَسِ الهی» و یا «نَفَسِ الرحمن»<sup>۱</sup> و ظهور عالم است.<sup>۲</sup> ابن عربی هم‌چنین بر آن است که خلق عالم و تجلی مطلق بر خود عباراتی معادل هستند.<sup>۳</sup> ابن عربی توضیح می‌دهد که تجلی بر خود، دارای دو مرحله متمایز است: نخست، «تجلی ذاتی» که در آن مطلق به عنوان «ماهیت تغییرناپذیر» در اعیان ثابت‌ه تجلی می‌کند؛ و دوم، «تجلی شهودی» که در آن مطلق در «ذوات خارجی» متجلی می‌شود.<sup>۴</sup> به عنوان یک فعلِ معطوف به دورن که از معبر ذات و یا

۲. با همان‌طور که کرین در کتاب تخیل خلاق در عرفان ابن عربی می‌گوید: «دمِ رحمتِ هستی بخش»، ص ۲۸۳

نگاه کنید به: چیتیک، همان، صص ۳۰-۱۲۷؛

L. Bakhtiar, *Sufi Expressions of the Mystical Quest* (London: Thames and Hudson, 1976, repeated 1979), p. 16.

۳. صُوُوفُ روح را از نفس رحمانی دریافت می‌کنند همان‌طور که حروف در وقت ادا شدن واجد معانی می‌شوند تا معانی‌ای را که به خاطر آن‌ها ظاهر شده‌اند، نشان دهند. ابن عربی، همان، جلد ۲، ص ۴۳۴؛ فقبلت الصور الأرواح من النفس الرحمانی كما قبلت الحروف المعانی عند خروجها لتدل علی المعنی الذي خرجت له. م.

۴. نگاه کنید به ایزوتسو، همان، صص ۵۸-۱۵۲؛ چیتیک، همان، صص ۴-۹۱.

۱. عبدالرزاق کاشانی، شرح کاشانی بر فصوص الحکم (مصر)، ص ۱۴؛ و قد فسر الفیض بالتجلی، فکأنه قال له تجلیان ذاتی و هو ظهوره فی صورة الأعیان الثابتة القابلة فی الحضرة العلمیة الأسمائیة و هی الحضرة الواحیدیة، فذلک الظهور ینزل

آگاهی الهی رخ می‌دهد، «تجلی ذاتی» ظهوری خارج [از ذات] در قامتِ غیریتی متمایز از عینِ ذات ندارد. «ذات ثابت» که با این عمل تعیین-بخش آشکار می‌شود، چیزی جز اسماء و صفاتِ ذات نیستند. زمانی که خداوند نفس می‌کشد، «تودهٔ متراکم، شفاف و درخشان»<sup>۱</sup> [و یا همان] بُخار یا بازدمِ رحمانی،<sup>۲</sup> در «تجلی شهادت» رخ داده و غیریت [ظهور کثرات]، محقق می‌شود.<sup>۳</sup> تنفس الهی، واسطه‌ای است که از طریق آن اسماء الهی ظاهر شده و از قلمرو درونی وجود نا-متعین به قلمرو بیرونی وجود تفصیلی، از حالت قوه به حالت فعلیت سرازیر می‌شوند. این «جوهر عالم» است که در آن همهٔ امکاناتِ مکنونِ تجلیِ تفصیلی یافت می‌شود.<sup>۴</sup> ابن عربی می‌گوید: «همگی در ذات نفس اند مانند روشنایی که در ظلمت آخر شب است».<sup>۵</sup> عالم، صُورِی را که به صورت بالقوه در نفس منتشر می‌شوند، به همان صورتی که روزِ تمامیِ وقایعِ مقدر شده در سپیده دم را آشکار می‌کند، تحقق می‌بخشد. «پس

---

عن الحضرة الأحمدية إلى الحضرة الواحدية و هو فيضه الأقدس أي تجلي الذات بدون الأسماء الذي لا كثرة فيه أصلاً فهو الأقدس أي أقدس من التجلي اليهودي الأسمائي الذي هو بحسب استعداد المحل لأن الثاني موقوف على المظاهر الأسمائية التي هي القوابل بخلاف التجلي الذاتي لأنه لا يتوقف على شيء فيكون أقدس، فمنه الابتداء بالتجلي الذاتي كما ذكر في المقدمة و إليه الانتهاء بالتجلي اليهودي. م. همچنين نگاه کنید به: ایزوتسو، همان، صص ۶-۱۵۵.

۲. ابن عربی، همان، جلد ۳، ص ۴۲۰؛ فإن الرحمن لا يظهر عنه إلا المرحوم فافهم فالنفس أول غيب ظهر لنفسه فكان فيه الحق من اسمه الرب مثل العرش اليوم الذي استوى عليه بالاسم الرحمن و هو أول كنيثف شفاف نوري ظهر. م.

۳. همان، جلد ۲، ص ۳۱۰؛ فلهاذا أوقع عليه اسم العماء الشارع لأن العماء الذي هو السحاب يتولد من الأبخرة و هي نفس العناصر لما فيه من حكم الحرارة. م.

۴. نگاه کنید به: کرین، همان، صص ۴-۲۸۳. تا آنجا که نفس الهی به معنای هیولی و مادهٔ اولیه عالم است، بنیان (غیریت) نیز هست. نگاه کنید به:

Burckhardt, *Alchemy*, W. Stoddart (trans.) (London: Element Books, 1986), p. 63.

۵. ابن عربی، همان، جلد ۲، ص ۳۳۱؛ جلد ۳، ص ۴۵۲؛ فكان العماء المسمى بالحق المخلوق به فكان ذلك العماء جوهر العالم فقبل صور العالم و أرواحه و طبائعه كلها؛ فلا بد من حافظ يحفظ عليها القدر المعلوم و ليس إلا خالقها و هذه الأمور العوارض التي تعرض لجوهر العالم منها ما يقال فيه صلاح و منه ما يقال فيه فساد. م.

هر کس که می‌خواهد نَفَس الهی را بشناسد، باید عالم را بشناسد.<sup>۱</sup> نَفَس، معادلِ مادهٔ اولیه (جوهر هیولانی) است که تمامِ صُورِ عالم را در بر می‌گیرد و برای همهٔ مصنوعات الهی ماده‌ای متعالی است. ارتباطِ نَفَس با عالم را می‌توان در مقام مقایسه با جوهر در قیاس با تمام متون نوشته شده و با سفیدی یک کاغذِ خالی در مقایسه با تمام اشکال ترسیم شده در نظر گرفت. نَفَس منبعی است که در آن همهٔ ممکنات به عنوان یک کلیت غیر متمایز در هم آمیخته شده‌اند.

### نَفَس، «عَمَاء» و خیالِ مطلق

اگر خلقت از طریق تکلمِ نخستین [امرِ کُن] و بازدمِ نَفَس الهی انجام می‌شود، نقش خیال در فرایند خلقت چیست؟ ابن عربی عملِ تنفس را با عملِ تخیل (زیرا از طریق تنفس خدا صُورِ همهٔ موجودات متجلی می‌شوند) و عالمِ «خیالِ مطلق» را با نَفَس اولیه مقایسه می‌کند. ابن عربی هم‌چنین نَفَس اولیه را با «عَمَاء» یکی می‌داند. یک بار از پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> پرسیدند: «پروردگار ما قبل از آفرینش مخلوقاتش کجا بود؟» او پاسخ داد: «در عَمَاء که نه هوایی دونِ آن بود و نه فوقِ آن».<sup>۲</sup> ابن عربی می‌گوید که «عَمَاء»ی که در این حدیث ذکر شده نخستین صورتی است که نَفَس الهی قبول کرده و سپس خداوند در داخل آن صُورِ همهٔ موجوداتِ عالم را متمایز کرده است.<sup>۳</sup> عَمَاء، اولین صورتِ قابلِ تجلیِ کلی است که در آن موجوداتِ عالم از قوهٔ به فعلیت، از حالت بی صورت به وجود صوری متحوّل می‌شوند:

۲. همان.

۳. ابن عربی، فتوحات مکیه، جلد ۲، ص ۳۱۰؛ ورد في الصحيح أنه قيل لرسول الله ص أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه قال كان في عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء. م. روایت فوق به این صورت در کتاب عوالمی اللسانی نقل شده است: «و رُوِيَ فِي حَدِيثِ أَبِي زُرَيْبٍ الْعَقِيلِيِّ بِرِوَايَةِ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ : أَنَّهُ سَأَلَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَيَّنْ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ». م.

۱. ابن عربی، همان، جلد ۳، ص ۴۳۰؛ فأول صورة قبل نفس الرحمن صورة العماء. م.

پس از این بدان! حقیقتِ خیالِ مطلق که به نام «عَمَاء» نامیده می‌شود، آن اولین ظرف است پیش از کینونتِ حق تعالی.<sup>۱</sup>

عَمَاءُ با خیالِ الهی برابر است زیرا، نه تنها قبول همهٔ صُور می‌کند بلکه، به طور فعال، صُورِ تمامی موجودات را بدان‌ها می‌بخشد.<sup>۲</sup> در نتیجه، این وسیله‌ای است که به موجب آن خداوند ماهیت موجودات بالقوه را در قالبِ صُورِ قابلِ تصورِ عالم و اسبابی که وظیفهٔ آن به فعلیت رساندنِ سرنمون‌هایِ استعلاییِ حقیقتِ الهی در صورتِ عالم است، مطرح کرده است. ابن عربی با برقراری تناظر میانِ قلمرو خیالِ مطلق با عَمَاء و خیالِ خداوند با تنفس، بر آن است که فعلِ الهی (خیال)، بر خلاف انسان، خارج از ذاتِ [الهی] رخ می‌دهد و نه درون آن. این بدان معناست که خداوند عالم را در لحظه‌ای که تخیل کرده آفریده است و نه از روی یک مثال (الگوی) سرمدی. و قبل از وجود آن‌ها در عَمَاء، صُورِ عالم در ذاتِ الهی وجود نداشت و خداوند آن‌ها را پیش از آن که بیافریند در عقلِ خود تصور نکرده است. این دیدگاه تا حدودی با تفسیر کربن متفاوت است: «آن‌چه در این جا مورد نظر ماست نوعی فرایند اشراقِ فزاینده است که به تدریج قوا و قابلیت‌هایی را که از ازل در حقّ اولیه مکنون است، به منصهٔ ظهور می‌رساند».<sup>۳</sup> اشراق فزاینده به معنای وجود در حجابِ صُور در ذاتِ الهی است. در حالی که ابن عربی تأکید می‌کند خداوند به ممکناتِ ازلی مکنون در حقّ اولیه به عنوان «اعیانِ ثابتة» همان‌گونه که بودند علم داشته و همان‌طور که بوده‌اند محقق شده اما از پیش تخیل نشده‌اند. از این رو، مثال

۲. ابن عربی، همان، جلد ۲، ص ۳۱۰؛ ثم اعلم بعد هذا أن حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء الذی هو أول ظرف قبل کینونة الحق. م. ابن عربی با اشاره به آیات قرآنی، پنج حالت را توصیف می‌کند که بستر ظهور و تجلی قرار می‌گیرد: در «عَمَاء»، بر عرش، در آسمان‌ها، روی زمین و با همهٔ مخلوقات. چیتیک، همان، ص ۱۲۵.

۳. کربن، همان، ص ۲۳۸.

۴. همان، ص ۳۲۲.

ازلی عالم همان علم حق است که از دیدگاه ابن عربی با خیال او متفاوت است.<sup>۱</sup> تخیلِ صُورِ عالمِ مقارنِ ایجادِ آن‌ها از معبرِ نَفْسِ حق است و به همین دلیل است که ابن عربی تنفس را با قلمرو خیال مطلق یکی می‌داند.<sup>۲</sup> در این جا ابن عربی بین علم و خیال تمایز قاطعی قائل می‌شود:

هریک از مُدرک و مُدرک بر دو بخش‌اند: مُدرکی است که می‌داند و دارای قوّه تخیل است، و مُدرکی است که می‌داند ولی دارای قوّه تخیل نیست؛ مُدرک هم بر دو بخش است: مُدرکی است که دارای صورت است، آن را به صورتش کسی که دارای قوّه تخیل نیست می‌داند ولی تصوّرش نمی‌کند، و کسی که دارای قوّه تخیل است آن را می‌داند و تصوّرش می‌کند؛ و مُدرکی است که دارای صورت نیست و فقط دانسته می‌شود.<sup>۳</sup>

ابن عربی با توجه به تمایزی که بین علم و خیال قائل می‌شود، به وضوح میان «صورت» و «معنی» تفاوت قائل می‌شود. صُور مفاهیم بی صورت را در بر می‌گیرند و به همین دلیل برای تخیل انسان قابل تحصیل هستند. او با اشاره به صُورِ عالم می‌گوید: «صُور، تا آن جا که صورت هستند قابل تصوراند و عَما، که صُور در آن ظاهر می‌شوند، خیال است».<sup>۴</sup> به این ترتیب، صُور نزد ابن عربی سرمشق‌های ثابت و اصلی نیستند که اشیاء شبیه آن‌ها باشند بلکه، [آن‌ها] خودِ اشیاء هستند. بنابراین،

۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، جلد ۱، ص ۱۱۹؛ و أما المثال الذي عليه وجد العالم كله من غير تفصيل فهو العلم القائم بنفس الحق تعالى . م.

۲. در مورد همزمانی تنفس و تجلی صور؛ همان، جلد ۱، ص ۳۰۵: فظهرت الصورة فوقعت الحيرة ما هو الأصل هل الصورة في وجود النفخ أو النفخ في وجود الصورة فهذا من ذلك القبيل . م.

۳. همان، جلد ۱، ص ۴۲: المدرك و المدرك كل واحد منهما على ضربين مدرك يعلم و له قوة التخیل و مدرك يعلم و ما له قوة التخیل و المدرك بفتح الراء على ضربين مدرك له صورة يعلمه بصورته من ليس له قوة التخیل و لا يتصوره و يعلمه و يتصوره من له قوة التخیل و مدرك ما له صورة يعلم فقط . م.

۴. همان، جلد ۳، ص ۳۱۱.

همان‌طور که صُورِ ناب و روحانی وجود دارند، صُورِ محسوس [ولی] زُمُخت و محسوس [ولی] ظریف نیز وجود دارند. آن‌ها با هم صُورِ عالم را تشکیل می‌دهند که «اعیان ثابتة» بی‌صورت را در بر می‌گیرند و بنابراین، در طرحی که ابن عربی از آفرینش به دست می‌دهد، اصطلاحات «کیهانی» و «صوری» مترادف هستند. از طرف دیگر، معنا برای عقل قابل دسترسی است و بدون لزوماً تخیل می‌توان آن را شناخت. «معانی» ذاتی چیزی جز «اعیان ثابتة» نیستند.<sup>۱</sup> بنابراین، صُورِ مُتصَوَّری که ابن عربی آن‌ها را در عماء موجود می‌انگارد، متفاوت از «اعیان ثابتة» ای هستند که «بوی وجود را استشمام نکرده» و همان‌طور که هستند مقیم حضرت الهییت‌اند. این تمایز بین صورت و معنا با این اعتقاد ابن عربی مطابقت دارد که عالم، حصولِ صورتِ معلوم نزد عالم و عالمی که صورت معلوم را تخیل می‌کند، نیست. او برای این مدعا، صفتِ الاهیِ «بدیع» به معنای «موجد» و «مبتکر» را بر اساس آیه قرآن شاهد می‌آورد: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره، ۱۱۷).<sup>۲</sup> این کلمه از «ابداع» به معنی ایجاد چیزی نو و بی‌سابقه گرفته شده است و اصطلاح «بداعت»<sup>۳</sup> به معنی اصالت و تازگی است. وی در مورد آیه فوق می‌گوید که آفرینش آسمان‌ها و زمین با اسم بدیع مرتبط است زیرا، آن‌ها بر اساس هیچ‌الگو، مدل یا «مثال»ی ایجاد نشده‌اند. اگر صورتِ عالم با «اعیان ثابتة» در عدم یک‌سان بود، خداوند بدیع نبود زیرا، طبق «مثال»ی که قبلاً در علم او وجود داشته [عالم را] ایجاد می‌کرد و هیچ ابداعی در کار نبود:

۲. بورکهارت «اعیان ثابتة» نزد ابن عربی را با «مثال» افلاطونی مقایسه می‌کند. نگاه کنید به:

Burckhardt, *Introduction To Sufism* (London: Thorsons, 1997), pp. 53-4.

ترجمه فارسی اثر فوق با عنوان درآمدی بر آئین تصوّف منتشر شده است. م.

۳. ابن عربی، فتوحات مکبّه، جلد ۴، صص ۱۶-۳۱۵؛ جلد ۲، ص ۴۲۱.

۴. بدیع، با «بدعت» نیز هم‌ریشه است.

خداوند می‌فرماید: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» زیرا آن دو، بر مثال پیشینی آفریده نشده بودند، و نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل است که عبارت از قلم می‌باشد، پس آن اولین مفعول ابداعی است که از خداوند ظاهر گردیده است، و هر خلقی که بر غیر مثال باشد آن مُبَدَع است و خَالِقُش مبدع، پس اگر علم عبارت از تصور علوم باشد - چنان که بعضی از آنان در حدِّ علم تصور می‌کنند - آن مخلوق مُبَدَع نخواهد بود، زیرا او در نفسِ آن کس که ابداعش کرده بر مثالی است و او را مطابق آن مثال ایجاد کرده است، و این که در نفسِ حق تعالی از آن است - بنا بر قولِ صاحب این حدِّ از علم - پیوسته در نفسِ حق تعالی واجب‌الوجود خواهد بود، پس او را در نفسِ خویش آن گونه که مُحَدِّثِ ابداع می‌کند، ابداع نکرده است، لذا در خارج جز بر صورتی که در نفسِ تصورکننده مانند آن - نه آن - مصوّر است یافت نمی‌شود، زیرا محلی برای آنچه که می‌آفریند نیست، پس وی بدیع نیست و او بدیع است، بنابراین در نفسِ او صورت آن چه که ابداع کرده، و تصوّر آن نمی‌باشد. و این مسئله مشکلی است، زیرا برخی از معلومات هستند که قابلِ تصوّر می‌باشند و برخی دیگر قابلِ تصوّر نیستند، در حالی که معلوم‌اند، پس حدِّ علم تصوّر معلوم نمی‌باشد، و همین‌طور کسی هست که یک وقت می‌داند و تصوّر می‌کند، چون دارای قُوَّةٔ مَتَخَيِّلَه است، و وقتی دیگر می‌داند و تصوّر نمی‌کند، چون برای او تمثّل جایز نیست، پس او از خارج تصوّر می‌کند و صورت را در نفسِ خودش نمی‌پذیرد، چون از خارج تصوّر کرده است، ولی آن را می‌داند.<sup>۱</sup>

۱. همان، جلد ۲، ص ۴۲۱؛ جلد ۱، صص ۹۰-۹۱؛ قال الله تعالى «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» لكونهما ما خلقا على مثال متقدم و أول ما خلق الله العقل و هو القلم فهو أول مفعول ابداعی ظهر عن الله تعالى و كل خلق على غير مثال فهو مبدع بفتح الدال و خالقه مبدعه بكسر الدال فلو كان العلم تصور المعلوم كما يراه بعضهم في حد العلم لم يكن ذلك المخلوق مبدعا بفتح الدال لأنه على مثال في نفس من أبدعه أو جده عليه مطابقا له و ذلك الذي في نفس الحق منه على قول صاحب هذا الحد للعلم لم يزل واجب الوجود في نفس الحق فلم يتبدعه في نفسه كما يفعله المحدث إذا ابتدع و لا وجد في العين إلا على الصورة التي قامت في نفس المصور لمثلها لا لها إذ ليس محلا لما يخلقه فما هو بدیع و هو بدیع فليس في نفسه صورة ما أبدع و لا صورها و هذه مسألة مشكلة فإن من المعلومات ما يقبل التصور و منها ما لا يقبل التصور و هو معلوم فما

ابن عربی این دیدگاه را با تفاسیر خود از آیه قرآن بیشتر توضیح می‌دهد: «... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ...» (قصص: ۸۸)؛ با اشاره توأمان به ذات صُورِ عَالَمِ که در عَمَاء موجوداند. در این آیه، عبارت «صورت او» معادلی برای عبارتِ عربی «وَجْهَهُ» است که در آن آخرین هجا ضمیر متصل به اسم «وجه» می‌باشد و ممکن است همانند «چیز» در «همه چیز» باشد. این بدان معناست که این آیه هم چنین ممکن است به این صورت ترجمه شود: «همه چیز از بین می‌رود مگر صورت آن (یعنی صورت آن چیز)». به طور مشابه، در این حدیث نبوی: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» همان ضمیر متصل «هُ» ممکن است به «انسان» نیز اشاره داشته باشد. در این صورت این حدیث به این صورت خواهد بود: «خداوندی انسان را به صورت خود (یعنی صورت انسان) آفریده است». ابن عربی با اشاره به صُورِ ظاهر شده در عَمَاء، معنای آیه فوق را که به گونه دیگری فهم شده، توضیح می‌دهد. او بر اساس تمایزی که میان معنی (یعنی ذات یا واقعیت) و صورت قائل است، صورتِ یک چیز را جنبه فناپذیر آن می‌داند. در حالی که معنی - واقعیت (وجه) آن چیز جنبه‌ای فناپذیر است:

سپس در این «عَمَاء»، صورت تمام عالم را که درباره‌شان فرموده: «هَالِكٌ» - یعنی از حیث صورت - «إِلَّا وَجْهَهُ» پدید آورد، یعنی «إِلَّا وَجْهَهُ = مگر وجهش» مگر حقیقتش، زیرا آن غیر هَالِك است، پس «هَاء» - در وَجْهَهُ - بر شیء باز می‌گردد، در این صورت هر چیزی از صور عالم هَلِك و نابود است - مگر حقایقش - چون نه هَالِك و نابودشونده است و نه امکان دارد که هَالِك گردد. مثال آن برای تقریب به ذهن آن که: صورت انسان وقتی هلاکت یافت و از آن اثری در وجود باقی نماند، حقیقتش که حد را امتیاز می‌بخشد، و خود عین حد اوست، هلاک نمی‌گردد، بنابراین گوییم: انسان حیوان ناطق است، و متعرض این امر نمی‌شویم که موجود است و یا معدوم، زیرا این

حقیقت از او زایل نمی‌گردد و پیوسته با اوست، و اگر چه وی را در وجود صورتی نباشد.<sup>۱</sup>

علی‌رغم ماهیت عجیب و غریب این امر، اعتقاد ابن عربی برای آموزه او کاملاً اساسی است زیرا، او از طریق آن توانست پارادوکس خلقت را حل کند: حدوث و قِدَم عالم. طبق مفهوم آفرینی - ابداع (خلق از عدم) که یکی از مسائل جزئی در تفکر اسلامی است، عالم باید آغازی داشته باشد و بنابراین پایانی خواهد داشت. از نظر فلسفی، این مسئله مشکلی ایجاد می‌کند. وجود عالم، مستلزم تغییر در ذات ربوبی است که وجود لایزالش از دیدگاه فلسفی، مستلزم برائت از همه تغییرات و دگرگونی‌هاست. همین مسئله در مورد فرجام عالم نیز صدق می‌کند. این امر بسیاری از فیلسوفان مسلمان سنتی را بر آن داشته که برای عالم ابدیتی در نظر گرفته و در مورد آن بحث کنند. اگر عالم با خداوند همزیستی داشته به نوبه خود منجر به زیر سؤال رفتن مسئله پایان فرجام می‌شود. بنابراین تناقض به این صورت است: چگونه ممکن است جهان ابدی بوده و از هیچ ایجاد شده باشد و در عین حال با تعالی خداوند منافاتی نداشته تا اعتقادات جزئی مسلمانان به خطر نیفتد؟ این پارادوکس برای مدت طولانی ذهن بسیاری از متکلمان، فیلسوفان و عرفای سنتی مسلمان را به خود مشغول کرد. این مسئله از نظر دینی و اجتماعی از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار بود زیرا، به طور مستقیم با آغاز و انجام عالم مرتبط بود و به حقیقت داوری الهی در آخرت مربوط می‌شد. هیچ چیز به اندازه مباحثه‌ای که در تهافت

---

۱. همان، جلد ۳، ص ۴۲۰؛ ثم أوجد في هذا العلماء جميع صور العالم الذي قال فيه إنه هالك يعني من حيث صورة إلا وجهه يعني إلا من حقيقته فإنه غير هالك فالهاء في وجهه تعود على الشيء فكل شيء من صور العالم هالك إلا من حقائقه فليس بهالك ولا يتمكن أن يهلك ومثال ذلك للتقريب أن صورة الإنسان إذا هلكت ولم يبق لها في الوجود أثر لم تهلك حقيقته التي يميزها الحد وهي عين الحد له فقول الإنسان حيوان ناطق ولا تتعرض لكونه موجوداً أو معدوماً فإن هذه الحقيقة لا تزال له وإن لم تكن له صورة في الوجود. م.

الفلاسفة [نوشته] محمد غزالی<sup>۱</sup> و تهافت التهافت [نوشته] ابن رشد<sup>۲</sup> نقل شده، اهمیت فوق‌العاده این موضوع را گواهی نمی‌دهد. در حالی که هر دو نویسنده مسائل ارزشمندی را مطرح کرده‌اند، هریک آشکارا سعی بر تضعیف موضع دیگری داشته‌اند. با این حال، استدلال‌های آن‌ها باعث می‌شود که احساس عدم قطعیت و تمایل به رویکردی مصالحه‌آمیز وجود داشته باشد. از طریق مفهوم خیال آن‌گونه که ابن عربی مطرح کرده بود، این موضوع بسیار مناقشه برانگیز و متناقض به مصالحه ختم شد.<sup>۳</sup> او از طریق ساختار هستی‌شناختی عالم خیال توانست حضور ازلی عالم را در علم الهی به‌عنوان اعیان ثابت و نیز تعبیر اسلامی ابداع - آفرینش تثبیت کند.<sup>۴</sup> مطلع کتاب فتوحات مکیه دیدگاه ابن عربی در مورد خلقت را به شکل صریح بیان می‌کند: «الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم و عدمه». سلب نخستین (عدم)، بر

1. *Tahāfut al-Falāsifah*, 4th edn (Beirut, Dār al-Mashriq, 1990).

2. *Tahāfut al-Tahāfut*, M. Bouyges (ed.) (Beirut, Imprimerie Catholique, 1930).

۳. «مثبت» در زمینه طرح‌واره هستی‌شناختی جامع و تأثیرگذار ابن عربی. با این وجود، با توجه به ناسازگاری بین ساز و کار خلاقیت الهی و انسانی، هیچ‌گاه با آن کاملاً سازگار نیست.

۴. ابن عربی، فتوحات مکیه، جلد ۱، ص ۴۱؛ آیه مناسبه بین الحق الواجب الوجود بذاته و بین الممكن و إن كان واجبا به عند من يقول بذلك لاقتضاء الذات أو لاقتضاء العلم و مأخذها الفكرية إنما تقوم صحيحة من البراهين الوجودية و لا بد بين الدليل و المدلول و البرهان و المبرهن عليه من وجه به يكون التعلق له نسبة إلى الدليل و نسبة إلى المدلول عليه بذلك الدليل و لو لا ذلك الوجه ما وصل دال إلى مدلول دليله أبدا فلا يصح أن يجتمع الخلق و الحق في وجه أبدا من حيث الذات لكن من حيث إن هذه الذات منوعة الألوهة فهذا حكم آخر تستقل العقول بإدراكه و كل ما يستقل العقل بإدراكه عندنا يمكن أن يتقدم العلم به على شهوده و ذات الحق تعالی بآنچه عن هذا الحكم فإن شهودها يتقدم على العلم بها بل تشهد و لا تعلم كما إن الألوهة تعلم و لا تشهد و الذات تقابلها و كم من عاقل ممن يدعى العقل الرصين من العلماء النظائر يقول إنه حصل على معرفة الذات من حيث النظر الفكري و هو غلط في ذلك لأنه متردد بفكره بين السلب و الإثبات فالإثبات راجع إليه فإنه ما أثبت للحق الناظر إلا ما هو الناظر عليه من كونه عالما قادرا مریدا إلى جميع الأسماء و السلب راجع إلى العدم و النفي و النفي لا يكون صفة ذاتية لأن الصفات الذاتية للموجودات إنما هي ثبوتية فما حصل لهذا المفكر المتردد بين الإثبات و السلب من العلم بالله شيء م.

حدوثِ (ابداع - آفرینش) عالم تأکید می‌کند، در حالی که نفی مضاعفِ بعدی  
(عدم وجود عدم (وجود)) بر ابدیت آن را صحه می‌گذارد.