

انحلال یا بقای ذات در تجربه عرفانی ابن عربی

عباسعلی منصوری *

چکیده

بررسی مسئله وحدت وجود از نگاه ابن عربی اهمیت خاص دارد زیرا وی عارفی است که سعی دارد به تجارب عرفانی خود وجه عقلانی دهد. نظریه وحدت وجود با اشکالات و ابهام‌های عدیده‌ای مواجه است. یکی از این ابهام‌ها، مسئله انحلال یا عدم انحلال ذات سالک است. در عبارات ابن عربی هم شواهدی دال بر پذیرش کثرت و عدم انحلال ذات وجود دارد و هم شواهد دال بر وحدت محض و انحلال ذات. هرچند ابن عربی یکی از مراتب فنا را فناى ذات می‌داند اما دقت در عبارت وی نشانگر این مطلب است که مراد وی از فنا، انحلال و نیستی کامل ذات سالک نیست. ضمن اینکه به لحاظ مبانی عرفان نظری دست ما برای توجیه و فهم شواهد دال بر انحلال ذات خالی نیست و می‌توان این شواهد را به یکی از چهار نحو توجیه نمود. به این نحو که تعابیری که دال بر وحدت محض و انحلال ذات انسان و هر نوع کثرت دارند را بیانگر وحدت شهود بدانیم یا این عبارات را ناظر به فنای صفات سالک بدانیم یا اینکه با تحلیل معنای وجود و عدم در اندیشه ابن عربی این شواهد را تبیین کنیم و یا منشأ این ناسازگاری را این بدانیم که آنگاه که شیخ کثرت را به صورت مطلق نفی می‌کند در حالت فنا و مکاشفه بوده و عرفا در حالت فنا از تجربه خویش به نحوی سخن می‌گویند که در حالت صحو و بقا همان را به نحو دیگری تعبیر می‌کنند.

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران (A.Mansouri@razi.ac.ir).

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، ابن عربی، کثرت و وحدت، فنا، تجربه عرفانی.

مقدمه

پیش از بیان مسئله اشاره به این نکته ضروری است که هرچند مسئله وحدت وجود هسته اصلی تمام مکاتب عرفانی است و در طول تاریخ، عرفا و عرفان‌پژوهان از وجوه مختلف این مسئله را بررسی نموده‌اند اما صاحب‌نظران در باب این‌که ابن عربی مؤسس نظریه وحدت وجود است یا خیر اختلاف‌نظر دارند. از جمله این نظریه‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. ابراهیم مدکور معتقد است که نظریه وحدت وجود به دست ابن عربی کمال یافت اما ابن عربی این اصطلاح را به کار نبرده است و ابن تیمیه اولین کسی است که این واژه را به کار برده است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۶۳).

۲. نیکلسون ضمن رد دیدگاه آلفرد فون کرم^۱ که بر این باور است که حسین بن منصور حلاج پایه‌گذار نظریه وحدت وجود است؛ تأکید می‌کند که نظریه وحدت وجود نه بر حلاج قابل انطباق است و نه بر اوایل پیدایش تصوف، چرا که مذهب وحدت وجود زمانی دراز پس از حلاج در تصوف ظهور کرد و بزرگ‌ترین مؤسس آن محی‌الدین ابن عربی بود (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۶۰).

۳. ویلیام چیتیک معتقد است که هرچند ابن عربی هرگز تعبیر وحدت وجود را به کار نمی‌برد، لیکن غالباً از گزاره‌هایی استفاده می‌کند که به آن شبیه است و تأکید می‌کند که این ادعا که ابن عربی مؤید وحدت وجود به معنای حقیقی آن بوده است، قطعاً ادعایی به حق است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۵).

۴. اصطلاح وحدت وجود را خود ابن عربی در آثارش به کار نبرده است ولی بعدها مستشرقان آن را به وی نسبت داده‌اند (کاکایی، ۱۳۸۰: ۶۳).

اما چه ابن عربی را مؤسس نظریه وحدت وجود بدانیم و چه ندانیم، بررسی مسئله وحدت وجود از نگاه ابن عربی حائز اهمیت ویژه‌ای است زیرا اولاً همچنان که دیگران نیز اشاره نموده‌اند: مسئله وحدت وجود با ظهور ابن عربی و ارائه مبانی عرفان به سبک نظری، جلوه تازه‌ای پیدا نموده و بعد از وی در بین پیروانش بحث وحدت وجود به این معنا که در عالم

1. Alfred von Kremer

هستی به لحاظ هستی‌شناسی یک حقیقت بیشتر وجود ندارد، مورد بحث و تحقیق قرار

گرفته است (نوظهور، ۱۳۸۰: ۲۳۹).

ثانیاً وی صرفاً تحت تأثیر شور و جذبه‌های عرفانی نیست بلکه عارفی است که سعی می‌کند به تجارب عرفانی خود رنگ عقلانی دهد. او بر اساس تجارب عرفانی‌اش بنیاد یک نظام فکری کامل و شاملی را استوار ساخت که هنوز هم محور بینش‌های عرفانی در جهان اسلام است و عرفان نظری با او شناخته شده است. به تعبیر شهید مطهری او پدر عرفان نظری و به یک معنا عرفان فلسفی است و عرفا چه فارسی‌زبان و چه عرب‌زبان تماماً شاگردان او هستند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۰: ۵۷۶). ابن عربی در عرفان نظری و نظم بخشیدن به معتقدات عرفا آن‌چنان جایگاهی دارد که برخی وی را بیشتر فیلسوف می‌دانند تا عارف و چنین می‌پندارند که «وی بیشتر از آنکه عارفی مجذوب باشد نابغه‌ای در نظم دادن به نظریات و تفکرات عرفانی بود و نظام تفکر عرفانی جامع و منسجمی در اختیار نسل‌های پس از خود قرار داد» (شیمل، ۱۳۷۷: ۴۴۳).

بیان مسئله

عبارات ابن عربی در مسئله وحدت وجود و کثرت آفاقی بسیار پراکنده و حداقل در نظر اول متضاد گونه است. گاه گرایش شدید به وحدت محض دارد به نحوی که به نظر می‌رسد که جز برای حق تعالی برای هیچ چیز دیگری قائل به وجود نیست و گاه به گونه‌ای سخن می‌گوید که خواننده چنین در می‌یابد که ابن عربی عالم هستی و کلیه موجودات آن را خدا می‌داند و گاه به صراحت تکثر را تأیید می‌کند.

همین تنوع در کلام و تعبیر را می‌توان در تلقی ابن عربی از مقام فنا نیز مشاهده نمود. آنچه در این مقاله پیگیری می‌شود تلاش برای پاسخ به این پرسش است که آیا در تلقی ابن عربی از وحدت وجود، ذات عارف منحل شده و به کلی فانی می‌شود یا خیر؟ در ضمن بررسی مسئله یادشده این مسئله را نیز واکاوی کنیم که آیا وحدتی که ابن عربی از آن دم می‌زند آفاقی و عینی است یا انفسی و ذهنی؟ به عبارت دیگر، آیا نظریه «وحدت وجود» بحثی وجودشناختی است و یا این که اصالتاً مقوله‌ای روان‌شناختی بوده و مربوط به حالت روانی عارف است. همچنان که آقای کاکایی به درستی به همین مطلب این‌گونه اشاره می‌کنند که:

این سؤال که آیا شهود عارف جنبه عینی دارد یا ذهنی، برای خود ابن عربی نیز مطرح بوده است، چنان که در تنوع صور و کثرت تجلیاتی که عارف خود را با آن مواجه می‌بیند این سؤالات برای ابن عربی پیش می‌آید که: کثرت ناشی از تغایر ادراک است یا ناشی از تنوع متجلی یا ناشی از نسبت صاحب تجلی با متجلی؟ هنگامی که خدا بر تو تجلی می‌کند چه چیزی از او مشهود است؟ اختلاف و تغایر تجلی به چه چیزی بازمی‌گردد؟ آیا بازگشتش به تغایر ادراک توست، به این معنا که رؤیت تو دگرگونی می‌پذیرد، هرچند خود تجلی فی‌نفسه مختلف نیست و یا برعکس، این اختلافات به تنوع تجلی و به نسبت بر می‌گردد نه به تو و نه به او؟ (کاکایی، ۱۳۷۹: ۱۶۳).

باتوجه به آنچه گفته شد سیر مباحث این نوشتار به این صورت خواهد بود که ابتدا شواهد دال بر وحدت محض و انحلال ذات و شواهد مخالف با آن را ذکر می‌کنیم و سپس به تحلیل این شواهد دوگانه می‌پردازیم.

شواهد پذیرش کثرت و عدم انحلال ذات:

در بیان عرفا تکرر در مقام فعل الهی به صورت مطلق نفی نمی‌شود زیرا وحدت توصیف مقام ذات است. به تعبیر آقای نوظهور:

در بینش عرفانی حقیقت وجود یعنی ذات متصف به وحدت حقه حقیقه ذاتیه، قبل از ظهور و تجلی برای هیچ‌کس معلوم نیست و هیچ‌کس از آن خبر ندارد یعنی غیب مطلق و مجهول مطلق است. ولی این حقیقت واحده در مرتبه تجلی و فعل دارای تعینات متکثره‌ای است که از این تعینات تعبیر به نسب و روابط می‌شود و حق به اعتبار این کثرات اسمائی و صفاتی و کثرات فعلی و خلقی، متکثر در مقام فعل است ولی در مقام ذات احد است (نوظهور، ۱۳۸۰: ۲۴۲).

ابن عربی این کثرت را یک کثرت حقیقی می‌داند و در آثار او تعبیر و عبارات مبنی بر واقعی دانستن این کثرت کم نیست. البته تلقی ابن عربی از کثرت به این صورت است که اگر کثرات خارجی را فی‌نفسه و مستقل از خدا لحاظ کنیم اوهم صرف خواهند بود. همچنان که حمزه فناری با اشاره به این بیت «وکل نعیم لامحاله زائل، الا کل شیء ما خلا الله باطل» بر این نکته تأکید می‌کند (فناری، ۱۳۷۴: ۲۴۸). در این تلقی کثرات هنگامی واقعی هستند که به تعبیر آقای نوظهور «کثرات را به اعتبار تجلی حق لحاظ کنیم. به این معنا که حقیقت وجود، واحد به وحدت شخصی

است و از این حقیقت در مقام ظهور و تجلی، کثرات امکانیه اعم از کثرت اسماء و صفات و کثرت اعیان ثابته و موجودات ممکنه خارجی نشئت می‌گیرد» (نوظهور، ۱۳۸۰: ۲۵۴).

ابن عربی در کنار تعابیر فراوانی که دال بر وحدت محض هستند، تعابیر دیگری دارد که بیانگر کثرت هستند این تعابیر به لحاظ کمی و کیفی در حدی هستند که به تعبیر ویلیام چیتیک نمی‌توان ادعا کرد که وحدت وجود توصیف تامی از وجودشناسی ابن عربی به حساب می‌آید چرا که وی به کثرت عین، با همان شدت تأکید می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۵) از جمله این تعابیر می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. تصریح به ثبوت ذات نفس: ابن عربی تصریح می‌کند که انسان به مقامی می‌رسد که تمام صفات به‌غیر از عینیت را از دست می‌دهد.

هنگامی که عبد از همه اسمای خویش که لازمه سرشت اوست و از همه صورت‌هایی که بر آن آفریده شده است به‌کلی خارج شود، به‌نحوی که از او به‌غیر از عینش بدون هیچ صفت و هیچ اسمی - به‌جز عین - چیزی باقی نماند؛ در این هنگام نزد خدا از مقربان خواهد بود. ما در این امر با قول استادمان ابو یزید موافقیم که گفت: من الان هیچ صفتی ندارم و منظورش از «الان» زمانی بود که خدا وی را در این مقام مقیم داشت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۳).

۲. ابن عربی از وجود عالم و انسان بحث می‌کند و وجود را به عالم و انسان نسبت می‌دهد: «فالله خالق دائماً و العالم فی افتقار دائم له فی حفظ وجوده بتجدیده فالعالم معقول لذاته موجود بالله تعالی فحدوده النفسیه عینه» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۹۸) و «ما من خلق ذکرناه خلق إلا و تعلق القصد الثانی منه وجود الإنسان الذی هو الخلیفه فی العالم و إنما قلت القصد الثانی إذ کان القصد الأول معرفه الحق و عبادته التی لها خلق العالم کله» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۳).

۳. از مفهوم «خلق و ایجاد» انسان سخن می‌گوید: دگرگونی شب و روز به‌خاطر خلق انسانی است که خلیفه خداوند و صاحب بهترین خلقت است. «و اختلاف الأحوال و الأطوار یکور النهار علی اللیل و یکور اللیل علی النهار علی عالم الانشقاق و الانفطار لإيجاد الإنسان الذی خلقه الله فی أحسن تقویم» (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۴۲).

۴. در باب حدیث قدسی که بیان می‌کند حق گوش، چشم، زبان، دست و پای سالک می‌شود از لزوم ثبوت عین عبد سخن به میان می‌آورد: «فص حکمة مهیمية فی کلمة ابراهیمية: لا بدّ من اثبات عین العبد و حیثند یصحّ أن یكون الحقّ سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله. فعمّ قواه و جوارحه بهویته علی المعنی الذی یلیق به سبحانه و هذه نتیجة حبّ التوافق» (ابن عربی، ۱۳۷۰ ب: ۱۴۷).

۵. خداوند عین ذات اشیا نیست بلکه او اوست و اشیا، اشیا: «ما هو عین الاشیا فی ذاتها بل هو هو و الاشیا اشیا» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۸۴).

۶. ابن عربی به عدم عینیت خدا و عالم تصریح می‌کند:

وقتی سالک در عالم خیال خدا را مشاهده می‌کند و سپس از عالم خیال به عالم حس و محسوس تنزل می‌یابد، حق نیز با او نزول می‌کند و از او جدا نیست. پس خدا را در صورت تمام امور عالم مشاهده می‌کند و هیچ صورتی را از او خالی نمی‌بیند و حق را عین نفس خود می‌بیند و می‌داند که خدا عین نفس او و عین عالم نیست و در این امر دچار حیرت نمی‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۳۵).

۷. ابن عربی برای ما سوی الله شأن وجودی قائل است و معرفت واقعی را در نفی ما سوی نمی‌بیند بلکه تأکید می‌کند که عارف همیشه وجه و جنبه یلی الحقی اشیا را می‌نگرد نه اسباب و شروطی که خداوند وجود آن شیء را بر آن متوقف ساخته است و این روش و طریقه اهل طریق الله از اصحاب ما است «العارف أبداً إنما ینظر فی کل ممکن ممکن الوجه الخاص الذی من الله إلیه ما ینظر إلی السبب الذی أوقف الله وجوده علیه أو ربطه به علی جهة العلیة أو الشرط هذا هو نظر أهل طریق الله من أصحابنا» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۷۲۰).

۸. ابن عربی نفی کامل ممکنات را خطا می‌داند و آن را از مصادیق تناقض بر می‌شمرد و می‌گوید، بعضی از اهل نظر که دارای عقل ضعیفی هستند، از آنجایی که نزد ایشان ثابت شده است که خداوند فعال مایشاء است لذا بر خداوند امری را جایز می‌دانند که نقض حکمت بوده و خلاف واقعیت است و آن اینکه ایشان نفی امکان نموده و به اثبات واجب بالذات و واجب بالغیر می‌پردازند ولی فرد محقق امکان را ثابت کرده و آن را می‌پذیرد.

بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعیفة یرون أن الله، لَمَّا ثبت عندهم أنه فعّال لما یشاء، جوزوا علی الله تعالی ما یناقض الحکمة و ما هو الأمر علیه فی نفسه و لهذا عدل بعض النظار إلی نفی

الإيمان و إثبات الوجوب بالذات و بالغير و المحقق يثبت الإمكان و يعرف حضرته (ابن عربی، ۱۳۷۷ الف: ۶۷).

۹. فنا در اندیشه ابن عربی مساوق با عدم نزد فلاسفه نیست او در بیان تعداد عوالم، عالم فنا را در مقابل عالم بقا برشمرده و از عالم عنصری تعبیر به عالم فنا می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۰). روشن است که اگر عدم به معنای عدم مطلق باشد نمی‌توان آن را در زمره یکی از عوالم برشمرده. ۱۰. ابن عربی تصریح دارد که در مرتبه فنا عبد و رب هرکدام استقلال خود را حفظ نموده و مرز بین عبد و رب هیچگاه از بین نخواهد رفت. «لا يزال العبد و الرب معا في كمال وجود كل واحد لنفسه فلا يزال العبد عبدا و الرب ربا» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۷).

۱۱. شیخ در تعریف فنا اشاره‌ای به انحلال ذات نمی‌کند و متعلق فنا را افعال عبد دانسته و فنا را این‌گونه تعریف می‌کند، اگر بپرسی که فنا چیست خواهیم گفت که فنا عبارت است از اینکه عبد فعلش را به قیام خداوند ببیند «فإن قلت و ما الفناء قلنا فناء رؤية العبد فعله بقیام الله علی ذلک» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۳).

۱۲. ابن عربی تصریح دارد که در طریق عرفا فنا همواره از ادنی به اعلی است و فنای از اعلی به ادنی اصطلاح قوم نیست هرچند از حیث لغت صحیح است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۲). باتوجه‌به این سخن شیخ می‌توان گفت که از آنجایی که فنای از ذات و انحلال ذات (به معنای معدوم شدن مطلق) مصداق فنای از اعلی به ادنی است لذا مراد ایشان از فنا، نمی‌تواند انحلال ذات باشد.

۱۳. شیخ در بیان اشرف بودن بقاء نسبت به فنا و چرایی این شرف می‌نویسد: فنا همواره از یک چیزی است که قوه و سلطان آن همواره در تو موجود است. «فإن الفناء هو الذي أفتاك عن كذا فله القوة و السلطان فيك» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۵).

شواهدی دال بر وحدت محض و انحلال ذات:

۱. ابن عربی تصریح می‌کند که هیچ وجود و اثری جز وجود و اثر خدا نیست. «فلا وجود إلا لله و لا أثر إلا لها» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۵) و تأکید می‌کند که جز خداوند تحقیقی نیست و او عین وجود است و موجود فقط اوست «و ما ثم إلا الله و هو عین الوجود و هو الموجود» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۵۵) و تأکید می‌کند که هر چه در وجود است حق و هر چه در شهود است خلق است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۰۶).

۲. یا اینکه تصریح می‌کند که در ملک وجود جز خدا و احکام اعیان نیست و اعیان ممکنات - که به وجود متصفاند - در عدم بوده و خارج از ملک وجودند. «فما فی الوجود إلا الله و أحكام الأعیان، و ما فی العدم الشیئی إلا أعیان الممكنات مهیأة للاتصاف بالوجود» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۳: ۴۲۴). در جایی دیگر از فتوحات بحث از کثرت و به خصوص کثرت علل را مربوط به اصطلاحی می‌داند که عقلای اهل نظر وضع کرده‌اند و تأکید می‌کند که اما نزد محققان ثابت است که در هستی غیر از خدا وجودی نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۹).

۳. یا اینکه متذکر می‌شود که نباید کثرت را به معنای تحقق ما سوی الله پنداشت بلکه ماجرا این است که حق در دنیا پیوسته برای قلبها تجلی می‌کند و خواطر انسان از تجلی او متنوع می‌شود ولی جز اهل الله کسی این نکته را در نمی‌یابد همچنان که ایشان‌اند که می‌دانند اختلاف ظاهری که در دنیا و آخرت میان موجودات ظهور می‌یابد چیزی غیر از تنوع خدا نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۴۷۰). یا اینکه در کتاب فصوص این مضمون را این‌گونه مطرح می‌کند که: «فان العارف من یری الحق فی کل شیء بل عین کل شیء» (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۹۲) و یا اینکه تصریح دارد که ممکنات در اصل از سنخ عدم هستند و در عالم جز وجود حق وجودی نیست که به صور مختلفه در ممکنات تجلی می‌کند «أن الممكنات علی أصلها من العدم، و لیس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هی علیه الممكنات فی أنفسها و أعیانها» (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۹۶).

۴. ابن عربی سخنی را که فلاسفه در مورد واجب‌الوجود مطرح می‌کنند در باب خود وجود بیان می‌کند و تصریح می‌کند که وجود مثل و ضد ندارد چه آنکه وجود حقیقتی واحده است و

امر واحد هیچگاه با خودش در تضاد نمی‌افتد «فما فی الوجود مثل فما فی الوجود ضد، فان الوجود حقیقه واحده والشی لا یضاد نفسه» (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۹۲).

۵. از دیگر عباراتی که می‌تواند دلالت بر وحدت محض داشته باشد تصریح ابن عربی بر این مطلب است که عالم یک وهم و پندار است و بهره‌ای از وجود ندارد. «العالم متوهم ماله وجود حقیقی» (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۰۳). یا اینکه تصریح می‌کند که «فسبحان من لم یکن علیه دلیل سوی نفسه و لا ثبت کونه إلا بعینه. فما فی الوجود إلا ما دلت علیه الأحدیة. و ما فی الخیال إلا ما دلت علیه اکثرة» (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۰۴). یا اینکه تصریح می‌کند که: بدان که تو و هر آنکه غیر از خود ادراک می‌کنی خیالی بیش نیست و عالم وجود خیال اندر خیال است و وجود حقیقی همان خداوند است «فاعلم أنک خیال و جمیع ما تدرکه مما تقول فیه لیس أنا خیال. فالوجود کله خیال فی خیال، و الوجود الحق إنما هو الله خاصة من حیث ذاته و عینه» (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۰۴).

۶. از دیگر عبارات ابن عربی که دلالت بر نفی کثرت دارد این است که تأکید می‌کند که خداست که اشیاء را ظاهر می‌کند بلکه عین اشیاء است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۴۵۹) یا اینکه تصریح می‌کند که خداوند متعال عین مظاهر - که خلق نامیده می‌شوند - است (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۵۲). ۷. ابن عربی در تعبیر مکرر خدا را همه چیز می‌داند و جایی برای غیر نمی‌گذارد و تصریح می‌کند که کسی که بداند که خداوند عین طریق است به حقیقت مطلب پی برده است زیرا سالک در اوست که سلوک می‌کند چه آنکه معلومی جز خدا نیست و او عین وجود و عین سالک و مسافر است و عالم جز او نیست «فمن عرف أن الحق عین الطريق عرف الأمر علی ما هو علیه، فإن فیه جل و علا تسلک و تسافر إذ لا معلوم إلا هو، و هو عین الوجود و السالک و المسافر فلا عالم إلا هو» (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۰۹).

۸. ابن عربی تصریح می‌کند که ممکنات اصالتاً از عدم هستند و وجودی جز وجود حق نیست که به صورت اعیان ممکنات ظهور می‌یابد «أن الممكنات علی أصلها من العدم، و لیس وجوداً إلا وجود الحق بصور أحوال ما هی علیه الممكنات فی أنفسها و أعیانها» (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۹۶). بلکه اصلاً خداوند عین اعیان موجودات است نه غیر آنها «و لها الحکم و الأثر فی کل ما له وجود عینی، بل هو عینها لا غیرها أعیان الموجودات العینیة» (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۵۱).

۹. شاهدهی دیگری این که ابن عربی تأکید می‌کند که وجودی از خداوند خارج نشده که باخدا غیریت داشته باشد. بلکه هویت خداوند عین هویت اشیاء است. «فما خرج عنه شیء لم یکن عینہ، بل هویتُهُ هو عین ذلک الشیء» (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۷۰) و در روایات صحیحہ است که خداوند عین اشیاء است و چون اشیاء همه - با شدت و ضعف - محدود هستند، پس هیچ چیزی محدود نمی‌شود مگر آنکه او خداست و خداست که در مخلوقات و مبدعات ساری است و اگر امر این‌گونه نباشد وجود تحقق نمی‌یابد زیرا او عین وجود است (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۱۱۱).

۱۰. ابن عربی تصریح می‌کند که اعیان ممکنات فقط استفاده وجود نموده‌اند (نه اینکه موجود باشند) و وجود جز حضرت حق نیست زیرا محال است که امر زائدی باشد و در عین حال حق نباشد و دلیلی واضح این سخن را پشتیبانی می‌کند. پس چیزی در عالم وجود به جز حضرت حق تحقق ندارد و جود منحصر در حق است. «فإن أعیان الممكنات ما استفادت إلا الوجود و الوجود لیس غیر عین الحق لأنه يستحيل أن یکون أمرا زائدا لیس الحق لما يعطيه الدلیل الواضح فما ظهر فی الوجود بالوجود إلا الحق فالوجود الحق» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۷) یا اینکه تصریح می‌کند که ممکن هر چند که موجود است ولی در حکم عدم است و صادق‌ترین شعر عرب بیت لبید است که هر شیء جز خدا باطل است و باطل عدم است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۱۶).

۱۱. در آثار ابن عربی شواهد و عبارات فراوانی وجود دارد که تأکید بر انحصار وجود برای خدا دارند از جمله اینکه تصریح می‌کند که وجود جز حضرت حق نیست و وجود هیچگاه از او خارج نمی‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۶) یا این که «و ما فی الوجود غیر الله» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۷)، «و الوجود کله حق» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۳). «و الحق هو الوجود و الخلق هو العدم» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۶)، «لا موجود إلا الله» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۵۱). «و ما فی الوجود إلا الله» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۴). وقتی خداوند عین وجود و موجود است، جزا خدا چیزی صاحب تحقق نیست «و ما ثم إلا الله و هو عین الوجود و هو الموجود» (ابن عربی، ج ۳: ۲۵۵). «فهو الشاهد و المشهود و هو ما استفاد الوجود بل هو الموجود» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۸۴). «و هو وحده متصف بالوجود لنفسه» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۶). «فإن الله هو الوجود و الموجود و هو المعبود فی کل معبود و فی کل شیء و هو وجود کل شیء» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱:

وجه جمع بین شواهد متعارض

همچنان که گذشت در آثار به‌جای‌مانده از ابن عربی هم عباراتی وجود دارند که به‌صراحت بر وحدت محض تأکید دارند و هم عباراتی که به‌روشنی کثرت و تحقق ما سوی الله را می‌پذیرد. ابن عربی این وحدت و نفی غیر را از مقام آفاق به مقام نفس نیز تسری می‌دهد و همچنان که گذشت در برخی عبارات با تأکید بر اینکه خدا عین وجود و عین سالک و مسافر است و عالم جز او نیست، گویی وجود را برای نفس سالک هم نفی می‌کند. شواهدی که به برخی از آنها در صفحات بالا اشاره شد به‌گونه‌ای است که نمی‌توان به‌راحتی یک دسته از شواهد را ندیده گرفت زیرا هم کمیت آنها قابل‌توجه است و هم صراحت و تأکید آنها. این صراحت و کمیت کار را برای تحویل یک طرف ماجرا به مجاز دشوار می‌سازد. ضمن اینکه اساساً بحث نسبت وجود با واجب و ممکنات چنان عمیق و دشوار است که میرسد شریف جرجانی آن را طوری وراء طور عقل می‌داند (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۸۵).

جمع بین این دو سنخ از شواهد گرچه مشکل است اما ممتنع نیست چه آنکه در نظام فکری عرفا رویکردها و مفاهیمی وجود دارند که ما را برای گذر از این ناسازگاری و تضاد ظاهری کمک می‌کنند. در ادامه چهار توجیه یا رویکرد که می‌تواند این دو سنخ شواهد متعارض را برای ما قابل‌فهم سازد بررسی می‌شود:

توجیه اول: فنای صفات سالک نه ذات سالک

در تجربه فنا متعلق فنا را می‌توان یکی از دو چیز دانست: ذات عارف یا صفات عارف. اگر متعلق فنا صفات عارف باشد می‌توان موارد زیر را به‌عنوان متعلق فنا نام برد: فنای معرفت سالک در معرفت حق، فنای شعور و خودآگاهی عارف در شهود و تجلی حق، فنای اراده سالک در اراده حق. ابن عربی در بحث از مفهوم فنا ضمن برشمردن معانی و مراتب مختلف فنا در قسم چهارم، پنجم و ششم فنای ذات را مطرح می‌کند. در توضیح قسم چهارم تصریح می‌کند که یکی از مراتب فنا، فنای ذات است و تحقیق آن چنین است که ذات انسان مرکب از لطیف و کثیف است و هرکدام از این دو، حقیقت و احوالی دارند که با دیگری متفاوت و متمایز است. جزء لطیف انسان در حالات مختلف دارای صور متنوع است اما جزء کثیف او ثابت است گرچه اعراض آن مختلف

است. پس آن‌گاه که با مشاهدت از ذات فانی گردی ولی در این حال از مشاهده ذات خود در ذات حق هم فانی نشوی؛ صاحب این نوع چهارم فنا نخواهی بود. اما اگر در این شهود ذات خود را مشاهده نکنی و فقط مشاهده کنی آنچه را که مشاهده می‌کنی صاحب این نوع چهارم فنا خواهی بود. ابن عربی قسم پنج فنای را این‌گونه شرح می‌دهد که نوع پنجم فنا، فنا از تمام عالم به سبب شهود حق یا ذات سالک است. اگر در این حال سالک بداند که اوست که دارد مشاهده می‌کند صاحب این حال نیست اما اگر نداند که اوست که دارد مشاهده می‌کند به این مقام رسیده و به واسطه شهود حق یا ذات خود از دیدن عالم فانی می‌شود همچنان که گاه سالک با شهود حق یا کونی از اکوان از ذات فانی می‌شود.

ابن عربی نوع ششم فنا را این‌گونه توضیح می‌دهد که سالک در این مقام از دیدن خود نیز فانی شده و نمی‌داند که اوست که در حال شهود حق است زیرا در این حال او را چشمی که مشهود باشد نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۲ - ۵۱۵).

هرچند شیخ یکی از مراتب فنا را فنای ذات می‌داند و برخی از تعبیر او در این باب موهم انعدام و فنای ذات سالک است به نحوی که گویی تشخیص و تعیینی برای سالک باقی نمی‌ماند اما شیخ آنگاه که در صدد تعریف مفهوم فنا بر می‌آید، تعریف او به فنای صفات عارف نزدیک است تا فنای ذات سالک. او متعلق فنا را افعال عبد دانسته و فنا را این‌گونه تعریف می‌کند «اگر بپرسی که فنا چیست خواهیم گفت که فنا عبارت است از اینکه عبد فعلش را به قیام خداوند ببیند» «فإن قلت و ما الفناء قلنا فناء رؤية العبد فعله بقیام الله علی ذلک» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۳). ضمن اینکه دقت در عبارت وی نشانگر این مطلب است که مراد وی انحلال و نیستی کامل نفس سالک نیست زیرا تعبیر وی از فنای ذات این است که «اگر در این شهود ذات خود را مشاهده نکنی، و فقط مشاهده کنی آنچه را که مشاهده می‌کنی صاحب این نوع چهارم فنا خواهی بود» او نمی‌گوید اگر ذات نابود شود بلکه می‌گوید اگر ذات را مشاهده نکنی. یا اینکه ابن عربی تصریح می‌کند که فنا همواره از یک چیزی است که قوه و سلطان آن همواره در فرد موجود است «فإن الفناء هو الذی أفناک عن کذا فله القوة و السلطان فیک» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۵).

تعبیر هجویری در این باب راهگشا است وی تصریح می‌کند که:

مثال این چنان است که هرچه اندر سلطان افتد به قهر وی به صفت وی گردد. چون سلطان آتش وصف شیء را اندر شیء مبدل گرداند، سلطان ارادت حق از سلطان آتش اولی تر. اما این تصرف آتش اندر وصف آهن است و عین همان است و هرگز آهن آتش نگردد (هجویری، ۱۳۷۴: ۳۶۰).

سخن قیصری در باب فنا نیز فنای صفات را تأیید می کند نه فنای ذات سالک را. او معتقد است که:

منظور از فنا، انعدام و نیستی مطلق عین بنده نیست بلکه مراد فنای جهت بشریت وی در جهت ربانی است، چه هر بنده‌ای را جهتی از حضرت الهی است که آیه لکل وجهه هو مولیها اشاره به آن است و این فنای بشریت حاصل نمی‌گردد مگر در اثر توجه تام به آستان حق مطلق که با این توجه است که جهت حقی تقویت شده و بر جهت خلقی وی غالب می‌گردد تا جایی که آن را مقهور و فانی سازد... و این فنا موجب آن می‌گردد که بنده تعیین حقانی یافته موصوف به صفات ربانی شود که همین است معنی بقاء بالحق؛ بنابراین در حال فنا، تعیین بنده به‌طور کلی و مطلق از میان برداشته نمی‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۷).

یعنی در نظر ایشان متعلق فنا و بقا ذات انسان نیست بلکه صفات اوست زیرا از نگاه ایشان مراد از هر چیزی عین آن چیز نیست بلکه معنی آن است که چون آن معنی در او باشد او را باقی می‌نامند و چون آن معنی (صفات انسان/ممکن) در او معدوم گردد، او را فانی می‌گویند؛ لذا مراد از فنای ممکن در واجب اضمحلال آثار امکان است نه انهدام حقیقت او.

توجیه دوم: وحدت شهود

مراد از وحدت شهود این نیست که وحدت وجود صرفاً جنبه ذهنی دارد و در عین آنچه واقعیت دارد کثرت بدون وحدت است. بلکه مراد این است که نفی مطلق کثرت فقط در مقام مقایسه نمودن حضرت حق با سایر اشیاء است. به بیان صدرالمتألهین با نگاه شهودی فنا ندیدن است نه نبودن، وی در باب فنا تعبیر راهگشایی دارد که مفهوم وحدت شهود را به‌درستی روشن می‌کند: فنا به معنای نابودشدن سالک یا اعدام کمالات وی نیست، بلکه به معنای بی‌توجهی به نفس و کمالات نفسانی است. سالک در اثر فنا به جایی می‌رسد که جز حق تعالی احدی را نبیند. مقیم کوی فنا نه خود را می‌بیند و نه دیدن خود را، او فقط با دیده حق به خود حق می‌نگرد. پس فنا ندیدن است نه نبودن و خرق نهایی نیز خود را ندیدن است نه نابودشدن؛

چون نابودی کمال نیست بلکه ندیدن هنر است. سالک چون به مقام فنای تام راه یافت، چیزی جز خدا نبیند، نه خود را و نه غیر را و نه ندیدن غیر را و نه دیدن حق را و در این مقام تمام حجاب‌ها خرق شود مگر حجاب خدا دیدن که قابل خرق نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج: ۱، ۱۱۶ و ۲۴۸-۲۴۹).

با این تلقی از فنا می‌تواند آن دسته از تعبیر ابن عربی که بر وحدت محض و نفی ذات سالک و هر نوع کثرت دارند را بیانگر وحدت شهود بدانیم خصوصاً اینکه در سخنان ابن عربی عباراتی وجود دارد که وحدت شهود را پشتیبانی می‌کنند. از جمله:

۱. در بحث اعتبار و حکم نمازِ مغمی علیه می‌نویسد:

مدهوش صاحب حالی است که جلال خداوند او را به فنا رسانده و یا جمال حق وی را ربوده و از طور عقل خارج شده باشد و در این غیاب عقل خداوند خود متولی حواس اوست ... من خود مدتی در این حال مقیم بودم بدون اینکه در آداب و ترتیب ظاهری نمازم خللی وارد شود (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱، ۴۷۹).

۲. بعضی از تمثیلاتی که ابن عربی برای کمک به فهم «وحدت وجود» به کار می‌برد، یادآور «وحدت شهود» است. به‌عنوان مثال ابن عربی در توضیح این حدیث که بین خدا و خلق حجاب‌هایی است که اگر رفع شوند، سبحات وجه خدا آن چه را که خلق می‌بیند، می‌سوزاند می‌نویسد: این سوزاندن عبارت است از اندراج نور پایین‌تر - که خلق در آن و یا عین آن‌اند - در نور بالاتر، مانند اندراج نور ستارگان در نور خورشید، چنان که در مورد ستاره‌ای که تحت شعاع نور خورشید قرار می‌گیرد، با آن که نور در ذات ستاره وجود دارد، می‌گویند سوخته و محترق شده است. منظور معدوم شدن نیست، بلکه تبدل حال است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴، ۷۲).

ابن عربی توضیح می‌دهد ابن عربی در جای دیگری از کتاب فتوحات با اشاره به تمثیل اندراج نور ستارگان در نور خورشید و محو شدن آنها از چشم بینندگان، توضیح می‌دهد که در حال شهود آثار و اعیان برای صاحب شهود محو می‌شود درحالی که فی‌نفسه موجود بوده و معدوم نشده‌اند بلکه برای صاحب شهود محو شده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳، ۳۹۶).

۲. در شرح این حدیث نبوی که «ترونی ربکم كما ترون القمر ليله البدر» می‌نویسد:

و هنگامی که من به این منزل داخل شدم تجلی در نوری بدون شعاع برایم اتفاق افتاد و هم آن نور را دیدم و هم خودم را به واسطه آن نور دیدم و همه اشیا را در خویش دیدم

و اشیاء را از طریق نورهایی که در ذات خود حمل می‌کردند - نه به کمک نوری زائد بر ذاتشان - دیدم و مشهدی عظیم یافتم که حسّی بود نه عقلی و صورت بود نه معنا و در این تجلی توسعه وجودی صغیر به واسطه دخول کبیر را دیدم در حالی که صغیر بر حال صغیر خود بود و کبیر در همان حال کبیر خود بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۳۳).

توجیه سوم: تحلیل معنای وجود و عدم نزد ابن عربی

یکی از علل اصلی که سبب می‌شود عبارات ابن عربی در مسئله وحدت وجود را متضاد و ناسازگار بدانیم، پیش‌داوری ما در باب مفهوم وجود و عدم از نگاه ابن عربی است. اما اگر معنای وجود و عدم را به همان معنایی که ابن عربی مراد می‌کند بفهمیم دیگر احساس تناقض نمی‌کنیم. معنای وجود و عدم در نظام معرفتی ابن عربی همان معنایی نیست که در فلسفه و عقل عرفی استعمال می‌شود. به‌عنوان مثال فلاسفه وجود و شیء را مساوق دانسته و حمل شیء بر خدا را جایز می‌دانند اما ابن عربی حمل شیئیت بر خدا را میسر نمی‌داند و تأکید می‌کند که «خدا اگر شیء بود شیئیت او چیز دیگری را نیز در بر می‌گرفت و لذا بین او و چیز دیگر مماثلت در شیئیت رخ می‌دهد (درحالی که لیس کمثله شیء) پس او شیئیت ندارد و شیء نیست» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۸۴) یا اینکه از نظر فلاسفه وجود بر واجب و ممکن به یک معنا حمل می‌شود لذا از نظر ایشان وجود دارای افراد است. اما از نظر ابن عربی حقیقت هستی، صرفاً منحصر به ذات حضرت حق است و به‌صراحت اعلام می‌کند که وجود به دو معنای متفاوت بر خدا و غیر او حمل می‌شود «اطلاق لفظ موجود بر حقی که نزد ما معقول است (ذات) تجوز است. زیرا نسبت وجود به کسی که وجودش عین ذاتش است مانند نسبت وجود به ما نیست چرا که لیس کمثله شیء» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۰۲).

تفاوت دیگر اینکه ابن عربی امکان را در مقابل وجود و هم معنا با عدم به کار می‌برد فلذا مراد ابن عربی از عدم و نیستی نفس سالک، عدم فلسفی نیست بلکه مراد او امکان است زیرا او وجود را فقط بر واجب حمل می‌کند. ابن عربی به‌تساوی عدم و ممکن تصریح می‌کند و فنا را خارج شدن از وجود امکانی و رسیدن به وجود واجبی می‌داند:

تخلی نزد قوم عبارت است از اختیار خلوت و اعراض از هر چیز که از حق بازدارد. نزد ما تخلی عبارت است از تخلی از وجود مستفاد، زیرا در اعتقاد چنین است ولی در

نفس الامر غیر از وجود حق چیزی نیست و آنچه به استفاده وجود موصوف شده بر اصل

امکانی خویش باقی است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۸۴).

تفاوت دیگری که میان تلقی ابن عربی از مفهوم وجود با تلقی فلاسفه از این مفهوم وجود دارد این است که ابن عربی وجود را همان وجوب می‌داند و اظهار می‌دارد که نزد محققان ثابت است که در سرای هستی جز خداوند وجود ندارد و ما هر چند موجودیم لیکن وجودمان به اوست و کسی که وجودش به غیر باشد در حکم عدم است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۷۹) یا اینکه علت معدوم بودن عالم را این گونه توضیح می‌دهد که «از آنجایی که تقدم عدم، وصف ذاتی ممکنات است و وصف ذاتی یک موصوف را نمی‌توان رفع کرد و الا موصوف با آن مرتفع می‌شود پس محال است که ممکن موجود شود لذا ازلی العدم و دائم العدم است» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۲۶). این در حالی است که فلاسفه برای ممکنات قائل به وجود هستند. به اعتقاد ایشان وجود هبه و عطای الهی است و مخلوقات واقعاً از جانب خدا دارای وجود شده‌اند اما همچنان که گذشت ابن عربی تصریح دارد که وجود، هبه نیست که به موجودات بخشیده باشد و از ملکش خارج شده باشد بلکه وجود صرفاً از آن خداست و هرگاه آن را به مخلوق نسبت می‌دهیم نوعی استعاره است.

لازم به ذکر است که این توجیه می‌تواند پاسخ به این اشکال باشد که تعارض در کلام ابن عربی در باب بقا یا انحلال ذات سالک هنگامی معنا دار بوده و مجال ظهور می‌یابد که مفهوم وجود بر خدا و ما سوی الله (من جمله سالک) به نحو اصالی حمل شود و حال آنکه ما سوی الله در نگاه ابن عربی دارای وجود اصالی نبوده و هویتی جز هویت نشانه بودن ندارند و ابن عربی از آن‌ها به تجلی، شئون و اضلال و اکوان (در برابر وجود) تعبیر می‌کند به نحوی که ظلیت و مظهر بودن تمام ذات ما سوی الله را شامل می‌شود و هیچ محملی برای برخورداری عالم از وجود اصیل باقی نمی‌ماند؛ لذا بقای سالک به معنای بقای ظلی است نه اصالی و با این وصف بین تعبیری که دلالت بر بقای ذات سالک دارند و تعبیری که دلالت بر فنا ی ذات سالک دارند، تعارضی نخواهد بود. در واقع لب کلام این اشکال این است که مفهوم وجود برای ما سوی الله در دستگاه مفهومی ابن عربی، غیر از مفهومی است که فلاسفه از این لفظ مراد می‌کنند. این اشکال یک اشکال جدی است و می‌تواند ما را در فهم مقصود ابن عربی از فنا و بقا و وجود و عدم کمک کند.

به نظر می‌رسد که این اشکال را در واقع می‌توان در راستای التفات دادن به همین پاسخ دانست به این معنا که اگر معنای وجود و عدم را به همان معنایی که ابن عربی مراد می‌کند بفهمیم دیگر احساس تناقض نخواهیم کرد زیرا معنای وجود و عدم در نظام معرفتی ابن عربی همان معنایی نیست که در فلسفه و عقل عرفی استعمال و مراد می‌شود و اشکال هنگامی لازم می‌آید که به مفهوم وجود به‌مثابه نشانه و ظل و مظهر التفات نداشته باشیم.

البته به نظرم این پاسخ همان اشکالاتی را دارد که نظریه «منتسب بودن ماهیت به جاعل» دارد. توضیح آنکه در بحث اصالت وجود، یکی از ادله اصالت وجود این است که ماهیت ذاتاً متساوی النسبه بین وجود و عدم است و خروج آن از حد استوا به واسطه وجود است. در اشکال به این پاسخ گفته شده است که ماهیت به واسطه ارتباط و انتساب به جاعل از حد تساوی بیرون می‌آید و آثار وجود بر آن حمل می‌شود. در آنجا علامه طباطبایی متذکر می‌شود که این اشکال در واقع بازی کردن با کلمات است زیرا اگر حال ماهیت بعد از انتساب به جاعل تغییر کرده و واجد چیزی شده است که قبلاً فاقد آن بوده است، در این صورت هیچ تفاوتی بین انتساب به جاعل و وجود نخواهد بود (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۶). در اینجا هم بعید نیست که همین سخن در مورد مفهوم وجود، و مفهوم ظل یا مظهر نیز وارد باشد.

ج) توجیه چهارم: توجه به احوال سالک در حال مکاشفه

راه حل چهارم برای سازگاری میان شواهد متعارض و تحلیل شواهدی که در آنها ابن عربی کثرت را به صورت مطلق نفی می‌کند ارجاع این تعبیر به حالت مکاشفه است. به این معنا که این تعبیر در نوعی از حالت شوق و شعف و مکاشفه بیان شده است و عرفا در این احوال از تجربه خویش به نحوی سخن می‌گویند که در حالت صحو و بقا همان را به نحو دیگری بیان می‌کنند. چه آنکه روایت مشترک عرفا از حال مکاشفه و تجربه وحدت، نفی دوگانگی بین عین و ذهن و شاهد و مشهود و در میان ندیدن خود است.

اتفاقاً ابن عربی به این مطلب تصریح دارد که آثارش را در حالت عادی و به صورت متعارف نویسنده‌گی ننوشته است:

تألیفات ما اعم از این کتاب و سایر کتاب‌هایمان، از شیوه تألیفات متعارف تبعیت نمی‌کند و خود نیز مانند مؤلفان نیستیم. زیرا هر مؤلفی تحت اختیار خودش است ... هر چه را

بخواهد القا می‌کند و هر چه را بخواهد بیان نمی‌دارد ... ما در تألیفاتمان چنین نیستیم (ابتدا) قلبم بر باب الهی معتکف و مراقب گشایش آن در است (در این حالت) قلبم فقیر و خالی از علم است. هنگامی که از ورای آن پرده امری بر قلبم ظهور می‌کند به امتثال آن مبادرت ورزیده مطابق حدی که مقرر شده به تألیف آن می‌پردازم (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۵۹).

نتیجه

مسئله وحدت وجود اساس و پایه اکثر مکاتب عرفانی است، لذا بررسی بیشتر این مسئله و روشن تر شدن وجوه مختلف آن سبب فهم بهتر مقصود عرفا در دیگر مباحث است. مسئله وحدت وجود از جهات متعدد می‌تواند محل تأمل و تحلیل واقع شود. یکی از این جهات این است که آیا وحدت وجود با کثرت قابل جمع است یا خیر و به صورت جزئی‌تر پرسش انحلال یا عدم انحلال ذات سالک است. عبارات ابن عربی در مسئله وحدت وجود و فنا بسیار پراکنده و حداقل در نظر اول متضاد گونه است. گاه گرایش شدید به وحدت محض و نفی هر نوع کثرت و فنای مطلق دارد به نحوی که به نظر می‌رسد که جز برای حق تعالی برای هیچ چیز دیگری قائل به وجود نیست و گاه به صراحت سخن از کثرت می‌راند. در این مقاله ابتدا سعی شده است که به نحو تفصیلی شواهد دال بر هر کدام از دو رویکرد عرضه شود. این شواهد در آثار ابن عربی هم به لحاظ کمیت قابل توجه است و هم به لحاظ کیفیت صراحت و روشنی کافی دارند. هرچند محور بحث این مقاله ناظر به تجربه وحدت انفسی است اما از آنجایی که عارفی که به این تجربه می‌رسد به وحدت آفاقی هم نیل می‌یابد؛ لذا شواهد دال بر وحدت یا کثرت آفاقی هم اشاره شده است در ادامه سعی شده است که چهار توجیه (فناى صفات سالک، وحدت شهود، تحلیل معنای وجود و عدم در اندیشه ابن عربی، تفکیک مقام جذبه‌های شهود و معرفت بعد از شهود) برای تبیین این تعارض و تضاد ظاهری ارائه گردد. به نظر می‌رسد که هرچند شیخ یکی از مراتب فنا را فناى ذات می‌داند اما دقت در عبارت وی و مجموع توجیهات ارائه شده نشانگر این مطلب است که مراد ابن عربی از فنا انحلال و نیستی کامل نفس سالک نیست.

منابع

- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰ الف)، *فصوص الحکم*، تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام.
- _____ (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- _____ (۱۳۷۰ ب) *نقش الفصوص*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۶۶ الف)، *عقله المستوفی*، مطبعه بریل، لیدن.
- _____ (۱۳۳۶ ق ب)، *التدبیرات الإلهیه فی إصلاح المملکه*، لیدن.
- _____ (۱۳۳۹)، *إنشاء الدوائر*، مطبعه بریل، لیدن.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، *محمی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴)، *عواالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، مترجم: قاسم کاکایی، تهران: هراس.
- شیمیل، آن ماری (۱۳۷۷)، *ابعاد عرفان اسلامی*، مترجم: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ضیاء نور، فضل الله (۱۳۶۹)، *وحدت وجود*، تهران: انتشارات زوار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، *بدایه الحکمه*، مترجم: علی شیروانی، قم: انتشارات دارالفکر.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس*، تهران: انتشارات مولی.
- قاسم، کاکایی (۱۳۸۰)، *وحدت آفاقی وجود از دیدگاه ابن عربی و مایستراکهارت*، خردنامه صدرا، ش ۲۴.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۲)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت*، تهران: هرمس.
- مطهری، مرتضی (بی تا)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، *اسفار اربعه*، قم: چاپخانه مصطفوی.
- نوظهور، یوسف (۱۳۸۰)، *وحدت و کثرت وجود از دیدگاه ابن عربی*، مجله علامه، شماره ۱.
- نیکلسون، رینولد (۱۳۸۲)، *تصوف اسلامی در رابطه انسان و خدا*، مترجم: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۷۴)، *کشف المحجوب*، تهران: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.