

وحدت شخصی وجود ابن عربی و لوازم آن

دکتر مهدی طاهریان *

چکیده

مفهوم کلی وحدت شخصی وجود ابن عربی این است که وجود دارای واقعیت عینی و خارجی است و مصداق عینی آن فقط حق یا خداست و همه موجودات دیگر در واقع تجلیات و مظاهر او هستند. این دیدگاه لوازم مخصوص به خود را دارد که در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. واژگان کلیدی: لوازم، مظاهر، واقعیت، وجود، وحدت.

طرح مسئله

دیدگاه وحدت وجود از جمله نظریه‌های فلسفی و عرفانی است که دارای پیشینه تاریخی و طولانی است و به گواهی مورخان فلسفه اولین کسی که به طور مشخص این دیدگاه را مطرح کرده، فیلسوفی به نام پارمیندس است. او به طور صریح و آشکار می‌گوید: وجود فقط هست [واقعیت دارد] و واحد است (کاپلستون، یونان و روم، ص ۶۱). او در این کلام نه تنها واقعیت داشتن مفهوم وجود را مطرح می‌کند، بلکه مصداق آن را هم واحد می‌داند.

دیدگاه وحدت وجود اصولاً بر دو مطلب استوار است: الف. وجود دارای واقعیت عینی است؛ ب. مصداق این واقعیت عینی، واحد است. با توجه به همین دو مطلب است که این دیدگاه به وحدت وجود مشهور شده است؛ اما در مورد اینکه این مصداق واحد مادی

است یا مجرد؟ آیا آن شخص است یا غیر شخص؟ آیا آن مساوی با موجودات است یا جدای از آنهاست؟ بین متفکران و طرفداران این دیدگاه اختلاف است و همین تفاوت دیدگاه‌ها موجب فراهم شدن قرائت‌ها و تفسیرهای مختلف از این نظریه شده و در نتیجه اقسام گوناگون از وحدت وجود را در طی تاریخ فراهم آورده است که عبارت‌اند از: الف. وحدت وجود پارمیندس که به اعتراف اکثر قریب به اتفاق مورخان فلسفه مادی و غیر شخصی است (Copleston, p. 50 - Russell, p.66)؛ ب. وحدت وجود رواقیون که به وحدت وجود و موجود معروف است (Copleston, p.388)؛ ج. وحدت وجود جان اسکات که می‌توان آن را از نوع وحدت شخصی وجود به شمار آورد (مجتهدی، ص ۱۴۳)؛ د. وحدت وجود اسپینوزا که به وحدت جوهری وجود معروف است و در باره مادی یا مجرد بودن و نیز شخصی و غیرشخصی بودن وحدت جوهری او اختلاف است (اسپینوزا، ص ۸-۵)؛ ه. وحدت شخصی وجود ابن عربی و شارحان او، همچون قیصری، جامی و غیره.

حاصل وحدت شخصی وجود ابن عربی این است که وجود دارای واقعیت عینی است و مصداق آن امر واحدی است که حق با خدا نام دارد و او یک شخص است که دارای همه کمالات است. رابطه او با جهان رابطه ظاهر و مظهر است و بر این اساس همه آنچه ماسوای او در عالم است و ما از آن به اشیا و موجودات مختلف یاد می‌کنیم، در واقع چیزی جز تجلیات و ظهورات آن نیست (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۲۰، ۵۵، ۴۹).

هر نظریه فلسفی و عرفانی بدون شک دارای لوازم و نتایج خاص خود است و بر این اساس دیدگاه وحدت شخصی وجود ابن عربی نیز دارای لوازم و نتایجی است که در این مقاله به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

ممکن است گفته شود که برخی به‌رغم اینکه دیدگاه وحدت شخصی وجود ابن عربی را قبول کرده‌اند، این لوازم یا پاره‌ای از آنها را قبول ندارند. در جواب از این مطلب باید گفت که اولاً محور بحث در این مقاله دیدگاه ابن عربی و شارحان بزرگ اوست که به این لوازم طبق مستندات که ارائه خواهد شد اعتراف و تصریح کرده‌اند؛ ثانیاً نپذیرفتن این لوازم از ناحیه برخی، دلیل بر این نیست که این لوازم وجود ندارند. بسیاری از افراد هستند که به لوازم سخنی که می‌گویند و یا عقیده‌ای که معتقدند، یا توجه ندارند یا به آن تن

نمی‌دهند، زیرا موجب کنار گذاشتن عقاید و افکار دیگر آنها می‌شود. اینک به مهم‌ترین لوازم و نتایج وحدت شخصی وجود ابن عربی به شرح ذیل می‌پردازیم.

۱. اشراقی بودن علم

از جمله پرسش‌هایی که در مورد علم و معرفت برای متفکران طی تاریخ مطرح بوده این است که آیا آن اکتسابی است با اشراقی؟ اکثر فیلسوفان و متفکران آن را یک مقوله اکتسابی به‌شمار می‌آورند، ولی عده‌ای هم هستند که آن را یک مقوله اشراقی تصور می‌کنند.

افلاطون در رسائل مختلف خود و از جمله رساله فیدون نظریه تذکار (recollection) را مطرح می‌کند (افلاطون، ص ۷۷ و ۷۲). او در این نظریه معرفت را به نوعی امری شهودی و اشراقی به‌شمار می‌آورد. کاپلستون در تاریخ فلسفه خود می‌گوید افلاطون فراگرد یادگیری را تذکاری می‌داند (کاپلستون، یونان و روم، ص ۲۰۲) آگوستین، بارکلی و مالبرانش با طرح نظریه «روئیت در خداوند» مسئله اشراقی بودن علم و معرفت را مطرح کرده‌اند.

آگوستین از فیلسوفان مهم قرون وسطی و مسیحی متعلق علم را حقایقی ازلی و ابدی می‌داند و منشأ آنها را اشراق الهی به حساب می‌آورد (مجتهدی، ص ۷۰). مالبرانش عقیده دارد که منشأ تصورات و تصدیقات انسان نه اشیای خارجی است و نه نفس انسانی، زیرا آنها قادر به ایجاد چنین چیزی در ما نیستند (کاپلستون، از دکارت تا لایبنیتس، ص ۲۴۴-۲۴۵). بارکلی که اشیای خارجی را مساوی با تصورات و تصدیقات ما می‌داند، معتقد است که عامل ایجاد آنها فقط خدا می‌تواند باشد (همو، فیلسوفان انگلیسی، ص ۲۵۹-۲۵۸).

شیخ اشراق و ملاصدرا از فیلسوفان اسلامی نیز به نظریه اشراقی بودن علم و معرفت نزدیک شده‌اند. شیخ اشراق در آغاز کتاب «حکمة الاشراق» مطرح می‌کند:

آنچه در این کتاب می‌گویم قبل از اینکه آنها را از طریق استدلال به دست آورده باشم، آنها را از راه ذوقی (شهود) به دست آورده‌ام (ص ۱۰).

ملاصدرا نیز در *اسفارالاربعه* مطرح می‌کند که مسئله تعقل و تفکر از طریق مشاهده (مثل افلاطونی) از راه دور است (چاپ سنگی، ص ۴۰۳).

نکته قابل توجه اینکه اشراقی بودن علم به این معنا نیست که مقدمات آن اکتسابی نیست و آدمی در فراهم کردن این اشراق الهی نقشی ندارد، بلکه بر عکس مقدمات آن را انسان فراهم می‌کند، همان‌طور که آیه قرآنی *واتقوا الله وعلمکم الله (بقره/ ۲۸۲)* به این مطلب اشاره می‌کند و دلالت بر این دارد که تقوا که امری اکتسابی است، زمینه اشراق علم از ناحیه خداوند را برای انسان فراهم می‌آورد.

به موجب نظریه وحدت شخصی وجود، رابطه خدا با اشیا و موجودات جهان، رابطه ظاهر و مظهر است. اگر مطلب این‌گونه باشد در این صورت باید گفت مقوله علم و معرفت یک مقوله اکتسابی نیست، بلکه جنبه اشراقی دارد و این همان حقیقتی است که در روایات و آیات قرآنی نیز بدان اشاره شده است. در روایات اسلامی آمده:

لیس العلم بالتعلم، انما هو نوریقع فی قلب من یریدالله ان یهدیه (مجلسی، ص ۲۲۵).

در آیه قرآنی هم آمده است:

یؤتی الحکمة من یشاء (بقره / ۲۶۹).

و در آیه‌ای دیگر نیز آمده است:

واتقوا الله وعلمکم الله (بقره/ ۲۸۲).

ابن عربی در *فتوحات مکیه*، می‌گوید که این خداوند است که آدمی را تعلیم می‌دهد، نه اینکه او خود کسب علم کند. اهل الله و اولیای الهی علم خود را، همانند انبیا به اشراق و به‌طور مستقیم از خداوند می‌گیرند. او برای اثبات این مطلب به آیه قرآنی: *یؤتی الحکمة من یشاء (بقره/ ۲۶۹)* استدلال می‌کند و می‌افزاید من در آیه شریفه، نکره است، بنابراین عمومیت دارد و شامل هر فردی می‌شود (ج ۱، ص ۳۷۹).

استدلالی دیگر می‌توان بر اشراقی بودن مسئله علم و معرفت، به موجب نظریه وحدت شخصی وجود مطرح کرد و آن این است که خداوند به لحاظ اسما و صفات در تجلی و ظهور دائم است و از جمله اسما و صفات او صفت علم است، بنابراین باید گفت علم الهی همواره در حال ظهور و تجلی است و این ظهور محل می‌خواهد که محل آن قلب انسان-های مستعد آن است.

ابن عربی در فتوحات مکیه، ج ۳ به مطلب بیان شده اشاره می‌کند و بر همین اساس است که او به نبوت عام و خاص عقیده دارد. مقصود او از نبوت عام، عدم انقطاع الهامات، حقایق و معارف خاص به اهل آن است. او خود مدعی است که کتاب فتوحات مکیه مجموعه حقایقی است که از این طریق به او الهام شده است (همان، ص ۴۵۶).

۲. ابدی نبودن عذاب آخرت

اگر مطابق نظریه شخصی وجود رابطه خدا و ماسوای او رابطه ظاهر و مظهر باشد، در این صورت باید گفت مسئله وعید، یعنی عذاب گناهکاران نباید ابدی باشد. توضیح مطلب اینکه: خداوند رحمت محض و خیر محض است و بر همین اساس است که رحمت او بر غضب او سبقت دارد، همچنانکه در ادعیه آمده است که یا من سبقت رحمته غضبه (قمی، ص ۱۶۰). از طرف دیگر، جهنم هم یکی از مظاهر الهی است، یعنی مظهر اسم منتقم اوست. بر این اساس باید گفت عذاب اهل جهنم ابدی نیست، زیرا بهشت مظهر اسم رحمت او بوده و رحمت او بر غضب و انتقام او مقدم است.

ابن عربی در فتوحات مکیه، ج ۱ مدعی می‌شود که عذاب الهی ابدی نیست و سرانجام تمام گناهکاران از عذاب به مفهوم درد، شکنجه و رنج نجات پیدا می‌کنند. او در توضیح مطلب اضافه می‌کند که اگرچه اهل جهنم در جهنم برای همیشه باقی می‌مانند، ولی پس از مدتی به آن انس گرفته و دیگر آن وضع دردناک برای آنها عادی شده و چه بسا آن به یک وضع مطلوب برای آنان تبدیل گردد (ص ۲۶۳).

ابن عربی در کتاب فصوص الحکم می‌گوید:

فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة الیه نسبة الغضب الیه (ص ۱۷۷).

در موارد مختلف از کتاب فتوحات مکیه از جمله ج ۳ (ص ۲۵) و ج ۴ (ص ۷) به آن اشاره می‌کند.

کاشانی از شارحان مکتب ابن عربی در توجیه این مطلب که چرا و چگونه رحمت سبقت بر غضب دارد می‌گوید: رحمت برای خداوند ذاتی است و وجود نخستین فیض و رحمت عام اوست که به همه اشیا واسع است، اما رحمت اقتضا کرد تا حکم رحمت در آنها ظهور پیدا نکند، بنابراین عدم فیضان رحمت به علت عدم قابلیت غضب، شر و امثال آنها نامیده

شده است. از آنجا که غضب عبارت است از عدم قابلیت محل برای کمال رحمت، به خاطر همین رحمت او بر نسبت غضب سابق آمد (کاشانی، ص ۲۲۲) قیصری هم به همین مطلب در شرح فصوص الحکم اشاره می کند (ص ۴۰۳-۴۰۲).

۳. قضا و قدر

اندیشه وحدت شخصی وجود مستلزم اندیشه قضا و قدر و تسلیم نسبت به آن است. بیان مطلب اینکه طبق عقیده وحدت شخصی وجود، ذات الهی دارای تعینات خاص است که ما از این تعینات با عنوان اسما و صفات یاد می کنیم، این تعینات ابتدا به صورت های علمی که اصطلاحاً اعیان ثابت نامیده می شوند ظهور پیدا می کنند (فیض اقدس) و هر یک از این صور علمی چون ظهور تعینی خاص هستند، مستلزم لوازمی خاص می باشند و در مرحله بعد به صورت عینی که همان تحقق موجودات خارجی است ظهور می یابند.

ذات الهی در ظهور دوم خود بر اساس همان صورت های علمی ظهور پیدا می کند، بر این اساس هر آنچه در عالم واقع می شود به همان ترتیب است که صورت علمی یا عین ثابت آن اقتضا می کند و از آنجا که اعیان ثابت و صور علمی هر کدام تجلی تعینی خاص از ذات الهی است، بنابراین هر چیزی آن گونه تحقق می گیرد که ذات الهی اقتضای آن را می کند، بر این اساس راهی برای یک موجود جز تسلیم به قضا و قدر او که همان تجلی اوست باقی نمی ماند.

ابن عربی در فصوص الحکم، فص عزیری مطرح می کند: که قضا حکم خداوند است بر تحقق اشیا، آن گونه که لوازم اعیان ثابت و صورت های علمی اشیا مقتضی آن است (ص ۱۳۱). مطابق آنچه او در فتوحات مکیه، ج ۳ مطرح می کند، قدر عبارت است از تعین اینکه لوازم و احوال اعیان ثابت (صورت های علمی تعینات ذات) در چه زمانی بدون تقدم و تأخر تحقق عینی بگیرند. به عبارت دیگر قدر در نظر او تفصیل قضا و تقدیر ماقضی است بحسب الازمان من غیر زیاده و نقصان (ص ۱۱۲) و در ج ۴ نیز به این مطلب اشاره می کند (ص ۱۷ و ۱۵).

از نظر ابن عربی از آنجا که علم به سر القدر (معرفت نسبت به مفهوم واقعی قضا و قدر که گفته گردید) علم به آثار اعیان و احوال آن از جمله سرنوشت بنی آدم است، بدین جهت

عالم به آن هم از آسایش و آرامش کلی برخوردار است و هم از طرف دیگر گرفتار عذاب دردناک می‌شود او در *فصوص الحکم* می‌گوید:

فالعالم به يعطى الراحة الكلية للعالم به، و يعطى العذاب الاليم للعالم به (ص ۱۳۲).

۴. جبر و اختیار

از جمله لوازم نظریه وحدت شخصی وجود این است که نظریه اشاعره بر معتزله در مورد رابطه انسان و فعلش ارجح باشد، زیرا اگر رابطه خدا با ماسوای خود رابطه ظاهر و مظهر باشد، هر چیزی در واقع ظهور آن حقیقت خواهد بود و این ظهور حتمی و ابدی است. در این صورت دیگر فعل انسان هم از جمله این ظهور خواهد بود و دیگر جایی برای اختیار انسان در مورد فعلش باقی نمی‌ماند.

ابن عربی در کتاب *فتوحات مکیه*، ج ۴ با اشاره به آیه شریفه و الله خلقکم و ما تعملون (*صافات/۹۶*) می‌گوید که منشأ اعمال ما جسم ما نیست، بلکه قوایی است در انسان که خلق خداوند است و به خاطر همین است که عمل خلق را در آیه شریفه به خود نسبت می‌دهد (ص ۲۰). او در ادامه مطلب می‌گوید که اکثر مردم از حقیقت مذکور غافل هستند و اینکه معتزله ادعا کرده‌اند که انسان خالق افعال خود است از قوای خود آگاه شده‌اند، ولی از مقوی آن قوا غافل مانده‌اند (*همانجا*).

۵. رابطه خدا و جهان

در مورد اینکه رابطه خدا و جهان یا عالم چگونه است، میان متفکران اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را در قالب رابطه علت و معلول تصور می‌کنند، برخی از نوع رابطه خالق و مخلوق و برخی دیگر از نوع رابطه ظاهر و مظهر به‌شمار می‌آورند. فیلسوفان اسلامی (به پیروی از ارسطو) رابطه خدا و جهان را به گونه رابطه علت و معلول تصور کرده‌اند و بر همین اساس و به موجب قاعده سنخیت علت و معلول، صدور کثیر از واحد را جایز نشموده‌اند. در نتیجه همین مطلب است که از نظر آنها از خدا که واحد و بسیط محض است، فقط می‌تواند عقل اول صادر شود.

ابواسحاق کندی که از اولین فیلسوف‌های اسلامی است به قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» اشاره کرده و آن را مورد تأیید قرار می‌دهد (کندی، ص ۳۸). فارابی ضمن طرح و تأیید این قاعده مطرح می‌کند که به گفته زنون، اولین کسی که این قاعده را مطرح کرد ارسطو بود (فارابی، ص ۷).

ابن رشد در شرح خود بر ما بعد الطبیعة ارسطو ضمن بیان این قاعده آن را به افلاطون و حکمای قبل از او نیز نسبت می‌دهد (ص ۱۶). او از قول حکیم یونان باستان دموکریت نقل می‌کند که همینطور که از یکی دو تا پیدا نمی‌شود (امتناع و صدور واحد از کثیر) و همینطور دو تا از یکی (صدور کثیر از واحد) پیدا نمی‌شود (دینانی، ص ۲). ابن سینا در کتاب *الاشارات و التنبیها* نیز به این قاعده اشاره و آن را تأیید می‌کند (ص ۱۲۲) و شاگرد او بهمینار در کتاب *التحصیل* نیز آن را مطرح می‌کند (ص ۵۳۱). شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق* (ص ۳۲۶-۳۲۵) و ملا صدرا در *اسفار الاربعه* (ص ۲۱۲، ۲۰۴) آن را مطرح و تأیید کرده‌اند.

متکلمان اسلامی رابطه خدا و جهان را از نوع رابطه خالق و مخلوق به‌شمار می‌آورند و عقیده دارند که خدا جهان را از عدم با اراده خود آفریده و خلق کرده است. آنها برای اثبات عقیده خود به این آیه قرآنی: *انما قولنا لشی اذا اردناه ان نقول له کن فیکون* (نحل / ۴۱) نیز استدلال کرده‌اند. به‌موجب همین عقیده است که آنها جهان را حادث ذاتی و زمانی می‌دانند و عقیده دارند که همه ماسوای الهی که عالم نامیده می‌شود، به‌طور مستقیم به اراده او خلق شده و می‌شوند، بنابراین صدور کثیر از واحد (خدا) را جایز می‌دانند و عقیده فلاسفه را که صدور کثیر از واحد را جایز نمی‌دانند محکوم می‌کنند.

از جمله مهم‌ترین متکلمان که در مخالفت با قاعده الواحد بر خواسته‌اند می‌توان از ایجی، غزالی، فخر رازی و خواجه نصیر طوسی (در آرای کلامی خود) و غیره نام برد.

ایجی در کتاب *موافف* می‌گوید:

يجوز عندنا استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا ونحن نقول بان جميع

الممكنات مستندة الى الله تعالى (ص ۱۷۲).

فخر رازی در کتاب *مباحث المشرقیه* چهار دلیل بر نفی قاعده الواحد و عقیده فلاسفه در این باب مطرح می‌کند (فخر رازی، ص ۴۶۸-۴۶۰). غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* به شدت به قاعده الواحد حمله می‌کند و آن را نافی قدرت مطلقه خداوند می‌داند (ص ۲۹۲). خواجه نصیر طوسی نیز در کتاب *فصول* که به فارسی و بر اساس خط مشی کلامی نوشته شده است قاعده الواحد را رد می‌کند (ص ۱۸). اگر چه او در شرح *الاشارات و التنبيهات* ابن سینا که خود را مقید می‌داند که فقط کلام ابن سینا را شرح دهد این قاعده را رد نمی‌کند (ص ۱۲۳ و ۱۲۲).

نکته قابل توجه اینکه برخی از متکلمان معتزلی قاعده الواحد را قبول نموده‌اند که در این رابطه می‌توان به کتاب *شوارق الالهام* (لاهیجی، ص ۲۰۶) و کتاب *نقد المحصل* (ص ۲۳۷) مراجعه کرد.

ابن عربی و شارحان مکتب او بر خلاف دیدگاه فلاسفه که رابطه خدا با جهان را رابطه علت و معلول و برخلاف دیدگاه متکلمان که رابطه خدا و جهان را رابطه خالق و مخلوق به شمار می‌آورند، عقیده دارند که رابطه خدا با جهان رابطه ظاهر و مظهر است که به موجب آن همه آنچه غیر از خدا وجود دارد (عالم) تجلیات ذات حق یا خدا به طور مستقیم هستند و واسطه‌ای در این تجلیات وجود ندارد، براساس همین مطلب آنها به عقیده متکلمان که صدور کثیر از واحد را جایز می‌دانند نزدیک می‌شوند و این مطلب به خوبی از مثال‌هایی که آنها برای چگونگی تجلی خداوند در عالم مطرح ساخته‌اند به دست می‌آید. اینک به برخی از این مثال‌ها به قرار ذیل اشاره می‌شود:

الف. مثال ظهور دریا (بخار شدن آن) به صورت‌های مختلف ابر، باران، برف، تگرگ و غیره (جامی، *لوائح*، چاپ ۱۳۳۷، ص ۶۱؛ جامی، *نقد النصوص*، ص ۶۷).

ب. مثال ظهور الف به صورت حروف، کلمات و جملات مختلف:

اعیان حروف در صور مختلفند	لیکن همه در ذات الف مؤتلفند
از روی تعیین همه با هم گیرند	واز روی حقیقت همه عین الفند

(جامی، *لوائح*، بی‌تا، ص ۲۶۱)

ابن عربی نیز در فتوحات مکیه، ج ۱ این مثال را برای ظهور حق به صورت اشیا و موجودات مختلف مطرح می‌کند (ص ۶۵) و نیز در کتاب مجموعه رسائل، ج ۱ به این مثال اشاره می‌کند (ص ۱۲).

ج. ظهور عدد واحد به صورت اعداد مختلف: در حقیقت همه اعداد عبارت از همان تکرار عدد یک یا واحد است. قیصری می‌گوید: ظهور واحد در مراتب اعداد مثالی است کامل برای ظهور حق در مظاهر خویش (شرح فصوص الحکم، ص ۱۶۰) خوارزمی نیز در شرح فصوص الحکم به این مثال اشاره می‌کند (خوارزمی، ص ۲۲۱). ابن عربی خود در فتوحات مکیه، ج ۳ (ص ۲۹۴-۲۹۲)، جندی در شرح فصوص الحکم (ص ۳۳۲) و جامی در نقد النصوص (ص ۱۴۵) نیز به این مثال می‌پردازند.

در عرفان ابن عربی خلق و فعل الهی در واقع چیزی جز تجلیات و ظهورات (بی‌واسطه) حق در ظرف اعیان و اشیا خارجی ما سواى خود نیست و این تجلی به‌طور دائم و آن به آن انجام می‌گیرد. آنرا نه آغازی و نه پایانی است و در هر آن به‌طور نامتناهی تجلی دارد (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۲۸۷).

از نظر ابن عربی هر آنچه در این عالم پیدا می‌شود یکی از مظاهر اسمای الهی است که به‌طور بی‌واسطه از او ظاهر می‌شود. او در فصوص الحکم نسبت خدا با عالم را همانند نسبت سایه با صاحب سایه می‌داند و می‌گوید:

اعلم ان المقول علیه سوى الحق او مسمى العالم كالظل للشخص (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۰۱).

روشن است که اگر نسبت عالم و آنچه ما سواى خداست با خدا مانند سایه و صاحب سایه باشد، در این صورت دیگر واسطه‌ای در کار نیست و همه چیز به‌طور بی‌واسطه از او صدور و تجلی خواهند یافت.

با توجه به مجموع مطالبی که گفته شد، به‌خوبی معلوم می‌شود که ابن عربی این حرف فلاسفه که می‌گویند: در مرحله نخست عقل اول از خدا صادر شده است و از طریق آن در یک سلسله طولی عقل ده گانه به‌وجود آمده‌اند، را قبول ندارد.

از بعضی گفته‌های ابن عربی و شارحان او همچون قیصری (در مقدمه شرح فصوص الحکم) این‌گونه استفاده می‌شود که اولین مظهر ذات الهی وجود عام منبسط است که از

آن به نفس الرحمن گاه یاد می‌شود و همه عالم مظاهر اسما و صفات دیگر خدا هستند که در حکم اعراضی برای این وجود عام منبسط یا جوهر واحد به شمار می‌آید (مقدمه شرح فصوص الحکم، ص ۹۶-۹۵).

۶. نامتناهی بودن جهان

از جمله لوازم نظریه وحدت شخصی وجود این است که جهان نامتناهی باشد، زیرا مطابق دیدگاه مذکور رابطه خدا و جهان رابطه ظاهر و مظهر است و مفهوم این سخن این است که جهان بسط یافته یک ذات نامتناهی است که هر مظهری مربوط به یک تعین خاص در ذات اوست. که ما از این تعین خاص به صفت یا اسم یاد می‌کنیم. پس اگر ذات نامتناهی باشد، تعینات او و در نتیجه جهان و اشیای آن هم نامتناهی خواهد بود.

ابن عربی در کتاب فصوص الحکم، فص آدمی می‌گوید: لما شاء الحق من حیث اسمائه الحسنی التي لا یبلغها الاحصاء، أن یری أعیانها.....أوجد العالم (ص ۳۱۰). چون مشیت الهی از حیث اینکه دارای اسمای حسنی بی‌نهایت است، بر این تعلق گرفت که عینیت آن اسمای را مشاهده کند، عالم را خلق کرد و آنرا بیافرید.

از متن مذکور به خوبی معلوم است که ابن عربی اسمای الهی را نامتناهی می‌داند و جهان عینی را که همان عالم باشد چیزی جز عینیت یافتن آن اسمای نمی‌داند. روشن است که نتیجه این دو مطلب نامتناهی بودن عالم خواهد بود.

شایان ذکر است آنچه گفتیم مبنی بر اینکه اسمای الهی نامتناهی است با این مطلب که گفته می‌شود اسمای الهی توقیفی است ناسازگار نیست، زیرا وقتی گفته می‌شود اسمای الهی نامتناهی است مقصود جزئیات اسمای الهی است، اما وقتی گفته می‌شود اسمای الهی توقیفی است مقصود کلیات اسماست. کلیات اسما، امهات اسما و این کلیات یا امهات، منشأ اسمای جزئی به شمار می‌آیند.

می‌توان گفت اسما کلی در حکم ماهیات کلیه است که هر یک از آنها مصادیق فراوانی را دربرمی‌گیرد. به عبارت دیگر اسم به مفهوم عام آن عبارت است از نوعی تعین که در ذات الهی وجود دارد. این تعین یا خصوصیت دارای یک جنبه کلی است و آن منشأ اسمای کلی و امهات آن است. هر یک از این تعینات کلی دربرگیرنده و مستلزم تعینات

جزئی است که آنها منشأ اسمای جزئی است. مقصود از توقیفی بودن اسما همان تعینات کلی است نه اسما و تعینات جزئی که نامتناهی است.

ابن عربی در فصوص الحکم می گوید:

و اسماء الله لا تنهاهی لانها تعلم بما یکون عنها، و ما یکون عنها غیر متناه و ان کان

ترجع إلى أصول متناهية هي أمهات الاسماء (ص ۶۵).

اسمای خداوند بی پایان هستند، زیرا آنها به آثار و افعالی که صادر از آنهایند شناخته می شوند و آن آثار و افعال نامتناهی هستند، اگرچه آنها به اصول متناهی بازگشت می کنند که ما از آنها با عنوان امهات اسمای نام می بریم.

۷. وحدت ادیان

از جمله لوازمی که می توان برای دیدگاه وحدت شخصی وجود ابن عربی بر شمرد مسئله وحدت ادیان است. همه ادیان الهی چون تجلی یک ذات هستند، بنابراین در اصول دین و حقایقی که انبیا از آنها خبر داده اند، همچون وجود خداوند، صفات و افعال او، امور مربوط به قیامت و مسائل ثواب و عقاب تفاوتی میان آنها وجود ندارد و اگر هست در بعضی از احکام خاص هر کدام است که از آن در اصطلاح به شریعت یاد می شود. توضیح این مطلب به قرار زیر است:

توجه به تفاوت معنا و مفهوم دین با شریعت قبل از هر چیز لازم است. دین در کتب لغت به معانی عادت، سیره، قضا، حکم، طاعت، جزا و غیره آمده است (تهانوی، ص ۵، ۳) شریعت به معانی راه، آبشخور، روش و آئین است (تهانوی، ص ۷۵۹؛ صفی پور، ص ۶۲۳)؛ اما در اصطلاح اهل کلام دین عبارت است از: حقایقی که پیامبران از سوی خداوند در مورد وجود خداوند، توحید، صفات و افعال او و امور مربوط به معاد و آخرت آورده اند و اما شریعت در اصطلاح اهل کلام عبارت از احکام فرعی و عملی است که پیامبران از سوی خداوند برای مردم آورده اند که از آن گاه به احکام و یا علم فقه تعبیر می شود (همانجا).

ابن عربی حقیقت ادیان الهی را یکی می داند، اگر چه آنها با تعابیر مختلف توسط هر یک از پیامبران الهی ممکن است بیان شده باشند. دلیل او بر این مطلب این است که حق

تعالی واحد است، حقیقت هم یکی بیش نیست و همه انبیای الهی هم از جانب حق و خداوند که واحد است آمده و ظهور یافته‌اند، بنابراین تضاد حقیقت ادیان الهی با یکدیگر ناممکن است.

شاهد و دلیل دیگر او بر وحدت ادیان این است که همه انبیا به اتفاق کلمه از خدای واحد که توانا، شنوا، دادگر و دارای همه صفات کمال است خبر داده‌اند و همه آنها نیز پاداش و عذاب اخروی و بقای انسان‌ها در عالم دیگر را مطرح و همه انسان‌ها را دعوت به اخلاق و صلح و انسانیت کرده‌اند.

ابن عربی در ارتباط با وحدت ادیان نیز مطرح می‌کند که آیات قرآنی بر این وحدت دلالت دارند که از جمله آنها به آیه: لا نفرق بین احد من رسله (بقره/۲۸۵) و نیز به آیه قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئاً (آل عمران/۶۴) اشاره می‌کند.

ابن عربی در فتوحات مکیه می‌گوید:

دین الانبیاء واحد ما ثم امر زائد وإن اختلفت الشرائع (ص ۴۴۴).

قیصری نیز در شرح فصوص الحکم می‌گوید:

اصل طریق الانبیا واحد وإن اختلفت ادیانهم و شرائعهم (تصحیح حسن‌زاده آملی، ص ۵۱).

از نظر ابن عربی اختلاف در شرایع تا حدودی به خاطر اختلاف اوضاع و احوال زمانی و مکانی و تفاوت فرهنگ‌ها بوده و بر همین اساس نسخ در احکام به وجود آمده است. این آیه قرآنی که می‌گوید: ولکل جعلنا منکم شرعاً و منهاجاً (مائده/۲۵) می‌تواند دلیل بر این اختلاف شرایع باشد.

ابن عربی در مقدمه کتاب فصوص الحکم می‌گوید: الحمد لله منزل الحکم علی قلوب الکلم باحدیة الطریق الأمم (ص ۱۱) حمد برای خداست که نازل کننده حکمت‌ها بر قلب‌های انبیاست به سبب اتحاد راه‌های مستقیم. در این کلام هم ابن عربی می‌خواهد همان وحدت حقیقت ادیان را مطرح کند.

قیصری در ذیل کلام مطرح شده ابن عربی می‌گوید:

واعلم ان الطرق الى الله إنما تتكثر، بتكثر السالكين ولذا قيل الطرق الى الله بعدد أنفس الخلائق (قيصري، شرح فصوص الحکم، تصحيح حسن زاده آملی، ص ۱۸۷).
راه‌های به‌سوی خود به اندازه کثرت سالکین الى الله زیاد است، به‌همین دلیل گفته شده است که راه‌های به‌سوی خدا به اندازه نفوس مردم است.

قيصري در ادامه مطلب می‌گوید: به‌خاطر همین اتحاد طریق انبیاست که هیچ پیامبری پیامبران قبل از خود را تکذیب نکرده است، بلکه همواره انبیا مصدق و تأیید کننده همدیگر بوده‌اند (همانجا). او می‌گوید که اختلاف انبیا در اصول دین، یعنی مطالب مربوط به معارف، توحید و لوازم آن نیست و اگر اختلافی در ادیان و شرائع مختلف مشاهده می‌شود، مربوط به امور جزئی و احکام است و علت آن‌هم تفاوت زمان و مکان است که اختلاف امور جزئی را سبب شده است (همانجا).

به‌دلیل اتحاد طریق مستقیم انبیاست که این عربی در فتوحات مکیه مطرح می‌کند که همه معارف انبیا در دین محمدی جمع شده و این دین جامع همه حقایق ادیان است (ابن عربی، فتوحات مکیه، ص ۲۲۴-۲۲۲) و در فصوص الحکم می‌گوید: اوتی رسول الله (ص) جوامع الکلم (ص ۱۴۱).

۸. صفات عین ذات یا زائد

در مورد اینکه صفات الهی همچون قدرت، حیات، علم و غیره عین ذات است یا زائد بر ذات، میان متکلمان اختلاف نظر وجود دارد. بعضی از متکلمان آنرا عین ذات و بعضی همانند اشاعره آنرا زائد بر ذات دانسته‌اند.

همان‌طور که قبلاً بیان شد به‌موجب نظریه وحدت شخصی وجود جهان بسط یافته یک ذات واحد است، بر این اساس باید گفت تفاوت آن ذات با جهان تفاوت در اجمال و تفصیل یک شیء است، همان‌طور که می‌توان گفت ظل و سایه یک شخص از جهتی همان شخص است و از جهتی دیگر با آن تفاوت دارد.

از سخنان ابن عربی و پیروان او برمی‌آید که صفات و اسمای الهی را از جهتی عین ذات و از جهتی دیگر زائد بر آن می‌دانند. همین‌طور عقیده دارند که خود اسما و صفات هم از جهتی عین هم و از جهتی غیر هم هستند. به این صورت که به لحاظ وجود و عینیت در

ذات عین هم هستند، ولی به لحاظ مفهومی با هم فرق دارند و هر اسمی به لحاظ مصداق عین ذات و به لحاظ مفهوم متفاوت با آن است.

ابن عربی در فتوحات مکیه، ج ۱ می‌گوید: هر یک از اسمای الهی متضمن همه اسمای دیگر و در افق خود متضمن همه حقایق اسم دیگر است، ولی با وجود این باید دانست که هیچ اسمی عین اسم دیگر نیست، همان‌طور که دانه‌های گندم به لحاظ محتوی مثل هم هستند، ولی هیچ دانه گندم عین دانه دیگر نیست. امثال شبیه به هم هستند ولی عین یکدیگر نیستند (ص ۱۰۱).

ابن عربی در فصوص الحکم مطرح می‌کند که اسما و صفات را از این جهت عین ذات اند که ذات مقتضی آنها و مقام الوهیت (چون نمی‌تواند ذات فاقد کمالات باشد) مستلزم آنها است (ص ۳۰۱)، اما به جهت اینکه ذات احدیت از همه چیز بی‌نیاز است، باید گفت از اسما و صفات هم بی‌نیاز است. اسما و صفات به این لحاظ زائد بر ذات هستند (همان، ص ۱۰۵).

۹. تنزیه و تشبیه

از جمله مسائل مورد اختلاف در میان اهل کلام مسئله تنزیه و تشبیه است. طرفداران تنزیه می‌گویند: خداوند را نمی‌توان به اوصافی که ممکنات را بدان وصف می‌کنیم به همان مفهوم وصف نماییم، زیرا او خالق است و ممکنات مخلوق هستند. در مقابل طرفداران تشبیه می‌گویند: می‌توان صفات کمالی را که ممکنات را بدان توصیف می‌کنیم خدا را در مفهوم عالی‌ترین آن نیز وصف کنیم، یعنی این صفات را به مفهوم کامل آن به خدا هم نسبت دهیم.

با توجه به اینکه مطابق نظریه وحدت شخصی وجود رابطه خدا و عالم، رابطه خالق و مخلوق (نظر متکلمان) یا رابطه علت و معلول (نظر فلاسفه) نیست، بلکه رابطه ظاهر و مظهر است، باید گفت تنزیه و تشبیه هر دو درست است.

توضیح مطلب اینکه از جهتی می‌توان گفت خداوند متعالی از جهان است، همان‌طور که صاحب عکس متعالی و غیر از عکس است. از طرفی نیز می‌توان گفت خداوند عین

جهان است، چون سایه و ظل چیزی در واقع جز صاحب ظل نیست و به همین جهت فقط بر صاحب ظل خود دلالت می‌کند.

طرفداران نظریه وحدت شخصی وجود عقیده دارند که خداوند به لحاظ مقام ذات متعالی و رها از هر قیدی و وصفی حتی قید اطلاق است، ولی به لحاظ ظهور و تجلی عین عالم ممکنات است، یعنی ذاتی است که به صورت ممکنات گسترده شده است. با توجه به مطالب فوق است که ابن عربی در *فصوص الحکم* بر این مطلب تأکید دارد که عارف کامل میان مقام تنزیه و تشبیه جمع می‌کند و خداوند را به هر دو متصف می‌داند (ص ۶۸). او در کتاب، *المسائل* می‌گوید: حق در کتاب خود احکام تنزیه و تشبیه هر دو را برای خود اثبات کرده است (ص ۱۹-۱۶).

ظاهراً مقصود ابن عربی آیاتی همچون سبحانه تعالی *عَمَّا يَصِفُونَ (انعام / ۱۰۰)* و هو معکم اینما کنتم (*حدید / ۴*) است که اولی بر تنزیه و دومی بر تشبیه دلالت می‌کند. از نظر او جمع این گونه آیات ظاهراً متعارض به این است که هم به تنزیه و هم به تشبیه به مفهومی که بیان شد معتقد باشیم.

۱۰. جوهر مفهوم و مصداق

ارسطو اولین فیلسوفی است که تلاش کرد تا تصویری روشن و واضح از جوهر ارائه دهد. تصور او از جوهر دو گونه است، تصویری عام و خاص. ارسطو پیش از هر چیز جوهر را عبارت از موجود در خارج می‌داند، یعنی آنچه به عنوان یک شیء در خارج وجود دارد و از واقعیت برخوردار است و این همان تصور عام او از واژه جوهر است. او در کتاب *متافیزیک* می‌گوید که جوهر آن چیزی است که موجود است (ص ۹۰) و در جایی دیگر از این کتاب می‌گوید: سؤال از این مطلب که موجود چیست، به این معنی است که جوهر چیست؟ (همان، ص ۲۰۸) همان‌طور که روشن است او در این کلام جوهر را مساوی با همان موجود می‌گیرد.

از نظر ارسطو جوهر در مفهوم و معنای خاص آن عبارت از چیزی است که به موضوعی دیگر نسبت داده نمی‌شود، ولی اشیا دیگر به آن نسبت داده (حمل) می‌شوند (ROOS, p.166). مقصود ارسطو این است که جوهر چیزی است که در تحقق

خارجی خود به امر دیگر وابسته نیست، او در کتاب *متافیزیک* به این مفهوم خاص و دقیق جوهر این گونه اشاره می‌کند که جوهر آن چیزی است که به‌ذاته موجود است (ص ۱۱۹) این مفهوم خاص جوهر که ارسطو ارائه می‌دهد، در طول تاریخ فلسفه ادامه یافته و مورد قبول واقع شده است.

ارسطو در مورد اینکه انواع جوهر چیست یا مصداق‌های آن چه می‌تواند باشد؟ مفهوم عام از جوهر را ملاک قرار می‌دهد. او در کتاب *متافیزیک* می‌گوید که جوهر آن چیزی است که موجود است، بنابراین تعداد انواع جوهر به همان تعداد موجود است (Aristotle, 2003b, p. 1003b). با توجه به همین مطلب است که او اقسام جوهر را به‌طور کلی به محسوس و غیر محسوس تقسیم می‌کند و عقول، نفوس و خدا را جزء جواهر نامحسوس می‌داند.

ارسطو با توجه به همان مفهوم عام و کلی جوهر (که عبارت از موجود در خارج است) عنوان جوهر را در ارتباط با خدا به کار می‌برد. او در کتاب *متافیزیک* در بحث محرک نخستین، به‌طور آشکار واژه جوهر را در مورد خدا به کار می‌برد او می‌گوید که محرکی هست (خدا) که متحرک نیست و به حرکت در می‌آورد. (آن) چیزی جاویدان هست و جوهر و فعلیت است (Ibid, 1072a, 2003).

ابن سینا در کتاب *شفاء* از جوهر با عبارتی همچون «موجود لذاته» و یا «موجود من غیر ان یکون فی شیء من الاشیا» یاد می‌کند (ص ۴۰۳). او در رساله *حدود تعاریفی گوناگون* در باره جوهر بیان می‌کند که از جمله آنها «موجود بذاته» است و با توجه به همین مفهوم از جوهر که در واقع برگرفته از همان مفهوم خاص جوهر در نظر ارسطو است. اطلاق کلمه جوهر را بر خدا جایز می‌داند (ص ۸۸-۸۷).

فلاسفه متأخر اسلامی در تعریف جوهر مطرح کرده‌اند که: هی الماهیه التي اذا وجدت فی الخارج، وجدت لا فی موضوع مستغن عنها والعرض بخلافها. ملاصدرا به این تعریف در *الاسفار الاربعه*، ج ۴ (ص ۲۳۴) ملاحادی سبزواری در شرح منظومه، بخش حکمت (ص ۱۳۶) و علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة* (ص ۱۵۱) اشاره کرده‌اند. بر اساس همین تصور از جوهر است که آنها مقسم جوهر و عرض را ماهیت دانسته‌اند و چون برای

خدا ماهیت قائل نیستند، اطلاق واژه جوهر را بر خدا جایز نمی‌دانند و جوهر کلی از نظر آنها عبارت از عقل، نفس، ماده، صورت و جسم است (همان، ص ۱۵۸ و ۱۵۷).

تصور متکلمان اسلامی از جوهر همان مفهوم خاص ارسطویی است، یعنی جوهر را عبارت از «موجود لذات» یعنی آنچه در خارج قائم به لذات است می‌دانند (حلی، ص ۱۲۴) و با توجه به همین تصور است که اطلاق واژه جوهر را بر خدا روا می‌شمارند. گذشته از آن برای خدا آنها ماهیت معتقد بوده و بر این اساس اگر هم مقسم جوهر ماهیت باشد، اشکالی از نظر آنها در اطلاق واژه جوهر بر خدا به وجود نمی‌آید.

فیلسوفان غربی چه در دوران قدیم و چه جدید، به طور کلی تصورشان از جوهر همان موجود به‌ذاته یا قائم به‌خود در خارج است. دکارت و به تبع او اسپینوزا و لایبنیتس و حتی لاک جوهر را عبارت از همان موجود قائم به‌لذات می‌دانند.

دکارت در کتاب *اصول فلسفه* در باره مفهوم جوهر می‌گوید که جوهر عبارت از موجود قائم به‌لذات است (Descartes, p.51). و بر اساس همین تصور او مصداق کلی جوهر را در خارج سه چیز می‌داند که عبارتند از: خدا، نفس و ماده (Ibid).

اسپینوزا با توجه به اینکه تصورش از جوهر همان تصور دکارتی است می‌گوید که اگر معنا و مفهوم جوهر موجود قائم به‌لذات باشد در این صورت فقط در جهان می‌تواند یک جوهر وجود داشته باشد و آن خداست. و همه امور و اشیا و دیگر در واقع حالات (اعراض) او به شمار خواهند آمد.

اسپینوزا در بخش اول کتاب *اخلاق* قضیه ۵ می‌گوید که ممکن نیست در عالم دو یا چند جوهر وجود داشته باشد (Spinoza, Part.1, Prop.5). و نیز در قضیه ۱۳ همین بخش می‌گوید جوهر مطلقاً نامتناهی و تجزیه ناپذیر است (Ibid, Prop.13). او مصداق جوهر را فقط خدا می‌داند و می‌گوید: خدا یا جوهر..... بالضروره موجود است (Ibid, prop,10) و در آغاز کتاب *اخلاق* در قسمت تعاریف می‌گوید: مقصود من از خدا موجودی مطلقاً نامتناهی است (یعنی) جوهری است متقوم از صفات نامتناهی (Ibid, part,1, defeniton,6).

تصور ابن عربی از جوهر همان موجود قائم به‌لذات است. بر اساس همین تصور او همانند اسپینوزا عقیده دارد که فقط یک جوهر در جهان می‌تواند وجود داشته باشد و این مطلب با توجه به دیدگاه وحدت شخصی وجود او امری طبیعی و قابل قبول است و اصولاً

غیر از این نمی‌تواند باشد، زیرا طبق دیدگاه وحدت شخصی وجود او، رابطه خدا و جهان رابطه ظاهر و مظهر یا سایه و صاحب سایه است.

ابن عربی در فتوحات مکیه می‌گوید:

وکل صورة فی العالم عرض فی الجوهر وهی التي یقع علیها الخلع والسلخ والجوهر

واحدة (قیصری، شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن زاده آملی، ص ۹۵، پاورقی).

این کلام ابن عربی نشان می‌دهد که تصور او از جوهر همان مفهوم «الموجود لذاته» است و نیز به خوبی نشان می‌دهد که او به یک جوهر در عالم معتقد است.

ابن عربی واژه جوهر را به طور آشکار در مورد خدا به کار می‌برد و مصداق آن را فقط او می‌داند و هر آنچه در عالم ما سواى اوست را در حکم اعراضی برای این جوهر واحد (خدا) به‌شمار می‌آورد (ابن عربی، فتوحات مکیه، ص ۳۸۴، ۱۸۴) او در فص شیعبی می‌گوید: ان العالم کله مجموع اعراض فهو یتبدل فی کل زمان (فصوص الحکم، ص ۱۲۵). او این کلام را در مقام رد عقیده اشاره که در عالم به غیر از خدا جواهر دیگری را قبول دارند مطرح می‌کند.

ابن عربی در فص شیعبی در مقام رد عقیده حُسبانیه (گروهی از متکلمان که دارای تفکر سوفسطایی بودند و همه عالم را مساوی با همان پدیدار به‌شمار می‌آوردند و منکر هر گونه موجودی وراء پدیدارها بودند) می‌گوید:

و اما خطا حُسبا نية فبکو نهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فی العالم باسره، علی احديّة

عين الجوهر الذى قبل هذه الصورة ولا يوجد الا بها (همانجا).

مقصود ابن عربی از کلمه و عبارت احديّة الجوهر خداست و این کلام ابن عربی دلالت می‌کند که او نه تنها خدا را جوهر می‌داند، بلکه او را تنها مصداق آن به‌شمار می‌آورد.

ابن عربی در فتوحات مکیه، ج ۳ می‌گوید: اگر تبدل در عالم ظاهر نمی‌شد، عالم کمال نمی‌یافت و این تبدل همان تحول الهی است در صور. حیات برای خود جوهر ثابت و موت برای تبدل صور واقع است.

فالحياة لعين الجوهر و الموت لتبدل الصور (ص ۴۵۷).

همان‌طور که روشن است او واژه جوهر را در این کلام خود برای خدا به کار می‌برد.

۱۱. حدوث و قدم جهان

فیلسوفان اسلامی جهان یا عالم را حادث ذاتی و قدیم زمانی می‌دانند (به غیر از ملاصدرا که طبق نظریه حرکت جوهری معتقد است که عالم طبیعت به طور کلی حادث زمانی است) و متکلمان اسلامی عقیده دارند که عالم حادث زمانی است، یعنی در بخشی از زمان فقط خدا بوده است و غیر از او چیزی وجود نداشته است. در مقابل این دو دیدگاه ابن عربی، مطابق با دیدگاه وحدت شخصی وجود عالم یا جهان را به لحاظی قدیم زمانی و به لحاظی دیگر حادث زمانی به‌شمار می‌آورد. توضیح مطلب به قرار زیر است:

همان‌طور که به طور مکرر گفته شد ابن عربی مطابق دیدگاه وحدت شخصی وجود، رابطه خدا و جهان را رابطه ظاهر و مظهر یا رابطه سایه و صاحب سایه می‌داند. او در فص شعبی فصوص الحکم می‌گوید:

اعلم ان المقول علیه سوى الحق (خدا) او مسمى العالم، هو با النسبة الى الحق
كالظل للشخص (ص ۱۰۱).

اگر رابطه خدا با جهان همچون سایه با صاحب سایه باشد، روشن است که در این صورت عالم در هیچ آنی نمی‌تواند از خدا جدا باشد، همان‌طور که سایه از صاحب سایه نمی‌تواند منفک باشد.

از طرف دیگر ابن عربی دیدگاهی را تحت عنوان «خلق جدید» یا «تبدل امثال» مطرح می‌کند که مطابق با آن او معتقد است همه آنچه ماسوای خداست (همه عالم)، یعنی در هر آن و لحظه معدوم و دوباره در آن و لحظه بعد پیدا می‌شود (ابن عربی، فتوحات مکیه، ص ۲۶۷). او در فتوحات مکیه مطرح می‌کند: اگر این تبدیل دائمی انجام نگیرد، عالم کمال نمی‌یابد (همان، ص ۴۵۷) و در فص شعبی هم می‌گوید:

ان العالم كله مجموع اعراض فهو يتبدل في كل زمان (فصوص الحکم، ص ۱۲۵).

شبستری و جامی از شارحان مکتب ابن عربی در اشعار زیبای خود نیز به این تبدیل و تجدد آن به آن عالم این‌گونه اشاره می‌کنند:

جهان کل است در هر طرفه العین	عدم گردد ولا یقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمینی و آسمانی

(شبستری، ص ۷۵۴)

هستی که عیان نیست دو آن درشأ نی در شأن دگر جلوه کند هر آنی

این نکته بجوز کل یوم هو فی شأن
گر بایدت ز کلام حق برهانی
(جامی، *لوائح*، چاپ ۱۳۸۳، ص ۹۱)
روشن است که اگر در واقع عالم در هر لحظه در تبدل باشد، باید گفت آن بر خوردار
از حدوث زمانی در هر لحظه است، بنابراین جهان به این لحاظ حادث است و قدیم نیست.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای، تهران، فکر برتر، ۱۳۸۷.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، ۲ ج، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
- ابن رشد (ابو الولید)، محمد بن احمد، *ما بعد الطبیعه*، هند، بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *شفا*، تهران، ۱۳۰۳ ق.
- _____، *رساله حدود*، مصر، ۱۳۲۶ ق.
- _____، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیر طوسی، ۳ ج، ایران، نشرالکتاب، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *الاشارات و التنبیها*، ۳ ج، ایران، بی تا.
- ابن عربی (محبی الدین)، محمد بن علی، *فتوحات مکیه*، ۴ ج، بیروت، دار صادر، بی تا.
- _____، *مجموعه رسائل*، حیدر آباد کن، ۱۳۶۱ ق.
- _____، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۳۶۵ ق.
- ارسطو، *الطبیعه*، ترجمه اسحق بن حنین، قاهره، ۱۹۶۴.
- _____، *متا فیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- اسپینوزا، باروخ، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶ ق.
- افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ق.
- ایجی، عضدالدین، *المواقف*، شرح جرجانی، ترکیه، افندی، ۱۲۸۶ ق.
- بهمینار مرزبان، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بی تا.
- تهانوی، محمد بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، تصحیح محمد بن وجیه، کلکته، ۱۸۶۲.
- جامی، عبدالرحمن، *لوائح*، تهران، اساطیر، ۱۳۳۷.
- _____، *لوائح*، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.

- _____، *لوائح*، ایران، بی تا .
- _____، *نقد النصوص*، تهران، ۱۳۹۸ ق.
- جندی، مؤید الدین، *شرح فصوص الحکم*، مشهد، ۱۳۶۰.
- حلی، حسن بن یوسف، *ایضاح المقاصد*، تهران، بی تا .
- خوارزمی کمال الدین، *شرح فصوص الحکم*، تهران، ۱۳۶۸ ق .
- سبزواری (ملا هادی)، هادی بن محمد، *شرح منظومه*، قم، دارالعلم، ۱۳۶۶ .
- شبستری، محمود، *گلشن راز*، شرح لا هیجی، تهران، سنائی، ۱۳۸۶ .
- شیخ اشراق (سهروردی) شهاب الدین، *حکمة الا شرآق*، تصحیح حسن ضیائی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ .
- صفی پور عبدالکریم، *منتهی الارب*، تهران، سنائی، بی تا .
- طباطبائی، محمد حسین، *نهاية الحكمة*، ۲ ج، قم، نشر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.
- طوسی (خواجه نصیر)، محمد بن محمد، *نقد المحصل*، تهران، جامعه، ۱۳۵۹ .
- _____، *فصول*، تصحیح رکن الدین محمد علی گرگانی، تهران، بی تا .
- غزالی (ابو حامد)، محمد بن محمد، *تهافت الفلاسفه*، مصر، نشر دارالمعارف، ۱۹۶۹ .
- فارابی، ابو نصر، *مجموعه رسائل*، حیدرآباد کن، بی تا .
- فخر رازی، محمد بن عمر، *مباحث المشرقیه*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق
- قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۹ .
- قیصری، داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، ۱۲۹۹ .
- _____، *شرح فصوص الحکم*، قم (افست)، بیدار، بی تا .
- _____، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح حسن زاده آملی، قم، بوستان، ۱۳۸۳ .
- _____، *مقدمه شرح فصوص الحکم*، تصحیح حسن زاده آملی، قم، بوستان، ۱۳۸۳ .
- کاپلستون فردریک، *یونان و روم*، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران، سروش، ۱۳۶۸ .
- _____، *فیلسوفان انگلیسی*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ .
- _____، *از دکارت تا لایبنیتس*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش، ۱۳۸۷ .
- کاشانی، عز الدین محمد، *شرح فصوص الحکم*، مصر، ۱۳۲۱ ق .

کندی، یعقوب بن اسحاق، *الکندی الی المعتصم بالله فی الفلسفة الاولى*، قاهره، بی نا، بی تا .

لاهیجی (عبدالرزاق)، علی بن الحسین، *شوارق الالهام*، اصفهان، مکتبه المهدی، ۱۰۷۲ق.

مجتهدی، کریم، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۹.

مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۱، بی تا .

ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، *الاسفار الاربعه*، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۸۲ق .

_____، *الاسفار الاربعه*، قم، مصطفوی، ۱۳۸۷ق.

Aristotle , *The works of Aristotle* , vols.8, oxford , 1960 .

Copleston Frederick , *A History of philosophy*, vol.1, London , 1977 .

Descartes Rene , *The principles of philosophy* , America , 1969 .

Roos, Divid , *Aristotle* , London , 1985 .

Spinoza , Baruch , *Ethics* , London , 1967.

