

مقام ذات و الوهیت حق نزد ابن عربی

ذکریا بهارنژاد^۱

چکیده: در این مقاله، دو نظر از نظریات ابداعی و اختصاص ابن عربی بررسی شده است:

۱. تفکیک میان مقام ذات و الوهیت (اسما و صفات) خداوند. از آنجا که عرفان و به خصوص عرفان ابن عربی مبتنی بر نظریه تجلی و ظهور است، دیدگاه او در ساختار همین نظریه قابل فهم و درک است؛ به عقیده وی، ذات حق به هیچ نحوی از انحاء، در عالم ظهور و تجلی نکرده بر این ساس هم هیچ راهی برای درک ذات خدا در اختیار بشر نیست. ذات او نه تنها در ازل «کنز مخفی» بود، بلکه هم‌اکنون نیز از نظرها نامرئی است. طبق این نگاه به ذات حق است که ابن عربی مخالف اثبات وجود خدا از طریق براهین عقلی است و معتقد است که ذات حق را تنها از راه شهود باطنی می‌توان فهمید، لیکن از طریق شهود نیز هیچ کس نمی‌تواند نسبت به ذات حق احاطه یابد. این دیدگاه ابن عربی مخالف نظر اهل نظر (متکلمان و حکما) می‌باشد که تلاش بسیاری انجام داده‌اند تا از طریق براهین مختلفی همچون جهان‌شناسی، وجودشناسی، اتقان صنع، برهان صدیقین و مانند آن، وجود خدا را اثبات کنند. ۲. همچنین ابن عربی بر اساس محور قرار دادن نظریه تجلی و ظهور بر این باور است که «علم تابع معلوم» است و مقصود وی از «معلوم» وجود خداوند است و می‌گوید مادام که خداوند خود را در عالم ظاهر و آشکار نساخته است، ما نمی‌توانیم به وجود او پی ببریم، زیرا علم و آگاهی ما تابع تجلی و ظهور اوست. این دیدگاه وی نیز در تقابل با دیدگاه متکلمان و حکماست، زیرا آنها بر این باورند که انسان به صورت نظری و با قطع نظر از ظهور و تجلی خداوند، می‌تواند وجود او را اثبات است، نتیجه این دیدگاه اهل نظر این است که «معلوم تابع علم» است و انسان به صورت انتزاعی توانایی اثبات وجود خدا را دارد. روش نویسنده در نوشتن این مقاله، روش جمع‌آوری اطلاعات بر اساس متون ابن عربی و توصیفی است.

کلمات کلیدی: ابن عربی، الوهیت، ذات، حق، اسما و صفات، عالم، تجلی.

۱. دانشیار گروه حکمت و کلام دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. Email: baharnezhad@sbu.ac.ir

بیان مسئله

در ساختار عرفانی ابن عربی، اصطلاح «حق» در دو مورد متفاوت به کار می‌رود: حق به‌عنوان «ذات» و حق به‌عنوان «الوهیت» یا مقام اسما و صفات (ابن عربی، ۱۴۲۳ ج ۳: ۱۶۷ - ۱۶۹) که هر یک دارای احکام و امور مختص به خود است. از نظر ابن عربی حق به‌عنوان ذات، نه دارای اسم و رسم و نشانه است و نه دارای تعین، ظهور و تجلی است؛ ذات او «حقیقه الحقایق»، «هویت مطلق»، «غیب الغیوب»، «کنز مخفی»، «عنقای مُغرب» و «انکر النکرات» است که همه‌ی بشر حتی پیامبران و اولیای الهی از دسترسی به آن محروم و ناتوانند، زیرا ذات حق هیچ نوع ظهور و تجلی نسبت به ماسوای خود نکرده‌است. اگر حق، ذات خود را آشکار می‌ساخت، هیچ موجودی در عالم باقی نمی‌ماند و همه محو و نابود می‌شدند. روش ابن عربی در باب ذات الهی متفاوت با روش اهل نظر یعنی حکما و متکلمان است، زیرا آنها معتقدند که می‌توان ذات حق را شناخت و هر یک از ایشان برای اثبات ادعای خود براهینی اقامه کرده‌است که ابن عربی و دیگر عرفا در پاسخ ایشان گفته‌اند: «اثبات التوحید افساد فی التوحید»، (تذکره الاولیاء، ۱۳۸۳، ص ۶۴۱) یا «التوحید اسقاط الاضافات»، (مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، ۱۳۸۳، ص ۵۲۵). ابن عربی در این نظریه به کتاب و سنت تمسک جسته‌است و در موارد زیادی به این آیه شریفه استشهد کرده‌است: «یُحذِرُکُمُ اللهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸). از نظر وی تنها راه شناخت خداوند، طریق اسما و صفات وی است، زیرا خداوند اسما و صفات خود را در عالم آشکار ساخته و از این طریق خود را به جهانیان شناسانده‌است. ابن عربی از ظهور و تجلی اسما و صفات الهی به تعبیر مختلفی نام برده‌است که مهم‌ترین آن تعبیر «صورت» است، «ان الله خلق آدم علی صورته» و مقصودش از صورت، همان صفات الهی است که نه تنها آدم بلکه همه عالم را بر اساس اسما و صفات خود آفریده‌است و هر موجودی در عالم مظهر و نمودی از اسما و صفات الهی است که در آن تجلی و ظهور کرده‌است؛ البته ابن عربی در باب اسما و صفات الهی استثنایی نیز قائل است و آن این است که می‌گوید، خداوند برخی از اسمای خود را در غیب و خفا نگاه داشته‌است و آنها را در عالم آشکار نساخته‌است، وی این‌گونه اسما را «اسمای مستأثره» می‌نامد یعنی اسمایی که خداوند برای خود برگزیده است و آنها را متجلی نساخته‌است.

مقام الوهیت رابط بین ذات خدا و موجودات است (ابن عربی، ۱۴۲۳ ه.ق، ج ۲: ۲۶).

معرفت ذات و الوهیت

ابن عربی معرفت انسان نسبت به خدا را دو نوع می‌داند: یکی معرفت ذات خدا و دیگری شناخت او به‌عنوان «الاه». اولی متوقف بر شهود و رؤیت باطنی است که با علم حضورِ غیر احاطی به دست می‌آید و دومی از دو طریق حاصل می‌شود: یا از طریق علم وهبی (العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء) یا از راه استدلال و برهان که معرفت اکتسابی است و از راه علم حصولی حاصل می‌گردد (همان، ج ۱: ۴۰۵). در عین حال او یادآور می‌شود که شهود حق، سبب احاطه به ذات وی نمی‌شود: «مشاهده الحق لاتعطى الإحاطه بذاته» (همان، ۱۴۲۳ ه.ق، ج ۲: ۵۳) و در جای دیگر محور معرفت را سه چیز می‌داند: علم الوهیت، علم ذات و علم الوهیت نسبت ذات (همان: ۵۴).

قیصری درباره اصطلاح ذات و اعتبارات متعدد آن نزد عرفا می‌نویسد: «إعلم ان الذات الالهیه إذا اعتبرت من حیث هی هی، اعم من أن یكون موصوفه بصفه بها، فهی المسماء عند القوم بالهویه و حقیقه الحقایق. و إذا اعتبرت مجردة عن الصفات الزائده علیها، فهی مسماه بالأحدیة والعماء أیضاً. و إذا اعتبرت متصفه بجميع الصفات الکمالیة فهی مسماه بالواحدیه و الالهیه مشمله علیها و إذا اعتبرت المظاهر الخلقیه مستهلکة فی أنوار الذات تسمى بمقام الجمع. و إذا اعتبرت الذات و المظاهر الخلقیه من غیر استهلاكها فیها تسمى بمقام الفرق» (قیصری، ۱۳۶۰: ۸). او در این متن پنج لحاظ و اعتبار را برای اصطلاح ذات بیان کرده است: ۱. ذات از آن جهت که صرفاً ذات است، خواه متصف به صفتی باشد یا نباشد یعنی به‌عنوان «موجود لا بشرط» لحاظ شود که مطلق و رها از هر نوع قید و حتی رها از قید اطلاق که در این صورت آن را «هویت» و «حقیقه الحقایق» می‌نامند؛ ۲. اعتبار و لحاظ ذات در حالی که مجرد و تهی از صفات زاید بر ذات باشد، یعنی اعتبار ذات منهای صفات مغایر با ذات (صفات فعل و اضافی)، در این لحاظ، ذات، احد و عما نامیده می‌شود؛ ۳. چنانچه ذات با اعتبار اتصاف به همه صفات کمالیه (ثبوتیه جمالیه) در نظر گرفته شود، آن را مقام «واحدیت» و «الهیة» می‌نامند؛ ۴. و هرگاه مظاهر مخلوقات به نحوی لحاظ گردند که فانی و غرق در انوار ذات الهی باشند، این حالت را «مقام جمع» می‌نامند؛ ۵. و چنانچه ذات حق و مظاهر مخلوقات بدون فانی شدن مخلوقات در انوار ذات لحاظ گردد، آن را «مقام فرق» می‌نامند.

تعبیر اعتبارات ذات، حاکی از این است که ذات حق یگانه و دارای وحدت حقیقی است و کثرت و تعدد، صرفاً به لحاظ ظهور و تجلی ذات در مراتب اسما و صفات و اکوان است و به تعبیر دیگر این کثرت، محصول تعیین یافتن ذات مطلق در مظاهر و مجالی است و به قول شیخ

محمود شبستری

وجود اندر کمال خویش ساری است
تعیین‌ها امور اعتباری است
(لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۳۴)

همچنین می‌گوید:

من و تو عارض ذات وجودیم
مشبک‌های مشکات وجودیم
(همان: ۱۸۸)

در هر دو مصراع مقصودش از وجود، وجود مطلق، لا تعین ذات حق است که هیچ‌گونه ظهور و تجلی ندارد.

شیخ محمد لاهیجی (شارح گلشن راز) در توصیف «خدا» یعنی «الله» که اسم حاکی از ذات و جامع همه اسمای الهی است، می‌نویسد: «خدا عبارت است از ذات واحد مطلق مستجمع جمیع صفات کمالیه» (همان: ۸) و حافظ، ذات حق را به «مجموعه گل» تشبیه کرده است و چه نیکو سروده است:

قدر مجموعه گل مرغ سحر داند و بس نه هر آن کو ورقی خواند و معانی دانست
(غزل: ۴۸)

ابن عربی می‌گوید ادبا نسبت به متکلمان ایراد و اشکال کرده‌اند که «ذات» مؤنث است و استفاده از آن درباره خداوند شایسته و بایسته نیست. وی در پاسخ آنها می‌گوید که اولاً: متکلمان که ذات را درباره خدا به کار می‌برند، به لحاظ معنای لغوی آن نیست، بلکه به معنای اصطلاحی آن توجه دارند، ثانیاً: چونکه در شریعت مقدس، اطلاق لفظ ذات بر خداوند شده ما نیز مجازیم که آن را به کار ببریم (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۹۳-۹۴ و ۱۱۲)، در عین حال ابن عربی برخلاف متکلمان و برخی از عرفا، خدا (الله) را اسم ذات نمی‌داند بلکه معتقد است که «الله» اسم جامع حق تعالی است (همان)، (ابن عربی، ۱۴۲۳ ه.ق، ج: ۱، ۲۹۲ و ج: ۲، ۴۵۶). وی صفت «الرحمان» را اسم ذات و عام می‌داند. (همان، ج: ۲، ۳۰۳)

فرق نهادن میان «وجود» و «توحید» حق

به گفته ابن عربی هر جا خدا خود را به ظرفیت زمان و مکان یا به صفات مخلوقات از قبیل آمدن، آوردن، تجلی در موجودات، حجاب، صورت، چشم، دست، رضا، کراهت، غضب و... توصیف کرده، باید آنها را تأویل کرد (همان، ج: ۱، ۵۱۲-۵۱۳)؛ یعنی این‌گونه توصیفات را باید بر معنای غیر از ظاهرشان حمل کرد و از معنای ظاهر عبور کرد تا معنای نهفته در آن راه یافت. وی

از این مرحله، فراتر می‌رود و می‌گوید که اساساً امکان ندارد که کنه ذات حق تعریف گردد و تنها می‌توان وجود او را شناخت. «و الذات لا يمكن أن تُعرف ماهيتها وإن عُرف وجودها» (ابن عربی، چاپ دارالصادر ج ۲: ۲۸۹ چاپ مصر). بر همین اساس وی میان شناخت ذات و توحید ذات فرق می‌نهد و می‌گوید که خداوند به ما فرمان داده‌است تا توحید و یکتایی او را بشناسیم و نه ذات وی را و به اهل نظر (حکما و متکلمان) خرده می‌گیرد که چرا نافرمانی خدا را کرده‌اند و بر خلاف دستور او عمل کرده‌اند و در استدلال‌های خود مسائلی را بیان کرده‌اند که نه تنها سودی برایشان نداشته که به ضررشان هم بوده‌است. «إعلم أن الله تعالى أمرنا بتوحيدة، ونهانا عن التفكير في ذاته، فعصاه أهل النظر في ذلك بأجمعهم ممن يزعم أنه من أهل الله تعالى. واحتجوا بأمور هي عليهم لا لهم» (همان، ۱۴۲۳ ج ۱: ۶۱۲ و ۲۰۰۳ م: ۳۵). ابن عربی حدیث نبوی مشهور که به نظر می‌رسد، راجع به ذات الهی باشد و برخی نیز آن را به همین معنا به کار برده‌اند و آن را دلیل و نشانه‌ ازلی بودن ذات حق فرض کرده‌اند، نمی‌پذیرد و می‌گوید که این حدیث مربوط به مقام «الوهیت» حق است و نه ذات او. «والمقول عليه: كان الله ولاشيء معه، إنما هو الألوهة لا الذات، و كل حكم يثبت في باب العلم الإلهي إنما هو للالوهية و هي أحكام و نسب و اضافات و سلوب، فالكثره في النسب لا في العين» (ابن عربی، ۱۴۲۳ ه. ق، ج ۱، ۶۱۲) به گفته‌ او هر حکمی که در باب علم الهی برای ذات حق اثبات می‌گردد، مربوط به مقام الوهیت است که مقام کثرت و امور سلبی و نسبت و اضافه به وجود حق می‌باشند و وجود حقیقی از آن ذات حق است که در مقام بساطت خود باقی است و در جای دیگر می‌نویسد:

«وأعلم أن الشرع ما تعرّض لأحديه الذات في نفسها بشيئ و إنما نصّ على توحيد الألوهية و أحديتها بأنه: لا إله إلا هو و إنما ذلك من فضول العقل» (همان، ج ۳: ۵۲۷) و نیز می‌گوید که از علم انسان به مقام الوهیت نیز علم به مقام ذات لازم نمی‌آید (همان، ۱۴۲۱ ه. ق، ج ۲: ۵۷).

تعريف الوهيت

برای تعریف الوهیت نزد ابن عربی باید به تقسیمات اسما و صفات الهی و نیز نسبت موجود میان ذات حق و مخلوقات وی توجه کرد. اسمای الهی این گونه قابل تقسیم‌اند:

۱. اسمای «الوهیت» که در اصطلاح اهل کلام، «صفات ذات» نامیده می‌شوند، مثل قادر، مرید و علیم. در سنت ابن عربی این دسته از صفات عهده‌دار تبیین رابطه موجود میان ذات حق با مخلوقات در مرتبه عین ثابت (اعیان ثابتة که موجود به وجود علمی‌اند) هستند.
۲. اسمای «ربوبیت» که متکلمان آنها را «صفات فعل» می‌نامند، مانند رازق، خالق، حافظ و ...

الوهیت که همان مقام اسما و صفات است، مرتبه‌ای است برای ذات حق که در رابطه با اعیان ثابت (صور علمی حق) شکل می‌گیرد (همان، ۲۰۰۳: ۵۹) و در این مرحله است که حق تعیین یافته، در صور اشیا ظهور و تجلی می‌یابد. ابن عربی در فص ابراهیمی می‌گوید: «ثم إنَّ الذَّاتِ لَو تَعَرَّتْ عَنِ هَذِهِ النِّسْبِ لَمْ تَكُنْ الْهَاءُ». خوارزمی در شرح آن می‌نویسد: «الاهیت، اسم مرتبه حضرت اسما و صفات است و صفات عبارت است از نسب متکثره به اعتبارات و جوهری که عارض می‌شود ذات را به نسبت با اعیان ثابت و به نسبت با استعدادات اعیان و اعیان نیز حقایق ماست که در حضرت علمیه ثابت است پس مرتبه، اقتضا می‌کند چیزی را که احکام او بر آن چیز جاری شود، مثل سلطنت و قضا که اقتضای رعیت و اهل بلد می‌کند» (شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۹: ۳۴۴). به گفته ابن عربی «الألوهه مرتبه للذات لا يستحقها إلا الله». (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۸۵)؛ بنابراین «الوهیت» نزد ابن عربی فاقد وجود استقلالی است و صرفاً نسبت و اضافه‌ای است که از رابطه اعیان ثابت با ذات حق حاصل می‌گردد.

از نظر ابن عربی «الوهیت» حکم علت فاعلی و ایجادی برای آفریدن عالم به وسیله خدا را دارد که به واسطه آن ماسوی الله را آفریده است. او می‌نویسد: «إن المتوجه على إبداع ماسوی الله إنما هي الألوهية و نسبها و اضافاتها المعبر عنها بالأسماء و الصفات» (همان، ۲۰۰۳: ۵۹ و ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۸۳)، همچنین می‌گوید: «توجه الذات على جميع الممكنات يُسمى إلهًا، لمعنى الوهية» (همان، ۱۴۲۳ ه.ق، ج ۲: ۵۱) از آن جهت که معبود است «الاه» است و از آن جهت که ظاهر است و از طریق اسما و صفات خود در مخلوقات تجلی و ظهور می‌کند، «الوهیت» نامیده می‌شود.

اختصاصات ذات الهی

از نظر ابن عربی، ذات حق ویژگی‌هایی دارد که مختص ذات اوست و حتی قابل تعمیم به مقام اسما و صفاتش نیست که عبارتند از:

۱. ذات بی‌نشان:

ابن عربی می‌نویسد: «بدان که! حق - تعالی - از جهت احدیت [ذات] خود نه اسمی دارد و نه نعت و صفتی، چنان که علی - کرّم الله وجهه - گفته است: «کمال اخلاص حق این است که صفات از او نفی گردد» و به هنگام تجلی و ظهور برای هر کس به صورت معتقداتش تجلی می‌کند» (همان: ۹۸). بر همین اساس وی از ذات حق به عنوان: «انکر النکرات» یعنی ناشناخته‌ترین ناشناخته‌ها و مجهول‌ترین مجهول‌ها یاد می‌کند (همان، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۴۸ (فص عیسوی) و ۱۸۸ (فص

لقمانی)). ابن عربی معتقد است هیچ کس نمی تواند به کنه و حقیقت ذات حق پی ببرد و بایسته نیست که ذات وی معلوم کسی گردد: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَا يَتَوَصَّلُ أَحَدٌ إِلَى كُنْهِ الْأَلْوَاهِ أَبَدًا، وَلَا يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ عِزَّتَ وَتَعَالَتْ عَلَوًا كَبِيرًا» (همان: ۲۶۱) و در مواردی از عدم درک ذات خدا و ناشناخته بودن آن به «عدم ظهور ذات» تعبیر می کند و می نویسد: «فاعلم أن ذات الحق تعالى لم يظهر عنها شيء أصلا من كونها ذاتا» (همان: ۴۲۱).

۲. وجود مطلق:

ذات حق «وجود مطلق» است، وجود مطلقى که حتى «اطلاق» نیز برای او قید نیست، زیرا چنانچه قید باشد وجود او را محدود می کند (همان: ۶۵۱)، بنابراین قید اطلاق برای خدا جنبه «مُشِير» دارد که با آن به ذات اشاره می کنیم و یا جنبه تفهیم و تفهم دارد. ابن عربی درباره علت اینکه چرا ذات خداوند «وجود مطلق» است، می نویسد: «الحق تعالى و هو الموصوف بالوجود المطلق، لأنه سبحانه ليس معلولا لشيء ولا عله؛ بل هو موجود بذاته» (همان: ۳۲۲). موجود مقید و مشروط موجودی است که یا علت یا معلول باشد و چون ذات حق نه علت و نه معلول است، بنابراین وجود او مطلقى که است حتى از قید اطلاق هم رهاست و می گوید که علت و معلول دو مفهوم اضافی هستند و وجود متضائفان متوقف بر یکدیگر است، چنانچه خدا علت باشد، در آن صورت وجودش متوقف بر وجود معلول خواهد شد و این محال است. او می نویسد: «مَنْ وَجِبَ لَهُ الْكَمَالُ وَالْغِنَى الذَّاتِي، لَا يَكُونُ عَلَيْهِ لشيءٍ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي كونه عله، توقفه على المعلول، والذات منزّه عن التوقف على شيء فكونها عله محال» (همان: ۱۸۵ و ۴۲۱). ابن عربی «مطلق» بودن برای ذات حق را از اسمای کمالی حق می داند (همان: ۶۵۱) و گاهی نیز از «وجود مطلق» به «وجود بسیط» تعبیر می کند و آن را یک صفت ذاتی برای ذات حق می داند (همان: ۴۱۴).

۳. مهجور بودن و نهی از تفکر در ذات

از جمله امور مربوط به ذات خداوند نزد ابن عربی که وی بسیار بر آن تأکید می ورزد، ممنوعیت و نهی کردن کتاب و سنت از تفکر در ذات الهی است. او میان توحید در ذات و توحید در الوهیت فرق می گذارد، تفکر نوع اول را محال و دومی را جایز می داند (همان، ج: ۵، ۱۵۵) و در مقام تمثیل، ذات حق را به ذات انسان تشبیه کرده و می گوید که از تعریف انسان به «جسم، متغذ، حساس و ناطق»، نمی توان احدیت حقیقی و ذاتی انسان را به دست آورد، از این تعریف فقط احدیت جنسی [نوعی] آن حاصل می گردد، همچنین وحدت خداوند را محصول الوهیت

می‌داند و نه ذات: «و كذلك العلم بالله إنما متعلقه، العلم بتوحيد الألوه لمسمى الله، لا توحيد الذات، فإن الذات لا يصح أن تُعلم أصلاً» (همان، ج ۴: ۴۶۹) و در ادامه بیان می‌دارد که تعریف خدا به ید، عین، قدم و اصابع [که در روایات ذکر شده است] با توحيد ذات منافات دارند، اما با توحيد در الوهیت سازگارند، و می‌افزاید که آیه شریفه «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (انبیا/ ۲۲) نیز ناظر به الوهیت خداوند است، زیرا در آیه فرموده است: «... آلهه و ما قال لو كانت ذات الإله تنقسم لفسدتا، ما تعرض لشيء من ذلك» (همان، ج ۴: ۴۶۹).

ابن عربی، خدانشناسی متکلمان اشعری و برخی از فیلسوفان را نقد می‌کند و می‌گوید که با اینکه آنها مدعی اثبات توحيد ذات خداوند هستند، آنچه را که اثبات کرده‌اند، توحيد ذات نیست: «و أن الإله عند المتكلمين مجموع ذوات، فإن الصفات أعيان زائده موجودة قائمه بذات الحق و بالمجموع يكون إلهها، فأين التوحيد الذي يزعمونه؟! و كذلك العقلاء من الفلاسفة، الإله عندهم مجموع نسب [صفات] فأين الوجدانية عندهم؟ فإنهم يصفونه بالعلم و الحياه واللذة الإبتهاج بكماله» (همان، ۶۵۳).

ابن عربی می‌گوید از آنجا که متعلق توحيد پروردگار، توحيد در الوهیت است و نه توحيد ذات، من متعرض ذات خداوند نشدم، زیرا که تفکر درباره آن در شریعت ممنوع است، لیکن تفکر در الوهیت را منع نساخته است و برای اثبات ادعای خود به آیه‌ای از قرآن و به حدیثی از پیامبر (ص) استشهاد می‌کند و می‌گوید که خداوند فرموده است: «و يُحذَرُكم الله نفسه و الله رؤف بالعباد» (آل عمران/ ۲۸). این هشدار برای این است که در ذات خداوند تفکر نکنید تا در نتیجه تفکر در ذات، حکم کنید که خدا چنین و چنان است (همان، ج ۴: ۴۷۰).

او معتقد است که این هشدار به انسان‌هاست که مبدا وارد حریم ذات الهی شوید و درباره آن اندیشه کنید و نیت ترساندن آنها نیست، بلکه از باب شفقت و مهرورزی خداوند نسبت به بندگان خود است که خدا نمی‌خواهد آنها شرمنده شوند، زیرا کسی که درباره ذات الهی تفکر می‌کند، سرانجام با دست خالی و شرمندگی برمی‌گردد و چیزی عایدش نمی‌شود: «يقول [الله] ما حذرناكم من النظر في ذات الله إلا رحمة بكم و شفقه عليكم لما نعلم ما تُعطيهِ القوه المفكره للعقل من نفى ما نثبته على ألسنته رسلي من صفاتي فتردونها بأدلتكم فتحرمون الإيمان، فتشقون شقاوه الأبد» (همان، ج ۲، ص ۵۸۲-۵۸۳).

ابن عربی شاهد دیگری که برای اثبات مدعای خود ذکر می‌کند، حدیث نبوی «لا تفكروا في ذات الله» (همان، ج ۱: ۳۳۵، ج ۳: ۵۸۳، ج ۴: ۴۷۰ و ج ۵: ۱۵۵) است.

ابن عربی به اهل نظر از متکلمان و فلاسفه خرده می‌گیرد که بر خلاف کتاب و سنت عمل

کرده‌اند و تلاش می‌کنند تا از طریق براهین عقلی ذات خدا را اثبات کنند و معتقد است که اهل نظر دربارهٔ ذات خدا بحث و گفتگو کرده‌اند و دیدگاهشان دربارهٔ ذات خدا مختلف است و هر گروهی مطابق با نظر خود بحث کرده‌است و از جنبهٔ نظری نتوانسته‌اند به دیدگاه واحدی برسند. برخی از ایشان می‌گویند که خدا علت است، در حالی که برخی دیگر منکر جوهر بودن خدا هستند. برخی معتقدند که درست نیست ذات حق، جوهر، عرض و جنس یا یکی از مقولات ده‌گانه باشد و می‌گویند که وجود او عین ماهیتش است و باز می‌گوید آنچه در کتاب و سنت دربارهٔ ممنوعیت تفکر در ذات حق ذکر شده مرا به مخالفت با تفکر عقلی دربارهٔ ذات خدا واداشته‌است (همان، ج ۳: ۵۸۳).

۴. محال بودن تجلی ذاتی حق:

او یک ویژگی برای ذات حق قائل است و آن اینکه خداوند به هیچ وجهی ذات خود را عیان و آشکار نساخته، بنابراین هیچ علامت و نشانه‌ای هم که بتواند ما را به ذات وی رهنمون سازد، در اختیار نداریم، «فاعلم أن ذات الله لم يظهر عنها شيء أصلاً من كونها ذاتاً» (همان، ج ۱: ۴۲۱ و نیز ج ۴: ۴۴۵). او در فص شعبی می‌نویسد: «و قال الجنيد في هذا المعنى: "إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، و قلب يسع القديم كيف يُحسَس بالمحدث موجوداً/ هرگاه موجود حادث قرین و همراه موجود قدیم گردد، هیچ اثری از موجود حادث باقی نمی‌ماند و قلب، قدیم را در خود می‌گنجاند، پس چگونه مُحدث را موجود احساس کند؟!» (همان). قیصری در شرح این سخن می‌نویسد: «أى أن الحق إذا تجلّى ينفى ماسواه، فلا يبقى لغيره وجودٌ فضلاً عن أثره» (قیصری، ۱۳۶۰، ج ۲: ۷۲). بر این اساس علت محال بودن تجلی ذاتی، این است که با تجلی و ظهور ذات بر ممکنات، بلافاصله وجود ممکنات فانی می‌گردد و از میان می‌روند، زیرا موجودات ممکن توان تحمل نور مستقیم حق را ندارند. شیخ محمود شبستری به بهترین وجه این دیدگاه را بیان کرده‌است:

نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر

(لاهیجی، ۱۳۸۳: ۷۹)

چو نور او ملک را پر بسوزد خرد را جمله پا و سر بسوزد

(همان: ۷۲)

خیال از پیش برخیزد به یکبار نماند غیر حق در دارِ دیار

(همان: ۳۴۳)



علاوه بر موارد مذکور در باب علت محال بودن تجلی ذات، می‌توان موارد زیر را برشمرد: الف) پس از این توضیح خواهیم داد که تجلی، صفتی است که احتیاج به دو طرف - حق و خلق - دارد؛ یعنی از صفات اضافی است؛ در صورتی که ذات حق یک امر مطلق و بسیط از جمیع جهات است.

ب) ظهور و تجلی موجب کثرت در مظاهر و مجالی می‌گردد؛ ولی اگر ذات حق تجلی کند، از وحدت و بساطت خارج می‌گردد.

صفات الوهیت:

ابن عربی برای الوهیت احکامی قائل است که تجلی و ظهور خداوند در آخرت در صورت همین احکام تحقق می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۸۲) در اینجا به برخی از این احکام اشاره می‌کنیم:

۱. تجلی و ظهور

پیش از این اشاره کردیم که ذات حق به هیچ وجه ظهور و تجلی در عالم ندارد، تجلی و ظهور مربوط به مقام اسما و صفات و افعال الهی است، ابن عربی می‌گوید این مسئله برای همه کس واضح و روشن نیست و خداوند کسی را که جاهل به این مسئله است، مؤاخذه نمی‌کند (همان، ج ۲: ۴۲۹). وی برای مقام ظهور و تجلی اهمیت زیادی قائل است، زیرا از این طریق، وجود خداوند در عالم شناخته می‌شود. او برای این هدف، حدیث معروف «حدیث کنز» را شاهد می‌آورد (همان، ج ۳: ۴۱۹) و می‌نویسد: «لولا نزولُهُ ما عرفناه» (همان، ج ۶: ۱۷۸) و مقصود وی از نزول حق، همان تجلی و ظهور اوست. همچنین معتقد است اگر خداوند در این عالم ظهور نمی‌کرد، هیچ وقت اعیان ثابت (صور علمی حق)، از مرحله علمی به مرحله عینی، انتقال نمی‌یافتند (همان، ج ۳: ۵۵۶). او تجلی خدا در انسان و عالم را از طریق صورت می‌داند و در فص شعبی (یا قلبی) می‌نویسد: «حق تعالی - چنان که در خبر صحیح آمده است - هنگام تجلی در صور، تحوّل می‌یابد» (ابن عربی، ۱۳۸۰، ۱۲۰) و مقصود وی از «صورت» اسما و صفات الهی است (قیصری، ۱۴۲۳ ه.ق، ج ۲: ۹۲)، بدین معنا که خدا از طریق اسما و صفات خود در عالم ظهور می‌کند و خدا «ظاهر» و عالم «مَظْهَر» اوست (ابن عربی، ۱۴۲۳ ه.ق، ج ۳: ۹۸، ۱۰۰ و ۳۰۰) و می‌گوید چنانچه این صور نبودند، موجودات از یکدیگر امتیاز نمی‌یافتند (همان، ج ۴: ۱۷۷)، زیرا تفاوت موجودات، ناشی از تفاضلی است که در اسما و صفات الهی وجود دارد و این تفاضل سبب تفاوت و امتیاز

موجودات از یکدیگر شده است (همان، ج ۱، ۲۹۱؛ ج ۳، ۳۰۰) و می نویسد: «إن العالم خرج علی صورة الحق فی جمیع أحكامه الوجودیه» (ابن عربی، ۱۴۲۳ ه. ق، ج ۲: ۶۶۸). اسمایی را که خدا در عالم ظاهر کرده است، اعم از اسمای مربوط به عافیت و سلامت و اسمای ناظر به بلا و مصیبت، دارای حکم و آثاری هستند و چنانچه اسمی فاقد حکم باشد، مستلزم تعطیل و معطل شدن آن اسم خواهد شد و تعطیلی و فاقد اثر بودن در اسمای الهی محال است (همان، ج ۱: ۱۸۳).

امهات اسمای خداوند

به نظر ابن عربی همه اسمای الهی به هفت صفت جامع برمی گردند که عبارتند از: حیات، علم، اراده، قدرت، کلام، سمع و بصر. ظهور الوهیت خداوند وابسته به همه آنهاست و به وجود و تحقق این صفات است که نظام عالم کامل می گردد و در عالم امکان، حقیقتی وجود ندارد که طالب امری مغایر با این صفات هفتگانه باشد و بر همین اساس نظامی بهتر از نظام کنونی در عالم وجود ندارد، زیرا کامل تر از وجود خدا وجودی نیست و کمال حق در الوهیتش به همین صفات است. اگر یکی از صفات معدوم گردد یا نقصی در آن پدید آید، الوهیت حق - تعالی - تحقق نمی یابد (همان، ج ۲: ۱۱۸-۱۱۹).

۲. توحید در مرتبه (الوهیت)

ابن عربی به یک لحاظ قائل به دو نوع توحید است: توحید در ذات و توحید در الوهیت و بر این عقیده است که کتاب و سنت متعرض توحید در ذات نشده اند و کسانی که متعرض آن شده اند، از حکم عقل بوالفضول تبعیت کرده اند. شریعت، فقط متعرض توحید در الوهیت شده است (همان، ج ۳: ۵۲۷). او می گوید علت این که کتاب و سنت متعرض توحید در الوهیت شده اند، این است که توحید یعنی تلاش و کوشش برای تحصیل علم در نفس انسان، یا اینکه چیزی که انسان در جستجوی آن است و می خواهد بداند، خدایی که او را آفریده است، یکتاست و در الوهیتش شریک ندارد: «فالتوحید، نسبة فعل من الموحّد یحصل فی نفس العالم به، أن الله واحد» (همان، ج ۳: ۵۲۵).

مقصود ابن عربی از توحید در مرتبه، همان توحید در الوهیت است که مربوط به مقام اسما و صفات حق است. تعبیر به مرتبه از آن جهت است که وجود مطلق، در مراتب اسما و صفات خود تعین پیدا می کند، حق از مقام اطلاق ذاتی خود به مقام تقیید و از مقام عدم تناهی به مقام منتهای تنزل پیدا می کند و به بیان دیگر، هرگاه وجود مطلق اراده کند که در لباس و کسوت



موجودات امکانی در آید، از مقام اطلاق و صرافت محض تنزل می‌کند و از طریق «فیض منبسط و نَفَسِ رحمانی» تعیین می‌یابد. عرفا از این تعین به «تعین ثانی» تعبیر می‌کنند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۸، جامی، ۱۳۸۱: ۳۸ و ابن عربی، ۲۰۰۳: ۱۷۱) و آن را مقابل «تعین اول» قرار می‌دهند که «حقیقه الحقایق» است (جامی، ۱۳۸۱: ۳۶).

و این نزول به معنی تجلی و ظهور است و نه به معنای «تجافی»، یعنی خدا در همان مقام و منزلتی که هست، تشعشع وجودی خود را به ماسوی الله می‌رساند، از این لحاظ می‌توان ظهور و تجلی خدا را به پرتوافکنی خورشید همانند ساخت؛ خورشید در همان مداری که استقرار دارد نور خود را به زمین و ماه ارسال می‌کند، بی‌تردید نور واقع در زمین و ماه از آن خورشید است، بی‌آنکه ذات یا جزئی از خورشید در زمین و ماه قرار گیرد و تجافی را نیز می‌توان به فرود آمدن قطرات باران تشبیه کرد که موضع خود را در فضا رها می‌کنند و در زمین فرود می‌آیند.

ابن عربی محل بحث و گفتگوی ما درباره خدا را الوهیت می‌داند که دارای مرتبه و تعین است و نه ذات و حقیقت نامتعین. او مقام الوهیت را به مقام تعین یافته سلطان همانند کرده و مقام ذات را به هویت مطلق انسان تشبیه نموده: «و کلامنا إنما هو من کونه إلهًا، فکلامنا فی المرتبه لا فی العین، کما نتکلم فی السلطان من کونه سلطانا لا من کونه انسانا؛ ولا فائده فی الکلام إلا فی حقائق المراتب، لأن بها یعقل التفاضل بین الأعیان» (ابن عربی، ۱۴۲۳، ه.ق ج ۲: ۱۱۹). مقصود او از تفاضل همان است که پیش از این بدان اشاره کردیم و گفتیم که از طریق تجلی در صورت است که موجودات با یکدیگر تفاوت می‌یابند و می‌گویند متعلق علم ما به خدا همین «توحید الوهیت» و توحید در مرتبه است و نه «توحید ذات» (همان، ج ۱: ۱۸۲ و ج ۴: ۴۶۹) و از علم به الوهیت، علم به ذات لازم نمی‌آید (همان، ۱۴۲۳ ه.ق، ج ۲: ۵۴).

۳. اولیّت و آغاز داشتن

از جمله احکام الوهیت این است که دارای آغاز و اولیّت است؛ یعنی دارای صفت وجود پس از عدم است و این حکم اختصاص به مقام الوهیت دارد و مقام ذات منزّه از داشتن آغاز وجودی بدین معناست. ابن عربی می‌گوید، از آن جهت که ذات حق دارای غنای ذاتی است، می‌گوییم که وجود او وجود ازلی و ابدی است و او در ذات و صفات خود قدیم است و به هیچ وجه حدوث بر وی عارض نمی‌گردد؛ با این که خدا اوّل و مبدأ موجودات و عالم است. در عین حال نمی‌توان صفت «اولیّت» را به وی نسبت داد و این از اوصاف الوهیت می‌باشد: «فهذا [أی بیسب هذا الغناء] صحّ له الأزل و القدم الذی إنتفت عنه الأوّلیّه الّتی لها افتتاح الوجود عن عدم، فلا

تُنسَبُ إليه الأُولِيَّةُ مع كونه أوْلاً» (همان، ۱۳۸۰: ۵۴).

۴. وقوع ردّ و انکار

قیصری در شرح سخنان ابن عربی در فصوص الحکم می گوید، در مقام الوهیت ردّ و انکار واقع می شود و علت آن این است که گاهی حق به صورت صفات سلبی خود را آشکار می سازد و از آنجا که عقل فقط «تنزیه حق» را می فهمد، آن را قبول می کند و گاهی نیز به صورت صفات ثبوتی ایجابی خود را متجلی می سازد و چون که صفات ثبوتی از جهت تعلقی که دارند شبیه به اجسام هستند و عقل تشبیه را ادراک نمی کند - و ادراک آن بر عهده نفس و وهم است - از این نظر، عقل چنین تجلی را انکار می کند (قیصری، ۱۴۲۳ ه. ق، ج ۱: ۳۹۹).

۵. اقتضای الوهیت نسبت به وجود عافیت و گرفتاری در عالم

ابن عربی می گوید همان طور که خدا بر اساس آیه شریفه «کلّ یوم هو فی شأن» (رحمان/۲۹)، دارای مقامات و تجلیاتی است، به لحاظ مقامات و مراتب الوهیت هم اسما و صفات ایجابی و سلبی دارد که هر دو دسته از صفات از سنخ وجودند، زیرا هر دو از تجلیات ذات حق به لحاظ مراتب الوهیت هستند و این نخستین کثرتی است که در عالم رخ داده است. او این مرتبه الوهیت را برزخ و حد فاصل موجود میان ذات و مخلوقات - که مظاهر حق هستند - می داند.

۵. تابعیت علم از معلوم:

از نظر حکما و متکلمان، معلوم تابع علم است. بدین معنا که انسان از طریق عقل نظری خود می تواند به صورت انتزاعی وجود خدا را اثبات کند و بر اساس نظریه حکمای مشایی که ملائک علم خداوند به ماسوای خود را «علم عنایی» می دانند، لازم است «نظام کیانی عالم» مطابق با «نظام ربّانی» باشد، یعنی اینکه معلوم متحقق در خارج - وجود یافتن آن در این عالم - باید تابعی از علم پیشین خدا به عالم باشد و بنابراین ما نیز قبل از موجودیت عالم، به صورت انتزاعی و نظری می توانیم - وجود پیشین خدا را بی توجه به مخلوقات و معلومات خارجی - اثبات کنیم. در واقع حکما و متکلمان مدعی اند که از طریق برهان عقلی می توانند وجود «واجب الوجود را اثبات کنند. بر این اساس، وجود معلوم (خدا) تابع علم ماست و با علم خود وجود او را اثبات می کنیم. ابن عربی مخالف این روش است و می گوید در معرفت به خدا، علم تابع معلوم است و تا خدا خود را در عالم ظاهر نسازد و نسبتی میان «ربّ» و «مربوب» یا «إِلاه» و «مألوه» و یا تا نسبت



و اضافه‌ای میان خدا و مخلوقات برقرار نگردد، نمی‌توان او را شناخت: «ثُمَّ إِنَّ الذَّاتِ لَو تَعَرَّتْ عَنْ هَذِهِ النَّسْبِ لَمْ تَكُنْ إِلَهًا وَ هَذِهِ النَّسْبِ أَحَدُ ثَمَّتِهَا أَعْيَانُنَا، فَنَحْنُ جَعَلْنَاهُ بِمَأْ لَوْهَيْتِنَا إِلَهًا، فَلَا يُعْرِفُ الْحَقُّ حَتَّى نَعْرِفَ، قَالَ: "عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" وَ هُوَ أَعْلَمُ الْخَلْقِ بِاللَّهِ. فَإِنَّ بَعْضَ الْحُكَمَاءِ وَ أَبَاحَمَدٍ إِذْ عَوَّا أَنَّهُ يُعْرِفُ اللَّهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ فِي الْعَالَمِ وَ هَذِهِ غَلَطٌ» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۱) همان‌طور که پیش از این اشاره شد، ذات حق به هیچ وجه تجلی و ظهوری در عالم ندارد و تجلی و ظهور حق از طریق اسما و صفاتش است و هیچ نوع مناسبتی میان ذات و مخلوقات برقرار نیست، مناسبت موجود میان خدا و مخلوقاتش منحصرأ از طریق اسما و صفات حق برقرار می‌شود، ابن عربی می‌گوید، چنانچه مألوهیت ما یعنی عدم ظهور حق در ما و عالم نمی‌بود، در آن صورت خدا نیز شناخته نمی‌شد، به بیان دیگر، اگر معلوم (تجلی و ظهور خداوند در عالم) نبود هرگز خدا شناخته نمی‌شد و برای تأیید نظر خود به حدیث نبوی استشهد نموده‌است و تابعیت معلوم از علم را به برخی از حکما و غزالی نسبت می‌دهد و آن را نمی‌پذیرد. او در ادامه می‌نویسد: «نعم تُعْرِفُ ذَاتِ قَدِيمَةٍ اِزْلِيَةٍ لِأَيْعْرِفُ أَنَّهُا إِلَهٌ حَتَّى يَعْرِفَ أَلْمَالُو فَهُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ» (همان). او می‌گوید با روش نظری و انتزاعی صرفاً می‌توان یک موجود ازلی را اثبات کرد اما با این روش نمی‌توان وجود خدایی را اثبات نمود که وجودش مطلق، بسیط از جمیع جهات و دارای اسمای حسنی و صفات علیاست؛ یعنی روش عقلی و انتزاعی حداکثر، انسان را به مرز ماورای طبیعت می‌رساند، لیکن از درون‌مایه آن نمی‌تواند گزارشی دهد که مبدأ آن کیست و چگونه موجودی است و دارای چه نوع کمالاتی است؟

تقدم و تأخر در رابطه خدا با عالم

بر اساس دیدگاه فوق که در آن ابن عربی، معلوم را تابع علم می‌داند و علم نظری و انتزاعی نسبت به خدا را نمی‌پذیرد، وی یک نتیجه منطقی از این نظریه خود می‌گیرد و آن این است که می‌گوید خدا به لحاظ وجود مقدم بر عالم است، لیکن به لحاظ معرفت و شناخت ما نسبت به او مؤخر از عالم است؛ هنگامی ما می‌توانیم به وجود او عالم و آگاه شویم که او خود را در عالم متجلی و ظاهر سازد و از این طریق میان «رب و مربوب» یا میان «ألاه و مألوه»، رابطه و نسبتی برقرار گردد. او می‌نویسد: «وَأَنَّ الْعَالَمَ مَتَأَخَّرَ عَنْ وُجُودِ الْحَقِّ بِالْوُجُودِ، فَإِنَّ وُجُودَهُ مُسْتَفَادٌ مِنْ وُجُودِ الْحَقِّ، فَلَمَّا أَرَدْنَا الْمَعْرِفَةَ بِه مِنْ كَوْنِهِ إِلَهًا لِلْعَالَمِ أَخَّرْنَا فِي الْمَعْرِفَةِ إِلَى وَقْتِ مَعْرِفَتِنَا، فَلَمَّا عَرَفْنَا أَنْفُسَنَا، عَرَفْنَا رَبَّنَا؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» (ابن عربی، ۱۴۲۳ هـ. ق ج ۲: ۱۷۷).

منابع

- قرآن کریم

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۲۳ه.ق/۲۰۰۲؛ *ابن عربی*، تحقیق: دکتر محمود مطرجی، بیروت: دارالفکر.
- _____ بی تا؛ *ابن عربی*، بیروت: دارالصادر.
- _____ ۱۳۸۰؛ *فصوص الحکم*، به همراه تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
- _____ ۲۰۰۳م؛ *کتاب المعرفه*، تحقیق: محمدامین ابوجوهر، دمشق: دارالتکونین.
- _____ ۱۴۲۱ه.ق/۲۰۰۰م؛ *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت: دارالمحجّه البيضاء.
- جامی، عبدالرحمان، ۱۳۸۱؛ *نقدالنصوص*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، ۱۳۷۹؛ *شرح فصوص الحکم*، قم، بوستان قم.
- شیرازی، صدرالدین، ۱۹۸۱م؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عطار، فریدالدین، ۱۳۸۳؛ *تذکره الاولیاء*، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، چ ۱۴، تهران، انتشارات زوآر.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹؛ *مشارق الدراری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، شرف‌الدین، ۱۳۶۰؛ *رسائل قیصری*، تعلیق و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ ۱۴۲۳ه.ق؛ *شرح فصوص الحکم*، قم: انوار الهدی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۹؛ *لطائف الإعلام فی اشارات أهل الإلهام*، تصحیح و تعلیق: مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۳؛ *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: زوآر.