

نقد آراء ابن عربی درباره مفهوم تجلی بر مبنای قرآن و روایات شیعه

فرشته سمیعی^۱

امیر توحیدی^۲

محمدکاظم رضازاده جودی^۳

چکیده

توصیفی-تحلیلی، به بررسی مفهوم تجلی در آراء ابن عربی و مقایسه آن با آیات و روایات اسلامی میپردازد تا اشتراکات و افتراقات این دو دیدگاه روشن گردد. یافته‌های پژوهش نشان میدهد که آراء ابن عربی در مباحثی مهم همچون تعریف تجلی، مثلیت، ذات یا عدم محض، قضاوت مطلق درباره ذات خداوند، حدود محدود، تصورات انسان از خداوند، تجلی خداوند در روز قیامت و تجلی انکار، تفاوتها و تعارضهایی برجسته با آیات و روایات اسلامی در مورد مفهوم «تجلی»، دارد.

کلیدواژگان: تجلی، تجلی غیب، تجلی شهادت، حدیث، قرآن کریم، ابن عربی.

«تجلی» اصطلاح و مفهومی پر کاربرد در سنت اسلامی است که تفسیر آن تأثیری بسزا در مبنای اخلاقی، معرفتی و باورهای دینی دارد. سابقه کاربرد اصطلاح به قرآن کریم و برخی احادیث بازمیگردد و سپس، اندیشمندان مسلمان، تفسیرهایی متعدد از آن ارائه کرده‌اند. این اصطلاح پیش از ابن عربی، بیش از هر چیز، مفهومی سلوکی بود که چگونگی تقرب وجودی-معرفتی سالک به حضرت حق، از طریق کنار رفتن حجابها و آشکار شدن افعال و صفات و ذات حق تعالی، را توضیح میداد، اما دیدگاههای ابن عربی در باب تجلی، با دیگران متفاوت بوده و تعابیر او در اینباره خاص خود اوست. پژوهش حاضر، با استفاده از روش

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران؛

Fe.samiei@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛

amir_tohidi_110@yahoo.com

۳. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران؛

mkrjoudi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۳۱ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:

عقول انسانها معرفی میکند و میفرماید: «بها تجلی صانعها للعقول و بها امتنع عن نظر العيون»؛ و نیز درباره تجلی حضرت حق در قرآن کریم میفرماید: «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر ان یکنوا رأوه». در خطبه ۱۸۵ نیز به گونه‌ی دیگر از تجلی خداوند اشاره شده و میفرماید: «لم تحط به الأوهام بل تجلی لها بها، و بها امتنع منها».

از مجموع آیات و روایات فوق و موارد مشابهی که در متون دینی آمده، بخوبی روشن میشود که تجلی خداوند بر عقول انسانها، بوسیله سایر مخلوقات الهی صورت گرفته و از تجلی ذات بیواسطه سخنی بمیان نیامده است. از اینرو، تلاش برای فهم و درک صحیح آیات و روایات و استنباط عقلی مستندات اسلامی و تطابق آن با آراء علما، میتواند ضمن گسترش دید و درک راحتتر مفاهیم موجود، باعث استحکام پایه‌های اعتقادی و شناخت بهتری از توحید و خداشناسی و معرفت حجج الهی گردد.

در این راستا، این پژوهش نگاهی به آراء ابن عربی در مورد تجلی و مقایسه آن با آیات و روایات اسلامی دارد. نکته حائز اهمیت درباره ابن عربی اینست که اگرچه او یکی از شخصیت‌های بزرگ منتسب به عرفان اسلامی و مشهورترین شخصیتی است که در این حوزه مطرح شده، بطوریکه برخی این شخصیت را پذیرفته و او را پدر عرفان میدانند و به او لقب محیی‌الدین داده‌اند، اما برخی دیگر نیز آراء او را مطلقاً نپذیرفته، بلکه آنها را مخالف عقل و سنت دانسته‌اند. از اینرو، در این پژوهش سعی میکنیم به

«تجلی خدا» یکی از موضوعاتی است که در طول تاریخ اسلام، بطور خاص مورد توجه محدثین، متکلمان، فلاسفه و بویژه عرفا بوده است. بتردید این اصطلاح و شرح و تفسیر آن، یکی از دشوارترین و ژرفترین اصطلاحات عرفان اسلامی بشمار میرود که تبیین آن در ابعاد مختلف، اهمیت بسیار دارد. در مستندات اسلامی، از جمله قرآن کریم و احادیث و ادعیه معصومین (علیهم السلام)، بطور واضح و مبرهن، به تجلی خداوند اشاره شده است. بارزترین آیه‌ی که اشاره به تجلی خداوند دارد، آیه ۱۴۳ سوره اعراف است که میفرماید: «و لما جاء موسى لمیقاتنا و کلمه رَبُّهُ قَالَ رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَیْکَ قَالَ لَنْ تَرَانِی وَلَکِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِی فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکَا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَکَ تَبَّ إِلَیْکَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ». ذیل این آیه شریفه، تجلی خداوند در ابعاد مختلف مورد بحث و بررسی مفسران و اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است.

در روایات و ادعیه معصومین (علیهم السلام) نیز در ارتباط با تجلی خداوند بر خلقش، مضامین و مستندات فراوانی وارد شده که بعنوان نمونه میتوان به خطبه ۱۰۸ نهج البلاغه اشاره کرد؛ حضرت علی (علیه السلام) میفرماید: «الحمد لله المتجلی لخلقہ بخلقہ و الظاهر لقلوبهم بحجته». در خطبه ۱۸۶ نیز ضمن تأکید بر تجلی بوسیله مخلوق بر مخلوق، محل این تجلی را

این پرسش پاسخ دهیم که منظور از تجلی خداوند در قرآن و روایات اهل بیت (علیهم السلام) چیست؟ و تفاوت آن با دیدگاه ابن عربی چگونه است؟ در همین راستا، نخست معنا و مفهوم تجلی در قرآن و روایات و ادعیه معصومین (علیهم السلام) را بررسی کرده و سپس به مقایسه آن با آراء ابن عربی پرداخته شده است تا تباین یا اشتراک و افتراق این دو دیدگاه روشن گردد.

پیشینه پژوهش

در مورد عرفان عملی و نظری ابن عربی و همچنین دیدگاههای کلی او درباره مفاهیم عرفان و تصوف، تحقیقات بسیاری صورت گرفته است؛ از جمله:

- سیداحمد فاضلی در مقاله «نظام‌واره تجلی در مکتب عرفانی ابن عربی» (۱۳۸۵)، ضمن برشمردن مقدمات ضروری بحث، تجلی را بمنزله نظامی که متصدی تبیین و تحلیل کثرات است، بررسی میکند. اتقان انتساب مدعیات به اهل عرفان، بویژه نحله محیی‌الدینی است.

- سعید رحیمیان در مقاله «تجلی و احکام آن در عرفان عملی محی‌الدین ابن عربی» (۱۳۸۸) مدعی است که در پژوهشهای انجام‌شده، بقدر کفایت به توضیح و تشریح مفهوم تجلی و کاربردهای آن پرداخته نشده است، بنابراین نویسنده در پژوهش مذکور، به توضیح و تشریح مفهوم تجلی و کاربردهای آن در عرفان پرداخته است.

- جنید اعلا، سیدعلی قاسم‌زاده و رضا

سمیع‌زاده، در مقاله‌یی با عنوان «تجلی از منظر ابن عربی و بازتاب آن در اشعار شاه قاسم انوار» (۱۳۹۹)، ضمن تشریح نگرش ابن عربی به مفهوم تجلی و نفوذ اندیشه وی در عرفان و تصوف، بازتاب آن را در اشعار شاه قاسم انوار بررسی کرده‌اند.

- رضا فهیمی، حسین آقاحسینی و محمدرضا نصر اصفهانی، در مقاله «بررسی مفهوم تجلی و انواع آن از دیدگاه ابن عربی» (۱۳۹۱)، انواع تجلی از دیدگاه ابن عربی را بررسی کرده و تعبیرها و برداشتهای مختلف شارحان آثار وی از مبحث تجلی و انواع آن را مورد مطالعه قرار داده‌اند.

- مریم السادات نوابی قمصری در مقاله «ذات و تجلی غیبی خداوند از دیدگاه ابن عربی و د لئون» (۱۳۹۹)، پژوهشی تطبیقی بین آراء ابن عربی و موسی د لئون، نویسنده کتاب معروف زوهر، با موضوع ذات و تجلی غیبی خداوند انجام داده است.

- محمد رودگر و طاهره میرزایی در مقاله «تجلی حق در دعا از منظر محی‌الدین ابن عربی و امام خمینی (ره)» (۱۴۰۰) به جایگاه کاربردی تجلی حق در دعا و در عرفان عملی و آراء عرفانی ابن عربی و امام خمینی در اینباره پرداخته‌اند.

لازم به توضیح است که اگرچه آثاری متعدد در مورد ابن عربی و نگاه او به تجلی خداوند نوشته شده، ولی تحقیقی مستقل در مقایسه بین دیدگاههای ابن عربی و قرآن و روایات معصومین (علیهم السلام) که مبین تباین یا اشتراکات و

افتراقات این دو دیدگاه باشد، صورت نگرفته است.

تجلی در قرآن و روایات شیعه

۱. تعریف تجلی

«تجلی خدا» از دشوارترین و ژرفترین اصطلاحات عرفان اسلامی بشمار میرود (خرمشاهی، ۱۳۶۶: ۱/ ۵۹۸). عارفان، «تجلی» را در دو معنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بکار میگیرند و با زبان رمز، از تجلی خورشید حقیقت در آینه جهان، و نیز از تجلی خورشید حقیقت در آینه دل، سخن میگویند. بر همین اساس است که ایزوتسو بر اهمیت تجلی در اندیشه ابن عربی تأکید میورزد و تصریح میکند که بحث از مسائل مختلف در فلسفه ابن عربی، چیزی جز تفسیر تجلی از منظرهای گوناگون نیست. تعریفهایی که در متون عرفانی از تجلی ارائه شده، همه تعریفهای معرفت‌شناسانه هستند که میتوان از آنها به جلوه‌گر شدن حقیقت در آینه دل تعبیر کرد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵: ۱۴/ ۵۸۸).

۲. چیستی تجلی در کلام معصومین

قبل از تحقیق درباره کم و کیف مبحث تجلی در کلام معصومین (علیهم السلام)، لازم است علاوه بر تعریف لغوی و مفهومی، به معنا و مفهوم تجلی در کلام معصومین (علیهم السلام) نیز توجه کنیم. تجلی در روایات منقول و مکتوب دینی، با حواشی مرتبط با آن، بمنصه

قول و تحریر درآمده است. در حدیثی قدسی، تجلی مساوی آفرینش در نظر گرفته شده که بر اساس هدف خلقت، پروردگار تجلی نموده و آفرینش بوجود آمده است. در این حدیث، تجلی از مقولات ذاتی حق دانسته شده و هدف و مفهوم تجلی، چنین بیان گردیده است:

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأُحْبَبُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرَفَ؛ گنجی پنهان بودم که دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم (مجلسی، ۱۹۸۳: ۸۴/ ۱۹۹).

بر اساس عقاید اسلامی و روایات شیعه، تجلی بر پایه حب ذاتی است؛ یعنی از آنجا که خداوند جمیل و دوستدار جمال است، و اقتضای حسن و جمال، جلوه‌گری و عاشق‌طلبی است، خدا برای جلوه‌گر شدن، جهان را آفرید که هر پدیده‌یی در آن، آینه‌یی است برای ظاهر شدن اسمی از اسماء یا صفتی از صفاتش (شوقی، ۱۳۷۱). در حدیثی از امام رضا (ع)، از روند تجلی پروردگار چنین سخن بمیان آمده است:

حمد و سپاس مختص ذاتی است که پدیدآورنده اشیاء است، با قدرت کامله و حکمت بالغه‌اش، تمام موجودات را ابتدا و از هیچ، ابداع نمود، نه از چیزی. لاجرم آفرینش ابداع بوده، نه اختراع و نه بخاطر علتی، پس صحیح نیست به انشاء و خلقتش ابتداع اطلاق نمود. آنچه را که خواست و به هر کیفیتی که دلخواهش بود، خود بتهنایی آفریده، و بدین ترتیب

حکمت و حقیقت رب بودن خویش را آشکار نمود (ابن بابویه، ۱۳۹۱: ۹۸/۱).
 بر اساس روایات موجود، میتوان تجلی را ظهور ارادهٔ پروردگار از حب ذاتی او دانست و نمود آن را ورای ذات، در اسماء و افعال حق مشاهده کرد؛ این نمود با نمایان شدن صفات و افعال پروردگار در ایجاد خلقت بوقوع میپیوندد.

۳. منشأ تجلی از دیدگاه قرآن و معصومین

فهم خاستگاه و منشأ تجلی توسط عقول انسانی، کاری است بس مشکل، بلکه محال، که تنها از طریق روایات و آیات قرآن میتوان به آن پی برد و تنها میتوان گفت منشأ تجلی، ذات مقدس حضرت حق است که وحدت مطلق و محض وحدت است. منشأ تجلی در آیات و روایات بصورت‌های مختلف بیان شده که به مواردی از آنها اشاره میکنیم. پیامبر اکرم (ص) فرمود:

چون خدا خواست ما را بیافریند، کلمه‌یی گفت و از آن نوری آفرید، باز کلمه‌یی گفت و از آن روحی آفرید، و آن نور را به آن روح درآمیخت، و مرا و علی را و فاطمه و حسن و حسین را آفرید، و او را تسبیح گفتیم و تسبیحی نبود، و تقدیس کردیم و تقدیسی نبود (مجلسی، ۱۳۹۲: ۵۴/۱۹۲).

نور، اصل حقیقت وجود است، یعنی اسم الله است؛ «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ نور سماوات و ارض خداست»، یعنی جلوهٔ خداست. هر چیزی تحقق و

ظهوری دارد که همان نور است؛ ما به این نور میگوییم برای اینکه ظهوری دارد؛ انسان هم ظاهر است؛ نور است. حیوانات هم همینطور، نورند. همهٔ موجودات نورند و همه هم نور «الله» هستند (خمینی، ۱۳۹۲: ۲/۹۰۴).

امام خمینی در اینباره تصریح میکند:

تجلی ذات بر موجودات، نه اینکه تجلی بر موجودات، تجلی‌یی که وقتی ما بخواهیم تعبیرش کنیم، میگوییم: وجودات ما. همان یک تجلی است، یک نوری که در آینه‌های متکثر [منعکس میشود]... بطور مثال، صد تا آینه را اینجا بگذارید و نور شمس یا شیء دیگری در آن منعکس شود، به یک اعتبار میگویید: صد تا نور است؛ نور آینه همان نور است، منتهی محدود است، صد تا است؛ لکن همان نور است، همان جلوهٔ شمس است، نور شمس است که در صد تا آینه پیدا شده است. جلوهٔ حق تعالی است در این تعیناتی که هست. تعینات، نه یک تعینی باشد و یک نوری، نور وقتی جلوهٔ فعلی بکند، تعینات لازم‌هاش است (همان: ۹۰۹).

۴. مراتب تجلی

تجلی مراتب گوناگون دارد. هر موجودی، بحسب استعداد و کمالات لایق خود، میتواند مرتبه‌یی از مراتب تجلی را دریابد. تجلی مرتبهٔ لایق هر انسان، حجاب تجلیات مافوق استعداد

وی است که از آن به «حجب نور» یا «حجب نورانی» تعبیر میشود. در مناجات شعبانیه از خداوند سبحان خواسته میشود تا توفیق رفع حجب نورانی را عطا فرماید: «وَأَنْزِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ؛ و چشمهای دل ما را به نور بینش خویش روشن فرما تا چشمهای دل، حجابهای نور را بدرد و به معدن عظمت برسد». حجابی که سید الشهداء(ع) در این فراز از دعای عرفه بیان میکند، همان حجاب نور ناشی از تجلی خداوند است: «یا من اَحْتَجِبُ فِي سُرَادِقَاتِ عَرْشِهِ عَنِ أَنْ تَدْرِكَهُ الْأَبْصَارُ، يَا مَنْ تَجَلَّى بِكَمَالٍ بَهَائِهِ».

اقتضای اسم «الظاهر» تجلی و بروز است و اقتضای اسم «الباطن» احتجاب و خفاست. آن که مظهر اسم الظاهر است، به عالم شهادت واقف است و آن که مظهر اسم الباطن است، به عالم غیب و غیب‌الغیوب واصل است. همه عوالم، مراتب تجلیات گوناگونند و هر کس بقدر سعۀ وجودیش، میتواند با مراتب تجلیات و مجاری انوار مرتبط باشد. ازینرو، در معراج پیامبر خدا (ص) جبرئیل رفیق نیمه‌راه میگردد، زیرا ظرفیت وجودی وی طاقت رویارویی با انوار ساطعه در آن جایگاه را ندارد؛ بهمین دلیل در جواب پیامبر خدا (ص) میگوید: «لو دنوت أنملةً لأحترقت؛ اگر به اندازه یک‌بند انگشت پیش بروم، میسوزم».

۵. انواع تجلی خداوند

تجلی خداوند را میتوان در دو بعد تجلی بیواسطه (که تجلی در وجود محمد و آل محمد

(ص) است) و تجلی باواسطه (که تجلی محمد و آل محمد (ص) بر سایر مخلوقات است)، بررسی کرد. پس میتوان تجلی را هر گونه تجلی بیواسطه و باواسطه حق تعالی دانست که بمقتضای شرایط و حال متجلی‌علیه، بروز میکند. تجلی حق، زمانی اصل حیات است و گاهی مایه موت؛ چنانکه فرشته مرگ، مانند ملک زندگی، هر دو تجلی خداوندند که یکی هنگام جان دادن به زنده‌ها ظهور میکند و دیگری هنگام جان گرفتن از آنها. بهمین دلیل، امام سجاد(ع)، جریان قبض روح انسان توسط عزرائیل(ع) را بعنوان تجلی فرشته مرگ از پرده‌های غیب دانسته و میفرماید:

... و تجلی ملک‌الموت لقبضها من حُجْبِ الغیوب...؛ از این رهگذر، امانه حق، تجلی اوست؛ چنانکه احیای وی تجلی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۰).

امیر مؤمنان علی(ع) نیز در اینباره میفرماید: یقول لما أَرَادَ كونهً: كُنْ فَيَكُونُ لَأَبْصُوتِ يَقْرَعُ، و لَأَنْدَاءِ يَسْمَعُ. و إِنَّمَا كَلَامُهُ - سُبْحَانَهُ فَعَلَ مِنْهُ أَنْشَاءً و مَثَلُهُ، لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا. و لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا؛ او هر چه را اراده کند، به آن میگوید: باش؛ آن شیء بلا درنگ موجود میشود. اما کلام او نه صوتی است که در گوشها نشیند، نه فریادی است که شنیده شود، بلکه سخن خدا، همان فعل اوست که ایجاد میکند، و پیش از او چیزی وجود نداشته، که اگر بود، خدایی دوم محسوب میشد (مجلسی، ۱۳۹۲: ۵۴/۳۰).

ابعاد سلبی تجلی از دیدگاه قرآن و روایات معصومین

ابعاد سلبی تجلی شامل مواردی میشود که در تجلی خداوند، امکان وقوع نداشته و در آیات و روایات نفی شده‌اند و اعتقاد به آنها، نفی پروردگار است. در کل و واقعیت مفهومی، تمام مواردی که در ابعاد سلبی مطرح میشوند، نتیجه‌ی جز شرک و کفر ندارد و طبق فرمایش خداوند، باید از آن پرهیز کرد؛ «واعبدوا الله ولا تشركوا به شیئاً؛ و خدا را پرستید! و هیچ چیز را همتای او قرار ندهید» (نساء / ۳۶). از اینرو، مواردی همچون رؤیت، توصیف، ادراک، تشبیه، تمثیل، تحدید، تجسد و تکثیر پروردگار، از موارد سلبی تجلی هستند که هم در آیات و هم در روایات معصومین (علیهم السلام) بکرات بر آنها تأکید شده است. در ابعاد سلبی در روایات، یک قاعده کلی بیان شده است:

فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه و كل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه؛ پس هر چه که در مخلوقات است، در خدا پیدا نمیشود و آنچه در مخلوقات امکان دارد، در خدا امتناع دارد (همان: ۲۳۰).

لا تدرکه الأبصارُ و هو یدرکُ الأبصارَ و هو اللطیفُ الحَبِیرُ؛ چشمها او را در نمی‌یابد، ولی او چشمها را درمی‌یابد و او نامرئی و دقیق و باریک‌بین و آگاه است (انعام / ۱۰۳).

لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان، و لكن تدرکه القلوب بحقائق الإیمان؛ چشمها او را به

عیان نتوانند دید، ولی دلها به ایمان حقیقی درکش کنند (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹).

ابعاد ایجابی تجلی از دیدگاه قرآن و روایات معصومین

از دیدگاه قرآن کریم، ابعاد ایجابی تجلی شامل مواردی نظیر ابداع و خلق، علم، قدرتند و از دیدگاه معصومین (علیهم السلام) وجود، تفویض و ولایت را شامل میشوند که در تجلی خداوند، امکان وقوع داشته یا بوقوع پیوسته باشد.

استمرار و دوام تجلی

دوام تجلی نیازی است که هر مخلوق که بر اثر تجلی خداوند حادث شده است، نیازمند آن است و حیات او، وابستگی مطلق به استمرار تجلی از ذات باریتعالی دارد. این فقر ذاتی، در قرآن اینگونه بیان شده است: «یا أيها الناس أُنتم الفقراءُ إلى الله والله هو الغنی الحمید؛ ای مردم! شما نیازمندان به خدايید و فقط خدا، بینیاز و ستوده است» (فاطر / ۱۵). تجلی اگر لحظه‌ی دوام نیابد، همه چیز نیست میشود، پس تجلی دائماً در جریان است تا خلقت دوام یابد. «إنما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون؛ شأن او اینست که چون پدید آمدن چیزی را اراده کند، فقط به آن میگوید: باش، پس بیدرنگ موجود میشود (یس / ۸۲)»، آن نفس که با کلمه «کن» خلقت را بنا نهاد، اگر لحظه‌ی این امر «کن» را متوقف کند، همه چیز نابود میگردد.

در حدیثی از رسول خدا (ص) میخوانیم: از کارهای او اینست که گناهی را میبخشد، ناراحتی و رنجی را برطرف میسازد، گروهی را بالا میبرد و گروهی دیگر را پایین می‌آورد (مجلسی، ۱۳۹۲: ۴/ ۷۱). حضرت سیدالشهدا (ع) در دعای عرفه میگوید: «أنت الذی تعرّفت إلی فی کلّ شیءٍ فرأیتک ظاهراً فی کلّ شیءٍ و أنت الظاهرُ لکلّ شیءٍ... کَیفَ تحفّی و أنت الظاهرُ أم کَیفَ تغیب و أنت الرّقیب الحاضرُ». این ظهوری که حضرت میفرماید، استمرار نفع حیات در خلقت است که دائماً جریان دارد.

تجلی تام خداوند

یکی از ارکان اصلی در ظهور و تجلی، مظهر و مجلاست؛ همه اسماء الهی ظهورات خداوند هستند که حق، سبحانه و تعالی، از طریق آنها ظهور و بروز میکند و کمالات خود را نشان میدهد. هرگاه اسمی بسیط یا ترکیبی که مجموعه‌یی از اسماء در آن ترکیب و مزج یافته‌اند، تجلی کند و جلوه و ظهور یابد، موجودی را پدید می‌آورد که آن موجود، مظهر حق و محل ظهور کمالات و اسماء اوست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴). در مسئله تجلی باید به مسئله اتحاد ظاهر و مظهر توجه داشت. حلول و اتحاد، کفر است و اتحاد بشر با ذات مقدس الهی بمعنای انقلاب امکان ذاتی به وجوب ذاتی است، که محال است. پس مقصود اینست که حق متعال در وجود خلیفه‌الله متجلی شده و انسان کامل، مظهر کامل و آینه تمام‌نمای

حق تعالی است. امام خمینی در اینباره میگوید: خلیفه خدا که آدم ابوالبشر یکی از مصادیق آن است، بزرگترین آیات و مظاهر اسماء و صفات حق و مثل و آیت حق تعالی است؛ و خدای تبارک و تعالی، از «مثل» یعنی شبیه، منزّه و مبرّاست؛ ولی ذات مقدس را تنزیه از «مثل»، به معنی آیت و علامت، نباید نمود «وله المثل الأعلى» (خمینی، ۱۳۹۲ الف: ۲۱).

بنابراین، همانگونه که استنباط میشود، خداوند با تجلی تام اسماء و صفاتش در خلیفه‌الله، زیباترین رابطه بین خود و انسان را بتصویر میکشد. اگرچه در آیات قرآن کریم اصطلاح «خلیفة‌الله» بصراحت نیامده است، اما از برخی آیات شریفه میتوان این معنا را استنباط نمود؛ از جمله:

خلقت انسان به بهترین شکل ممکن؛ «لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم» (تین / ۴).
عالم صغیری که آیات آفاق و انفس در او تجلی یافته است؛ «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم» (فصلت / ۵۳).

در احادیث نیز از «خلیفة‌الله» بعنوان هدف خلقت، حقیقت محمدیه (ص)، مظهر تجلی خدا و وجه‌الله تعبیر شده است (امینی، ۱۹۷۷: ۳۸ / ۷)؛ یا بعنوان مظهر اسماء و صفات و بزرگترین آیت الهی: «ما لله عزّ و جل آیه هی اکبر منی» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۰۷) و علت آفرینش جهان هستی: «لولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۵ / ۲۸).

ظهور و تجلی تام خداوند در معصومین

پیامبر خدا (ص) و اهل بیت ایشان، همه مظهر تام و تمام قرآن کریمند و خدای سبحان، همانگونه که در قرآن تجلی کرده است، در وجود مقدس آنها نیز متجلی شده است. بسبب این اتصال، خداوند آنان را وسیله‌ی برای رسیدن مخلوقات بسوی خود قرار داده است؛ چنانکه میفرماید:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ
الْوَسِيلَةَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید!
تقوا و پرهیزگاری پیشه کنید و وسیله‌ی
برای تقرب به خدا انتخاب نمایید
(مائده/ ۳۵).

در تأیید اینکه معصومین (علیهم السلام) جامع همه کلمات و اسرار الهی هستند، در قرآن کریم آمده است:

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ
وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ؛ بیقین، ما
مردگان را زنده می‌کنیم و آنچه را از پیش
فرستاده‌اند، و تمام آثار آنها را مینویسیم و
همه چیز را در امام مبین (کتاب
آشکارکننده‌ی) برشمرده‌ایم (یس/ ۱۲).

در باب نمود صفات الهی در وجود معصومین (علیهم السلام)، از امام علی (ع) نقل شده است که در خطبه‌ی میفرماید:

من هدایت‌کننده... ریسمان محکم الهی،
پیوند محکم خداوند، سخن پرهیزگاری،
چشم خدا، زبان راستگوی او، دست

خداوند هستم، و جنب (طاعت) خدایی
هستم... من دست باز خداوند با رحمت
و بخشش بر بندگان او و درب توبه
هستم... کسی که مرا و حقم را بشناسد،
پروردگار خود را شناخته است
(ابن بابویه، ۱۳۸۹: باب ۲۲/ حدیث ۲).

تجلی در اندیشه ابن عربی

در راستای عرفان عملی، ابن عربی در باب یکصدم از معارف فتوحات مکیه میگوید: چون دروازه علم به خدا از حیث ذاتش، بر روی غیر بسته شده، مطلوب به تجلی است. اصطلاح تجلی در عرفان عملی، به انوار غیبی که بر قلب فرد (سالک) آشکار گردیده تعریف میشود؛ «ما ینکشف للقلوب من انوار الغیوب» (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۱۷). در نگرش محیی‌الدین، نه تنها انسان و عالم مجلای ذات خداست، بلکه عین ذات اوست و خداوند با نگاه به انسان و هستی، خودش را میبیند. به اعتقاد وی، چون عالم تجلی ذات خداست، کاملتر از این عالم نمیتوان تصور کرد. او در اینباره مینویسد:

در عالم امکان، کاملتر از این عالم پدید نخواهد آمد، زیرا کاملتر از خداوند چیزی نیست. پس اگر تصور شود که در عالم، کاملتر از این عالم هم ممکن است بوجود آید، در آن صورت، کاملتر از خداوند هم خواهد بود؛ درحالیکه چیزی برتر از خدا نیست. در آنچه گفتم تدبر کن که این لباب معرفت خداست (همو، ۱۴۰۰: ۱۱/۳).

بنابراین، در نگاه وی، عالم ظهور ذات خداست، نه ظهور فعل او؛ «ذلک أن ظهور العالم عن الحق ظهور ذاتی» (همان: ۴ / ۲۱). همچنین در موضعی دیگر ابراز داشته است:

إن الله ما خلق العالم إلا علی صورته و هو جمیل فالعالم کله جمیل؛ خداوند عالم را نیافریده است جز بر صورت خویش و او زیباست پس تمام عالم زیباست (همان: ۲ / ۵۴۲).

بر این اساس، ابن عربی آفرینش بر صورت الهی را به تمام هستی تعمیم داده است. بنظر او، تنها از آن جهت «خلقت بر صورت الهی» منحصر به آدم بیان شده که انسان، تمام حقایق عالم را که در متون عرفانی «اسماء الهیه» خوانده شده و عین ذات خدا محسوب میشود، در خود جمع کرده است (همان: ۳ / ۵۵۶). از دیدگاه وی، تجلی ذاتی خداوند، جنبه وحدت حق است که هیچگونه کثرتی در آن محقق نیست.

ابن عربی از مرتبه احدیت خداوند به ذات غیب‌الغیوب یا حقیقت لابلشرط - که به این مفهوم، انکرالنکرات یا نامتعینترین نامتعینهاست - میرسد. پس، از تجلی ذاتی خداوند، بعدی که خداوند بصورت عام تجلی میکند را جنبه کثرت گوید. این کثرت در نظر او به سه صورت نمود دارد: کثرت در اسماء و صفات خداوند، کثرت در اعیان ثابته (ثوابت ذاتی) و کثرت در عوالم وجود خارجی.

انواع تجلی از دیدگاه ابن عربی

محبی‌الدین در فص شعبی از فصوص الحکم تصریح میکند:

خدای را دو تجلی است: تجلی غیب و تجلی شهادت. از تجلی غیب، استعدادی را که قلب بر آن است، میبخشد و آن تجلی ذاتی است که حقیقتش غیب است، و آن هویتی است که بنا به فرموده‌اش، «هو» استحقاق آن را دارد؛ پس «هو» برای او دائم و همیشگی است. چون برای آن - یعنی قلب - این استعداد حاصل گشت، حق تعالی بر آن تجلی میکند - تجلی شهودی در عالم شهادت - پس او را میبیند، و بصورتی که برایش تجلی کرده است، ظاهر میگردد، چنانکه بیان داشتیم. پس او، تعالی او را استعداد میبخشد و فرمود: «اعطی کل شیء خلقه؛ آفرینش هر جنبنده‌یی را بدو داد (همو، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

تجلی ذات، صفات و افعال

نوع دیگری از انقسام اسماء، بصورت اسامی ذات و صفات و افعال است. اگرچه در حقیقت، تمام اسامی ذاتند، به اعتبار ظهور ذات در آنها، مسمما به اسامی ذات؛ به اعتبار ظهور صفات، مسمما به اسامی صفات؛ و به اعتبار ظهور افعال، به افعال مسمما میشوند. ابن عربی اسامی متعددی نظیر الله، رب، ملک، قدوس، نور، وارث، ذوالجلال و... را اسماء ذات میدانند.

کلماتی همچون حی، شکور، قهار، قاهر، مقتدر و... را اسامی صفات می‌شمارد. از نظر او، اسامی افعال نیز کلماتی همچون خالق، باری، مصور، رزاق، مبدی، وکیل و... هستند (همو، ۱۳۶۷: ۲۳۸). بهمین دلیل، منظور از این عبارت که «تمام عالم مظاهر تجلیات حق است»، تجلی اسماء و صفات اوست؛ زیرا حق را فقط از راه صفات او میتوان شناخت، و ذات بی‌صفت از حیطة فهم و ادراک ما بیرون است. ما صفاتی را برای خدا قائل می‌شویم و خداوند را به نامهایی می‌خوانیم که دلالت بر آن صفتها دارد (فهمی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۱۱).

فیض اقدس و فیض مقدس

فیض اقدس و فیض مقدس به دو مقام احدیت و واحدیت متعلقند. از دیدگاه ابن عربی، فیض اقدس عبارتست از: تجلی ذات احدیت برای خود، در صور ممکناتی که وجود بالقوه‌شان را در آن صور تصور میکنند. پس فیض اقدس، نخستین مرتبه از مراتب تعینات در طبیعت وجود مطلق است. البته این تعینات از تعینات معقولی هستند که در عالم اعیان حسی وجود ندارند، بلکه صرف قوایل وجودند. این حقایق معقول یا صورتهای معقول ممکنات، همان است که ابن عربی نام اعیان ثابت موجودات را بر آنها اطلاق میکند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۸).

عبارت ساده‌تر، فیض اقدس، اولین

خواست خداست برای اینکه رؤیت دوم صورت بگیرد؛ یعنی از مرتبه احدیت، وارد مرتبه پایتتر می‌شویم و به مراتبی میرسیم که از مرتبه احدیت سرچشمه گرفته است؛ این کار با فیض اقدس صورت می‌گیرد.

تجلی ذاتی و تجلی اسمائی

«فیض اقدس»، تجلی ذاتی حق تعالی و «فیض مقدس»، تجلی اسمائی اوست. ذات مطلق حق - که همان مطلق وجود است - قابل شناسایی نیست. شناسایی ذات فقط از راه شناسایی صفت ممکن می‌گردد، صفت نیز اعتبارات و نسبتهایی است که موصوف را از دیگران متمایز میکند؛ اسم، معرف ذات به اضافه صفت است. هر کدام از اسمهای بیشمار حق، بر جنبه یا اعتبار ویژه، یعنی صفتی از صفات او دلالت میکند. این اسمها و صفتها، در عین حال که از هم جدا و متمایزند، در دلالت بر ذات یکتای حق، هم‌بازند. درباره فعل حق نیز باید گفت: محداثات، همه فعل حقند و اسماء الهی، یعنی کمالات او، با فعل حق، تحقق می‌یابند (فهمی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۱۲).

تجلی جلال و جمال

ابن عربی از نوعی تجلی بنام تجلی جلال و جمال نیز نام می‌برد و می‌گوید: تجلی جلال و جمال الهی به قلب بنده، اثر هیبت می‌بخشد. لازمه تجلی جمالی، لطف و رحمت و قرب به حق است. در مقابل، تجلی جلال، موجب قهر و غضب و دوری است. این دو تجلی در التزام

با یکدیگر و به اصطلاح، لازم و ملزومند؛ یعنی جلال لازمه جمال است و جمال در جلال قرار گرفته است. تجلی جلال در دنیا و برزخ و قیامت است و تجلی جلال، در بهشت وجود ندارد. ابن عربی در باب دویست و چهارم فتوحات مکیه مینویسد:

تجلی جمال در قلب حالت انس ایجاد میکند؛ اما بیشتر صوفیان حالت انس را تجلی جلال میدانند که اشتباه است. وی اشتباه این افراد را ناشی از بیتوجهی به این نکته میدانند که تمیز حق و باطل با شهود صحیح، به تمام اهل الله روزی نشده است (ب نقل از همانجا).

تجلی ربوبیت و تجلی الوهیت

ابن عربی درباره این قسم تجلی، میگوید: تجلی ذات بر دو نوع است، تجلی ربوبیت و تجلی الوهیت. تجلی ربوبیت همان است که برای موسی (ع) و کوه طور رخ داد و هستی آنها باقی بود، اگرچه کوه متلاشی شد و موسی بیهوش گردید. اما تجلی الوهیت، به پیامبر اسلام (ص) اختصاص دارد که بر اثر این تجلی، هستی وی در ذات الوهیت فانی شد، بطوریکه به او وحی شد: «کسانی که با تو بیعت میکنند در حقیقت با خدا بیعت میکنند» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۹).

مرتبه تمثلی است و نباید با بحث حلول و اتحاد یا تشبیه و تجسیم، خلط شود. خداوند بسبب کمالیت، وصفی از اوصاف محدثات را نمیپذیرد، اما هنگامی که در مرتبه تمثلی بر دیدگان مقید به حس مشترک تجلی کند، در این تجلی خاص، احکام از اوصاف محدثات تبعیت میکنند. خود خداوند از شدت وضوح، دلیل خودش است، زیرا هیچ چیز در دلالت قویتر از دلالت شیء بر خودش نیست. اما اینکه میفرماید: «جعت فلم تطعمنی و ظمئت فلم تسقنی و مرضت فلم تعدنی؛ گرسنه شدم، خوراکم ندادی؛ تشنه شدم، آبم ندادی؛ بیمار شدم، به عیادتم نیامدی»، در مرتبه تمثلی و زمانی است که نسبتها در او برطرف نشده، اما هنگامی که نسبتها برطرف میشود، میفرماید: «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) یا «فان الله غنی عن العالمین» (آل عمران / ۹۷). ابن عربی در «باب احوال» کتاب فتوحات، به تجلی حق در مرتبه تمثلی اشاره کرده است.

تجلی قرب و بُعد

تجلی قرب و بعد نیز همچون تجلی جمال و جلال است. بعقیده شیخ، تفاوت تجلی قرب و بعد در اینست که «تجلی قرب در مواد است و تجلی بعد در غیر ماده» (همو، ۱۴۰۰: ۶۴۹).

تجلی انکار

ابن عربی در مبحث مکاشفه، از «تجلی انکار» سخن میگوید. او معتقد است خداوند مردانی دارد که آنقدر به آنان فهم، اتساع و

تجلی حق تعالی در مرتبه تمثلی

باید توجه کرد که تجلی حق تعالی گاهی در

حفظ امانت، بخشیده که اشاره‌های اشارت‌کننده به او را می‌فهمند، خداوند را در تجلی انکار می‌شناسند و در هر اعتقادی، مشاهدهند (همان: ۴۱۰). خوارزمی در شرح فصوص الحکم، در اینباره مینویسد:

چون حق به صفت منعم تجلی کند، رغبات بسوی او متوفّر گردد؛ چون به صفت منتقم برآمد، هرب و نفرت نتیجه دهد؛ و هرگاه تجلی بصورتی نماید که موجب تعظیم نیست، انکار کرده شود (خوارزمی، ۱۳۷۵: ۲۵۶).

تجلی انوار

محبی‌الدین در کتاب فتوحات مکیه، به نوع دیگری از تجلی بنام «تجلی انوار» اشاره کرده و حتی تجلی را نوری میداند که بر دلها کشف و آشکار شود.

اگر گویی تجلی چیست؟ گوییم: آنچه بر دلها از انوار غیوب پس از ستر- کشف و آشکار میشود (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۵۵).

او در باب صدم از معارف فتوحات مکیه میگوید: چون دروازه علم به خداوند از حیث ذاتش بر روی غیر بسته‌شده، مطلوب به تجلی است (فهیمی، ۱۳۹۱: ۱۱۳).

تجلی عام خدا بر انسان

در بیان ابن عربی، جهان همچون آینه‌یی است غیرصیقلی، که وقتی خدا در آن نمایان

میشود، شکل محل را بخود میگیرد و بدون این محل و رنگ و محدودیت محل، او را نمیتوان شناخت. تصور هر کس از خدا، آنگونه است که خودش در آینه وجودش می‌اندیشد. سپس، نتیجه میگیرد: کسی که از آینه طبیعت، میخواهد خدا را بشناسد، آینه او غیر معقول است، اما آن که از راه انسان و کون جامع وارد میشود، آینه‌اش صیقلی است.

دیدن خود بدون واسطه، همانند دیدن خود در آینه نیست، زیرا آینه‌یی آنگونه که محل است او را نشان میدهد، نه آنگونه که خود صاحب صورت است. و بدون آینه آنگونه مشخص نیست. خدای متعال همه عالم را مثل بدنی آفرید که این جهان، مثل آینه بدون جلا یا بدن بدون روح، بود و خداوند خواست این آینه را جلا بخشد و در آن روح بدمد، و آدم جلا و روح این بدن شد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۸).

آدم برای خداوند، مثل مردمک چشم است که بوسیله او نگاه میکند و بهمین جهت، او را انسان مینامند، زیرا خداوند بوسیله او به خلق خود نظر می‌افکند و بر آنان رحمت می‌آورد (همان: ۵۰).

پس انسان وسیله رحمت الهی و حلقه واسطه‌یی است میان وجود متعالی محض و موجودات بیجان، و چون انسان آلت و وسیله‌یی برای خداست، پس خلیفه الله و دارای بعضی از صفات الهی است (عابدی، ۱۳۷۸: ۱۳۵).

مقام خلیفة اللہی

ابن عربی معتقد است انسان، جامع صفات الهی است و از همینروست که جانشین خداوند در جهان است؛ درحالیکه دیگر مخلوقات چنین مقامی ندارند. از طرفی، خلیفه باید آنچه از مستخلف عنہ ظاهر میشود را نمایان سازد وگرنه خلیفه نیست. او با استناد به آیه «إني جاعل في الأرض خليفة» (بقره / ۳۰)، مینویسد:

او نایب خداست که به صورت او نمایان شده و خدا در آسمان و در زمین، معبود است که در زمین، نایبش او را ظاهر ساخته است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲ / ۱۲۹).

در نظر ابن عربی، خداوند با کمالات خویش، در کاملترین خلق خود ظاهر شده است و آن، آدم است (همان: ۶۷). از همینروست که وی بین صفات الهی و صفات بشری، اشتراک معنوی قائل است؛ چنانکه تصریح میکند:

تمام فضایل اخلاقی، صفات خداوند است؛ ازاینرو، همه مکارم اخلاقی در سرشت انسان نهاده شده و به این دلیل، مخاطب شده است. برخی از کسانی که علمی به حقایق امور ندارند، میگویند: انسان به صفاتی تخلق میکند و خداوند نیز صفاتی دارد (صفات بشری با صفات الهی، فرق دارد)، این را کسی میگوید که به حقایق امور جاهل است (همان: ۲۴۱).

بنابراین، او «خلق آدم بر صورت خداوند» را از

آن جهت میدانند که صفات الهی، در وجود انسان، عیناً بودیعت گذاشته شده و بهمین دلیل است که به مقام «خلیفة اللہی» نایل شده است.

تحلیل و تقابل آراء ابن عربی با آیات قرآن و روایات معصومین

با توجه به مطالب بیان شده، تعارضات دیدگاههای ابن عربی با آیات و روایات معصومین (علیهم السلام) را میتوان در مباحثی مهم همچون «تعریف تجلی»، «مثلیت»، «ذات یا عدم محض»، «قضاوت مطلق درباره ذات خداوند»، «حدود محدود»، «تصورات انسان از خداوند»، «تجلی خداوند در روز قیامت» و «درنهایت، «تجلی انکار» بخوبی مشاهده و استنباط نمود.

بنظر میرسد دیدگاههای ابن عربی از تعریف تجلی، با سایر عرفا تفاوتی بسیار دارد و بهمین دلیل، تعبیر وی در اینباره خاص خود اوست. بطور کلی، او «تجلی» را دو نوع میدانند: «فیض اقدس» یا همان «تجلی ذات احدیت برای خود در صور اعیان ممکنات» و «فیض مقدس یا تجلی اسماء» (تحقق و ظهور اعیان ثابت در عالم خارج). اولی تجلی غیب است و دومی تجلی شهادت.

ابن عربی میگوید: ما هر چه از او بگوییم، در حقیقت از خودمان گفته‌ایم و هر وصفی از او کنیم، از خودمان کرده‌ایم، زیرا هستی ما، هستی اوست. برای هست شدن، ما نیازمند اویم و برای ظاهر شدن بر نفس خویش، او نیازمند

ماست (همو، ۱۳۸۶: ۱۶۴). در جمله: «هو مفتقر الينا من حيث ظهوره لنفسه»، ابن عربی فقر را به خدا نسبت میدهد که برای ظهور خویش، نیازمند مخلوق خود است، درحالیکه در قرآن کریم بصراحت فقر را از خدا میزداید و به مخلوق نسبت میدهد:

يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم! شما نیازمندان به خدايید و فقط خدا بینياز و ستوده است (فاطر/ ۱۵).

بیانهای متناقض و متضادی که ابن عربی بکار میبرد بنوعی سرگشتگی میماند؛ گاه ذات خداوند را وصولناپذیر و گاه مساوی با عدم محض میدانند.

امیرالمؤمنین (ع) میفرماید: «الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه و الظاهر لقلوبهم بحجته؛ حمد مخصوص خدایی است که بر خلقش با خلقش تجلی کرد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸). اگر حضرت میفرمود المتجلى لنفسه بخلقه، آنگاه کلام ابن عربی درست بود؛ اما روایت امام (ع) خلاف آن را بیان کرده است.

بنظر میرسد تعارضی از منظر مثلث نیز در تفکرات ابن عربی وجود دارد. طبق حدیث امام رضا (ع)، فرض مثال برای خداوند مردود است: و لا حقیقته أصاب من مثله؛ و کسی که او را به چیزی شبیه نماید به حقیقت او نرسیده است (ابن بابویه، ۱۳۸۹: باب ۲، حدیث ۲).

همچنین از امام رضا (ع) نقل شده است:

کنههُ تفریق بینهُ و بین خَلقه؛ عمق الهی جدایی میان او و بندگانش است (همان: باب التوحید و نفی التشبیه: ۳۴).

درمورد ذات یا عدم محض نیز اختلافی قابل توجه دیده میشود. ابن عربی در فصوص الحکم مینویسد:

و إذا دُفَّتْ هذا دُفَّتْ الغایة الّتی لیس فوقها غایة فی حقّ المخلوق فلا تَطْمَع و لا تُتَعَب نَفْسُک فی أَنْ تَرْفَی فی أعلى من هذا الدَّرَج فما هُوَ ثَمَّ أصلاً و ما بَعْدَه إلا العَدَمُ المَحْضُ؛

اگر این را چشیدی، حدی را چشیده‌یی که بالاتر از آن، حدی برای هیچ مخلوقی نیست. پس طمع نکن و خود را به زحمت نینداز که به بالاتر از این پله صعود کنی، چون دیگر پله‌یی در کار نیست و پس از این رتبه، جز عدم محض (فناهی مطلق) چیزی نیست (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۶۲).

محبی‌الدین در این جملات، از وجود ذاتی پروردگار بعنوان عدم محض یاد میکند و نیستی مطلق را مترادف با آن میدانند، درحالیکه اگر ما به عدم محض برسیم، خدا را محدود به عدم کرده‌ایم. آیه «قل هو الله احد»، نشان از وجود ذات لایتصور خداوند دارد.

در مکتب ابن عربی، قضاوتی مطلق درباره ذات خدا صورت گرفته است، با این مضمون که: حق در اطلاق و تعالی غیرمشروط خویش (مرتبه ذات)، هیچگونه تجلی‌یی ندارد و بهمین دلیل ادراک شدنی نیست. به این مرتبه، حضرت

احدیت و غیب‌الغیوب یا غیب مطلق می‌گویند که هیچ تعینی در آن راه ندارد و صرفاً مصدر تجلی است. وقتی که ما امکان شناخت ذات خداوند را نداریم، چگونه می‌توانیم تجلی را از ذات او اثبات یا نفی کنیم؟ (بغیر از اینکه خداوند خود بیان کند) و چون شناخت وجودی و نوعی از آن را نداریم، پس فقدان مبدأ شناختی، ما را از هر گونه قضاوت نهی می‌کند، زیرا قضاوت باعث انشقاق در توحید می‌شود. مبنای قضاوت ما تنها می‌تواند در حیطة شناخت محدودی که از تجلی صفاتی و افعالی خداوند داریم، باشد، آنهم در حد بضاعت خودمان.

ابن عربی معتقد است تجلی کشف انوار غیبی بر دلهاست و چون فعل، متعدی است و از تأثیر انوار غیب (متعدی) بر دلها (متعدی علیه) سخن می‌گوید، کشف در حد دل است و مابقی غیب است که در دسترس ما نیست. پس ما چگونه می‌توانیم از کم و کیف آن خبر دهیم؟ از باب حد محدود نیز مشاهده می‌شود طبق نظر ابن عربی همه‌چیز عین حق است و هر تعینی در عالم هستی، تعین حق متعال است؛ بنابراین، هر مخلوقی ظهور خود حق است و هر حدی در مخلوقات خود، حق را محدود مینماید. ابن عربی در فص نوحی تصریح می‌کند: «فإن للحق فی کل خلق ظهوراً... فَالْحَقُّ مَحْدُودٌ بِكُلِّ حَدٍّ»؛ (همانجا)؛ این در حالی است که هرگونه تحدید برای خداوند در روایات نفی شده است. امام علی(ع) می‌فرماید: «لَمْ يَطْلُعِ الْعُقُولُ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ؛ عقول را بر حدود صفتش

مطلع نمی‌کند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۹).

ابن عربی در بیان خود تصریح می‌کند که باید تمام تصورات انسان را درباره خدا، صواب بدانیم، زیرا در حقیقت، خداوند شامل همه‌چیز می‌شود و چیزی از حیز وجودی او خارج نیست (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲ / ۱۲۴)؛ بنابراین، چون در عالم چیزی جز خدا نیست، همه تصوراتی که انسان درباره خداوند دارد نیز منطبق با ذات خداست (پهلوان و آذرخشی، ۱۳۸۹: ۳).

اما باید توجه نمود که این عقیده موافق با قرآن و روایات نیست؛ اگر آن‌طور بود که ابن عربی پنداشته، مذمت کردن و تکفیر کسانی که قائل به الوهیت عیسی (ع) و دیگر شخصیتها هستند، بیجهت بود؛ حال آنکه در قرآن کریم بصراحت این عقیده اهل کتاب، تخطئه و تکفیر شده است (مائده / ۷۲؛ توبه / ۳۰). اساساً یکی از اهداف اصلی پیامبران، اصلاح تصورات مردم درباره خدا بوده است. نگاهی به سخنان آن بزرگواران با مردمشان، شاهد این مدعاست:

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَاذِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ
فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ؛
وقتی خورشید را در حال طلوع دید،
گفت: این پروردگار من است، این
بزرگتر است؛ و هنگامی که غروب کرد،
گفت: ای قوم من! بتردید من [با همه
وجود] از آنچه شریک خدا قرار می‌دهید،
بیزارم (انعام / ۸).

حدیث تجلی خداوند در روز قیامت به صور مختلف، از جمله روایاتی است که در جوامع

حدیثی اهل سنت، از جمله صحیح بخاری و صحیح مسلم، وارد شده است و بسبب تعارضی که با برخی از آیات قرآن پیدا میکند، مورد توجیه و تأویل اندیشمندان سنی از یکسو، و نقد متفکران شیعه، از سوی دیگر، قرار گرفته است. اما در این بین، برخی از عرفا و صوفیه، این حدیث را مستندی بر امکان رؤیت باری تعالی دانسته و بالاتر از این، آن را ناظر بر تجلیات مختلف خداوند دانسته‌اند؛ حال آنکه این تلقی با تعالیم قرآن و روایات وارده از سوی اهل بیت (علیهم السلام) همخوانی ندارد. فارغ از اینکه اصالت حدیث «تجلی خداوند در قیامت به صور مختلف»، مورد تردید جدی قرار دارد، تفسیری که ابن عربی از این حدیث داشته، بسیار مناقشه‌برانگیز است. از امام رضا (ع) نقل است:

من شبهة الله بخلقه فهو مشرك و من وصفه بالمكان فهو كافر و من نسب إليه ما نهى عنه فهو كاذب ثم تلا هذه الآية: إنما يفتری الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون؛ هر کس خداوند را به مخلوقاتش تشبیه نماید، مشرک است و هر کس برای خداوند مکانی را فرض کند، کافر است و هر کس به خداوند آنچه را او از آن نهی فرموده نسبت دهد، دروغگوست (ابن بابویه، ۱۳۸۹: باب التوحید و نفی التشبیه، حدیث ۲۵).

گاهی تجلی بصورت بشر، فرشته یا جن نیز واقع میشود که تشخیص آن برای عوام غیرممکن است. نکته قابل تأمل اینست که

برخی از تعبیری که ابن عربی از مبحث تجلی دارد، تا حدودی با تعبیر دیگر عرفای اسلامی متفاوت و گاه در تضاد است. از میان این تفاوتها میتوان به مبحث تجلی انکار اشاره کرد. تجلی انکار یعنی زمانی که خداوند به صور ناقصه (از قبیل بیماری و مرض و فقر و احتیاج) متجلی شود. ابن عربی معتقد است هرگاه تجلی خداوند بصورت انکار باشد، اجابت بندگان هم بصورت انکار خواهد بود و انکار عبد در اصل، اجابت تجلی انکار خداوند است.

إن الحق يتجلى يوم القيامة للخلق في صورة منكرة فيقول: أنا ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك، فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له؛ حق تعالی در روز قیامت بصورت ناآشنا برای افراد تجلی پیدا میکند، پس او را انکار میکنند. سپس تحول پیدا میکند و بصورتی که او را در عقایدشان میشناختند، تجلی میکند، پس او را میپذیرند و به او سجده میکنند (بخاری، ۱۴۰۱: ۷/۲۰۵).

بنظر میرسد ابن عربی با طرح این نظریه، نوعی کلاف سردرگم را مینمایاند. عدم روشننگری کافی و تحلیلهای نامناسب، باعث انتقادات بسیاری به تجلی انکار شده است. این تجلی امر خداوند را در امور واجب تضعیف میکند. وقتی تجلی انکار باعث انکار بندگان گردد، حال با هر پیچشی که متصور شود، دخالت ارادی پروردگار محرز است. پس اعتقاد به تجلی انکار، نوعی نقض غرض در خلقت را

آشکار میکند و مسئله اختیار و جزا و پاداش را در مظان تردید قرار میدهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آراء ابن عربی در علوم نظری، عمیق و قابل توجه است، بطوریکه وقتی نام ابن عربی بگوش می‌خورد، عرفان نظری او بشکلی برجسته در ذهن شنونده تداعی میشود و این تصور بوجود می‌آید که جمیع مباحث کتابهای معروف وی، صرفاً متکفل بیان عرفان ناب اسلامی است، اما بعد از ژرف‌نگری در آثار وی، درمی‌یابیم که بسیاری از مباحث کلامی و حتی فقهی که در این کتابها مطرح گردیده، با مباحث عرفانی خلط شده است و نمیتوان تمام اعتقادات ابن عربی را خالی از اشکال دانست. گاه برخی آراء او در تعارض با اصول مسلم و منقول روایات اسلامی و شیعی است. پژوهش حاضر نمونه‌هایی از این تعارضات را بحث مفهوم تجلی نشان میدهد. برای نمونه، تعارضاتی که از منظر مثلثیت در تفکرات ابن عربی وجود دارد، طبق احادیث و روایات شیعه، مردود است. در مورد ذات یا عدم محض نیز اختلافاتی قابل توجه بین آراء ابن عربی و روایات اسلامی دیده میشود. همچنین، ابن عربی از وجود ذاتی پروردگار بعنوان عدم محض یاد میکند و نیستی مطلق را مترادف با آن میداند؛ این در حالی است که هرگونه تحدید برای خداوند در آیات و روایات اسلامی نفی شده است. درباره تجلی انکار نیز ابن عربی معتقد است خداوند به صور ناقصه

متجلی شود و گاه ذات خداوند را غیرقابل وصول و گاه مساوی با عدم محض میداند، درحالیکه چنین عقیده‌یی موافق بیانات قرآن و روایات شیعه نیست. در حقیقت، ابن عربی در آثار عرفانی خود، اغلب مسائل کلامی را با آب و رنگ عرفانی مطرح نموده، اما بهیچوجه به تصریحات صدها آیه و حتی در مواردی مختلف با براهین عقلی، پایبند نمانده است، بهمین دلیل تعابیری که برای تبیین تجلی بکار میرد، در مقابل آیات صریح قرآن درباره تجلی و روایات معصومین، تعابیری رسا و متناسب با این مقام نیست. افزون بر مواردی که مورد مناقشه اندیشمندان است، اختلافات و انتقادات به ابن عربی را میتوان ناشی از مواردی همچون وجود اشتباهها و استنتاجها غلط فکری، جزئی‌گویی و تعیین مصادیق، فاش‌گویی و بیروایی و ثقل معانی دانست که باعث بروز انتقادات و هجمه‌های فراوان به وی شده است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

صحیفه سجاده.

مفاتیح الجنان.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی (۱۳۸۹)

معانی الاخبار، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم:

فکرآوران.

- - - (۱۳۹۱) علل الشرائع، ترجمه سید

محمدجواد ذهنی تهرانی، قم: اندیشه هادی.

ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۷) رسائل ابن عربی، مقدمه و تصحیح مایل هروی، تهران: مولی.

----- (۱۳۷۰) فصوص الحکم، بهمراه تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهرا (س).

----- (۱۳۷۸) اصطلاحات الصوفیه، قم: بیدار.

----- (۱۳۸۵) فتوحات المکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.

----- (۱۳۸۶) فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.

----- (۱۴۰۰ق) الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.

اعلا، جنید؛ قاسم‌زاده، سیدعلی؛ سمیع‌زاده، رضا (۱۳۹۹) «تجلی از منظر ابن عربی و بازتاب آن در اشعار شاه قاسم انوار»، نشریه عرفان اسلامی، شماره ۶۶، ص ۲۹-۵۰.

امینی، عبدالحسین احمد (۱۹۷۷م) الغدیر، بیروت: دار الکتب العلمیه.

امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۴) حکمت عرفانی (تحریری از درسهای عرفان نظری استاد یدالله یزدان‌پناه)، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۴۰۱ق) صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر.

پهلوان، منصور؛ آذرخشی، مصطفی (۱۳۸۹) «تحقیق در متن و اسناد حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» و نقد دیدگاه ابن عربی»، پژوهشهای قرآن و حدیث، سال ۴۳، شماره ۲، ص ۳-۱۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰) پیام آیت‌الله جوادی آملی بمناسبت روز پاسدار و جانباز به گردهمایی پایگاه مقاومت بسیج مسجد هدایت آمل.

خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۶) حافظنامه، تهران: سروش.

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲الف) امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۹۲ب) توحید از دیدگاه امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خوارزمی، حسین‌بن حسن (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

رحیمیان، سعید (۱۳۸۸) «تجلی و احکام آن در عرفان عملی محی‌الدین ابن عربی»، مطالعات عرفانی، شماره ۹، ص ۵۳-۶۸.

رودگر، محمد؛ میرزایی، طاهره (۱۴۰۰) «تجلی حق در دعا از منظر محی‌الدین ابن عربی و امام خمینی (ره)» پژوهشنامه متین، شماره ۹۰، ص ۱۰۴-۷۷.

شوقی نوبر، احمد (۱۳۷۱) «تجلی در عرفان اسلامی و دیوان حافظ»، کیهان اندیشه، شماره ۴۴.

عابدی، احمد (۱۳۷۸) «تعالی از دیدگاه محی‌الدین و یاسپرس»، پژوهشهای فلسفی کلامی، شماره ۱، ص ۱۱۵-۱۳۸.

فاضلی، سیداحمد (۱۳۸۵) «نظام‌واره تجلی در مکتب عرفانی ابن عربی»، پژوهشهای فلسفی کلامی، شماره ۲۹، ص ۱۸۵-۱۶۳.

فهیمی، رضا؛ آقاحسینی، حسین؛ نصر اصفهانی؛ محمدرضا (۱۳۹۱) «بررسی مفهوم تجلی و انواع آن از دیدگاه ابن عربی»، ادبیات عرفانی، شماره ۶، ص ۱۰۱-۱۲۰.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ ق) الکافی، تهران:
دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۲) بحار الانوار، تهران: دار
الکتب اسلامیه.

--- (۱۹۸۳م) بحار الانوار، بیروت: دار احیاء
التراث العربی.

موسوی بجنوردی، محمدکاظم (۱۳۸۵) دائرة
المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائرة
المعارف بزرگ اسلامی.

نوابی قمصری، مریم‌السادات (۱۳۹۹) «ذات و
تجلی غیبی خداوند از دیدگاه ابن عربی و د
لثون»، آینه معرفت، شماره ۶۴، ص ۲۰-۱.