

Existence or Non-Existence of the World in Ibn Arabi's Mysticism

Ardalan Zamani*

Mohammad Mohammad Rezaei**

Abstract

Pantheism used to have the most highlighted role in Ibn Arabi's mysticism, so much so that without a proper appreciation of the concept of pantheism, one cannot perceive other thoughts of him. In discussions about pantheism and also as a distinct discussion in most ancient philosophical schools, the relationship between the true existence or the creator and the universe and the created beings is a very fundamental question. It follows from the concept of pantheism that the true existence and the universe are one. On the other hand, Ibn Arabi spoke of the otherness of the true existence and the universe, oneness is in one mode and otherness is in another different mode. The question is that the universe is a pure illusion or enjoys a truly authentic existence? This is a big contradiction in mysticism that has occupied the minds of the people involved. We argue that if we could construe the universe as the things that are, then since one cannot consider the universe as illusion and deprive it of existence, and also since one cannot both accept and reject the existence of the universe in a contradictory way, and one cannot designate a different less degree of existence for the universe, the only response is the acceptance of the existence of the universe. The result is that from the point of view of ontology, the world has real existence, but from the point of view of epistemology, we are involved in a type of illusion. The very expression of the 'universe' has an epistemological aspect in mysticism. Based on this view, the entire ontological structure of theoretical mysticism and its different worlds and spheres can be explained by the epistemological and intuitional status of man.

Keywords: Ibn Arabi, Oneness of being, World, Knowledge, Otherness, Imagination.

* Ph.D. of Philosophy of Religion, University of Tehran, Ardalanzamani@ut.ac.ir

** Professor of Philosophy of Religion, University of Tehran, Mmrezai@ut.ac.ir

Date Received: 10/09/2023, Date of Acceptance: 19/12/2023

 Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

Existence or Non-Existence of the World in Ibn Arabi's Mysticism

Extended abstract

The oneness of being is the most central idea of Ibn Arabi, and as interpreted by his commentators and followers, the oneness of being does not mean that the Real or true existence is united with others or is a single whole. The oneness of being means that only one entity has true existence and nothing else; therefore, the oneness of being gives the meaning of oneness and uniqueness; for this, many consider it the best interpretation of Towhid or pure monotheism. After this, the question that comes to mind first and foremost is what are others? What are these things that we name the world? The purpose of this research is to examine this question. What position should be taken in the existential structure of Ibn Arabi about the existence of the world?

This research discusses the oneness of being by focusing on the existence and imaginary world. In the discussion of existence, we refer to common views about the oneness of being. Ibn Arabi has contradictory interpretations about the existence of the world. He has said both that they exist and do not exist. According to this research, this is a contradictory proposition; because there is no intermediary between existence and non-existence. In the following, we refer to the imaginary world and two different interpretations of it, imagination means one presence of five divine presences, and imagination means everything other than real existence, which according to Ibn Arabi is an imaginary existence. Therefore, what we are looking for to investigate its existence or non-existence is sometimes called imagination in Ibn Arabi's mysticism and the term Alam has also been coined for it. For this, in order to make the matter more clear, more focus has been placed on what is imaginary existence.

In looking for an appropriate answer to the main question of research it is argued that

1. It cannot be said that the world is pure illusion and does not exist.
2. It is not possible to both accept and reject the existence of the world.
3. It is not possible to solve the problem by rejecting the law of non-contradiction.
4. In Ibn Arabi's mysticism, the Gradation of Being is not accepted.
5. Therefore, the world exists and enjoys true existence.

A great amount of this research is focused on explaining the existence of the world if we have no other way than accepting the existence of the world. Seeing things as imaginary existence and acceptance of otherness, from the point of view of this research, is caused by the subject's epistemological field. In fact, if we are talking about the epistemological subject, then the state of existence of the world will

correspond to the epistemic state of the subject. With this expression, the perception of something other than the Real is an inability to perceive pure existence. Therefore, the term Alam in Ibn Arabi's mysticism, which means other than the Real, is a term that was established for our imaginary perception of existence. But the world itself, in the sense of what it is, has true existence.

So, it is not correct to say that Ibn Arabi emphasizes otherness as much as he emphasizes oneness. Also, it is not correct to accept that the world both exists and does not exist in a contradictory way. We must distinguish between external reality and knowledge of it. One of the roots of the aforementioned contradiction is ignorance of the difference between the world meaning what is other than Real and the world meaning what is. Therefore, the structure of mystical existence, i.e. various presences and worlds, is nothing but the epistemological structure of man and the layers of knowledge that are revealed to him. It cannot be overlooked that when we use the expression of things as they are and argue that they enjoy true existence, this is an expression due to our inability, which indicates otherness. The only truth is that there is one and there is nothing but him.

References

- Chittick, William (1994). *Imaginal Worlds Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*, New York: State University of New York Press.
- Ibn Arabī Mohi-ud-Din (1946). *Fusus al-Hikam. Dar ehya al-kotob al-Arabia*, Cairo. [In Arabic]
- Ibn Arabī Mohi-ud-Din (2003). *AD. Kitab al-Ma'rifah*, 1 volume, Dar al-Taqvin lel 4. Damascus: Tiba'ah wal-Nashr, first. [In Arabic]
- Ibn Arabī Mohi-ud-Din (2004). *Al-Rasale al-Wujudiyah*, np. Textual criticism by Ibrahim al-Hoseini al-Shazeli al-Zarqawi, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya. [In Arabic]
- Ibn Arabi, Mohi-ud-Din (nd.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, 4-volume, Beirut: Dar al-Sader. [In Arabic]
- Ibn Turke, Sa'en al-Din Ali (2002). *HS. Tamhid al-Qawa'ed*, Textual criticism by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Vezarat Farhang va Amozesh Ali. [In Arabic]
- Izutsu, Toshihiko (1999). *Sufism and Taoism*, Translated by Mohammad Javad Gohari, Tehran: Rozaneh. [In Persian]
- Mahmoud al-Qurab, Mahmoud (1993). *Al-Khial, Alam al-Barzakh wa al-Methal min Kalam Al-Sheikh al-Akbar*, Damascus: Dar al-ketab al-Arabi. [In Arabic]
- Tabatabayie, Seyyed M.H. (1995). *Nehayat al-Hikma*, Qom: Moassat al-Alnashr. [In Arabic]
- Tehrani, Seyyed M.H. (2005). *Mehr Taban*, Mashhad: Malakut Noor Quran. [In Persian]

وجود داشتن یا نداشتن عالم در عرفان ابن عربی

اردلان زمانی*

محمد محمدرضایی**

چکیده

در عرفان ابن عربی وحدت وجود پررنگ‌ترین نقش را دارد و بدون درک درستی از آن نمی‌توان دیگر اندیشه‌های او را دریافت. در این میان، یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها پرسش از نسبت وجود حقیقی یا آفریدگار با عالم و آفریدگان است. از دیدگاه وحدت وجود برمی‌آید که پاسخ به این پرسش چنین باشد که وجود حقیقی و عالم با هم وحدت دارند. از سوی دیگر، در عرفان ابن عربی از غیریت میان وجود حقیقی و عالم نیز بسیار سخن رفته است؛ وحدت از وجهی است و غیریت از وجهی دیگر. این بیان دوگانه این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا عالم وجود حقیقی دارد یا اینکه توهم محض است؟ این تناقض‌نمایی است که در عرفان نظری همواره اذهان را به خود مشغول کرده است. در این نوشته استدلال می‌شود اگر عالم به معنای چیزهایی که هستند باشد چون نمی‌توان عالم را توهم دانست و وجود را از آن سلب کرد و هم نمی‌توان وجود عالم را در بیانی تناقض‌گونه پذیرفت و هم رد کرد و همچنین نمی‌توان به شیوه‌ای تشکیکی بهره‌ای کمتر و ضعیف‌تر برای وجود عالم در نظر گرفت، تنها پاسخی که می‌ماند پذیرش وجود داشتن عالم است. نتیجه این پژوهش از این قرار است که عالم از منظر وجودشناسی وجود حقیقی دارد ولی از منظر معرفت‌شناختی ما درگیر با گونه‌ای از توهم هستیم. خود اصطلاح عالم در عرفان بیشتر سویه معرفت‌شناختی دارد. بنا بر این دیدگاه همه ساختار وجودشناسی عرفان نظری و حضرات و عوالم گوناگون نیز با وضعیت

* دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، ardalanzamani@ut.ac.ir

** استاد گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، mmrezai@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸

معرفت‌شناختی و شهودی انسان تبیین می‌پذیرد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، وحدت وجود، غیریت، عالم، معرفت، خیال.

۱. مقدمه

وحدت وجود کلیدی‌ترین محور اندیشه ابن عربی است. بسیاری از اندیشه‌ها و آرای ابن عربی در حاشیه باور او به وحدت وجود شکل گرفته‌اند. برای بررسی هر دیدگاه ابن عربی همواره باید باور او به وحدت وجود را در ذهن داشت. آن‌چنان که مفسران و پیروان او تفسیر کرده‌اند وحدت وجود به معنای این نیست که خدا یا وجود حقیقی با سایر موجودات وحدت دارند و یا یک کل واحد هستند. وحدت وجود به معنای این است که تنها یک وجود واحد وجود حقیقی دارد و دیگر هیچ؛ بنابراین وحدت وجود بیشتر معنای یکی بودن و یگانگی وجود را می‌دهد و به همین دلیل بسیاری آن را بهترین تفسیر از توحید محض می‌دانند. پس از این بیان از چیستی وحدت وجود پرسشی که پیش و بیش از هر چیز به ذهن خطور می‌کند که پس آسمان و زمین چیستند؟ بنی آدم و دام و دد کیستند؟ رسالت این پژوهش واکاوی چنین پرسشی است. در اینجا پس از بیان مقصود ابن عربی از وحدت وجود به پرسش اصلی مقاله یعنی وجود داشتن یا نداشتن عالم خواهیم پرداخت. بسیار گفته شده که اصطلاح وحدت وجود در نوشته‌های ابن عربی دیده نمی‌شود و تنها محتوای آثارش از این ایده سرشار است. این سخن درست است و او را نمی‌توان واضح این اصطلاح دانست. با این حال او در کتاب *المعرفة* عنوانی دارد به نام *مسئلة وحدة الوجود*. (ابن عربی، ۲۰۰۳م: ۱۲۸)

برخی از این مواضع که در آن به وحدت وجود اشاره شده است جملاتی است که محتوای آنها در باور به وحدت وجود صراحت دارند مانند: پاک و منزه است کسی که اشیا را ظاهر ساخت و خود عین آنهاست. (ابن عربی، بی تا، جلد ۲: ۴۵۹) هیچ موجودی جز خدا وجود ندارد. (همان: ۲۱۶) برخی دیگر از این مواضع تشبیهات و تمثیلاتی است که ابن عربی برای وجود می‌آورد مانند نمونه نور و شیشه. نوری که از شیشه‌ای می‌گذرد به رنگ‌های مختلفی درمی‌آید. بیننده با نگاه به آن، نور را سبز یا سرخ می‌بیند و این گزاره که نور سبز یا سرخ است را بیان می‌کند. این گزاره درست است. ولی وقتی با خرد خود بیندیشد درمی‌یابد که نور بی‌رنگ است و هیچ رنگی ندارد. این گزاره نیز درست است. (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ۱۰۳-۱۰۴)

برخی دیگر از این مواضع اساس اندیشه عرفانی ابن عربی هستند که همگی وحدت وجود را نتیجه می‌دهند. بی شک بررسی و توجه به آنها بسی بیش از مواضعی که ابن عربی جمله‌ای کوتاه در توصیف وحدت می‌آورد یا از تمثیل و تشبیهی استفاده می‌کند اهمیت دارد. شگرف‌ترین بیان ابن عربی در بحث از اسما و صفات است. او همه عالم را اسم می‌داند و برای این اسم وجه وجودی قائل است؛ یعنی همه عالم اسم است و اسم نیز چیزی جز وجهی از وجود مطلق نیست. همین دو گزاره ما را به وحدت وجود می‌رساند:

۱. همه عالم اسما خداست.

۲. اسما وجهی از وجود مطلق هستند.

نتیجه: همه عالم وجهی از وجود مطلق است.

ابن عربی همچنان که از این دیدگاه وحدت وجود را نتیجه می‌گیرد نتایج آن را هم می‌پذیرد. از آنجایی که همه عالم (که همه اسما باشند) وجهی از وجود مطلق هستند و با آن وحدت دارند پس اسما نیز هر کدام وجهی از اسم دیگر هستند و با اسما دیگر وحدت دارند. هر اسمی بر ذات و صفتی که طلب می‌کند دلالت دارد. از جهت دلالتش بر ذات بر همه اسماء دیگر هم دلالت می‌کند و از جهت دلالتش بر آن معنای خاص با دیگر اسما بیگانه است. پس اسم همان مسمی است از آن جهت که بر ذات دلالت دارد و مسمی نیست از آن جهت که تنها بر صفت خاص خود دلالت می‌کند. (همان: ۷۹-۸۰) هر اسم الهی همه اسمای دیگر را در خود دارد و در افقش موصوف به همه اسما است. پس هر اسمی در افق خود و در علم خود حی، قادر، سمیع، بصیر و متکلم است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۱)

با این حال این نکته مهم را نباید از نظر دور داشت که ابن عربی هرچند بسیار بر وحدت تأکید می‌کند اشاراتی به غیریت هم دارد. ابتدا کمی این دیدگاه را روشن می‌کنیم و پس از آن موضع ابن عربی را بیان خواهیم کرد. به طور کلی در میان هواداران وحدت وجود آنقدر برای اثبات وحدت سخن گفته شده است که گویا طرف دیگر یعنی غیریت را فراموش کرده‌اند و چندان بدان نپرداخته‌اند. برای رسیدن به پرسش اساسی این نوشته وحدت وجود را این‌گونه مطرح می‌کنیم:

آیا همان‌گونه که وجود و هست بودن را برای وجود مطلق یا خدا به کار می‌بریم می‌توانیم آن را برای عالم و هرچه در آن است نیز به کار بریم یا نه؟ در واقع آیا اساس عالم توهم و خیال است یا خیر؟ یا به تعبیری اگر (بر اساس وحدت وجود) تنها یک وجود حقیقی وجود دارد، وضعیت عالم در ارتباط با وجود داشتن یا نداشتن چیست؟ این

محوری ترین پرسش پژوهش حاضر است. به بیان دیگر هدف این پژوهش پاسخ به این پرسش است که مطابق با جهان‌شناسی عرفانی ابن عربی و مطابق با دیدگاه او در باره وجود حقیقی آیا عالم (همان چیزی که ما در بیان عرفی به آن عالم می‌گوییم) وجود دارد یا نه؟ ویلیام چیتیک بر این باور است که بسیار اشتباه بزرگی است اگر گمان کنیم ابن عربی تنها بر وحدت وجود تأکید دارد و کثرت در وجود را نوعی توهم یا برخاسته از جهل انسان‌ها می‌داند. (Chittick, 1994: 16) وی بر آن است که نزد ابن عربی کثرت به اندازه وحدت واقعی است زیرا ریشه در خدا دارد. هرچند این وجود داشتن کثرت را نباید مانند وجود داشتن خدا دانست زیرا تنها یک وجود حقیقی وجود دارد. اگر به نمونه نور توجه کنیم، ما می‌توانیم واقعیت رنگ‌های مختلف را تصدیق کنیم بدون اینکه مدعی باشیم که هر رنگ به گونه‌ای مستقل یک شیء موجود است. رنگ سبز و سرخ تنها به دلیل وجود نور وجود دارند، این دو در واقعیت خاص به خود دو رنگ هستند و در جوهر نورانیت یکی بیش نیستند. (ibid)

چیتیک سپس می‌گوید گیج‌کننده‌ترین بخش این سخن طبیعت اعیان موجود است. اگر اعیان در ذات خود وجود ندارند پس چگونه است که ما آنها را در جهان می‌بینیم و به آنها به عنوان یک موجود ارجاع می‌دهیم؟ از دیدگاه چیتیک پاسخ ابن عربی آن است که ما امور این جهانی را در واقع به عنوان موجود نمی‌بینیم و این اصطلاح اعیان موجود به نحو عرفی استفاده می‌شود. اطلاق وجود به جهان به گونه‌ای مجاز است نه حقیقت. آنچه ما می‌بینیم جهان نیست بلکه خود وجود است. اما ما وجود را تنها تا جایی می‌بینیم که ظاهر است نه از آن جهت که باطن است. (ibid: 17) وجود ظاهر می‌شود زیرا خدا در مقام ظاهر خودش را در مظاهر که همان جهان است نشان می‌دهد. خدا نمی‌تواند خود را در مقام باطن نشان بدهد زیرا خدا در مقام باطن دسترس‌ناپذیر و ناشناختنی است. از طریق جهان بسیاری از مظاهر آشکار می‌شوند که به عنوان اشیا یا اعیان شناخته می‌شوند. این مظاهر فی نفسه وجودی ندارند زیرا تنها خدا وجود دارد. بنابراین ما خود اعیان را درک نمی‌کنیم بلکه وجود است که آثار و احکام اعیان را می‌گیرد در حالی که خود اعیان به نحو ثابتی ناموجود می‌مانند یعنی اعیان معدوم. (ibid: 18)

در بررسی‌های این نوشته می‌کوشیم نشان دهیم چنین نیست که کثرت همان قدر واقعی باشد که وحدت واقعی است بلکه کثرت توهم است. همچنین اطلاق وجود به جهان به گونه مجاز نیست و حقیقت است. هرچند این سخن که آنچه ما می‌بینیم جهان نیست بلکه خود

وجود است سخن درستی است اگر در راستای آنچه که در ادامه بیان می‌گردد تعبیر شود.

۲. درباره وحدت و غیریت وجود

۲-۱ وجود

وجود یا بودن راستین تنها از آن یک وجود است و به بیانی دیگر تنها یک وجود موجود است. بنابراین در هستی تنها یک وجود هست و هستی سرشار از همان یک وجود است و دیگر هیچ. تنها یک چیز هست و حقیقی است که ما از آن به وجود تعبیر می‌کنیم. تعبیر به وجود یا هستی نیز بدین دلیل است که این مفاهیم از عام‌ترین مفاهیم هستند که همه چیز را دربرمی‌گیرند و چیزی از آنها فرو نمی‌افتد و گرنه تعبیر از این حقیقت که متن هستی است ناممکن است. (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۷ و حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۶) بنابراین این حقیقت تعبیرناپذیر است زیرا ما به کنه و درون آن راهی نداریم و همواره برای ما نا شناخته خواهد بود. تنها با واژگان عامی مانند هستی یا وجود از آن تعبیر می‌کنیم.

برای درک وحدت وجود و محسوس ساختن آن نمونه‌های بسیاری آورده‌اند که در این نوشته نیز به آنها اشاره خواهد شد. با این حال در اینجا نمونه ساده‌ای می‌آوریم تا نشان دهیم وحدت وجود چیست و منطق این اندیشه از کجا برمی‌خیزد. گفتیم منطق این اندیشه چون از نظر اهل عرفان حقیقت این اندیشه که با شهود دریافت شده است بی‌چون و چراست. اگر بخواهیم به روش دینی بیندیشیم و همدلانه داستان خدا و آفرینش را دنبال کنیم باید به گاهی بازگردیم که خدا هست و جز او چیزی نیست. این گاه نیازی نیست که زمان خاصی باشد و می‌توان آن را بیرون از زمان نیز تصور کرد. اگر بتوانیم خدا را صندوقچه‌ای از هستی و توانمندی در نظر بگیریم با این وضعیت روبه‌رو هستیم که صندوقچه‌ای از هستی و توانمندی وجود دارد که جز او هیچ چیز دیگری نیست. آفرینش هرچه می‌خواهد باشد باید ارتباط وجودی و ثیقی با آن صندوقچه داشته باشد و باید از دل همان صندوقچه بیرون بیاید زیرا گفتیم بیرون از آن صندوقچه چیزی نیست. آفرینش از نیستی و عدم چه واقعیت داشته باشد و چه نداشته باشد منطقی و عقلانی نیست. اگر بیرون از صندوقچه هستی چیزی نیست برای همیشه هم نمی‌تواند چیزی باشد مگر آنکه از دل همان صندوقچه بیرون خیزد. اگر خدا بی‌نهایت است جز او چیزی نمی‌تواند باشد. بنابراین آفرینش و هرچه هست چیزی جز بیرون‌ریزی آنچه در آن صندوقچه است نمی‌تواند باشد و

آنچه هست با آن صندوقچه از نظر وجودی گونه‌ای وحدت دارد.

با کمک همین نمونه وحدت وجود را می‌توانیم بیشتر بکاویم. وحدت وجود یعنی یک وجود واحد احد بسیط هست که جز آن چیزی نیست. وحدت وجود به این معنا نیست که چیزها با آن وجود راستین وحدت وجودی دارند. وحدت وجود وحدت وجودی همان وجود راستین است. در باره آفرینش نیز گفته شده که هم اصل وحدت و هم اصل غیریت درست است. آفریدگان با آن وجود راستین از جهتی وحدت دارند و از جهتی غیر آن هستند. بنابراین اصل وحدت وجود بیان‌گر وحدت وجودی خود وجود راستین است. در باره آفریدگان برآمده از آن وجود راستین هم اصل وحدت و هم غیریت در آثار ابن عربی به کار رفته است.

۲-۲ خیال

خیال به طور مشخص در نوشته‌های ابن عربی دو گونه کاربرد دارد: یکی عالم خیال که در وجودشناسی عرفانی عالم و حضرتی است در میان دیگر عوالم و حضرات که محل وجود صورت‌های خیالی است و جایگاهی میان عالم شهادت و عالم ارواح دارد و دیگر عنوانی است برای هر آنچه غیر از خدا و وجود حقیقی است، یعنی ما سوی الله و به تعبیری همه آنچه غیر اوست. زیرا همه آنچه غیر از اوست در برزخ میان او بودن و او نبودن هستند. در اینجا خیال اشاره به وجه مخلوق بودن هستی دارد. ابن عربی صریحاً اشاره می‌کند که عالم و هرچه در آن است خیال اندر خیال است.

پس بدان که تو و هر آنچه غیر از خودت که ادراک می‌کنی خیال است پس عالم همه خیال در خیال است. وجود حقیقی تنها خداست از جهت ذاتش و نه حتی از جهت اسمایش. زیرا اسما او دو گونه دلالت دارند. یکی دلالت بر ذات که همان عین ذات است و دیگر دلالت بر چیزی که سبب می‌شود اسما از هم متمایز باشند و اسم از آن جهت که عین ذات است همان خداست و از آن جهت که عین او نیست همان خدای متخیل است. (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ۱۰۴)

پس حتی اسمای الهی نیز از آن جهت که هر یک معنای خود را دارند و از هم متمایز می‌شوند (یعنی دقیقاً از همان جهتی که در عالم نقش‌آفرینی می‌کنند) خدای خیالی هستند و تنها از جهتی که عین ذات هستند حقیقت دارند که در آن صورت دیگر از هم متمایز

نمی‌شوند و هویت مستقلی ندارند بلکه همان خدایند. بنابراین عالم همه خیال است و حتی اسمای الهی نیز از منظر این عالم چیزی جز خیال نیستند. همچنین خیال دریچه معرفت است و شناخت نسبت به آن از بزرگترین شناخت‌ها محسوب می‌شود.

پس، از علم به اسمای الهی و تجلیات آنها علمی کامل‌تر از علم به عالم خیال نیست که جنبه واسطه‌گری دارد و حواس به سوی او بالا می‌روند و معانی از آن تنزل می‌کند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۰۹)

و هر که مرتبه خیال را نشناسد پس هیچ‌گونه معرفتی ندارد و این رکن از معرفت اگر برای عارفان حاصل نشود پس بویی از معرفت نزدشان حاصل نشده است. (همان: ۳۱۳)

نکته مهمی که در اینجا باید به آن اشاره داشت این است که هرچند ابن عربی همه عالم را خیال می‌داند اما این خیال به معنای هیچ‌چیز بودن نیست. عالم هرچند وجود ندارد اما معدوم هم نیست.

ممکن هم‌زمان هم با وجود و هم با عدم وصف می‌شود یعنی پذیرای هر دو است و همچنان که می‌گویند ممکن نه موجود است و نه معدوم و هر دو از ممکن نفی می‌شود هر دو نیز بر آن اطلاق می‌شود. اگر موجود بود و عدم بر آن اطلاق نمی‌شد آنگاه خدا (وجود حقیقی) بود و اگر معدوم بود و وجود بر آن اطلاق نمی‌شد محال می‌نمود. به همین دلیل ممکن متصف به حیرت میان وجود و عدم می‌شود زیرا در هیچ کدام خالص نیست. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۷۵)

خدا مخلوقی آفریده است، اگر در باره آن بگویی که موجود است درست گفته‌ای اگر بگویی معدوم است نیز درست گفته‌ای و اگر بگویی نه موجود است و نه معدوم باز هم درست گفته‌ای و آن خیال است. (همان: ۴۴۲)

از عبارت بالا دانسته می‌شود که عالم وجود حقیقی ندارد اما معدوم هم نیست و خیال اگر در معنای تخصصی خودش تفسیر شود به معنای هیچ نیست. اما عالم اگر وجود حقیقی ندارد و معدوم هم نیست پس چیست؟ عبارت‌هایی برای بیان این چیستی خیالی گفته شده است مانند اینکه عدم مضاف است یا متصف به وجود شده است. اگر بخواهیم از این عبارت‌پردازی‌های فلسفی بگذریم عالم واقعاً چیست؟ در بیانی ساده باید گفت عالم همان خیال است به همان معنای خیالی که خود ابن عربی شرح می‌دهد. اما اگر پرسش این باشد که این خیال چیست پاسخ بدان دشوار است. بهتر است کمی بیشتر به این پردازیم که خیال

یا وجود خیالی چیست.

خیال نه موجود است و نه معدوم، نه معلوم است و نه مجهول، نه منفی است و مثبت آنچنان که انسان صورت خویش را در آینه می‌بیند و از جهتی به قطعیت می‌داند که این صورت خودش است و از جهت دیگر به قطعیت می‌داند که این صورت خودش نیست. (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۰۴)

آنچه از گفته‌های ابن عربی در باره چیستی خیال برمی‌آید این است که این وجود خیال‌گونه تناقض و پارادوکس است زیرا آن را عرصه امور محال می‌داند که امور متناقض مانند وجود و عدم و معلوم و مجهول از آن سلب و برای آن اثبات می‌شود. آیا واقعاً ابن عربی در اینجا به اجتماع نقیضین باور دارد و تنها راه توضیح خیال اجتماع نقیضین است؟ برخی از پژوهشگران مانند محمود الغراب با اشاره‌ای که گویا نشان از پذیرش آن دارد از آن گذشته و بحث را تفصیل نداده است. وی سخنان خود ابن عربی را تکرار می‌کند و جمع امور متناقض مانند وارد شدن شی بزرگ در کوچکتر یا هر چیزی دیگر را در عالم خیال ممکن می‌داند و آن را تفسیر خدا بر همه چیز قادر است می‌شمارد و بر آن است که هر حدیث و آیه‌ای که ما به دلایل عقلی از ظاهر آن صرف نظر می‌کنیم ظاهر آن در عالم خیال موجود است. (محمود الغراب، ۱۴۱۴ق: ۲۰)

با بررسی عبارات‌های ابن عربی که برخی از آنان پیش‌تر ذکر شد درمی‌یابیم که خود وی نیز گاهی به این اختلاف جهت اشاره کرده است. با این حال نگارنده بر این است که بحث اجتماع متناقضات و امور محال در وجود خیالی پیچیدگی‌های بیشتری دارد و تنها با توجه به چند عبارت نمی‌توان از آن سخن گفت.

نکته نخست اینکه ابن عربی تنها و تنها به یک معنا و مصداق از وجود باور دارد و وجود حقیقی را همان می‌داند. همچنین به تشکیک در وجود هم باوری ندارد. بنابراین در رابطه با وجود خیالی (چه موجودات خیالی ساکن در عالم خیال و چه خیال به معنای هرچه غیر خداست) اگر پرسش این باشد که وجود دارد یا نه یک معنای وجود بیشتر متصور نیست. درست است که با توجه به عبارت ابن عربی در رابطه با اینکه یک شی از جهتی چنین است و از جهت دیگر چنین نیست و از قاعده هولاهو او می‌توان دریافت که او همواره به این اختلاف جهات توجه داشته است اما پرسش این است که در نگاه ابن عربی وجود حقیقی تنها خداست و وجود حقیقی دیگری در کار نیست و بنابراین از هر جهت دیگری و هرگونه وجود دیگری بخواهیم سخن بگوییم تنها گونه‌ای عبارت‌پردازی کرده‌ایم. نکته

جالب توجه این است که همان سخنانی که فیلسوفان بر وجود واسطه میان وجود و عدم بیان کرده‌اند در اینجا هم وارد است و این مسئله که واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست (هرچند سخن گفتن از آن برای رد نظریه حال معتزله بود) چنان برایشان بدیهی است که از نقد کردن آن صرف نظر کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۶: ۱۶۱۶) شاید بتوان گفت این عبارت پردازی‌ها برای روشن ساختن چیزی است که دریافتش برای عقل دشوار است زیرا آن‌گونه وجود دیگر یا همان وجود حقیقی است یا آن وجود حقیقی نیست که در این صورت یا تنها وجود به آن متصف می‌شود و یا تنها عدم. همچنین وقتی بگویم که وجود حقیقی تنها یکی است اگر از هر جهت دیگری هرگونه وجود دیگری را برای هر چیز دیگری اثبات کنیم خود به تناقض‌گویی دچار شده‌ایم و اجتماع تناقض را تأیید کرده‌ایم. خلاصه این بند از سخن این است که اگر وجود تنها یک معنا و مصداق داشته باشد اگر از جهتی دیگر یا گونه‌ای وجود دیگر را به چیزی متصف ساختیم این اتصاف تنها نوعی عبارت پردازی برای روشن کردن مطلب است و گرنه خود اجتماع نقیضین است. بنابراین آنجا که ابن عربی سخن از جهات مختلف می‌کند تنها برای روش‌تر ساختن این دیدگاه دشوار است.

نکته دیگر اینکه عبارت‌های ابن عربی در اینکه خیال امور محال و متناقض را در خود جمع می‌کند بسیار صریح است و او شوق و افری در بیان آن دارد و بسیار غریب است که او چیزی غیر از این را منظور داشته باشد.

حضرت خیال بسیار وسیع است و در آن وجود محال ظاهر می‌شود بلکه جز وجود محال در آنجا ظاهر نمی‌شود. واجب الوجود که هیچ صورتی نمی‌پذیرد در این عالم با صورتی ظاهر می‌شود و وجود محال نیز در این عالم وجود می‌پذیرد و در این عالم یک جسم در دو مکان دیده می‌شود. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۲)

نکته دیگر اینکه ابن عربی رؤیا و خواب را جلوه‌ای از عالم خیال می‌داند و اساساً برای پی بردن به چیستی عالم خیال توجه به خواب و رؤیا را توصیه می‌کند. از طرفی ما می‌دانیم که در خواب جمع میان امور متناقض چیز غریبی نیست. «پس روشن شد که آنچه که در این عالم ادراک می‌کنید مانند ادراک شخص خوابیده است بلکه خود ادراک شخص خوابیده است و آن خیال است.» (همان: ۳۱۳)

همچنین باید به این نکته توجه کرد که ابن عربی این دیدگاه هو لا هو و اجتماع نقیضین خود را از ابوسعید خراز گرفته است. ابوسعید خراز از صوفیان قرن سوم و شاگرد جنید بود.

ابن عربی خود از خراز نقل می‌کند که گفته است خدا را جز به جمع کردنش میان امور متضاد نشناختم و سپس آیه او اول است و آخر و ظاهر است و باطن را خواند و سپس ابن عربی می‌گوید که خراز این ضدبودن را از یک وجه می‌بیند نه اینکه مانند اهل نظر از وجوه گوناگون. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۴) روشن است که منظور خراز از ضدین در اینجا همان اصطلاح تناقض است نه اصطلاح متضاد. بنابراین تردیدی نیست که وقتی ابن عربی از وقوع محالات و اجتماع نقیضین در خیال سخن می‌گوید همان معنای حقیقی را در نظر دارد.

گاهی گفته شده که اگر آنچه که ابن عربی در باره خیال بودن این عالم و وجود تناقض در عالم خیال می‌گوید منظورش تناقض حقیقی باشد آنگاه همه معرفت بشری ما دچار دگرگونی می‌شود و اساس فکر و منطق به هم می‌ریزد. اما اگر منظور از معرفت بشری همین معرفتی باشد که در علوم تجربی و محسوس به کار می‌بریم باید گفت که لزوماً چنین نیست. معرفت بشری و اصول منطق می‌تواند در جای خود استوار باشد زیرا معرفت دارای مراتب گوناگون است.

۳. وجود داشتن یا نداشتن عالم

پرسش محوری این نوشته آن است که آیا به همان معنا که ما وجود را برای وجود مطلق یا خدا به کار می‌بریم به همان معنا هم می‌توانیم در باره عالم و غیر خدا به کار ببریم؟ برای پاسخ به این پرسش باید توجه کنیم که ابن عربی بر آن است که ۱. تنها یک وجود حقیقی وجود دارد. ۲. آن وجود حقیقی وحدت محض دارد. ۳. ابن عربی به تشکیک در وجود باور ندارد. بنابراین نتیجه منطقی این سخنان این است که هر آنچه غیر از آن وجود حقیقی که در نظر گرفته شود یا الف. توهم محض است و یا ب. غیر او نیست بلکه وجود حقیقی به همان معنا بر آن اطلاق می‌شود. پس عالم یا توهم محض است و یا وجود حقیقی بر آن اطلاق می‌شود. روند اندیشه در باره این پرسش و استدلال برای آن به گونه زیر است.

۱. نمی‌توان گفت عالم توهم محض است و وجود ندارد زیرا با نفی وجود خود و عالم سخن گفتن از وجود حقیقی و هستی نیز ناممکن است. ابن عربی هم چنان‌که اشاره شد چنین چیزی نمی‌گوید. بی‌شک باید میان ما و هستی نسبت و ارتباطی باشد یا به تعبیری اگر ما از هستی و وجود سخن می‌گوییم پیش از هر چیز آن وجود را از هستی و وجود خود

برداشت کرده‌ایم و بنابراین آن وجود نفی‌ناشدنی است. برهان صدیقین اساساً بر همین مبنا استوار است.

۲. نمی‌توان وجود را برای عالم هم پذیرفت و هم رد کرد زیرا چنانچه فیلسوفان استدلال کرده‌اند واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست و پذیرش آن تناقض است. همچنین از آنجا که یک وجود حقیقی هست و غیر از آن چیزی نیست بنابراین یا چیزی وجود دارد یا هیچ‌گونه وجودی ندارد.

۳. چرا تناقض را نمی‌پذیریم؟ چرا نگوئیم نسبت وجود حقیقی و عالم نسبتی تناقض‌گونه است و ما از درک آن عاجزیم و ابن‌عربی نیز عالم را خیال خوانده است و در باره خیال می‌گوید که جولانگاه تناقض است. پاسخ چنین است که پذیرش تناقض نه کاری است خرد و اگر قرار باشد تناقض را خصوصاً در ریشه‌ای‌ترین باورها بپذیریم راه به جایی نخواهیم برد. از طرفی پذیرش خیال‌گونه بودن و تناقض‌نمایی عالم با پذیرش تناقض در اصول منطق و استدلال دو مسئله متفاوت است و لزوماً از یکی نمی‌توان دیگری را نتیجه گرفت.

۴. همچنین نمی‌توانیم بگوئیم که وجود حقیقی، وجود محض است و عالم نیز بهره‌ای از همان وجود دارد ولی بسیار کمتر و ضعیف‌تر. دلیلش این است که ابن‌عربی به تشکیک در وجود باور ندارد. همچنین تشکیک در وجود خود با وحدت محض وجود همخوانی ندارد زیرا چیزی غیر از وجود را فرض گرفته است و گرنه سخن از کمتر و بیشتر یا قوی‌تر و ضعیف‌تر به میان نمی‌آمد.

۵. اگر چنان است که نتوان عالم را توهم دانست و وجود را از آن سلب کرد و هم نتوان وجود عالم را در بیانی تناقض‌گونه پذیرفت و هم رد کرد و همچنین نتوان به شیوه‌ای تشکیکی بهره‌ای کمتر و ضعیف‌تر برای وجود عالم در نظر گرفت، تنها پاسخی که می‌ماند پذیرش وجود داشتن عالم است. بنابراین عالم وجود حقیقی دارد.

۶. چرا برای ما پذیرش اینکه عالم وجود حقیقی دارد دشوار است؟ زیرا دشوار بتوان پذیرفت که این عالم همان هستی محض است، همان خداست. هرچند قطعاً چاره‌ای از پذیرش این دیدگاه دشوار نداریم. البته این جمله قطعاً به این معنا نیست که گزاره خدا همان عالم است را تصدیق کنیم. تفاوت این جمله با جمله پیشین آشکار است.

عالم از منظر وجودشناسی و بدون توجه به یک فاعل شناسا وجود حقیقی و اصیل دارد زیرا به جز یک وجود حقیقی واحد هیچ چیز دیگری وجود ندارد. اما اگر بحث فاعل شناسا

به میان بیاید آنگاه و وضعیت وجود عالم متناظر با وضعیت معرفت آن فاعل شناسا گوناگون است. اگر بتوان به معرفت و شهودی نائل آمد که بتوان اصالت وجودی و وحدت محض هستی را دریافت آنگاه هرچه هست یک وجود حقیقی واحد است. پایین‌تر از این مرتبه از معرفت معرفتی است که همواره قرین با گونه‌ای غیریت و کثرت است.

در این باره که آیا معرفت همواره با گونه‌ای غیریت همراه است یا نه اختلاف زیادی وجود دارد. اینکه آیا در وحدت محض و فنا همچنان چیزی وجود دارد که معرفت بدان تعلق بگیرد یا خیر مورد اختلاف است. برای نمونه می‌توانید به کتاب *مهر تابان* نوشته سید محمد حسین تهرانی رجوع کنید که گفت‌وگوهایی میان او و سید محمد حسین طباطبایی در این باره شکل گرفته است. تهرانی بر این باور است که در مقام فنا و وحدت محض همه چیز فانی می‌شود و طباطبایی اضمحلال کامل که شامل عین ثابت شود را نمی‌پذیرد. (تهرانی، ۱۴۲۶ق: ۱۵۷) باید توجه داشت که ابن عربی هرچند خود در مواضع گوناگونی در باره فنا سخن گفته است و در بسیاری از موارد سخن عرفای پیش از خود را در باره فنا بیان کرده است، خود او فنا را قبول ندارد زیرا در وجودشناسی وحدت وجودی ابن عربی جایی برای وجود چیزی نمی‌ماند که قرار باشد در خدا فانی شود. او صریحاً می‌گوید اگر معرفت به خدا را متکی به فنای در او بدانی به ورطه شرک خواهی افتاد زیرا وجودی در مقابل او قرار داده‌ای. (ابن عربی، ۲۰۰۴م، ۳۶)

با توجه به آنچه گذشت می‌توان دریافت که بیشتر مباحث عرفانی سویه‌ای معرفت‌شناختی دارند هرچند موضوع مباحث وجود و وجودشناسی باشد. با این حال، هیچ‌گاه معرفت به جایی تنزل نمی‌کند که عالم به غیریت و کثرت مطلق برسد زیرا فاعل شناسا در هر وضعیت که باشد به هر روی وجود به آن تعلق گرفته و بهره‌ای از شهود و معرفت دارد. بنابراین عالم یعنی آنچه ما می‌یابیم اگر در شهودی حقیقی در وحدت محض وجود مطلق ادراک شود همان وجود مطلق است و وجود حقیقی دارد. اما عالم به عنوان ما سویی الله یعنی آنچه غیر خداست اگر واقعاً به عنوان غیر خدا ادراک شود وجود ندارد و توهم محض است زیرا ادراک غیر خدا یعنی ناتوانی در ادراک وحدت محض هستی. وقتی گفته می‌شود که عالم اگر در مراتب بالای معرفت و شهود درک شود وجود حقیقی دارد این نتیجه را نیز در خود دارد که عالم یک اعتبار است و یک حقیقت یعنی همان وجود حقیقی بیشتر وجود ندارد. در واقع ما برای تأیید وحدت ناچار گونه‌ای کثرت را انتزاع می‌کنیم.

۷. بنابراین عالم اگر به معنای خود ما و آنچه پیرامون ماست باشد وجود حقیقی دارد. عالم اگر به معنای آن چیزی باشد که ما از رویارویی با وجود حقیقی به عنوان ما سوی الله یا چیزی غیر از وجود حقیقی درک می‌کنیم قطعاً توهم است. بنابراین اصطلاح عالم در عرفان ابن عربی که به معنای ما سوی الله است اصطلاحی است که برای درک تخیلی ما از وجود و هستی وضع شده است. ولی خود عالم به معنای آنچه هست همان وجود حقیقی است. از اینجا می‌توان دریافت که یکی از ریشه‌های تناقض مزبور ندانستن تفاوت میان عالم به معنای آنچه غیر از خداست و عالم به معنای آنچه هست است. از آنجا که در عرفان تعریف عالم به معنای آنچه غیر از خداست، بنابراین باید گفت که عالم یعنی آن شناختی که ما از چیزها داریم تخیل ماست و حقیقتی ندارد. با این حال از آنجا که وقتی از وجود عالم پرسش شود ذهن ما به سرعت به سراغ وجود حقیقی چیزها می‌رود باید گفت اگر عالم به این معنا باشد قطعاً وجود دارد یعنی همان وجود حقیقی است.

۴. نتیجه‌گیری

با توجه به گفته‌های پیشین دریافتیم اینکه گفته شود ابن عربی به همان اندازه که بر وحدت تأکید دارد بر غیریت نیز تأکید دارد سخن درستی نیست. همچنین پذیرش اینکه عالم هم وجود دارد و هم وجود ندارد در قالبی تناقض‌گونه نیز صحیح نیست. ما باید میان واقعیت خارجی و معرفت از آن تفاوت قائل شویم. در معرفت‌شناسی شهودی کثرت و غیریت توهم محض است. هرچه هست در صورتی به درستی ادراک شده و وجود حقیقی دارد که در وحدت محض با وجود حقیقی مشاهده شود. توشیهیکو ایزوتسو (۱۳۷۸: ۲۹) عرفان‌پژوه ژاپنی نیز بیانی دارد که نشان می‌دهد او نیز به این نکته توجه داشته است. وی می‌گوید دنیای ما که دنیای صیوروت است متضمن صورت و خاصیت‌ها و حالات مختلفی است که نشان از ساختار توهمی و تخیلی دارند. با این حال، این دنیا با همین حالات توهمی و تخیلی برای کسانی که بدانند چگونه این صور و اشکال را قائم به خود ندانند و آنها را تجلیات آن حقیقت بشمرند نشانگر چیزی جز حقیقت نیست. کسی که به این مطلب مهم رسیده باشد به عمیق‌ترین اسرار طریقت رسیده است.

این بیان تازه به ما کمک می‌کند که به چند نکته توجه کنیم. وقتی گفته می‌شود که عالم یعنی ما سوی الله، باید توجه داشت که اسم الله در عرفان ابن عربی متعلق به حضرت واحدیت

است و پایین‌تر از آن را عالم می‌دانند؛ بنابراین آنچه که در باره وجود حقیقی داشتن و وجودنداشتن و توهم ذکر شد تنها به عالم جسمانیت مربوط نمی‌شود و عالم خیال و ملکوت را نیز دربرمی‌گیرد. پس موجودات عالم ملکوت نیز اگر در وضعیتی غیر از وحدت محض با وجود حقیقی ادراک شوند، آن ادراک نامعتبری است و توهم به شمار می‌آید.

نکته دیگر اینکه ما در عالم واحدیت که عالم اسما و صفات است نیز کثرت و چندگانگی را می‌بینیم؛ یعنی واحدیت حضرتی است که در آن اسما متکثر خدا حضور دارند. پس در واحدیت نیز وحدت محض حاکم نیست و آنچه که در باره وجود داشتن حقیقی یا وجود نداشتن و توهم گفته شد بر واحدیت نیز ساری و جاری است مگر خود اسم الله زیرا اسم جامع است و مستجمع جمیع اسما. این نکته تأکید دیگری است که ما سوی الله حتی دیگر اسما موجود در حضرت واحدیت نیز عالم محسوب می‌شوند. البته باید توجه داشت که اسم الله نیز خود بدل از هویت مطلق است و وحدت محض همان مقام احدیت و هویت مطلق است نه اسم الله.

نکته دیگری که از این نوشته نتیجه می‌شود این است که تقسیم‌بندی عوالم و حضرات نیز تقسیم‌بندی است منطبق با ادراک و وضعیت معرفت‌شناختی هر انسان که خود در واقع سالک است زیرا هیچ انسانی از سلوک خارج نیست. عالم جسمانیت نیز عالمی از این هستی و وجود است و سلوک در آن نیز از نظرگاه وحدت وجود سلوک محسوب می‌شود. پس هر انسانی هرگونه روش و سبک زندگی داشته باشد چون حداقل در عالم جسمانی سلوک می‌کند سالک است. انسان یا سالک که عالم جسمانی را ادراک می‌کند با پیش‌روی و صعود به بالا وجه خیالی و سپس وجه ملکوتی بر او آشکار می‌شود. اما هیچ‌یک از این وجوه واقعیت اصیل خارجی یا وجود حقیقی نیست اگر در وحدت محض با وجود حقیقی درک نشود. وحدت محض با وجود حقیقی تا پیش‌روی به سوی اسم الله ادامه دارد. بنابراین ساختار وجودشناسی عرفانی یعنی حضرات و عوالم گوناگون چیزی جز ساختار معرفت‌شناختی انسان و لایه‌هایی از معرفت که بر او آشکار می‌شود نیست.

اما مهم‌ترین نکته‌ای که از این نوشته و پژوهش برمی‌آید این است که عالم و عوالم آن‌گونه که در عرفان ابن عربی توصیف می‌شوند وجود ندارند و توهم‌اند و در حقیقت عالم اصطلاحی است که برای برداشت نادرست و توهمی ما از وجود حقیقی وضع شده است. اما عالم از منظر وجودشناسی یعنی آنچه هست و هستی بر آن حمل می‌شود قطعاً وجود دارد. با این بیان ما مفهوم تجلی را نیز بهتر درک می‌کنیم. گفته می‌شود عالم همه تجلی

وجود است. آنگاه این پرسش شکل می‌گیرد که این تجلیات آیا خود وجود دارند یا نه؟ با این پرسش به دام تناقض میان بودن و نبودن و وجود داشتن و نداشتن عالم می‌رسیم. تجلی به عنوان تجلی وجود خارجی ندارد. تجلی همواره ناظر به یک فاعل شناسا و منطری معرفت‌شناختی است یعنی چیزی خود را به گونه‌ای متجلی می‌سازد یا چیزی خود را به گونه‌ای دیگر به ما نشان می‌دهد. آن گونه دیگر که به ما نشان داده شده - یا به تعبیری آن گونه که ما برداشت می‌کنیم - وجود ندارد و توهم است اما آنچه خود را متجلی می‌سازد جز وجود حقیقی چیزی نیست. بنابراین از منظر وجودی هر چه هست وجود حقیقی است. برگردیم به مشکل‌ترین وجه این مسئله یعنی وجود اعیان طبیعی. اگر بخواهیم بر اساس آنچه گفته شد در باره وجود یک سنگ سخن بگوییم باید گفت ما وقتی می‌گوییم سنگ معنا و توصیفی از سنگ داریم؛ یعنی به چیزی با مشخصات خاص و اوصاف خاصی سنگ می‌گوییم که از این جهت وارد منظر معرفت‌شناختی شده‌ایم. به همین دلیل می‌گوییم اصطلاح عالم در عرفان سویه معرفت‌شناختی دارد زیرا اصطلاح عالم در عرفان اشاره به خود و حقیقت چیزهایی که هستند ندارد بلکه مجموعه برداشت‌ها و تجلی‌های آن چیزهاست. با این بیان آن سنگ سخت ظاهراً بی‌جان وجود ندارد، ولی بی‌شک چیزی در ورای آن هست، چیزی که خود را به گونه یک سنگ متجلی ساخته است و آن وجود حقیقی است. همچنین از بیان این نکته نمی‌توان غافل شد که وقتی عبارت چیزها آن چنان که هستند را به کار می‌بریم و استدلال می‌کنیم که وجود دارند این سخن بیانی از سر ناچاری است که بوی کثرت می‌دهد. حقیقت تنها این است که یکی هست و هیچ نیست جز او.

منابع

- ابن‌ترکه، صائِن‌الدین (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*، محقق و مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، اربع مجلدات، بیروت: دارالصادر.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۲۰۰۳م). *کتاب المعرفة*، دمشق: دار التکوین للطباعة و النشر.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۲۰۰۴م). *الرساله الوجودیه*، اعتنی بها ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الذرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه: محمدجواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه.

۱۰۲ وجود داشتن یا نداشتن عالم در عرفان ابن عربی

تهرانی، سید محمد حسین (۱۴۲۶ق). *مهر تابان*، مشهد: انتشارات ملکوت نور قرآن.
حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۲). *شرح فصوص الحکم داود القمصری*، قم: بوستان کتاب.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة*. قم: موسسه النشر.
محمود الغراب، محمود (۱۴۱۴ق). *الخیال، عالم البرزخ و المثال من کلام الشیخ الاکبر*، دمشق: دار الکتاب العربی.

Chittick, William (1994). *Imaginal Worlds Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*, New York: State University of New York Press.