

ابن عربی و اجتماع نقیضین در عرصه خیال

نفیسه اهل سمردی *

جعفر شانظری **

چکیده: ابن عربی در عبارات بسیاری از وقوع محالات عقلی در ساحت خیال سخن می‌گوید. این نوشتار با بررسی و تحلیل این مسئله از دیدگاه او، به بیان دو نظر در این باره می‌پردازد.

نظر نخست با شواهدی از سخن ابن عربی مبتنی بر اختلاف فضاهای معرفتی و در نتیجه اختلاف موازین به کار گرفته شده در این ساحت، تقویت می‌شود.

نظر دوم که مورد پذیرش این پژوهش است؛ مستند به عباراتی دیگر از ابن عربی است. تعریفی که او از محالات عقلی ارائه می‌دهد در بحث حاضر بسیار راه‌گشا بوده و فتح بابی جهت راه‌یابی به رأی صائب است. وی در پاره‌ای از عبارات، تحقق محال را به تصور محال معنا می‌کند و بدین ترتیب از وجود محال، وجود ذهنی و نه وجود خارجی آن را اراده می‌کند. غالب مثال‌هایی که برای اجتماع نقیضین و یا اجتماع ضدین ذکر می‌شود از نظر منطقی قابل مناقشه است. به‌علاوه که ابن عربی خود به صراحت از اختلاف جهات و حیثیات سخن می‌گوید. مطلب دیگر اینکه او حتی آن هنگام که کلامش ناظر به عرصه خیال است؛ در نظر ندارد که در این حوزه هم «وقوع محالات عقلی» را لحاظ کند و هم «عدم وقوع آن را».

کلیدواژه‌ها: محالات عقلی، اجتماع نقیضین، طور و رای عقل، عقل قابلی، خیال

e-mail: sarmadi.na58@gmail.com

e-mail: Jdhanazari@yahoo.com

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۶/۱۰؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۹/۱۶

مقدمه:

حکمای مبنای مبنای به لحاظ اجتناب از تسلسل در تعریف و استدلال، ریشه همه تعاریف و استدلال‌ها را به تصورات و تصدیقات بدیهی می‌رسانند. آنان در حوزه تصدیق بدیهی از امتناع اجتماع نقیضین بعنوان ابده البدیهیات یا ام‌القضایا تعبیر می‌کنند. ابن‌سینا معتقد است که این اصل، از قوانین عام وجود بوده و هر جا موجودی باشد این قانون نیز جاری می‌گردد. او این اصل را اصل عمومی برای همه موجودات می‌داند: «وهذه الخاصة ليست من عوارض الشئ الا من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل وجود» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۶۳). و البته این سخنی است که ارسطو - حکیم بزرگ یونان زمین - نیز به آن معتقد است. نزد او اصل عدم تناقض اصلی است که مربوط به همه موجودات است نه جنس خاص یا طبقه خاصی از موجودات و بر فیلسوف است که به آن پردازد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۵). بدین ترتیب، این اصل در فلسفه اسلامی، اصلی مورد قبول است که بر همه مراتب و ساحات وجود با هر ویژگی و خصوصیتی حاکم است. در نگاه فلسفی حکمای اسلامی، موطن و مرتبه‌ای از وجود را نمی‌توان یافت که این قاعده در آن نقض شود و از آنجا که نزد مشهور حکمای اسلامی مراتب وجود شامل سه گانه‌های حس و خیال و عقل است، پس با اطمینان می‌توان گفت که اصل امتناع تناقض در مراتب سه گانه فوق از اعتبار برخوردار است. سخن از مراتب هستی و بیان ویژگی‌های آن از مباحث مطرح در عرفان نظری نیز هست و خیال در بین این مراتب، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

خیال از کلیدواژه‌های اساسی در نظام فکری ابن‌عربی است که از هر دو جهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حائز اهمیت است. از نظر هستی‌شناسی مرتبه‌ای واسطه در عالم کبیر است که در دو قوس صعود و نزول مطرح می‌شود و از لحاظ شناخت، عرصه‌ای است که در صورت غفلت از آن، آدمی هیچ بهره‌ای از معرفت نمی‌برد (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۵۷۱).

ابن‌عربی با ورود به بحث خیال لحن کلامش تغییر کرده، هیجان‌زده و شورانگیز درباره آن سخن می‌گوید تا آنجا که گاه احساس می‌شود تعبیر او به ظاهر هماهنگ نیست. او خیال را حلقة واسطه و جایگاه اتصال حواس و معانی می‌داند و قائل است که حواس، حرکتی عروجی به سمت

خیال و معانی سیری نزولی به سمت آن دارند و در آنجا یکدیگر را ملاقات می کنند (حکمت، ۱۳۸۵: ۶۰).

ابن عربی ویژگی های بسیاری برای این ساحت برمی شمرد که واسط بودن، تبدل سریع، تحول دائم و خلاقیت، تنها برخی از این ویژگی ها محسوب می شود (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۵۷۱ و ۵۷۲ و ج ۲: ۶۹۱). آنچه در اینجا اهمیت دارد اینکه از خصوصیات بارز خیال که مورد تأکید ابن عربی است؛ جواز اجتماع نقیضین در این ساحت است. او با عبارات مختلف، مهم ترین ویژگی این ساحت را تحقق محالات عقلی می داند. او گاه با ذکر مثال هایی به وقوع اجتماع ضدین نیز در این فضا اشاره می کند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۴۳).

۱. خیال و تناقض

ابن عربی خیال را عرصه وقوع محالاتی می داند که در طور عقل محقق نمی شوند. او نه تنها موطن خیال را موطن جمع نقیضین و بروز محالات عقلی می داند بلکه گاهی با مبالغه ورزیدن در توصیف، آن را موطنی می داند که جز محالات در آن واقع نمی شوند: «و فیها یظهر وجود المحال بل لا یظهر فیها علی التحقیق الا وجود المحال» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۵۶۹).

محمود الغراب در *الخیال عالم البرزخ و المثل* که در باب اهمیت خیال و ویژگی های آن از زبان ابن عربی نگاشته است؛ به این ویژگی مهم خیال اشاره نموده و آن را عرصه ای می داند که جمیع آنچه را که عقل محال می داند مثل جمع ضدین، و حتی مدلول هر حدیث و آیه ای که عقل به دلیل تعارض از ظاهر آن صرف نظر نموده است همگی در آن تحقق دارد (محمود الغراب، ۱۹۹۳: ۲۰).

شارحان ابن عربی اغلب از کنار این موضوع، گذری همراه با اغماض کرده؛ گویا دیدگاه او را پذیرفته و در مقام شرح برنیاوده اند. متأخرین نیز تا آنجا که تحقیق نگارنده نشان می دهد بیشتر به این نظر شیخ با دیده قبول می نگرند.^۱ به عنوان نمونه چیتیک، خیال را کلید فهم انواع معرفت می داند؛ به این دلیل که خیال می تواند امور متعارض و متناقض را با هم جمع کند. اما او از توضیح بیشتر در این باب خودداری می کند (چیتیک، ۱۳۹۱: ۲۴۹). سخنان استیس در *عرفان و فلسفه اعم* از ابن عربی و ساحت خیال است. او به طور کلی عقیده دارد که عرفان فراتر از عقل است. او برای عقل سه معنا

بیان کرده و معنایی که در نهایت از آن اختیار می‌کند این است که عقل حوزه‌ای است که بر مبنای اعتبار سه اصل مهم منطقی استوار است. او به‌صراحت می‌گوید «چیزی که از فلان چیز فراتر است به‌هر حال و بدون شک به یک معنا بیرون از آن و غیر از آن است (استیس، ۱۳۷۹: ۲۶۲). همان گونه که مترجم عبارات استیس بیان می‌دارد می‌توان باور داشت که امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین یکی از این سه اصل منطقی است. این اصول عبارت است از: اصل هویت و امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین (استیس، ۱۳۷۹: ۲۶۲). نتیجه گزاره‌های مذکور جز این نیست که در دیدگاه استیس، عرفان حوزه‌ای است که اصول منطقی فوق‌الذکر در آن معتبر نیست. او از بین مدعیات عرفا بیشتر بر مسئله وحدت وجود تأکید دارد و آن را نه تنها متناقض‌نما بلکه دارای تناقض واقعی و صریح می‌داند که نمی‌توان تعبیرات درست و سنجیده‌ای از آن ارائه داد (استیس، ۱۳۷۹: ۲۶۴). گویا تنها کربن، آن هم به‌اختصار به توجیه کلام ابن عربی پرداخته و توجه به جهات و حیثیات را گوش‌زد می‌کند.^۲ او در این زمینه می‌نویسد:

جمع نقیضان در مرتبه خیال شکل می‌گیرد ولی نه به این معنا که در آن مرتبه، جمع نقیضان منتفی می‌شود و یا آن قاعده مورد نقضی می‌یابد بلکه حقیقت این است که در ساحت خیال، لحاظ‌ها و حیثیت‌ها متفاوت است..... این خدائاتی که تجلی کرده هم خداست و هم خدا نیست (هولا هو) اندام درک‌کننده این معنا همان اندام خیال، یعنی اندام ادراک جمع نقیضان است. عارفان، تناقض را حل و رفع نکرده‌اند بلکه رمز و راز چنین تناقض‌هائی را دریافته‌اند (کربن، ۱۳۸۴: ۲۵، با اندکی تصرف).

بدین ترتیب در نظر کربن آن‌گاه که ابن عربی از وقوع محالات عقلی سخن می‌گوید؛ کلامش مسامحی و قابل توجیه است. بنابراین طبق توضیح او آنجا که وی ادعای جمع نقیضان می‌نماید به دلیل اختلاف جهات و حیثیات، نقیضان واقعی اجتماع ندارند.

اما به‌راستی مراد ابن عربی از تحقق محالات عقلی چیست؟ آیا او به‌راستی نقیضان را در ساحت خیال، قابل جمع و قابل رفع می‌داند؟ آیا تعبیر او مسامحی است و نیاز به توجیه دارد؟...

ابن عربی در آثارش گاهی تحقق محالات عقلی را به ساحت خیال نسبت می‌دهد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج: ۱؛ ۶۸۱ و ۳۴۳ و ج: ۷؛ ۳۸۴ و ج: ۴؛ ۵۴۷ و ۵۶۷). و گاهی به‌طور ورای عقل (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج: ۴؛ ۵۴۷ و ۵۶۷). نگارنده با تأمل در آثار ابن عربی بر این نظر است که خیال در مرتبه عالی و رشد یافته‌اش همان

طور و رای عقل است و تبیینی میان آنها وجود ندارد. به طوری که در نظر او خیال، ابزار مناسبی برای شناخت این ساحت است.^۳

اکنون جدای از این بحث باید گفت: ما در این نوشتار، بنا نداریم حکم به «وقوع یا عدم وقوع تناقض» در قلمرو خیال نمائیم؛ یا اینکه اشکالات و لوازم هر قول را تبیین کنیم و یا با نگاهی فلسفی، از ضرورت سریان این حکم بدیهی در حوزه خیال سخن بگوئیم و... ما در این پژوهش تنها در نظر داریم «نظر ابن عربی را درباره وقوع یا عدم وقوع تناقض در قلمرو خیال»، عرضه کنیم. بدین ترتیب که روشن کنیم که اگر ما باشیم و عبارات ابن عربی؛ آیا باید حکم به تحقق محالات عقلی در قلمرو و رای عقل داد؟ به طور خلاصه به دنبال یافتن پاسخ برای این پرسش هستیم که:

آیا ابن عربی وقوع محالات عقلی را در عرصه خیال می پذیرد؟ در اینجا دو نظر قابل طرح است:

نظر نخست (تحقق محالات عقلی):

همان گونه که پیش تر آمد برخی موافق با منطوق بسیاری از عبارات ابن عربی، پاسخ مثبت به پرسش مذکور داده و خیال را عرصه وقوع محالات عقلی می دانند.^۴ مطابق با این نظر، لازم است ساحتی در قلمرو هستی و بالتبع معرفت به آن بپذیریم که در آن محالات عقلی نظیر اجتماع نقیضین و اجتماع ضدّین و... محقق شوند. شواهدی که نزد این گروه از کلام ابن عربی عرضه می شود از این قرار است:

۱. صراحت کلام شیخ در وقوع محالات عقلی

مهم ترین شاهد بر این مطلب، تصریح ابن عربی در این باره است. او به بهانه های مختلف هر جا سخن از خیال یا طور و رای عقل به میان آمده است؛ به بیان این ویژگی مهم که تنها در این ساحت وجود دارد می پردازد که به عنوان نمونه به چند مورد اشاره می شود: «فان قوه الخيال ما عندها محال اصلاً و لا تعرفه ... و هذا الحكم لها وصف ذاتی نفسی لایکون لها وجود عین فیمن خلقت فیہ الا و لها هذا الحكم ...» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۷: ۳۸۴).

او معتقد است خیال اصلاً محال نمی شناسد و همه چیز در فضای آن امکان وقوعی دارد. او این حکم را وصفی ذاتی برای خیال می داند به این معنا که این وصف از آن غیر قابل زوال است.

به علاوه هر مرتبه و هر نمونه‌ای که از خیال، تحقق یابد این وصف را همراه خواهد داشت (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۴۳).

او در عبارت دیگری که از ویژگی‌های سرزمین خیال سخن می‌گوید هر آنچه را که عقل، وجودش را محال می‌داند در این عرصه، تحقق‌پذیر یافته است. او سپس به بیان مثال‌هایی می‌پردازد نظیر جمع ضدین، وجود جسم درد و مکان، انتقال عرض، قیام عرض به نفس و قیام معنا به معنا:

وكلّ ما احواله العقل بدليله عندنا وجدناه في هذه الارض ممكناً قد وقع. « و ان الله

على كل شيء قدير.. و ان الله قادر على جمع الضدين، و وجود الجسم في مكانين و

قيام العرض بنفسه و انتقاله و قیام المعنى بالمعنى ... (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۴۳).

او همچنین انطباع کبیر در صغیر را به مثال‌ها می‌افزاید به طوری که نه کبیر، صغیر شود و نه صغیر، کبیر! (ابن عربی، ۱۴۲۷: ۳۳۹).

او همچنین قیام به نفس اعراض و تجسّد معانی در قالب صورت‌ها و به عنوان نمونه تجسّد مرگ در قالب قوچ سفید را نمونه‌ای برای اموری که محال و مقدور هستند ذکر می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۳۲۹). عرصه خیال نزد او تنها ساحت ممکن برای این گونه امور است.

وی گاه به بهانه شناخت حق و اینکه بهترین راه برای شناخت او، شناخت خیالی است در ذکر دلیل این مطلب، به این ویژگی خیال اشاره می‌کند که در این ساحت جمع ضدین، محال نیست. سپس به کلام معروف ابوسعید خراز استناد می‌نماید که خداوند را با جمع ضدین شناخته است. او در ادامه عبارت، اینکه عالم و خدا «هو لا هو» هستند را به عنوان شاهی بر اجتماع ضدین می‌آورد: «قیل لابی سعید الخراز: بم عرف الله؟ قال: بجمعه بین الضدین، فكل عين متّصف بالوجود فهی لاهی، فالعالم كلّه هو لا هو و الحقّ الظاهر بالصورة هو لا هو» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۱۲).

و نیز در همین بخش، ضمن اشاره مجدد به اینکه خیال، ساحتی است که معرفت حقیقی در آن ظهور می‌یابد؛ دلیل این امر را جواز اجتماع نقیضین در این مرتبه می‌داند. او به شریفه: «وَمَا رَمِيتَ إِذْ رَمِيتَ» (انفال: ۱۷). استناد کرده و آن را نمونه‌ای از نقض این قاعده عقلی می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۱۲).

تعابیری مثل «هولاهو» دربارهٔ عالم و خداوند و یا اینکه عالم هم عین حق است و هم غیر حق؛ نمونه‌ای از گزاره‌هایی هستند که مورد استناد قائلان به تناقض قرار گرفته و در نتیجه، وحدت وجود را از جمله مدعیات متناقض اهل معرفت دانسته‌اند که راهی برای برون‌رفت از این تناقضات منطقی وجود ندارد (استیس، ۱۳۷۹: ۲۶۴).

از این‌ها که بگذریم به عباراتی از ابن عربی برمی‌خوریم که به‌نظر می‌رسد با توجیه و تحلیل عبارات مذکور به عنوان شاهی بر نظر قائلین به وقوع تناقض در این ساحت قابل طرح است:

۲. اختلاف و تعدد فضاهای معرفتی

ابن عربی قائل به متفاوت بودن قلمروهای معرفت است. او معتقد است معرفت، امری مرتبه‌دار است هر مرتبه‌ای از آن، فضای خاص و قوانین ویژه‌ای می‌طلبد. گزاره‌ای ممکن است در یک فضا صحیح و غیرقابل تردید باشد لیک همین گزاره در فضای دیگر و مرتبه بالاتر، مورد تردید قرار گیرد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۴۴۲).

او برای نمونه به رابطهٔ ادراک حسی و عقلی اشاره می‌کند. نزد او ادراک‌هایی که برای حس، ضروری و صحیح هستند از نظر عقل، غیرضروری بوده و امکان اتصاف به خطا دارند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۵۰۴). او طبق این نظر معتقد است که در عرصهٔ حس، خطایی نداریم و همهٔ ادراکات حسی، صحیح هستند. خطا در قوهٔ عقل که حاکم است رخ می‌دهد. او چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اگر قوهٔ دیگری وجود داشت که حاکم بر عقل بود؛ قوانینی که در فضای عقل، ضروری است در آن فضا قابل مناقشه خواهد بود (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۵۰۴).

اتفاقاً او در عبارت دیگری از وجود همین قوه سخن می‌گوید: «و جائز ان یخلق الله قوه اخرى تعطی ما لا تعطیه قوه العقل فیرد المحال واجباً و الواجب محالاً» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۶۷). و آن را طور و رای عقل می‌نامد. او معتقد است احکامی که نزد عقل، ضروری است در این ساحت که حاکم بر عقل است؛ قابل مناقشه خواهد بود. او اجتماع ضدین و نقیضین را از نمونهٔ این احکام می‌داند.

او این امر را شاهد بر آن می‌داند که قوا و ادراکات انسان مترتب و حاکم بر یکدیگر هستند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۵۰۴) بنابراین آنچه در یک مرتبه، ضروری و غیرقابل مناقشه است در فضای بالاتر، تردیدپذیر است.

۳. اختلاف موازین به تبع اختلاف فضاهای معرفت

واضح است به تبع اختلاف فضاها، اختلاف موازین را خواهیم داشت. از این رو نباید میزانی که مربوط به یک فضای معرفتی است؛ در فضای معرفتی دیگر وسیلهٔ سنجش قرار گیرد. اگر مرتبهٔ سخنی، طور و رای عقل باشد، نباید و نمی‌توان آن را در فضای عقل و با موازین عقل سنجید. او علت بسیاری از رد و تکفیرهای رایج و مرسوم میان علما را بی‌توجهی به همین نکتهٔ مهم می‌داند. این مطلب می‌تواند شاهد و مؤید خوبی برای توجیه سخن ابن عربی باشد. بدین ترتیب که نظر او مبنی بر نقض قواعد مسلم عقلی در ساحت خیال را ناشی از متفاوت دانستن فضاهای معرفتی دانست. چرا که در ساحت و رای طور عقل، به کارگیری قواعد عقلی که از موازین عقل محسوب می‌شود جایز نیست. عبارت او چنین است: «و لما وزن المتكلم به میزان عقله ما هو خارجٌ عن العقل لكونه وراء طوره و هو النسب الالهيه لم يقبله ميزانه و رمى به و كفر به» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۲۱).

او همچنین علت بسیاری از رد و انکارهای متکلمان را در این می‌داند که با میزان عقل به طور و رای عقل سفر کرده‌اند و طبیعی است که میزان آن‌ها در آن فضا، کارایی ندارد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۲۱).

او همچنین علت انکارگفته‌های خود را توسط فقها و بسیاری از فلاسفه به دلیل اختلاف موازین می‌داند. او یافته‌های خویش را مربوط به و رای طور عقل می‌داند؛ آنجائی که میزان عقلا و فقها از ارزیابی آن ناتوان است. او بر آن است که یافته‌های خویش، عین فقه صریح، لکن خلاف موازین فقه‌است:

فانَّ الموازين العقلية و ظواهر الموازين الاجتهادية في الفقها تردّ كثيراً مما ذكرناه اذا كان الامر جلّه و معظمه فوق طور العقل و ميزانه لا يعمل هنالك و فوق میزان المجتهدين من الفقهاء لا فوق الفقه. فانّ ذلك عين الفقه الصحيح و العلم الصريح (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۱۸).

نظر دوم (عدم تحقق محالات عقلی):

به‌رغم همه آنچه به‌عنوان شاهد نظر نخست بیان شد؛ با کنکاش بیشتر در آثار ابن عربی، به عباراتی برمی‌خوریم که امری خلاف دیدگاه اول را به ذهن متبادر می‌سازد. از نمونه این عبارات است:

۱. ابن عربی و تعریف او از محال عقلی

ابن عربی آن‌گاه که از نقض قواعد عقلی در ساحت خیال سخن می‌گوید تعبیر او متفاوت است. گاهی از تحقق محالات عقلی سخن می‌گوید (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۳۲۹ و ج ۱: ۳۳۷). گاهی اجتماع نقیضین را جایز می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۱۲). و گاهی نیز به جواز اجتماع ضدین حکم می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۱۲). گاه نیز بدون ذکر عنوانی از عناوین فوق، تنها به ذکر مثال بسنده کرده و سعی دارد در قالب مثال، نظر خود را موجه سازد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۴۳).

ابن عربی در موارد فراوانی، تحقق محالات عقلی را در طور و رای عقل جایز می‌داند؛ مواردی نظیر وجود جسم در دو مکان، انتقال عرض، قیام عرض به‌نفسه، قیام معنا به معنا (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۴۳). و انطباع کبیر در صغیر (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۳۹). ولی او آن‌گاه که در مقام تعریف محالات عقلی برمی‌آید نکاتی را متذکر می‌شود که برای بحث حاضر بسیار کارگشا است.

او در مقام تعریف، محال عقلی را اموری می‌داند که عقل از رسیدن و فهم آن، به طور استقلالی ناتوان است؛ لیک فهم آن از توان عقل قابل بیرون نیست!^۵ (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۶۴۸).

ما معمولاً آن‌گاه چیزی را محال عقلی می‌دانیم که عقل، نتواند آن را بپذیرد. لیکن ابن عربی منظورش از محال چیزی است که عقل، استقلالاً نتواند آن را کشف کند، ولی محال عقلی نزد او به‌وسیله عقل می‌تواند قابل پذیرش باشد. به عبارتی تفاوت در حیثیت عقل از نظر ابن عربی و دوگانه دانستن عقل فاعلی و عقل قابلی، زمینه‌ساز اختلاف مذکور است. توضیح آنکه او از عقل فاعلی (مفکره) و عقل قابلی سخن می‌گوید.^۶ وجه فاعلی به حالتی که عقل، مستقل از وحی به ارائه دلیل و برهان می‌پردازد گویند که چون در این مسیر، به فکر برای ترتیب استدلال نیاز دارد به آن عقل مفکره گویند. ادراکات این عقل یا شامل بدیهیات است و یا آن چیزی است که از فکر اخذ می‌شود.^۷ (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۲۷۷). اما عقل، جهت دیگری نیز دارد که آن قبول و پذیرش است (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۱۸۱).

عقل در این چهره، همچون ظرفی پذیرای مظروف خویش است. عقل در این لحاظ صورتی آئینه‌گون دارد و هرچه در آن انعکاس یابد هویدا می‌سازد. عقل قابلی برخلاف عقل فاعلی محدود نیست بلکه در قبول و پذیرش حد و حصری ندارد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۱۸۱).

با عنایت به آنچه گذشت اکنون چنین ادامه می‌دهیم: آنچه شیخ، محال عقلی می‌داند آن است که تنها از حیطة عملکرد عقل فاعلی بیرون باشد، ولی این منافاتی با آن ندارد که عقل قابلی توان فهم و پذیرش آن را داشته باشد.

به عبارتی، او دامنه محال عقلی را بسیار وسیع می‌داند چرا که امور بسیاری هستند که عقل مستقلاً امکان رسیدن به آن را ندارد؛ بنابراین مراد ابن عربی از محال عقلی دقیقاً منطبق با مفهوم محال عقلی از نظر عموم حکما نیست. بنابراین اموری که او محال عقلی می‌داند در نظر فلاسفه محال عقلی نیست.

از این رو اگر دقت شود، مواردی را که او اغلب به عنوان مثال برای محال عقلی بیان می‌کند واقعاً محال نیست و این به جهت تفاوت در مبنا و تعریف است. از این مثال‌ها می‌توان وجود جسم در دو مکان، قیام عرض به نفسه، انطباع کبیر در صغیر و ... را نام برد. باید گفت بیشتر این مثال‌ها، محذور عقلی جدی ندارد و چنین نیست که وقوع آن‌ها مستلزم اجتماع نقیضین شود. غالب این مثال‌ها، محال عرفی است، لیکن محال واقعی عقلی نیست و تنها اگر تعریف خود شیخ از محال عقلی را ملاک قرار دهیم می‌توان این امور را محال دانست.^۸

البته مثال او بر انطباع کبیر در صغیر بدون اینکه کبیر، صغیر شود و صغیر، کبیر؛ امری است که حتی طبق تعریف شیخ نیز محال عقلی است؛ چون عقل، قدرت فهم و تحلیل آن را ندارد.

مثال دیگری که او در این باره ذکر می‌کند با اشاره به حدیث قرب نوافل است. طبق مفاد این حدیث،^۹ بنده با تبعیت از خداوند در مراتب معرفت بدان‌جا می‌رسد که با خدا می‌بیند، با او می‌شنود و ... در این صورت عبد، می‌شنود با شنوائی که قائم به او نیست؛ می‌بیند با قوه بینایی که قائم به او نیست «فقد سمع العبد بمن لم یقم به و ابصر بما لم یقم به ... فکان الحق سمعه و بصره و یده» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۴۵۹). شیخ، چنین پدیده‌ای را محال عقلی و شاهی بر قدرت خداوند بر محال می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۴۵۹).

پرواضح است که تمامی این امور، تنها طبق تعریف شیخ، محال عقلی خواهد بود چرا که عقل، قدرت پذیرش و قبول آن را دارد.

۲. محالات عقلی: مفهوم یا مصداق؟

از برخی عبارات ابن عربی، این گونه برمی آید که منظور او از تحقق محالات عقلی، در عرصه خیال، نه مصداق آن‌ها، بلکه مفهوم آن‌ها است! چرا که او گاهی از امکان فرض محال به عنوان شاهی بر تصور محال یاد می‌کند و عرصه‌ای را که این تصور، در آن ممکن باشد خیال می‌نامد. انسان، گاهی در مقام استدلال ناگزیر از فرض محال است. کسی در صحت این امر تردیدی ندارد که فرض محال، محال نیست. ابن عربی این واقعیت را که انسان قادر بر فرض محال است؛ شاهی بر امکان تصور محال می‌داند. او سپس مقدمه دیگری اضافه می‌کند و آن اینکه هر امری که به تصور آید؛ نسبتی با وجود دارد؛ بنابراین در نظر او محالات نیز نسبتی با وجود دارند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۵۶۹). نگارندگان این عبارت ابن عربی را در این خصوص بسیار دقیق و شایان توجه می‌دانند.^{۱۰}

ذکر چنین شاهی از سوی ابن عربی بر وقوع محال، نگارندگان را به این باور نزدیک می‌کند که گویا مراد او از تحقق محال، مصداق محال نیست، بلکه او آن‌گاه که از وجود محال و تحقق آن سخن می‌گوید مرادش، صورت محال، مفهوم محال و وجود ذهنی آن است! چرا که او به عنوان شاهد به امکان فرض محال اشاره می‌کند و از آن نتیجه می‌گیرد که محال، قابل تصور است. او هر آنچه را که قابل تصور باشد؛ دارای مرتبه‌ای از وجود می‌داند و بدین ترتیب برای محالات نیز وجود ذهنی را به عنوان مرتبه‌ای از وجود، معرفی می‌کند.

برای توضیح بیشتر به عبارتی از همین جلد فتوحات، اشاره می‌کنیم. آنجا که او برای وجود، مراتب چهارگانه عینی، ذهنی، لفظی و کتبی لحاظ می‌کند. او هر معلولی را دارای نسبتی با وجود و حائز برخی از این مراتب می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷: ۵۶۵). بدین ترتیب اینکه ذهن آدمی قادر به فرض محال است؛ نشان از آن دارد که آن را تصور نموده و هرچه به تصور درآید و لباس مفهوم برتن کند دارای مرتبه‌ای از وجود به نام وجود ذهنی خواهد بود. بنابراین مفهوم محال در ذهن آدمی محقق و موجود است. ولی این‌ها هیچ‌یک به معنای تحقق مصداقی برای محال نخواهد بود. چرا که مفهوم محال، محال نیست و این همان تفاوت در حمل اولی و حمل شایع است. او پس از آنکه از

راه یافتن محالات به قلمرو خیال سخن می‌گوید مراد خود را از تحقق محال، امکان تصور آن می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۷: ۳۸۴) و بدین ترتیب، مفهوم آن را اراده می‌کند و نه مصداقش را! با استناد به عبارت شیخ، بعید به نظر نمی‌رسد که آنجا که وی از تحقق محال و وقوع تناقض در عرصه خیال، سخن به میان می‌آورد منظور از محال، محال به حمل اولی است نه حمل شایع. لیک اغلب در تفسیر مراد او از «محال»، حمل شایع آن را اراده می‌کنند؛ یعنی مصداق محال را و از این روست که در تفسیر آن سرگردان می‌شوند.

۳. تشویش در تمثیل

در موارد بسیاری که ابن عربی بر تحقق اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین یا به‌طور کلی وقوع محالات عقلی مثال می‌زند؛ دیده می‌شود که مثال‌ها با صورت منطقی این مفاهیم سازگاری ندارد. او گاهی سخن از اجتماع ضدین می‌کند ولی مثال‌هایی که ارائه می‌دهد یا اجتماع نقیضین است و یا عدم و ملکه!

به عنوان مثال، او «هو لا هو» را به عنوان اجتماع ضدین مثال زده است؛ حال آنکه این‌ها مثال برای نقیضین است (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۱۲) و یا به اجتماع «علم و جهل» مثال می‌آورد و آن را اجتماع دو ضد می‌داند حال آنکه عدم و ملکه هستند (ابن عربی، ۱۴۲۴: ۵۱).

او در موارد بسیاری که به مثال‌هایی در باب اختلاف نقیضین اشاره می‌کند، اختلاف در جهت را ملحوظ نمی‌دارد از این رو در صدور حکم، به خطا می‌رود.

به عنوان نمونه او صورت شخصی را که در رؤیا دیده می‌شود؛ مثال زده و این صورت را هم همان شخص و هم غیر آن می‌داند. او این را شاهدی برای اجتماع نقیضین ذکر می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۶۸۱). واضح است که به دلیل اختلاف جهت، موارد گفته شده اصلاً نقیضین نیستند.

او بیشتر برای مثال به شریفه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» (انفال: ۱۷) استناد می‌کند و آن را جمع نقیضین معرفی می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۱۲). اختلاف جهت در انتساب رمی به پیامبر و خداوند در آیه مذکور، از واضحات است. جالب اینکه خود ابن عربی در جای دیگر به صراحت به این اختلاف جهت اشاره می‌کند و آن را برآمده از تفاوت نگاه می‌داند. عبارت او چنین است:

و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى» فالعين التي ادركت بها ان الرمي لله غير العين التي ادركت بها ان الرمي لمحمد (ص) فتعلم ان لك عينين، ان كنت صاحب علم فتعلم قطعاً ان الرامى هو الله فى صورة محمدیه جسديه و ليس التمثل و التخيل غير هذا (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۶: ۳۱۲ و ۳۱۳).

او در عبارت مذکور، به تفاوت جهات اشاره می کند و اینکه آدمی می تواند حقیقتی را در قالب صورتی متجسد، یافته و آن را به دو لحاظ مورد توجه قرار دهد، از قدرت خیال می داند. لیک او با عنایت به این اختلاف جهت، همواره آیه مذکور را به عنوان شاهدی بر جمع نقیضین ذکر می کند. و این ها همه نشان می دهد که مراد ابن عربی از این واژگان غیر از مراد منطقی آنهاست.^{۱۱}

سخن آخر

نظر به مواردی که ذکر شد نمی توان به سادگی، نقض قواعد عقلی در ساحت خیال را به ابن عربی نسبت داد.^{۱۲} آنجا که ابن عربی به صراحت از وقوع محال عقلی در ساحت خیال سخن می گوید؛ چون تعریفش از «محال عقلی»، تعریفی ویژه است نمی توان آن را به معنای رایج در نظر گرفت. به علاوه که مثال های ابن عربی، خود نشان می دهد که استفاده او از این کلمات با استفاده های مرسوم منطقیین متفاوت است. او بسیاری مواقع که از تحقق محال سخن می گوید؛ مرادش صورت ذهنی و مفهوم محال است نه تحقق خارجی محال. واضح است که تحقق مفهوم و معنای محال، مورد انکار کسی نیست. امر دیگری که موافقان نظر نخست ممکن است بدان استناد کنند، اختلاف فضاها و موازین معرفتی است که آن نیز امری نیست که لزوماً نقض قواعد عقلی را در طور ورای عقل ایجاب نماید. بلکه تنها از این حکایت دارد که بالجمله این قواعد در ساحت ورای عقل قابل مناقشه خواهد بود. واضح است که امکان مناقشه در احکام عقلی غیر از انکار این احکام است. به تعبیر دیگر اینکه قواعد عقلی در طور ورای عقل، بالجمله مناقشه پذیر و قابل تردید هستند، نفی و انکار اصل امتناع تناقض را در این ساحت به دنبال ندارد. همان گونه که گذشت وحدت وجود و گزاره های برگرفته از آن از دیگر مستندات قائلان به تناقض است. در این موارد نیز اگر با عنایت به مبانی دقیق و ظریف فلسفی و توجه به اختلاف جهات و حیثیات و نیز لحاظ مراتب ذات، بحث را تبیین کنیم تناقضی برقرار نمی ماند.^{۱۳}

به علاوه که: اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین مبنای هر گزاره و کلام و به عبارت بهتر مبنای هر تفهیم و تفاهمی است به طوری که هر بیان و نفی بیانی خود بر قبول این اصل استوار است. با توجه به این مطلب حتی قائلان به وقوع تناقض در ساحت خیال، خود به اعتبار این اصل در آن ساحت معترف هستند. چرا که لزوماً قصد ندارند بگویند «در ساحت خیال هم اجتماع نقیضین را داریم و هم عدم اجتماع نقیضین را» و یا آن گاه که از مرتبه وحدت اطلاقی محض سخن می گویند - همان مرتبه ای که به قول خودشان جامع نقیضین است - چنین اراده ندارند که بگویند «آن هستی مطلق هم هست و هم نیست. هم نامتناهی است و هم غیر نامتناهی».

عارف که ذات حق را دارای وحدت اطلاقی می داند؛ تنها وحدت اطلاقی را برای او ثابت می کند نه نقیض آن را. بی تردید باید گفت عارفان در همان مرتبه اطلاقی حق، جز نامتناهی بودن و اطلاق مقسمی داشتن را نمی پذیرند و نقیض نامتناهی و اطلاق مقسمی را در آنجا راه نمی دهند. این بیان در همه احکام اطلاقی حق همچون تشخیص اطلاقی، وجوب اطلاقی و خارجیت اطلاقی همچون وجود اطلاقی و وحدت اطلاقی و خود اطلاق مقسمی (نامتناهی بودن) جریان دارد. همه احکام اطلاقی برای خداوند سبحان ثابت است و نقیضشان هرگز در آن مقام راه ندارد (یزدانپناه، ۱۳۹۲: ۱۳۰).

جالب تر از همه اینکه خود ابن عربی به رمز و راز این تناقض ها اشاره می کند و آن را تنها در موطن لفظ و تعبیر، جاری می داند؛ نه در واقع. نزد او کلام عرفا آن گاه که صدر و ذیل سازگار با یکدیگر نباشد و یا متفاوت و متعارض باشد این احتمال به ذهن می رسد که این متفاوت گویی، تنها در حیطه تعبیر و ناشی از حیرت آن ها در مراتب بالای معرفت باشد. او خود، به گزاره «هولاهو» اشاره نموده و تناقض این عبارت را تنها در ظرف زبان و تعبیر می داند نه تناقضی که در مرتبه وحدت اطلاقی راه یافته باشد: «فتکلّ افهامهم و تحجّر عقولهم و تتناقض عنه فی التعبير السنتهم فبقولون فی وقت هو و فی وقت ما هو و فی وقت هو ما هو، فلا تستقرّ لهم فیه قدم ...» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۶: ۲۷۴). این عبارت ابن عربی نشان می دهد که اگرچه گزاره هائی در عرفان - و به خصوص در قلمرو وحدت - وجود دارد که موهم تناقض است؛ ولی این تناقض مربوط به متن واقع نیست بلکه تنها تناقضی لفظی، زبانی و در مرحله تعبیر است. چرا که عارف با مشاهده حقیقت،

فهمش کند و عقلش حیران شده و آن‌گاه که چنین شد زبان و بیانش در اختیار عقل نبوده و می‌گوید آنچه می‌گوید.

بدین ترتیب اگرچه برخی عبارات ابن عربی بر وقوع محالات عقلی در حوزه خیال دلالت دارد ولی این دلالت ابتدائی، با استناد به کلمات دیگری از او حجت نخواهد بود. تعریف شیخ از محال عقلی و اراده کردن مفهوم محال به جای مصداق آن از جمله این کلمات هستند. به‌علاوه که مثال‌های او در این باب، نزد عرف اهل منطق نابسامان است. از این‌رو ناگزیر هستیم به‌لحاظ شواهد و قرائن حالی و مقالی از ظاهر و یا حتی نص کلام شیخ دست کشیده و با ارائه نصوص و ظواهر دیگری که از آن سخن گفتیم؛ اعلام کنیم که: در نظر ابن عربی، طور و رای عقل و یا ساحت خیال، عرصه‌ای برای تحقق واقعی نقیضین - در معنای دقیق منطقی‌اش - نیست.

نتیجه:

ابن عربی از وقوع محالات عقلی در ساحت خیال و طور و رای عقل سخن می‌گوید. آن‌گاه که به‌جمع شواهد و قرائن از کلام او پردازیم خواهیم دید که او از تعدد و اختلاف فضاهای معرفتی و بالتبع موازین معتبر در این فضاها سخن می‌گوید. وی بر این عقیده است که اموری نظیر اجتماع نقیضین و ضدین و.... هرچند در ساحت عقل محال‌اند لیک در و رای عقل حکم دیگری دارند. این‌گونه مؤیدات در کنار تصریحات خود ابن عربی، خواننده را به قبول دیدگاه او مبتنی بر جواز تحقق محالات عقلی متمایل می‌سازد. لیک از طرفی شواهدی دیگر به‌چشم می‌خورد که سرنوشت بحث را به‌گونه‌ای دیگر رقم می‌زند. تعریف ارائه شده از محالات عقلی، تصریح کلام او بر اختلاف جهات و حیثیات در مثال‌های این باب و سرانجام نابه‌سامانی چشم‌گیری که به‌لحاظ منطقی در مثال‌های شیخ دیده می‌شود از این قبیل شواهد و مدارک است. در پژوهش حاضر به این نظر می‌رسیم که ابن عربی آن‌گاه که از وقوع محالات عقلی و یا از اجتماع تناقض یا اجتماع ضدین در قلمرو خیال سخن می‌گوید مرادش آن چیزی نیست که در عرف اهل فلسفه و منطق از این تعابیر فهم می‌شود. گزاره‌های مبتنی بر آموزه وحدت وجود نیز مستلزم جواز اجتماع نقیضین در مرتبه وحدت نیست. توجه به اختلاف جهات و حیثیات در این مورد، راه‌گشا خواهد بود. به‌علاوه خود عرفا آن‌گاه که از همین حوزه خیال سخن می‌گویند؛ در فحوای کلامشان اعتبار اصل امتناع تناقض

خوابیده است؛ زیرا بی تردید مرادشان این نیست که بگویند در ساحت خیال «هم اجتماع نقیضین را داریم و هم عدم اجتماع نقیضین را».

پی نوشت‌ها:

۱. در این زمینه رک: حکمت، نصرالله، *متافیزیک خیال در گلشن راز* شبستری، ۱۳۸۵، فرهنگستان هنر؛ نیز حکمت و هنر در عرفان ابن عربی، ۱۳۸۹، فرهنگستان هنر.
۲. ایزوتسو نیز اگرچه به صراحت به این مسئله نمی‌پردازد ولی در مبحثی که از اعیان ثابته و ویژگی‌های آن سخن می‌گوید در تبیین این ویژگی که اعیان نه موجود هستند و نه معدوم؛ بر اینکه تفاوت جهات و حیثیات مراد است، بنابراین ارتفاع وجود و عدم، ارتفاع نقیضین نیست پافشاری می‌کند. نزد او مراد ابن عربی آن نیست که بگوید اعیان مطلقاً دارای وجود نیستند، بلکه او از «موجود»، موجود خارجی را اراده می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۱۷۷).
۳. همان‌گونه که گفتیم نگارندگان بر این نظر است که طور و رای عقل و حضرت خیال - در مرتبه بالای آن - دو مرتبه و ساحت جداگانه نیستند؛ بلکه شیخ این دو را ناظر به یک حقیقت می‌داند. نزد نگارندگان خیال، دو مرتبه از قوه‌ای واحد است گویا شیخ، قوه خیال را نامی برای مراتبی از قوه‌ای واحد می‌داند؛ مراتبی که اختلاف آن‌ها چشم گیر است. آنچه می‌توان به عنوان شواهدی بر این تفاوت ارائه داد به قرار ذیل است:
- الف. خیال نزد ابن عربی گاه قوه‌ای مادون عقل است که فکر از آن تغذیه می‌کند. او عقل را به لحاظ اینکه محتاج فکر است و فکر، محتاج خیال، شایسته برای تبعیت نمی‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۵۴۳). چرا که فکر و خیال را معصوم از اشتباه نمی‌داند. او حتی عقل را به لحاظ اینکه از خیال، و فکر تغذیه می‌کند فقیر و جاهل می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۶۴۹).
- در مقابل، او گاهی نیز خیال را قوه‌ای و رای عقل می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۶۷) و سعادت انسان را در اینکه خیال بر عقل، غلبه یابد! نزد او عقل که مدرک غیریت است باید تسلیم خیال شود که مدرک عینیت است (چیتیک، ۱۳۸۵: ۲۶۶). بنابراین نزد ابن عربی گاهی خیال، قوه‌ای مادون عقل است و گاه اعظم قوا (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۷: ۵۰۹).
- ب. ابن عربی آن‌جا که از ناتوانی قوا در شناخت حق، بحث می‌کند خیال را نیز به تبع حس از شناخت خدا ناتوان می‌داند: «و قد بطل تعلّق الحس بالله عندنا فقد بطل تعلّق الخیال به» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۲۷۷).

در عین حال، او گاهی اهل خیال را بهترین مردمانی می‌داند که از عهده معرفت خداوند برآمده‌اند «و اهل هذه الارض اعرف الناس بالله» (ابن عربی، ۴۲۷: ۳۴۳). و خیال را بهترین گزینه و رکن برای شناخت حق می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۷: ۵۱۰).

۴. نکته‌ای که ذکر آن لازم و ضروری است اینکه به فرض قبول این مدعای شیخ او تنها در ساحت و رای عقل قائل به نقض قواعد عقلی مذکور است. بنابراین خواننده گمان نکند که شیخ به طور کلی منکر این قاعده عقلی است. چرا که انکار این قاعده عقلی، نظام تفهیم و تفاهم را برهم زده و فهم هر کلامی را با مشکل مواجه می‌سازد. به علاوه برخی عبارات او دال بر قبول این قواعد است لیکن در حوزه عقل (رک: ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۲۰).

۵. عبارت چنین است: «انه يحكم على الله بان ذلك الامر محال عقلاً من حيث فكره لا من حيث قبوله و حينئذ يصح ان يكون ذلك المقام وراء طور العقل من جهة اخذه عن الفكر» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۶۴۸).

۶. عبارت چنین است: «فان للعقول حداً تقف عنده من حيث ما هي مفكّره لامن حيث ما هي قابله، فنقول في الامر الذي يستحيل عقلاً قد لا يستحيل نسبه الهيه كما نقول فيما يجوز عقلاً قد يستحيل نسبه الهيه» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۱۸۱).

۷. عقل فاعلی محدود و متناهی است. بدین معنا که همه ساحت‌ها عرصه استدلال و برهان نخواهد بود. چنین عقلی که بر فکر تکیه دارد تنها در فضای خاصی و با رعایت شرایط و موازین به خصوصی فعالیت می‌نماید. نزد ابن عربی نه تنها شناخت خدا بلکه شناخت اشیا نیز تنها با تکیه بر عقل مفکّره شناختی نافرجام خواهد بود (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۵۴۳).

۸. چرا که نزد او اموری که عقل استقلالاً نتواند به آن برسد را محال می‌داند حتی اگر عقل از فهم آن ناتوان نباشد؛ یعنی اموری که عقل بتواند آن را بپذیرد نیز طبق تعریف او، محال عقلی هستند. و لذا در مثال‌های مذکور، پذیرش بسیاری از آن‌ها جایز و بلامانع است.

۹. متن حدیث به این ترتیب است: «ان الله تعالى يقول: ما تقرّب المتقرّبون باحبّ الیّ من اداء ما افترضه عليهم، و لا يزال العبد يتقرّب الیّ بالنوافل حتّى احبّه فاذا احببته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و...» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۵۸۸).

۱۰. عبارت او چنین است: «و لولا هذه الرائحه ما قدر العقلاء على فرض المحال عند طلب الدلاله على امرها، لانه لو لم يقبل المحال الوجود في حضره ما ما صحّ ان يفرض و لا يقدر فاذا قلت مثل هذا لمن فرضه ينسب بالخاصيه حكم ما فرضه و يقول: لا يتصور وجود المحال و هو يفرض وجوده و يحكم

علیه بما یحکم علی الواقع فلو لم يتصوره ما حکم علیه و اذا تصوّره فقد قبل الوجود نسبه ما» (ابن عربی، ۱۴۲۷: ۵۶۹).

۱۱. ممکن است کسی بگوید که نه ابن عربی فیلسوف است و نه آنچه می گوید فلسفه و لذا او داب این ندارد که نوشته هایش با اسلوب منطق و فلسفه سازگار باشد و این مشوش بودن مثال ها عیبی بر کار شیخ نیست. در پاسخ می گویم ما نیز این را عیبی بر ابن عربی نمی دانیم و بحث ارزشی نمی کنیم و اتفاقاً هدف این نوشتار هم همین است که نشان دهد ابن عربی وقتی از جواز اجتماع نقیضین و یا وقوع محالات عقلی در ساحت خیال سخن می گوید منظورش چیزی نیست که در عرف منطق و فلسفه از محالات عقلی یا اجتماع نقیضین فهم می شود. ما می خواهیم روشن کنیم که ابن عربی وقتی از اجتماع نقیضین یا ضدین سخن می گوید مرادش مفهوم منطقی این ها نیست و شاهد بر این سخن، مثال ها و تعاریف خود اوست. حالا اگر کسی چنین بگوید و ادعا کند که اصلاً شیخ در مقام به کارگیری این واژگان در معنای مشهور منطقی آن نیست درحقیقت خودش جلوتر به مراد نگارنده نزدیک شده است.

۱۲. دقت شود که ما در اینجا به هیچ عنوان بنا نداریم با ابزار عقل و با عنایت به آن از جواز یا عدم جواز اجتماع نقیضین در ساحت خیال، سخن بگوئیم. چه که این کار، شدنی است؛ لیک موضوع کاری مستقل و غیر از مراد نگارنده در این مقاله است. ما در اینجا خواسته ایم مقدم بر همه مباحث گفته شده از این حرف بزنیم که آیا ابن عربی واقعاً و حقیقتاً معتقد است که در حوزه خیال و طور و رای عقل، وقوع محالات را داریم یا خیر؟ اگر پاسخ این پرسش مثبت باشد؛ نوبت به بحث های بعدی می رسد که: این تحقق محال چگونه است و آیا عقلاً ممکن است؟ اصلاً آیا صحیح است که در این باره حکم عقل را جویا شویم یا خیر؟ و.... ولی بحث ما مقدم بر همه این ها و تنها در مورد نظر ابن عربی در مورد وقوع یا عدم وقوع محالات است.

۱۳. برای آگاهی بیشتر از این بحث رک: یزدان پناه، ۱۳۹۲: ۱۳۸-۱۲۸

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۷)، *الفتوحات المکیه*، دوره هشت جلدی، بیروت: دارالفکر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۷)، *الالهیات من کتاب الشفا*، تحقیق حسن زاده آملی، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
- ارسطو، (۱۳۸۵)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ چهارم، تهران: حکمت.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۹)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ پنجم، تهران: سروش.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۵)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ سوم، تهران: روزنه.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۵)، *عوالم خیال*، ترجمه قاسم کاکائی، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- _____ . (۱۳۸۹)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه مهدی نجفی‌افرا، تهران: جامی.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۵)، *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*، تهران: فرهنگستان هنر.
- کرین، هانری. (۱۳۸۴)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاء... رحمتی، تهران: جامی.
- محمود الغراب، محمود. (۱۹۹۳)، *الخیال عالم البرزخ و المثل (من کلام الشیخ الاکبر محیی الدین العربی)*، چاپ دوم، دمشق: نصر.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۲)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، چاپ چهارم، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.