ابن‌عربی و اجتماع نقیضین در عرصهٔ خیال

نفیسه اهل سرمدی*

جعفر شانظری**

چکیده: ابن‌عربی 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 این‌باره می‌پردازد.

نظر نخست با شواهدی از سخن ابن‌عربی مبتنی‌بر اختلاف فضاهای معرفتی و درنتیجه اختلاف موازین به‌کار گرفته شده در این ساحات، تقویت می‌شود.

نظر دوم که مورد پذیرش این پژوهش است؛ مستند به عباراتی دیگر از ابن‌عربی 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 بدین‌ترتیب 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 ابن‌عربی خود به صراحت از اختلاف جهات و حیثیات سخن می‌گوید. مطلب دیگر اینکه او حتی آن هنگام که کلامش ناظر به عرصهٔ 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 ورای عقل، عقل قابلی، خیال

---

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان e-mail: sarmadi.na58@gmail.com

**دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان e-mail: Jdhanazari@yahoo.com

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مقدمه:

حکمای مبناگرا به‌لحاظ اجتناب از تسلسل در تعریف و استدلال، ریشهٔ همهٔ تعاریف و استدلال‌ها را به تصورات و تصدیقات بدیهی می‌رسانند. آنان در حوزهٔ 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 هرجا موجودی باشد این قانون نیز جاری می‌گردد. او این اصل را اصل عمومی برای همهٔ موجودات می‌داند: «وهذه الخاصه لیست من عوارض الشی الّا من عوارض الموجود بماهو موجود لعمومه فی کل 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 همهٔ موجودات است نه جنس خاص یا طبقهٔ خاصی از موجودات و بر فیلسوف است که به آن بپردازد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۵). بدین‌ترتیب، این اصل در فلسفهٔ اسلامی، اصلی مورد قبول است که بر همهٔ 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 ازآنجاکه نزد مشهور حکمای اسلامی مراتب وجود شامل سه‌گانه‌های حس و خیال و عقل است، پس با اطمینان می‌توان گفت که اصل امتناع تناقض در مراتب سه‌گانهٔ 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 واسط 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، ج۳: ۵۷۱).

ابن‌عربی با ورود به بحث خیال لحن کلامش تغییر کرده، هیجان‌زده و شورانگیز دربارهٔ آن سخن می‌گوید تاآنجاکه گاه احساس می‌شود تعابیر او به ظاهر هماهنگ نیست. او خیال را حلقهٔ واسط و جایگاه اتصال حواس و معانی می‌داند و قائل است که حواس، حرکتی عروجی به‌سمت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

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

ابن‌عربی ویژگی‌های بسیاری برای این ساحت برمی‌شمرد که واسط بودن، تبدّل سریع، تحول دائم و خلاقیت، تنها برخی از این ویژگی‌ها محسوب می‌شود (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۳: ۵۷۱ و ۵۷۲ و ج۲: ۶۹۱). آنچه در اینجا اهمیت دارد اینکه از خصوصیات بارز خیال که مورد تأکید ابن‌عربی است؛ جواز اجتماع نقیضین در این ساحت است. او با عبارات مختلف، مهم‌ترین ویژگی این ساحت را تحقق محالات عقلی می‌داند. او گاه با ذکر مثال‌هایی به وقوع اجتماع ضدین نیز در این فضا اشاره می‌کند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۳۴۳).

۱. خیال و تناقض

ابن‌عربی خیال را عرصهٔ وقوع محالاتی می‌داند که در طور عقل محقق نمی‌شوند. او نه‌تنها موطن خیال را موطن جمع نقیضین و بروز محالات عقلی می‌داند بلکه گاهی با مبالغه ورزیدن در توصیف، آن را موطنی می‌داند که جز محالات در آن واقع نمی‌شوند: «و فیها یظهر وجود المحال بل لا یظهر فیها علی التحقیق الاّ وجود المحال» (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۳: ۵۶۹).

محمود الغراب در *الخیال عالم البرزخ و المثال* که در باب اهمیت خیال و ویژگی‌های آن از زبان ابن‌عربی نگاشته است؛ به این ویژگی مهم خیال اشاره نموده و آن را عرصه‌ای می‌داند که جمیع آنچه را که عقل محال می‌داند مثل جمع ضدین، و حتی مدلول هر حدیث و آیه‌ای که عقل به دلیل تعارض از ظاهر آن صرف نظر نموده است همگی در آن تحقق دارد (محمود الغراب، ۱۹۹۳: ۲۰).

شارحان ابن‌عربی اغلب از کنار این موضوع، گذری همراه با اغماض کرده؛ گویا دیدگاه او را پذیرفته و در مقام شرح برنیامده‌اند. متأخرین نیز تاآنجاکه تحقیق نگارنده نشان می‌دهد بیشتر به این نظر شیخ با دیدهٔ قبول می‌نگرند.[1] به‌عنوان نمونه چیتیک، خیال را کلید فهم انواع معرفت می‌داند؛ به این دلیل که خیال می‌تواند امور متعارض و متناقض را با هم جمع کند. اما او از توضیح بیشتر در این باب خودداری می‌کند (چیتیک، ۱۳۹۱: ۲۴۹). سخنان استیس در *عرفان و فلسفه* اعم از ابن‌عربی و ساحت خیال است. او به‌طورکلی عقیده دارد که عرفان فراتر از عقل است. او برای عقل سه معنا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

بیان کرده و معنایی که درنهایت از آن اختیار می‌کند این است که عقل حوزه‌ای است که برمبنای اعتبار سه اصل مهم منطقی استوار است. او به‌صراحت می‌گوید «چیزی که از فلان چیز فراتر است به‌هرحال و بدون شک به‌یک معنا بیرون از آن و غیر از آن است (استیس، ۱۳۷۹: ۲۶۲). همان‌گونه‌که 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 هوهویت و امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین (استیس، ۱۳۷۹: ۲۶۲). نتیجهٔ 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 مسئلهٔ وحدت وجود تأکید دارد و آن را نه‌تنها 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 ابن‌عربی پرداخته و توجه به جهات و حیثیات را گوشزد می‌کند.[۲] او در این زمینه می‌نویسد:

> *جمع نقیضان در مرتبهٔ 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 خدائی که تجلّی کرده هم خداست و هم خدا نیست (هو لا هو) اندام درک‌کنندهٔ 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).

بدین‌ترتیب در نظر کربن آن‌گاه که ابن‌عربی 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 ابن‌عربی از تحقق محالات عقلی چیست؟ آیا او به‌راستی نقیضان را در ساحت خیال، قابل جمع و قابل رفع می‌داند؟ آیا تعابیر او مسامحی است و نیاز به توجیه دارد؟...

ابن‌عربی در آثارش گاهی تحقق محالات عقلی را به ساحت خیال نسبت می‌دهد (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۶۸۱ و ۳۴۳ و ج۷: ۳۸۴ و ج۴: ۵۴۷ و ۵۶۷). و گاهی به‌طور ورای عقل (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۵۴۷ و ۵۶۷). نگارنده با تأمل در آثار ابن‌عربی بر این نظر است که خیال در مرتبهٔ عالی و رشدیافته‌اش همان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

طور ورای عقل است و تباینی میان آن‌ها وجود ندارد. به‌طوری‌که 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 حوزهٔ خیال سخن بگوئیم و.... ما در این پژوهش تنها در نظر داریم «نظر ابن‌عربی را دربارهٔ وقوع یا عدم وقوع تناقض در قلمرو خیال»، عرضه کنیم. بدین‌ترتیب که روشن کنیم که اگر ما باشیم و عبارات ابن‌عربی؛ آیا باید حکم به تحقق محالات عقلی در قلمرو ورای عقل داد؟ به‌طور خلاصه به دنبال یافتن پاسخ برای این پرسش هستیم که:

آیا ابن‌عربی وقوع محالات عقلی را در عرصهٔ خیال می‌پذیرد؟ در اینجا دو نظر قابل طرح است:

نظر نخست (تحقق محالات عقلی):

همان‌گونه که پیش‌تر آمد برخی موافق با منطوق بسیاری از عبارات ابن‌عربی، پاسخ مثبت به پرسش مذکور داده و خیال را عرصهٔ وقوع محالات عقلی می‌دانند.[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 ابن‌عربی عرضه می‌شود از این قرار است:

۱. صراحت کلام شیخ در وقوع محالات عقلی

مهم‌ترین شاهد بر این مطلب، تصریح ابن‌عربی در این‌باره است. او به بهانه‌های مختلف هرجا سخن از خیال یا طور ورای عقل به میان آمده است؛ به بیان این ویژگی مهم که تنها در این ساحت وجود دارد می‌پردازد که به عنوان نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:«فانّ قوه الخیال ما عندها محال اصلاً و لا تعرفه ... و هذا الحکم لها وصف ذاتی نفسی لایکون لها وجود عین فیمن خلقت فیه الاّ و لها هذا الحکم ...» (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۷: ۳۸۴).

او معتقد است خیال اصلاً محال نمی‌شناسد و همه‌چیز در فضای آن امکان وقوعی دارد. او این حکم را وصفی ذاتی برای خیال می‌داند به این معنا که این وصف از آن غیر قابل زوال است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

به‌علاوه هر مرتبه و هر نمونه‌ای که از خیال، تحقق یابد این وصف را همراه خواهد داشت (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: 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 به‌نفسه و قیام معنا به معنا:

و کلّ ما احاله العقل بدلیله عندنا وجد ناه فی هذه الارض ممکناً قد وقع. » و ان الله علی کل شیء قدیر.. و ان الله قادر علی جمع الضدّین، و وجود الجسم فی مکانین و قیام العرض بنفسه و انتقاله و قیام المعنی بالمعنی ... (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۳۴۳).

او همچنین انطباع کبیر در صغیر را به مثال‌ها می‌افزاید به‌طوری‌که نه کبیر، صغیر شود و نه صغیر، کبیر! (ابن‌عربی، ۱۴۲۷: ۳۳۹).

او همچنین قیام به‌نفسه اعراض و تجسّد معانی در قالب صورت‌ها و به‌عنوان نمونهٔ تجسّد مرگ در قالب قوچ سفید را نمونه‌ای برای اموری که محال و مقدور هستند ذکر می‌کند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۳: ۳۲۹). عرصهٔ خیال نزد او تنها ساحت ممکن برای این‌گونه امور است.

وی گاه به بهانهٔ 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 خرّاز استناد می‌نماید که خداوند را با جمع ضدین شناخته است. او در ادامهٔ عبارت، اینکه عالم و خدا «هو لا هو» هستند را به عنوان شاهدی بر اجتماع ضدین می‌آورد: «قیل لابی سعید الخرّاز: بم عرفت الله؟ قال: بجمعه بین الضدّین، فکل عین متّصف بالوجود فهی لاهی، فالعالم کلّه هو لا هو و الحقّ الظاهر بالصوره هو لا هو» (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۱۲).

و نیز در همین بخش، ضمن اشارهٔ 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: «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ» (انفال: ۱۷). استناد کرده و آن را نمونه‌ای از نقض این قاعدهٔ عقلی می‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۱۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

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

ازاین‌ها که بگذریم به عباراتی از ابن‌عربی برمی‌خوریم که به‌نظر می‌رسد با توجیه و تحلیل عبارات مذکور به عنوان شاهدی بر نظر قائلین به وقوع تناقض در این ساحت قابل طرح است:

۲. اختلاف و تعدد فضاهای معرفتی

ابن‌عربی 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 مرتبهٔ بالاتر، مورد تردید قرار گیرد (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: 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 (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: 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 (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۵۰۴).

اتفاقاً او در عبارت دیگری از وجود همین قوه سخن می‌گوید: «و جائز ان یخلق الله قوه اخری تعطی ما لا تعطیه قوه العقل فیرد المحال واجباً و الواجب محالاً» (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج ۴ : ۵۶۷). و آن را طور ورای 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

او این امر را شاهد بر آن می‌داند که قوا و ادراکات انسان مترتب و حاکم بر یکدیگر هستند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۵۰۴) بنابرین آنچه در یک مرتبه، ضروری و غیرقابل مناقشه است در فضای بالاتر، تردیدپذیر است.

۳. اختلاف موازین به‌تبع اختلاف فضاهای معرفت

واضح است به‌تبع اختلاف فضاها، اختلاف موازین را خواهیم داشت. ازاین‌رو نباید میزانی‌که مربوط به یک فضای معرفتی است؛ در فضای معرفتی دیگر وسیلهٔ سنجش قرار گیرد. اگر مرتبهٔ سخنی، طور ورای 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 ابن‌عربی باشد. بدین‌ترتیب که نظر او مبنی‌بر نقض قواعد مسلّم عقلی در ساحت خیال را ناشی از متفاوت دانستن فضاهای معرفتی دانست. چرا که در ساحت ورای طور عقل، به‌کارگیری قواعد عقلی که از موازین عقل محسوب می‌شود جایز نیست.عبارت او چنین است: «و لمّا وزن المتکلم به میزان عقله ما هو خارجٌ عن العقل لکونه وراء طوره و هو النسب الالهیه لم یقبله میزانه و رمی به و کفر به» (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۵۲۱).

او همچنین علت بسیاری از رد و انکارهای متکلمان را در این می‌داند که با میزان عقل به طور ورای عقل سفر کرده‌اند و طبیعی است که میزان آن‌ها در آن فضا، کارایی ندارد (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۵۲۱).

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

> *فانّ الموازین العقلیه و ظواهر الموازین الاجتهادیه فی الفقها تردّ کثیراً مما ذکرناه اذا کان الامر جلّه و معظمه فوق طور العقل و میزانه لا یعمل هنالک و فوق میزان المجتهدین من الفقهاء لا فوق الفقه. فانّ ذلک عین الفقه الصحیح و العلم الصریح* (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۵۱۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

نظر دوم (عدم تحقق محالات عقلی):

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

۱. ابن‌عربی و تعریف او از محال عقلی

ابن‌عربی آن‌گاه که از نقض قواعد عقلی در ساحت خیال سخن می‌گوید تعابیر او متفاوت است. گاهی از تحقق محالات عقلی سخن می‌گوید (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۳: ۳۲۹ و ج۱ : ۳۳۷). گاهی اجتماع نقیضین را جایز می‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۱۲). و گاهی نیز به جواز اجتماع ضدین حکم می‌کند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: 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 (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۳۴۳).

ابن‌عربی در موارد فراوانی، تحقق محالات عقلی را در طور ورای عقل جایز می‌داند؛ مواردی نظیر وجود جسم در دو مکان، انتقال عرض، قیام عرض به‌نفسه، قیام معنا به معنا (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۳۴۳). و انطباع کبیر در صغیر ((ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: 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 قابلی بیرون نیست![۵] (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۶۴۸).

ما معمولاً آن‌گاه چیزی را محال عقلی می‌دانیم که عقل، نتواند آن را بپذیرد. لیکن ابن‌عربی منظورش از محال چیزی است که عقل، استقلالاً نتواند آن را کشف کند، ولی محال عقلی نزد او به‌وسیلهٔ عقل می‌تواند قابل پذیرش باشد. به‌عبارتی تفاوت در حیثیت عقل از نظر ابن‌عربی و دوگانه دانستن عقل فاعلی و عقل قابلی، زمینه‌ساز اختلاف مذکور است. توضیح آنکه او از عقل فاعلی (مفکّره) و عقل قابلی سخن می‌گوید.[۶] وجه فاعلی به حالتی که عقل، مستقل از وحی به ارائهٔ دلیل و برهان می‌پردازد گویند که چون در این مسیر، به فکر برای ترتیب استدلال نیاز دارد به آن عقل مفکّره گوید. ادراکات این عقل یا شامل بدیهیات است و یا آن چیزی است که از فکر اخذ می‌شود[۷] (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۲۷۷). اما عقل، جهت دیگری نیز دارد که آن قبول و پذیرش است (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۱۸۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

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 (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۱۸۱).

با عنایت به آنچه گذشت اکنون چنین ادامه می‌دهیم: آنچه شیخ، محال عقلی می‌داند آن است که تنها از حیطهٔ 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 دامنهٔ محال عقلی را بسیار وسیع می‌داند چرا که امور بسیاری هستند که عقل مستقلاً امکان رسیدن به آن را ندارد؛ بنابراین مراد ابن‌عربی 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.

ازاین‌رو 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 به‌نفسه، 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 این‌باره 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 قوهٔ بینایی که قائم به او نیست «فقد سمع العبد بمن لم یقم به وابصر بما لم یقم به ... فکان الحقّ سمعه و بصره و یده» (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۴۵۹). شیخ، چنین پدیده‌ای را محال عقلی و شاهدی بر قدرت خداوند بر محال می‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۴۵۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

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 ابن‌عربی، این‌گونه برمی‌آید که منظور او از تحقق محالات عقلی، در عرصهٔ خیال، نه مصداق آن‌ها، بلکه مفهوم آن‌ها است! چرا که او گاهی از امکان فرض محال به عنوان شاهدی بر تصور محال یاد می‌کند و عرصه‌ای را که این تصور، درآن 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. ابن‌عربی این واقعیت را که انسان قادر بر فرض محال است؛ شاهدی بر امکان تصور محال می‌داند. او سپس مقدمهٔ 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 (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۳: ۵۶۹). نگارندگان این عبارت ابن‌عربی را در این خصوص بسیار دقیق و شایان توجه می‌داند.[۱۰]

ذکر چنین شاهدی ازسوی ابن‌عربی 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 بدین‌ترتیب برای محالات نیز وجود ذهنی را به عنوان مرتبه‌ای از وجود، معرفی می‌کند.

برای توضیح بیشتر به‌عبارتی از همین جلد *فتوحات*، اشاره می‌کنیم. آنجا که او برای وجود، مراتب چهارگانهٔ عینی، ذهنی، لفظی و کتبی لحاظ می‌کند. او هر معلولی را دارای نسبتی با وجود و حائز برخی از این مراتب می‌داند (ابن‌عربی،۱۴۲۷: ۵۶۵). بدین‌ترتیب اینکه ذهن آدمی قادر به فرض محال است؛ نشان از آن دارد که آن را تصور نموده و هرچه به‌تصور 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

راه یافتن محالات به قلمرو خیال سخن می‌گوید مراد خود را از تحقق محال، امکان تصور آن می‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۷: ۳۸۴) و بدین‌ترتیب، مفهوم آن را اراده می‌کند و نه مصداقش را!

با استناد به عبارت شیخ، بعید به‌نظر نمی‌رسد که آنجا که وی از تحقق محال و وقوع تناقض در عرصهٔ خیال، سخن به‌میان می‌آورد منظورش 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 ازاین‌روست که در تفسیر آن سرگردان می‌شوند.

۳. تشویش در تمثیل

در موارد بسیاری که ابن‌عربی بر تحقق اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین یا به‌طورکلی 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 به‌عنوان اجتماع ضدین مثال زده است؛ حال آنکه این‌ها مثال برای نقیضین است (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۱۲) و یا به اجتماع «علم و جهل» مثال می‌آورد و آن را اجتماع دو ضد می‌داند حال آنکه عدم و ملکه هستند (ابن‌عربی، ۱۴۲۴: ۵۱).

او در موارد بسیاری که به مثال‌هایی در باب اختلاف نقیضین اشاره می‌کند، اختلاف در جهت را ملحوظ نمی‌دارد ازاین‌رو در صدور حکم، به‌خطا 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 (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۶۸۱). واضح است که به دلیل اختلاف جهت، موارد گفته شده اصلاً نقیضین نیستند.

او بیشر برای مثال به شریفهٔ: «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ» (انفال: ۱۷) استناد می‌کند و آن را جمع نقیضین معرفی می‌کند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۱۲). اختلاف جهت در انتساب رمی به پیامبر و خداوند در آیهٔ مذکور، از واضحات است. جالب اینکه خود ابن‌عربی در جای دیگر به‌صراحت به این اختلاف جهت اشاره می‌کند و آن را برآمده از تفاوت نگاه می‌داند. عبارت او چنین است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

و ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی» فالعین التی ادرکت بها انّ الرمی لله غیر العین التی ادرکت بها انّ الرمی لمحمّد (ص)فتعلم انّ لک عینین، ان کنت صاحب علم فتعلم قطعاً انّ الرامی هو الله فی صوره محمدیه جسدیه و لیس التمثّل و التخیّل غیر هذا (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۶: ۳۱۲ و ۳۱۳).

او در عبارت مذکور، به تفاوت جهات اشاره می‌کند و اینکه آدمی می‌تواند حقیقتی را در قالب صورتی متجسّد، یافته و آن را به دو لحاظ مورد توجه قرار دهد، از قدرت خیال می‌داند. لیک او با عنایت به این اختلاف جهت، همواره آیهٔ مذکور را به عنوان شاهدی بر جمع نقیضین ذکر می‌کند. و این‌ها همه نشان می‌دهد که مراد ابن‌عربی از این واژگان غیر از مراد منطقی آن‌هاست.[۱۱]

سخن آخر

نظر به مواردی که ذکر شد نمی‌توان به‌سادگی، نقض قواعد عقلی در ساحت خیال را به ابن‌عربی نسبت داد.[۱۲] آنجاکه ابن‌عربی به‌صراحت از وقوع محال عقلی در ساحت خیال سخن می‌گوید؛ چون تعریفش از «محال عقلی»، تعریفی ویژه است نمی‌توان آن را به‌معنای رایج در نظر گرفت. به‌علاوه که مثال‌های ابن‌عربی، خود نشان می‌دهد که استفادهٔ او از این کلمات با استفاده‌های مرسوم منطقیین متفاوت است. او بسیاری مواقع که از تحقق محال سخن می‌گوید؛ 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 مناقشه‌پذیر و قابل تردید هستند، نفی و انکار اصل امتناع تناقض را در این ساحت به‌دنبال ندارد. همان‌گونه که گذشت وحدت وجود و گزاره‌های 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 نمی‌ماند.[۱۳]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

به‌علاوه که: اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین مبنای هر گزاره و کلام و به‌عبارت بهتر مبنای هر تفهیم و تفاهمی است به‌طوری‌که هر بیان و نفی بیانی خود برقبول 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 آن‌گاه که از مرتبهٔ وحدت اطلاقی محض سخن می‌گویند –همان مرتبه‌ای 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 غیرنامتناهی».

عارف که ذات حق را دارای وحدت اطلاقی می‌داند؛ تنها وحدت اطلاقی را برای او ثابت می‌کند نه نقیض آن را. بی‌تردید باید گفت عارفان در همان مرتبهٔ اطلاقی حق، جز نامتناهی بودن و اطلاق مقسمی داشتن را نمی‌پذیرند و نقیض نامتناهی و اطلاق مقسمی را در آنجا راه نمی‌دهند. این بیان در همهٔ احکام اطلاقی حق همچون تشخص اطلاقی، وجوب اطلاقی و خارجیت اطلاقی همچون وجود اطلاقی و وحدت اطلاقی و خود اطلاق مقسمی (نامتناهی بودن) جریان دارد. همهٔ احکام اطلاقی برای خداوند سبحان ثابت است و نقیضشان هرگز در آن مقام راه ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۱۳۰).

جالب‌تر از همه اینکه خود ابن‌عربی به رمز و راز این تناقض‌ها اشاره می‌کند و آن را تنها در موطن لفظ و تعبیر، جاری می‌داند؛ نه در واقع. نزد او کلام عرفا آن‌گاه که صدر و ذیلش سازگار با یکدیگر نباشد و یا متفاوت و متعارض باشد این احتمال به ذهن می‌رسد که این متفاوت‌گویی، تنها در حیطهٔ تعبیر و ناشی از حیرت آن‌ها در مراتب بالای معرفت باشد. او خود، به گزارهٔ «هولاهو» اشاره نموده و تناقض این عبارت را تنها در ظرف زبان و تعبیر می‌داند نه تناقضی که در مرتبهٔ وحدت اطلاقی راه یافته باشد: «فتکلّ افهامهم و تتحیّر عقولهم و تتناقض عنه فی التعبیر السنتهم فیقولون فی وقت هو و فی وقت ما هو و فی وقت هو ما هو، فلا تستقرّ لهم فیه قدم ...» (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۶: ۲۷۴). این عبارت ابن‌عربی نشان می‌دهد که اگرچه گزاره‌هائی در عرفان– و به‌خصوص در قلمرو وحدت– وجود دارد که موهم تناقض است؛ ولی این تناقض مربوط به متن واقع نیست بلکه تنها تناقضی لفظی، زبانی و در مرحلهٔ تعبیر است. چراکه عارف با مشاهدهٔ حقیقت،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

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

بدین‌ترتیب اگرچه برخی عبارات ابن‌عربی بر وقوع محالات عقلی در حوزهٔ 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 ازجملهٔ این کلمات هستند. به‌علاوه‌که مثال‌های او در این باب، نزد عرف اهل منطق نابسامان است. ازاین‌رو ناگزیر هستیم به‌لحاظ شواهد و قرائن حالی و مقالی از ظاهر و یا حتی نص کلام شیخ دست کشیده و با ارائهٔ نصوص و ظواهر دیگری که از آن سخن گفتیم؛ اعلام کنیم که: در نظر ابن‌عربی، طور ورای عقل و یا ساحت خیال، عرصه‌ای برای تحقق واقعی نقیضین- در معنای دقیق منطقی‌اش- نیست.

نتیجه:

ابن‌عربی از وقوع محالات عقلی در ساحت خیال و طور ورای عقل سخن می‌گوید. آن‌گاه که به‌جمع شواهد و قرائن از کلام او بپردازیم 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 ورای عقل حکم دیگری دارند. این‌گونه مؤیدات در کنار تصریحات خود ابن‌عربی، 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 به لحاظ منطقی در مثال‌های شیخ دیده می‌شود از این قبیل شواهد و مدارک است. در پژوهش حاضر به این نظر می‌رسیم که ابن‌عربی 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 مبتنی‌بر آموزهٔ وحدت وجود نیز مستلزم جواز اجتماع نقیضین در مرتبهٔ وحدت نیست. توجه به اختلاف جهات و حیثیات در این مورد، راه‌گشا خواهد بود. به‌علاوه خود عرفا آن‌گاه که از همین حوزهٔ خیال سخن می‌گویند؛ در فحوای کلامشان اعتبار اصل امتناع تناقض

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

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

پی‌نوشت‌ها:

۱. در این زمینه رک: حکمت، نصرالله، *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*، ۱۳۸۵، فرهنگستان هنر؛ نیز *حکمت و هنر در عرفان ابن‌عربی*، ۱۳۸۹، فرهنگستان هنر.

۲. ایزوتسو نیز اگرچه به‌صراحت 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 ابن‌عربی 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 ورای عقل و حضرت خیال – در مرتبهٔ 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، قوهٔ خیال را نامی برای مراتبی از قوه‌ای واحد می‌داند؛ مراتبی که اختلاف آن‌ها چشم‌گیر است. آنچه می‌توان به عنوان شواهدی بر این تفاوت ارائه داد به قرار ذیل است:

الف. خیال نزد ابن‌عربی 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 (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۳: ۵۴۳). چرا که فکر و خیال را معصوم از اشتباه نمی‌داند. او حتی عقل را به‌لحاظ اینکه از خیال، و فکر تغذیه می‌کند فقیر و جاهل می‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۶۴۹).

در مقابل، او گاهی نیز خیال را قوه‌ای ورای عقل می‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: 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 ابن‌عربی گاهی خیال، قوه‌ای مادون عقل است و گاه اعظم قوا (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۷: ۵۰۹).

ب. ابن‌عربی 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» (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۲۷۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

در عین حال، او گاهی اهل خیال را بهترین مردمانی می‌داند که از عهدهٔ معرفت خداوند برآمده‌اند «و اهل هذه الارض اعرف الناس بالله» (ابن‌عربی، ۴۲۷: ۳۴۳). و خیال را بهترین گزینه و رکن برای شناخت حق می‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۷: ۵۱۰).

۴. نکته‌ای که ذکر آن لازم و ضروری است اینکه به‌فرض قبول این مدعای شیخ او تنها در ساحت ورای عقل قائل به نقض قواعد عقلی مذکور است. بنابراین خواننده گمان نکند که شیخ به‌طور کلی منکر این قاعدهٔ عقلی است. چرا که انکار این قاعدهٔ عقلی، نظام تفهیم و تفاهم را برهم زده و فهم هر کلامی را با مشکل مواجه می‌سازد. به‌علاوه برخی عبارات او دال بر قبول این قواعد است لیکن در حوزهٔ عقل (رک: ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۴: ۲۰).

۵. عبارت چنین است: «انه یحکم علی الله بان ذلک الامر محال عقلاً من حیث فکره لا من حیث قبوله و حیئذ یصح ان یکون ذلک المقام وراء طور العقل من جهه اخذه عن الفکر» (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۶۴۸).

۶. عبارت چنین است: «فانّ للعقول حدّاً تقف عنده من حیث ما هی مفکّره لامن حیث ما هی قابله، فنقول فی الامر الذی یستحیل عقلاً قد لا یستحیل نسبه الهیه کما نقول فیما یجوز عقلا قد یستحیل نسبه الهیه» (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۱ : ۱۸۱).

۷. عقل فاعلی محدود و متناهی است. بدین‌معنا که همهٔ ساحت‌ها عرصهٔ استدلال و برهان نخواهد بود. چنین عقلی که بر فکر تکیه دارد تنها در فضای خاصی و با رعایت شرایط و موازین به‌خصوصی فعالیت می‌نماید. نزد ابن‌عربی نه‌تنها شناخت خدا بلکه شناخت اشیا نیز تنها با تکیه بر عقل مفکّره شناختی نافرجام خواهد بود (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۳ : 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 تعالی یقول: ما تقرّب المتقرّبون باحبّ الیّ من اداء ما افترضته علیهم، و لا یزال العبد یتقرّب الّی بالنوافل حتّی احبّه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و... » (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج۳ :۵۸۸).

۱۰. عبارت او چنین است: «و لولا هذه الرائحه ما قدر العقلاء علی فرض المحال عند طلب الدلاله علی امرما، لانه لو لم یقبل المحال الوجود فی حضره ما ما صحّ ان یفرض و لا یقدر فاذا قلت مثل هذا لمن فرضه ینسی بالخاصیه حکم ما فرضه و یقول: لا یتصوّر وجود المحال و هو یفرض وجوده و یحکم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

علیه بما یحکم علی الواقع فلو لم یتصوّره ما حکم علیه و اذا تصّوره فقد قبل الوجود نسبه ما» (ابن‌عربی، ۱۴۲۷: ۵۶۹).

۱۱. ممکن است کسی بگوید که نه ابن‌عربی فیلسوف است و نه آنچه می‌گوید فلسفه و لذا او داب این نداردکه نوشته‌هایش با اسلوب منطق و فلسفه سازگار باشد و این مشوش بودن مثال‌ها عیبی بر کار شیخ نیست. در پاسخ می‌گوییم ما نیز این را عیبی بر ابن‌عربی نمی‌دانیم و بحث ارزشی نمی‌کنیم و اتفاقاً هدف این نوشتار هم همین است که نشان دهد ابن‌عربی وقتی از جواز اجتماع نقیضین و یا وقوع محالات عقلی در ساحت خیال سخن می‌گوید منظورش چیزی نیست که در عرف منطق و فلسفه از محالات عقلی یا اجتماع نقیضین فهم می‌شود. ما می‌خواهیم روشن کنیم که ابن‌عربی وقتی از اجتماع نقیضین یا ضدین سخن می‌گوید مرادش مفهوم منطقی این‌ها نیست و شاهد بر این سخن، مثال‌ها و تعاریف خود اوست. حالا اگر کسی چنین بگوید و ادعا کند که اصلاً شیخ در مقام به‌کارگیری این واژگان در معنای مشهور منطقی آن نیست درحقیقت خودش جلوتر به مراد نگارنده نزدیک شده است.

۱۲. دقت شود که ما در اینجا به‌هیچ 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 خواسته‌ایم مقدم بر همهٔ مباحث گفته شده از این حرف بزنیم که آیا ابن‌عربی واقعاً و حقیقتاً معتقد است که در حوزهٔ خیال و طور ورای عقل، وقوع محالات را داریم یا خیر؟ اگر پاسخ این پرسش مثبت باشد؛ نوبت به بحث‌های بعدی می‌رسد که: این تحقق محال چگونه است و آیا عقلاً ممکن است؟ اصلاً آیا صحیح است که دراین‌باره حکم عقل را جویا شویم یا خیر؟ و.... ولی بحث ما مقدم بر همهٔ این‌ها و تنها در مورد نظر ابن‌عربی در مورد وقوع یا عدم وقوع محالات است.

۱۳. برای آگاهی بیشتر از این بحث رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۱۳۸– ۱۲۸

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محمدبن علی. (۱۴۲۷)، *الفتوحات المکیه*، دوره هشت جلدی، بیروت: دارالفکر.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۷)، *الالهیات من کتاب الشفا*، تحقیق حسن‌زاده آملی، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
- ارسطو، (۱۳۸۵)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ چهارم، تهران: حکمت.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۹)، *عرفان و فلسفه*، ترجمهٔ 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.
- ــــــــــــ . (۱۳۸۹)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی*، ترجمه مهدی نجفی‌افرا، تهران: جامی.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۵)، *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*، تهران: فرهنگستان هنر.
- کربن، هانری. (۱۳۸۴)، *تخیّل خلاق در عرفان ابن‌عربی*، ترجمه انشاءا... رحمتی، تهران: جامی.
- محمود الغراب، محمود. (۱۹۹۳)، *الخیال عالم البرزخ و المثال (من کلام الشیخ الاکبر محیی الدین العربی)*، چاپ دوم، دمشق: نضر.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۲)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، چاپ چهارم، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]