

The Epistemological and Ontological Foundations of the Theory of Meaning in Ibn ‘Arabī’s Mysticism and their Implications

Hojjat Boodaghi¹  | Sakineh Rasmi² 

1. PhD student, The Department of Persian Language and Literature, Faculty of Foreign Languages and Literature, Tabriz University/ / E-mail: hb_boodaghi@yahoo.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, The Department of Persian Language and Literature, Faculty of Foreign Languages and Literature, Tabriz University/ E-mail: rasmi1378@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 12 January 2023

Accepted 18 April 2023

Published online 30 December
2024

Keywords:

Ibn ‘Arabī,
Meaning,
Language,
Epistemology,
Ontology,
Imitating God.

ABSTRACT

One of the central topics explored by mystics is the relationship between meaning and language. In Islamic mystical thought, meaning is often regarded as having an antecedent identity (huwiyat-i mutaqaddim), contrasting with the modern linguistic perspective that considers words to have primacy over meaning. Ibn ‘Arabī delves deeply into the primacy of meaning, conceptualizing it under the framework of the "spirit of meaning." He posits that the meaning of a word represents a singular semantic essence, capable of manifesting across various contexts in a real, albeit gradational, manner. This perspective is deeply rooted in Ibn ‘Arabī’s theological foundations, which we have analyzed from both epistemological and ontological angles. My hypothesis is that Ibn ‘Arabī’s pantheistic approach to meaning, along with its epistemological and ontological underpinnings, leads to distinctive conclusions about the nature of language. While his views often diverge from contemporary linguistic and semantic theories, they reveal certain points of convergence. Among these conclusions is the gradational nature of the act of imitating God, a concept that necessitates new insights into the essence and origin of words. In articulating his views on meaning and language, Ibn ‘Arabī ultimately identifies God as the creator of both meaning and words. Furthermore, the idea that the act of imitating God is gradational allows for attributing both the metaphorical and transcendent dimensions of language to God.

Cite this article: Boodaghi, Hojjat, Rasmi, Sakineh. (2024). The Epistemological and Ontological Foundations of the Theory of Meaning in Ibn ‘Arabī’s Mysticism and their Implications. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (31), 50-68. DOI: <http://doi.org/10.22034/16.31.7>



© The Author(s).

Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.31.7>

Extended Abstract

Introduction

Ibn 'Arabī's approach to "meaning" must be understood within his doctrine of the unity of existence (*waḥdat al-wujūd*), through which he analyzes all phenomena. His theory posits that words are established for the spiritual essences of meanings, which manifest in hierarchical degrees. This view contrasts with modern linguistics, which generally give primacy to words over meanings. The present study examines how Ibn 'Arabī's mystical worldview, and particularly concepts like Divine names (*asmā'*), Fixed Essences (*al-a'yān al-thābita*), and the mediating role of imagination, provide foundations for his theory of meaning.

Research Findings

This study identifies several key foundations of Ibn 'Arabī's theory of meaning:

1. Ontological Foundations:

- Divine Speech (*kalām ilāhī*): Ibn 'Arabī sees Divine speech operating at three levels: Divine knowledge, the Muhammadan reality (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*), and perfect man. These levels demonstrate how meaning descends from Divine to human realms.
- Fixed Essences: These entities represent the eternal, unchanging realities of beings in Divine knowledge, providing a metaphysical basis for Ibn 'Arabī's conception of meaning while allowing for manifestation in different forms.
- Divine Names (*asmā'*): Divine Names mediate between Divine essence and the creation, structuring how meaning manifests in existence through hierarchical degrees.

2. Epistemological Foundations:

- Imagination (*khayāl*): Serves as an intermediate faculty bridging spiritual and material realms, explaining how abstract meanings take concrete linguistic form.
- Divine Imitation (*taqlīd*): Ibn 'Arabī argues that true knowledge comes through imitating God, for it is only God who has immediate and essential knowledge of beings.
- Revelation (*kashf*): Provides immediate access to meanings beyond conventional linguistic understanding.

Our study finds that the preceding foundations yield several important implications including:

1. Meaning precedes language while remaining simultaneously present with it.
2. Language has both outer (*zāhirī*) and inner (*bāṭinī*) dimensions.
3. Understanding involves both conventional linguistic knowledge and spiritual insight.

Conclusion

Ibn 'Arabī's theory offers a sophisticated understanding of "meaning" grounded in mystical metaphysics while yielding insights relevant to contemporary discussions. His view of "meaning" as a hierarchical phenomenon and his conception of the mediating role of imagination provide helpful insights for thinking about language's relationship to reality. His theory suggests that meaning operates

at multiple levels (conventional, symbolic, and spiritual) simultaneously, while maintaining these levels are interrelated rather than opposed. This offers a more complex view than either purely conventionalist or purely referential theories of meaning.

References

- Chittick, W. C. (2020). *The self-disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's cosmology*. SUNY Press.
- Ibn Arabi, M. (1911). *Al-Futuhāt al-makkiyya* [The Meccan revelations]. Dar al-Kutub al-Arabiyya al-Kubra.
- Morris, J. W. (2018). *The reflective heart: Discovering spiritual intelligence in Ibn 'Arabī's Meccan illuminations*. Fons Vitae.
- Rosenthal, F. (2019). *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*. Brill.
- Twinch, C. (2021). *Know yourself: An explanation of the oneness of being*. Anqa Publishing.

مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نظریه معنا در عرفان ابن‌عربی و نتایج مترتب بر آن

حجت بوداقی^۱ | سکینه رسمی^۲ ✉

۱. دانش‌آموخته دکتری، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (مقاله مستخرج از رساله دکتری) رایانامه: hb_boodaghi@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: rasmi1378@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	یکی از مباحثی که عرفا در آثارشان در مورد آن بحث کرده‌اند، معنا و زبان است. به طور کلی معنا در دستگاه فکری عرفا هویتی متقدم دارد و در تقابل با دیدگاه زبان‌شناسی امروز است، که لفظ را مقدم بر معنا می‌داند. ابن‌عربی دیدگاه تقدم معنا را با ژرفای بیشتری تحت عنوان روح معنا بررسی کرده است و اعتقاد دارد معنای یک واژه، روح معنایی واحدی تلقی می‌شود که در تمام مصادیق آن، به صورت حقیقی و به تشکیک قابل اطلاق است. این دیدگاه از مبانی الهیاتی ابن‌عربی لازم آمده است. ما تلاش کرده‌ایم با روشی توصیفی-تحلیلی این مبانی را در دو ساحت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی کنیم و به نتایج جدیدی دست یابیم. مفروض نگارنده این بوده است که نگاه وحدت وجودی ابن‌عربی به معنا و مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن، به نتایج منحصر به فردی درباره ماهیت زبان منجر می‌شود که با نظریه‌های معاصر نیز در عین تقابل همسویی‌هایی نیز دارد. از جمله این نتایج، تشکیکی بودن تقلید از خداوند است که خود نتایج جدیدی درباره حقیقت الفاظ و وضع لازم می‌آورد. ابن‌عربی در طرح دیدگاه خود درباره معنا و لفظ، در تحلیل نهایی خدا را خالق معنا و لفظ می‌داند. علاوه بر این با توجه به این یافته، که تقلید از خداوند امری تشکیکی است، علاوه بر ساحت تنزیهی زبان، ساحت تشبیهی زبان را نیز می‌تواند نسبت داد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۹	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰	
کلیدواژه‌ها: ابن‌عربی، معنا، زبان، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، تقلید از خدا.	

استناد: بوداقی، حجت و رسمی، سکینه (۱۴۰۳). مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نظریه معنا در عرفان ابن‌عربی و نتایج مترتب بر آن. پژوهشنامه عرفان، ۱۶

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.31.7>

(۳۱)، ۶۸-۵۱



© نویسندگان.

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

۱. مقدمه

برای بررسی دیدگاه ابن عربی درباره معنا باید توجه داشت که ابن عربی همه پدیدارها را ذیل دیدگاه وحدت وجودی خود تحلیل می‌کند و بحث معنا و لفظ نیز از این قاعده مستثنا نیست. از دیدگاه ابن عربی و برخی مفسران و اصولیان شیعه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند. به این معنی که روح معنا درجاتی تشکیکی دارد. مثلاً وقتی در قرآن سخن از سجده همه هستی می‌شود؛ منظور از سجده همان عملی نیست که انسان در نماز انجام می‌دهد، بلکه سجده کردن روحی دارد که سجده همه هستی و موجودات را شامل می‌شود و لفظ سجده برای روح معنای سجده، که درجات و مراتبی تشکیکی دارد، وضع شده است. این دیدگاه عمدتاً در مفسران تأویل‌گرا دیده می‌شود. ابن عربی در تشریح روح معنا می‌گوید در عالم هیچ صورتی نیست که روحی همراه آن نباشد و هر صورتی به روحی معنوی مربوط است و ارتباط دهنده این صورت و روح، خداوند است. ابن عربی با تعریض به فخر رازی مجاز در قرآن را نفی می‌کند. «از نگاه دیگران زبان عرب بر حقیقت و مجاز استوار است؛ اما ما با تأمل در قرآن به این نتیجه رسیدیم که در قرآن مجاز وجود ندارد.» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ج ۳، ۱۴۸) با توجه به این دیدگاه، معنا امری ذهنی و اعتباری نخواهد بود؛ بلکه امری متعین و دارای مراتب تشکیکیست که در نسبت با حقیقت کلی وجود، هستی یافته است و ظهورات متکثر و ذومراتب دارد و امتداد یک حقیقت کلی است. در این دیدگاه عالم معانی وسیع‌تر و بزرگتر از عالم الفاظ است، و معانی حقایق واحد و ثابتی هستند که در علم خداوند قرار دارند. اما این حقیقت واحد مراتب تشکیکی دارد و مظاهرشان نیز متکثر، ذومراتب و مشکک است. ابن عربی عالم را کتاب بزرگی می‌داند که خداوند آن را نگاهشته و هر موجودی از موجودات عالم، حرفی از حروف این کتاب است.

در کنار موارد فوق ابن عربی در معرفت‌شناسی خود بحثی با عنوان تقلید از خداوند دارد که با توجه به منظومه فکری ابن عربی می‌توان استنباط کرد که تقلید از خداوند امری تشکیکیست و در همه آحاد بشر به درجاتی وجود دارد. برای اثبات این موضوع بنیادهای تجربیدی علم حصولی و هم‌ارزی‌های بین دیدگاه ابن عربی و دیگر متفکران غیرعارف به بحث گذاشته‌ایم.

۲. پیشینه پژوهش

درباره ابن عربی پژوهشی که به مبانی دیدگاه وی درباره معنا بپردازد و از این مبانی نتایج نو درباره زبان و معنا اخذ کند، انجام نگرفته است. اما درباره نظریه روح معنا در دیدگاه ابن عربی پژوهش‌هایی انجام گرفته است. حاجی‌ربیع و فنایی اشکوری در پژوهشی با عنوان «روح معنا در تفکر ابن عربی» با تشریح روح معنا در تفکر ابن عربی به کاربردهای تفسیری آن پرداخته‌اند. در پژوهش دیگری با عنوان «چیستی معنا از منظر ابن عربی و علامه طباطبایی»، مسعود حاجی‌ربیع به مقایسه نظریه روح معنا از منظر ابن عربی و علامه پرداخته است. حاجی ربیع همچنین در مقاله «مبانی تأویل در مکتب ابن عربی و نظرگاه علامه طباطبایی» تأویل و کارکرد آن در فهم قرآن و متون روایی را از منظر ابن عربی و علامه طباطبایی بررسی کرده است. پژوهش‌های صورت‌گرفته صرفاً به تطبیق و توصیف خود معنا پرداخته‌اند؛ اما در این پژوهش ما تلاش کرده‌ایم، ابتدا به نظریه معنایی ابن عربی اشاره کنیم و سپس به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن بپردازیم و در ضمن ارائه مبانی آن به نتایج زبان‌شناختی منظوی در این مبانی درباره معنا، لفظ، زبان اشاره کنیم.

۳. روش پژوهش

در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای ابتدا دیدگاه ابن عربی درباره‌ی معنا به صورت مختصر بیان شده است. سپس با ارجاع به آثار او مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، نظریه‌ی معنای او تبیین شده است.

۴. مبانی نظریه معنای ابن عربی

نظریه‌ی معنای ابن عربی مبانی و زمینه‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه دارد. وحدت وجود، اعیان ثابت، حضرات خمس، موازنه‌ی عالم اصغر و عالم اکبر، تناکح اسمائی، تجلی و اسماء الله، را می‌توانیم ذیل هستی‌شناسی ابن عربی قرار دهیم. همچنین مفاهیمی مثل تقلید از خدا، خیال، تخیل خلاق، کشف و مکاشفه، زبان اشارت، کلام نفسی و استقراء، را می‌توان در چارچوب معرفت‌شناسی ابن عربی تحلیل کرد. مجموع اشارات ابن عربی در مواضع یاد شده است، که نظریه‌ی ابن عربی درباره‌ی معنا را شکل می‌دهد. لذا برای تحلیل نظریه‌ی معنای ابن عربی پرداختن به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او ضرورت دارد.

۴-۱. مبانی هستی‌شناختی

۴-۱-۱. خدمت به خلق

ابن عربی در بحث کلام الهی، از سه مسئله‌ی اساسی سخن به میان می‌آورد که همه‌ی این مباحث بر محور موضوع واحدی دور می‌زنند که به تناسب هر وضعیت، نامی بر آن می‌نهد. مسئله‌ی نخست کلمه است که ابن عربی برای آن ماهیتی متفاوتی قائل است و آن را حقیقه‌الحقایق می‌نامد که معادل علم و عقل الهی است. از آن جا که خداوند به تعقل چیزی مغایر با ذات خود نمی‌پردازد و تعقل ذات، تعقل همه‌ی اشیاست، پس حقیقه‌الحقایق، عقل و عاقل و معقول؛ و علم و عالم و معلوم است. پس کلمه، همان حق است که فی نفسه و لِنَفْسِهِ در صورت‌های عالم معقول متجلی شده است. مسئله‌ی دوم همان کلمه است، که به آن نام حقیقت محمدیه می‌نهد و آن را مبدأ هر وحی و الهامی هم برای انبیا و هم برای اولیا می‌شمارد. مسئله‌ی سوم همان کلمه است؛ این بار به معنای انسان کامل (رک: مقدمه ابوالعلاء عقیفی، ۱۳۹۲: ۴۵ و ۵۲). قیصری در این باره می‌گوید:

«لفظ کلمه، به لفظ نفس متصل است و همان‌گونه که کلماتی که تلفظ می‌کنیم چیزی نیست مگر تعیناتی درون آن نفس که از بطن ما برون می‌آید، کلمه‌ی الله نیز چیزی نیست جز تعیناتی در نفس رحمانی که اهل تصوف این طایفه نام جوهر بر آن اطلاق می‌کنند.» (قیصری، ۱۳۷۵:

(۲۹۵)

اما دیدگاه ابن عربی درباره‌ی کلمه، ژرف‌تر و فراگیرتر از سخن قیصری است و چنان که خواهیم دید، نظریه‌ی ایست پیچیده، که با نظریات متأخر فلسفی و زبانشناختی که در مقدمات، مقابل دیدگاه ابن عربی قرار می‌گیرند، هم‌ارزی‌هایی نیز دارد. دیدگاه ابن عربی این است که هر اسمی از اسماء الله در عالم ظهور، مظهری دارد و اسم جامع یا اعظم الهی نیز مظهری دارد و آن انسان کامل است. مصداق اکمل اسم جامع نیز، حقیقت محمدیه است که آن را «کلمه» و «نور محمدی» می‌خوانند. این کلمه، جامع تمام اسما و صفات و صور اسم جامع الهی است. حقیقت محمدیه کلمه‌ای است که با عالم طبیعت نیز ارتباط دارد. همه چیز از حقیقت محمدیه یا کلمه آغازین (معادل لوگوس) خلق شده است که خود با نفس الرحمن شکل گرفته است. حقیقت محمدیه با عالم اصغر یعنی عالم وجود انسان نیز ارتباط دارد؛ چون صورت کامل و حقیقت انسان است. منبع همه‌ی معارف و علوم الهی، حقیقت محمدیه است. جرجانی در تعریفات می‌گوید: «حقیقت محمدیه عبارت است از ذات با تعین اول آن و آن اسم اعظم است.» (جرجانی، ۱۳۹۴: ۷۴۶) نیکلسون ایده حقیقت محمدیه را اقتباس شده از عرفان و کلام مسیحی می‌داند و آن را مأخوذ از واژه «لوگوس» یا کلمه‌ی الله مسیحیت می‌داند. در عهد قدیم (تورات) نیز عنصر واسطی بین خدا و خلق دیده می‌شود. در اولین آیات سفر تکوین،

مفهوم این کلمه با «مامرا mamra» نشان داده می‌شود. در عهد قدیم عبارت خدا گفت، خدا امر کرد، بسیار به کار رفته است (رک: ولوی، ۱۳۶۹: ۱۲). مهمترین ویژگی کلمه، استقلال نسبی آن در عین داشتن اصل الهی است. کلمه، همچنین عاملی است که خداوند به واسطه آن فعل خلقت را به انجام می‌رساند.

لوگوس اصطلاحی است که فیلون یهودی مطرح ساخته است. معادل لوگوس در سنت اسلامی روح کل است و در عرفان ابن عربی با نفس الرحمن و حقیقت محمدیه پیوند می‌یابد. و در مسیحیت از آن به کلمه و کلمه الله تعبیر می‌شود. در دیدگاه ابن عربی نیز تمام موجودات کلمه الله هستند و کل هستی از امر «کن» سرچشمه گرفته است. و «کاملترین کلام الهی (جوامع‌الکلم) که واجد همه مسمیات آدم باشد متعلق به حضرت محمد است» (مریدی، ۱۳۹۱: ۳۶۹)

۲-۱-۴. اعیان ثابت و معنا

ابن عربی نخستین اندیشمند اسلامی است که اصطلاح اعیان ثابت را در مفهوم خاص خود وضع کرده و در تفکر فلسفی و تصوّفش برای بحث در آن، باب گسترده‌ای گشوده است. اعیان ثابت در عرفان ابن عربی و پیروان او، حقایق و ذوات اشیا در علم حق است. ابن عربی اعتقاد دارد که اعیان ثابت، ازلی العدمند. «اعیان ثابت در عدمش ثابت است و هرگز وجود نمی‌یابد و آنچه وجود می‌یابد، آثار و صور آنهاست که به حکم تعدّدشان و به حسب انعکاسشان در آینه وجود، وجود واحد را به صورت موجودات متعدّد درمی‌آورد.» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۴۱۱-۴۱۳) هنگامی که خدا به اعیان، هستی عطا می‌کند، آنها با حفظ مقتضیات ذاتشان به وجود می‌آیند. یعنی برای مثال خدا به درختی خاص هستی می‌بخشد، و آن درخت درست همان گونه پا به عالم وجود می‌گذارد که خدا ازلاً به آن، با همه خصوصیات زمانی و مکانی‌اش علم داشته است (رک: چیتیک، ۱۳۹۴: ۳۲). همچنان که صورت‌های ذهنی، سامان‌دهنده علم حصولی هستند، اعیان ثابت نیز در مقایسه با پدیدارهای خارجی به مثابه صور ذهنی یا حقایق و واقعیات خارج از نفساند و علم الهی به پدیدارها از طریق اعیان ثابت، باید در رابطه‌ای هم‌راستا با علم حصولی معنا شود.

ابن عربی دیدگاه خود درباره تشبیه و تنزیه، به عبارت دیگر پیدایی و خفای وجود را در اعیان ثابت نیز تعمیم می‌دهد. (رک: ابن عربی، جلد ۱، ۱۳۹۸: ۱۸۷)

وقتی دیدگاه ابن عربی را در باب اعیان ثابت که صور علمی موجودات در علم خداوند هستند، با تشبیه و تنزیه توأمان که نتیجه تنزل اسماء و تجلیست، در کنار هم قرار می‌دهیم، هم‌ارزی و رابطه دقیقی بین ویژگی عدمی - وجودی و به عبارت دیگر هستی - پیدایی اعیان ثابت و «تنزیه در عین تشبیه» و «تشبیه در عین تنزیه» و همچنین ایده «وحدت در عین کثرت» و «کثرت در عین وحدت» می‌یابیم. این رابطه هم‌ارز را در مقیاس هستنده‌های دیگر و جهان‌های دیگر نیز می‌توان ضرب کرد و نتایج نوتری گرفت. برای مثال درباره نظریه معنای ابن عربی با همان سیاقی که درباره اعیان ثابت گفتیم، می‌توان به تقدّم معنا در عین هم‌زمانی لفظ و معنا، اعتقاد پیدا کرد. ابن عربی در بحث از رابطه اسم و مسمّا نیز همین بحث را پیش می‌کشد، و لفظ «هو» را توأمان، اسم و مسمّا می‌داند.

«او احدی است بدون وحدانیت، و فردی است بدون فردانیت مرکب از اسم و مسمی نیست،

«هو» اسم و مسمای اوست، اسم و مسمایی غیر از هو ندارد و لذا هو هم اسم و هم

مسماست.» (شجاری، ۱۳۸۸: ۱۳۹)

اعیان ثابت در حقیقت متقدّم‌ترین هویت‌ها و ذوات همه موجودات هستند و وجود لفظی نیز جزو نازل‌ترین تجلیات و عینیت‌یافته ذوات و اعیان است. بنابراین بحث اعیان ثابت از اینجا بنیانی است که نظریه معنای ابن عربی و اعتقاد ابن عربی به روح معنا را شکل داده است.

۳-۱-۴. «تشبیه در عین تنزیه» و نظریه معنا

یکی از مباحث مرکزی عرفان ابن عربی، تشبیه و تنزیه است. تشبیه به معنی مانند کردن خداوند به مخلوقات و تسری دادن صفات مخلوق بر خالق، و تنزیه به معنی منزّه و ورای حدّ تقریر دانستن خداوند، از دیرباز در مباحث کلامی مورد بحث قرار گرفته است. ابداع ابن عربی این بوده که توانسته بین این دو دیدگاه را جمع کند. ابن عربی الهیات و نگاه به وجود خدا را از نزاع دو گروه تنزیه‌ی مطلق و تشبیه‌ی خارج می‌کند. در الهیات تنزیه‌ی مطلق، ذات خداوند را وجودی مطلق فرض می‌کند و تمام افعال و صفاتی را که جنبه مادی و زمینی دارد، از خداوند سلب می‌کنند. اما در الهیات تشبیه‌ی مطلق، اعتقاد بر آن است که با سلب مطلق صفات و افعالی که در قرآن به خداوند نسبت داده شده است، معرفت و شناختی حاصل نمی‌شود. ابن عربی دو نگاه تشبیه‌ی و تنزیه‌ی را با هم جمع می‌کند و در بین انبیا به تشبیه‌ی بودن حضرت موسی (با توجه به ظرفیت معرفتی زمانه‌اش) و تنزیه‌ی بودن عیسی (با توجه به ظرفیت معرفتی زمانه‌اش) رأی می‌دهد. اما روش حضرت محمد را دیالکتیک بین نگاه تشبیه‌ی و تنزیه‌ی می‌داند و بحث «حیرت» را پیش می‌کشد. در واقع حیرت در دیدگاه ابن عربی اساس و مبنای «توحید جامع» و «توحید محمدی» است. علت رسیدن ابن عربی به این دیدگاه پارادوکسیکال، این است که در تنزیه مطلق، خداوند غیب‌الغیوب و عنقای مغربی است که هیچ حضوری در عالم ندارد، چنین خدایی اساساً قابل شناخت نیست. چرا که در مرتبه ذات موضوعی برای شناخت وجود ندارد. و برعکس در تشبیه مطلق نیز خداوند به اوصاف حسی و آثار و عوارض محدود می‌شود. اما در دیدگاه جمع بین تشبیه و تنزیه می‌توان به معرفت عمیقی از خداوند دست یافت. دیدگاه «تشبیه در عین تنزیه» و «تنزیه در عین تشبیه» در عرصه زبان با بحث وجوه جلالی و جمالی زبان ملفوظ، انطباق دارد. به این ترتیب که زبان ملفوظ و قواعد دستوری وجه تشبیه‌ی زبان و امتداد و سیوروت وجه تشبیه‌ی خداوند در ساحت زبان بشری است و بعد هستی‌شناختی و ژرف‌ساختی و معنای زبان ملفوظ نیز با وجه تنزیه‌ی خداوند ارتباط دارد.

۴-۱-۴. تناجح اسمائی، دیالکتیک امر پارادوکسیکال

بحث دیگری که دیدگاه ابن عربی را درباره معنا آشکار می‌کند، مباحث ابن عربی در باب اسماء و صفات الهی است. از نظر ابن عربی اسماء هم از نظر معرفت‌شناسی و هم از نظر هستی‌شناسی رابط بین عالم ظاهر و باطن هستند. و هر پدیده عینی در ربط و نسبت با یکی از اسمای خداوند است. ابن عربی در فتوحات مکیه در تفسیر آیاتی که در آن‌ها به تنفس خدا اشاره شده، فرآیند وجود دادن خدا به عالم را به تنفس نفس‌کننده‌ای تشبیه می‌کند و آن را نفس الرحمن می‌نامد، که جوهر بنیادین همه چیز به آن برمی‌گردد. در واقع از نظر ابن عربی با نفس الرحمن است که اعیان ثابت‌ه که تا این لحظه در علم خداوند معدوم بوده‌اند، به اعیان موجوده تبدیل می‌شوند.

شیخ اعتقاد دارد همه صور مخلوق، باطن و روحی دارند و خداوند ما انسان‌ها را به اعتبار از بواطن امور دعوت می‌کند و می‌گوید فاعتبروا یا اولی الابصار، یعنی از صور موجود در مقابل چشمانتان به معانی باطنی آن برسید (ابن عربی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۲۶۲-۲۶۳).

از نظر ابن عربی اسماء الله، برزخی میان ذات خدا و جهان هستی‌اند و به همین دلیل حقایق اسماء الله به عدد سریان و جوششی که در هستی دارند، کثرت پذیرفته‌اند. این مطلب را شیخ در انشاء الدوائر با مثال‌هایی بیان می‌کند: «این اسم‌ها، اصل هستی، اصل جوهر فرد، اصل فلک حیات و اصل حق مخلوق به‌اند.» (ابن عربی، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۹) با جمع میان مفهوم تجلی اسمائی و تجلی نفس، مراتب بنیادین هستی را می‌توانیم با حروف الفبا برابر بنشانیم. با این اجتماع برازخ متعددی از سطح نخست هستی تا ناسوتی‌ترین سطوح هستی امتداد می‌یابد که واسطه بین خود و سطح بعد از خودشان هستند. مجموع این مراتب بنیادین هستی، در نظام اندیشگانی ابن عربی بیست‌وهشت است که معادل بیست‌وهشت حرف الفباست و هریک از این مراتب با حرفی از حروف الفبا برابر است. حرکه‌های الفبا نیز معادل برزخ برین یا برزخ نخستین هستند (رک: ابن عربی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۷۶-۸۰).

مرتبه نخست برزخ برین یا عمای مطلق است و چهار مرتبه و یا برزخ دیگر درون خود دارد. این مرتبه، ماهیت پارادوکسیکال دارد که هم وجهی به خلق دارد و هم وجهی به حق، و در عین حال که آن دو را از هم جدا می‌کند؛ آن دو را به هم پیوند نیز می‌دهد. مرتبه دوم مرتبه‌ای است که آن را عماء (عالم اعیان ثابته) می‌گویند. این مرتبه برزخی است میان هستی مطلق (مرتبه الوهیت) و نیستی (اعیان ثابته). از این رو این برزخ را جهان امکان معادل علت هیولانی در فلسفه، می‌نامند. در این مرتبه است که تناکح اسمائی اتفاق می‌افتد و نفس کلی (لوح) از عقل اول (قلم) بار می‌گیرد. ابن عربی این تناکح را با نکاح آدم و حوا متناظر می‌داند. پس از تناکح نفس کل و عقل اول (لوح و قلم)، عقل (مذکر) با نفس (مؤنث) مرتبه سوم طبیعت و هبء که ابن عربی آن را همزاد می‌نامد، ازدواج می‌کند، و طبیعت و هبء زاده می‌شود. نکته مورد توجه ابن عربی در اینجا، این است که هرکدام از این آباء و امهات در نسبت با جهان پسین خود از نظر تأیث و تذکیر، ذووجهین هستند. به این ترتیب که قلم (نخستین پدر) و لوح در نسبت و سنجش با قلم نخستین مادر، در سنجش با جهان‌های پسین یعنی طبیعت و هبء، دومین پدر است. به طور کلی این ویژگی ثنویت‌زدگی جزو مؤلفه‌های مرکزی نظام فکری ابن عربی است (رک: ابن عربی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۸۵-۹۳). در نظام فکری ابن عربی پدیده‌های عالم همگی کلمات خداوند هستند که از تناکح مراتب هستی به وجود می‌آیند. این فرآیند، با واژگان زبان هم‌ارز است. یعنی همان‌گونه که پدیده‌های عینی از آمیزش مراتب هستی ظاهر می‌شوند، واژگان و زبان ملفوظ و ساختار کلان آن نیز از آمیزش واج‌ها و حروف به وجود می‌آیند. بنابراین زبان ملفوظ در امتداد طولی خود به بنیادهای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه می‌رسد. در دیدگاه ابن عربی از آنجا که بین اسماء الله و نفس الهی پیوند برقرار است، بین مراتب بیست‌وهشتگانه هستی با حروف بیست‌وهشتگانه الفبا تناظر می‌بینیم. در واقع حروف، تنزلی از مراتب هستیاند و در پیوند با مراتب هستی قرار دارند. این پیوند نیز خود امتداد پیوندی است که بین اسماء الله و نفس الرحمن برقرار است. به عبارت دیگر ابن عربی بین حروف و نحوه شکل‌گیری آن و نفس الرحمن و نحوه شکل‌گیری مراتب هستی، رابطه‌ای هم‌ارز برقرار کرده است. و همان‌گونه که واج‌ها هنگام عبور نفس از دستگاه صوتی از مخارج مربوط به خود خارج می‌شوند و سخن را برمی‌آورند، مراتب کلی هستی (هستی عقلی نه عینی) نیز با نفس الرحمن در عماء شکل می‌گیرد و با تجلیات نو به نو ظهور می‌یابند. (رک: ابن عربی، ۱۳۹۳: ج ۱: ۲۴۳-۲۴۶)

این که ماهیت زبان و سخن، به ژرفای مباحث هستی‌شناختی است و ماهیتی پارادوکسیکال دارد، نکته‌ای است که در آرای فیلسوفانی چون هایدگر (Martin Heidegger) نیز می‌توان یافت و چون تفکر هایدگر را می‌توان یک وحدت وجود ناسوتی نامید، چنین مقایسه‌ای می‌تواند ادعای نگارنده در باب تشکیکی بودن «تقلید از خداوند» (که در تشریح مبانی معرفت‌شناختی خواهد آمد) و به تبع آن تشکیکی بودن توانش زبانی را اثبات کند. هایدگر بر آن است که لوگوس چیزی است که مبنای سخن گفتن و زبان‌ورزی انسان است. در واقع، لوگوس آن حقیقتی است که امکان جلوه و ظهور یک چیز را فراهم می‌آورد. همچنین هایدگر لوگوس را با لگین در ارتباط می‌داند که یکی از معانی آن سخن گفتن است. «لوگوس یا سخن، هم برای گوینده و هم برای مخاطب، آشکارکننده چیزی است که خود این سخن از آن به دست می‌آید، و به آن مجال دیدن می‌دهد.» (جابری، ۱۳۹۷: ۸۱)

از نظر هایدگر:

«چیزها برای آنکه در حیرت‌انگیزی‌شان آشکار شوند و خودشان باشند، باید ابتدا آنی که هستند، نباشند (قابل مقایسه با اعیان ثابته). اگر در-زبان-هستن آن شیوه هستی باشد که به هستنده‌ها دسترسی دارد، پس در-زبان-هستن هم باید پوشش هستی هستنده‌ها باشد، و هم ضامن آشکارگی آن‌ها: زبان رویداد روشن شدن اختلافی خود هستی است.» (همان: ۱۰۹)

دیدگاه هایدگر درباره لوگوس با دیدگاه او درباره دازاین در ارتباطی تنگاتنگ است.

«دازاین آگاهی پیشینی و ماتقدمی (a priori) به وجود خویش دارد، به این معنی که ما مقدم بر هر تجربه‌ای در زندگی واجد فهمی آغازین از خود هستیم که به ما مجال می‌دهد از جهانی که در آن زندگی می‌کنیم تصویری به دست آوریم.» (واتز، ۱۳۹۸: ۴۷).

هایدگر در هستی و زمان در توصیف ذات زبان، زبان را یک نحوه گشودگی هستی دازاین بر عالم و دیگران می‌داند که در ابتدا به شکل زبان گفتاری و یا شفاهی ظاهر می‌شود.

«زبان ذاتاً و اساساً یک حالت یا وضع هستی دازاین است که مقدم بر همه عناصری است که مجموعه آن‌ها زبان نامیده می‌شود... این وضع هستی دازاین مشخصه‌های وجودی‌اند که در وضع هستی دازاین ریشه دارند، و همین‌ها هستند که بدو به لحاظ هستی‌شناختی امری هم‌چون زبان را ممکن می‌سازند.» (جمادی، ۱۳۹۵: ۴۸۷)

مباحث ابن عربی درباره زبان در عین داشتن عناصر مشترک با دیدگاه هایدگر، در چارچوبی متفاوت قرار دارد. ابن عربی ماده ابتدایی کلمات و زبان ملفوظ را نفس الرحمن می‌داند و زبان ملفوظ را به آغاز خلقت گره می‌زند. هستی‌شناسی ابن عربی در دیدگاه او درباره ماهیت حروف نیز ضرب می‌شود؛ به نحوی که می‌گوید دلالت واژه از دلالت حروف آن واژه جدا نیست (حروف در همه شئون و صور آن: صوتی، ظاهری، باطنی). و همین دلالت واژگان زبانی (شکل نوشتاری و گفتاری آن) از دلالت واژه‌های وجودی (پدیده‌های هستی)، جدا نیست. دیدگاه ابن عربی درباره الفاظ و معانی بر بنیاد دیدگاه او درباره نسبت ذات خداوند و صفات خداوند شکل گرفته است. ذات خدا و صفات خدا از یک سو پیونددهنده خداوند و جهان است و از سوی دیگر انسان را با ذات خداوند پیوند می‌دهد. از دیدگاه ابن عربی همه پدیده‌ها دو وجه دارند. وجه ظاهری آن با علت و سبب بی‌واسطه آن پدیده پیوند دارد و وجه باطنی هر پدیده نیز با خداوند و علت‌العلل همه هستی پیوند دارد. این دیدگاه ابن عربی را می‌توانیم در زبان ملفوظ نیز تسری دهیم. اگر مسائل زبان را از منظری کاملاً ناسوتی تبیین کنیم در این صورت مباحث مختلفی در فلسفه زبان و معنی‌شناسی معاصر با دیدگاه ابن عربی همسویی‌هایی خواهد داشت.

دیدگاه ابن عربی با دیدگاه هوسرل (Edmund Husserl) نیز قابل مقایسه است. هوسرل در نظریه معنای خود می‌خواهد به معنی ایده‌آل برسد و اعتقاد دارد این معانی ذاتیتی مستقل و قائم به خود دارند. هوسرل مقولات معناشناختی را عین می‌نامد و قلمرو آن‌ها را هستی‌شناسی می‌داند. «برخی از منتقدان هوسرل را به این دلیل که به وجود اعیانی خارج از عالم محسوس قائل است، افلاطونی می‌دانند. با این تفاوت که اعیان ثابتۀ افلاطون در عالم مُثُل و اعیان ثابتۀ هوسرل در قلمرو ذهن است.» (جمادی، ۱۳۹۵: ۵۸) نکته دیگر در معناشناسی هوسرل این است که وقتی او از عینیت سخن می‌گوید نباید تصور کرد که از قلمروی بیرون از ذهن سخن می‌گوید؛ بالعکس عینیت از نظر او رخدادی ذهنی است که حاصل وحدت‌بخشی و پیوند دادن داده‌های متکثر و متفرقی است که بر آگاهی وارد شده‌اند. دیدگاه هوسرل درباره معنا، ماهیتی پارادوکسیکال دارد. به این ترتیب که می‌توان گفت معنا در عین حال که هویتی پیشینی دارد در بستری دوگانه ساخته می‌شود که عبارت است از هیولایی - حسی (به عبارت بهتر بدهت سوژه استعلایی در هنگام التفات و قصدیت به سوی عین ذهنی - عینی) و هیئت التفاتی ادراک.

هوسرل در پژوهش اول پژوهش‌های فلسفی، دو کنش قصد معنا و پرکنندگی معنا را از هم متمایز می‌کند و می‌گوید التفات تهی با التفات پر فرق دارد در التفات پر ابژه معنا در ذهن حاضر است. اما معنا تنها در حالت پرگشتگی با ابژه خود منطبق می‌شود (رک: جمادی، ۱۳۹۵: ۵۸-۶۰). هوسرل آگاهی و هستی را همزیست می‌داند. به اعتقاد او ذات آگاهی در حیث التفاتی یا قصدیت و نشانه‌روی و جهت‌داری آن به سوی چیزی است که در آن به نحوی ناقص یا ابتر یا کامل و به اصطلاح اشباع‌شده ظهور دارد. به عقیده هوسرل کنش‌هایی از قبیل اندیشه، آگاهی، یاد، خیال از بیرون بر ما عارض نمی‌شوند، بلکه به نحوی پیشینی و ذاتی و غیر شخصی در درون ما وجود دارند و در همان درون به چیزی که راجع به آنند پیوستگی دارند (رک: جمادی،

۱۳۹۵: ۱۲۱-۱۲۰). این همان ماهیت پارادوکسیکالی است که در پدیدارشناسی هوسرل در باب معنا مطرح است. در دیدگاه هوسرل مرجع معنی در بیرون از ذهن است؛ اما در عین حال معنا به صورتی پیشینی و ذاتی در ذهن حضور و ثبوت دارد. به نحوی که می‌توان آن را اعیان ثابتۀ ناسوتی نامید که نه در علم خدا بلکه در آگاهی سوژه حضور دارد. هوسرل در بحث از محتوای تجربه و وجوه خصلت‌های ابژه استعلایی (آنچه سوژه با اپوخه و یا فروفکندن پیش‌فرضهایش برای شناسایی و کشف به آن روی می‌آورد) به دو مفهوم نوئیس و نوئما اشاره می‌کند. و در عین حال که آن دو را در مقابل هم قرار می‌دهد؛ هر دو را یک چیز می‌داند که همزمان در ذهن سوژه حاضرند. تحلیل هوسرل از وجوه نوئیک و نوئماتیک عین قصدی، با دیدگاه ابن‌عربی درباره نسبت اعیان ثابتۀ و اسماء الله قابل مقایسه است. ابن‌عربی در پاسخ به سؤال حیرت‌انگیز خود که آیا اعیان ثابتۀ اسماء را خلق کرده‌اند؟ (به واسطه فراهم کردن مجالی برای ظهور توان و استعداد اسماء در خلقت و تعین بخشی) یا اسماء، اعیان ثابتۀ را به وجود آورده‌اند؟ (از این رو که اعیان معدوم در علم خدا را عینیت بخشیدند) پاسخی نمی‌دهد. اما پیش‌فرض مستتر در این سؤال ابن‌عربی با تحلیل هوسرل از وجوه نوئیک و نوئماتیک التفات قابل مقایسه است. هوسرل نیز تحلیلی حیرت‌انگیز از نوئما و نوئیس دارد. هوسرل در ایده‌ها هرآنچه کنشی را التفاتی می‌سازد نوئیس می‌نامد و آنچه را التفات نشانه می‌رود نوئما نام می‌نهد. نوئما و نوئیک دو سویه آگاهی هستند که هرگز از هم جدایی‌پذیر نیستند، بلکه متلازمند. دیوید بل در این رابطه می‌گوید: «در فرآیند ادراکی اگر از عین‌های التفاتی سخن بگوییم وجه نوئماتیک (اسمی) فرآیند ادراک را بیان کرده‌ایم و اگر به خود التفات بپردازیم از وجه نوئیک فرآیند ادراک سخن گفته‌ایم» (رک: بل، ۱۳۸۹: ۳۱۲) نوئیس رویدادها، کنش‌ها و التفات‌های وحدت‌بخش، معنابخش و حملی و مانند آن است. نوئما یعنی ماده اولیه‌ای که این اعمال آن را نوئما کرده است. اگر دریافت ما درست باشد، سوای حساسیت‌هایی که اصلاً مورد التفات آگاهی قرار نمی‌گیرند، هر آنچه مورد التفات یا مقصود آگاهی قرار می‌گیرد از همان آغاز نوئماست. نوئما صرفاً کلمه‌ای نیست که به جای مدرک یا معلوم به معنای سنتی آن لفظ نشسته باشد، همان‌طور که من استعلایی کلمه‌ای نیست که صرفاً به جای مدرک یا عالم به مفهوم سنتی آن (منظور از عالم به مفهوم سنتی؛ سوژه‌ای است که معنا و آگاهی، در ذهن او جنبه بازنمودی (representational) و روان‌شناختی دارد) قرار گرفته باشد (رک: جمادی، ۱۳۹۵: ۱۳۱-۱۳۲).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود دیدگاه ابن‌عربی در مورد تناکح اسماء الله و اعیان ثابتۀ، قرابت‌هایی با معنا در پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر دارد. همسویی نگاه ابن‌عربی که آثار او به گفته خودش مبتنی بر الهام است (تقلید از خدا)، با برخی از وجوه معرفتی پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر، نشان می‌دهد که مدعای ما مبنی بر تشکیکی بودن تقلید همه آحاد بشر از خداوند، نمونه‌های فراوان دارد (بحث تقلید از خداوند در ادامه خواهد آمد) و همگان به درجاتی، از خداوند تقلید می‌کنند و حتی مباحث کاملاً ناسوتی نیز به درجاتی، نتیجه تقلید از خداوند هستند.

۵-۱-۴. اسماء، تجلی و معنا

به طور کلی در مباحث نظری عرفان، همه هستی تجلی خداوند است که در یک نظام عمودی و نزولی از طریق اسما و صفات، از باطن به ظاهر تنزل پیدا کرده‌اند و کائنات عین متنازل باطن هستی هستند. تجلی خداوند به این ترتیب است که چون خداوند خواست تا در بیرون از ذات نیز شناخته شود؛ ابتدا پدیده‌های هستی در نفس خداوند حروفی شدند، همانگونه که حروف و واژه‌ها نیز همراه با دم برآوردن ظاهر می‌شوند. «كنتُ كنزاً مخفياً فاحببتُ...» ابن‌عربی در مورد حدیث کنز مخفی می‌گوید: «منظور از احببتُ، عشقی است که باعث تنگ شدن نفس شود و سپس باعث بیرون ریختن اندوه حاصل از آن تنگی شود. (دفع کرب) هستی با همین نفس (نفس الرحمن) آشکار شد و تجلیات تنزیهی به حقیقت کلی و سپس به هباء که عبارت از طرح و نقشه هستی است و سپس به اشکال و صور ظهور کرد.» (ابن‌عربی، ۱۳۸۳: ج ۲: ۷۶) با جمع میان مفهوم تجلی اسمائی و تجلی نفس می‌توانیم مراتب بنیادین هستی را با حروف الفبا برابر بنشانیم و معادل هم قرار دهیم. بر اساس دیدگاه تجلی اسمائی نظام هستی، بنیادی دیالکتیکی دارد، که در آن ایجاد و آفرینش به معنی اظهار و پدیدار ساختن موجودات از نیستی است. از این منظر

هستی خداوند، مطلق است که هیچ حضوری در هستی ندارد؛ به همین دلیل طی تجلی اقدس، ذات خداوند بر خود متجلی می‌شود و اسماء الله پدیدار می‌شوند. هستی اسماء الله که در مرتبه‌ی دوم قرار دارد، مطلق است.

ابن عربی خلقت هستی را حاصل دیالکتیکی بین اسماء الله و اعیان ثابت می‌داند و آن را به صورت داستان‌گونه‌ای نقل می‌کند. یعنی هستی مطلق اسماء، که خود نتیجه‌ی فیض اقدس است با مشارکت اعیان ثابت نظام هستی را پی‌ریزی می‌کنند. علاوه بر این در این روایت از خلقت، هم بر فقر وجودی و نیاز اعیان ثابت به پدیدار شدن اشاره می‌شود و هم با پدیدار شدن اعیان، نیاز اسماء الله به شکوفایی توان و قابلیت خلقت و پدیدارسازی، اشاره می‌شود. (رک: ابن عربی، جلد ۲، ۱۳۸۳: ۷۱-۸۲) از اینجا است که پرسش ابن عربی که یکی از جایگاه‌های حیرت عرفانی بر آن استوار است، آشکار می‌شود. پرسش از این که آیا اعیان ثابت اسماء را خلق کردند (به واسطه‌ی فراهم کردن مجالی برای ظهور استعداد اسماء) یا اسماء اعیان ثابت را به وجود آوردند؟ این سؤال ابن عربی در سطحی ناسوتی رابطه‌ای هم‌ارز با سؤال مهم فیلسوفان زبان امروز دارد که آیا معنا بر لفظ تقدم وجودی دارد یا برعکس؟

ابن عربی در هر زمینه‌ای که وارد می‌شود با نگاهی دیالکتیکی وارد بحث می‌شود. شبستری نیز که پیرو ابن عربی است و گلشن راز او در واقع فشرده‌ی عرفان محیی‌الدینی است، بحث دیالکتیک بین اسماء را در پاسخ به سؤال امیرحسینی: «چه بحر است آنکه نطقش ساحل آمد/ ز قعر او چه گوهر حاصل آمد؟» (شبستری، ۱۳۸۲: ۶۱) آورده است. شبستری نطق و زبان را نتیجه نکاح معنوی اسماء می‌داند و برای زبان دو ساحت جمالی و جلالی قائل است. وقتی از نکاح معنوی حرف می‌زند آن را به نطق و زبان پیوند می‌زند و یکی از نتایج نکاح اسمائی را پدید آمدن نطق و زبان و فصاحت می‌داند و می‌گوید چون دل انسان مظهر جمع بین صفات جلال و جمال است، و انسان از اینجا کون جامع نامیده شده است، تجلیات ناسوتی آن صفات جلال و جمال، در زبان و نطق امتداد دارد. و از اینجا وضع الفاظ نیز دو وجه جلالی و جمالی خواهد داشت. وضع جلالی الفاظ معادل جنبه‌ی الهی - الهامی الفاظ است که در مقایسه با دیدگاه ابن عربی می‌توانیم تقلید مطلق اولیای خدا را در وضع جلالی مطابق دیدگاه شبستری بگیریم. و وضع جمالی را که وجه ناسوتی و تشبیهی زبان با آن شکل می‌گیرد با تقلید ناقص غیرعارفان از خدا یکسان بگیریم.

۴-۲. مبانی معرفت‌شناختی

از مهمترین مباحث معرفت‌شناختی‌ای که با بحث معنا در عرفان ارتباط دارد، می‌توان به الهام، خیال، ادراک، تقلید از خدا و استقراء اشاره کرد.

۴-۲-۱. خیال و معنا

ابن عربی در باب خیال مطالب بسیار مهمی دارد که دیدگاه او درباره‌ی معنا نیز، تحت تأثیر آن است. در معرفت‌شناسی ابن عربی خیال، در کنار عقل و مکاشفه قرار می‌گیرد. در این معرفت‌شناسی، ابتدا ادراک حسی قرار دارد و سپس عقل و پس از آن و در مرتبه‌ی نهایی کشف قرار دارد. خیال در این میان نقش واسط دارد. نقش خیال این است که عبور از جهان زمینی و عینی (جولانگاه عقل) را به جهان معنا ممکن می‌کند.

ابن عربی خیال را به انواع متنوعی تقسیم می‌کند و آن را دارای ماهیتی برزخی و حد فاصل بین دو امر متناقض می‌داند. خیال، برزخ بین نقص و کمال است و وجود و عدم، عالم مادی و روحانی را با هم الفت می‌دهد. خیال است که اشیا را از صورت مادی‌شان بالا می‌برد و برعکس معانی والا را در قوالب حسی‌ای از قبیل متن نوشتاری و زبان ملفوظ، فرومی‌آورد و بزرگترین صفت آن جمع بین وجود و عدم است.

ابن عربی علاوه بر دو نوع خیالی که پیشینیان او نیز بر آنند، (خیال بسیط و خیال ابداعی) به قوه‌ای دیگری از خیال اشاره می‌کند که وظیفه آن ادراک و شناخت است. ابن عربی با طرح خیال برزخی به قوه خیال وجوهی معرفت‌شناختی و فلسفی می‌دهد. در بُعد فلسفی، خیال با دانش هستی‌شناسی مرتبط است و در کنار کلماتی مانند: تجلی، تنزل، وجود، خلقت مطرح میشود و با جریان آفرینش پیوند می‌یابد. «شروع نزول هستی با تجلی و خیال است و شروع عروج معرفت با تجلی و خیال است» (حکمت، ۱۳۸۵: ۶۸) معنی این جمله این است که هم آغاز هستی و هم بازگشت به اصل چیزها و معرفت آنها، به خیال بستگی دارد. علاوه بر این، تأویل نیز در رویکرد ابن عربی به معنا، با مؤلفه خیال پیوند می‌یابد. در فرآیند تأویل، معارف عرفانی از معنا به لفظ فرومی‌آیند و سپس در مرحله دیگری واژه‌های متنزل، به شرح و تفسیر درمی‌آیند. این فرآیند دایره‌وار، با قوس صعود و نزول قابل مقایسه است. به این معنا که در تجربه عرفانی حقایق را عارف کشف می‌کند و با بیان رمزی، آن حقایق را نازل می‌کند و سپس متن ابداعی تأویل می‌شود. بنابراین عارف از اشارت به عبارت، و مجدداً از عبارت به اشارت می‌رود. این رفت و برگشت موازی با رفت و برگشتی است که در قوس صعود و نزول شاهد آن هستیم. نقش قوه خیال در این فرآیند، نقش واسط است و رابطه متناظر هستی و زبان را سامان می‌دهد. معنا، اندیشه، ژرف‌ساخت، در ساحت هستی و لفظ؛ و صوت، روساخت (دستور زبان) در ساحت زبان قرار دارند. خیال، نقش واسط را دارد؛ چون مفادی از هر دو سطح معنا و لفظ (ژرف‌ساخت زبان، روساخت زبان) را دارد. زبان همانند درخت ریشه و شاخه دارد. در نظام متناظر زبان نظام ریشه‌ها (اندام زمینی) با معنا و ژرف‌ساخت و اندیشه متناظر است و روساخت و الفاظ زبان، با نظام شاخه‌ها (اندام هوایی) متناظر است.

۲-۲-۴. تقلید از خدا و معنا

در عرفان نظرورزانة ابن عربی معرفت حقیقی از راه کشف و بدون واسطه فکر به دست می‌آید. علم و معرفت نوری است که خداوند در قلب هر کس که بخواهد جای می‌دهد. معرفت صحیح تنها آن است که خداوند در قلب عالم می‌افکند و نوری است الهی که خداوند هر یک از بندگانش را که بخواهد به آنان مختص می‌گرداند.

ابن عربی در جلد دوم (چهارجلدی) فتوحات می‌گوید:

«هیچ معرفتی نیست مگر این که از خداوند اخذ می‌شود؛ زیرا تنها خداوند، عالم است. او تنها معلمی است که در آنچه متعلمش از او می‌آموزد شبهه‌ای راه نمی‌یابد. ما مقلد اویم و آنچه نزد اوست حق است.» (رک: چیتیک، ۱۳۹۰: ۶۸)

ابن عربی خود را مقید به تقلید از خدا می‌داند و تصریح می‌کند که اگر کلمه‌ای یا عبارتی در لسان شرع نیامده باشد، او هرگز آن را به کار نمی‌برد. و در قول به وحدت وجود، نه به صرف عقل فلسفی استناد می‌کند و نه به صرف کشف و ذوق صوفیانه؛ بلکه می‌گوید از راه ایمان به غیب و تقلید از خدا به وحدت وجود رسیده است. حتی چینش و ترتیب آنها را نیز برگرفته از سبک و ساختار قرآن می‌شمارد. چرا که همه فتوحات را الهام الهی می‌داند. و در همین راستا رؤیایی را نیز نقل می‌کند (رک: ابن عربی، ۱۳۹۲: ۱۳۳).

ابن عربی شناخت را دو نوع می‌داند:

۱. شناخت ذاتی که از راه ارتباط ذاتی با اشیا به وجود می‌آید. ۲. شناخت تقلیدی که با واسطه اتفاق می‌افتد.

از نظر ابن عربی شناختن از راه داده‌های حسی و تقلید از حواس کسب نمی‌شود، بلکه شناخت حقیقی مجموعه‌ای از دانستنی‌ها و اطلاعات و نشانه‌هایی است که از طریق واسطه‌هایی که میان ذات انسان و ذات اشیا وجود دارد، به دست

می‌آید. اگر شناخت انسانها شناخت تقلیدی حاصل از قوای ادراکی باشد، بخش مهمی از این شناخت نادرست و خطا خواهد بود که با امور واقع نیز انطباق ندارد. طبق این دیدگاه تنها منبع معرفتی انسان حواس ظاهری و عقل است که میزانی برای سنجش درستی و نادرستی داده‌های این قوای ادراکی نیست. ابن عربی می‌گوید «گاه ممکن است داده‌های حسی با واقع انطباق داشته باشند و گاهی انطباقی نداشته باشند.» (حکمت، ۱۳۹۱: ۶۵) عقل نیز از فکر تبعیت می‌کند؛ که فکر گاهی صواب است و گاهی خطا. ابن عربی شناخت از راه قوای ادراکی و حسی - عقلی را تقلیدی می‌داند؛ اما در ادامه بر این باور است که راهی به جز تقلید برای درک حقایق وجود ندارد و می‌گوید: انسان برای شناختن بی‌واسطه و ذاتی از اشیا، تنها یک راه دارد و آن نیز تقلید از خداوند است. چرا که تنها خداوند شناخت ذاتی و بی‌واسطه از اشیا دارد (همان: ۶۶).

علت اینکه ابن عربی رأی به صواب بودن گاه‌گاه ادراک حسی و عقلی می‌دهد این است که در ادراک تقلیدی غیر عرفا نیز، میزان اندکی تقلید از خداوند وجود دارد. بنابراین از آنجا که در نظریه‌های علمی مبتنی بر مواد غیرکشفی و دانش‌های نظری مبتنی بر کشف و شهود قرابت‌هایی می‌بینیم، می‌توانیم بگوییم، تقلید از خداوند امری تشکیکی و ذومراتب است و در همه افراد وجود دارد. این مسئله نتایج زبان‌شناختی‌ای به دنبال دارد که می‌تواند به دیدگاه‌های نوینی منجر شود. برای اثبات تشکیکی بودن تقلید از خداوند و اینکه همه انسان‌ها به درجاتی از خداوند تقلید می‌کنند، لازم است بین دیدگاه‌های کشفی و الهامی عرفان و دیدگاه‌هایی که مقدماتی ماتریالیستی دارند، شباهت‌هایی ارائه شود. آوردن دیدگاه فیلسوفانی مثل هایدگر و هوسرل نیز در همین راستا انجام شد.

یکی دیگر از نتایج مباحث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ابن عربی بیان‌پذیر بودن تجربه عرفانی است. گرچه ابن عربی چنین نکته‌ای را بیان نکرده است؛ اما به طور منطقی می‌توان از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی او به این نتیجه رسید. این نگاه به تجربه عرفانی، نوآورانه و در مقابل سنت اول عرفانی است؛ چرا که پیشینیان تجربه عرفانی را بیان‌ناپذیر می‌دانستند و اعتقاد داشتند کلام ملفوظ در برابر معانی، نارسا و گنگ است. از دیدگاه ابن عربی اسم‌ها برزخی هستند و بدین جهت بین ذات خدا و جهان هستی، حقایق اسم‌ها به همان شماری که در نظام هستی جریان دارند، لباس کثرت پذیرفته‌اند. از دلایلی که برای بیان‌پذیر بودن تجربه عرفانی در نگاه ابن عربی می‌توان اقامه کرد، این است که ابن عربی معتقد به تقلید از خداست و علاوه بر این، آثار خود را هم در معنا و هم در صورت، اظهار الهامات و مکاشفات غیبی می‌داند.

• تشکیکی بودن تقلید از خداوند

برای اثبات تشکیکی بودن تقلید از خداوند علاوه بر معرفی قرائن عینی، ارائه دلایلی معرفت‌شناختی لازم است. مهمترین دلیل معرفت‌شناختی‌ای که می‌توان اقامه کرد این است که حتی علم حصولی نیز بر پایه مقدمات و بدیهیات حضوری شکل گرفته است. از این رو هر فردی درجاتی از علم حضوری را دارد. دلیل دیگر این است که ابن عربی «حقیقت وجود را واحد می‌داند، که هیچ‌گونه تکثری در آن راه نیست و تعدد و تکرر براساس تعینات خداوند است. به همین ترتیب همه موجودات از جمله انسان محل تجلی و ظهور ذات خداوند است.» (حکمت، ۱۳۸۹: ۷۷) و چون وجود انسان نیز برگرفته از ذات خداوند است لازم می‌آید که کسب معرفت از خود خداوند نیز به درجاتی در نوع انسان باشد. دلیل دیگر، نکته‌ای است که ابن عربی در دیباچه فصوص‌الحکم آورده و از خداوند به عنوان ممدّ الهمم یاد کرده است. یعنی همّت را در وجود انسان قوه‌ای به مثابه اراده الهی می‌داند (عقیفی، ۱۳۹۲: ۵۳) و آنچه همّت را مدد می‌رساند فیض خداوند است، که از مسیر مشکات حضرت خاتم افاضه می‌شود (همان). همّت قوه‌ای است که می‌تواند بیرون از قلمرو خیال متصل؛ یعنی در عالم واقع تصرف کند و دست به خلاقیت بزند. ابن عربی می‌گوید: «عارف با همّت خود می‌تواند چیزی را خلق کند که در خارج از همّت وجود داشته باشد.» (ابن عربی،

۱۴۲۰: ج ۶؛ ۹) این تعریف از همّت، آن را در قلمرو تخیل خلاق می‌برد. ابن عربی ذیل آیه شریفه «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» (یس، ۸۲) می‌گوید در امر تکوین و خلق سه چیز وجود دارد: «یکی ذات حقتعالی، دیگری اراده و سومی قول او. در انسان نیز هر سه وجود دارد و از این رو می‌تواند دست به تکوین و خلاقیت بزند؛ اولی عبارت است از ذات انسان، از این حیث که خلیفه خدا در زمین است. دومی عبارت است از آن چیزی که در انسان به مثابه اراده الهی است و آن همّت است و سومی نطق است که معادل قول خداست.» (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۳، ۱۰۳)

ابن عربی از آنجا که به اتحاد عاقل و معقول معتقد است و شناخت عقلانی صرف را توأم با خطا می‌داند نتیجه می‌گیرد؛ برای رفع این خطا تنها راه، تقلید از خداوند است. فطرت و ذات انسان را این می‌داند که همانند خداوند شود و همانند خداوند شدن از راه کثرت طاعات و قرب نوافل ممکن است؛ تا جایی که خداوند گوش و چشم و سایر قوای ما شود. (حکمت، ۱۳۹۳: ۷۰-۷۱) از آنجا که قرب امری ذومراتب و تشکیکی است؛ نتیجه می‌گیریم تقلید از خداوند نیز که معرفت و علمی ذاتی به حقایق است، امری ذومراتب و تشکیکی است.

۳-۲-۴. استقراء و نظریه معنا

ابن عربی در معرفت‌شناسی خود برای استقراء جایگاهی قائل است و به کار بردن آن را در مباحث الهیاتی جایز می‌داند و برخی از یافته‌های او نیز نتیجه استقراءها و برقراری روابط هم‌ارز بین جهان‌های کلی و جزئی است. به این ترتیب که اعتقاد دارد همواره تا لایتجزی‌ترین اجزا، جزئی بر کلی مشتمل است. ابن عربی درباره اینکه چرا استقراء در الهیات مجاز است؟ اینگونه استدلال می‌کند که چون در قیامت فرشتگان و پیامبران و مؤمنان شفاعت می‌کنند، پس خداوند نیز که ارحم الراحمین است شفاعت خواهد کرد. به این ترتیب که مؤمنان و اولیا و پیامبران به دلیل خوی نیک خویش می‌گذرند و خداوند نیز که اصل همه خوبی‌هاست قطعاً شفاعت خواهد کرد و ما این را استقراء کرده‌ایم. و آن را به یک حدیث قدسی مستند می‌کند: «مسلم در کتاب صحیح خود حدیثی قدسی را نقل می‌کند که خداوند در روز رستاخیز می‌فرماید: شفعت الملائکة و شفعت النبیون و شفعت المؤمنون و بقی ارحم الراحمین، یعنی: فرشتگان شفاعت کردند و پیامبران هم شفاعت کردند و مؤمنان نیز شفاعت کردند. حال ارحم الراحمین باقی مانده است.» (رک: ابن عربی، ۱۳۸۶: ج ۳؛ ۲۷۶)

آنچه از مفهوم استقراء و سنجش آن در مبانی فکری ابن عربی می‌توان نتیجه گرفت این است که او مفاهیم عام و کلان را در حوزه‌های مفهومی دیگر ضرب می‌کند و متناسب با مبنای نظری‌ای که از حوزه مفهومی اول در حوزه‌های دیگر مفهومی ضرب کرده است، نتایجی به دست می‌آورد. از این منظر بسیاری از این مفاهیم مستخرج از عرفان ابن عربی، مخصوصاً در لوازم جزئی نظریه‌های او، نتیجه منطقی استقراء است.

نکته دیگر در عرفان ابن عربی که با نظریه معنایی او پیوند دارد، ماهیت دیالکتیک نگاه تشبیهی - تنزیهی او به صورت تودرتو است. به این معنی که اگر ابن عربی به تشبیه و تنزیه توأمان اعتقاد دارد به این معنا نیست که یک طرف رابطه، تشبیه مطلق و خالی از هرگونه تشبیه است و یک طرف رابطه، تنزیه مطلق؛ بلکه در عالم تجرید نیز وقتی سخن از اعیان ثابته پیش می‌آید، به نحوی وجود عدمی برای اعیان قائل می‌شود که حاصل از نکاح اسمائی هستند و حاصل بودن از نکاح اسمائی را می‌توانیم وجه تشبیهی اعیان در نظر بگیریم. به همین ترتیب وجه تشبیهی زبان نیز خالی از عناصری تنزیهی نیست. برای مثال هر انسانی قدری از شهود بی‌واسطه را دارد و به نسبتی اندک و ناخودآگاهانه از خدا تقلید می‌کند. بنابراین تقلید از خدا نیز ذومراتب است و فقط مختص عرفا نیست. ذومراتب بودن تقلید از خدا مستقیماً در آثار ابن عربی بیان نشده است؛ اما از برخی مطالب او می‌توانیم چنین نتیجه‌ای بگیریم: «خداوند برای هر چیزی ظاهری و باطنی قرار داده است، و نفس انسان نیز هم از جمله چیزهاست، لذا نفس با ظاهرش اموری را ادراک می‌کند که عین یا خارج نامیده می‌شود و به باطنش امور دیگری را ادراک می‌نماید که «علم» نامیده می‌شود، و خداوند هم ظاهر است و هم باطن، پس ادراک بدو واقع می‌گردد، زیرا در توان تمام ماسوی الله نیست که چیزی را به نفس خویش ادراک نماید، بلکه آن را به واسطه آنچه که در او قرار داده است، ادراک می‌نماید. و تجلی

حقّ بر هر کسی که تجلّی می‌کند و از هر عالمی از غیب و شهادت که می‌خواهد باشد، از اسم «الظاهر» است.» (ابن عربی، ۱۳۸۳: ج ۲؛ ۲۵۹).

۴-۲-۴. اشارت و عبارت

در نگاه عرفا دوگانگی «عبارت» و «اشارت» بر بنیاد تفاوتی است که ظاهر و باطن قرآن دارد. ظاهر قرآن همان معنی و پیامی است که هر کس از ساختار زبانی آن درمی‌یابد. در این دیدگاه واژه و ساختار، نشانه‌ای قراردادی برای معنی است؛ اما باطن قرآن لایه‌های ژرف‌تری دارد، که همین ساختار زبانی بدان‌ها اشارت دارد. بحث زبان اشارت و زبان عبارت در عرفان قرن ششم به طور خاص در گفتمان کلام اشعری قوّت گرفت. اشعریان کلام خدا را دارای دو وجه می‌دانستند و آن را از یکدیگر جدا می‌کردند. یک سوی آن را همان علم خداوند می‌دانستند که با دیدگاه ابن عربی درباره‌ی اعیان ثابت‌ه و عالم اسما همسوست. و روی و سوی دیگر آن را مبتنی بر زبان بشر می‌دانستند. همین دیدگاه دوگانه‌ی اشعریان بود که دیدگاه عرفا را درباره‌ی زبان شکل داد. متکلمان اشعری اعتقاد دارند، کلام خداوند، نفسی و معنوی است. و ماهیّت کلام نفسی، معانی‌ای است که در نفس متکلم است و قدیم و زائد بر ذات است. مراد اشاعره از کلام نفسی، معانی‌ای است که در ضمیر متکلم ثابت هستند و با متفاوت شدن عبارات تغییر نمی‌کند. هر گوینده‌ای که قصد سخن گفتن دارد، با الفاظ از مقاصد باطنی‌اش محاکات می‌کند. متکلمان اشعری این امر باطنی و تعبیر از مافی‌الضمیر را کلام نفسی می‌گویند. جوینی در این باره می‌گوید: «کلام قولی است قائل به نفس متکلم که عبارت‌ها و اشاره‌ها بر آن معانی دلالت می‌کنند.» (جوینی، ۱۴۱۶: ۴۶)

ابن عربی نیز به کلام نفسی اعتقاد دارد و یکی از مباحث مهم ابن عربی در فتوحات صفات «متکلم» و «قائل» خداوند است. ابن عربی فقط متوقف بر کلام لفظی نیست، بلکه هرآنچه کاشف نهانی‌هاست از نظر او کلمه محسوب می‌شود. در این نگاه علاوه بر الفاظ، مخلوقات نیز که اظهارکننده‌ی نهانی‌ها هستند، کلام هستند. و همه‌ی هستی تجلّی خداوند و کاشف از نهان وجود است و باید به منزله‌ی کلام الله تأویل شود.

صوفیان نیز بدین دلیل زبان انسانی را از دیدگاه دلالت‌های عرفی آن، بازتابی از زبان الهی و یا جلوه‌گاه و آینه‌ای برای آن می‌شمارند. زبان قرآن درست است که به زبان ملفوظ بشری نوشته شده است و دلالت‌های عینی و قراردادی دارد، اما بواطنی دارد که عمیق‌تر و وسیع‌تر از دلالت‌های عینی آن است. براساس آنچه از بحث تقلید از خدا و ذومراتب بودن آن نتیجه گرفتیم، زبان غیراشاری یا زبان انسان‌های عادی نیز در باطن خود، معانی کشفی دارد. منتها معانی کشفی آن اندک و در هزارتوی علقه‌های عینی پنهان شده است و وظیفه‌ی عارف این است که با زدودن این حجاب‌ها، اجازه دهد تا خیال او تجلّی‌گاه حقایق کشفی شود و از این طریق تقلیدکننده‌ی کاملی از خداوند باشد. در این صورت است که معانی زبان اشاری نیز برای عارف آشکار می‌شود؛ چون با پالایش خیال، خیال تقلید کاملی از خداوند خواهد داشت و همین زمینه‌ای فراهم خواهد کرد، تا زبان اشاری خداوند را نیز درک کند.

کلام بشر با کلام خدا متفاوت است. کلام خدا ظهور تنزیه مطلق و دیالکتیک اسما و اعیان ثابت‌ه است؛ اما کلام بشر حاصل تقلیدی ناقص است. همین تقلید ناقص در زبان عرفی باعث می‌شود بین مبانی نظریه‌ی معنای ابن عربی و نظریه‌های معنایی معاصر هم‌ارزی‌هایی وجود داشته باشد. انسان کامل به میزانی کامل از خدا تقلید می‌کند و وضع‌کننده‌ی الفاظی است که خداوند نیز همان الفاظ را تقدیر کرده است. چرا که «انسان کامل مجلای تام و فراگیر همه‌ی اسماء و صفات الهی است» (عفیفی، ۱۳۹۲: ۱۰۷) و مؤمنین نیز به میزانی که مقلد خدا هستند، این ویژگی را خواهند داشت.

۵. نتیجه‌گیری

اصول فکری ابن عربی فقط در توضیح الهیات او به کار نمی‌آید و جزئی‌ترین مباحث هستی‌شناختی را نیز مشتمل می‌شود و جهان کل را بر اجزای کل نیز تسری می‌دهد، به طوری‌که در تحلیل آرای ابن عربی جزئی را بر کلی مشتمل می‌بینیم. مبتنی بودن علم حصولی بر مقدمات حضوری و شباهت مبحث تناکح اسمائی با آرای هایدگر و پارادوکسیکال بودن نظریه هوسرل درباره معنا و وجوه نوئماتیک و نوئتیک التفات از وجهی ناسوتی، اثبات می‌کند تقلید از خداوند امری ذومراتب است و فقط مختص عرفا نیست و همه موجودات به نحوی تشکیکی از خدا تقلید می‌کنند. بنابراین زبان و نطق آدمی، هم در ابعاد جلالی و هم در ابعاد جمالی نتیجه تقلید از خداست. به این معنی که خیال اولیای خدا با تقلیدی کامل تر به سطوح جلالی و تنزیهی الفاظ منکشف می‌شود و خیال اهالی ناسوت در سطحی بسیار پایین تر به سطوح جلالی و تنزیهی الفاظ منکشف می‌شود و در عوض خیال همین دسته بیشتر به سطوح جمالی و تشبیهی الفاظ منکشف می‌شود. مبحث الفاظ و قوه نطق با بنیادی‌ترین مباحث عرفان ابن عربی پیوند می‌یابد. از این منظر ماهیت الفاظ جز با نقب زدن به سطح جلالی الفاظ تحلیل پذیر نیست.

درباره دیدگاه ابن عربی درباره ماهیت خیال و ماهیت برزخی آن، می‌توان نتیجه گرفت، خیال در نسبت آن با هستی و زبان نقش واسط دارد. و می‌تواند ساحت معنا و لفظ یا ژرف‌ساخت و روساخت را جمع کند. ساحت معنا و لفظ همانند نظام متناظر ریشه‌ها و اندام‌های هوایی یک درخت، متناظر هستند.

نامحدود بودن درجات تشکیکی معنا از نتایج دیگر تلقی ابن عربی است، به این دلیل که واژگان در وضع اولیه خود باقی نمی‌مانند و با توجه به فرهنگ، دوره تاریخی، عوامل محیطی، معانی واژگان وضعی تغییر می‌کند و هر واژه دلالتی متعین پیدا می‌کند که حتی با واژگان مترادف نیز دقیقاً به یک معنی نیست. همان‌گونه که برخی از زبان‌شناسان نیز معتقدند در هیچ زبانی واژه مترادف وجود ندارد. و حتی اگر دو کلمه ظاهراً هم، هم‌ردیف باشند در کاربرد متفاوت خواهند شد. تشابهات و هم‌ارزی‌های مباحث زبان‌شناختی معاصر با مباحث الهیاتی ابن عربی نشان می‌دهد که حتی عقل مدرن و دانش تحصیلی امروز بشر نیز، با درجاتی مبتنی بر تقلید از خداوند است. چرا که هر انسانی ولو غرق در ناسوت، قدری از شهود بی‌واسطه را دارد و به نسبتی اندک و ناخودآگاهانه از خدا تقلید می‌کند. نظریه معنایی ابن عربی مبتنی بر دیالکتیکی تودرتو است. به این معنی که اگر ابن عربی به تشبیه و تنزیه توأمان اعتقاد دارد به این معنا نیست که یک طرف رابطه، تشبیه مطلق و خالی از هرگونه تشبیه است و یک طرف رابطه، تنزیه مطلق است؛ بلکه در عالم تجرید نیز وقتی سخن از اعیان ثابت پیش می‌آید، به نحوی وجودِ عدمی برای اعیان قائل می‌شود که حاصل از نکاح اسمائی هستند. به همین ترتیب وجه تشبیهی زبان نیز خالی از عناصری تنزیهی نیست؛ یعنی کلام متون دینی، تنزیهی مطلق نیست؛ بلکه از طرفی رو به عالم معنا دارد که الفاظ منتزل آن عالماند از طرفی برای مخاطب قرار دادن انسان‌هایی که ابعاد ناسوتی‌شان چه بسا غلبه بیشتری دارد، به کار می‌رود.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۹۰). *انشاء الدوائر*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولى.
- _____ (۱۴۲۰ق). *الفتوحات المکة*. جلد سوم و ششم، به تحقیق احمد شمس الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- _____ (۱۳۹۳). *فتوحات مکیه*، جلد اول، مقدمه، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات مولى.
- _____ (۱۳۸۳). *فتوحات مکیه*، جلد دوم، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولى.
- _____ (۱۳۸۶). *فتوحات مکیه*، جلد سوم، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات مولى.
- _____ (۱۳۹۲). *فصوص‌الحکم*، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد، صمد موحد، چاپ ششم، تهران: نشر کارنامه.
- بل، دیوید (۱۳۸۹). *اندیشه‌های هوسرل*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۵). *متافیزیک خیال در گلشن راز شمس‌تبری*، نصرالله حکمت، چاپ اول، تهران: فرهنگستان هنر.

- _____ (۱۳۹۱). *نظریه‌ی تقلید از خدا در معرفت‌شناسی ابن عربی*، دو فصلنامه‌ی پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال اول، شماره‌ی ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱. ص ۵۷-۷۰.
- _____ (۱۳۸۹). *مباحثی در عرفان ابن عربی*، چاپ اول، تهران: علم.
- _____ (۱۳۹۳). *نظریه‌ی تقلید از خدا در معرفت‌شناسی ابن عربی*، چاپ اول، تهران: الهام.
- جابری، طالب (۱۳۹۷). *هستی و زبان در اندیشه‌ی هایدگر*، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- جرجانی، سیدشریف (۱۳۹۴). *تعریفات*، ترجمه‌ی حسن سیدعرب و سیماسادات نوربخش، تهران: فرزانه روز.
- جمادی، سیاوش (۱۳۹۵). *زمینه و زمانه‌ی پدیدارشناسی*، چاپ پنجم، تهران: ققنوس.
- جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶). *الارشاد الی قواطع الأدله فی أول الاعتقاد*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). *محبی‌الدین ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی*، چاپ ششم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۴). *عوامل خیال، ابن عربی و مسئله‌ی اختلاف ادیان*، چاپ هفتم، تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۹۰). *معرفت‌شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی*، ترجمه‌ی فیروز فطورچی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- شبستری، محمود (۱۳۸۲). *گلشن راز*، چاپ اول، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۸). *وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی*، تهران: طراوت.
- عقیقی، ابوالعلاء (۱۳۹۲). *شرحی بر فصوص‌الحکم ابن عربی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات الهام.
- قیسری، محمدداود (۱۳۷۵). *شرح فصوص‌الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مریدی، حسین (۱۳۹۱). *شرح و ترجمه‌ی فصوص‌الحکم ابن عربی*، چاپ اول، تهران: جامی.
- واتز، مایکل (۱۳۹۸). *مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی هایدگر*، ترجمه‌ی مهرداد پارسا، چاپ اول، تهران: شونند.
- ولوی، علی‌محمد (۱۳۶۹). *ممرآ، سوفیا، کلمه (لوگوس از دیدگاه یهود و مسیحیت)*، مجله‌ی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، شماره‌ی ۲، ص ۱۱-۱۸.

References

- Afifi, Abolala. (2013). *A Commentary on the Fusus al-Hikam of Ibn Arabi* (3rd ed.). Tehran: Elham Publications.
- Al-Jabri, Talib. (2018). *Being and Language in Heidegger's Thought* (1st ed.). Tehran: Ghoghnoos.
- Al-Jurjani, Sayyid Sharif. (2015). *Definitions* (Translation by Hasan Sayyid Arab and Simasadat Nourbakhsh). Tehran: Farzan Rooz.
- Al-Khakani, Naserallah. (2006). *Metaphysics of Imagination in Golshan Raz of Shabestari* (1st ed.). Tehran: Academy of Arts.
- Al-Khakani, Naserallah. (2012). The Theory of Imitation of God in the Epistemology of Ibn Arabi. *Journal of Ontological Research*, 1(1), 57-70.
- Al-Khakani, Naserallah. (2010). *Discussions in the Mysticism of Ibn Arabi* (1st ed.). Tehran: Elm Publications.
- Al-Khakani, Naserallah. (2014). *The Theory of Imitation of God in the Epistemology of Ibn Arabi* (1st ed.). Tehran: Ilham Publications.
- Chittick, William. (2015). *Worlds of Imagination: Ibn Arabi and the Problem of Religious Differences* (7th ed.). Tehran: Hermes.

- Chittick, William. (2011). *Epistemology and Hermeneutics from a Mystical Perspective* (Translation by Firouz Fatorchi). Tehran: Research Institute of Culture and Thought.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (2011). *Insha al-Dawa'ir* (Translation by Mohammad Khajavi). Tehran: Moli .
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (1999). *Al-Futuh al-Makkiyah*. Vols. 3 & 6 (Edited by Ahmad Shams al-Din). Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (2014). *Al-Futuh al-Makkiyah*. Vol. 1 (Introduction, Translation, and Commentary by Mohammad Khajavi, 5th ed.). Tehran: Moli Publications.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (2004). *Al-Futuh al-Makkiyah*. Vol. 2 (Translation and Commentary by Mohammad Khajavi). Tehran: Moli Publications.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (2007). *Al-Futuh al-Makkiyah*. Vol. 3 (Translation and Commentary by Mohammad Khajavi, 3rd ed.). Tehran: Moli Publications.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (2012). *Fusus al-Hikam* (Translation and Explanation by Mohammad Ali Mohaddith and Samad Mohaddith, 6th ed.). Tehran: Karnama Publishing.
- Jamadi, Siyavash. (2016). *Context and Era of Phenomenology* (5th ed.). Tehran: Ghoghnoos.
- Juwayni, Abdulmalik. (1996). *Al-Irshad ila Qawaid al-Adillah fi Awwal al-Itiqad* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah.
- Shajari, Morteza. (2009). *Unity of Being from the Perspective of Ibn Arabi*. Tehran: Taravat.
- Shabestari, Mahmoud. (2003). *Golshan Raz* (1st ed.). Kerman: Kerman Cultural Services Publishing.
- Watts, Michael. (2019). *An Introduction to the Philosophy of Heidegger* (Translation by Mehrdad Parsa, 1st ed.). Tehran: Shawand.
- Vallavi, Ali Mohammad. (1990). *Mimra, Sophia, Logos (The Word from the Perspective of Judaism and Christianity)*. *Journal of Humanities, Al-Zahra University*, 2, 11-18.