

رازهای اندیشه ابن عربی

نوشته میثاق امیرفجر



بدون تردید سخن گفتن از محی الدین ابن عربی، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های عرفان، کلام، اخلاق و فرهنگ اسلامی در محدوده یک مقاله کاری بس صعب و دشوار است. اندیشمندی که به کثرت تألیفات و آثار مشتهر است و طبعاً اغلب آثارش چونان بحری ذخاز، به جهت گستردگی دامنه فکرت و عمق اندیشه، دستخوش امواج متضاد و توفانزاگشته و در نتیجه داوری و نقد درباره آن همه مستصعب می‌نماید ... او که در کثرت تألیف چنانکه درباره‌اش نوشته‌اند از پرکارترین نویسندگان دنیای اسلام بوده است. باری داوری درباره او که بسیاری از آثارش بدست نیامده، با توجه به بضاعت ناچیز این حقیر که جز جسته گریخته و آن هم بعضی از آثار او را نخوانده‌ام چگونه میسر است؟ ... بیش از پانصد کتاب و رساله را به او نسبت داده‌اند که در میان آنها دو کتاب ارجمند و قابل تعمق فتوحات مکیه و فصوص الحکم بیشتر از سایر آثار دیگرش محل بحث‌اند و شروع و حواشی بسیاری برین دو کتاب به ویژه فصوص الحکم نگاشته شده است. اظهار داشتیم داوری درباره او بس دشوار است به چند دلیل: اول آنکه او در موضوعات مختلف نوشته؛ دوم چنانکه از هر متفکر مبدع و اصولاً انسان صاحب فکر می‌توان انتظار داشت همیشه بر یک نهج و یک روش نمانده و گاه افکارش تغییر کرده است؛ سوم علاوه بر آنکه همه آثارش دردسترس ما نیست، در همین آثار برجای مانده از او به ویژه در دو کتاب فوق‌الذکر فتوحات و فصوص اقوال و سخنانی گاه

متضاد و متباین با هم بیان شده است. باری او در موضوعات مختلف سخن گفته و مطالب بسیاری را در دایره فرهنگ اسلامی بررسی نموده است: در هیئت و فلک، افلاک و سماء، ادب و آداب و ادبیات، سنت، پاسخ به سؤالات علمی و احجار هابطه آسمانی و سلوک و حدیث و سیره و سنت پیامبر و اسرار الحروف و رموز الاعداد و آفرینش و تحلیل و تجلیات خلقی و حقی و تفسیر و اخلاق و تصوف و انسان‌شناسی عرفانی و اسرار و حکم و شعر و فلسفه و موسیقی فلکیات و سفرنامه و انسان‌شناسی و اسرارالعبادات و معرفت‌الله و طبیعت جسم و بدن و مقامات و مکارم الاخلاق و علت‌الشراعی الهی و طبیعیات - نور و سایه و اشراق و اسماء و صفات و شرح‌الاسماء‌الحسنی‌الهی و شریعت و حقیقت و اسرار معرفت‌النبی و معرفت‌الوحی و جبر و اختیار و قدر و رموز مبشرات، تأویل و تعبیر و رؤیاشناسی و قطب‌شناسی در معرفت انسان کامل، مواقع نجوم، معرفت حلال و حرام، معرفت ریاضات و خَلوات، معرفت ادعیه و اذکار، طریقت و حقیقت سلوک، حکمت و معرفت نفس و روح و واردات و تقدیسات و فتوحات و مکاتبات و ده‌ها موضوع دیگر....

او برترین اثر خود را فتوحات مکیه می‌داند و خود معتقد است چونان این کتاب را نه نویسنده‌ای در گذشته نوشته است و نه در آینده خواهد توانست بنویسد. معتقد است که این کتاب از الهامات مستقیم الهی است و به جهت اعتکافش در مکه به گونه مبشرات و هبی بر قلب او نازل گشته، در عالم مکاشفه بر او اعطاء گشته است. همچنین معتقد است که کتاب فصوص‌الحکم که معرفت انسان کامل در معرفت‌الانبیاء الهی است به دستور انسان اتم و اشرف الادمیین اول و آخر، خاتم‌الانبیاء والمرسلین محمد صلوات‌الله علیه و آله و به دستور و بر اساس رهنمود و الهام وی در یک رؤیا بر قلب او نگاشته آمده است.

باید دانست اغلب شارحان عارف و پژوهشگران حکمت و عرفان و تصوف اسلامی بر مبنای این دو کتاب اوست که او را نقد، بررسی و داوری نموده‌اند. بعضی از شارحان و معتقدان آثارش عقیده دارند که نه تنها نظیر این دو اثر در پهنه عرفان اسلامی نگاشته نیامده بلکه برین باورند فی‌المثل فهم کامل کتاب فصوص او در هر هزار سال یک بار و آن هم از سوی کمترین عارفان برمی‌آید و از این قبیل

باری درین مقاله منظور طرح امهات مسائلی است که از شاخصه‌های فکرت عرفانی و ویژگی‌های کلامی محی‌الدین است و خواننده را در تتبعات وسیع و تحقیقات عمیق‌تر به کتاب ارجمند محی‌الدین عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی آقای دکتر محسن جهانگیری حواله می‌دهیم که به حق از برترین تألیفاتی است که تاکنون درباره محی‌الدین شده است.

مقدمتاً بگوییم که اساساً اندیشه عرفانی ابن عربی درین معنا خلاصه شده که علوم درسی و بحثی یعنی علوم عقل بدیهی شامل که علوم فطری و سپس علوم کسبی و نظری است کارگشای روح و راهگشای معرفت و فتوح نیست؛ و این معناییست که بسیاری از متفکران، پارسایان و نیز اهل‌المعرفه از حکمت و فلسفه از پیشینیان و پسینیان به آن معتقد آمده‌اند. پیامبران و اولیاء الهی همه برین معنا باور دارند که نهایت توانایی، تصدیق و تأیید عقل، در دریافت و شناخت حق تعالی همان آستانه خضوع و عدم ادراک؛ معرفت الاوایل، یا اوایل‌المعرفت است و از دیدگاه آنان اصولاً حکمت چنین معنایی دارد. یعنی عقل به استعانت پارسایی، دعا، تصفیة، نیاز و نماز است که می‌تواند به انوار متبارک معرفت و اطوارهای بس برتر از استدلال و استدراک نائل آید.... محی‌الدین نیز بر همین معنا معتقد است که عقل آدمی قدرت راه بردن به ذات و صفات الهی را ندارد و در نتیجه معرفت ذات و صفات نه از درس و قیل و قال مدرسی و از معبر عقل نظری بلکه از راه تزکیه، تصفیة، طهارت و از طریق علم اسرار و هبی و علم احوال ذوقی و نیز از صراط مستقیم انوار کشف و الهام، بر قلب آدمی اعطاء می‌گردد. علم موهبتی الهی و گنج و نوری عطای حضرت پادشاهی است که بر هر قلب که بخواهد به جهت پارسایی و دانایی توأمان اضافه می‌گردد و در یک کلام، قلب مردمان اهل عشق و دل و روشنائی و خراباتیان کوی ذوق و فقر و پارسایی را فرو می‌گیرد و طریقه ادراک آن از معبر خراب‌آباد تقوا، فقر و دعا و نیاز و سوز و گداز، می‌گذرد و نه از شارع عام مدرسه‌های انائیت و مکتب‌های هواپرستی و فرعونیت. به قول شاعر:

از مدرسه برنخواست یک اهل دلی ^{تال جان} نازم به خرابات که اهلش ۲ اهل است
 شاهد مدعا نیز آیات و احادیث زیر است: "وَأَتَقَوْلَهُ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ"، "إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا"، "رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا"، "الْعِلْمُ نَوْزٌ يَقْدِرُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ"، "أَلْهَمُ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ".

پس معلم علم و حکمت نه اهل‌الفلسفه که پیامبران و رسولان و شارحان احکام الهی و اولیاء سلوک روحانی، طریقت انسانی و معارف ربانی‌اند. و علم کامل عمل لدنی و هبی است و علمی است که از طریق القاء روح‌القدس بر قلب و روح انبیاء و اولیاء و اصفیاء افاضه می‌شود. زیرا اگر این علم حاصل شود علم انبیاء و وارثان دانش راستین الهی که همان اولیاء‌اند حاصل آمده است. چه این علم برخلاف علم اهل فلسفه که همه علم اجمالی است در باطن خود تفصیل دارد. زیرا علم کشف است. علم هبته‌اللهمی است و در نتیجه، در

اجمال خود واجد تفصیل و در اختصار خود حاوی تکمیل است. چه فلاسفه فقط علم یقین دارند، یعنی علمی که به واسطه ادله بدست آمده است اما اهل الکشف، که به حکمت و فصل الخطاب و مرتبه یُوتِ الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا رسیده‌اند، در ماورای علم یقین به عین یقین و سپس حق یقین رسیده‌اند.

باری محی الدین به گونه ترجیمی تکراری در تمامی آثار خود برین معنا پای فشرده که عقل بشری از حیث فکر محدود است، اما از آن جا که جامع جمیع حضرات رحمت و قدس الهی است و ظرفی بیکران در دریافت محبت و نور الهی دارد، در نتیجه به لحاظ قبول تجلیات او نامحدود و نامتناهی است. پس قلب، آنجا که مرجع و خزانه عقل نظری است به جهت اندیشه و فکر، کم عمق، کوچک، ناتوان و محدود است؛ اما آنجا که جایگاه عزت و مهبط نور الهی و جایگاه نزول اجلال انوار پادشاهی است، عرش الرحمن و آینه فراگیر تمامی انوار قدس است و هرگز تناهی ندارد. از این روست که سالک و طالب معرفت باید از عقل نظری روی برتابد و رو به سوی قلب خود کند و در یوزگی علم الهی از "الرحمن، علم القرآن، خلق الانسان، علمه البیان" کند؛ آن پروردگاری که بس رحمان است و قرآن را آموخت تا آدمی بر مائده کریم آن بنشیند و آفرینش خود را پاس دارد، دریابد و بفهمد ... به زعم من نکته باریک تر از مو درین سوره بس ارجمند که سوره "آلاء الرحمن" است این است که خداوند نمی گوید "الرحمن، خلق الانسان، علم القرآن" بلکه به گونه شگفت و توجه انگیزی می گوید "الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ". یعنی رحمان آسمانها و زمین اول قرآن را آموخت و تعلیم کرد سپس آدمی را آفرید و آنگاه آدمی را بیان و ادراک تبیین آموخت و این معنا اشارتی عظیم بر معانی ای چند دارد که هر چند درین محدوده امکان بیان آنها نیست اما گفتن یکی از رازهای آن اجتناب ناپذیر می نماید:

یعنی پیش از آن که تن ناسوتی و جسمانی انسان را بیافرید، روح او را در عالم لاهوت تعلیم نمود و او را مخاطبه حکمت قرآنی قرار داد و تمامی حقایق توحیدی علم قرآنی را در اجمال "الستُّ برئکم" به گونه ای موفور، مفلور، فطرت روحانی وی نمود و آنگاه پس از آنکه انسان را بیافرید و از روح خود بر او دمید به یادآوری همین مرتبت که مسبوق به سابقه تعلیم الاسماء بود به فرشتگان گفت: "از انسان بپرسید آن چه را که او می داند و شما نمی دانید."

پس در عرفان ابن عربی قلب جایگاه و پایگاه علم و انوار عرفان حق تعالی است. باید گفت که چون قلب از هواها و تمنیات پیراسته شد و خود را متجلی به ذکر و حضور و کسب

نور از طریق ریاضت کرد، خانه خدا، مهبط نور، ایمن آباد حضور، فردوس سکون و شادی و خرم آباد سرور و آزادی می‌گردد. در عرفان محی‌الدین قلب همان روح انسانی و نفس روحانی، نفس مطمئنه و نفس ناطقه است که منطوقش نعت و ذکر و وصف الهی است. همان چیزی که معنای انسانیت می‌شود بلکه انسان کامل با آن متحقق می‌شود و در میان دو انگشت حق و متقلب به تقلیب الرحمن است. «الْقَلْبُ بَيْنَ الْإِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ».

قیصری شارح بزرگ *فصوص‌الحکم* محی‌الدین می‌گوید قلب مرتبه‌ای از نفس ناطقه است که مشاهده و مدرک معانی کلی و جزئی می‌گردد، این مرتبه همان است که آن را عقل مستفاد می‌خوانند، در حالی که در عرفان ابن عربی قلب معانی‌ای اجل، اعلی، اکمل و اوسع از این همه دارد. اینان می‌گویند «قلب حقیقت جامع و فاضله انسانی است. جامع جمیع حضرات کلی کمالیه ظهورات خمسیه حقه است؛ بدین گونه که جامع حضرات خمس یعنی حضرت غیب مطلق و معانی، حضرت شهادت مطلق و حس، حضرت روح که غیب مضاف است و قریب به غیب مطلق است، حضرت مثال و خیال منفصل که غیب مضاف و نزدیک به شهادت مطلق است و بالاخره حضرت و مرتبه انسان است که جامع جمیع آن حضرات و مراتب است.»^۱

بالتر از این همه، آن را مظهر ذات و اسماء و صفات الهی خوانده‌اند، آن را مظهر عدل و صورت احدی، جمع بین ظاهر و باطن، و از زمین و فرش و عرش و کیوان و آسمانها برتر یافته‌اند.

پیش از این گفتیم عقل بشری هرگز قدرت معرفت کامل الهی را ندارد و افزودیم قدرت عقل نظری و علم آن به خداوند محدود است. دلیل این مطلب آن است که اولاً چون عقل نظری علم خود را از آن ساحتی گرفته که «وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» و ثانیاً حدود قدرت عقل نظری و علم آن به خداوند و صفات او علم سلبی است. این معنا را بسیاری از متکلمان باور دارند و اصولاً لسان شرع نیز بر همین معنا ناطق است. یعنی ما نه تنها ذات حق تعالی را نمی‌شناسیم بلکه صفات او را که نیز عین ذاتند به گونه محدود می‌شناسیم. محی‌الدین نیز درین باره چنین عقیده دارد که صفات حق دو گونه‌اند، صفات سلبی و ثبوتی، صفات سلبی که صفات جلال‌اند و در زبان تسبیح مسبحان حق سلب هرگونه نقص، نارسائی و ناتوانی را از حضرت رب‌العزیز بیان می‌دارند و صفات ثبوتی اثبات نعت و صفات جمال الهی را بر عهده گرفته‌اند. اما درباره همین صفات ثبوتی وی معتقد است که چه آنجا که به نعت و مدح در قلمرو صفات سلب می‌پردازیم و چه آنجا که به نعت و مدح در

قلمرو صفات ثبوتی مشغولیم در واقع یک کار بیشتر نمی‌کنیم. در هر نوع ستایش و تمجید، از آنجا که عقل ما ناتوان از ادراک‌کنه رب‌العزّة است، او را در نفی هر آنچه که در ماسوای او موجود است می‌ستائیم و باری فقط به تقدس و تنزه او از هرگونه شبهه و مانند می‌کوشیم و 'در نتیجه' فقط و فقط به سلب کلی می‌پردازیم. پس عقل در هر عمل ادراکی خود، کاری جز عجز و ناتوانی کل ادراکی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. وی معتقد است که حق تعالی منزّه و مقدس از آن است که بذاته و یا بفعله معقول و مدرک هرگونه عقلی شود. زیرا به هر حال میان فواعل و مفاعیل باید مناسبت و سنخیتی موجود باشد و از آنجا که هر چه در جهان ممکنات وجود دارد همه و همه مفاعیل الهی‌اند، چگونه این ممکنات یا مفاعیل الهی او را که فاعل و خالق اقدس و انزه از مخلوقات و ممکنات است بتوانند شناخت؟ زیرا مفاعیل به ترتیب اخسیت تا برترین مرتبه شرافت یا "مفعول صناعی" یا "مفعول تکوینی" یا "مفعول طبیعی" یا "مفعول انبعاثی" و یا "مفعول ابداعی"‌اند. محی‌الدین در این باره توضیح می‌دهد که "مفعول صناعی" هر ماده جسمانی و صنع و آفرینش صناعی است که به صانعش معرفتی ندارد، هم‌چون عناصر و اجسام و جمادات. و "مفعول تکوینی" چون ستارگان و افلاک‌اند که به فاعل و مکون‌شان که نفس کلی است معرفت ندارند و مفعول طبیعی چون معادن و نباتات و حیوانات‌اند که به فاعلشان که افلاک و کواکب‌اند معرفت ندارند و "مفعول انبعاثی" چونان حالت دحیه کلبی "آن صحابی بزرگواری است که جبرئیل اغلب در مدینه بر صورت او نزد رسول‌الله ظاهر می‌شد و مردم مسلمان؛ مهاجر و انصار می‌پنداشتند که دحیه است و حال آنکه روح‌الامین بود و دحیه را ازین معنا خبری نبود و نمی‌دانست کی، چگونه، کجا روح‌القدس به صورت او بعث یافته است و یا خود جبرئیل و تمامی فرشتگان که نمی‌توانستند دریابند چگونه از نور اولین، قلم اولین و یا عقل اولین افاضه وجود یافته‌اند....

و همچنین در والاترین مرتبه که مرتبه اشرفیت و جعل مفعول ابداعی یعنی ایجاد شیئی لا من شیئی است همان مفعول ابداعی نیز از نهایت معرفت جاعل خود ناتوان است. آن مفعولِ مُبدَع که در نزد اهل الحکمه "عقل اول" و "قلم اعلی" و در نزد اهل الحق همان حقیقت تام و تمام؛ و "نور محمدیه" است.

دیگر از مهم‌ترین مسائل عرفان محی‌الدین ابن‌عربی بحث مبدعانه وحدت وجود اوست که وی نخستین بنیان‌گذار آن است. محی‌الدین معتقد است که مفهوم وجود بدیهی و از ابده بدیهیات است. همان که حکیم سبزواری بعدها در شرح و تأیید فلسفه اصالت وجودی صدرایی گفت: "مفهومی من اعرف الاشیاء و کنهه فی غایة الخفاء". مفهوم هستی بسیار

بدیهی و متعارف و آشنا به هر ذهن است اما تعریف گنّه و حقیقت آن در نهایت خفاء و نهفتگی و غیب و پوشیدگی است. وی نیز به گونه‌ای معتقد است تعریف وجود ناممکن و جز بر طریق لفظ و شرح الاسم نخواهد بود. او به وجود به لحاظ مشترک معنوی می‌نگرد، هر چند که در تعبیر و تعریفات دیگرگون خود او، این وجود، مشترک لفظی می‌نماید. توضیح این معنا این است که وجود میان حق تعالی و ماسوای او را مشترک لفظی می‌گیرد ولی در میان تمامی انواع ممکنات به اشتراک معنوی وجود و قول به تشکیک آن قائل است. حتی همین معانی نیز در همه آثار او یک وجه و وجهه خاص و همگون ندارد. باری براساس مکتب ذوق‌التأله و نیز از بعضی از آثار وی چنین برمی‌آید که وجود حقیقتی واحد و مشکک و دارای مراتب گونه‌گون است: در مرتبه‌ای، بحت و بسیط، علت و واجب است و در مرتبه‌ای مرکب و عرض و معلول و ممکن است. عارفان برای فهم این معنا از مثال مراتب اعداد استفاده کرده و بدین نهج، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را توجیه نموده‌اند.

پس چنانکه دیدیم در سنت فکری ابن عربی و مفهوم وحدت وجود او حقیقت وجود کل وجود و طبیعت و نفس وجود است. کل هستی به معنای واجب تعالی است و ماسوای او به معنای ممکنات و همه طبیعیات. بسیاری از عارفان و متکلمان به ابن عربی اعتراض کرده‌اند که در صورتی که طبیعت کل وجود با هر موجودی همبستگی و یگانگی کامل دارد، چگونه حق تعالی درین وحدت عینی، از ممکنات و جمیع موجودات و حتی اشیاء پست متمیز و منفک است؟ زیرا چنین برمی‌آید که در وحدت وجود ابن عربی گاه موجودات عین وجود واجب‌اند و گاه موجود گشته و هستی یافته از او. و این معنا همان است که گفتیم در تعریفات او از وجود، اضطرابی حاکم است. گاه وجود مشترک معنوی و مقول به تشکیک می‌نماید و گاه مشترک لفظی

پاسخ این است که ابن عربی می‌گوید مفهوم وجود از طبیعت وجود - صرف نظر از حیثیات و اعتباریات، جز حیثیت ذات؛ ذاتی که واجب است منتزع می‌گردد. درحالی که همین مفهوم در ماهیات ممکنات به اعتبار حیثیت تقییدی و اعتباری هر دو و به جهت آن که معلول‌اند منتزع می‌گردد. در نتیجه ماهیات ممکنات و وجود چیزها نفس طبیعت وجود و ذات متعالی او به حساب نمی‌آیند. وحدت وجود ابن عربی به ما می‌گوید آنچه از حق اول و واجب متعال که وجود مطلق و لابلشروط است، با اشیاء و ماسوای امکائیه او که وجودات بشرط لا هستند همبستگی دارد، وجود عام و منبسط اوست که در لسان اهل الله و ناطقه اهل عرفان به "نفس الرحمن"، "حق ثانی"، "حق مخلوق" به "که آن همه ظلّ، سایه و شعاعی

از پرتو وجود واجب تعالی است تعبیر یافته است.... این معنای "حق مخلوق" به همان است که به قول ابن عربی تمامت قصه آفرینش در قرآن بدان منتسب می‌گردد: "خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ" و "مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَبَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ" که ابن عربی آفرینش آسمانها و زمین و تمامی آنچه را که در میان آن دو است آفرینش متقوم به حق، یا حق خلقی می‌داند و آن "حق مخلوق" به "را تجلی حق در عین اعیان می‌داند.

و اتفاقاً اضطراب سخنان وی در همین تأویل متضاد فوق‌الذکر نهفته است. چه یک جا او بنابر عرفان خود معتقد است که ظهور و تجلی الهی در موجودات موجب ظهور وجودی و تعالی موجودی آنهاست که او خالق و مبقی اشیاء است و جای دیگر در فتوحات می‌گوید که او حق تعالی عین اشیاء است: "سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا" یعنی "منزه است آن کس که موجودات را پدید آورد و او خود نفس و عین همان پدیده‌هاست". پرسیدنی است اگر او عین موجودات است چگونه اشیاء مُحَدَّث پدید می‌آیند و فانی می‌شوند؟ وی خود اینگونه بیان می‌دارد که اصالت و حقیقت و بقای وجود جز به وجود حق میسر نیست و هیچ چیز در جهان ممکنات جز به وجود او نمی‌تواند موجود گردد؛ یعنی ماسوای او بدون وابستگی عینی و ذاتی به وجود او همه معدوم می‌گردند و از وجود مطلقاً هیچ ظهور و حضوری باقی نمی‌ماند. وی بارها و بارها در سراسر آثارش اعتراف صریح دارد که وجود مطلق واجب‌الوجود منزه از جمیع قیود است. وجودی است لایسیر و حتی از قید شرط و اطلاق. و مطلقاً منزه، پاک و مبرا است، حتی از تسبیح تمامی مسبحان نیز منزه و اکبر است. او را با ماسوای او سنخیت و مماثلت و مشابهتی نیست. او عین کل شیئی فی‌الظهور است و این به معنای آن است که "مَا هُوَ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ فِي ذَوَاتِهَا بَلْ هُوَ هُوَ وَالْأَشْيَاءُ أَشْيَاءٌ". لهذا "فَالْحَقُّ حَقٌّ وَالْإِنْسَانُ إِنْسَانٌ وَالرَّبُّ رَبٌّ وَالْعَبْدُ عَبْدٌ". خدا در تقدس ذاتش هرگز عین اشیاء نیست، بلکه او خود اوست و اشیاء و چیزها جز اشیاء و چیزها هیچ نیستند، حق، حق است و انسان انسان و آفریدگار آفریدگار و بنده بنده است.

اما آنان که از غور در لجه‌ها و اعماق تأویلی اندیشه‌های او خودداری می‌کنند به همان یک نکته سهمناک سخن او آویخته‌اند که گفته است:

"سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا". تا آنجا که عارف بزرگ و اندیشمند سترگی چون علاء‌الدوله سمنانی شاید نیز بجا و این همه تلخ بر او طعنه زده است که: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنَّ يَضْرِبَ مَثَلًا...". خدا از این که مثلی بزند آزرم ندارد.... اگر کسی به محی‌الدین بگوید

مدفوع شیخ عین خود اوست محی‌الدین بر این سخن نمی‌بخشاید و برگوینده سخت غضب روا می‌دارد. و بدین طریق او را جز با بازگشت و توبه نصوح ازین سخن کفرآمیز، پاک و مبرا نمی‌داند.

باری همین جا شایان ذکر است بجز نکته فوق‌الذکر و یکی دو ایراد اساسی که اهل کلام بر محی‌الدین روا می‌دارند و آن هم ناظر به نظر او درباره نوح و فرعون و مبحث ولایت و مسئله خاتمیت ولایت و عدم نیاز او بر معرفت امام زمانش و ازین دست است، محی‌الدین چندان گمراه و به فتوای بعضی از متکلمان ضال و مضل نبوده است. زیرا پر آشکار است که هر فرقه و نحله‌ای در مبحث کلام نظر و دیدگاهی دارد و الزاماً نمی‌توان چنین پنداشت که هر نقطه نظر کلامی که حتی مغایر با نظر شیعه می‌نماید کفر و ضلالت محض است. مضافاً اینکه باید دانست بسیاری از منازعات کلامی که میان فریق مختلف اهل اسلام رخ داده به ویژه در باب ذات و صفات حق تعالی و بالخصوص آنجا که شیعه، اشاعره و معتزله به ترتیب پیرامون عینیت ذات و صفات و یا زیادت صفات بر ذات و یا نایب مناب بودن ذات حق بر صفات^۴ سخن می‌گویند نه تنها کفر نیست بلکه نشانگر نهایت توحید، ادب ایمان و توقیر این متکلمان در بزرگداشت و تعظیم ذات پر جمال و جلال الهی است. یعنی اینان هر یک به زعم خود کوشیده‌اند که دامن کبریای او را از هر گونه نقص، ناتوانی پیراسته دارند و طبعاً تا آنجا که دامنه عقول و افهام ایشان گسترده‌گی داشته است در تنزیه و تقدیس او کوشیده‌اند. منتها گهگاه این کوششها چنانکه از طبع اندیشه آدمی برمی‌آید چندان نتایج متناسب با اصول حکمت پدید نیاورده است. به هر حال اینان حتی در خطایای خود مصیب‌اند. اینجا تنازع و جدال در دایره ادب و عشق می‌گذرد و به تنزیه و سبوحیت الهی می‌انجامد. حتی شخصیتی چونان منصور حلاج که از فرط عشق الهی و بیقراری جنون آسای حب، نزول جلال و جمال سبوحی را آن‌سان در خود متحقق می‌بیند که شوریده و دیوانه‌وار فریاد "اناالحق" می‌زند چون کار به کشتن و بردار کردنش می‌انجامد هرکس از دشمنان که بر او سنگ می‌زنند فریاد برمی‌آورد: خداوندا به جهت هر سنگی که بر من می‌زنند بر ایشان رحمت کن و ببخشای. زیرا آنان از فرط محبت، توقیر و حرمت تو چنین می‌کنند و من نیز به جهت محبت توقیر و حرمت تو می‌میرم. همین ابن عربی با تفکر وحدت وجودی‌اش چنان در حضرت تقدس ساحت حق که همه جا حضرت اوست به ادب، حضور و خضوع گام برمی‌دارد که گویی در هر گام می‌گوید "وَأَلْبَارِي سُبْحَانَهُ مَنزَهَ عَنِ التَّنْزِيهِ فَكَيْفَ عَنِ التَّشْبِيهِ"، یعنی حق تعالی آن‌سان عظیم، برتر، سبوح، قدوس و منزّه از تسبیح جمیع مخلوقات، جن و

انس، کرویّیان، انبیاء است که مسبّحان به هنگام تسبیح گفتن از همین تسبیح گفتن خود نیز باید تسبیح کنند چه برسد به آن که او را به چیزی چونان موجودات و مخلوقات امکانیه تشبیه کنند. اما از مسائلی که موجب اضطراب تأویل و برداشتهای متکلمان درباره عقاید ابن عربی نسبت به تشبیه شده است همان معناست که او حق را کلیّ موجودات و منزّه از همه موجودات می‌داند. ابن عربی درین مورد می‌گوید حق تعالی به دو گونه "منزّه" و "مُشَبَّه" است. به لحاظ آن جنبه حق فی ذاته از جمیع ماسوای خود منزّه و متعال و نهفته و مظهر اسم الباطن است اما به لحاظ تجلی در اکوان و ماهیات امکانیه، یعنی جمال "حق مخلوق" به "مُشَبَّه، همگون و همسان موجودات بلکه تجلی طوره‌های ظهوریه آنهاست و این معنا همان مظهر اسم "الظاهر" اوست و این سخنی است که در پهنشدت گیتی و همه جای عرصه عرفان، وحدت وجودیان آن را تکرار کرده‌اند و فرق نمی‌کند که این وحدت وجودیان عارفان باشند و یا فلاسفه. بطور نمونه و بی‌تردید فلسفه وحدت وجودی و اساس تفکر جوهر وحدانی اسپینوزا بسیار شبیه عرفان اوست. و اشاعره نیز آنجا که می‌گویند حق جوهری است که تجلیات گونه‌گون وجودات در مجالی مظاهر مختلف به مثابه اعراض آن جوهر است، این هر سه دیدگاه فلسفی - عرفانی سخنی هم‌نواز یکدیگر را ساز کرده‌اند.

و بر همین سیاق است که ابن عربی نظر داده است چون تعالیم نوح پیامبر به تمامی ناظر به تنزیه مطلق بود ناقص است. یعنی نوح فقط توجه به تنزیه، تنزیه اخلاقی در ساحت "حق فی ذاته" داشته و در مقام فرقان بوده و نتوانسته امر تشبیه را که تشبیه تقییدی و مربوط به "حق مخلوق" به "است به امت خود تعلیم دهد. پیوسته امت خود را امر کرده که خدایرا بپیرایند، اما تعلیم نداده که او را در مجالی و مظاهر اکوان و مخلوقات نیز بپرستند. ازین جهت امت تعالیم او را درک نکرده و در طغیان و سرکشی خود باقی مانده‌اند. درحالی که پیامبر اسلام که جمع میان فرقان و قرآن را کرده است هم مردم را به تنزیه اطلاق واداشته و هم به تشبیه مقیّد و در نتیجه موفق بوده است.

به گمان من از لغزشگاه‌های اساسی ابن عربی که به هیچ وجه پاسخی متین و با تمکین ندارد همین مطالب تأویلی است که از جانب خود به هم برتافته و امر تشریح شریعتی را اساساً بر اساس پنداری این چنین باطل و تعبیری اینسان هایل بیان داشته است. اضطراب اقوال او در همین محدوده خلاصه نمی‌شود و دعوت بعضی انبیاء دیگر را نیز فرامی‌گیرد که جای بحث و فحص آن همه، درین مقاله نیست اما ناگفته نیز نگذاریم که نمونه‌ای دیگر از عقاید سخیف ابن عربی آن است که چنین گفته است خداوند هارون پیامبر (برادر موسی) را

در بازداشتن بنی اسرائیل از پرستش گوساله بدین جهت یاری نکرد که می خواست در هر لباس اکوانی و هر کسوت جسمانی، حتی گوساله نیز پرستیده شود...^۵ همچنین او درباره فرعون چنین نظر داده که اهل نجات بوده و در لحظه آخر یعنی آن دم که مرگ را به رأی العین دیده توبه کرده است. صریح سخن او در خصوص فرعون در فصوص الحکم چنین است: "فَقَبَضَهُ طَاهِرًا مُطَهَّرًا لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْخُبْثِ لِأَنَّهُ قَبَضَهُ عِنْدَ إِيمَانِهِ قَبْلَ أَنْ يَكْتَسِبَ شَيْئًا مِنَ الْإِثَامِ" یعنی فرعون طاهر و پاک و بی هیچ گونه خبث و ناشایستگی وفات یافت، زیرا در لحظه مرگ با ایمان از دنیا رفت و لذا از هرگونه گناه و کیفر پاک گشت. گویی ابن عربی در بیان مدعای خویش به این آیه نظر دارد: "وَجَاوَزْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ..." گویی او به معنای آیه دقت کافی مبذول نداشته که حق تعالی چنین گفته است: "ما بنی اسرائیل را از دریا (نیل) گذراندیم، پس فرعون و لشکریان ایشان به حال ستم و ظلم در پی آنان درآمدند تا آنکه ناگاه فرعون را حالت غرق (ومرگ) فرا رسید، در آن حال گفت ایمان آوردم به آن خدایی که بنی اسرائیل به او ایمان آوردند و من از تسلیم شدگانم" و آنگاه دنباله آیه چنین است: "الآن و قد عصيت قبل و كنت من المفسدين؟" یعنی اکنون ایمان می آوری؟! در حالی که پیش ازین عصیانگر و طاغی و از مفسدان بودی؟ به قول حافظ:

در نیل غم فتاد و سپهرش به طعنه گفت
الآن قد تدمت و ما يتفجع التدم

که اشاره به آیه بالا دارد.

اما درباره اسماء و صفات حق تعالی ابن عربی سخنی متین و نزدیک به سخن اغلب عارفان الهی دارد؛ صفات را عین ذات می داند و معتقد است ذات یگانه ای که مسمی به الله است مستجمع جمیع صفات کمال و جامع جمیع اسماء حسنی است. می گوید این صفات به وجهی عین ذات و به وجهی غیر آنند؛ یعنی نسب اعتبارات و معانی ذاتند. یعنی هر صفت به لحاظ تعقل، همه ذات نیست و گاه غیر ذات است. زیرا بدها می بینیم که صفت و اسماء حسنی قهار و لطیف و رافع و خافض، رئوف و منتقم غیر یکدیگرند. پس یک ذات واحد داریم بانعوت، صفات، نسب، معانی و اعتبارات گونه گون.

او برین معنا تصریح دارد که اگر صفات الهی اعیانی زاید بر ذات باشند از آنجا که نام مقدس "الله" ذات مستجمع جمیع صفات کمال و نافی و طارد جمیع سلوب نقص و زوال است و هرگز معنای الله را ندارد مگر به سبب نعمت همین صفات و معنای همین اسماء حسنی، در نتیجه لازم است که اگر الوهیت جز همین معنای ذات واجد صفات گونه گون را

داشته باشد، واجب متعال که علت همه موجبات است معلول صفات خود گردد که چنین چیزی با بدهات عقلی محال است.

درین خصوص لازم به تذکر است که ابن عربی به توقیفی بودن اسماء الهی معتقد است؛ یعنی روا نیست که نامهای الهی را جز بر همان گونه و بر همان نهج و اسلوب که از شارع به ما رسیده است ذکر کنیم و باید متوقف در تسمیه آسمانی باشیم و نیز محق نیستیم که اسم نیکویی از پیش خود برای خداوند بسازیم حتی اگر آن از جانب ما نیکو و خیر بنماید... بطور نمونه در قرآن از اسماء الحسنی الهی که مربوط به علم است نام علام و عالم و علیم آمده است و ما فقط بدین اسماء باید بسنده کنیم و نباید از پیش خود خداوند را علامه و عاقل و فاکر و فهیم و از این گونه اسماء بنامیم که موجب ابهام یعنی ابهام در توضیح و نقص در معنا می شوند. زیرا علامه کسی است که علوم بسیاری را از اینجا و آنجا به خواندن و بحث فراگرفته و عاقل کسی است که خرد خود را از خطا باز داشته و فاکر کسی است که برای دریافت معانی گونه‌گون اندیشه خود را به فکر و پژوهش وامی دارد و ازین قبیل.

حتی ابن عربی تصریح دارد روا نیست برای خداوند اسمی از اسمایی که شایسته حق تعالی نیست مشتق بسازیم هر چند اگر در قرآن بدانگونه اسماء از خداوند توصیفاتی آمده باشد. نظیر آنکه خداوند خود را ماکر، خادع، مستهزی و ناسی خوانده است. همینجا بیافزایم باید توجه داشت که خداوند خود را "خیرالماکرین" خوانده و آنجا که از خود به معنای "خادع" سخن می‌گوید همانجاست که منافقان با او خدعه می‌کنند و خدا پاسخ‌شان را می‌دهد و خدعه‌شان را به خودشان بازمی‌گرداند و با مستهزیان نیز مقابله به مثل کرده و کافران، سرکشان و ظالمانی که او را فراموش کرده‌اند او نیز آنان را فراموش می‌کند. پر آشکار است ابن عربی درین خصوص دقت نظر کافی مبذول نفرموده و می‌دانیم در عبارات توصیفی و ادعیه، و نه به عنوان اسماء مطلق حسنی، آوردن توصیفاتی چونان خیرالماکرین و غیره چندان نهی شرعی ندارد.

از جمله مواردی که متناظر با سنت وحدت وجودی ابن عربی است آن است که می‌گوید اسماء الهی هزار و یک اسم و یا نود و نه اسم‌اند. وی تصریح دارد این تعداد همانا کلیات اسماء الهی و نه جزئیات آن‌اند. وی درباره جزئیات تصریح دارد که کلیات اسماء که همان مظاهر اسماء‌اند و انواع و اجناس را دربرمی‌گیرند متناهی‌اند اما جزئیات یا تعینات و موجودات امکانیه که فی الواقع افراد و اشخاص تحت انواع و اجناس امهات و مظاهر اسماء‌اند نامتناهی‌اند.

باری این اسماء جزئی الهی که چونان ممکنات نامتناهی هر یک تحت مربوبیت اسمی از اسماء الهی اند آنها نیز اشعه‌های انوار اسمایی و پرورده‌های حق‌اند. بنابراین هرچه در جهان هستی تحقق یافته مظهری از مظاهر یکی از اسماء الحسنی الهی است. پس هر حقیقتی از حقایق ممکنه وجودی از موجودات، اسمی از اسماء حق دارد که وابسته به آن اسم و حقیقت آن اسم است.

اما باید دانست که انسان بجهت آنکه حقیقت جامعه و کامله است برترین موجودی است که مظهر تمامی اسماء و صفات حق واقع گشته است و مقام او در تجلی و بازتاب این اسماء از تمامی موجودات هستی از جماد و نبات و حیوان، زمین و آسمان و فرش و عرش و کیهان و کیوان و تمامی آفریدگان، شیطان و جن و فرشتگان و حتی کروبیان مقرب ملائکه اعلیٰ والائمه و بالاتر آمده است. آری در پهنه وجود هیچ کس تا بدین حد توانایی دریافت اسمایی را در نیافته و بر پهنه هستی هیچ ظرفی تا بدین حد اینهمه در پذیرش اسماء حق نامتناهی و بیکران نبوده است.

برای دریافت این معنا باید بگوییم که تمامی هستی به نوعی مظهری از اسماء حسنی و صفات والا و امثال علیای الهی است. هر چیز حتی طبیعت و نبات و جماد و حیوان و غیره مظهر حق تعالی است. اما باید دانست هر یک از اشیاء به اندازه ظرفیت و توان امکانی خود بهره‌ای محدود و متناسب وجود خود از آن اسماء دارند. بطور نمونه مگر نه موجودات در طبیعت جمیل‌اند و از آنها بعضی فقط در جنبه‌های حیات و لطف مظهری از اسماء حق‌اند؟ پس آنها نیز بهره وجودی از اسماء الحسنی دارند. یک گیاه به جهت آنکه در خود حیات و جمال و لطافت و رزق دارد، مظهر اسماء حی و جمیل و رزاق و به نحوی نیز اسم لطیف است. حیوان به جهت آنکه سمع و بصر و حیات و قدرت و اراده و قهر و رحمت دارد مظهر اسماء سمیع و بصیر و حی و قدیر و مرید و قهار و رحیم است و محال بود که جز در پرتو این اسماء بتواند واجد و کاسب آن صفاتی شود که مبقی حیات و معطی کمال ذات اوست. شیاطین مظهر اسماء مَضَل، الضَّار و منتقم‌اند و از اسماء حسنی دیگر چون رحم و رحمان و رثوف و هادی بهره‌ای ندارند. جن و پریان مظاهر اغلب اسماء الهی بااستثنای رفیع، کریم، علی و الثورانند زیرا آنان به مرتبه کَرَمنا (لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) که مخصوص آدمی بود نائل نشدند و نیز به مرتبه و مقام رفیعه مسجود ملائکه شدن قرار نگرفتند و بدان حَلُو انسانی که خداوند شامل خاک آدمی کرد و از روح خود در او دمید (نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) نائل نشدند و به ویژه جن از آتش پدید آمد (خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ) و از نور نفحه و روح الهی

نصیب نبرد و بدینسان تنها در انسان بود که فقط و فقط به جهت تعلیم اسماء الهی و مرتبه "عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" تمامی اسماء الهی فراهم آمد و او سراپا آینه تمام نمای انوار اسمائی حق شد و در پرتو اسماء الحسنی به تمامی وجود، مجلای تجلی تمامی صفات جمال و جلال حق قرار گرفت و چون به صورت حق تعالی آفریده شده بود (خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ) مجموعه تمامی اسماء الحسنی حق گشت. بدین وجه انسان تعلیم اسماء و در پرتو صفات الهی تمامی علوم اولین و آخرین را بیاموخت و در کنه ذات او تمامی علوم به گونه کامل، و بی هیچ کم و کاست به ودیعه نهاده شد. و بدینگونه انسان تحت ربوبیت، پرورش و آفریدگاری خداوندگاری قرار گرفت تا به مقام آفریدگاری ارض فرا آمد و به جایی رسید که حتی اگر به مقام خلق و ابداع نیز برسد چندان عجیب نیست زیرا او درست چونان دست خداست و در پرتو تعلیم اسماء الحسنی است و از آنجاکه به مقام خلیفه الهی برآمده است هرچه که در پهنه های مختلف علم و معرفت و قدرت و خلق بکوشد می تواند انجام دهد. یعنی به زعم اینجانب حتی اگر روزی انسان به جایی برسد که مرده را زنده کند بعید نیست و کاری شگفت و بیرون از مشیت اسمائی نکرده است چه در پرتو اسم حسنی حی است که می تواند چنین کند. زیرا این صفت و اسم علمی را نیز خداوند به او تعلیم کرده است. حتی اگر او در امور کیوان و کیهان قبض و بسط کند و به کبریای عزت و قدرت و عظمت علم برسد باز در پرتو اسماء الحسنی قابض و باسط و کبیر و عزیز و قادر و عظیم و عالم و از پرتو همان نور است که "خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ" و این همه چندان ازو مستبعد نیست. زیرا فقط به انسان بود که علوم کلیات و کلیات علوم را تعلیم فرمود و آموخت.

حتی آدمی این نیروی خشم و درندگی و قهر و انتقام و ضلالت و بدخواهی (مَقْت) و به ذَلَّت افکنی را از اسماء الحسنی قهار و منتقم و مُضَل و مُقیت و مُدِل دارد و اگر می بینی که در پهنه های جنگ و ویرانگری و خلق ابزارهای مهلک و وسایل و تجهیزات عالمانه نابودکننده تا بدین درجه پیشرفت کرده است باز در تحت همان اسماء بوده است. و اتفاقاً چون فرشتگان همین جنبه را در انسان دیدند و خود فاقد آن علم بودند به خداوند اعتراض کردند که "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ" یعنی "آیا کسی را به مقام خلیه الهی و جانشینی خود برمی گزینی که فساد می کند و خونریز است درحالی که ما پیوسته ترا تسبیح کرده و تقدیس می نمایم". و خداوند پاسخشان داد که "إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" من می دانم آنچه را که شما نمی دانید، زیرا من در او، درین انسان، علاوه بر اسماء و صفات قهریه که صفات جلالی من اند، صفات دیگری افزون بر صفات جلال

یعنی که صفات جمالیّه نیز تعبیه کرده‌ام که همه رحمانیت و قدس و سلامت و ایمان و صورت‌بخشی (هنرآفرینی) بخشایش، گشایندگی، حکم، دادگری، لطف، حسابگری، کرامت، حکمت، عفو، رأفت و نفع است و اینهمه در پرتو اسماء الحسنی الرحمن، القدوس، السّلام، المومن، المصور، الغفار، الفّتاح، الحّکم، العَدل، اللّطیف، الحسیب، الکریم، الحکیم، العفو، الرّئوف و النافع فرا آمده‌اند.

بدینگونه با توجه به آنچه که مذکور افتاد جامع‌ترین تعریفی که درباره انسان در عرفان ابن عربی به دست می‌آید این معنا است که انسان روح عظیم عالم و علت آن و اشرف و اکمل موجودات هستی و علت آفرینش است. وی در تعریف مرتبت والای آدمی جمله‌ای عظیم دارد. می‌گوید: "انسان اشرف خلایق است ... اما چگونه خلقی؟" و در فتوحات چنین می‌افزاید: "کل ما سَوَى الانسان خَلَقَ إِلَّا الْاِنْسَانَ فَائِه خَلَقَ وَ حَقَّ" یعنی هرچیز جز انسان مخلوق و آفریده است. تنها انسان است که آفریده و حق است ... پس تنها انسان است که "فَهُوَ الْحَقُّ الْخَلْقُ" است. یعنی حق است به اعتبار مقام آفرینش ایجاد علمی و تدبیری عالم و ربوبیتش نسبت به عالم کون و اتصافش به صفات و اسماء الهی و خلق است به اعتبار عبودیت و فقر و بندگی اش نسبت به حضرت حق.

اما انسان آفریننده و مدبّر است در تحت انوار اسماء الهی و بدینگونه است که در آثار عارفان از وی به مفهوم "کون جامع" تعبیر رفته است. یعنی تمامی عوالم اکوان، مسخّر انسان است. همان مقام خلیفه‌اللّهی که فرشتگان از ادراک عظمت آن ناتوان آمدند و چون هنگام عرضه امانت رسید آسمان‌ها، کوه‌ها و زمین و جمله موجودات هستی از برداشتن آن عاجز آمدند و تنها انسان قدرت حمل آن را یافت ... همان مقام کَرَمْنَا، که مرتبه جمع بین جمال و جلال است، که فرشتگان نتوانستند آن را درک کنند و چون خداوند به آنان گفت انسان را سجده برید به بهانه آن که خونریز است از سجده او سرباز زدند و خونریزی و جنگاوری اش را بهانه کردند. در حالیکه بقول ابن عربی دریافتند همین چهره قهر و خونریزی او نیز از مظاهر صفات جلالیه حق تعالی است؛ یعنی آنان در جنگ سفک دماء یعنی فقط جنبه‌های فساد آن را دیدند در حالی که از رؤیت جنبه صلاح و سلام آن که تحقّق حق، عدل و استقرار سلّم الهی بر پهنه خاک است غافل ماندند. یعنی غفلت از آن چهره جنگاور بشری که محبوب حق تعالی است، و ازین حقیقت مجاهدت در راه حق که "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفَاً كَانَهُمْ بُنَيَانٍ مَرْصُوعٍ" همانا خداوند کسانی را که در راهش چونان ستون‌هایی پابرجا و سنگین می‌رزمند دوست دارد.

از دیگر مطالب ابداعی اندیشه ابن عربی وضع اصطلاح اعیان ثابت است. البته تردیدی نیست که ابن عربی درین معنا از مُثُل افلاطونی متأثر است و "اعیان ثابت" به تقریب چیزی نیست جز همان مُثُل که حقایق ابدی قائم بذات اند. پیش ازین در تفسیر صفات الهی تا حدی جنبه های تجلی اسمائی را بیان داشتیم و گفتیم که تمامی هستی به نوعی مظاهر اسماء حسنی، صفات والا و امثال علیای الهی است. تعریفی که ابن عربی از اعیان ثابت دارد چنین است: علم به ماهیات ازلی العدم که در حضرت علم الهی موجودند و هنوز متحقق نشده اند. او تصریح دارد که تقدم عدم به ممکنات صفت و نعمت ذاتی آنهاست یعنی این اعیان با آنکه در علم حق ثابت اند و متصف به وجود علمی اند، از ازل جعل نگشته، معمول نبوده اند؛ یعنی به هیچ وجه به وجود خارجی متصف نبوده اند و تنها در علم و یا بهتر بگوییم ذات علمی عالیشان که همان حق تعالی است موجود بوده اند. ابن عربی در فتوحات درباره اعیان چنین می گوید: "وَ كَانَ تَقَدُّمٌ لِلْمُكْنَاتِ نَفْسًا لِّأَنَّ الْمُكْمَنَ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الوجودُ أَزْلًا فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَزْلَى الْعَدَمِ" یعنی نعمت و توصیف تقدم عدمی ممکنات توصیفی ذاتی و نفس الامر است. زیرا "مکن" جز آنکه ازلاً معدوم باشد (و فقط در علم حق موجود باشد) چاره ای نداشته است و جز بدین طریق محال است موجود گردد....

باری برای آنکه هستی ظهور یابد و آفرینش ایجاد گردد راهی جز تجلی و جلوه الهی نیست و برای چنین چیزی یعنی تجلی وجود، حق تعالی باید از اطلاق مطلقه غیب و باطن خود، به تجلی ظهور درآید و عالم موجود گردد تا در نتیجه این تجلی موجب ظهور اعیان ثابت در علم حق و وجود احکام آنها در جهان خارج شود. در نتیجه خداوند را دو تجلی است که هر دو فیض اویند. یکی فیض اقدس و دیگری فیض مقدس. اولی ظهور حق در صورت اعیان ثابت در حضرت علم الهی است که فیض اقدس است و این تجلی ذاتی است و دومی تجلی شهودی - وجودی یا تجلی در عالم شهادت است که این همان تجلی حق به احکام و آثار اعیان ثابت و یا فیض مقدس است. یعنی این تجلی موجب ظهور مقتضیات استعدادات اعیان در خارج می شود تا بدین سبب جهان خارجی وجود یابد و هستی از غیب ذاتی به شهادت خلقی وجودی تغییر یابد. پس تجلی اولی تجلی ذاتی و غیبی است و تجلی دومی تجلی اسمائی و ظهوری و وجودی است. سخن محی الدین در فصوص الحکم "أَنَّ لِلَّهِ تَجَلِيَّيْنِ" یعنی تجلی غیب و تجلی شهادت، ناظر بر همین معناست. یکی از نکات قابل بحث درباره اعیان ثابت این است که این اعیان هرگز مخلوق و معمول نبوده و نخواهند بود. یعنی در خارج تحقق عینی و وجودی نخواهند یافت بلکه از ازل الازال تا ابد الابد در حالت عدمی

و در حضرت علم الهی ثابت خواهند ماند و در مرتبه باطنی و اختفائی باقی بوده و از ثبوت یعنی وجود علمی برخوردار خواهند بود و تحقیقشان در خارج و در جهان اعیان فقط و فقط تحقق احکامی و آثاری آنهاست نه وجود انضمامی، ظاهری و عینی خود آنها.

بنابراین وجودات مختلف انعکاس آثار و صور و یا تجلی اعیان ثابته ازلی العدم در آئینه وجوداند که به حکم کثرت و جهت تعددشان وجود واحد را به صورت موجودات نامتناهی و متعدد درمی آورند. خلاصه عین ثابته مختص در عدم و در حضرت علم ثبوتی و باطنی الهی است و آنچه که در ظهور می آید آثار، صور و احکام آن صور است که در تجلای آینه وجود و بازتاب و انعکاسات آن آینه متحقق می شوند. چنانکه عبدالرحمن جامی سخنور بلندپایه، عارف مجهول القدر و دانشمندترین شاعر ایرانی که متأسفانه جامعه ظاهربین از مقام شامخ علمی و احاطه اش به تمامت قلمروهای ادب و هنر و عرفان و حکمت غافل است در اشعه اللّمعات درین خصوص چنین آورده:

اعیان همه شیشه های گوناگون بود کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در آن هم بهمان شکل نمود

بهر تقدیر چکیده و گزیده سخن ابن عربی درباره ظهور احکام و آثار اعیان چنین است که ذات حق تعالی به اعتبار تجلی ذاتی غیبی مظهر ظهور و مبدأ ثبوت علمی اعیان است و اما به اعتبار آنکه مبدأ پیدایش آثار و وجود احکام آن آثار در خارج است تجلی اسمایی دارد. در هر حالت این ظهورات دو اعتبار دارد: یا وجود حق تعالی به مثابه آینه ایست که احکام و آثار اعیان در آن ظاهر می شوند و یا اعیان آینه هایی اند که اسماء و صفات حق متعال در آنها متجلی و ظاهر می شوند. درین خصوص نیز عبدالرحمن جامی چنین می گوید:

اعیان همه آئینه و حق جلوه گراست یا نور حق آئینه و اعیان صور است

در چشم محقق که حدید البصر است هر یک زین دو آینه آن دگراست

عبدالرحمن جامی درین خصوص در اشعه اللّمعات چنین می گوید که موجودات ممکنه مظاهر و صور اسماء و صفات الهی اند و ظاهر در هر یک از آنها اسماء و صفات حق است به قدر قابلیت وی مر ظهور آنها را. پس همه موجودات را آئینه های متعدد فرض کن و آنچه می بینی در آنها از کمالات محسوسه معقوله، صور اسماء و صفات حق تعالی دان. بلکه همه عالم را یک آئینه فرض کن و در آن حق را بین به همه اسماء و صفاتش تا از اهل مشاهده باشی، چنانکه در اول از اهل مکاشفه بودی، پس ازین برتر آی و چنین ملاحظه کن که تو چون عالم را می بینی و می دانی و ذات تو محیط است به همه و همه ارتسام دارند در تو، پس

ذات تو آینه‌ای است مر آنها را. در اول مشاهده حق سبحانه در غیر خود می‌کردی و اکنون در خود می‌کنی. پس از این نیز برتر آی و آن را ملاحظه کن که ممکنات من حیث هی هی غیر موجودند. پس آنها را از میان بیرون کن و همه را صور تجلیات حق بین و قائم به او. پس همه چیز کمال و جمال تو است سبحانه که در حق مشاهده می‌کنی، بعد از آن ازین نیز برتر آی و خود را از بیان بیرون کن و حق را ادراک کننده و مشاهده کننده بین که در اینجا گفته می‌شود "هو الشاهد والمشهود".

اهل تحقیق، شاعران عارف و معتقدان به عرفان معنای وحدت وجودی محی الدین عربی برای تقریب معنای فوق‌الذکر به ذهن از وجوه تمثیلی‌ای استفاده کرده‌اند که مهمترین شان ظهور الف در صور حروف مختلف و سریان واحد در صور اعداد نامتناهی است. وجه شباهت نیز چنین است که همچنانکه الف در الفبای زبان ظهوری قیومی، ذاتی، ظاهری، باطنی، اختفائی و تجلایی دارد، چنانکه هر حرفی را که به نظر می‌آورد الف در آن مستتر است (چونان الف. باء. ثاء. جیم ... زاء. دال. ذال و غیره. دقت شود در هر سه حرف عله که واو، یاء و الف منقلبه هستند باز الف حضور و ظهور دارد). بر همین اساس در موجودات خارجی که آثار عینی اعیان‌اند، الف احدیت که نشانه‌ای از وجود مطلقه واحد است مبداء ظهور و وجود آن اعیان است. این معنا در اعداد، ظهوری روشن‌تر دارد و بدین‌گونه بیان می‌گردد: واحد مبداء و مقوم تمامی اعداد است و در هر عدد مکرر می‌شود. همه اعداد تا نامتناهی اعداد همه و همه به سبب ظهور عدد واحد و یک است که موجودیت می‌یابند و متحقق می‌شوند. پس تمام اعداد جز واحد نیستند و واحد جز تمام اعداد نیست. و واحد در اوحدیت ذاتش جز خودش نیست و از واحد جز واحد صادر نشود "الواحد لا یصدُر عنه إلاّ الواحد". واحد فقط خودش را اعطاء می‌کند و عرضه می‌دارد و به تجلی درمی‌آورد و جز او هیچ چیز در عدد نه به ظهور می‌پیوندد و وجود دارد و نه تجلی می‌یابد. و واحد در اوحدیت ذاتش هم در همه اعداد هست و هم در همه اعداد نیست؛ یعنی بدینسان در آنها هست که مقوم وحدانی و ذاتی آنهاست و به وجه خفی، ذاتی، و باطنی در آنها موجود است و بدان سان در آنها نیست که هر تکرار تکثری به گونه ظاهری، صوری و ظهوری، نمودی خفی از او دارند.

آخرین نکته دربارۀ ابن عربی آنکه بخش مهمی از آثار و اعظم اندیشه‌های او را، چنانکه در فصوص‌الحکم بدان پرداخته است؛ مسائل نبوت، ولایت، رسالت و معانی نهفته ولایت در باطن نبوت خاتمیت ولایت و غیره فرامی‌گیرد که اینجانب به جهت محدودیت مقاله از

پرداختن به آن خودداری کردم زیرا پرداختن به این مباحث نه تنها در محدوده یک مقاله میسر نیست بلکه نقد و شرح اندیشه‌های بحث‌انگیز او که بعضی از آن همه به لحاظ داوری و نقد شایسته نقض و ابرام جدی‌اند در کتابی نیز تکافو نشود.

ناگفته پیداست که غور در آثار غنایی اندیشه و هنر عاشقانه در شعر عرفانی او نیز مقاله‌ای جداگانه را می‌طلبد که در آن گستره به جهت ضیق مقال وارد نشدم.

پی‌نوشتها

۱. به نقل از: جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته اسلامی. انتشارات دانشگاه تهران ص ۱۷۶. به نقل از: تعریفات جرجانی، ص ۷۸، نقد الفصوص، صص ۳۰ و ۳۱.
۲. توضیحاً بیافزاییم که معتزله به نیابت ذات حق از صفات قائل‌اند و می‌گویند خداوند به ذات خود حق، عالم و قادر است نه به حیات و علم و قدرت زاید بر ذات. همچنین بعضی از معتزله چون نظام عقیده دارند که معنای اثبات صفات کمالیه برای حق تعالی سلب مقابلات و نفی اضداد آنهاست. فی‌المثل می‌گویند اثبات حیات و نعمت حق در حق تعالی یعنی این که او زنده است و مرده نیست و حق تعالی قادر است یعنی اینکه او عاجز نیست. از متألهان متأخرین قاضی سعید قمی در بحث از اسماء و صفات نیز همین نظر را دارد. پرآشکار است آنجا که این بحث به بحث تنزیه و خودداری از اشتراک معنوی حیات و علم و اراده مبتنی است حرف حقی است اما آنجا که این بحث فی‌نفسه و در محدوده همین تعابیر لغوی می‌ماند چقدر نازل و کوچک است. زیرا بس دون شأن حق تعالی است که درباره حق بودن او بگوییم مرده نیست و درباره علمش بگوییم جاهل نیست و ازین قبیل... وانگهی اینان به ما بگویند معنای سلب مقابلات و نفی اضداد بسیاری از اسماء الحسنی را درین آیات چگونه معنا می‌کنند: هُوَاللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ. هُوَاللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ... هُوَاللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ ... یعنی درباره مَلِك که به معنای پادشاه است می‌گویند خداوند افسر و سرباز نیست؟! وانگهی سلب مقابل کلمات قدوس، مهیمن، سلام، جبار، لطیف و بسیاری اسماء حسناى دیگر چیست؟!۱۹
۳. این معنا به نوعی، اساس فلسفه هندوئیسم و پرستش مظاهر اعیان، بت‌ها و موجودات است که در اپانیشادها، رامایان، مهابهارات و دیگر کتب مقدسه‌ای که تفاسیر ودائیس را در آفرینش و پرستش کریشنا و غیره بیان داشته‌اند به گونه‌هایی همسان بیان شده است.
۴. عبدالرحمن جامی. اشعه‌اللمعات. تصحیح حامد ربانی، ص ۱۴.