

نشریه ادبیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه شهید باهنر کرمان

دوره جدید، سال دوم، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۰

هستی‌شناسی از منظر ابن عربی و فخرالدین عراقی*

دکتر زهرا غریب حسینی

عضو هیأت علمی دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان

دکتر محمدرضا صرفی

عضو هیأت علمی دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

آرا و اندیشه‌های ابن عربی، عارف بزرگ قرن هفتم، بلافاصله پس از انتشار مورد توجه و اهتمام عارفان متعددی قرار گرفت و جریان‌های گوناگون عرفان عملی و نظری را تحت تأثیر خود قرار داد. گروه بی‌شماری در داخل ایران به شرح و ترویج اندیشه‌های ابن عربی پرداختند. فخرالدین عراقی، یکی از ناقلان مهم آثار ابن عربی است. وی گاه با بیان علمی دقیق و گاه در قالب تعبیرهای شاعرانه، به تحلیل و ترویج مباحث فلسفی و عرفانی ابن عربی پرداخته است. در این میان، گاه اندیشه‌های وی با ابن عربی تطابق کامل دارد و گاه توأم با نوآوری است که در نتیجه‌ی تجربه‌ی عارفانه‌ی خود عراقی و در نتیجه‌ی کشف و شهود به آنها دست یافته است. نمود اساسی این اندیشه‌ها، در قلمرو نظام هستی است. از این جهت بررسی تطبیقی آرا و اندیشه‌های این دو عارف بزرگ ضروری می‌نماید. در این مقاله با استفاده از روش سندکاوی و با بهره‌گیری از فنون تحلیل محتوا به شکل تطبیقی گزاره‌ها و اندیشه‌های بنیادین عرفانی که محور پاره‌ای از اندیشه‌های دیگر است و قلمروهایی چون هستی‌شناختی، حضرات خمس، عشق، اعیان ثابت، تجلی، مورد بررسی قرار گرفته است. از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش آن است که عراقی به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های ابن عربی است و کمتر اندیشه‌ای از اندیشه‌های عارفانه و فلسفی ابن عربی را می‌توان در نظر گرفت که در آثار عراقی بازتاب نیافته باشند. نوآوری عراقی در بهره‌گیری از این اندیشه‌ها از در چشم انداز تأویل و تخیل شاعرانه جلوه‌گر می‌شود.

واژه‌های کلیدی

ابن عربی، عراقی، تحلیل تطبیقی، هستی‌شناسی، حضرات خمس.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۴/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۸/۲۸
نشانی پست الکترونیک نویسنده: m_sarfi@yahoo.com

۱- مقدمه

تا پیش از ظهور ابن عربی «ما شاهد آن هستیم که مشایخ بزرگ عرفانی به طور پراکنده، معارف خاص برآمده از شهودهای خویش را مطرح می‌سازند، اما هیچ کس موفق نمی‌شود این معارف عمیق را در یک دستگاه نظام‌مند هستی‌شناختی بر محور وحدت وجود بگنجانند و یک ساختار معرفتی عرفانی سازوار عرضه نماید.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۰). به عبارتی دیگر، ما بعد از ابن عربی، صاحب «دستگاه سازگار هستی‌شناسانه‌ای» شده‌ایم که به صورت منظم مباحث عرفانی را از نقطه خاصی آغاز کرده و چینش نظام هستی را به طور کامل بیان نموده است. منظور ما از بررسی تطبیقی اندیشه‌های ابن عربی و فخرالدین عراقی در این مقاله، بررسی امتهات مسائلی است که از شاخصه‌های عرفان نظری‌اند. همچنین، توجه ویژه ما معطوف به آن است که این مسایل عرفانی چگونه در اصطلاحات و عبارات فخرالدین عراقی و به تبع او در ادب فارسی نفوذ کرده است یا به چه شیوه‌ای با هم ادغام شده یا از هم جدا گشته‌اند و تبدیل به الگوهای شده‌اند که فهم شاخصه‌هایشان، به فهم و تحلیل داده‌های عرفان نظری در آثار بعدی، کمک شایانی می‌نماید. قصد ما این نیست که شواهد تطبیقی را به ضعیف‌ترین وجه اشتراکشان تنزل دهیم؛ بلکه هدف اصلی از تطبیق شواهد، این است که بتوانیم با تأکید بر شخصی‌ترین اصالت‌های شاعرانه مطرح شده در ادب فارسی، کلیدی‌ترین آموزه‌های مکتب ابن عربی را عمیق‌تر درک نماییم؛ و به موضوعاتی که از شاخصه‌های فکری عرفانی و ویژگی‌های کلامی ابن عربی بوده و در رشد و شکوفایی حیات فکری فخرالدین عراقی، سهم به‌سزایی داشته‌اند، اشاره‌ای نماییم. بدین منظور، از اصل پابندی به آثار و دیدگاه‌های ایشان غفلت نورزیده و تلاش نموده‌ایم تا آنجا که به موضوع این مقاله مربوط است، روند تطبیق آرا و اندیشه‌های ایشان بر اساس آثار مهمی که محور اصلی آنها، مضامین عرفان نظری است - چون کلیات اشعار، فصوص الحکم، فتوحات مکیه، چند رساله از شاهکارهای ایشان و... ترسیم گردد.

در این بررسی، به مراحل و مراتب زیر توجه شده است.

۱- تعینات حقیقی (الف. مقام ذات. ب. مقام احدیت. ج. مقام واحدیت) ۲- تعینات خلقی (الف. عالم عقل. ب. عالم مثال یا خیال متصل. ج. عالم ماده)
 قبل از برشمردن چینش نظام هستی از دیدگاه هستی‌شناسی عرفانی، در بینش ابن عربی و فخرالدین عراقی، بررسی چیهستی تعین - به عنوان مقدمات بحث‌های آینده ضروری به نظر می‌رسد.

۲- تعین

در بینش هستی‌شناختی عرفان، تعین چیزی است که باعث امتیاز و تشخیص هر چیز از غیر خودش می‌شود. این چیز متمایز کننده، گاهی عین ذات است و گاهی امری است اضافه شده به ذات که سبب متحقق شدن ذات می‌گردد؛ یعنی بدون چنین تعیناتی و قبل از آنها، چیزی جز ذات الهی که وجود محض است، وجود نداشت. (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۷). در حقیقت وجود، تعدد و تکثر نیست. تقسیم‌بندی نظام هستی، به تجلی و ظهور سریانی حقیقت وجود مربوط است و تعدد و تکثر، ناشی از تجلی وجودی حق با تعینات اسمی است. ابن عربی در جواب این پرسش «اگر گویی تجلی چیست؟» می‌گوید: «آنچه بر دل‌ها از انوار غیب - پس از ستر - کشف و آشکار می‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۸۴: باب هفتاد و سوم، ۷۴). جامی، تعین و تجلی و تنزل را به طور مترادف به کار برده است (جامی، ۱۳۵۲: ۳۵-۳۶). ابن عربی، برای محل حضور و ظهور این اختلاف‌ها، در مراتب و تجلیات، اصطلاح «حضرت» را به کار برده است (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۷۷).
 امام خمینی (ره) دلیل این نام‌گذاری را چنین بیان کرده است: «به خاطر حضور آنها، در مظاهر و حضور مظاهر در آنها، به آنان حضرت گفته می‌شود.» (مظاهری، ۱۳۸۷: ۱۰۰). پیروان ابن عربی، مراتب کلی ظهور حق را بر پایه پنج حضرت، تفسیر و تبیین نموده‌اند و آنها را حضرات خمس نامیده‌اند. عبدالرزاق کاشانی، در حالی که مراتب را شش می‌شمارد: ذات، احدیت، واحدیت، ارواح مجردة، عالم مثال، عالم ملک و مرتبه انسان کامل. بیانش در باب حضرات خمس چنین است: ۱- حضرت ذات ۲- حضرت صفات و اسماء که حضرت الوهیت است. ۳- حضرت افعال که حضرت ربوبیت است. ۴- حضرت

مثال و خیال ۵- حضرت حس و مشاهده (کاشانی، ۱۳۸۳: ۲۴۶). شاه نعمت الله ولی مراتب را شش مرتبه ذکر کرده است و تفاوت بین مرتبه و حضرت را ذکر نموده است؛

«شش مرتبه است اگر نکودریابی
موجی و حباب و قطره و دریایی

اول مرتبه ذات احدیت، دیگر مرتبه حضرت الهیّت که حضرت واحدیت است، و مرتبه ارواح مجرد، و مرتبه نفوس عامله که عالم مثال و عالم ملکوت است و مرتبه ملک که عالم شهادت است، و مرتبه کون جامع یعنی انسان کامل که مجلا مجموع و صورت جمعیت است. و مجلا پنج گفته اند و مراتب شش. زیرا که مجلا مظهر است و به مظهر ظاهر می شود مراتب، و ذات احدیت مجلای شیء نه، زیرا اعتبار تعداد اصلا نیست؛ بلکه اعتبار ذات احدیت سلب اعتبارات است تا عالمیت و معلومیت و به تنزل این مرتبه اصلیه، سایر مراتب مترتب آید و غیر این مرتبه مجالی باطنه اند یا ظاهره؛ و مجلای ذات نیست الا انسان کامل.» (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۵۷: ۶۲). قیصری، حضرات خمس را از عالم واحدیت شروع می کند. عالم واحدیت را غیب مطلق می نامد. وی عالم احدیت و مقام ذات را در این تقسیم بندی ذکر نمی کند. در این تقسیم بندی، پس از حضرت غیب مطلق و معانی، حضرت شهادت مطلق و حس ذکر شده است. سوم حضرت ارواح که غیب مضاف است و نزدیک به شهادت مطلق. چهارم عالم مثال که نزدیک تر به عالم شهادت است و پنجم حضرت و مرتبه انسان است که جامع جمیع آن حضرات و مراتب است. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۵۰-۴۵۱). صدرالدین قونوی، مراتب کلیه را در پنج مرتبه زیر منحصر نموده است: «نخست حضرت غیب که حضرت ذات است - به تجلی و تعین اول و دوم - دوم مرتبه ارواح است که تابع مرتبه غیب است در تنزل. سوم عالم مثال است که در تنزل، تابع مرتبه ارواح است و در تصاعد، فوق عالم حس. چهارم عالم شهادت و حس است و این از حضرت عرش رحمانی است تا به مرکز خاک. پنجم - که جامع ایشان است - تفصیلاً حقیقت عالم و اجمالاً صورت عنصر انسانی، که جامع چهار حضرات بالاست» (قونوی، ۱۳۷۱: پنجاه و هشت). صاحب نقد النصوص، مراتب را شش مرتبه - غیب، مغیب، غیب ثانی، مرتبه ارواح، عالم مثال و خیال منفصل، عالم اجسام و مرتبه جامعه - می داند. (جامی، ۱۳۸۱: ۳۰-۳۱) و حضرات خمس را چنین ذکر می کند: ۱- ذات ۲-

اسماء ۳- افعال ۴- مثال و خیال ۵- حس و مشاهده (همان). خواجه محمد پارسا می‌گوید «عوامل کلیه و حضرات اصلیه، پنج است: اول غیب مطلق که آن عالم اعیان ثابت است؛ و بعد از آن عالم جبروت؛ و دیگر عالم ملکوت و دیگر عالم ملک و عالم انسان کامل» (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۰).

با توجه به مراتب حضرات خمس، آنچه در این مبحث مهم است، این است که وجود هر مرتبه، از مرتبه بالاتر صدور و ظهور یافته است و کلیه آنها از مرتبه اول- یعنی از ذات الهی- صدور و ظهور نموده‌اند. در واقع، تمام مراتب وجود، تجلی و ظهور وجود حق هستند. به منظور بررسی دقیق‌تر می‌توان این مراتب وجودی را در دو دسته قرار داد: دسته اول، آن بخش از تعینات یا مراتب نفس رحمانی هستند که در دایره علم خدا قرار دارند و به تعینات حقی موسومند؛ زیرا هنوز خلقتی پدیدار نشده است. دسته دوم یا تعینات خلقی، مربوط به مراتب ظهور حقایق ممکنات، در خارج از علم خداوندند و به ظهور عوالم خلقت، مربوط می‌شوند. تعینات حقی، دو حضرت را در بر می‌گیرند: حضرت احدیت و حضرت واحدیت. بنابر مطالب بیان شده، برخی، مقام ذات را نیز جزء مراتب حق تعالی دانسته‌اند.

۳- تعینات ذاتی

۳-۱- مقام ذات

مقام ذات، همان امر مطلق است که توصیف نمی‌شود و اسم و نشانه‌ای ندارد (ابن عربی، ۱۴۱۵: ۱۳۱). این امر، مجرد از هر قیدی است حتی قید اطلاق (ابن عربی، ۱۳۸۷: باب سیصد و شصت و چهار، ۳۴). از آنجا که بدون کاربرد زبان، نمی‌توان در مورد امری سخن گفت، ابن عربی برای این مرتبه، از واژه «هو» استفاده کرده است. این واژه، به کنه ذات و غیب ذاتی اشاره می‌کند، از آن حیث که نه ظاهر است و نه مظهر (=ظاهر کننده) (ابن عربی، ۱۳۸۸: باب پانصد و نه، ۳۷۲-۳۷۳). وی در مورد انتخاب این واژه می‌گوید: «هو، جز با او نوشته نمی‌شود. این بدان جهت است که هویت معلوم گردد، نه اینکه آن ضمیر غایب است.» (ابن عربی، ۱۳۸۴: باب صد و چهل و سه، ۴۳۵). مرتبه ذاتی، باطن باطن است. برای تعبیر از آن، از اصطلاحاتی چون: غیب مُغیب، غیب الغیوب و غیب

غیب ذات استفاده نموده اند (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۳۵). همچنین، به آن حقیقه الحقایق، هویت مطلقه، حق مطلق، وجود لا بشرط و حقیقت کلیه گفته اند (همان، ۵۱).

فخرالدین عراقی، در لمعات از مقام ذات به «مخزن کنزالوجود و مفاتیح خزائن الجود و قبله الواجد و الموجود» (عراقی، ۱۳۸۶: ۴۵۱) و «عنقای مغرب» (همان، ۴۵۴) تعبیر نموده است و در نظر وی، اطلاق این عناوین بر مقام ذات، برای اشاره و تفهیم است؛ زیرا او به صراحت اعلان کرده که ذات از تعین منزّه است و متعین به تعین مصادیق نیست: «عشق در مقر عز خود از تعین منزّه است» (همان، ۴۵۷). شارح لمعات «عشق» را در اینجا، «وجود محض من حیث هوهو» دانسته که از اطلاق و تقیید منزّه است (عراقی، خطی: ۱۴). عراقی در اشعارش، مقام ذات را «ساحت قدم» نامیده است. چنین مقامی، اسم و رسم و خبر ندارد. از دویی در آن اثری نیست. در آنجا «توحید بی مشارکت» عیان است:

هر کسی را نام معشوقی که هست می برد، معشوق ما را نام نیست
(عراقی، ۱۳۸۶: ۲۳۵)

در ساحت قدم نبود کون را اثر	در بحر قطره را نتوان یافتن نشان
بنمود چون جمال و جلالش ازل بدانک	او باشد و همو، نبود هیچ این و آن
آنجا نه اسم باشد، نی رسم، نی خبر	نه عرش، نه ثری، نه اشارت نه ترجمان
جمله یکی بود نبود از دویی اثر	توحیدی مشارکت آنجا شود عیان

(همان، ۲۱)

همچنین وحدت ذات، منشأ احدیت و واحدیت است و باعث می شود وجود محض، لباس وجود عام به تن کند:

عشق مشاطه ایست رنگ آمیز که حقیقت کند به رنگ مجاز (همان، ۴۷۱)

در این شعر «عشق» همان وجود محض است و منشأ همه کثرت هاست که به رنگ مجاز یا به صورت وجود عام، ظاهر شده است.

۳-۲ - احدیت

احدیت، وصف و نعت است برای ذات حق. در حالی که واحدیت عددی، از شئون صفاتی حق تعالی است (ابن عربی، ۱۳۸۶: باب بیست و یک، ۲۸۱، پی نوشت شماره ۲)، یا به

قولی، ذات از هویت، به احدیت تنزل می‌نماید (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۷). شاه نعمت‌الله ولی برای احدیت سه مرتبه در نظر گرفته است؛ «اول، احدیت ذات، دوم، احدیت اسماء و صفات، سوم، احدیت افعال که نتیجه ربوبیت است.» (شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷: ۲۹۹). علی‌امینی نژاد، در کتاب «آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی» گفته است در مورد تفاوت بین مرتبه ذات و مرتبه احدیت، تقدّم و تأخّر زمانی مطرح نیست؛ بلکه چیزی شبیه به تقدّم و تأخّر رتبی وجود دارد. به بیان دیگر، به صورت طبیعی، باید ذاتی باشد تا به خود علم یابد. بنابراین از آن به «نسبت علمیه» نیز تعبیر شده است. به سبب اینکه در این مقام؛ ذات حق، به خود علم دارد (امینی نژاد، ۱۳۸۷: ۲۸۱). ابن عربی، تنزیه را به عنوان ویژگی خاص احدیت به شمار می‌آورد و می‌گوید: حقیقت ذات، احدیت است (ابن عربی، ۱۳۸۵: باب دویست و هفتاد و پنج، ۷۲).

عراقی، معتقد است باری تعالی، در مرتبه احدیت، نشانی و نامی ندارد. کسی بدین مرتبه، راه نمی‌یابد. در نتیجه او به تنهایی با رخ خویش، عشق بازی نموده است:

عشق سیم‌غیست کو را دام نیست	در دو عالم زو نشان و نام نیست
پی به کوی او همانا کس نبرد	کاندر آن صحرا، نشان گام نیست
در بهشت وصل جان افزای او	جز لب او کس ریحیق آشام نیست

(عراقی، ۱۳۸۶: ۲۳۴)

وی در عبارت زیر از حضرت احدیت یاد نموده است: «حُجُبِ ذاتِ او، صفاتِ اوست و صفاتش، مندرج در ذات، و عاشق جمال او جلال اوست و جمالش، مندمج در جلال. علی‌الدوام، خود با خود عشق می‌بازد با غیر خود نپردازد.» (همان، ۴۵۳).

۳-۳- و احدیت

پیش از پرداختن به مبحث «مقام واحدیت»، توجه به مفاهیم اسماء و صفات و اعیان ثابت، ضروری و مناسب است.

محسن جهانگیری، در تفسیر آرای ابن عربی می‌گوید که معنای اسم و صفت، در خصوص خداوند مترادف نیست و صفت، لفظی است که بدون ملاحظه ذات، تنها به صفت دلالت می‌کند. اما اسم، لفظی است که بر ذات حق به اعتبار اتصافش به صفتی از صفات

دلالت می‌نماید (جهانگیری، ۱۳۸۴: ۲۹۶). به اعتقاد ابن عربی، اسم همان ذات است که متصف به صفتی شده است (ابن عربی، ۱۳۶۰: ۲۹). پس تفاوت بین اسم و صفت در نحوه شهود عارف است؛ یعنی یا ذات حق، همراه صفتی معین از صفات ذات یا به اعتبار تجلی‌ای از تجلیاتش ملاحظه می‌شود؛ یا صفت و تجلی، صرف نظر از ذات ملاحظه می‌شود. همچنین، ابن عربی بین اسم و صفت تفاوت قائل است: «اسماء جزء حضرات و مراتب الهیه - که احکام ممکنات آنها را می‌طلبند و تعیین می‌بخشند - نیستند.» (ابن عربی، ۱۳۸۸: باب پانصد و پنجاه و هشت، ۴). پس اسماء، ذات حق نیستند؛ بلکه از جهت، عین ذاتند و از جهت غیر آن؛ چون هر اسمی دو دلالت دارد: یکی، دلالت بر ذات الهی و دیگر، دلالت بر صفت خاصی یا حقیقتی از حقایق است که باعث می‌گردد آن اسم از دیگر اسماء مشخص شود (ابن عربی، ۱۳۸۶: باب سی و سه، ۴۳۷).

به دلیل وجه غیر حقیقی، اسماء از حیث تعلقات مختلفند. این کثرت، مربوط به فروع اسماء یا مظاهر آنهاست. اسماء بی‌شمار الهی را می‌توان به اصولی عام که تعدادش معین است، برگرداند. این اصول، همان امّهات اسماء هستند (عفیفی، ۱۳۸۰: ۷۵). ابن عربی مشخص نموده است که مرادش از امّهات هفتگانه؛ آنچه که از آن تعبیر به صفات می‌شود، نیست؛ بلکه قصدش امّهاتی است که ایجاد عالم ناگزیر از آنهاست. قیصری می‌گوید امّهات اسماء بر همه اسماء احاطه دارند. اصول اسماء دیگر هستند و از نظر شمول کلی، جمیع مراتب موجود در مرتبه احدیت را دارا هستند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۹). از منظر ابن عربی، امّهات اسماء عبارتند از: حی، عالم، مرید، قادر، قائل، جواد و مقسط (ابن عربی، ۱۳۸۴: باب چهارم، ۳۱۰-۳۱۲).

هر یک از تجلیات اسمائی، در ظهور و حکم، محتاج به مظهري است که در آن ظهور نماید. مظاهر اسماء الهی اعیان ثابتة ممکنات است. به اعتبار ظهور علمی؛ اعیان، صورت اسماء حقند و به اعتبار بطون، آنها عین اسماء و صفات حقند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۶۸). فاضل تونی، معتقد است که «هریک از اسماء یا صفات مظهر خاصی را اقتضا می‌کند. پس مظاهر، به تبعیت اسماء و صفات حاصل می‌شوند و عرفا مظاهر را چه کلی باشند، چه جزئی، اعیان ثابتة نامند. ولی حکما، برای کلیات آنها، اصطلاح ماهیات و برای

جزئیات، اصطلاح هویات وضع کرده‌اند و هر یک از اعیان ثابت به حسب استعداد، وجود خارجی خود را طلب می‌کنند و واجب تعالی چون جواد علی الاطلاق است و بخل بر او روا نیست، به هر یک به قدر قابلیت و استعداد اعطای وجود می‌کند.» (تونی، ۱۳۸۶: ۳۷).

ویلیام چیتیک، در بیان رابطه اعیان ثابت با امهات اسماء، خاطر نشان می‌کند که اعیان ثابت، معلوم خدا هستند. ولی آنها برای اینکه اعیان موجود بشوند، احتیاج به اراده خداوند دارند؛ «خلقت جهان، مبتنی بر قدرت خداست، قدرتش بر اساس اراده کار می‌کند، اراده‌اش مبتنی بر علم او به ممکنات است و علمش به ممکنات مبتنی بر هستی خودش است که شیخ گاهی آن را با حیات الهیه یکی می‌گیرد. به این ترتیب چهار اسم اصلی داریم که آنها همه تحت سیطره اسم جلاله (الله) هستند: حی، عالم، مرید و قادر.» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۴۸). این چهار اسم در حصول وجود اعیان ثابت، مؤثراند و سه اسم دیگر در ظهور عینی اعیان ثابت، دخیل هستند. بنابراین به «صور حقایق اسماء الهی» (پارسا، ۱۳۶۶: ۳۶) و یا به عبارتی دیگر به «صور علمیه حقایق ممکنات، در علم حق تعالی» اعیان ثابت می‌گویند. (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۰۹).

اعیان ثابت، اشیایی هستند که وجود ندارند، اما از «شیئیت» برخوردارند و چون وجود را قبول می‌کنند، پس معدوم‌اند (ابن عربی، ۱۳۸۵: باب سیصد و دوازدهم، ۶۰۴). ابن عربی، عدم را برای اعیان ثابت، امری اضافی می‌داند و تأکید می‌کند که عالم کون از وجود عام صادر می‌شود و به وجود نسبی می‌رسد (ابن عربی، ۱۳۸۵: باب دویست و هفتاد و چهار، ۵۹-۶۰). جامی، اعیان ثابت را ذات اشیاء می‌داند که معدوم هستند. وی معتقد است که احکام و آثار اعیان، در آینه وجود ظاهر می‌گردند؛ و در مرتبه خلقت، آنها لباس وجود به تن می‌کنند؛ «اگر وجود حق - سبحانه و تعالی - مرآت اعتبار کنی، ظاهر در وی، احکام و آثار اعیان است، نه اعیان بدواتها - فأنها ما شمت رائحة الوجود - و نه وجود من حیث هو كما هو شأن المرآة. و اگر اعیان را مرآت اعتبار کنی، ظاهر در وی اسماء و صفات و شئون و تجلیات وجود است، یا وجود متعین بحسب هذه الأمور، نه وجود من حیث هو، و نه اعیان، كما عرفت من شأن المرآة.» (جامی، ۱۳۵۶: ۴۸).

یار علی شیرازی در شرح لمعات یادآوری نموده است که «برای دفع چشم زخم اغیار، نیل کفر و طامات بر رخسار اسرار کشیده، چنانکه وجود مطلق و واجب و ممکن را در لباس عشق و معشوق و عاشق پوشیده است.» (شیرازی، خطی: ۱). وی لباس عاشق در معشوق پوشیدن را اشاره‌ای به متصف شدن ممکن به صفات واجب می‌داند (همان، ۳۳).

حصول اعیان ثابت و استعدادهای اصلی آنها در علم حق، به واسطه فیض اقدس است؛ یعنی حق، اعیان را در عدم، ثابت می‌گرداند. با تجلی دیگر - که فیض مقدس نامیده می‌شود - به اقتضای مشیت، این اعیان ثابت در عدم را وارد عرصه ظهور می‌کند، سپس اعیان از عالم معقول وارد عالم محسوس می‌شوند. پس اعیان ثابت، واسطه بین حق و خلق هستند. از وجهی که به حق نسبت داده می‌شوند؛ ثبوت دارند و از جهتی که به خلق نسبت داده می‌شوند؛ وجود و ظهور دارند (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۱۹-۱۲۰). از مبحث اعیان ثابت، چنین برداشت می‌شود که کثرت اسمای الهی، منشأ کثرت اعیان ثابت است و کثرت اعیان ثابت هم موجب کثرت موجودات خارجی - مظاهر - است و موجودات خارجی، چیزی جز تجلی حق در آینه‌های آثار و احکام و استعداد اعیان ثابت نیستند.

پس از بررسی دو محور اساسی مقام واحدیت - اسماء الهی و اعیان ثابت - در تبیین آن مقام باید گفت که واحدیت، آخرین تعین از تعینات حقی، پس از مرتبه واحدیت است که خدای متعال، به صورت تفصیل، به اسماء و صفات خود علم پیدا می‌کند. این امر، بر اثر دومین نگاه حق، به ذات خود است تا اعیان ثابت، وجود علمی یابند. قیصری، این مرتبه را عمائیه خوانده است؛ «جمع صفات اعم از سلبی و ایجابی، به اعتبار مراتب وجود، از تجلیات ذات حقند و جامع جمیع این مراتب، مرتبه الوهیت است که مقام واحدیت باشد؛ چون لحاظ صفات به طور تفصیل و اعتبار مظاهر برای اسماء و صفات حق در حضرت علم و مقام واحدیت است که در لسان شرع از آن مرتبه تعبیر به مرتبه عمائیه شده است و مرتبه عماء، مقام اولین کثرتی است که در وجود واقع شده است و وجود صرف مطلق از مقام احدی تنزل نموده و به اعتبار اسماء و صفات متعدد و مظاهر متکثر، متصف به کثرت گردیده است. این مرتبه که وجود صرف محفوف به کثرات اسمائی و صفاتی می‌باشد، واسطه بین احدیت ذات که معرّا از کثرات است و مظاهر خلقی که متصف به کثرات

واقعی است، می‌باشد.» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۴۰-۲۴۱). همچنین، از آن به حضرت الوهیت، غیبِ مضاف، مقام جمع، اسم باطن مطلق و ربوبیت یاد کرده‌اند (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۲). شاه نعمت‌الله ولی، عماء را چنین توضیح داده است: «حضرت احدیت است نزد ما، زیرا که در آن حضرت غیر را مجالی نیست.

در کوا و از عقول مادور است به حجاب جلال مستور است

و گفته‌اند که حضرت واحدیت است که منشأ اسماء و صفات است، و عماء را غیم [بر] رقیق می‌گویند که حایل میان آسمان و زمین است، و حضرت واحدیت حایل است میان سماء احدیت ذاتیه و ارض کثرت خلقیه، و در این تأویل حدیث نبوی - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - مساعدت نمی‌کند ایشان را، زیرا که سائل سؤال می‌کند که: «أَيْنَ رَبَّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ؟» حضرت رسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - می‌فرماید: «كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ».

و حضرت واحدیت متعین است به تعین اول، زیرا که محل کثرت و ظهور حقایق و نسب اسمائیه است، و هر چه آن متعین بود، مخلوق بود و آن عقل اول است، قال علیه السلام: «أولُ ما خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ».

و سائل می‌گوید قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ. و حق در این حضرت متجلی است به صفات خلق؛ اما اگر مراد سائل به خلق عالم جسمانی بود، عماء حضرت الهیه تواند بود، یعنی برزخ جامع، و اگر سؤال از مکان رب بود، حضرت الهیه منشأ ربوبیت است. «شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷: ۱۳۱».

گرچه فخرالدین عراقی با صراحت بیان می‌کند تجلی بر دو نوع است: تجلی ذات و تجلی اسماء و صفات. «عراقی، ۱۳۸۶: ۵۱۵»، لکن در اینجا منظور وی، تجلی بر سالک است، نه تجلی در مرتبه تعین حقی؛ زیرا وی می‌گوید؛ سالک، تجلی ذاتی را نمی‌تواند از خود دفع کند، اما «در تجلی اسماء می‌تواند که تجلی قهر را به تجلی لطف دفع کند...» (همان، ۵۱۵). عراقی در اشعارش، سه مرتبه تجلی - برای تعین حقی - بیان کرده است: یکی تجلی ذات که همان مرتبه احدیت است. دیگری تجلی با صفات و افعال و

تجلی برای عیون؛ بدون آن که نقشی به وجود آید (وجود علمی بدون ظهور) که مربوط به مقام واحدیت است:

تَجَلَّى لِلْعُلَى بِالذَّاتِ طَوْرًا وَطَوْرًا بِالصِّفَاتِ وَبِالْفِعَالِ
تَجَلَّى لِلْعُيُونِ بِلَا انْطِبَاعٍ تَدَلَّى مِنْ قُلُوبِ أَوْلَى النُّوَالِ

(همان، ۲)

نسرین محتشم، این اشعار را چنین ترجمه نموده است: «از عظمت گاه به وسیله ذات و گاه به وسیله صفات و افعال تجلی می کند. بدون نقش بستن، بر دیده ها تجلی می کند و از دل هایی که فیض بخشش او، به آن دل ها اضافه شده است، خود را به آنها نزدیک می کند.» (همان) اما به نظر می رسد، منظور شاعر از مصراع سوم این اشعار، اعیان ثابت باشد که وجود علمی دارند، اما به ظهور نرسیده و نقش آنها در ظاهر شکل نگرفته است و به وجود عینی نرسیده اند. برای توضیح انواع تجلی حق، ذکر این نکته لازم است که با توجه به تعینات حقی، تجلی می تواند دو نوع باشد: یکی تجلی علمی غیبی یا تجلی حبی ذاتی است که فیض اقدس نیز نام دارد و عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابت در حضرت علم و دیگری تجلی شهودی وجودی یا فیض مقدس است که ظهور حق به احکام و آثار اعیان ثابت است و ثمره آن، ظهور عالم خارج و مظاهر است که احکام اعیان ثابت اند نه خود اعیان ثابت. (ابن عربی، ۱۳۸۵: مقدمه، چهل و پنج و چهل و شش). شاه نعمت الله ولی در توضیح فیض اقدس و مقدس گفته است: «و فیض اقدس عبارت است از تجلی حبی ذاتی که موجب وجود اشیاء و استعدادات است در حضرت علمیه اولاً، و دیگر در عالم عینی، کما قال تعالی: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ.» فیض مقدس تجلیات اسمائیه بود که موجب ظهور هر چه اقتضای استعدادات اعیان ثابت بود در خارج و فیض مقدس مترتب به فیض اقدس.

فیض اقدس وجود و استعداد مستعد را از اسم باطن داد
باز فیض مقدسش ز صفات بر تو خواند تمامی آیات.

(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۵۷: ۳۳۰)

در جای دیگر فخرالدین بیان می‌کند که حضرت حق برای اظهار کمال علم، بر ظلمت آباد جهان پرتو می‌اندازد و اسرار فراوانی بر صحرا می‌نهد. ظلمت آباد جهان، در واقع وجود علمی اعیان ثابت است؛ آنها وجود دارند، اما هنوز ظاهر نشده‌اند و با پرتوی از انوار جمال، به مرحله اظهار کمال اسمائی می‌رسند. و اعیان، به نور وجود ملبّس می‌شوند:

تاب انوار جمالت بهر اظهار کمال پرتوی بر ظلمت آباد جهان انداخته
نور خود را جلوه داده در لباس این و آن در جهان آوازه کون و مکان انداخته

(عراقی، ۱۳۸۶: ۳۱۸)

شاعر معتقد است در این مرتبه؛ خداوند، به صورت تفصیل، به اسماء و صفات و تعینات خود علم دارد؛ اما صور حقایق پوشیده شده‌اند و آشکار نشده‌اند.

۴- تعینات خلقی

در این بخش، بحث درباره مراتب ظهور اعیان ثابت در خارج از علم خداوند است که با نظریه وحدت وجود رابطه دارد. بدین مفهوم که در اندیشه ابن عربی، هر حقیقتی از حقایق مظاهر وجودی، اسمی از اسماء حق تعالی است؛ پس جزئیات اسماء یا تعین‌های خلقی نامتناهی هستند. قیصری، تعین‌های خلقی را در سه تعین کلی در نظر گرفته است. آنها عبارتند از: عالم عقل، مثال و ماده. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۸۳)

۴-۱- عالم عقل

مهم‌ترین مشخصه عالم عقل یا عالم ارواح، تجرد عقلانی آن است؛ بدین معنا که عالم عقل در ذهن معقول است، ولی وجود خارجی و عینی ندارد. جامی آن را «مرتبه حضرت ارواح نوری ملککی از عقول و نفوس» خوانده است. (جامی، ۱۳۵۶: ۳۳). به نظر ابن عربی، سطح عالم عقل شامل سه مرتبه اساسی است: ۱- عقل اول یا قلم اعلا ۲- نفس کلی یا لوح محفوظ ۳- هبا و هیولا.

۴-۱-۱- عقل اول یا قلم اعلا

شیخ در فتوحات آورده که اولین جسمی که خداوند آفرید، اجسام ارواح ملککی بود که مهیم - واله و سرگشته در جلال الهی - بودند. وی عقل اول و نفس کل را زیر مجموعه این ارواح ملککی مهیم قرار داده است (ابن عربی، ۱۳۸۶: باب سیزدهم، ۱۸۹). وی در

فتوحات گوید: نخستین موجود، عقل است و آن قلم است؛ یعنی نوری الهی که نفس یا لوح محفوظ، از آن پدیدار می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۸۵: باب دویست و هشتاد و نه، ۲۶۲). لازم به ذکر است که فرشتگان مهیمه یا «عالین»، گونه‌ای از فرشتگان شیفته ذات خداوندند. به جز خداوند از همه موجودات؛ حتی از خود، بی‌خبر هستند. برخی معتقدند به جز نفس کلی که از عقل اول پدید آمده، در مراتب بعدی خلقت؛ ارواح مهیمه، مظاهری ندارند. در واقع ایشان، دارای اجسام طبیعی غیر عنصری هستند (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۷۲۲). حکیم جندی، ضمن بحث مفصلی که درباره گونه‌های مختلف ملائکه دارد، معتقد است که فرشتگان علوی روحانی - گونه‌ای از فرشتگان - دو دسته‌اند؛ دسته اول: ملائکه مهیمه و عقل اول هستند که به هیچ بدنی تعلق ندارند. دسته دیگر؛ موجودات مجردی هستند که به بدن خاص تعلق یافته‌اند، مانند نفوس ناطقه (جندی، ۱۳۸۱: ۱۵۹-۱۶۰).

پس عقل اول با مهیمان، در وجود متحدند و از حیث اعتبار مختلف هستند. فرشتگان مهیم، از جهت نبودن واسطه بین آنها و حق، در مرتبه عقل اولند و به اعتبار غلبه سرگشتگی در جلال خداوند، از مرتبه وجوبی، به شمار می‌آیند و داخل در ناحیه حق‌اند. پس آنها در به وجود آوردن چینش نظام هستی نقشی ندارند. لکن عقل اول، تمام اسم‌های کونیه و اعیان خارجه را به صورت اجمال داراست. عقل اول، در مرحله نفس کلی، تفصیل می‌یابد و مسیر برای ظهور عالم‌های دیگر فراهم می‌شود. شیخ در فتوحات، از ترتیب نظم عالم، به گونه‌ای خاص صحبت نموده است. وی، قلم الهی یا عقل اول را، از صور روحانیت مهیم به شمار آورده است. در ادامه یاد آور شده که عقل اول، همان حقیقت محمدی و حق مخلوق به و عدل است که اهل کشف، آن را روح قدسی کل، نامیده‌اند (ابن عربی، ۱۳۸۷: باب سیصد و هفتاد و یکم، ۴۵۸).

ابوالعلاء عقیفی، در حل تناقض ظاهری این قضیه می‌گوید: «حقیقت محمدی که مظهر معقول و جامع همه حقایق اسمای الهی است، همان خود حق است که حق برای خود در حالت احدیت تجلی کرده است و او نخستین تعین از تعینات حق، به صورت عقلی است که همه چیز را بردارد.» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۳۸۰-۳۸۱). قیصری نیز معتقد است که عقل اول، نمی‌تواند مظهر خارجی عین ثابت محمدی باشد. زیرا عقل مرتبه‌ای از مراتب وجود

حقیقت محمدی است «و همه خیرات از وجود او، سرچشمه می‌گیرند، مراتب عقول و نفوس و برزخ و عالم اجسام، طفیل وجود او هستند.» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۱۳). همچنین، وی وجود عقل را از تجلی اول این حقیقت، در مقام خلق می‌داند که از تجلیات عقل اول، عقل ثانی و لوح محفوظ و سایر حقایق، تحقق خارجی پیدا می‌کنند (همان، ۷۸۸). نویسنده کتاب سه حکیم مسلمان، در تفسیر این مسأله می‌گوید: «در نظریه ابن عربی، انسان کامل دارای سه جنبه اساسی است: جهان شناختی، نبوتی و عرفانی. از نظر جهان شناختی و تکوین جهان، انسان کامل، نمونه آفرینش است. و همه نمونه‌های نخستین وجود کلی را، در خود دارد. بدان‌سان که همه‌ی سلسله‌های مراتب وجود جهانی، چیزی جز شاخه‌های متعدّد درخت وجود نیستند که ریشه‌هایش در آسمان است و در سراسر کون گسترده شده است» (نصر، ۱۳۶۱: ۱۳۱-۱۳۲).

بنابراین، به نظر ابن عربی اگر حقیقت محمدی را نخستین مظهر وجودی بدانیم، وجودش از حقیقت کلی است و عین شریفش در «هباء» پدید آمده و عین عالم از تجلی او پدیدار گشته است (ابن عربی، ۱۳۸۶: باب ششم، ۷۷). شاه نعمت الله ولی، درباره حقیقت محمدی گفته است: «ذات است با تعین اول.» (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۵۷: ۴۰). شهاب الدین سهروردی، جبرئیل را در سیر نزولی عقول و کلمات الهی، آخرین کلمه و عقل دهم دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۶۵).

برخی جبرئیل را مظهر علم حق تعالی، صورت متمثل عقل، موکل بر تحصیل علوم و تدبیر معاش و استاد رسل خوانده‌اند (کرمی، ۱۳۸۴: ج ۹، مدخل جبرئیل، ۶۰۳). در طی یک بحث گسترده، دکتر پورنامداریان، در مبحث «سیمرغ و جبرئیل»، خصوصیات ظاهری نقل شده درباره سیمرغ را با صفات جبرئیل یکسان دانسته است. ایشان یادآوری نموده‌اند که «سیمرغ در رساله [عقل سرخ] سهروردی، در واقع همان عقل اول فلسفه مشائی است که با ده درجه تنزل، به عقل دهم یا عقل فعال می‌رسد که فلاسفه مشائی آن را با روح القدس و جبرئیل یکی می‌دانند و ارواح انسانی ناشی از فیض یا پرتوافشانی اوست، اما همین عقل عاشر یا عقل فعال که مثل سیمرغ عقل بالفعل است، یا جبرئیل... بهینه فرشتگان است و از این چشم انداز، به منزله عقل اول یا همان نور محمدی است.» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۷۷).

بنابراین روح القدس که او را جبرئیل خوانند، در صف آخر و عقل اول در صف اول عقول است و عقل حامل جمیع معلومات عالی و دانی است و لوح محفوظ از او صادر شده است. حمزه فناری، قلم اعلا را با عقل اول یکسان دانسته است: «حقیقت قلم اعلا که به نام عقل اول نامیده می‌شود، عبارت از معنای جامع معانی تعینات امکانی است که حق متعال اراده جدا کردن آن را از بین ممکنات غیر متناهی کرد و بر ظاهر صفحه نور وجودی - به واسطه حرکت غیبی ارادی و به موجب حکم علمی ذاتی - نقشش نمود.» (فناری، ۱۳۷۴: ۶۷).

فخرالدین عراقی، به هیچ وجه به نظریه تعین خلقی - به ویژه به عالم عقل - با آن طول و تفصیلی که در نظام فکری ابن عربی دارد، التفات نشان نداده است. وی، فقط، صفت روح بخشی و القاء شعر را به جبرئیل منسوب نموده است که این صفت جدا از وصف جبرئیل به عنوان وجود متجلی در موجودات است:

ز آسمان بقا روح القدس هر نفسی مزید جانم روحی مطهر آورده
ز بوستان روان بهر گلبان حیات هزار جوی روان به ز کوثر آورده
(عراقی، ۱۳۸۶: ۷۰)

۴-۱-۲- نفس کلی یا لوح محفوظ

در مبحث پیشین، اشاره شد که نفس کلی یا لوح محفوظ، از عقل اول یا قلم اعلی، منبعث شده است و کلیات اسماء کونیه و اعیان خارجه در عقل اول، به طور مفصل و جدا از یکدیگر موجودند و در عین حال به شکل مجرد و عقلانی اند. پس دومین مرتبه از تعین حقیقت محمدی، در مقام خلقند. ابن عربی، لوح محفوظ را عرش عظیم و نفس کلیه، دانسته که جزء ملائکه است. تمام حقایق عالم، از آن لوح نازل می‌شوند. علم خدا نسبت به مخلوقات، بر روی همین لوح، تا قیامت مکتوب و محفوظ است (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۵۳-۵۵). ابن عربی لوح محفوظ و نفس کلی را دو نام می‌داند که برای یک حقیقت به کار رفته است؛ «نام لوح محفوظ نزد خردمندان، نفس کلی می‌باشد و آن نخستین موجود انبعثی است که از عقل منفعل است و نسبت به عقل، به منزله حوا نسبت به آدم است که از او آفریده شد و با او تزویج کرد. پس دوگانگی پیدا شد؛ همان گونه که وجود به حادث

دوگانگی یافت و علم به قلم حادث، دو شد.» (ابن عربی، ۱۳۸۷: باب سیصد و شصت و نه، ۳۱۷).

فخرالدین عراقی، در آثارش، به عرش از جهت مقام و جایگاه بلندی که دارد، توجه نموده است و آن را با کرسی همراه آورده است و در لمعات آن را در مقابل دل قرار داده است و معتقد است که دل عارف از آن وسیع‌تر است؛

لَهُ هِمَمٌ تَطِيرُ إِلَى الْمَعَالِي لَهُ قَدَمٌ تَخْطِي الْعَرْشَ سِيراً

[او را قدمی است که در سیر، عرش را زیر پا نهاد و او را همتی است که بر بلندی‌ها پرواز کرد.] (عراقی، ۱۳۸۶: ۴)

ز آرزوی قربت مرغان عرشی هر نفس های هوی و غلغلی در آشیان انداخته

(همان، ۶)

در آن صحرا شو و می‌بین و رای عرش علین سراستان قلدوسی، بهشت آباد سبحانی

(همان، ۳۵)

سالکان چونکه هوی زیر قدم‌پست کنند پای خود بر زیر عرش مَعلاً بینند

(همان، ۵۲)

ذروهی عرش و قمه‌ی ملکوت زیر پای تو پایمال شده

(همان، ۳۹)

در عبارات زیر عراقی به لوح محفوظ با عبارت «اللَّوْحُ مَسْطُوراً» اشاره نموده و مقام آن را بعد از آفرینش نور محمدی و قلم دانسته است؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَوَّرَ وَجْهَ حَبِيبِهِ بِتَجْلِيَّاتِ الْجَمَالِ فَتَلَأَلْنَا مِنْهُ نُوراً، وَ أَبْصَرَ فِيهِ غَايَاتِ الْكَمَالِ فَفَرِحَ بِهِ سُروراً، فَصَدَّرَهُ عَلَى يَدِهِ وَ صَافَاهُ وَ آدَمُ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكوراً وَ لَا الْقَلَمُ كَاتِباً وَ لَا اللَّوْحُ مَسْطُوراً» . . . [سپاس خداوندی را که رخسار حبیب خود- حضرت محمد(ص)- را به تجلیات جمالی منور نمود تا نوری از آن درخشید و او نهایت کمال را در آن دید و آن را بیسندید. پس وی را بر دست خود گرفت- که کنایه است از برگزیدن- و مقدم داشت و دوست گرفت، در حالی که نه آدم چیزی بود به حکم کنت نبیاً و آدمُ بین الماءِ و الطَّيْنِ و نه قلم نویسنده و نه لوح نوشته شده.] (همان، ۴۵۱).

عراقی در شعر زیر نیز مضمون بالا را مطرح نموده است؛
 آن دم که ز هر دو کون آثار نبود بر لوح وجود نقش اغیار نبود
 معشوقه و عشق و مابه هم می بودیم در گوشه خلوتی که دیار نبود
 (همان، ۴۵۹)

۴-۱-۳- هباء و هیولا

طبیعت کلی یا هباء، ماده‌ای است که خداوند در آن، صور تمام عالم را پدیدار ساخت. از نظر ابن عربی، طبیعت، سایه نفس کلی است و در امتداد نفس کل، طبیعت به وجود آمده است و امتداد طبیعت، به هیولای کل می‌رسد (ابن عربی، ۱۳۸۷: باب سیصد و شصت و یک، ۶۸۱). وی در توضیح جایگاه هباء، در خطبه ترتیب نظم عالم، گوید پس از نفس کلی، «هباء را در کشف، هیولا را در نظر و طبیعت را در اذهان - نه در اعیان - پدید آورد.» (ابن عربی، ۱۳۸۷: باب سیصد و هفتاد و یکم، ۴۵۸). شاه نعمت الله ولی، هباء و هیولا را دو نام برای یک حقیقت می‌داند و در تعریف هیولا می‌گوید: «نزد اهل الله، هیولا اسم چیزی است که صور در او ظاهر می‌شود و هر باطنی که صورتی در او ظاهر گردد، هیولا خوانند.» (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۵۷: ۲۷).

جامی، در توضیح هباء گوید که برخی بدان هیولای کل و عنقاء نیز می‌گویند و مراد از آن، ماده ایست که حق در وی، صور اجسام عالم را بگشاد (جامی، ۱۳۸۱: ۶۴، پی‌نوشت شماره ۵۲). در توضیح چیستی هباء، ابن عربی گوید جوهری است که در تمام صور طبیعی پخش و پراکنده است و چون هیچ صورتی، جز در این جوهر پدید نمی‌آید، آن را هباء نامند. این حقیقت جوهری، نه تقسیم می‌شود، نه تجزیه می‌یابد. نقص و کاستی نیز در آن نیست (ابن عربی، ۱۳۸۶: باب هفتم، ۸۷).

عفیفی نیز بین طبیعت و هیولای عالم، تفاوتی قائل نیست و آن را قوه‌ای دانسته که در همه موجودات سریان دارد و بدان وسیله هر جسمی به کمالش می‌رسد. (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲۴۹). بنابراین، هباء، ماده اولیه عالم یا حقیقت واحده، در ذهن، معقول است؛ ولی در عین، وجود ندارد.

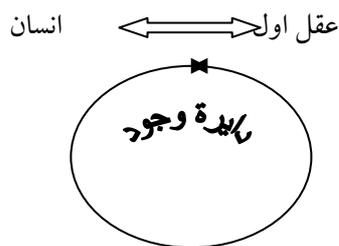
گفتنی است که تشخیص و مرزبندی میان این مراتب بسیار پیچیده و دشوار است و دلیلش این است که این تقسیم‌بندی‌ها درباره وجود عینی نیست؛ بلکه درباره مراتب ذهنی است و با توجه به اعتبارات ذهنی ابن عربی و شارحان آثار وی بیان شده است. جامی، منظور از بیت زیر را اشاره لطیفی به تعیین خلقی دانسته است:

«اشیا اگر صدست و گر صد هزار بیش جمله یکیست خود به حقیقت چو بنگری»

(جامی، ۱۳۵۲: ۱۳۷)

وی خاطر نشان می‌کند حقیقت وجود اشیاء، یکی است. صور معقول، درغیب ذات، به حقیقت وجودی پیوسته‌اند و باعث کثرت شده‌اند... وجود اشیاء، نفس حقیقت وجود است که به سبب اقتران به اعیان ثابت، متعدّد و متکثر گشته است، و تعیینات وجود، به سبب آن اقتران صور شئون مستجنه در غیب ذات است. پس همه یکی باشد. (همان).

همچنین، شارح ناشناس لمعات از کلمه «خط» در عبارت زیر، به «عقل و نفس و عرش و کرسی و افلاک سبعة و عناصر اربعة و موالید ثلاثة» تعبیر نموده است که باز اشاره‌ای به تعیینات خلقی است: «محب و محبوب یک دایره فرض کن که آن را خطی به دو نیم کند. بر شکل دو کمان ظاهر شود. اگر این خط که می‌نماید که هست و نیست، وقت مشار که از میان طرح افتد، دایره چنانک هست یکی نماید» (عراقی، خطی: ص ۷۳). برطبق گفته این شارح - «خط» همان تعیینات خلقی هستند - پس محب باید حق باشد و محبوب حقیقت محمدی که در صورت انسان کامل ظهور کرده و همه خیرات، از وجود او سرچشمه گرفته و طفیل وی هستند. یار علی شیرازی، ابتدای این دایره را عقل اول و انتهای آن را انسان معرفی نموده است: «در بیان آنکه امر وجود دوریست. بدان که وجود دایره‌ای است و ابتدای دایره وجود، عقل اول بود که اول موجودات است و انتها، انسانست و دایره در او تمام شد و انسان به عقل متصل گشت؛ چنانکه آخر دایره به اول متصل می‌شود.» (شیرازی، خطی: ۵۲). شکل مورد نظر این شارح را می‌توان به صورت زیر در نظر آورد:



عراقی در جایی دیگر گوید اگر حجاب جمال حق نبود، خلقت از سبحات جلال محو می شد. از تجلیات این حقیقت است که حقایق موجودات در لوح محفوظ، توسط قلم الهی ثبت شده‌اند و همه‌ی سلسله‌ی مراتب خلقت، چیزی جز ظهور تجلی حقیقت محمدی در سراسر هستی نیست. (عراقی، ۱۳۸۶: ۳۰۶-۳۰۷) پس این حقیقت محمدی در واقع نوری است که واسطه‌ی حق و خلق است:

نورم که از ظهور من اشیاء، ظهور یافت ظاهر تر است، هر نفس انوار اظهرم
اوصاف لایزال ز من آشکار شد بنگر به من که آینه ذات انورم (همان، ۳۰۵)
در جای دیگر با اشاره به سریان حقیقت محمدی در سرتاسر گیتی گوید:

پیش از عدم و وجود عالم و ز کاف «کن» و کتاب مبرم
از عشق ظهور عشق برخاست اظهار حروف اسم اعظم
برداشت به جای خامه انگشت زد در دهن و نوشت در دم
بر کف بنبشت نام و چه نام نامی که طلسم اوست عالم
(همان، ۲۸۳-۲۸۴)

در این اشعار انگشت، قلم الهی است که بر کف یا لوح محفوظ، حقایق وجود را می‌نگارد. عراقی، در جای دیگر، از دل به لوح محفوظ تعبیر نموده است: «ترا دل، لوح محفوظ است و علم از فلسفی گیری» (همان، ۲۹) او می‌گوید که آب حیات، از چشمه دل جاری است و از این لوح، حقایق عالم آشکار می‌گردد:

خضر جان گرد سرابستان دل گردد مدام تا خورد آب حیات از چشمه حیوان دل
سر بر آراز جیب وحدت تابینی آشکار سدره نه توی عالم از در و دامان دل

(همان، ۲۹۸)

وی می‌گوید که در آن سوی کاینات، صحرائی در لامکان است و لوح محفوظ و ام کتاب در آنجایند و مرغ همت شیخ صدرالدین قونیوی در لامکان بر ام کتاب سبقت گرفته است. عراقی در این عبارت، به عالم ذهنی و معقولی، اشاره نموده که مکان آن در بی‌مکان است؛ محسوس نیست و لوح محفوظ در چنین عالم عقلی و ذهنی است:

زان سوی کاینات صحرائیست اودر آن لامکان مکان دارد

سبق از امّ الکتاب می‌گیرد

لوح محفوظ، خود روان دارد

(همان، ۶۴)

از دیگر خصوصیات این عالم معقول، اجمالی است که تفصیل و گستردگی از آن ناشی می‌گردد. هر ذره آن، جهان نماست و از یک جرعه، صد هزار ساغر و از یک قطره، صد هزار آبخور پرمی‌گردد:

جام از می عشق پر بر آمد	گشت این همه نقشها مشکل
هر ذره از این نفوس و اشکال	بنمود همه جهان مفصل
یک جرعه و صد هزار ساغر	یک قطره و صد هزار منهل

(همان، ۲۸۱)

عالم بعدی، ظهور حق در مظاهر صور غیبی است که در واقع سایه عالم عقل و محیط بر عالم ماده است و بدان، عالم مثال یا خیال منفصل می‌گویند.

۴-۲- عالم مثال یا خیال منفصل

از نظر علمای وحدت وجود، مراتب مختلف هستی، در واقع نمودها و رنگ‌های گوناگون حقیقتی واحد است. اگر عالم خیال را یکی از مراتب هستی بدانیم، عالم مثال، عالمی است حقیقی که صورت‌های اشیاء در آنجا موجودند و حد فاصل عالم مجرد محض و مادی محض است، ماده ندارد؛ اما از مقدار و شکل برخوردار است؛ یعنی بین روحانیت و لطافت عالم مجرد و کدورت و ظلمت عالم طبیعت است (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۶: ۱۷-۲۴). ابن عربی، چنین عالمی را عالم مثال مطلق یا عالم خیال منفصل نامیده است. لکن خیال، نزد ابن عربی، مطابق با سه امر است: ۱- مظاهر هستی ۲- برزخ بین دو عالم از عوالم هستی ۳- یک قوه از قوای ادراکی.

این معانی نسبتاً متفاوت از خیال و برزخ، معنایشان کاملاً از هم جدا نیست؛ بلکه شناخت خیال و برزخ کلیدهایی است برای شناخت معارف این عالم و حل تناقض‌هایی که درباره معانی آنها در آثار ابن عربی و شارحان آثار وی آمده است.

۴-۲-۱- برزخ

در مکتب ابن عربی، برزخ، امر واسط و فاصلی است که دو چیز را از هم متمایز گردانده و خواص هر دو طرف را داراست. او می‌نویسد برزخ حد فاصل بین دو چیز است

که هیچ وقت آن دو به یکدیگر تجاوز نخواهند کرد. مانند خطی که سایه و خورشید را از هم جدا می‌کند؛ برزخ، عین یکی از آن دو حد نیست؛ ولی قوه و نیروی هر یک از آن دو، در وی هست. محیی‌الدین، برزخ را امری معقول معرفی می‌کند که نه موجود است و نه معدوم و نه معلوم است و نه مجهول (ابن عربی، ۱۳۸۶: باب شصت و سوم، ۳۶۰). شیخ اکبر، هر وضعیت واسطی را، برزخ می‌خواند. در قوس نزول، تعیین ثانی را، برزخ اولای مجمل می‌نامد، نفس رحمانی و اعیان ثابته را، برزخ اولای مفصل می‌خواند، از انسان کامل با مقام برزخیت جامع یاد می‌کند و برزخ بعد از مرگ را، در قوس صعود قرار می‌دهد (صانع پور، ۱۳۸۵: ۲۲، ۳۰). بنابراین مطالب، ابن عربی، همیشه برزخ را پس از مرگ قرار نداده؛ بلکه وی از دو برزخ یا خیال مطلق یاد نموده است: برزخ مطلق صعودی را در جهان دیگر قرار داده و از برزخ مطلق نزولی در این جهان یاد کرده است. به نظر وی علوم و معارفی که انسان از طریق نیروی خیال دریافت می‌کند، در واقع از عالم برزخ مطلق نزولی است. وی قیامت را امری محسوس و محقق می‌داند، اما معتقد است که در برزخ - در قوس صعود - هر انسانی در گرو کسب خویش و محبوس در صور اعمال خود است تا روز رستاخیز از آن صور برانگیخته شود (ابن عربی، ۱۳۸۶: باب شصت و سوم، ۳۷۰-۳۷۱). در جای دیگر، ابن عربی از نفس برزخی سخن می‌گوید که بین نفس و روح جوهری قرار دارد. دکتر شیخ الاسلامی، در مورد قلمرو نفس برزخی می‌گوید تولد این نفس برزخی، زمانی است که آدمی از صفات ناپسند پاک گردد و صاحب مقامات تقوی و ورع شود. در نتیجه وی از امور غیب برزخی آگاه می‌گردد. گاه عارفی، پیش‌بینی می‌کند و به واقعیت می‌پیوندد؛ این نشان دهنده اشراف او بر برزخ قوس نزولی است، نه اشراف بر آن برزخی که پس از مرگ است. به سبب اینکه انسان، قبل از ظهور در این عالم حسی، از عالم مثال یا برزخ گذر کرده و دارای معرفت شده، گاه قادر است از آن عوالم خبر دهد. چون شناخت مسیری که طی شده، آسان‌تر از معرفت جهانی است که هنوز در آن به سیاحت پرداخته است و غیب مثال نزولی را، غیب امکانی گویند؛ یعنی مجال دریافتش برای انسان هست، اما غیب مثال صعودی را، غیب محالی نامیده‌اند. زیرا بسیار نادرند، کسانی که بتوانند از بهشت و جهنم خبر دهند (شیخ الاسلامی، ۱۳۸۶: ۳۹-۴۲). ابن عربی از این مطالب، چنین نتیجه می‌گیرد:

عالم مثال را، به این دلیل عالم مثال و برزخ گویند که مشتمل است بر مثال و صورت آنچه در عالم جسمانی قرار دارد. این عالم دنیوی نیز مثال صوری است برای صور اعیان و حقایقی که در علم خداوند موجودند و هیچ معنی از معانی و یا هیچ روحی از ارواح نیست، مگر اینکه صورت مثالیه آن، در این عالم هست (ابن عربی، ۱۳۶۰: ۵۴-۵۵).

۴-۲-۲- خیال

از یک منظر کلی، ابن عربی، به هر چه که در عالم کون هست - به جز وجود مطلق - خیال گفته و خلقت را سایه وجود مطلق معرفی کرده است. وی با استناد به حدیث «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا إِنْتَبَهُوا؛ مردم خوابند آن گاه که مردند، متنبه و بیدار می‌گردند»، عالم ممکنات را مجموعه مظاهر و صور گوناگون یک حقیقت واحد معرفی می‌نماید. به نظر هانری کربن، دلیل مخالفت ابن عربی با کاربرد الگوی خلق از عدم، تبیین چنین رابطه خیالی بین حق و خلق است. وی می‌گوید:

«ابن عربی، به جای الگوی «خلق از عدم» برای تبیین خلقت، الگوی تجلی، را می‌نهد. «تجلی» حتی با «صدور یا فیضان» نوافلاطونیان نیز متفاوت است. زیرا بر طبق این الگو، مراتب صادر شده از مرتبه الهی، سراسر خیال است و همه آنچه در مراتب مختلف حادث می‌شود، خیالی است که در متن خیال پدید آمده است.» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۲).

لکن این خیال، خیال پوچ و بیهوده‌ای نیست؛ بلکه آن پندار و خیال را، اساس و حقیقتی است. ابن عربی، چگونگی خیالی بودن عالم را، با اصطلاح «خلق مدام» تفسیر نموده است.

۴-۲-۳- خلق مدام

اعیان ممکنات، به اعتبار ذات، معدوم‌اند؛ یعنی تنها در علم خدا وجود دارند و برای رسیدن به عرصه ظهور، بر اثر تجلی خداوند، هر لحظه فانی و در لحظه‌ی پس از آن - بدون جدایی زمانی - دوباره از نو، آفرینش می‌یابند. پس فرایند خلقت، حرکتی ازلی و دائمی است و در آن، هرگز تکرار مشاهده نمی‌شود. در توضیح این امر، هانری کربن می‌گوید: «خلقت به معنای همان تجلی (ظهور) حق باطنی (باطن)، در قالب صور موجودات است؛ بدین صورت که حق ابتداء در عین ثابت، سپس به فضل نوعی تجدید، نوعی تکرار

که از ازل دم به دم برقرار بوده است - در صورت‌های حسی آنها، تجلی می‌کند. (همان، ۳۰۲). در دیدگاه ابن عربی، اتساع الهی سبب می‌شود در وجود، تکرار پدیدار نشود و خداوند هرگز به یک صورت، برای دو شخص تجلی نکند؛ یعنی در عالم هیچ صفتی و حالی در دو زمان باقی نمی‌ماند و هیچ صورتی دوبار ظاهر نمی‌گردد. (ابن عربی، ۱۳۸۶: باب بیست و چهارم، ۳۲۸-۳۲۹).

وی تغییر و دگرگونی پیوسته عالم را، نتیجه توجّهات پی در پی الهی می‌داند و تأکید می‌کند اگر عالم در دو زمان بر یک حالت باقی می‌ماند، به بی‌نیازی از خداوند، متصف می‌گشت (ابن عربی، ۱۳۸۷: باب سیصد و چهل و هشتم، ۳۷۰). شیخ، محدوده خلق جدید را خاص مخلوقات می‌داند و ذات الهی را منزّه از تغییر و تبدیل می‌داند. ابن عربی، برای تأیید نظریه خلق جدید، این آیه را «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/۱۵) - بلکه آنان از خلق جدید در اشتباه‌اند - به عنوان شاهد قرآنی به کار می‌برد و بدان استناد می‌نماید. لکن ابوالعلاء عیفی استناد به این آیه را، برای ثبات بخشیدن اندیشه خلق جدید، نامناسب دانسته و معتقد است که برای ایجاد پیوستگی استوار، بین آیه و خلق جدید، باید به معنای فلسفی فنا دقت نمود؛ «یعنی معنای فنا تنها این نیست که صفات یا ذات صوفی از میان برخیزد و یا او به مقام خاصّ وحدت ذاتی با حق واصل شود؛ بل فنا، رمزی است برای محو صورت پدیده‌ها، بدان گونه که این محو، در هر لحظه‌ای از لحظات، استمرار دارد و در عین حال این صورت‌ها، در جوهر واحد مطلق؛ یعنی حق، باقی است. پس فنا، معنایی متعارض با فعل خلق نیست؛ بل یکی از دو چهره این فعل است و چهره دیگرش، همان بقاست و خلق، زنجیره‌ای از تجلیات الهی است که هر حلقه‌ای از این زنجیره، سرآغاز عیان شدن صور موجودات در واحد حق - که همان فنای آنهاست - در همان وقت عین عیان شدن آنهاست در صور تجلیات الهی دیگر که همان بقاست.» (عیفی، ۱۳۸۰: ۲۷۰).

عراقی، با کاربرد اصطلاحاتی جذّاب و قابل توجّه، به دو مبنای اساسی نظریه خلق مدام اشاره نموده است. وی برای رخ نگار، رنگ‌های متنوعی در نظر گرفته است و انعکاس آن را یا در جام باده یا در آینه به تماشا نشسته است. فخرالدین برای برجسته

ساختن عدم تکرار در تجلی از عبارات «هر زمان، زمان زمان، زمان به زمان و دم به دم» استفاده نموده است:

ساگردل زمی عشق لبالب دارند
 رخ‌نگار مرا هر زمان دگر رنگست
 ز نقش روی تو تا هیچ کس نشان ندهد
 ز عکس تابش آن باده می شود روشن
 ز عکس می چه عجب گر جهان منور شد
 که مه ز تابش خورشید می شود درخشان (همان، ۳۱۰)

همچنین عراقی، اتساع الهی را دلیل عدم تکرار در خلقت معرفی می‌کند و می‌نویسد: «محبوب در هر آینه، هر لحظه روی دیگر نماید. هر دم به صورتی دیگر برآید. زیرا که صورت به حکم آینه هر دم دیگر می‌شود، و آینه هر نفس به حسب احوال دیگر می‌گردد، شعر:

می‌نماید جمال او هر دم
 در هر آینه روی دیگرگون
 گه برآید به صورت آدم
 گه برآید به کسوت حوا
 از اینجاست که در یک صورت هر گز دوبار روی ننماید، و در دو آینه به یک صورت پیدا نیاید. ابوطالب مکی می‌فرماید که: «لَا يَتَجَلَّى فِي صُورَةِ لَئِثِينَ» یا چنانکه گفت: شعر

چون جمالش صد هزاران روی داشت
 بود در هر ذره دیداری دگر
 لاجرم هر ذره را بنمود باز
 از جمال خویش رخساری دگر
 چون یکست اصل عدد از بهر آنکه
 تابود هر دم گرفتاری دگر»
 (همان، ۴۶۷-۴۶۸)

باتوجه به مطالبی که در این شواهد مطرح شده، می‌توان ویژگی‌های اتساع الهی را به صورت زیر بیان کرد: ۱- در عالم هیچ صفتی و حالی در دو زمان باقی نمی‌ماند. نگار در هر لحظه، چهره‌ای تازه به نمایش می‌گذارد. ۲- هیچ صورتی دوبار ظاهر نمی‌گردد؛ بلکه در هر آینه، در هر لحظه، رویی دیگر ظاهر می‌شود.

عراقی، برای بیان دگرگونی و تنوع جلوه‌های حق، از کاربرد استعاره هر لحظه، به لباسی جدید در آمدن معشوق، غفلت نورزیده است (همان، ۲۳۳، ۲۴۰ و ۲۸۰).

به منظور کامل نمودن بحث عالم مثال، ضروری است که به معنای خیال، آن‌گاه که در مورد انسان به کار می‌رود، نیز اشاره‌ای بشود. خیال در مورد انسان، دارای دو معناست و دو معنای این واژه به یکدیگر بسیار نزدیکند. ویلیام چیتیک می‌گوید در معنای نخست، خیال همان نفس است؛ یعنی خود انسان است که به صورت «واسط روح نورانی مفارق الهی و جسم کثیف ظلمانی» ایفای نقش می‌نماید. پس نفس، هم نورانی است، هم ظلمانی؛ یعنی هم لطیف و عالی است و هم کثیف و دانی. در مورد معنای دوم خیال، که به انسان مربوط می‌شود- با کمی تسامح- می‌توان گفت؛ خیال، همان نیروی ذهن است که مظهر اسم قوی است و می‌تواند بین عالم روحانی و عالم جسمانی رابطه برقرار نماید (چیتیک، ۱۳۸۳: ۸۷-۹۰). قوه خیال در آدمی کمک می‌کند تا معانی عقلی، در قوالب حسی پدیدار گردند. این امر از دو طریق امکان پذیر است؛ یکی به طریق خواب و دیگری به طریق مکاشفه. ابن عربی برای عالم مثال اصطلاح «خیال منفصل» را به کار برده و برای قوه خیال انسانی، اصطلاح خیال متصل را به کار برده است. در توضیح این نام گذاری می‌توان گفت خیال متصل، با از بین رفتن شخص خیال کننده نابود می‌شود، اما خیال منفصل، به طور مدام، خاصیت تجسد بخشیدن به ارواح و معانی را، داراست. همچنین خیال متصل، جزئی از خیال منفصل و وابسته به آن است (ابن عربی، ۱۳۸۷: باب سیصد و هفتاد و یکم، ۴۴۹؛ ۱۳۸۵: باب سیصد و دهم، ۵۶۵-۵۶۶).

فخرالدین عراقی نیز خیال را، در سه معنا به کار برده است:

۱- عالم، خیال و خوابی بیش نیست. شاعر ترجیح داده عالم را دایره‌ای فرض کند که هر نقطه از آن، مرکز دایره به نظر آید. در ادامه گوید آن نقطه، انسان کامل یا مقام برزخیت جامع است:

در حقیقت هستی عالم خیالی بیش نیست وین خیالش چند ما را در گمان انداخته

(عراقی، ۱۳۸۶: ۸)

جهان خوابست و من در وی جمال یار می‌بینم از اینجا خواب در چشمم مگر بسیار می‌آید

(همان، ۲۸۰)

زین آب پدید شد حبابی	شده‌ژده هزار عالمش نام
آغاز جهان بین چه چیز است	بنگر که چه باشدش سرانجام
	(همان، ۲۸۲)
می‌نماید که هست و نیست جهان	جز خطی در میان نور و ظلم
	(همان، ۲۲۸)

بنابراین اشعار، مشخص می‌شود که موجود واقعی، حق است و باقی، همه نقش و خیالی
بیش نیستند:

معلوم کنی که اوست موجود	باقی همه چیزها مخیل
	(همان، ۲۶۲)
معلوم کنی که اوست موجود	باقی همه نقش‌ها مخیل
	(همان، ۲۸۲)
دیدند عیان که اوست موجود	ویشان همگی خیال و پندار
	(همان، ۲۸۵)

عراقی در جایی بیان کرده در خواب خوش مستی است و تا روز قیامت از این خواب
سربرنمی‌دارد. این برداشت، معنای تازه‌ای از خواب و خیال است؛ زمان بیداری را قیامت -
نه مرگ - می‌داند:

من مست می‌عشقم هشیار نخواهم شد	وز خواب خوش مستی بیدار نخواهم شد
زینسان که منم سرمست از باده دوشینه	تا روز قیامت هم هشیار نخواهم شد
	(همان، ۲۸۰)

۲- خیال را یکی از قوای ذهنی آدمی معرفی می‌نماید. گاهی این خیال را در خواب
می‌بیند. اما برای این مفهوم از خیال نیز حقیقتی در نظر نمی‌گیرد:

بر آن محسب که در خواب روی او بینی	خیال او بود آن، اعتبار نتوان کرد
	(همان، ۸۶)
عقل ار همه بنگارد نقشت به خیال آرد	کی تاب رخت دارد آخر چه خیالست این
	(همان، ۱۵۶)

«يَسُرُّ خَيَالَكُمْ فِي النَّوْمِ رُوحِي فَطُوبَى لَوَلِطَيْفِكُمْ دَوَامِ»
دیدن نقش شما در خواب، روحم را شادمان می کند و چه خوش بود هر گاه خیال و
شبح شما دوامی داشت. (همان، ۱۱۲)

نادیده رخس به خواب یک شب ای خفته ترا خیال تا کی؟ (همان، ۳۰۱)
در بیت بالا، شاعر دو معنای خیال را با هم آورده؛ با گفتن «ای خفته» اشاره به
حدیث «مردم خوابند وقتی بمیرند، بیدار می شوند» دارد و با آوردن «خیال تا کی؟» به قوای
ذهنی اشاره کرده است.

۳- همچنین عراقی، خیال را در معنای برزخ بین دو عالم از عوالم هستی به کار برده و
جهان را عکسی، از تابش آن حقیقت معرفی نموده، که اصلش تیره است اما مدام خلق
می شود:

ز عکس تابش آن باده می شود روشن جهان تیره کنون دم به دم زمان به زمان
ز عکس می چه عجب گر جهان منور شد که مه ز تابش خورشید می شود رخشان
(همان، ۳۱۰)

۴-۳- عالم ماده

آخرین مرحله تعین خلقی، عالم ماده است. در این مرحله، حقیقت وجودی، در مظاهر
صور مختلف، تجلی می نماید. ابتدای آن از عرش و کرسی است و انتهای آن اجسام
عنصری و صور مرکبات است. این مرتبه از خلقت را، عالم شهادت، عالم ملک و عالم
خلق نیز می نامند. عالم مادی شامل افلاک، عناصر و موالید است. اگر برای عالم اجسام، دو
بخش آسمانی و زمینی در نظر گرفته شود؛ صورت عالم اجسام، دارای قسم علوی و قسم
سفلی است. ابن عربی، معتقد است که عناصر یا قسم سفلی عالم جسمانی، از حرکات
افلاک پدیدار شده اند (ابن عربی، ۱۳۸۴: باب هفتاد و سوم، ۵۰۵). وی از پانزده فلک یاد
کرده است. به قول ابوالعلاء عقیفی «ظاهراً ابن عربی، بر سر آن نیست که در اینجا، یک
نظریه فلکی، وضع کند؛ بل می خواهد، به مراتب وجود، بالاترین و پایین ترین آن اشاره
کند.» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۹۸-۹۹).

شیخ اکبر در فتوحاتش، فلک شمس را برتر از همه افلاک یاد شده می‌داند. در اندیشه وی، این فلک در واقع، به منزله قلب افلاک است که هفت فلک بالای آن و هفت فلک در زیر آن قرار دارد. بعضی از آنها، در حقیقت فلک نیستند، ولی ابن عربی، همه را فلک می‌شمارد و آن افلاک را به منزله حواس ظاهری و حواس باطنی می‌داند (ابن عربی، ۱۳۸۷: باب سیصد و هفتاد و یک، ۴۵۹-۴۶۴).

لکن در جای دیگر، شیخ، در چگونگی ظهور موجودات می‌گوید: نخستین اسم مشخصی که قلم اراده، نوشت این بود که: «من می‌خواهم به خاطر تو ای محمد جهانی را که مُلک و فرمانروایی توست، بیافرینم. پس جوهره آب را، که خلقتش از زیر سرپرده بلند عزت بود، آفرید و من در حالی که چیزی با من نبود، در «عماء» می‌بودم. سپس خدای سبحان جوهره آب را تگرگی جامد، مانند گوهر - در گردی و سفیدی - آفرید و در آن بالقوه، جوهر و حقیقت اجسام و اعراض را به ودیعت نهاد. پس از آن، عرش را آفرید و بر آن، اسم «الرحمن» استیلا یافت، و کرسی را برقرار ساخت و دو قدم را در آن گذارد، پس به دیده جلال و عظمت، بدان جوهره، نظر افکند. آن جوهره از روی شرم و حیا اجزایش تحلیل رفته و گداخته شد و به صورت آب جاری گردید، و عرش او بر آن آب، پیش از وجود آسمان و زمین بود.» (ابن عربی، ۱۳۸۴: بخش اول، ۱۰-۱۲). با کف و حباب این آب، زمین آفریده شد. هنگام آفرینش و مالش زمین، آتش ظاهر شد. دودی از آن برخاست. با این دود، آسمان‌ها را آفرید و با ستارگان، آنها را زینت بخشید. (همان). وی در ادامه برای آیه «بغیر عمد ترونها؛ خدا [همان] کسی است که آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که آنها را ببینید، برافراشت.» (رعد: ۲)، چنین تأویلی را ذکر نموده است: آیه می‌گوید به ستونی که دیده نمی‌شود، آسمان را برپا داشته است؛ پس ستون وجود دارد؛ اما دیده نمی‌شود. ابن عربی، اوتاد چهارگانه را چهار رکن استوار و محکم زمین معرفی نموده است (همان). شیخ اکبر، در رسائل خویش، اوتاد را زیر مجموعه انسان کامل می‌شمارد که در عالم تصرف می‌کنند و نظم و ترتیب عالم را بدیشان منسوب می‌نماید. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۷۷). با این مفهوم، اصطلاح «اوتاد» دارای مفهوم وسیعی است که اعم از محدوده معنایی اصطلاح اوتاد در سلسله مراتب عرفانی است. در جای دیگر ابن عربی به صراحت

بیان کرده که انسان کامل، ستون آسمان است. وی می گوید خداوند به وسیله انسان کامل، آسمان را از اینکه بر زمین فرو افتد، محافظت می نماید و آن گاه که انسان کامل، به عالم برزخ رهسپار شود، آسمان فرو می ریزد (محمودغراب، ۱۳۸۶: ۷۸).

بعضی از شارحان آثار و اندیشه های ابن عربی از جمله قیصری و خواجه محمد پارسا، برای انسان کامل، عالم و حضرتی جدا در نظر گرفته اند و برخی دیگر، مانند جامی و کاشانی آن را جزء مراتب و جدا از حضرات خمس مطرح نموده اند. محور اساسی و مشترک آرای شارحان، این است که برترین و عالی ترین مظهر اسماء الهی، مرتبه انسان کامل است که «جامع جمیع مراتب» است. از آنجایی که مبحث انسان کامل، اصلی ترین و مرکزی ترین بخش در رابطه با حق و خلق است، مقاله حاضر از لحاظ حجم گنجایش پرداختن به آن را ندارد، لذا بحث درباره آن را به گفتاری دیگر وامی گذاریم.

۵- نتیجه

نتایج نهایی که از مباحث طرح شده می توان گرفت، عبارت است از:
- آثار فخرالدین عراقی، آینه ای است که آرا و اندیشه های ابن عربی، در آنها منعکس شده است.

- تمامی عرفان نظری عراقی درباره عشق و حالات و اغراض آن است. وی از کاربرد زیاد و دقیق اصطلاحات فلسفی در آثار خویش - به ویژه در دیوانش - خودداری نموده است. به عبارت دیگر، عراقی به دیدگاه های کلامی و فلسفی با آن طول و تفصیلی که در نظام فکری ابن عربی دارد، التفاتی نشان نمی داده است. در آثار وی، مسایل مربوط به عالم غیب، با بهره گیری از زبان عاشقانه، رنگ دیگری به خود گرفته است. عشق در آثار عراقی و ابن عربی، کلید واژه مهمی است که با وجود آن، زیبایی، طبیعت و انسان با حقایق الهی ارتباط تنگاتنگی دارد و امر احیای آفرینش، کنشی ناگسستنی است که به طور مستمر و بدون تکرار در جریان است.

- به سبب اینکه در اندیشه هر دوی آنها، عشق با وجود گره خورده و عشق، گرایش ذاتی وجود برای متجلی شدن است و ویژگی خاص وجود، دور از دسترس شناخت و فهم

است؛ پس هر چه که از شئون وجود باشد، مانند عشق و زیبایی و... نیز قابل شناخت و فهم نیستند.

- در منظر ایشان، پیدایش و نمود عشق با اشاره به دو نام جمال و نور بوده است. بدین گونه که صادر اول از ذات خداوند یک حقیقت کلی است. آن حقیقت کلی، همانند هوای تنفسی بر اعیان ثابت‌ه یا وجود علمی مخلوقات گذر نموده و بر حسب استعداد و درخواست آنها در هر گذری از گذرگاه‌هایش به شکلی درآمده است. از این شئون ذاتی با عنوان حضرات خمس یاد نموده‌اند. آنها عبارتند از: ۱- احدیت ۲- واحدیت ۳- عالم عقل ۴- عالم خیال ۵- عالم ماده.

- مرتبه قرار گرفتن در دستگاه منظم هستی، روابط میان این حضرات یا مراتب را مشخص می‌سازد. رابطه حاکم به صورت رابطه فعل و انفعالی است. هر مرتبه پایین‌تر، سایه و انعکاسی از مرتبه بالاتر است و در کل مراتب، رابطه رب- تأثیرگذار و واسطه خلقت- و مرئوب- تأثیرپذیر- تکرار شده است.

کتابنامه

الف- کتابنامه فارسی

- ۱- قرآن (۱۳۷۹)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ۲- آشتیانی، سید جلال (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
- ۳- ابن عربی (۱۳۶۰)، تبیان الرموز یا شرح و ترجمه مقدمه شرح فصوص الحکم، ترجمه فخرالعلماء کردستانی، کوشش کننده: محمود فاضل مشهد: چاپخانه خراسان.
- ۴- _____ (۱۳۶۷)، رسائل ابن عربی (۵ رساله فارسی شده)، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- ۵- _____ (۱۳۸۵)، حقیقه الحقائق، ترجمه شاه داعی شیرازی، مصحح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- ۶- _____ (۱۳۸۶)، انسان کامل، گردآوری محمود محمودالغراب، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: جامی.
- ۷- الهامی، داود (۱۳۷۹)، داوری‌های متضاد درباره ابن عربی، قم: مکتب اسلام.
- ۸- امینی نژاد، علی (۱۳۸۷)، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی: کلیات، تاریخ عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی و...، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله .
- ۹- پارسا، خواجه محمد بن محمد (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۰- پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸)، سلطان طریقت: سوانح و شرح آثار خواجه احمد غزالی، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- ۱۱- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲)، دیدار با سیمرغ: شعر و اندیشه‌های عطار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- ۱۲- جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۵۲)، *اشعه اللمعات جامی، سوانح غزالی، شرح دو بیت مثنوی و...*، به تصحیح و مقابله حامد ربّانی، تهران: انتشارات کتابخانه علمیّه حامدی.
- ۱۳- _____، (۱۳۵۶)، *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: ویلیام چیتیک، پیشگفتار: سید جلال آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- ۱۴- _____، (۱۳۸۱) *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: ویلیام چیتیک، پیشگفتار: سید جلال آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۵- جهانگیری، محسن (۱۳۵۹) *محبی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳) *عوامل خیال (ابن عربی و مسأله کثرت دینی)*، ترجمه سید محمودیوسف ثانی، تهران: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، معاونت پژوهشی.
- ۱۷- حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۳۸۲)، *بررسی تطبیقی ختم ولایت از دیدگاه ابن عربی و سید حیدر آملی*، نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۵۹، صص ۴۲-۴۷.
- ۱۸- خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن زاده آملی، چاپ دوم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۹- *دانشنامه جهان اسلام* (۱۳۸۴)، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، مدخل جبرئیل، طیبه کرمی، جلد نهم، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- ۲۰- راتکه، برنند و اولین، جان (۱۳۷۹)، *مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی*: دو اثر از حکیم ترمذی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- ۲۱- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیر کبیر.

- ۲۲- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر، با مقدمه و تحلیل هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۳- شاه نعمت الله ولی (۱۳۵۷)، رساله های حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی، به سعی جواد نوربخش، جلد چهارم، چاپ دوم، تهران: خانقاه نعمت اللهی.
- ۲۴- شهود عاشقانه: مجموعه مقالات در نکوداشت محیی الدین ابن عربی (۱۳۸۴)، به اهتمام محمود اسعدی، تهران: جهان فرهنگ.
- ۲۵- شیخ الاسلامی، علی (۱۳۸۶) خیال و مثال و جمال در عرفان اسلامی، چاپ دوم، تهران، فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- ۲۶- شیخ مکی، ابو الفتح محمد (۱۳۶۴) الجانب الغربي فی حل مشکلات الشيخ محیی الدین ابن عربی، به اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- ۲۷- شیرازی، شیخ یار علی (خطی) لمحات در شرح لمعات. شماره بازایی در کتابخانه ملی ایران: ۱۸۸۵۸-۶.
- ۲۸- شیمل، آن ماری (۱۳۷۷) ابعاد عرفانی اسلام، چاپ چهارم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۹- صانع پور، مریم (۱۳۸۵) محیی الدین ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق، تهران: نشر علم. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ۳۰- عراقی، فخرالدین ابراهیم (۱۳۸۶) کلیات فخرالدین عراقی، به تصحیح و توضیح نسرین محتشم (خزاعی) تهران: زوآر. جامع علوم انسانی
- ۳۱- _____، (خطی) لمعات فخرالدین عراقی، شماره بازایی در کتابخانه آستان قدس رضوی: ۲۳۱.
- ۳۲- عقیفی، ابو العلاء (۱۳۸۰) شرحی بر فصوص الحکم، شرح و نقد اندیشه ابن عربی، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- ۳۳- فاضل تونی، محمد حسین (۱۳۸۶) تعلیقه بر فصوص، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات مولی.

- ۳۴- فناری، شمس‌الدین محمد بن حمزه (۱۳۷۴) ترجمه مصباح الانس حمزه فناری یا پیوند استدلال و شهود در کشف اسرار وجود صدرالدین قونوی، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۳۵- قونیوی، صدرالدین محمد بن اسحاق (۱۳۷۱) الفکوک، مقدمه و تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۳۶- قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۷- کرین، هانری (۱۳۸۴) تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- ۳۸- محمود الغراب، محمود (۱۳۸۶) انسان کامل محیی‌الدین ابن عربی، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: جامی.
- ۳۹- _____، _____ (۱۳۸۷) عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی، ترجمه سیدمحمد رادمنش، تهران: جامی.
- ۴۰- مظاهری، عبدالرضا (۱۳۸۷) شرح تعلیقه‌ی آیه الله العظمی امام خمینی بر فصوص الحکم، تهران: علم.
- ۴۱- _____، _____ (۱۳۸۷) اندیشه ابن عربی، تهران: علم.
- ۴۲- نصر، حسین (۱۳۶۱) سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام چاپ چهارم تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۴۳- وینستن ماریس، جیمز (۱۳۸۷) جهت‌ها و حرکت‌ها: اندیشه اسلامی در تمدن جهانی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: جیحون.
- ۴۴- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۸) مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش عطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.

ب: کتابنامه عربی

- ۴۵- ابن عربی (بی‌تا) الفتوحات المکیه، بیروت- لبنان: دار إحياء التراث العربی.

- ۴۶- _____ (۱۳۳۶) انشاء الدوائر، للشيخ الاكبر محيي الدين ابن عربي ويليه كتاب عقله المستوفز ويليه كتاب التدبيرات الالهيه في اصلاح الملكة الانسانيه، ليدن: مطبعه برييل.
- ۴۷- _____ (۱۴۱۵) منزل المنازل الفهوانيه و معه رساله ابن عربي بمؤلفاته و رساله في أسرار الذات الإلهيه، تحقيق و تقديم: سعيد عبدالفتاح، قاهره: دارالنهار.
- ۴۸- _____ (۲۰۰۳) الجلال و الكمال، حقه و ضبطه و قدم له عبدالرحيم مارديني، دمشق: دارالمحبه و بيروت: دار آيه.
- ۴۹- جندی، مؤيدالدين، (۱۳۸۱) شرح فصوص الحكم، صححه وعلق عليه الاستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، قم: بوستان كتاب قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم) ويرايش دوم.
- ۵۰- قيصري، محمد داوود (۱۳۸۱) رسائل قيصري: التوحيد و النبوه و الولايه و...، با حواشي محمدرضا قمشه اي، با تعليق و تصحيح و مقدمه سيد جلال الدين آشتياني، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران.
- ۵۱- كاشاني، كمال الدين عبدالرزاق بن جلال الدين (۱۳۸۳) شرح فصوص الحكم، صححه و قدم و علق عليه: مجيد هادي زاده، با اشراف جلال الدين آشتياني، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.