

تناح اسماء

در نظام فکری ابن عربی

عبدالرضا مظاهری، استاد گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
فاطمه محمد*، دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

چکیده

از جمله موضوعات مهمی که ابن عربی بر اساس مبانی عرفانی خود درصدد تبیین آن برآمده، رابطه وحدت و کثرت یا نحوه نشئت کثیر از واحد است. او در راستای پرداختن به مراتب عالم و برشمردن جایگاه حضرات و درجات هستی، به ارائه مبحث اسماء و صفات حق پرداخته و با تبیین صدور اسماء از ذات و روابط حاکم بر آنها، تحت دو عنوان «تناح» و «تقابل» اسماء، سعی در توضیح چگونگی صدور اسماء کثیر و خلقت موجودات از ذات واحد بسیط نمود. با توجه به عمق و دامنه بحث، در نوشتار حاضر، بشیوه توصیفی و به اجمال، به مبحث تناح اسماء در نظام فکری ابن عربی ذیل عناوین فرعی معنا و تکثر اسماء، تناح اسماء، اقسام تناح و در نهایت، جمع بندی این مبحث خواهیم پرداخت. امید است این نوشتار بتواند شاکله‌یی کلی از موضوع مورد بحث بدست دهد.

مقدمه

«تناح اسماء» در نظام فکری ابن عربی در کنار «تقابل اسماء» تعریف شده است که چگونگی فیض هستی از واحد به کثیر را بتصویر میکشد. او با بیان تناح به چگونگی کثرت اسماء و بینهایت بودن جهان هستی پرداخته و راز خلقت را در حرکت حبی که منجر به تناح میشود میداند و اشاره دارد که نکاح ساری در جمیع ذراری صورت میپذیرد؛ منتها با توجه به گستره بحث و همچنین وضوح بخشی به آن، موضوع نوشتار حاضر به جزء نخستین پرداخته و بعنوان مدخل بحث، لازم میداند ابتدا به بیان معنای اصطلاحی اسماء در عرفان و سپس با توضیح تکثر اسماء از ذات باری، به روشن سازی ضمیر مخاطب برای فهم مؤثر نکاح اسماء و رویش خلقت کثیر از واحد پردازد.

اسم و معنای اصطلاحی آن در عرفان

اسم در لغت کلمه‌یی است که بوسیله آن چیزی یا کسی را میخوانند و بدان مردم یا چیزها را نامند یا

کلیدواژگان

تناح اسماء اسماء سبعه تکثر اسماء
حرکت حبی انسان کامل ابن عربی

(نویسنده مسئول) Email: fmohammad90@gmail.com*

تاریخ تأیید: ۹۴/۶/۱۸

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۵

معین نمایند^۱ که البته مقصود از اسم بالعرض است نه بالذات، چون آنچه از بالذات منظور است، مسمی است نه اسم^۲. در واقع، اسم همان معرف شیء و طریقی برای اشاره به آن است.

در عرفان اسم عبارتست از ذات با صفت معینی از صفاتش و تجلی مخصوصی از تجلیاتش؛ مثلاً «رحمان» ذاتی است که با «رحمت» منبسط تجلی کرده باشد^۳. بعبارت دیگر، اسم به اصطلاح اهل عرفان عبارتست از ذات به اعتبار معنایی از معانی. هر یک از معانی حقیقیه خارجی، چون بشرط لا اعتبار شود؛ یعنی بشرط لا در معرض شهود عرفانی قرار گیرد، نعت و صفتی از نعوت و صفات الهی میباشد. این اوصاف اگر وجودی باشند، اوصاف جمالیه و اگر عدمی و سلبی باشند، اوصاف جلالیه نامیده میشوند؛ نظیر علم، قدرت، تقدیس. هرگاه این معانی لا بشرط اعتبار شوند، یعنی ذات در آئینه آن معنی و از طریق حجاب آن متعین و مشاهده شود، اسمی از اسماء جمالی یا جلالی الهی (مانند علیم، قدیر، قدوس و ...) حاصل میگردد. از آنجا که اسماء و صفات الهی نزد اهل عرفان، امور لفظی یا مفهومی نبوده بلکه حقایق تکوینی و تعینات خارجی میباشد، بحث آنان پیرامون عینیت یا جدایی اسم از مسمی ناظر به یگانگی یا مغایرت اسماء لفظی با ذات نیست بلکه متوجه اسماء تکوینی است^۴.

بتعبیر جیلی، اسم همان است که مسمّا (ذات) را در فهم معین میکند و در خیال، صورت میندود و در وهم، حاضر میسازد و در فکر، مورد تدبیر قرار داده و در قوه ذاکره حفظ مینماید و در عقل [به وجود ذهنی] موجودیت میبخشد. نسبت اسم به مسمّا نسبت ظاهر است به باطن و به این اعتبار عین مسمّا است^۵. به حق تعالی نیز جز بوسیله اسماء و صفاتش نمیتوان

رسید و جز راه اسم، طریقی بسوی او نیست^۶. اهمیت اسم شناسی و علم الاسماء در عرفان از دو جهت است:

۱. حق جز از طریق اسماء و صفات خویش ربطه‌یی با ماسوای خود ندارد (نه در جنبه خلق و قوس نزولی و نه در جنبه معرفت و قوس صعودی)؛ یعنی حق تعالی از حیث ذاتش با هیچ شیئی ارتباط ندارد و از اینرو متصف به «غنی عن العالمین» است^۷. بنابراین، معرفت به حق تعالی نیز جز از راه اسماء و مظاهر او امکان ندارد.

۲. ربط وحدت به کثرت و ظهور وحدت در کثرت، جز از طریق اسماء و لوازم آنها (اعیان ثابته) میسر نیست و اسماء و صفات، هم سمت مبدئیت اشیاء را دارند و هم منتها و غایت آنها هستند. ابن عربی نیز پیونددهنده وحدت به کثرت و بالعکس را همین اسماء میدانند و معتقد است حق تعالی هم واحد کثیر (بحسب اسما) است و هم کثیر واحد^۸.

تکثر اسماء و سریان وجود

هریک از اسماء اثر و مظهر میطلبند و چنانکه ابن عربی اشاره نموده، محال است اسمی بدون اثر و مظهر تصور شود، چراکه اگر اسمی از اسمای حق، بدون حکم و اثر باشد، این اسم و تعین معطل و بی‌غایت و بیهوده

۱. معین، فرهنگ معین، ص ۱۲.

۲. سراج طوسی، اللمع فی التصوف، کتاب اول، باب اول.

۳. خمینی، شرح دعای سحر، ذیل «اللهم انی استلک باسمائک کلها».

۴. جوادی آملی، تحریر تمهد القواعد، ص ۴۰۵.

۵. جیلی، الانسان الکامل، ج ۱، ص ۲۵.

۶. همان، ص ۳۳.

۷. آملی، نقد النقود، ص ۷۰۸؛ ملاصدرا، ایقاظ النائمین، ص ۱۱-۸.

۸. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۲۳۱ و ۲۳۲.

خواهد بود که این محال است.^۹

از آنجا که ذات الهی، غیب الغیوب است و مخزنی است که نه کسی را به او ارتباط است و نه او با چیزی ارتباط دارد، برای تصور نحوه ظهور و بروز اشیاء از حق متعال، به حلقه رابط بین ذات و مظاهر نیاز است؛ حلقه‌یی که بمنزله کلید و مفتاحی برای آن خزینه غیبی و ظهور آن باشد.

در واقع، اسماء واسطه فیض و مربی حقایق وجودیند؛ فیض وجود از طریق اسماء به ممکنات میرسد. مبدأ و معاد عالم، حقایق اسماء الهی و تجلیات آنهاست.^{۱۰} با تدبیر در دعای شریف جوشن کبیر که جلوه‌گاه اسماء الهی و نماینگر صحنه بروز تأثیر آنها در جزء جزء ارکان خلقت و عالم و آدم است، نیز این نکته بدست می‌آید که در واقع، آنچه در عالم کار میکند و اثر دارد، اسماء و صفات الهی است.

اسماء ملفوظ، اسماء اسمائند. مقصود از اسماء صور ملفوظ اسماء نیست، زیرا اسماء ملفوظ غیر از نفس اسماء است.^{۱۱} در مورد حق تعالی، اسم عین مسماست؛ ذات مشترک میان تمام اسماء و کثرت در اسماء بعلت کثرت در صفات میباید. این تکثر به اعتبار مراتب عینی صفات است که از آن به «مفاتیح غیب» تعبیر میشود. امهات صفات الهی، حیات و اراده و قدرت است که اظلال مفاتیح غیبند و الوهیت ظل ذات میباید.^{۱۲}

استناد عالم به حق از طریق مرتبه الوهیت صورت میپذیرد که مشتمل بر حقایق کلی است و اهل ظاهر آنها را حیات، علم، اراده و قدرت میخوانند. الوهیت مرتبه‌یی از ذات باری تعالی است که نسبتش به ذات همچون نسبت سلطنت به سلطان است. تمایز هر مرتبه نسبت به صاحبش امری معقول است نه امری موجود در خارج، زیرا هیچ مرتبه‌یی صورتی زائد بر

■ تناکح اسماء نوعی ترکیب

در میان اسماء الهی است که به

تأثیر و تأثر اسماء از یکدیگر و

پیدایش مظهري که صورت

و حدانی جامع آنهاست

می‌انجامد، بنحوی که مظهر تحقق

یافته دارای خاصیتی غیر از خاصیت

مظهر هر یک از دو اسم گردد.

..... ◊

صاحبش ندارد، لیکن تنها صاحب آن مرتبه باقی میماند بدون اینکه از مرتبه اثری باقی مانده باشد.^{۱۳} ابن عربی و بسیاری از پیروان او آفرینش عالم را نتیجه تقاضای ظهور احکام اسماء میدانند که بحکم این تقاضا اسماء الهی به اذن الله به ایجاد اعیان تعلق یافتند.^{۱۴}

مرتبه ذات و هویت غیبی، وجود صرف است که هیچ اسم و رسمی برای آن نمیتوان لحاظ کرد و تمام تعینات در آن مستهلکند. تعیین این مرتبه در اسم

۹. همو، المسائل، ص ۱۲.

۱۰. علامه طباطبایی معتقد است با تدبیر در کتاب الهی میبینیم که خداوند در آیات توحید، اسماء خاص و جزئی پدیده‌ها را با اسماء عام و کلی تعلیل مینماید؛ چنانکه در سوره رعد و حدید و آیات فراوانی مشاهده میکنیم که توضیح خلق و قیومیت حق تعالی و سایر اسماء افاضه، همچنین بیان مراحل عود بشر مثل مرگ و برزخ و حشر و ... همه با اسمائی مناسب که در مفهوم با وقایع ذکر شده مناسبت دارند، ذکر میشود. ایشان سپس بحث علم الاسماء را بعنوان یکی از مختصات قرآن کریم ذکر مینمایند (رسائل توحیدی، ص ۱۰۴).

۱۱. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱۲، ص ۱۷۵؛ لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۱۷۸.

۱۲. ابن فناری، مصباح الانس، ص ۳۷۹ - ۳۷۸.

۱۳. ملاصدرا، مفتاح الغیب، ص ۵۲۲.

۱۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۵، ص ۹۵ - ۹۳.

جلالة «الله» نمایانگر است که تعیین کلی و کمالی و در بردارندهٔ جمیع تعینات کمالی دیگر میباشد و چون بر همهٔ اسماء احاطه دارد، آن را «امام الاثمه» اسماء خوانند.

در اینجا لازم است به اصطلاح «اثمه اسماء» نیز اشاره کنیم؛ از بین اسماء، برخی امام و پیشوایند که ممکنات بدانها نیاز ضروری دارند و عبارتند از: حی، عالم، مرید، قائل و قادر.^{۱۵} از سوی دیگر، امهات اسمای سبعة (هفتگانه): مرید، قادر، عالم، قائل، جواد، مقسط و حی، رب الارباب اسماء دیگر میباشند که مفاتیح اولیه (کلیدهای آغازین) برای تحقق این عالمنده.^{۱۶}

جامی نقش این اسماء در تحقق عالم را چنین بیان میکند: (۱) حی موجب حضور است با بایستگی ایجاد و شعور به مصلحت و تدبیر کلی. (۲) عالم مفصل آن تدبیر است. (۳) مرید مخصص و مرتب ایشان است در ظهور در مرتبه یا مراتبی. (۴) قائل مباشر امر ایجاد است بمعنای کلمهٔ «کن». (۵) قادر ممد اوست و مؤثر به این قول. (۶) جواد معین و معطی حصص وجودی است به هر حقیقتی. (۷) مقسط، مثبت و معین محل و مرتبه‌یی است که آن موجود در وی ظاهر خواهد شد.

اسم «الله» جامع جمیع اسماء و صفات است و بهمین خاطر در همهٔ اسماء تجلی دارد؛ دیگر اسماء ظهور و صورت این اسم هستند و الله باطن و غیب آنهاست. از اینرو اولین حقیقتی که از تجلی فیض اقدس در عالم ربوبی تعیین یافت، اسم اعظم «الله» بود و از ظهور آن سایر اسماء ظاهر شدند، اگرچه ظهور و تجلیات این اسم هم از نظر کیفیت و هم از نظر کمیت نامتناهی است و در هر مظهري به اندازهٔ استعداد و ظرفیتش که در عین ثابت آن منظوری است،

تجلی و ظهور نموده است. از این جهت سایر اسماء از جهت سعه و ضیق با یکدیگر متفاوتند. بیقین در این ظهورات نامتناهی، ظهوری تام که جامع جمیع ظهورات باشد، وجود دارد که آن همانا حقیقت انسان است؛ چنانکه خداوند میفرماید «نفخت فيه من روجی»^{۱۷}.

هر یک از تعینات و اعیان عالم هستی مظهر یک یا چند اسم الهیند، مگر انسان که صورت جامع اسماء الهی است، زیرا همهٔ اسماء متقابلهٔ خداوند عام از اسماء جلالی و جمالی - بر حسب قابلیت انسان در او جمع آمده است^{۱۸} تا جایی که هر یک از اعضا و قوای او مظهر یک اسم است؛ عقل او مظهر اسماء لطیفه است و نفس او مظهر اسماء قهریه^{۱۹}. در واقع، هر مظهر و موجودی را اسمی است که رب و مربی

۱۵. این چهار نام از حیث احتیاج خلق بدانها نظیر عناصر اربعه‌اند و در پی آنها، اسماء چهارگانه، یعنی دو اسم «مدبر و مفصل» و سپس دو اسم «جواد و مقسط» قرار دارند که از این دو اسم اخیر، جهان غیب و شهادت و سرای دنیای آخرت پدید آمده‌اند.

۱۶. جامی، نقد النصوص، ص ۳۷؛ کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ص ۳۳. توضیح آنکه: اسم «حی» منشأ تحقق و حضور ممکنات (اعیان ثابتة) در علم حق و حضرت علمیه او و نیز منشأ علم او به وجود مصلحت کلی در خلق میگردد، اسم «عالم» آن مصلحت کلی را بحسب نظام علمی ربانی (که حاصل ترتیب اعیان ثابتة در حضرت علمی حق است) مشخص میکند، اسم «مرید» آن اعیان را بجهت ظهور در جهان عینی و وجود خارجی مشخص مینماید (الشیء ما لم يتشخص لم يوجد)، اسم «قائل» باعث تحقق اعیان در خارج با کلمهٔ «کن» وجودی میباشد، اسم «قادر» باعث تأثیر این قول در عالم میگردد، اسم «جواد» به هر مظهري حصه‌یی وجودی اعطا مینماید و بالأخره اسم «مقسط» بحسب استحقاق و رتبهٔ هر موجودی در خلقت، محل و مرتبهٔ آن را معین میکند.

۱۷. حجر، ۲۹؛ آشتیانی، شرح مقدمه فیصری، ص ۶۵۱.

۱۸. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۳۵ - ۱۳۴.

۱۹. رحیمیان، تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۱۶۵ - ۱۶۳.

اوست و مربی هیچ موجود و مظهري مگر انسان کامل، چنانکه خواهد آمد، «کل اسماء» نميباشد.^{۲۰} اگرچه با دید عمیقتری میتوان دریافت که در واقع، هر موجودی مظهریت همه اسماء متعلق به ایجاد را بنحو کمون و بالاجمال دارد^{۲۱}، هرچند برخی بنحو بارزتر و قویتر در او ظهور دارند اما اسمی خاص غالب بر آن ميباشد و از اینرو آن موجود را به آن اسم منسوب میکنند.^{۲۲} «حقیقت محمدیه» صورت اسم جامع الهی و رب اسماء است و از طریق آن فیض به تمامی اسماء میرسد و همه اسماء از آن اسم استمداد میجویند. او نقطه مرکزی دایره وجود است که بحکم وحدت، واحد و به اعتبار کثرت، متعدد است.^{۲۳}

به اعتقاد ابن عربی اسم همان ذات است که متصف به صفتی شده باشد ولی این اتصاف باعث تکثر ذات نمیشود؛ یعنی هرگاه به اسم توجه کنیم ذات را دیده ایم منتها از پس پرده صفت. وی اسم و مسمی را از وجهی عین هم و از سوی غیر هم میبیند؛ اسماء از آن جهت که ذات را نشان میدهند عین مسمایند اما از آن جهت که مبین صفاتند، با آن متفاوتند. این امر زمینه اعتقاد به کثرت در وحدت را فراهم می آورد.

خداوند «واحد کثیر» است؛ چنانکه ابن عربی میگوید:

وجود حق فقط خداست؛ [البته] از حیث ذات و عینش نه از حیث اسمائش، چراکه اسماء او دو مدلول دارند. یک مدلول عین او و عین مسمی است و مدلول دیگر، همان چیزی است که هر اسم را از اسمی دیگر جدا میکند. پس روشن شد که از چه جهت هر اسمی عین اسم دیگر است و از چه جهت غیر آن.^{۲۴}

بزعم ابن عربی هر اسمی از آن حیث که ذات را نشان میدهد، همه اسماء را در بردارد، چراکه ذات مستجمع جمیع صفات است. پس هر موجودی در باطن خویش همه موجودات را در بر دارد و همین معنای وحدت وجود است.

هر اسم الهی به جمیع اسماء الهی مسمی میشود چراکه هر اسمی دلالت دارد بر ذات و بر معنایی که از آن مشتق شده است... پس از حیث دلالتش بر ذات، جمیع اسماء را داراست و از حیث دلالتش بر معنایی که بدان متفرد است، از غیر خودش متمایز میشود، مانند رب، خالق، مصور و غیره. پس اسم از حیث ذات همان مسمی است و از حیث معنایی که از آن ساخته شده، غیر مسمی است.^{۲۵}

۲۰. غراب، شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۷-۱۰۵.

۲۱. عقیفی، شرح فصوص الحکم، ص ۷۱؛ ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۰۱؛ خمینی، مصباح الهدایه، ص ۳۴؛ همو، شرح دعای سحر، ص ۲۹.

۲۲. غراب، شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۷-۱۰۵. ابن عربی همین اسم الهی خاص را مصحح قول به وجه خاص و ارتباط هر موجود با حق تعالی که منحصر به او و مجرای فیض اوست، میدانند. جیلی در فصولی از کتاب خود، الانسان الکامل، اسماء و صفات الهی را بحسب تجلیات وجودی (نزولی) و شهودی (صعودی) آنها مورد بررسی قرار داده و اثر هر یک از آنها را در عالم آفرینش و نیز در نفس عارف، مشخص نموده است، از جمله در ص ۴۹، نقش صفت ربوبیت در عالم و دو نوع تجلی معنوی و صوری آن و نیز در صفحات ۸۸-۷۳، نقش صفت حیات و مظاهر آن در خلق، درجات مختلف خلق از حیث اتصاف به حیات، صفت علم و اراده و نقش آن دو در عالم، مظاهر نه گانه اراده در عالم (میل، ولع، صبابه، شغف، هوی، عزم، حب و ود و عشق) و نیز قدرت و کلام و سمع و بصر و اثر آنها در ظهور عالم را بررسی کرده است.

۲۳. قونوی، الفکوک، ص ۱۹۳.

۲۴. ابن عربی، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۰۴.

۲۵. همان، ص ۸۰-۷۹.

مهمترین مسئله نزد ابن عربی نه اثبات وحدت بلکه توجیه کثرتی است که محلّ وحدت نباشد. اسماء منشأ کثرت در عالم عین میباشند و اگر اسماء نبودند ما راهی به شناخت خدا پیدا نمیکردیم. حق و خلق با آنکه دو وجه از یک وجودند اما روابط بسیار مختلف و پیچیده‌یی میانشان برقرار است. اسماء الله در نظام فکری ابن عربی برای توصیف این روابط بینهایت گوناگون و تبیین پارادوکس وحدت و کثرت بکار می‌رود.^{۲۶}

از دیدگاه ابن عربی اسماء برزخ میان وحدت و کثرتند، زیرا یک وجود بیشتر نیست. او از دو احدیت یاد میکند: احدیت احد و احدیت کثرت. خدا از حیث ذاتش احدیت احد دارد و از حیث اسمائش احدیت کثرت. این دو مبدأ، دو حضرت احدیت و واحدیتند. همه تنوعات عالم و مراتب و درجات آن به اسماء باز میگردند. اسماء خدا دو گونه‌اند: اسمائی که انسانوارند و به صفات آدمیان نزدیک‌ترند، مانند: سمیع و بصیر و ... و اسمائی که جهان را بطور کلی نشان میدهند و انسانوار نیستند، مانند: چهار اسم اول و آخر (کثرت طولی عالم و تفاوت‌های شبه‌زمانی را نشان میدهند) و ظاهر و باطن (تفاوت‌های عمیق و مکان و مراتب اشیاء و تفاوت‌های شبه مکانی را نشان میدهند).

ذات حق در هویت غیبیه‌اش هیچگونه تجلی‌یی ندارد و تنها در مرحله اسماء و صفات است که پیدایش و تجلی آغاز میشود. این مرتبه همان حضرت الوهیت است که بواسطه اسماء پدید می‌آید و واسطه و برزخ میان ذات و جهان پدیدار است. از سویی، اسماء چیزی جز ذات حق نیستند، از اینرو میتوان گفت او خود بین ذات خویش و عالم خلق فاصله شده است. پس اگر خلق ظاهر حق و حق باطن خلق باشد، میتوانیم ظهور اسماء را گاه به حق و گاه به خلق نسبت

دهیم. بنابراین، اسماء که دلالت بر ذات دارند چون عین مسمّایند، او را نشان میدهند و چون برزخند در همان حال برای ذات، سترو حجاب محسوب میشود. کثرت در عالم با کثرت اسماء الهی توجیه میشوند. ابن عربی امهات اسماء یا اسماء کلی الهی را محدود میداند ولی معتقد است اسماء جزئیة الهی که تحت آن کلی قرار دارند و جمیع تعینات را شامل میشوند، نامتناهینند. جامی در نقد النصوص در فص آدمی مینویسد:

کلیات اسماء حسناى الهی، نود و نه (به یک نقل) یا هزار و یک اسم است (به نقل دیگر) ولی جزئیات آن بیشمار است، زیرا اسماء تعینات الهیند در حقایق ممکنات و از آنجا که ممکنات بیشمارند، تعینات الهی که حقایق آنهایند نامتناهی خواهند بود. پس اسماء الهی نیز نامتناهینند.^{۲۷}

به این ترتیب، از نظر عرفا تجلیات حق یک سلسله مراتب طولی دارد که اولین تجلی مقام واحدیت است که تجلی اسماء خداوند است و اسماء کلیه مربوط به این مقام است. بعد از ترکیب یا عبارتی تناکح این اسماء، اسماء جزئیة پدید می‌آیند که هر یک مظهري در عالم کون یا کائنات دارند و از آنجا که عالم کائنات نامحدود است، اسماء جزئیة الهیه نیز نامحدود بشمار می‌آیند - چنانکه قرآن میفرماید: «بگو اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگارم مرکب شود، هر آینه پیش از آنکه کلمات پروردگارم پایان پذیرد دریا پایان می‌یابد»^{۲۸} - اگرچه کلیات این اسماء که بمنزله اصول

۲۶. کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۵۶۴.
 ۲۷. جامی، نقد النصوص، ص ۸۴.
 ۲۸. کشف، ۱۰۹.

آنهايند، قابل شمارشند. هريك از اسماء جاياگاهي دارند و جزئيات اسماء نيز كه از تناكح آنها حاصل ميشوند براي خود جاياگاه خاصي دارند و اينها قابل تبديل يا تخلف نيست. همه هستي در سلسله طولی و عرضی، جلوه‌های ذات حقند و مظاهر تعینات اویند؛ اعم از تعین اول كه مقام احدیت است و تعین ثانی كه تجلی اول و مقام واحدیت است و تجلی ثانی كه تجلی فعلی و ظهور احكام اعیان ثابتة است.

تناكح اسماء و حرکت حبی آفرینش

نكح یا نكاح در لغت به معنی ازدواج و عقد نكاح است. در قرآن نيز نكاح در همه موارد به معنی تزویج و ازدواج آمده است.^{۲۹} نتیجه تناكح، تولد، تكون یا ظهور است. در نكاح معنوی نيز تركيب اصغر و اكبر بوساطت اوسط، سبب پیدایش فرزند (نتیجه) میشود. در عوالم هستی نيز بهمین صورت، تولد، تكون و ظهوری حاصل میشود. تناكح اسماء عبارتست از اجتماع اسماء الهی بوساطة توجه ذاتی به ابراز و اظهار عالم هستی، بر پایه ترکیب، جمع و استحالة میان اسماء كه بر چهار قسم کلی است و نكاح جزئی نامتناهی است. به بیان صدرالدین قونوی، تمام موجودات عالم دارای دو صفت تأثیر و تأثرند كه ودیعة الهی در تمام حقایق هستی است. تنها موجودی كه تنها متصف به صفت تأثیر است نه تأثر، حق تعالی میباشد.^{۳۰}

تناكح اسماء نوعی تركيب در میان اسماء الهی است كه به تأثیر و تأثر اسماء از يكديگر و پیدایش مظهري كه صورت وحدانی جامع آنهاست می انجامد، بنحوی كه مظهر تحقق یافته دارای خاصیتی غیر از خاصیت مظهر هريك از دو اسم گردد؛ چنانكه ویژگی موجودی كه مظهر دو اسم القادر و الرحيم است با

خاصیت موجود در مظهر هر يك از القادر و الرحيم متفاوت است و این استعاره اشاره به این حقیقت دارد كه اسماء و صفات حق بحسب تركيبات و تلفیقاتی كه بین آنها انجام میشود، افاضه و ظهورات گوناگون و بتبع آن، مظاهر مختلفی خواهند داشت.^{۳۱}

نكاح و تناكح مربوط به اجتماع اسماء است. نكاح سرّ جمعی احدی و توجه و عنایت الهی به مفاتیح الغیب است و منكوح هیئت اجتماعی قابل. مراتب نكاح نيز شامل اقسام نكاح روحی، نفسی و طبیعی است و مولود ثمره‌یی از تعین وجودی میباشد. تفاوت مولود ناشی از تفاوت در مرتبة اجتماع و تناكح است. هر اسم بتنهایی منشأ بروز مظهر و خاصیتی كه مؤدی به غایت خود است، نمیشود بلكه این امر با تعاون و دخالت اسماء دیگر انجام میگردد، چنانكه رازق، مظهریت خود را با تعاون و كمك اسم العليم، المدبر، المحصى و... انجام میدهد. امام خمینی در شرح دعای سحر میگوید: اسماء الهی گرچه بحسب ازدواج آنها با يكديگر و توالدی كه از مزدوج اسماء میشود، محصور نیست و بینهایت است ولی بحسب اصول و امهات، محصورند؛ به يك اعتبار امهات اسماء عبارتند از: اول و آخر، ظاهر و باطن^{۳۲}، به اعتبار دیگر «الله و رحمان»^{۳۳} و به اعتباری اسماء سبعة «الله و رحمان و رحيم...»^{۳۴}.

همانطوركه در عالم صغیر هر خلقتی مبتنی بر نكاح

۲۹. قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۱۰۷.

۳۰. رحیمیان، تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۱۶۵-۱۶۱.

۳۱. همان، ص ۱۶۷.

۳۲. چنانكه خداوند نيز میفرماید: «هو الاول والاخر والظاهر

والباطن...» (حدید، ۳).

۳۳. چنانكه خداوند نيز میفرماید: «قل ادعوا... اوداعو...»

(اسراء، ۱۱۰).

۳۴. همانجا.

است، در عالم کبیر هم ایجاد هستی توسط خداوند، مسبوق به نکاح میان اسماء جمال و جلال است. از اینرو، هر موجودی که از این نکاح معنوی خلق میشود، بهره‌ی از جمال و جلال حق دارد و جلوه‌ی از اوست.^{۳۵}

هنگامی که برای تحقق مظه‌ری خاص در بین اسماء الهی ترکیبی حاصل شود، بدانگونه که منجر به تأثیر و تأثر اسماء از یکدیگر و پیدایش صورت وحدانی‌یی که جامع آنهاست شده و منشأ خاصیت واحدی گردد، گویند «تناکح بین الاسماء» رخ داد^{۳۶} و به جریانی که در طی آن، موجودات عالم بعنوان مظاهر چند اسم به عرصه‌ی مظهر می‌رسند، نکاح اسماء گویند. این استعاره اشاره به این حقیقت دارد که اسما و صفات حق بحسب ترکیبات تلفیقاتی که بین آنها انجام میشود، افاضات و ظهورات گوناگون و بتبع آن، مظاهر مختلفی خواهند داشت و حالات و موارد بیشمار پدید خواهد آمد که این مظاهر را بواسطه فیض مقدس پدیدار می‌سازند.

آفرینش و خلقت نتیجه‌ی پیوند و رابطه‌ی عالم (یعنی حق اول) و معلوم (یعنی متعلق آن) - که به عین تعبیر میشود و خود علم رابطه‌ی میان آن دو میباشد - است. از تقابل فاعل و قابل، که بساط نکاح اسماء اولیه‌ی الهی گسترده شد و سایر اسماء از این نکاح منتج شدند، حق تعالی ایجاد عالم را بر اساس اولین تثلیث که عبارتست از ذات خود، اراده‌ی خود (که حاکی از بست و توجه و تخصیص برای تکوین امری است) و قول خود (که مباشر امری ایجادی به معنای «کن» است) قرار داد. در واقع، اگر حقایق سه‌گانه‌ی ذات، اراده و قول نبود هیچ شیئی تحقق نمی‌یافت؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^{۳۷}. باری تعالی تکوین را به شیئی که

در پی «کن» پدید آمده، نسبت داده است؛ «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^{۳۸} در صورتی که اگر شیء مستعد تکون نبود و قابلیت دریافت این حق را نداشت، هرگز به ظهور نمی‌پیوست. پس این استعداد و قابلیت از رهگذر فیض در او نهاده شده است.

خلقت و آفرینش از نگاه ابن عربی دو طرف لازم دارد: فاعل که اسماء خدایند و قابل که اعیان ثابت‌اند. خداوند فاعل بالعشق است و چون به عالم عشق می‌ورزد، اراده‌اش به خلق تعلق می‌گیرد و جهان هستی نیز چیزی جز جلوه‌ی تفضیلی او نیست؛ این افاضه‌ی هستی و عشق ازلی و ابدی اوست.

حرکت حبیبی بالعشق حق تعالی ناشی از عشق ذات به ذات، برانگیزنده‌ی عشقی بود که در جمله‌ی این اسماء کلی و جزئی و مظاهر روحانی و مثالی و حسی سریان پیدا کرد و عامل اجتماع و تناکح اسماء الهی در عوالم گردید. این تناکح ابتدا در عوالم روحانی و سپس در عوالم مثالی و سرانجام در عوالم حسی پدید آمد و چون سریان عشق در مراتب و اسماء سیر نمود، این سریان نکاحی عوالم علوی را با عوالم سفلی پیوند زد و عالیترین پیوند وصال و تناکح اسماء در حضرت برزخ البرازخ، برزخیت کبری یا حقیقت محمدیه (ص) به ظهور پیوست. از آنجا که انسان کامل مجمع دریای غیب و شهود و دارای مرتبه‌ی جامعیت اسماء میباشد و نکاح خاص او غلبه‌ی معقولیت

۳۵. ابن فناری، مصباح الانس، ص ۱۹۳ - ۱۹۰.

۳۶. در این ترکیب، اسمائی که جنبه‌ی فاعلی دارند ناکند و اسمائی که جنبه‌ی قابلی دارند، منکوح (این قسم شامل اعیان ثابت‌ه نیز میشود) و از این ترکیب امری پدید می‌آید که به آن، تناکح نام نهاده‌اند؛ جمیع ماسوی الله با همین قانون بوجود می‌آید، البته علت اصلی موالید اسمائیه، خود ذات است و ناکح و منکوح، شرایط اعداد می‌باشند.

۳۷. نحل، ۴۰.

۳۸. یس، ۸۲.

تمام نکاحهاست، نکاح مرتبه پنجم ندارد؛ «ولیس للنکاح مرتبه خامسه غیر معقولیه جمعها و یختص بالإنسان»^{۳۹}. همانگونه که انسان کامل در قوس نزول غایت و منشأ ظهور وجودات (اعم از روحانی و مثالی و عنصری و مادی) است، در قوس صعود نیز مجمع عناصر و مقام اجتماع صور مرکبه و قوای آنها و تولید مزاج نباتی، حیوانی و انسانی میباشد. انسان کامل غایت قصوای حصول تناکح در پرتو امدادها و تجلیات ذاتی، اسمائی، صفاتی، افعالی و آثاری است^{۴۰}. انسان کامل حافظ اعتدال در ظهور تمام اسماء کلی و جزئی است و تناسب اجتماع و تناکح اسماء را در هر مرتبه و شأنی محفوظ میدارد. صدور و دوام فیض حق تعالی و تناسخ اسماء لازم و ملزوم یکدیگرند و بدون استمرار فیض و سریان احدیت جمعی، اجتماع میان اسماء پدید نمی آید.

از آنجا که وجود الهی نامتناهی است، اسماء و صفات و افعال او نیز نامتناهی است و فیض ازلی و ابدی پروردگار از طریق تناکح اسماء در تمام هستی تداوم می یابد؛ در اولین نکاح در آفرینش، اسماء اولیه کلی الهی گسترده شد و سایر اسماء از عقد و نکاح آنها بصورت نامتناهی به ظهور پیوستند. حب ذات الهی، عامل بقا و استمرار این تناکح بوده و انسان کامل حافظ اعتدال در ظهور تمام اسماء کلی و جزئی میباشد. انسان بخاطر دارا بودن مقام احدیت جمعی، واسطه فیض الهی در نشئه دنیوی است و در قلمرو آخرت نیز تا ابد واسطه کحال و حافظ انوار تجلیات الهی خواهد بود. قبول و استمرار فیض دو جریان دائمی است؛ زیرا همواره فاعل و قابل در مقابل هم قرار دارند. انسان در واقع، مطلوب اسماء حسنائی الهی و واسطه فیض به ماسواست؛ اگر انسان قابلیت قبول همه اسماء حسنائی الهی را نداشت، هیچ موجودی حق

تعالی را با تمام اسماء نمیشناخت. هر مظهر، یا چنین است که وحدت و کثرت (و تنزیه و تشبیه) در او به اعتدال رسیده است که این همان نوع انسان است یا آنکه چنین اعتدالی در او حاصل نشده است. در این صورت یا جنبه غالب بر آن مظهر، جنبه وحدت و اسماء تنزیهی است که عقول و ملائکه مجرده اند یا جنبه غالب آن، جنبه کثرت و اسمای تشبیهی است، چنانکه در عالم ملک و ناسوت چنین است^{۴۱}. پس:

— مرتبه احدیت ذات: وجود حق بنحو بشرط لا با سلب جمیع اعتبارات و اسماء و صفات است که غیب اول و تعین اول نیز نامیده میشود.

— مرتبه واحدیت ذات: وجود حق با ثبوت جمیع اعتبارات و اسماء است بنحو بشرط شیء، که غیب ثانی، تعین ثانی و لاهوت نیز نامیده میشود.

— مرتبه ارواح مجرده: ظهور حقایق الهی و اسماء تنزیهی در صورت مجردات و بسائط است که آنها را عقول و جبروت نیز نام نهاده اند^{۴۲}.

— مرتبه مثال منفصل: ظهور اسماء و حقایق الهی بنحو اشیای مجردة لطیفه با آثار مادی نظیر شکل، اما غیر قابل تجزیه و تبعیض است که خیال منفصل ملکوت نیز نام دارد.

— مرتبه عالم اجسام: اخس و پایینترین مراتب
۳۹. همان، ص ۳۸۴.

۴۰. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری در تصوف اسلامی، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.

۴۱. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۵۶.

۴۲. قونوی در مطالع الایمان، ماسوی الله را به سه قسم: مجرد محض، جسمانی محض و واسطه میان آندو تقسیم نموده و عالم نخست را با تمامی انواعش (شامل ارواح و ملائکه) ملکوت خوانده و عالم دوم را عالم ملک و عالم سوم را عالم مثال، اشباح و برزخ (واسطه ارواح و اجساد) نامیده است (سوری، «معرفی کتاب المختار من مناقب الاخیر»، ص ۶۷).

ظهور مربوط به اشیای مرکب است که دارای ابعاد بوده و قابل تجزیه و تبعیضند و عالم ملک و ناسوت نام دارد.

– مرتبه انسان کامل: مرتبه جامع (کون جامع) نسبت به جمیع مراتب سابق میباشد و واجد کمالی همگی بالتفصیل در عین اجمال است که حقیقت محمدیه و برزخ جامع نیز نامیده میشود.^{۴۳}

اقسام نکاح

نکاح اسماء در چهار مرتبه انجام میگیرد و نکاح بعدی که در مرتبه جامعه انسانی است، چون نامتناهی است، محدود به هیچ حدی نمیشود. ابن عربی اولین نکاح را تحت عنوان «نکاح فردیه اولی» ذکر میکند و بنای پیدایش عالم را نوعی تثلیث میداند که از احدیت، واحدیت و حقیقت محمدیه تشکیل شده است.^{۴۴}

الف) نکاح اسماء اولیه (مفاتیح الغیب): اجتماع امهات اسماء، از طریق نسب ظهور و بطون و وجوب و امکان صورت میپذیرد و نتیجه ترکیب و اجتماع آنها منجر به پیدایش صور وجودی میگردد. در این قسم، اجتماع مفاهیم غیب که سبب تحصیل اسماء کلیه و ائمه سبعة میشود را پیش رو داریم. نفس رحمانی اولین مولودی است که از این اجتماع اولیه اسماء الهی ظهور مییابد. گاهی از نکاح اول به «اجتماع حقایقی» تعبیر شده که مولد صور ارواح نوری یا مثالی است.

ب) نکاح روحانی: این اجتماع و تناکح در عالم معانی پدید می آید تا از قبل آن ارواح به ظهور رسند. در این تناکح با اجتماع حقایق اسمائی و اعیان ثابته مواجهیم که نتیجه اش ظهور عالم ارواح مجردات است. توضیح اینکه: اسماء الهی طالب ظهور و اعیان

ثابته طالب مظهرند و اجتماع آنان نکاحی است که سبب پیدایش فرزندی بنام ارواح مجرد میگردد. در این نکاح، صور اجسام بسیط مثل عرش و کرسی پدید می آید.

ج) نکاح طبیعی ملکوتی: این تناکح عبارتست از اجتماع ارواح ملکوتی که نتیجه اش پیدایش نفوس و جسم مطلق است و دلالت بر تناکح ناشی از ارواح در مرتبه طبیعت دارد. این اجتماع دو نوع است: ۱) عنایت ارواح عالیه و عقول طولیه و عرضیه به ذوات خود که متأثر از آثاری است که از ظهور اسماء پدید آمده، بدون اینکه شامل احکام مظاهر آنها گردد. این اجتماع در مرتبه طبیعت، موجب تعین عالم مثال میشود، بشکلی که طبیعت در این مقام درجه محلّیت و عالم مثال، درجه مولودیت پیدا میکند. ارواح تالی نسبت به ارواح برتر و ساکنان سماوات و ملائکه – از حیث روح و معنا نه از حیث مظاهر و شئون – از نتایج این عنایت و توجه میباشد. این نوع توجه معطوف به مرتبه نفسانی میشود و حاصل آن ظهور عمار آسمانها چون «الصّافات»، «الدّاریات»، «النّازعات» و جز آنهاست.

۲) نوع دیگر که از توجه ارواح عالی به ظهور میرسد، در قلمرو مظاهر متعین آنها در عالم مثال است که احکام و صفات ارواح بر آنان نیز حاکم میگردد. نتیجه این نکاح و اجتماع در قلمرو جسم مطلق و عالم اجسام محسوس مشهود میگردد که شروع آن عرض محیط و سپس جسم بسیط است. در این مرتبه ارواح حکم ذکوری و طبیعت حکم انوئی دارد و معقولیت جسم ^{۴۳} قیصری، مقدمه شرح الفصوص الحکم، ص ۳۷ و ۳۶؛ جامی، نقد النصوص، ص ۳۰ و ۳۲؛ ابن فناری، مصباح الانس، ص ۱۰۲.

^{۴۴} خوارزمی، شرح الفصوص الحکم، بحث نکاح وجودی و اقسام نکاح، ص ۴۷۷ و ۴۸۰.

کلی، مرتبه محلیت و صورت عرضی، مقام و مرتبه مولود را دارا می‌باشد.^{۴۵}

براین اساس، نفوس نتیجه توجهات عقول و اجسام بسیط نتیجه توجهات آنها از حیث مظاهر نفسانی، مثالی و ملکوتی است. پیدایش نفوس در مرتبه طبیعت، بمنظور نقش تدبیری آنها در عالم طبیعت می‌باشد.

د) نکاح عنصری سفلی: نکاح عنصری در اجسام بسیطه صورت می‌گیرد که نتیجه‌اش حقایق جسمانی است. بعبارتی این نکاح حاصل اجتماعی است که در اجسام بسیط پدید می‌آید. این تناکح در اثر افاضه احکام اصولی اسمائی و روحانی در جهت اظهار صور مرکبات و مولدات پدید می‌آید. آسمانهای هفتگانه و آنچه تحت آنهاست، طبیعت مرکب عنصری است که قابل کون و فساد می‌باشد، زیرا ترکیب از نشانه‌های اجسام و مقتضی حرکت مستقیم است؛ برخلاف عرش و کرسی که حاصل توجه ارواح و نفوسند. بعضی از اجسام در این مقام بخاطر دریافت برخی از احکام اصول اسمائی دارای درجه ذکوری و بعضی به اعتبار هیئت ترکیبی که از احکام قابلیت‌های امکانی موجود در آنها حاصل می‌شود، دارای درجه انوئی، ترکیب دارای مرتبه محلیت و صورت حاصل شده دارای درجه مولودیت است.^{۴۶}

رابطه اقسام نکاح با یکدیگر

قلمرو هر یک از نکاح‌های چهارگانه نسبت به مرتبه نکاح قبل از خود اخص و محدودتر است، زیرا اساس ایجاد و سنت الهی در آفرینش، تعیین مطلق و تفصیل مجمل (تخصیص عام و تحدید واسع) است. میل و کشش متصل و مداوم هر موجود ناشی از همبستگی و ارتباطی است که برای بقاء خود با شئون دیگر

هستی دارد و این امر بر اساس مناسبت و غلبه یکی از شئون بر دیگری حاصل می‌شود. منشأ این تأثیر و تأثر از تجلی ذاتی که بمنصه ظهور میرسد، میان هر شأنی از شئون برزخی می‌باشد و این برازخ حلقه اتصال مراتبند. «برزخ البرازخ» انسان کامل است که در هر شأنی حضور دارد.

ظهور مطلق صورت وجودی از جایگاه حضرت غیب و تجلی غیبی در جریان تناکح اسماء در نکاح اول صورت می‌پذیرد. منشأ این جریان از عالم معانی و نفس رحمانی و مرتبه عماء شروع شده و به ظهور وجودات مقید متعین روحانی، مثالی، جسمانی بسیط و بالآخره جسمانی مرکب منتهی می‌گردد. اختلاف در وجودات متعین برحسب تفاوت ناکح، نکاح، منکوح و مرتبه است.

هر اثری از حضرت جمع و وجود با حرکت غیبی که همان سریان جمع احدیت است، در تمام مراتب به اشیاء میرسد. در نتیجه، توجه الهی را به سر جمع احدی ذاتی نسبت به اسماء ذاتی و توابع آنها، «حیثیت ناکحی» گویند. همچنین احدیت جمعی را در تمامی مراتب علوی و سفلی و قوی و ضعیف (که عامل اعتدال در هر مرتبه‌ی است) «حیث نکاحی» نامند؛ خواه موجب کیفیت وحدانی باشد که آن را «استحاله» نامند و خواه موجب کیفیت ترکیبی، که آن را «مرکب» گویند. هیئت اجتماعی احکام امکان و قوابل را «حیث منکوحی» نامند. حیث مرتبه‌ی عبارتست از مرتبه معنوی، روحانی، مثالی و حسی با تمام انواع و اشخاص مخصوص خود که نامتناهی و غیر قابل احصاء است.

۴۵. برگرفته از دهباشی، «استمرار فیض و تناکح از نظر ابن عربی و قونوی».

۴۶. ابن فناری، مصباح الانس، ص ۳۸۴.

پس نتیجه نکاح اصلی اجتماع کلی و جملی است که منتج به نکاحات جزئی و جودات مقید و متعین شده است؛ چنانکه خداوند میفرماید: «کلّ يعمل علی شاکلته»^{۴۷} و هیچ شیئی در گستره نکاحها متولد نمیگردد مگر بنحوی که مناسبتی با آنها داشته باشد. گاه بسبب تنافر و عدم تناسب جریان انتاج عقیم میماند؛ تناکح عقیم و غیرمنتج بعلت عدم قابلیت بعضی از موجودات در اجتماع و تناکح با یکدیگر است که در آنها سرّ جمعی احدی سریان پیدا نمیکند.

این اجتماع و تناکح بر اساس علم ذات به ذات، منتهی به علم به اعیان ثابتة که معلوم بالذات علم حقدند، شده است. انتاج در تناکح اسماء بر اثر ائتلاف اعیان ثابتة آنها و عدم انتاج آنها در تناکح، ناشی از اختلاف و تضادشان در حضرت علم بوده است.

تناکح اسماء در چهار قسم با توجه به عوالم مختلف، مظاهر گوناگون و متنوع و همچنین از حیث نکاحی، ناکحی، منکوحی، مرتبیبی و ...، زمینه تولیدات و نتایجی را فراهم میکند که قابل شمارش نیستند و از آنجا که فیض حق دائمی و بتبع آن تناکح اسماء نیز مستمر است، تولیدات تناکح اسماء نامتناهی بوده و از ازل تا ابد حبّ ذاتی ازلی عامل بقاء و استمرار و ابدیت تناکح اسماء است و خلق مدام از طریق اسباب و علل روحانی که خود از تناکح اسماء پدید می آیند، به گوش مظاهر اسماء، آهنگ: «کلّ یوم هو فی شأن» و «بل هم فی کُیس من خلق جدید» را فرو میخواند. البته تعیین مظاهر اسماء، کیفیت تأثیر آنها، چگونگی تشکیل نکاحات، ترکیبهای اسماء و نتایج آنها و بطور کلی، علم الاسماء، خاصّ اولیای کامل خداوند است.^{۴۸}

رابطه اسماء با یکدیگر به اینصورت است که هر اسمی در تمام اسماء وجود دارد و تمام اسماء نیز در هر

اسمی وجود دارند. ابن عربی نه تنها اعتقاد دارد که در هر اسمی تمام اسماء وجود دارند بلکه معتقد است در هر جزئی از عالم نیز مجموع عالم موجود است.^{۴۹}

به اعتقاد عرفا در بین این اسماء، ابتدا دو اسم «اول» و «باطن» ظهور پیدا میکنند و بر حسب این دو اسم و بواسطه فیض اقدس، اعیان ثابتة محقق میشوند. این دو اسم را «مفتاح غیب» مینامند.^{۵۰} سپس دو اسم «آخر» و «ظاهر» ظهور پیدا میکنند، آنها بواسطه فیض مقدس متحقق میشوند. این دو اسم را «مفاتیح شهادت» گویند و چون حق تعالی با همه این اسماء اربعه ظهور مینماید، همه اشیاء بنحوی مظهریت این چهار اسم را دارند؛ بدین نحو که از جهت وجود خارجیشان تحت اسم «ظاهر» و «آخر» میباشند و از جهت وجود علمیشان (اعیان ثابتة) تحت اسم «باطن» و «اول»^{۵۱}. اعیان خارجی، مظاهر عینی اعیان ثابتة اند و اعیان، مظاهر علمی اسماء. حال بحسب غلبه بعضی از مفاتیح اربعه و اسماء چهارگانه مذکور، عوالمی با مراتب و احکام و آثار متفاوت ایجاد میشوند:

الف) عالم اعیان ثابتة: مظهر اول و باطن مطلقند زیرا اولاً، مقدم بر اعیان خارجه اند و ثانیاً، وجود و

۴۷. اسراء، ۸۴.

۴۸. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۴۳۷ و ۴۶۱، حدیث اول از باب حدوث الاسمای اصول کافی.

۴۹. مظاهری، شرح تعلیقه امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی، ص ۶۳.

۵۰. لازم به ذکر است که وحدت دو نوع است: وحدتی که مقابل کثرت است و وحدتی که شامل کثرت نیز میشود؛ همچنین بطون و اسم باطن نیز دو جنبه دارد: باطنی که مقابل ظاهر است (باطن مطلق) که این باطن راهی به ظهور ندارد و باطنی که با ظهور سازگار است و خود مظهری میطلبد (باطن مضاف)؛ اسم باطن از جهت اول هرگز ظهور نخواهد داشت (چنانکه خواهد آمد) اما، مظهر دارد. (قیصری، مقدمه شرح الفصوص الحکم، ص ۱۸ و ۱۹).

۵۱. همان، ص ۱۶ و ۶۷.

مظهري جدای از حضرت علمی حق ندارند و از آنجا که به عالم ظهور، راه نیافته‌اند، عرفا معتقدند: «الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود؛ اعیان ثابتة بهیچ وجه بویی از وجود استشمام نموده‌اند».

ب) عالم ارواح و عقول: مظهر باطن مضاف و ظاهر مضافند؛ زیرا نسبت به اعیان ثابتة ظهور خارجی دارند اما نسبت به عالم شهادت و طبیعت غیبند.

ج) نشئه طبیعت: مظهر اسم ظاهر و آخر مضاف است در قوس نزول.

د) نشئه آخرت: مظهر اسم ظاهر و آخر مطلق است در قوس صعود^{۵۲}.

پس به اجمال میتوان گفت اسماء واسطه فیض و مربی حقایق وجودیند و فیض وجود از طریق اسماء به ممکنات میرسد. ابن عربی پس از ذکر اسماء هفتگانه که ائمه سبعة و اسماء کلیه‌اند و سایر اسماء و اعیان از مشتقات آنها بوده و بدانها قوام دارند، معتقد است حکم هر یک از این اسماء در هر مرتبه‌یی از عوالم، سریان دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از دیدگاه عرفانی آغاز هستی با ظهورات اسماء الهی است که بین این اسماء بدلیل حرکت حبی، تناکح صورت گرفته و در نتیجه سرمنشأ عوالم هستی میگردند. تناکح اسمائی منجر به ظهور و تکون شده و در قوس نزول در تمام حضرات لحظه بلحظه صورت میپذیرد و دامنه این نکاح، تمام عوالم را در برمیگیرد. اما شکل تناکح و نتیجه توالد در هر حضرت با حضرتی دیگر متفاوت بوده و در نتیجه، کثرت عالم پدیدار میگردد. ظهور اسماء در مظاهر متعدد منافی اتحاد ذاتی آنها نیست، زیرا صفات که عبارتند از نسبتها، اموری عدمیند که همگی به یک ذات واحد

برمیگردند^{۵۳}. از سوی دیگر، هر اسمی از اسماء الهی بتنهایی متضمن حقایق همه نامهای دیگر است و هر اسمی در عین آنکه مستقل است، به اعتبار معنایی که دارد، غیر از هر نام دیگر است. در این میان، انسان از آنروی که جامع جمیع اسماء الله است و خداوند او را به صورت خود (و بقولی به صورت رحمان) آفریده است، مستحق خلیفة اللهی بوده و حمل بار امانت الهی را - که بقولی چیزی جز اسماء الله نیست - برعهده دارد.

بطور کلی مبانی تناکح اسماء را به اجمال میتوان چنین برشمرد:

- توجه حق تعالی برای ایجاد هستی، ارتباطی با احدیت ذات ندارد، زیرا در آن مقام، حق ارتباطی با هیچ موجودی ندارد بلکه عنایت حق از طریق علم ازلی ذاتی که متعلق آن ذات، اسماء و صفات و معلومات میباشند، به ایجاد حقایق وجودی میپردازد. - عامل ایجاد بر اساس علم حق است که از آنها به اسماء ذاتی و مفاتیح غیب تعبیر میشود. مفاتیح غیب، فتح الباب غیبیت ذاتیه و غیبیت معلومات اوست.

- اگرچه توجه و عنایت حق از طریق تأثیر ذاتی، واحد مینماید ولی حیثیات که همان مفاتیح غیبند و همچنین متعلقات مفاتیح، متعدد و دارای درجات و مراتب متنوعند.

- هیچ حقیقتی از حقایق اسمائی و اعیان عالم وجود از مکمن غیب به محضر عالم شهادت نمیرسد مگر در اثر نسبت اجتماعی و تناکحی که تابع احکام حضرت جمع است.

- حکم ازلی حضرت جمع احدی که در عالم

۵۲. همان، ص ۱۸ و ۱۹.

۵۳. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۶۳.

غیب متجلی گردیده است در تمام موجودات و حقایق معقول و محسوس جاری و ساری است.

– بطور کلی این اجتماع میان ارائه ذاتی ازلی از یکطرف و طلب و قبول استعدادی عالم تکوین از طرف دیگر است.

– هر اثر وحدانی که از حضرت جمع و وجود دریافت شود و در اثر حرکت غیبی از رهگذر احدیت جمعی سریان یابد، از طریق توجه ارادی و اجتماع خاص، موجب تعین و تخصص اعیان و حقایق وجودی میگردد، بنحوی که آنها قبل از آن بدان نحو موجود نبوده‌اند.

منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری در تصوف اسلامی، مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۴۴.

– – – – شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقدالنقود فی المعرفه الوجود، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۷.

ابن ترکه، صائن‌الدین، تمهید القواعد، تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰. ابن عربی، محی‌الدین، المسائل، مقدمه، تحقیق و تصحیح محمد دامادی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹. – – – – الفتوحات المکیه، تحقیق و تصحیح عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۴ق.

ابن‌فناری، حمزه، مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب صدرالدین قونوی)، تصحیح محمد خواجه‌جوی، به‌مراه حواشی و تعلیقات هاشم اشکوری، امام خمینی، سید محمد قمی، محمد رضا قمشه‌بی و حسن زاده آملی، تهران، مولی، ۱۳۷۴.

جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تحقیق ویلیام چیتیک، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۶. جواد آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، قم، اسراء، ۱۳۸۷.

جیلی، عبدالکریم، الانسان الکامل، ترجمه سید علی آملی، تهران، آیت اشراق، ۱۳۹۲.

خمینی، روح‌الله، شرح دعای سحر، تهران، عروج، ۱۳۹۱. – – – – مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، ترجمه سید احمد فهری، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.

خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، تهران، مولی، ۱۳۶۸.

دهباشی، مهدی، «استمرار فیض و تناکح از نظر ابن عربی و قونوی»، مطالعات اسلامی، نشریه دانشکده الهیات مشهد، ش ۴۱ و ۴۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۷.

رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، تهران، قلم، ۱۳۷۶.

سراج طوسی، ابونصر، اللع فی التصوف، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.

سوری، محمود، «معرفی کتاب المختار من مناقب الاخیار»، دو فصلنامه جاویدان خرد، س ۴، ش ۱، پاییز ۱۳۸۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، رسائل توحیدی، ترجمه و تحقیق علی شیروانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

غراب، محمود، شرح فصوص الحکم، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۵ق.

قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، چاپخانه فردوسی، ۱۳۵۲.

قونوی، صدرالدین، الفکوک، مقدمه، تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۷۱.

قیصری، شرف‌الدین، مقدمه شرح فصوص الحکم، قم، بیدارفر، ۱۳۶۳.

کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، شرح و ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران، زوار، ۱۳۸۹.

کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۱.

لاهیجی، محمود، شرح گلشن راز، تهران، کتابخانه سنایی، بی تا.

مظاهری، عبدالرضا، شرح تعلیقه امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹.

معین، محمد، فرهنگ معین، به‌مهمت جعفر شهیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.

ملاصدرا، ایقاظ‌النائمن، مقدمه، تصحیح و تحقیق محمد خوانساری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

– – – – شرح الاصول الکافی، مقدمه، تصحیح و تحقیق محمود فاضل یزدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵.

– – – – مفاتیح الغیب، تحقیق و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.