



بررسی بازتاب قابلیت از دیدگاه ابن عربی در اشعار شاه داعی شیرازی

سیده شهناز سلیمانی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ایذه، ایذه، ایران.

امیدوار مالملی (نویسنده مسئول)^۱

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ایذه، ایذه، ایران.

سید علی سهراب نژاد

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ایذه، ایذه، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۲۵

چکیده

ابن عربی یکی از پیچیده‌ترین اندیشه‌ها عرفانی-فلسفی را دارد. او در طرح مسائل گوناگون عرفانی بیشتر از ساختاری دشوار و با اصطلاح پردازی‌های نوین بهره می‌گیرد. یکی از این مسائل، طرح اعیان ثابته در عدم و به تبع آن قابلیت است. اعیان ثابته در نظام اندیشه‌ای ابن عربی و اخلاف او عبارت است از صور علمی اشیاء در علم او که پیش از تعین خارجی متوجه آن‌ها شده است. این صور علمی و یا جان پدیده‌ها در علم الهی به صورت خوب و بد، بعدها در تعین خارجی تحقق پیدا می‌کند. تحقق پیدا کردن آن‌ها بر پایه قابلیت است که آن‌ها دارند؛ یعنی اگر قابلیت و شایستگی بد بودن را داشت، آن آفریده بد خواهد شد و اگر شایستگی و قابلیت خوب را داشت، آن آفریده خوب خواهد بود. این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی نوشته شده در

^۱ . malmoliomidvar@yahoo.com

پی آن است که قابلیت را از نظر ابن عربی و شاه داعی شیرازی بررسی کند. بازده‌ها حاکی از آن است که شاه داعی در این مسئله مثل بسیاری از مسائل عرفانی دیگر از ابن عربی پیروی کرده و همان دیدگاه را بیان کرده است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، شاه داعی، قابلیت، اعیان ثابت

۱- مقدمه

۱-۱ بیان مسئله

طرح مسئله قابلیت در نظام اندیشه‌ای ابن عربی و شاه داعی با مسئله اعیان ثابت و خلقت پیوندی معنادار دارد؛ یعنی ما در آغاز باید دیدگاه شاه داعی و ابن عربی را درباره اعیان ثابت بدانیم سپس به قابلیت نیز بپردازیم. یکی از محوری‌ترین مباحثی که ابن عربی در آثار خود، به‌ویژه فصوص الحکم به آن پرداخته است مسئله هستی‌شناسی و خلقت هستی است. بر این اساس او بسیاری دیگر از اندیشه‌های خود را بنا می‌کند و آن را عرضه می‌کند. نظام فکری ابن عربی شاید یکی از پیچیده‌ترین نظام‌های فکری بشری باشد. او خلقت را در دو مرحله بیان می‌کند. هر دو مرحله نیز برآمده از تجلی اقدس و مقدس خداوندی است. خداوند در تجلی نخست (اقدس) متوجه اعیان ثابت و یا صور علمی اشیاء در علم خود می‌شود؛ و در تجلی دوم (مقدس) اعیان ثابت در عدم یکی یکی وارد عالم شهادت می‌شوند و اصطلاحاً تعیین پیدا می‌کنند. اکنون چگونه است که این روح‌ها برخی در قالب کسی مثل ابوجهل، شرور و کافر می‌شوند و برخی نیز در قالب کسی چون محمد (ص) مظهر نیکی، بر پایه سخن عارفان و به‌ویژه ابن عربی به قابلیت آن‌ها برمی‌گردد. اینجاست که مسئله قابلیت مطرح می‌شود.

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با کاربرد مآخذ کتابخانه‌ای آماده می‌شود و در پی آن است که قابلیت از دیدگاه شاه داعی شیرازی و ابن عربی را بررسی کند.

۱-۲ پیشینه

نخستین کاری که درباره شاه داعی و به‌ویژه دیوان او شایسته ارج و بررسی است، دیوان چاپ‌شده او به سال ۱۳۳۹ هجری است. این دیوان را سید محمد دبیر سیاقی در دو مجلد تصحیح و منتشر کرد. جلد نخست آن

دربرگیرنده مثنوی‌های شش‌گانه شاه داعی است. علی‌اصغر حکمت و سید محمد دبیر سیاقی بر دیوان شاه داعی مقدمه نوشته‌اند.

محمدجعفر واجد شیرازی نیز در سال ۱۳۴۸ نوشتار کوتاهی بانام: شرح غزل مثلثی از شاه داعی شیرازی در پنج صفحه نوشته است. این نوشتار که در مجله ادبیات و زبان‌ها در بهار ۱۳۴۸ شماره ۸۹ چاپ و منتشر شده، به شرح ترانه‌ای ملمع در سه زبان شیرازی قدیم، فارسی و عربی سروده است. اشارات خاصی ندارد، ولی همچون کاری درزمینه شاه داعی قابل ذکر است.

پرویز عباسی داکانی، یکی از آثار شاه داعی در شرح گلشن راز شیخ محمود، بانام نسائم گلشن را تصحیح و منتشر کرده است. او در پیشگفتار مفصل که بر کار خود نوشته، به تأثیرپذیری شاه داعی از ابن عربی اشاره داشته است و می‌گوید: آنچه در منظومه‌های شاه داعی جلب توجه می‌کند، تأثیرپذیری عمده شاه داعی از شیخ اکبر عرفان اسلامی محیی الدین ابن عربی است که جای‌جای آرا و آموزه‌های او و شاگردان وابسته به مکتبش در ذهن شاه داعی خود را می‌نماید (داکانی، ۱۳۷۷: ۸۹).

عناصر داستان در منظومه چهار چمن، کار مشترک نیما روضانی و همکاران او است که در مجله نقد ادبی و سبک‌شناسی، به شماره ۳ (پیاپی ۱۹) در بهار ۱۳۹۴ چاپ شده است. نویسنده در این اثر به ساختار روایی این منظومه از نظر شخصیت، زاویه دید، صحنه‌پردازی به بحث گذاشته است.

از دیگر سوابق این موضوع، پایان‌نامه سعید آقا نژاد در سال ۱۳۹۶ از دانشگاه محقق اردبیلی است. عنوان این پایان‌نامه، اندیشه‌های عرفانی شاه داعی شیرازی در مثنوی مشاهد، به راهنمایی مسروره مختاری و مشاورت علی غفاری است. در این پایان‌نامه، اصطلاحات عرفانی مثنوی مشاهد استخراج شده است. همچنین اشاره کرده که شاه داعی به تأثیر از ابن عربی به بیان مضامین پرداخته است و نیز نتیجه گرفته است که رویکرد هستی‌شناسانه شاه داعی در این اثر بیشتر از رویکرد معرفت‌شناسانه او است.

مسروره مختاری نیز در مقاله‌ای با عنوان: آبخوره‌های فکری شاه داعی شیرازی در سرودن مثنوی چهارچمن، به تأثیرپذیری شاه داعی از متقدمان، به‌ویژه عطار می‌پردازد. همچنین پیروی شاه داعی از ابن عربی و بازتاب چشمگیر اندیشه هستی‌شناسانه وی در ساختار اثر، از جمله در بسامد واژه‌ها و اصطلاحات و همچنین در محتوا قابل تأمل است. این مقاله در مجله عرفان اسلامی، پاییز ۱۳۹۶ شماره ۵۳ چاپ و منتشر شده است.

همان‌گونه که معلوم می‌شود هنوز درباره قابلیت به صورت تطبیقی میان شاه داعی شیرازی و ابن عربی کاری صورت نگرفته است.

۲- متن مقاله

۱-۱ اعیان ثابته

جرجانی تعریفی از اعیان ثابته بر مبنای اندیشه‌های ابن عربی به دست می‌دهد. او می‌گوید: اعیان ثابته «حقیقتی در حضرت علمی است که در خارج، موجود نیست بلکه معدوم است و در علم خداوند ثابت است.» (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۱۹). بحث از اعیان ثابته در همان بحث از خلقت مطرح می‌شود. اعیان ثابته در نتیجه تجلی یا فیض اقدس پیدا می‌شود. بر پایه آنچه ابوزید گفته است، ابن عربی در مسألت خلقت پدیده‌ها الگویش را از معتزله می‌گیرد.^۲ معتزله هر جا که تعارضی در میانه عقل و وحی می‌بینند، وحی را تأویل می‌کنند و بدین ترتیب این سازگاری را ایجاد می‌کنند. معتزله در بحث و بررسی‌های خویش درباره آیه: انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون (یس: ۸۲)، به‌ویژه درباره واژه شیء در این آیه، ناگزیر از پاسخی بدین پرسش بودند که چیزی را که هنوز هستی نیافته - یعنی معدوم است - تا چه اندازه می‌توان شیء نامید؟ آن‌ها در کوششی که در این باره کردند به این نتیجه رسیدند که پدیده‌ها پیش از هست شدن می‌توانند شیء باشند. ابن عربی، انگاره اعیان ثابته را در ساخت و سیاق انگاره‌ای که از هستی و پیدایی آن دارد، به کار می‌گیرد. از دیدگاه او «اعیان ثابته در عدم» تنها چیزی که از ویژگی‌های هستی دارند، توانایی و استعداد شنیدن فرمان خدا و پذیرش آن است. اعیان، در حال عدم و نیستی، از میان نسبت‌ها چیزی جز شنوایی نداشتند؛ یعنی آن‌ها هنگام نیستی، در ذات خود این استعداد و توان را داشتند که فرمان الهی را بشنوند و بپذیرند. خداوند چون خواست آن‌ها را هستی بخشید، گفت: باشید و آن‌ها نیز بی‌درنگ هستی پذیرفتند و پدیدار شدند. پس نخستین چیزی که آن‌ها از خدا دریافتند، سخن خدا بود، البته سخن به‌گونه‌ای که شایسته خدا است (ابوزید، ۱۳۸۵: ۲۶۴).

ابن عربی در فص اول فصوص الحکم که به چگونگی آفرینش پرداخته است، به فیض اقدس و مقدس نیز اشاره داشته. او بر این باور است که: عالم آینه‌ای بی‌صیقل بود. صیقلی می‌خواست تا روشن شود، پس

^۲. نیز، ر. ک: چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۸۴.

خداوند از جان خود در آن دمید و صورت عالم پذیرای جان الهی شد. مقصود از صیقل آن است که آینه استعداد قبول تجلی را پیدا کند، تجلی الهی لایزال است و صورت عالم که استعداد پذیرایی و قبول تجلی را پیدا کرده است و دمام و بی هیچ وقفه و انقطاع از آن بهره می‌گیرد. این مرتبه نخستین تجلی را که دائمی و لایزال است «فیض اقدس» می‌نامند. در مرتبه فیض اقدس اعیان موجودات هنوز به صورت محسوس درنیامده و به عبارت روشن‌تر فعلیت نیافته‌اند. وجود آن‌ها در عالم علم الهی است. این موجودات معقول گامی دیگر برمی‌دارند تا در جهان محسوس درآیند. در حقیقت تجلی دیگری از حق (تجلی مقدّس) آن‌ها را به این عالم محسوس می‌راند. پس در تجلی اول، صور معقول کائنات (اعیان ثابته) پیدا می‌شود و در تجلی دوم، اعیان ثابته کسوت وجود و تشخیص بر خود می‌پوشند (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

قیصری در شرح فصوص الحکم بحث مفصلی درباره اعیان ثابته می‌کند و می‌گوید: «بدان! اسم‌های الهیه را در علم او تعالی صوری معقول است، چون او ذاتاً به ذات خود عالم است و عالم به اسما و صفات خویش است و این صور عقلی (علمی) از آن حیث که عین ذات‌اند و متجلی به تعین خاص و نسبت معین، به نام اعیان ثابته نامیده می‌شوند، خواه کلی باشند و یا جزئی و کلیاتشان به ماهیات و حقایق و جزئیاتشان به هویات - نزد صاحبان نظر - نامیده می‌شود. پس ماهیات عبارت‌اند از صور کلی اسمائی که در مرتبه علمی متعین به تعین اولی‌اند و آن صور از ذات الهی فایض به فیض اقدس و فیض مقدّس می‌شود. به واسطه اولی اعیان ثابته و استعدادات اصلی آن‌ها در علم حاصل می‌شود و به دومی آن اعیان در خارج، با لوازم و توابعشان حصول می‌یابند و شیخ بدین امر اشاره کرده و گفته: قابل جز از فیض اقدس او نیست» (قیصری، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۳).

ابوزید در تمثیلی خلقت را در منظومه فکری ابن عربی نشان می‌دهد. البته این تمثیل از آن خود ابن عربی است. او می‌گوید: آفرینش از آنجا آغاز شده که «ممکنات» و پدیده‌ها، آنگاه که هنوز در حال نیستی بودند و پدیدار نشده بودند، از اسم‌های الهی درخواست کردند تا بدانان هستی بخشند، چگونه؟

ابن عربی این درخواست پدیده‌ها را درخواستی از سر افتقار و ذلت می‌خواند. گفتند: نیستی و عدم، ما را از شناخت یکدیگر، نیز از شناخت حقی که شما بر ما دارید، کور و ناتوان ساخته؛ اگر شما ما را پدیدار سازید و بر ما جامه هستی پوشانید، بر ما منت می‌گذارید، ما نیز به سپاسگزاری و بزرگداشتی که درخور شماست،

برمی‌خیزیم. افزون بر این، ما اینک سلطه و سروری شما بر ما، بالقوه و پنهان است و چون ما را پدیدار سازید، سلطه و سروری شما نیز بالفعل، شکوفا و آشکار می‌گردد. از این روی، درخواستی که ما از شما داریم، بیش از آنکه، به سود ما باشد، به سود شماست. اسم‌های خدا مانند خالق، عالم، مدیر، مفضل، باری، مصور، رزاق، شکور و دیگر اسم‌ها، دیدند این سخن پدیده‌ها، سخنی درست و به‌جاست، چراکه چون به خویشتن نگریستند، چیزی، مخلوقی، معلومی، مرزوقی و ... نیافتند که فاعلیت و توان آن‌ها را شکوفا و نمودار سازد. دیدند ممکنات و پدیده‌ها راست می‌گویند که اگر آن‌ها نباشند تا توان و استعداد این‌ها (اسماء) را شکوفا و بالفعل سازند، اسماء نیز مانند پدیده‌ها، تنها ممکناتی دارای استعدادی نا شکفته خواهند بود. (بوزید، ۱۳۸۵: ۲۷۰).

آنچه در این دیدگاه چشمگیر است و جا دارد برجسته شود، این است که ابن عربی با چنین نگاهی، هستی را پیوند دو سویه اسماء الهی و جهان و کار مشترک آن‌ها می‌شمارد. چراکه اگر ممکنات از پرده نیستی بیرون نمی‌آمدند، کارایی و فعالیت اسم‌های الهی نیز آشکار و شکوفا می‌شد؛ و در پی آن‌ها نیز تنها چونان استعدادهایی در ذات الهی پنهان می‌ماندند. از سوی دیگر، اگر اسم‌های الهی دست‌به‌کار نمی‌شدند و همچنان بی‌کار می‌نشستند، پدیداری ممکنات محال می‌بود و هرگز از نیستی به هستی در نمی‌آمدند. از این روی ما با دومرتبه یا دو گونه هستی سروکار داریم که هر یک از آن‌ها ناگزیر از دیگری است - الوهیت و جهان - و این هر دو در سنجش با ذات خدا که واجب‌الوجود بالذات است، ممکن‌الوجودند. بر مبنای گزارش ابن عربی، اسماء الهی درخواست ممکنات را می‌شنوند و آن را بر الله عرضه می‌کنند و الله نیز آن را از «ذات» می‌خواهند.

ابن عربی، در گزارش داستانی خود در این باره که اسم جامع الله به ذات چه گفت چیزی نمی‌آورد. افزون بر این از ورود و درآمدن الله به «ذات» نیز آشکارا چیزی نمی‌گوید و تنها به همین بسنده می‌کند که اسم الله به «مدلول ذات» وارد شد. عبارتی که می‌تواند نشانگر تأکید فراوان ابن عربی باشد و بر این که ذات الهی هیچ‌گونه توصیف و گزارش زبانی، فلسفی، دینی و حتی داستانی نمی‌پذیرد. این است که از نظر ابن عربی تنها راه شناخت او شناخت اسم‌های اوست و شناخت اسم‌ها نیز منوط به شناخت هستی و آفریده‌هاست.

اینکه خدا از طریق ذات غیرقابل شناخت است. مطلبی است که بسیاری دیگر از عرفا بدان اشاره کرده‌اند، برای نمونه سنایی در فصل معرفت حدیقه می‌گوید:

عقل حقیق بتوخت نیک بتاخت عجز درراه او شناخت، شناخت
 کرمش گفت مر مرا بشناس ورنه که شناسدش به عقل و حواس؟
 ای شده از شناخت خود عاجز کی شناسی خدای را؟ هرگز
 چون تو در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی
 چون ندانی سرای ساختنش چون تو هم کنی شناختنش

(سنایی، ۱۳۸۲: ۲)

اعیان از یک طرف، ممکنات متحقق در عالم اند و از طرف دیگر، معدوم در عالم و موجود در علم خداوندند. هیچ تفاوتی میان عین در علم الهی و عین در عالم نیست، جز اینکه عین در علم، معدوم و در جهان موجود است. عین ثابت و عین موجود یک حقیقت‌اند، با این تفاوت که یکی در جهان موجود است و دیگری موجود نیست. تفاوت میان آن دو، تفاوت میانشی ممکن قبل و بعد از تحقیق است. ابن عربی خود در این رابطه می‌گوید:

«علم حق به خودش، همان علم او به جهان است. چون همیشه جهان، حتی در حال عدم، مشهود اوست؛ اما جهان در آن مرتبه (در مرتبه علم الهی) چون تحقق ندارد، مشهود خودش نیست. این همان اقیانوسی است که در آن اهل نظری که صاحب مکاشفه نیستند، هلاک می‌شوند. وجود او دائمی است، لذا علم او هم سرمدی است و علم او به ذات، همان علم او به جهان سرمدی است، پس خداوند به جهان در حال عدم، علم دارد و مطابق با صورت علمی به آن وجود می‌بخشد» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۸۶).

نکته بسیار بااهمیت و دشواری که درباره خلقت در اندیشه‌های ابن عربی دیده می‌شود این است که او انسان را موجودی حادث، ولی درعین حال ازلی و ابدی دانسته: «فَهُوَ الْإِنْسَانُ الْحَادِثُ الْإِزْلِيُّ وَ النَّسْءُ الدَائِمُ الْأَبْدِيُّ» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۲۳). ابن عربی با طرح این دیدگاه، نظریه‌ای شبیه به نظریه فلاسفه مطرح کرده است. چیتیک در این باره می‌گوید:

ابن عربی یک موضع میانی، بین فلاسفه‌ای که به قدیم بودن عالم قابل‌اند و متکلمان که معتقد به حدوث جهان‌اند، اتخاذ می‌کند. چنانکه بعداً در همین فصل بیان خواهد شد، او معتقد است که جهان از عدم خلق شده است، اما عدم نمی‌تواند، عدم مطلق باشد. در عبارت زیرین او علم سابق الهی بر وجود جهان پیش از خلقت را می‌پذیرد و متذکر شود که بحث در مورد قدیم یا حادث بودن جهان بر دیدگاه‌های مختلف استوار است.

خداوند جهان را در حال عدم ادراک می‌کند، لذا عین معدوم جهان، معلوم و مدرک خداوند است، او جهان را مشاهده می‌کند، سپس با اقتدار الهی آن را به وجود می‌آورد. لذا افاضه وجود عینی به اشیا بی‌تعلق پیدا می‌کند که در حال عدم، مرئی خداوند بوده‌اند. کسی که به رؤیت جهان در حال عدم توجه کند، در درستی آن هیچ تردیدی نمی‌کند. این اشیا مرئی، جهان خوانده می‌شوند و حق تعالی هرگز متصف به عدم رویت عالم نمی‌شود، پس خدا عالم را مشاهده می‌کند، هیچ‌گاه از رویت عالم باز نمی‌ماند. کسی که به عین جهان توجه کند به قدم آن معتقد می‌شود، اما کسی که وجود عالم را نسبت به عین آن لحاظ کند و به این حقیقت که جهان وقتی مرئی حق بود، تحقیقی نداشت، توجه کند اعتقاد به حدوث عالم پیدا می‌کند (چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۸۷).

مسألت مهمی که در طرح اعیان ثابته فی العدم مطرح می‌شود، این است که آیا خداوند در خلقت آسمان و زمین و انسان غرضی بر مبنای نیاز داشته است یا خیر؟ ابن عربی برای حل این مسئله دو مطلب را پیش می‌کشد: اول اینکه ذات حق مبدأ کثرات نیست، بلکه این تجلی اسمائی است که آفریده‌ها را پدید می‌آورد و کثرات در هستی محقق می‌شوند. مطلب دوم اینکه او اعیان ثابته را ازلی و ابدی می‌داند. ازلی و ابدی بودن انسان از نظر ابن عربی باعث شده که مخالفان او، آن را مستمسکی برای حمله به او قرار دهند و از این نظر او را مورد شماتت قرار دهند. از طرف دیگر طرفداران و هواخواهان ابن عربی نیز تلاشی وسیع برای توجیه نظریه ابن عربی می‌کنند. قیصری و جامی هر یک به‌گونه‌ای سخن ابن عربی را توجیه می‌کنند و به گفته موحد، شارح دیگری به گونه دیگری به توجیه مسئله پرداخته است. او می‌گوید: «مراد شیخ از حادث ازلی بودن انسان آن است که وجود عینی انسان حادث است ولی او از ازل در علم حق وجود داشته و حاصل مقصود ابن عربی آن است که وجود انسان در علم الهی از ازل بوده است. معنی دائمی و ابدی بودن انسان نیز مخلد بودن او در زندگی آن جهان است» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۵۳).

ابوزید مراتب خلقت از نظر ابن عربی را چهار مرحله دانسته است:

الف: مرتبه نخست: برزخ برین یا خیل مطلق یا برزخ البرازخ یا عماء مطلق، این مرتبه از دسترس شناخت بیرون است. این مرتبه چیزی نیست جز تعبیری هستی شناختی - معرفت شناختی از مرتبه ذات با وحدت مطلق و غیبت ازلی اش. خود این مرتبه چهار مرتبه دیگر دارد که مرتبه حقیقت محمدی یا انسان کامل به عنوان برزخ و واسطه میان ذات خدا و انسان است و با علت غایی فیلسوفان برابر می‌نشیند.

ب. مرتبه دوم: عالم امر یا عقول کلی. این مرتبه یعنی جهان امر یا عقول کلیه، خود برزخی است میان خیال مطلق پیشین و عالم خلق پسین؛ و از همین مرتبه است که تجلی کارایی و فعالیت اسم‌های الهی برای آفرینش اعیان مراتب هستی که معرفت بدان‌ها تعلق می‌گیرد آغاز می‌شود. این مراتب عقلی است و نه عینی و خود چهار مرتبه دارد: عقل اول، نفس کلیم طبیعت یا فرزند قلم یا عقل و نفس کلی، هیولای کل و یا جود هرهبائی.

ج. مرتبه سوم: جهان خلق. این مرتبه نیز خود چهار مرتبه دارد: جسم کلی یا عرش، کرسی، فلک اطلس و فلک ستارگان ثابت.

د. جهان شهادت (کون و استحاله) این جهان نیز چهار مرتبه دارد:

هفت فلک گردان، عناصر اربعه، مراتب بنیادین موجودات (معدنی، گیاهی و حیوانی)، از فلک حیوان، حیات مرتبه چهارمی برآمده که مراتب همه پدیده‌های زنده از ملک و جن و انس را در بردارد (ابوزید، ۱۳۸۶: ۲۸۲-۲۷۲).

همان‌طور که در فصل پیشین آمد، بحث از اعیان ثابت به‌نظام فکری ابن عربی درباره خلقت است. به‌طور کلی برای خلقت دو مرتبه قائل است. مرتبه اول، تجلی (فیض) اقدس و مرتبه دوم، تجلی (فیض) مقدس است. نتیجه‌ای که از فیض اقدس پدید می‌آید، اعیان ثابت فی العدم است. اعیان ثابت که خمیرمایه فکری آن را ابن عربی از معتزله به وام گرفته است. اعیان ثابت، صورت‌های معقول آفریده‌ها در علم الهی است آفریده‌ها هنگامی که در نیستی بودند و پدیدار شده بودند از اسامی الهی خواستند تا بدانان هستی بخشد. هستی بخشیده شدن آفریده‌ها در علم الهی بعدها با تجلی مقدس عینیت پیدا کردند.

۲-۲- شاه داعی و اعیان ثابت

شاه داعی مسئله اعیان ثابت را در چند جای محدود از سته خود آورده است. اینکه به اعیان ثابت در عدم باور دارد هیچ تردیدی در آن نیست. پیش از هر چیز او عدم را در چند جا که به کار می‌برد، معانی مختلفی از آن به دست می‌دهد. از طرفی عدم را موجودات گفته و هر چیزی غیر از خدا را عدم نامیده است، اما همین عدم، آینه هستی است و هستی حق، خود را در آن آینه نمایانده است. در واقع عکس وجود است که در آینه عدم خود را نمایان کرده است:

همه چیز از تقابل چون بیان شد عدم آینه هستی از آن شد
 چو عکسی از وجود اندر عدم تافت در آینه عدم نامش جهان شد
 چنان کز شخص یابد آینه عکس ز واجب صورت ممکن چنان شد

(داعی، ۱۳۴۱: ۱۹۵)

در همین ترجیع بند به شکل دیگری به عدم بودن هستی پرداخته است. ضمن اینکه به وحدت در میانه عدم و وجود قائل است، عالم را عکس و تصویری از هستی مطلق می‌گیرد:

به نزد آنکه عقل او لباب است جهان بر بحر هستی چون حباب است
 دو صورت می‌نماید در نظر لیک حباب و بحر در معنی یک آب است
 و گر گویی که هستی شمع و نور است بگو عالم ز هستی عکس و تاب است
 و گر عالم یکی مظهر شماری بگو او جام و هستی چون شراب است
 و گر گویی جهان فیض است باران به نسبت گو که هستی چون سحاب است
 چو هستی روز و شب‌گیری جهان چیست توان گفتن خیال است او و خواب است
 چه می‌گویم که از اطوار و نسبت اگرچه هزاران انقلاب است
 به ذات خود جهان از حق نه دور است که روشن شد که عکس نور نور است

(داعی، ۱۳۴۱: ۱۹۶)

حدیث کنز که بنابر قول برخی از عرفا علت و یا دلیل خلقت است و معتقدند که خدا برای اینکه شناخته شود آفرید: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن اعرف، فخلقت الخلق لكي اعرف»:

سخن هرچند گیرد دست بالا ز خلق و حق برون نبود در اینجا
 حدیث کنت کنزاً گنج معنی است که بخشیدی خداوندا تو ما را
 فکندی در عدم از نور خود تاب بگفتی گنج پنهان گشت پیدا
 ز که خود گنج ذات خودتو نهان بود چو از غیری نبود آثار و اسما
 شئونات تو پنهان بود در ذات تو گفتی من نهان بودم به ایما
 شئونات تو عین ذات تو بود از آن کردی به خود تعبیر از آن‌ها
 نه تو پنهان که عکس نور تو بود نهان در نور تو پس شد هویدا
 جهان آن عکس بود اندر تو پنهان از آن می‌گویم اکنون آشکارا

(همان: ۱۹۷)

شاه داعی در مشهد حقیقت از مثنوی مشاهد به اعیان ثابته اشاراتی دارد. او در این مشهد به دوران پیش از این دوران با زبان استعاری می‌پردازد. در این دوران تنها «یکی» بود. تا اینکه سرانجام خداوند با تجلی خود آدم را آفرید و اسما را به او یاد داد. از آن هنگام بود که سخن از حقیقت گفتن بر سر زبان‌ها افتاد و همگی گفتند که خدا که نهان بود اکنون در آفریده‌هایش آشکار شده است. اول آفریده معنی حضرت خاتم بود سپس در صورت عالم خود را نشان داد:

پیش‌تر از رابطه اصطلاح پیش‌تر از فرق مسا و صباح
 بود یکی رسم سما و سمک بود یکی اسم یک و عین یک
 علم الاسما علمی برکشید آدمی آمد رحمتی درکشید
 نام حقیقت به زبان اوفتاد سر شریعت به میان اوفتاد
 طایفه گفتند که پروردگار بود نهان، گشت کنون آشکار
 جلوه‌گر آمد به طریق عیان اول در خود دگر اندر جهان
 اول در معنی خاتم نمود دیگر در صورت عالم نمود
 اول در ذات و دگر در صفات اول در آدم و پس کائنات

(داعی، ۱۳۴۱: ۲۶)

در ادامه ابیات، به جوهر انسان اشاره دارد که پیش از آمیزش با خاک «زنده لولاک» بوده است. به سفری اشاره می‌کند که انسان از آنجا آمده است. سفری در ورای عالم خاکی. در نظر کردن به این سفر است که مرتبه انسان نیز آشکار می‌شود:

ای دل از احوال جهان باز پرس مرتبه آدمیان باز پرس
تا به دل از گل سفر جان بین پس بنگر پایه انسان بین
جوهر ما و تو که در خاک بود گوهر او زنده لولاک بود

(همان: ۲۶)

بر مبنای دیدگاه ابن عربی، موجودات بر پایه همان اعیان ثابت‌ه فی العدم، لباس هستی بر خود می‌پوشانند و وارد دنیای مادی می‌شوند:

حقایق چو گردد فراوان به عقل ثبوتی پذیرند اعیان به عقل
شود عین عالم از ایجاد پدید که آیا تو و او، من و ما پدید
تعیّن کند حکم بر اختلاف جدا گردد از یکدگر دُرد و صاف
پدید آید آنگاه هفت آسمان مکان و مکین و زمین و زمان
همه کلی و جزوی و نوع و جنس بسیط مرکب ملک جنّ و انس

(همان: ۵۸)

در بیت دیگری و در ادامه همین ابیات، شاه داعی به رابطه بین عدم و وجود پرداخته و از نظر او در میان این دو دلالت التزام برقرار است. بدین معنی که وقتی وجود گفته می‌شود، شامل عدم نیز می‌شود و عدم ملازم و همراه وجود است.

میان وجود و عدم بر دوام ندانی که بی‌شبهه هست التزام

(همان: ۵۸)

مطلب دیگری که داعی درباره عدم بیان می‌کند این است که عدم نیز در اثر وجود مطلق، نوعی وجود است. او برای بیان این مفهوم مثالی می‌آورد و می‌گوید:

به خورشید گردش بود سایه را نگردد ز خورشید سایه جدا
 ولی حکم خورشید زیروزبر ز سایه بود خلق را در نظر
 سرط لاب اگر درگه ارتفاع رسد در همه صفحه او شعاع
 نباشد ز سایه به کلی اثر کجا روشن آید تو را حکم خور
 بلی از اثر نیست لازم وجود که دارد عدم حکم نزد شهود
 همه نور مهر است و هنگام حکم مقرر ز سایه شود نام حکم

(همان: ۵۸)

شاه داعی در مثنوی چشمه زندگانی هم اشاره‌ای به اعیان ثابتة دارد:

به چیزی بسته هستی، خدا نیست که اندر وی سبب گفتن روا نیست
 به خود هست و به خود باشد، به خود بود جهان نقشی است کو از خویش بنمود
 از و این نقش نه بگسسته باشد که تا باشد به او وابسته باشد
 ولی این نقش از و بیرون نماید و گر پُرسی که بیرون چون نماید
 بگویم من وجود او نظر کرد عدم را در برابر اندر آورد
 چو آینه که در وی بنگرد شخص زمانی کاندرو رو آورد شخص
 چنان کان شخص خود بیند ضرورت بدید او در عدم از خویش صورت
 نبود آن صورت الا عکس نورش که از خود اندر آمد در حضورش
 چو آینه عدم بیرون از او بود برون زو لاجرم آن عکس بنمود

(همان: ۱۹۴)

۳-۲- قابلیت از نظر ابن عربی

یکی از مباحثی که ابن عربی در آثار خود مطرح می‌کند، مسألت قابلیت است. این بحث که در کنار تجلی مطرح می‌شود، بدین معنی است که خداوند با تجلی خود (مقدس) که آفریده‌ها را در عالم تعین می‌آفریند،

متناسب با شرایط ابدان آن‌ها خداوند جان را در آنان می‌دمد؛ یعنی اگر کسی نیک است و دیگری بد، به قابلیت آن‌ها برمی‌گردد. چیتیک می‌گوید:

قبول و استعداد ارتباط نزدیکی با تجلی دارند. وقتی خدا خود را متجلی می‌سازد، شیء این تجلی را با استعدادی که برای دریافت آن دارد، می‌پذیرد؛ و این استعداد برحسب واقعیت خودش تعیین می‌یابد. قبول، موضوع تجربه مشترک است. گرچه ما بیشتر علاقه‌مند به تفکر در مورد قبول در حوزه شناختیم تا حوزه وجود. هر معلمی می‌داند که یک کلاس پر از دانش‌آموز قابلیت‌های مختلفی را برای فهم موضوع معین فراهم می‌آورد. به همین دلیل ممکن است، میان آن‌ها از لحاظ محیط، وراثت و تمایلات فردی و مانند آن، تفاوت استعداد وجود داشته باشد. از نظر این عربی قبول بایستی نه تنها در مرتبه معرفت، بلکه در مرتبه وجود نیز مورد توجه قرار گیرد. وجود واحد است و ذاتاً در تمامی اشیاء با وحدتی که دارد، متجلی می‌شود؛ اما هر چیزی ترکیب خاصی از اوصاف و احکام را به وجود می‌آورد. هر چیزی از تجلی وجود به مقدار ظرفیت خود دریافت می‌کند. قابلیت اشیاء و با توجه به موقعیت آن‌ها در سلسله وجودی چشم‌انداز وسیعی را فراهم می‌آورد. اشیاء بی‌جان یک مرتبه از قابلیت، گیاهان مرتبه بالاتر، حیوانات مرتبه بالاتر از گیاهان و انسان بالاترین مرتبه را در میان همه مخلوقات واحدند. انسان کامل به‌تنهایی قابلیت متجلی ساختن مطلق وجود در شکل کامل آن داراست (چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۹۷).

به دنبال آن مطلبی را ویلیام چیتیک از ابن عربی نقل می‌کند که باور به قابلیت و استعداد در آن به‌روشنی آشکار است. او می‌گوید:

خداوند می‌فرماید: «عطای پروردگارت هرگز (از کسی) منع نمی‌شود». به عبارت دیگر، عطای او هرگز از کسی مضایقه نمی‌شود. خداوند می‌فرماید که او همیشه اعطا می‌کند، درحالی‌که قابل، به‌اندازه توانایی‌های خود دریافت می‌کند. همین‌طور می‌بینیم که خورشید بر همه موجودات پرتوافکنی می‌کند و هیچ خستی در افاضه نور به اشیاء ندارد، اما اشیاء به‌اندازه توانایی‌های خود نور دریافت می‌کنند.

هر محلی، اثر نور را به خورشید نسبت می‌دهد و قابلیت‌های خود را فراموش می‌کند. فرد سردمزاج از حرارت خورشید لذت می‌برد، درحالی‌که فرد گرم‌مزاج از حرارت خورشید آزرده می‌گردد. نور ذاتاً یکی است، اما یکی از دو نفر از چیزی که دیگری لذت می‌برد، آزرده می‌شود. اگر اثر فقط به نور مربوط بود، بایستی یک

نتیجه می‌داد؛ بنابراین خورشید باقوت تمام اعطا می‌کند درحالی‌که قابل یک بخش از آن را دریافت می‌کند، لذا هیچ نتیجه‌ای بدون این دو مقدمه حاصل نمی‌شود.

خورشید صورت شوینده را سیاه و لباس را سفید می‌کند. خورشید به خاطر قابلیت لباس آن را سفید می‌کند، درحالی‌که صورت شوینده را سیاه می‌کند. به همین سان انسان با یک دمیدن هوا چراغ را خاموش و موجب آتش گرفتن چوب می‌شود؛ اما حقیقت هوا یک چیز است. یک آیه کتاب خدا که شنوندگان آن را با حقیقت واحد دریافت می‌کنند. یک شنونده چیزی را از آن آیه می‌فهمد که شنونده دیگر همان چیز را نمی‌تواند بفهمد، بلکه امر دیگری را می‌فهمد درحالی‌که فرد سوم، چیزهای دیگری را درک می‌کند؛ بنابراین هر یک از افراد این آیه تلاوت شده را مطابق با تنوع قابلیت فهم خود، مورد ملاحظه قرار می‌دهند.

همین امر در تجلّی الهی هم رخ می‌دهد. تجلّی با ملاحظه ذات خدا واحد است. درحالی‌که همین تجلّی - منظور صور آن‌ها - بر حسب تنوع قابلیت محل تجلّی تنوع پیدا می‌کند. حکم عطایای الهی هم این چنین است.

وقتی این مطلب را بفهمید، درمی‌یابید که عطای الهی قابل مضایقه نیست؛ اما از خدا می‌خواهید چیزی به شما اعطا کند که قابلیت دریافت آن را ندارید. لذا شما مضایقه را با توجه به آنچه از او خواسته‌اید، به او نسبت می‌دهید و توجهی به استعداد خود نمی‌کنید. ممکن است شخصی استعداد در درخواست را داشته باشد؛ اما قابلیت دریافت آنچه درخواست می‌کند را نداشته باشد. لذا از اعطای آن به فرد در آن مراتب وجودی ممانعت می‌شود. شما می‌گویید: «خدا بر هر چیزی تواناست»؛ و درباره صدق این آیه سخن می‌گویید، اما مراتب حکمت الهی در جهان و اقتضایی که واقعیت اشیا دارند را به فراموشی می‌سپارید (ابن عربی، به نقل از چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۹۸).

ابن عربی در یکی دیگر از آثار خود به مسألت استعداد و قابلیت اشاره داشته و آن را پذیرفته است. در نقش الفصوص آمده است:

و لا يقبل القابل هذه الاعطية إلا بما هو عليه من الاستعداد و هو قوله. «أعطى كل شيء خلقه». فمن ذلك الاستعداد. (جامی، ۱۳۸۱: ۴).

جامی در شرح آن آورده است که:

بخش‌های خداوند- سبحانه- یا ذاتی است و یا اسمانی. هرکدام که باشد به مقدار و میزان قابلیت است. تجلیات حق در حضرت قدس یکی است، اما به هنگام ورود، به حکم استعدادات و قابلیت‌ها و مراتب روحانی، همچون احوال و مزجه و صفات جزئی تفاوت می‌کند. از این روی است که گمان می‌رود تجلیات متعدد است (جامی، ۱۳۸۱: ۱۱۶).

برخی دیگر از عارفان و حکیمان مسألت استعداد و قابلیت را نمی‌پذیرند. مولانا جلال‌الدین از آن دسته عارفانی است که در مثنوی به قابلیت اشاره کرده و به‌صراحت آن را رد کرده است. مولانا برای تبیین مسألت به این مطلب می‌پردازد که عطایای الهی منوط به داشتن قابلیت نیست؛ زیرا فیض او ازلی است و قابلیت موجودات، حادث و قهراً انقیاد وجود ازلی به موجود حادث محال است؛ و اگر چنین فرضی رود خلقت جهان محال است؛ زیرا داشتن قابلیت، فرع برداشتن وجود است و بی‌گمان این امر از مصادیق بارز دور منطقی است و بطلانش حاجتی به اقامه برهان ندارد (زمانی، ۱۳۷۹: ج ۵: ۴۲۱).

مولوی در ادامه می‌گوید که قابلیت نیز داد اوست و خدا به بندگان عطا می‌کند:

چاره آن دل عطای مبدلی است داد او را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست داد، لب و قابلیت هست پوست

(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۵: ۴۲۱)

زمانی در شرح این دو بیت توضیحاتی داده است که لازم است اینجا آورده شود او می‌گوید: جان کلام مولانا در این دو بیت و ابیات بعدی این است که جمیع مفاهیم انتزاعی و مجردی که انسان در برخورد با لایه ظاهری طبیعت به دست آورده و نام آن را قانون نهاده نمی‌تواند کل جهان هستی را تفسیر کند. مثلاً قانون انتزاعی «علیت» و «سبب و مسبب» که آدمی خیلی بدان تکیه می‌کند و می‌بالد تنها می‌تواند در حیطه‌ای محدود کاربرد داشته باشد و آدمی قهراً نمی‌تواند با آن «قانون» سازهای پشت پرده جهان هستی را کشف و تبیین کند. چنان‌که هدایت شخصی منحط و پر قساوت از نظر اعتبارات رایج محال است، اما خداوند که مقلب القلوب است، اگر اراده فرماید باجذب‌های آن شخص را متحول می‌کند (همان: ۴۲۲).

سپس در ادامه اضافه می‌کند که اگر مولانا قابلیت را رد می‌کند و عطایای الهی مشروط به داشتن قابلیت نیست و باقاعده حکما که گفته‌اند: «العطیات به قدر القابلیات» همخوانی ندارد، چگونه می‌تواند قابل جمع باشد؟ به گفته زمانی این پرسش را هم حکیم سبزواری و هم انقروی، شارح مثنوی، پاسخ داده است و سبزواری این مسئله را به مرتبه وحدت بازمی‌گرداند و انقروی نیز ناظر به فیض اقدس. از نظر زمانی توجیه سبزواری و انقروی درست به نظر نمی‌رسد و همان‌طور که ملاحظه می‌شود، کلام روشن و مقبول الفطرة مولانا را نمی‌توان با تصوّف علمی و نظری ابن عربی و امثاله تفسیر کرد و شارحانی هم که بر این امر اصرار ورزیده‌اند شرح و تفسیرشان تکلف آمیز از آب درآمده است. مولوی نیز مثال‌هایی ذکر می‌کند که مقید به علل و اسباب نیست، بلکه از قدرت تصوّف خداوند پدید آمده است:

اینکه موسی را عصا ثعبان شود همچو خورشیدی گفش رخشان شود
صد هزاران معجزات انبیا کان نگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب، تصریف خداست نیست‌ها را قابلیت از کجاست؟

(همان: ۴۲۳)

و بعد با این بیت به وضوح قابلیت را مردود می‌کند:

قابلی گر شرط فعل حق بُدی هیچ معدودی به هستی نامدی

(همان: ۴۲۳)

۴-۲- شاه داعی و قابلیت

شاه داعی به مسئله استعداد و قابلیت در مثنوی چشمه زندگانی، رشحه چهارم، در جان انسان پرداخته است. او وقتی که از ویژگی‌های جان بحث می‌کند و به آیه «سویته و نفخت فیه من روحی» اشاره می‌کند به تفاوت روح‌ها پس از نفخة الهی می‌پردازد و آن را نتیجه قابلیت و استعداد می‌شمارد. او می‌گوید که: نفخة الهی یکی است درحالی‌که ابدان متفاوت‌اند و این‌همه تفاوت ناشی از کجاست و چگونه حادث شده است. او برای پاسخ به این پرسش به تمثیلی متوسّل می‌شود که پرتوهای خورشید یکی است، اما در دو روزن به دو شکل

می‌تابد. یک نور جان از جانب حق تابیدن می‌گیرد و بدن‌ها صد هزار می‌توانند پذیرای آن باشد. حال وقتی در اصل نور هیچ تفاوتی وجود ندارد، چرا یکی در فصل است و دیگری در وصال؟ بلافاصله پاسخ می‌دهد که: قابلیت‌های ابدان چنین تفاوتی را ایجاد می‌کند و ما باید این‌ها را ناشی از بدن بدانیم. خدا این تفاوت را در ازل پدید آورده است. چون خداوند با اسماء خود تجلی می‌کند و اسمای او بی‌شمار است و تجلیات او تکرار شونده نیست، در هر بدنی به‌گونه‌ای تجلی می‌کند:

کنونت نکته‌ها اینجاست بر ما
 که آن نفخه یکی یا هست بسیار
 بگویم عکس خورشید است یک‌چیز
 ولیکن در دو روزن یافت تمیز
 یکی نور است و زو جان کاشکار است
 ولیکن در بدن‌ها صد هزار است
 بگویی چون تفاوت نیست در اصل
 چرا بیند یکی هجر و یکی وصل
 بگویم قابلیت‌های ابدان
 چنین باشد تو این‌ها از بدن دان
 که گویی در بدن تخصیص آورد
 بگویم علم باری در ازل کرد
 بگویی موجب تخصیص آنجا
 چه باشد گویم معنی اسما

(شاه داعی، ۱۳۴۱: ۲۰۹)

به نظر می‌رسد شاه داعی در این بخش خواسته است به‌گونه‌ای به مولانا پاسخ دهد. مولانا قابلیت را رد می‌کند در حالی که داعی از آن دفاع می‌کند و برایش استدلال می‌آورد. به علاوه مولانا سبب را در برابر مسبب‌الاسباب به چیزی نمی‌گیرد، اما شاه داعی بسیار به اسباب اهمیت می‌دهد. مولانا درباره اسباب می‌گوید: انجام کارها در این دنیا به دو شکل جاری می‌شود: سنت (اسباب) و قدرت خدا. نسبت و عادت، یعنی انجام امور موافق با عقل بشری که عقل بشری به راحتی قادر به تشخیص و تفسیر آن است. قدرت حق نیز تمامی سنت‌ها و عادات را می‌تواند به سهولت بشکند و امور را به شکل دیگر به انجام برساند:

بیشتر، احوال بر سنت رود گاه قدرت، خارق سنت شود
 سنت و عادت نهاده بامزه باز، کرده خرق عادت معجزه
 بی سبب گریز به ما موصول نیست قدرت از عزل سبب معزول نیست
 ای گرفتار سبب بیرون مپر لیک عزل آن مسبب ظن مبر
 هر چه خواهد آن مسبب آورد قدرت مطلق سببها بر دزد
 لیک اغلب بر سبب راند نفاذ تا بداند طالبی جستن مراد
 چون سبب نبود، چه ره جوید مُرید؟ پس سبب درراه می باید پدید
 این سببها بر نظرها پرده هاست که نه هر دیدار، صنعش را سزاست
 دیده ای باید، سبب سوراخ کن تا حجت را برکنند از بیخ و بُن
 تا مُسبب بیند اندر لامکان هرزه داند جهد و اکتساب و دکان
 از مسبب می رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط ای پدر

(مولوی، ۱۳۷۹: ۴۲۶)

شاه داعی عکس ایات و نظر مولوی به سبب، اهمیت فراوانی می دهد و این همان دیدگاهی است که ابن عربی نیز به آن باور دارد:

بگویی اختلاف آنها چرا هست بگویم کی سبب آنجا روا هست

(داعی، ۱۳۴۱: ۲۰۹)

۳- نتیجه گیری

مسئله قابلیت انسان و تناسب فیوضات حق با انسان، یکی از دغدغه های حکما بوده است. این نظر در کلام و فلسفه و عرفان تقریباً به صورت یکسانی مطرح بوده و هر یک از بزرگان متکلمان و عرفا و فلاسفه فراخور باورها و استدلال های خود به آن پاسخ هایی داده اند. ابن عربی با نگرشی فلسفی - عرفانی مسئله قابلیت را اصلی اساسی برشمرده است و تفاوت آدمیان را در معیار خوبی و بدی به این اصل مهم بازمی گرداند و معتقد است که خوبی و بدی و یا کفر و ایمان ناظر به قابلیت آدمیان است و اگر ما آن را به خداوند بازگردانیم، قائل به

نگاه تبعیض‌آمیز خداوند به بندگان خواهیم شد. همان چیزی که مولانا جلال‌الدین آن را در فضای اشعری و اندیشه‌های خود نادرست می‌داند و آن را رد می‌کند. از طرف دیگر شاه داعی شیرازی که در بسیاری اندیشه‌ها و امدار ابن عربی است، همان نظر ابن عربی را تأیید می‌کند و تأکید می‌کند که روح‌ها پس از نفخه الهی با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند و همین مایه استعداد و قابلیت آن‌ها شده است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۶) فصوص الحکم. ترجمه و شرح محمدعلی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۶). چنین گفت ابن عربی. ترجمه: سید محمد راست‌گو. تهران: نی.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۹). نقد النصوص فی شرح الفصوص. تصحیح: میلی‌ام چیتیک. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی. ترجمه: دکتر مهدی نجفی افرا. تهران: جامی.

خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۵). ابن عربی. مندرج در دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج ۴. تهران: دایره المعارف. صص ۲۸۴-۲۲۶.

داعی. نظام‌الدین محمد (۱۳۳۹). مثنوی‌های شش‌گانه. تصحیح: محمد دبیر سیاقی. تهران: کانون معرفت.

داعی، نظام‌الدین محمد (۱۳۴۱). دیوان شاه داعی. تصحیح: محمد دبیر سیاقی. تهران: کانون معرفت.

رالف آستین (۱۳۸۴). چکیده فصوص الحکم. ترجمه: حسین مریدی. تهران: طه.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.

زمانی، کریم (۱۳۷۹). شرح جامع مثنوی معنوی. تهران: اطلاعات.

زمانی، کریم (۱۳۸۹). میناگر عشق. تهران: نی.

سجادی، سید جعفر (۱۳۷۸). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). فرهنگ معارف اسلامی. تهران: انتشارات کومش تهران.

سنایی، ابوالمجد محدود (۱۳۸۲). حدیقه الحقیقه. تصحیح مریم حسینی. تهران: نشر مرکز دانشگاهی.

شریفی حسن پاشا و نسترن شریفی (۱۳۸۶). روش‌های تحقیق در علوم رفتاری، تهران: انتشارات سخن.

شبستری، شیخ محمد (۱۳۹۰) گلشن راز. مقدمه و تصحیح و توضیحات: صمد موحد. تهران: طهوری.

قیصری، داوود (۱۳۹۰). شرح فصوص الحکم. ترجمه: محمد خواجوی. تهران: مولی.

نصر، سید حسین (۱۳۷۱) سه حکیم مسلمان. ترجمه: احمد آرام. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

نیکلسون، رینولد (۱۳۷۶). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه: محمدرضا شفیع کدکنی. تهران: سخن.

references

The Holy Quran.

Ibn Arabi, Mohi-al-Din (۱۳۸۶) Fuss al-Hakm. Translated and explained by Mohammad Ali Mohd and Samad Mohd. Tehran: Karnameh.

Abu Zaid, Nasr Hamed (۱۳۶۶). This is what Ibn Arabi said. Translation: Seyyed Mohammad Rastgo. Tehran: Ney.

Jami, Abdurrahman (۲۰۰۹). Criticism of texts in Shahr al-Fusus. Edited by: Milliam Chittick. Tehran: Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran.

Chittick, William (۲۰۱۳). The mystical way of knowledge from Ibn Arabi's point of view. Translation: Dr. Mehdi Najafi Afra. Tehran: Jami.

Khorasani, Sharafuddin (۱۳۸۵). Ibn Arabi. Included in the great Islamic encyclopedia. C۴. Tehran: Encyclopaedia. pp. ۲۸۴-۲۶۶.

claimant Nizamuddin Muhammad (۱۳۳۹). Six masnavis. Correction: Mohammad Debir Siyaghi. Tehran: Marafet Center.

Da'i, Nizamuddin Mohammad (۱۳۴۱). Court of Shah Dai. Correction: Mohammad Debir Siyaghi. Tehran: Marafet Center.

Ralph Stein (۱۳۸۴). Summary of Foss al-Hakm. Translation: Hossein Muridi. Tehran: Taha.

Zarin Koob, Abdul Hossein (۱۳۶۹). The value of Sofia's heritage. Tehran: Amir Kabir.

Zamani, Karim (۱۳۷۹). A comprehensive description of the spiritual masnavi. Tehran: Information.

- Zamani, Karim (۱۳۸۹). mirror of love Tehran: Ney.
- Sajjadi, Seyyed Jafar (۱۳۷۸). Culture of philosophical and theological sciences. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Sajjadi, Seyyed Jafar (۱۳۷۹). The culture of Islamic education. Tehran: Komesh Publishing House Tehran.
- Sanai, Abul Majd Majdod (۱۳۸۲). The real garden. Correction by Maryam Hosseini. Tehran: Academic Center Publishing.
- Sharifi Hassan Pasha and Nastern Sharifi (۱۳۸۶). Research methods in behavioral sciences, Tehran: Sokhon Publications.
- Shabestri, Sheikh Mohammad (۱۳۹۰) Gulshan Raz. Introduction, proofreading and explanations: Samad Mohd. Tehran: Tahori.
- Kayseri, Dawood (۲۰۱۰). Description of Fuss al-Hakm. Translation: Mohammad Khajawi. Tehran: Molly.
- Nasr, Seyyed Hossein (۱۳۷۱) Three Muslim sages. Translation: Ahmed Aram. Tehran: Pocket books joint stock company.
- Nicholson, Reynold (۱۳۷۶). Islamic Sufism and the relationship between man and God. Translation: Mohammad Reza Shafiei Kodkani. Tehran: Sokhn.

Investigating the reflection of ability from the point of view of Ibn Arabi in the poems of Shah Dai Shirazi
Seyedah Shahnaz Soleimani

PhD student of Persian language and literature, Faculty of Humanities,
.Islamic Azad University, Izeh branch, Izeh, Iran

(Omidhar Malmeli (responsible author

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature,
Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Izeh Branch, Izeh,
.Iran

Seyed Ali Sohrab Nejad

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature,
Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Izeh Branch, Izeh,
Iran.

abstract

Ibn Arabi has one of the most complex mystical-philosophical thoughts. He often uses a difficult structure and new terminologies in proposing various mystical issues. One of these issues is the plan of nobles fixed in the absence and consequently the ability. In the thought system of Ibn Arabi and his successors, the fixed principles are the scientific forms of objects in his knowledge that he noticed before the external determination. These scientific forms or the spirit of the phenomena in the divine science, in the form of good and bad, are later realized in external determination. Their realization is based on their abilities. That is, if it has the ability and ability to be bad, that creature will become bad, and if it has the ability and ability to be good, that creature will be good. This research, which is written in a descriptive-analytical way, seeks to investigate the ability from the point of view of Ibn Arabi and Shah Da'i Shirazi. The results indicate that Shah Da'i followed Ibn Arabi and expressed the same point of view in this issue as in many other mystical issues.

Keywords: Ibn Arabi, Shah Da'i, ability, Ayan Sabiteh

