

## سرّ قدر از نظر

### محمی الدین ابن عربی

□ دکتر منیرالسادات پورطولمی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

دورانهای پس از وی بسیار گسترده بوده است، بدانسان که همه اندیشمندان فلسفی - عرفانی دورانهای بعد کم و بیش و بگونه‌ای از سرچشمه اندیشه‌های وی در این زمینه بهره‌مند شده‌اند. او توانسته است با تأسیس مکتبی منسجم درباره طبیعت وجود، مکاتب فلسفی را نیز به خود متوجه ساخته و تحت تأثیر قرار دهد.

ابن عربی در همه نوشته‌های خود، از یکسو مطابق با معیارها و میزانهای منطقی متداول می‌اندیشیده و استدلال می‌نموده، و از سوی دیگر و در واپسین مرحله، کشف و شهود و بینش درونی را اصیلترین معیار و محک آگاهی و شناخت می‌شمرده است. اساس عرفان ابن عربی بر وحدت شخصی وجود و کثرت‌دایی از حریم آن است. وجود در مکتب ابن عربی مخصوص واجب است و آنچه که در مقابل این هستی صرف واقع می‌شود همانند صورت مرآتیی، حقیقتی جز نشان صاحب صورت ندارد. هرگونه کثرتی که تأیید شود ناظر به تعینات وجود است. یعنی مظاهر واجب متعددند ولی هیچیک از آنها سهمی از وجود ندارند. سهم ماسوی تنها انتساب به وجود و مظهریت و نمایاندن آن است. ارائه عنوان «ظهور» و «تجلی» بمنظور تبیین رابطه بین حق و خلق از جانب ابن عربی در جهت توجیه وقوع کثرت پس از اثبات

#### چکیده

نگارنده در این مقاله پس از بیان مقدماتی اجمالی درباره وحدت وجود بعنوان پایه و محور اصلی تفکر محمی الدین ابن عربی به بحث پیرامون سرّ قدر می‌پردازد. اما از آنجایی که فهم کامل این معنی منوط به درک مفهوم اعیان ثابته در جهان بینی ابن عربی است ابتدا اعیان ثابته بعنوان لوازم و صور اسماء الهیه معرفی می‌گردد و اعتبارات گوناگون آن از یکدیگر تفکیک می‌گردد سپس اصطلاح «سرّ قدر» و نتایج آگاهی بر آن تفصیل و توضیح داده می‌شود. و نیز مضامین حاکمیت اعیان ثابته و تابعیت علم از معلوم و ... که در بردارنده همان معانی سرّ قدر هستند توضیح داده می‌شود.

#### کلیدواژگان

وحدت وجود؛ ظهور و تجلی؛  
اعیان ثابته؛ علم؛  
سرّ قدر.

#### مقدمه

مباحث عرفانی ابن عربی را می‌توان یکی از مهمترین دستاوردهای عرفانی بشمار آورد که دامنه تأثیر آن در

وحدت وجود است. وجود عالم اثر تجلی حق و از برکت فیض اوست. آفرینش عالم، ظهور اسماء و صفات حق تعالی و حاصل تجلیات نزولی او می‌باشد. تجلیاتی که موجب تحقق مظاهر با درجات و مراتب متفاوت می‌شود. از غیب مطلق تا آخرین مرتبه مظاهر حق یک وجود است که بحسب اختلافات تجلیات و تعینات با عنوان «مراتب» و «حضرات» در عرفان ابن عربی مطرح شده است.

• ابن عربی در همه نوشته‌های خود، از یکسو مطابق با معیارها و میزانهای منطقی مستداول می‌اندیشیده و استدلال می‌نموده، و از سوی دیگر و در واپسین مرحله، کشف و شهود و بینش برونی را اصیلترین معیار و محک آگاهی و شناخت می‌شمرده است.

اطلاق عناوین مراتب و حضرات باعتبار تجلیات و تعینات است، و مانع احدیت ذات حق نیست.<sup>۱</sup> از جمله این مراتب و تعینات مرتبه تعین ثانی است که مرتبه واحدیت و الاهییت و الوهیت نامیده می‌شود. این مرتبه ظهور ذات و صفات و لوازم صفات است برای ذات. در این مرتبه صفات بتمایز علمی و مفهومی و اتحاد عینی با همدیگر موجودند. یعنی همه این اسماء و صفات هستند ولی مصداقاً عین یکدیگرند. تمایز صفات باعث تمایز اسماء می‌شود. نتیجه تمایز اسماء و صفات آنستکه مظاهرشان نیز متمایز می‌گردند و ماهیت و اعیان اشیاء و باصطلاح اعیان ثابتة که صورت اسماء الهی هستند - وجود علمی می‌یابند.

فهم کامل مقصود و منظور ابن عربی از مسئله سرّ قدر بدون شناخت کامل معنی و مفهوم اعیان ثابتة امکانپذیر نیست.

## اعیان ثابتة

در هستی‌شناسی ابن عربی مفهوم و مبحث معروف «اعیان ثابتة» اهمیت ویژه‌ای دارد، چنانکه می‌توان آنرا یکی از مهمترین دستاوردهای اندیشه وی بشمار آورد. مبحث اعیان ثابتة با تعابیر گوناگونی در آثار و نوشته‌های ابن عربی و شارحان او مطرح شده است. شرح مطلب آنستکه هویت مطلقه حق تعالی محجوب از خویشتن نیست. نخستین تعین هویت مطلقه که همان تعین ذات برای ذات است و از آن بنسبت علمیه تعبیر می‌شود، علم ذات به ذات را آشکار می‌کند و مقام احدیت خوانده می‌شود.

چون ذات واجب، وجود صرف است و مقام ذات در عین صرافت مستجمع جمیع نعوت کمالیه است، این نسبت علمی علاوه بر تبیین ظهور ذات به ذات ظهور صفات و لوازم صفات را نیز به‌مراه دارد. یعنی آن علم در عین ادراک ذات واجب مشتمل بر ادراک جمیع اسماء و صفات و لوازم آنهاست. پس اگر واجب تعالی به ذات خود عالم است با همان علم ذاتی به اسماء و صفات و لوازم اسماء و صفات نیز عالم است و این علم اجمالی واجب به ذات خود عین کشف تفصیلی ماسواست.

بنابراین برای اسماء الهیه صوری در علم حق حاصل است و این صور علمی از آن جهت که عین ذات متجلی بتعین خاص و نسبت معین می‌باشند که در مرتبه واحدیت و بقیض اقدس نمودار شده‌اند. یعنی لوازم اسماء و صفات آنگاه که با فیض اقدس بوجود علمی محقق گردند اعیان ثابتة نامیده می‌شود.<sup>۲</sup>

اعیان ثابتة باعتباری دیگر عبارتند از حقایق اعیان خارجی در علم باری زیرا حقیقت هر شیء عبارتست از صورت معلومیت آن در علم حق. حقایق اشیاء تعینات و تمیزات وجود حق سبحانه است در مرتبه او و منشأ آن تعینات خصوصیات شئون و اعتباراتی است که مستجن

۱. عبدالرحمن جامی، ۱۳۷۰، نقد النصوص فی شرح النصوص، ص ۶۵.

۲. قیصری، ۱۳۷۵، مقدمه قیصری فصوص الحکم، ص ۶۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، ص ۸۸۵؛ آیت‌الله جوادی آملی، ۱۳۷۲، تحریر تمهید القواعد، ص ۴۳۸ الی ۴۴۰.

است در غیب ذات.<sup>۳</sup> قیصری می‌گوید اعیان باعتبار اول مانند ابدان هستند برای ارواح و باعتبار دوم مانند ارواح هستند برای ابدان، بنابراین از جهتی قابلند و از جهتی فاعل. از جهتی صور و لوازم اسماء می‌باشند و برخاسته از آنها، که از این جهت محتاج فیاضند (فیض اقدس) و از اینرو قابل و منفعل هستند و از جهتی دیگر مجرای فیض به حقایق خارجی هستند و از اینرو فاعل و حاکمند.

اعیان خارجی (حقایق کونیه) نیز مظاهر و اظلال اعیان ثابت هستند و از آنجهت از اعیان ثابت ممتازند که اعیان ثابت برخلاف اعیان خارجی جدای از ذات واجب نبوده و بوجود علمی حق موجودند. بعبارتی دیگر: می‌توان گفت مرتبه سابق همه اشیاء در علم حق، اعیان ثابت است. در مکتب ابن عربی از این مرتبه بمرتبه «شیئیت ثبوت» تعبیر می‌شود (ثبوت هر چیز در مرحله علم حق) در مقابل «شیئیت وجود» که مرتبه ظهور عینی خارج از ذات حق است. یعنی در مرتبه علم ذاتی و قبل از آفرینش، نظام خلقت در قالب اعیان ثابت در حضرت علمی حق، در مرتبه واحدیت، وجود داشته و باری تعالی بنحو شهود مفصل در مجمل، تفصیل عالم را در بساطت ذات خود شهود نموده و همین نظام علمی است که عامل جهت دهنده افاضه و ظهور حق تعالی به فیض مقدس است.<sup>۴</sup>

اعیان ثابت بلحاظ حضورشان در علم باری از شیئیت ثبوت برخوردارند و ثبوت آنها بمعنای همان ظهور و تقرری است که در ظرف علم پیدا می‌کنند، اما هرگز به وجود عینی محقق نمی‌گردند و از علم به عین نمی‌آیند. بعبارت دیگر بطون، صفت ذاتی آنهاست و هرگز اقتضای ظهور ندارند و در مقام تجلی در خارج، از مقام خود تجافی نمی‌نمایند. اعیان ثابت همانطور که در ازل مجعول نبوده‌اند تا ابد نیز مجعول نخواهند بود، یعنی وجود خارجی نخواهند یافت بلکه تا ابد همچنان در حال عدم و در مرتبه اختفاء باقی مانده تنها از ثبوت یعنی وجود علمی برخوردار می‌باشند. و آنچه در وجود ظاهر گشته آثار و احکام اعیان است. ابن عربی می‌گوید اعیان ثابت هرگز رایحه وجود خارجی را استشمام نمی‌نمایند:

«لأن الأعیان لها العدم الثابتة فيه ما شئت رائحة من الوجود فهي على حالها مع تعدد الصور في الموجودات.»<sup>۵</sup>  
اعیانی که در حال عدمشان ثابتند هرگز رایحه وجود را استشمام نمی‌کنند و آنچه وجود می‌یابد آثار و صور آنهاست که بحکم تعددشان و بحسب انعکاسشان در آینه وجود، وجود واحد را به صور موجودات متعدد در می‌آورند.

عدم خارجی اعیان در این مقام بمعنای معدومیت مطلق آنها نیست تا آنکه بدلیل عدم امکان علم به معدوم مطلق، علم واجب به آنها مورد انکار قرار گیرد، زیرا که اعیان در مقام واحدیت گرچه موجود بوجود ماهوی خود نمی‌باشند، ولیکن بوجود واحد واجب موجودند<sup>۶</sup> چنانکه قیصری می‌گوید:

ليس المراد به العدم المطلق بل المراد به الوجود العلمی، لأنها فيه معدومة في العین.<sup>۷</sup>

**\* چون ذات واجب، وجود صرف است و مقام ذات در عین صرافت مستجمع جمیع نعوت کمالیه است، این نسبت علمی علاوه بر تبیین ظهور ذات به ذات ظهور صفات و لوازم صفات را نیز به همراه دارد. یعنی آن علم در عین ادراک ذات واجب مشتمل بر ادراک جمیع اسماء و صفات و لوازم آنهاست.**

مراد از آن عدم مطلق نیست بلکه مراد وجود علمی است زیرا آنها در او هستند و در عین معدومند.  
بنابراین معدومیت اعیان ثابت در آثار ابن عربی بمعنی

۳. جامی، ۱۳۷۰، نقد النصوص، ص ۴۲.

۴. قیصری، ۱۳۷۵، مقدمه قیصری، ص ۶۲، ۶۵، ۶۶.

۵. ابن عربی، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، فص ادریسی، ص ۷۶.

۶. جامی، ۱۳۷۰، نقد النصوص، ص ۱۶۸؛ عقیقی، ۱۳۷۰،

تعلیقات بر فصوص الحکم، ج ۲۱، ص ۲۴۷.

۷. مقدمه قیصری، ص ۸.

سلب مطلق وجود از آنها نیست بلکه سلب وجود خارجی است که با ثبوت و وجود علمی سازگار است.

**\* براساس سرّ قدر، نظام متحقق در بین مظاهر وجودی با تمسک به سابقه آنها در علم باری توضیح داده می‌شود. تفاوتی که در قوابل ماهوی است مسبوق به تفاوتی است که ذوات آنها بعنوان اعیان ثابتة در حضرت علمی حق تعالی دارا هستند.**

سرّ قدر

یکی از مباحث بسیار مهمی که ابن عربی و شارحان آثار وی درباره آن بسیار سخن گفته‌اند و با تعبیر گوناگونی مطرح نموده‌اند، مسئله سرّ قدر است. خود ابن عربی در جای‌جای نوشته‌هایش بویژه در فتوحات مکیه و فصوص الحکم بمنابستهایی این مبحث را به میان آورده و بسیاری از آراء خود را بر آن استوار نموده است. براساس سرّ قدر، نظام متحقق در بین مظاهر وجودی با تمسک به سابقه آنها در علم باری توضیح داده می‌شود. تفاوتی که در قوابل ماهوی است مسبوق به تفاوتی است که ذوات آنها بعنوان اعیان ثابتة در حضرت علمی حق تعالی دارا هستند. نظام موجود در عالم خلق از صادر نخستین تا عالم ماده و ازال تا ابد در مرتبه علم تفصیلی حق، بنظامی اتم که مقتضای ذات اوست، وجود می‌یابد و براساس این علم تفصیلی در عالم ربوبی هر عینی طالب وجود مناسب ذات خود می‌باشد زیرا اعیان در حال عدمشان از ثبوت علمی برخوردارند و در نتیجه هر یک مقتضای خاص خود را دارند. یعنی هر عینی طالب وجودی مناسب ذات خود می‌باشد، و چون کار خدا افاضه و ایجاد است، براساس مقتضای عین و ذات هر موجود نور وجود و فیض هستی را افاضه می‌کند. بعبارت دیگر، فعل خدا براساس همان علمی است که او نسبت به مقتضیات مخلوقاتش دارد و

به هر مخلوقی آن چیزی را می‌دهد که در ذات خود یعنی در حالت معلومیت خود در علم حق طالب آن است. بنابراین احوال خارجی موجودات در این عالم اثر استعداد کلی غیبی مخلوقات است که همان اعیان ثابتة یا حقایق علمی آنهاست.

ای عین تو نسخه کتاب اول

مشروح در آن صحیفه اسرار ازل

احکام قدر چو بوده در وی مدرج

حق کرده باحکام کتاب تو عمل<sup>۸</sup>

بنابراین ممکن نیست عینی از اعیان از حیث ذات و صفت و فعل در دار هستی ظاهر شود مگر براساس خصوصیت و استعداد ذاتیش. در فصوص الحکم می‌خوانیم: «ما کنت به فی ثبوتک ظهرت به فی وجودک»<sup>۹</sup> یعنی اختصاص هر یک از ما به مقامی معلوم که از آن تخطی و تجاوز نمی‌کند، عبارت است از این معنی که آنچه عین تو در حال ثبوت در حضرت علمیه ملتبس و متصف بدان است، بهمان صفت در وجود خارجی ظاهر می‌شوی، یعنی بر حسب استعدادی که عین ثابتة تو در حضرت علمیه داشت.<sup>۱۰</sup>

وجود مخلوقات ابتدا بساکن و بدون سابقه علمی نبوده است: «فأنه ما فعل نفسه ابتداء وانما فعل بك في وجودك ما کنت علیه فی ثبوتک»<sup>۱۱</sup> «فعل خداوند ابتدائاً، و از نفس خود نمی‌باشد بلکه فعل او در ایجاد تو براساس ثبوت (علمی) توست (در مرتبه اعیان ثابتة)»

علم به احوال اعیان ثابتة و بعبارت دیگر احوال اعیان ممکنات، در آثار ابن عربی با عنوان «سرّ القدر» مطرح شده. برخی از شارحان ابن عربی اصطلاح «سرّ القدر» را نیز بکار برده‌اند و آن عبارت است از توجه به این معنی که اعیان ثابتة اموری خارج از ذات حق نیستند بلکه نسبت و شئون ذاتی او هستند که هرگز تغییر نمی‌کنند. عبدالرحمن جامی می‌گوید:

۸. جامی، نقد النصوص، ص ۱۲۳.

۹. ابن عربی، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، فض ابراهیمی، ص ۸۳.

۱۰. خوارزمی، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، ص ۲۵۲.

۱۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۲۴۰.

«سر قدر آنستکه ممکن نیست هیچ عینی از اعیان ثابتۀ ذاتاً، صفتاً و فعلاً در دار هستی ظهور یابد مگر بقدر خصوصیت و قابلیت و استعداد ذاتی خویش و سرّ سرّ قدر آنستکه اعیان ثابتۀ اموری خارج از حق نیستند که از ازل معلوم او بوده در علم وی آنطورکه هستند متعین گردند. پس آنها حقایقی ذاتی هستند و ذاتیات حق سبحانه قبول جعل و تغییر و تبدیل و زیادت و نقصان نمی نمایند.»<sup>۱۲</sup>

اما تحقق قطعی مسؤول عنہ هنگامی است که طبیعت وجود اقتضای آن را داشته باشد. پاسخ و اجابت سؤال اثری است در اجابت کننده که آن سؤال اقتضای آن را داشته است، پس آنکه سؤال و درخواستی می نماید در واقع اثر می گذارد و آنکه پاسخ می دهد از او متأثر می شود. درست مانند طبیعی که نسخه بیمار خود را بر حسب حال و بیماری او و درجه پیشرفت تنظیم می نماید و از این حیث مجازاً گفته می شود که مریض از وجهی حاکم بر علم طبیب است.

**\* محی الدین صراحاً امر ظهور و ایجاد را امری مشترک بین فاعل و قابل مطرح می کند. زیرا حق تعالی از حیث وجوب وجودش اقتضای ایجاد را دارد و اگر قابلیت در کسب وجود و ظهور نقشی نداشت در این صورت می باید امور محال نیز ایجاد شوند.**

### حاکمیت اعیان ثابتۀ

افاضات و عنایات حضرت حق بر دو قسم است: قسمی که ذات الاهی مقتضی آن است نه عین ثابت و این عنایات بحسب فیض اقدس است که اعیان و استعداداتش اثری از آثار اوست و فیض مقدس نیز تابع آن است و قسمی دیگر که عین ثابت با استعداد خود اقتضای آن را دارد. این عنایت بحسب فیض مقدس است و تابع عین ثابت مخلوق.<sup>۱۳</sup> حق تعالی در هر موجودی بحسب استعداد ذاتی آن تجلی می کند و استعداد هر موجودی همان چیزی است که طبیعت او طالب آن است. پس هر موجود بلسان استعداد طالب آن چیزی است که در ازل مقرر گردیده و تقدم و تأخر واقع بین اشیاء در قبول وجود فیض از حق، وابسته است بر تفاوت استعدادهای آنها.<sup>۱۴</sup> این طلب و درخواست در آثار ابن عربی با عنوان سؤال با استعداد مطرح شده و این سؤالی است که حق تعالی حتماً پاسخ حقیقی به آن خواهد داد. البته هر سؤالی طالب وقوع اجابت است. همچنان که خداوند نیز فرموده: «اجیب دعوة الداع اذا دعان»<sup>۱۵</sup>

بعبارت دیگر از نظر محی الدین اموری چون خواست، سؤال، دعا، امر و... اموری دو طرفه هستند که بدون حصول هر دو طرف حاصل نمی شوند. لذا او قاعده کلی «لا یؤثر مؤثر حتی یتأثر» (هیچ مؤثری تأثیر نمی گذارد مگر آنکه خود تأثیر پذیرد) را در فاعلهای علمی مطرح نموده بدین مفاد که: هر مؤثری قبل از تأثیر و حکومت بر معلول خود از او تأثیر پذیرفته و تحت حاکمیت او در می آید. (البته این تأثیر او وجود علمی اوست چنانکه مهندس از نقشه ذهنی خود منفعل می گردد) و اقل مراتب تأثیرپذیری مؤثر از متأثر استحضار علم اوست نسبت به متأثر. در فصوص می خوانیم:

«فالحاکم فی التحقیق تابع العین المسألة الی یحکم فیها بما تقتضیه ذاتها فالمحکوم علیه بما هو فیہ حاکم علی الحاکم»<sup>۱۶</sup>

۱۲. جامی: ۱۳۷۰، نقد النصوص، ص ۲۱۱.

۱۳. ابن عربی، ۱۱۳۷، فصوص الحکم، فص شینی، صص ۵۸ و ۵۹.

۱۴. عینی، ۱۳۷، تعلیقات بر فصوص الحکم، ج ۲، ص ۲۲.

۱۵. سوره بقره، آیه ۱۸۶.

۱۶. ابن عربی، ۱۳۷، فصوص الحکم، فص عزیری، ص ۱۳۱.

«حاکم در حقیقت تابع عین مسئله‌ای است که به آن حکم می‌کند، بر مبنای آنچه که ذات مسئله اقتضای آن را دارد. پس محکوم علیه بسبب آنچه در اوست حاکم است بر حاکم خود.»

**\* پس امر و حکم از حق است به سوی تو (که عبارت است از فیضان وجود بر تو) و از توست به سوی او (بسبب اعطای عین تو ایجاد کردن تو را بر هر آنچه در ازل بر آتی) اما فرق میان خدا و بنده در این مقام آن است که عبد را مکلف گویند و حق را باین نام نخوانده‌اند.**

در نتیجه هر حاکمی از وجهی محکوم علیه است و چون ظهور اشیاء از وجود علمی به وجود عینی بر مبنای درخواست و طلب آنها و بمقتضای خصوصیات ذاتی لایتغیرشان می‌باشد، بوجهی می‌توان گفت که اعیان ثابته عامل جهت دهنده به افاضه و ظهور حق تعالی می‌باشند و حاکم بر او زیرا هر حالی از احوال براساس قابلیت آن عین اقتضای حکمی خاص دارد و حاکم که خداوند است در حقیقت در حکمش تابع اعیان و احوال آنهاست. بنابراین محی الدین می‌گوید: «فزالت الوحده و بان الاشتراك، فالتوحيد الحق إنما هو لمن أعطى العلم للعالم والحكم للحاكم والقضاء للقاضي وليس إلا عين الممكن وهو الخلق في حال عدمه ووجوده.»<sup>۱۷</sup>

«وحدت از بین رفت و اشتراک آشکار گردید، پس توحید حق برای کسی است که بداند علم خدا و حکم و قضای او بر مبنای عین ثابت هر ممکنی است و علم عالم و حکم حاکم و قضای قاضی نیست مگر براساس عین ممکن و آن خلق است در حال عدمش و وجودش.»

پس هر خیر و شری که به ممکن می‌رسد بواسطه تقاضا و اقتضای ذاتی عین ثابت او می‌باشد.

«فلا تحمد الا نفسك ولا تذم الا نفسك.»<sup>۱۸</sup>

«پس حمد ممکن جز نفس خود را و مذمت ممکن جز نفس خود را (زیرا خیر و شر از توست و بر توست بحسب اقتضای عین تو).»

محی الدین صراحتاً امر ظهور و ایجاد را امری مشترک بین فاعل و قابل مطرح می‌کند. زیرا حق تعالی از حیث وجود و وجودش اقتضای ایجاد را دارد و اگر قابلیت در کسب وجود و ظهور نقشی نداشت در اینصورت می‌باید امور محال نیز ایجاد شوند. بنابراین می‌گوید: «وله الأيجاد بالاشتراك منه ومن القابل»<sup>۱۹</sup> «ایجاد او بصورت مشترک بین او و قابل است.»

پس اگر گفته می‌شود معنی حاکمیت اعیان ثابته چیست، پاسخ ابن عربی آنستکه «ما يحكم علينا الا بنا، لا بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه أي في الحق.»<sup>۲۰</sup>

حق تعالی حکم نمی‌کند بر ما مگر بسبب آنچه که اعیان ما اقتضای آن را دارد و بعبارت دیگر اعیان ماست که بحسب استعدادی که دارد بر ما حکم می‌کند. یعنی هر عینی از اعیان بلسان استعدادش طالب وجودی است که قابلیت آن را دارد و لذا می‌توان گفت که عین ممکن بر حق حاکم است و حکم حق بر او بمقتضای قابلیت آن عین است و لکن این حاکمیت در مرتبه علم حق است. (ولکن فيه)<sup>۲۱</sup>

پس امر و حکم از حق است به سوی تو (که عبارت است از فیضان وجود بر تو) و از توست به سوی او (بسبب اعطای عین تو ایجاد کردن تو را بر هر آنچه در ازل بر آتی) اما فرق میان خدا و بنده در این مقام آن است که عبد را مکلف گویند و حق را باین نام نخوانده‌اند.

منظور از «امر» در اینجا طلب است زیرا بنده نمی‌تواند خداوند را به چیزی امر کند به این معنی که او را مکلف به فعلش نماید. معنی امر بنده به خداوند این است که حال او بگونه‌ای است که مقتضی حصول آن فعل است و

۱۷. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۸.

۱۸. ابن عربی، ۱۳۷، فصوص الحکم، فص ابراهیمی، ص ۸۳.

۱۹. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۸.

۲۰. ابن عربی، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، فص ابراهیمی، ص ۸۲.

۲۱. خوارزمی، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، ص ۲۴۷.

اقتضای حال، امری است ضروری که گزیری از آن نیست زیرا تابع عین ثابت بنده در ازل است و ما بیان داشتیم که اراده الهی تعلق نمی‌گیرد مگر به این ناحیه از وجود یعنی ناحیه‌ای که طبیعت اعیان مقتضی آن است. اما منظور از امر خداوند عبارت است از اعطاء وجود هر موجودی بقدری که عین ثابت او طالب آن است و البته این امر، امر تکوینی است نه تکلیفی.<sup>۲۲</sup>

نکته بسیار مهمی که یادآوری آن لازم به نظر می‌رسد آنستکه مباحث مطروحه فوق در نظامی مبتنی بر وحدت وجود جای دارد و لذا محذور حاکمیت غیر را بر حق تعالی لازم نمی‌آورد، زیرا در عرفان ابن عربی سخن تماماً پیرامون ظهور و ظاهر و مظهر است و عینیت ظاهر و مظهر و عینیت علم و ذات قبلاً به اثبات رسیده. براساس وحدت وجود اعیان ثابت در واقع جز شئون حق متعال نیستند و لذا اموری مغایر با ذات او محسوب نمی‌شوند تا حاکمیت آنها بر علم حق مستلزم حاکمیت غیر حق بر او باشد. اعیان ثابت آینه و مرآت حق هستند و اگر چیزی خود را در آینه ببیند تحقیقاً خود را دیده است و بس. پس حق تعالی (اگر وصف تأثر بر او صدق کند) جز از خود متأثر نیست.

### تابعیت علم از معلوم

مبحث سز قدر در آثار ابن عربی از جهتی با عنوان تابعیت علم از معلوم مطرح شده است. حقیقت علم همانا کشف و حکایت است و از این جهت تابع معلوم بوده و مرآت وی می‌باشد و از خود چیزی ندارد. همانطوریکه آئینه از خود چیزی نداشته و در کشف، تابع مرئی می‌باشد و بنا بر این ملاحظه می‌توان گفت علم خداوند تابع معلوم است، یعنی از آنچه که مرآت اشیاء می‌باشد هر چیزی را همانطوریکه هست ارائه می‌کند. در فتوحات می‌خوانیم: «وأن علمه ما تعلق بهم إلا بحسب ما هم علیه»<sup>۲۳</sup>

«علم او متعلق نیست به آنها مگر بر مبنای آنچه که هستند»

همچنین در فصوص است:

«فانه ما علمهم إلا علی ما هم علیه»<sup>۲۴</sup>

«علم ندارد به آنها مگر آنگونه که هستند»

بنابراین علم واجب از جهت کشف، همانند علوم دیگر حقیقت خود را داراست که ارائه معلوم باشد. یعنی معلوم با هر خصوصیت ذاتی و عرضی و مبادی داخلی و خارجی که دارد مشهود واجب است. علم هرگز معلوم خود را تغییر نمی‌دهد و تأثیری در معلوم ندارد.<sup>۲۵</sup>

عبدالرحمن جامی می‌گوید:

«والا اثر للعلم فی المعلوم بأن يحدث فیه ما لا یكون له فی حد ذاته بل هو تابع للمعلوم والحکم علی المعلوم تابع له فلا حکم من العالم علی المعلوم إلا به آی بالمعلوم وبما یقتضیه بحسب استعداده الکلی والجزئی»<sup>۲۶</sup>

### \* مباحث مطروحه فوق در

نظامی مبتنی بر وحدت وجود

جای دارد و لذا محذور

حاکمیت غیر را بر حق تعالی

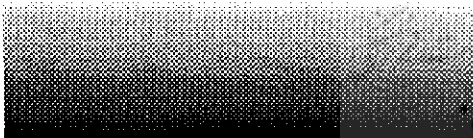
لازم نمی‌آورد، زیرا در عرفان

ابن عربی سخن تماماً پیرامون

ظهور و ظاهر و مظهر است و

عینیت ظاهر و مظهر و عینیت

علم و ذات قبلاً به اثبات رسیده.



«علم را اثری در معلوم نیست تا در او چیزی را که ذاتاً چنان نیست احداث نماید بلکه علم تابع معلوم است و در حکم خود بر معلوم از او تبعیت می‌کند، پس حکمی از جانب عالم بر معلوم نیست مگر بر مبنای او یعنی بر مبنای معلوم و آنچه که بحسب استعدادهای کلی و جزئی اش مقتضی آن است.»

۲۲. خوارزمی، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، ص ۲۵۴، فیصری

۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، ص ۵۹۴.

۲۳. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۲۴۰.

۲۴. ابن عربی، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، ص ۸۲.

۲۵. ابن عربی، ۱۳۷۰، نقش النصوص، صص ۸ و ۹.

۲۶. جامی، ۱۳۷۰، نقد النصوص، صص ۲۱۳ و ۲۱۱.

لذا ابن عربی می‌گوید:

«فأثبت أن العلم تابع للمعلوم... وقال (الله) أيضاً ما يبدل القول لذى، لأنّ قولى على حد علمى فى خلقى (و ما أنا بظلام للمعبد).»<sup>۲۷</sup>

«پس ثابت گردید که علم تابع معلوم است و خداوند فرموده قول در نزد من تغییر نمی‌کند، زیرا قول من براساس علمی است که به بندهام دارم و من به بندهای ظلم نمی‌کنم.»

باتصاف و قبول).<sup>۳۰</sup>

اگر گفته شود اعیان و استعدادهاى آن نیز بفيض حق تعالى است و او آنها را چنین قرار داده، یادآور می‌شویم که اعیان مجعول حق نیستند و تأخر زمانی از خداوند ندارند. بهمین دلیل است که خداوند نسبت به همه موجودات حجت بالغه دارد.<sup>۳۱</sup> (فَلله الحجة البالغة).<sup>۳۲</sup> چرا که بیش از آنچه که بدانها اعطاء نمود اقتضاء و ظرفیت نداشته‌اند و استعدادات موجود در متن اعیان ثابت است استعدادهاى غیر مجعول می‌باشند.

باید توجه نمود که مقصود ابن عربی در بحث تابعیت علم از معلوم، موجود خارجی نمی‌باشد بلکه وجود علمی اعیان ثابت است. چنانکه خود می‌گوید:

«و فرّق يا أخی بین کون الشیء موجوداً فیتقدم العلم وجوده و بین کونه على هذه الصورة فى حال عدمه الازلي له فهو مساوق للعلم الالهي به و متقدم عليه بالرتبة لأنه لذاته اعطاء العلم.»<sup>۳۳</sup>

«تفاوت قائل شو بردارم، بین آنکه چیزی موجود باشد و وجودش بر علم مقدم گردد و بودن او بر صورتی در حال عدم ازلیش و این مساوق علم الهی است و تقدم رتبی بر آن دارد، زیرا ذاتاً معطی علم است.»

در نزد محققینی مانند ابن عربی ذات و صفات حق امری واحد است، پس اگر گفته می‌شود علم خدا به چیزی تعلق دارد، باین معنی است که ذات الهی متصف بعلم به آن امر تعلق یافته است و ذات حق در واقع ذات معلوم است. بنابراین نمی‌توان گفت خداوند علم را از معلوم کسب نموده همانطور که بعدیت زمانی در علم الهی راه ندارد. پس علم خداوند به اشیاء در عالم عقلی همان علم اوست به اعیان ثابت‌های که ذات مفصل او هستند در مرتبه علم یعنی در واقع علم اوست به ذات خود در این مقام. همین علم است که در صفحه وجود برای خداوند

**\* ابن عربی می‌گوید: خداوند بر کسی ظلم روا نداشته است زیرا او می‌گوید معامله نمی‌کنم با ایشان مگر بحسب آنچه از ایشان می‌دانم، و از ایشان نمی‌دانم مگر آن را که از حال نفوس خویش ما را اعلام می‌کنند. پس اگر ظلمی باشد خودشان ظالمند.**

وی در ادامه می‌گوید: خداوند بر کسی ظلم روا نداشته است زیرا او می‌گوید معامله نمی‌کنم با ایشان مگر بحسب آنچه از ایشان می‌دانم، و از ایشان نمی‌دانم مگر آن را که از حال نفوس خویش ما را اعلام می‌کنند. پس اگر ظلمی باشد خودشان ظالمند. «ولکن كانوا أنفسهم يظلمون»<sup>۲۸</sup>

فالكل منا ومنهم والاخذ عنا وعنهم<sup>۲۹</sup>  
یعنی هر چه حاصل می‌شود (از تجلیات و احوال عارضه بر موجودات) همه از ماست (بحسب فاعلیت) و از ایشان است (از روی قابلیت) و این تجلیات و احوال (بحسب اخذ علم) از ذات ماست (یعنی از آنچه ذات بروی است از اسماء و صفات) و از ذوات ایشان است (چه ذوات ایشان در حالت عدم وجود خارجی منتقش بود بجمیع آنچه از ازل تا ابد بر آن ذوات طاری است. لاجرم اخذ از ماست بایجاد و اظهار و از ایشان است

۲۷. سورة ق، آیه ۲۹؛ ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۰۵.

۲۸. سورة بقره، آیه ۵۷.

۲۹. ابن عربی، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، فص لوطی، ص ۱۳۱.

۳۰. خوارزمی، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، ص ۴۶۴.

۳۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۶.

۳۲. سورة انعام، آیه ۱۴۹.

۳۳. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۶؛ ج ۴، ص ۳۱۸.



عظمت ذات، اجلّ از آنستکه دانسته شود و نسبت به مقادیر اجلّ از آنستکه مجهول باشد. بنابراین علم قدر معلوم مجهول است.

آگاهی بر سرّ قدر از خصایص علم الهی است، لذا از جمله مسائلی نیست که از طریق نظری و یا حتی وحی الهی بر کسی معلوم گردد بلکه علمی است که تنها برای عارفان از اولیاء از طریق کشف ذوقی حاصل می‌شود.

**\* آگاهی پیامبران از سرّ قدر در صورتی است که به معرفت تامّه مختص گردیده و راسخ در علم باشند و بعبارت دیگر از حیث ولایتشان است. (بعقیده محی‌الدین مقام ولایت در هر پیامبری اتم از مقام نبوت اوست).**

بهمین دلیل است که همگان از طلب این علم و پیگیری آن منع شده‌اند مگر آنکس که خداوند او را صالح دیده و بدان علم مخصوص گرداند و عزیر پیامبر بسبب درخواست این علم بود که به محو نامش از دفتر نبوت تهدید گردید. (لئن لم تنته یا عزیر لامحون اسمک من دیوان النبوة). «حدیث» زیرا او طلب چیزی را نمود که درک آن جز از طریق ذوق ممکن نیست. البته از نظر محی‌الدین خیر عتاب عزیر و اینکه به او گفته شد اگر دست برنداری نام تو را از دیوان نبوت محو می‌کنیم ظاهرش وعید است اما باطنش وعد است و معنی آنستکه از تو طریق خبر را که نبوت مبنی بر آن است رفع کنیم و ابواب تجلّی بر روی جانث بگشاییم و بجای اخبار و وحی، طریق کشف و عیان عنایت کنیم و چون از راه کشف در عین خود نظر کنی و استعداد آنچه طلب می‌کنی در وی نبینی دست از طلب

منکشف شده و ملاک علم او به موجودات خارجی گردیده. بعبارت دیگر، علم اوست به ذاتش که متجلی گردیده در اعیان موجودات.

با تعبیری دقیقتر می‌توان گفت علم در مرتبه احدیّت عین ذات است و در آن مرتبه عالم و معلوم و علم یک چیز است بدون اعتبار مغایرت. بر مبنای مغایرت در مرتبه واحدیت علم مستدعی معلومی است تا بدان تعلق گیرد و معلوم در این مرتبه نیز ذات الهی است و اسماء و صفاتش و اعیان ثابتة و علم باعتبار مغایرت با ذات از وجهی تابع است آنچه را ذات از نفس خویش اعطاء می‌کند از اسماء و صفات و آنچه را اعیان اعطاء می‌کند از احوال و استعداداتش.

قیصری می‌گوید:

صفات اضافیه را دو اعتبار است:

«اعتبار عدم مغایرتشان با ذات و اعتبار مغایرت آنها با ذات، پس باعتبار نخست، علم و اراده و قدرت و جز آن از صفاتی که اضافی هستند تابع معلوم و مراد و مقدور نمی‌باشند بلکه عین ذات هستند و کثرتی در ذات نیست، اما به اعتبار دوم علم، تابع معلوم است و همچنین اراده و قدرت، تابع مراد و مقدور خود هستند؛ اما در علم اعتبار دیگری است و آن اینکه صور اشیاء در آن حاصل است.»<sup>۳۴</sup>

### علم قدر، معلوم مجهول

از نظر محی‌الدین سرّ قدر از جمله حقایقی است که از شدت ظهور و وضوح پنهان است. زیرا هر صاحب بصیرتی مشاهده می‌کند که اشیاء صادر از حق تعالی در هر آنی بحسب قابلیتها و استعدادهایشان ایجاد می‌شوند، چون افاضه صورت انسانی بر نطفه انسانی و افاضه صورت فرسی بر نطفه فرسی؛ اما چون سرّ قدر را نسبتی با ذات حق است اجلّ از آن است که معلوم همگان گردد.<sup>۳۵</sup>

المقادیر فعزّ ان یعلم عزّ الذات وعزّ ان یجهل لنسبة

المقادیر فهو المعلوم المجهول.<sup>۳۶</sup>

علت پنهان بودن علم قدر آنستکه آن را نسبتی است با ذات حق و نسبتی است با مقادیر. پس بسبب عزّت و

۳۴. قیصری، ۱۳۷۵، مقدمه قیصری، ص ۵۰.

۳۵. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۰۵؛ فصوص الحکم، فص عزیری، ص ۱۳۲.

۳۶. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۶۴.

نامقدور بازداری و در نزد خداوند مراعات ادب کنی و بدانی که حق - عزوجل - بفیض اقدس در ازل هر عینی را به استعداد خاص اختصاص داده است و هر که را استعداد امری نباشد، مقتضیات آن استعداد از او صادر نشود، خواه طلب کند، خواه نه.<sup>۳۷</sup>

• در عین حال دانستن سرّ قدر می‌تواند موجب عذاب الیم گردد زیرا ذات او گساهی اقتضاء می‌کند اموری را که ملایم نفس او نیست چون فقر و سوء مزاج و... و در عین حال دیگران را در غنا و صحت و کمال استعداد مشاهده می‌کند و راه‌هایی نیز نسبی‌یابد زیرا که مقتضای ذات زائل نمی‌گردد، لاجرم متألم می‌شود بعذاب الیم.

آگاهی پیامبران از سرّ قدر در صورتی است که به معرفت تامّه مختص گردیده و راسخ در علم باشند و بعبارت دیگر از حیث ولایتشان است. (بعقیده محی‌الدین مقام ولایت در هر پیامبری اتم از مقام نبوت اوست) زیرا اگر رسل بوسیله وحی به سرّ قدر و احوال و افعال لایتغیر و ذاتی بندگان آگاه می‌گشتند چه بسا در دعوتشان قصوری رخ می‌داد و قادر بر دعوت امت و اجرای احکام شرعی نبودند زیرا مردم را بسبب اقتضای عین ثابتشان معذور می‌دانستند.

از نظر محی‌الدین مرتبه قدر مرتبه‌ای است بین «ذات» و مظاهر لذا دسترسی به آن برای کسی ممکن است که با چشم حق اشیاء را ببیند:

«سرّ‌القدر غیر‌القدر. و سرّه‌عین تحکمه فی‌الخلافت، و آئه لاینکشف لهم هذا السرّ حتی یكون الحق بصروهم. فاذا کان بصروهم بصر الحق ونظروا الأشیاء بصر الحق، حیثینذ انکشف لهم علم ما جهلوه، إذ کان بصر الحق لایخفی علیه شیء.»<sup>۳۸</sup>

«سرّ قدر غیر از قدر است و سرّ قدر عین حاکمیت اوست در خلایق، این سرّ بر کسی آشکار نمی‌گردد مگر

آنکه حق بصر او گردد. پس هنگامی که دیدگان حق دیدگان آنها باشد و با چشم حق اشیاء را ببینند در اینصورت آگاهی بر آنچه که نمی‌دانستند برایشان حاصل می‌گردد، زیرا از چشم حق چیزی پنهان نیست.»

این مقام قرب نوافل است که منتهای آن فنای کلی و اضمحلال است و حضرت حق بی‌الاترین درجه در انسان کامل تجلی نموده، پس حق در وجود او فعال می‌شود، بسمع حق می‌شنود و ببصر حق می‌بیند و بید قدرت حق بطش می‌کند و بلسان حق نطق می‌کند و بحق ببیند و جز حق نبیند و بحق نطق کند و جز حق نگوید. و در چنین شرایطی که حق تعالی بصر عبد است چگونه ممکن است چیزی را از او پنهان دارد:

«فمن سر‌القدر کان العالم بسمع الحق والبصر وهذا العلم هو الذي يعطيه إقامة الفرائض المشروعة الواجبة المسموعة كما أعطت النوافل أن يكون الحق سمعك وبصرك.»<sup>۳۹</sup>

«و از جمله سرّ قدر آن است که عالم [آن] بسمع و بصر حق می‌گردد و این همان علمی است که معطی اقامه فرائض مشروعه واجبّه مسموعه است همانطور که نوافل سبب می‌شود که حق سمع و بصر تو گردد.»

بنابراین سرّ قدر از اجلّ علوم است و آنچه که از طریق عقل و نقل فهمیده می‌شود آن است که جز خدا و کسی که خداوند او را به معرفت تامّه اختصاص داده از آن مطلع نمی‌شود.

### نتایج آگاهی بر سرّ قدر

سرّ قدر سرّ اخلاق است و آگاهی از آن برای فرد کامل خضوع و تمکین می‌آورد و او را در باب تسلیم و تفویض امور به خداوند تقویت می‌نماید.<sup>۴۰</sup>

چنین فردی هرگز به قضا و قدر الهی معترض نمی‌گردد. ابن عربی در فتوحات می‌گوید:

من وقف علی هذه المسألة لم يعترض علی الله فی کل ما یقتضیه ویجریه علی عباده وفیهم ومنهم ولهذا قال: «لا یسأل

۳۷. ابن عربی، فصوص الحکم، فص عزیز، ص ۱۳۴؛ فتوحات مکیه،

ج ۲، صص ۶۴ و ۶۵.

۳۸. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۶۶.

۳۹. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۴۴.

۴۰. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۱۸۲، ج ۲، ص ۱۶.

عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»<sup>۴۱</sup> فلو كنت عاقلاً تفهم عن الله كفتك  
هذه الآية في المقصود.<sup>۴۲</sup>

«هر کس بر این مسئله واقف گردد هرگز بر خداوند در آنچه که اقتضاء نموده و بر بندگانش جاری کرده اعتراض نمی‌کند بهمین دلیل است که خداوند فرموده: «او از کرده‌های خویش بازخواست نمی‌شود ولی خلق از کردارشان بازخواست شوند.» و اگر عاقل باشی همین آیه در فهم مقصود تو را کافی است.»

پس دانستن سرّ قدر صاحبش را به آرامش خاطر می‌رساند زیرا می‌داند حکم خداوند جز به مقتضای ذات بنده نیست و مقتضای ذات تخلف‌ناپذیر است لذا به هر کمالی که حقیقت او اقتضاء کند و هر رزق مادی یا معنوی که عین او طالبش باشد خواهد رسید.

چنانکه پیامبر ﷺ فرمود:

«إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفْثٌ فِي رُوحِي أَنْ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ رِزْقُهَا أَلَا فَأَجْمَلُوا فِي الْطَلْبِ»

روح القدس در روح من دمید که هرگز نفسی نمی‌میرد مگر آنکه رزقش کامل گردد. آگاه باشید و به اجمال طلب کنید.

پس از تعب، طلب راحت می‌شود و اگر طلب کند اجمال در طلب است و از باب امتثال امر، زیرا می‌داند که حق تعالی از خزائن غیب خویش آنچه را که مقتضای عین بنده باشد عطاء خواهد کرد و آنچه حاصل نمی‌شود قطعاً خارج از قابلیت بنده است. و در عین حال دانستن سرّ قدر می‌تواند موجب عذاب الیم گردد زیرا ذات او گاهی اقتضاء می‌کند اموری را که ملایم نفس او نیست چون فقر و سوء مزاج و... و در عین حال دیگران را در غنا و صحت و کمال استعداد مشاهده می‌کند و راه‌هایی نیز نمی‌یابد زیرا که مقتضای ذات زائل نمی‌گردد، لاجرم متألّم می‌شود بعد از الیم. پس علم به سرّ قدر معطی نقیضین است چون راحت و عدمش و الم و عدم آن.<sup>۴۳</sup>

«فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به، ويعطي العذاب

الأيّم للعالم به أيضاً فهو يعطي النقيضين»<sup>۴۴</sup>

«علم به آن معطی راحت کلی و عذاب الیم است به

عالمش پس این علم معطی نقیضین است.»

البته مخفی نماند که آگاهی از سرّ قدر اگر بر سبیل مکاشفه باشد، بنحو اطلاق مقتضی راحت و آسودگی است. و اگر از طریق علم نظری باشد، در صاحبان فطرت سلیمه اثری ملازم با ابتهاج و تسلیم و توکل، و در نفوس مبتلا بانحطاط، طغیان و در مبتلایان بقر، الحاد دربردارد.

### فهرست منابع

۱. ابن عربی، محمد بن علی، فتوحات مکیه، دار احیاء التراث، با استفاده از CD عرفان (نور ۱) از مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۲. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۷۰، فصوص الحکم و التعليقات علیه، ابوالعلاء عفیفی، الزهراء.
۳. آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۵، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. پاکتچی، احمد، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، .....۴.
۵. جوادی آملی، ۱۳۷۲، تحریر تمهید القواعد، صائن الدین علی بن محمد التکره، الزهراء.
۶. جوادی آملی، ۱۳۷۶، رحيق مختوم، مرکز نشر اسراء.
۷. جامی، عبدالرحمن، احمد، ۱۳۷۰، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. خوارزمی، تاج‌الدین حسین، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، مولی.
۹. قیصری، محمد داوود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی.
۱۰. قیصری، محمد داوود، ۱۳۷۵، مقدمه قیصری بر فصوص الحکم.

\* \* \*

۴۱. سورة انبياء، آية ۲۳.

۴۲. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۰۵.

۴۳. قیصری، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، صص ۸۲۲ و ۸۲۳.

۴۴. ابن عربی، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، فص عزیر، ص ۱۳۲.