



درباره زندگی، آثار و افکار «ابن عربی»

■ محمدرضا برزگر خالقی

وقتی که ابن عربی ازدواج کرد، نصیحت‌های همسر و مادرش و بیمار نشدنش و خواب‌هایی که درباره جهنم دیده بود، همچنین مرگ پدرش که خود از آن خیر داده بود، عواملی بودند که سبب کشانیده شدن محیی‌الدین بسوی زهد و تصوف شدند. البته ابن عربی از دوران کودکی و اوان نوجوانی، در معرض نفحات الهی و عنایت ربّانی واقع بوده، ولی دخول او به تصوف به طور رسمی در ۲۱ سالگی در سال ۵۸۰ در شهر اشبیلیه رخ داد و به زودی بلند آوازه گشت و عده‌ای از مشایخ به دیدارش شتافتند.^۳

محیی‌الدین علاوه بر مسافرت‌های خود در شهرهای مختلف اندلس، به تونس، مراکش، مکه، عراق، مصر، قونیّه، ارمنستان و حلب سفر کرد و پس از سیر و سیاحت‌های مکرر و دیدار زنان و مردان طریقت و برخورد با ارباب فقه و فقاهت و دوستی با رجال دولت و سیاست و پدیدآوردن آثاری بسیار ارزنده در شاخه‌های گوناگون علم و حکمت، در سال ۶۲۰ هـ. در شصت سالگی در شهر دمشق رحل اقامت افکند و تا پایان عمرش در این شهر ماندگار شد.

اینک اجمالاً به مهمترین وقایعی که در دوران حیات ابن عربی به آنها برمی‌خوریم، اشاره می‌شود.

ابن عربی در جوانی در شهر قرطبه به خدمت ابن‌رشد، حکیم اندلس که در آن زمان قاضی قرطبه بود، رسید. وی در سال ۵۹۸ هـ. به مکه رفت و با عابدان و زاهدان و صالحان و عالمان شهر از زن و مرد به معاشرت و مصاحبت پرداخت که برجسته‌ترینشان، شیخ عالم «مکین‌الدین ابوشجاع زاهر بن رستم بن ابی‌الرجای اصفهانی» است که محیی‌الدین از او و خواهر زاهد و عالم و سالخورده‌اش «فخرالنساء بنت رستم» اجازه

ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن جانم طایی در شب دوشنبه هفدهم ماه رمضان سال ۵۶۰ هجری قمری در شهر مرسیه از بلاد جنوب شرقی اندلس در خانواده‌ای توانگر اما بسیار متدین و پرهیزگار به دنیا آمد.

کنیه‌اش ابوبکر و نیز ابوعبدالله است و به ابن افلاطون و در اندلس به ابن سراقه معروف بود و در غرب، بیشتر به ابن‌العربی و در شرق، به ابن عربی شهرت یافته است. و مشهورترین القاب او «الشیخ‌الاکبر» و «محیی‌الدین» است و دشمنانش او را «الطاعوت‌الاکبر» و «محمیت‌الدین» و «ماحی‌الدین» خوانده‌اند.^۱

ابن عربی پس از گذراندن سال‌های نخستین عمر خود در زادگاهش مرسیه، در سال ۵۶۸ هـ. در هشت سالگی، به همراه خانواده‌اش به شهر «اشبیلیه» پایتخت اندلس انتقال یافت و تا سال ۵۹۸ در آنجا ماندگار شد و تربیت کامل دینی و ادبی یافت. ابتدا قرآن را با قراتات سبع، از ابوبکر محمد بن خلف لخمی و ابوالقاسم عبدالرحمان غالب الشّراط‌القرطبی آموخت و سپس در محضر درس استادان وارد و مدرّسان ماهر به کسب ادب، اخذ حدیث و فراگیری سایر رشته‌ها و شاخه‌های علوم و معارف زمانش همت گماشت و سرآمد اقران گردید. آنگاه در دستگاه حکومت، به عنوان دبیری و کاتبی به کار گمارده شد و با همسر شایسته و عارفش مریم ازدواج کرد.

محیی‌الدین در این هنگام که هنوز به طریق تصوف وارد نشده بود، بیشتر عمر خود را صرف شعر و شکار می‌کرد و پس از توجهش به طریق‌الله، از آن اوقات به عنوان زمان جاهلیت خود نام برده است.^۲

روایت گرفته است. در همین سفر بود که ابن عربی با «نظام» ملقب به «عین‌الشمس و البهاء» دختر یارسا و باکمال و زیبایی مکین‌الدین ملاقات کرد. دیدار او در ابن عربی تأثیر زیادی گذاشت و باعث سرودن اشعار عاشقانه و تغزلات وی و به وجود آمدن کتاب «ترجمان‌الاشواق» گردید که در این کتاب، منظور اصلی او، ستایش «نظام» بود و بعدها در سال ۶۱۰ در شرح «ترجمان‌الاشواق» به نام «ذخائر‌العلاق» آنها را به معانی تأویل کرد.

در همین شهر مکه، ابن عربی کتاب‌های «فتوحات مکیّه»، «مشکوّة‌الانوار» و «حلیه‌الابدال» و رساله «روح‌القدس» را تألیف کرد. در سال ۵۹۹ شروع به تصنیف «فتوحات مکیّه» نمود و دو سال پیش از مرگش در سال ۶۳۶ از کتابت جمیع آن فراغت یافت و آن را به شیخ «عبدالعزیز ابومحمد بن ابی‌بکر قریشی» نزیل تونس که یکی از پیشوایان تصوف در مغرب بود، اهدا کرد. آنگاه کتاب «مشکوّة‌الانوار» را نوشت و به طائف رفت و در آنجا به خواهش «ابوعبدالله محمد بن خالد صدقی بلمسانی» و «عبدالله بن بدرحیشی» به تألیف رساله «حلیه‌الابدال» پرداخت و رساله «روح‌القدس» را هم برای شیخ «عبدالعزیز» به رشته تحریر در آورد.^۴

در سال ۶۱۰ ابن عربی به بغداد و از آنجا به موصل رفت و به دست «علی بن عبدالله بن جامع» که از صوفیان زمان و ارادتمندان خضر بود، خرقة پوشید. خرقة وی دو سلسله دارد:

۱ - ابن عربی از «علی بن عبدالله بن جامع» از خضر

۲ - ابن عربی از «تقی‌الدین عبدالرحمان بن میمون بن اب‌الوزری» از «صدرالدین محمد بن حمویه» از جد وی از خضر.

محیی‌الدین در سال ۶۰۳ هجری از عراق خارج و برای بار دوم راهی مصر شد و در آنجا به جماعتی از صوفیانی که از پیروان و هموطنانش بود، پیوست و شب و روز را در عبادات و ریاضات و اتیان کرامات می‌گذراند و با شهامت و جسارت، به افشای کرامت و خوارق عادات خود می‌پرداخت، بدین جهت با او دشمنی ورزیده و تکفیرش کردند و حبس و قتل او را خواستار شدند که با پایمردی رفیقش، شیخ «ابوالحسن البجایی» از زندان رهایی یافت.

او در مسافرتش به آسیای صغیر، در قونیّه اقامت گزید که با مشهورترین شاگردش «صدرالدین قونوی» بزرگترین مروج وحدت وجود و تصوف ابن عربی مصاحب شد.

در سال ۶۰۸ ابن عربی در بغداد با صوفی معروف عصر «شهاب‌الدین سهروردی» ملاقات کرد و سهروردی را ستود. در این شهر هم مانند شهرهای دیگر، پیروان و شاگردان زیادی دورش جمع شدند و از وجودش بهره‌مند گردیدند.^۵

محیی‌الدین احتمالاً از سال ۶۲۰ که در دمشق اقامت گزیده، نظم اشعار دیوان را شروع کرده، و این کار به تحقیق تا حوالی ۶۳۱ و احتمالاً تا اواخر عمرش ادامه داشته است، و سرانجام در سال ۶۳۸ در شهر دمشق، در خانه قاضی «محیی‌الدین محمد» ملقب به «زکی‌الدین» در میان خویشان و پیروانش از دنیا رفت و در شمال شهر، در قریه صالحیه در دامنه کوه قاسیون مدفون شد.^۶

فرزندان ابن عربی هم مانند تبار و اعضای

خانواده اش، اهل علم و عرفان بوده‌اند. او دوسر به نامهای «سعدالدین محمد» و «عمادالدین ابوعبدالله محمد» داشته است. سعدالدین در رمضان سال ۶۱۸ هجری در مطبوعه متولد شده و به سماع و اخذ حدیث پرداخته است. او شاعر صوفی بوده و دیوان شعرش مشهور است. وی در سال ۶۵۶ در دمشق وفات یافته و در جوار والدش مدفون شده است. عمادالدین در سال ۶۶۷ فوت کرده و در کنار پدر و برادرش به خاک سپرده شده است. ابن عربی دختری به نام «زینب» داشته است که از او ان طفولیت به مقام کشف و الهام نائل شده و به مسائل شرعی، عارف بوده است. محیی الدین در کتاب فتوحات هنگامی که درباره سخن گفتن اطفال سخن می‌گوید، مطالبی راجع به این دخترش ذکر می‌کند؛ از جمله اظهار می‌دارد که از دختر شیرخواره اش که سنش کمتر از دو سال بوده، يك مسأله فقهی پرسیده و او صحیح جواب داده است.^۷

آثار ابن عربی

ابن عربی از پرکارترین نویسندگان است که ۵۱۱ کتاب و رساله از او دانسته شده است که ما به بررسی مهمترین آنها می‌پردازیم.^۸

۱ - فتوحات مکیه: بزرگترین اثر ابن عربی که شکل يك دائرة المعارف دارد، فتوحات مکیه مشتمل بر ۵۶۰ فصل است که در آنها، اصول عرفان و علوم باطنی و دینی مختلف و نیز تجارب و احوال روحانی محیی الدین آمده است. ابن عربی آن را به الهام خدایی نوشته و در آن، علاوه بر معتقدات تصوف، از زندگی و اقوال متصوفان قدیمتر، عقاید جهان شناختی از اصل هرمسی یا نوافلاطونی که وارد الهیات تصوف شده، علوم باطنی همچون جفر، رموز و تمثیلات کیمیایی و احکام نجومی بحث کرده است.^۹ همانطور که قبلاً نیز اشاره شد، ابن عربی تصنیف این کتاب را در شهر مکه و در سال ۵۹۹ شروع کرد و دو سال پیش از مرگش در سال ۶۳۶ از کتابت جمیع آن فراغت یافت و آن را به شیخ «عبدالعزیز ابو محمد بن ابی یکرقرشی» یکی از پیشوایان تصوف در مغرب اهدا نمود. کتاب فتوحات را «شعرانی» (متوفی ۹۳۷) تحت عنوان «الواقف الاوار القندسیه المنتقاه من الفتوحات المکیه» خلاصه کرده است.^{۱۰}

۲ - فصوص الحکم: این کتاب در واقع وصیت نامه روحانی محیی الدین به شمار می‌رود و شامل بیست و هفت فص است که هر فص مستند به آیات قرآنی و احادیث نبوی است که با کلمه خاص یعنی بانام نبی مذکور در آن فص مرتبط می‌باشد. در هر فص، مؤلف قصه نبی مربوط به آن فص را مطابق اخبار، اما در پرده رموز و الفاظ و اشارات ذکر می‌کند.^{۱۱}

فصوص مختلف این کتاب، منسوب به ابن انبیاست: آدم، شیب، نوح، ادریس، ابراهیم، اسحاق، اسماعیل، یعقوب، یوسف، هود، صالح، شعیب، لوح، عزیز، عیسی، سلیمان، داوود، یونس، ایوب، یحیی، زکریا، الیاس، لقمان، هارون، موسی، خالد، محمد (ص)

فصوص الحکم به معنی نگینهای حکمت است و در سال ۶۲۷ در شهر دمشق تألیف شده و به گفته خود محیی الدین، تألیف آن نتیجه رؤیتی از پیغمبر (ص) بوده است که کتابی در دست داشته و به شیخ فرمان

داده تا آن را بگیرد و به جهانیان برساند تا از آن بهره مند شوند.

در این کتاب، ابن عربی مشرب «وحدت وجود» را به کاملترین وجه تقدیر کرده و معانی و اصطلاحات آن را تبیین و تفسیر نموده و در آن از مأخذ مختلفی همچون قرآن و حدیث و کلام و حکمت مشایی و اشراقی و حکمت مسیحی و یهودی و نیز مصطلحات اسماعیلیه و اخوان الصفا و متصوفه قدما استفاده کرده است.^{۱۲}

ابن عربی خود فصوص الحکم را خلاصه کرده و نامش را «نقش الفصوص» گذاشته است. به خاطر ارزش و اهمیتی که فصوص داشته، شروع زیادی بر آن نگاشته شده است. تعداد این شروع بالغ بر صد و ده شرح و به زبانهای عربی، فارسی و ترکی می‌باشد. شروع مهم این کتاب عبارتند از:^{۱۳}

الف - شرح جندی: اولین کتابی که فصوص را شرح کرده، شرح فصوص الحکم از «مؤیدالدین جندی» متوفی حدود ۷۰۰ هـ است. این شرح شامل بحثهای فکری و نظری است و جندی در آن به شرح و تفسیر لغوی کلمات نمی‌پردازد. وی ضمن نقل سطر یا سطوری از فصوص، به بحث مفصل درباره تمام جوانب و فروع این عبارات می‌پردازد.

ب - شرح کاشانی (متوفی ۷۳۵): در این شرح که حدود سی یا چهل سال پس از شرح جندی نوشته شده است، بحثها از يك طرف بسیار مختصرتر می‌شود و از طرف دیگر، توضیح بیشتری درباره معنی کلمات داده می‌شود. «عبدالرزاق کاشانی» نیز مانند جندی خود صاحب نظر است و گاهی مباحث و مطالب تازه‌ای بر فصوص می‌افزاید.

ج - شرح قیصری (متوفی ۷۵۱): این کتاب از نظر سبک شرح کتاب فصوص، به شرح کاشانی شباهت دارد؛ ولی «داوود قیصری» بیشتر از کاشانی به حل رموز و مشکلات آن کتاب و کمتر به اظهار نظریات خود پرداخته است و در روشنی و سلاست نیز بر شرح کاشانی ترجیح دارد. علاوه بر آن، قیصری در مقدمه خود مطالب علمی مکتب شیخ را به صورتی منظم و مدون کرده است که همواره مورد علاقه و استفاده حکمای بعدی بوده است. این مقدمه مشتمل بر دوازده فصل است که حاوی مشکلات مسائل علم عرفان است که فهم مطالب اصلی فصوص، بر آن توقف دارد. موضوعات این فصول عبارتند از:

۱ - وجود ۲ - اسما و صفات حق ۳ - اعیان نایبه ۴ - جوهر و عرض ۵ - عوالم کلیه و حضرات خمس ۶ - عالم مثال ۷ - مراتب کشف و اقسام آن ۸ - عالم صورت حقیقت انسانی ۹ - خلافت حقیقت محمدیه ۱۰ - حقیقت روح اعظم ۱۱ - معاد ارواح ۱۲ - حقیقت نبوت و رسالت و ولایت.

د - شرح بابارکنا: «نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص» از شروع ارزنده فصوص به زبان فارسی است که «رکن الدین مسعود شیرازی» معروف به «بابارکنا» آن را بر اساس شرح کاشانی و قیصری و گاهی با نظر به شرح جندی نوشته است.

ه - شرح خواجه پارسا: از خواجه «محمد پارسا» متوفی ۸۲۲ که شارح اساس کار خود را بر شرح جندی قرار داده و با احاطه کاملی که بر افکار ابن عربی داشته، شروع معتبر این کتاب را نیز در نظر داشته است. پارسا ضمن نگهداری اصالت گفتار ابن عربی، به شرح مشکلات کتاب پرداخته و از تطویل و

اطناب و تکرار پرهیز کرده است.

و - شرح جامی: در «نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص» از جامی، تمام سعی شارح در معنی کردن عبارات و شرح معنی کلمات و اشاره به نکات دستوری است و کمتر به بحثهای زمینه‌ای و فرعی می‌پردازد و هیچوقت مستقلاً اظهار نظر نمی‌کند. بهترین شرح برای کسانی که هنوز به تمام رموز مکتب ابن عربی وارد نشده‌اند، شرح جامی است.

ز - شرح نایلسی: «جواهر النصوص فی حل کلمات الفصوص» از عارف متأخر «عبدالقنی نایلسی» متوفی ۱۱۴۳ هـ است. این شرح از لحاظ درازگویی به شرح جندی شباهت دارد؛ ولی جندی در مباحث عرفانی نظری سخن را به تفصیل و اطناب می‌کشاند و نایلسی در مباحث لفظی و دستوری، نایلسی فصوص را تقریباً کلمه به کلمه شرح می‌دهد و در مباحث نظری، به بحث نسبتاً سطحی اکتفا می‌کند.

۳ - دیوان ابن عربی: همان طور که پیش از این هم اشاره شد، ابن عربی احتمالاً از سال ۶۲۰ که در دمشق اقامت گزیده، نظم اشعار دیوان را آغاز کرده و این کار محققاً تا حوالی ۶۳۱ و محتملاً تا اواخر عمرش ادامه داشته است.^{۱۴}

محیی الدین در شعر به پایه ابن فارض که پیشوای شاعران متصوف عرب است، نمی‌رسد. شعرش گاه سست و ضعیف است و بسا که جنبه تعلیمی، طراوت شعر را از آن باز می‌گیرد. در پاره‌ای موارد، حتی وزنش مضطرب است و خطای لفظی هم دارد؛ اما چند عیب و خطای لفظی از ارزش کلام او نمی‌کاهد. وی بیشتر اشعارش را تحت تأثیر شوق و درد واقعی سروده و شعرش مشحون از معانی لطیف و خیالهای عالی است و در بعضی موارد، حتی رنگ و بوی شعر فارسی در کلامش پیداست و ظاهر آن است که بعضی از شاعران ایران، خاصه از قرن هشتم به بعد، از تأثیر افکار و خیالات و اسلوب او برکنار نبوده‌اند.^{۱۵}

۴ - ترجمان الاشواق و شرح آن: درباره چگونگی سرودن اشعار این کتاب، ذیل شرح حال ابن عربی قبلاً توضیح داده شد. پس از نوشتن آن، در سال ۶۱۰ وقتی که ابن عربی وارد حلب گردید، متوجه شد به خاطر نظم آن کتاب، انتقادات و اتهاماتی سخت بر او وارد شده است. بنابراین او به خواهش یار همراهِش، «بدر حبشی» و فرزند روحانش «اسماعیل بن سودکین» به شرح ترجمان الاشواق پرداخت و آن را «ذخائر الاعلاق» نامید. در این شرح، وی خواننده را متوجه می‌سازد که منظورش در این کتاب، معانی متداول و متبادر ابیات نیست؛ بلکه واردات الهی و تنزیلات روحانی است که در ماورای معانی ظاهری پوشیده و نهفته است.^{۱۶}

عرفان ابن عربی

محیی الدین تصوف را به نوعی فلسفه تبدیل کرده است و عقاید بسیاری از مکاتب در نوشته‌های وی به صورت عمیقی تفسیر و تعبیر شده است. او پیش از همه از صوفیان مقدم مخصوصاً حلاج پیروی کرده و بسیاری از اقوال وی را در آثار خود آورده است. همچنین کتاب خاتم الولاية حکیم ترمذی مورد مطالعه خاص ابن عربی بوده و نیز گفته‌های صوفیانه بایزید بسطامی را غالباً نقل کرده و آثار غزالی را در نظر داشته و در ترویج بسیاری از نظریات او کوشیده است. علاوه بر اینها، ابن عربی صرف نظر از طرحهای

انبیا قلسی جدید این مسره، بعضی از اندیشه‌های جهان شناختی فلاسفه مخصوصاً این سینا را پذیرفته و اسلوب احتجاج متکلمان را در آثار خود به کار برده است. همچنین تأثیر آثار جابرین حیّان و رسائل اخوان الصفا و نوشته‌های دیگر وابسته به مذهب اسماعیلیان در تألیفات ابن عربی مشهود است. از لحاظ منابع مقدّم بر اسلام، در نوشته‌های محیی‌الدین، تغییر و تفسیر مکتب هرمتی اسکندرانی را در عالیترین معانی آنها مشاهده می‌کنیم. نیز معتقداتی در آنها می‌یابیم که به رواقیان و فیلون و نوافلاطونیان تعلق دارد و همه اینها بطریق عرفانی تعبیر شده و با ورود در چشم انداز وسیع تصوّف ابن عربی به حدّ کمال رسیده است.^{۱۶} ما در این بخش، مهمّترین مبانی تصوّف او را اختصاراً بیان می‌کنیم.

۱- وحدت وجود: مذهب وحدت وجود به گونه کامل و به صورت مشروح و منظم، پیش از ابن عربی در مذهب اسلامی نبوده است و او درعالم اسلامی، نخستین صوفی و عارفی است که به شرح و بسط آن پرداخته است.

قول به وحدت وجود که اساس تعلیم عرفانی ابن عربی است، مبنی بر این فکر است که وجود، حقیقتی است واحد و ازلی که آن هم خداست و عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد؛ وهم و خیال صرف است. و عالم چیزی نیست الا مظاهر گوناگون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است؛ پس نمی‌توان به دو وجود جداگانه یکی خالق و دیگری مخلوق قائل بود، بلکه فقط باید قائل به وجود واحدی بود که آن را چون از یک وجه بنگرند، خلق است و از وجهی دیگر، حقّ است و بین آن دو وجه، تباین و تقایر ذاتی نیست.

«به عقیده محیی‌الدین، این حقیقت واحد که وجود حقّ است، دارای یک تجلی ازلی است که ابن عربی آن را «فیض اقدس» می‌خواند و عبارت می‌داند از تجلی ذات الهی در صور جمیع ممکنات. این صورت ممکنات را هم محیی‌الدین امری معقول می‌داند که وجود عینی ندارد و همان است که آن را «الاعیان الثابتة فی العدم» می‌خواند و معتقد است که این صورت ممکنات در علم خدا ثابت است؛ همانطور که معانی نیز در عقول انسان درعین حال هم موجود است، یعنی به اقتضا ظاهر می‌شود و هم معدوم است؛ چون وجود خارجی ندارد... خداوند از طریق همین اعیان ثابت است که بر احوال کائنات عالم علم دارد و البته موجودات را جز به همان طوری که به اعیان ثابت آنها علم دارد، به ظهور نمی‌آورد... این اعیان ثابت در عدم برحسب اقتضا، از عالم معقول به عالم محسوس ظاهر می‌شود و این ظهور همان است که محیی‌الدین آن را «فیض مقدّس» می‌خواند و معتقد است که در عالم وجود چیزی نیست که در مرحله ظهور برخلاف حالی باشد که در مرحله ثبوت داشته است. بنابراین به عقیده ابن عربی، وجود که حقیقت واحدی است و در واقع چیزی جز ذات حقّ نیست، دو فیض یا دو تجلی دارد: یکی «فیض اقدس» است که بدان، اعیان در عدم ثابت می‌شوند و دیگر «فیض مقدّس» که به وسیله آن، اعیان ثابت در عدم، در عالم محسوس ظاهر می‌گرداند... در واقع وجود حقیقتی است واحد الا اینکه آن را چون از لحاظ مظاهر آن بنگرند، متعدّد و متکثر ببینند و اشکال گوناگون را «خلق» گویند؛ اما وقتی آن وجود واحد را

از لحاظ ذات و حقیقت بنگرند، آن همه کثرات را به وحدت راجع ببینند و آن وحدت را عین حقّ دانند.»^{۱۸} با وجود این که طرح مسأله وحدت وجود از سوی ابن عربی، دوست و دشمن و موافق و مخالف را به تحسین و اداشته است، اما بعضی‌ها هم سعی کرده‌اند تا قول به وحدت وجود را از وی نفی کنند؛ از جمله پیرو باوفایش «عبدالوهاب شعرانی» صوفی شافعی در این جهت کوشیده و سخنانش را طوری تعبیر می‌کند که با «وحدت شهود» سازگار آید، نه با «وحدت وجود»؛ چون شعرانی، این مذهب را کفر و الحاد و برخلاف اصول دین اسلام می‌داند و آن را شایسته ابن عربی که از کبار اولیاءالله است، نمی‌داند.

آقای دکتر محمد غلاب نیز طی مقاله‌ای عقیده به وحدت وجود را از ابن عربی نفی کرده و چنین فهمیده است که وی الله را از جمیع وجوه مغایر با موجودات و مفارق از مخلوقات می‌دانسته است. یعنی او به توثیق وجود معتقد بوده است.^{۱۹} اما عقیده شعرانی که مانند جنید و شبلی و ذوالنون مصری ابن عربی را «وحدت شهودی» پنداشت و نظر آقای دکتر غلاب که او را تنوی انگاشت، نادرست و نابجاست؛ زیرا همه کتب و آثار محیی‌الدین، بویژه فتوحات مکیه و فصوص الحکم، سند و دلیل محکمی است که او نه تنها قائل به وحدت وجود است، بلکه اساس و مدار عرفان و اصل حاکم در سیر اندیشه اوست و در عرفان وی، جمیع مسائل مهمّ فلسفی و کلامی و عرفانی درباره خدا، انسان، ادیان و مذاهب، آداب و اخلاق و خلاصه جمیع امور مربوط به دنیا و دین، از آن اصل متفرّع شده و او همه امکاناتش را در راه شرح و بسط آن به کار برده است.^{۲۰}

۲- تشبیه و تنزیه: از جمله مسائل مهمّ اعتقادی که با عقیده توحید اسلامی مرتبط است، مسأله تشبیه و تنزیه حقّ است که مورد توجه همه متفکران مسلمان از جمله صوفیان و عارفان وحدت وجودی، یعنی ابن عربی و پیروانش قرار گرفته و عقایدی گوناگون درباره آن اظهار شده است.

«ابن عربی و پیروان وی، نه مانند «مشبهه» مشبه محضند و نه مانند جمهور، منزّه محض؛ بلکه میان تشبیه و تنزیه جمع می‌کنند و توحید راستین را عبارت از این جمع می‌دانند... مقصود ایشان از کلمات تنزیه و تشبیه، با آنچه متکلمان و حکیمان از این کلمات اراده می‌کنند، متفاوت است. مراد اهل حکمت و کلام از تنزیه خداوند، سلب اوصاف و خواصّ مخلوقات از او و مقصودشان از تشبیه، توصیف او به صفات و لوازم و اشیاء ممکن بود؛ در صورتی که ابن عربی و پیروانش، کلمات تنزیه و تشبیه را هم مانند اغلب امور تأویل کرده، به ترتیب به معنای اطلاق و تقیید به کار برده‌اند و گویا در این معنی، کسی بر ابن عربی سبقت نگرفته است...»

معنای منزّه بودن حقّ تعالی این است که او در مقام الهیّت، به اعتبار ذات از جمیع اوصاف و حدود قیود متعالی و از همه جهانیان مستغنی و به جمیع اشیاء محیط است. به این اعتبار، نه چیزی به او احاطه کند، نه علمی به او شامل گردد و نه وصفی جز وصف اطلاق بر او صادق آید. تنزیه او نیز در همین اطلاق باشد. اما به اعتبار تعینات ذات و ظهورش در صور ممکنات مشبهه است؛ مثلاً او می‌بیند، می‌شنود و سخن می‌گوید؛ ولی نه به آن معنی که مخلوقات می‌بینند، می‌شنوند و

سخن می‌گویند؛ بلکه به این معنی که او به صورت هر شنونده و بیننده و گوینده‌ای متجلی می‌شود و یا صورت هر بیننده و شنونده و گوینده‌ای است. پس تنزیه ناظر به حقّ فی ذاته و باطن است و تشبیه ناظر به حقّ مخلوق به و ظاهر است که در مراتب اکوان و در ملابس اشکال و الوان ظهور یافته است.»^{۲۱} خلاصه آنچه از نوشته‌های ابن عربی درباره تشبیه و تنزیه به دست می‌آید، چنین است: «اولاً در تصوّف وی، تشبیه و تنزیه به معنای متداول نیست؛ بلکه مقصود از تشبیه، تقیید و مقصود از تنزیه، اطلاق است.

ثانیاً تصوّر تشبیه و تنزیه در مرتبه الوهیت ممکن و متحقّق است؛ نه در مرتبه احدیّت ذات که در این مرتبه، او از هر نسبت و نشانه‌ای متعری و از هر تصوّر و اندیشه‌ای متعالی است و درباره او چیزی نمی‌توان اندیشید و سخنی نمی‌توان گفت که اندیشه در آن عاجز است و عبارت، چون اشارت قاصر. ثالثاً تنزیه راجع است به حقّ فی ذاته و تشبیه راجع است به حقّ مخلوق به یعنی حقی در مظاهر ممکنات و متلبس در ملابس مخلوقات است.

رباعاً او به آیات و روایاتی که دلالت به تشبیه دارد، بدون تأویل ایمان می‌آورد که آنها را ناظر به حقّ مخلوق به می‌داند که تصریح می‌کند. تجلی الهی در اعیان ممکنات انتساب به اعضا و اوصاف مخلوقات را از قبیل دست و پا و چشم و گوش، رضا و غضب و نزول و استواء برای او محقق ساخته است.»^{۲۲}

ابن عربی بحث درباره تنزیه و تشبیه را در فصوص الحکم در فسی که مربوط به حضرت نوح است، عنوان کرده «و علت آن هم این است که از میان همه پیامبران، نوح (ع) مظهر این نوع تنزیه بود. تنزیه مطلق کار عقل است و نوح نیز وقتی قوم را از بت پرستی نهی می‌کرد و آنان را به تنزیه حقّ تعالی دعوت می‌کرد، راه عقل را می‌پیمود. بت پرستی قوم نوح از نظر ابن عربی، بت پرستی به معنای متداول لفظ نیست؛ از نظر او، قوم نوح هم خداپرست بودند، نهایت آنکه آنان حقّ را فقط در مظاهر او و از جنبه تشبیه می‌پرستیدند. به همین دلیل، نوح آنان را دعوت به تنزیه می‌کرد. و این البته خشم مردم را برمی‌انگیخت، چه از نظر ابن عربی، دعوت نوح که فقط جنبه تنزیه را در حقّ تأکید می‌کرد، نمی‌توانست مردم را خرسند سازد؛ اما اگر نوح در برخورد خود با مردم، هر دو جنبه را باهم جمع کرده بود، آن وقت مردم به سخن او گوش قرا می‌دادند.»^{۲۳}

۳- صفات و اسمای حقّ: در عرفان ابن عربی و پیروان وی، عالم و عالمیان مظاهر صفات و اسمای الهی هستند و هر حقیقتی از حقایق کلی، تحت ترتیب اسمی از اسماست. به یک معنی، حتی حقایق جزئی عالم هم کلمات و صفات حقّ تعالی است. از نظر محیی‌الدین و جمهور صوفیان، «صفات و اسمای حقّ مترادف نیست؛ بلکه متفاوت است. اسم در صورتی تحقّق می‌یابد که ذات حقّ متصّف به صفاتی از صفات گردد. و در ضمن افزوده‌اند: الفاظی که به اسما دلالت می‌کند، همچون الفاظ حقّ، عالم، قادر، بصیر و رحمان که در زبان تازی به ذات حقّ که متصّف به حیات و علم و قدرت و رحمت و بصر است، دلالت می‌دارد، اسماء اسماء حقتند نه حقیقت آنها.»

ابن عربی معتقد است که صفات حقّ از جهتی عین ذات است و از جهتی غیر آن؛ زیرا جمله صفات او،

معانی و اعتبارات و نسب و اضافات است؛ پس به این جهت، عین ذات است که جز ذات موجودی نیست. و از آن جهت غیرذات است که مفهومشان با ذات مختلف است. به عبارت دیگر، صفات از روی اعتبار و تعقل غیرذات است و از حیث وجود و تحقق، عین ذات.

«همچنانکه صفات و اسمای الهی از وجهی عین ذات است و از وجهی دیگر آن، هر اسمی از اسماء نیز از جهتی عین اسمای دیگر است و از جهتی غیر آنها؛ از حیث دلالتش بر ذات عین جمیع اسماست بعلاوه ذات و هویت حق در جمیع اسما مندرج است، پس هر یک از آنها مانند ذات، مجمع جمیع اسما خواهد بود و اما از حیث دلالتش به معنای خاص خود غیر آنهاست؛ پس می توان گفت هر اسمی مصداقا عین ذات و سایر اسماست، ولی مفهوماً همانطور که متغایر با ذات است، متمایز از سایر اسما نیز هست.»

ابن عربی اسما و صفات حق را از معانی متداول و ظاهرشان تغییر می دهد و آنها را طوری تأویل می کند که موافق نظام فکری و تصوفش باشد؛ به همین دلیل، می بینیم در تصوف وی، اسما و صفات حق، اغلب بجای مفاهیم ظاهر عرفی و اخلاقی، با معانی عمیق فلسفی و عرفانی به کار می رود.^{۲۲} اکنون نظر محیی الدین را درباره برخی صفات حق تعالی که در تصوفش به آنها توجه زیادی کرده است، بیان می کنیم.

الف - علم: از سخنان وی برمی آید که عقیده دارد ذات و هویت حق تعالی در جمیع مراتب معلوم اوست. وی قول کسانی را که می گویند خداوند عالم به ذاتش نمی باشد، قولی فاسد می داند. و معتقد است که خداوند از ازل آزال به اسمانش از جمله اسم عالم مسما بوده، بنابراین هرگز از صفت علم عاری نبوده است.

از نظر او علم حق به ذاتش، از نوع علم حضوری اکتساهی تفصیلی به معنای تبیین و عدم ابهام است و در عین حال، نه فعلی است و نه انفعالی. ابن عربی درباره کیفیت علم حق تعالی به مخلوقاتش معتقد است که خداوند پیش از وجود خارجی اشیا و نیز پس از آن، عالم به کلیات و جزئیات است. و این علم، تفصیلی است؛ زیرا اعیان ثابت که در واقع لوازم ذات و صور علمی اشیا عینی است، از ازل آزال، متمایز و مفصلاً معلوم حق تعالی بوده است.^{۲۳}

ب - اراده و مشیت: در عرفان ابن عربی «اراده متفاوت با علم است. مشیت از حیث احدیت عین اراده ذاتی، اما یحسب الهیت متغایر با آن است. مشیت تابع و مرتب بر علم، و اراده مرتب بر مشیت است. مشیت عنایت الهی است که به کلیات تعلق می یابد، لذا متعلقش زیادت و نقصان نمی یابد که کلی زیادت و نقصان نمی پذیرد، اما اراده متعلق به جزئیات است؛ لذا متعلقش کم و زیاد می شود و تغییر می یابد که جزئی در معرض تغیر است. گذشته از این، مشیت عام است که گاهی به ایجاد معدوم تعلق می یابد و گاهی نیز به اعدام موجود، اما اراده منحصر با ایجاد معدوم ارتباط می دارد که تجلی ذاتی حق است برای ایجاد معدوم.»

با اینکه ابن عربی خداوند را دارای صفت مشیت و اراده می داند، تصریح می کند که امر الهی واحد است و احدیت مشیت با اختیار متعارض است و او مرید

غیرمختار است.^{۲۴}

ج - رحمت: منظور محیی الدین از رحمت، یک معنای فلسفی است نه یک مفهوم اخلاقی؛ لذا به نظر وی، میان خیر و شر و نیز میان صفات غضب و رضا جز در مجرد تسمیه فرقی نمی باشد. مقصود او از کلمه رحمت، ایصال خیر و دفع شر یا شفقت بر بندگان و یا آموزش گناه گناهکاران نیست؛ بلکه مراد از آن، اظهار احکام اعیان ثابت و وجود عام شامل است که جمیع امور و اشیا را واسع است؛ اعم از اینکه موجود، بالقوه باشد یا بالفعل، بسیط باشد یا مرکب، خیر باشد یا شر، طاعت باشد یا معصیت.

از آنجا که مراد ابن عربی از رحمت، وجود است، بنا بر این در آن نه حصول غرضی معتبر است و نه ملائمت طبیعی؛ بلکه ملایم و غیرملایم مشمول و مرحوم رحمت الهی یعنی وجود است. اگر معنای رحمت، شفقت و عنایت بر بندگان می بود، لازم می آمد راجح کاری را انجام دهد که ملایم طباع بندگان و محقق اغراض آنان باشد و در نتیجه رحمت به این نوع اعمال محدود شود و حال آنکه رحمت او به همه اشیا واسع و شامل است. چون رحمت الهی شامل همه اشیاست، اسمای الهی نیز مشمول رحمت حق و به اصطلاح وی، مرحوم هستند. در عین حال، او عقیده دارد رحمت در خارج عینی ندارد؛ معنا معقول و عیناً معدوم است.^{۲۵}

۴- اعیان ثابت: ابن عربی نخستین اندیشه مند اسلامی است که اصطلاح اعیان ثابت را وضع کرده و در تفکر فلسفی و تصوفش برای بحث در آن، باری وسیع گشوده است.

«اعیان ثابت در عرفان ابن عربی و پیروانش، حقایق و ذوات و ماهیات اشیاست در علم حق و به بیان دیگر، صور علمی اشیاست که از ازل آزال در علم حق ثابت بوده است.»

به بخشی از مطالب راجع به اعیان ثابت، در قسمت وحدت وجود اشاره شد که در اینجا نیازی به تکرار آنها نمی بینم. «ابن عربی و پیروانش تأکید دارند که اعیان ثابت ازلی العدم اند که تقدم عدم به ممکنات نعت ذاتی آنهاست. مقصود این که این اعیان، با وجود ثبوتشان در علم حق و اتصافشان به وجود علمی، از ازل مجعول نبوده، به وجود خارجی متصف نشده و تنها در ذات عالیشان موجود بوده اند. بنابراین مقصودشان از عدم اعیان، سلب مطلق آنها نیست؛ بلکه سلب وجود خارجی است که با ثبوت و وجود علمی سازگار است و منظورشان از عدم مجعولیت آنها، عدم وجود خارجی آنهاست آن هم بطور مستقل و گرنه به نحو تبعی از ازل با وجود حق تعالی موجود بوده اند.»

در نظر ابن عربی، تجلی حق باعث ظهور اعیان در علم وجود احکام آنها در خارج است. همانطور که قبلاً اشاره شد، «تجلی حق بر دو گونه است: اول تجلی علمی غیبی که تجلی ذاتی حقی نیز خوانده شده و به «فیض اقدس» تعبیر گشته است. آن عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابت در حضرت علم. دوم تجلی شهودی وجودی که «فیض مقدس» نامیده شده و در این تجلی، حق به احکام و آثار اعیان ثابت ظاهر می شود و در نتیجه، این عالم خارج وجود می یابد.» محیی الدین در فصوص بیان می کند که «اعیان ثابت در عدمشان ثابت است و هرگز وجود نمی یابد و

آنچه وجود می یابد، آثار و صور آنهاست که بحکم تعددشان و بحسب انعکاسشان در آینه وجود، وجود واحد را بصورت موجودات متعدد در می آورد.»^{۲۶}

۵ - قضا و قدر: از جمله مسائل مهم در تصوف ابن عربی و تابعانش، مسئله قضا و قدر است که ارتباطی تام با مبحث اعیان ثابت و ظهور احکام و آثار آنها دارد.

از نظر ابن عربی، قضا عبارت است از «حکم کلی خداوند درباره اشیا که پس از علم او به احکام و احوال اعیان در غیب و پیش از وقوع آنها در خارج واقع است. بیان مطلب اینکه، خداوند بر احوال و احکام جمیع اعیان که از ازل منطبع در آنها بوده و تا ابد نیز اعیان مقتضی و قابل آنها خواهد بود، عالم است و پیش از وجود آنها در عین، به مقتضای علمش بر آنها حاکم است و این حکم، قضای الهی درباره اشیا عینی و موجودات خارجی است.» و «قدر توقیت احوال اعیان است بحسب اوقات و تعلق هر یک از آنها به زمانی معلوم، وقتی مقدر و سببی معین.»

به عقیده ابن عربی، قضا عبارت از حکم است و حکم نیز به مقتضای علم و علم هم تابع معلوم است؛ پس قضای الهی تابع و مقتضای معلومات او، یعنی احوال و احکام اعیان ثابت است. قدر نیز تابع یعنی اقتضات و استعدادات اعیان است. چون تعیین و توقیت احوال اعیان، مقتضای خود اعیان است که اعیان بحسب استعدادات خود، طالب این توقیت و تعیین هستند.^{۲۷}

طبق نظر محیی الدین، کافر یا مؤمن، عاصی یا مطیع و بدکار یا نیکوکار متولد شدن انسان، ذاتی او و بحسب و اقتضای عین ثابت اوست که در علم قدیم ازلی بر آن بوده است. و البته این مسأله، دلیل ظلم خداوند بر کافران نمی شود؛ چون حکم خدا در باره اعیان بحسب استعداد و برابر سؤال و تقاضای خود آنهاست و از سوی خداوند به آنها ستمی نرفته و چیزی که برخلاف خواسته شان باشد، بر آنها تحمیل نشده است؛ بنابراین نباید از این نظر، از خداوند شکایتی داشت و یا او را ستایش کرد که ستایش و سرزنش از حیث کفر و ایمان و اطاعت و عصیان، به خود افراد راجع است و ستایش خداوند تنها از حیث افاضه وجود است که اعیان را برابر استعدادشان خلعت هستی پوشانیده است. به این ترتیب، از نظر ابن عربی، عدالت خداوند یعنی میل به اعطای وجود برابر اقتضای اعیان؛ نه معنی و مفهوم اخلاقی. و ضمناً خداوند در عین حاکم بودن، محکوم نیز هست. چون حکم حق تعالی درباره اعیان به مقتضای ذات و قابلیت آنهاست و او باید فقط به اقتضای ذات و استعداد آنها درخصوص آنها حکم نماید، پس اعیان که به اعتباری محکوم علیه اند، به اعتبار استعداد و اقتضای ذاتشان بر خداوند حاکمند و او به این اعتبار، محکوم علیه است. فقط نکته اینجاست که حکم عبد که به استعداد و اقتضای ذات اوست، به حکم رب که بحسب استعداد و اقتضای مذکور است، سابق است؛ لذا بنده نمی تواند از خداوند شکایت کند که چرا مثلاً مرا کافر و عاصی آفریده ای؛ چون کفر و عصیان، اقتضای ذات اوست و خداوند تنها برآورنده تقاضا و مجری حکم اوست و به اصطلاح، معطی و مفیض وجود اوست.^{۲۸}

ع- خلق افعال و جبر و اختیار: این عربی با وجود اینکه در خصوص اثبات قدرت برای ممکن، بر اشاعره خرده می‌گیرد و آن را دعوی بدون دلیل و برهان می‌شناسد، با وجود این، در مورد مسأله کسب و خلق افعال، متمایل به قول اشاعره است و در آثارش تصریح کرده که فاعل حقیقی حق است نه عبد و عبد تنها محل ظهور فعل است نه فاعل راستین آن و اگرچه برای انجام فعل، قدرتی دارد، ولی این قدرت نیز مخلوق خداوند است؛ پس عبدهم قدرتش و هم فعل مقدر، همه مخلوق خداوند است.^{۳۳}

«جبر در عرفان ابن عربی، دو معنی دارد: معنای اول که در کتاب فتوحاتش به شرح آن می‌پردازد، عبارت است از اادار ساختن موجود ممکن به فعل به شرط امتناع او از آن.»^{۳۴} معنای دوم که در کتاب فصوصش به آن نظر دارد و شارح قیصری نظرش را شرح می‌دهد، عبارت است از استعداد و اقتضای ذاتی و لا یتغیر اعیان.»^{۳۵}

محبی الدین جبر به معنای اول را در خصوص کلّ ممکنات و از جمله انسان انکار می‌کند؛ زیرا میان جبر به این معنی و صحت فعل بنده منافات می‌بیند؛ ولی جبر به معنای دوم را پذیرفته است. و «این جبر، اصلی از اصول بنیادی تصوف اوست که بحکم آن، جریان امور عالم و از جمله اعمال و افعال بنی نوع آدم را بمقتضای استعداد آنها و حکم جبری ازلی می‌داند که لا یتغیر است و از ازل تا ابد همچنان جاری و ساری است و هیچ موجودی را اعم از انسان و غیر انسان و حتی خدا را از آن گریزی و گزیری نمی‌باشد.»

اگر چه ابن عربی در خصوص خلق افعال، با اشاعره هم عقیده است، ولی جبر وی با جبر دینی اشاعره کاملاً فرق دارد؛ زیرا اشاعره با وجود مخلوق خالق دانستن افعال عباد، برای ایشان قدرتی و برای قدرتش اثری ولو در اکتساب قائلند؛ یعنی اگر چه وجود قدرت محدثه را در انسان منکرند، به وجود قدرت کاسبه معترفند؛ ولی ابن عربی علیرغم اینکه گاهی از قدرت و تمکن انسان سخن گفته، گویی برای آن اثری قائل نشده است.^{۳۶}

۷- انسان کامل: نخستین کسی که از انسانی که مراتب کمال را پیموده و مظهر کامل صفات عالی شده است، نام برده، حلاج است. پس از حلاج، بایزید بسطامی اصطلاح «الکامل الحام» را برای انسان نمونه خود به کار برد. پس از او، ابن عربی نخستین کسی است که در عرفان اسلامی، اصطلاح «انسان الکامل» را در آثار خود از جمله فتوحات و فصوص به کار برد. سپس «عزیزالدین نسفی» کتاب «الانسان الکامل» به زبان فارسی و «عبدالکریم جیلی» کتاب «الانسان الکامل» را به زبان عربی نگاشتند.^{۳۷}

ابن عربی که از انسان الکامل گاهی با عنوان «الانسان الحقیقی» اسم می‌برد، آن را نایب الحق در زمین و معلم الملک در آسمان می‌خواند و کاملترین صورتی می‌داند که آفریده شده است. از نظر او، انسان کامل صورت کامل حق و آینه جامع صفات الهی است. او واسطه میان حق و خلق است که به واسطه و مرتبه وی، فیض و مدد حق که سبب بقای عالم است، به عالم می‌رسد و مقصود اصلی از ایجاد عالم، اوست. انسان کامل روح عالم و عالم جسد اوست. او به وسیله اسمای الهی که خداوند به وی آموخته، در عالم تصرف می‌کند و آن را اداره می‌نماید.

از نظر ابن عربی، کمال و مقام خلافت و نیابت الهی در انحصار مردان نیست، بلکه زنان نیز به این مقام نائل می‌گردند؛ زیرا معیار خلافت و نیابت انسان در عالم، کمال و انسانیت و داشتن صورت الهی است نه حیوانیت و ذکوریت.

تحقق انسان کامل در عالم واجب است که متحقق به اسم اعظم است و همانطور که در عالم سایر اسما را مظهری موجود است، پس باید اسم اعظم را نیز مظهری موجود باشد و آن مظهر، انسان کامل است. و مصداق آن، حقیقت محمدی یا کلمه و نور محمدی است که اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین، مبدأ ظهور عالم و به عبارتی دیگر، اولین تعینی است که ذات احدیت، پیش از هر تعینی با آن تعین یافته است. حقیقت محمدی ارتباطی با عالم، ارتباطی با انسان و ارتباطی با معرفت اهل عرفان دارد. از حیث ارتباطش با عالم، مبدأ خلق عالم است که خالق عالم پیش از هر چیزی او را آفرید و هر چیزی را نیز از او آفرید. از حیث ارتباطش با انسان، صورت کامل انسان است که در نفس خود، جامع جمیع حقایق وجود آدم حقیقی و حقیقت انسانیت است. و از حیث ارتباطش با علوم باطن و معارف عارفان، مصدر و منبع آن علوم و معارف و مستمد (به صیغه اسم مفعول) ارواح جمیع انبیا و اولیا و قطب الاقطاب است.

البته مقصود ابن عربی از حقیقت محمدی، شخص محمد(ص) نیست که بعد از همه انبیا در این عالم رسالتش را به مردم رسانیده، سپس به عالم دیگر انتقال یافته است؛ بلکه آن موجودی است ماوراء طبیعی و مفعولی است ابدایی که برابر است با عقل اول در اصطلاح حکما و حقیقتی است کلی؛ آن هم نه کلی منطقی که مفهومی بیش نباشد و امری ذهنی باشد، بلکه کلی سعی احاطی انبساطی که حقیقتی است عینی با داشتن مراتب مضاعف یعنی هم مرتبه نبوت، هم رسالت و هم ولایت کلی. همه انبیا و اولیا ورثه او هستند؛ ولی نزدیکترین کس به وی، علی بن ابی طالب(ع) است.^{۳۸}

۸- خلق و فعل و فاعلیت حق تعالی: «فعل و خلق در عرفان ابن عربی عبارت است از فتوح یعنی سلسله‌ای از تجلیات و ظهورات حق در مجالی اعیان و مظاهر اشیا نه احداث از عدم.» ابن خلق و تجلی الهی، دائم و لم یزل و لا یزال است؛ آغاز و انجائی ندارد و در تغیر مستمر و تحول دائم است که حق تعالی در هر آنی به صورت متکرر متجلی می‌شود، اما تجلی با وجود دوام و تکرر، تکرر نمی‌یابد؛ بلکه او بجهت توسعش در هر نفسی به تجلی و در هر آنی به شأنی ولو در شیء و شخصی واحد متجلی می‌گردد و هر تجلی خلقی را می‌برد و خلق جدیدی را می‌آورد؛ پس هر لحظه مرگ و رجعتی و قیام و قیامت است.

سر عدم تکرار در تجلی این است که صفات و اسمای متقابل حق، یعنی صفات لطیفی و قهری دانما در کار است و چون شیئی از اشیاء ممکن، بواسطه حصول شرایط و فقد موانع مستعد وجود گردد، رحمت رحمانی آن را در یابد و به آن اعطای وجود نماید و آن شیء تعین یابد و پس از آن، صفات جلال و قهر احدیت که مقتضی اضمحلال تعینات است، آن تعین را مضمحل گرداند؛ اما آن شیء در همان آن، دیگر بار به مقتضای رحمت رحمانی تعینی دیگر یابد باز آن تعین نیز به قهر احدیت ناپدید شود و به رحمت رحمانی تعینی دیگر پدیدار گردد و تا خدا بخواهد به همین

صورت لطف و قهر، ایجاد و اعدام ادامه یابد.

ابن عربی از این خلق جدید با عباراتی از قبیل تجدد امثال و تجدد اعداد که بر جوهری واحد و ثابت واقع می‌گردد، تعبیر می‌آورد.^{۳۹}

محبی الدین خداوند را فاعل بالتجلی می‌داند؛ یعنی فاعلی که «به خودش و به فعلش عالم است. علم به ذاتش که منشأ پیدایش افعال است، علم تفصیلی به آنهاست در حالی که خود افعال هم علم تفصیلی دیگری است؛ بنابراین در فاعل بالتجلی دو گونه علم تفصیلی است یکی در مرتبه ذات و پیش از افعال و دومی در مرتبه فعل که عین همان افعال است.»^{۴۰}

۹- نبوت و رسالت و ولایت: از نظر ابن عربی و پیروانش «نبوت اخبار از حقایق یعنی ذات و اسما و صفات حق تعالی و نیز معرفت احکام شریعت است از طریق وحی.» و نبی کسی است که از طریق وحی به حقایق مذکور و نیز به احکام شریعتش آگاه است؛ ولی با وجود موظف بودن به انبیا و اخبار آن حقایق، به تبلیغ و تعلیم شریعتش مأمور و موظف نیست. نبوت به این معنی را که نبوت تحقیق، مطلق نبوت و نبوت عامه نیز گفته‌اند، پایان نمی‌پذیرد و تا قیامت دوام و بقا می‌یابد.

«اما رسالت همان نبوت است به اضافه تبلیغ شریعت و تعلیم احکام و تأدیب به اخلاق و تعلیم حکمت و قیام به سیاست. رسالت را گاهی نبوت تشریح نیز گفته‌اند؛ پس رسول همان نبی است به اضافه حکم تبلیغ شریعت.» رسالت بر خلاف نبوت و ولایت، انقطاع می‌یابد و به اقتضای زمان تبلیغ احکام زایل می‌گردد.^{۴۱}

به عقیده ابن عربی و پیروانش، دو نوع ولایت وجود دارد: یکی ولایت عامه که همه مؤمنان دارند و از برکت ایمانشان به حق تعالی نزدیکند و او یار و مدبر و متولی امور ایشان است؛ دیگر ولایت خاصه که مخصوص واصلان ارباب سیر و سلوک است که عبارت است از فنای عبد در حق و قیام عبد باحق؛ یعنی عبد در این مقام از خودرها و در حق فانی گشته و با بقای او باقی مانده است. ولی که به این مقام نائل می‌آید، در وقت حصول فنا، از معارف الهی آگاه می‌گردد و در وقت بقای بعد از فنا، از آن معارف خبر می‌دهد.

مقام ولایت به مقام نبوت و رسالت احاطه دارد و هر نبی و رسولی، ولی هست، اما هر ولی نبی و رسول نیست. و خداوند هم خود را به اسم نبی و رسول ننماید اما به اسم ولی نامیده است؛ لذا اسم ولی همواره در دنیا و آخرت در بندگانش جریان و سریان می‌یابد و ظاهر می‌گردد و مظاهرش اولیاء الله اند که جهان هرگز از وجودشان خالی نمی‌ماند.

در عرفان ابن عربی و پیروانش، ولایت از نبوت و رسالت برتر شمرده شده است و در اثر سوء فهم، مخالفانش پنداشته‌اند که ابن عربی مطلق ولایت را در هر کسی که تحقق یابد، به نبوت و رسالت برتری می‌دهد؛ حال آنکه چنین نیست؛ بلکه او ولایت نبی و رسول را به مرتبه نبوت و رسالت ایشان برتری می‌دهد که به عقیده او و پیروانش، ولایت نعت الهی و باطن نبوت و رسالت و تصرف در خلق است به حق. اضافه بر آن، همانطور که گفته شد، ولایت نسبت به نبوت و رسالت عام است و هر نبی و رسولی دارای مرتبه نبوت است. در نتیجه «هر رسولی هم نبی است و هم ولی و مرتبه رسول برتر از مرتبه نبی و رسول است چون جامع

مراتب سه گانه است اما مرتبه ولایتش از مرتبه نبوتش و مرتبه نبوتش از مرتبه رسالتش بالاتر است؛ زیرا ولایت جهت حقیقت اوست که فانی در حق است و نبوت جهت ملکیت اوست که بواسطه آن با ملائکه مناسبت می یابد و از آنها وحی می گیرد اما رسالتش جهت بشریت اوست که بواسطه آن با انسانها مناسبت می یابد و احکام الهی را به آنان تبلیغ می نماید و به آن وسیله به تعلیم و ارشادشان می پردازد. پس مقام نبوت برزخ است میان مقام ولایت و رسالت که مقام ولایت فوق مقام نبوت و مقام رسالت دون آن است.^{۲۰}

خلاصه از نظر ابن عربی مقام ولایت نبی و رسول از مقام نبوت و رسالتش افضل است؛ نه اینکه ولایت غیر نبی و رسول بر نبوت و رسالت نبی و رسول فضیلت دارد.^{۲۱}

در موضوع ختم ولایت، عبارات ابن عربی در آثارش مضطرب و متضاد به نظر می آید. از پاره ای از عباراتش چنین استفاده می شود که او خود مدعی ختم ولایت بوده است و برخی از نوشته هایش دلالت دارد که او حضرت مهدی موعود - علیه السلام - را خاتم اولیا می دانسته است. گاهی هم مقام ختم ولایت را از آن مردی از عرب می داند که در سال ۵۹۵ این عربی او را دیده و شناخته است. اما اکثر عبارات او صراحت دارد که عیسی - علیه السلام - دارای مقام ولایت مطلق است.

بطور کلی محیی الدین، علی - علیه السلام - را نزدیکترین کس به حقیقت محمدی می داند و مهدی موعود را خاتم ولایت خاصه محمدی و امام همه عالمیان می شناسد؛ ولی او دو مولودی هم عیسی (ع) را خاتم ولایت مطلقه می خواند و به فضیلتش بر جمیع افراد امت محمدی و نیز به افزایشش بر خاتم ولایت محمدی تصریح می کند.^{۲۲}

استاد سید جلال الدین آشتیانی در این مورد می نویسد که: «مراد از ختم ولایت در رجلی از عرب، ختم ولایت مقیده است و مراد از ختم ولایت در عیسی، ختم ولایت مطلقه است و منافات ندارد که حضرت مهدی (ع) به اعتبار ولایت مطلقه و اتحاد با حقیقت محمدیه، متجلی در عیسی (ع) باشد و ولایت عامه عیسی تابع ولایت آن حضرت باشد... بنابراین ولایت مطلقه ای که به حضرت عیسی اطلاق می شود، مراد ولایت عامه است و ولایت مقیده یا خاتم ولایت محمدیه که اطلاق می شود، مراد خاتم ولایت خاصه محمدیه است که مقام بقاء بعد از فنا و صحو بعد از فنا باشد و انصاف به این مرتبه بنحو مقام نه حال، اختصاص به اولیاء محمدین دارد.

محیی الدین ختم ولایت مطلقه را به عیسی (ع) نسبت داده است و تصریح کرده است که عیسی (ع) بعد از پیغمبر، افضل خلائق است. اولیاء محمدین و ائمه طاهرین (ع) هم خاتم ولایت مطلقه محمدیه اند و هم خاتم ولایت خاصه محمدیه و هم خاتم ولایت مقیده محمدیه اند. عیسی خاتم ولایت مطلقه به معنای ولایت عامه است. محیی الدین خاتم ولایت مقیده محمدیه است و ولایت مقیده محمدیه می باید تابع ولایت مطلقه وصی از اوصیای حقیقت محمدیه باشد.

ولایت حقیقت محمدیه به وصف اطلاق، متجلی در جمیع مراتب ولایت انبیا و اولیاست. ظهور کامل او در عالم، در وجود شخصی خود و مشکات تام حضرت خاتم ولایت محمدیه علی (ع) است این ولایت

متجلی در مظاهر اوصیای محمدی است تا به جمیع اوصاف ظهور در مشکات خاتم الاولیاء حضرت مهدی موعود (ع) نماید. آن حضرت مجمع اوصاف جمیع اولیا و انبیاست. حقیقت حضرت علویه (ع) خاتم ولایت مطلقه است و این منافات ندارد که خاتم ولایت مطلقه، مهدی موعود (ع) در آخر زمان باشد چون جمیع ائمه بحسب اصل وجود و باطن ذات و مقام ولایت متحد بالذاتند و اختلاف آنها به شئون و ظهورات است اطلاق ختمیت به جمیع ائمه اثنا عشر صحیح است ولیکن خاتم آنها مهدی موعود (ع) می باشند.^{۲۳}

۱۰ - حضرات خمس: در عرفان ابن عربی و پیروانش مراتب کلی ظهور حق پنج مرتبه است و این مراتب، حضرات خمس نامیده شده است که جای بروز حق است بحسب ذات یا به اعتبار صفی از صفات. حضرات خمس عبارتند از:

۱- حضرت ذات که از آن تعبیر به غیب الغیوب، غیب مطلق، عنقا مغرب و حقیقه الحقایق و غیر اینها نموده اند. در این مقام شامخ، نه از اسم خبری است و نه از اعیان و مظاهر؛ هیچ معینی به این مرتبه راه ندارد.

قیصری «مقام ذات و غیب مطلق و غیب الغیوب و اول مرتبه تجلی ذات را که از آن به احدیت مطلقه تعبیر نموده اند؛ از حضرات جدا نموده و مقام قاب قوسین و احدیت را که مقام ظهور تفصیلی مرتبه احدیت است و چون نسبت به عوالم خلقی، غیب مطلق است، اولین حضرت از حضرات پنجگانه دانسته است و از این حضرت، به حضرت علمیه و عالم علم حق به تفصیل وجودی و مرتبه اعیان ثابته و حضرت ارتسام تعبیر نموده است.^{۲۴}

خواجه پارسا در مورد این حضرت نوشته است: «در این عالم، حق تعالی از ذات خود به ذات خود تجلی فرمود و آن تجلی از حضرت احدیت بود؛ نه از امری خارج یا فیضی زائد بر ذات خود. و بدان تجلی، در خود، نفس رحمانی ظاهر کرد که آن هیولای کلیه است و این علم ذات است بذاته و هرچه دروست و این طایفه، این را تعین اول گویند و جمیع اعیان ثابته در حضرت این علم، بصورت عقل هویدا شد که «اول ما خلق الله العقل» و جمله معلومات صورت این عقل آمد»^{۲۵}

۲- حضرت شهادت مطلقه: این حضرت در مقابل غیب مطلق و مرتبه واحدیت است و عالم آن، ملک و ناسوت یعنی موجودات مادی و انواع کونیه است. ابتدای آن عالم را از عرش و کرسی و انتهایش را اجسام عنصری و صور مرکبات از معادن و نبات و حیوان دانسته اند.

۳- حضرت ارواح که غیب مضاف و نزدیک به غیب مطلق است. این حضرت مبدأ کثرات و حضرت اسماست و در این مرتبه، اسمای الهی و حقایق کونی متمیز می شوند. عالم آن، عالم ارواح و عالم عقول و نفوس کلیه است.

مرتبه، ارواح را عالم غیب، عالم امر، عالم علوی و عالم ملکوت نیز گویند و اشارت حسی به آن راه نیابد. از نظر جامی، موجودات عالم امر بر دو قسمتند:

۱- قسمی که به عالم اجسام بحسب تصرف و تدبیر، به وجهی از وجوه تعلق ندارند و ایشان را

کروبیان خوانند که خود دو نوعند:

الف: از عالم و عالمیان به هیچ وجه خبر ندارند و ایشان را ملائکه مهیمه خوانند. ب: اگر چه به عالم اجسام تعلق ندارند و در شهود قیومیت شیفته و متحیرند، اما حجاب پارگه الوهیت و وسایط فیض ربوبیتند و در رأس آنان فرشته ای است که آن را «روح اعظم» و به اعتباری «قلم اعلی» یا «عقل اول» گویند. ۲- قسمی آند که بحسب تدبیر و تصرف، به عالم اجسام تعلق دارند و ایشان را «روحانیان» گویند که خود دو قسمتند: الف: ارواحی که در سماویات تصرف می کنند و آنها را «اهل ملکوت اعلی» خوانند. ب: آنان که در ارضیات تصرف می کنند و ایشان «اهل ملکوت اسفل» اند و چندین هزار از ایشان بر نوع انسان موکلند و چندین هزار بر معادن و نبات و حیوان.^{۲۶}

۴- حضرت مثال و خیال منفصل که غیب مضاف و نزدیک شهادت مطلق است. حضرت خیال و عوالم برزخیه ظل عالم عقل و محیط برعالم شهادت مطلقه است. در مورد این حضرت، خواجه پارسا می نویسد: «نفس جزئیة منطبقه را چون مجرد از نفس ناطقه اعتبار کنی، آن را عالم مثال گویند که در آن عالم، هر موجودی را از موجودات مجرد و غیر مجرد، مثالی هست که به حواس باطن، ادراک آن توان کرد و کشف ارباب کشف در آن عالم است.»^{۲۷}

۵- حضرت انسان کامل: انسان کامل در جمیع عوالم سریان دارد و جامع مقام واحدیت و عوالم عقول و عوالم برزخیه و عالم حس و شهادت مطلقه است و به اعتبار قوس صعود، مشتمل است بر مقام احدیت و واحدیت و مظاهر خلقیه از عقل اول تا هیولای اولی. قیصری حضرت اول را عالم اعیان ثابته و مرتبه دوم را عالم ارواح و سوم را عالم مثال و چهارم را عالم حس و حضرت پنجم را کون جامع و حقیقت انسان کامل دانسته است.

البته لازم به توضیح است که قبل از اصحاب وحدت وجود و اهل کشف، حکما و فلاسفه نیز معتقد به پنج اصل قدیم بوده اند. قدمای خمسه: باری تعالی، نفس، ماده، مکان و زمان، در فلسفه اسلامی به رازی نسبت داده شده است. و اصل آن را برخی به اوایل یونانیان و برخی به قدمای فلاسفه و بعضی به ذیمقراطیس و برخی به صابیان حرانی و بعضی به ثنویان یعنی زردشتیان نسبت داده اند. مسعودی در «التنبیه و الاشراف» قدمای خمسه را به ایرانیان نسبت داده؛ ولی کلمه «هوم» را بجای ماده گذاشته است.

در مقایسه عقاید حکما با عرفا، هرگاه زمان را که در نظر عرفا از محدثات و از امور اعتباری است، کنار بگذاریم، هیولی یا ماده یا عقل در گفتار حکما، برابر با حضرت اول و نفس کلی یا نفس برابر با حضرت دوم خواهد بود.^{۲۸}

«بنابراین حضرات خمس همان مراتب وجودی است که حکمای الهی از آن تعبیر به مقام سرمدوهر و زمان و اهل الله به حضرات خمسه الهیه و به اعتباری حضرات سته کرده اند؛ بلحاظ آنکه انسان کامل جامع جمیع این مراتب است. با این فرق که اهل الله، آخرین سیر صعودی انسان را مقام «اودانی» و حضرت احدیت وجود و فنا در مقام اطلاق هستی و بقاء به او می دانند و حکما، مقام استکمال انسان را تا مقام عقل اول دانسته اند.»^{۲۹}

«شیخ نجم الدین رازی» در کتاب مرصاد العباد نیز بیانی نظیر بیانات شارحین فصوص دارد و او نیز تجلی اول یا مبدأ موجودات و مخلوقات و ارواح انسانی را روح پاک محمدی می‌داند و آنچه عالم ملکوت و بعد عالم ملک و بعد عالم عناصر طبیعی و عالم انسان را بیان می‌دارد.^{۵۰}

جامی در نقد النصوص حضرات خمس را چنین ذکر کرده است: ۱- حضرت ذات که آن را غیب مطلق می‌گویند ۲- حضرت اسماء که در آن بروز حق است به الوهیت ۳- حضرت افعال بین عالم ارواح که در آن بروز حق است به ربوبیت ۴- حضرت مثال و خیال که جای بروز به صور مختلفه داله برمعانی و حقایق است ۵- حضرت حسن و مشاهده که جای بروز صور متعینه کونیه است.^{۵۱}

در «مصباح الانس» حضرات چنین آمده است: ۱- حضرت غیب ۲- حضرت شهود ۳- حضرت واسطه ۴- حضرت مثال ۵- حضرت شهادت.^{۵۲}

شاه نعمت‌الله نیز در ابیاتی به این حضرات اشاره کرده است:

غیب مطلق حضرتی از حضرتش
عالم اعیان بود در خدمتش
هم شهادت حضرتی دیگر بود
عالم او ملک خوش بیکر بود
حضرتی دیگر بود غیب مضاف
در میان هر دو حضرت بی‌خلاف
وجه غیب مطلقش جبروت دان
علم مقولات این عالم بخوان....
حضرتی کو جامع این هر چهار
باشد آن انسان کامل یاددار
چار حضرت در یکی حضرت نگر
تا ببینی پنج حضرت ای پسر^{۵۳}

شارحان و تابعان عرفان ابن عربی اکثر شارحان و تابعان عرفان ابن عربی ایرانی بوده‌اند و با وجود اینکه به ظن غالب، محیی‌الدین در مسافرت‌هایش به کشور ایران نرسیده و به دیدار عالمان و عارفان این سرزمین توفیق نیافته، اما فکر و اندیشه و تصوف عرفانی او، بیش از هر کشور مسلمان، در این کشور پراکنده و حامی و طرفدار داشته است. در این قسمت، به ذکر چند تن از پرکارترین و نامی‌ترین ناشران افکار ابن عربی می‌پردازیم.

۱- صدرالدین قونوی: متوفی ۶۷۳. وی ربیب ابن عربی و خلیفه و نماینده برجسته عرفان وی در مشرق زمین بوده است که به حمایت از ابن عربی به تبلیغ و ترویج تصوف و شرح کتابهایش همت گماشته و رواج عرفان ابن عربی در شرق، به همت صدرالدین تحقق یافته است.

صدرالدین که خود عارفی آگاه و عالمی بزرگ بود و با عارفانی چون «سعدالدین حموی» و «جلال‌الدین مولوی» مصاحبت و معاشرت داشته، در حوزه درس خود، به تربیت شاگردانی چون «مؤیدالدین جندی»، «فخرالدین عراقی»، «عفیف‌الدین تلمسانی» و «سمیدالدین فرغانی» پرداخت که اینان نیز از ارکان عرفان اسلامی و از شارحان و مدرسان عرفان ابن عربی هستند.

قونوی به واسطه آنکه مادرش به زوجیت محیی‌الدین درآمد، تحت تربیت ابن عربی پرورش

یافت. پدر صدرالدین، «مجدالدین اسحاق بن یوسف» از علمای معروف عصر خویش و از دوستان و معتقدان ابن عربی بود که پس از وفات او، ابن عربی با همسرش ازدواج کرد.

از آثار قونوی، تأویل سورة الفاتحه، مفتاح الغیب، نصوص، فکوک، شرح الحدیث و به زبان فارسی تبصرة المبتدی و المفاوضات را می‌توان نام برد.^{۵۴}

۲- فخرالدین عراقی: متوفی ۶۸۶ یا ۶۸۸ که از شاگردان قونوی و از پیروان ابن عربی بوده و کتاب «لمعات» وی که در ۲۸ لمعه نگاشته شده است، در واقع خلاصه و عصاره فصوص است که عراقی هنگام شنیدن فصوص که قونوی آن را بحث می‌کرده، نوشته است. عراقی با تألیف لمعات، اصول و استمرار عرفان ابن عربی، بویژه اصل وحدت وجود وی را به نظم و نثر پارسی درآورده است. شروح زیادی بر لمعات نوشته‌اند که معروفترین آنها «اشعة لللمعات» جامی است.^{۵۵}

۳- مؤیدالدین جندی: متوفی حدود ۷۰۰. اهل جند در ترکستان. او هم از شاگردان صدرالدین قونوی و از شارحان و تابعان ابن عربی است که به تحریر و تقریر اصول عرفان وی پرداخته و کتابهای «فصوص» و «مواقع النجوم» محیی‌الدین را به عربی شرح کرده است.

شرح جندی بر فصوص که اولین شرح فصوص به حساب می‌آید، بصورت منظم و متوالی در یک زمان معین نوشته نشده است. وی شرح خطبه کتاب را در محضر استادش قونوی نوشته و پس از آن، با چند بار وقفه شرح خود را به اتمام رسانده است. بیشتر کسانی که بر فصوص نوشته‌اند، از شرح جندی استفاده کرده‌اند.

از دیگر آثارش «نفحة الروح و تحفة الفتوح»، «خلاصة الارشاد»، «ارشاد الخلاصة» و «اکسیر المعاملات» است که جندی نفحة الروح را در عرفان نظری و عملی، برابر اصول عرفان ابن عربی تألیف کرده و در مقدمه آن، تا حد ممکن به ستایش معنوی وی پرداخته است.^{۵۶}

۴- سعیدالدین فرغانی: متوفی حدود ۷۰۰. اهل فرغانه از بلاد ماوراءالنهر که در محضر قونوی درس خوانده و در فهم عرفان ابن عربی به مقام والایی نائل آمده و تائیه ابن فارض را به دو زبان فارسی و عربی، بترتیب به نامهای «مشارق الدراری» و «منتهی المدارک» شرح کرده است.^{۵۷}

۵- عبدالرزاق کاشانی: متوفی ۷۳۵. وی نیز در تقریر عرفان ابن عربی استادی مسلم گشته و به دو زبان عربی و فارسی تصنیف و تألیف و تصنیف کرده و به تربیت شاگرد پرداخته است.

با وجود شاگردان ممتازی چون عراقی، جندی و فرغانی، مکتب ابن عربی بیشتر بوسیله عبدالرزاق کاشانی نشر شد که تربیت از مشایخ سهروردیه داشت و از مطالعه فصوص، به عقاید و تعلیم مکتب ابن عربی علاقه‌مند شده بود. قبلاً عراقی در لمعات و بعضی اشعار خویش، طریقه محیی‌الدین را در شعر و ادب صوفیانه وارد کرده بود، اما تقریر علمی مکتب او، بعد از صدرالدین، بوسیله کاشانی انجام یافت. و موقعی که «علاء الدوله سنمانی» به مخالفت با وحدت وجود ابن عربی پرداخت، کاشانی طی مکتوبی از آن اصل دفاع کرد.

«عبدالرزاق کاشانی هر چند در عرفان علمی مروج مکتب ابن عربی بوده است، در طریقت پیرو سهروردیه منسوب است و از همین روی در تقریر عقاید محیی‌الدین را با تربیت ذوقی شیخ سهروردی به هم تلفیق کرد و جاشنی حکمت نیز بر آن افزود.»^{۵۸}

از مؤلفات غربی او «شرح منازل السائرین»، «اصطلاحات الصوفیه»، «شرح فصوص الحکم» و «تأویلات القرآن» و از نوشته‌های فارسی وی «تحفة الاخوان فی خصائص الفتنان» است که اصل آن عربی بوده و بعد خودش آن را به فارسی ترجمه کرده است.^{۵۹}

۶- عمداوود قیصری: متوفی ۷۵۱ در مصر. از قریبان قونیه بوده که در جوانی به مصر رفته و در آنجا اقامت گزیده و به کسب علم اشتغال ورزیده است. در تصوف مرید عبدالرزاق کاشانی و شاگرد وی بوده و فصوص الحکم را نزد او خوانده است.

اثر عمده او غیر از «شرح فصوص الحکم» مقدمه جالبی است بر آن به نام «مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم» که در تقریر تعلیم مکتب ابن عربی، رساله‌ای مستقل محسوب می‌شود و بیش از اصل شرح، طرز تلقی شخصی او را از مسائل عرفانی و حکمی نشان می‌دهد. علاوه بر آن، مانند استادش کاشانی، به شرح قصیده تائیه ابن فارض نیز پرداخته است.^{۶۰}

۷- سعیدحیدر آملی: متوفی ۷۸۷. وی در خصوص ولایت، شدیداً از ابن عربی انتقاد کرده است؛ اما با وجود این، به راستی از تابعان و شارحان آثار و افکار اوست که اشارات عرفانی ابن عربی را بهترین اشارات ممکن دانسته و مقام معنوی محیی‌الدین را ستوده و اغلب عقایدش را پذیرفته و در ترویج افکارش، کتب و رسالتی نگاشته است؛ مانند «جامع الاسرار و منبع الانوار»، رساله «نقد النقود فی معرفة الوجود» و شرحی بر فصوص به نام «فصی النصوص».

آملی یک شارح شیعی افکار ابن عربی است که تنها یک شاگرد مکتب ابن عربی نیست و در تقریر و تمهید عرفان شیعی و امتزاج تعالیم ابن عربی با طریقه «سعدالدین حموی» نقش او اهمیت بیشتری دارد.

او در جامع الاسرار می‌کوشد تا نشان دهد حقیقت تصوف با تشیع یکی است و اگر با هم نباشند، به جایی نمی‌رسند. رساله نص النصوص وی که فقط شامل مقدمه و شرح قسمتی از اوایل فصوص است. آرای آملی را در مسائل مربوط به ولایت و رجال الغیب نشان می‌دهد. هر چند آثار او در تقریر مکتب ابن عربی و نشر آن در بین متصوفه و حکمای شیعه در ایران تأثیر انکارناپذیری دارد. وی را نباید یک تابع ساده مکتب ابن عربی تلقی کرد و آثار او، مأخذی برای شناخت خط سیر و حکمت و عرفان شیعه در عصر صفوی به شمار می‌رود.^{۶۱}

۸- محمد شیرین مغربی: متوفی ۸۰۹ که هم سلسله طریقتش به ابن عربی منتهی می‌شود و هم معتقد اصل وحدت وجود وی بوده است. او شاعر و عارفی است که غالباً در غزلیاتش آرای مکتب ابن عربی مخصوصاً وحدت وجود را مطرح کرده است. با

آنکه مغربی بخاطر کثرت مسافرت با مشایخ متعدد از کبرویه و سهروردیه انتساب و ارتباط یافته بود، مشرب ابن عربی و صدرالدین قونوی را بیشتر موافق ذوق

خویش یافت و خود را از طریق انتساب به روحانیت فخرالدین عراقی به این مکتب منسوب می‌داشت.

از آثارش رسائل «جام جهان نما»، «اسرار فاتحه»، «درالفرید» و «نزه الساسانیه» است.^{۶۲}

۹- عزیزالدین نسفی: که عارفی وحدت وجودی بوده، اصطلاح «الانسان الکامل» را از ابن عربی آموخته و به کار برده و در مجموعه ای از رسالاتش که آنها را «الانسان الکامل» نامیده، به ذکر اوصاف او پرداخته است.

۱۰- عبدالکریم جیلی: متوفی ۸۱۱ مؤلف «الانسان الکامل» به زبان عربی که در آن به نقل و شرح عقاید و افکار محیی الدین پرداخته و بساب پانصد و پنجاه و نه فتوحات مکیه را که به نظر وی خلاصه تمام فتوحات است، شرح کرده و آن را «شرح مشکلات الفتوحات المکیه» نام نهاده است.^{۶۳}

۱۱- شاه نعمت الله ولی کرمانی: متوفی ۸۳۴ که با وجود اینکه خود از اولیای بزرگ تصوف و صاحب طریقتی معروف است، پیرو ابن عربی، ناشر افکار و شارح آثار وی بوده و در کتب و رسالاتش از وی به تعظیم و تکریم نام برده است.

از جمله رسالات او «جواهر» در ترجمه فصوص الحکم را می‌توان یاد کرد که در آن، خلاصه ای از فصوص بیست و هفتگانه ابن عربی را در طی نثری آمیخته با نظم و با شیوه ای نزدیک به سبک لمعات عراقی بیان می‌کند؛ ولی از نظر لطف و شور به پای لمعات نمی‌رسد. اوج فکر و بیان شاه نعمت الله در رسالات عرفانی اش در مواردی است که به تقریر مسائل مربوط به مکتب ابن عربی و مسأله وحدت وجود می‌پردازد.^{۶۴}

۱۲- صائِن الدین ترکه اصفهانی: متوفی ۸۳۵ یا ۸۳۶. او نیز از مبلغان عرفان ابن عربی است. «نفوذ افکار ابن عربی که در عهد صائِن الدین ترکه، نزدیک دو قرن از شروع نثر آنها می‌گذشت، تدریجاً تصوف ایران را رنگ تازه ای داد و در شعر و ادب صوفیه، همراه با تعلیم ابن فارض انتشار کم نظیری یافت. البته تعلیم ابن فارض (وفات ۶۳۲) پیشتر از نوع وحدت شهود بود ولیکن در ظاهر صیغه وجودی داشت و به همین سبب صوفیه این ادوار، اقوال و مضامین «خمریه» و «دو تائیه» او را همچون تفسیر و تائیدی از تعلیم ابن عربی تلقی می‌کردند... و غالب کسانی که به شرح فصوص ابن عربی دست زدند، تائیه یا خمریه ابن فارض را نیز شرح و تفسیر کردند.»^{۶۵}

آثار صائِن الدین از جمله «تمهید القواعد» رساله ای در شرح فصوص، رساله ای در شرح تائیه ابن فارض، و «ضوء للمعات» در شرح لمعات عراقی، ارتباط و تعلق او را به مکتب ابن عربی نشان می‌دهد.^{۶۶}

۱۳- جامی: «نور الدین عبدالرحمان جامی» متوفی ۸۹۸ بعد از صدرالدین قونوی، از پرکارترین و موفق ترین ناشران و شارحان ابن عربی بویژه در شرق اسلام است. وی کتب ابن عربی را خوانده و به افکار او آگاه شده و مدتی نیز به تدریس فتوحات مکیه و فصوص الحکم اشتغال داشته است.

او از اولین کسانی است که در تلفیق بین مثنوی مولانا با آرای ابن عربی اهتمام ورزید و در رساله «تائیه» در شرح ابیات نثری نامه اول دختر نخستین مثنوی، اقوال مولانا را با مشرب محیی الدین تفسیر و تقریر و تفسیر کرده است.

از آثار وی «نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص» در شرح «نقش الفصوص» ابن عربی است. آثار دیگرش مانند «لوايح»، «لواعم»، «اشعة للمعات» و «الدرة الفاخرة» نیز حاوی رموز عرفان وحدت وجودی ابن عربی است.^{۶۷}

۱۴- محمدرضا قمشه ای: او آخرین فرد شاخص از پیروان و شارحان و ناشران و استادان عرفان ابن عربی در ایران است که می‌توان در ردیف کاشانی و قونوی به شمارش آورد. وی در سال ۱۲۴۱ در قمشه تولد یافت و در همان شهر و اصفهان به تحصیل پرداخته است. و پس از استاد شدنش در حکمت و عرفان، سالیان متمادی در اصفهان و تهران به افاضه پرداخته است. تخصص و تبحر استاد قمشه ای در فن عرفان و بویژه عرفان وحدت وجودی ابن عربی بوده و به تدریس کتب او و شروح آنها مشغول بوده است. وی شاگردان زیادی تربیت کرده که آنها نیز در حکمت و عرفان سرشناس و سرآمد شدند که از نامدارترین آنها «میرزاهاشم اشکوری» متوفی ۱۳۳۲ است که می‌توان او را هم از شارحان و ناشران افکار ابن عربی در ایران دانست.

قمشه ای شعر نیز می‌سروده و سبکش عراقی، تخلصش «صهبا» و اشعارش دارای مضامین عالی عرفانی است. از آثارش که در زمینه عرفان ابن عربی است، عبارتند از: رساله ای ذیل فص ششی فصوص الحکم در مبحث ولایت، رساله ای در وحدت وجود به نام «رساله فی وحدة الوجود بل الموجود» که به فص اول از شرح فصوص قیصری تعلق دارد، حاشیه بر فصوص آدمی، نوحی و محمدی از فصوص الحکم، رساله ای به نام «موضوع خلافة الکبری» و نیز حاشیه بر تمهید القواعد الوجود ابن ترکه و حاشیه بر مفتاح قونوی.^{۶۸}

یادداشتها

- ۱- محیی الدین بن عربی، ص ۱ و ۱۳۰؛ ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۰؛ سه حکیم مسلمان، سید حسین نصر، ص ۱۰۹؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حنا الفخوری - خلیل الحر، ترجمه عبدالمحمد آبی، ج ۱، ص ۳۰۲؛ رسائل ابن عربی، تصحیح مایل هروی، ص ۹ مقدمه؛ رباعیة الادب، ج ۵، ص ۲۵۶.
- ۲- محیی الدین بن عربی، ص ۱۲ و ۱۳.
- ۳- ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۰ و محیی الدین بن عربی، ص ۱۶.
- ۴- محیی الدین بن عربی، ص ۵۹ و ۶۲.
- ۵- همان کتاب، ص ۶۶ و ۷۳.
- ۶- همان کتاب، ص ۸۱ و ۸۲.
- ۷- همان کتاب، ص ۱۱ و ۱۲.
- ۸- برای اطلاع از ناهم آرای ابن عربی در کتب محیی الدین بن عربی، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.
- ۹- سه حکیم مسلمان، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.
- ۱۰- محیی الدین بن عربی، ص ۶۲؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۰۲؛ ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۶.
- ۱۱- ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۵.
- ۱۲- همان کتاب، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.
- ۱۳- نقد النصوص، جامی، ص ۳۹ و ۴۲؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۵۵ و ۵۹؛ شرح فصوص الحکم، خواجه محمد پارسا، ص ۲۲ و ۲۵؛ الجانب الغربي، ص ۱۲.
- ۱۴- محیی الدین بن عربی، ص ۸۱.
- ۱۵- تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج ۱، ص ۵۷۵، ۵۷۷ و ۵۸۵؛ مقاله ابن عربی، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.
- ۱۶- محیی الدین بن عربی، ص ۷۴.
- ۱۷- سه حکیم مسلمان، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.
- ۱۸- ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۸-۱۲۰ نیز در کتب محیی الدین ابن عربی، ص ۱۹۹ و ۲۰۸ و ۲۷۰ و ۲۷۲؛ سه حکیم مسلمان، ص ۱۲۵-۱۳۰؛ تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۵۷۵، ۵۷۷ و ۵۸۵؛ مقاله ابن عربی، ابوالعلاء عقیلی.
- ۱۹- البواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۱۳ (بمنقل از محیی الدین بن عربی، ص ۱۹۸).
- ۲۰- محیی الدین بن عربی، ص ۱۹۷ و ۱۹۹.

- ۲۱- همان کتاب، ص ۲۱۲-۲۱۴ نیز در کتب مقاله مسأله تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولوی، نصرالله پورجوادی، نشریه معارف، دوره اول، شماره ۲، مرداد-آبان ۱۳۳۳، ص ۸-۱۳.
- ۲۲- محیی الدین بن عربی، ص ۲۱۸.
- ۲۳- مسأله تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولوی، معارف، دوره اول، شماره ۲، ص ۱۲ و ۱۳.
- ۲۴- محیی الدین بن عربی، ص ۲۲۲-۲۲۴ و ۲۲۰ و ۲۲۵ و ۲۳۶ و ۲۴۰.
- ۲۵- همان کتاب، ص ۲۴۹-۲۵۵.
- ۲۶- همان کتاب، ص ۲۵۶-۲۶۰.
- ۲۷- همان کتاب، ص ۲۶۱-۲۶۵.
- ۲۸- همان کتاب، ص ۲۷۰-۲۷۵ نیز در کتب شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۳۲۲-۳۲۹.
- ۲۹- محیی الدین بن عربی، ص ۲۹۱-۲۹۳.
- ۳۰- همان کتاب، ص ۲۹۸-۳۰۲.
- ۳۱- همان کتاب، ص ۳۰۵.
- ۳۲- فتوحات، ج ۱، ص ۲۲ (بمنقل از محیی الدین بن عربی، ص ۳۰۹).
- ۳۳- فصوص الحکم، فص هودی، ص ۱۰۸؛ شرح قیصری، فص هودی (به نقل از همان مأخذ).
- ۳۴- محیی الدین بن عربی، ص ۳۰۵ و ۳۰۹ و ۳۱۱.
- ۳۵- انسان کامل از دیدگاه فارابی - عرفا - مولوی، ص ۳۴؛ محیی الدین بن عربی، ص ۳۲۶.
- ۳۶- محیی الدین بن عربی، ص ۳۲۷-۳۳۱ نیز در کتب انسان کامل از دیدگاه فارابی - عرفا - مولوی، ص ۲۸-۴۰؛ سه حکیم مسلمان، ص ۱۲۱-۱۳۳؛ مقاله تصویر انسان کامل در فصوص و مثنوی، دکتر علی شیخ الاسلامی، مجله دانشکده ادبیات تهران، شماره ۳ و ۴ سال ۲۲، سال ۱۳۵۲، ص ۱۶۲-۱۶۸.
- ۳۷- محیی الدین بن عربی، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.
- ۳۸- همان کتاب، ص ۳۳۶ و ۳۳۹.
- ۳۹- در کتب فتوحات مکیه، ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۰؛ ج ۲، باب ۱۵۸، ص ۲۵۶؛ باب ۱۵۹، ص ۲۵۸؛ فصوص الحکم فص ششی، ص ۶۲؛ اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۱۲۷ (بمنقل از محیی الدین بن عربی، ص ۳۲۲).
- ۴۰- در کتب رسائل ابن عربی، ج ۲؛ رساله نقشی الفصوص، فص عزیزی، ص ۸؛ فتوحات، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۸؛ نقد النصوص، ص ۲۱۳ (بمنقل از محیی الدین بن عربی، ص ۳۲۵).
- ۴۱- محیی الدین بن عربی، ص ۳۲۲-۳۲۵.
- ۴۲- همان کتاب، ص ۳۲۵-۳۲۵ نیز در کتب مقاله ختم ولایت در اندیشه ابن عربی، سید جلال الدین آشتیانی، کیهان اندیشه، شماره ۲۶، مهر و آبان ۱۳۶۸، ص ۱۰۰-۱۱۰.
- ۴۳- شرح مقدمه قیصری، ص ۸۹۹-۹۰۱.
- ۴۴- همان کتاب، ص ۲۵۰.
- ۴۵- شرح فصوص الحکم، خواجه پارسا، ص ۶ و ۷.
- ۴۶- نقد النصوص، ص ۴۹ و ۵۰.
- ۴۷- شرح فصوص الحکم، ص ۹.
- ۴۸- شرح فصوص الحکم، خواجه پارسا، ص ۴۰ و ۲۱ و ۲۳.
- ۴۹- شرح مقدمه قیصری، ص ۷۹.
- ۵۰- مرصاد العباد، ص ۲۰ و ۲۱ و ۳۰ و ۳۵ (به نقل از شرح فصوص الحکم، پارسا، ص ۴۳).
- ۵۱- نقد الفصوص، ص ۱۸۱ نیز ص ۳۲ و ۳۱؛ در شرح دیوان حضرت امیر هم حضرات خشن مشابه نقد النصوص آمده است. در کتب فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ذیل حضرات خشن.
- ۵۲- صحاح الانس، ص ۱۰۲ (به نقل از فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ذیل حضرات خشن).
- ۵۳- دیوان شاه نعمت الله ولی، ص ۶۰۶ و ۶۰۷.
- ۵۴- محیی الدین بن عربی، ص ۲۲۲-۲۲۲؛ دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۰ و ۱۲۳ و ۱۲۵.
- ۵۵- محیی الدین بن عربی، ص ۲۲۶؛ دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۳ و ۱۲۵.
- ۵۶- محیی الدین بن عربی، ص ۲۲۹ و ۲۳۰؛ شرح فصوص الحکم، جندی، ص ۴۰-۴۴؛ نقد النصوص، ص ۳۵.
- ۵۷- محیی الدین بن عربی، ص ۲۳۰.
- ۵۸- دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۷ و ۱۳۲.
- ۵۹- محیی الدین بن عربی، ص ۲۳۱.
- ۶۰- همان کتاب، ص ۲۳۲؛ نقد النصوص، ص ۳۷؛ دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۳۳.
- ۶۱- محیی الدین بن عربی، ص ۲۳۲؛ دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۳۸ و ۱۴۱.
- ۶۲- ترتیب همان مأخذ، ص ۳۳۳ و ۱۵۱.
- ۶۳- محیی الدین بن عربی، ص ۲۳۵ و ۲۳۶.
- ۶۴- همان مأخذ، ص ۳۳۳ و دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۵۰.
- ۶۵- دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۴۲.
- ۶۶- همان کتاب، ص ۱۴۲ و محیی الدین بن عربی، ص ۲۳۳ و ۲۳۲.
- ۶۷- همان کتابها بترتیب، ص ۱۵۲ و ۱۵۷ و ۲۳۵.
- ۶۸- محیی الدین بن عربی، ص ۲۳۷-۲۳۹.