

آفرینش بر اساس عشق و قاعده الواحد از دیدگاه ابن عربی

مرتضی شجاری^۱

چکیده

از نظر عارفان، حق تعالی و مخلوقات از یکدیگر جدا نیستند. آفرینش تجلی حسن خداوند است: چون ذات حق تعالی خواست شناخته شود، عشق آغاز شد. عشق نخستین جلوه وجود است و قبل از آن چیزی نیست. حق تعالی زیباست، زیبایی ذاتاً معشوق است. اگر خدا در صورت جمال تجلی نکرده بود، جهان پدیدار نمی شد. بیرون آمدن جهان به سوی هستی، از رهگذر آن عشق بود. اصل حرکت جهان، حرکت حبی بوده است و این حال همچنان ادامه دارد. در این مقاله دیدگاه عارفان در مورد رابطه حق و خلق تحلیل شده و بر اساس آن قول فیلسوفان (آفرینش خطی و قاعده الواحد) مورد نقادی قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها: تجلی الهی، اسماء الهی، عشق، اعیان ثابت، وحدت وجود، احدیت الهی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

طرح مسأله

متکلمان مسلمان، آفرینش را از عدم می‌دانند که قدرت و اراده خداوند علت ایجاد آن است. فیلسوفان، آفرینش را مبتنی بر تعقل می‌دانند و با استفاده از قاعده «الواحد لایصدر عنه إلا الواحد»، ساختار هستی را ساختاری خطی تلقی می‌کنند که از خداوند واحد من جمیع الجهات رو به پایین آمده است. اما عارفانی که معتقد به وحدت وجودند، عالم را تجلی عشق الهی به ذات خود و اسماء و صفات خود می‌دانند. گرچه عده‌ای از پیروان ابن عربی کوشیده‌اند تجلی و ظهور حق تعالی و آفرینش مبتنی بر عشق را با قاعده «الواحد» هماهنگ نشان دهند (۱) اما ابن عربی خود، با این قاعده در مورد آفرینش حق تعالی مخالف است. این مقاله در صدد دفاع از ابن عربی در مقابل پیروانی که متأثر از فلسفه‌اند، می‌باشد. فرضیه‌ای که در صدد اثبات آنیم این است که وحدت وجود و عشق دو سویه حق و خلق به یکدیگر، جایی برای قبول قاعده «الواحد» و آفرینش خطی باقی نمی‌گذارد.

مقدمه

درازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

یکی از مفاهیمی که در جهان بینی اسلامی نقشی اساسی دارد و متفکران مسلمان آن را مبنای بسیاری از مباحث خویش قرار داده‌اند، مفهوم «خلقت» می‌باشد که در بیش از دو بیست آیه قرآن به صورت فعل یا اسم به کار برده شده است. متکلمان و فیلسوفان، جهان را معلول خداوند می‌دانند، وجودی مستقل که توسط خداوند ایجاد شده است. اما عارفانی مانند ابن عربی و مولوی آفرینش را چیزی جز تجلی حق تعالی نمی‌دانند.

حق تعالی عالم را آفرید تا اسماء و صفات خود را متجلی کند. اسماء و صفات او متعدد و با یکدیگر متفاوتند، این تفاوت در ذات حق - که واحد است - تجلی نمی‌کند، بلکه در افعال خداوند تجلی دارد. افعال خداوند، مخلوقات هستند و مولوی هدف از خلقت را «اظهار» می‌داند. حق تعالی می‌فرماید «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف» یعنی عالم را آفریدم و غرض از آن همه اظهار ما بود. گاهی به لطف، گاهی به قهر این آنچنان پادشاه نیست که ملک او را یک معرف بس باشد. اگر ذات عالم همه معرف شوند در تعریف او قاصر و عاجز باشند. پس همه خلائق روز و شب اظهار حق می‌کنند. الا بعضی آنند که ایشان می‌دانند و بر اظهار واقفند

و بعضی غافلند» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۷۶)

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت ها نهان
کنت کنزا گفت مخفیا شنو جوهر خود گم مکن اظهار شو
(مثنوی، ۲۹: ۴-۳۰۲۸)

ابن عربی تجلی حق را بر دوگونه می داند: اولین مرتبه تجلی که «فیض اقدس» یا «تجلی ذاتی» نامیده می شود، تجلی حق بر خود است که بواسطه آن «اعیان ثابت» یعنی صورتهای اشیاء ممکن در حضرت واحدیت ظاهر می شوند (کاشانی، ۱۳۹۵: ۱۴). در این مرتبه هنوز چیزی بالفعل موجود نیست. با این حال اشباح اشیایی که در آینده موجود خواهند شد قابل حس است. این اشباح در ذات خود مضمون علم حق بوده و لذا چیزی به قطعیت و تمایز آنها وجود ندارد. این حقایق - که به جهان غیب تعلق دارند و لذا در دید ما شبح گونه و مبهم هستند - «اعیان ثابت» نام دارند. مرتبه دوم تجلی که «فیض مقدس» یا «تجلی شهودی» نامیده می شود، مرتبه ای است که حق در صورتهای بی نهایت متنوعی از تکثر در عالم هستی عینی تجلی می کند و آنچه که ما اشیاء می نامیم یعنی جواهر و صفات و افعال و حوادث به وجود می آیند. فیض مقدس به معنای آن است که اعیان ثابت - که خود با فیض اقدس هستی یافته بودند - از حالت اشیاء معقوله خارج شده، خود را در اشیاء محسوس منحل داشته و بدین وسیله باعث به فعلیت رسیدن جهان محسوس می شوند. (Izutsu, T., Sufism and Taoism, p.156.)

از نظر ابن عربی تجلیات الهی - که هانری کرین آن را تخیل خلاق «creative imagination» نامیده است - نامتناهی و دائمی، و رابطه بین خداوند و مخلوقات بر مبنای «عشق» است. وجود مطلق در تنهایی خویش در آرزو و اشتیاق به سر می برد، و در حدیثی هم آمده «من گنجی پنهان بودم که دوست داشتم شناخته شوم پس عالم را خلق کردم»، و لذا عالم را به عنوان صحنه یا آینه تجلیات خویش خلق نمود. «خدای مهربان - پر از عواطف و احساسات است - اشیای مسمی را به خاطر حزن و تنهایی ازلی اسمای الهی خویش به وجود آورد (Corban, H, Creative imagination, p. 184). به تعبیر مولوی:

گنج مخفی بد زپری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد زپری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد
(مثنوی، ۱: ۶۴-۲۸۶۳)

از نظر ابن عربی حرکتی که در عالم فراگیر است و مبنای تمام حرکتها است، «حرکت حبی» نامیده می شود و قوس نزولی وجود- یعنی آفرینش- همانند قوس صعودی- یعنی معاد- بر مبنای این حرکت است. «حرکت همیشه حبی است و اسباب دیگر که در حقیقت سبب نیستند حجاب ناظر در حرکت حبی می گردند. زیرا اصل در حرکات، حرکت عالم از عدمی که در آن ساکن بود به سوی وجود است ۰۰۰ و لذا حرکتی که وجود عالم است حرکت حبی است» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۰۳-۲۰۴).

گر نبودی عشق هستی کی بدی کی زدی نان بر تو و تو کی شدی

(مثنوی، ۲۷۹۳: ۵)

ملاصدرا نیز عشق راساری در تمام موجودات و ممکنات می داند (۱۹۹۰، ۷: ۱۵۸-۱۵۹) و گرچه ایجاد عالم را بر مبنای «علت و معلول» تبیین می کند اما نسبت بین علت و معلول را نسبتی عاشقانه دانسته و بیان ابن عربی را با زبانی فیلسوفانه توضیح می دهد (همان، ۷: ۱۵۸-۱۵۹). عشق، «اصل هستی» است (ابن عربی، بی تا، ۲: ۳۲۳) «و کیف ینکر العشق و مافی الوجود الا هو

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق
حاشا که ز سرّ عشق غافل مانم حاشا که ز سرّ عشق غافل مانم

(جامی، بی تا: ۶۴)

و همانگونه که در عرفان عملی در تمام مراحل سیر و سلوک جاری است، در عرفان نظری نیز به شکلهای گوناگون آشکار می شود و «وظیفه ای عمده در کل نظام جهانی و نیز هستی انسان بر عهده می گیرد» (شرف الدین خراسانی، «ابن عربی» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۴: ۲۷۶). و لذا از عشق بسیار می توان گفت و نوشت، چنانکه گفته اند و نوشته اند، اما در این پژوهش، ابتدا با اشاره ای به اسماء الهی و نقش آن در خلق عالم، مفهوم عشق و دیدگاه عارفان در آفرینش مبتنی بر عشق تحلیل می شود و در پایان نظر ابن عربی در رد قاعده الواحد - که از اصول اساسی فیلسوفان در مبحث آفرینش است - مورد بررسی قرار می گیرد.

اسماء الهی

وجود مطلق و به تعبیر ابن عربی حقیقت حق از آن جهت که دارای اطلاق است، یعنی

در مقام ذات و هویت غیبی خویش، منزّه از اسماء و صفات (۲) است (عفی‌فی، ۱۴۰۰: ۳). در این مقام مبدأ و موجد کائنات نیست زیرا این اوصاف فرع بر تعیین و تقید ذاتند. قونوی می‌گوید: «حق تعالی را از جهت اطلاق ذاتی اش نمی‌توان به حکمی محکوم یا با وصفی توصیف کرد و یا منسوب به نسبت‌هایی مانند وحدت، وجوب وجود، مبدئیت، اقتضائیت ایجاد، صدور اثر و تعلق علم به خود یا غیر خود کرد زیرا لازمه تمام این‌ها تعیین و تقیید است» (قونوی، ۱۳۶۲: ۷). تعیین حق تعالی به واسطه اسماء حسناست. نخستین محل بروز اسماء، مرتبه الوهیت است (ابن عربی، ۱۴۱۰، ۱: ۱۹۱) که حق تعالی خود را در صورت‌های عینی ظهور می‌دهد. در مرتبه الوهیت، اسماء و صفات حق با تمامی مظاهر خود ظهور می‌یابند (جیلی، ۱۴۱۸، ۱: ۴۴). به عبارت دیگر «اسماء الهی امکانات الهی ساری در جهانند، اسبابی هستند که خداوند به وسیله آنها خود را در جهان متجلی می‌سازد» (نصر، ۱۳۶۲: ۱۳۱).

مولوی کل آفرینش را تجلی صفات لطف و قهر خداوند می‌داند. «حق را دو صفت است: قهر و لطف، انبیا مظهرند هردو را. مؤمنان مظهر لطف حقند و کافران مظهر قهر حق» (مولوی، ۱۳۶۲: ۲۲۰) (۳). وی غرض از آفرینش را ظهور حق تعالی - گاهی به قهر و گاهی به لطف - می‌داند (همان: ۱۷۶).

در عرفان ابن عربی، شناخت اسماء الهی از آن جهت اهمیت دارد که ذات حق تنها از طریق اسماء با کائنات ارتباط دارد. نه تنها اسماء مبدأ اشیاء هستند بلکه معرفت به حق نیز تنها از راه اسماء و مظاهر او امکان دارد. جیلی در تعریف اسم می‌گوید: «اسم همان است که مسما را در فهم معین می‌کند و در خیال، صورت می‌بندد و در وهم، حاضر می‌سازد و در فکر، مورد تدبیر قرار داده و در قوه ذاکر حفظ می‌نماید و در عقل موجودیت می‌بخشد و نسبت اسم به مسما نسبت ظاهر است به باطن و به این اعتبار عین مسماست» (جیلی، ۱۴۱۸: ۳۰). ابن عربی اسم را در مفهومی عین مسما و در مفهومی دیگر غیر از مسما می‌داند. اسم و مسما یک چیزند زیرا همه اسماء الهی از آن جهت که بی استثنا به حق اشاره دارند چیزی جز خود مسما (یعنی ذات حق) نیستند. هر اسم جنبه و یا صورت خاصی از حق در تجلی است. به این مفهوم هر اسم همان ذات است. اما هر اسم حقیقتی از خود دارد که آن را از اسم دیگر متمایز می‌سازد. ابن عربی می‌گوید: «هر اسمی هم بر ذات دلالت دارد و هم بر معنایی که برای آن در نظر گرفته شده و آن معنا را می‌طلبد. پس از جهت دلالتش بر ذات همه اسماء را

داراست و از جهت دلالتش بر معنایی که منحصر به آن است از اسماء دیگر مثل رب و خالق و مصور و غیر آنها جدا می شود. لذا اسم از جهت ذات همان مسماست و از جهت معنایی که به خصوص تنها برای آنها در نظر گرفته شده جدای از مسماست» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۷۹-۸۰).

بنابر این هر اسم از آن جهت که حق است، همان اسم دیگر و از آن جهت که حق متخیل است، غیر از اسم دیگر می باشد (ر.ک. همان: ۱۰۴). مقصود ابن عربی از «حق تخیل شده» همان عالم است که چیزی جز مجموعه ای از اسماء الهی که به صورت عینی تحقق یافته اند، نمی باشد. وحدت با کثرت و کثرت با وحدت به واسطه اسماء ارتباط دارند. عالم در عین کثرت، احدیت دارد و حق تعالی نیز واحد کثیر (از جهت اسماء) و هم کثیر واحد است (ابن عربی، بی تا، ۴: ۲۳۱-۲۳۲). کثیر همان صورتهای حق است که بر حسب مقتضیات اسماء تحقق یافته است. کثیر همان حق است که با صورتهای و اسماء خاص تخیل شده باشد. «فما فی الکنون الا ما دلت علیه احدیة، و ما فی الخیال الا ما دلت علیه الکثرة. فمن وقف مع الکثرة کان مع العالم و مع الاسماء الالهیة و اسماء العالم. و من وقف مع الاحدیة کان مع الحق من حیث ذاته الغنیة عن العالمین» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۰۴). حق در ذات خود بی نیاز از جهانیان است و این اسماء هستند که ارتباطات حق را با مخلوقات برقرار می کنند و لذا عالم به اسماء نیازمندند. اسماء الهی، علت وجود عالمند. حق در مرتبه اسماء، سبب وجود عالم می شود (همان: ۱۰۵). هر چیزی در عالم و هر حادثه ای که در آن واقع می شود در حقیقت، تحقق یافتن اسمی از اسماء الهی است. به عبارت دیگر تعدد اشیاء و حوادثی که در عالم وجود دارد همان تعدد اسماء الهی است و لذا اسماء الهی بی نهایتند (همان: ۶۵).

بنابر این از نظر ابن عربی، آفرینش، همه مظاهر اسماء حق است و کائنات بر حسب اسماء و به ترتیب واقع بین آنها آفریده شده اند و هر امری در عالم واقع می شود یا پدیده ای که ظهور می یابد، برای اظهار حکم یکی از اسماء الهی است (ابن عربی، بی تا، ۱: ۹۹-۱۰۰). اسماء واسطه فیض و مربی حقایق وجودی اند. این اسماء کثیرند و لذا پیشوایان و امامانی دارند که «ائمۀ اسماء» نامیده می شوند. «ائمۀ باید که برعالمیان و آن عده از اسماء که باقی مانده اند مسلط باشند زیرا که ائمه، جامع حقایقند. و نام آن امام جامع مقدم، الله

است و او جامع معانی تمام اسماء است و هم اوست که دلیل ذات است. پس او را منزّه شمردیم آنچنان که ذات را منزّه شمردیم... ائمه اسماء به طور کلی، عقلاً و شرعاً، هفت اسم است و باقی اسماء تابع این هفت امام است که عبارتند از: حی، علیم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۳۳). اسم «حی» منشأ تحقق و حضور اعیان ثابته در علم حق و نیز منشأ علم او به وجود مصلحت کلی در خلق می‌گردد. اسم «علیم» آن مصلحت کلی را به حسب نظام علمی ربانی - که حاصل ترتیب اعیان ثابته در حضرت علمی حق است - مشخص می‌کند. اسم «مرید» آن اعیان را به جهت ظهور در جهان عینی و وجود خارجی مشخص می‌نماید. اسم «قائل» باعث تحقق اعیان در خارج با کلمه «کن» وجودی می‌باشد، اسم «قادر» باعث تأثیر این قول در عالم می‌گردد اسم «جواد» به هر مظهري حصه های وجودی اعطا می‌نماید و بالاخره اسم «مقسط» به حسب استحقاق و رتبه هر موجودی در خلقت، محل و مرتبه آن را معین می‌کند (جامی، ۲۵۳۶: ۳۷).

قیصری دو اسم «اول» و «باطن» را «مفاتیح غیب» می‌نامد که بر حسب این دو اسم و به واسطه فیض اقدس، اعیان ثابته محقق می‌شوند. سپس دو اسم «آخر» و «ظاهر» ظهور پیدا می‌کنند و اعیان بر حسب آنها به واسطه فیض مقدس متحقق می‌شوند، این دو اسم را «مفاتیح شهادت» گویند و چون حق تعالی با همه این اسماء اربعه ظهور می‌نماید، همه اشیاء به نحوی مظهریت این چهار اسم را دارند، بدین نحو که از جهت وجود خارجی شان تحت اسم «ظاهر» و «آخر» می‌باشند و از جهت وجود علمی شان (یعنی اعیان ثابته) تحت اسم «باطن» و «اول» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶-۶۷). به بیان ابن عربی حق تعالی بر حسب اسم باطن و اسم ظاهر خود دو نوع تجلی دارد: یکی «تجلی غیبی» که هویت حق بدان صورت ظهور نموده و به صورت اعیان ثابته همراه با استعدادهاى خاص آنها آشکار می‌شود، و دیگر «تجلی شهودی» که تجلی اسم ظاهر است و بر طبق همان استعدادی است که در مرحله قبل، اقتضاء شده است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۲۰-۱۲۱).

مفهوم عشق

مفهوم عشق همانند مفهوم وجود بدیهی است، گرچه کنه آن در نهایت خفاء می‌باشد (۴). و لذا قابل تعریف ذاتی نیست (ابن عربی، بی تا، ۲: ۱۱۱). چگونگی می‌توان آنچه را که

وصف ایزد محسوب است با بیان الفاظ شناساند؟

شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام
زان که تاریخ قیامت را حد است حد کجا آنجا که وصف ایزد است

(مثنوی، ۵: ۹۰-۲۱۸۹)

با این وجود و به تعبیر علمای منطق با تعاریف اسمی و بیان بعضی خصوصیات می توان آن را توضیح داد. یکی از خصوصیات عشق زیبایی است، چنانکه افلاطون در رساله فایدروس از عشق و زیبایی - همراه هم - سخن گفته (Ploto, Phaedrus, 238-239) و در احادیث داریم «ان الله جمیل یحب الجمال» (الخصال، ۲: ۱۵۷؛ بحار الانوار، ۱۰: ۹۲) و خصوصیت دیگر، علم و معرفت است. محبت تنها بعد از معرفت و ادراک حاصل می شود زیرا انسان به آنچه علم دارد، محبت می ورزد. چنان که از حدیث کنز بدست می آید: «کنت کنزاً مخفياً، فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» (۵) آفرینش، بر اساس حب است و غرض از آن معرفت به خداوند تعالی می باشد و معرفت کامل منجر به عشق خواهد شد. بنابر این همانگونه که مولوی فرموده:

این محبت هم نتیجه دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست

(مثنوی، ۲: ۱۵۳۲)

عشق نتیجه ادراک و معرفت، و حاصل علم است و از تعلق علم و ادراک و معرفت و احاطه آن به حسن و جمال، «عشق» پیدا می شود.

بیشتر صوفیان عشق را «محبت مفرط» می دانند. شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی نیز گوید: «محبت چون بغایت رسد آنرا عشق خوانند، العشق محبة مفرطة. و عشق خاصتر از محبت است، زیرا که همه عشقی محبت باشد اما همه محبتی عشق نباشد، و محبت خاصتر از معرفت است زیرا که همه محبتی معرفت باشد اما همه معرفتی محبت نباشد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ۳: ۲۸۶)

اما این عربی از آنجا که معتقد به وحدت وجود است، محبت را حقیقتی واحد می داند که به واسطه اختلاف صفات و حالاتی که در جان محب، از جهت تمایل به محبوب، ایجاد می کند، اسامی مختلف می یابد: «هوی»، «حب»، «عشق» و «ود».

نقطه آغاز محبت و اولین مرتبه آن «هوی» است. «هوی» در لغت بمعنای سقوط است (۶) و در اصطلاح ابن عربی «سقوط الحب فی القلب فی اول نشأة فی قلب المحب لا غیر» (ابن عربی، ۱۹۶۶: ۱۴). اولین مرتبه‌ای که شخص معرفت به حسن محبوب یابد دل از دست می‌دهد، همه اراده خود را به او اختصاص داده و وابسته به وی می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ۲: ۳۲۳). به عبارت دیگر هوی تیرغیبی است که بر قلب انسان وارد شده، باعث سقوط وی می‌گردد (همان: ۳۳۵). عقیفی با استفاده از عباراتی از محی الدین بیان می‌کند که از نظر وی «هوی» اسمی از اسماء الهی بلکه اعظم اسماء الهی است (عقیفی، ۱۴۰۰: ۲۸۸)، اما ابن عربی در فتوحات تصریح دارد که «حب» و «ود» از اسماء الهی است و «هوی» از اسامی حق تعالی نیست (ابن عربی، بی تا، ۲: ۳۲۳). «حب» همان «هوی» است که اختصاصاً به «سبیل الهی» تعلق گیرد (همان: ۳۳۶)، یعنی هیچ غرض و اراده‌ای جز حق وجود نداشته باشد. «عشق» افراط محبت یا محبت مفرط است و آن هنگامی است که این حقیقت در تمام اجزاء بدن و قوا و روح انسان جاری می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ۲: ۳۳۷). و «ود» ثبات حب یا عشق یا هوی است. ابن عربی عشق را به سه گونه تقسیم می‌کند: عشق الهی، عشق روحانی و عشق طبیعی. «عشق الهی حب خداوند به ماست و گاهی نیز حب ما به خداوند را عشق الهی می‌گویند» (همان، ۲: ۳۲۷). چنانکه خداوند می‌فرماید: «یحبههم ویحبونه» سرانجام آن این است که از یک سو بنده مظهر بودن خود را برای حق مشاهده کند، و از سوی دیگر، حق مظهري برای بنده می‌شود و به آنچه بنده به آن متصف است - از حدود و مقادیر و اعراض - متصف می‌گردد و بنده را مشاهده می‌کند و در آن هنگام بنده محبوب حق می‌شود (همان، ۲: ۱۱۱). عشق روحانی «هو الذی یسعی به فی مرضاة المحبوب لا یبقی له مع محبوبه غرض و لا ارادة بل هو بحکم ما یراد به خاصة» (همان: ۳۲۷). و عشق طبیعی «هو الذی یطلب به نیل جمیع اغراضه، سواء سر ذلک المحبوب او لم یسره» (همان: ۳۲۷) عشق طبیعی، عشق عوام است و هدف آن یگانه شدن در روح حیوانی است اما عشق روحانی هدفش همانند شدن به محبوب با قیام به حق محبوب و شناختن ارزش اوست.

قونوی عشق را حقیقتی کلی می‌داند که حکم آن میان مرتبه الهی و مرتبه کونی مشترک است، بنابر این هم می‌توان آن را به حق اسناد داد و هم به خلق (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۵۲).

زیرا میان ظاهر و مظهر مناسبتی تام وجود دارد. عشق دو ساحت دارد: از یک سواشتیاق گنج پنهان است که می خواهد در موجودات تحقق یابد تا بدانها و برای آنها آشکار شود، از سوی دیگر عشق و اشتیاق موجودات به خدا یا عشق خدا به خویشتن خویش است، چون خدا خالق و مخلوق، عاشق و معشوق با هم است این دو حرکت عشق خدا به ظهور در موجودات، و عشق موجودات و گرایش آنها به یگانه شدن با اسماء که خود مظهر تجلی آنهاست با دو قوس نزول و عروج که یکی از آنها مثال فیضان پایدار وجود و دیگری مظهر بازگشت به سوی ربوبیت است تطبیق می کند. قوس اول معرف خلقتی است در فیضان هماره و بی وقفه، قوس دوم بیانگر رستاخیز موجود است و بازگشت شان به علت آغازین و انجامین آنهاست (شایگان، ۱۳۷۳: ۴۰۱).

در میان فیلسوفان ملاصدرا نیز تحت تاثیر ابن عربی، عشق رمانند وجود دارای معنی و حقیقتی واحد می داند. «۰۰۰ محبت یا عشق یا میل مانند وجود حقیقتی است که در تمام اشیاء ساری است، لیکن عامه مردم به دلیل عادت یا مخفی بودن معنی، اشیاء را به این اسامی نمی نامند» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۶: ۳۴۰). بنابر این می توان بر خداوند لفظ عشق و عاشق و معشوق اطلاق کرد، وجود او از نظر شدت و کمال نا متناهی است، عشق و عاشقیت و معشوقیت او نیز چنین است. «خداوند زیباترین زیباهاست (اجمل من کل جمیل) و علم او کاملترین علوم است (العالم فوق کل ذی علم) و لذا ابتهاج و عشق او تام و فوق التمام است» (سبزواری، ۱۳۷۵: ۱۴۲-۱۴۳).

آفرینش

آفرینش فعل خداوند است «الوجود الحق هو الله تعالی و الوجود المطلق فعله و الوجود المقید اثره» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۲: ۳۳۰ به نقل از سمنانی، حاشیه بر فتوحات). وجود حق تعالی - وجود لابشرط مقسمی که به غیب هویت موسوم است - ذات اوست و وجود مطلق - وجود لابشرط قسمی که مقید به اطلاق است - فعل او و وجود مقید - وجود بشرط شیء - اثر اوست (همان، ۲: ۳۳۰). فعل خداوند، ارتباط میان ذات و مظاهر است که ظهور یا خلق یا علیت نامیده می شود. جامی در *نقد النصوص*، فعل و تجلی را با تنزل و تعیین مرادف دانسته و آنها را چنین تعریف می کند: تمیز ذات را در هر مرتبه و حضرتی از حضرات، تعیین

و تجلی و تنزل گویند (جامی، ۲۵۳۵: ۳۴). این تعریف، جامع تعینات ذاتیه و فعلیه می باشد، اما ملاصدرا تعبیرهای نزول و افاضه و تجلی و نفس رحمانی و محبت افعالی و علیت و تأثیر را مرادف، و همه را از مصادیق نام ظهور ثانوی حق تعالی دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۲: ۳۵۷). مقصود ملاصدرا از این تعبیر ظهور فعلی است که در مرتبه متأخر از ظهور ذات برای ذات می باشد. ظهور فعلی ضامن تحقق کثرت و تعدد در عالم، به سبب تکثر اسما و صفات باری تعالی است.

از دیدگاه عارفان ظهور، تعیین امر مطلق است. یعنی مطلق هنگامی مدرک و معلوم واقع می شود که متعین شود و به نسبت قیدی که بدان محدود شود، ظهور می نماید. قونوی می گوید: «صورت هر چیزی - که حقایق غیبی از آن جهت که در غیب قرار دارند جز به آن صورت آشکار نمی شود - مظهر آن شیء می باشد و ظهور نیز نسبت تعیین شیء است فی ذاته» (فناری، ۱۳۷۴: ۳۶). ابن ترکه نیز می گوید: «مراد از قول به ظهور در اینجا، متعین شدن مطلق به تعینی خاص است» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۵۸). بنابر این مطلق از آن جهت که مطلق است، برای دیگران ظهوری ندارد و ابتدا متعین شده، آن گاه ظهور می یابد. ابن عربی - چنان که گفتیم - از این تجلی و ظهور که به منزله انتقال عالم عدم به سوی وجود است، به «حرکت حبی» تعبیر می کند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۰۳-۲۰۴).

آنچه در اصطلاح فیلسوفان «ایجاد» نامیده می شود و با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» بیان می شود که تا ممکنی به مرتبه وجوب بالغیر نرسد، هستی نمی یابد، از نظر عارفان معنای صحیحی نیست. ابن فناری «ایجاد» و «تأثیر» و «کلام» را تعین وجود به سبب هر یک از نسبتهای علمی به صورتی که آن حقیقت اقتضا می کند دانسته و این، همان معنای سریان تجلی وجودی و نشر و انبساط و رش آن می باشد که به «خلق» و ایجاد مطلق نیز تعبیر شده است و خود، حاصل تبعیت قدرت حق، نسبت به علم او به سبب آنچه که اراده اش معین و مشخص نموده است می باشد (۷). بنابر این یک تفاوت مهم میان عارفان و فیلسوفان این است که نزد عارفان، ایجاد و اعدام واقعی در بین نیست، بلکه در واقع، آنچه در عالم جریان دارد «اظهار» و «اخفا» است، بدین جهت که ایجاد و به وجود آمدن شیء از شیء دیگر، فرع بر قول به تباین وجودی یا تشکیک وجودی است، در حالی که با توجه به وحدت وجود عرفانی، ایجاد بدان معنی، بی معنا است. «اعدام» نیز معنایی ندارد زیرا در عالم، تنها موجود، وجود حق

است که عروض عدم بر او محال است. بنابر این آنچه فیلسوفان ایجاد و اعدام اشیاء می نامند، در نزد عارفان، ظهور و خروج اشیاء از سیطره اسم باطن و غیب حق تعالی به عرصه خلقت و حیطة اسم ظاهر می باشد. و عدم اشیاء، خروج آنها از ظاهر و عالم شهادت و بازگشتشان به مخزن غیب الهی است. ابن عربی می گوید: «از آنجا که یکی از صفات حق، اذهاب است نه اعدام، چنان که فرمود: ای مردم! اگر خداوند بخواهد شما را می برد و دیگران را می آورد (۸) و نفرمود: شما را معدوم می کند. از این رو استعمال اعدام در این مورد صحیح نیست، چرا که آنچه متصف به وجود است، تنها حق تعالی است که در اعیان مظاهر، ظاهر شده و اصلاً عدم به آن ملحق نمی شود، چرا که اوست که به شیء، در آن حین که اراده ایجادش را می کند، «کن» می گوید، پس موجود می شود» (ابن عربی، ۱۴۱۰، ۱۰: ۴۹۰).

ابن عربی فعل خدا را «ابداع چیزی نه از چیزی» می داند. یکی از نامهای الهی «بدیع» است. در قرآن آمده است «بدیع السموات و الارض» (بقره: ۱۱۷). ابن عربی می گوید: واژه «بدیع» در باره آفرینش آسمانها و زمین آمده است که بدون الگوی پیشین، «مبدع» و آفریننده آن «مبدع» نامیده می شود. خدا از آن رو «بدیع» نامیده می شود که در نفس او، صورت یا تصور آنچه آفریده، نبوده است. از سوی دیگر، ابداع بویژه در صورتهاست، زیرا صورتهاست که پذیرای آفرینش و ابداع است، اما هیچ چیزی از معانی، مبتدع نیست، زیرا معانی پذیرای خلق و ابتداع نیستند، بلکه دارای اعیان ثابتند و بدین سان تعقل می شوند» (ابن عربی، بی تا، ۲: ۴۱۲).

گفتیم که از نظر عارفان، آفرینش عالم مبتنی بر عشق است «طفیل هستی عشقند آدمی و پری». ابن عربی می گوید: «حق تعالی زیباست، زیبایی ذاتاً معشوق است. اگر خدا در صورت جمال تجلی نکرده بود، جهان پدیدار نمی شد. بیرون آمدن جهان به سوی هستی، از رهگذر آن عشق بود. اصل حرکت جهان عشقی بوده است و این حال همچنان ادامه یافته است» (همان، ۲: ۶۷۷). عشق نخستین جلوه وجود است و قبل از آن چیزی نیست.

پیش از آن کاند در جهان باغ ومی وانگور بود از شراب لایزالی جان ما مخمور بود
ما به بغداد ازل لاف انا الحق می زدیم پیش از آن کاین گیرو دارونغمه منصور بود

(مولوی، ۲۵۳۵، ۲: ۱۱۲)

عراقی در لمعات، آفرینش را چنین بیان می کند: «سلطان عشق خواست که خیمه به

صحرا زند، در خزاین بگشود، گنج بر عالم پاشید،

چتر بر داشت و برکشید علم تا به هم بر زند وجود وعدم
بی قراری عشق شور انگیز شر و شوری فکند در عالم

ور نه عالم با بود و نابود خود آرمیده بود و در خلوتخانه شهود آسوده، آنجا که: کان الله
و لم یکن معه شیء

آن دم که زهر دو کون آثار نبود برلوح وجود نقش اغیار نبود
معشوقه و عشق تا بهم می بودیم در گوشه خلوتی که دیار نبود

ناگاه عشق بی قرار، از بهر اظهار کمال، پرده از روی کار بگشود، و از روی معشوقی خود
را بر عین عاشق جلوه فرمود

پرتو حسن او چو پیدا شد عالم اندر نفس هویدا شد»

(عراقی، ۱۳۶۳: ۵۲-۵۳).

حق تعالی در مرتبه قبل از خلق به ذات بسیط خود و تمام کمالات و اسمای نهفته در
ذات، علم دارد، اما از آنجا که عشق به چیزی مستلزم عشق به آثار آن نیز می باشد «من احب
شیئاً احب آثاره»، حق تعالی دوست دارد جمال خود را هم در آینه ذات و هم در آینه اسماء و
صفات و هم در آینه فعل خود ببیند، از این رو هم در آینه اسماء و صفات و اعیان ثابت در
مقام واحدیت ظهور نمود و هم در آینه فعل خویش. به اعتقاد ابن عربی، عشق، اصل سبب
وجود عالم است و استماع خطاب «کن»، سبب کون و تحقق عالم است و به واسطه این عشق،
تنفیس (رفع کرب و اندوه اسمای الهی در طلب پیدایش مظهر) حاصل شده و نفس رحمانی
است که عالم را ظاهر می سازد:

«عالم مطابق با اسمای الهی آفریده شده و بدین می ماند که او باطن بود و به واسطه عالم،
ظاهر شد. پس ذات خویش را با اسم ظاهر شناخت چنان که فرمود «دوست داشتم که شناخته
شوم» و خبر صحیح در صحیح مسلم وارد شده که «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد» و
چون جز او جمیلی نبود تا خودش را در آینه غیر ببیند، پس عالم را بر صورت جمال خویش
خلق نمود و بدان نظر کرد، پس آن را دوست داشت و در نتیجه خداوند، عالم را جز بر
صورت خویش خلق ننمود، پس کل عالم زیباست و او زیبایی را دوست دارد» (ابن عربی،

۱۴۰۵: ۲۳-۲۴).

و فناری در این مورد می گوید: «هر کدام از ایجاد و اعاده مبتنی بر میل و عشق است، که این میل یا میل به بسط و گستراندن و مندرج نمودن است یا میل به قبض و بر گرداندن و عروج و گاه هر دو را عروج می نامند و آن دو، معراج ترکیبی و معراج تحلیلی نامیده می شوند. اولی (معراج ترکیبی) عبارت است از: میل به ظهور و اظهارات به جهت به کمال رساندن و دومی (معراج تحلیلی) میل جزء به کل و فرع به اصل و مقید به مطلق است. به همین جهت است که گفتیم به واسطه عشق است که کائنات- از آن جهت که حق تعالی به حب جمالی به آنها عشق می ورزد- ظاهر می شوند و همچنین به جهت عشق است که آنچه را ظاهر نموده، باز می گرداند- از آن جهت که حق تعالی به حب ذاتی جلالی، دوستدار خلق است- و نیز حق تعالی محبوب آنهاست چرا که آنها به جهت استکمالشان، به سوی حق و نسب اسمایی او متوجه اند» (فناری، ۱۳۷۴: ۹۳).

گفتیم که عالم، آینه جمال حق است و حق خواست که خود را در آینه ببیند، جهان را آفرید «عشق هر چند خود را دایم بخود می دید، خواست تا در آینه نیز جمال و کمال معشوقی خود مطالعه کند» (عراقی، ۱۳۶۳: ۵۶). زیبا دوست دارد که زیبایی خود را در آینه ببیند، چنان که معلم دوست دارد علم خود را در دانش آموز ببیند. اگر آینه کوچک باشد و تمام زیبایی های زیبا را نمایش ندهد یا دانش آموز کودن باشد و تمام علم معلم را جلوه گر نسازد، زیبا روی و معلم به دنبال آینه ای تمام می گردند. جهان آینه کوچک (زنگار گرفته) یا دانش آموز کودن است و لذا خدای جمیل، انسان را آفرید تا تمام جمال خویش را در او مشاهده کند.

درازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه ای کرد رخت دیدملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

(حافظ، ۱۳۶۲)

ابن عربی می گوید: «خدا از حیث اسماء حسناى خود که به شمارش نمی آیند، خواست که اعیان آنها یا می توان گفت عین خودش را ببیند، آن هم در موجود فراگیری که با اتصاف به هستی، همه امر را در بر می گیرد و به وسیله آن سر او بر خودش آشکار شود، زیرا اگر چیزی خود را به خود، ببیند، مانند آن نیست که خود را در چیز دیگری که برای او همچون آینه باشد، ببیند ۰۰۰ بدین سان خداوند نخست همه جهان را همچون شبیحی یک شکل و یک

پارچه که روحی در آن نبود، ایجاد کرد. آن جهان مانند آینه ای بود جلا نخورده یا صیقل ندیده... امر الهی اقتضا داشت که آینه جهان جلا بگیرد. آدم عین جلای آن آینه و روح آن صورت بود» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۴۸-۴۹).

ابن عربی و قاعده «الواحد»

فیلسوفان مشایی آفرینش را بر اساس قاعده «الواحد» تفسیر می‌کنند: «الواحد لایصدر عنه إلا الواحد»، از واحد من جمیع الجهات و الحیثیات جز واحد صادر نمی‌شود. بر این قاعده دلایل محکم عقلانی إقامة شده است که براساس آن محال عقلانی است بدون واسطه، کثرات از خداوند متعال صادر شود. از نظر ایشان، خداوند که واحد من جمیع الجهات و الحیثیات است، ذات خویش را تعقل می‌کند و از این اندیشه «عقل اول» پدید می‌آید. عقل اول دارای سه جهت است و بر اساس آنها سه اندیشه و سه مخلوق دارد: اندیشه مبدأ خویش که باعث ایجاد عقل دوم می‌شود، اندیشه ذات خویش که فلک اول را ایجاد می‌کند و اندیشه ارتباط خویش با مبدأ که از آن نفس فلکی ایجاد می‌شود. و به همین ترتیب هر عقلی از عقل ماقبل خود ایجاد می‌شود تا به آخرین عقل از عقول طولی - عقل فعال - می‌رسد که جهات کثرت در آن باعث ایجاد عالم کثرات می‌شود (۹).

ابن عربی با اینکه قاعده «الواحد» را مطابق با حکم عقل می‌داند، معتقد است که این قاعده «احدیت حق تعالی» را شامل نمی‌شود. زیرا احدیت حق تعالی خارج از حکم عقل و طوری و رای طور عقل است. چگونه می‌توان گفت که خداوند خالق حکم، تحت حکم مخلوق خویش واقع شود. خداوند با هر چیزی هست و هیچ شیئی بر او تقدم و تاخر ندارد. این حکم مختص «الله» است و لذا اگر جمیع موجودات عالم نیز بی واسطه از او صادر شود، چیزی جز واحد صادر نشده است. خطای فیلسوفان در این است که برای موجودات عالم، علیت و معلولیت به گونه‌ای مستقل فائل اند، در حالی که از نظر ابن عربی وجود حق تعالی در احدیت هر موجودی تحقق دارد (ابن عربی، بی تا، ۲: ۴۳۴).

ابن عربی حق تعالی را واحدی می‌داند که دارای «احدیت کثرت» است و این احدیت کثرت، مستلزم ایجاد کثرات در عالم می‌باشد. فیلسوفانی که معتقدند از واحد جز واحد صادر نمی‌شود برای توجیه کثرت در عالم، معتقد به وجوه متعدد در صادر اول شده‌اند. نسبت اسماء

الهی به حق تعالی می‌تواند مانند نسبت همین وجوه به صادر اول باشد و لذا صدور کثرت از خداوند تعالی ممکن است، چنانکه واقع نیز شده است.

از نظر ابن عربی فیلسوفان، جاهل به حقیقت حق تعالی و اسما حسناى او هستند: «در جهان جاهل تر از کسی که می‌گوید: لا یصدر عن الواحد إلا واحد، سراغ ندارم... گوینده این سخن از حقیقت بسیار دور افتاده است و معرفتی به خداوند که دارای اسما حسنی است، ندارد» (ابن عربی، بی تا، ۱: ۷۱۵). «احدیت الهی» یا به تعبیر فیلسوفان: «خداوند در مقام واحد من جمیع الوجوه»، اصلا دارای اثر و خلقتی نیست. بلکه «احدیت مجموع» یا به بیان دیگر «احدیت الوهی» است که سبب آفرینش و صدور کثرت می‌شود:

«تجلی الهی در احدیت، ابدا جاری نیست و غیر از احدیت نیز چیزی نیست. اثر (و خلقت) از واحدی که دارای جمعیت (و کثرت) نباشد، معقول نیست. نمی‌دانم چگونه عقولی جاهلند از چیزی که أظهر من الشمس است و می‌گویند از واحد جز واحد صادر نشود و حق تعالی واحد من جمیع الوجوه است؛ در حالی که نسبتها، بعضی از وجوه حق اند (و همین نسبتها سبب آفرینش می‌شوند) و در مذهبی دیگر (اشاعره)، صفات بعضی از وجوه حق است، پس واحد من جمیع الوجوه (در آفرینش) کجاست؟ (حقیقت این است که) کسی آگاه تر از حق تعالی به خود نیست که وحدت در خویش را (که سبب آفرینش است) همان «احدیت مجموع» که «احدیت الوهی» است، می‌داند و می‌فرماید: «هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى». این اسما حسنی، نود و نه اسم است که مدلول هریک غیر از مدلول دیگری است، گرچه مسمی در همگی واحد است. کسی جز «الله»، «الله» را نشناسد

ما يعرف الله إلا الله فاعترفوا	العین واحدة و الحکم مختلف
فقل لقوم أبوا إلا عقولهم	هذا هو النهر المنساب فاغترفوا
ولا تقولن إن العقل ليس له	سوی دلائله فیما بدا فقفوا
هنا ولا تبرحوا حتی یجوز بکم	إلیه کشف و ما فی الکشف منصرف»

(همان: ۷۱۵)

بنابراین ابن عربی آفرینش را دارای ساختاری خطی نمی‌داند که از واحد رو به پایین آمده باشد بلکه هستی مانند دایره‌ای است که مرکز و محیطی دارد. مرکز آن اسم «الله» است که مستجمع جمیع اسماء الهی است و محیط آن کائنات هستند. تمام کائنات با کثرتی که دارند جز با ذات نقطه مرکز ارتباطی ندارند. بر این اساس است که از واحد، کثرت‌ها پدید می‌آید، بدون آنکه آن واحد، کثرت پذیرد:

«هر خطی که از نقطه مرکز به سوی محیط می‌رود، با خطوط دیگر مساوی است و به نقطه‌ای از محیط منتهی می‌شود. نقطه مرکز در ذات خود، تعدد و کثرت نمی‌پذیرد، گرچه خطوطی که از آن خارج شده و به محیط می‌پیوندند، بسیار است. این نقطه مرکز در ذات خود با هریک از نقطه‌های محیط مقابل است، زیرا در غیر این صورت، تقسیم پذیر خواهد بود و در حالی که واحد است، واحد نخواهد بود (و این تناقض و محال است). بنابراین تمام نقطه‌ها - با همه کثرتی که دارند - فقط با ذات نقطه مرکز مقابله دارند. و بدین گونه از واحد، کثرت‌ها پدید آمده است بدون آنکه واحد، کثیر شود و لذا قول کسانی که گفته‌اند: لا یصدر عن الواحد إلا الواحد، باطل است. این خطی که از مرکز به هر نقطه از محیط می‌پیوندد، همان وجه الهی است که هر موجودی از خالق خود دریافت کرده است. چنانکه می‌فرماید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰). اراده‌ای که در این آیه کریمه بیان شده، همان خط فرضی است که از نقطه مرکز خارج شده و به سوی محیط می‌رود و این خط همان توجه الهی است که نقطه‌ای را در محیط ایجاد می‌کند. زیرا آن محیط، عین دایره ممکنات است و نقطه‌ای که در میان این دایره و تعیین کننده نقطه دایره محیط است، واجب الوجود لِنَفْسِهِ می‌باشد» (ابن عربی، بی تا، ۱: ۲۶۰) (۱۰).

سید حیدر آملی در المقدمات من کتاب نص النصوص بعد از ذکر فقره فوق از فتوحات ابن عربی و عبارتی به همین مضمون از مفاتیح الغیب قونوی با رسم دایره‌ای توحیدی به صورت نقطه مرکزی و نقطه‌های محیط که اشاره به وحدت وجود و کثرت ظهور در وجودهای امکانی دارند، بدون اینکه در ذات و حقیقت وجود واحد تغییری پدید آید، مطلب را مطابق با عبارت «احد بالذات، کل بالأسماء» می‌داند و در توضیح آن می‌گوید:

«شکی نیست که نسبت مطلق به مقیدها و نیز نسبت رب به مربوب، نسبتی واحد و بدون

تفاوت است و اگر می‌گوییم نسبت حق تعالی به موجودات ممکن، نسبتی واحد است، به همین معناست، زیرا حق تعالی از جهت اطلاق و احاطه، بطور مساوی محیط بر تمام ممکنات و مضاف به آنهاست. اما قرب و بعد حق تعالی نسبت به بعضی از موجودات، از جهت اتصاف و عدم اتصاف این موجودات به صفات اوست، ممکن است که صفات او را بیشتر داشته باشد، حق تعالی بدو نزدیکتر است... (در واقع) از جهت وجود، خداوند به یک اندازه به ممکنات نزدیک است اما از جهت فعل نزدیک بودن خداوند بستگی به فعلی دارد که موجب قرب شود» (آملی، ۱۳۶۸: ۱۱۸-۱۱۹) (۱۱).

در نتیجه - آنچنانکه عقیقی نیز اشاره کرده است - تمامی کثرات، بدون واسطه از حق تعالی ایجاد می‌شوند زیرا خداوند، حقیقت هر چیز و متجلی در هر چیزی است (۱۲). به تعبیری دیگر و مرتبط با عشق دو طرفه میان حق و خلق می‌توان گفت که اشتیاق حق تعالی به خلق مانند شوق کل به اجزاء خود است که دارای دو وجه می‌باشد: یکی آنچه در «حدیث کنز» بدان اشاره شده است یعنی عشقی که علت ظهور کائنات است و دیگر اشتیاق حق متجلی در صور موجودات به رجوع به خویش که همان شوق خلق به حق تعالی است. بنابراین اشتیاق حق تعالی به خلق، علت ظهور وجود در صورت های خارجی است و اشتیاق خلق به حق، علت عود آن صورتها به وجود حق است. و از آنجا که حق تعالی، دائما در تجلی و خلق، دائم در حال فنا و رجوع به اصل خویش است، این عشق و اشتیاق دائما بین حق و خلق در تبادل است و این دایره وجود است که اول آن، عشق و فراق و آخر آن، عشق و وصال است. مرکز این دایره، حق تعالی و محیط آن کائنات بی نهایت هستند که از مرکز، خارج شده و عاشقانه به آن رجوع می‌کنند.

ابن عربی در *التدبیرات الالهیه* با رد قاعده «لا یصدر عن الواحد إلا واحد» بیان می‌کند که اگر ثابت شود که اولین صادر از حق تعالی، واحد است؛ این امر چیزی است که خداوند اختیار کرده است و اگر می‌خواست در مرتبه اول، موجودات متعددی را می‌آفرید. زیرا در غیر این صورت، یعنی اگر سخن فیلسوفان صحیح باشد، اراده خداوند قاصر و قدرت او ناقص خواهد بود. قدرت بر ممکن بالذات تعلق می‌گیرد و وجود اشیاء متعدد به یکباره از خداوند، ممکن بالذات است و محال نیست. این واحدی که با اختیار حق تعالی از او صادر شده، همان خلیفه الهی است که اهل حقایق، با عبارات: امام مبین، عرش، آئینه حق و مانند آن از او یاد می‌کنند (۱۳).

صدرالدین قونوی در رساله *النصوص*، واحدی را که از حق تعالی صادر شده است، وجود عامی که بر کائنات افاضه شده، می‌داند. این وجود، مشترک بین قلم اعلی یا عقل اول و بین سایر موجودات است. عقیده فیلسوفان که صادر اول را عقل اول می‌دانند، صحیح نیست. زیرا جز حق تعالی را وجودی نیست و عالم چیزی جز حقایق معلوم خداوند نیست که بالعرض به وجود متصف شده است. پس در عالم هستی، وجود واحد است که مشترک بین کائنات و مستفاد از حق تعالی است. این وجود واحدی که عارض بر ممکنات مخلوق است، مغایرتی با وجود حق باطن که مجرد از اعیان و مظاهر است، ندارد، جز به حسب نسبتها و اعتباراتی مانند ظهور و تعین (قونوی، ۱۳۶۲: ۷۴-۷۷).

بنابراین گرچه قونوی قاعده «الواحد لایصدر عنه إلا الواحد» را می‌پذیرد (همان: ۷۴)، اما در واقع قصدی جز تبیین سخن ابن عربی ندارد که: «العالم کله من حیث الذات واحد» (ابن عربی، ۱۹۹۷: ۲۸۹). بر اساس وحدت وجود، سخن گفتن از علیت و صدور خطا است. در هستی، جز حق تعالی نیست تا سخن از علیت و صدور رود. کائنات، مظاهر و جلوه های آن یک وجود است و اگر بخواهیم از قاعده‌ای در آفرینش سخن بگوییم، باید گفت: «الواحد لایظهر عنه إلا الواحد».

نتیجه

در بینش عارفان آفرینش بر پایه عشق و تجلی است، و بر مبنای وحدت وجود رابطه حق و خلق، رابطه‌ای عاشقانه محسوب می‌شود. عالم هستی چیزی جز جلوه زیبای حق تعالی - که عشق می‌نامندش - نیست. ابن عربی - برخلاف فیلسوفان - ساختار هستی را ساختار خطی نمی‌داند که از «واحد» رو به پایین آمده باشد. هستی دایره‌ای است که مرکز و محیطی دارد. مرکز آن «الله» است و محیط این دایره پدیده های عالم هستی می‌باشند که عاشقانه او را در بر گرفته‌اند (ابن عربی، بی تا، ۱: ۲۸۹).

بر اساس این بینش ابن عربی قاعده فلسفی «الواحد لایصدر عنه إلا الواحد» را رد می‌کند. کاینات که نقطه های محیط دایره هستند، جز با ذات نقطه مرکز در ارتباط نمی‌باشند (همان، ۲۹۰). عشق و رحمت پیوندی جاودانه دارند. عشق حق تعالی به ذات خود موجب آفرینش یعنی رحمت الهی گشت.

پی نوشت ها

۱. به عنوان مثال، مرحوم سید جلال الدین آشتیانی در مقدمه بر تمهید القواعد می‌گوید: «اولین جلوه حق در مظاهر خلقی نزد عرفا و صوفیه وجود عام و فیض مقدس و وجود منبسط است... (اما) حکما اولین صادر و فعل اول و بلا واسطه حق را عقل اول دانسته‌اند، و هر دو دسته، به قاعده مسلّمه - الواحد - استدلال کرده‌اند و بیان نمودیم که بعضی از اکابر، بین این دو عقیده یک نحو جمعی بر قرار نموده‌اند، باین معنی که عقل اول را اجمال وجود عام و وجود عام را تفصیل آن دانسته‌اند» (ص ۱۰۶). اما در مقدمه بر مصباح الهدایه بعد از نقل قولی از ابن عربی در نفی قاعده «الواحد» می‌نویسد: «از آن جا که درازنویسی خالی از مشکلات نیست، گاه در نوشته‌های شیخ اکبر (قده) مطالب غثّ و سمین در کنار هم می‌آید» (ص ۱۲۳). و آیت الله جوادی آملی نیز در رحیق مختوم می‌گوید: «محمی الدین بن عربی در اثر اشتغال مستوعب به شهود عرفانی و استقرار مستمر در آن، از اقامه برهان بر برخی از معارف عقلی معذور بوده است، گاهی در این باره به صرف ادعاء بسنده کرده است و گاهی گفتاری به ظاهر ناصواب گفته است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۸: ۴۳۹-۴۴۰).

۲. ابن عربی میان اسم و نعت و صفت تفاوت قائل است اما بیان می‌کند که گاهی اسم به معنای نعت و صفت نیز به کار می‌رود. وی در کتاب الأزل می‌گوید: «وقد شمل لفظ الأسماء الأسماء و النعوت و الصفات، فالأسماء أولا لأنها للعین من غیر أن تعطی من الماهیه شیئا و لا من معانیها القائمة، و النعت یتلوه لأنه یدل علی الماهیه بوجه، و الوصف آخر لأنه یدل علی معنی فی الذات عند مثبتی الصفات و یدل علی حکم عند النفاة» (ابن عربی، ۱۹۹۷: ۱۵۸). اما در فتوحات مکیه اطلاق نعت و صفت را بر خداوند سوء ادب دانسته و بر این باور است که هرچه بر خدا اطلاق گردد، اسم است: «و هكذا کل ما تسمیه به أو تصفه أو تنعته إن كنت ممن یسیء الأدب مع الله حیث یطلق لفظ صفة علی ما نسب إلیه أو لفظ نعت فإنه ما أطلق علی ذلك إلا لفظ اسم فقال سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَ قَالَ فِي حَقِّ الْمُشْرِكِينَ قُلْ سَمُّهُمْ وَ مَا قَالَ صَفْوَهُمْ وَ لَا أَنْعَتَهُمْ بَلْ قَالَ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ فَنَزَهَ نَفْسَهُ عَنِ الْوَصْفِ لَفْظًا وَ مَعْنَى إِنْ كُنْتَ مِنْ أَهْلِ الْأَدَبِ وَ التَّفَطُّنِ فَهَذَا مَعْنَى قَوْلِي إِنْ كُنْتَ مِمَّنْ يَسِيءُ الْأَدَبَ مَعَ اللَّهِ» (ابن عربی، بی تا، ۱: ۲۰۴).

قیصری معتقد است اگر ذات با صفتی معین لحاظ شود، اسم نامیده می‌شود. وی در مقدمه فصوص الحکم می‌گوید: «و الذات مع صفة معينة و اعتبار تجل من تجلياتها تسمى بالاسم: فان الرحمن ذات لها الرحمة، و القهار ذات لها القهر... و قد يقال الاسم للصفة إذا الذات مشتركة بين الأسماء كلها و التكثر فيها بسبب تكثر الصفات» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۴)

۳. مولوی این معنی را به زیبایی در یکی از غزلیات خویش چنین بیان کرده است:

خنده از لطف حکایت می‌کند	نالہ از قہرت شکایت می‌کند
این دو پیغام مخالف در جهان	از یکی دلبر روایت می‌کند
غافل را لطف بفریبد چنان	قہر نندیشد، جنایت می‌کند
وان یکی را قہر نومیدی دهد	یاس کلی را رعایت می‌کند
عشق مانند شفیقی، مشفق	این دو گمره را حمایت می‌کند

(مولوی، ۲۵۳۵: ۷۵-۸۵۷۱)

۴. ملاهادی سبزواری در باره وجود گفته است:

مفہومہ من اعرف الاشیاء و کنہہ فی غایۃ الخفاء

(سبزواری، ۱۴۱۶، ۲: ۵۹).

۵. ابن عربی در الفتوحات المکیة (ج ۲، ص ۳۳۹) این حدیث را از نظر کشف صحیح و از

لحاظ نقل غیر ثابت می‌داند.

۶. ظاهراً ابن عربی این معنی را از آیه کریمه «والنجم اذا هوی» (نجم: ۱) گرفته است.

۷. ابن فناری، مصباح الانس، ص ۶۱. ملاصدرا در مفاتیح الغیب ص ۳۳۵، ایجاد را افاضه

وجود حق بر اعیان دانسته است.

۸ «ان یشأ یدہبکم ایہا الناس و یأت بأخیرین» (نساء: ۱۳۳).

۹. ر.ک. ابن سینا، الشفاء، الالہیات: ۴۰۲-۴۰۸.

۱۰. عبارت ابن عربی چنین است: «کل خط یرج من النقطۃ إلی المحيط مساو لصاحبہ و

ینتہی إلی نقطۃ من المحيط و النقطۃ فی ذاتہا ما تعددت و لا تزیدت مع کثرۃ الخطوط الخارجۃ منها إلی المحيط و ہی تقابل کل نقطۃ من المحيط بذاتہا إذ لو کان ما تقابل بہ نقطۃ من المحيط غیر ما

تقابل به نقطه أخرى لانقسمت و لم یصح أن تكون واحدة و هی واحدة فما قابلت النقط كلها على كثرتها إلا بذاتها فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين و لم يتكثر هو فی ذاته فبطل قول من قال إنه لا یصدر عن الواحد إلا واحد فذلك الخط الخارج من النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الحاصل الذی لكل موجود من خالقه سبحانه و هو قوله إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فالإرادة هنا هو ذلك الخط الذی فرضناه خارجاً من نقطة الدائرة إلى المحيط و هو التوجه الإلهی الذی عين تلك النقطة فی المحيط بالإيجاد لأن ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات و النقطة التی فی الوسط المعینة لنقطة الدائرة المحیطة هی الواجب الوجود لنفسه» (ابن عربی، بی تا، ۱: ۲۶۰).

۱۱. سید حیدر آملی نیز همانند ابن عربی، مخالف قاعدة الواحد است و دلائل فیلسوفان بر این قاعده را شبهات واهی و رکیک دانسته است. ر.ک. آملی، ۱۳۶۸: ۴۸۱.

۱۲. عقیفی در تعلیقه بر فصوص الحکم می گوید: «الواحد» متجلی فی صور أعیان الممكنات التی لا تنهاهی: كان ذلك منذ الأزل و سببقی كذلك على الدوام. لم یجد ابن عربی و أصحابه إذن حرجاً - كما وجد الفلاسفة المشاءون من المسلمین - فی القول بأن الكثرة قد صدرت عن الواحد بالمعنی الذی ذكرناه: أى أن الواحد قد ظهر بصور الأعیان المتكثرة فی الوجود الخارجی. و لم يأخذ بالقاعدة التی أخذ بها المشاءون و جعلوها أساساً لمذهبهم، و هی أن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد، بل قال إن الواحد قد صدر عنه العقل الأول كما صدر عنه الأرواح المهیمة و أرواح کاملین من الخلق كالأنبیاء و الأولیاء، بل و روح كل موجود (و لیس فی الوجود إلا ما له روح). بعبارة أخرى صدر عن الواحد الحق كل شیء، لأنه حقيقة كل شیء و المتجلی فی كل شیء. فالمسیح الذی هو روح من الله صدر عن الله بهذا المعنی: أى أن الله قد تجلی فی صورته كما تجلی فی صور ما لا یحصی من الممكنات الأخری (ص ۱۷۹).

۱۳. «أن أول موجود اخترعه الله تعالی جوهر بسیط روحانی فرد غیر متحیّز فی مذهب قوم و متحیّز فی مذهب آخرین على حسب ما یرد الكلام على ماهیته فی الباب الثانی من هذا الكتاب إرادة و اختیاراً و لو شاء سبحانه لا اخترع موجودات متعدّدة، دفعة واحدة خلافاً لما یذّعیه بعض الناس من أنّه لا یصدر عن الواحد إلا واحد و لو كان هذا لكانت الإرادة قاصرة و القدرة ناقصة إذ

وجود اشیاء متعدّده دفعه واحده، ممکن لنفسه غیر ممتنع و الممكن محلّ تعلّق القدرة فیان ثبت أنّ أوّل موجود واحد فاختیار منه تعالی و عبر أهل الحقائق عن هذا الخلیفة بعبارات مختلفه لكلّ عبارة منها معنی فمنهم من عبّر عنه بالإمام المبین و منهم من عبّر عنه بالعرش و منهم من عبّر عنه بمرآة الحقّ إلى أشباه ذلك» (ابن عربی، ۱۳۶۶ق، التدیبرات الالهیه: ۱۲۱).

ابن عربی در عبارت فوق از اصطلاح «اختراع» برای آفرینش استفاده کرده است، که اصطلاحی کلامی و به معنای خلق از عدم است. ابن حزم در الفصل بین الملل و الاهواء و النحل می‌گوید: «إن الله عز و جل خلق الاشیاء و ابتدعها مخترعا لها لا من شیء و لا علی اصل متقدم» (ابن حزم، ۲، ۱۹۷۵: ۱۰۷). و خواجه نصیر طوسی در تلخیص المحصل تکوین و اختراع و ایجاد و خلق را مشترک در معنای «وجود بعد از عدم» می‌داند (طوسی، ۱۹۸۵: ۳۱۲). اشکالی را که نیز بر قاعده الواحد بیان کرده است، اشکالی است که متکلمانی مانند غزالی در تهافت الفلاسفه و خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد و علامه حلی در شرح آن کشف المراد بیان کرده‌اند.

کتابنامه

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۶۰، اساس التوحید، تهران، مولی.
۲. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸، جامع الاسرار و منبع الانوار، به کوشش هنری کرین و...، تهران، علمی و فرهنگی.
۳. _____، ۱۳۶۷، المقدمات من کتاب نص النصوص، به کوشش هنری کرین و...، تهران، طوس.
۴. ابن ترکه، صابن الدین علی بن محمد، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۵. ابن حزم، ۱۹۷۵، الفصل فی الاهواء و الملل و النحل، ۵جلد، چاپ دوم، بیروت، دارالمعرفه.
۶. ابن سینا، ۱۴۲۸، الشفاء، الالهیات، به کوشش الاب قنواتی و سعید زاید، قم، انتشارات ذوی القربی.

۷. ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی، ۱۳۶۶ق، انشاء الدوائر، همراه با دو کتاب *التدبیرات الالهیه و عقله المستوفز*، لیدن.
۸. _____، ۱۴۰۵ق، شرح فصوص الحکم، به کوشش محمود غراب، دمشق، دارالفکر.
۹. _____، بی تا، الفتوحات المکیة، ۴ج، بیروت، دارصادر.
۱۰. _____، ۱۴۱۰، الفتوحات المکیة، ۴ج، تحقیق عثمان یحیی، قاهره.
۱۱. _____، ۱۴۰۰، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلا عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۲. _____، ۱۹۹۷، کتاب الأزل در رسائل ابن عربی، به کوشش محمد شهاب الدین العربی، بیروت، دارصادر.
۱۳. _____، ۱۹۹۷، کتاب التراجم در رسائل ابن عربی، به کوشش محمد شهاب الدین العربی، بیروت، دارصادر.
۱۴. ابن فناری، محمد بن حمزه، بی تا، مصباح الانس، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
۱۵. جامی، عبدالرحمن، بی تا، اشعة اللمعات، به کوشش حامد ربانی، تهران، گنجینه.
۱۶. _____، ۲۵۳۶، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۱۷. الجیلی، عبدالکریم بن ابراهیم، ۱۴۱۸ق، الانسان الكامل فی معرفه الاواخر والاولی، به کوشش عبدالرحمن عویصه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۸. حافظ، شمس الدین محمد، ۱۳۶۲، دیوان حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، خوارزمی.
۱۹. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۵، شرح الاسماء و شرح دعاء الجوشن الکبیر، به کوشش نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران.
۲۰. _____، ۱۴۱۶، شرح المنظومه، با تصحیح و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.

۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کرین و ۰۰۰، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. شایگان، داریوش، ۱۳۷۳، هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، نشر فرزانه.
۲۳. شرف، شرف‌الدین خراسانی، «ابن عربی» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴.
۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۹۸۵، تلخیص المحصل، بیروت، دارالأضواء.
۲۵. عراقی، فخرالدین، ۱۳۶۳، لمعات، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی،
۲۶. عفیفی، ابوالعلا، ۱۴۰۰، تعلیقات بر فصوص الحکم، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۷. فناری، محمد بن حمزه، ۱۳۷۴، مصباح الانس، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی،
۲۸. قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۷۵، النفحات الالهیة، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
۲۹. _____، ۱۳۶۲؛ النصوص، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی،
۳۰. قیصری، داود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۹۵ق، شرح فصوص الحکم، قاهره.
۳۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی ۱۹۹۰م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. _____، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۲، فیہ مافیہ، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
۳۵. _____، ۲۵۳۵، کلیات شمس یا دیوان کبیر، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.

۳۶. _____، ۱۳۶۳، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، امیر کبیر.
۳۷. نصر، سید حسین، ۱۳۶۲، سه حکیم مسلمان، تهران، کتابهای جیبی.
38. Corbin, Henry, creative Imagnathion in the Sufism of Ibn Arabi.
39. . Plato, 1953 (Meno) and (Phaedrus), in(The Dialogues of plato), ed. B. Jowett Oxford,



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی