

اصول اساسی هستی‌شناختی در عرفان ابن عربی

امداد توران^۱

چکیده

این مقاله در پی آن است که با رویکردی توصیفی کلیت وجودشناسی ابن عربی را در قالب کلی‌ترین قضایای وجودشناختی که از سخنان وی استنباط می‌شود عرضه کند. مقصود از کلی‌ترین قضایای وجودشناختی اصول وجودشناختی‌ای است که هم بر مراتب الهی وجود صادق‌اند و هم بر مراتب خلقی وجود. تلاش شده است که به شمارش این اصول اکتفا نشود، بلکه علاوه بر آن به نقش تبیینی آنها نیز اشاره شود. در این مقاله هفت اصل اساسی وجودشناختی تقریر شده است. شاید با کاوش بیشتر بتوان به اصول بیشتری دست یافت.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، تجلی، کون جامع، رحمت، دور وجود، حب.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دکتری فلسفه از دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

می‌توان در جهان اسلام سه نوع تبیین از هستی را از هم بازشناخت: تبیین کلامی، تبیین فلسفی و تبیین عرفانی. تبیین کلامی که ناظر به وحی است مبتنی بر دو مفهوم خدا و خلقت است. تبیین فلسفی که مستند به استدلال عقلی است مبتنی بر دو مفهوم واجب‌الوجود و علیت است. تبیین عرفانی که مأخوذ از کشف است مبتنی بر دو مفهوم وحدت وجود و تجلی وجود است. در این مقاله می‌کوشیم کلیات تبیین عرفانی از هستی را بر اساس دیدگاه نماینده برجسته اندیشه عرفانی، یعنی محمد ابن علی ملقب به محیی‌الدین ابن‌عربی، بررسی کنیم. نخست سیمای کلی وجود از منظر ابن‌عربی را ترسیم کرده و سپس اصول یا قضایای کلی‌ای که ابن‌عربی در ترسیم و بسط این تصویر از آنها بهره گرفته به صورت مجزا بیان می‌کنیم. مرجع ما در ترسیم هستی‌شناسی ابن‌عربی دو کتاب اصلی وی، یعنی *فصوص الحکم* و *الفتوحات المکیه* بوده است. گاه برای تکمیل این تصویر از سخنان پیروان ابن‌عربی بهره جسته‌ایم.

۲. تصویر کلی هستی‌شناسی ابن‌عربی

بر اساس هستی‌شناسی ابن‌عربی وجود در عین حال که حقیقتاً واحد است در یک تقسیم‌بندی کلی به ذات و جلوه ذات تقسیم می‌شود: ذات عبارت است از وجود بی‌نام و نشان که قابل شناخت نیست و نیازی به عالم ندارد؛ و جلوه ذات عبارت است از همان ذات که در کسوت جلوه‌هایش ظاهر شده و به تماشای خود نشسته است. ذات و جلوه ذات از یکدیگر انفصال وجودی ندارند؛ بلکه از آنجا که رابطه آنها از قبیل رابطه ظاهر و مظهر است، بین آنها رابطه عینیت برقرار است. ابن‌عربی در مقام اشاره به وحدت ذات و جلوه ذات و نیز تفکیک احکام آنها می‌گوید: «اسماء الاهی عین مسما[ی خود] هستند و مسما[ی آنها] غیر از آن [ذات] نیست. و اسماء طالب حقایقی هستند که خود آنها را عطا می‌کنند. حقایقی که اسماء طالب آنهایند همان عالم است ... حق [تعالی] از حیث ذات خود بی‌نیاز از عالمیان است و ربوبیت [یعنی اسماء] این حکم [بی‌نیازی از عالمیان] را ندارد. (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۹)؛ «ذات اگر از این نسب [اسمائی] عاری شود اله نخواهد بود. و این نسب [اسمائی] را اعیان ما ایجاد کرده است: پس ما با مألوهیت خود او را اله کردیم، پس او شناخته نشود مگر آنکه ما او را

بشناسیم». (همان، ص ۸۱) جلوه ذات خود به دو نحو است: جلوه ذات به نحو الوهیت و ربوبیت که مرتبه اسماء و صفات الهی است و جلوه ذات به نحو مألوهیت و ربوبیت که مرتبه ممکنات یا مخلوقات است و اصطلاحاً اکوان نامیده می‌شود. بین الوهیت و مألوهیت نیز وحدت برقرار است؛ بدین معنا که ممکنات چیزی جز ظهور عینی اسماء نیستند، همان‌طور که اسماء چیزی جز ظهور ذات نیستند؛ در نتیجه، ممکنات در نهایت چیزی جز ظهور ذات نیستند. ابن عربی در مقام اشاره به این وحدت می‌گوید: «پس اسماء الاهی را اثبات نمی‌کند مگر افعال او و افعال او عبارت است از تو و محدثات» (همان، ص ۹۵)؛ «پس هرچه که ادراک می‌کنیم همان وجود حق است» [که] در اعیان ممکنات [ظاهر شده است] (همان، ص ۱۰۲)؛ «پس اوست که در مسمای مخلوقات و مبدعات سریان دارد». (همان، ص ۱۱۱)

با در نظر گرفتن این مبنای وجودشناختی، اگر بخواهیم وجودشناسی ابن عربی را به قضایای بنیادین آن که از بیشترین احاطه برخوردارند تحلیل کنیم، مسلماً اصل وحدت وجود را بنیادی‌ترین اصل خواهیم یافت. این اصل به کل وجود مربوط می‌شود؛ یعنی هم ذات را و هم جلوه ذات را در بر می‌گیرد. این اصل به منزله پایانه‌ای است که سیر فکری ابن عربی از آن آغاز شده و به آن منتهی می‌شود. لکن این اصل به تنهایی به همه سؤالات هستی‌شناسانه، مثلاً در خصوص معنای عرفانی خلقت و قیامت، پاسخ نمی‌دهد. از این رو، وی در رفت و آمد به این پایانه چاره‌ای ندارد جز اینکه از مسیر اصول هستی‌شناختی دیگری که مکمل اصل وحدت وجودند عبور کند تا بتواند تصویر هستی‌شناختی خود را کامل کند. به همین جهت لازم است که در کنار اصل بنیادین وحدت وجود از این اصول نیز بحث شود. صرف نظر از بحث‌هایی که در خصوص برخی از این اصول صورت گرفته، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، تاکنون بحث جامعی برای تشخیص همه این اصول و تعیین چند و چون آنها صورت نگرفته است. در هر صورت، از میان این اصول، هفت اصل «وحدت وجود»، «ظهور یا تجلی»، «ذومراتب بودن تجلیات»، «سعه رحمت»، «جامعیت وجودی انسان کامل»، «دوری بودن حرکت وجودی» و «حبی بودن حرکت وجودی» را در این مقاله به بحث می‌گذاریم.

از آنجا که در میان اصولی که در این مقاله بحث می‌شوند دو اصل «دوری بودن حرکت وجودی» و «حبی بودن حرکت وجودی» ارتباط وثیقی با هم دارند، آنها را به تبع برخی از عارفان پیرو مکتب ابن عربی یکجا مورد بحث قرار داده‌ایم.

۱.۲. وحدت وجود

شاید ابن عربی تنها در دو مورد تعبیر وحدت وجود را به کار برده باشد. (ابن عربی، ج ۱، ص ۷۱۵؛ ج ۲، ص ۵۰۱) لکن باید اذعان کرد که مهم ترین اصل هستی شناختی در اندیشه وی اصل وحدت وجود است. این اصل مدار عرفان اوست؛ اصول دیگر اندیشه وی همگی از این اصل بنیادین متفرع شده (عفیفی، ۱۳۷۰، ص ۲۴) و یا متناسب با آن تبیین شده‌اند.

او وحدت وجود را پایه و مایه تفسیر و حل همه موضوعات و مسائل دینی قرار می‌دهد، به طوری که در نظام فکری وی مسائلی از قبیل ذات خداوند متعال، صفات و افعال او، خلقت جهان و انسان، نبوت و ولایت، اختلاف ادیان و مذاهب، حیات اخروی انسان، همگی در چارچوب اصل وحدت وجود تقریر و تفسیر شده‌اند. (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۱-۲۶۳)

مقصود از وجود در عبارت «وحدت وجود»، وجود لابشرط مقسمی است که اصطلاحاً ذات یا هویت غیبیه نام دارد. این وجود نسبت به هر گونه تعین، لابشرط است. تعین عبارت است از پذیرفتن یک حد وجودی؛ یعنی ظاهر شدن وجود لابشرط در کسوت اسماء و ممکنات. وجود لابشرط هم در تعینات، اعم از اسماء و ممکنات، است و هم ورای آنهاست و لذا به رغم تعین، حدی بر او عارض نشده است. ابن عربی در فص نوحی به این وجود لابشرط مقسمی اشاره کرده است. وی در این فص اظهار می‌کند که کسی به معرفت حق دست یافته که بین تشبیه و تنزیه جمع کند؛ یعنی از یک طرف، در مقام تشبیه، حق را ظاهر در تمام صور و محدود به هر حدی بداند و از طرف دیگر، در مقام تنزیه، او را ورای تمام صور و همه حدود بداند. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۶۹) جندی در شرح خود بر همین فص از «وجود لابشرط مقسمی» به «ذات» و از «تنزیه و تشبیه» به «اطلاق و تقیید» تعبیر می‌کند و می‌گوید: «ذات خداوند مطلق است به اطلاقی که در مقابل آن تقیید قرار ندارد، بلکه او مطلق است به اطلاق از اطلاق و تقیید و جمع بین اطلاق و تقیید» (جندی، بی تا، ص ۲۸۷) روشن است که وجودی که هم در مظاهر باشد و هم منزله از آنها، و به تعبیر دیگر، مطلق از اطلاق و تقیید باشد، همان وجود لابشرط مقسمی است.

وجود لابشرط مقسمی گاه در مقام احدیت به صورت مطلق و بشرط لا از تعینات ظهور می‌کند و گاه در مقام واحدیت به شرط جمیع اسماء و صفات ظهور می‌کند و گاه به صورت نفس رحمانی در عالم خلق ظهور می‌کند و به صورت لابشرط قسمی با همه موجودات همراه

می‌شود (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۵۷۰)؛ در عین حال، وجود لابشرط، همان‌طور که اشاره شد، در وراى این تعینات به صورت بی‌نام و نشان وجود دارد.

از آنجا که ابن عربی این وجود واحد لابشرط را «حق» می‌نامد، اصل وحدت وجود را می‌توان در یک قضیه خلاصه کرد و گفت: «حق تعالی کل وجود است» (ابن عربی، ج ۱، ص ۷۰) یا «وجودی، غیر از وجود حق تعالی نیست». (همو، ۱۳۷۰، ص ۹۶)

از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که مقصود از وحدت وجود در عرفان ابن عربی وحدت شخصی وجود است نه وحدت سنخی آن که به ملاصدرا و مکتب حکمت متعالیه او منسوب است. بر اساس قول به وحدت سنخی وجود، وجود افراد متعددی دارد که در اصل وجود، یعنی حقیقت طارد عدم با هم مشترک‌اند، و در مرتبه وجودی، یعنی شدت و ضعف وجود و داشتن کمال وجودی بیشتر یا کمتر از هم متمایزند؛ در نتیجه وجود هم مابه‌الامتياز آنها است و هم مابه‌الاشتراکشان، همانند وحدت اعداد و انوار در سنخ عدد و نور و اختلاف آنها در فزونی و کاستی عدد و نور. (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷-۲۴۸) در مقابل، معنای وحدت شخصی این است که وجود فقط یک مصداق دارد و غیر از آن، وجود دیگری در کار نیست. لازمه قول به وحدت شخصی وجود، نفی و انکار وجود ممکنات است نه انتساب مرتبه ضعیف وجود به آنها. اگر او کل وجود است، غیر او موجود نخواهد بود. ابن عربی بارها در *فصوص الحکم* و *فتوحات* به این اصل تصریح کرده است. از جمله در *فصوص الحکم* می‌گوید: «پس عالم توهم است و وجود حقیقی ندارد. و معنای خیال همین است؛ یعنی تو خیال می‌کنی که [عالم] چیزی است زاید [بر ذات خدا]، قائم به نفس خود است و خارج از حق است؛ در حالی که در نفس الامر چنین نیست ... پس بدان که تو خیالی، و هر آنچه ادراکش می‌کنی و درباره‌اش می‌گویی، آن من نیست، خیال است. پس همه وجود خیال اندر خیال است و وجود حقیقی تنها خداست از حیث ذات و عین». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳-۱۰۴) همچنین وی در *فتوحات* می‌گوید: «در هستی غیر از خدا نیست». (همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۴) «عدم ذاتی ممکن است؛ یعنی لازمه حقیقت ذات آن این است که معدوم باشد و چیزی را که لازمه ذات باشد نمی‌توان برداشت. پس محال است که حکم عدم از عین ممکن برداشته شود. به وجود متصف بشود یا نشود در همه حال بر اصل عدم خویش باقی است». (همان، ج ۲، ص ۹۹)

۲.۲. ظهور یا تجلی

همان‌طور که اشاره شد، اصل وحدت وجود، وجود را از ممکن نفی می‌کند و آن را معدوم می‌انگارد. لکن مقصود از نفی وجود از ممکن، این نیست که ممکنات مطلقاً، خواه به وجود خود و خواه به وجود حق، وجود ندارند؛ بلکه مقصود این است که وجود ممکنات همان وجود حق است و در واقع همان حق یا وجود واحد است که به صورت ممکن ظاهر شده و تجلی کرده است: «حق تعالی وجود همه اشیاء است». (همان، ج ۱، ص ۴۷۵)؛ «در وجود چیزی غیر از حق ظاهر نشده است». (همان، ج ۲، ص ۵۱۷) «خدا غیر از هويت خود را به مخلوقات نبوشانده است. او وجودی است که به صور ممکنات ظاهر شده است». (همان، ج ۴، ص ۹۲)

بدین ترتیب، اصل وحدت وجود اصل تجلی یا ظهور یا تعیین را در پی دارد: اگر تنها یک وجود تحقق دارد پس وجود همه موجودات وجود اوست و نه وجود خودشان؛ در واقع این موجودات حدود و تعیناتی هستند که بر وجود واحد عارض شده‌اند؛ جلوه آن وجودند؛ وجودنما هستند، نه اینکه خود موجود باشند.

بر این اساس، باید وجود همه کثرات را به وجود واحد برگرداند و وجود واحد را در همه جا حاضر دید. ابن عربی برای تقریب این مفهوم به ذهن از تمثیل‌های متعددی استفاده کرده است. این تمثیل‌ها در پی آنند که رجوع کثرات را به وجود واحد یا حضور واحد را در کثرات نشان دهند.

از جمله این تمثیل‌ها تمثیل نفس و قوای آن است. نفس انسان در عین وحدتش در قوای کثیره نفسانی و در همه اعضاء و جوارح حضور دارد. ابن عربی در عبارتی که به جهت اشمال بر «تشبیه» و دلالت بر «عینیت خالق و مخلوق» از منظر الاهیاتی مناقشه‌برانگیز بلکه مردود است می‌گوید: «در انسان یک نفس ناطقه وجود دارد که همان عاقله، مفکره، متخیله، سامعه، باصره و غیره است. نفس همه این امور و اختلاف این قوا و تفاوت اسماء آنها را درک می‌کند؛ در حالی که چیزی زاید بر آنها نیست، بلکه عین هر صورتی است. به همین سان، خدا را به صورت معادن، گیاه، حیوان و افلاک و فرشتگان می‌یابی. منزه است کسی که اشیاء را ظاهر ساخته و خود عین آنها است». (همان، ج ۲، ص ۴۵۹)

از جمله تمثیل‌هایی که ابن عربی برای بیان نسبت حق واحد و خلق کثیر می‌آورد تمثیل

واحد و عدد است: واحد (یک) خودش یک عدد نیست. چون عدد از دو شروع می‌شود. (همان، ج ۱، ص ۲۵۳) در عین حال، همه اعداد از یک نشئت می‌گیرند بدون آنکه کثرت اعداد موجب کثرت واحد شود. به قول ابن عربی: «واحد در مراتب اعداد ظهور دارد. اعداد ۲ و ۳ و ۴ و ... تا بی‌نهایت به واسطه ظهور واحد ظاهر می‌شوند». (همان، ج ۲، ص ۵۱۹) «گردش حق در احوال برای ظاهر ساختن اعیان مانند گردش واحد است در مراتب اعداد برای ظاهر ساختن اعیان آنها». (همان، ج ۳، ص ۳۱۴) «همراهی خدا با موجودات همانند همراهی واحد است با اعداد. مثلاً عدد ۲ ظاهر نمی‌گردد مگر اینکه واحد به مثل خودش اضافه گردد ... ۳ نیز مادام که واحد به ۲ اضافه نشود ظهور نمی‌یابد و همین‌طور تا بی‌نهایت. پس واحد عدد نیست در حالی که غیر عدد نیست؛ یعنی عدد به واسطه آن ظاهر شده است. پس همه اعداد واحد هستند». (همان، ج ۱، ص ۶۳)

از جمله تمثیل‌های ابن عربی تمثیل رنگین‌کمان است. نور واحدی که بی‌رنگ است در برخورد با هوا به شکل رنگین‌کمان جلوه می‌کند که دارای رنگ‌های مختلف است. نور واحد همه این رنگ‌های مختلف را در خود دارد و همان نور واحد به رنگ‌های گوناگون ظاهر می‌شود. (همان، ج ۴، ص ۱۶۶)

همان‌طور که در بحث از اصل وحدت وجود اشاره شد، اصل تجلی و ظهور نه صرفاً برای تبیین ممکنات بلکه برای تبیین اتصاف وجود واحد به اسماء و صفات الهی نیز ضرورت دارد: آن وجود واحد لایشرط، که به حسب تعریف در مقام اطلاق خود متعین به تعیناتی از قبیل علم و قدرت و حیات و غیره نیست، برای اتصاف به این تعینات باید ظهور و تجلی کند؛ یعنی کمالاتی را که به نحو اندماجی و غیرممتاز از هم واجد است ابراز کند.

۳.۲. ذومراتب بودن تجلیات

عارفی که بر اساس کشف خود غیر از وجود واحد و جلوه‌های آن، وجود دیگری را سراغ ندارد می‌بیند که آن وجود واحد لایشرط به کسوت‌هایی درآمده که از لحاظ کمالات وجودی با هم تفاوت آشکاری دارند: جمادات و نباتات و حیوانات و انسانها به رغم اینکه در جوار هم هستند به لحاظ کمالات وجودی در درجات متفاوتی قرار دارند. همچنین او چه بر اساس وحی و چه بر اساس کشف خود به موجوداتی که در عوالمی بالاتر از عالم مادی قرار

دارند، همانند ملائکه، معتقد است. گذشته از این، عارف معتقد است که آن وجود واحد در مقام اطلاق ذاتی خود نسبتی با عالم و آدم ندارد و تنها بعد از پذیرفتن تعینات اسمائی و ظهور در کسوت آنهاست که اله و رب عالم می‌شود و عالم نیز مربوط او می‌گردد. روشن است که دو اصل وحدت وجود و ظهور وجود به تنهایی نمی‌توانند تفاوت فزونی و کاستی کمالات وجودات را تبیین کنند. به همین جهت است که عارف، علاوه بر آن دو اصل، باید به اصل مراتب تجلیات یا تعینات یا تنزلات وجود قائل شود. این اصل بدین معنی است که آن وجود لابشرط در کسوت تعینات متوالی که هر کدام کم‌فروغ‌تر از تعین قبلی است ظاهر می‌شود و مرتبه به مرتبه از اطلاق خود تنزل می‌کند تا برسد به ظهور و تنزل او در عالم مادی که پایین‌ترین مرتبه است و کمترین بهره را از کمال وجودی دارد.

برخی از شاگردان مکتب ابن عربی، با تنقیح سخنان وی، پنج تجلی یا تعین یا تنزل برای وجود واحد در نظر گرفته‌اند: تنزل یا تعین اول که احدیت نام دارد و عبارت است از علم آن وجود واحد به ذات خودش و به لوازم ذات خودش یعنی به جمیع اسماء و صفات و ماهیات به صورت اجمالی؛ تنزل یا تعین دوم که واحدیت نام دارد و عبارت است از علم ذات به همه اسماء و صفات و ماهیات به نحو تفصیلی. در این تعین، هم اسماء الاهی، همانند قادر، جواد و مرید، و هم اعیان ثابت، یعنی صور علمی موجوداتی که هنوز پا به عرصه وجود عینی نگذاشته‌اند، به نحو ممتاز از همدیگر تحقق علمی پیدا می‌کنند. این دو تعین تعینات حقانی‌اند؛ یعنی تجلی وجود واحدند برای خودش و به تعبیری ریزشی به بیرون از حق ندارند؛ در مقابل تعینات حقانی، تعینات سه‌گانه ذیل قرار دارند که تعینات خلقی‌اند؛ یعنی ظهور آن وجود واحدند در عوالم سه‌گانه امکانی یا خلقی. تعینات خلقی به ترتیب عبارت‌اند از: ظهور وجود واحد در کسوت ارواح مجرد که از آن به عالم جبروت تعبیر می‌شود؛ ظهور وجود واحد در کسوت نفوس مدبره که از آن به عالم مثال یا ملکوت تعبیر می‌شود؛ ظهور وجود واحد در کسوت عالم مادی و محسوس که از آن به عالم ملک یا شهادت تعبیر می‌شود. شاید بتوان به این مراتب پنج‌گانه وجود، مرتبه انسان کامل را افزود: انسان کامل به جهت ذومراتب بودن وجودش جامع این مراتب است و در همه آنها حضور دارد. (ر.ک.: جامی، ۱۳۷۰، ص ۶۱-۶۲)

۴.۲. سعه رحمت

در عرفان ابن عربی اصطلاحی موسوم به نفس رحمانی وجود دارد که مشیر به علت آفرینش عالم است. نفس در نظر او حکایت از تنفیس یعنی اندوه‌زدایی دارد. مقصود از اندوه در اینجا اندوه اسماء الاهی است که از آن به «کرب الرحمن» تعبیر می‌شود. اندوه اسماء الاهی از این جهت بود که ایشان طالب مظاهر بودند، اما مظاهری در خارج وجود نداشت که بر روی آنها اعمال اثر کنند. مثلاً رحیم می‌خواست رحمت آورد، رزاق می‌خواست روزی دهد، رفیق می‌خواست رفاقت کند؛ همین‌طور بقیه اسماء مهری و قهری هر کدام طالب مظهر بودند، ولی مظهری در کار نبود. از طرف دیگر این اسماء در همان عالم ربوبی اعیان ثابت را به عنوان لوازم و مظاهر خود مشاهده می‌کردند که در دل این اسماء جمع بودند و طالب خروج از علم به عین بودند. اما این اعیان، به جهت اینکه وجود عینی نداشتند، نمی‌توانستند حکم اسماء را در خود بپذیرند و مثلاً همان مرحوم و مرزوق و رفیقی باشند که سه اسم فوق طلب می‌کردند. اینجا بود که نفس رحمان به عنوان حقیقتی واحد از دل احدیت بر آمد و اعیان ثابت و در واقع احکام آنها را در عالم خارج تحقق بخشید تا اسماء الاهی بتوانند احکام خود را بر روی آنها اجرا کنند. کاشانی این نکته را چنین بیان می‌کند: «سمی [ای الوجود الاضافی] به [ای بالنفس الرحمانی] تشبیها بنفس الانسان المختلف بصور الحروف مع كونه هواء ساذجا فی نفسه، [وایضا سمی به] نظرا الی الغایة الی هی ترویج الاسماء الداخلة تحت حیطة الاسم الرحمن عن کرها، و هو [ای الکرب] کمون الاشیاء فیها و کونها بالقوه کترویج الانسان بالنفس. (کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۹۴) ابن عربی در عبارتی از فص موسوی به مطلب فوق اشاره کرده است: «آیا نمی‌بینی که خداوند چگونه اندوه اسماء الاهی را که از عدم ظهور آثارشان در عین مسمای عالم ناشی می‌شد [از طریق وجود بخشیدن به عالم] برطرف کرد؟». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۴). همچنین وی در فص شعبی در مقام بیان اینکه رحمت الاهی آنچنان گسترده است که حتی خود خداوند را نیز در برمی‌گیرد با تفصیل بیشتری بر این نکته تأکید دارد که خلقت عالم برای اندوه‌زدایی از اسماء الاهی بود: «خداوند خود را دارای نفس دانسته است. نفس از تنفیس [اندوه‌زدایی] می‌آید. اسماء الاهی با مسمی یکی هستند و این مسمی کسی جز خود حق نیست. اسماء طالب حقایقی هستند که خود آنها را عطا کنند. آن حقایقی که اسماء طالبشان هستند چیزی جز همین عالم نیست. لذا الوهیت طالب مألوه و ربوبیت طالب مربوب

است. اگر مألوه و مربوب نباشد الوهیت و ربوبیت وجوداً و تقدیراً تحقیقی نخواهد داشت. حق تعالی از حیث ذات خود از عالمیان بی‌نیاز است. اما ربوبیت این بی‌نیازی را ندارد. پس امر دایر است بین آنچه که ربوبیت طلب می‌کند [ایجاد عالم برای برطرف کردن نیاز] و آنچه که ذات سزاوار آن است که همان بی‌نیازی از عالم است. [از طرفی] ربوبیت در مقام حقیقت و در مقام اتصاف چیزی جز خود این ذات الاهی نیست. پس چون امر [ذات الاهی] به حکم نسبی که برمی‌دارد متعارض شد [و ذات از حیثی بی‌نیاز از عالم و از حیث دیگر نیازمند آن شد، رحمت الاهی خودش را فرا گرفت و به عنوان اخبار از این رحمت] در خبر آمد که خداوند بر بندگان شفقت دارد. [و چون شفقت بر بندگان مستلزم آن است که قبلاً بر اسماء شفقت صورت گیرد] پس حق با نفس الرحمن عالمی را که حقیقت ربوبیت و جمیع اسماء طالب آن بودند ایجاد کرد و بدین ترتیب ربوبیت اولین چیزی بود که از آن اندوه‌زدایی صورت گرفت». (همان، ص ۱۱۹)

وی در فتوحات با تفصیل بیشتری این مطلب را پی می‌گیرد و ابتدا مناسبت بین اشیاء عالم و اسماء الاهی را بیان می‌کند: هر حقیقتی در عالم اختصاص به یک اسم الاهی دارد. آن اسم رب آن حقیقت است و آن حقیقت آن اسم را عبادت می‌کند. مقصود از حقیقت وجه یا وجوه متعددی است که شیئی دارد. بنابراین، امکان دارد شیئی که از نظر فلسفی بسیط است دارای وجوه متعددی باشد که هر کدام از آن وجوه یک حقیقت محسوب می‌شوند و هر حقیقتی ناظر بر اسمی از اسماء الاهی و طالب آن است. مانند جوهر فرد که تقسیم‌ناپذیر است. همین جوهر فرد مشتمل است بر وجوه یا حقایق متعدد که به تعداد خود طالب اسماء الاهی‌اند. حقیقت ایجاد جوهر فرد طالب اسم القادر و وجه احکام و اتقان آن طالب اسم العالم و وجه اختصاص آن [یعنی اینکه ایجاد متوجه آن شده] طالب اسم المرید و وجه ظهور آن طالب اسم البصیر و الرائی است. و همین‌طور وجوه دیگری که در این جوهر فرد نهفته است. البته وجوه یک شیئی دارای یک رتبه یا درجه نیست، بلکه برخی از وجوه در رتبه بالاتر قرار دارند و حقایق اولی برای شیئی هستند. این وجوه بالاتر به نوبه خود دارای وجوه دیگری هستند که این‌عربی آنها را حقایق ثانی نام می‌نهد. طبیعی است که اگر بخواهیم وجوه و حقایق عالم را و نیز اسمایی را که مطلوب آنهاست تک‌تک بشماریم، به آسانی یا اصلاً نمی‌توانیم حد و حصر عددی بیان کنیم. اما می‌توانیم امهات وجوه یا حقایق عالم و به تعبیر ابن‌عربی امهات مطالب

را شناسایی کنیم و با توجه به تناظر امهات حقایق با اسماء الاهی امهات اسماء را نیز می‌توانیم بشناسیم و از این امهات اسماء، یعنی مادران اسماء، به بنات اسماء، یعنی دختران اسماء، برسیم؛ کما اینکه می‌توانیم بنات را به امهات برگردانیم. تمام اشیاء معلوم در عالم علوی و سفلی برای اینکه وجود پیدا کنند محتاج هفت اسم مادر (أمهات الأسماء) هستند که ارباب‌الاسماء نام دارند. و مابقی دربان (سدنة) این هفت اسم‌اند. أمهات الأسماء عبارت‌اند از: الحی، العالم، المرید، القادر، القائل، الجواد و المقسط. در میان این اسم‌ها نیز سلسله‌مراتبی برقرار است؛ الحی رب الأرباب و الإمام است و در رتبه بعد العالم قرار دارد و هر کدام از المرید و القائل و القادر و الجواد و المقسط به ترتیب نسبت به اسم قبل از خود در رتبه پایین‌تری قرار دارند. مابقی اسماء تحت اطاعت این اسماء که ائمه اسماء و ارباب اسماء‌اند قرار دارند. خود این هفت اسم تحت سیطره اسم الله قرار دارند. (همان، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰)

ابن عربی پس از بیان مطالب فوق در قالبی داستان‌گونه ماجرای خلقت را چنین توضیح می‌دهد: اسمائی که مرتبه‌شان پایین‌تر از ارباب اسماء بود موجب شدند که ارباب‌الاسماء از اسم الله بخواهند که اعیان عالم را ایجاد کند. اولین اسمائی که طالب این عالم شدند عبارت‌اند از دو اسم مدبر و مفصل. این دو اسم عالم را تدبیر کردند و تفصیل دادند و بدین ترتیب مثال عالم پدید آمد. هرچند ابن عربی در اینجا مقصود خود را از مثال عالم توضیح نمی‌دهد، می‌توان حدس زد که مقصودش همان اعیان ثابته عالم است که در مرتبه واحدیت به عنوان لوازم اسماء تقرر دارند. در هر صورت، به نظر ابن عربی، در ایجاد مثال عالم بقیه اسماء هم‌رتبه با این دو اسم یا مادون این دو نیز دخالت داشتند، لکن مشارکت ایشان از ورای حجاب این دو اسم بود و لذا این دو اسم امامت داشتند. اما بقیه اسماء به این امر شعور نداشتند، تا آنکه صورت مثالی عالم پدیدار شد. بقیه اسماء دیدند که در این مثال یا صورت مثالی حقایقی مناسب خودشان وجود دارند. هر اسمی عاشق حقیقت خودش که در آن مثال نمایان گشته بود شد، اما دید که نمی‌تواند در آن تأثیری داشته باشد. چون این مثال در حضرت و مقامی ظاهر شده بود که امکان تأثیر این اسماء در آن وجود نداشت. به همین جهت ایشان که عاشق آن حقایق شده بودند راغب و طالب شدند که آن مثال وجود عینی پیدا کند تا بر آن سلطنت خود را اعمال کنند و وجودشان حقیقتاً تحقق پیدا کند. چه اینکه هیچ کس از عزیزی که نتواند عزیز دیگری را تحت سلطه خود ذلیل کند یا از عینی‌ای که کسی محتاج غنای او نباشد مهموم‌تر نیست.

چنین بود که همه اسماء به ارباب خودشان یعنی هفت اسم مذکور رو آوردند و از آنها خواستند که عین این مثال را پدید آورد. پس از آنکه همه این اسماء به این هفت اسم پناه آوردند این هفت اسم هم به اسم الله پناه بردند و اسم الله نیز به ذات پناه برد و از او خواست تا آنچه را اسماء می‌خواهند عنایت کند. ذات انعام کرد و به اسم الله گفت: «به ائمه اسماء بگو آن‌گونه که حقایقشان اقتضاء می‌کند به ابراز عالم بپردازند». این اسماء با شنیدن این سخن خوشحال شدند و به ایجاد عالم پرداختند. (همان، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۱)

۵.۲. جامعیت وجودی انسان کامل

ابن عربی انسان کامل را کون جامع می‌نامد. در اصطلاح‌شناسی عرفانی ابن عربی «کون» و جمع آن «اکوان» به ما سوی الله اطلاق می‌شود. در میان اکوان تنها انسان کون جامع است. کون جامع بودن انسان در عرفان ابن عربی دارای سه معنی و در واقع سه بعد معنای واحد است: معنای نخست آن است که، به نظر وی، انسان در تمام اسماء و صفات با خداوند شریک است به جز وجوب بالذات. او برای اثبات این مطلب در گام نخست بیان می‌کند که هر آنچه حادث است ممکن‌الوجود است و هر ممکن‌الوجودی نیازمند واجب‌الوجود بالذات است. در گام دوم بر این نکته تأکید می‌کند که حادث یا همان محدث به اقتضای ذات واجب‌الوجود از او وجود گرفته است؛ «و از آنجا که استناد حادث به آنچه که از او ظهور یافته [استناد حادث به واجب] به خاطر ذات واجب است، باید این حادث در هر آنچه که به واجب نسبت داده می‌شود اعم از اسم و صفت دارای صورت واجب باشد، مگر در وجوب ذاتی؛ چه اینکه وجوب ذاتی برای حادث تحقق‌پذیر نیست. گرچه حادث واجب‌الوجود است وجوبش بالغیر است نه بنفسه». (همو، ۱۳۷۰، ص ۵۳) وی چنین نتیجه می‌گیرد که حال که خداوند در انسان کامل به صورت خود ظاهر شده است، پس «هر گاه او را به صفتی متصف می‌کنیم ما همان صفت هستیم مگر وجوب ذاتی که مختص حق است». (همان)

بر این اساس، انسان متصف به جمیع اسماء الاهی است. لذا، ابن عربی تصریح می‌کند که: «جمیع آنچه در صورت الاهی بودند یعنی اسماء در انسان ظاهر شدند. پس انسان حایز رتبه جمع و وجود شد». (همان، ص ۵۰) تفاوت انسان با دیگر موجودات در همین جامعیت اوست نسبت به اسماء الاهی. موجودات دیگر عالم مظاهر جزئی هستند که در آنها تنها برخی

از اسماء الاهی ظهور می‌یابد، هرچند در مجموع آنها همه اسماء تجلی می‌کند. اما موجودی که یکجا همه اسماء الاهی را در خود ظاهر می‌کند انسان است. (جندی، بی‌تا، ص ۱۶۳)

به نظر ابن عربی، در بین اسماء الاهی سلسله‌مراتب برقرار است. اسمی که مشتمل و محیط بر همه اسماء دیگر است و در آنها سریان دارد اسم الله است. از این رو، اسم الله شامل عادل، غفار، ستار، خالق، کریم، متعال، معز و غیره می‌شود. بر این اساس، باید کون جامع بودن انسان را در ارتباط با مظهریت وی برای اسم الله فهمید. ابن عربی زیاد این حدیث را نقل می‌کند که «ان الله خلق آدم علی صورته». وقتی گفته می‌شود «الله انسان را بر صورت خود آفرید» یعنی او انسان را به صورت همه اسماء آفرید. به صورت خداوند بودن اختصاص به انسان کامل ندارد. خداوند در همه موجودات جهان ساری است و در همه موجودات با صورت خود ظاهر شده است و الا عالم وجود پیدا نمی‌کرد. اما هیچ موجودی مجموع آنچه را که انسان دارد ندارد. انسان و عالم در این امر مشترک‌اند که به صورت خداوند آفریده شده‌اند. اما عالم اسماء الاهی را به صورت تفصیلی و پراکنده نشان می‌دهد. در نتیجه تک تک اسماء الاهی احکام و آثار خویش را یا منفرداً در عالم ظاهر می‌سازند یا در ضمن ترکیب با اسم دیگر. بر عکس عالم، انسان کامل و نه همه انسان‌ها احکام و آثار همه اسماء الاهی را به صورت جمعی و یکجا نشان می‌دهد. خدا عالم را از حیث تفصیل و تفرقه اسمایش آفرید، ولی آدم را از حیث اجمال و جمع اسمایش آفرید. (ر.ک.: جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۳؛ مقایسه کنید: چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۵۵) به نظر ابن عربی، همان‌طور که انسان متصف به صفات الاهی است خداوند نیز متصف به صفات انسان است. صفتی را که به خود نسبت می‌دهیم به او نسبت می‌دهیم. (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۲۷۹)؛ کما اینکه در آیات قرآن خداوند به صفاتی از قبیل قرض گرفتن، استهزاء کردن و مسخره کردن متصف شده است.

معنای دوم کون جامع بودن انسان در سخن ابن عربی این است که انسان «جامع حقایق و مفردات عالم» است؛ یعنی هر آنچه در عالم است در انسان هست. شارحان فصوص عبارت «حقایق و مفردات عالم» را در کلام ابن عربی به ترتیب اشاره به اعیان ثابتة موجودات و وجود خارجی موجودات دانسته‌اند. (همان، ۱۳۸۲، ص ۲۸۹) معنای این سخن آن است که اولاً انسان با عین ثابت خود جامع اعیان ثابتة همه موجودات است و در حقیقت آن اعیان ثابتة تفصیل عین ثابت انسان هستند؛ ثانیاً وجود خارجی انسان، جامع همه وجودات خارجی است و این

وجودات تفصیل آن وجودند.^۱

کون جامع بودن انسان وجه سومی نیز دارد که در واقع جامع دو وجه قبلی است و آن عبارت است از جامعیت انسان نسبت به صفات متقابل الاهی و از جمله همه صفات فاعله ربوبی همانند رضا و غضب و جمال و جلال که در برابر آنها صفات قابله عبودی قرار دارند، همانند رجاء و خوف و انس و هیبت که به ترتیب با چهار صفت فاعلی مذکور تناظر دارند. به همین جهت خداوند در مقام توبیخ ابلیس به خاطر عدم سجده بر آدم می‌فرماید: «ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۵) محیی‌الدین یدین (دو دست خدا) در این آیه را به دو نحو که نهایتاً مرجع آنها یکی است تفسیر می‌کند: نخست آنکه مقصود از دو دست عبارت است از صورت عالم یعنی (حقایق کونیه) و صورت حق (یعنی حقایق الاهیة)؛ و دوم آنکه مقصود از دو دست صفات متقابل الاهی است. (همان، ص ۵۴ - ۵۵) قیصری با تطبیق یدین و صورت حق و صورت خلق بر صفات فاعلی و صفات قابلی در شرح سخن ابن عربی می‌گوید: «چون فاعل و قابل در واقع یک چیزند و آن چیز گاه به صورت فاعلیت و گاه به صورت قابلیت ظاهر می‌شود تعبیر یدین را برای آنها به کار برد. دست راست از این یدین همان صورت فاعلی است که به مقام ربوبیت تعلق دارد و دست چپ از این دو دست صورت قابلی است که به مقام عبودیت تعلق دارد. (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۲۹۶) اتصاف انسان به صفات فاعله ربوبی و صفات قابله عبودی به ابن عربی امکان می‌دهد که نتیجه بگیرد: «فهو الحق الخلق»؛ «پس انسان کامل [هم] حق و [هم] خلق است». (همان، ص ۵۶)

۶.۲. دوری و حبیب بودن حرکت وجودی

مضمون این دو اصل، این است که حرکت وجودی یک حرکت دوری است؛ بدین

۱. مولوی می‌گوید:

گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین	جمله ذرات را در خود ببین
چیست اندر خُلم که اندر نهر نیست	چیست اندر خانه کان در شهر نیست
این جهان خم است و دل چون جوی آب	این جهان خانه است و دل شهر عجب

(مثنوی، دفتر چهارم، ۸۰۹-۸۱۱)

معنی که حرکت وجود برای ظهور و تجلی از بالاترین مرتبه وجودی، که همان وجود واحد لابشرط است، آغاز می‌شود و با طی مظاهر پنج‌گانه یادشده تا نازل‌ترین مرتبه که همین عالم مادی است تنزل می‌کند. سپس حرکت وجود برای بازگشت به اصل خویش از پایین‌ترین مرتبه آغاز می‌شود و با طی مراتب صعودی که متناظر با مراتب نزولی است به اصل خویش باز می‌گردد. این دو مسیر اصطلاحاً قوس نزول و رجوع (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۷) نام دارند. قیصری در مقدمه خود در مقام استدلال بر اینکه برزخی که انسان بعد از نشئه دنیا در آن قرار خواهد گرفت (برزخ در قوس رجوع) غیر از برزخی است که پیش از نشئه دنیا بین عالم ارواح مجرد و عالم اجسام قرار دارد (برزخ در قوس نزول) به همین نکته، یعنی دوری بودن حرکت وجود، اشاره کرده است: «مراتب تنزلات وجود و [مراتب] عروج وجود دوری است: آن مرتبه از وجود که قبل از نشئه دنیاست از مراتب تنزلات است و اولیت دارد، و آن مرتبه از وجود که بعد از نشئه دنیاست از مراتب عروج است و آخریت دارد». (قیصری، ۱۳۸۲، ص ۱۲۶)

آنچه وجود را وا می‌دارد که از آن اوج اطلاق به این حضيض تقید تنزل کند و سپس دوباره از این حضيض بدان اوج باز گردد محبت یا عشق است. به نظر ابن عربی، «محبت اصل موجودات است». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۴) و «حرکت که همان وجود عالم است حرکت حبی است». (همان، ص ۲۰۳) با توجه به اینکه حرکت، انتقال شیء از یک موطن به موطن دیگر است این سؤال مطرح می‌شود که چرا ابن عربی وجود یافتن عالم را از قبیل حرکت می‌داند؟ پاسخ آن است که وجود یافتن عالم در عرفان ابن عربی به این معناست که عالم، که بدو در عدم ساکن بود و به اصطلاح در مرتبه واحدیت به صورت عین ثابت در علم الاهی قرار داشت، از این عدم ثبوتی خود حرکت کرد و به وجود عینی رسید؛ وجود یافتن عبارت است از همین سیر از سرحد عدم به وجود عینی. این حرکت یک حرکت حبی است هم از جانب خداوند که دوست داشت کمالات خود را اظهار کند و هم از جانب عین ثابت عالم که دوست داشت وجود عینی پیدا کند. علت اینکه خداوند دوست داشت که عالم آفریده شود این است که آفرینش عالم کمال است و هر کمالی لذاته محبوب است و برای محبوب بودن به دلیلی غیر از کمال بودن نیاز ندارد. خلقت عالم هم کمال علمی و هم کمال وجودی برای خداوند است. اما اینکه کمال علمی است بدین دلیل است که علم دو مرتبه دارد: علم قدیم خداوند به

خودش که نیازمند خلقت عالم نیست و علم حادث خداوند به خودش که نیازمند خلقت عالم است. اگر مخلوقی نباشد خداوند به خودش این نوع علم را نخواهد داشت. اما اینکه خلقت عالم کمال وجودی است برای خداوند بدین دلیل است که وجود نیز بر دو قسم است: وجود ازلی که نیازمند چیزی نیست و آن عبارت است از وجود حق برای خودش؛ و وجود غیر ازلی و آن عبارت است از وجود و ظهور حق به صورت اعیان ثابته. پس با خلقت عالم هم مراتب علم الاهی و هم مراتب وجود الاهی کامل می‌شود. (همان، ص ۲۰۳-۲۰۴)

آیا کمال یافتن حق با خلقت عالم به معنای نیازمندی حق تعالی به عالم است؟ پاسخ ابن عربی به این سؤال این است که حق تعالی از حیث ذات خود مستغنی از عالم است، لکن از حیث الوهیت و ربوبیت خود، که همان مقام ظهور حق به صورت اسماء الاهی است، نیازمند عالم است. (همان، ص ۱۱۹) لکن نیازمندی اسماء به عالم به معنای نیازمندی حق به چیزی جز حق نیست. چون بر اساس اصل وحدت وجود غیر از حق و ظهورات او وجود دیگری موجود نیست. همان‌طور که اشاره شد، عالم نیز همانند اسماء، طالب ظهور بود. علت اینکه عالم دوست داشت که ظهور کند و تحقق عینی پیدا کند این است که عالم همانند خدا کمال را دوست داشت؛ عالم خود را ثبوتاً، یعنی به لحاظ وجود علمی در مرتبه واحدیت، مشاهده کرده بود. این کمالی بود برای عالم. عالم دوست داشت که خود را وجوداً، یعنی به لحاظ وجود عینی، نیز مشاهده کند. چون این کمال دیگری بود برای عالم. لذا از عدم به سوی وجود حرکت کرد تا به این کمال نایل شود. (همان، ص ۲۰۳-۲۰۴)

روشن است که سخن ابن عربی در اینجا معطوف است به پیدایش عالم، یعنی ظهور اسماء الاهی و اعیان ثابته در کسوت ممکنات. اما این سؤال مطرح می‌شود که حق تعالی که از حیث ذات غنی از عالمیان است چرا در کسوت اسماء ظهور کرد؟ به عبارت دیگر، تبیین فوق تنزل وجود از مرتبه واحدیت به مراتب پایین‌تر را تبیین می‌کند؛ لکن تنزل وجود از مقام لابشرط خود به مرتبه واحدیت و (علم ذات به ذات به شرط لا از جمیع تعینات) و نیز تنزل وجود از مرتبه واحدیت به مرتبه واحدیت (علم به ذات به شرط جمیع کمالات اسمائی) را تبیین نمی‌کند.

شاگردان مکتب ابن عربی، با بسط سخنان وی، محبت اصلی را در بالاتر از مرتبه واحدیت، یعنی در احدیت، جستجو کرده‌اند: ابن فناری در مصباح الانس پس از ذکر ایاتی از

رابعه عدویه می‌گوید: در ابیات مذکور از دو گونه محبت سخن به میان آمده است: [نخست] محبت ذاتی که در مرتبه احدیت است. این محبت وصف و رسمی ندارد، بلکه عین ذات است و از ذات جدا نیست، کما اینکه همه حقایق اصلی چنین‌اند...؛ [دوم] محبت اسمائی یعنی محبت صفاتی که در حضرت واحدیت است. این محبت به‌طور نسبی از ذات ممتاز است کما اینکه همه اسماء چنین‌اند. (ابن‌فناری، ۱۳۶۳، ص ۹۴-۹۵) وی در ادامه تصریح می‌کند که آنچه که موجب شد تعیین اول (احدیت) به تعیین دوم (واحدیت) تنزل کند همان محبت و عشق اصلی بود: «محبت اصلی - که از آن به [کنت کنزاً مخفیاً ف] احببت [ان اعرف] تعبیر شده - تجلی اول را واداشت که به محقق کردن کمال اسمائی تفصیلی توجه کند و [لکن] تجلی اول برای توجه خود محل قابل [که پذیرای کمالات اسمائی باشد] نیافت، لذا این تجلی با نیروی میل عشقی اصلی به اصل خود بازگشت. لکن به موجب همین نیروی عشقی، حکم ظهور، که از آن به رحمت ذاتی تعبیر می‌شود، بر حکم بطون، که از آن به باطن غضب مسبوق [به رحمت] تعبیر می‌شود، غلبه کرد. پس این تجلی به موجب نیروی محبت اصلی... تعیینی را پذیرا شد که بتواند مطلوب غایی‌اش را که همان کمال اسمائی است محقق کند. این تعیین همان قابل دوم است... در این قابل [واحدیت] صورت تجلی اول [احدیت] ظهور یافت. (همان، ص ۱۳۰-۱۳۱) همان‌طور که فراز نخست عبارت منقول از ابن‌فناری اشاره دارد، این محبت که مقرر آن مرتبه احدیت است ممتاز از خود احدیت نیست؛ بلکه عین آن است. از این رو، این محبت موجب تنزل ذات احدی به تعیین اسمی محب و محبوب نمی‌گردد. به نظر می‌رسد جامی به همین نکته اشاره دارد آنگاه که در شرح خود بر لمعات عراقی می‌گوید: «و عشق در مقرر عز و مقام وحدت خود از تعیین، یعنی تعیین عاشقی و معشوقی، منزّه است و در حریم عین خود از بطون که صفت عاشق است و ظهور که صفت معشوق است مقدس [است]». (جامی، ۱۳۸۳، ص ۷۴)

آیا در بالاتر از احدیت، یعنی در ذات که همان وجود لایشرط مقسمی است، می‌توان از محبت، به صورت تعیین اسمی، سخن گفت؟ علی‌الاصول پاسخ منفی است؛ چون فرض این است که ذات ورای هرگونه تعیین است و اسم و رسمی ندارد، در حالی که محبت خود یک تعیین است و اتصاف ذات به محبت موجب تعیین ذات به اسم محب می‌گردد. بر همین اساس جندی در شرح خود بر فصوص محبت را از ذات نفی می‌کرده و تصریح می‌کند که: «تاء در

[حدیث مشتمل بر عبارت] «احببت» [ان اعرف] به «ذات ذات» بر نمی‌گردد. ذات از مثل این [محبت] برتر است. بلکه این تاء به احدیت نسب ذاتی که همان حقایق اسماء است و به شئون غیبی عینی بر می‌گردد ... پس مقصود از «احببت» این است که واحد - از حیث نسب و نه از حیث خود ذات غیبی مستغنی از عالمیان - محب آن شد که این نسب [اسمائی] را ظاهر کند به نحوی که اعیان این نسب در وجود از هم متمایز باشند ... پس خداوند از این نسب و در این نسب یک تجلی حبی کرد ... پس خداوند محب آفرینش بود از حیث این نسب و نه از حیث ذات خود... چون او از حیث ذات خود که بی‌نیاز از عالمیان است، قابل شناخت نیست و تنها با اسماء و صفات و شئون و نسب ذات و اضافات خود شناخته می‌شود. پس این نسب همان کنز مخفی‌اند که [معروف] نبودند». (جندی، بی‌تا، ص ۶۷۹-۶۸۰)

محبتی که از آن سخن رفت محبتی بود که وجود را در قوس نزول به بسط و اظهار هر چه بیشتر کمالات خود وا می‌دارد. حرکت وجود در قوس صعود نیز از محبت نشئت می‌گیرد. همان‌طور که در قوس نزول هم اسماء و هم اعیان ثابته طالب و محب ظهور بودند، در قوس صعود نیز از دو محبت سخن می‌رود: محبت خلق به حق و محبت حق به خلق.

محبت خلق به حق در حقیقت محبتی است که وجود مقید به وجود مطلق و فرع به اصل خویش دارد. این محبت خود بر دو نوع است: محبت عام که در کل عالم است و محبت خاص که اختصاص به عاشقان حق دارد. ابن عربی در خلال بحث از خلقت عالم در اشاره به محبت عام می‌گوید: «پس عالم کلاً در طلب مرکز خود در حال نزول است ... و این همان است که از آن به طلب حق تعبیر می‌شود. پس حق مطلوب عالم است. آنچه این طلب را در عالم پدید آورد تجلی‌ای بود که در عالم عشق را پدید آورد. پس عالم با یک حرکت عشقی طالب حق است. همچنین است جمیع حرکت‌کنندگان حرکتشان حبی و عشقی است ... کیست که عاشق آن تجلی نباشد در حالی که نعت او جمال است و جمال لذاته معشوق است». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷۷) محبت خاص در سالکین الی الله که طالب فناء در حق‌اند ظهور می‌کند تا ایشان را با سیر در منازل قرب به وصل‌الوصل، یعنی وصل ابدی، به وصل ازلی برساند. کاشانی در توضیح این مقام می‌گوید: «وصل‌الوصل عبارت است از بازآمدن بعد از رفتن و عروج بعد از نزول. چه اینکه هر کدام از ما از بالاترین مرتبه، یعنی عین‌الجمع و احدیتی که همان وصل مطلق در ازل است، به پایین‌ترین محل سقوط، که عالم عناصر متضاد

است، تنزل کرده‌ایم. پس برخی از ما در غایت پستی مسکن می‌گزینند تا به اسفل سافلین هبوط کند و برخی دیگر از ما به مقام جمع [احدی] رجعت می‌کند و باز می‌گردد. این رجوع و بازگشت از طریق سلوک الی‌الله و فی‌الله انجام می‌پذیرد. این سلوک همان اتصاف به صفات خدا و فناء در ذات اوست تا آنکه سالک به وصل حقیقی در ابد واصل شود کما اینکه در ازل چنین بود». (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۵۱-۵۲)

محبت حق به خلق محبتی است که وجود مطلق و اصل، برای پیوستن به مقیدات که فرع او هستند دارد. این محبت نیز بر دو گونه است: محبت عام حق به همه خلق و محبت خاص حق به عاشقان خود. محبت عام حق یک محبت جلالی از سوی خداوند است که همه ممکنات را در بر می‌گیرد و ایشان را به سوی فناء از خود سوق می‌دهد. (ابن فناری، ۱۳۶۳، ص ۲۴۷-۲۴۸) مرگ همه انسان‌ها و حضور ایشان در پیشگاه الاهی در روز قیامت در چارچوب این محبت جلالی قابل تبیین است. محبت خاص حق به محبان حق اختصاص دارد. ابن عربی در فتوحات پس از تقسیم حب به طبیعی و روحانی و الاهی، حب الاهی را همان حب خدا به بنده و حب بنده به خدا می‌داند و می‌گوید: «حب الاهی عبارت است از حب خدا به بنده و حب بنده به خدا کما اینکه فرموده است: «یحبههم و یحبونه». منتهای این حب از طرفین این است که بنده خود را مظهر حق ببیند ... و حق مظهر عبد بشود پس متصف شود به صفات عبد ... اینجا است که بنده محبوب حق می‌شود». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۱) ابن عربی در فص محمدی نیز در مقام تمهید برای تبیین محبت خاص بین خدا و بندگان محبتش به تبیین محبت مرد به زن و زن به مرد می‌پردازد و محبت این دو به یکدیگر را از قبیل محبت کل به جزء و بالعکس می‌داند؛ چه اینکه زن از مرد آفریده شده است و جزئی از اوست (همو، ۱۳۷۰، ص ۲۱۵) وی با ذکر این نکته که محبت حق به خلق و خلق به حق از همین قبیل است (همان، ص ۲۱۶-۲۱۷) به بحث اشتیاق حق به مشتاقان می‌پردازد. مشتاقان حق خواهان لقای حق هستند و حق نیز خواهان لقای ایشان است. این لقاء یک لقاء خاص است که جز با مرگ مشتاق تحقق نمی‌پذیرد. لکن قضاء الاهی، که تابع علم حق است و قابل تغییر نیست، تعلق گرفته به اینکه این مشتاق جز در موعد مقرر خود نمیرد و به لقای حق نایل نشود. از این رو، هم حق و هم مشتاقان در اشتیاق خود باقی می‌مانند تا موعد مقرر فرا رسد. ابن عربی در بیتی از زبان حق این اشتیاق طرفینی را چنین توصیف می‌کند:

يحن الحبيب الی رویتی
و تهنو نفوس و یابی القضاء
و اشکو الانین و یشکو الانینا
چشم حبيب از فراق رویم تر
من به رؤیت رویش دلسته تر
شد قضای من سد هوای نفوس
افسوس همی گویم و همی گوید افسوس
وانی الیه اشد حنینا

فهرست منابع

۱. ابن ترکه، صاین الدین علی بن محمد، ۱۳۷۸، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، ج ۱-۲.
۲. ابن عربی، بی تا، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، ج ۱-۴.
۳. -----، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، التعليقات علیه بقلم ابوالعلاء العفیفی، تهران، انتشارات الزهراء.
۴. ابن فناری، محمد بن حمزة بن محمد العثماني، ۱۳۶۳، مصباح الانس، بی جا، انتشارات فجر.
۵. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، اشعة اللمعات، قم، بوستان کتاب.
۶. -----، عبد الرحمن، ۱۳۷۰، نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. جندی، مؤیدالدین، بی تا، شرح فصوص الحکم، بی جا، نرم افزار عرفان نسخه ۲، مؤسسه خدمات کامپیوتری نور.
۸. جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۴، عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، قاسم کاکایی، تهران، انتشارات هرمس.
۱۰. قیصری، داوود، ۱۳۸۲، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۱۱. کاشانی، کمال الدین عبد الرزاق، ۱۳۷۹، اصطلاحات الصوفیه، قم، انتشارات بیدار.
۱۲. کاکایی، قاسم، ۱۳۸۱، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، انتشارات هرمس.