

ابن عربی و حکمت الهی در کلمه آدمی؛ بررسی تصویری جامع از آدم در فصوص الحکم

مسعود احمدی افزادی،* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال
نواب مقربی،** دکترای کلام؛ فلسفه دین و مسائل جدید کلامی

چکیده

نکته مهم و اساسی در «فص آدم» از کتاب فصوص الحکم ابن عربی، چرایی آفرینش آدم است و اینکه هدف از خلقت عالم و آدم چه بوده است؟ در مقیاس درون دینی و اسلامی، نخستین پاسخ به این پرسش همان مضمون حدیث قدسی معروف است که معرفت الهی را مبنا و دلیل آفرینش میدانند. ولی این پاسخ مبتنی بر معرفت، نارساتر و نابسندۀ تر از آن است که همه کُنه حکایت را بازگو کند و نیاز به شرح و بسط دارد. از زاویه‌ی دیگر نیز میتوان به این مسئله نگاه کرد. در واقع دو دیدگاه متفاوت در اینجا وجود دارد؛ یک دیدگاه، بر پایه‌ی تصویر عامه‌ی مؤمنان به ادیان ابراهیمی است و دیگری مبتنی بر وحدت وجود. در تصویر اخیر که مهمترین انگاره‌ی معرفت‌گرایان در شناخت الهی است، خدا ظاهر و باطن، اول و آخر است، آدم نیز هم خلق و هم حق است؛ جامع جمیع اسمای الهی است و عالم، آینه‌ی است که خدا و آدم خود را در آن می‌بینند و ملائکه هم، قوای عالم هستند؛ جلال و جمال، دو دست خدا، و انسان کامل، همان نفس واحده است و سخن آخر اینکه خلیفه‌ی خدا بر زمین، جامع دو صورت خدا و صورت عالم است. در این مقاله تلاش میشود، این تصویر از زوایای مختلف بررسی شود و در نهایت

کلیدواژگان

ابن عربی
خلقت
ابلیس
آدم و حوا
اسماء و صفات
ملائک

مقدمه

محمی الدین ابن عربی، عارف بزرگ اسلامی را بعنوان شیخ اکبر، شارح بسیاری از اصطلاحات غامض عرفان اسلامی و از آن بالاتر صاحب و واضع برخی دیدگاه‌های مهم و حتی بحث برانگیز در حوزه عرفان نظری برمی‌شمارند. این استوانه بزرگ فکری عرفان اسلامی که آراء و اندیشه‌های او در مشربهای شریعتی، طریقتی و حکمی با مخالفتها و موافقتهای فراوانی روبرو شد، از اقصای غرب امپراطوری فرهنگی اسلامی یعنی اندلس برخاست و در محیط خاص اجتماعی و فرهنگی اروپای قرن سیزدهم تأثیر فراوانی بر فضای فکری متفکران و اندیشمندان

*.Email:masoodahmadi110@hotmail.com

(نویسنده مسئول)

**Email:nawabmoqarrabi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۲۵

مسلمان و غیر مسلمان نهاد، تا جاییکه مباحث مورد طرح او در اندیشه های عرفانی مسیحیت و کابالای یهود نیز رسوخ کرد. آسین پالاسیوس در رساله دکترای خود نشان می‌دهد که دانه در تنظیم کمدی الهی خود از ابن عربی تأثیر جدی پذیرفته است.^۱

طرفه آنست که بحث و موضوع مبنایی خود ابن عربی نیز در این میانه، «حکمت الهی» و حاملان این حکمت است، تا جاییکه عظیمترین اثر عرفانی خود یعنی فصوص الحکم را با حکمت آغاز میکند و در تمام بیست و هفت فص آن، آغازین سخن فصح «حکمت» است و اولین و مهمترین آن با «آدم» آغاز میشود که «حکمت الهیه در کلمه آدمیه» است و شیخ با آغاز کردن کتاب خود با کلمه آدم قصد دارد این نکته را باز نماید که کلمه «آدم» در واقع ریشه و خاستگاه حکمت الهی است. در این مقاله سعی میشود با تعریف نسبت آدم با مفاهیم و مصادیق مختلف مربوط، از منظر آراء و اندیشه های محی الدین و شارحانش، نوع و نحوه بیان حکمت الهی و نسبت آن با آدم نبی (ع)، بویژه در بزرگترین و مهمترین بخش فصوص الحکم یعنی «فص آدمی» تبیین و تشریح گردد و تقریر تازه‌یی از آن بدست داده شود.

۱. همبستگی دوسویه حکمت الهی با آدم

ابن عربی، عنوان بخش مربوط به آدم را «فص حکمة الهیه فی کلمه آدمیه» نهاده و پیرو این نامگذاری، آدم را محل اسکان حکمت الهی و روح وی را محل انتقالش علوم و اسرار حکمت خداوند خوانده است.^۲ رابطه واژه «حکمت» با آدم و جوه گوناگونی دارد: نخست اینکه در مرتبه فیض اقدس، خداوند در مقام واحدیت قرار دارد اما در مرتبه فیض مقدس است که کثرتی از اسماء الهی پدید می‌آیند.^۳ توضیح آنکه فیض اقدس از احدیت

است و واحدیت را میسازد؛ فیض مقدس از واحدیت است و عالم شهادت را میسازد. آدم از این حیث که حقیقت وجودیش با عقل (حکمت) قرین بوده، اولین صادر از خداوند بشمار می‌آید، اما یک ظهور ثانویه نیز در آخرین مرتبه وجودی دارد که بصورت ابوالبشر است.^۴ البته این امر نه بمعنای پایین بودن مقام وی بلکه به این معنی است که او ثمره آفرینش محسوب میشود. همواره باید توجه داشت که الوهیت در همه مراتب هستی ظهور دارد و آدم بدلیل نسبتی که با اسم جامع الله دارد، جامع همه تجلیات اسمائی و صفاتی بوده و مستجمع تمام آنهاست.^۵

ابن عربی معتقد است اولین چیزی که در رؤیا از فصوص بر او القا شد، «فص حکمة الهیه فی کلمه آدمیه» بود. او در اینجا برای هر یک از انبیا، پیشوند «کلمه» را آورده است، به این معنی که هر کلمه‌یی به اقتضای اسمی که بر آن غالب است، مخزن علوم و مظهر اسمائی خاص میشود.^۶ لذا نخستین فص از فصوص الحکم تحت نام «فص حکمة الهیه فی کلمه آدمیه» است؛ معنی آن اینست که آدم محل استقرار حکمت الهیه است. باید توجه داشت که «الهیات» نام مرتبه‌یی است که جامع همه مراتب اسماء و حقایق آن است زیرا «الله» اسمی است که جمیع اسماء و صفات حق تابع آن هستند و موصوف به آن میشوند. آدم، ابوالبشر است به این معنی که او سید نوع انسانی و خلیفه حقیقی خداوند و آینه جمال نمای ربانی

۱. آسین پالاسیوس، زندگی و مکتب ابن عربی، ص ۴۶ - ۳۹.

۲. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۸۹.

۳. همان، ص ۱۵۶.

۴. همان، ۹۱.

۵. همان، ص ۹۰ و ۱۱۰.

۶. حسن زاده آملی، ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم،

ص ۱۱.

است. او مظهر حضرت الهیت در عالم شهادت است^{۸۷}. نکته مهمی که ابن عربی در فصّ آدم انگشت تأکید بر آن مینهد، مقام و منزلت آدمی است. مقصود وی از آدم نه آدم ابوالبشر بعنوان یک فرد بلکه آدم نوعی است که در قرآن هم مورد اشاره قرار گرفته است، آنجاکه میفرماید: «خداوند شما را از نفس واحد آفرید». پس میتوان چنین گفت که این آدم کاملترین نسخه تجلیات الهی و جامعترین مرتبه از مراتب هستی است؛ او موجودی سه وجهی است: وجهی به جانب الهی دارد و وجهی به عالم اعیان ثابت که عالم علم الهی است و وجه دیگر او رو به عالم طبیعت است که صحنه نقشبندیها و فعل و انفعالهاست. این ویژگیهای جامع و در حد کمال است که او را شایسته مقام خلافت الهی و جانشینی خدا میسازد. فرشتگان به اندازه آدمی، کامل و تام نبودند و از همین رو بود که آنگاه که خدا انسان را آفرید، آنان به اعتراض برخاستند زیرا آنان تنها کمالات خود را میدیدند و توانایی آن را نداشتند که کمالی برتر از خود را تصور کنند. کمال آدمی برتر و فراتر از حیطة ادراک آنان بود^۹. در واقع میتوان گفت که آفرینش آدم بزرگترین جهش آفرینش کمالات در عالم بود. ابن عربی در فصّ آدمی میگوید:

عالم بی وجود آدم همچون پیکری بیجان بود و آدم، جان عالم بود و با آفرینش آدم بود که هستی عالم یا عالم هستی، به کمال رسید. دیگر آنکه، ابن عربی رابطه آدم با حق را مثل رابطه مردمک چشم برای انسان میشمرد که آدمی بواسطه آن مینگرد. خدا از دریچه هستی انسان و به میانجی انسان به موجودات نظر می افکند. آدمی در سامانه هستی چونان انگشتری است که پادشاهان نامه ها و خزائن خود را به آن مهر میکنند. انسان مهر گنجینه خزائن هستی است، جانشین خداست بر روی زمین، عالم به هستی اوست که

■ ابن عربی در بسیاری از مواضع، لفظ آدم را نه برای اشاره به بشر نخستین یا پیامبر الهی بلکه برای اشاره به نوع انسان بکار برده است. عالم بدون آدم، مثل جسد بی روح بود و جام بدون شراب. اسماء الهی بمنزله قوای انسان کامل هستند و از این جهت عالم را انسان کبیر میخوانند. انسان کامل، اعز موجودات است به ربوبیت و اذل موجودات است از نظر عبودیت.

برپاست و اگر او نباشد، عالم هم نیست. این مطالب در سراسر فصوص مکرر آمده است. اما شیخ در فصّ آدمی به توصیف داستان خلقت آدم، شأن او در این عالم و هبوط وی میپردازد که از این لحاظ یکی از بخشهای پرحجم کتاب است^{۱۰}.

۱-۱. آدم و خلقت

ابن عربی و شارحان او با استناد به حدیث «كنتُ كنزاً

۷. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۵۵ - ۵۴.
 ۸. نیکلسون معتقد است که کلمه، همان لوگوس است. اگر تطابق کلمه و لوگوس را بپذیریم، آنگاه میتوانیم این دو را در عرفان قبالة (کابالا) که در محیط اندلس به اوج رسید با «هخمه» در عرفان یهود مطابقت دهیم؛ نیکلسون، یادداشتهایی در باب فصوص الحکم، ص ۵۴.
 ۹. فخر رازی در تفسیر کبیر ذیل آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره بقره چنین میگوید: «خداوند تعلیم اسماء به آدم علیه السلام را بجهت رفع ابهام از ملائکه انجام داد و با این کار فضل آدم علیه السلام و فضیلت او بر ملائکه را اثبات کرد زیرا ملائکه قبل از آن پرسیده بودند که چرا خداوند می خواهد آدم را بیافریند».
 ۱۰. البته خود محی الدین چندان به جزئیات داستان آدم تاریخی ورود نمیکند و بیشتر شارحین او هستند که میکوشند داستانهای مربوط به آدم در قرآن و تفاسیر را بنوعی در شرح خود از این فص بیآورند.

مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»^{۱۱}، بر آن هستند که خداوند پیش از خلق جهان بمانند گنجی پنهان، ناشناخته بود و این عالم را آفرید تا بوسیله مخلوقاتش (و بویژه نوع آدم) شناخته شود.^{۱۲} از اینرو، آدم را همچون آئینه‌یی میدانند که کمالات ذاتیة خداوند را آشکار میسازد. پس آدم آئینه خداوند شد چون برای حق تعالی، دیدن خودش در آئینه برتر از دیدن خودش در خودش بود. البته توجه خداوند به خود در آئینه انسان بمعنی این نیست که خداوند مستکمل به غیر است بلکه این آئینه از لوازم و مظاهر اسماء است. آدم به یک وجه عین حق و از وجهی دیگر غیر حق است. ایجاد آدم بمثابة صورتی بود و آئینه‌یی که جلا ندارد لذا از نفس خود در آدم دمید تا صورت روح بیابد و آئینه جلا داده شود. بنابراین خداوند فرمود: «فإذا سوّيته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين»^{۱۳}. نفخة الهی بمعنی اعطای قابلیت و استعداد به انسان است و به یک معنی تجلی ذاتی حق است بر آدم.^{۱۴}

بتعبیر خوارزمی، آدم به یک معنا جلای آئینه حق و روح صورت حق است، یعنی اگر عالم را صورت حق بدانیم، آدم روح اوست. عالم به وجود او تمام میشود و اسرار حقانیتش بظهور میپیوندد. از این نظر که اصالت با روح موجود در صورت است، پس در عالم موجودی غیر انسان نیست.^{۱۵} به بیان دیگر، ابن عربی هستی را به دو حیطة غیب و شهادت تقسیم کرده و فرآیند خلقت را حرکت اسماء و صفات الهی از حالت غیب به شهود میدانند.^{۱۶} البته باید توجه داشت که چگونگی تجلی و آشکار شدن اسماء و صفات الهی، در دو مرحله عمده صورت گرفته است: در مرحله نخست که آن را فیض اقدس میخوانند، ابتدا صورتهای و اشکال اسماء و موجودات فقط در علم خداوند پدید آمد و سپس در مرحله دوم که آن را فیض مقدس میخوانند، آن صورتهای

علمی، حالت عینی بخود گرفتند.^{۱۷} در اینجا تأکید میشود که یکی از اهداف مهم آفرینش، دیدن همین صورتهای علمی (یعنی اعیان ثابتة) بوده است.^{۱۸} تجلی اقدس الهی موجب وجود آدم و استعدادات اوست در حضرت علمیه و تجلی مقدس موجب ظهور عالم در خارج شد.^{۱۹} در فصوص، موضوع «خلقت آدم به صورت خداوند» بسیار مورد توجه قرار دارد. شارحان صورت را به دو قسمت ظاهری و باطنی تقسیم میکنند و معتقدند که خداوند صورت ظاهر آدم را از حقائق عالم و صورت باطن او را بر صورت متعالی خود خلق کرد. البته منظور از صورت متعالی همان «صفات و اسماء حق» است.^{۲۰} که در وجود آدم بودیعه نهاده شده است. باید توجه داشت که از نظر سریان خداوند در عالم، هیچگونه امتیازی را نمیتوان برای آدم لحاظ نمود زیرا خداوند در همه عالم سریان دارد و اگر چنین نبود اصلاً عالم وجود نداشت.^{۲۱} ابن عربی در فصوص، هر موجودی را مظهر یکی از اسماء الهی میدانند. برتری آدم بر سایر موجودات موقعی آشکار میشود که او را در نظام عالم کبیر و عالم صغیر

۱۱. این عبارت در برخی کتب مانند بحار الانوار، جلد ۸۴، صفحه ۱۹۹ با عبارت «رؤی» یعنی «روایت شده» آمده است و مرحوم فیض کاشانی در کلمات مکتونه صفحه ۳۳ آن را بیان کرده است. این عبارت بیشتر از لحاظ متنی مورد نظر است تا سندی. مفاد و محتوای عبارت فوق کاملاً هماهنگ با اصول و تعالیم دین و مورد تأیید و تأکید آن است.

۱۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۲۶.

۱۳. حجر، ۲۹.

۱۴. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۵۸ - ۵۶.

۱۵. خوارزمی، همان، ج ۱، ص ۶۱.

۱۶. همان، ص ۹۱ و ۹۴.

۱۷. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۳۷ - ۳۳۶.

۱۸. شیرازی، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، ص ۵۱.

۱۹. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۶۰.

۲۰. همو، ص ۱۵۳ - ۱۵۲.

۲۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۴۰.

در نظر بگیریم به این معنا که در جهان‌شناسی ابن عربی، نسبت آدم به عالم، مثل نسبت روح است به صورت^{۲۳}. عالم را میتوان انسان کبیر خواند چون هر چه در عالم است در انسان نیز مندرج است و در مقابل، انسان نیز از نظر صورت، عالم صغیر است. بتعبیر دیگر، عالم صورت خداوند است بصورت تفصیل و انسان صورت خداوند است بصورت اجمال. از نظر درجه هم، عالم مرتبه‌یی است دون انسان^{۲۴} چرا که انسان مظهر همه اسماء خداست.

حال مشاهده میشود که ابن عربی و شارحان او نیز بر تطابق صورت باطنی انسان بر صورت خداوند تأکید دارند و خلقت ظاهر وی را چندان متعرض نمیشوند. البته اشاراتی هم به صورت ظاهری خلق او دارند که از خاکی (میان مکه و طائف) و آب رحمت بوده، با دو دست خداوند خمیر شده و شکل زیبا گرفته است^{۲۵}، در اینجا ثنویتی از ظاهر و باطن حاکم است و آدم، جامع هر دو صورت (یعنی صورت عالم که حقایق کونیه است و صورت حق که حقایق الهیه است) به‌شمار میرود^{۲۵}.

افزون بر این، ثنویتی به شکل جمال و جلال نیز در فصوص هست که بر نوعی تضاد مبتنی بر همکاری و اصل لازم و ملزوم استوار است. شکل ظاهری این تعبیر آن است که خداوند انسان را با دودست (جلال و جمال) خود خلق کرده است^{۲۶}. این دو دست در حقیقت دو صورت حقد که در آدم جمع شده‌اند لذا آدم به اعتبار روحش همان حق است و بر این عالم شأن ربوبی دارد^{۲۷}. خداوند گِل آدم را با دو دست خویش تخمیر کرد و خلق کرد؛ با اشاره به آیه «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»^{۲۸} یا روایات «خلقت آدم بيدي» و «خمرت آدم بيدي» که در آنها «یدی» بمعنای دو دست است^{۲۹}. به بیان دیگر خداوند دو دسته أسما و صفات متقابل دارد: أسما و صفات جمالیه، أسما و صفات جلالیه. هر یک

از این دو دسته صفات متقابل، نمونه‌یی در وجود انسان دارد، چنانکه رضا و غضب حق در آدمی، رجا و خوف می‌آفریند و جلال و جمال او هیبت و انس پدید می‌آورد. بعضی نیز لفظ «یدین» – دو دست خداوند – را به دو وجه قابلیت و فاعلیت تعبیر کرده‌اند؛ دست راست صورت فاعلیه است که عطا میکند و شأن ربوبی دارد، دست چپ صورت قابلیت است که عطاپذیر است و شأن عبودی دارد^{۳۰}. در داستان آدم، به تخمیر چهل روزه گِل او و مراتب این گِل پرداخته و دمیدن خداوند در آن مطرح میشود^{۳۱}. ابن عربی این نفخه را به تعلق گرفتن روح الهی به عالم و پذیرش روح از جانب عالم تعبیر میکند. شارحان وی نیز این را قبول فیض تجلی دائم الهی تفسیر کرده و دارا شدن استعداد و قابلیت دریافت اسماء و صفات الهی میدانند^{۳۲} زیرا پس از آن است که اسماء خداوند به آدم آموخته میشود و موجبات برتری وی بر سایر موجودات فراهم می‌آید^{۳۳}.

ابن عربی در فص آدمی، تأکید قابل توجهی به مسئله خلقت آدم دارد. در واقع، موضوع این فص، حکمت الهی در پدید آمدن آدم یعنی ظهور نشئه انسانی در صحنه عالم است. گوهره سخن ابن عربی اینست که حضرت

۲۲. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۹۸.

۲۳. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۴۰؛ خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۹ – ۱۱۸.

۲۴. شیرازی، نصوص الخصوص، ص ۶۸.

۲۵. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۵۱.

۲۶. ص، ۷۵.

۲۷. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۵۵.

۲۸. ص، ۷۵.

۲۹. ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۴۴.

۳۰. حسن زاده آملی، ممدالهم فی شرح فصوص الحکم،

ص ۵۹.

۳۱. همان، ص ۹۵؛ شیرازی، نصوص الخصوص، ص ۶۹.

۳۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۳۳.

۳۳. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۷، ۱۵۸.

حق در صور ممکنات جلوه‌گر است و مظهر تام این تجلی، انسان کامل است که بمنزله خلیفه الهی است. ابن عربی، نخست به چگونگی ظهور حضرت حق به اعتبار اسما و صفات اشاره میکند و میگوید حق تعالی مظهر و مجالایی میجست تا در آن جلوه همه اسما و صفات خود را یکجا مشاهده کند؛ یا بعبارت دیگر هستنده جامع و کاملی میخواست که آئینه تمام‌نمای اسما و صفات او باشد و از اینرو «آدم» را خلق کرد^{۳۴}.

آدم بتعبیری مناسب، جامعترین مظهر صفات و اسما الهی است و بدلیل همین جامعیت است که شایستگی احراز مرتبه خلافت الهی را دارد؛ برتری آدمی بر فرشتگان نیز از همین روست، چرا که مرتبه وجودی فرشتگان که جامعیت انسان را ندارند، فروتر از آدمی است. علت اعتراض فرشتگان در خلقت آدم و سر باز زدن از سجده بر آدم نیز همین نکته بود که از جامعیت او غافل بودند و نمیدانستند که آدمی وجود جامعی است که همه کمالات را در خود جلوه‌گر میسازد.

آدم، مستجمع حق و خلق است زیرا نشئه جسدی او بر صورت ظاهر خلقی است و نشئه روح او بر صورت باطن حقی است؛ خلق است به اعتبار جسمش و حق است به اعتبار روحش^{۳۵}.

فأدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنسان. و هو قوله تعالى: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منهما رجالاً كثيراً و نساء»^{۳۶}.

آدم نه تنها خلیفه خدا بر روی زمین و مدبر جهان است بلکه در حقیقت همان نفس واحده است و آن عقل نخستین است که همان روح محمدی است که در این نشئه مادی و عنصری پدیدار شده است، چنانکه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن اشارت فرموده است: «نخستین چیزی که خداوند آفرید، نور من بود»^{۳۷}

که از آن نور نه تنها نوع انسانی، که جمیع انواع خلق شده‌اند. مقصود از این سخن پیامبر که «من پیامبر بادم، حال آنکه آدم میان آب و گل بود»^{۳۸}، اینست که حقیقت انسانی در جمیع عوالم مظاهری دارد؛ مظهر نخستین آن در عالم جبروت همان روح کلی است که «عقل نخستین» نامیده میشود و او همان آدم نخستین است. جندی هم در شرح خود، بر این مسئله تاکید دارد که اقتضای خلقت آدم اینست که بر صورت خالق خودش باشد زیرا اقتضای ممکن آن است که بر صورت واجب باشد^{۳۹}.

۲-۱. آدم و حوای تاریخی در برابر آدم و حوای نوعی

شاید بحث درباره حوای تاریخی در فص آدمی بسیار دشوار باشد، چون همانگونه که آدم تاریخی در این فص مقهور آدم نوعی است پس نمیتوان نشانه‌های حوای تاریخی را نیز در اینجا بسادگی یافت. ابن عربی همانگونه که در فص آدمیه، آدم نوعی را تبیین میکند و بیشتر به مفهوم آن میپردازد تا مصداق آن، به حوا نیز از

۳۴. علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیه ۳۱ سوره بقره «و علم آدم الاسماء کلها...» اشاره به این دارد که اسماء نامبرده یا مسماهای آنان، موجوداتی زنده و دارای عقل بوده‌اند که در پس پرده غیب قرار داشته‌اند و علم به آنان از سنخ علوم مانوده است... علمی که آدم علیه السلام آموخت، حقیقت علم به اسماء بود. آدم علیه السلام نیز بخاطر علم به همین اسماء شایستگی خلیفه الهی پیدا کرد و نه صرفاً بخاطر خبر دادن از آن... همچنین از جمله «عرضهم علی الملائكة» (بقره، ۳۲) فهمیده میشود که مسمای این اسماء دارای علم و حیات بوده و در پس پرده غیب بوده‌اند.

۳۵. حسن زاده آملی، ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم، ص ۶۳.

۳۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۰۵.

۳۷. ملاصدرا، شرح الأصول الکافی، ج ۱، صفحه ۷۳.

۳۸. همان، صفحه ۴۱۶.

۳۹. جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۷۴.

این منظر و بتبع آن میپردازد؛ وجودی منبعث از اولین مخلوق عنصری خدا، یعنی آدم. آدم اگرچه اولین مخلوق از وجه اجتماعی روحانی و عنصری بود ولی اول مخلوق حق نبود بلکه اول مخلوق خداوند، عقل اول یا عبارتی نور روح محمدی بود. این نور، مبدأ جمیع انواع مخلوق و البته آدم بود. به این معنا، نور روح محمدی همان نفس واحده است که سایر خلایق از آن برآمدند. البته این روح محمدی در خاتمه زنجیره پیامبران خود به نشئه انسانی در آمد و صورت پیامبر ختمی مرتبت گرفت. ایشان خود فرمودند که «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين»؛ من پیغمبر بودم وقتی آدم بین آب و گل بود. آدم خودش از عقل اول یا همان حقیقت محمدیه فیض وجود گرفت. به اعتبار آیه: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً»^{۴۰}، از آدم و حوای عالم جبروت بود که خداوند عقول و نفوس مجرده را خلق کرد که عقول و نفوس رجال و نساء هستند. از آدم و حوای عالم ملکوت، نفوس ناطقه مجرده و نفوس منطبه را در اجسام که نفوس ناطقه، رجال و نفوس منطبه نساء باشند آفرید و از آدم و حوای عالم ملک هم اجسام عنصری رجال و نساء را آفرید^{۴۱}. «حواء» همان نفس کلی است که در پی خلق آدم می آید.

در دیدگاه ابن عربی، حوافردی است که نفس حیوانی از آن بر می آید. بنا بر مشهور، ابلیس، نخست حواریا و سوسه نمود و با اغوا و فریب او، به اغوای آدم پرداخت و تردیدی نیست که تعلقات بدنی جز با او فراهم نمی آید^{۴۲}. وانگهی، در عالم ملکوت، نفوس جزئیه ملکوتیه از همان نفس کلی پدید می آیند که همان حوای طبیعی کلی در اجسام است و در عالم ملک همانا آدم ابوالبشر است.

در اینجا باید خاطر نشان کرد که هر چند برخی سخنان ابن عربی از جمله مطالب یاد شده در فقرة بالا با دیدگاه

علمی امروزی سازواری ندارد، با اینهمه، تقریر مطالب وی در این زمینه برای رسیدن به فهمی دقیق از اندیشه های او در یک کل هماهنگ، لازم بنظر میرسد.

۳-۱. نسبت آدم و انسان کامل

ابن عربی در بسیاری از مواضع، لفظ آدم را نه برای اشاره به بشر نخستین یا پیامبر الهی بلکه برای اشاره به نوع انسان بکار برده است^{۴۳}. عالم بدون آدم، مثل جسد بی روح بود و جام بدون شراب. اسماء الهی بمنزله قوای انسان کامل هستند و از این جهت عالم را انسان کبیر میخوانند. انسان کامل اعز موجودات است به ربوبیت و اذل موجودات است از نظر عبودیت. ابن عربی در فص آدمیه، فراوان به شأن انسان کامل پرداخته است. او آدم را مربی عالم و مربی رب الارباب میخواند^{۴۴}.

او در باب دهم کتاب فتوحات میگوید: «نخستین موجودی که از اجسام انسانی پدید آمد، همانا آدم بود و او پدر نخستین این جنس بود». همچنین در نقش الفصوص میگوید: «مقصود من از آدم، وجود عالم انسانی است». منظور ابن عربی از سخنانی که در فتوحات و نقش الفصوص میگوید، اینست که وجود عالم انسانی در عالم ملک با آدم محقق میشود و نیز تأکید این مطلب است که مقام خلیفگی آدم در عالم جبروت و ملکوت، ازلی و ابدی است^{۴۵}.

خدا در قرآن میفرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ

۴۰. نساء، ۱.

۴۱. حسن زاده آملی، ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم، ص ۶۵.

۴۲. سعیدی، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۲۳۱.

۴۳. همان، ص ۷۴.

۴۴. ابن عربی، رسائل ابن عربی، ص ۸۵.

۴۵. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۰۶.

تقویم^{۴۶} «ثُمَّ زِدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ»؛ انسان تنها هستنده‌یی است که ادعای «أنا ربكم الأعلى» کرده است. هرچندکه این ادعایی بیش نیست ولی انسان هستنده‌یی است که میتواند بسی فراتر از هستندگان دیگر به خدا نزدیک شود یا بعبارت دیگر تشبه به خدا بجوید. ولی از سوی دیگر، خود را پست شمرده و سجده بر بت و سنگ برده است و پرستیدن چیزهایی را پیش گرفته است که بسی از او پست تر بوده‌اند. از اینرو، ابن عربی میگوید که آدمی نسخه‌ دو صورت است: خدا و جهان.

ولهذا ما ادعى احد من العالم الربوبية الا الانسان بما فيه من القوة و كذلك ما احكم احد من العالم مقام العبودية في نفسه الا الانسان. فعبد الحجاره و الجمادات التي هي انزل الموجودات و اسفلها. فلا اعز من الانسان بربوبيته و لا اذل منه بعبوديته ... و من هنا يعلم انه نسخة من الصورتين: الحق و العالم.^{۴۷}

طبق شرح فصوص ابن ترکه، آدم همچنین جامع صفتهای حضرت الهی است که همان ذات و صفات و افعال است؛ خداوند آدم را به صورت خویش آفرید. وانگهی در کلمه «آدم» مراتب سه‌گانه‌یی در باب حضرت حق ملاحظه میشود: «الف» اشاره به ذات دارد؛ و «دال» دلالت بر اسما دارد که خود به صفات اشاره دارد، چرا که صفات مبدأ اسمند و بر او دلالت میکنند و «میم» متمم آن دو است و دلالت بر افعال حضرت حق دارد. از اینرو، آدم، جامع اسمای الهی است؛ صورت آدم چیزی جز صورت حضرت الهی نیست که آدم با آن ظاهر میشود بنابراین آدم مثال حضرت حق است. آدم، انسان کامل است؛ یعنی جامع جمیع اسمای الهی است که همانا صورت عالم است. آدم، صورت کامله‌یی است جامع بین جمع وجودی و تفرقه کونیه. آدم، روح عالم و عالم مسخر است و خداوند باعتبار

این جمعیت و کمال او را روح عالم قرار داد و این روح عالم، مقوم اعیان متفرقه منفصله بالذات است. طبق آیه «و سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ»^{۴۸}، هر آنچه در این عالم است، تحت تسخیر انسان است و این انسان، همان انسان کامل است^{۴۹}. انسان کامل جامع حقایق عالم و مفردات (اعیان) جزئیات عالم است. انسان کامل، مرتبه جمع ظاهر و باطن است. او روح عالم است پس عالم ظاهر است و انسان کامل که خلیفه است بحکم روحانیت خودش غایب است و محجوب است. به این معنا که انسان کامل حجاب نورانی حق است و عالم حجاب ظلمانی حق است. وجود آدم، وجوب ذاتی ندارد، با اینکه انسان کامل است؛ وجوب ذاتی فقط از آن خداوند است و وجوب از صفات ثبوتی و انحصاری حق است^{۵۰}.

استاد آشتیانی در تفسیر اینکه آدم بعنوان انسان کامل نسبت به حق بمنزله چشم حق است، با تکیه بر ماثورات ولوی آورده است:

على أذن الله الواعية و عين الله الناظرة و لسان الله الناطق^{۵۱}، باطن انسان کامل از آنجاکه منبع انوار و مرآت تجلیات رحمانی است به او وجهه ربوبی میدهد. کمالاتی که به آدم عطا شد مجموعه‌یی از کمالاتی است که در عالم است بلکه زیاده بر آن^{۵۲}.

بنا به این دیدگاه، صاحب علم تقلیدی و استدلالی (عقلی) به شئونات و جویب خداوند معرفت نمی یابد

۴۶. تین، ۴ و ۵.

۴۷. ابن عربی، فصوص الحکم، درآمد، ص ۱۵۴.

۴۸. جائیه، ۱۳.

۴۹. ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ص ۸۶۲ - ۸۶۱.

۵۰. همان، ص ۱۴۴ - ۱۴۶.

۵۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۵۱.

۵۲. همان، ص ۴۰۸ - ۴۰۷.

بلکه باید به علم ذوق و شهود توسل یابد. علم ذوق و شهود نیز خود فائض از نور صورت حق است. منظور از این صورت همان است که آدم به شکل آن خلق شده است.^{۵۳} خداوند، آدم را خلق کرد تا عین خودش را در او ببیند؛ عین او در قالب اعیان مربوط به اسماء الهی بود و در آدم متجلی گشت. اعیان اسماء الهی همان صورتهای علمیه اشیا در علم حق هستند. این اعیان به یک اعتبار همان عین حق هستند چون جمیع حقائق اسمیه در حضرت احدیت، عین ذات است و غیر او نیست. البته در مرتبه واحدیت از وجهی جمیع حقائق اسمیه عین حق نیست. پس میتوان اذعان کرد که آدم را به اعتبار اجتماع اسماء در او به نام کون جامع باید شناخت. کون بمعنای وجود عالم از آن روی که عالم است نه از آن روی که حق است. آدم میتواند جامع حقائق عالم باشد لذا کون جامع است. آدم را از این نظر انسان کامل نیز میخوانند.

آدم بدلیل این ویژگی، متصف به وجود است. آدم از حیث ذات خود معدوم است و به وجود حق موجود است. موجود بودن او سبب میشود که قابل اسرار حق شود.^{۵۴} آدم یا کون جامع را به اسم انسان و خلیفه نیز میشناسند. تسمیه او به انسان از دو جهت است؛ اگر انسان از انس مشتق باشد به این معنی است که در او جمیع اسماء به مؤانست و مقارنت رسیده اند، اگر هم از نسیان مشتق باشد به این معنی است که اشتغال او به برخی تجلیات، باعث فراموشی بعضی تجلیات دیگر است زیرا تجلیات حق بسیار مکرر و متعددند.

۲. آدم و ملائک

در فصوص، موضوع پرسش ملائک از دلیل خلقت آدم و اعتراض آنان به خلقت آدم مطرح شده است.^{۵۵} از دیدگاه ابن عربی و شارحان وی، پرسش ملائک از آن جهت قبیح بوده که مرتبه وجودی ایشان نسبت به آدم نازلتر بوده

و آنها از شأن انسان محجوب بودند.^{۵۶} ملائک دارای آن جمعیت اسمائی که آدم داشت، نبودند. برای همین، خداوند را تنها از جهت یک اسم خاص عبادت میکردند. یعنی همان اسمی که پروردگار به ایشان آموخته است؛ آدم خداوند را به جمیع اسماء عبادت میکرد. ملائکه‌یی که به شأن آدم اعتراض داشتند همانا ملائکه ملکی و ارضی بودند از جن و شیاطین و ملائکه ملکوتی و جبروتی نبودند. گویا آنها هم مترصد مقام خلافت الهی بوده اند و برای همین به آدم طعنه زدند. ملائکه باید میدانستند که مرتبه ایشان برای معرفت با شأن آدم برابری نمیکند. برای همین، آدم، ملائکه را به شأن خداوند و شأن پروردگار آگاه کرد.^{۵۷} انسان این قابلیت را دارد که خداوند را هر دم با اسماء گوناگون بخواند، چون خودش جمیع اسماء را دارا میباشد.^{۵۸} خداوند، ملائکه را توبیخ کرد از این جهت که به آدم تعریض کردند و او را آلوده به فساد و خونریزی توصیف نمودند؛ خداوند به ایشان فرمود: «إنی أعلم ما لا تعلمون»^{۵۹}. خلیفه، مظهر اسم اعظم الهی است و هر کسی که مظهر هر اسمی از اسمی حق باشد، از اسم اعظم مدد میگیرد.^{۶۰} ابلیس جزء عالم است و عالم جزء آدم است. ابلیس مظهر اسم الهی «مضل» است.^{۶۱} انسان کامل (آدم) خلیفه عظمی است ولی هر انسان

۵۳. همان، ص ۱۴۷.

۵۴. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۵۵ و ۵۶.

۵۵. همان، ص ۱۰۲ و ص ۱۲۳ - ۱۲۲.

۵۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۴۱.

۵۷. در حدیثی از امیر مؤمنان علیه السلام آمده که اسماء تعلیم شده به آدم علیه السلام شامل اسماء تمام مخلوقات بود و این دانشی خاص بود که به آدم علیه السلام اختصاص داشت؛

مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۲۴.

۵۸. پارسا، شرح فصوص الحکم، ص ۳۴ و ۳۶.

۵۹. بقره، ۳۰.

۶۰. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۷۴.

۶۱. حسن زاده آملی، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم،

ص ۶۰.

دیگری به نسبت از خلافت نصیبی دارد. بر همین اساس است که یکی سلطان میشود و تدبیر کار مملکت میکند و یکی صاحب منزل میشود و تدبیر خانه میکند. اگر سریان حق در موجودات و ظهور او در آنها به صورت صفاتش نباشد، برای عالم وجود و ظهوری نیست.^{۶۲}

انسان، قابلیت و استعداد حمل امانت الهی را دارد. این انسان، ظلوم است بر نفس خود که حمیت اوست و فناکننده ذلت خود است در ذات حق تعالی و جهول است به غیر حق. فرشتگان به اسمائی که در وجود آدم نقش شده بود آگاه بودند ولی حقایق و اعیان ثابته آن اسماء را نمیدانستند بنابراین آدم آنها را به ایشان آموخت.^{۶۳} ملائکه برای آدم نیز بمنزله قوا هستند البته قوای روحانی؛ همانطور که نفس جزئی از طریق حواس در امور خودش تدبیر میکند، نفس کلیه یا همان انسان کامل نیز از طریق ملائکه بر امور عالم مدبر است و آنها را تدبیر میکند.^{۶۴}

— آدم و ابلیس

خداوند از جهت تشریف و گرامیداشت بود که آدم را با دو دست خود آفرید. این را از جهت کمال در خلقت آدم و کاستی و نقصان در خلقت سایر مخلوقات (بویژه ابلیس) فرموده است. ابلیس از آن نظر که در مرتبه کمال وجودی نازلتر از آدم قرار داشت، نتوانست کمال جمعیت آدم و سلطانیت او را ادراک کند و سجده نکرد. ابلیس، جامع دو صورت عالم و حق نبود و لذا جامع ظاهر و باطن نبود. او مخلوق یک دست حق بود و آدم مخلوق هر دو دست. در اینجا دست بمعنای ساحت وجودی و ظهوری حق است. ابلیس فقط از یک دست خداوند نصیب داشت که آن صورت عالم بود. برای همین، صفات عالم یعنی عدمیت، اغواء و غفلت و... بر ابلیس غلبه دارند.^{۶۵} خلیفه، مظهر اسم اعظم الهی است و هر کسی که مظهر هر اسمی از اسامی حق باشد، از اسم

اعظم مدد میگیرد.^{۶۶} ابلیس جزء عالم و عالم جزء آدم است. ابلیس مظهر اسم الهی «مضل» است.^{۶۷}

۳. آدم و خلافت

یکی از ابعاد و شئون مهم انسان — که برای ابن عربی و شارحان وی بسیار چشمگیر بوده — مقام خلافت است. این مقام، هم خلافت دنیوی و هم خلافت اخروی را شامل بوده و آدم را ختم خزائن دنیوی و اخروی میداند.^{۶۸} ختم در اینجا بمعنای حفظ است و چنین مستفاد میشود که خداوند آدم را حافظ عالم قرار داده و تا وقتی هم که او در آن است این عالم محفوظ خواهد بود. افزون بر اینها، خلیفه خداوند مظهر اسم اعظم او نیز هست و خلیفه را «کون جامع» نیز میگویند زیرا جمیع اعیان موجودات دیگر در او منطوی است.^{۶۹} مطلب آخر هم اینکه در فصوص تنها اشاراتی مختصر به داستان عداوت شیطان، هبوط آدم و توبه او وجود دارد و به جزئیات این امور نپرداخته است.^{۷۰}

حکمت الهیه از این جهت به کلمه آدمیه اختصاص یافت که آدم برای خلافت مخلوق شد و مرتبه او جامع جمیع مراتب عالم است. پس آدم آینه مرتبه الهیه است و قابلیت ظهور همه اسماء را دارد.^{۷۱} عالم و آنچه را که در

۶۲. همان، ص ۶۲.

۶۳. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۶۱.

۶۴. همان، ج ۱، ص ۶۳.

۶۵. ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۴۷.

۶۶. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۷۴.

۶۷. حسن زاده آملی، ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم، ص ۶۰.

۶۸. شیرازی، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، ص ۸۴.

۶۹. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۲۹؛ خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۹۱ و ۱۲۲ و ۱۱۳.

۷۰. شیرازی، نصوص الخصوص، ص ۷۴؛ خوارزمی، فصوص الحکم، ص ۱۴۶.

۷۱. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۵۴.

آن است، صوفیه به «انسان کبیر» تعبیر میکنند. البته همه آنها مندرج در نشئت انسانی هم هست و لذا انسان را «عالم صغیر مجمل» مینامند. البته این ترتیب، جنبه برتری ندارد بلکه از نظر درجه، عالم، انسان صغیر است و آدم، عالم کبیر، زیرا خلیفه بر مستخلف خودش تقدم و استعلا دارد. این خلیفه از جای دیگر مستفیض نیست که شباهت به دیگری داشته باشد. آدم صورت نسب ذاتیه و شئون غیبیه حق بود. خداوند خودش را برای ما بوسیله ما توصیف میکند. از این نظر آدم توصیف خداوند است و در قالب نسب و اسماء در صفات که ما صورت آن هستیم. از این نظر هر کس خود را بشناسد، رب خود را شناخته است.^{۷۳}

هر یک از شئون آدم در مقام خلافت، نسبتی از نسبتهای الوهی است. البته هر شأنی دارای خصوصیتی است که آن را از دیگر خصوصیات متمایز میکند. همین سبب تکثر و تعدد در اشخاص نیز هست. یعنی تکثر در وجود علمی سبب تکثر در وجود عینی میشود.^{۷۴} آدم خلیفه بود چون مشتمل بر دو صورت حق بود. خاصیت خلیفه آن است که از هر لحاظ بر وجه مستخلف خود باشد.^{۷۵} آدم به معرفت عقلی نظری خودش نمیتواند به ادراک معانی برسد بلکه محتاج کشف الهی و فیضان نور الهی است که چشم بصیرت او جلا یابد و حجابها از جلوی او کنار رود.^{۷۶} یکی از شئون انسان کامل آن است که حافظ عالم است و خداوند به وسیله او عالم را حفظ می کند. این یکی از معانی خلافت انسان کامل است.^{۷۷}

جمع بندی

قاطبه مؤمنان به ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت، اسلام) به خدایی باور دارند که آفریننده جهان است؛ آدمی در این دیدگاه، پاره‌یی از جهان است که چون مرگ او فرارسد تن او خاک میشود و جان او در جهانی

دیگر منتظر میماند تا که رستاخیز فرا رسد و آنگاه که رستاخیز فرا رسید جان هر کس کالبدی را که در گذشته داشته است باز می یابد و آدمیان دوباره زنده میشوند، آنگاه به حساب آنان رسیدگی میشود. نیکوکاران به بهشت میروند و بدکاران به جهنم؛ بهشت و دوزخ برای هر دو گروه، جاویدان است. در این دیدگاه، نه خدا خلق است و نه خلق خدا. رابطه خدا و خلق همچون رابطه صانع و مصنوع است؛ همچون رابطه بنا و بناست. تنها تفاوتی که خدا با بنا یا معمار دارد اینست که او جهان را از هیچ ماده و طرح پیشینی نمیسازد، او صانع مبدع است، کسی پیش از او نبوده است که او یا جا پای او بگذارد.

ولی دیدگاه وحدت وجود ابن عربی بخصوص در فص آدمی چشم انداز دیگری را در برابر دیدگان ما ترسیم میکند. در دیدگاه وحدت وجود، خلق عین حق است و حق عین خلق. خالق و مخلوق، جدای از هم نیستند. عالم مخلوق، پرتو تجلی حق است؛ خود خداست که بصورت جهان نمودار شده است. ابن عربی برجسته ترین مبلغ وحدت وجود در جهان اسلام شناخته میشود. برای تفهیم و توضیح این دیدگاه عارفان تمثیلهای گوناگونی را بکار برده اند. آنان گاهی خدا را به نور تشبیه میکنند. برای نمونه، خورشید یکی بیش نیست و پرتوهای آن با خود او یکیند. پرتوهای خورشید که در واقع از خورشید جدایی ناپذیرند و رابطه‌یی ناگسستنی با او دارند، دارای شدت و ضعفند. اگر منشوری در برابر نور خورشید قرار گیرد، نور سفید یکرنگ به الوان گوناگون تجزیه میشود. در تمثیلی دیگر در همان فص نخست، ابن عربی عالم را آینه‌یی برای اسما و صفات الهی تصویر میکند و

۷۲. جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۷۵ و ۱۷۶.

۷۳. همان، ص ۱۷۸.

۷۴. ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۸.

۷۵. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۶۵.

۷۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۵۹.

آدم را آینه دیگری که صورتها و نقوش عالم در آن نمودار میگردند. بعبارت دیگر، آدم را میتوان نمودار جهان دانست و او را در برابر جهان که عالم کبیر است، عالم صغیر نامید. هرچه در عالم کبیر یافت میشود قرینه آن در عالم صغیر نیز یافت میشود. در واقع، عالم نسخه مفصل کتاب هستی است و انسان نسخه فشرده آن.

همه عالم، مظاهر تجلیات حضرت حق است؛ منظور تجلیات اسما و صفات اوست. ما خدا را با صفت‌های او ادراک میکنیم ولی ذات بیصفت دور از دسترس شناخت ماست. هرچه در عالم وجود دارد پیش از آنکه در این عالم پیدا شوند در عالم علم حق پیدا بوده‌اند. وجود آنها در آن عالم وجودی معقول و علمی است و در این عالم عینی و خارجی. ابن عربی این موجودات معقول در علم الهی را اعیان ثابتة میدانند. اعیان ثابتة همان امور کلیه یا کلیاتند در علم حق. بعبارت دیگر، اعیان ثابتة فراروند آن تجلی الهی است که در قید تعیین نیامده است؛ نقش بی نقشی است. این تجلی را ابن عربی «فیض اقدس» مینامد، و تجلی دیگر را که مایه پیدا شدن تعدد و تکثر در اعیان است «فیض مقدس» میخواند. در واقع تجلی الهی یکی بیش نیست که اگر از بالا در آن نگرسته شود فیض اقدس خوانده میشود و اگر از پایین مورد نظر قرار گیرد فیض مقدس نام دارد.

سخن آخر اینکه ابن عربی در فص آدمی برای بیان اندیشه وحدت وجود از مثال آینه بهره میبرد. او جهان آفرینش را بمثابة آینه‌بی میداند که حضرت حق در برابر آن به تماشای خود نشست است. آینه پرازنگار، تصاویر را خوب باز نمینماید. خدا برای آنکه خود را خوب مشاهده کند نیاز به جلا دارد. جلای این آینه، آدمی است. جلای آینه آن را به کمال میرساند و آینه جهان با آفرینش آدم به کمال میرسد. ابن عربی، تصویری سازوار از نظام هستی در فص آدمی بدست میدهد و مقام انسان و

انسانشناسی عرفانی خاص خود را بتصویر میکشد و بدین سان، آدم را تا مقام خلافت الهی فرا میکشد و در چشم حکیم الهی شیوه زندگی معنادار و مطابق نظم الهی را پدیدار میکند.

منابع

- آسین پالاسیوس، میگوئل، زندگی و مکتب ابن عربی، با مقدمه عبدالرحمن بدوی، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۵.
- ابن ترکه، صائن الدین، شرح فصوص الحکم، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۸.
- ابن عربی، رسائل ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۷.
- ، فصوص الحکم، ترجمه، توضیح و تحلیل، محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه، ۱۳۸۵.
- پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، بکوشش دکتر جلیل مسگرزاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، بکوشش سیدجلال الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- حسن زاده، آملی، حسن، ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.
- خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۷.
- سعیدی، گل بابا، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، زوار، ۱۳۹۲.
- شیرازی، رکن الدین، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- فخررازی، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱ م.
- فیض کاشانی، کلمات مکنونه، قم، آیت اشراق، ۱۳۹۰.
- قیصری، شرح فصوص الحکم، به اهتمام سیدجلال الدین آشتیانی انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۸۴، بیروت، ۱۴۰۳ قمری.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، محقق یوسف أسعد داغر، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۹ اق.
- ملاصدرا، شرح الأصول الکافی، ج ۱، تحقیق و تعلیق رضا استادی، باشراف آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴.
- نیکلسون، رینولد، یادداشتهایی در باب فصوص الحکم، ترجمه آوانس آوانسیان، تهران، نشر نی، ۱۳۶۶.