

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دو فصلنامه علمی جاویدان خرد

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

با همکاری: انجمن حکمت و فلسفه ایران

سال بیست و دوم • شماره دوم • پیاپی ۴۸ • پاییز و زمستان ۱۴۰۴

اعضای هیأت تحریریه:

محمد آزادپور / استاد دانشگاه ایالتی سانفرانسیسکو
مهدی امین رضوی / استاد دانشگاه ماری واشینگتن
غلامحسین ابراهیمی دینانی / استاد بازنشسته دانشگاه تهران
غلامرضا اعوانی / استاد بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
شهبین اعوانی / دانشیار بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
سعید بینای مطلق / استاد دانشگاه اصفهان
شهرام پازوکی / استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
غلامرضا زکبانی / دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی
سیدضیاء موحد / استاد بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
سیدمحمد یوسف ثانی / دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
سیدحسین نصر / استاد دانشگاه جرج واشنگتن
ویلیام چیتیک / استاد دانشگاه ایالتی نیویورک - استونی بروک
تو و مینگ / استاد دانشگاه هاروارد

اعضای مشورتی هیأت تحریریه:

نصرالله پورجوادی / استاد بازنشسته دانشگاه تهران
اکبرو ماتسوموتو / استاد دانشگاه سنت توماس اوزاکا - ژاپن
حسین معصومی همدانی / استادیار بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

صاحب امتیاز:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مدیر مسئول:

حسین واله

سر دبیر:

شهرام پازوکی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی:

هادی یساقی

بانک‌ها و نمایه نامه‌ها:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC)؛
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛
بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛
پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)
و گوگل اسکالر (Google Scholar) نمایه می‌شود.

ناشر: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (IRIP)

نشانی: تهران، خیابان نوفل‌لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، شماره ۴، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

کد پستی ۱۱۳۳۶-۱۴۸۱۶ - صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۷۱۶۶

آدرس سایت: www.javidankherad.ir پست الکترونیکی: javidankherad@irip.ac.ir

شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

«جاویدان خرد»، دو فصلنامه‌ای با دسترسی باز (به متن مقالات) است که توسط «مؤسسه پژوهشی و حکمت ایران» و با همکاری «انجمن حکمت و فلسفه ایران» منتشر می‌شود. حکمت ایرانی، فلسفه اسلامی و سایر موضوعات فلسفی از محورهای مورد پذیرش نشریه است و مقالات به زبان‌های فارسی، انگلیسی، عربی، فرانسه و آلمانی پذیرفته می‌شود. در این نشریه از سیاست داوری تخصصی دو سو ناشناس در بررسی مقالات استفاده می‌شود و همه مقالات ارسالی با نرم افزارهای مشابهت‌یاب و ابزارهای هوش مصنوعی بررسی می‌شوند تا از اصالت آنها اطمینان حاصل شده و پس از آن به دقت مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. این نشریه در بررسی و انتشار مقالات علمی با احترام به قوانین اخلاق در نشریات، تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) بوده و از آیین نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می‌نماید.

لازم است در مقالات ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر مراعات شود:

۱. دقت در تألیف مقاله

نویسنده (یا نویسندگان) مسئول نهایی محتوای کل مقاله ارسالی است. نویسندگان متعهد هستند یافته‌های خود را به طور کامل گزارش کنند و در ارائه یافته‌ها و تفسیر آنها دقت ویژه داشته باشند. مقاله باید حاوی جزئیات و منابع کافی باشد به نحوی که امکان دسترسی سایر پژوهشگران به مجموعه داده‌های یکسان جهت تکرار پژوهش وجود داشته باشد.

۲. عدم سرقت علمی

مقاله ارسالی باید تماماً حاصل تحقیق و پژوهش خود مؤلف باشد و نباید تمام یا جزئی از آن حاصل تحقیق دیگران بدون ارجاع‌دهی مناسب به منبع اصلی باشد. سرقت علمی شکل‌های گوناگونی دارد از جمله:

- الف. ثبت مقاله دیگری به نام خود.
- ب. درج نام نویسندگان و پژوهشگرانی که در مقاله نقشی نداشته‌اند.
- ج. کپی‌برداری یا تکرار بخش‌های قابل توجهی از مقاله دیگر (حتی اگر مقاله کپی شده مربوط به یکی از نویسندگان مقاله جدید باشد).
- د. طرح نتایج حاصل از پژوهش‌های دیگران به نام خود.
- ه. چاپ مکرر مقاله توسط نویسنده واحد در چند نشریه.
- و. بیان نتایج نادرست و خلاف یافته‌های علمی یا تحریف نتایج حاصل از پژوهش.
- ز. استفاده از داده‌های نامعتبر یا دست‌کاری در داده‌های پژوهش.

۳. اصالت اثر

مقاله باید کاری جدید و اصیل باشد، به طوری که حاصل مطالعات، تجربه‌ها و پژوهش‌های نویسنده یا نویسندگان باشد. در صورت استفاده از پژوهش‌های دیگران باید به آن آثار استناد شود. سرقت علمی به هر شکلی عملی غیراخلاقی و غیرقابل پذیرش است.

۴. عدم ارائه هم‌زمان مقاله

نویسنده نباید مقاله‌ای را که کل یا بخشی از آن در نشریه دیگری در حال بررسی است و یا قبلاً به مجله یا کنفرانس دیگری ارسال شده است، به این مجله بفرستد. ارائه هم‌زمان یک مقاله به چند نشریه و یا ارائه مقالات منتشر شده و یا پذیرش شده در سایر نشریات خلاف قوانین است.

۵. تضاد منافع

نویسندگان موظف‌اند هرگونه تضاد منافی را که بر نتیجه پژوهش و یا تفسیر یافته‌های آن تأثیرگذار بوده مطرح کنند، و یا اگر چاپ مقاله به عنوان احتمال ایجاد تعارض منافع سایر مؤسسات تلقی و باعث سود یا زیان آنان شود؛ باید اعلام گردد. منابع مالی حامی پژوهش نیز باید ذکر شود.

۶. دقت

اگر نویسنده‌ای متوجه اشتباه یا بی‌دقتی مهمی در اثر خود شود، موظف است مراتب را به سرعت به سردبیر مجله اطلاع داده و در فرآیند بازبینی و اصلاح مقاله همکاری نماید.

۷. حق کپی رایت

مجله جاویدان خرد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران تابع قوانین بین‌المللی (Copyright) است. هنگام استفاده از مقالات این نشریه، استناد به نام نشریه و شماره آن و نیز نام مؤلف یا مؤلفین حتماً باید انجام شود در غیر این صورت تخلف از قانون مذکور خواهد بود. اجازه‌نامهٔ مشترکات خلاقانه: ارجاع + غیر تجاری + بدون اشتقاق

Creative Commons license: BY-NC-ND

نکات مهم:

- * ارجاع‌دهی و فهرست نویسی مقالات مجله براساس استاندارد نسخه نهایی APA می‌باشد.
- * برای تنظیم متن مقاله حتماً از قالب پیش‌نویس که در سامانه نشریه بارگذاری شده است استفاده شود.
- * مقالات نشریه جاویدان خرد به صورت رایگان (OpenAccess) از سایت نشریه قابل دریافت است.
- * توضیحات و راهنمایی بیشتر برای نویسندگان و خوانندگان محترم در سامانه نشریه قابل دستیابی و استفاده است: www.javidankherad.ir

فهرست

ابن عربی: جایگاه و اهمیت او در ایران | ۹

شهرام پازوکی

جبر یا اختیار؟ از منظر مکتب «ابن عربی» و پیروان آن | ۲۳

علی افضلی

ابن عربی و اشاعره: مسئله جبر و اختیار | ۶۵

محمد عیسی جعفری

ریختاشناسی تطبیقی تجلی الهی در تحلیل ساختاری «شجره‌الکون» ابن عربی و «درخت حیات»

قبالایی | ۹۵

مسعود حاجی‌ربیع

خوانش آموزه‌های ابن عربی پیرامون انسان، ماه و آیینه در فالنامه تهماسبی | ۱۱۹

محمدکاظم حسنونده، محسن کرمی

از شیخ اکبر تا شیخ کبیر (تبیین وحدت وجود در رساله التسویه بین الافاده و القبول) | ۱۴۷

ملیحه معلم

تجلی نظریه انسان کامل ابن عربی در رمان معاصر عربی (مطالعه موردی رمان جبل قاف و موت

صغیر) | ۱۷۷

علی پیرانی شال، زهرا ایزدی، اعظم بیگدلی

تحقیقی در نسبت احدیت با الوهیت از دیدگاه ابن عربی | ۲۰۱

مریم السادات نوابی قمصری

شرّ ساختاری و تأنیث: مطالعه‌ای تطبیقی در بازنمایی زنانگی از سنت عرفانی کلاسیک تا

مکتب ابن عربی | ۲۲۳

فاطمه میررحیمی

بررسی دلالت‌های علم الحروف در اندیشه ابن عربی و تیتوس بورکهارت | ۲۵۳

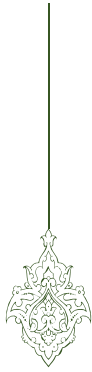
محمدجواد ادبی

تحلیل تأثیر عرفان و حکمت شیعی ابن عربی در مثنوی "بحرالاسرار" | ۲۸۵

مینا خادم الفقرا

Table of Contents

| | |
|--|------------|
| Ibn Arabi: His Status and Importance in Iran | 9 |
| Pazuki, Shahram | |
| Here is the English translation of the abstract: "Determinism or Free Will? From the Perspective of Ibn 'Arabi's School and His Followers" | 23 |
| Afzali, Ali | |
| Ibn Arabi and the Ash'arites: The Issue of Predestination and Free Will | 65 |
| Ja'fari, Mohammad 'Isa | |
| Comparative Morphology of Divine Manifestation in the Structural Analysis of Ibn Arabi's "Tree of the Universe" and the Qabalite "Tree of Life | 95 |
| Haji Rabie, Masoud | |
| A Reading of Ibn 'Arabi's Teachings on the Human, the Moon, and the Mirror in the Falnāmeḥ-ye Tahmāsbī (9th Century AH) (Case Study: The Illustration of the Splitting of the Moon) | 119 |
| Hasanvand, Mohammad Kazem karami, Mohsen | |
| From the Sheikh Akbar to Sheikh Kabir: Elucidating the Unity of Existence (wahdat al wujud) according the Treatise 'Risalat al-Taswiya Bayn al-Ifada wa al-Qabul'" | 147 |
| Moallem, Malihe | |
| The Manifestation of Ibn Arabi's Theory of the Perfect Human in Contemporary Arabic Fiction (A Case Study of the Novels Mount Qaf & Small Death) | 177 |
| Pirani Shall, Ali Izadi, Zahra Bigdeli, Azam | |
| A Study on the Relationship Between One-only-ness and Divinity in the view of Ibn 'Arabi' | 201 |
| Navvabi Ghamsari, Maryam Sadat | |
| Structural Evil and Ta'nīth: A Comparative Study of the Representation of Femininity from Classical Sufi Tradition to the School of Ibn 'Arabi' | 223 |
| Mirrahimi, Fatemeh | |
| I wrote these words as such so that the other cannot tell A study of the implications of the science of letters in the thought of Ibn Arabi and Titus Burckhard | 253 |
| Adabi, Mohammad Javad | |
| Analysis of the Influence of Shiite Sufism and Wisdom of Ibn Arabi in the Mathnavi "Bahr al-Asrar" | 285 |
| Khademolfoghara, Mina | |
| The Reciprocity of 'Influence' and the Five Presences: Jāmī's Golden Chain and Ibn al-'Arabi's Bezels of Wisdom | 311 |
| Kavianifar, Farinaz | |
| The Unfolding of Beauty: The Concepts of Mercy, Covering, and Adornment in Ibn 'Arabi Thought | 327 |
| Kandemir, Müberra | |

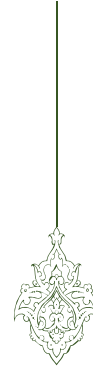


یادداشت سردبیر

به نام آن که جان را حکمت آموخت چراغ دل به نور جان بر افروخت

مجموعه مقالات مندرج در این شماره جاویدان خرد ویژه‌نامه ابن عربی است و مشتمل است بر گزیده‌ای از مقالات قرائت‌شده در همایش بین‌المللی «معی‌الدین ابن عربی: میراث او و اهمیت آن در جهان معاصر» که طی دو روز ۲۰ و ۲۱ آذر ماه سال ۱۴۰۲- در محل مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به صورت حضوری و مجازی به زبان‌های فارسی، انگلیسی و عربی برگزار شد. موضوع برگزاری همایشی درباره ابن عربی و میراث او در سال ۱۴۰۰ پیشنهاد شد و از همان ابتدا کمیته علمی و اجرایی آن با حضور برخی اساتید دانشگاه‌های ایرانی و خارجی تعیین شد ولی با چندین بار افت و خیز امکان انجام آن تا سال ۱۴۰۲ میسر نشد و به تأخیر افتاد. البته در این فاصله، چهار کارگاه آموزشی، مربوط به موضوع همایش، به شمار تقریبی سه تا سی جلسه، با مدرسی آقایان دکتر رضا فیض، دکتر بابک عالیخانی و دکتر اسماعیل رادپور و جلسات نقد و بررسی کتاب تشکیل شد. با اعلام برگزاری همایش و فراخوان عمومی شرکت در آن، چکیده مقالات بسیاری درباره وجوه متفاوت تعالیم ابن عربی و میراثش از داخل و خارج کشور دریافت شد که از میان آنها، پس از بررسی و تأیید نهایی توسط داوران علمی، تعدادی برای سخنرانی در همایش انتخاب و در بخش‌های مختلف صبح و عصر قرائت شد.

پس از چندی قرار شد که یک شماره جاویدان خرد به درج منتخبی از مقالات همایش اختصاص داده شود، لذا از سخنرانان همایش و دیگر نویسندگان مقالات دعوت شد که نوشته خود را به صورت مقالات علمی پژوهشی منطبق با شیوه‌نامه جاویدان خرد تدوین و ارسال کنند، ولی متأسفانه در فرصت تعیین شده فقط تعدادی از نویسندگان مقالات منتخب، این درخواست را اجابت کردند، و لذا امکان درج برخی دیگر از مقالات ارزشمند همایش میسر نشد. امید است که آنها نیز در شماره‌های دیگر جاویدان خرد منتشر شوند. در خاتمه، لازم است از همکاران برگزارکننده همایش و همچنین دوستانی که در تهیه این شماره جاویدان خرد مساعدت کردند، سپاسگزاری کنم.



Editor's Note

In the name of Him who taught the soul wisdom,
And kindled the lamp of the heart with the light of the spirit.

The collection of articles presented in this issue of *Javidan Kherad* (Perennial Philosophy) is a special number dedicated to Ibn Arabi. It comprises a selection of papers presented at the international conference titled “Muhyiddin Ibn Arabi: His Legacy and Its Significance in the Contemporary World,” which was held over two days on December 11 and 12, 2023 (20-21 Azar 1402 A.H.S.) at the Iranian Institute of Philosophy. The event was conducted both in person and virtually, featuring presentations in Persian, English, and Arabic.

The proposal to organize a conference on Ibn Arabi and his legacy was first introduced in 2021 (1400 A.H.S.). From the outset, a scientific and executive committee was formed, including esteemed professors from both Iranian and international universities. However, due to various fluctuations and challenges, the event was delayed and eventually realized in 2023. During this interval, four educational workshops related to the conference themes-ranging from approximately three to thirty sessions each-were held under the instruction of Dr. Reza Feyz, Dr. Babak Alikhani, and Dr. Esmail Radpour, alongside several book review and critique sessions.

Following the announcement and the public call for papers, numerous abstracts exploring different facets of Ibn Arabi’s teachings and legacy were received from within the country and abroad. After a final review and approval process by the scientific referees, a number of these were selected for oral presentation and delivered during the various morning and afternoon sessions of the conference.

Subsequently, it was decided that an issue of *Javidan Kherad* be dedicated to publishing a selection of the conference papers. Consequently, speakers and authors were invited to submit their manuscripts as full research articles in accordance with the journal’s editorial guidelines. Unfortunately, due to the tight deadline, only a portion of the selected authors were able to respond to this request; thus, it was not possible to include all the valuable papers from the conference in this current issue. We hope that the remaining papers will be published in future editions of the journal.

In conclusion, I would like to express my sincere gratitude to the conference organizers and all the colleagues and friends who assisted in the preparation and publication of this issue of *Javidan Kherad*.

Ibn Arabi: His Status and Importance in Iran

Pazuki, Shahram

Editor-in-Chief and Professor at the Iranian Institute of Philosophy.

ABSTRACT

This paper examines the unique status of Muhyiddin Ibn Arabi, famously known as "Al-Shaykh al-Akbar" (The Greatest Master), within the intellectual and Sufi mystical landscape of Iran, with a particular focus on the contemporary era. Ibn Arabi has been the most influential Sufi mystic in the Islamic world, and specifically in Iran; his works have transcended the intellectual boundaries of numerous thinkers, profoundly impacting philosophers, theologians, and jurists alike. Consequently, while one group has elevated his stature to the title of "Muhyiddin" (The Reviver of Faith), another group has accused him of error and even heresy, dubbing him "Mumit al-Din" (The Destroyer of Faith).

The widespread reception of Ibn Arabi in Iran is best understood in comparison to his compatriot and contemporary, Ibn Rushd (Averroes). While Ibn Rushd's Aristotelian rationalism took root in the Islamic West (Andalusia) and served as a precursor to Western modernity, it was Ibn Arabi's Sufi mystical-intuitive thought that resonated in Iran, intertwining with Shi'a traditions and Sadraean philosophy. Renowned commentators such as Sayyid Haydar Amuli and Shah Nimatullah Wali sought to demonstrate and even expand upon the compatibility of his core doctrines (such as the Unity of Being and the Perfect Man) with Shi'a esoteric teachings.

Furthermore, this article addresses the critiques and challenges surrounding Ibn Arabi, which are classified into four general categories: 1) Religious critiques (concerning issues like the Unity of Being and Pharaoh's faith at the time of death); 2) Shi'a theological and jurisprudential critiques (theologically regarding the infallibility of prophets and perceived anti-Shi'a sentiments, and jurisprudentially concerning issues like takattuf-folding hands-in prayer); 3) Modern intellectual and literary critiques (such as accusations of plagiarism, linguistic ambiguity, and phantasmagoric speculation); and 4) Political critiques (the so-called link between his doctrine of Wilayah and the contemporary theory of Wilayat-e Faqih). The third and fourth categories, which are largely modern and specific to contemporary Iran, constitute the primary focus of this article's analysis and critique.

Ultimately, the author emphasizes that understanding Ibn Arabi necessitates an acquaintance with his internal logic and symbolic mystical language, as well as an "inner dialogue" with him. Ibn Arabi's views and expressive style cannot be judged or measured through the lens of modern thought; indeed, his perspective on language is fundamentally opposed to that of analytic philosophers. In any event, Ibn Arabi is not merely a historical figure; his presence in contemporary Iranian literature, art, philosophy, and even politics remains vibrant and provocatively challenging.

Keywords: Ibn Arabi: Commentators and Critics, Mysticism and Analytic Philosophy, Literary and Political Critique of his Works, Ibn Arabi and Persian Literature, Sympathetic Dialogue (Inner Resonance) with Ibn Arabi.

Received: 2026/01/27 - Received in revised form: 2026/04/27 - Accepted: 2026/05/15 - Published online: 2026/06/02

□ Pazuki, Shahram (2026). Ibn Arabi: His Status and Importance in Iran, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 9-22.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.584768.1890>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Muhyiddin Ibn Arabi: His Status and Significance in Iran

Muhyiddin Ibn Arabi is undeniably the most influential mystic Sufi in the Islamic world, and particularly in Iran, having remained a subject of both profound acceptance and fierce rejection by Muslim scholars (Ulama). This dialectic is reflected in the contradictory titles bestowed upon him, ranging from "*Al-Shaykh al-Akbar*" (The Greatest Master)—signifying his supreme status among his disciples—to "*Mumit al-Din*" (The Destroyer of Faith), a term used by jurists (Fuqaha) and theologians to express their vehement opposition to his views.

Despite being a native of Andalusia in the western Islamic world, Ibn Arabi attained an eminent position in Iran. In this regard, a comparison between the intellectual trajectories of Ibn Arabi and Ibn Rushd (Averroes) is noteworthy. Ibn Rushd represented Aristotelian rationalism; while his influence on European philosophy and religion led to the school of "Latin Averroism" and ultimately served as a precursor to Western modernity, he was not welcomed by any Iranian philosopher—not even Mulla Sadra. Conversely, Ibn Arabi, through his mystical approach, permeated the hearts and minds of Iranian Sufi masters and philosophers. This influence was so profound that out of approximately 130 commentaries written on his magnum opus, *Fusus al-Hikam*, a significant portion—around 40—was authored by Iranian scholars.

Another facet of his significance lies in his impact on the elucidation of Shi'a esoteric teachings. Sufi mystics such as Sayyid Haydar Amuli and Shah Nimatullah Wali endeavored to demonstrate that the reality of Sufism is identical to that of Shi'ism, arguing that shared concepts such as the "Perfect Man" and "Walayah" (Divine Guardianship) can only be truly comprehended through mystical works. Philosophically, the great Iranian thinker Mulla Sadra was profoundly influenced by Ibn Arabi's mystical system while formulating his "Transcendent Theosophy" (*al-Hikmah al-Muta'aliyah*). Furthermore, Ibn Arabi's influence on the evolution of Sufi Persian literature and the emergence of a specific, novel style of Persian mystical prose is undeniable.

Nevertheless, due to this pervasive intellectual influence, Ibn Arabi's views and works have faced severe assaults from both Sunni and Shi'a exoteric scholars. These critiques can be broadly categorized into four types:

1. **Religious and Dogmatic Critiques:** Issues such as the "Unity of Being" (*Wahdat al-Wujud*), the salvation of Pharaoh at the moment of death, and the transcendent unity of religions.
2. **Sectarian (Shi'a) Critiques:** Issues concerning the Prophetic succession, the infallibility of certain prophets, and jurisprudential discrepancies (such as the permissibility of *takattuf*-folding hands-during prayer).
3. **Literary and Intellectual Critiques:** In contemporary Iran, some academic scholars employing "historical criticism" have accused him of uncredited adaptation (plagiarism) from works like Al-Ghazali's *Ihya' Ulum al-Din*. Others, operating within the framework of analytic philosophy, label his mystical language as vague and mysterious, while some argue that his teachings—unlike those of the early Sufi masters—create a barrier to connecting with the general public.
4. **Political Critiques:** Within the Iranian political sphere, some critical intellectuals believe the roots of the theory of "*Wilayat-e Faqih*" (Guardianship of the Islamic Jurist) should be traced back to Ibn Arabi's doctrine of "*Walayah*," arguing that this theory has hindered the realization of true democracy in Iran.

This article examines and evaluates the last two aforementioned criticisms within the context of contemporary Iran, seeking to demonstrate the unjustifiable nature of these objections and the context of their emergence. Most significantly, it highlights the fundamental difference between Ibn Arabi's "allusive and symbolic" language and the definition of language within analytic philosophy. While analytic philosophy seeks clarity and precise definitions of terms, Ibn Arabi utilizes a language of "allusion" (*isharah*) and "hermeneutics" (*ta'wil*). From his perspective, words are manifestations of existential realities.

A related theme is the distinct mystical style of Ibn Arabi's works, which translate the spiritual realizations he attained on the path of knowledge. It is unjustified to judge the status and mysticism of such figures through the lens of literary formalism. Therefore, his spiritual path cannot be equated with the "path of love" associated with Rumi. Although the



passionate, poetic style of Rumi differs from the technical, prose-heavy style of Ibn Arabi, many Sufi themes in the *Mathnawi* are essentially the same thoughts articulated by the Greatest Master. This is exemplified by Fakhr al-Din Iraqī, who, under the influence of *Fusus al-Hikam*, expressed these doctrines in the passionate Persian language of his *Lama'at*.

The article concludes that Ibn Arabi cannot be judged by the literary, analytical, historical, or political standards dominant in modern thought. He established an Sufi intellectual system that makes it impossible to ignore his works within Iranian mysticism, culture, art, and literature. The new academic waves of opposition to him in Iran are themselves evidence of the vitality and unparalleled significance of his ideas. To understand him, one must return to his Sufi mystical foundations and judge him accordingly. Anyway, one must not forget that Ibn Arabi is an essential and inseparable part of the intellectual and Sufi mystical identity of contemporary Iran.

References

- Ibn 'Arabi, Muḥyī al-Dīn (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, 4 vols. Beirut: Dār Ṣādir.
- Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad (1983). *Manāqib al-Ārifīn*, edited by Tahsin Yazıcı, Tehran: Donyā-ye Ketāb.
- Āshiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn (2008). Introduction to *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* by Fārābī, edited by Muḥammad Malakī, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1975). *Naṣṣ al-Nuṣṣ fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, edited by 'Uthmān Ismā'īl Yahyā and Henry Corbin, Tehran: Iran-France Institute.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1989). *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, edited by 'Uthmān Ismā'īl Yahyā and Henry Corbin, 2nd ed., Tehran: Iran-France Institute.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (2006). *Al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khaḍḍam fī Ta'wīl Kitāb Allāh al-'Azīz al-Muḥkam*, edited with an introduction by Mūsawī Tabrīzī, Qom: Nūr 'Alā Nūr Cultural Institute.
- Bukhārā (2007). "Report on the Night of Ibn 'Arabi", No. 62, Tehran.
- Jahāngīrī, Muḥsin (1996). *Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabi: The Prominent Figure of Islamic Mysticism*, 4th ed., Tehran: University of Tehran Press.
- al-Ḥammād, Ziyād b. 'Abd Allāh (2011). *Al-'Alāqa bayn al-Mutaṣawwifa wa al-Imāmiyya*, Riyadh.
- Razavī, Murtaẓā (2011). "Ibn 'Arabi's Critique in the Mirror of Fuṣūṣ", *Sumāt Journal*, Year 2, No. 6, Fall/Winter.
- Shāh Ni'mat Allāh Walī, Sayyid Nūr al-Dīn (1978). *Rasā'il-e Ḥaḍrat Sayyid Nūr al-Dīn Shāh Ni'mat Allāh Walī*, compiled by Javād Nūrbakhsh, Tehran: Ni'matullāhī Khānaqāh.
- 'Iraqī, Fakhr al-Dīn (1984). *Lama'at*, edited with an introduction by Muḥammad Khwājavi, Tehran: Mowlā Publications.
- Ghaffārī, Ḥusayn (2012). *Jedāl bā Mudda'ī*, Tehran: Ḥikmat Publications.
- Qazvīnī, Mullā 'Abd al-Nabī (2011). *Tazkireh-ye Meykhāneh*, edited by Aḥmad Golchīn Ma'ānī, Vol. 7, Tehran: Eqbāl Publications.
- Kadīvar, Muḥsin (1999). *Ḥokūmat-e Velā'ī*, Tehran: Nay Publications.
- Muṭaḥharī, Murtaẓā (2011). *Kolliyāt-e 'Ulūm-e Islāmī* (Section 4: Mysticism), Vol. 14, Tehran: Ṣadrā Publications.
- Malekīān, Moṣṭafā (2014). "On the Good Deed of a Monotheist and Critique of Ibn 'Arabi", in *Bā Qāfeleh-ye Shog* (Festschrift for Dr. Moḥammad 'Alī Movaḥḥed), edited by Moḥammad Ṭāher Khosrowshāhī, Tabriz.
- Montazerī, Āyatollāh Ḥosayn 'Alī (2003). "The Open Chapter of Ijtihād", in *Andar Bāb-e Ejtehād*, edited by Sa'īd 'Adālat-Nejād, Tehran: Ṭarḥ-e now.
- Movaḥḥed, Moḥammad 'Alī (2006). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Persian translation, introduction), Tehran: Kārnameh Publications.
- Vakīlī, Moḥammad Ḥasan (2019). *Muḥyī al-Dīn: The Pure Shi'a*, Mashhad: Institute for Strategic Studies of Islamic Sciences and Culture.

Let me know if you need a specific format (e.g., Chicago, APA, and MLA) or further assistance.

ابن عربی: جایگاه و اهمیت او در ایران

شهرام پازوکی

سردبیر و استاد فلسفه و عرفان موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

چکیده

این نوشتار به بررسی جایگاه منحصر به فرد محی الدین ابن عربی، ملقب به «شیخ اکبر»، در فضای فکری و عرفانی ایران، به ویژه ایران معاصر، می‌پردازد. ابن عربی تأثیرگذارترین عارف در جهان اسلام و به ویژه ایران بوده است، به طوری که آثار او مرزهای آرای متفکران بسیاری را درنور دیده و فیلسوفان، متکلمان و فقیهان بسیاری را تحت تأثیر قرار داده است. به همین جهت، در حالی که گروهی شأن او را تا حد لقب «محی الدین» بالا برده‌اند، گروهی دیگر وی را به تخطئه و حتی کفر متهم کرده و «ممیت الدین» نامیده‌اند.

پذیرش گسترده ابن عربی در ایران را می‌توان در مقایسه با هم‌وطن و معاصر او «ابن رشد» بهتر دریافت؛ در حالی که تفکر عقلی مشرب ارسطویی ابن رشد در غرب جهان اسلام (اندلس) ریشه دواند و از تمهیدات ظهور مدرنیته در غرب شد، در ایران ابن تکر شهودی - عرفانی ابن عربی بود که با سنت‌های شیعی و فلسفه صدرایی گره خورد. شارحان بزرگی همچون سید حیدر آملی و شاه نعمت‌الله ولی تلاش کردند موافقت آموزه‌های او (مانند وحدت وجود و انسان کامل) و تعالیم باطنی شیعی را نشان دهند و حتی آن را شرح و بسط دهند.

این مقاله همچنین به نقدها و چالش‌های پیرامون ابن عربی می‌پردازد که در چهار دسته کلی تقسیم می‌شوند: ۱. انتقادهای دینی (مواردی نظیر وحدت وجود و ایمان فرعون هنگام مرگ)؛ ۲. انتقادهای کلامی و فقهی شیعه (کلامی مانند عدم اعتقاد به عصمت انبیا و شیعه‌ستیزی و فقهی مثل جواز تکتف در نماز)؛ ۳. انتقادهای ادبی و روشنفکری معاصر (مثل اتهام انتحال، زبان مبهم و خیال‌پردازی)؛ ۴. انتقادهای سیاسی (ارتباط آموزه ولایت او با نظریه ولایت فقیه در دوران معاصر). اکثر دسته سوم و چهارم این انتقادات جدید و مربوط به ایران معاصر است و همین دسته است که در این مقاله مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

در نهایت، نویسنده مقاله تأکید می‌کند که فهم ابن عربی نیازمند آشنایی با منطق درونی و زبان نمادین عرفانی، و هم‌سخنی با اوست. آرای ابن عربی و زبان بیانش را نمی‌توان براساس تفکر مدرن سنجید و درباره‌اش داوری کرد. نگاه وی به زبان کاملاً برخلاف فیلسوفان تحلیلی است. به هر تقدیر ابن عربی صرفاً یک شخصیت تاریخی نیست، بلکه حضور او در ادبیات، هنر، فلسفه و حتی سیاست معاصر ایران همچنان زنده و چالش برانگیز است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی؛ شارحان و منتقدانش، عرفان و فلسفه تحلیلی، نقد ادبی و سیاسی آثارش، ابن عربی و ادب فارسی، هم‌سخنی با ابن عربی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۱۳

□ پازوکی، شهرام (۱۴۰۴) ابن عربی: جایگاه و اهمیت او در ایران، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۹-۲۲.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.584768.1890>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

ابن عربی بی هیچ تردیدی پر نفوذترین عارف در جهان اسلام به خصوص در ایران است. جایگاه وی در عالم اسلام آن چنان رفیع است که غالب عالمان مسلمان، از فیلسوف و متکلم و حتی فقیه، خود را بی نیاز از خواندن آثارش ندیده‌اند و چون به اثبات یا انکار و اشکال تحت تأثیرش قرار گرفته‌اند، احیاناً مجبور شده‌اند که درباره آراء و عقایدش به رد و قبول اظهارنظر کنند یا سرگردان بمانند.^۱ گروهی به تجلیل و تعظیم او را ستودند تا آنجا که به "شیخ اکبر" یا "محبی الدین" ملقب شد و گروهی هم تخطئه و سرزنش، تقبیح و بلکه تکفیرش کردند تا آن حد که به جسارت "ممیت الدین" خوانده شد.^۲ گروهی هم در آرا و عقایدش حیران و متوقف مانده و تکلیف او را به خدا سپرده‌اند.^۳

علمای ظاهری - به اصطلاح "علمای رسوم" - سنی او را به دلیل موافقت آموزه‌های اصلی اش با شیعیان، شیعی مذهب و رافضی و علمای ظاهری شیعه او را به دلیل مخالفت با بعضی اعتقادات شیعی و اقوالش، سنی و حتی ضد شیعه معرفی کردند. فهم آراء باطنی در برخی احادیث عرفانی منقول از ائمه که متضمن تعالیم اصولی شیعه، مثل موضوع ولایت و انسان کامل، هستند و مشایخ صوفیه به شرح و بسط آنها پرداخته‌اند، دشوار و بلکه ناممکن است. در این میان سهم و تأثیر آثار مشایخ ایرانی همچون سعدالدین حمویه تا شاه نعمت‌الله ولی و سید حیدر آملی^۴ کاملاً مشهود است.

اما بی هیچ تردیدی تأثیر تعالیم او و پیروانش بیش از همه بر تفکر عرفانی و حکمی و ادب فارسی - نظم و نثر - در ایران بود و از این حیث در کنار مولانا و مثنوی اش مقام و اعتبار یافت. شارحان اولیه فصوص - مثل قونوی، جندی، عراقی - همه ایرانی بوده‌اند و بیشترین شرح و تعلیقه بر فصوص را ایرانی‌ها نوشته‌اند که به نظر برخی محققان از قریب به ۱۳۰ شرح موجود عمدتاً به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی، دست کم چهل شرح متعلق به مشایخ ایرانی است.^۵

موطن ابن عربی غرب عالم اسلام یعنی اندلس بود ولی به شرق آن آمد. او خود می‌گوید قصدش در رفتن به شرق ناشی از دستور و امری است که در رؤیایی از عرش الهی می‌بیند. ابن عربی در شرق باقی ماند و اگرچه هیچ‌گاه به ایران نیامد ولی تعالیمش به واسطه وارثش قونوی به تدریج در طی یک قرن آن چنان در دل و جان مشایخ

۱. بنابر قول مرحوم استاد آشتیانی، هیچ کتابی در عالم اسلام به اندازه فصوص الحکم، مورد توجه و اقبال قرار نگرفته و شرح و تفسیر نشده و در تأیید و قبول مسائل آن و رد و اشکال بر آن بحث نشده. به نظر وی، از این حیث فقط کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی است که بیش از فصوص بر آن شرح و تعلیق و تفسیر نوشته‌اند (مقدمه شرح فصوص الحکمة فارابی، آشتیانی سید جلال‌الدین، ص ۱۳). مرحوم استاد مطهری نیز در این باره می‌گوید هیچ‌کس به اندازه محیی‌الدین درباره‌اش متناقض اظهار نظر نشده است. بعضی او را ولی کامل و قطب الاقطاب می‌خوانند و بعضی دیگر تا حد کفر تزلزلش می‌دهند. گاهی "ممیت‌الدین" و گاهی "محبی الدین" می‌خوانند (کلیات علوم اسلامی، مرتضی مطهری، بخش چهارم: عرفان، ج ۱۴، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۹۰).

۲. عثمان یحیی در مقدمه تصحیح خویش و هانزی کرین از شرح فصوص سید حیدر آملی، به نام نص النصوص فی شرح الفصوص (تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۴) صاحبان آرا و فتاوی را که تا زمان او درباره فصوص شده است به ترتیب تاریخی از قرن هفتم تا نهم ذکر کرده و در مجموع از ۱۳۸ تن از علمای اهل سنت که در جرح کتاب فصوص و صاحب آن نظر داده‌اند و از ۴۲ نفر که از قرن هفتم تا قرن یازدهم هجری در دفاع و تعدیل فصوص و صاحب آن سخن گفته‌اند، نام می‌برد.

۳. این تقسیم بندی ای است که در کتاب مشروح و جامع محیی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، مرحوم دکتر محسن جهانگیری (ج ۴، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵) کرده است.

۴. صراحت آثار سید حیدر آملی در این باره بسیار برجسته است. او در کتاب جامع الأسمار و منبع الأنوار خویش پیوند بلکه اتحاد تصوّف و تشیّع را اثبات کرده و در کتاب نصّ النصوص فی شرح الفصوص موافقت آرای ابن عربی را با معارف باطنی شیعه نشان داده است.

۵. مطابق اسامی نویسندگان شرح‌ها و تعلیقات بر فصوص الحکم که عثمان یحیی در مقدمه نصّ النصوص فی شرح الفصوص آورده است.



صوفیه ایران جای گرفت و آن را شرح و بسط و نشر دادند که قابل قیاس با هیچ عارف دیگر نیست. جایگاه ابن عربی و کتاب مشهور او فصوص الحکم در دل مشایخ ایرانی تصوف را می‌توان به نیکی از زبان شاه نعمت‌الله ولی شنید که خود در زمره مشاهیر بزرگان طریقت و عارفانی است که در آثارش از تعبیر و اصطلاحات ابن عربی فراوان استفاده کرده و سه رساله مختصر به زبان فارسی در شرح و تعلیقه بر فصوص الحکم و یک رساله در شرح ابیات آن نوشته است.^۱ او در نسبت معنوی خویش با شیخ اکبر می‌گوید:

کلمات فصوص در دل ما چون نگین در مقام بنشست
از رسول خدا رسید به او باز از روح او به ما پیوست^۲

در جای جای نوشته‌های عارفان و حکما و شاعران ایرانی می‌توان آثار و نشانه‌های ابن عربی را پیدا و پنهان یافت. از این جهت، شاید بتوان او را با فیلسوف معاصر و هم‌وطنش ابن‌رشد مقایسه کرد که ابن‌عربی او را در آستانه جوانی دیده و با هم گفتگویی کرده حتی در مراسم تشییع پیکرش به شرحی که خود می‌دهد شرکت کرده بود^۳، ولی ابن‌رشد مورد اعتنای حکمای ایرانی قرار نگرفت.

نکته مهم آن‌که نوع تفکر ابن‌رشد چنان بود که در غرب ماند و تخمش کاشته شد و شرح و بسط داده شد و در سیر فلسفه در غرب تأثیر بسیار گذارد چنانکه مکتبی در اروپا در قرون وسطای متأخر به تبع آرای او و شاگردانش به نام مکتب "ابن‌رشدی‌های لاتین"^۴ حاصل شد و این خود از معدّات پیدایش تفکر مدرن^۵ گردید؛ اما هیچ تأثیری در سیر حکمت و فلسفه در ایران نداشت، چون به طبع و مذاق فکری ایرانیان خوش نیامد تا آن‌جا که فیلسوفی مثل ملاصدرا که به متفکران بسیاری در عالم اسلام، به تلویح یا تصریح، اشاره و به آن‌ها استناد می‌کند، هیچ جایی در نظام فلسفی‌اش برای ابن‌رشد قائل نشد و اشاره صریحی به او نکرد و ذکری از او در میان نیاورد، ولی تعالیم و آرای ابن‌عربی و شاگردانش آن‌چنان در آراء ملاصدرا اثر کرد که می‌توان ملاصدرا را شارح و مبیین و مفسر فلسفی آرای عرفانی ابن‌عربی انگاشت.

همین رونق فکری و عمق تعالیم عرفانی ابن‌عربی موجب شد که همواره در معرض رد و طعن و جرح آرا و آثار و طریقه فکری‌اش قرار گیرد. انتقادات و اعتراضاتی که بر ابن‌عربی و آثارش شده چند نوع است و بیشتر عمومی و برخی به طور خاص از جانب علمای شیعه و بر وفق آن مذهب است، که در اینجا به اهمّ آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. انتقادهای دینی مثل: قول به وحدت وجود، حلول و اتحاد، وحدت ادیان، تفضیل ولایت بر رسالت، ایمان فرعون به هنگام مرگ، نجات جمیع ملل از عذاب و انقطاع عذاب.
۲. انتقادهای کلامی شیعی مثل: اعتقاد به جبر، عدم اعتقاد به عصمت انبیاء، به‌طور خاص نوح و ابراهیم.
۳. انتقادهای مذهبی شیعی مثل: شیعه‌ستیزی و اشعری بودن.

۱. رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی، به سعی دکتر جواد نوربخش، ج ۴، ۲، تهران، خاتمه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۷، ص ۴۳۷.

۲. همان، ص ۴۳۷.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة، بی تا، ج ۴، بیروت: دار صادر، ج ۱، ص ۱۵۴ - ۱۵۳.

4. Latin Averroists

3. modernity

۴. انتقادهای فقهی شیعی: عجیب‌تر از همه، عدم رعایت ظواهر شرع، رفتار خلاف احکام شرع مطابق مذهب جعفری مثل: جواز گفتن آمین بعد از خواندن سوره حمد یا جواز تکتف (قرار دادن دست روی دست در نماز).

این‌گونه نقدها جدید نیست و از قدیم از جانب مخالفان تصوف و عرفان به‌طور مطلق و عام، هم از جانب علمای سنی و هم شیعه، فراوان گفته و نوشته شده است، و البته در پاسخ به آن‌ها، به‌خصوص نقدهای دینی و مذهبی نیز رساله‌ها و کتاب‌های بسیاری در عالم اسلام و در چند دهه اخیر در ایران نیز، پس از انقلاب، به جهات فضای دینی حاکم و رونق یافتن نسبی آثار ابن عربی هم در حوزه و هم دانشگاه نوشته و بعضاً گفته شده^۲ این نقدها عموماً هر یک برگرفته از دیگری است و ظاهراً مقصود اصلی برخی منتقدان فقط نقد و حذف او از فضای تفکر دینی ایران بوده است. اما ایرادها و نقدهای جدیدی که بیشتر از جانب غیر علمای دین در چند دهه اخیر - عمدتاً ادیبان و برخی از روشنفکران در ایران که عموماً گونه‌ای علاقه عرفانی و البته بیشتر ادبی به ادب فارسی و هنر در ایران دارند- عنوان شده، به این قرار است^۳:

۱. نقل، اخذ و اقتباس اقوال دیگر عارفان بدون ذکر منبع (انتحال) مثلاً از کتاب احیاء علوم الدین غزالی.
۲. تأویلات بی‌مبنا و متکلفانه بدون ضابطه. البته این ایراد را پاره‌ای از قدما نیز گفته بودند.
۳. اخذ واقعیت‌های وجودی از واقعیت‌های زبانی مثل تسمیه کلمه انسان به انسان به دلیل نسیان و فراموشکاری در سرشت وی.
۴. خیال پردازی‌های فراوان به عنوان مکاشفات از قبیل دیدن پیامبر در مبشره‌ای که کتاب فصوص را به او دادند و عدم اقامه دلیل بر صحت و صدق منطقی آنها.
۵. فقدان شور و حال عرفانی
۶. ضد و نقیض‌گویی‌ها و ناسازگار بودن مدعیات.
۷. مغلق‌نویسی و زبانی پر از رمز و ابهام
۸. حوزوی شدن قطع ارتباط با اصناف مردم و عوام الناس.
۹. انتقادهای سیاسی بدین قرار که کسانی که مخالف نظام سیاسی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه در ایران معاصر هستند معتقدند که این نظریه چنانکه رهبر انقلاب آن را طرح کرده و مبنای حکومت در ایران قرار گرفته، مبتنی بر آموزه ولایت در آثار ابن عربی یا ملهم از آن بوده یا شده است^۴. این مطلب را بعضی علمای سلفی نیز به نحوی دیگر گفته و سعی کرده‌اند پیوند فکری تعالیم صوفیه به ویژه آرای ابن عربی و آموزه ولایت در آثار او را با مفهوم ولایت فقیه نشان دهند^۵. به نظر این گروه مخالفان سیاسی ابن

۱. قدیمی‌ترین و تدریجی‌ترین نقدها را فقیه مشهور ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸) نوشته است. او در آثارش حتی ابن عربی را متهم به کفر و زندق کرده است.

۲. از میان این پاسخ‌ها برای مثال می‌توان از کتاب محی الدین شیعه خالص نوشته حجت الاسلام محمد حسین وکیلی (مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی، مشهد، ۱۳۹۸) نام برد که یک دفاعیه حوزوی است و از کتاب جدال با مدعی نوشته دکتر حسین غفاری (انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۹۱) یاد کرد که یک تألیف دانشگاهی است. موضوع اصلی هر دو کتاب رفع برخی شبهات وارده بر آرای ابن عربی و بیش از همه اثبات تشیع او است.

۳. مجموعه گزیده این انتقادات را می‌توان از جانب آقایان دکتر محمد علی موحد نصر الله پورجوادی مصطفی ملکیان در گزارش شب ابن عربی (بخارا، شماره پی در پی (۶۲، ۱۳۸۶) دید. آرای هر یک از این منتقدان را به صورت جداگانه و منفرد نیز می‌توان در آثارشان مثلاً مقدمه ترجمه فارسی فصوص الحکم، محمد علی موحد و صمد موحد و در چند اثر از دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و پژوهش‌های عرفانی، نصر الله پورجوادی و در مقاله مصطفی ملکیان به نام «در حسن کار موحد و نقد ابن عربی» در کتاب با قافله شوق، ارج‌نامه دکتر محمدعلی موحد، به اهتمام محمد طاهری خسروشاهی، تبریز، ۱۳۹۳، ص ۹۵۷-۹۶۸ یافت.

۴. در این باره می‌توان به آثار عرفانی رهبر انقلاب که به سبک پیروان ابن عربی است مثل تعلیقات وی بر فصوص الحکم و مصباح الانس اشاره کرد؛ همچنین در نامه‌ای که به گوریاچف رهبر وقت شوروی می‌نویسد و به او توصیه کند که متوجه خدا و معنویت شود و در این باره تحقیق کند و از او دعوت می‌کند که آرای فیلسوفان مسلمان مثل فارابی و ابن سینا و کتابهای عارفان به خصوص ابن عربی را بخواند.

۵. نمونه اخیر این تلاش‌ها در کتاب العلاقة بین الصوفیه والامامیه، تألیف زیاد بن عبدالله الحمام (الریاض، ۱۴۳۲ ه. ق) مشهود است. در موضوع تأثیر ابن عربی



عربی، تحقیق آموزه ولایت آن طور که از آرای ابن عربی درست یا غلط برآمده و شرح و بسط داده شده، مانع تحقق دموکراسی و جمهوریت حقیقی در ایران معاصر شده است.^۱

در اینجا به اجمال به بررسی این انتقادات و اصولاً ناموجه بودن طرح آنها می‌پردازیم؛ با این سؤال اساسی آغاز می‌کنیم که آیا می‌توان با مبانی و مبادی یک تفکر، لوازم، قلمرو و حوزه مربوط به آن، تفکری دیگر با مبانی و مبادی متفاوت و بلکه کاملاً مخالف آن مورد بررسی قرار داد و اجزایش را به درستی دریافت، سنجید و درباره‌اش قضاوت و حکم صحیح صادر کرد؟ مثلاً با اصول و مبانی کلامی درباره آرا عارفان داوری کرد و با استناد به برخی مطالب آنها و بدون توجه به کلیت، اصول و لوازم افکارشان بزرگانی همچون مولوی یا ابن عربی را اشعری خواند؟ چنانکه برخی بزرگان مشهور از متکلمان و ادبای معاصر به خطا چنین گفته‌اند. در حالی که مذهب اشعری قسمی از اقسام علم کلام است و مبانی تفکر ابن عربی، عرفانی است، لذا اختلاف اصولی با مبانی اندیشه‌های کلامی دارد. تصوف یک مذهب کلامی نیست که به صرف برخی شباهت‌های ظاهری تعالیم عارفان با اقوال اشاعره ایشان را اشعری بخوانیم.

یا این‌که آیا موجه است که بر اساس مبانی فکری برخی فیلسوفان مدرن، عمدتاً مکتب فلسفه تحلیلی،^۲ به سادگی و به قطع و یقین، قائل شد که نمی‌توان از الفاظ و کلمات، واقعیت وجودی استخراج کرد و چنین کاری را یک نوع مغالطه انگاشت؟ حال آنکه فلسفه‌های نوع تحلیلی، معارضان و مخالفانی جدی هم در میان دیگر جریان‌های فلسفه مدرن غرب مثل فلسفه قاره‌ای^۳ دارد که فهم و تعریفشان از زبان به گونه‌ای کاملاً متفاوت است، حتی پاره‌ای از آنان میان کلمات و مدلول‌شان قائل به دلالت ذاتی هستند نه اعتباری.

این مسأله از مسائل قدیمی‌ای است که افلاطون در دو هزار سال پیش در رساله کراتیلوس خویش آن را طرح کرده است. در دوره مدرن نیز اصحاب جدید هرمنیوتیک در غرب توجه و تعریفی مغایر با فیلسوفان تحلیلی از زبان دارند. لذا نمی‌توان صرفاً از منظر یک مکتب فلسفی غربی مدرن درباره قول عارفان فتوا صادر کرد، به آن نگرست و از

اعم از رد و قبول - در جریان‌های سیاسی دینی می‌توان به مورد شبه قاره هند اشاره کرد که یک جریان سیاسی اسلامی با تکیه بر مخالفت با برخی آرای ابن عربی شکل گرفت. به این شرح که گروهی از طریقه صوفیه نقشبندی به استاد به آثار شیخ احمد سرهندی در مخالفت با برخی آرای ابن عربی و از همه مهم‌تر قول به وحدت وجود و در نتیجه نگاه جامع او به ادیان کوشیدند نوعی ناسیونالیسم اسلامی ابتدا در هند و سپس پاکستان را - به خصوص در مقابله با حاکمیت بریتانیا و پیروان دین هند و بنیان‌نهند و بدین ترتیب هویت ایدئولوژیک اسلامی خود را بر این اساس تعریف کنند. به نظر آنان اندیشه وحدت در آثار ابن عربی حاکی از همه نیروهایی بود که هویت اسلامی را از درون و بیرون تهدید می‌کرد چرا که پیروان آن با تخفیف شریعت و پیروی از تعالیم غیر اسلامی موجب انحطاط تمدن اسلامی شدند. بنگرید: Chittick, William, "Wahdat-al Wujūd in India", *Ishraq, Islamic Philosophy Yearbook*, Moscow, No.3, p. 39, 2012.

۱. این مدعا را دکتر محسن کدیور از یک منظر و دکتر سید جواد طباطبایی از منظری دیگر وارد کرده و شرح و بسط داده‌اند. دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی نیز به آن اشاره کرده است. اما جالب توجه انتقاد سیاسی ایدئولوژیک دینی بی سابقه‌ای است که در فضای حوزوی در چند سال اخیر گفته شده و موجب شگفتی گردیده و آن این است که ابن عربی در اصل یک یهودی قبالی مذهب بوده که در لباس یک مسلمان افکاری را در میان مسلمانان اشاعه داده که موجب تخریب روح مبارزه در مسلمانان و سلطه‌پذیری آنان در مقابل حمله صلیبیون و مغولان شده و به اصطلاح سیاسی مؤلف کار او یک جنگ نرم بوده است. مرتضی رضوی، فصلنامه سمات، سال دوم شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ مؤلف صاحب کتابی در رد تعالیم و آرای ابن عربی به نام محی الدین در آئینه فصوص در دو جلد است که به زعم خود در آن ۲۱ دلیل در اثبات این مدعا خود آورده است.

2. analytic philosophy

3. continental philosophy

دریچه‌ای که اصولاً به خانه فکری آنان راه ندارد و مورد بحث و مناقشه خود فیلسوفان است وارد آن شد، و با مباحث بسیاری که مدتهاست درباره زبان دینی یا زبان عرفانی طرح می‌شود، غافل و یابی اعتنا بود. در تفکر عرفانی ابن عربی، برخلاف مبانی فکری فیلسوفان تحلیلی، زبان در صورت ظاهرش وسیله انتقال اندیشه‌ها و بیان مافی الضمیر است ولی در حقیقت، شأنی الهی دارد و مجلای هستی و مقام به ظهور آوردن آن است. فعلی است که شأن تکوینی دارد و مطابق امر «کن فیکون» موجودات را به ظهور می‌آورد.^۱

ضمن این که اصولاً باید پرسید آیا خود ابن عربی که خود در زمره نویسندگان بسیارنویس به زبان عربی فصیح به نثر و نظم است، این قدر زبان عربی نمی‌دانست که بفهمد چه نسبتی میان کلمه "انسان" با واژه "نسیان" است و آیا کلمه انسان می‌تواند از ریشه نسیان باشد، ابن عربی که خود شهرت بسیار در تأویل دارد، از مخالفان جدی تأویل به سبک متکلمان و فیلسوفان به صورت عدول از ظاهر آیه و لفظ است. چرا که آنان وقتی ظاهر آیات را مخالف عقول ناقص خود می‌بینند آن را تأویل می‌کنند. او نیز مثل مولانا تأویل‌های امثال معتزله را نکوهش کرده و نادرست می‌داند. اساس اشتقاق یا ریشه شناسی^۲ کلمات به نزد او نه بر مبنای مطالعات زبان شناسی علمی^۳ و احکام آن بلکه در چهارچوب نگرش و فهم عرفانی از انسان و ارتباط او با عالم و خداست و مبتنی بر این آموزه است که میان عالم کبیر (کتاب الله آفاقی) و انسان به عنوان عالم صغیر (کتاب الله انفسی) و کتاب مکتوب الهی تطابق است^۴؛ لذا ریشه شناسی کلمات به نزد او مبتنی بر "تأویل انفسی" آنهاست و کشف و فتوحی است که در آن مشیر خداست که بدون آن که عارف (مشار الیه) خواسته باشد به او اشاره می‌کند. به این دلیل ابن عربی واژه «اشاره» را در این مورد بر تأویل ترجیح می‌دهد تا با تأویل فیلسوفان و متکلمان اشتباه نشود.^۵ تأویل انفسی نیز سابقه‌ای طولانی در عرفان ادیان به ویژه ادیان ابراهیمی، مثلاً در آثار اریگنس^۶ مسیحی یا در طریق قباله در دین یهود دارد.^۷

چنانکه می‌بینیم این رأی هیچ نسبتی با مباحث زبان شناسی جدید ندارد و بلکه کاملاً با آن بیگانه است. با این حال او خود را هنوز مقید به شناختن ریشه کلمات، البته به سبکی که در اندیشه عرفانی او جا دارد، می‌داند؛ از این رو تأویل کسانی را که آنچنان در تأویل غرقه می‌شوند که به تناسب و ارتباط معنی با لفظ، نازل شده توجه نمی‌کنند، نکوهش می‌کند.^۸

در سپهر اندیشه عرفانی، چه بپذیریم چه نپذیریم، مدعای اصلی عارفان این است که علم حقیقی کسی نیست، وهبی است، به کشف و شهود است، نه استدلال و احتجاج. ممکن است که کل این ادعا را بر اساس اندیشه‌های عقلی مشرب^۹ اعم از قدیم مثل معتزله و جدید (راسیونالیسم) یا فلسفه‌های تحلیلی و پوزیتیویسم منطقی^{۱۰} باطل بدانیم، ولی راه به ترکستان

۱. مشابه این نظر را در ابتدای سفر تکوین در تورات می‌بینیم که در آن چنین آمده که خداوند پس از خلق آدم به او فرمود که جانداران را نام نهد و به هر نام که آدم آنها را بخواند، همان شد. (کتاب مقدس، عهد عتیق باب دوم آیات ۱۹ و ۲۰).

2. etymology

3. linguistic

۴. به این دلیل است که در رشته جدید مطالعات ادیان - مثلاً در آثار میرچا الیاده این آموزه را نوعی نگرش دانسته و به نام «نگرش انسان - جهان‌گونه» (anthropocosmic vision) مصطلح کرده‌اند.

۵. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۸۱ - ۲۸۰.

۶. Origen (حدود ۱۸۵-۲۵۴م)

۷. در آثار الهی‌دان مشهور معاصر رودلف بولتمن (Rudolf Bultman) نیز مسأله اسطوره زدایی (demythologizing) عهد جدید به عنوان تأویل وجودی (existential hermeneutics) که مشابه تأویل انفسی البته در چهارچوب کتاب وجود و زمان مارتین هیدگر و در طریق آرای وی است، مطرح می‌شود.

۸. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۹۵ - ۵۹۴.

۹. بی جهت نیست که از قدیم عارفانی مثل ابن عربی و مولوی به کرات مشکلات و محدودیت‌های این نگاه عقل جزئی، مثل عقل معتزله را که در فهم حقایق و لطایف دینی پایش در گل فرو می‌رود گوشزد کرده‌اند.

10. logical positivism



سردرگمی می بریم اگر بخواهیم با مبانی این فلسفه ها اقوال و اشارات عارفان را بفهمیم و بسنجیم. با این کار و از این منظر است که آنها را مهمل و بی معنی و ضد و نقیض گویی منطقی و مثلاً - چنانکه برخی منتقدان گفته اند - از سنخ خیال پردازی های موهوم می پنداریم و توجه نمی کنیم که اصولاً این ضد هم گویی های ظاهری و جمع آنها - مثلاً در جمع تزییه و تشبیه خداوند - لازمه تفکر عرفانی در همه ادیان و کتب مقدسه است و همین است که "حیرت" آورد و حیرت در تفکر عرفانی کمال اندیشه دینی است.

در تعالیم عرفانی بر آنند که فهم باطنی قرآن خود نوعی الهام است و ابن عربی در فتوحات تصریح می کند: «تزیل الكتاب من الله على أنبيائه كان تزیل الفهم على قلوب بعض المؤمنين»^۱ تزیل کتاب بر قلوب انبیا از خدا همانگونه است که تزیل فهم بر قلوب بعض مؤمنین.

بر مبنای تعالیم عرفانی قابل فهم و قبول است که این سخن ابن عربی را در ابتدای فصوص الحکم بپذیریم و آن را غیر ممکن ندانیم که می گوید پیامبر را در مبشّره «روایای صادقهای» دیده که کتاب فصوص را در دست داشته و به وی امر به نگارش و ارائه اش میکند تا مردم از آن بهره مند شوند. اما ناموجه است که از منظر روانکاوی فرییدی^۲ این قبیل الهامات و مشاهدات را از قبیل پندارهای موهوم قوه مختله و ساخته و پرداخته ذهن ابن عربی بدانیم و با این کار به قولی فریب ادعای ابن عربی را بخوریم.^۳ به یاد آوریم که این قول متضمن نفی نبوت انبیا و صدق دعوی آنها نیز می شود. ولی باید پرسید که آیا اصولاً صحت و صدق مکاشفات عرفانی اعم از نبوی و ولوی از جنسی هست که بتوان آنها را با دلایل منطقی رد یا اثبات کرد؟

همچنین ناموجه است که نقل و اقتباس ابن عربی اقوال دیگران را بر مبنای نگرش اندیشه نقد تاریخی^۴ انتحال بدانیم و توجه نکنیم که اصولاً در میان گذشتگان ما این گونه نقل قول های بی ذکر نام نویسنده امری ناپسند و سرقت ادبی تلقی نمی شده و کاملاً مرسوم بوده؛ چرا که بیش از گوینده کلام به خود آن کلام می نگریستند و هم سخن با گوینده اولی می شدند و از زبان خود همان را می گفتند؛ ضمن این که اظهار خود برای کسب شهرت یا منزلت علمی لااقل برای عارفان معنی نداشته نمونه های بسیاری از این کار را در متون مختلف اعم از فقهی کلامی و فلسفی مثلاً در آثار ملاصدرا می توان شناسایی کرد.

در مورد مغلق نویسی و مبهم نویسی ابن عربی در مقابل ساده نویسی قدمای عارفان و مشایخ صوفیه نیز پیش تر کسانی چنین سخن گفته اند ولی آن را اسرار نویسی دانسته اند؛^۵ اما آنچه اکنون گفته می شود از نگاه فرمالیسم ادبی است که بر آثار ابن عربی خرده گرفته می شود؛ همچنین فراموش نکنیم که اولاً سبک و انگیزه نگارش عارفان ربطی به جایگاه عرفانی و صحت یافته های آنان ندارد و نمی توان یکی را برحسب دیگری سنجید. ثانیاً مخاطب ابن عربی و تابعانش خواص اهل علم و عرفان بوده نه همه اصناف مردم از اهل حرفه و کسب. در قیاس با آثار ابن عربی در مثنوی مولانا که جنبه تعلیمی و ارشاد عرفانی دارد، می بینیم که چگونه همگی اصناف مردم از اهل حرفه و کسب تا فقیه و متکلم و فیلسوف و دانشمند مخاطب او بوده اند.

بر همین اساس می توان درباره نقد منتقدان مبتنی بر قطع ارتباط عرفان ابن عربی با عامه مردم نظر داد و صحت آن را

۱. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۸۰ - ۲۷۹.

2. psychoanalysis

۳. عبارت دکتر پورجوادی در "گزارش شب ابن عربی"، بخارا، ص ۱۱۹.

4. historical criticism

۵. این سخن به خصوص در مورد کتاب فتوحات مکیه گفته شده چنانکه در مناقب العارفين شمس الدین احمد افلاکی آمده بعضی علمای اصحاب مولانا در باب کتاب فتوحات مکی چید چیزی می گفتند که عجب کتابی است که اصلاً مقصودش نامعلوم است و سر حکمت قائل نامفهوم (مناقب العارفين، ج ۱، به کوشش تحسین یازجی تهران دنیای کتاب ۱۳۶۲، ص ۴۷۰).

سنجید. این شبهه وقتی ایجاد می شود که توجه نکنیم عامل و واسطه ارتباط عارفان با مردم همواره طریقت های صوفیه بوده و پیروان ابن عربی و شارحان آثارش عموماً اهل طریقت بوده اند و هیچ یک نظر عرفانی را از عمل جدا نمی کردند. نمونه بارز آن شاه نعمت الله ولی است که در آثارش هم دل و هم زبان با ابن عربی است ولی در عمل مرشد طریقت و راهنمای سالکان از همه صنف و حرفه در طریقه منسوب به وی است.^۱

اصولاً مقایسه ابن عربی با مولانا و یکی را در مقابل دیگری یا بزرگتر کردنش که متأسفانه در ایران معاصر متداول شده نیز حاصل عدم درک صحیح اندیشه عرفانی و همین نگاه صورت بین ادبی است که دو طریق سلوک و در نتیجه دور راه بیان لطایف عرفانی - یعنی سلوک بر طریق معرفت ابن عربی و سلوک بر طریق محبت مولانا- را که در عالم خود عارفان هیچ جایگاهی ندارد، مقابل هم می نهد. در هم دلی این دو عارف بزرگ هم همین بس که فراموش نکنیم بیشترین شرح های مثنوی مولانا با استفاده از آراء ابن عربی و به زبان و بیان پیروان او نوشته شده است. با توجه به این نکته در مورد این ایراد که شور و حالی در آثار و احوال ابن عربی نیست نیز می توان قضاوت کرد. تردیدی نیست که شور و حال موجود در دیوان کبیر و مثنوی مولانا قابل قیاس با فصوص الحکم ابن عربی یا فتوحات مکیه او نیست ولی اینها چنانکه پیشتر گفته شد، دو سبک مختلف آثار مکتوب عرفانی است که ممکن است در یک نویسنده عارف جمع شود، مثلاً عبد الرحمان جامی از یک جانب هم نویسنده شرح کامل فصوص الحکم به زبان عربی است و هم نویسنده لویح که به نثر فارسی مسجع و بر حسب آرای ابن عربی است. ولی از جانب دیگر او شاعری خوش ذوق است. و نویسنده مثنوی هفت اورنگ متضمن داستانهای پرشور عاشقانه که عمدتاً به شیوه های نظامی گنجوی سروده شده است.

نمونه دیگر فخرالدین عراقی از پیروان فکری ابن عربی است که به گفته جامی به صحبت قونوی رسید و نزد او فصوص الحکم استماع می کرد و در همان اثنا کتاب لمعات را می نوشت. چون قونوی آن را دید، گفت: «سر سخن مردان آشکار کردی و لمعات به حقیقت لب فصوص است»^۲. در حالی که لمعات کتابی به فارسی شیرین و عاشقانه است و عراقی خود در مقدمه آن گوید که در بیان مراتب عشق بر سنن سوانح غزالی املا شده است^۳. به عبارت دیگر سخن عشق و سخن معرفت، نه ضد یکدیگر، بلکه هر یک آینه دیگری می شود.

اصولاً نسبت زبان فارسی با عرفان و تصوف اسلامی و قرابت میان این دو به گونه ای متفاوت از نسبت زبان عربی با آن است. در عین حال نمی توان غافل از این بود که ابن عربی صاحب دیوان ترجمان الأشواق است که اشعاری عاشقانه و تغزلی عارفانه قریب به غزلیات حافظ را در بر می گیرد و این اشعار شاید برای عرب زبانان همان شور و حال خواندن مثلاً غزلیات حافظ را برای فارسی زبانان داشته باشد^۴.

و بالاخره در مورد شبهه مبتنی بر اینکه آموزه ولایت منشأ عدم تحقق دموکراسی در ایران شده است، در این رای توجه نشده که ولایت به عنوان باطن رسالت جوهره و لب تفکر عرفانی است و به هیچ وجه ربطی به ولایت به معنای

۱. عامل اصلی ایجاد این شبهه در ایران جدا کردن و حتی مخالف دانستن عرفان از تصوف است که از زمان صفویه آغاز شد و به تدریج تا امروز به دلایل متفاوت گسترش یافت به گونه ای که واژه عرفان به تدریج دال بر موضوعی علمی و درسی و به اصطلاح حوزوی پنداشته شد و عارف کسی که آن را با درس و بحث متون و آثار عموماً مکتب ابن عربی آموخته است و به موازات آن عرفان عملی هم مجموعه ای از دستورات اخلاقی، با این مقدمات دو واژه عرفان نظری و عرفان عملی متداول شد. در این باره بنگرید به فصل «عرفان نظری و نسبت آن با اجتماع» در کتاب نظری به عمل، پازوکی، شهرام، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۵.

۲. تذکره میخانه، ملا عبد النبي فخر الزماني قزوینی به کوشش احمد گلچین معانی، ج ۷ اقبال، ۱۳۹۰، ص ۳۷.

۳. لمعات، فخرالدین عراقی، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی نشر مولی تهران، ۱۳۶۳، ص ۴۵.

۴. این قول را که در آثار ابن عربی شور و حال عرفانی دیده نمی شود می توان در میان پاره ای شرق شناسان از جمله لونی ماسینیون نیز دید. به نظر ویلیام چیتیک، او که یکی از همدل ترین محققان غربی در حوزه تصوف بوده وقتی اندیشه جایگزینی وحدت شهود به جای وحدت وجود را به زبان و بیان شیخ احمد سر هندی شنید «دید که می تواند آن را مؤید احساس غیر همدلانه خود نسبت به ابن عربی بداند. برداشت او این بود که ابن عربی هیچ بینشی به جنبه تجربی تصوف نداشت و این همان جنبه است که مفهوم وحدت شهود به نیکی می تواند معرف آن باشد. در نگاه ماسینیون، ابن عربی راه غوطه ور شدن معنویت تصوف

در میراث یونانی و تبدیل عرفان حقیقی به فلسفه را هموار کرد». (رک: ۴۰-۳۹، P. cited, Chittick)



حکومت که در نظریه ولایت فقیه آمده ندارد و در خود کتاب ولایت فقیه به این تفاوت تصریح شده است.^۱ ولایت به اصطلاح ابن عربی، حیث یلی الحقی نبی است و رسالت حیث یلی الخلقی او و این دو هر یک شئون و لوازم خاص خود را دارد. لذا از منظر عرفانی اصلاً نمی توان رابطه و نسبتی میان این دو مدلول ولایت و در نتیجه طرح مسئله دموکراسی در ذیل ولایت عرفانی یافت و فقط با یک نگرش و ملاحظات نامربوط سیاسی مدرن می توان به این نتیجه رسید. البته بی تردید استفاده از ولایت عرفانی در ولایت سیاسی به عنوان یک ابزار و تحریف آن به صورت ایدئولوژیک، خطا و در واقع سوء فهم و سوء استفاده از آن است و باید از مخاطرات حاصل از آن جداً غافل نبود.^۲

حاصل سخن

آنچه گفته شد به هیچ وجه به معنای نفی نقد و بررسی آرای ابن عربی نیست؛ چرا که سابقه آن را در میان خود عارفان بزرگی مثلاً شیخ علاء الدوله سمنانی یا سید حیدر آملی می بینیم که در پاره ای عقاید مشهور، سمنانی بر تفسیر ابن عربی از مفهوم وحدت وجود و آملی بر خاتمیت ولایت، خرده گرفته اند. ایراد مشهور و قدیمی دیگری که سید حیدر آملی نیز با این که خود تأویل قرآن را عقلاً و نقلاً واجب می داند، بر دو عارف شهیر شیخ نجم الدین رازی و عبدالرزاق کاشانی می گیرد این است که چون از ضبط اصول و قواعد تأویل در تفسیر خویش غفلت می ورزیدند، اسبابی برای تنفر و برائت جستن از آنان فراهم شد.^۳

سخن گوینده این مقال بر سر این است که بدون توجه به مبانی و مبادی آراء صاحبان یک نوع تفکر آن هم تفکر عرفانی که بسیار لطیف و عمیق و به دشواری دست یافتنی است بدون هم زبانی و انس با آن نمی توان از منظری کاملاً متفاوت و بلکه متغایر به نقد و ردش پرداخت آرای عارفی همچون ابن عربی را باید در منظومه فکری عرفانی و اصولش و با اعتنا به همه لوازم جوانب و شؤون آن سنجید و درباره اش نظر داد.

در مقدمه برخی شرح های فصوص الحکم، از جمله شرح سید حیدر آملی، شرایط خواندن این کتاب و فهم آن و شرایط واجدین صلاحیت خواندنش و دور نگهداشتن آن از اهلش ذکر شده و شیخ در آنجا می گوید: «پرداختن به این کتاب و شرح آن مشروط به مناسبت ذاتی میان او و صاحب کتاب است».^۴ و می افزاید صاحب کتاب پیامبر ﷺ است که مناسبت با ایشان از جمیع جهات محال است. بنابراین تنها مناسبت با نویسنده اش، شیخ اکبر، باقی می ماند که آن هم مشکل و در نهایت سختی است و اگر چنین مناسبتی امکان پذیر باشد جز برای افراد نادر میسر نخواهد شد.^۵ لذا هر کس نمی تواند بر اساس ظن خود به اسرار درون وی پی ببرد و درباره اش قضاوت کند.

یکی از منتقدان جدی ابن عربی پیشنهاد کرده بود که اگر گفته های او از زمره اسرار است باید گوش به توصیه ویتگنشتاین کرد که بهتر است سکوت میکرد. ولی ابن عربی در مقدمه فصوص می گوید که پیامبر ﷺ او را مأمور

۱. شرح تفاوت دقیق میان این دو مفهوم ولایت را می توان در کتاب حکومت ولایتی، محسن کدیور، تهران: نشر نی، ج ۳، ۱۳۷۸ (۱۳۷۸) یافت.

۲. خلط میان این دو و استفاده سیاسی از ولایت عرفانی مورد توجه و تذکر علمای بزرگ بوده است. از جمله می توان اشاره به تفاوتی کرد که آیت الله حسینعلی منتظری میان تقلید مقلد از مرجع فقهی و ارادت عرفانی به مرشد می کند و متذکر می شود که اولی در حوزه ولایت فقهی و دومی در حوزه ولایت عرفانی است: حسینعلی منتظری، فصل «باب مفتوح اجتهاد»، در کتاب اندر باب اجتهاد، سعید عدالت نژاد، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲، ص ۴۷.

۳. المحيط الأعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، السید حیدر آملی، تصحیح و مقدمه موسوی تبریزی محسن، طبع ۴، قم، المعهد الثقافی نور علی نور، ۱۳۸۵ ش.

۴. نص الفصوص فی شرح الفصوص، ص ۳۳.

۵. نمونه بارز این افراد نادر شاه نعمت الله ولی است که در دو بیت پیشتر گفته خود، به این هم دلی و هم زبانی خویش با صاحب فصوص الحکم اشاره می کند.

به ابلاغ آن کرد. چه این قول او را بپذیریم، چه نپذیریم به گمان من بهتر و خردمندانه تر این بود که خود کسانى هم که تفکر عرفانى این عربى را بر حسب برخى آرای فلسفه های مدرن تحلیلی ضد عقل و لذا نامفهوم و مهمل و غیر قابل قبول می دانند، به این توصیه گوش می کردند و درباره این موضوع سکوت اختیار می کردند و می گفتند چون آن را درک نمی کنیم، اظهار نظری هم نمی توانیم بکنیم.

منابع

قرآن کریم.

عهد عتیق (کتاب مقدس)، سفر تکوین، باب دوم.

ابن عربی، محیی الدین، (بی تا) الفتوحات المکیه، جلد ۴، بیروت: دارصادر.

افلاکی، شمس الدین احمد، (۱۳۶۲) مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب.

آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۷) مقدمه بر شرح فصوص الحکمه فارابی، تحقیق محمد ملکی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

آملی، سید حیدر، (۱۳۵۴) نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، تصحیح و مقدمه عثمان اسماعیل یحیی و هانری کرین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.

آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸) جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و مقدمه عثمان اسماعیل یحیی و هانری کرین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ج ۲.

آملی، سید حیدر، (۱۳۸۵) ش) المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، با تصحیح و مقدمه موسوی تبریزی، قم: المعهد الثقافی نور علی نور.

بخارا، (۱۳۸۶) «گزارش شب ابن عربی»، شماره ۶۲، تهران.

جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵) محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۴.

الحمد، زید بن عبدالله، (۱۴۳۲ ه. ق) العلاقة بین المتصوفة و الامامية، الرياض.

رضوی، مرتضی، (۱۳۹۰) «نقد ابن عربی در آینه فصوص»، فصلنامه سمات، سال دوم، شماره ۶، پاییز و زمستان.

شاه نعمت الله ولی، سید نورالدین، (۱۳۵۷) رساله های حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی، به سعی جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت اللهی.

عراقی، فخرالدین، (۱۳۶۳) لمعات، با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.

غفاری، حسین، (۱۳۹۱) جدال با مدعی، تهران: انتشارات حکمت.

قزوینی، ملا عبدالنبی، (۱۳۹۰) تذکره میخانه، به کوشش احمد گلچین معانی، ج ۷، تهران: انتشارات اقبال.

کدیور، محسن، (۱۳۷۸) حکومت ولایی، تهران: نشر نی.

مظهری، مرتضی، (۱۳۹۰) کلیات علوم اسلامی (بخش چهارم: عرفان)، ج ۱۴، تهران: انتشارات صدرا.

ملکیان، مصطفی، (۱۳۹۳) «در حسن کار موحد و نقد ابن عربی»، در کتاب با قافله شوق (ارج نامه دکتر محمدعلی موحد)، به اهتمام

محمدطاهر خسروشاهی، تبریز.

منتظری، آیت الله حسینعلی (۱۳۸۲) «باب مفتوح اجتهاد» در کتاب اندر باب اجتهاد، به کوشش سعید عدالت نژاد، تهران: طرح نو.

موحد، محمدعلی، (۱۳۸۵) فصوص الحکم، ترجمه فارسی، مقدمه، تهران: نشر کارنامه.

وکیلی، محمدحسن، (۱۳۹۸) محیی الدین شیعه خالص، مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی.

Chittick, William (2012), "Wahdat-al Wujud in India", *Ishraq, Islamic Philosophy Yearbook*, No. 3, Moscow, (P. 39).

Here is the English translation of the abstract: "Determinism or Free Will? From the Perspective of Ibn 'Arabi's School and His Followers"

Afzali, Ali

Retired Professor, Institute for Research in Philosophy and Iran

ABSTRACT

The fundamental foundation of the theoretical mysticism of Ibn 'Arabi and his followers is the doctrine of "Unity of Existence" (Wahdat al-Wujūd), or more precisely, "Unity of the Existent." This viewpoint entails certain implications and consequences. According to Ibn 'Arabi and the adherents of his school, one of these is the compulsion (determinism) of human beings and the negation of their free will. Another is a specific interpretation of "the Unity of Acts" (Tawḥīd al-Af'āl). A further consequence of the doctrine of the "Unity of the Existent" is that, since no existent other than God exists, there is essentially no human (or any other being) as an "other than God" to be described as compelled or free. In other words, the discussion of whether humans are compelled, free, or delegated (mufawwad) falls under the category of "negative propositions due to the non-existence of the subject".

The present article explains, analyzes, and evaluates these theories. By citing Ibn 'Arabi's explicit statements and those of his proponents and commentators regarding these implications and consequences, it demonstrates that "human free will" has no place in his system of theoretical mysticism. His school is an instance of the "moderate determinism of the Ash'arites," indeed of the "absolute determinism of the Jahmiyya"—theories that are incompatible with humans' immediate, direct knowledge (knowledge by presence) of themselves and their states, as well as with reason, innate human nature (fiṭrah), and conscience. Furthermore, Ibn 'Arabi's school regarding determinism and free will—whether in terms of its instrumentalist view of humans (in his interpretation of the Unity of Acts) or its treatment of "determinism," "delegation," and "free will" as negative propositions due to the non-existence of their subject (in his doctrine of the "Unity of the Existent")—contradicts the clear text of countless Qur'anic verses and hadiths.

Keywords: Ibn 'Arabi, Unity of Existence, Determinism and Free Will and Delegation (Tafwīd), Unity of Acts, Ash'arites, Theory of Acquisition (Kasb), Jahmiyya.

Received: 2025/12/24 - Received in revised form: 2026/02/20 - Accepted: 2026/02/24 - Published online: 2026/05/15

□ Afzali, Ali (2026). Here is the English translation of the abstract: "Determinism or Free Will? From the Perspective of Ibn 'Arabi's School and His Followers", *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 23-64.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.568388.1871>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Introduction

The issue of determinism (jabr) and free will (ikhtiyār) is one of the most important and challenging topics in religion, philosophy, theology (kalām), and mysticism. Some consider it the first and one of the most significant issues that gave rise to the discipline of kalām. This problem has remained a subject of debate in all human and religious schools of thought to this day. Among the controversial positions on this matter is that of Muslim mystics, foremost among them Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī (560–638 AH), who is regarded as the most renowned Muslim mystic and the founder of theoretical mysticism based on the doctrine of "Unity of Existence" (Waḥdat al-Wujūd). For this reason, he is called the "Father of Mysticism" (Abū al-'Irfān), and he was the first to coin the term "Unity of Existence" in the sense that will be explained.

Naturally, Ibn 'Arabī's doctrine of "Unity of Existence"—for which a more precise and accurate term would be "Unity of the Existent" (Waḥdat al-Mawjūd)—has not remained silent on the issue of determinism and free will but has taken a definite stance. This article is dedicated to presenting, critiquing, and examining his views and those of his sympathizers and researchers within his school on this issue, though only from some, not all, aspects. For a comprehensive explanation, analysis, and examination of Ibn 'Arabī's school on the topics of determinism (jabr), delegation (tafwīd), and free will (ikhtiyār) and their foundations in his theoretical mysticism would require a detailed, book-length study, as these matters have numerous diverse dimensions that cannot be covered in one or even several articles.

Furthermore, this article will not examine or evaluate the foundations of the aforementioned three topics, namely the doctrines of "Unity of Existence" (or Unity of the Existent) and "manifestation" (tajallī), as addressing these also requires an independent and detailed study beyond the scope of the present article. In other words, we will neither affirm nor deny these doctrines; we will only examine their implications and consequences, and only as they relate to the issue of determinism and free will.

Moreover, in Ibn 'Arabī's school, there are other foundations relevant to determinism and free will, such as the doctrine of "fixed entities" (a'yān thābita). However, due to space limitations, we cannot explain this doctrine and its implications for the subject at hand, as it too requires an independent study.

A final point: nearly all Muslim proponents of determinism—such as the Ash'arites, the Jahmiyya, and some mystics and philosophers—frequently cite verses and hadiths whose literal sense attributes human action to God and suggests divine compulsion in support of their views. Unfortunately, the space limitations of this article do not permit us to explain, critique, and examine their interpretation of these revealed texts. Therefore, except for one important case that we will mention, this must be left for another study.

Now we turn to the specific subject of this article: explaining the foundation of the theoretical mysticism of Ibn 'Arabī's school—namely, the doctrines of "Unity of Existence" and "manifestation" (tajallī)—and one of their important implications, i.e., his school's distinctive interpretation of the "Unity of Acts" (Tawḥīd al-Af'āl), and their relationship to the issue of determinism and free will.



Reference

- Ibn Turkeh, Şā'in al-Dīn 'Alī (1375 SH). Sharḥ Gulshan-i Rāz. Edited by Kāzīm Dazfūliyān. Tehran: Nashr-i Āfarīnīsh.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh (1404 AH). Al-Ta'līqāt. Edited by 'Abd al-Raḥmān Badawī. Qom: Maktab al-'Alām al-Islāmī, Markaz al-Nashr.
- Ibn Shu'bah Ḥarrānī, Ḥasan ibn 'Alī (1404 AH). Tuḥaf al-'Uqūl. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Jāmi'eh Mudarrisīn.
- Āshtiyānī, Mīrzā Mahdī (1330 SH). Asās al-Tawḥīd. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1368b SH). Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1368a SH). Naqd al-Nuqūd fī Ma'rifat al-Wujūd. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī.
- Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān (1415 AH). Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān. Qom: Mu'assasat al-Bi'that.
- Tunukābunī, Mīrzā Muḥammad ibn Sulaymān (n.d.). Qiṣaṣ al-'Ulamā. Tehran: 'Ilmiyyah Islāmī.
- Ja'farī, Muḥammad Taqī (n.d.). Tafsīr wa Naqd wa Taḥlīl-i Maṣnavī (15 vols.). Tehran: Intishārāt-i Islāmī.
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh (1385 SH). 'Alī ibn Mūsā al-Riḍā ('a) wa al-Falsafah al-Ilāhiyyah. Edited by Muḥammad Ḥasan Shafī'iyān. Qom: Intishārāt-i Asrā.
- Jahāngīrī, Muḥsin (1375 SH). Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, Chehrah-ye Barjasteh-ye 'Irfān-i Islāmī. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran.
- Ḥasan-zādeh Āmulī, Ḥasan (1379 SH). Khayr al-Aṣar dar Radd-i Jabr wa Qadar. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Ḥasan-zādeh Āmulī, Ḥasan (1378 SH). Mamadd al-Himam dar Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam. Tehran: Sāzmān-i Chāp wa Intishārāt-i Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī.
- Ḥasan-zādeh Āmulī, Ḥasan (1375 SH). Nuṣūṣ al-Ḥikam bar Fuṣūṣ al-Ḥikam. Tehran: Rajā.
- Ḥasan-zādeh Āmulī, Ḥasan (1365 SH). Hezār wa Yek Nokteh. Tehran: Rajā.
- Ḥusaynī Tehrānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1426 AH). Allāh Shināsī (3 vols.). Mashhad: Intishārāt-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī.
- Sabziwārī, Muḥammad Ibrāhīm (1386 SH). Sharḥ Gulshan-i Rāz. Tehran: Nashr-i 'Ilm.
- Sabziwārī, Mullā Hādī (1360 SH). Ta'līqāt bar al-Shawāhid al-Rubūbiyyah. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī.
- Sabziwārī, Mullā Hādī (1372 SH). Sharḥ al-Asmā. Edited by Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran.
- Shabistarī, Shaykh Maḥmūd (1382 SH). Gulshan-i Rāz. Edited by Muḥammad Ḥamāsīyān. Kerman: Intishārāt-i Khedamāt-i Farhangī-i Kerman.
- Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb (1318 AH). Al-Yawāqīt wa al-Jawāhir fī Bayān 'Aqā'id al-Akābir. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
- Shahīdī, Sayyid Ja'far (1373 SH). Sharḥ-i Maṣnavī (7 vols.). Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm (1981 CE). Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (n.d.). Al-Mabda' wa al-Ma'ād. No place.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1383 SH). Sharḥ Uṣūl al-Kāfī (4 vols.). Edited



- by Muḥammad Khwājāvī. Tehran: Mu'assasah-ye Muṭāla'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1341 SH). 'Arshīyah. Edited by Ghulāmḥusayn Āhanī. Isfahan: Dānishkadeh-ye Adabīyyāt wa 'Ulūm-i Insānī.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1302 AH). Majmū'ah al-Rasā'il al-Tis'ah (al-Rasā'il). Qom: Maktabat al-Muştafawī.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1999 CE). Al-Rasā'il al-Tawḥīdiyyah. Beirut: Mu'assasat al-Nu'mān.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1374 SH). Tarjomeh-ye Tafsīr al-Mīzān (20 vols.). Translated by Muḥammad Bāqir Mūsawī. Qom: Jāmi'eh-ye Mudarrisīn-e Ḥawzeh-ye 'Ilmiyyeh-ye Qom, Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- 'Irāqī, Fakhr al-Dīn (1362 SH). Kulliyāt-i 'Irāqī. Edited by Sa'īd Nafīsī. Lama'āt. Tehran: Sanā'ī.

جبر یا اختیار؟ از منظر مکتب «ابن عربی» و پیروان آن

علی افصلی

استاد (بازنشسته) مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

چکیده

شالوده اصلی عرفان نظری ابن عربی و پیروانش نظریه «وحدت وجود»، و یا به تعبیر دقیق‌تر «وحدت موجود» است. این دیدگاه لوازم و نتایجی دارد که به تصریح ابن عربی و معتقدان مکتب وی، یکی از آنها مجبور بودن انسان و نفی اختیار او است؛ دیگری تفسیری خاص از «توحید افعالی» است؛ لازمه بعدی نظریه «وحدت موجود» است که چون «غیر از خدا» موجود دیگری نیست، پس اساساً انسانی (یا موجود دیگری) به عنوان «غیر خدا» وجود ندارد که بگوییم مجبور یا مختار است، و به بیان دیگر، بحث از مجبور یا مختار یا مُفَوَّض بودن یا نبودن انسان، از باب «سالبه» به انتفای موضوع است.

مقاله حاضر به تبیین و تحلیل و ارزیابی نظریات مذکور، می‌پردازد و با ذکر تصریحات ابن عربی و قائلان و شارحان وی به این لوازم و نتایج، نشان می‌دهد که «اختیار انسان»، جایگاهی در نظام عرفان نظری وی ندارد و مکتب وی از مصادیق نظریات «جبرگرایی معتدل اشاعره» و بلکه «جبرگرایی مطلق جهمیه» است؛ نظریاتی که نه با علم حضوری انسان به خود و احوالاتش سازگار است، و نه با عقل و فطرت و وجدان انسان. افزون بر اینها، مکتب ابن عربی در موضوع جبر و اختیار، چه از حیث نگاه ابزارانگاران به انسان (در تفسیر وی از توحید افعالی)، و چه از منظر «سالبه» به انتفای موضوع انگاشتن «جبر» و «تفویض» و «اختیار» در مورد انسان و دیگر مخلوقات (در نظریه «وحدت موجود» وی)، با نص صریح آیات و احادیث بی‌شمار منافات دارد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، وحدت وجود، جبر و اختیار و تفویض، توحید افعالی، اشاعره، نظریه کسب، جهمیه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۰۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵

□ افصلی، علی (۱۴۰۴) جبر یا اختیار؟ از منظر مکتب «ابن عربی» و پیروان آن، *جاویدان خرد*، ۴۸ (۲)، ۲۳-۶۴.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.568388.1871>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

مسأله جبر و اختیار از مهم‌ترین و چالشی‌ترین موضوعات در دین و فلسفه و کلام و عرفان است، که برخی آن را نخستین و یکی از مهم‌ترین مسائلی می‌دانند که آغازگر «علم کلام» بوده است. این مسأله تا به امروز نیز در همه مکاتب بشری و دینی، محلّ بحث و گفتگو بوده است. از جمله، یکی از مواضع بحث‌برانگیز در این موضوع، متعلّق به عارفان مسلمان، و در رأس آنان، محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰ – ۶۳۸ ق) است که وی، را نامورترین عارف مسلمان و پایه‌گذار عرفان نظری مبتنی بر نظریه «وحدت وجود» می‌داند و از این رو وی را «ابو العرفان» می‌نامند، و او است که برای اولین بار اصطلاح «وحدت وجود» را - به معنایی که ذکر خواهد شد - وضع کرده است.

طبیعتاً نظریه «وحدت وجود» ابن عربی - که تعبیر دقیق‌تر و صحیح‌تر آن، «وحدت موجود» است - در مسأله «جبر و اختیار» ساکت نمانده و موضع‌گیری کرده است. این مقاله اختصاص به نقل و نقد و بررسی دیدگاه وی و همفکران و پژوهشگران مکتب وی در این مسأله، آن هم از بعضی، و نه همه جهات، دارد؛ زیرا تبیین و تحلیل و بررسی همه‌جانبه مکتب ابن عربی در موضوعات «جبر» و «تفویض» و «اختیار» و مبانی آنها در عرفان نظری وی، جهات بسیار گوناگون و متنوعی دارد که پرداختن به همه آنها، در قالب یک یا حتی چند مقاله نمی‌گنجد و نیازمند کتابی مفصّل و محققانه است.

همچنین در این مقاله به بررسی و ارزیابی مبانی موضوعات سه‌گانه مزبور، یعنی نظریات «وحدت وجود» (یا: وحدت موجود) و «تجلی» نمی‌پردازیم، چرا که پرداختن به اینها هم نوشتاری مستقل و تفصیلی لازم دارد که خارج از موضوع مقاله حاضر است. به بیان دیگر، نفیاً و اثباتاً به نظریات مزبور نمی‌پردازیم و تنها، لوازم و نتایج آنها را، آنهم فقط در ارتباط با مسأله جبر و اختیار بررسی می‌کنیم. افزون بر این، در مکتب ابن عربی، مبانی دیگری هم وجود دارد که به موضوع «جبر و اختیار» مربوط است، که از آن جمله، نظریه «اعیان ثابته» است، که به جهت محدودیت حجم مقاله، باز هم نمی‌توانیم به تبیین این نظریه و لوازم آن در خصوص موضوع مزبور پردازیم، که خود نیازمند تألیفی مستقل است^۱.

۱. در مکتب ابن عربی، «اعیان ثابته» (ماهیت فردی هر موجود، و از جمله، انسان)، استعداد و اقتضائاتی ذاتی و غیر قابل تغییر دارد که افعال انسان، لازمه ضروری و ذاتی این اقتضانات است. از منظر بسیاری از پژوهشگران آراء وی در این موضوع، مستلزم «مجبور بودن انسان و نفی اختیار» اوست که آن را «جبر ذاتی» هم نامیده‌اند، برای اطلاع از این موضوع، از



نکته پایانی این که تمام قائلان مسلمانِ قائل به «جبر» (مانند: اشاعره، جهمیه، گروهی از عارفان و فیلسوفان) غالباً در اثبات نظر خود به آیات و روایاتی هم استناد می‌کنند که ظاهر آنها فعل انسان را به خدا نسبت می‌دهد و موهم جبر وی است. متأسفانه محدودیت حجم مقاله حاضر اجازه نمی‌دهد که به تبیین و نقد و بررسی تفسیر آنها از این متون و حیانی نیز پردازیم لذا جز در یک مورد مهم که خواهیم آورد - باید آن را به نگارشی دیگر موکول کنیم.

حال به موضوع خاص مقاله حاضر و توضیح شالوده عرفان نظری مکتب ابن عربی، یعنی نظریات «وحدت وجود» و «تجلی» و یکی از لوازم مهم آن، یعنی تفسیر ویژه آن از «توحید افعالی» و ارتباط آنها با مسأله «جبر و اختیار» می‌پردازیم.

نظریه «وحدت وجود» (وحدت موجود) در عرفان ابن عربی

محور اساسی عرفان نظری ابن عربی مبتنی بر نظریه‌ای است که اصطلاحاً «وحدت وجود» و یا به تعبیر دقیق‌تر، «وحدت موجود» نامیده می‌شود. اصطلاح «وحدت وجود»، تفاسیر و مصادیقی بسیار متنوع و گوناگون دارد، یعنی اندیشه‌های بسیاری هست که به جهت نوعی دیدگاه «وحدت‌گرایانه» به عالم هستی، ممکن است آنها را «وحدت وجود» نامید^۱. اما یکی از مهم‌ترین و معروف‌ترین تقریرهای «وحدت وجود»، نظریه‌ای است که متعلق به «محبی الدین بن عربی» است. تعریف وی و همفکرانش از این نظریه این است که «در عالم هستی، یک موجود بیشتر وجود ندارد و آن هم خدا است. اما موجودات دیگر، تجلیات خدا هستند، به این معنا که این خود خدا است که خود را به صورت موجودات گوناگون، جلوه‌گر می‌سازد». به بیان فنی‌تر، ذات خدا و مخلوق، هر دو یک حقیقت‌اند (حقیقت وجود)؛ ولی تنها فرقیان به اطلاق و تقیید است، یعنی ذات خدا، «حقیقت وجود مطلق، بی‌تعیین و نامحدود» است، و مخلوقات، همان حقیقت‌اند ولی «حقیقت وجود مقید، متعیّن و محدود». استاد حسن‌زاده آملی، از پیروان معاصر مکتب ابن عربی، به این مطلب تصریح می‌کند:

۱. فیلسوف معاصر، میرزا مهدی آشتیانی گفته است که چهل و هشت تفسیر مختلف از نظریه «وحدت وجود» را در رساله‌ای گردآوری کرده است. متأسفانه این رساله هنوز پیدا نشده است (جعفری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۲). میرزا مهدی آشتیانی در کتاب «اساس التوحید» (آشتیانی، ۱۳۳۰ ص ۴۴۹) نیز به وجود این رساله و چهل و هشت تفسیر مزبور اشاره کرده است. همچنین استاد غلامرضا فیاضی، از استادان برجسته فلسفه در حوزه علمی قم، تا کنون بیست تقریر گوناگون از نظریه «وحدت وجود» را شناسایی و گردآوری کرده است (نشست علمی «واکاوی چستی وحدت شخصی وجود»). متن کامل گفتگوهای این نشست، در نشریه ترنم حکمت، خبرنامه سالانه «مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران»، شماره سوم، سال ۱۳۹۲ به چاپ رسیده است.

ذوات ما به حسب وجود، عین ذات اوست و مغایرتی بین این دو نیست مگر به تعین و اطلاق. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۴۵)

مثال معروف عرفا در تبیین این نظریه، «آب دریا» است. دریا چیزی غیر از آب نیست، اما همین آب واحد، به شکل موج‌های گوناگون کوچک و بزرگ درمی‌آید. در اینجا با آن که موجودات ظاهراً گوناگونی (انواع و اقسام موج‌ها) وجود دارند، اما تمام این موجودات (موج‌ها)، تجلیات و جلوه‌های مختلف همان آب واحدند و در این مجموعه، موجودی غیر از آب وجود ندارد.

مثال دیگر، مومی است که با آن می‌توان شکل‌های گوناگونی (مانند پرنده، درخت، صندلی، انسان و...) ساخت. در اینجا نیز با آن که ظاهراً موجودات گوناگونی (پرنده، درخت و...) وجود دارند ولی حقیقت این است که فقط یک موجود وجود دارد که همان موم است و موجودات دیگری که مشاهده می‌کنیم، چیزی غیر از تعینات موم نیستند، یعنی همان موم‌اند که به اشکال مختلف درآمده و جلوه کرده‌اند.^۱

بدین ترتیب، نظریه «وحدت وجود» در مکتب ابن عربی را در دو بخش اصلی می‌توان خلاصه کرد:

۱. نظریه «وحدت موجود»

معنای این اصطلاح این است که موجودی غیر از خدا وجود ندارد: به بیان دیگر، در عالم هستی، فقط و فقط «یک موجود» وجود دارد که همان خداوند است. بدین ترتیب، بسیار مناسب‌تر و دقیق‌تر آن است که نظریه «وحدت وجود» در مکتب ابن عربی را «وحدت موجود» بنامیم تا با معانی دیگر «وحدت وجود»، خلط و اشتباه نشود. عبارات صریح ابن عربی هیچ جایی برای تأویل و توجیه دیگری باقی نمی‌گذارد. از آنجا که ممکن است ناآشنایان به عرفان ابن عربی، از نظریه «وحدت موجود» به‌درستی آگاه نباشند و یا تلقی‌های دیگری یا نادرستی از آن داشته باشند، چند نمونه صریح از سخنان ابن عربی و پیروان مکتب وی را نقل می‌کنیم، تا جای تردیدی در انتساب نظریه مزبور به وی باقی نماند. از جمله، ابن عربی می‌گوید:

موجودی جز خدا وجود ندارد «لا موجود إلا الله». (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۵۵۱؛ ج. ۲، ص. ۱۱۴ و ۵۶۸)

پس در عالم هستی جز خدا نیست... و بر همین حقیقت استوار است سخن مردان الهی مانند ابویزید [بسطامی] که گفت «انا الله» و دیگری که گفت «سبحانی [ما اعظم شأنی]». (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۷۲)

۱. مثال موم نیز از عارفان وحدت وجودی است؛ از جمله رجوع کنید به: نسفی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱، رساله چهارم، باب ۲، فصل ۲؛ و نیز حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۹.



همچنین در آثار عرفای پیرو مکتب ابن عربی نیز، به این که غیر از خدا موجود دیگری در عالم هستی نیست، تصریح شده است. از جمله، برای نمونه، سید حیدر آملی می‌نویسد:

در عالم وجود، کسی جز خدا نیست، پس به حکم عقل و نقل و کشف [یعنی مشاهدات عرفانی]، در ظاهر و باطن و اول و آخر، کسی جز خدا وجود ندارد و این مطلب، روشن و آشکار است. پس کسی که آگاه به این سر است جایز است که بگوید «در عالم هستی، غیر از خدا و جز خدا وجود ندارد» و سخنان [عارفان] دیگری که بر همین مطلب دلالت دارد، مانند این سخنان آنان که: خدا را جز خدا نمی‌شناسد و خدا را جز خدا نمی‌بیند و جز خدا بر خدا دلالت نمی‌کند و خدا را جز خدا دوست ندارد. (آملی، ۱۳۶۸ الف، ص. ۷۰۲ - ۷۰۳).^۱

در عالم هستی، جز خدا و اسماء و صفات و افعال و مظاهر و تجلیات او چیز دیگری وجود ندارد و تمام موجودات، خود او هستند و به او و از او و به سوی او هستند، و ظاهر و مظهر و فاعل و قابل و محب و محبوب، همان خود او هستند. (آملی، ۱۳۶۸ الف، ص. ۶۷۹)

همچنین اندیشمندان معاصری که پیرو مکتب ابن عربی‌اند، به آنچه گفته شد تصریح می‌کنند؛ از جمله، استاد حسن زاده آملی در جای‌جای آثار خود، «وحدت وجود» ابن عربی را به روشنی همین گونه بیان می‌کند:

بعضی از مشاهیر ارباب شهود... فرماید: بدان که وجود و موجودی جز خدا نیست و تمام چیزهایی که آن را غیر خدا [ما سوی الله] می‌نامند، همان شئون ذاتی خدا [یعنی تجلیات ذات خدا] هستند و اطلاق نام غیر خدا بر آنها ناشی از جهل و نادانی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، نکته ۹۸۰)

جز ذات حق و شئون ذاتیه حق در عرصه وجود نیست و وجود، جود او است و همه جود، وجود او است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص. ۵۳)

خلاصه گفته شراح فصوص در این مقام این است که چون موجودات همه تجلیات ذات حق هستند... در دار هستی يك حقیقت بیش نیست که «غیرش غیر در جهان نگذاشت». (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۶۳)

در جهان چیزی جز ذات حق نیست، هر چه هست اوست و و جلوه او. حقیقتاً در عالم هستی، غیر او چیزی موجود نیست. (غروی، ۱۳۸۰، ص. ۱۷)

حال که دانستیم آن چه در دار وجود است، اوست... معنای گفتار شیخ ابوالعباس قصاب آملی معلوم می‌شود که گفته است «لیس فی الدارین الا ربی و ان الموجودات کلها معدومه». (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۵۴)

۱. این رساله ضمن کتاب «جامع الاسرار و منبع الانوار»، سید حیدر آملی، به چاپ رسیده است.

۲. نظریه تجلی

بعد از تبیین معنای «وحدت وجود» در مکتب ابن عربی، این پرسش مطرح می‌شود که «اگر موجود دیگری جز خدا وجود ندارد، پس مخلوقاتی را که در عالم هستی مشاهده می‌کنیم، چیستند؟ آیا همگی وهم و خیال‌اند و حقیقتاً وجود ندارند^۱ - همان طور که برخی بیماران روحی و روانی ادعا می‌کنند که چیزهایی را مشاهده می‌کنند، در حالی که هیچ‌یک وجود خارجی ندارند و توهمی بیش نیستند - یا وجود خارجی واقعی دارند؟».

پاسخ ابن عربی و پیروانش این است که «موجودات (مخلوقات - ما سوی الله)، وجود واقعی دارند، ولی آنها چیزی جز «تجلیات» خدا نیستند: از نظر آنان، ذات خداوند - که غیر از او هیچ ذات و موجود دیگری وجود ندارد - ذاتی نامتناهی است و متعین به هیچ تعینی نیست، اما همین ذات نامتناهی و بی‌تعین، خود را به صورت‌های مختلف (مانند انسان، درخت، کوه، دریا، زمین، آسمان و...)، یعنی به صورت موجودات متناهی و متعین درمی‌آورد و به اصطلاح، به شکل این موجودات، جلوه یا تجلی می‌کند. بدین ترتیب، نظریه «تجلی» در مکتب ابن عربی، به معنای «متعین شدن ذات بی‌تعین (حقیقت مطلق وجود، به معنای «مطلق لابشرط مفسمی»، نه «مطلق لا بشرط قسمی») و محدود شدن او به صورت ذات متعین و محدود (مخلوقات) است؛ و یا به زبان ساده‌تر، به معنای «درآمدن خدا به شکل مخلوقات» است.

در این مکتب، با آن که واژه‌های «خلقت» و «مخلوق» به کار رفته است، اما معنای آنها غیر از آن است که در زبان دین و شریعت، بیان شده است. در زبان دین و ظواهر کتاب و سنت، «خلقت» به معنای «ایجاد موجودی از کتم عدم است که در ذات خود، متباین با خالق است». اما مکتب ابن عربی، این دیدگاه را برنمی‌تابد: آنان، حتی برخلاف فیلسوفان صدرایی، «حقیقت وجود» را تشکیک‌بردار و دارای شدت و ضعف هم نمی‌دانند، چه رسد به این که، همانند بسیاری از متشرعان، خدا را «متباین» با خلق بدانند. بدین ترتیب، از نظر این مکتب، معنای «خلق کردن» نیز همین «تطور و تعین خدا به صورت مخلوقات» است، نه ایجاد موجوداتی که «غیر» از خدا هستند.

حال، غیر از برخی عباراتی که پیش از این ذکر شد، به نقل عبارات ابن عربی و پیروان قدیم و جدید وی می‌پردازیم، که صراحت کامل در این نظریه دارد که «مخلوقات»، چیزی جز خود خدا نیستند که به

۱. هرچند برخی از کسانی که خود را عارف یا صوفی می‌دانند، چنین ادعایی کرده‌اند، اما بیشتر عرفا، به ویژه در مکتب ابن عربی، این سخن را صادر از جهل صوفیه و نادرست و جاهلانه می‌دانند. انکار وجود خارجی موجودات، برخلاف دریافت بدیهی و وجدانی افراد بشر است.



صُورِ گوناگون آنها درآمده است، و به بیان دیگر، هیچ‌گونه مغایرت و دوئیتی، جز به نحو اطلاق و تعیید (تعین) بین خالق و مخلوق وجود ندارد.^۱ ابن عربی چنین تصریح می‌کند:

وجودی جز وجود حقّ (خدا) نیست که به صورتی که ممکنات دارند ظاهر می‌شود. (محبی الدین بن عربی، ۱۹۴۶، ج. ۱، ص. ۹۶)

ابن عربی در عبارتی دیگر تصریح می‌کند که ذات مخلوق، عین ذات خدا است:

هر مخلوقی که چشم می‌بیند، چیزی جز عینِ خداوند نیست. (محبی الدین بن عربی، ۱۹۴۶، ج. ۱، ص. ۱۰۷)

استاد حسن‌زاده آملی در توضیح این عبارت می‌نویسد:

خلقی که در وجود، چشم آن را مشاهده می‌کند نیست مگر اینکه عین او و ذات او عین حق است که در این صورت ظاهر شده است. پس آن چه که مشهود است حق است و خلق جز موهومی بیش نیست از این روی آن را خلق گفته‌اند (که خلق به معنی اختلاق [کذب و دروغ] است). (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۲۵۹)

همچنین ابن عربی می‌نویسد:

بعد از این که مرا به معراج بردند، در آنجا مخاطباتی چند میان من و خدا واقع شد و (خطاب به خداوند) گفتم: یا من أنا أنت و أنت أنا» (ای کسی که من تو هستم و تو من هستی).^۲

قیصری، از معروف‌ترین شارحان «فصوص الحکم» نیز، می‌نویسد:

این ذات الاهی است که به صورتِ جماد و حیوان ظاهر شده است. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۷۲۶)

این ذات الاهی است که به صورت‌های عالم ظاهر می‌شود و همین ذات است که اصلِ آن حقایق و صورت‌های آن است و همین ذات است که به شکل صورت جوهری مطلق - که پذیرای تمام این صُور است - ظاهر میشود. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۳۴۷)

«هنگامی که خدا را مشاهده می‌کنیم، در واقع خودمان را مشاهده می‌کنیم»، زیرا ذات ما عین ذات خدا است و بین ما و خدا تفاوتی نیست، جز به تعین و اطلاق ... «و وقتی خدا ما را مشاهده می‌کند»، در واقع «خودش را مشاهده می‌کند»، زیرا این ذات او است که به صورت ما ظاهر و

۱. تصریح عارفان مزبور به این مطلب، بالغ بر - دست‌کم - صدها مورد است، که در اینجا فقط به ذکر چند نمونه اندک از عبارات آنان بسنده کرده‌ایم.

۲. میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (۱۳۰۲-۱۲۳۵)، که از علماء و فقهای زمان خود است، در کتاب «قصص العلماء» (تنکابنی، بی‌تا، ص ۶۲) می‌گوید رسالتی از محیی الدین نزد او است که عبارت مزبور در آن آمده است. دکتر محسن جهانگیری نیز، همین عبارات تنکابنی را در کتاب خود آورده است. (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۵۴۴)

متعین شده است. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۳۸۹)

«هیچ موجودی غیر از ذات و هویت خدا نیست، بلکه موجودات عین هویت الاهی هستند...»
زیرا این هویت الاهی است که در قالب تمام این صور ظاهر می‌شود. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۷۸۱)
آن چیزی که خالق است، عیناً و ذاتاً همان مخلوق است... پس این خودِ او است که به صورت
بسانط و مرکبات، ظاهر می‌شود؛ ولی افراد محجوب (و غافل از حقیقت) گمان می‌کنند که (ذات
و) حقایق این صورت‌ها با هم مغایراند و نمی‌دانند که (غیریت و دوئیت) آنها اموری توهمی و
پنداری‌اند و موجودی جز او وجود ندارد... این موجودات خلقی، عین آن ذاتِ واحد است که در
مراتب متعدد ظاهر شده است، و آن ذات واحد که عبارت از وجود مطلق است، همان ذوات کثیر
(وجودات خلقی) است به اعتبار مظاهر متکثر. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۵۹)

مولوی نیز در آثارش، تمام مخلوقات (انسان، جمادات و...) را همان خدا می‌داند که به شکل آنها
ظاهر و متجلی شده است، مانند این ابیات که:

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی

(مولوی، ۱۳۷۳، دیباچه دفتر دوم)

فخر الدین عراقی (از عرفای نامدار قرن هفتم) نیز در بیان نظریه وحدت وجود، لازمه وجود خدا را
این می‌داند که غیر از او موجود دیگری نباشد و در نتیجه، او عین موجودات دیگر است:

غیرت معشوق اقتضا کرد که عاشق غیر او را دوست ندارد و به غیر او محتاج نشود. لاجرم، خود را
عین همه اشیاء کرد تا هر چه را دوست دارد و به هر چه محتاج شود، او بود.
غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیاء شد

(عراقی، ۱۳۶۲، لمعه ۴، ص. ۳۸۰)

۱-۲. تفاوت «تجلی» و «آیه» (نشانه)

بعضی که همواره می‌کوشند میان آراء ابن عربی و نصوص دینی آشتی دهند و هر دورا بیانگر یک
حقیقت، اما با الفاظ و تعبیری متفاوت، بدانند، ممکن است تصور کنند که بین دو واژه «تجلی» (در
عرفان ابن عربی) و «آیه» (نشانه) (در زبان وحی) فرقی نیست و تنها اختلاف در تعبیر است، یعنی
چه فرقی دارد که مانند عرفا بگوییم «هر چیزی تجلی خدا است» یا، همان طور که قرآن و حدیث
می‌گویند، بگوییم «هر چیز، آیه و نشانه خدا است»؟

پاسخ این است که:

اولاً: فرق بسیار بزرگی بین این دو اصطلاح است. «تجلی» در اصطلاح عرفا به این معنا است که
«خود خدا» است که به شکل و صورت مخلوقات در آمده است، یعنی مخلوقات، همان ذات خدا
هستند که حد و قید و تعینی خاص به خود گرفته‌اند. اما «آیه بودن مخلوقات» در قرآن و حدیث به این



معنا است که در مخلوقات، انواع فقرهای ذاتی (مانند: امکان، حدوث، نظم، حرکت و ...) یا اطوار مصنوعیت (نیاز و قیام به غیر) مشاهده می‌شود و این «نشانه» آن است که آنها مصنوع و قائم به قیومی هستند که به آنها وجود داده است، نه این که مخلوقات، همان «خدای محدود شده» اند. بدین ترتیب آنجا هم که گاه در قرآن و حدیث واژه «تجلی» به کار رفته است به همان معنای «آیه و نشانه» است؛ یعنی این مطلب که «خدا در هر چیز تجلی کرده است»، به این معنا است که «تأمل در هر چیزی نشان می‌دهد که آن چیز قائم به خدا و مخلوق او است».

ثانیاً: خود ابن عربی به صراحت، بین دو اصطلاح «تجلی» و «آیه» فرق می‌گذارد و می‌گوید:

صاحب عقل (فیلسوف، مشرّع، و ...) می‌گوید «در هر چیزی "نشانه" (آیة) این وجود دارد که خدا واحد است». اما صاحب تجلی (عارف) هم سخن با ما می‌گوید «در هر چیزی نشانه این وجود دارد که خدا عین آن چیز است». (محبی الدین بن عربی، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۷۲)

برخی دیگر از پیروان عرفان ابن عربی نیز تصریح می‌کنند که «آیه» (مخلوقات)، عین «ذو الآیة» (خداوند) هستند:

آیه عین صاحب آیه است. و اگر آیه را به نظر آیتیت بنگریم، درست خواهیم دید: غیر از ذو الآیه چیزی نیست. هر چه هست خود خداست و غیر از حق چیزی وجود ندارد. تمام آفاق و انفس آیاتی هستند که در ماورای آنها غیر از وجود «نا» و «الله» و «حق» موجودی وجود ندارد. در عالم وجود غیر از «الله» وجودی نیست. همه آیه او هستند، یعنی هیچ. و اوست ذو الآیه، یعنی همه چیز. و ذو الآیه که حق است در این عبارت، آفاق و انفس است. پس آفاق و انفس، حق است. این آیه می‌فهماند که حقیقت آفاق و انفس، وجود حق متعال است و آنها شیئیتی ما بپا از خود ندارند ... در عوالم وجود غیر از خدا موجودی نیست. تعینات و ائیات و ماهیات امور عدمیه و باطله می‌باشند. (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ج. ۱، ص. ۸۳)

۳. توحید افعالی در عرفان ابن عربی

به تصریح آیات و روایات، که بعضی نمونه‌های آن در ادامه بحث ذکر می‌شود، معنای درست توحید افعالی این است که «هرچند، مخلوقات (مختار و غیر مختار)، افعال و آثاری دارند که حقیقتاً و نه مجازاً - منتسب به آنان است (مانند این که: آتش می‌سوزاند و انسان به اختیار خود راه می‌رود)، اما آنها به اذن و اراده خدا، موجب این آثار و فاعل این افعال اند و به بیان دیگر، هیچ فاعلی غیر از خدا، در فاعلیت خود «استقلال مطلق» ندارد و خدا تنها «فاعل مستقل»ی است که فاعلیتش بالذات است و به اذن و اراده کس دیگری فاعل نشده است. پس به طور خلاصه، از نظر آیات و روایات، فاعل‌های

دیگری غیر از خدا وجود دارند، اما قدرت و فاعلیت آنها، بالله و باذن الله است. اما در مکتب ابن عربی، تفسیر توحید افعالی، که لازمه نظریات «وحدت موجود» و «تجلی» است، این است که: «چون غیر از خدا موجود دیگری نیست، پس فقط یک فاعل وجود دارد و آن هم خدا است، و به بیان دیگر، فاعلی غیر خدا (حتی فاعل غیر مستقل) وجود ندارد و هر فعلی که از موجودی سر می‌زند، در واقع، فعل خدا است». ابن عربی و پیروانش در بسیاری از فقرات آثار خود، به این تفسیر از توحید افعالی و نفی هرگونه فاعلی غیر از خدا تصریح می‌کنند. وی به صراحت، توحید افعالی را چنین معنا می‌کند:

توحید الأفعال أي لا فاعل إلا الله. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۰۸)

ابن عربی در عباراتی دیگر، انحصار فاعل در خدا را نتیجه مستقیم نظریه «وحدت موجود» می‌داند: لیس فی حقائق ما سوی الله... فلا فعل لأحد سوی الله. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۷۰) وی در فرازی دیگر نیز می‌گوید:

سبحان من لا فاعل سواه. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۸)

همچنین ابن عربی - ضمن یک بحث فقهی - نظر کسانی را که معتقدند «لا فاعل الا الله» تأیید می‌کند و نظر خود را موافق با آن ذکر می‌کند. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۷۳۰) افزون بر این، پیروان نظریه «وحدت موجود» نیز به این که فاعلی جز خدا نیست و در نتیجه، فاعل همه افعال، خدا است، تصریح می‌کنند؛ از جمله، سید حیدر آملی می‌نویسد: این سخن عارف هم، راست و درست است که می‌گوید: در عالم هستی جز خدای متعال و اسماء و صفات و افعال او چیز دیگری وجود ندارد. (آملی، ۱۳۶۸ الف، ص. ۶۶۲). محققان معتقدند که فاعلی جز خدا وجود ندارد. (آملی، ۱۳۶۸ ب، ص. ۴۹۰). استاد حسن زاده آملی نیز می‌گوید:

هر فعلی در عالم صورت می‌گیرد، فاعلش اوست. (غروی، ۱۳۸۰، ص. ۸)

نقد و بررسی نظریات مذکور

نظریات عرفانی سه‌گانه‌ای که ذکر شد («وحدت موجود»، «تجلی»، «توحید افعالی») لوازم و نتایجی بسیار دارد که نقد و بررسی مستقل آنها خارج از موضوع این مقاله است؛ از این رو در مقاله حاضر این نظریات را تنها از آن جهت که به موضوع جبر و اختیار مرتبط است، تحلیل و نقادی می‌کنیم.

جبرگرایی و نفی اختیار در عرفان ابن عربی

میانی عرفان نظری ابن عربی، از جهات گوناگون، مستلزم نفی اختیار انسان و نه تنها قول به «جبر میانه



و معتدل»، بلکه «جبر مطلق» است. از بین این جهات، به تبیینِ دوجہت از آنها بسنده می‌کنیم: یکی تفسیر وی از «توحید افعالی»، و دیگری دیدگاه وی دربارهٔ نظریهٔ اشاعره در موضوع «کسب».

جبرگرایی در تفسیر ابن عربی از «توحید افعالی»

همان‌طور که در مقدمه مقاله اشاره شد، نتیجهٔ صریح نظریهٔ «وحدت موجود» و لوازم آن، نفی اختیار انسان در افعال او است، زیرا از آنجا که طبق این نظریه، جز خدا موجود دیگری وجود ندارد، پس فاعلی هم جز خدا وجود ندارد، در نتیجه، انسان حقیقتاً فاعل افعال خود نیست و فاعل تمام افعالی که از وی سر می‌زند، خدا است و انسان در افعالش، هیچ اختیاری از خود ندارد و جبر محض بر او حاکم است و انتساب فعل به انسان، تنها جنبهٔ مجازی دارد. ابن عربی و بسیاری از پیروان مکتب وی به مجبور بودن انسان و نفی اختیار او تصریح کرده‌اند. از جمله، ابن عربی، صراحتاً انحصار موجودیت و فاعلیت در خداوند را مستلزم نفی اختیار در انسان (یا هر موجود دیگری) معرفی می‌کند:

در عالم حقایق جز خدا چیز دیگری نیست ... پس جز خدا کس دیگری فاعل فعلی نیست. در عالم وجود، هیچ فعل اختیاری وجود ندارد.

از مطالبی که گفته شد دانستی که قبول این سخن بر تو آسان می‌شود که تمام افعال را به خدا نسبت دهی. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۶۹۳)

شیخ محمود شبستری نیز بر همین مبنا، اختیار انسان را انکار می‌کند:

کدامین اختیار ای مرد عاقل کسی را کو بود بالذات باطل؟

(شبستری، ۱۳۸۲، ص. ۵۸)

صائن الدین علی بن ترکه - از حکمای قرن ۸ و ۹، که شرحی بر «فصوص الحکم» ابن عربی دارد - در توضیح این ابیات شیخ شبستری می‌گوید:

مقصود شیخ از این ابیات اثبات بی‌اختیاری است، مذهب شیخ آن است، که هیچ‌کس را در هیچ امری اختیاری نیست. (ابن ترکه، ۱۳۷۵، ص. ۱۶۰)

محمد ابراهیم سبزواری (از شاگردان حاج ملا هادی سبزواری) نیز در شرح خود بر این ابیات، خدا را فاعل تمام افعال انسان معرفی می‌کند:

اگر وجود اشیاء ... از حق است، پس بالحقیقه موجد افعال و فاعل افعال هم اوست. (سبزواری،

۱۳۸۶، ص. ۴۲۹)

ابن عربی و تأیید نظریات «کسب» اشاعره و «جبر مطلق» جهیمیه

یکی دیگر از تصریحات ابن عربی به مجبور بودن انسان، تأیید دیدگاه جبرگرایانه اشاعره از سوی او است. آشنایان به عقاید فِرَقِ کلامی، نیک می‌دانند که اکثر قریب به اتفاق اشاعره، «جبری مذهب» اند و معتقدند که خداوند، خالق مستقیم همه چیز، از جمله، خالق مستقیم افعال انسان است و قدرت و اختیار انسان، هیچ نقشی در انجام افعال او ندارد، و انسان را نه «فاعل یا خالق» افعال خود، بلکه فقط «کاسب» آن می‌دانند، و به بیان دیگر، انسان را فقط محلّ بروز و ظهور فعل خداوند می‌دانند. این دیدگاه به «نظریه کسب» معروف است که همواره از سوی قائلان به اختیار انسان (مانند: شیعه، معتزله، و بسیاری دیگر از متکلمان و عالمان دیگر)، سخت مورد انتقاد واقع شده است.

اما ابن عربی در عبارت زیر، معتقدان به «نظریه کسب» (اشاعره) را از کسانی معرفی می‌کند که حجاب از مقابل دیدگان‌شان کنار رفته و این حقیقت را که جز خدا فاعلی در عالم نیست، در دنیا مشاهده کرده‌اند:

هر کس که در هر زمانی، پرده از بینش و دیده‌اش کنار رود، آنچه را گفتیم مشاهده می‌کند. اما زمان این کنار رفتن حجاب، متفاوت است: بعضی از افراد، این [حقیقت را در آخرت که حجاب‌ها کنار می‌رود مشاهده می‌کنند و برخی دیگر (اشاعره) آن] را در همین دنیا مشاهده می‌کنند؛ آنان کسانی‌اند که می‌گویند... فاعلی جز خدا نیست و انسان، [در افعالی که از او سر می‌زند] فعلی جز «کسب» ندارد. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۰۳)

تأیید «نظریه کسب» از سوی ابن عربی، منحصر به عبارات مذکور نیست، بلکه وی در مواضع متعددی، بر صحت محتوای این نظریه، که فعل انسان را مخلوق خدا و او را فقط، «محلّ» بروز و ظهور فعل الهی می‌داند، تأکید می‌کند؛ از جمله:

فأفعال العباد خلق لله والعبد محل لذلك الخلق. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۲۵۴)

أن الفعل الذي يشهد به الحس أنه للعبد هو لله تعالى لا للعبد. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۳۳)

افزون بر آنچه نقل شد، برخی دیگر از پیروان ابن عربی نیز، تصدیق «نظریه کسب» از سوی وی را تأیید کرده‌اند؛ از جمله، عبدالوهاب شعرانی (شعراوی) (متوفای ۹۷۳ ق) در مواضع متعددی از کتاب «الیواقیت و الجواهر» - که در توضیح و دفاع از آراء ابن عربی نگاشته است - وی را مدافع نظریه مزبور معرفی می‌کند و با استناد به برخی آثار وی (مانند: الفتوحات مکیّة)، در بیان عقیده می‌نویسد:

پوشیده نیست که از نظر عارفان، عقیده اشاعره، قوی‌تر است. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۶۷)

خداوند متعال، همان طور که خالق وجود بندگان است، خالق افعال آنها هم هست و بندگان،



کسب‌کنندهٔ افعال اند نه خالقِ افعال. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۵۱)
 اشاعره از هر دو جهت^۱، درست گفته‌اند که به دلیل شرعی و عقلی، افعال انسان، از حیثِ خلق،
 منسوب به خدا و از حیثِ کسب، منسوب به انسان است. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۶۱)
 همچنین دکتر محسن جهانگیری، یکی از برجسته‌ترین پژوهشگران آراء ابن عربی در این موضوع
 چنین می‌نگارد:

با این که او [ابن عربی] در خصوص اثبات قدرت برای ممکن بر اشاعره خرده می‌گیرد و آن را
 دعوای بدون دلیل و برهان می‌شناسد، با وجود این، در مسأله مورد بحث متمایل به قول اشاعره
 است که در آثارش به کرات و مرات سخن ایشان را در این مسئله ستوده و تأکید و تصریح کرده
 است که فاعل حقیقی حق است نه عبد، که عبد تنها محل ظهور فعل است نه فاعل راستین آن، و
 گرچه او را قدرتی است برای انجام فعل که اگر این قدرت نبود تکلیف متوجهش نمی‌شد، ولی این
 قدرت نیز مخلوق خداوند است. پس هم عبد، هم قدرتش و هم فعلِ مقدر، همه مخلوق
 خداوندند... اشاعره که افعال مذکور را به دلیل شرعی و عقلی، خلقاً به خدا و کسباً به عبد نسبت
 داده‌اند، از هر دو جهت راه صواب پیموده‌اند. به طوری که ملاحظه شد، ابن عربی در این مسئله
 معتزله را خاطی دانسته و قول اشاعره را درست شناخته و تأییدش کرده است... [وی] در جایی که
 اعتقاد اهل اختصاص اهل الله را شرح می‌دهد، از «کسب» سخن می‌راند (محبی الدین بن عربی،
 بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۱ و ۴۲)... [و] تعریفش از «کسب»، همانند تعریف اشاعره از آن است و عبارتش نیز
 صراحت در این دارد که عقیده به کسب را عقیده‌ای صحیح و درست می‌داند، که آن را اعتقاد «اهل
 الله» می‌خواند. (جهانگیری، ۱۳۷۵ ص ۶۹۳)

علاوه بر عباراتی که در فوق برای استشهاد از وی نقل گردید، باز در کتب وی در موارد مختلف
 عباراتی متنوع دیده می‌شود که گرایش وی را به قول اشاعره در کسب و خلق افعال تأیید و تأکید
 می‌نماید. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۱۴-۴۱۶)

اما ابن عربی در مواضعی دیگر از آثارش، پا را از عقیده اشاعره و «نظریهٔ کسب» هم فراتر می‌گذارد
 و هیچ نقشی، حتی نقش «کسب» هم برای انسان قائل نمی‌شود و معتقد به جبر مطلق در افعال انسان
 می‌شود. وی در اینجا، انسان‌ها را به عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی تشبیه می‌کند که خدا آنان را حرکت
 می‌دهد ولی کودکان و نادانان، فاعل این حرکات را خود این عروسک‌ها می‌دانند، در حالی که عاقلان و

۱. یعنی بر خلاف معتزله که افعال انسان را فقط به انسان نسبت می‌دهند، ولی آن را مستقل از خدا معرفی می‌کنند، اشاعره، از هر دو
 جهت (انتساب فعل به خدا و به انسان، یکی خلقاً و دیگر کسباً) صحیح گفته‌اند.

دانایان می‌دانند که این‌ها آلات و ابزاری بیش نیستند و فاعل و محرک واقعی آنها، خدا است. ابن عربی در این عبارات، اکثر مردم را همان کودکانی معرفی می‌کند که نمی‌دانند فاعل واقعی افعال انسان، خدا است نه انسان. بدین ترتیب «او خلق را درست مانند عروسکان خیمه‌شب‌بازی می‌شناسد که آلاتی بیش نیستند»: (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۱۶)

همان‌طور که در نمایش خیمه‌شب‌بازی، چون عروسکان جنبان و گویان ظاهر می‌شوند، کودکان نادان چنین می‌پندارند که این جنبش و گویش از خود آنهاست لذا سرگرم تماشا می‌شوند و از آن حرکات و اصوات لذت می‌برند، در صورتی که امر از این قرار نیست و عاقلان و دانایان به نیکی درمی‌یابند که این بازی بیش نیست و عروسکان آلاتی بیش نیستند و فاعل و ناطق همان بازیگری است که در پشت پرده از چشم تماشاگران پنهان است، همین‌طور فاعل افعال و محرک حقیقی بندگان همان خداوند است و ایشان آلاتی بیش نیستند، اگرچه غافلان به مانند آن کودکان مردمان را فاعل و محرک می‌پندارند، ولی عالمان به حق به خوبی درک می‌کنند که فاعل و محرک در واقع خداوند است و خلق، آلات فعل او هستند، به علاوه ایشان می‌دانند که خداوند این بازی‌مانند نسبت حرکات عروسکان است به محرک آنها^۱.

بدین ترتیب، ابن عربی در خصوص خلق افعال، نه تنها با نظر اشاعره موافق است، بلکه در نظراتی دیگر، حتی از آنان هم عبور می‌کند و به عقیدهٔ جهمیّه، که به «جبر مطلق» قائل‌اند نزدیک می‌شود، «زیرا اشاعره با این که افعال عباد را مخلوق خالق می‌دانند، ولی با وجود این، برای ایشان قدرتی و برای قدرتش اثری ولو در اکتساب قائل‌اند، یعنی اگرچه وجود "قدرتِ محدّثه" را در انسان منکراند، به وجود "قدرتِ کاسبه" معترف‌اند، ولی ابن عربی علی‌رغم این که گاهی از قدرت و تمکّن انسان سخن گفته، گویی برای آن اثری قائل نشده ... انسان را چون جماد، آلتی بیش ندانسته و حتی گاهی هم اثبات قدرت را برای انسان دعوی بدون دلیل و برهان پنداشته است». (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص. ۴۲۱ و ۴۲۲) ابن عربی دربارهٔ نفی هرگونه قدرتی برای انسان در انجام افعالش می‌گوید:

اگر جایز باشد که فعلی را به موجود ممکن نسبت دهیم، جایز است که قادر باشد، در حالی که دارای هیچ فعلی نیست و در نتیجه، هیچ قدرتی هم برای انجام فعل ندارد. بنابراین، اثبات قدرت برای موجود ممکن، ادعایی بدون برهان است و در این فصل، روی سخن ما با اشاعره است که هرچند صدور فعل از انسان را نفی می‌کنند، ولی برای او قدرتی را اثبات می‌کنند. (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۲)

بنابراین، ابن عربی «همچنان‌که اصول تصوفش اقتضا می‌کند، در این مسئله افراطی‌تر از اشاعره

۱. برای اطلاع از ترجمهٔ لفظی این عبارات، ر.ک. «خواجوی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۶۷۹-۶۸۰».



می‌نماید، چنان‌که کمی پیش اشاره شد، برخلاف آنها، آشکارا به نفی قدرت از انسان تفوه کرد ... مسلم است که اشاعره در نفی قدرت از خلق و استناد افعال او به خالق تا این اندازه پافشاری نکرده‌اند و تا این حد از خود شدت و حدّت نشان نداده‌اند، حق این است که عقیده وی در این مسئله بیشتر به جهمیّه همانند است تا اشاعره. ... ابن عربی در خصوص خلق افعال با اشاعره و بلکه با جهمیّه هم عقیده است». (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص. ۴۱۶ و ۴۲۱)

در واقع، اشاعره با طرح «نظریه کسب» و عنوان «قدرت کاسبه» کوشیده‌اند از «جبریون مطلق» (مانند جهمیّه و ...) - که مطلقاً هرگونه قدرتی را از انسان نفی می‌کنند - فاصله بگیرند و نقشی بسیار اندک برای انسان، در افعالش دست و پا کنند، نقشی که آن قدر مبهم، ضعیف و کم‌رنگ است که البته هرگز آنان را از نظریه جبر و لوازم باطل آن رهایی نمی‌بخشد. بدین ترتیب، با توجه به سخنانی که از ابن عربی نقل شد، وی برای انسان هیچ نوع قدرتی در انجام فعلش، حتی در حدّ «کسب» افعال هم، قائل نشده و همانند جهمیّه، به «جبر مطلق» گراییده است.

اما افزون بر ابن عربی، بسیاری دیگر از عارفان وحدت وجودی، بر پایه مبانی «عرفانی» خود - و نه مبانی دیگر، مانند عقل، شرع، فطرت، و ... - صریحاً انسان را در افعالش مجبور معرفی می‌کنند؛ از جمله، برای نمونه، شیخ محمود شبستری - که در آثارش به «وحدت موجود» و لوازم آن تصریح می‌کند - انتساب فعل به انسان را مجازی می‌داند و به صراحت، اختیار انسان را نفی می‌کند:

| | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| کدامین اختیار ای مرد عاقل | کسی را کوبود بالذات باطل؟ |
| هر آن کس را که مذهب، غیر جبر است | نبی فرمود کوماندن گبر است |
| به ما افعال را نسبت مجازیست | نسب خود در حقیقت لهو و بازی است |

(شبستری، ۱۳۸۲، ص. ۵۸ و ۵۹)

عارف نامور، ابن ترکه، ضمن تأیید این دیدگاه، آن را موافق نظر جبرگرایانه اشاعره معرفی می‌کند:

مقصود شیخ از این ابیات اثبات بی‌اختیاری است، مذهب شیخ آن است، که هیچ‌کس را در هیچ امری اختیاری نیست ... معتزله حسن اشعری را و تابعان او را جبریه نام نهادند. مذهب شیخ [شبستری] این است، از این جهت می‌گوید:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرموده کوماندن گبر است.

ابن ترکه در ادامه شرح خود بر ابیات مزبور، «مجازی بودن انتساب افعال به انسان» در شعر شبستری را هم چنین توضیح می‌دهد:

هرگاه که نسبت وجود به عبد، مجاز باشد، نسبت افعال به طریق اولی، و این ظاهر است. (ابن ترکه،

۱۳۷۵، ص. ۱۶۱)

افزون بر اینها، ظاهر شعر زیر از حافظ، سلب اختیار از انسان در گناهان است:

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه من است

مولوی نیز در برخی اشعار خود؛ خداوند را فاعل تمام افعال انسان، حتی گناهان او می‌داند و انسان را صرفاً آلت و ابزار در دست خداوند معرفی می‌کند. در ادامه بحث، نظرات وی در این مورد را ذکر خواهیم کرد.

نقد و بررسی

حال پس از تبیین و نقل دیدگاه ابن عربی و پیروان مکتب وی در مسأله جبر و اختیار، در چند فراز، به نقد و بررسی این دیدگاه می‌پردازیم:

اول - نفی علم حضوری انسان به احوال نفسانی خود

فیلسوفان مسلمان، علم را به دو نوع حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند و «علم حضوری» را چون بی‌واسطه و خود معلوم - و نه صورت ذهنی آن - را با تمام وجود خود، نزد عالم حاضر می‌دانند، چنین علمی را یقینی‌ترین علوم به‌شمار می‌آورند و هرگونه تردید در حجیت آن را باطل و ناروا و مستلزم سفسطه و نفی هرگونه واقعیتی (حتی واقعیت وجود خود انسان) می‌دانند. آنان یک از مصادیق «علم حضوری» را علم انسان به احوال و کیفیات نفسانی خودش (مانند: درد، خشم، محبت، و...) می‌دانند. نکته قابل تأمل این است که اگر هرگونه «علم حصولی»، به هر دلیلی، در تقابل با «علم حضوری» قرار گیرد، هیچ حجیتی ندارد و «علم حضوری» را از اعتبار و تیقن خود ساقط نمی‌کند.

حال ما به «علم حضوری»، «اختیار» خود، یعنی انتخاب و تصمیم بین انجام و ترک فعل، را - همانند دیگر افعال و حالات و کیفیات نفسانی خود - بی‌واسطه می‌یابیم و بدون هیچ‌گونه صورتی، از وجود آن در نفس خود آگاهیم. حال اگر کسی به هزاران دلیل و استدلال و انواع شبهات عقلی و نقلی - که همگی از مصادیق «علم حصولی» است - منکر اختیار و قائل به جبر شود، نباید آن دلایل و شبهات را معتبر بدانیم و به جهت آنها، از «علم حضوری به اختیار خود» دست برداریم و منکر آن شویم. بی اعتباری «علم حصولی» در برابر «علم حضوری»، درباره کشف و شهودهای عرفانی هم صادق است؛ یعنی اگر عارفی مدعی شود که در مکاشفات خود، چیزی را مشاهده کرده است که در تضاد «علم حضوری» ما به آن چیز است، باز هم نباید برای چنین مکاشفه‌ای، هیچ‌گونه ارزش معرفتی قائل شویم و در «علم حضوری» خود تردید کنیم یا منکر آن شویم، زیرا «علم حضوری»، در اعتبار و حجیت و



تیقن، حتی بالاتر از مکاشفات و مشاهدات عرفانی است، چرا که به تصریح عرفا و خود ابن عربی، گاه چنین کشف و شهودهایی، زاده خیالات و القانات شیطانی است^۱ و از این رو باطل در آن راه دارد، در حالی که «علم حضوری»، مصون از خطا و بطلان است.

بدین ترتیب، حتی اگر فرضاً عارفان مدعی شوند که در مشاهدات عرفانی خویش، بی اختیاری و مجبور بودن انسان را در افعال و تصمیمات فردی خویش - که تصمیم به انجام گناهان، یکی از آنهاست - مشاهده کرده‌اند، چنین ادعایی فاقد هرگونه ارزش معرفتی است، زیرا مستلزم انکار «علم حضوری و وجدانی به اختیار انسان» است.

دوم - نفی تکلیف و شریعت و معاد

روشن است و نیازی به اثبات ندارد که اگر افعال انسان حقیقتاً فعل خدا است و مجازاً به انسان منتسب است، و از این رو انسان را باید موجودی مجبور و فاقد اختیار بدانیم، در این صورت، وی تکلیف و مسئولیتی نخواهد داشت و در نتیجه، تعلیم و تربیت و اخلاق و مدح و ذم و پاداش و مجازات او لغو خواهد بود و و لازمه تمام اینها انکار شریعت و تکالیف بشری و الهی و مفاهیم دینی مانند امتحان و ابتلاء، و مدح هدایت و ذم ضلالت از سوی خدا است، و بنابراین، باید معاد و تمام آیات و روایات حاکی از امور مزبور را منکر شویم و باطل بدانیم^۲؛ زیرا این که انسان «مانند جماد، آلت است و اصلاً او را فعلی نیست و یا اگر هست اقتضای ذات است ... و در مقابل، اثبات نوعی اختیار و آزادی برای او چه فایده و ارزش عملی و اخلاقی خواهد داشت، آیا می‌توان سنگ را که وسیله و آلت قتل واقع شده است نکوهش کرد؟ و آیا معقول است آتش را که به اقتضای ذاتش می‌سوزاند مجرم شناخت؟» (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص. ۴۲۰)

۱. از جمله، بنگرید به: محیی‌الدین بن عربی، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۸۱-۲۸۴، باب ۵۵ (الباب الخامس والخمسون في معرفة الخواطر الشیطانية)

۲. از جمله، مرحوم علامه طباطبایی، در بطلان «نظریه سعاد و شقاوت ذاتی» که مستلزم مجبور بودن انسان است، می‌نویسد: اقتضای ذاتی و حقیقی انسان که سعادت و شقاوتش بستگی به آن دارد ... منافی با اطلاق ملک خدای سبحان بوده مستلزم تحدید سلطنت او است، که خود قرآن و احادیث و همچنین عقل مخالف آن است. علاوه بر اینکه چنین چیزی مستلزم اختلال نظام عقل در جمیع مبانی عقلا است، برای اینکه بنای جمیع عقلا بر تأثیر تعلیم و تربیت است، و همه متفق‌اند بر این که کارهایی نیک و قابل ستایش و مدح است و کارهایی زشت و قابل مذمت است. از این هم که بگذریم لازمه این حرف این است که تشریح شرایع و فرستادن کتب آسمانی و نیز ارسال پیامبران همه لغو و بی‌فایده باشد، و دیگر اتمام حجت در ذاتیات به هر طور که تصور شود معنا نخواهد داشت، زیرا بنا بر این فرض، انفکاک ذوات از ذاتیات خود محال است، اینها همه لوازمی است که قرآن کریم مخالف صریح آن است. آری، قرآن کریم نظام عقل را مسلم داشته و اینکه انسان اعمال خود را بر اختیار بنا نهاده پذیرفته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۲۰).

بدین ترتیب به درستی و جدّیت این پرسش مطرح می‌شود که اگر به تصریح عارفان مذکور، انسان مجبور است، پس چرا خدا انسان را برای گناهانش در دنیا و آخرت مجازات می‌کند و او را به جهنم می‌برد؟ مگر این که همانند ابن عربی به صراحت بگوییم که جهنم برای جهنمیان نه محلّ رنج و عذاب، بلکه محلّ لذّت و نعمت برای آنها است!^۱

سوم - انتساب قبایح و گناهان به خداوند

یکی دیگر از اشکالات نظریه مذکور درباره «توحید افعالی»، که فاعل حقیقی تمام افعال را خداوند می‌داند، نه انسان، این است که این نظریه، مستلزم نسبت دادن تمام صفات و افعال ناپسند و قبیح انسان و گناهان او به خدا است. ابن عربی تصریح می‌کند که «گناهان را خدا برای انسان تقدیر کرده است». (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۶۲۲)

بنابراین نفی فاعلیت حقیقی از انسان و منحصر دانستن فاعلیت در خدا مستلزم این است که حقیقتاً نه انسان، بلکه خدا را - العیاذ بالله - ظالم، دروغگو و ... بدانیم و انسان را فقط وسیله و ابزاری بی اراده برای انجام افعال الاهی بدانیم. این نظر به روشنی با عقل و فطرت انسان و نیز با تمام آیات و روایات اسلامی ناسازگار است. اگر معنای واقعی توحید افعالی این است، پس چرا خداوند در قرآن کریم خود را از تمام قبایح تنزیه می‌کند و انسان را مسؤل و فاعل آنها معرفی می‌کند؟ آیا خود خدا هم معنای واقعی توحید افعالی را نمی‌داند؟!

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (یونس: ۴۴) خداوند کمترین ظلمی به

۱. ابن عربی بر اساس مبانی برگرفته از عرفان و تفسیر خاص خود، معتقد است که هرچند کافران و گناهکاران به جهنم می‌روند، ولی در آنجا درد و رنجی نمی‌کشند، بلکه برعکس از عذاب جهنم لذّت می‌برند و با آتش آن بازی می‌کنند و از گزش مار و عقرب‌های آن لذّت می‌برند و اگر آنها را از جهنم خارج کنند و به بهشت ببرند، ناراحت می‌شوند و از بودن در بهشت عذاب می‌کشند!! (از جمله، رجوع کنید به: محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۳۴، ج ۲، ص ۶۴۷ و ج ۳، صص ۲۵ و ۴۶۳. همچنین ر.ک. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۶۹ (فصّ یونسی) و ص ۹۳ (فصّ اسماعیلی)؛ از این‌رو در صحنه قیامت نگران‌اند که مبادا شفاعت شوند و به بهشت بروند و لذا وقتی شفاعت کردن تمام می‌شود و باب آن بسته می‌شود، و مطلع می‌شوند که خدا آنها را نمی‌بخشد و به بهشت نمی‌روند نفس راحتی می‌کشند و خوشحال می‌شوند!! (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۳). ذکر این نکته نیز، قابل تأمل است که ملاصدرا هم ابتدا این سخنان ابن عربی را نقل و تأیید می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۳۴۹ و ۳۵۲ - ۳۵۴ و ۳۵۸). ولی بعداً برخلاف نظریاتش در اسفار و برخی دیگر از آثارش، که نظریه ابن عربی را درباره لذّت بردن جهنمیان از عذاب‌های جهنم تأیید می‌کند، در کتاب «عرشیه» - که پس از اسفار نگاشته است - پس از نقل مجدّد دیدگاه ابن عربی از «الفوتوحات المکیّة» و «فصوص الحکم»، به گونه‌ای سخن گفته است که نشان می‌دهد از عقاید مذکور برگشته است:

أما أنا و الذي لاح لي بما أنا مشغول به من الرياضات العلمية و العملية أن دار الحجيم ليست بدار نعيم وإنما هي موضع الألم و المحن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متفتنة متجددة على الاستمرار بلا انقطاع و الجلود فيها متبدلة و ليس هناك موضع راحة و اطمینان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۸۲).



مردم نمی‌کند بلکه خود مردم به هم ظلم می‌کنند.^۱

(وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (اعراف: ۲۸) هنگامی که کار زشتی انجام می‌دهند، (در توجیه کار خود) می‌گویند این کارها راه و رسم نیاکان ما بوده است و خدا هم به این کارها دستور داده است. (ای پیامبر) بگو خدا به انجام زشتی‌ها فرمان نمی‌دهد. آیا چیزی را به خدا نسبت می‌دهید که نمی‌دانید؟

(ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ) (روم: ۴۱) - به علت کارهایی که خود مردم انجام داده‌اند، فساد در خشکی و دریا آشکار شده است.

پرسش‌های مرتبط با موضوع مقاله

آنچه در مقاله حاضر درباره موضوع جبرگرایانه ابن عربی گفته شد، یقیناً منشأ پرسش‌هایی گوناگون می‌شود، که عدم پاسخ به آنها، موجب بدفهمی و یا قضاوت نادرست درباره ادعای مطرح‌شده در مقاله خواهد شد. از این رو، تا آنجا که محدودیت مقاله اجازه می‌دهد، به طرح و پاسخ چند پرسش مهم می‌پردازیم:

پرسش اول: اگر ابن عربی، قائل به جبر است، پس چرا در مواضع گوناگون آثار خود، از اختیار انسان، سخن می‌گوید؟

پاسخ

اولاً: صرف «تقوه» به اختیار و به زبان آوردن آن، نشان‌دهنده اعتقاد واقعی به اختیار انسان نیست؛ بلکه چگونگی تفسیر و تبیین آن، نشان‌دهنده اعتقاد واقعی به اختیار آدمی است. مثلاً اگر کسی بگوید: «خداوند، قوه اختیار را به ما عطا کرده است» و یا بگوید «ما در افعال خود مختاریم، زیرا در بین سلسله علل و معلول‌هایی که منجر به صدور فعل از انسان می‌شود، "اراده" او هم - به عنوان یک «کیف یا فعل نفسانی» - جزو این سلسله است، در حالی که در موجودات مجبور، چنین "اراده"‌ای وجود ندارد (همان‌طور که بسیاری از فیلسوفان و عارفان مسلمان چنین گفته‌اند)، اما در تبیین آن بگوید: «یکایک اراده‌های خاص و جزئی^۲ ما برای انجام هر فعل خاص، معلول عواملی بیرون از اراده و اختیار

۱. و شبیه به همین مضمون در: بقره/۵۷ و آل عمران/۱۱۷ و اعراف/۱۶۰ و توبه/۷۰ و نحل/۳۳ و ۱۱۸ و عنکبوت/۴۰ و روم/۹.

۲. دقت شود که مراد از «اراده‌های خاص و جزئی» در اینجا، «کمال کلی» «اختیار» که خداوند به آدمیان عطا کرده است، نیست، بلکه ما هنگامی که از این کمال، برای انجام هر یک از افعال خود استفاده می‌کنیم، و به بیان دیگر، هنگامی که این «اختیار» به انجام فعلی خاص تعلق می‌گیرد، آن را «اراده خاص و جزئی» می‌نامیم، یعنی اراده‌ای خاص برای انجام یک فعل خاص (مانند راه رفتن)، که غیر از «اراده



آدمی است و به دست او نیست»، این تبیین، مستلزمی مجبور بودن انسان است. با آن که در چنین تبیینی، ظاهراً از وجود اختیار و اراده انسان سخن رفته است. از این رو است، که در بسیاری موارد، فیلسوفان مسلمان هم، مانند ابن عربی و عارفان فراوان دیگر، با آن که در ظاهر لفظ و سخن، انسان را «مختار» خوانده‌اند، به مجبور بودن انسان در هر یک از افعال خود تصریح کرده‌اند و از این جهت بین افعال او و جمادات فرقی قائل نشده‌اند.^۱

پس صرف سخن گفتن از این که انسان مختار است و یا این که بگوییم «در سلسله علی صدور افعال وی، چیزی به نام «اراده» وجود دارد که موجودات مجبور (مانند سنگ در سقوط به زمین یا آتش در سوزاندن)، فاقد آن هستند»، به تنهایی کافی برای مختار شمردن انسان نیست.

ثانیاً: اگر کسی از در مواردی از «اختیار» سخن بگوید و در مواردی دیگر، همان طور که از ابن عربی نقل کردیم، صریحاً به جبر انسان اعتراف کند، وی را قائل به اختیار نمی‌دانیم، وگرنه اگر کسی حقیقتاً منکر جبر انسان و معتقد به اختیار و اراده آزاد وی در انجام انتخاب‌ها و تصمیماتش در افعال فردی او باشد، همه جا باید از اختیار و انتخاب آزاد وی سخن بگوید و چه معنایی دارد که فرد قائل به اختیار، بارها و بارها انسان را مجبور و صرفاً - همانند عروسک خیمه‌شب‌بازی - آلت فعل خداوند بخواند و به صراحت از مسلک جبری مذهبانی (مانند اشاعره و جهمیه و...) دفاع نماید؟

ثالثاً: صرف «مختار» نامیدن انسان و غفلت یا نادیده گرفتن از سخنان صریح دال بر «جبر» را نباید

دیگر» برای انجام فعلی دیگر (مانند حرف زدن) است. همان طور که در ادامه بحث، خواهیم گفت، فلاسفه مسلمان، با آن که گفته‌اند «ما به اختیار خود، واجد «کمال اختیار» نشده‌ایم و به عطا الاهی واجد آن شده‌ایم»، ولی گفته‌اند که این «اراده‌های خاص و جزئی»، معلول ما نیست و معلول عواملی خارج از نفس و اختیار ماست، و از این رو تصریح کرده‌اند که ما در انجام یکایک اعمال خود، «مجبور» ایم. همانند ابن فیلسوفان، ابن عربی و عارفان پیرو مکتب وی نیز، هر چند از «اختیار انسان» نام برده‌اند، ولی با مبانی دیگری - که توضیح دادیم - به «نظریه جبر» تصریح کرده‌اند.

۱. از جمله، برای نمونه، استاد شهید، مرتضی مطهری، تصریح می‌کند که «مرجحات و مقدمات افعال اختیاری، بدون اختیار انسان پدید می‌آیند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۶۲۴). همچنین (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴؛ و بی‌تا، ص ۱۳۰) افزون بر این، فیلسوفان بزرگ مسلمان، با تفسیر خاص خود از «توحید افعالی»، به صراحت، اذعان می‌کنند که حتی یکایک اراده‌های انسان [یعنی همان اراده‌های خاص و جزئی] برای انجام هر یک از افعال خاص، معلول عوامل خارجی و نهایتاً معلول خداوند است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲، ص ۲۱۶).

نتیجه لازم این نظریات، که در بسیاری از موارد، فلاسفه به آن تصریح کرده‌اند، این است که این که «انسان در افعال خود مجبور است و در عالم خلقت هیچ موجود مختاری وجود ندارد و فعل انسان، هیچ فرقی با افعالی جبری جمادات - مانند سوزاندن آتش و نور افشانی خورشید ندارد» (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۱۰؛ و ج ۳، صص ۱۳-۱۴، و ۱۳۸۳، ج ۴، صص ۳۱۰-۳۱۱، و سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۱۶، و ۱۳۷۲، ص ۱۵۰) و تنها تفاوتشان این است که جمادات، به صدور فعل از خودشان، آگاه نیستند، ولی انسان به این صدور جبری فعل از خودش آگاه است» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۳؛ و صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۳۱۲-۳۱۳، و ص ۳۲۰).



ملاک قضاوت قرار داد. عقل سلیم، اتخاذ دو موضع متضاد (جبر و اختیار) را نه حلّ مسأله، بلکه «تناقض‌گویی» می‌داند. بنابراین، در مواردی، سخن گفتن از اختیار، و در مواردی دیگر، تصریح به جبر، چیزی جز «تناقض‌گویی» نیست، که باید منشأ آن را - که در ادامه بحث به آن خواهیم پرداخت - دریابیم^۱. اتخاذ این دو موضع متناقض، نکته‌ای است که بر ارباب فضل و تحقیق پوشیده نمانده است. از جمله، استاد محسن جهانگیری، که محققانه‌ترین و منصفانه‌ترین کتاب را به زبان فارسی درباره ابن عربی نگاشته است، در این باره می‌نویسد:

او [ابن عربی] انسان را مانند جمادات آلتی بیش نپنداشت و ... از دو جهت می‌توان از وی انتقاد کرد: اولاً، سخنانش آن هم در يك عبارت متناقض می‌نماید که ... برای نفی جبر از انسان استدلال کرد که جبر با صحت فعل بنده منافات دارد، و در ذیل عبارتش، چنان‌که دیدیم، وجود فعل را برای بنده غیر قابل تصور پنداشت.

ثانیاً، نفی جبر از انسان، به این صورت که او مانند جماد آلت است و اصلاً او را فعلی نیست و یا اگر هست اقتضای ذات است ... و در مقابل، اثبات نوعی اختیار و آزادی برای او چه فایده و ارزش عملی و اخلاقی خواهد داشت، آیا می‌توان سنگ را که وسیله و آلت قتل واقع شده است نکوهش کرد؟ و آیا معقول است آتش را که به اقتضای ذاتش می‌سوزاند مجرم شناخت؟ (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص. ۴۱۹-۴۲۰)

علامه محمد تقی جعفری نیز در اثر ارزشمند و مفصل‌ترین کتاب در شرح «مثنوی مولوی»، ضمن اشاره به تناقض‌گویی مولوی در موضوع جبر و اختیار، دیدگاه جبرگرایانه وی در این اشعار را چنین متذکر می‌شود:

با دقت در تمام مباحث مثنوی این حقیقت برای ما روشن می‌شود که جلال‌الدین درباره مسئله جبر و اختیار توانسته است یک اصل را به عنوان واقعیتی که هیچ‌گونه انحراف از آن امکان ندارد بیان کند ... گاهی آن چنان اختیار را ثابت می‌کند که حتی خود متفکرین قائل به اختیار به آن عظمت نتوانسته‌اند

۱. ابن عربی در موضوع جبر و اختیار انسان، موضعی گوناگون و بلکه متضاد دارد: اولاً برای جبر، نه یک معنی، بلکه معانی گوناگونی می‌آورد و در موضعی انسان را - از باب «سالبه به انتفای موضوع»، که در ادامه بحث به آن اشاره خواهیم کرد - مجبور نمی‌داند، ولی در موضعی دیگر وی را مجبور می‌خواند (همان). ثانیاً در مواردی معدود، از قدرت و اراده و تکلیف انسان سخن می‌گوید که لازمه اختیار است (محبی‌الدین بن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۱)، اما در مواردی فراوان - که نمونه‌هایی از آن را در این مقاله آورده‌ایم - به مجبور بودن انسان تصریح می‌کند. اما دیدگاه غالب و اصلی وی، که برخاسته از مبانی و منظومه فکری و عرفانی او است، همان قول به «جبر» است، زیرا بر اساس نظریه «وحدت موجود» و لوازم آن، به ویژه تفسیر خاص وی از «توحید افعالی»، که بر پایه آن فاعلی جز خدا وجود ندارد، هیچ جایی برای فاعلیت انسان باقی نمی‌ماند.

اختیار را ثابت کنند. گاهی هم چنان دفاع از جبر کرده است که هیچ راهی برای اختیار نگذاشته است ... که یکی از آنها همین است: ... «آلت حقی و فاعل دست حق ...». خلاصه بایستی بگوییم جلال الدین در این مورد، توجه بسیار شدیدی به مؤثریت خداوند در جهان هستی و رویدادهای انسانی داشته و چنین مطلب مبالغه‌آمیز را گفته است، یا این که بگوییم این مرد بزرگ در این تجسیمات اشتباه کرده است. (جعفری، بی تا، ج. ۲، ص. ۷۷۸)

رابعاً: برای قضاوت نهایی درباره دیدگاه ابن عربی در مورد مسأله مزبور، آنچه مهم است این است که بینیم از بین دو نظریه متناقض، کدامیک مبتنی بر مبانی نظام فکری او و نتیجه مستقیم آن است، و کدامیک، برگرفته از مبانی خارج از آن (مانند: عقل، شرع، فطرت، و ...). از این رو درست است که گاه عارفی به حکم عقل و وجدان و فطرت و شریعت، از اختیار و تکلیف و مسئولیت انسان، دفاع می‌کند، ولی در حقیقت، با این کار از مبانی نظری عرفانی خویش فاصله گرفته است؛ در حالی که سخن ما در این مقاله این است که اگر ابن عربی و پیروانش - همان طور که در عبارات گذشته از آنها نقل کردیم - بخواهند، نه بر اساس مبانی مزبور، بلکه بر پایه اصول عرفانی خود و نتایج آن سخن بگویند، چاره‌ای جز اعتراف به جبر ندارند.

پرسش دوم: اگر همه افعال را به خدا نسبت ندهیم، پس معنای توحید افعالی چه می‌شود؟

پاسخ

دو تفسیر از توحید افعالی وجود دارد که یکی درست و دیگری نادرست است. تفسیر درستی که از صریح آیات و احادیث به دست می‌آید این است که «فقط یک فاعل مستقل بالذات وجود دارد و آن هم خدا است». و تفسیر نادرست آن این است که «جز خدا هیچ فاعلی - حتی فاعل غیر مستقل - هم وجود ندارد». در تفسیر درست توحید افعالی، وجود فاعل‌های دیگری غیر از خدا (یعنی فاعل‌های غیر مستقل، که به اذن و مشیت خدا قدرت فاعلیت یافته‌اند) پذیرفته می‌شود، اما در تفسیر نادرست، وجود هر گونه فاعل دیگری غیر از خدا (چه مستقل و چه غیر مستقل)، به طور مطلق انکار می‌شود. تفسیر عرفای «وحدت وجودی» از توحید افعالی، یکی از مصادیق این تفسیر نادرست است، و اشکالات متعددی به آن وارد است، زیرا:

درست است که تمام افعال ما، حتی گناهان مان، به اذن و مشیت خدا است، ولی این به معنای آن نیست که خدا فاعل افعال ما است. نکته مهم این است که چون دنیا محل تکلیف و امتحان است، خدا قدرت و اراده و دیگر امکانات انجام گناه را به ما عطا می‌کند و به ما اجازه (تکوینی و نه تشریحی) انجام افعال و گناهان ما را می‌دهد، یعنی، برای تکلیف و امتحان ما، مانع انجام گناه نمی‌شود و به بیان دیگر،



تمام اعمال ما، حتی گناهان ما نیز به اذن و مشیت او صورت می‌گیرد. سراسر آموزه‌های وحیانی، مملو از این حقیقت است:

از جمله اذکار معروفی که ائمه به آن توصیه فرموده‌اند این است که (در نماز و غیر نماز) بگوییم: «بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ» (به قوه و قدرت الهی است که من می‌ایستم و می‌نشینم). (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۳۳۸).

رسول خدا ﷺ فرمود: کسی که تصور کند گناهان، بدون قدرت خدادادی انجام می‌شود، بر خدا دروغ بسته است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵، ص. ۴-۵؛ به نقل از: قرب الاسناد).

«لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.»

هیچ قدرت و نیرویی نیست، مگر از خداوند بلندمرتبه و بزرگ.

امام رضا علیه السلام نیز این حدیث قدسی را نقل می‌کند:

خداوند متعال فرمود: ای فرزند آدم، به مشیت من است که تو می‌خواهی (و مشیت می‌کنی) و به نعمت من است که تو واجبات را انجام می‌دهی و به قدرت من است که بر گناه و نافرمانی من توانا می‌شوی. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵، ص. ۴-۵؛ به نقل از: قرب الاسناد).

رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز در حدیثی قدسی، شبیه همین مضمون را آورده است:

خداوند فرمود: ای فرزند آدم، به مشیت من است که برای خود چیزی را می‌خواهی (و مشیت می‌کنی) و به اراده من است که برای خود چیزی را اراده می‌کنی و به لطف نعمت من بر تو است که بر گناه و نافرمانی من توانا می‌شوی و با نگهداری و بخشش و سلامت از سوی من است که واجبات را انجام می‌دهی. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵، ص. ۴۹؛ به نقل از: توحید صدوق).

اما این که طاعات و معاصی ما به امکانات خدا و به اذن و مشیت او است، مطلقاً مستلزم آن نیست که فاعل فعل ما خدا است و ما فقط ابزار و وسیله تحقق فعل الهی هستیم، زیرا این خود ما هستیم که پس از این امکانات و اعطای قدرت و اختیار خدادادی، از بین دو راه طاعت و معصیت یکی را انتخاب می‌کنیم و هر کدام را هم که انتخاب کنیم، اذن و مشیت خدا به انجام آن به وسیله ما تعلق می‌گیرد (به این معنا که مانع ما از انجام آن نمی‌شود)، مگر آن که خداوند، به هر حکمت و مصلحتی، انجام آن فعل را مصلحت نداند، که در این صورت اذن انجام آن را به ما نمی‌دهد و اراده می‌کند که ما آن را انجام ندهیم، یعنی با پیش آوردن موانعی و یا به طرق دیگر، ما را از انجام آن منصرف می‌کند و یا مانع انجام آن می‌شود.

به همین دلیل خداوند از سویی انسان را در انتخاب راه کفر و ایمان، مختار معرفی می‌کند و جبر را

باطل می‌داند (لا جبر)، ولی از سوی دیگر، قدرت و مشیت و توفیق ما را در انجام افعال، به مشیت خدا معرفی می‌کند تا تفویض را هم رد کند و کسی گمان نکند که بی‌اذن و مشیت الاهی قادر به انجام کاری است (لا تفویض). پس تا خدا نخواهد نه قادریم اراده و انتخاب کنیم و نه قادریم تصمیمات خود را به انجام برسانیم:

(إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) . (انسان: ۲۹-۳۰)

این (تعالیم الاهی)، تذکر و یادآوری است. پس هر کس که بخواهد (با این تعالیم می‌تواند) راهی به سوی پروردگارش انتخاب کند. (اما بدانید که) شما چیزی را نمی‌خواهید (و مشیت نمی‌کنید) مگر آن که خدا بخواهد (و مشیت کند).

(إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ).

(تکویر: ۲۷-۲۹)

این قرآن چیزی جز تذکری برای جهانیان نیست، (البته تنها) برای کسانی که بخواهند راه مستقیم را بیمایند. (اما بدانید که) شما چیزی را نمی‌خواهید (و مشیت نمی‌کنید) مگر آن که خداوندی که پروردگار جهانیان است، بخواهد (و مشیت کند).

تمام صدها آیات و روایاتی که در موضوع «جبر و اختیار» وارد شده است، در واقع، شرح و تبیین حدیث کلیدی و معروف زیر است، که گاه بر «نفی جبر» و «گاه بر نفی تفویض» تأکید بیشتر کرده‌اند و گاه نیز به توضیح تمام حدیث پرداخته‌اند:

لا جبر و لا تفویض، و لکن امرٌ بین الامرین. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۰)

نه جبر صحیح است و نه تفویض (واگذاری همه چیز به انسان)، بلکه چیزی است بین این دو (یعنی تملیک قدرت و اختیار و دیگر امکانات از سوی خدا به انسان و اجازه انتخاب و تصمیم‌گیری به انسان در افعال خویش).

از بین تمام احادیث در توضیح حقیقت مزبور، تنها به ذکر حدیث زیر بسنده می‌کنیم:

امام هادی علیه السلام فرمود: ما نه به جبر معتقدیم و نه به تفویض (واگذاری مطلق همه امور جهان به انسان)، بلکه به چیزی بین این دو معتقدیم، که همان امتحان و آزمایش به وسیله قدرتی است که خداوند به ما تملیک و عطا کرده است و ما را با آن به بندگی و اطاعت خویش فرخوانده و فرمان داده است. این همان است که قرآن

به آن گواهی داده است و امامان نیکوکار از خاندان پیامبر: به آن عقیده دارند. (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۶۹)

بنابراین، برخلاف آنچه برخی تصور کرده‌اند، معنای «توحید افعالی» این نیست که تنها یک فاعل در جهان وجود دارد و آن هم خدا است و هیچ فاعل دیگری جز خدا وجود ندارد، بلکه معنای آن این است که



خداوند، نه تنها در ذات و صفات، بلکه در فاعلیت خود هم، که «فاعلیت استقلالی محض» است، یگانه و بی مثل و مانند است، یعنی فقط خدا است که فاعلیتش قائم به خود است و آن را از دیگری نگرفته است، در حالی که تمام فاعل‌های دیگر، بالله و به اذن الله و مشیت الله، قدرت فاعلیت یافته‌اند.

پرسش سوم: اگر افعال انسان، فعل خدا نیست، پس چرا در بعضی آیات، افعال انسان به خدا نسبت داده شده است؟

ابن عربی، همانند بسیاری دیگر از جبریون (مانند اشاعره) می‌کوشد با استناد به برخی از آیات و روایات، نشان دهد که فعل انسان، حقیقتاً، فعل خدا است. در اینجا تنها به ذکر یک آیه معروف بسنده می‌کنیم که تقریباً تمام جبریون به آن استناد کرده‌اند:

(مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (انفال: ۱۷)

(ای پیامبر) هنگامی که تو (شن‌ها و سنگ‌ریزه‌ها^۱ را به سوی دشمن) پرتاب کردی (و این شن‌ها به چشم دشمن فرو رفت)، تو آن‌ها را پرتاب نکردی، بلکه خدا آن‌ها را پرتاب کرد. ظاهر آیه، دال بر این است که «خداوند، پرتاب خاک و شن را که از رسول اکرم^۶ سرزده است، به خودش نسبت داده است و این نشان می‌دهد که فاعل افعال انسان خدا است».

پاسخ

در چند فراز به پرسش مزبور، پاسخ می‌دهیم:

اول: آیه (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) هیچ ربطی به این نظریه ندارد که خدا فاعل افعال «همه انسان‌ها» است، زیرا:

اولاً: این آیه، در مورد شخص پیامبر اکرم^۶ است نه در مورد همه انسان‌ها؛ از این رو به چه دلیلی آن را باید به همه انسان‌ها تعمیم دهیم؟ چنین تعمیمی نیاز به دلایل و قرآنی دارد که در استناد مزبور ارائه نشده است.

ثانیاً: آیه مزبور، نه درباره تمام دوران و وقایع زندگی آن حضرت، بلکه فقط در مورد جنگ بدر است، و باز هم تعمیم آن به تمام افعال وی در همه زندگی نیازمند دلیلی است که در اینجا وجود ندارد.

ثالثاً: آیه فوق، نه درباره تمام افعال همه انسان‌ها و یا پیامبر اکرم^۶ در این جنگ خاص، بلکه مربوط به تنها «یک» عمل آن حضرت در تمام طول این جنگ است که همان پرتاب خاک به سوی دشمن بوده

۱. برخی در ترجمه یا تفسیر این آیه، مراد از آن را پرتاب تیر از سوی پیامبر دانسته‌اند؛ اما شأن نزول آیه نشان می‌دهد که مراد پرتاب مثنی خاک و شن و رفتن آن به چشم دشمن بوده است نه پرتاب تیر.

است، و از این رو تعمیم این عمل به همه اعمال وی در این جنگ هم هیچ دلیل موجهی ندارد، تا چه رسد به این که آن را به تمام اعمال وی در زندگی و از آنجا به تمام اعمال زندگی تمام انسان‌ها در طول تاریخ تعمیم دهیم.

رباعاً: به فرض هم که آیه مزبور دلالت بر استناد فعلی خاص به خدا و نوعی جبر داشته باشد و عمل پرتاب آن حضرت جبری محض صورت گرفته باشد، یعنی نه پیامبر بلکه خداوند خودش دست وی را به حرکت درآورده باشد، باز هم دلیل استناد همه افعال انسان‌ها به خدا نمی‌شود، زیرا این که به حکمتی خاص، مانند شکست کفار، تنها یک عمل حضرت (پرتاب خاک)، فرضاً، جبراً انجام شده باشد، چه ربطی دارد به این که به استناد این یک عمل جبری، تمام افعال آن حضرت و نیز تمام اعمال همه آدمیان را در تمام طول زندگیشان و در همه تاریخ بشریت، جبری بدانیم؟

ممکن است در اینجا پاسخ دهند که «قرآن کریم این عمل رسول خدا ﷺ را تنها به عنوان نمونه ذکر کرده است و مراد، اعمال همه انسان‌ها است». اما دلیل این سخن چیست و به چه دلیل و قرینه‌ای باید چنین تعمیم ناموجهی را انجام دهیم؟

خامساً: اگر همانند جبریون، آیه مزبور را نه فقط درباره حضرت رسول اکرم ﷺ و آن یک فعل خاص (پرتاب خاک)، بلکه در مورد تمام افعال همه انسان‌ها بدانیم، این پرسش پیش می‌آید که «چرا فقط افعال خوب یا افعال مباح و معمولی را باید به خدا نسبت دهیم، و چرا افعال زشت و گناهان را باید استثناء کنیم؟ از انسان، افعال دیگری هم، مانند: ظلم، دروغ‌گویی، فساد و فحشاء، و ... هم سر می‌زند؛ پس به استناد آیه «ما رمیت ...»، باید بگوییم: «ما ظلمت اذ ظلمت، و لکن الله ظلم» (هنگامی که تو ظلم کردی، تو ظلم نکردی بلکه خدا ظلم کرد)؛ و یا «ما کذبت اذ کذبت، و لکن الله کذب» (هنگامی که تو دروغ گفتی، تو دروغ نگفتی، بلکه خدا دروغ گفت) (العیاذ بالله)؛ و ... بدین ترتیب، نه فقط - برای نمونه - «پرتاب خاک»، بلکه تمام افعال زشت و گناه و قبیح را هم به خدا نسبت دهیم، در حالی که، همان طور که پیشتر هم اشاره کردیم، قرآن و احادیث، خداوند را منزّه از دروغ و ظلم و گناه و تمام زشت‌کاری‌ها معرفی می‌کنند.

دوّم: حال پس از پاسخ‌های نقضی بالا، به پاسخ تحلیلی می‌پردازیم تا ببینیم آیا واقعاً آیه (و ما رمیت اذ رمیت ...) دلالت بر جبر دارد و اصولاً چرا خداوند در این آیه، عمل پیامبر ﷺ را به خودش نسبت می‌دهد؟

پاسخ این است که آیه مزبور، در مقام بیان این نکته است که با آن که رسول خدا در جنگ بدر به اختیار خود، مشتی خاک را پرتاب کرده است، اما فرورفتن آنها به چشم دشمن، فعل خدا بوده است نه



فعلِ پیامبر ﷺ، و از این رو خدا آن را به خود نسبت داده است. به بیان دیگر، در مجموع عمل این پرتاب، دو ویژگی یا دو فعل وجود دارد: یکی پرتاب خاک، که فعلِ اختیاریِ حضرت رسول ﷺ بوده است، و دیگری تأثیر خارجیِ این پرتاب (رساندنِ خاک به چشم دشمن)، که فعلِ خدا بوده است. بنابراین، در این آیه، سخن از «دو» فعل است نه «یک» فعل، که گفته شود، همان یک فعل، کارِ خدا است و پیامبر ﷺ، نقشی در آن نداشته است و یا این یک فعل، همزمان فعلِ خدا و فعلِ آن حضرت است. اما این که «چرا خداوند در ظاهر این آیه، خود فعلِ پرتاب را به خویش نسبت داده است و نه اثر آن را؟» پاسخش این است که نمونه‌های متعددی از این امر در قرآن وجود دارد که در آنها، خداوند، فعل انسان را نه به اعتبارِ صدورِ فعل - که عملِ اختیاریِ انسان است - بلکه به اعتبارِ «اثرِ خارجیِ فعل» به خود نسبت می‌دهد تا به ما بفهماند که تصور نکنیم اگر فعلی را به اختیار خود انجام دادیم و این فعل به ثمر نشست و به هدفِ مطلوبِ ما رسید، تحقق این ثمر و هدف هم کار انسان است و بدانیم که به ثمر و نتیجه رسیدنِ افعال ما از خدا است و کار انسان نیست.

برای نمونه، ما به اختیار خود، بذر یا نهالی را می‌کاریم و در اینجا فقط کاشتن و برخی مقدمات دیگر، فعلِ اختیاریِ ما شمرده می‌شود، و از این رو، هم عُرف و هم قرآن، ما را «زارع» می‌نامد: (يُعْجِبُ الزَّارِعَ). (انفال: ۱۷). و نیز (تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ) (یوسف: ۴۷).

اما خداوند، در آیه‌ای دیگر، به اعتبارِ «اثر» فعلِ کاشت یا زراعت انسان، یعنی به اعتبار این که رشد و ثمربخشیِ گیاه از خدا است، نه از انسان، زراعت را از انسان سلب می‌کند و به خود نسبت می‌دهد: آیا آن چه را که می‌کارید، شما آن را می‌رویانید یا ما آن را می‌رویانیم (و به ثمر می‌رسانیم)؟ هر گاه بخواهیم آن را چنان تبدیل به کاهِ درهم‌کوبیده می‌کنیم که تعجب کنید. (واقعه: ۶۳-۶۵)

عبارت پایانیِ آیه (تباه شدن نتیجه‌کشت و کار ما) نیز دلالت صریح دارد بر این که به ثمر رسیدنِ کاشته‌ما، فعل خدا است نه فعل انسان، و از این رو اگر خدا بخواهد کاشته‌های ما را نابود می‌کند و نمی‌گذارد به ثمر برسد. به همین دلیل رسول اکرم ۶ در حدیثی می‌فرماید:

لا يقولن احدكم زرع و ليقول حرث، «فان الزارع هو الله».

هیچ‌یک از شما نگوید: من زراعت کردم، بلکه بگوید کشت کردم، «زیرا زارع حقیقی خدا است»^۱. همچنین با آن که خداوند در بسیاری از آیات، «کشتن» (با تیراندازی یا هر وسیله دیگری) را فعل

۱. قسمت اول حدیث در تفسیر «مجمع البیان» ذیل آیات مورد بحث آمده، و قسمت دوم در «روح البیان» اضافه بر آن نقل شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۲۴۹).

انسان معرفی می‌کند - مانند: فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ. (بقره: ۹۱) و قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ (بقره: ۲۵۱) - اما چون، اثر و نتیجه فعل انسان، یعنی، مثلاً، اصابت تیر به دشمن و کشته شدن او، فعل خدا است، خداوند، در آیاتی دیگر کشتن را از انسان سلب می‌کند و به خود نسبت می‌دهد:

شما (مؤمنان)، آنها (مشرکان) را نکشتید بلکه خدا آنان را کشت. (انعام: ۱۷).

پس، همان طور که نمونه‌های آن ذکر شد، گاه خداوند به اعتبار «اثر و نتیجه» فعل است که آن فعل را به خود نسبت می‌دهد نه این که با این انتساب بخواهد، اختیار انسان را نفی کند و همه کارهای انسان را فعل خدا معرفی کند. بنابراین، در آیه مذکور نیز، سلب پرتاب خاک از پیامبر و نسبت دادن آن به خدا به معنای نفی اختیار از پیامبر نیست، بلکه، به اعتبار «اثر و ثمره نهایی» فعل اختیاری آن حضرت، خدا آن را به خود نسبت داده است. به تعبیر دیگر، این آیه و دیگر آیات مشابه - که نمونه‌های آن ذکر شد - مصداق و بیانی دیگر از حدیث «لا جبر و لا تفویض» است، یعنی از سویی نظریه جبر را رد می‌کند و از این رو، افعال را به انسان نسبت می‌دهد (پس: لا جبر)، و از سوی دیگر، برای این که انسان تصور نکند که همه چیز در عالم، و از جمله، به ثمر رسیدن افعال وی، به انسان واگذار (تفویض) شده است و خدا هیچ نقشی در آن ندارد، آن افعال - و در واقع، آثار و نتایج آنها - را فعل خدا معرفی می‌کند و از این طریق، یکی از مصادیق نظریه تفویض را هم رد می‌کند (پس: لا تفویض).

بدین ترتیب، چه این آیه، و چه آیات دیگر، هرگز مستلزم جبر و نفی اختیار و یا انتساب فعل انسان به خدا - از آن جهت که فعل انسان است - نیست. البته درست است که اگر وجود و فعل انسان را مطلقاً بی ارتباط با فیض و وجود خدا بدانیم، قائل به نظریه باطل تفویض شده‌ایم، چون کل وجود ما و تمام علم و قدرت و مشیت ما از خدا است و بنابراین تمام افعال ما، حتی گناهانمان به اذن و مشیت خدا واقع می‌شود، زیرا از آنجا که دنیا محل تکلیف و امتحان است، خدا قدرت و اراده و دیگر امکانات انجام گناه را به ما عطا می‌کند و مانع انجام گناه نمی‌شود و همان طور که پیشتر هم گفته شد، حتی گناهان ما نیز به قدرت خدادادی و اذن و مشیت او صورت می‌گیرد. بنابراین، تا خدا نخواهد نه ما قادریم اراده و انتخاب کنیم و نه قادریم تصمیمات خود را به انجام برسانیم. این است معنا و تفسیر درست آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ».

بدین ترتیب، اگر این آیه را این گونه تفسیر کنیم که «خداوند خواسته و اراده کرده است که ما کمالی به نام اراده و اختیار و مشیت داشته باشیم و اگر او مشیت نمی‌کرد و نمی‌خواست، ما نه کمال کلی اختیار را داشتیم و نه قادر بودیم برای انجام هر فعلی خاص اراده‌ای خاص کنیم»، یعنی اگر از این آیه آیه (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) و نظایر چنین آیاتی، نفی تفویض را بفهمیم فهم و تفسیر ما



درست است، ولی اگر آیات مزبور را به گونه‌ای تفسیر کنیم که دلالت بر انتساب افعال انسان به خدا، یعنی نوعی جبر، داشته باشد قطعاً چنین تفسیری نادرست است.

سوم: اما جدا از انتقادات بالا، این پرسش مهم را می‌توان مطرح کرد که ملاک انتساب یک فعل اختیاری به فاعل چیست، و اگر بگوییم «افعال انسان، فعل خدا هم هست»، آیا این انتساب فعل واحد به دو فاعل، از یک جهت است یا از دو جهت مختلف؟

عقل و فطرت انسانی به روشنی نشان می‌دهند که ملاک انتساب فعل اختیاری به انسان، این است که انسان با انتخاب و تصمیم‌آزادانه خود، از بین انجام یا ترک فعل، یکی را برگزیند. ما حرکت رعشه دست را اختیاری نمی‌دانیم، زیرا به انتخاب و تصمیم ما پدید نمی‌آید؛ اما حرکت عادی دست را فعل اختیاری می‌شمیریم چون به تصمیم و انتخاب ما حادث می‌شود. دقیقاً از همین حیث و به همین ملاک است که ما فعل فاعلی را نیک و بد می‌شمیریم و او را سزاوار مدح و ذم می‌دانیم.

حال باید پرسید که وقتی می‌گوییم «فعل انسان، فعل خدا هم هست»، این انتساب فعل واحد به دو فاعل، از یک جهت و با یک ملاک است یا خیر؛ یعنی آیا فعل انسان از همان جهتی به خدا منتسب است که به انسان منتسب است؟ افعال انسان از همان جهتی که به وی منتسب است، فعل او را حسن و قبیح می‌گرداند و وی را مستحق ثواب و عقاب می‌کند، زیرا با تصمیم و انتخاب خودش پدید آمده است. حال اگر فعل انسان از همین جهت به خدا هم منتسب باشد، ما باید افعال قبیح انسان را هم، از همان جهت که «قبیح» است - و نه از جهت دیگر - به خدا نسبت دهیم و او را فاعل همه قبیح (مانند: دروغ، ظلم، و...) و از این رو مستحق ذم بدانیم، در حالی که این سخن به حکم صریح عقل و نقل باطل است.

اما اگر فعل انسان، نه از جهتی که ذکر شد، بلکه از جهتی دیگر به خدا منتسب باشد، مانند این که: خداوند، علم و قدرت و اختیار و سلامت و دیگر امکانات انجام افعال را به انسان عطا کرده است، این امر ربطی ندارد به این که فاعل فعل انسان را خدا بدانیم. این که خدا قدرت انجام فعل را به انسان داده است، مجوز این نمی‌شود که فعل انسان را عیناً فعل خدا بدانیم، زیرا جهت انتساب فعل به این دو فاعل، متفاوت است.

با توجه به مجموع آن چه گفته شد معلوم می‌شود که این تفسیر از توحید افعالی که همه افعال انسان را فعل خدا معرفی می‌کند و انسان را همانند وسیله‌ای در دست دیگری، آلت و ابزاری بیش نمی‌داند، تا چه اندازه نادرست است و با تمام آموزه‌های قرآنی و حدیثی، به ویژه با اعتقاد به معاد و عدالت الهی

در مجازات گناهکاران، منافات دارد. از بین آیات و احادیث بی‌شمار، تنها همین یک حدیث زیر، که فقط و فقط انسان را فاعل گناهان معرفی می‌کند نه خداوند را، برای بطلان چنین تفسیر نادرستی کافی است:

ابوحنیفه از امام کاظم علیه السلام پرسید: «مِمَّنِ الْمَعْصِيَةُ؟» حضرت فرمود:

از سه حال خارج نیست: یا فاعلِ گناه خدا است نه انسان؛ این شایسته‌ی خدای کریم نیست که انسان را برای کاری که مرتکب نشده است عذاب کند. و یا فاعلِ گناه، هم خدا و هم انسان است؛ این هم شایسته نیست که شریک قوی به شریک ضعیف ظلم کند. و یا فاعلِ گناه فقط انسان است (نه خدا)، که واقعاً هم همین طور است؛ در این صورت، اگر خدا انسان را مجازات کند به دلیل گناه انسان (و عین عدالت) است و اگر او را ببخشد، به لطف و کرم او است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵، ص. ۴؛ به نقل از: توحید صدوق، و عیون أخبار الرضا علیه السلام).

پرسش چهارم: اگر در مکتب ابن عربی، فاعلِ همه‌ی افعال، خدا است، پس نقش انسان در افعالش چیست؟

پرسش دیگر این است که اگر در تفسیر «توحید افعالی» در مکتب عرفانی ابن عربی، انسان، فاعل حقیقی افعال خود نیست و خدا حقیقتاً فاعل آن است، پس نقش و جایگاه انسان در افعالی که از او صادر می‌شود چیست؟

پاسخ این پرسش این است که در این نوع تفسیر از توحید افعالی و نگرش به انسان، آدمی چیزی جز «آلت و وسیله‌ی فعلی» خدا نیست، یعنی درست همان طور که چاقو در دست انسان قاتل، فقط یک وسیله است و قاتل واقعی - البته از دیدگاه عقل و فطرت و دین - انسان است، به همین ترتیب هم، از دیدگاه ابن عارفان، انسان هیچ اختیاری از خود ندارد و فاعل واقعی تمام افعال انسان، خدا است و انسان، فقط ابزار و وسیله‌ی فعلی خدا است. به بیان دیگر، ابن عربی، همانند اشاعره، انسان را فقط محلی برای بروز و ظهور فعل خداوند می‌داند، زیرا از آنجا که فعل، از مقوله‌ی اعراض است، نیاز به موضوع و محلی دارد که قائم به آن باشد. «تنسب الأفعال إلى العباد والأفعال أعني خلقها الله تعالى على الحقيقة وهم محال ظهورها» (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۶۷۰)

بدین ترتیب همان طور که ما نباید در قتل انسان، چاقو یا تفنگ را ملامت و مجازات کنیم، از نگاه ابن عارفان نیز، هیچ انسانی را هم نباید به دلیل اعمال فاسدش، مذمت و مجازات نماییم، زیرا فاعل حقیقی افعال انسان، خدا است و انسان فقط ابزار انجام فعل الهی است. ابن عربی در مواضع متعددی از آثار خود به این مطلب تصریح می‌کند؛ از جمله می‌گوید:

پس انسان برای خداوند، مانند ابزار و وسیله برای فاعل است، و این ابزار، عامل مباشر (بی‌واسطه)



برای انجام فعل است، ولی، به حکم دیده و عقل، فعل به غیر آن ابزار نسبت داده می‌شود. بنابراین، (فعل «ضرب - زدن» به زید نسبت داده می‌شود و) گفته می‌شود «زید ضارب»، در حالی که عاملِ مباشر «زدن» و آن چیزی که «زدن» با آن انجام می‌شود، تازیانه است نه زید. افعال بندگان نیز همین گونه است. پس آنان برای خداوند، مانند ابزار و وسیله برای زید نجار و بافنده و خیاط هستند.^۱

اما افزون بر ابن عربی، برخی از قائلان این تفسیر از «توحید افعالی» نیز، به این مطلب تصریح می‌کنند؛ از جمله، عارف نامدار، جلال الدین مولوی، در کتاب مثنوی خود، بر اساس همین نگرش، حتی ابن ملجم را در قتل امیر المؤمنین علی علیه السلام بیگناه می‌داند، چرا که معتقد است او صرفاً آلت و ابزار فعل خدا است و از این رو طعن و لعن ابن ملجم برای کشتن حضرت علی علیه السلام را جایز نمی‌داند. مولوی به نقل از حضرت علی علیه السلام نقلی که فقط ساخته و پرداخته خود اوست و در هیچ متنی از شیعه و سنی نیامده است - پس از ضربه خوردن به وسیله ابن ملجم به وی چنین می‌گوید:

هیچ بغضی نیست در جانم ز تو ز آن که این را من نمی‌دانم ز تو
آلتِ حقی تو، فاعل دست حق چون زخم بر آلت حق، طعن و دق^۲

۱. مؤلف «الیواقیت و الجواهر» نیز در توضیح همین عبارات ابن عربی، به همین نکته تصریح می‌کند که وی، انسان را همانند وسیله‌ای در دست نجار یا بافنده، وسیله افعال خداوند معرفی می‌کند و انسان نقشی جز محلّ تحقق فعل ندارد:

قال [ابن عربی فی الفتوحات المکیه] فی الباب الثانی و السبعین: حکم أفعال العبد مع الحق حکم آلة النجار أو الحائك و لله المثل الأعلى و نحوها: فان الله يفعل بالواسطة و بلا واسطة قال: و بهذا القدر الذي هو كانه آلة تعلق الجزاء و التكليف لوجود الاختیار من الآلة و لا دلیل فی العقل یرج العبد عن الفعل و لا جاء بذلك نص عن الشارع لا یحتمل التأویل فالأفعال كلها من المخلوقین مقدورة لله تعالی و وجود أسبابها بالأصالة من الله تعالی و لیس لمخلوق فیها مدخل إلا من حیث کونه محلاً لها (محبی الدین بن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۸).

۲. توضیح اشعار: حضرت علی علیه السلام پس از آن که به ابن ملجم این خبر غیبی را می‌دهد که تو مرا خواهی کُشت، به ادعای مولوی، به وی می‌گوید: من از این که تو مرا می‌کُشی، هیچ کینه‌ای از تو به دل ندارم، زیرا من این فعل را از تو نمی‌دانم، بلکه فاعل واقعی این کار (قتل من)، خدا است و تو فقط آلت و ابزار دست خدا برای این کار هستی و از این رو من چگونه به کسی که فقط ابزار دست خدا است اعتراض کنم و او را طعن و لعن نمایم؟ (مولوی این موضوع و اشعار آن را در اواخر دفتر اول مثنوی با عنوان «گفتن پیغمبر صلی الله علیه و آله به گوش رکابدار امیر المؤمنین علی علیه السلام...» آورده است).

البته، همان طور که اشاره کردیم، لازم به ذکر است که در هیچ منبعی از متون شیعه و اهل سنت، این جملاتی را که مولوی از قول حضرت علی علیه السلام، خطاب به ابن ملجم، در شعر مذکور آورده است، نیامده است، بلکه وی به جای این که عقاید و نظریات عرفانی خود را با تعالیم و حیاتی بسنجد و مطابقت نماید، برعکس، نظریات خود را اصل قرار داده و حکایات و روایاتی، هرچند نادرست و ساختگی، در تأیید آنها نقل می‌کند. این نکته را، علامه محمد تقی جعفری، شارح و مفسر دانشمند مثنوی، در مورد این ابیات و برخی دیگر از ابیاتی که مولوی در همین داستان به امیر المؤمنین علیه السلام نسبت می‌دهد، متذکر شده است:



همچنین مولوی در ابیاتی دیگر نیز، انسان را، همانند کمانی در دست تیرانداز، ابزار در دست خداوند معرفی می‌کند و تیرانداز واقعی را، خود خدا معرفی می‌کند:

گر بپرانیم تیر، آن نی ز ما است ما کمان و تیراندازش خدا است.

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر اول)

همچنین مؤلف «الیواقیت و الجواهر» در جای جای این اثر بر این عقیده اشاعره و ابن عربی تصریح می‌کند که: انسان، حکمی جز ابزار و وسیله فعل خدا، و محل فعل او ندارد.^۱

ثانیاً: اگر واقعاً انسان‌ها از خود اختیاری ندارند و جز ابزاری برای انجام افعال الهی نیستند، و از این رو - به تعبیر مولوی - لعن و سرزنش آنان جایز نیست، پس چرا خود خداوند و چهارده معصوم: افراد

هیچ داستان و روایتی چنین جمله‌ای از امیر المؤمنین ۷ ولو به طور ضعیف هم نقل نکرده‌اند که آن حضرت به ابن ملجم چنین جمله‌ای را گفته باشد. البته چنان که گفتیم در این گونه موارد، جلال الدین مطابق نظریات خود مطالبی را بیان می‌کند که بایستی مورد دقت قرار گیرد ... مخصوصاً با در نظر داشتن آن بیت که می‌گوید امیر المؤمنین ۷ به ابن ملجم فرمود:

غم مخور جانا شفیع تو منم مالک روحم نه مملوک تم

باز چنان که گفتیم، هیچ تاریخی از امیر المؤمنین ۷ چنین گفتاری را نقل نکرده است و بر فرض این که این گفتار، چنین تجسمی از آگاهی علی ۷ به سرنوشت و مؤثریت مطلقه خداوند در دستگاه هستی بوده است، با این حال این تأویل باعث سرنگون کردن اصول و قوانین زیادی خواهد بود که خود جلال الدین در همین آثار مثنوی و سایر آثار علمی و عرفانی اش در تأیید و تأکید آنها داد سخن داد (جعفری، بی تا، ج ۲، ص ۷۷۸ و ۷۷۹)

همچنین برخی از شارحان فاضل و محقق مثنوی، به مسلک جبرگرایانه مولوی در اشعار مذکور - درباره حضرت علی ۷ و ابن ملجم - تصریح کرده‌اند: از جمله، استاد جعفر شهیدی در شرح خود بر مجموع این ابیات (هفت بیت) می‌نویسد:

مضمون این هفت بیت بر وفق مذهب اشعریان است. اشعریان گویند آدمی را در کارها اختیاری نیست، چرا که هر چه در خارج تحقق می‌یابد به اراده خداست و کارهای بندگان از این قاعده خارج نیست. آنچه از او سر می‌زند خواست خداست و اجزای فعل او؛ مخلوق قادر مطلق است. مولانا در این تحلیل پیرو کلام اشعری است گویند امیر المؤمنین به رکابدار خود گفت: تو مرا خواهی کشت و من هیچ کینه‌ای از تو در دل ندارم. چه تو از خود اختیاری نداری و همچون ابزاری در دست قدرت پروردگاری و فاعل حقیقی اوست. چنان که اگر کسی تیری بر یکی افکند و او را از پا در آورد گویند تیر او را کشت، حالی که تیر آلت است، و کشنده، افکننده تیر است، و اگر نیک بنگرند افکننده هر تیر مسخر اراده دیگری بوده است. حال که تو آلت نمایش قدرت خدایی چرا بر تو طعنه زنی یا بر تو خرده بگیرم. رکابدار می‌پرسد، اگر بندگان در کار خود اختیاری ندارند و هر چه کنند به اراده خداست چرا بزهکار را برابر بزهی که کرده باید کیفر داد؟ امام در پاسخ او می‌گوید در این سزای - نهفته است که همه کس از آن آگاه نیست، و آن این است که اگر بپذیریم آن چه در عالم رخ می‌دهد فعل پروردگار است، و بنده را در آن اختیاری نیست، ناچار باید بپذیریم که قصاص قاتل نیز فعل پروردگار است، پس در حقیقت اوست که یکی را با آلتی که در دست قدرت اوست کشته و هم اوست که آلت قدرت خود را (قاتل) به دست خود (قصاص کننده) از میان می‌برد» (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۷).

۱. برای اطلاع کامل از عبارات وی، ر.ک. (شعرانی، ۱۳۱۸، ج ۱، فصل ۴، ص ۲۵۱: المبحث الرابع والعشرون: فی أن الله تعالی خالق لأفعال العبد كما هو خالق لذواتهم).



بسیاری را طعن و لعن کرده‌اند و دیگران را هم به لعن آنان فرمان داده‌اند^۱ و روایات معصومان ۷، ابن ملجم را یکی از شقی‌ترین انسان‌های تاریخ معرفی کرده‌اند^۲؛ آیا خدا و رسول و امامان هم به اندازه ابن عربی و مولوی و دیگر عارفان همفکر آنان، معنای واقعی «توحید افعالی» را نمی‌دانستند که لعن افراد، که ابزاری بیش نیستند، جایز نیست؟ همچنین اگر «جز خدا موجود دیگری نیست»، و خدا هم از این امر آگاه است، پس خداوند، در قرآن و دیگر متون وحیانی، چه کسی را مورد طعن و لعن‌های خود قرار داده است و آنان را در دنیا و آخرت مجازات می‌کند؟

ابن عربی: نفی جبر و اختیار و تفویض، سالبه به انتفای موضوع است.

در مکتب ابن عربی، از انسان، به گونه دیگری هم سلب اختیار می‌شود: تفسیر وی و همفکرانش از «توحید افعالی»، که نگاه صرفاً ابزاری به انسان دارد، هر چند برخاسته و نتیجه نظریه «وحدت موجود» است، ولی نتیجه کاملاً سازگار و تمام‌عیار آن نیست، زیرا باز هم در آن، نوعی دوئیت بین خالق و مخلوق (ابزار، و استفاده‌کننده از ابزار) وجود دارد. از این رو ابن عربی و همفکران او از اصل «وحدت موجود» به گونه دیگری هم نتیجه می‌گیرند که به نوعی می‌توان آن را نتیجه مستقیم و کاملاً سازگار با «وحدت موجود» و در واقع، تفسیری دانست که حتی از «توحید افعالی» مزبور هم عبور می‌کند. توضیح مطلب این است که:

از نظر آنان، موضوع جبر و اختیار انسان، هنگامی مطرح می‌شود که اساساً انسانی - به عنوان موجودی «غیر» از خدا - وجود داشته باشد که پرسیم مجبور است یا مختار؟ به بیان دیگر، پرسش از «جبر» و «اختیار» و «تفویض»، فرع بر این است که غیر از «جابر» و «مختارکننده» و «تفویض‌کننده یا مَفْوَض» (خداوند)، موجود دیگری هم غیر از او وجود داشته باشد تا خداوند او (انسان یا مخلوق دیگر) را «مجبور» و «مختار» و «مَفْوَض الیه» قرار دهد؛ اما به عقیده ابن عربی، چون غیر از خدا موجود دیگری در عالم وجود ندارد، در تفسیر نهایی موضوع جبر و اختیار، پرسش و مسأله مزبور، اساساً از بیخ و بُن منتفی می‌شود و اصطلاحاً «سالبه به انتفای موضوع» است. به همین دلیل آنان حدیث معروف و بنیادین «لا جبر و لا تفویض»^۳ (نه جبر درست است نه تفویض^۱) را این گونه تفسیر

۱. ده‌ها آیه در قرآن و روایات بی‌شمار، در لعن افراد گوناگون، آمده است، که از شدت وضوح و فراوانی، نیازی به ذکر آنها نیست.

۲. بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۳۷۶ و ۳۹۳؛ تفسیر البرهان، ج ۵، ص ۶۷۳؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۵۸۷؛ و منابع متعدد دیگر.

۳. این حدیث در منابع معتبر حدیثی (مانند «کافی» و «توحید» صدوق) از امامانی (مانند امیر المؤمنین و امام صادق ۸) نقل شده است. در بحار الانوار، ج ۵، در بابی با عنوان «نفی الظلم و الجور عنه تعالی و إبطال الجبر و التفویض و إثبات الأمر بین الأمرین و إثبات



می‌کنند که «جبر و تفویض باطل است چون اصلاً غیر از خدا موجود دیگری نیست که بخواهد مجبور یا مُفَوَّض باشد، و به همین دلیل نه جبری در کار است، نه تفویضی و نه اختیاری!! از این رو ابن عربی تصریح می‌کند که انسان، مجبور نیست، زیرا جبر در جایی تحقق دارد که انسان را به فعلی وادار کنند؛ در حالی که انسان اصلاً فعلی ندارد که آن فعل، جبراً از او صادر شود:

نزد محققان، جبر جایز نیست، زیرا ... جبر به این معنا است که موجود ممکن را به انجام فعلی وادارند، در حالی که او از انجام آن امتناع دارد. پس جماد مجبور نیست زیرا تصور صدور فعل از او نمی‌رود ... بنابراین، موجود ممکن، مجبور نیست زیرا اصلاً تصور صدور فعل از او نمی‌رود.^۲

اما افزون بر خود ابن عربی، پیروان مکتب وی نیز به این ادعا که مختار یا مجبور بودن و نبودن انسان، از باب سالبه به انتفای موضوع است، تصریح می‌کنند؛ از جمله، برای نمونه:

مرحوم علامه طباطبایی هم بر این که نفی جبر و تفویض در احادیث، سالبه به انتفای موضوع است، چنین صحه می‌گذارد:

بدان که در اینجا دیدگاه دیگری هم وجود دارد که به وسیله آن، موضوع تمام این بحث‌ها و مشاجرات از اساس منتفی می‌شود و آن همان دیدگاه توحیدی است که در این رساله‌ها بیان شد. پس همان طور که تمام اسماء و ذوات، متعلق به خدای سبحان است، تمام افعال هم متعلق به او است. بنابراین، فعلی وجود ندارد که فاعلش غیر از خدای سبحان باشد تا اساساً موضوع جبر و تفویض تحقق یابد؛ این را دریاب.^۳

الاختیار والاستطاعة» این حدیث با شرح و توضیحات گوناگون امامان آمده است.

۱. گاه مشاهده می‌شود که بعضی افراد، به غلط، اصطلاح «تفویض» را به «اختیار» ترجمه و معنا می‌کنند و حدیث مزبور را چنین ترجمه می‌کنند که: «نه جبر است و نه اختیار»؛ در حالی که واژه «تفویض»، به معنای «اختیار» نیست، بلکه به معنای «واگذاری» است؛ یعنی در عین حال که انسان به تصمیم و انتخاب و اختیار خویش، افعال خود را انجام می‌دهد (لا جبر)، ولی چنین نیست که چون مختار است، پس همه امور، به نحو مطلق به وی واگذاری شده و خداوند برای همیشه پای خود را (تشریحاً و تکویناً) از حیطة زندگی آدمی بیرون کشیده و هیچ دخالتی در امور وی نمی‌کند و صرفاً تماشاچی اعمال اوست (لا تفویض)، بلکه این خود انسان است که دست کم در بسیاری از اعمالش - با تصمیم و انتخاب آزادانه و اختیاری خود، یکی از دو شیق انجام یا ترک فعل را برمی‌گزیند. اما خداوند، بدون این که به جای انسان تصمیم بگیرد و از بین انجام یا ترک فعل، مثلاً، از بین دو شیق راستگویی و دروغگویی، خودش یکی - مثلاً دروغگویی - را انتخاب کند و زبان آدمی را برای دروغ گفتن، به حرکت در آورد (که همان جبر است)، به گونه‌های مختلفی در کار انسان مداخله می‌کند (که همان «نفی تفویض» است. مثلاً: شرایط و امکانات انجام فعلی را برای او فراهم می‌کند؛ و یا آنها را از او سلب می‌کند و مانع آن می‌شود که وی تصمیم خود را عملی کند؛ و یا با القاء فکر و احساسی در قلب و ذهن کسی، او را ترغیب به انجام عملی صالح و یا ترک گناه کند، بی آن که این ترغیب‌ها او را انجام یا ترک فعلی مجبورکنند، بلکه فقط انگیزه‌ای را در او به وجود می‌آورد).

۲. الجبر لا یصح عند المحقق ... فان الجبر حمل الممكن علی الفعل مع وجود الإیابة من الممكن فالجماد لیس بمجبور لأنه لا یتصور منه فعل ... فالممکن لیس بمجبور لأنه لا یتصور منه فعل (محبی الدین بن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲).

۳. و اعلم أن هناك نظراً آخر يرتفع به موضوع هذه الأبحاث و المشاجرات و هو نظر التوحید الذي مرفی هذه الرسائل فالأفعال كلها له كما أن الأسماء و الذوات له سبحانه فلا فعل يملكه فاعل غيره سبحانه حتى يتحقق موضوع لجبر أو تفویض؛ فافهم (طباطبایی، ۱۹۹۹، ص ۹۱).



علامه حسن زاده آملی هم به موضوع مزبور، این گونه تصریح می نماید:

چو در توحید حق نبود سوائی سخن از جبر چپود؟ ژاژخائی
کدامین جابر است و کیست مجبور؟ عقول نارسا را چیست منظور؟

(حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص. ۶۹)

استاد جوادی آملی نیز در عبارات زیر، به صراحت اذعان می کند که: هریک از اقوال «اشاعره» (جبر)، «معتزله» (تفویض)، و امامیه (امر بین الامرین)، نادرست است، زیرا آنها مخلوقات را، موجوداتی غیر از خدا - هر چند ضعیف و فقیر - می دانند، در حالی که اساساً غیر از خدا موجود دیگری در عالم هستی - حتی اگر ضعیف و فقیر، و بلکه عین فقر و ربط محض هم باشد - نیست و اسناد وجود به سایر موجودات، اسنادی مجازی است. بنابراین، هر سه قول مزبور، نادرست و مصداق «سالبه» به انتفای موضوع» اند:

تفسیر «توحید افعالی» در سخنان «اشاعره قائل به جبر» و «معتزله قائل به تفویض» و «حکمای شیعه قائل به امر بین الامرین» تفسیری نامنسجم است، زیرا طبق این سه مبنای انسان و سایر ممکنات، موجود حقیقی خارجی هستند، هر چند که وجودشان، ضعیف و فقیر، بلکه عین فقر و ربط محض باشد که ذاتی جز ربط به واجب الوجود غنی محض ندارند؛ مگر بر مبنای مشرب چهارم که همان توحید افعالی است و در عرفان نظری از آن بحث می شود، و در عرفان عملی مشاهده می شود که انسان، وجودی، جز وجود مجازی ندارد... زیرا طبق این مشرب، موجود امکانی، صرفاً صورت مرآت خدایند است و وجودی در خارج ندارد... بدین ترتیب معنای نفی جبر و تفویض و اثبات منزلت بین این دو طرف افراط و تفریط (امر بین الامرین) از باب سالبه به انتفای موضوع است در دو مورد اول (جبر و تفویض) و در مورد سوم (امر بین الامرین)، که همان نسبت دادن اختیار به انسان است)، از باب مجاز است. زیرا قول به این که صورت مرآت مذکور (انسان) - که وجودی در خارج ندارد - نه مجبور است و نه مَفْوُضٌ الیه، قضیه ای است که سالبه به انتفای موضوع است. و قول به این که «این صورت (انسان) که وجود خارجی ندارد و در افعال خود مختار است»، قضیه ای است که اسناد محمول آن (اختیار) به موضوع آن (انسان)، مجاز عقلی است و اسناد (واقعی و غیر مجازی) آن به فاعل حقیقی (خدایند) است که موجود بالذات است.

(جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص. ۸۴)

افزون بر اینها، این نکته که نفی جبر و تفویض و نفی اختیار از انسان، سالبه به انتفای موضوع است، از نگاه پژوهشگران منصف و بی طرف آراء ابن عربی، که پیرو وی هم نیستند، مخفی نمانده است؛ از جمله استاد محقق، محسن جهانگیری، ضمن توضیح معانی گوناگون جبر از نظر ابن عربی، به نکته

مزبور، که لازمه دیدگاه ابن عربی است، تصریح می‌کند:

به عقیده وی در هیچ‌یک از ممکنات نه فعلی متصور است و نه عقلی به معنای مذکور، (محمی الدین ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۴۲) پس هیچ ممکنی از جمله انسان به این معنی مجبور نمی‌باشد. مشاهده می‌شود که او در مقام نفی جبر از انسان به سلب هرگونه فعلی از او می‌پردازد و اصولاً غیر قابل تصور می‌داند که او را فعلی باشد، پس سلب جبر از انسان، سلب به انتفای موضوع خواهد بود. البته سلب فعل از انسان و انکار جبر به معنای مذکور در خصوص او، با اصول تصوف وی سازگار است، زیرا چنان‌که گذشت او انسان را مانند جمادات آلتی بیش نپنداشت. (محمی الدین ابن عربی، ۱۳۸۵، ص. ۴۱۹-۴۲۰)

این گونه تفسیرهای جبرگرایانه، جدا از این که با عقل و فطرت انسان منافات دارد، با دست‌کم، صدها آیه و روایت هم، به ویژه با روایاتی که معصومان: در آنها حدیث «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین» را توضیح داده‌اند، آشکارا متعارض است. ما به وضوح مشاهده می‌کنیم که بعضی موجودات، مجبورند (مانند زمین در گردش خود به دور خورشید) و بعضی نیز مختارند (مانند انسان در سخن گفتن و تصمیم به راست‌گویی یا دروغ‌گویی و یا ظلم و گناه کردن). پس چنین نیست که اصلاً نه موجود مجبوری در جهان هست و نه موجود مختاری. همچنین در متون دینی حدیث مزبور، چنین توضیح داده شده است که انسان در افعال خود، به ویژه در گناهان، مجبور نیست و مختار است، یعنی افعال انسان، نه مجازاً، بلکه حقیقتاً منسوب به خود او است و فعل خدا نیست و از این‌روست که خداوند او را مؤاخذه و مجازات می‌نماید، و هر کس گمان کند که خدا فاعل افعال و گناهان ما است، ولی ما را به دلیل گناهان، مجازات می‌کند، کافر است و خدا را ظالم دانسته است^۱.

۱. در مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، در باب «نفي الظلم و الجور عنه تعالى و إبطال الجبر و التفویض ...» این مضمون فراوان تکرار شده است؛ از جمله در احادیث: ۲، ۶، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۶، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۶۳، ۷۳، ۷۵، ۸۲، ۸۳، ۹۱.



منابع

قرآن کریم.

ابن ترکیه، صائن الدین علی، (۱۳۷۵) شرح گلشن راز، محقق: کاظم دزفولیان، تهران، نشر آفرینش.
ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۴۰۴ق) التعليقات، محقق: عبد الرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ش) تحف العقول، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

آشتیانی، میرزا مهدی، (۱۳۳۰) اساس التوحید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸ب) جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸ الف) نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ق) البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثة.

تکابنی، میرزا محمد بن سلیمان، (بی تا) قصص العلماء، تهران، علمیه اسلامی.

جعفری، محمد تقی، (بی تا) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (۱۵ جلدی)، تهران، انتشارات اسلامی.

جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۵ش) علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهية، محقق: محمد حسن شفیعیان، انتشارات اسرا، قم.

جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵) محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۹) خیر الاثر در ردّ جبر و قدر، بوستان کتاب، قم.

حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸ش) ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵) نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، رجاء.

حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۵) هزار و یک نکته، تهران، رجاء.

حسینی طهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۲۶ق) الله شناسی (۳ جلد)، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی.

سبزواری، محمد ابراهیم، (۱۳۸۶) شرح گلشن راز، نشر علم، تهران.

سبزواری، مآلهادی، (۱۳۶۰ش) تعليقات بر الشواهد الربوبية، تعليق و تصحيح: سيد جلال الدين آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

سبزواری، مآلهادی، (۱۳۷۲) شرح الاسماء، محقق/مصحح: نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

شبهستری، شیخ محمود، (۱۳۸۲) گلشن راز، محقق: محمد حماصیان، کرمان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.

شعرانی، عبد الوهاب، (۱۳۱۸ق) اليواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه التاريخ العربی.

شهیدی، سید جعفر، شرح مثنوی (۷ جلد)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳

- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا) المبدأ و المعاد، بی جا.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳) شرح اصول الکافی (۴ جلد)، محقق / مصحح: خواجهی، محمد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۴۱ش) عرشیه، مصحح: غلامحسین آهنی، اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۰۲ق) مجموعه الرسائل التسعة (الرسائل)، قم، مکتبه المصطفوی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۹۹۹م) الرسائل التوحیدیة، بیروت، مؤسسة النعمان.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش) ترجمه تفسیر المیزان (۲۰ جلد)، مترجم: محمد باقر موسوی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عراقی، فخر الدین، (۱۳۶۲) کلیات عراقی، محقق: سعید نفیسی، لمعات، تهران، سنایی.
- غروی، محسن، (۱۳۸۰) در محضر استاد حسن زاده آملی، تهران، دفتر نشر برگزیده.
- فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۲) نشست علمی «واکاوی چیستی وحدت شخصی وجود»، نشریه ترم حکمت (خبرنامه سالیانه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)، شماره سوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- قیصری، داود، (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، محقق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق) الکافی (۸ جلد)، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق) بحارالانوار (۱۱۰ جلد)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محبی الدین بن عربی، ابو عبد الله محمد، (بی تا) الفتوحات المکیه (۴ جلدی)، بیروت، دار الصادر.
- محبی الدین بن عربی، ابو عبد الله محمد، (۱۳۸۵) الفتوحات المکیه، مترجم: محمد خواجهی، جلد دهم، تهران، انتشارات مولی.
- محبی الدین بن عربی، ابو عبد الله محمد، (۱۹۴۶م) فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴) مجموع آثار استاد شهید مطهری (۳۰ جلد)، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، (و جمعی دیگر از نویسندگان)، (۱۳۷۱ش) تفسیر نمونه (۲۸ جلد)، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۳) مثنوی معنوی، به کوشش: توفیق سبحانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- نسفی، عبدالعزیز بن محمد، (۱۳۸۶) کشف الحقایق، محقق/مصحح: احمد مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

Ibn Arabi and the Ash‘arites: The Issue of Predestination and Free Will

Ja'fari, Mohammad 'Isa

Graduate of the University of Religions and Denominations and Researcher in Sufism and Islamic Mysticism, Qom,
Iran. (mijafari@gmail.com)

ABSTRACT

This study, drawing on original mystical and theological texts, examines Ibn Arabi's perspective on the issue of predestination (jabr) and free will (ikhtiyar) and compares it with the view of the Ash‘arites. Findings indicate that Islamic mysticism (‘irfan), based on its mystical foundations, offers a distinct analysis of the issue of predestination and free will, which cannot be found within any of the prevalent theological schools such as the Ash‘arites and Mu‘tazilites. By critiquing the Ash‘arite theory of acquisition (kasb), Ibn Arabi demonstrates the independence of mysticism from Ash‘arism. He also considers the Mu‘tazilite theory of delegation (tafwīd) to be incorrect. Ultimately, he presents the theory of ‘amr bayn al-amrayn’ (a matter between two matters) through a mystical interpretation. According to this, human action possesses two aspects: existential (wujūdī) and determinative (ta‘yīnī), and is simultaneously ascribed to God (in terms of existence) and to the human (in terms of determination). Thus, Ibn Arabi resolves the issue of predestination and free will without leaning towards absolute predestination or absolute delegation.

Keywords: Ibn Arabi, Ash‘arites, Predestination and Free Will, Acquisition, Delegation, Amr bayn al-amrayn..

Received: 2025/12/28 - Received in revised form: 2026/01/11 - Accepted: 2026/01/31 - Published online: 2026/05/15

□ Ja'fari, Mohammad 'Isa (2025). Ibn Arabi and the Ash‘arites: The Issue of Predestination and Free Will, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 65-94.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.569137.1872>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Introduction

Within the realm of Islamic thought, the issue of predestination and free will is one of the most fundamental and challenging theological, philosophical, and mystical discussions. This issue is not confined merely to the domain of abstract theorizing and has fateful consequences in the spheres of faith, morality, and the spiritual path of the individual. In the tradition of Islamic theology, the Ash'arites, by centering the oneness of divine acts (*tawḥīd al-af'āl*), have inclined towards a form of determinism, while the Mu'tazilites, emphasizing divine justice, have allowed for a broad scope for human free will and action. Imami theologians have also transcended this dichotomy by proposing the theory of 'amr bayn al-amrayn.'

Islamic mysticism, however, with its distinct foundations and premises, adopts a different approach to this issue. Nevertheless, sometimes due to an incomplete understanding of mysticism or viewing it from a non-mystical perspective, this approach is measured against theological frameworks, and the resulting conclusions are attributed to the mystics. In this theology-centric view, mysticism is often analyzed and evaluated with an Ash'arite background, and mystics are considered followers of the Ash'arites. Whereas neither does mysticism accept such a connection and influence from theology, nor do the mystics themselves believe in such a background or linkage. They consider themselves independent in providing any theory, including the issue of predestination and free will.

This study, employing a comparative-analytical method, seeks to compare Ibn Arabi's mystical view on the issue of predestination and free will with the Ash'arite theory of 'kasb' and reveal the fundamental distinctions between these two approaches. The aim is to show that Ibn Arabi is not only not a follower of theological schools (especially Ash'arism), but by transcending the Ash'arite-Mu'tazilite dichotomies, he redefines and resolves the issue in light of his own specific principles. Accordingly, he deems the Ash'arite 'kasb' and the Mu'tazilite 'tafwīd' incorrect and himself adheres to a third position (*amr bayn al-amrayn*).

Numerous studies have examined Ibn Arabi's views thus far, but few have relied on his coherent intellectual system, and a systematic comparison between his view and the Ash'arite theory of 'kasb' has not been conducted. This research gap has impacted both the understanding of the epistemological distinctions between mysticism and theology and the precise explanation of Ibn Arabi's position regarding human free will. Therefore, a comparative examination of this view, based on mystical and theological foundations, is considered a scientific and necessary research. In the course of the present study, by analyzing Ibn Arabi's viewpoint, an attempt is made to answer the following questions :

On which overarching mystical principles is Ibn Arabi's theory of predestination and free will based? What fundamental differences does this theory have with the Ash'arite theory of 'kasb'? How does Ibn Arabi, relying on his mystical principles,



present the theory of 'amr bayn al-amrayn' as an alternative to absolute predestination and absolute delegation?

The following responses can be considered for the aforementioned questions:

Ibn al-'Arabī's theory of predestination and free will is built upon the mystical foundations of "the creation of humankind in the image of the Real (al-Ḥaqq)," "the dependency of knowledge on the known object," "the perpetual renewal of similitudes (tajaddud al-amthāl)," "the personal unity of existence (waḥdat shakhṣiyyat al-wujūd)," and "the particular aspect (al-wajh al-khāṣ)." This theory differs fundamentally from the theory of acquisition (kasb) in matters concerning innate human will, the influence of divine power on acts, the dual-aspect nature of acts, and divine agency within creaturely agency. By rejecting both absolute determinism (jabr muṭlaq) and absolute delegation (tafwīḍ muṭlaq), Ibn al-'Arabī regards both God (al-Ḥaqq) and the servant (al-'abd) as simultaneous agents of the act, with each influencing the act in a distinct respect—existential (wujūdī) and determinate (ta'yīnī).

References

- 'Abd al-Ḥamīd, Mūsā Jalāl Muḥammad (1975). *Nash'at al-Ash'ariyya wa taṭawwurihā*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī. (in Arabic)
- Amīnī, Ḥasan (2011). *Khayr wa sharr dar maktab-i Ibn 'Arabī*. Qom: Imām Khomeini Educational and Research Institute Publications. (in Persian)
- Amīnī, Ḥasan (2012). *A Comparative Study of Predestination and Free Will from the Perspective of Ibn Sina and Ibn Arabi*. *Āyin-i Ḥikmat*, 3 (11): 7-42. (in Persian)
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1988). *Al-Muqaddimāt min kitāb Naṣṣ al-Nuṣūṣ*, 2nd edition. Tehran: Tūs Publications. (in Arabic)
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1988). *Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār*. Scientific and Cultural Publications, Ministry of Culture and Higher Education. (in Arabic)
- Ash'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl (1903). *Al-Luma' fī al-radd 'alā ahl al-zaygh wa al-bida'* (edited by Muḥammad Amīn Ḍanāwī, 1st edition). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ash'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl (n.d.). *Al-Ibāna 'an uṣūl al-diyāna* (annotated by 'Abd Allāh Maḥmūd Muḥammad 'Umar). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Asīrī Lāhijī, Muḥammad ibn Yaḥyā (2002). *Mafātīḥ al-i'jāz fī sharḥ Gulshan-i rāz* (edited by 'Alīqulī Maḥmūdī Bakhtiyārī). Tehran: 'Ilm Publications. (in Persian)
- Bālīzāda, Muṣṭafā ibn Sulaymān (1906). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (annotated by Fādī As'ad Naṣīf). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Dashtī, Sayyid Muḥammad (2005). *A Comparison of the Views of Ibn Arabi and Rumi on Predestination and Free Will*. *Kitāb-i Māh-i Adabiyyāt wa Falsafa*, 95: 80-85. (in Persian)
- Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin (1981). *Kalimāt maknūna min 'ulūm ahl al-ḥikma wa al-ma'rifa*, 2nd edition. Tehran: Farāhānī Publications. (in Persian)
- Humā'ī, Jalāl al-Dīn (1977). *Predestination and Free Will and Divine Decree from the Viewpoint of Rumi and Islamic Theologians*. *Jāwidān Khirad*, No. 4: 1-24. (in Persian)
- Ibn Arabi, Muḥyī al-Dīn (1951). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (researched and annotated by Abū al-'Alā 'Afīfī), 2nd edition. Tehran: Al-Zahrā (s) Publications. (in Arabic)
- Ibn Arabi, Muḥyī al-Dīn (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (4 Vols.). Beirut: Dār Ṣādir. (in Arabic)



- Ja'farī, Muḥammad 'Īsā (2011). *Ibn 'Arabī wa Ashā'ira*. Qom: Imām Khomeini Educational and Research Institute Publications. (in Persian)
- Jahāngīrī, Muḥsin (2004). *Muḥyī al-Dīn, Chihra-yi barjasta-yi 'irfān-i Islāmī*, 5th edition. Tehran: University of Tehran Publications. (in Persian)
- Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān (1951). *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, 2nd edition. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic)
- Jundī, Mu'ayyad al-Dīn Muḥammad (2002). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (edited and collated by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī). Qom: Bustān-i Kitāb. (in Arabic)
- Khawārmī, Tāj al-Dīn Ḥusayn ibn Ḥasan (1989). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikm*, 2nd edition. Tehran: Mawlā Publications. (in Persian)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1986). *Al-Uṣūl al-kāfī* (Vol. 1). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (in Arabic)
- Luṭfī Aḥmad, Walīeī Abarqu'ī, Muḥammad (1982). The Fixed Entities (A'yān Thābita) as the Origin for Resolving the Issue of Predestination and Free Will. *Muṭālī'āt-i 'Irfānī*, 39, 23-36. (in Persian)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1984). *Biḥār al-anwār* (Vol. 94). Beirut: Al-Wafā' Institute. (in Arabic)
- Māzandarānī, Muḥammad Ṣālih ibn Aḥmad (2003). *Sharḥ al-Kāfī - al-Uṣūl wa al-rawḍa*. Tehran: Al-Maktaba al-Islāmiyya. (in Arabic)
- Makkī, Muḥammad (1985). *Al-Jānīb al-gharbī fī ḥall mushkilāt al-Shaykh Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī* (edited by Najīb Māyil Harawī). Tehran: Mawlā Publications. (in Arabic)
- Palangī, Munīra (1996). Predestination and Free Will from Ibn Arabi's Viewpoint. *Nidā-yi Ṣādiq*, 1: 12-22. (in Persian)
- Qayṣarī, Dāwūd (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (edited and collated by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 1st edition). Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. (in Arabic)
- Qayṣarī, Dāwūd (2002). *Rasā'il Qayṣarī (Risālat al-tawḥīd wa al-nubuwwa wa al-wilāya)* (edited and collated by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 2nd edition). Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)
- Qūshjī, 'Alā' al-Dīn (n.d.). *Sharḥ Tajrīd al-'aqā'id*. Qom: Munshūrāt Raḍī. (in Arabic)
- Rabbānī Gulpaygānī, 'Alī (1998). *Firaq wa Madhāhib-i Kalāmī*. Qom: Markaz-i Jahānī-yi 'Ulūm-i Islāmī. (in Persian)
- Rastamī, Muḥammad Jawād; Ibrāhīmī, Ḥasan (1983). Ibn Arabi's View on the Theory of Kasb in the Issue of Predestination and Free Will. *Adabiyāt-i 'Irfānī*, 57 (2): 575-597. (in Persian)
- Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn Bābūya Qummī (1904). *Al-Tawḥīd* (edited by Sayyid Hāshim Ḥusaynī Tehrānī, 7th edition). Qom: Al-Nashr al-Islāmī Institute. (in Arabic)
- Sabzawārī, Mullā Hādī (2004). *Asrār al-ḥikam fī al-muftataḥ wa al-mukhtatam*. Qom: Maṭbū'āt-i Dīnī. (in Arabic)
- Salmānī, 'Alī; Pūrnamdāriyān, Taqī (2020). Predestination and Free Will from the Perspective of Mysticism and Theology. *Pazhūhish-hā-yi Adab-i 'Irfānī (Gawhar-i Gūyā)*, 15 (46), 81-98. (in Persian)
- Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb (1959). *Al-yawāqit wa al-jawāhir fī bayān 'aqā'id al-akābir*. Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī and Sons Publishing Company. (in Arabic)



- Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm (1903). *Al-Milal wa al-niḥal* (researched by Muḥammad 'Abd al-Qādir al-Fāḍilī, 2nd edition). Beirut: Al-Maktaba al-'Aṣriyya. (in Arabic)
- Shams, Ḥusayn (2006). *Al-Amr bayn al-amrayn*. Qom: Bustān-i Kitāb. (in Arabic)
- Ṣubḥānī, Ja'far (1999). *Farhang-i 'Aqā'id wa Madhāhib-i Islāmī* (Vol. 14), 2nd edition. Qom: Tawḥīd Publications. (in Persian)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1996). *Rasā'il Shaykh al-Ishrāq* (researched and edited by Henry Corbin, Sayyid Ḥusayn Naṣr, Najafqulī Ḥabībī). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Arabic/Persian)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1933). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 17). Beirut: Al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt Institute. (in Arabic)
- The Holy Quran
- Turka, Ṣā'in al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad (1999). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Vol. 1, 1st edition). Qom: Bīdār Publications (in Arabic)
- Turka, Ṣā'in al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad (2002). *Tamhīd al-qawā'id* (edited and annotated by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 3rd edition). Qom: Bustān-i Kitāb. (in Arabic)

ابن عربی و اشاعره: مسئله جبر و اختیار

محمد عیسی جعفری

فارغ التحصیل دانشگاه ادیان و مذاهب و پژوهشگر تصوف و عرفان اسلامی، قم، ایران. (mijafari@gmail.com)

چکیده

این پژوهش با استناد به متون اصیل عرفانی و کلامی به بررسی دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار و مقایسه آن با دیدگاه اشاعره می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد عرفان اسلامی با تکیه بر مبانی عرفانی، تحلیلی متفاوتی از مسئله جبر و اختیار ارائه می‌دهد که آن را نمی‌توان در هیچ یک از مکاتب کلامی رایج مانند اشاعره و معتزله یافت. ابن عربی با نقد نظریه «کسب» اشاعره، عدم تأثیرپذیری عرفان را از اشاعره نشان می‌دهد. همچنین، نظریه «تفویض» معتزله را نیز نادرست می‌داند. در نهایت، او نظریه «امر بین الامرین» را در خوانش عرفانی ارائه می‌دهد که براساس آن، فعل انسان دارای دو حیثیت وجودی و تعینی است و به صورت همزمان به حق (به لحاظ وجودی) و انسان (به لحاظ تعینی) نسبت داده می‌شود. بدین ترتیب، ابن عربی بدون گرایش به جبر محض یا تفویض مطلق، مسئله جبر و اختیار را حل و فصل می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، اشاعره، جبر و اختیار، کسب، تفویض، امر بین الامرین.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۷ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵

□ جعفری، محمد عیسی؛ (۱۴۰۴) کلی و جزئی در فلسفه پروکلوس بر اساس کتاب اصول الهیات، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۶۵-۹۴.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.569137.1872>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

در گستره اندیشه اسلامی، مسئله جبر و اختیار از بنیادی‌ترین و دشوارترین مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی به شمار می‌رود. این مسئله، صرفاً به حوزه نظریه‌پردازی‌های انتزاعی محدود نبوده و پیامدهای سرنوشت‌سازی در ساحت‌های ایمانی، اخلاقی و سلوکی فرد دارد. در سنت کلام اسلامی، اشاعره با محوریت بخشیدن به توحید افعالی، به سوی نوعی جبرگرایی تمایل یافته‌اند، در حالی که معتزله با تأکید بر عدل الهی، عرصه گسترده‌ای برای اختیار و فعل انسانی قائل شده‌اند. متکلمان امامیه نیز با ارائه نظریه «امر بین الامرین»، از این دوگانه‌سازی خارج شده‌اند.

عرفان اسلامی اما با مبانی و پیش‌فرض‌هایی متمایز، رویکردی متفاوت به این مسئله دارد. با این حال، گاه به سبب فهم ناقص از عرفان یا ناظر به فضایی غیرعرفانی، این رویکرد با دستگاه فکری کلامی سنجیده شده و برآیند آن به عارفان نسبت داده می‌شود. در این نگرش کلام‌محور، عرفان بیشتر با پیشینه اشعریت تحلیل و ارزیابی شده و عارفان دنباله‌رو اشاعره قلمداد می‌گردند. حال آنکه نه عرفان، چنین پیوند و تأثیرپذیری را از کلام برمی‌تابد و نه عارفان به چنین پیشینه و پیوندی باور دارند. آنان در همه‌ی آموزه‌ها، از جمله مسئله‌ی جبر و اختیار، خود را مستقل از دیگران می‌دانند.

این پژوهش با روش تطبیقی-تحلیلی درصدد است تا دیدگاه عرفانی ابن عربی را در مسئله‌ی جبر و اختیار، با نظریه «کسب» اشاعره مقایسه کند و تمایزات بنیادین این دو رویکرد را آشکار سازد. هدف آن است نشان داده شود ابن عربی نه تنها تابع مکاتب کلامی (به‌ویژه اشعری) نیست، بلکه با نگاهی فراتر از تقابل‌های دوگانه اشعری و معتزلی، مسئله را در پرتو مبانی خاص خود بازتعریف و حل می‌کند. بر همین اساس، او کسب اشعری و تفویض معتزلی را نادرست می‌داند و خود به امر سومی (امر بین الامرین) گردن می‌نهد.

تاکنون پژوهش‌های متعددی به بررسی دیدگاه ابن عربی پرداخته‌اند، اما کمتر به نظام فکری منسجم وی استناد جسته‌اند و مقایسه‌ای نظام‌مند میان دیدگاه او و نظریه «کسب» اشاعره صورت نگرفته است. این خلأ پژوهشی، هم در درک تمایزات معرفت‌شناختی عرفان و کلام و هم در تبیین دقیق موضع ابن عربی درباره‌ی اختیار انسان مؤثر بوده است. از این رو، بررسی تطبیقی این دیدگاه با تکیه بر مبانی عرفانی و کلامی، ضرورتی علمی و پژوهشی محسوب می‌شود؛ در روند پژوهش حاضر، سعی می‌شود به پرسش‌های زیر با واکاوی دیدگاه ابن عربی پاسخ داده شود:

نظریه جبر و اختیار ابن عربی بر پایه کدام مبانی کلان عرفانی استوار است؟ این نظریه چه تفاوت‌های بنیادینی با نظریه «کسب» اشاعره دارد؟ ابن عربی چگونه با تکیه بر مبانی عرفانی خویش، نظریه «امر



بین الامرین» را به عنوان جایگزینی برای جبر محض و تفویض مطلق ارائه می‌دهد؟

پیشینه پژوهش

در مسئله جبر و اختیار از دیدگاه عرفانی، پژوهش‌های متعددی انجام شده است که در برخی به صورت تطبیقی و در برخی دیگر به صورت مستقل به آن پرداخته شده است.

منیره پلنگی دیدگاه ابن عربی را در مسئله جبر و اختیار بر اساس نظریه اعیان ثابته تحلیل کرده و به «امر بین الامرین» رسیده (پلنگی، ۱۳۷۵)، اما تبیین روشنی از نقش حق و انسان در فعل ارائه نداده است. سید محمد دشتی با مقایسه دیدگاه ابن عربی و مولوی، ابن عربی را «جبری» دانسته است (دشتی، ۱۳۸۰). به نظر می‌رسد نویسندگان فضای عرفانی مسئله را به درستی در نیافته و از نقش بنیادین نام‌مجمول بودن اعیان ثابته غفلت کرده است.

حسن امینی با بررسی دیدگاه ابن سینا و ابن عربی، هر دو را در نفی جبر هم عقیده یافته است. در این پژوهش نفی فاعلیت طولی و اثبات فاعلیت عرضی و آشتی برقرار کردن بین «علت ایجادی» حق و «علت اعدادی» انسان در فعل انسانی مورد توجه بوده است (امینی، ۱۳۹۱)؛ تحلیل دیدگاه ابن عربی بر اساس علیت ایجادی و اعدادی، این دیدگاه را از فضای عرفانی دور ساخته و رنگ فلسفی به آن بخشیده است. دو پژوهش تطبیقی دیگر نیز در مسئله جبر و اختیار انجام شده است: پژوهش اول، جبر و اختیار عرفانی را بر مبنای قرب نوافل تحلیل کرده و جبر و اختیار را دو جنبه از تجلی حق در عبد تلقی کرده و تبیین عرفانی آن را مغایر با دیدگاه کلامی دانسته است (سلمانی و پورنامداریان، ۱۴۰۰)؛ این پژوهش، نقش حق و انسان را در فعل به درستی تبیین نکرده و مبانی متعدد عرفانی را که در تبیین مسئله کمک کننده بودند ندیده گرفته است.

پژوهش دوم، به مقایسه دیدگاه ابن عربی با نظریه کسب اشعری پرداخته و با نفی استقلال انسان بر مبنای وحدت وجود و اثبات اختیار او بر مبنای اعیان ثابته، هر نوع پیوند میان دیدگاه ابن عربی و نظریه کسب را مردود دانسته است (رستمی و ابراهیمی، ۱۴۰۳). با این حال، در تبیین نحوه اشتراک حق تعالی و انسان در فعل، ناتوان بوده و نیز اراده انسان را ذاتی ندانسته و آن را منتهی به اراده حق قلمداد کرده است که به نوعی پذیرش جبر است.

بررسی این پیشینه نشان می‌دهد که با وجود کثرت پژوهش‌ها، تفسیر دقیقی از دیدگاه ابن عربی ارائه نشده است. برخی از پژوهش‌ها به تحلیل تطبیقی و نقد مبانی دورویکرد عرفانی و کلامی نپرداخته و برخی دیگر که این کار را انجام داده اند نگاه عرفانی ابن عربی را از دریچه مباحث کلامی یا فلسفی

تحلیل کرده‌اند و به‌همین دلیل از ظرفیت‌های عمیق انسان‌شناسی عرفانی وی غافل مانده‌اند. اما پژوهش حاضر می‌کوشد مسئله جبر و اختیار را بر اساس نظام فکری ابن عربی در چارچوب مبانی عرفانی تحلیل کند و نقش دوگانه انسان و حق را در افعال، بر اساس دو حیثیتی بودن فعل و اثبات ذاتی بودن اراده انسانی تبیین نماید. این رویکرد خلأهای نظری پیشین را پوشش داده، تبیینی روشن‌تر از جایگاه اختیار در اندیشه ابن عربی فراهم می‌آورد.

تفاوت کلام و عرفان

متکلمان اسلامی عرفان را در عرض کلام قرار می‌دهند و آن را هم‌سطح با کلام تحلیل و ارزیابی می‌کنند و با همین پیش‌فرض به‌نقد عرفان و آموزه‌های آن برمی‌خیزند؛ اما عارفان، عرفان را در جایگاه والاتر از کلام و حتی فلسفه قرار می‌دهند و بر این باورند که عرفان از سنخ علم حضوری و از جنس علوم انبیاء و برگرفته بی‌واسطه از خداوند است و از سنخ علم حصولی و آموختنی نیست (نک: ابن عربی، بی تا، ج. ۱، ص. ۵۸۲). تصریحات پیشگامان و مشایخ عرفان جایگاه عرفان و دیگر علوم را نشان می‌دهد. بایزید بسطامی از عارفان نخستین، خطاب به عالمان علوم رسمی می‌گوید: «شما علم خود را از مردگان می‌گیرید و ما علم خود را از زنده پایدار می‌گیریم. ما عارفان می‌گوییم: قلب ما بی‌واسطه از پروردگار نقل می‌کند و شما می‌گویید: فلان شخص برایم نقل کرد و [اگر کسی پرسد:] آن شخص کجاست؟ می‌گویند: مرده است...» (همان، ج. ۱، ص. ۲۸۰). ابن عربی از بزرگان عرفان در قرون میانی، تصریح می‌کند که علوم انبیا و عارفان از سنخ نور است و از این‌رو، فضای تاریکی در آن وجود ندارد تا موجب اختلاف شود؛ به همین دلیل، صاحبان این علم باهم اختلاف پیدا نمی‌کنند؛ اما در دیگر علوم دامنه اختلافات گسترده است؛ زیرا جنس آن‌ها از ظلمت و ظلمت نیز منشأ اختلاف است (همان، ج. ۱، ص. ۴۶). او برای نشان دادن فضای ظلمانی این علوم، به صاحبان آن و به‌طور مشخص به اشاعره اشاره می‌کند که چگونه در نظرات و دیدگاه‌هایشان حتی در بین خودشان دچار اختلاف شده‌اند (همان). ابن عربی می‌پذیرد که اگر عارفان نیز به‌جای کشف از نظر بهره‌بگیرند دچار اختلاف خواهند شد (همان)؛ اما بن‌مایه اصلی عرفان، علوم کشفی است و علوم نظری نیست و آموزه‌های عرفانی برگرفته از همین کشف و شهود عرفانی است. به همین دلیل، علم حضوری عرفانی برتر از علم حصولی کلامی و فلسفی است (همان، ج. ۲، ص. ۵۳۲) و از این‌رو عارفان هیچ‌گاه خود را وامدار دیگر گروه‌های فکری مانند فلسفه و کلام نمی‌بینند. بر اساس این نگاه برتربینانه، ابن عربی در مسئله جبر و اختیار، اشاعره را در «کسب» و معتزله را در «تفویض» تخطئه می‌کند و اشاعره را گمراه و معتزله را مستحق عذاب معرفی می‌کند (همان، ج. ۴، ص. ۱۲۶).



چنین تصریحاتی هر نوع دنباله‌روی و وامداری عرفان را از کلام منتفی می‌کند و از این‌رو نمی‌توان عرفان را در آموزه‌های عرفانی از جمله مسئله جبر و اختیار پیرو مکاتب کلامی به شمار آورد.

دیدگاه اشاعره

اشاعره بسیار تلاش کردند در آموزه‌های دینی، بین عقل‌گرایی افراطی معتزلی و نقل‌گرایی متحجرانه (ظاهرگرایی) اهل حدیث راه میانه و سازگار با ظاهر شریعت بیابند؛ این تلاش هرچند در مواردی، ثمرات مطلوبی به همراه داشته و نیز موجب توسعه و ماندگاری مکتب اشعری شده است؛ اما در برخی موارد از جمله در آموزه جبر و اختیار نتیجه قابل قبولی نداشته است. اشاعره ادعای جبرگرایی را پیوسته رد کرده‌اند و در صدد اثبات راه میانه‌ای بین جبر اهل حدیث و تفویض اعتزال برآمدند و در نهایت، به ایده‌ای به نام «کسب» رسیدند. آنان در باور و تصور (ناصواب) خود به این راه میانه یا «امر بین الامرین» دست یافتند؛ اما به لحاظ تحلیل و تبیین واقعیت آن و نیز نتایج و پیامدهای مترتب بر آن نتوانستند توفیقی بیابند و توصیف و تبیین این باور و ایده، نه برای خودشان چندان راهگشا بوده و نه دیگران آن را امر جدایی از قلمرو جبر پذیرفتند. از جمله گروه‌های که این تبیین را از آنان نپذیرفتند عارفان بودند. ابن عربی، اشاعره را در اصل ایده «بین الامرین» تأیید اما آن‌ها را در دستیابی به حقیقت آن، تخطئه کرده و باور به «کسب» را حجاب این حقیقت معرفی کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۵۱۳).

اشاعره در تبیین و توضیح دیدگاهشان، به آیاتی^۱ که پشتوانه دیدگاه اهل حدیث در نفی نقش‌آفرینی انسان در افعال است استناد می‌کنند (اشعری، بی‌تا، ص. ۱۶). روشن است نفی نقش‌آفرینی انسان در افعال، موجب بی‌معنا شدن نظام پاداش و کیفر می‌شود و این همان پیامد جبرگرایی است. اشعری در تعریف کسب می‌گوید: «حقیقت کسب این است که شیء از انسان در پرتو قدرت حادث، پدید آید» (همو، ۱۴۲۱، ص. ۴۷). اما آیا این قدرت حادث در فعل اثری هم دارد یا نه؟ اشعری مبهم حرف زده است؛ هرچند شهرستانی عدم تأثیر را از وی نقل کرده است (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۷۷). پیروان اشعری نیز در تبیین کلام وی دچار مشکل شده‌اند؛ زیرا آن‌ها دریافته‌اند که اگر تأثیر قدرت حادث را بپذیرند، شرکت در فعل لازم می‌آید (و توحید افعالی خدشه دار می‌شود) و اگر آن را نفی کنند، قدرت حادث بی‌معنی می‌شود. به همین لحاظ این ابهام به خود کسب نیز راه یافته است. از این‌رو آن‌ها در تفسیر کسب و نقش قدرت حادث در فعل، گرفتار پراکندگی آراء شده‌اند؛ برخی از آن‌ها مانند باقلانی (۴۰۳ق) و جوینی

۱. این آیات عبارت‌اند از: صافات: ۹۶، فاطر: ۳، نحل: ۲۰ و ۱۷، طور: ۳۵.

(۴۷۸ق) در برخی از نظراتش تأثیر قدرت را بر فعل پذیرفته‌اند و بسیاری از آن‌ها به پیروی از اشعری تأثیر قدرت را نفی کرده‌اند (نک: قوشچی، بی‌تا، ص. ۴۴۵) و هیچ‌کدام نتوانسته‌اند تصویر معقولی از کسب که نافی جبر باشد، ارائه دهند.

به نظر می‌رسد اختلاف دیدگاه جوینی با اشعری در مسئله یادشده، به لحاظ تحولات فکری جوینی در اواخر عمر بوده است. او در سال‌های پایانی عمر به عقاید اشعری پایبندی نشان نمی‌داده است (عبدالحمید موسی، ۱۳۹۵ق، ص. ۴۰۸، به نقل از طبقات الشافعیة، ج. ۳، ص. ۲۶۰). از این‌رو آراء مربوط به این دوره از حیات او را نمی‌توان با قاطعیت به اشعری بودن وی نسبت داد. البته شعرانی از شیخ ابوطاهر نقل می‌کند که جوینی گاهی اثر قدرت حادث را اثبات و گاهی آن را نفی کرده است (شعرانی، عبدالوهاب، ۱۹۵۹، ص. ۱۴۰). مشابه آن را شهرستانی نیز نقل کرده است (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۷۸).

اما باقلانی در تصویری که از قدرت حادث و از نسبت افعال به خدا و خلق ارائه می‌کند اثر قدرت عبد را به نحو خاص در فعل نشان می‌دهد. به عقیده او حقیقت فعل انسان از خدا است و هیئت آن از عبد است که آن هیئت، فعل را از افعال دیگر جدا می‌کند. وقتی خدا فعل را ایجاد و خلق کرد قدرت عبد به آن تعلق می‌گیرد و آن را به شکل خاصی قرار می‌دهد (همان). این دیدگاه باقلانی هرچند معنی روشنی از اختیار به دست نمی‌دهد؛ اما همین دیدگاه در بین اشاعره نادر محسوب می‌شود.^۱ بنابراین تأثیر قدرت حادث بر فعل که می‌توانست تا حدی اشاعره را از جبرگرایی دور کند در بین خود آنان منشأ اختلاف شده است و در نتیجه، سایه جبر هم چنان بر سر آنان سنگینی می‌کند.

دیدگاه ابن عربی

ابن عربی اختلاف در مسئله جبر و اختیار را از جهت نظری اجتناب‌ناپذیر می‌داند؛ اما از جهت کشف و شهود، حل شده و بدون خلاف معرفی می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۴۱). او در سخنانش از عبارات‌های مختلف و گاه به ظاهر متناقضی استفاده می‌کند که فهم درست آن‌ها مستلزم دقت و آشنایی با مبانی عرفانی و نظام فکری او است. از این‌رو توضیح و تبیین مسئله جبر و اختیار ضرورتاً با مبانی عرفانی وی صورت می‌گیرد.

آفرینش انسان بر صورت حق

یکی از مبانی عرفانی که می‌تواند اختیار را به‌خوبی توضیح دهد مبنای آفرینش انسان بر صورت حق

۱. این دیدگاه تنها در بین معاصرین مانند عبده و شیخ شلتوت دیده می‌شود (نک: سبحانی، جعفر، ۱۳۷۸، ج. ۲: ۱۱۵-۱۰۹ و ربانی گلپاگانی، ۱۳۷۷:



است. مبنای یادشده بر این حدیث نبوی بنا یافته است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ؛ (خداوند آدم را بر صورت خود آفریده است)» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، ص. ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۳۲ و صدوق، ۱۴۲۲، ص. ۱۴۷، ب، ۱۲، ح، ۱۰ و ۱۱) و مراد از آدم همه افراد انسان (آملی، سید حیدر، ۱۳۶۷ الف، ص. ۱۳۵) و مراد از صورت حق، صورت جامع اسماء و صفات الهی است (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱، ص. ۵۹۸ و مکی، ۱۳۶۴، ص. ۵۸). از این رو انسان به حسب جامعیت، صورت و عکس مسمای یعنی عکس حق است؛ همان طور که حق جامع همه اسماء است انسان نیز جامع همه اسماء است (اسیری لاهیجی، همان، ص. ۲۲۷) و به حکم این حدیث و به حکم آیه شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/۵۰) حق تعالی به فیض فضل نامتناهی، همه اسماء و صفات الهیه را به آدم (انسان) عطا فرموده و حقیقت انسان همان ظهور هویت جامع حق تعالی به صورت عین ثابت انسانی است و به همین اعتبار، صفات حق، برای انسان نیز ثابت است (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۳۹). از این رو آفرینش انسان بر صورت حق، به معنای حضور همه اسمای الهی از جمله اسم قدیر و مرید (که نقش اساسی در اختیار انسان دارند) در او قرار دارد (نک: جامی، ۱۳۷۰، ص. ۹۳، ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۴، قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۳۹۹ و ۱۱۱۶). در نتیجه، انسان در حوزه تکلیف و هنگام عمل، از قدرت و اراده برخوردار است و گرنه بر صورت (اسماء) حق نخواهد بود و خلاف مفاد حدیث نبوی شریف خواهد بود (ابن عربی، بی تا، ج. ۲، ص. ۶۸۱).

از نظر ابن عربی اختیار همان طور که برای حضرت حق، حتمیت و لابدیت دارد برای عبد نیز اجتناب ناپذیر و حتمی است (همان، ج. ۱، ص. ۵۹۱). او از این حتمیت به «جبری بودن اختیار» یاد می کند و می گوید: «انسان مجبور به اختیار است» (همان، ج. ۲، ص. ۳۵). یادآوری می شود، حکیم بزرگ صدرایی، ملا هادی سبزواری در کتاب فلسفی اش (اسرار الحکم)، از این مبنای عرفانی در تبیین امر بین الامرین، بهره گرفته است^۱ و این امر، اهمیت این مبنا را در حل مسئله جبر و اختیار نزد غیر عارفان نشان می دهد.

تبعیت علم از معلوم

اصل و مبنای دیگری که اختیار انسان را توضیح می دهد تبعیت علم از معلوم است. علم حق به اشیاء و حالات آن ها قبل از ایجاد، از مواردی است که جبرگرایان را به جبر کشانده است. در نگاه جبرگرایانه

۱. او می گوید: «به مقتضای آنکه همه اشیاء، مظاهر قادر مختارند و به این نظر، همه اختیار دارند ... پس [آنچه] در عبد [ظاهر است]، ظهور قادر مختار است و از این راه، در وی قدرت و اختیار است، اعنی: قادر است به قدرت او، و مختار است به اختیار او» (ملا هادی سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۹۲).

اشیاء بر اساس علم حق تعالی در خارج موجود می‌شوند و تخلف از آن ممکن نیست. در این صورت، اشیاء همان‌گونه موجود می‌شوند و همان‌گونه رفتار می‌کنند که در علم حق گذشته است و نمی‌توانند از آنچه در علم خداوند مقدر شده است تخلف کنند و این همان جبر است. اشاعره بر اساس لوازم این قول، پذیرفته‌اند که حق تعالی کفر و معصیت را برای کافر و عاصی مقدر کرده است (اشعری، ۱۴۲۱، ص. ۵۱-۵۰ و همو، بی‌تا، ص. ۷۹-۶۷ و ۸۴).

اما عارفان معتقدند که علم حق تعالی به اشیاء برگرفته از خود اشیاء و اقتضائات آن‌ها است. بدین معنی که علم حق تعالی در این مرتبه، تابع معلوم خود یعنی اعیان ثابته موجودات و اقتضائات آن‌ها است. از این رو گفته می‌شود، علم خداوند به موجودات و آثار آن‌ها، تابع اقتضائات اعیان آن‌ها است. ابن عربی در این باره می‌گوید:

خداوند آنچه از بندگان در ازل می‌داند همان چیزی است که معلومات [اعیان ثابته موجودات] به او می‌دهند. بنابراین آنچه وجود پیدا می‌کند همان چیزی است که خود معلوم [عین ثابت] آن را دارد. از این رو خدا بر بندگان حجت بالغه دارد «لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ؛ حجت رسا، تنها از آن خدا است» (انعام: ۱۴۹)؛ (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۸۲ و همو، ۱۳۷۰، ص. ۱۳۰).

بر اساس این مبنا علم حق تابع معلوم (اعیان ثابته) و اراده او تابع علم است. خداوند بر اساس این علم و اراده حکم به ایجاد اعیان موجودات می‌کند و این حکم، همان قضای الهی است (همان، ص. ۱۳۱). بنابراین قضای الهی با چند درجه متأخر از اعیان موجودات است و خداوند جز به ایجاد چیزی که عین ثابت اقتضا می‌کند حکم نمی‌کند و از این رو خلق بر خداوند حجتی ندارند و خداوند بر خلق حجت دارد. اعیان ثابته موجودات، از حق می‌خواهند که آن‌ها را در خارج محقق سازد و حق تعالی نیز این خواسته را اجابت می‌کند و در خارج آن‌ها را آن‌گونه که عین ثابتشان اقتضا دارد محقق می‌سازد. از این رو هیچ افزوده‌ای از سوی خداوند بر آن‌ها تحمیل نمی‌شود و جبری لازم نمی‌آید.

به بیان دیگر، آفرینش انسان بر اساس عین ثابت او است؛ اعیان ثابته، نقشه علمی برای وجودات خارجی‌اند و به نام‌جعولیت اسماء، نام‌جعول‌اند؛ زیرا اعیان ثابته، اطلاق و صور اسمیند و از این رو هر ویژگی و خصوصیتی که در اعیان ثابته قرار دارد نیز غیر مجعول است و از جمله این ویژگی‌ها، اراده انسان است و در نتیجه اراده، ذاتی انسان و مصحح اختیار او است. لازمه فعل اختیاری مسبوق بودن آن به اراده‌ای است که از ذات مختار ناشی شده باشد. اگر آن اراده از خود (ذات) مختار نشئت نگرفته باشد باید به اراده واجب منتهی گردد که آنگاه اراده واجب تعیین‌کننده فعل خواهد بود و فاعل انسانی مجبور و محکوم آن اراده خواهد بود و اختیاری در فعل نخواهد داشت یا باید به اراده غیر واجب تکیه



داشته باشد که در این صورت به تسلسل اراده‌ها خواهد انجامید و تسلسل نیز امر باطلی است. بنابراین، اراده حادثه انسان در مقام فعل متکی به اراده ذاتی او در عین ثابتش است و چون اعیان ثابت‌ه غیر معمول‌اند خداوند تنها به خواسته و اقتضای این عین ثابت پاسخ می‌دهد و آن را در خارج وجود می‌بخشد و به جعل بسیط خود انسان، در خارج موجود می‌گردد و اراده جعل جدایی از اصل وجود انسان نخواهد داشت. بنابراین فعلی که از اراده حادثه انسان صادر می‌شود به اراده ذاتی او تکیه دارد و به جبر متصف نمی‌گردد.

بر اساس این مبنا، تناقضی که به ظاهر بین اراده تشریحی و تکوینی حق تعالی دیده می‌شود رفع می‌گردد.^۱ صورت تناقض این‌گونه است که از یک‌سو خداوند جز خیر برای بنده نمی‌خواهد؛ مثلاً کفر را برای بندگان نمی‌خواهد: «وَلَا يُرْضَىٰ لِإِعْبَادِهِ الْكُفْرَ» (زمر/۷) و از سوی دیگر، شرّ (کفر کافر در اینجا) بدون اراده تکوینی حق محقق نمی‌گردد و این تناقض است.

حل آن بدین گونه است که خداوند در اراده تکوینی، چیزی را اراده می‌کند که عین ثابت اقتضا و طلب می‌کند؛ عین ثابت کافر، اقتضای کفر دارد و از خداوند درخواست می‌کند آن را در خارج محقق کند و خداوند به این طلب و اقتضا، لباس وجود می‌پوشاند. از این‌رو این انسان است که کفر را بر خود پسندیده است و خداوند از خود و برخلاف اقتضای عین ثابت بنده، چیزی به او نمی‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۸۲ و همو، ۱۳۷۰، ص. ۱۳۱-۱۳۰). بنابراین، اراده تکوینی تابع خواسته عین ثابت انسانی است و خداوند از خود به آن چیزی نمی‌افزاید. در نتیجه تناقضی بین اراده تکوینی و تشریحی او نیست.

از جمله خواسته‌ها و اقتضائات عین ثابت انسان، اراده و فعل اختیاری او است و انسان بدون آن، انسان نخواهد بود. خداوند به این اقتضائات وجود خارجی می‌دهد. از این‌رو اگر کسی از عین ثابت خود خبر داشته باشد، هیچ‌گونه اعتراضی به خداوند نمی‌کند. اعتراض به خدا برخاسته از جهل به این مسئله است و کسی که این مسئله را بفهمد از سبق کتاب نمی‌ترسد بلکه از خود می‌ترسد؛ زیرا کتاب و علم ازلی حق جز به آنچه وی بر آن بوده و سپس در خارج ظاهر شده، تعلق نمی‌گیرد (همو، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۶ و نیز نک.: همو، ۱۳۷۰، ص. ۶۷ و ۱۳۱-۱۳۰).

عرفا از این حکم الهی (بر اساس اقتضائات عین ثابت) به سرّ قدر تعبیر می‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۸۱۵، جامی، ۱۳۷۰، ص. ۲۱۱ و فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص. ۹۴) و بر اساس سرّ قدر هرگونه شائبه‌ی جبر را از ساحت

۱. علامه طباطبایی نیز ذیل روایتی از اصول کافی، به این مسئله پرداخته و تفاوت اراده تکوینی و تشریحی را به خوبی توضیح داده است (کلینی، ج. ۱، ۱۳۶۵: ۱۵۱، پ ۱ و ۱۵۵، پ ۳).

قدس الهی می‌زادند. ابن عربی در توضیح این بحث نوعاً به اشاعره نظر دارد و با کنایه و اشاره از آن‌ها یاد می‌کند و دیدگاه آن‌ها را تخطئه می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۶۷). گفتنی است سر القدر غیر از قدر است. سر القدر (اعیان و اقتضانات آن‌ها) مقدم بر قضا و قضا مقدم بر قدر است. قضا حکم کلی الهی بر ایجاد اشیاء بر اساس اقتضانات آن‌ها و قدر، تشخیص و تفصیل آن حکم کلی بر اساس زمان، مکان و شرایط وقوع آن در خارج است (همان، ص. ۱۳۱ و جامی، ۱۳۷۰، ص. ۲۱۱).^۱

باید توجه داشت که بر مبنای سرّ سرّ القدر تفویض نفی می‌شود. در سرّ سرّ القدر گفته می‌شود که اعیان ثابتة صور و اظلال اسماء و اسماء لوازم ذات و ذاتیات حق تعالی است و از این رو اعیان، خارج از حیطه حق نیستند؛ در نتیجه، حق تعالی از افعال انسان به کنار نیست و افعال هم به حق و هم به خلق استناد پیدا می‌کند: «فالکل منا و منهم و الاخذ عنا و عنهم» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۱۳۱).

تجدد امثال

تجدد امثال^۲ یکی از مبانی ای است که تفویض را نفی می‌کند. برابر این مبنا، وجودات خاصه (ممکنات) با افاضه‌ی حق وجود پیدا می‌کنند و وجود آن‌ها، آن به آن از ناحیه‌ی حق اعطا می‌شود. در عرفان از این افاضه به تجدد امثال تعبیر می‌شود (نک: ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۸۸، ج. ۲، ص. ۶۳۹، ۶۷۷، ج. ۳، ص. ۳۸۹ و همو، ۱۳۷۰، ص. ۱۲۶-۱۲۵ و ۱۵۵). در تجدد امثال، صور عالم به منزله اعراض اند که بر جوهر واحد نفس رحمانی که عین حق تعالی است عارض شده‌اند و این جوهر مشابه هیولای کلی در فلسفه است که در تعریف همه موجودات امکانی اخذ می‌شود. در عرفان از نفس رحمانی به جوهر تعبیر می‌شود و این جوهر در همه موجودات حضور دارد و مقوم آن‌ها است و درعین حال، خود قائم به نفس خود است (همان، ص. ۱۲۶-۱۲۵). افاضه‌ی حق از راه همین نفس صورت می‌پذیرد و این افاضه، هر امر وجودی از جمله افعال ممکنات را دربر می‌گیرد. بنابراین، افعال موجودات همانند خود آن‌ها با افاضات حق وجود پیدا می‌کنند. این افاضات طوری اند که اگر یک آن قطع شوند فعل متوقف می‌شود. بر این اساس فعلی که از عبد صادر می‌شود و به ظاهر او فاعل آن محسوب می‌شود، در اصل با افاضه‌ی حق وجود پیدا می‌کند. نه تنها فعل عبد بلکه خود او و نیز توان و قدرت او آن به آن با افاضه حق موجود می‌شود (العبد و ما فی یده کان لمولاه).^۳ بنابراین، فعل عبد همان‌گونه که به خود او نسبت دارد، به نحو شدیدتر به حق تعالی نسبت دارد. البته این مبنا به همان میزان که وجود را به انسان نسبت می‌دهد فعل را نیز به

۱. یادآوری می‌شود، قضا و قدر در اینجا علمی اند و قضا و قدر وجودی در مرتبه بعدی قرار دارد که ما بدان نپرداختیم.

۲. برای تفصیل بیشتر، نک: جعفری، ۱۳۹۰: ۱۱۰-۱۱۵.

۳. قاعده فقهی است.



انسان نسبت می‌دهد. به میزانی که ما برای وجود انسان استقلال قائل می‌شویم در فعل او نیز به همان میزان استقلال را می‌پذیریم. بدیهی است که بر اساس این مبنا انسان در وجود استقلال تام و تمام ندارد بلکه وجود او همواره به حق متکی است، بنابراین فعل او نیز استقلال کامل نداشته به حق تکیه دارد. همان‌طور که وجود او وجود مظهري (و نه ایجادی و قائم به نفس) است فعل او نیز فعل مظهري است. به هر صورت، در یک‌سوی این وجودِ عبدی و فعلِ او، حضرت حق و در دیگر سوی آن، خود عبد قرار دارد. بدون حق، وجود و فعل عبد، لباس تحقق و وجود نمی‌پوشد و بدون عبد این وجود و فعل ظهور نمی‌یابد.

یادآوری می‌شود، ابن عربی در مسئله تجدد امثال گاهی از اشاعره نام می‌برد و دیدگاه آن‌ها را در مسئله اعراض موافق عرفا می‌داند. اما این بدان معنی نیست که وی در این مسئله تابع آن‌ها باشد. دلیل واضح این مدعا آن است که ابن عربی در موارد متعددی خطای دیدگاه اشاعره و اختلاف آن را با دیدگاه عرفا در این مسئله یادآور می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۱۲۶ - ۱۲۵؛ نیز همو، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۸۹ و ج. ۴، ص. ۲۱)؛ زیرا اشاعره تنها در اعراض تجدد امثال را پذیرفته و در جواهر آن را منکر شده‌اند، اما عرفا همه عالم را اعراض و در نتیجه در حال نو شدن و تجدد می‌دانند^۱.

وحدت شخصی وجود

مبنای وحدت شخصی وجود^۲ نیز تقویض را نفی می‌کند. در این مبنا گفته می‌شود که همه هستی در یک حقیقت متعالی یعنی وجود حق تعالی، منحصر است و بقیه‌ی موجودات به وجود او تحقق دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۷۹) و تجلیات، شئون و تعینات آن حقیقت شمرده می‌شوند و به بیان فلسفی، موجودات به حیثیت تقییدی شأنی آن وجود واحد موجود می‌شوند و وجودی ورای آن ندارند. اگر به این تعینات مستقل و جدا از آن حقیقت یگانه، نگاه شود همه آن‌ها عدم محض بوده و از حقیقتی برخوردار نیستند و اگر به اعتبار آن حقیقت به آن‌ها نگاه شود آن‌ها وجود دارند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۶ و ترکیه، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۲۹۵ - ۲۹۴).

بر این اساس هر اثری در هستی، اثر همان یک وجود است. این اثر از هر تعینی صادر شود در اصل از آن همان حقیقتی است که در قالب این تعین ظهور یافته است و آن حقیقت هم جز حق تعالی نیست.

۱. برای اطلاع بیشتر از اختلاف دو دیدگاه در این مسئله، نک: جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۵۹-۴۵۸.

۲. برای تفصیل بیشتر، نک: جعفری، ۱۳۹۰: ۱۰۶ - ۱۰۰.

بنابراین هیچ حقیقت وجودی اعم از انسان و غیر او در اثرگذاری مستقل نیست و این نفی تفویض است. اما از آن جهت که هر تعینی حکمی دارد که او را از تعینات دیگر متمایز می‌کند و همین طور هر تعین احوالات و شئونی دارد که از هم متفاوت و متمایزند به همین اعتبار آن اثر صادر از او نیز متفاوت بوده و رنگ آن تعین و حالات مختلف آن را دارد. از این رو آن اثر با آنکه در اصل از وجودی است که در آن تعین ظهور یافته است اما در عین حال آن تعین به آن اثر رنگ می‌بخشد و آن اثر را از اثرات دیگر متمایز می‌کند و نیز به اعتبار حالات خود، در حالی و شأنی، رنگ خاصی به آن اثر می‌دهد. به همین لحاظ، فعل صادر از زید مثلاً متمایز از فعل صادر از عمرو است و نیز فعلی که در حالت خاصی (اطاعت مثلاً) از زید واقع می‌شود غیر از آن فعلی است که در حالت دیگر (عصیان مثلاً) از او صادر می‌شود. این فعل هر چند وجودش را از حق می‌گیرد و او آن را وجود می‌بخشد. اما تعین و هیئت آن از ناحیه زید است. از این رو فعل او عنوان طاعت و عصیان پیدا می‌کند و این قابلیت وجودی و فاعلیت اعدادی، نقش و تأثیر انسان را در فعل نشان می‌دهد و جبر را نفی می‌کند.

در عرفان تعینات و یا مظاهر (به تعبیر فلسفی حیثیات تقییدیه شأنیه) آثار گوناگونی را دارا می‌باشند. در واقع همه آثار از آن وجود حق تعالی (متحیث) است. با آنکه بر اساس وحدت شخصی وجود، وجود یکی بیش نیست اما این آثار، مختلف و متکثر هستند و این بدان معنی است که تعینات، در اختلاف و گونه گونی این آثار نقش دارند (مشابه این گزاره فلسفی است: ماهیات، مثار کثرتند). تعینات مختلف آثار مختلف از خود ظاهر می‌سازند. از این رو فعل انسانی به لحاظ وجودی هر چند به حق نسبت دارد اما به لحاظ هیئت و تعینش به انسان نسبت داده می‌شود و هیچ‌گاه به اسب یا چیز دیگری نسبت داده نمی‌شود با آنکه نسبت حق تعالی به همه اشیاء مساوی است. اگر فعل به طور خالص از آن حضرت حق بود نمی‌بایستی نسبت آن فعل به یک چیز روا و نسبت به چیز دیگر ناروا می‌بود. به همین لحاظ است که فعل عاصی را نمی‌توان به مطیع و یا بالعکس نسبت داد. پس می‌توان نتیجه گرفت که عاصی و مطیع در تعین بخشیدن به فعل (این که فعل طاعت باشد یا عصیان) نقش فعال دارد.

با بیان دیگر می‌توان گفت که بر اساس سریان متجلی در تجلیات و متحیث در حیثیات، حق همواره با عبد است «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛ هر جا باشید خدا با شما است» (حدید/۴) هر چند ضرورت ندارد عبد با حق همراه باشد (مطلق در مقید حضور دارد اما مقید الزاماً با مطلق همراه نیست)؛ زیرا حق تعالی ارکان همه اشیاء را در برگرفته و موطن وجودی همه اشیاء را پر کرده است. از جمله این ارکان، قوای فعاله هر شیء است. ابن عربی می‌گوید: «... از جمله چیزهایی که تأیید می‌کند که حق عین قوای عبد است و در نتیجه «تصریف» از آن حق است این است که آنچه کار می‌کند، قوای عبد است و این قوا را نیز جز حق به کار



نمی‌گیرد، در نتیجه حق عین قوای عبد است. دلیل این مدعا سخن پیامبران است؛ پیامبر به نقل از خداوند می‌گوید: من گوش و چشم و دست عبد هستم» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۰).

روی این اساس خدا (متحیث) در قوای فعاله عبد (حیثیات) حضور دارد. پس اگر عبد می‌بیند با حق می‌بیند و اگر می‌شنود با حق می‌شنود و همین‌طور است سایر افعال او. بنابراین اگر حق (وجود) و یا عبد (تعین حق) از این معادله حذف شوند فعلی با این وصف خاص تحقق پیدا نمی‌کند. وجود حق به اضافه تعین او یعنی عبد، فعل عبد را شکل می‌دهند. باید توجه داشت، عبد در پرتو وجود این تعین را به فعل اعطا می‌کند؛ به این معنی که تا تعین عبدی (قابلیت) با (ایجاد و اظهار) وجود همراه نشود اثری از او صادر نخواهد شد. از تعین که یک امر عدمی است چیزی حاصل نمی‌شود. بنابراین حتی در تعین بخشیدن فعل هم باز پای وجود (حق) در میان است. هر تحولی صورت گیرد باید در بستر وجود باشد و وجود نیز منحصر در حق تعالی است؛ بنابراین هر فعلی که محقق شود خارج از بستر وجود و حیطه حق نخواهد بود و سهم حق از فعل نیز وجودی است.

به‌طور خلاصه، مبنای وحدت شخصی وجود که بیانگر انحصار وجود در یک مصداق در خارج است تفویض را نفی می‌کند و هر اثری در عالم، اثر آن وجود است و از آنجا که کثرات، همگی حیثیات (تقییدیه) آن وجودند آثار آن‌ها نیز آثار همان وجود (متحیث) است و خارج از آن نیست.^۱ به عبارتی، عالم از جمله انسان و افعال او، نقوش و رق منشوری بر توده بی‌نقش نفس رحمانی‌اند و هر اثری که به نقوش نسبت داده شود به طریق اولی (اولویت و تقدم وجودی) به نفس رحمانی یا حق ساری نسبت می‌یابد.

پاسخ به یک اشکال

در اینجا این اشکال مجال طرح می‌یابد که بر اساس وحدت شخصی وجود، جبر و اختیار موضوعاً منتفی است؛ زیرا لازمه جبر و اختیار در ناحیه عبد، پذیرش وجود او (به‌عنوان وجود دوم و غیر حق) در کنار وجود حق است و وقتی وجود گیری در کار نباشد اثر و فعل آن غیر نیز منتفی می‌شود (شمس، حسین، ۱۳۸۵، ص. ۴۰۶-۴۰۴).

در پاسخ باید گفت که این اشکال از عدم درک صحیح از فضای وحدت شخصی وجود نشئت می‌گیرد. اشکال بر این فرض استوار شده که وحدت وجود به معنای نفی کثرات در همه اشکال آن است؛ و روشن است که با این فرض حتی تکلیف هم تصویر درستی نمی‌یابد. اما همان‌طور که

۱. حیثیات تقییدی (اعم از اندماجی، شأنی و نفادی) در عرفان از نفس الامر برخوردارند و هیچ و پوچ نیستند و به وجود حق، وجود دارند و از آن جهت که حیثیت هستند افزوده وجودی بر وجود حق ندارند. برای تفصیل بیشتر، نک: (جعفری، ۱۳۹۰: ۴۶).

گذشت، در نظام عرفانی، کثرات در همه اشکال آن نفی نمی‌شود بلکه تفسیر خاصی از آن ارائه می‌شود که در عین سازگاری با وحدت وجود، جایگاه کثرت نیز حفظ می‌شود. در این تفسیر، کثرات، وجود مستقل ندارند، بلکه با انتساب به وجود حق، سهم وجودی پیدا می‌کنند. آن‌ها لوازم، شئون و به تعبیر فلسفی حیثیات آن وجود یگانه به شمار می‌روند و این لوازم، شئون و حیثیات هرکدام حکم خاص خود را دارند. از این رو بحث از احکام کثرت در عرفان امر بدیهی تلقی می‌شود. شاهد این مدعا وجود کتاب‌های زیاد و گسترده عرفانی است که به احکام همین کثرات اختصاص یافته‌اند و از جمله احکام کثرت و بلکه از مهم‌ترین آن بحث از انسان و افعال او است. برای همین، در عرفان احکام کثرت، مسائل علم را شکل می‌دهد و در تعریف عرفان گنجانده می‌شود:

موضوع عرفان، ذات احدی و نعوت ازلی و صفات سرمدی حق است و مسائل آن، عبارت است از چگونگی صدور کثرت از ذات حق و چگونگی بازگشت این کثرات به او. و بیان مظاهر اسماء الهی [اعیان علمی و خارجی] و اوصاف ربانی؛ و بیان چگونگی بازگشت اهل الله [به سوی حق تعالی] و نحوه سلوک، مجاهدات و ریاضات شان؛ و بیان نتیجه دنیوی و اخروی اعمال، افعال و اذکار، آن گونه که در واقع، ثابت و محقق است (قبصری، ۱۳۸۱، ص. ۶).

در این بیان به وضوح، کثرت سازگار با ذات واحد حق و ناشی از آن ذات احدی دانسته شده است و بحث‌های عرفانی حول محور همین کثرات شکل یافته و یکی از کثرات انسان و افعال او معرفی شده است.^۱ از این رو کثرت و احکام آن به هیچ وجه در نظام عرفانی نادیده گرفته نشده است و در نتیجه بحث جبر و اختیار نیز هم چنان موضوعیت دارد.

با بیان دیگر، وحدت شخصی وجود به این معنا نیست که اشیاء و مخلوقات توهمات فاعل شناسا هستند و حظی از وجود ندارند؛ بلکه همه تعینات و تجلیات، حیثیات تقییدیه همان وجود واحدند که به وجود آن یگانه، از وجود برخوردار می‌شوند و از نفس الامر برخوردارند و به اعتبار حیثیت بودنشان، چیزی بر آن وجود یگانه نمی‌افزایند و زیادت (وجودی) بر ذات محسوب نمی‌شوند بلکه از اقتضائات ذات ملحوظ می‌گردند و وقتی حیثیات افزای و متمایز از ذات و متمایز از همدیگر (به تمایز نسبی) لحاظ شدند احکام متمایزی هم پیدا می‌کنند و به همین دلیل عارفان آثار مبسوطی را در بحث از همین احکام پدید آورده‌اند؛ وگرنه تنها وجود مطلق مقام لا اسم و لا رسم است و احکامی (به جز چند حکم محدود مانند وجوب، فعلیت، وحدت، اطلاق) به آن نسبت داده نمی‌شود و مطلق به اطلاق قسمی نیز احکام محدودی دارد و این حیثیات وجود مانند اسماء، اعیان ثابتی و خارجی و در یک کلام کثرات

۱. برای درک واضح‌تر از رابطه کثرت و وحدت حق، به بحث حیثیات از همین نگارنده، رجوع شود: جعفری، ۱۳۹۰: ۴۶ - ۵۲.



(تجلیات وجود) اند که بحث را گسترده می‌کنند و کتب عرفانی وسیعی را شکل می‌دهند. بنابراین وقتی کثرت را به‌عنوان تجلیات و حیثیات وجود به رسمیت شناختیم احکام آن‌ها نیز موضوعیت پیدا می‌کند؛ یکی از احکام، فعل انسان است که بحث آن گذشت.

از اینجا جواب اشکال دیگری نیز روشن می‌شود که بر اساس آن، می‌تواند کسی مدعی شود، توحید افعالی از لوازم وحدت شخصی وجود است و وجود واحد جایی را برای تأثیرگذاری غیر وجود باقی نمی‌گذارد و همه افعال به او ختم می‌شوند: «لا مؤثر الا الله» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۲۶) و از آن ذات واحد و یگانه جز فعل واحد صادر نمی‌شود: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (القمر / ۵۰). بنابراین جایی برای فعل اختیاری انسان نمی‌ماند همه فعل‌ها فعل حق و همه تأثیرگذاری‌ها از سوی او است و در نتیجه، مبنای وحدت شخصی وجود منجر به نفی فعل از انسان می‌شود.

این اشکال، بر فرض توحید افعالی و نفی اثر از کثرت استوار شده است. در حالی که اشکال قبلی بر توحید ذاتی مبتنا یافته بود. در هر دو اشکال ضعف معرفتی نسبت به فضای عرفان مشاهده می‌شود. همان‌طور که اشاره شد در نظام عرفانی، افزون بر اثبات وحدت شخصی وجود، کثرت نیز به‌عنوان لوازم، اقتضانات و حیثیات آن وجود یگانه اثبات می‌شود و عنوان ظهورات، تعینات و تجلیات پیدا می‌کند. کثرت برخلاف نگاه ناآشنایان به حقیقت عرفان، هیچ و پوچ نیستند، بلکه از نفس الامر برخوردارند و به همین لحاظ هرکدام آثار و احکام خود را دارند. هم اصل کثرت به‌عنوان تجلیات، شئون و حیثیات وجود (با نفی افزایش وجودی از آن) و هم احکام آن در عرفان مفروض تلقی می‌شود. از این‌رو با فهم درست از وحدت شخصی وجود و آشنایی با فضای عرفان، زمینه طرح هر دو اشکال برچیده می‌شود.

وجه خاص

یکی دیگر از مبانی عرفانی که تفویض را رد و نفی می‌کند وجه خاص است؛ وجه خاص، ارتباط بی‌واسطه حق با اشیاء و حضور او در دل اشیاء است و از هر موجودی به خود آن نزدیک‌تر است که از آن به «قرب وریدی» یاد می‌شود: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق / ۱۶). این قرب به لحاظ وجود است؛ بدون وجود، هیچ چیز واقعیت پیدا نمی‌کند. بنابراین وجود به هر چیزی از خود آن به او نزدیک‌تر است و این وجود حق تعالی است. این قرب در قرآن با بیان دیگر نیز آمده است: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال / ۴۴). برابر تفسیر دقیق‌تر، مراد از قلب همان نفس ناطقه انسانی است (ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۶۲۴ و سهروردی، ۱۳۷، ج. ۴، ص. ۴۸) و معنای آن این است که خداوند بین انسان و حقیقت

انسان فاصله است و این نهایت قرب را نشان می‌دهد. مصحح این تفسیر، حقیقت وجود است؛ زیرا وجود، مقدم بر انسان و نفس او است؛ انسان و نفس او با وجود از حیثه عدم بیرون می‌آید؛ از این رو هر اثری که به انسان نسبت یابد قبل از او به وجود نسبت می‌یابد. حقیقت وجود نیز در حق تعالی انحصار دارد. بنابراین هیچ فعلی از انسان صادر نمی‌شود مگر آن که ابتدا به حق نسبت دارد و این همان فاصله حق بین انسان و حقیقت انسان و در نتیجه، نفی تفویض است.

نفی تفویض یا شدت انتساب فعل به (وجود) حق، ممکن است جبری بودن فعل را تداعی کند؛ اما همان‌طور که اشاره شد نقش انسان به‌عنوان حیثیت تقییدیه شأنیه وجود (حق تعالی) در این مبنا نفی نمی‌شود. نقش حق در این فعل، ایجاد و نقش عبد تعیین بخشی (فاعلیت اعدادی) است. تعیین فعل همان هیئت یا حیثیت نفادی فعل است که با وجود همراه می‌شود و وجود بدون این حیثیت نفادی در خارج تحقق پیدا نمی‌کند. حیثیت نفادی، وصف طاعت و عصیان و مانند آن را به فعل می‌دهد و این حیثیت همان قابلیت عبد است که از ناحیه عبد در قالب فاعل اعدادی محقق می‌شود. از آنجا که عبد نحوه خاصی از وجود است، آثار خاصی را از خود بروز می‌دهد و این آثار به لحاظ وجودی به وجود عبد (که طبق وحدت شخصی، از آن متحیث است) نسبت داده می‌شود و به لحاظ تعینی (که این فعل چه وصفی دارد) به تعیین عبد نسبت داده می‌شود. همان‌گونه که تعیین عبد از آن خود عبد و نه حق است (زیرا تعیین به‌خودی خود وجودی نیست) تعیین فعل او (مثل طاعت و عصیان) نیز در اصل (یعنی بدون لحاظ وجودی آن) از آن خود او است. وجود او هم چنان‌که از آن حق و نه عبد است وجود فعلش نیز از آن حق است زیرا عبد وجودی از خود ندارد و وجود منحصرراً از آن حق است. بدین ترتیب عبد در تعیین بخشیدن به فعل نقش فعالی (اعدادی) و نه انفعالی دارد و همین تعیینات فعل (اوصاف طاعتی و عصیانی) هستند که ملاک تکلیف و نیز معیار سنجش خوب از بد و در نتیجه مناط کیفر و پاداش قرار می‌گیرد.

در بیان دیگر، ادعای عرفان این است که در وجه خاص، نقش اسباب و وسایط نفی نمی‌شود، بلکه حق تعالی عین این وسایط و اسباب است. وقتی اسباب کار می‌کنند بدین معنی است که حق به نفس همین اسباب کار می‌کند و حق در موطن عبد، فعل را انجام می‌دهد؛ زیرا موطن عبد، تعیین از تعیینات حق است. بر اساس وجه خاص، فاعل (حق) عین موطن (عبد) است که فعل از آن صادر می‌شود؛ نه آن‌که انجام فعل به وساطت عبد باشد تا عبد فاعل قریب و حق فاعل بعید تصویر گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۲۶ و ج. ۳، ص. ۱۳۴). نقش حق در این صدور، ایجاد و نقش عبد قابل است اما این نقش، قابلیت صرف نیست؛ بلکه نوعی از فاعلیت اعدادی است؛ از این رو در این نفی تفویض، جبر لازم نمی‌آید.^۱

۱. برای تفصیل بیشتر، نک: امینی، ۱۳۹۰: ۲۰۰-۱۹۸.



امر بین الامرین

بر اساس مبانی پیشین، جبر و تفویض نفی شدند و با نفی آن‌ها، زمینه طرح امر بین الامرین عرفانی فراهم گردید. در امر بین الامرین عرفانی، فعل دو جهت یا دو حیثیت پیدا می‌کند که یکی به حق و دیگری به خلق برمی‌گردد.^۱ در نگاه ابتدایی این دو جهت از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. از این رو ابن عربی می‌گوید: «فعلی که به دست انسان انجام می‌شود نمی‌توان گفت که آن فعل، به طور خالص از آن چه کسی است؟ اگر بگوییم آن فعل از آن خدا است، درست گفته‌ای و اگر بگوییم از آن مخلوق است، باز درست گفته‌ای. اگر به مخلوق نسبت نیابد، تکلیف عبد درست نمی‌شود» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۷۷). جهت خلقی و انسانی فعل همان هیئت است که ما در ظاهر آن را مشاهده می‌کنیم و جهت حقی آن، وجودی است که ما آن را نمی‌بینیم (وجود، بی‌رنگ است) و تصور می‌کنیم همان هیئت فعل، وجود آن است؛ در حالی که چنین نیست.

ابن عربی در توضیح این دو حیثیت فعل می‌گوید: «اگر خدا نقشی در فعل بنده نداشته باشد، برای بنده به هیچ وجه، فعلی ظهور نمی‌یابد. از این رو آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (خداوند شما و عملتان را آفریده است)» (صافات/۹۶) میزانی است که بین نسبت صورت فعل که به عبد برمی‌گردد و نسبت ایجاد که به خدا برمی‌گردد، جمع می‌کند؛ یعنی آیه می‌گوید که خدا عمل شما را خلق [ایجاد]^۲ می‌کند. با این بیان، [صورت و هیئت] عمل به بندگان و ایجاد آن به خدا نسبت می‌یابد» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۷۱).

در جای دیگر با استناد به آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ؛ (آنگاه که تیر انداختی، تو تیر نینداختی)» (انفال: ۱۷) می‌گوید: «خداوند همان چیزی (رمی) را که به تو نسبت داد از تو نفی کرد و برای خود اثبات کرد و فرمود: «وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؛ (بلکه خدا بود که تیر انداخت)» (انفال/۱۷)، در حالی که این عبد بود که تیر انداخت» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۱۳).

بنابراین فعل در موطن عبدی دو فاعل دارد که یکی ایجاد و دیگری قابلی است: «خداوند فاعل همان فعلی است که عبد فاعل آن است. اگر چنین نباشد تکلیفی هم نخواهد بود. پس فعل باید نسبتی

۱. ملاهادی سبزواری نیز امر بین الامرین را از مسیر دو وجهی بودن وجود ممکن حل کرده است؛ به این معنا که «هر موجود ممکن، زوج ترکیبی است: [یعنی] وجودی دارد و ماهیتی، و آن وجود را، دو وجه است؛ وجهی الی الله و وجهی الی الماهیه الامکانیه... و اثر نیز دو جهت دارد: جهت نورانی و جهت ظلمانی... جهت نورانی اثر، مستند است به وجه الله در مبدأ اثر، و جهت ظلمانی اثر مستند است به وجه الی الماهیه در مبدأ اثر»؛ ملاهادی سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۸۸.

۲. ابن عربی، خلق را در این موارد به معنای ایجاد می‌گیرد (نک: ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱: ۱۷۱).

با عبد داشته باشد. از این رو نسبت [صورت و هیئت] فعل، برای خلق و اصل [وجود] فعل برای حق است» (همان، ص. ۴۱۰).

لازمه سهیم بودن عبد در فعل، نقش داشتن قدرت او در آن فعل است. از این رو در عرفان از تأثیر قدرت حادث (عبد) سخن گفته می‌شود؛ چیزی که از سوی اکثر قریب به اتفاق اشاعره انکار شده است. ابن عربی می‌گوید: «و يتضمن [المنزل المحمدي المكي] علم القوة التي اعطيتها الانسان و أن لها أثراً و في ذلك ردّ على الأشاعرة و تقوية للمعتزلة في إضافة الأفعال إلى المكلفين؛ (منزل محمدي، در بردارنده علم درباره آن قدرتی است که به انسان داده شده است و برای آن اثری [در فعل] است؛ اثر داشتن این قدرت؛ به معنی رد دیدگاه اشاعره [مبنی بر عدم تأثیر قدرت حادث بر فعل] و تقویت دیدگاه معتزله در نسبت دادن فعل به افراد است)» (همان، ج. ۲، ص. ۶۷۰). او ضعف اصلی دیدگاه اشاعره را در همین نفی اثر قدرت حادثه می‌داند (همان، ج. ۲، ص. ۶۰۴).

باید به یاد داشت، مسئله یادشده به معنای تأیید دیدگاه معتزله از سوی ابن عربی نیست و همان‌گونه که اشاعره را نفی و نقد می‌کند به دیدگاه معتزله نیز گردن نمی‌نهد و راه جدایی از آن‌ها را می‌پیماید (همان، ج. ۳، ص. ۲۱۱) و دیدگاه‌های آن‌ها را تنها از برخی جهات تأیید می‌کند (همان، ج. ۲، ص. ۶۳۰). از نظر او هر دو گروه به لحاظ اثباتی درست می‌گویند؛ زیرا اثبات فعل برای عبد که معتزله بدان قائل است و اثبات آن برای حق از جهت ایجاد که اشاعره بدان باور دارد، چیزی است که شرع آن را تأیید می‌کند (همان)؛ اما به لحاظ سلبی هر دو دیدگاه نادرست‌اند و هر دو گروه به بیراهه رفته‌اند؛ زیرا انحصار فعل در عبد (دیدگاه معتزله) موجب محدودیت قدرت خداوند می‌شود و خداوند را از تصرف در ملکش باز می‌دارد در حالی که خداوند مالک همه و در ملک خود فاعل ما یشاء است و هم‌چنین نسبت فعل به حق من جمیع الجهات (دیدگاه اشاعره) موجب نابودی شریعت و از بین رفتن حکم خدا می‌شود. توحید (افعالی) این‌چنینی نه تنها قابل حمایت و دفاع نیست؛ بلکه تبری از آن واجب است (همان، ج. ۱، ص. ۳۴۸). از این رو ابن عربی با تخطئه هر دو گروه، اشاعره را مصداق «و مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ» (نحل / ۳۶) دانسته، آن‌ها را به گمراهی، حیرت و جهل نسبت می‌دهد و معتزله را مصداق «مَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ» (زمر / ۱۹) معرفی کرده، آن‌ها را مستحق عذاب می‌خواند و در نهایت، عارفان را (در مسئله جبر و اختیار) رقیب هر دو گروه معرفی می‌کند: «فهؤلاء ثلاثة اصناف: اصحابنا و الأشاعرة و المعتزلة؛ (آن‌ها [صاحبان آراء در جبر و اختیار] سه دسته‌اند: عارفان، اشاعره و معتزله)» (همان، ج. ۳، ص. ۲۱۱).

بر اساس دیدگاه عارفان دو اراده حق و خلق هم‌زمان به فعل تعلق می‌گیرد با این تفاوت که اراده انسان ظلی و اراده حق وجودی است؛ همان‌طور که عین ثابت انسان ظل اسمای الهی است اراده ذاتی او که



مقتضای عین ثابت اوست نیز ظلی است. از این رو اراده حق در فعل انسانی رابطه وجودی (اسمائی) و اراده انسان در این فعل، رابطه تعینی (به اعتبار عین ثابت) است و اثرگذاری حق در آن فعل وجودی و اثرگذاری انسان، تعینی و قابلی است و هرکدام به فعل آن چیزی را می‌بخشد که خود آن را دارد.

از اراده ایجاد حق تعالی می‌توان به «اذن» تعبیر کرد؛ بدین معنا که خداوند همان‌طور که به خواست و اقتضای عین ثابت پاسخ می‌دهد به اقتضای فعل او نیز پاسخ می‌دهد و این پاسخ، همان اذن است. اگر به این اقتضا پاسخ ندهد آن فعل محقق نخواهد شد. اشاره به برخی از شواهد قرآنی، مسئله را روشن‌تر می‌کند.

بنا بر گزارش قرآنی، حضرت عیسی علیه السلام پرنده‌ای را از گل می‌سازد و در آن می‌دمد و آن پرنده گلین، به پرنده واقعی تبدیل می‌شود؛ خداوند می‌فرماید: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأُذُنِي» (مانده / ۱۱۰). خداوند «پرنده» شدن «صورت گلین» را به «اذن» خود پیوند می‌زند. در این ماجرا، عیسی شکل و هیئت پرنده را ساخته است؛ اما وجود آن با اذن و اراده خدا محقق شده است. بنابراین اراده تعینی (عیسی) با اراده ایجاد حق تعالی (حق تعالی) همراه شده و پرنده، وجود پیدا کرده است. نکته مهم در آیه آن است که خداوند خلقت پرنده را به عیسی نسبت داد: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي»؛ یعنی عیسی نیز آفریننده است و خلق می‌کند؛ این آفرینندگی، همان خلق صورت ظاهری پرنده و شکل دادن به گل به نحو خاص است که این مقدار نیز با اذن الهی همراه است و اگر خداوند اذن ندهد همین مقدار نیز از سوی عیسی حاصل نمی‌شود. با خلقت صورت پرنده، پرنده وجود پیدا نمی‌کند. افزون بر این خلقت، باید نفخ عیسوی نیز به آن اضافه شود و البته این نفخ عیسوی هم نمی‌تواند به پرنده وجود بخشد؛ باید اذن خداوند (نفخ وجودی) به آن اضافه شود تا پرنده محقق گردد (وجود پیدا کند): «فَتَكُونُ طَيْرًا بِأُذُنِي».

ابن عربی این «اذن» را به نفخ الهی تفسیر می‌کند و آن را روح فعل و نفخ عیسوی را جسم فعل می‌داند و هر دو نفخ باهم فعل را محقق می‌سازند و هیچ‌کدام به تنهایی فعل را محقق نمی‌سازد.

بنابراین جهت اول فعل که از نظر ابن عربی جسم فعل به حساب می‌آید به انسان نسبت می‌یابد و جهت دوم آن که روح فعل است به خداوند نسبت داده می‌شود. بر این اساس فعل بدون روح، جسم مرده‌ای است که هیچ اثری ندارد و اثرگذاری فعل به روح آن است و آن روح با اذن الهی محقق می‌گردد (همان، ج. ۲، ص. ۶۳۵). چه بسیارند نفخ‌های غیر عیسوی که با اذن (نفخ) الهی همراه نمی‌شوند و در نتیجه پرنده‌ای وجود پیدا نمی‌کند و تنها پرنده‌ای که نفخ عیسوی و اذن الهی را باهم دارد وجود پیدا می‌کند.

بر اساس این تبیین، عبد تنها صورت و هیئت فعل را انشاء می‌کند: «ینشئ العبد الأعمال صوراً قائمة یكون فیها خلافاً بالفعل» (همان).

شاهد دیگر قرآنی، ماجرای ذبح اسماعیل است؛ بر اساس شاهد قرآنی، ابراهیم مراحل و مقدمات ذبح را فراهم می‌سازد و همه این مراحل با اذن الهی همراه است و همه مراحل ذبح جز مرحله نهایی آن وجود پیدا می‌کند. در مرحله نهایی، اراده تعینی ابراهیم در ذبح ظهور می‌یابد و او تیغ بر گلوئ اسماعیل می‌نهد و آن را بر گلو می‌فشارد و می‌کشد؛ اما اذن الهی آن را همراهی نمی‌کند و کارد به‌رغم تیزی آن، گلو را نمی‌برد؛ اینجا اراده (ایجاد) و اذن الهی (روح فعل) آن را همراهی نکرده، ذبح محقق نمی‌گردد و وجود پیدا نمی‌کند و تنها در حد «هیئت و صورت» و به تعبیری در حد «جسم بدون روح» باقی می‌ماند.

بنابراین در امر بین الامرین عرفانی، فعل دارای دو حیثیت و جهت است که مصحح فاعلیت دوگانه حقی و خلقی می‌شود؛^۱ جهت فاعلیت حق، وجودی و جهت فاعلیت عبد، اعدادی یا تعیین بخشی است. به عبارتی، جهت فاعلیت حق، اسمائی و حیثیت تقیدی شأنی و جهت فاعلیت عبد، مظهری و تعینی و حیثیت تقییدی نفادی است. در حیثیت شأنی، وجود متحیث بسط می‌یابد و در موطن حیثیت ظهور می‌یابد و از این‌رو در موطن عبد و فعل او حق تعالی با اسمای خود ظهور و بروز دارد و اگر در آن موطن، اسمای الهی غایب باشد در آنجا جز عدم چیزی نمود نخواهد داشت. در حیثیت نفادی، چگونگی، چیستی، مرز و حدود متحیث، متعین می‌گردد و از این‌رو وقتی اسمی از اسمای الهی در موطنی حضور پیدا کند با حد و مرز خاص ظهور پیدا کند و این حد و مرز را موطن، معین می‌کند؛ مانند آبی که از ابر بر زمین فرو می‌ریزد و گودال‌های زمین هرکدام به اندازه ظرفیت و گنجایش خود از آن برخوردار می‌گردد: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا؛ خداوند از آسمان آب فرو فرستاد و وادی‌ها به اندازه گنجایشش خود از آن برخوردار گشتند» (رعد/ ۱۷) (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۳۴۲ - ۳۴۰).

در افعال انسان، این ظرفیت از ناحیه موطن عبدی، اعداد و آماده می‌شود و آماده‌سازی این حدود از سوی انسان صورت می‌گیرد و از این‌رو از انسان متقی، فعل طاعت و از انسان عاصی، فعل عصیان صادر می‌شود و هرکدام به تناسب موطن تقوا و عصیان، به فعل هویت و تعیین می‌بخشد. انسان متقی، ظرفیت طاعت و انسان عاصی ظرفیت عصیان را دارد و وجود فعل که در اصل بدون رنگ طاعت و عصیان است در این موطن عبدی رنگ طاعت و عصیان می‌گیرد. از این‌رو اذن خداوند هم طاعی و هم

۱. علامه طباطبایی، مسئله را با اراده تکوینی و تشریحی حل می‌کند و دو جهت تکوینی و تشریحی فعل را از هم تفکیک می‌کند (نک):

کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۵۱، پ ۱ و ۱۵۵، پ ۳.



عاصی را همراهی می‌کند؛ این‌گونه نیست که خداوند به طاعی اذن بدهد و به عاصی اذن ندهد و مانع او شود. از سویی باید به یاد داشته باشیم که عبد و ارکان وجودی او همه وابسته به حق است و وجود آن‌ها آن به آن از سوی حق تعالی افاضه می‌شود و قدرت حادثه‌ای که بر فعل اثر می‌گذارد نیز مشمول این قاعده کلی است و آن قدرت نیز بر اساس تجدد امثال هر آن به عبد افاضه می‌شود و طاعت و معصیت در پرتو همین قدرت افاضه‌ای محقق می‌گردد. ابن عربی از تأثیر قدرت حادثه سخن گفته (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۷۰) و ظاهراً همین قدرت حادثه تمکنی را فراهم می‌آورد که او آن را مصحح تکلیف می‌داند (همان، ج. ۱، ص. ۳۴۱). در شریعت نیز بر اساس گزاره‌های روایی شیعی تأکید شده است که طاعت و معصیت از قدرتی ناشی می‌شود که خداوند در انسان قرار داده است: «یا ابنِ آدَمَ بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ وَ يَقُوتِي أَدَيْتَ إِلَيَّ فَرَائِضِي وَ بِنِعْمَتِي قَوَيْتَ عَلَيَّ مَعْصِيَتِي؛ ای فرزند آدم! تو با خواست من، می‌خواهی و با نیروی من، فرایض را انجام می‌دهی؛ و با نعمت [قدرت] من، توان انجام معصیت را پیدا می‌کنی» (کلینی، ۱۳۶۵، ج. ۱، ص. ۱۶۰). بنابراین، بر خلاف دیدگاه معتزله، معصیت نیز بدون قدرت اعطایی حق تعالی انجام نمی‌گیرد: «یا ابنِ آدَمَ!... عَمِلْتَ الْمَعْصِيَةَ بِقُوَّتِي الَّتِي جَعَلْتُهَا فِيكَ؛ ای فرزند آدم تو با قدرتی که در وجودت قرار داده‌ام معصیت را انجام می‌دهی» (همان، ص. ۱۵۷ و ۱۵۸). از سوی دیگر، همان‌گونه که برخی از شارحان (ملا صالح مازندرانی، ۱۳۸۲، ج. ۵، ص. ۲۰)، تصریح کرده‌اند روایت، فعل را به قدرت حادثه انسان نسبت داده و به قدرت ازلی خداوند نسبت نداده است و این خود دلیل واضح بر نفی و رد دیدگاه اشاعره محسوب می‌گردد.

نتیجه‌گیری

برآیند پژوهش حاضر که بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا و با گردآوری شواهد از منابع اشاعره و ابن عربی صورت پذیرفت، نشان داد که دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار، نه تنها دنباله‌روی از آموزه‌های اشعری نیست، بلکه در چارچوبی کاملاً مستقل و برآمده از مبانی اصیل عرفانی شکل گرفته است. اشاعره با هدف یافتن راه میانه، به نظریه «کسب» رسیدند؛ اما به سبب ابهام در تبیین نقش قدرت حادث و عدم امکان جمع منطقی و قابل فهم میان فاعلیت الهی و انتساب فعل به عبد، در عمل نتوانستند از دایره جبر خارج شوند. حتی دیدگاه‌های متفاوت آنان مانند نظر باقلانی در باب تأثیر «هیئت» فعل از سوی عبد، نتوانست تصویری معقولی از اختیار ارائه دهد و در مجموع، سایه جبر هم‌چنان بر سر آنان سنگینی می‌کند.

در مقابل، ابن عربی تبیین مسئله را بر شالوده مبانی عرفانی استوار می‌سازد. نخستین مبنای آفرینش

انسان بر صورت حق است که انسان را جامع اسماء الهی، از جمله دو اسم «میرد» و «قدیر» می‌داند. بر این اساس، اراده، اختیار و قدرت، ذاتی انسان و لازمه صورت الهی اوست و از همین رو، ابن عربی از «جبری بودن اختیار» سخن می‌گوید و انسان را «مجبور به اختیار» می‌خواند. مبنای دوم، تبعیت علم از معلوم است؛ بدین معنا که علم الهی تابع اعیان ثابته و اقتضانات آنهاست و خداوند تنها به خواست و اقتضای عین ثابت انسانی پاسخ می‌دهد و تنها به آن، لباس وجود می‌پوشاند و هیچ افزوده‌ای از جانب او بر انسان تحمیل نمی‌شود. در این مبنا، اراده انسان در مقام فعل به اراده او در عین ثابت که غیر مجعول است منتهی می‌شود و از این رو اراده، ذاتی انسان به شمار می‌آید. این مبنا هم تناقض ظاهری میان اراده تکوینی و تشریحی را رفع می‌کند و هم جبر را نفی می‌نماید. سومین مبنا، تجدد امثال است که با دو مبنا بعدی تفویض را نفی می‌کنند. در پرتو تجدد امثال، همه وجودات و افعال، آن به آن با افاضه حق محقق می‌شوند، و بر اساس مبنا چهارم یعنی وحدت شخصی وجود، همه هستی تجلیات و حیثیات تقییدی وجود واحد حق تلقی می‌شوند. بنابراین، فعل انسان، فعل مظهري است که وجودش از حق و هیئت و تعینش از عبد است. در پنجمین مبنا یعنی وجه خاص گفته می‌شود که حق تعالی در متن قوای انسانی حضور دارد و عین قوای او است و بدین ترتیب، در موطن فعل، همزمان فاعل انسانی و فاعل حقی هر دو حضور دارند و فعل به هر دو فاعل نسبت می‌یابد. در پرتو این مبانی سه گانه، هم استقلال فاعلی انسان (تفویض) نفی می‌شود و هم برای او در تعیین بخشی به فعل (اعطای وصف طاعت یا عصیان) نقش فاعلیت اعدادی اثبات می‌شود که خود نفی کننده جبر است.

بر این اساس، در «امر بین الامرین» عرفانی، فعل دارای دو حیثیت است: حیث وجودی که به حق منتسب است و حیث تعینی که به عبد بازمی‌گردد. در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که تحلیل ابن عربی، برخلاف برخی برداشت‌های ناصواب، نه به جبر می‌گراید و نه به تفویض. بلکه تبیینی هستی‌شناختی از جایگاه انسان به عنوان مظهر جامع حق ارائه می‌دهد که در عین حفظ وحدت شخصی وجود و فاعلیت مطلق حق، مسؤلیت انسانی را نیز استوار نگه می‌دارد. از این رو می‌توان گفت که تبیین ابن عربی از مسئله جبر و اختیار، نسبت به نظریه کسب اشعری، ساختارمندتر، مبنایی‌تر و سازگارتر با لوازم توحیدی است و توانسته است بسیاری از گره‌های دیرپای این مسئله را بگشاید.



منابع

- قرآن کریم.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷). جامع الاسرار و منبع الانوار. انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷). المقدمات من کتاب نص النصوص، چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة (۴ جلدی). بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم، (تحقیق و تعلیق ابوالسلام العفیفی)، چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء (س).
- اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۸۱). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز (تصحیح علیقلی محمودی بختیاری). تهران: نشر علم.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (بی‌تا). الإبانة عن اصول الديانة (تعلیقه عبدالله محمود محمد عمر). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۲۱). اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع (مصصح محمد امین ضناوی، چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- امینی، حسن (۱۳۹۰). خیر و شر در مکتب ابن عربی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- امینی، حسن (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی جبر و اختیار از منظر ابن سینا و ابن عربی. آیین حکمت، ۳ (۱۱): ۷-۴۲.
- بالی زاده، مصطفی بن سلیمان (۱۳۲۴). شرح فصوص الحکم (تعلیقه فادی اسعد نصیف). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ترکه، صائِن‌الدین علی بن محمد (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم (جلد اول، چاپ اول). قم: انتشارات بیدار.
- ترکه، صائِن‌الدین علی بن محمد (۱۳۸۱). تمهید القواعد (تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم [اول ناشر]). قم: بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- پلنگی، منیره (۱۳۷۵). جبر و اختیار از دیدگاه ابن عربی. ندای صادق، ۱: ۲۲-۱۲.
- جامعی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جعفری، محمد عیسی (۱۳۹۰). ابن عربی و اشاعره. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- جندی، مؤیدالدین محمد (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم (تصحیح و تطبیقه سید جلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳). محیی‌الدین، چهره برجسته عرفان اسلامی (چاپ پنجم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم، چاپ دوم. تهران: انتشارات مولی.
- دشتی، سید محمد (۱۳۸۴). مقایسه نظرات ابن عربی و مولوی در باب جبر و اختیار. کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ۸۵: ۸۰-۸۵.

- رستمی، محمدجواد؛ ابراهیمی، حسن (۱۴۰۳). دیدگاه ابن عربی درباره نظریه کسب در مسئله جبر و اختیار. ادبیات عرفانی، ۵۷ (۲): ۵۹۷-۵۷۵.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۷). فرق و مذاهب کلامی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۸). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی (جلد ۱۴)، چاپ دوم. قم: انتشارات توحید.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). أسرار الحكم فی المفتتح و المنختم. قم: مطبوعات دینی.
- سلمانی، علی؛ پورنامداریان، تقی (۱۴۰۰). جبر و اختیار از منظر عرفان و کلام. پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌گر)، ۱۵ (۴۶)، ۸۱-۹۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). رسائل شیخ اشراق (تحقیق و تصحیح هانری کرین، سید حسین نصر، نجف‌قلی حبیبی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شعرانی، عبدالوهاب (۱۹۵۹). البواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر. مصر: شرکت مکتبه و مطبعة مصطفى البابی الحلبي و اولاده بمصر.
- شمس، حسین (۱۳۸۵). الامر بین الامرین، قم: بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۲۱). الملل و النحل (تحقیق محمد عبدالقادر الفاضلی، چاپ دوم. بیروت: المكتبة العصرية.
- صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (۱۳۲۲). التوحید (تصحیح سید هاشم حسینی تهرانی، چاپ هفتم). قم: مؤسسه النشر الإسلامی (التابعة لجماعة المدرسين).
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۱۱). المیزان فی تفسیر القرآن (جلد ۱۷). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عبدالحمید، موسی جلال محمد (۱۳۹۵). نشأة الأشعرية و تطورها، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۶۰). کلمات مکتونه من علوم أهل الحکمة و المعرفة، چاپ دوم. تهران: انتشارات فراهانی.
- قیصری، داوود (۱۳۸۱). رسائل قیصری (رسالة التوحید و النبوة و الولاية) (تصحیح و تطبیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران).
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (تصحیح و تطبیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قوشچی، علاء‌الدین (بی تا). شرح تجرید العقائد. قم: منشورات رضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الاصول الکافی (جلد ۱). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- لطفی احمد، ولیی ابرقویی، محمد (۱۴۰۲). اعیان ثابته خاستگاه حل مسئله جبر و اختیار. مطالعات عرفانی، ۳۹، ۲۳-۳۶.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲). شرح الکافی - الاصول و الروضة، تهران: المكتبة الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). بحار الأنوار (جلد ۹۴). بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مکی، محمد (۱۳۶۴). الجانب الغربي فی حل مشکلات الشيخ محیی الدین ابن العربي (تصحیح نجیب مایل هروی). تهران: انتشارات مولی.
- همای، جلال‌الدین (۱۳۵۶). جبر و اختیار و قضا و قدر از دیدگاه مولوی و متکلمان اسلامی. جاویدان خرد، شماره ۴: ۲۴-۱.

Comparative Morphology of Divine Manifestation in the Structural Analysis of Ibn Arabi's "Tree of the Universe" and the Qabalite "Tree of Life"

Haji Rabie, Masoud

Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University. (m_hajrabi@sbu.ac.ir)

ABSTRACT

The issue of ontology and explanation of the structure of manifestation in the two mystical traditions of Islam and Qabalite is considered one of the most fundamental axes in mystical thought; however, the "tree" as a symbol of the perception of existence has not yet found its systematic place in comparative studies, and its connection between Ibn Arabi's "Tree of the Universe" and the Sefirot of the Zohar has been less analyzed.

The present study, with a structural comparative hermeneutic approach, examines the conceptual network of "Sprout", "Muhammadian Truth" and "Ain-Suf" in order to recognize the logic of the flow of existence and the relationship between the part and the whole in the two mystical systems. The research method is based on an interpretive reading in the horizon of the structure of manifestation as a model of the birth of existence from unity.

The findings of the research show that although both systems consider existence as a living and unique whole, the difference in the organization of benefits, the position of man, and the direction of the movement of manifestation leads to the formation of two different logics of "existential monotheism." In this framework, it can be said that Ibn Arabi's tree and the Zohar tree are two complementary forms of the birth of existence: one on the path of the descent of truth and the other on the path of man's ascension; and both are linguistic reflections of a single relationship between divinity and humanity.

The main achievement of the research seems to be the delineation of a philosophical model for understanding the "tree of existence" as the common language of Abrahamic mysticism; a model that can provide a new theoretical basis for interreligious dialogue and a reinterpretation of the concept of manifestation in monotheistic traditions.

Keywords: Ibn Arabi, Tree of the Universe, Seed-sower, Muhammadan Truth, Qabalah, Zohar, Aynso.

Received: 2025/12/01 - Received in revised form: 2026/01/13 - Accepted: 2026/01/26 - Published online: 2026/02/15

□ Haji Rabie, Masoud (2026). Comparative Morphology of Divine Manifestation in the Structural Analysis of Ibn Arabi's "Tree of the Universe" and the Qabalite "Tree of Life", *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 95-118.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556311.1857>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Introduction

The issue of ontology and explanation of the structure of manifestation in the two mystical traditions of Islam and Kabbalah is one of the most fundamental axes of mystical thought; however, the “tree” as a symbolic model of the perception of existence has not yet found its systematic place in comparative readings, and its relations between Ibn Arabi’s Shajar al-Kun and the Sefirot of the Zohar have not been properly analyzed.

The present study, with a structural comparative hermeneutics approach, analyzes for the first time the conceptual network of “Sprouter”, “Muhammadian Truth” and “Ainsuf” in order to reconstruct the logic of the flow of existence and the relationship between the part and the whole in the two mystical trees. The research method is based on a comparative reading of the structure of manifestation as a model of the birth of existence from unity.

The findings show that although both systems consider existence as a living and unified whole, the difference in the organization of the Faizan, the position of man, and the orientation of manifestation creates two distinct logics of “existential monotheism.” Accordingly, Ibn Arabi’s tree and the Zohar tree are two complementary forms of “the birth of existence from unity” and two different languages for expressing a single relation: one on the horizon of the descent of truth, the other on the horizon of the ascension of man.

The main achievement of the research is the presentation of a new model for understanding the tree of existence as the common language of Abrahamic mysticism; a model that can be a new theoretical basis for interreligious dialogue and a philosophical reinterpretation of the concept of manifestation in monotheistic traditions.

The issue of ontology and explanation of the structure of manifestation in the two mystical traditions of Islam and Kabbalah is one of the most fundamental axes of mystical thought; however, the “tree” as a symbolic model of the perception of existence has not yet found its systematic place in comparative readings, and its relations between Ibn Arabi’s Shajar al-Kun and the Sefirot of the Zohar have not been properly analyzed.

The present study, with a structural comparative hermeneutics approach, analyzes for the first time the conceptual network of “Sprouter”, “Muhammadian Truth” and “Ainsuf” in order to reconstruct the logic of the flow of existence and the relationship between the part and the whole in the two mystical trees. The research method is based on a comparative reading of the structure of manifestation as a model of the birth of existence from unity.

The findings show that although both systems consider existence as a living and unified whole, the difference in the organization of the Faizan, the position of man, and the orientation of manifestation creates two distinct logics of “existential monotheism.” Accordingly, Ibn Arabi’s tree and the Zohar tree are two complementary forms of “the birth of existence from unity” and two different languages for expressing a single relation: one on the horizon of the descent of truth, the other on the horizon of the ascension of man.

The main achievement of the research is the presentation of a new model for understanding the tree of existence as the common language of Abrahamic mysticism; a model that can be a new theoretical basis for interreligious dialogue



and a philosophical reinterpretation of the concept of manifestation in monotheistic traditions.

The issue of ontology and explanation of the structure of manifestation in the two mystical traditions of Islam and Kabbalah is one of the most fundamental axes of mystical thought; however, the “tree” as a symbolic model of the perception of existence has not yet found its systematic place in comparative readings, and its relations between Ibn Arabi’s Shajar al-Kun and the Sefirot of the Zohar have not been properly analyzed.

The present study, with a structural comparative hermeneutics approach, analyzes for the first time the conceptual network of “Sprouter”, “Muhammadian Truth” and “Ainsuf” in order to reconstruct the logic of the flow of existence and the relationship between the part and the whole in the two mystical trees. The research method is based on a comparative reading of the structure of manifestation as a model of the birth of existence from unity.

The findings show that although both systems consider existence as a living and unified whole, the difference in the organization of the Faizan, the position of man, and the orientation of manifestation creates two distinct logics of “existential monotheism.” Accordingly, Ibn Arabi’s tree and the Zohar tree are two complementary forms of “the birth of existence from unity” and two different languages for expressing a single relation: one on the horizon of the descent of truth.

References

- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press .
- Dan, J. (2006). *Kabbalah: A Very Short Introduction*. Oxford University Press .
- Fine, L. (2003). *Physician of the soul, healer of the cosmos: Isaac Luria and his kabbalistic fellowship*. Stanford University Press .
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (1391 SH). *Alaqaq al-Mustawfiz*. Translation and text by Muhammad Khajavi. Tehran: Mola Publications. (in pershen)
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (1391 SH). *Futuh-at-e Makkiyya*. Translated by Muhammad Khajavi. Tehran: Mola Publications. (in pershen)
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (1405 AH). *Fusus al-Hikam*. Researched by Abul-Ala Afifi. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. (in arabic)
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (1422 AH). **Shajarat al-Kawn**. Researched by Mahmoud Gharab. Cairo: Maktabat al-Qahirah. (in arabic)
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (1972-1992). **Al-Futuh at al-Makkiyyah** (14 volumes). Researched and presented by Osman Yahya. Cairo: The Egyptian General Book Organization. (in arabic)
- Ibn Arabi, Muhi al-Din. (n.d.). *Insha al-Dawair*. Leiden: Brill. (in arabic)
- Idel, M. (1988). *Kabbalah: New Perspectives*. Yale University Press .
- Jami, Abd al-Rahman. (1370 SH). *Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus*. Corrected and with an introduction by William Chittick. Tehran: Mu'assasah-ye Motale'at va Tahqiqat-e Farhangi. (in arabic)
- Kashani, Abd al-Razzaq. (1372 SH). *Istilahat al-Sufiyyah*. Corrected by Muhammad Kamal Ibrahim Ja'far. Qom: Intisharat-e Bidar. (in arabic)
- Kavyani, Sa'id. (1394 SH). *The Kabbalah Tradition: Jewish Mysticism and Philosophy*. Tehran: Fararavan Publications. (in pershen)
- Mazaheri Seif, Hamidreza. (1394 SH). *Jewish Mysticism*. Qom: Qom Seminary



Publications. (in pershen)

Sadr al-Muta'allihin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1376 SH). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (Volume I). Corrected and researched by Reza Mahmoudi. Tehran: Bonyad-e Hikmat-e Islami Sadra. (in arabic)

Scholem, G. (1995). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books .

Scholem, Gershom. (1385 SH). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Translated by Fereydoun Jounaei. Tehran: Nashr-e Ney. (in pershen)

The Zohar. (2004-2017). Pritzker Edition. Translated and with commentary by Daniel C. Matt. 12 vols. Stanford University Press .

Unterman, Alan. (1385 SH). *Jewish Beliefs and Practices*. Translated by Reza Farzin. Qom: Center for Religious Studies and Research. (in pershen)

Wolfson, E. R. (1994). *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton University Press.

ریخت‌شناسی تطبیقی تجلی الهی در تحلیل ساختاری «شجرة الکون» ابن عربی و «درخت حیات» قبایلی

مسعود حاجی ربیع

استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی. (m_hajrabi@sbu.ac.ir)

چکیده

مسئله هستی‌شناسی و تبیین ساختار تجلی در دو سنت عرفانی اسلام و قبایلی از بنیادی‌ترین محورهای اندیشه عرفانی به شمار می‌آید؛ با این حال، «درخت» به مثابه نماد ادراک وجود، هنوز جایگاه روشمند خود را در مطالعات تطبیقی نیافته و پیوند آن میان شجرة الکون ابن عربی و سفیروت زوهر کمتر تحلیل شده است. پژوهش حاضر با رویکرد هرمنوتیک تطبیقی ساختاری، شبکه مفهومی «دانه‌کن»، «حقیقت محمدیه» و این سوف را بررسی می‌کند تا منطق جریان هستی و نسبت جزء و کل در دو نظام عرفانی بازشناخته شود. روش پژوهش مبتنی بر خوانش تأویلی در افق ساختار تجلی به مثابه الگوی زایش هستی از وحدت است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هرچند هر دو نظام، هستی را کلی زنده و یگانه تلقی می‌کنند، تفاوت در سازمان فیضان، جایگاه انسان و جهت حرکت تجلی موجب شکل‌گیری دو منطق متفاوت از «توحید وجودی» می‌شود. دستاورد اصلی تحقیق، ارائه یک مدل تحلیلی برای فرارفتن از شباهت‌های ظاهری و تمایزگذاری میان دو منطق عرفانی است: «هستی‌شناسی تجلی محور» در عرفان نظری ابن عربی در برابر «هستی‌شناسی کنش و جبران» در قبایلی.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، شجرة الکون، دانه‌کن، حقیقت محمدیه، قبایلی، زوهر، این سوف، سفیروت، هرمنوتیک تطبیقی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۶ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵

□ حاجی ربیع، مسعود (۱۴۰۴) ریخت‌شناسی تطبیقی تجلی الهی در تحلیل ساختاری «شجرة الکون» ابن عربی و «درخت حیات» قبایلی، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۹۵-۱۱۸.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556311.1857>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

پرسش از «وجود» و «چگونگی آفرینش جهان» از ژرف‌ترین و پایدارترین دغدغه‌های اندیشه بشری است. این پرسش، در هر عصر و تمدن، به نحوی بازآفرینی شده است؛ زیرا انسان همواره در طلب فهم نسبت خویش با مبدأ هستی بوده است. از نخستین تأملات اسطوره‌ای تا منظومه‌های فلسفی و عرفانی، کوشش بشر در جهت گشودن راز پیوند میان «وحدت» و «کثرت» استمرار یافته است. عرفان، در میان جریان‌های فکری گوناگون، پاسخی یگانه به این پرسش عرضه کرده است؛ زیرا در ساحت عرفان، شناخت هستی نه زاده استدلال عقلانی، بلکه حاصل شهود و تجربه بی‌واسطه حضور الهی است، تجربه‌ای که اندیشیدن را با زیستن و دیدن یکی می‌گیرد و حقیقت را از حد مفهوم فراتر می‌برد.

در اوج عرفان اسلامی، محیی‌الدین ابن عربی، با محور قرار دادن «وجود» به عنوان بنیاد هستی، نظامی فلسفی - شهودی بنا نهاد. وی برای توصیف نحوه تجلی و تکون عالم، از تمثیل نمادین «شجره‌الکون» (درخت هستی) بهره گرفت؛ درختی که از دانه «کُن» می‌روید، مراتب خلق را در خود جای می‌دهد و در چکاد خود به بازگشت کلمه حق منتهی می‌شود. شجره‌الکون، در منطق ابن عربی، نه تنها استعاره‌ای برای صدور و بازگشت، بلکه نمودار عینی جریان تجلی اسماء الهی در مراتب گوناگون هستی است.

در عرفان یهودی، به‌ویژه در قبلا و متن بنیادین سفر زوهر، الگوی مشابهی با عنوان «درخت حیات» (Tree of Life) طرح شده است. این درخت از ده مرتبه تجلی یا سفیروت، تشکیل شده است و نقشه کیهانی صدور جهان از ذات نامتناهی این سوف را ترسیم می‌کند. هر سفیروت، نشانه فیضان یکی از صفات قدسی در مسیر نزول تا جهان ماده است. درخت حیات، همچون شجره‌الکون، از مبدأ اطلاق تا عالم تعین گسترده شده است و بدین‌سان، نظم صدور و بازگشت را در دو سنت متفاوت و قیاس پذیر به تصویر می‌کشد.

این دو درخت، صرفاً استعاره ادبی نیستند. آن‌ها نمادهای حقیقی حضور الهی در عالم‌اند که در فرآیند تجلی مشارکت دارند و ساختار وجود را پیش چشم می‌گذارند (Scholem 1995: 207). با وجود این قرابت معنایی و ساختاری، پژوهش‌های تطبیقی موجود، توان بهره‌برداری کامل از این مشابهت ژرف را نداشته‌اند. گرشوم شولم ساختار سفیروت را به عنوان «زندگی درونی خدا» تحلیل کرده است (Scholem 1995: 203) اما تمرکز او بر بنیادهای تاریخی و اسطوره‌شناختی این مفهوم بوده است، نه بر منطق وجودی آن در مقام نظامی پویا برای زایش هستی در تطبیق با دستگاه ابن عربی.

از سوی دیگر، موشه ایدل (Moshe Idel 1988: xiv-xvii) در پژوهش‌های تطبیقی خود، تجربه عرفانی در



قبالا و تصوف را بررسی کرده است، اما به سبب غلبه رویکرد پدیدارشناسانه و تأکید بر «تجربه اتحادی»، از تحلیل ساختاری و ریخت‌شناسانه «درخت» به عنوان الگویی وجودشناختی مستقل بازمانده است. در حوزه اسلام‌پژوهی نیز ویلیام چیتیک (Chittick: 1989; p. 8-11) و دیگران این مفهوم کلیدی اندیشه ابن عربی را با دقت تفسیر کرده اند؛ با این حال، رویکرد آنان عمدتاً درون‌گفتمانی است و قصد آن‌ها توضیح نظام ابن عربی بر اساس مبانی خود اوست، نه به‌کارگیری شجره‌الکون به عنوان ابزاری هرمنوتیکی برای سنجش تطبیقی با دیگر سنت‌ها.

از این رو، خلأ اصلی پژوهش حاضر نه صرفاً در موضوع بلکه در روش نهفته است. «درخت وجود» در دو سنت ابن عربی و قبالا تاکنون از منظر هرمنوتیک تطبیقی ساختاری مطالعه نشده است.

انتخاب روش ساختاری در این پژوهش بدین جهت است که هدف، کاوش منطق زایش هستی در دو نظام عرفانی است، نه مطالعه پدیدارشناسانه تجربه عارفان یا بازسازی تاریخ تحول نمادها؛ بدین ترتیب، روش ساختاری امکان نمایش قیاسی الگوهای تجلی را در ساحت وجودی، و نه صرفاً احساسی یا تاریخی، فراهم می‌کند. در این قیاس، ساختار نزولی ابن عربی از آن‌رو که تجلی را عین ظهور حق در مراتب می‌داند، از انسجامی برخوردار است که نظام پویایی قبالا، با طرح شکست و جبران از آن بی‌بهره است.

بر پایه این نگاه، پرسش‌های اساسی عبارت‌اند از: منطق زایش هستی در دو نظام عرفانی چگونه صورت‌بندی می‌شود؟ نسبت جزء و کل در ساختار دو درخت چیست؟ و جایگاه انسان در این هندسه صدور، چه نسبتی با حقیقت محمدیه و آدم قدمون دارد؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، نخست ساختار شجره‌الکون بر اساس رساله ابن عربی تحلیل می‌شود. سپس، نظام «درخت حیات» قبالی بر پایه متن سفر زوهر، به مثابه ساختاری درخت‌گون، تبیین می‌گردد. در گام سوم، با به‌کارگیری ابزار هرمنوتیک تطبیقی، سه محور اصلی مقایسه ترسیم می‌شود: منطق صدور (دانه «کن» در برابر این سوف)، مراتب تجلی (عوالم خلقی در برابر سفیروت)، و جایگاه انسان (حقیقت محمدیه) در برابر *Adam Kadmon* و انسان زمینی. تحلیل حاضر از رهگذر مطالعه نماد درخت، می‌کوشد پیوندها و تمایزات معنایی و هستی‌شناختی میان عرفان اسلامی و یهودی و بازخوانی کند.

ما در این تحقیق، از شباهت‌های ظاهری فرارفته و می‌کوشیم راهی برای تضارب آرای میان‌دینی، مبتنی بر درک تفاوت‌های ساختاری، فراهم آوریم.

بخش اول: درخت هستی در اندیشه ابن عربی و ریخت‌شناسی تجلی وحدت

۱. چالش بنیادین گذار از وحدت به کثرت در حجاب نور و ضرورت الگوی ساختاری

در منظومه عرفانی ابن عربی، عالم مجموعه‌ای از موجودات مستقل نیست، بلکه تجلی پیوسته و هم‌نفس حق است؛ حقیقتی که وحدتش در عین اطلاق، سرچشمه ظهور همه کثرات است. این نگرش بلافاصله چالش بزرگ معرفتی و وجودی را پیش می‌نهد: چگونه از ذات واحد صرف، از سکوت محض غیب‌الغیوب که هیچ اسم و رسمی را نمی‌پذیرد، می‌توان به عالم متکثر و مشهود، سرشار از صور و تعینات گوناگون، گذر کرد، بی‌آنکه یگانگی الهی آسیب ببیند یا کثرت عالم به وهم فروکاهیده شود؟

ابن عربی نخستین پاسخ را در مفهوم قرآنی و روایی «حجاب» می‌جوید. او بر اساس حدیث «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ» و نیز حدیث «سَبْحَاتِ وَجْهِ»، تصریح می‌کند که ذات حق، به سبب شدت نور وجودی خویش، برای ممکنات قابل رؤیت مستقیم نیست، زیرا مواجهه بی‌واسطه با نور ذات، هستی ممکنات را می‌سوزاند و از میان می‌برد (ابن عربی، ۱۳۹۱، ص. ۷۱). از این منظر، حجاب‌ها نه موانع معرفت، بلکه به گونه‌ای متناقض‌نما «شرایط امکان رؤیت» (Conditions for the Possibility of Vision) اند؛ آن‌ها نور مطلق و غیرقابل تحمل ذات را به طیف‌های نوری قابل ادراک برای مراتب مختلف وجود تنزل می‌دهند و به تعبیر ابن عربی، «می‌شکنند».

در این نظام، هر حجاب درجه‌ای از ظهور نور الهی است که در مراتب تجلی، از اطلاق صرف به تعین محدود می‌گراید و بدین‌سان، سلسله مراتب موجودات و شعاع‌های هستی از «شان واحد» منشعب می‌شوند. بدین ترتیب، کثرت به مثابه سایه وحدت معنا می‌شود، نه امری مستقل از آن. از اینجا ضرورت طرح یک الگوی ریخت‌شناختی برای تبیین فرایند «تنزل نور» و زایش کثرات، آشکار می‌شود؛ زیرا تنها چارچوبی ساختاری قادر است نسبت دقیق میان وحدت و کثرت را نشان دهد و از لغزش در دو سویه تقلیل‌گرایی یا ثنویت جلوگیری کند.

ابن عربی این الگو را در تمثیل منسجم و قدرتمند «درخت هستی» (شجرة الکون) می‌یابد. این درخت، صرفاً استعاره‌ای شاعرانه یا نمادی دینی نیست، بلکه دستگاهی مفهومی و نقشه تحلیلی دقیق برای فهم چگونگی پیدایش عالم از اصل واحد است. به تعبیر او، همان‌گونه که درخت از دانه‌ای یگانه می‌روید و در شاخه‌های خویش تکثر می‌یابد، تجلی نیز از کلمه «کُن» می‌زاید و به جهان تعین می‌رسد. در عین حال، تمامی این کثرات در مسیر بازگشت به ریشه واحد خوداند، چنان‌که دوباره به «حق مطلق» بازگردند و در زنجیره تجلی، حلقه کامل نزول و صعود را پدید آورند.

در این طرح، «ریشه» رمز علم ازلی الهی است که همه صور ممکن را در خود نهفته دارد؛ «تنه»



مرتبه وجود شامل و واسطه میان علم و خلق است؛ و «شاخه‌ها» همان اعیان ثابت و مظاهر محسوس اند که در جهان خارجی قوام یافته‌اند. این ساختار درخت‌گون، منطق پویای تبدیل وحدت به کثرت و بازگشت کثرت به وحدت را بنیان می‌گذارد. به نظر می‌رسد همین هندسه درختی، الگویی تطبیقی برای فهم تجلی در سنت‌های دیگر نیز باشد، زیرا به‌طور طبیعی، امکان مقایسه وجودی میان عرفان اسلامی و نظام قبلائی را فراهم می‌آورد.

پژوهش حاضر، با تمرکز بر رساله «شجره‌الکون»، تلاش می‌کند این ساختار را در سه سطح (ریشه، تنه و شاخه‌ها) واکاوی کند و منطق درونی آن را برای مقایسه ساختاری با «درخت حیات» قبلائی آماده سازد. این تحلیل می‌تواند نشان دهد که الگوی «درخت»، صرف‌نظر از بستر زبانی و دینی، زبانی جهانی برای تبیین پیوند میان اطلاق و تعین است؛ زبانی که در آن، وحدت وجود از طریق تنوع تجلی‌های خود چهره می‌نماید و با هر برگ تازه، حضور پنهان مبدأ را به یاد می‌آورد. همین حضور زنده، محور تفسیر عرفانی ابن عربی از عالم است؛ تفسیری که در آن، هستی نه مجموعه پدیده‌ها، بلکه «درختی زنده از نور الهی» است که انسان نیز شاخه‌ای از آن به شمار می‌آید.

۲. آغاز شکل‌گیری درخت از دانه در منطق زایش «کن» و چالش گذار از علم الهی به عین

ریشه درخت هستی در مرتبه «غیب‌الغیوب» یا همان مقام ذات لاتعین قرار دارد؛ مرتبه‌ای که ابن عربی آن را «لَا مُحَلًّا لِذَاتِهِ» می‌خواند، یعنی حقیقتی که در هیچ عالمی نمی‌گنجد و فراتر از هر اسم و رسمی است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ص. ۱۶). این مقام، سکوت محض و بی‌نشانی مطلق است؛ همان جایی که هیچ تمایزی نیست و همه ممکنات در علم ازلی حق، تنها به نحو اجمال حضور دارند. پرسش بنیادین از دل همین سکوت برمی‌خیزد: چگونه از این بی‌تمایزترین وجه وجود، کلمه‌ای چون «کن» با قدرت آفرینش ظهور می‌یابد؟ و برتر از آن، چگونه این شجره عظیم هستی از آن وحدت مطلق ریشه می‌گیرد و مسیر گذار از «ذات بی‌نشان» به «کثرت تعین یافته» را می‌پیماید؟

ابن عربی در پاسخ، مفهوم لطیف «دانه کن» را به منزله نقطه آغازین تجلی و مدل هستی‌شناختی انتقال از علم الهی به وجود عینی طرح می‌کند. این «دانه»، خودش لحظه ظهور اراده الهی است برای آشکار ساختن اسماء و صفات خویش؛ و همان عبور درونی از «گنج پنهان» به میل «شناخته شدن». در نتیجه، دانه نه صرفاً استعاره‌ای ادبی، بلکه نظامی فشرده است که کل ظرفیت وجودی را از مرتبه علم ازلی به صحنه ظهور عینی منتقل می‌سازد. اما این حرکت، با پرسشی فلسفی روبه‌رو می‌شود: چگونه ذات نامحدود، بی‌آنکه محدود گردد، در قالب خلقت متجلی می‌شود؟ ابن عربی

تصریح دارد که آفرینش، نه زاده نیاز حق، بلکه از سر «اظهار اسماء» و «تعریف خویش» است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ص. ۵۳).

برای فهم دقیق‌تر این گذار، می‌توان از مفهوم «اضافه اشراقی» که حکمای صدرایی در شرح مکتب ابن عربی پرورده‌اند، بهره برد. در برابر «اضافه مقولی» که میان دو موجود مستقل برقرار می‌شود، اضافه اشراقی رابطه‌ای یک‌سویه است؛ زیرا در آن، عالم چیزی جز «عین ربط» و «فقر محض» نسبت به مبدأ نیست (صدرالمثالیین، ۱۳۷۶، ص. ۱۳۸). از این رو، «شجرة الکون» وجودی مستقل در کنار حق ندارد، بلکه به تمامی مظهر نور اوست و در هر برگش، وابستگی تام به اصل واحد را فریاد می‌زند. این بیان، هم توحید وجودی را پاس می‌دارد و هم واقعیت کثرت را در مقام تجلی به رسمیت می‌شناسد.

برای تبیین ریخت‌شناسی این دانه نخستین، ابن عربی دو مرتبه علم الهی را به منزله ابزار تحلیلی در دل آن جای می‌دهد:

۱) مرتبه احدیت (فیض اقدس): علم اجمالی و نهفته حق به کمالات خویش است؛ همان‌گونه که عدد «یک» بالقوه تمامی اعداد را در خود دارد، احدیت نیز همه کثرات را در وحدت محض خویش پنهان دارد (ابن عربی، ۱۴۰۵، فص آدمی، ص. ۴۸-۴۹). این همان «کُنّه نهفته» و «راز دست‌نیافتنی» است که در شجرة الکون از آن سخن می‌گوید (همان، ص. ۴۸).

۲) مرتبه واحدیت (فیض مقدّس): علم تفصیلی حق به جمیع موجودات و اعیان ثابت است؛ مرتبه‌ای که در آن، نقشه کامل درخت هستی با تمامی جزئیاتش، پیش از تعیین خارجی در علم ازلی ترسیم می‌شود (جامی، ۱۳۷۰، ص. ۳۹).

ابن عربی این دو مرتبه، یعنی علم اجمالی و تفصیلی را در دل دانه «کُن» جمع می‌کند؛ زیرا این کلمه، حامل تمام اطلاعات هستی است، درست همان‌گونه که دانه گیاه نوع و شکل و میوه درخت آینده را در خود فشرده دارد.

از منظر تفسیری، عبدالرزاق کاشانی در شرحی دقیق‌تر، «دانه» را به‌طور خاص با مرتبه «واحدیت» یعنی علم تفصیلی پیوند می‌دهد، چون نقشه جهان ظهور در همان مرتبه کاملاً متحقق است (کاشانی، ۱۳۷۲، ص. ۳۳). گرچه این دیدگاه از حیث طبقه‌بندی مراتب دقیق‌تر می‌نماید، اما رویکرد جامع‌نگر ابن عربی که همه ظرفیت وجودی، از اجمال احدی تا تفصیل واحدی، را در کلمه وجودی «کُن» فشرده می‌بیند، با افق این پژوهش سازگارتر است؛ زیرا مقصود ما بازسازی منطق «زایش از وحدت محض» است و نه تحدید آن به یک فیض خاص.

بدین‌سان، «کُن» به منزله رمز ازلی خلقت، جامع تمام مراتب علم و مظاهر آن است؛ و در خوانش



ابن عربی، هر رویداد هستی، از عالم غیب تا شهادت، از فزونی تا نقصان، همه از همین دانه نورانی ریشه می‌گیرد. درخت هستی الهی از این «دانه کُن» می‌روید و در شاخه‌های خویش به هر سوی وجود گسترده می‌شود، تا در پیکره آن انسان نیز همچون شاخه‌ای از نور الهی جای گیرد.

۳. ریخت‌شناسی کثرت در شبکه هستی و تحلیل ساختاری شاخه‌ها و عوالم

پس از جوانه‌زدن دانه «کُن»، تنه‌ای پدیدار می‌شود که ابن عربی آن را «کون جامع» می‌نامد؛ مرتبه‌ای که تمام عوالم خلقی و حقی را در خود دارد، اما هنوز ذات صرف را در بر نمی‌گیرد (جامی، ۱۳۷۰، ص. ۲۷). این مرتبه، صحنه ظهور هستی است، جایی که وحدت نهفته در دانه به تدریج در قالب شبکه‌ای از شاخه‌ها و رگ‌ها تفصیل می‌یابد. چالش بنیادی در اینجا، فهم سازوکار تفصیل کثرت است؛ زیرا اگر جمیع موجودات از یک دانه واحد بر می‌خیزند، منشأ تفاوت‌ها و تقابل‌های بی‌پایان در مراتب وجودی چیست؟ ابن عربی در پاسخ، دو گونه کثرت را متمایز می‌سازد: کثرت عرضی که از تقابل اسماء پدید می‌آید و کثرت طولی که در سلسله‌مراتب عوالم هستی شکل می‌گیرد.

نخست، در کثرت عرضی، هستی در هیئت سه شاخه اصلی ظاهر می‌شود؛ شاخه‌ای به جانب یمین، شاخه‌ای در سمت شمال، و شاخه‌ای میانی که راه اعتدال است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ص. ۵۲). ظاهر این تقسیم، تمثیلی اخلاقی می‌نماید، اما در عمق معنا، بازتاب تقابل اسماء الهی است که در علم تفصیلی حق، پیش از آفرینش، درون «دانه» به ودیعه نهاده شده است. شاخه راست مظهر اسماء جمال و هدایت است، مانند «الرحمن» و «الهادی»؛ شاخه چپ مظهر اسماء جلال و اضلال، چون «القهار» و «المضل»؛ و شاخه میانی جایگاه اسم جامع «الله» و حقیقت محمدیه است که تعادل میان دو قطب جمال و جلال را نگاه می‌دارد. از دید ابن عربی، سرنوشت هر موجود، بر پایه نحوه ارتباطش با این تجلیات اسمائی و استعداد ازلی نهفته در نطفه وجودی خود ترسیم می‌شود؛ از همین رو، هر شاخه حامل مسیر خاصی از قضا و قدر الهی است.

اما کثرت طولی، از تحلیل درونی درخت ناشی می‌شود و ساختار سلسله‌مراتبی جهان را نمایان می‌سازد. ابن عربی در بررسی باطن درخت، سه لایه اصلی را ترسیم می‌کند که به‌منزله سه مرتبه وجودی‌اند. در ژرف‌ترین بخش، عالم جبروت قرار دارد؛ مرتبه عقل‌ها و راز حیات که همچون «آب نامرئی» در رگ‌های درخت جریان دارد و به تعبیر او همان «سر کلمه کُن» است. این عالم، مظهر فیض اقدس و سرچشمه وحدت زنده‌ای است که حیات را در تمام شاخه‌ها جاری می‌سازد. پس از آن، عالم ملکوت یا عالم مثال، لایه میانی و باطنی درخت است؛ جایی که صور مثالی و ارواح معنا

می‌زیند و واسطه‌ای میان عقل محض و ماده‌اند. این عالم را می‌توان «گوشتِ درخت» نامید که مغز و لباب حیات را در خود نهفته دارد. در نهایت، عالم مُلک یا عالم حس و شهادت، همان پوست و پوشش درخت است؛ سطحی‌ترین مرتبه‌ای که برگ‌ها و میوه‌ها در آن پدید می‌آیند و صورت‌های محسوس در آن جلوه می‌گیرند (ابن عربی، ۴۲۲، ص. ۵۲).

ابن عربی این مراتب را همچون سه صفحه‌تو در تو می‌نگرد که نور واحد الهی در هر مرحله، در حجاب تازه‌ای قرار می‌گیرد و از صفای جبروتی به تراکم مادی مُلکی نزول می‌کند. هرچه از ریشه درونی دورتر می‌شویم، وحدت پنهان کمتر و کثرت ظاهری فزون‌تر می‌گردد؛ و همین نسبت فاصله، میزان حجاب و تراکم نور را تعیین می‌کند. بدین‌گونه، محورهای طولی و عرضی درخت در هم تنیده‌اند و شبکه‌ای وجودی می‌سازند که جایگاه هر موجود را مشخص می‌کند. از پیوند شاخه‌ها و لایه‌ها، عالمی پدید می‌آید که در آن، وحدت نخستین در سایه کثرت تجلی نفس می‌کشد. اگر دانه «کُن» را رمز آفرینش بدانیم، درخت هستی تصویر زنده جهان تفصیل است؛ و انسان، در این شبکه، شاخه‌ای از همان نور واحد است که میان ریشه و میوه آفرینش، پیوند آگاهی را حفظ می‌کند.

۴. حقیقت محمدیه مبدأ پیدایش و غایت آفرینش درخت وجود

پس از روشن‌شدن منطق زایش از دانه ازلی و تشکّل شبکه وجود، پرسش اصلی در منطق تجلی آن است که این درخت هستی به سوی چه معنا و غایتی حرکت می‌کند. این پرسش همان چالش غایت‌شناختی (Teleological Challenge) است که ابن عربی در سراسر نظام عرفانی خویش طرح می‌کند و پاسخ نهایی‌اش را در مفهوم بنیادین «حقیقت محمدیه» بازمی‌یابد؛ جوهری که مبدأ و منتهای آفرینش است.

مطابق حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ»، آغاز هستی از میل الهی به شناخت خویش است. این میل، جهت حرکت وجود را تعیین می‌کند و از حُب ذات سرچشمه می‌گیرد. تجلی این میل در آینه‌ای خاص ممکن می‌شود که ابن عربی آن را آینه هستی‌شناختی (ontic mirror) می‌نامد؛ محل رؤیت حق در خلق و ظهور اسماء در مظاهر. در همین آینه، دانه نخستین از فرمان «کُن» می‌روید و به صورت دانه ازلی (primordial seed [KUN]) بنیاد درخت هستی را شکل می‌دهد.

حقیقت محمدیه در منطق ابن عربی دارای دو حیث است: آغاز و انجام.

حیث آغازین آن نماد جامعیت علم الهی در قوس نزول است؛ نخستین تعیین که حق در آن به شناخت خود، در قالب ممکنات، رضایت می‌دهد. ابن عربی این تعیین را «روح الکلی» یا همان «رمز حقیقی (real symbol)» می‌خواند؛ نمادی زنده که علم را به تجلی مبدل می‌سازد و تنه



«کون جامع» را می‌آفریند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ص. ۵۷).

حیث انجام آن در قوس صعود، در انسان کامل ظهور می‌کند؛ میوه نهایی درخت که جهت بازگشت آگاهانه هستی به اصل خویش را محقق می‌سازد. انسان کامل همان محور الهی-انسانی (*theomorphic axis*) است؛ نقطه تلاقی جبروت، ملکوت و ملک که بین فیض الهی و دریافت انسانی پیوند برقرار می‌کند. ابن عربی در تفسیر آیه «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ» همین رابطه را بیان می‌کند و حقیقت محمدیه را صورت ازلِ این اتحاد می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ص. ۳).

در شجره‌الکون، ساختار طبیعی درخت، تجسد همین نسبت است. از دانه «کُن» شاخه‌ای قائم برمی‌خیزد، یعنی «عُصْنُ السَّابِقِینَ»؛ شاخه‌ای که از تنه تا آسمان امتداد دارد و نماد تجلی مستقیم نور حقیقت محمدیه است. این محور، مسیر جریان فیض در کل شبکه هستی است و دیگر شاخه‌ها بر حسب قابلیت خود از آن بهره می‌گیرند. بنابراین، حقیقت محمدیه نه صرفاً مبدأ فیض، بلکه مدار پیوستگی عوالم است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ص. ۷۰).

از این منظر، کل هستی به منزله درختی است که هدف آن بازگشت حیات به آگاهی است. جریان آن، همان سیر تجلیات الهی (*Divine Epiphanic Flow*) است که از فرمان «کُن» آغاز و در انجام انسان کامل به رؤیت می‌رسد. بدین ترتیب می‌توان گفت: حقیقت محمدیه محور آغاز و انجام خلقت است؛ از او وجود می‌روید و به او باز می‌گردد. در پایان، وقتی آینه بشری از غبار غفلت زدوده شود، حق در آن خویش را می‌بیند؛ همان مقصدی که عرفان ابن عربی کل ساختار درخت را برای آن سامان داده است.

در نتیجه، درخت وجود الگویی رمزی است برای بیان وحدت نهایی خالق و مخلوق در آینه شناخت. گویا در این درخت، آدم و محمد در دو سوی یک محور جای دارند؛ آغاز و انجامی که در حقیقت، یک ذات‌اند در تجلی‌های متفاوت. حقیقت محمدیه، به مثابه بذر ازل و میوه ابدی، غایت ظهور عشق الهی به شناخت است؛ جایی که آفرینش به قبول معنا می‌رسد و سفر هستی با رؤیت خویش در آینه وجود پایان می‌پذیرد.

۵. استنتاج مدل هستی‌شناختی توصیفی نزول محور آماده برای تطبیق

بر پایه مباحث پیشین، معلوم می‌شود که «حقیقت محمدیه» در نظام درختی ابن عربی تنها یک مفهوم کلامی یا شخصیتی تاریخی نیست، بلکه به منزله اصل ساختاری ضروری (*Necessary Structural Principle*) عمل می‌کند. این اصل، سه پرسش بنیادین آفرینش را پاسخ می‌دهد: چرایی خلقت در سطح غایت‌شناسی، چگونگی آن به‌عنوان واسطه فیض و ساختار درونی آن از رهگذر

مرکزیت شاخه میانی. بدون این اصل، درخت وجود به مجموعه‌ای از اجزاء پراکنده و فاقد انسجام تبدیل می‌شود و معنای تجلی از وحدت در کثرت از میان می‌رود.

تحلیل ساختاری شجره‌الکون نشان می‌دهد که ابن عربی در قالب این طرح، پاسخی نظام‌مند و هماهنگ به مشکل تجلی از وحدت ارائه کرده است. نظام درخت، با منطق ریشه (غیب)، تنه (کون جامع)، شاخه‌ها (عوالم)، میوه (انسان کامل) و محور بنیادین حقیقت محمدیه، به منزله یک مدل هستی‌شناختی توصیفی و نزول‌محور (*A Descriptive, Primarily Descending Ontological Model*) ظاهر می‌شود که بر جریان یک‌سویه تجلی حق در مرایا و مظاهر خلقی تأکید دارد. در این ساختار، فیض از بالا به پایین سیر می‌کند و مراتب هستی بر پایه ظرفیت قابل خود از آن بهره‌مند می‌شوند.

مدل یادشده با ترکیب دو محور کثرت طولی (عوالم) و عرضی (شاخه‌ها)، شبکه‌ای دقیق و یکپارچه از وجود می‌سازد. هر موجود نه‌تنها در مرتبه طولی هستی جای دارد، بلکه جایگاه او با یکی از شاخه‌های جمالی، جلالی یا جامع بر محور عرضی گره خورده است. بدین ترتیب، درخت هستی تجلی فیض الهی را در دو بعد عمودی و افقی نمایش می‌دهد و ترکیب این دو محور، چیدمان کامل معماری تجلی را شکل می‌دهد (ابن عربی، ۱۴۲۲، ص. ۷۰).

برآیند این ساختار نزول‌محور، ارائه تصویری توصیفی از سیر تجلیات الهی (*Divine Epiphanic Flow*) است که از فرمان «کن» آغاز می‌شود و در مرتبه انسان کامل به نقطه آگاهی باز می‌گردد. چنین الگویی اکنون پایه‌ای استوار برای تطبیق با نظام قبالیی فراهم می‌آورد؛ مدلی که در آن تجلی بر بنیاد فرایند، نجات و کنش متقابل انسان و خدا تعریف می‌شود. از رهگذر این تطبیق، تمایز میان تجلی نزولی ابن عربی و جریان دوطرفه قبالا با دقت فلسفی آشکار می‌گردد و مسئله واحد وجود در دو منطق عرفانی بزرگ، چهره متمایز خود را نشان می‌دهد.

بخش دوم: درخت حیات قبالیی معماری تجلی از غیب مطلق

۱. گذار روش‌شناختی و طرح چالش بنیادین مشترک

در گذار از منظومه عرفانی ابن عربی به جهان‌بینی قبالیی، اگرچه با پرسش متافیزیکی مشترکی روبه‌رو هستیم (چگونگی گذار از وحدت به کثرت)، اما با تفاوت‌های ساختاری روبه‌رو می‌شویم. نظام قبالا - که در کتاب رازآلود زوهر به تکون نهایی خود می‌رسد - همانند عرفان اسلامی، آفرینش را نه به معنای «خلق از عدم» (*creatio ex nihilo*)، بلکه به مثابه تجلی نظام‌مند یک اصل واحد می‌فهمد (مظاهری سیف، ۱۳۹۴، ص. ۱۴۴). بنابر برخی نظرها، این چارچوب مشترک فیضانی، ریشه در میراث غنی نوافلاطونی دارد؛ موضوعی که محققانی چون الکساندر آلتمن (Alexander Altmann) به تفصیل



به ریشه‌یابی آن در هر دو سنت پرداخته‌اند (Altmann, 1969, p. 49-55).

با این حال، پیش از ورود به تحلیل ساختاری، درنگ بر یک تمایز مفهومی بنیادین که در نام‌گذاری نمادهای مرکزی دو سنت نهفته، راهگشاست. این تمایز، کلید فهم تفاوت دو معماری تجلی است. در حالی که نماد مرکزی ابن عربی «شجرة الکون» (درخت وجود/هستی) است، نماد قبلائی «ع ۲۶ ۵۱۱» (درخت حیات) نام دارد. این تفاوت واژگانی، خود بازتاب دو رویکرد متفاوت به پویایی کیهانی است. در نظام ابن عربی، محوریت با وجود به مثابه حقیقت واحد و فراگیر است. پویایی در اینجا، یک پویایی تجلی محور و معرفتی است که از جریان بی‌وقفه و کامل نفس رحمانی نشأت می‌گیرد؛ جریانی که ابن عربی آن را ماده اولیه آفرینش و منشأ تمام «کلمات» وجودی می‌داند (ابن عربی، ۱۹۷۲-۱۹۹۲، ج. ۲، ص. ۴۰۱). این جریان هستی‌شناسانه، در مرتبه خود ذاتاً کامل و بی‌نقص است؛ چرا که ابن عربی خود در تفسیر آیه «مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِن تَفٰوُتٍ»، تصریح می‌کند که واژه «تفاوت» در اینجا نه به معنای اختلاف، بلکه به معنای خلل و عدم تناسب در اجزای آفرینش است که ناشی از «عدم پیوند برخی اجزاء با برخی دیگر آن‌گونه که حکمت اقتضا می‌کند» باشد (ابن عربی، ۱۹۷۲-۱۹۹۲، ج. ۲، ص. ۴۸۰). بنابراین، نفي «تفاوت» در نگاه او مستقیماً به معنای اثبات کمال مطلق و اتقان صنع در خلقت رحمانی است (همان، ج. ۱۴، ص. ۲۶۵-۲۶۶). غایت این آفرینش بی‌نقص نیز چنان‌که در فصوص الحکم تبیین شده، شناخت کامل حق در آینه انسان کامل به مثابه علت غایی خلقت است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ص. ۴۸-۵۰). بنابراین، «حیات» در این نظام، یکی از اسماء و شئون «وجود» است، اما «وجود» موضوع اصلی هستی‌شناسی است.

در قبلائی لوریانی بر خلاف الگوی اگملی ابن عربی، حیات آسیب‌پذیر و بحران‌زده است. بر اساس آموزه‌های اسحاق لوریا که توسط شاگردش حیم (یا حاییم) ویتال در کتاب درخت زندگی تدوین شده، این جریان حیاتی در تاریخ کیهانی دچار فاجعه شکستن ظروف شده است؛ رویدادی که طی آن انوار الهی پراکنده شده و ساختار اولیه خلقت نیازمند ترمیم می‌شود (ویتال، ۱۸۹۰، بخش ۱، دروازه ۸، فصل ۲). از این رو، «حیات» در اینجا یک جریان آسیب‌پذیر است که نیازمند ترمیم (۲۱۲۱) از سوی انسان است. این تغییر تأکید از یک هستی‌شناسی معرفت‌محور مبتنی بر کمال «وجود» به یک فرآیندشناسی کنش‌محور مبتنی بر بحران «حیات»، دقیقاً همان چیزی است که زمینه را برای تقابل میان «هستی‌شناسی تجلی‌محور» ابن عربی و «هستی‌شناسی کنش و جبران» قبلا فراهم می‌آورد.

همان‌طور که پل فنتون (Paul Fenton)، از پیشگامان مطالعه تطبیقی عرفان یهودی و اسلامی نشان

می‌دهد، با وجود مفاهیم مشترک، جهت‌گیری غایی دو سنت متفاوت است. عرفان اسلامی (به‌ویژه مکتب ابن عربی) به سمت یک معرفت‌شناسی اتحادی (unitive epistemology) حرکت می‌کند، در حالی که قبلا، به‌ویژه در قرائت لوریانی، بر یک اخلاق‌کنش‌گرایانه و ترمیمی theurgic-restorative (ethic) متمرکز است (Fenton, 1988, p. 241-243). این تمایز، هسته اصلی تقابل دو نظام است. بدین ترتیب، درخت حیات قبلائی اگرچه در ظاهر با مدل ابن عربی قیاس‌پذیر است، اما در منطق درونی و غایت‌شناسی خود، صحنه یک بحران کیهانی است که بر بحران و ضرورت ترمیم (Tikkun) استوار است.

۲. این سوف (אין סוף) ریشه نامتعیین و چالش آغاز تجلی

نقطه عزیمت تحلیل، ریشه این درخت است؛ در حالی که درخت ابن عربی از «دانه‌ای» متعین و حاوی نقشه کامل وجود - یعنی «کُن» - می‌روید، درخت قبلائی بر «غیبت مطلق» و «نامتعیینی محض» استوار است: این سوف (אין סוף)، به معنای «نامتناهی» یا «بی‌پایان». در هستی‌شناسی قبلائی، این سوف مرتبه ذات الهی است؛ حقیقتی که فراتر از هر نام، صفت و حتی مفهوم متعارف وجود قرار دارد (کاویانی، ۱۳۹۴، ص. ۶۲).

گرشوم شولم، بنیان‌گذار مطالعات مدرن قبلا، تصریح می‌کند که این سوف نه تنها نامتناهی بلکه «نامتعیین مطلق» است؛ مرتبه‌ای که هیچ گزاره ایجابی درباره آن روا نیست و همان «خدای پنهان» (Deus Absconditus) را می‌نماید (Scholem, 1995: p. 12). این دیدگاه، که توسط محققان معاصر چون جوزف دان (Joseph Dan) نیز تأیید شده، بر تمایز مطلق میان ذات نامکشوف و تجلیات مکشوف خداوند تأکید می‌کند (Dan, 2006, p. 68-70).

این مقام، معادل دقیق «غیب‌الغیوب» یا «احدیّت صرف» در عرفان اسلامی است (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ص. ۴۸)، جایی که هیچ اسم و رسمی راه ندارد و صرف وجود بی‌تعیین باقی است.

از این رو، تفاوت بنیادین ساختاری میان دو درخت از همین جا آغاز می‌شود: زایش در مدل ابن عربی از «دانه وجودی» آغاز می‌شود، در حالی که در مدل قبلا، پیدایش نخستین از «خلأ» و «غیب هستی‌شناختی» سر برمی‌آورد. این گذار، چالشی چنان عظیم را پدید می‌آورد که متون قبلائی، به‌ویژه زوهر، برای توصیف آن به زبانی سرشار از پارادوکس نمایی و نماد روی می‌آورند؛ چنان‌که دنیل مت (Daniel C. Matt) اشاره می‌کند، این سوف هم «هیچ» (Ayin) است و هم ریشه «همه چیز» (Matt, 1995, p. 22-24). بدین سان، چالش آغاز تجلی پدید می‌آید که چگونه نخستین تعین از دل نامتعیینی مطلق زاده می‌شود.

۳. آدام قدمون (Adam Kadmon) الگوی اولیه تجلی در بطن غیب

پاسخ قبلا به چالش صدور نخستین از دل نامتعیینی مطلق، ظهور مفهوم «آدام قدمون» (Adam Kadmon)



یا «انسانِ ازلی» است؛ مرتبه‌ای پوشیده و آغازین که هنوز در صُلبِ این سوف جای دارد و طرحِ جامعِ همهٔ تعیناتِ بعدی را در خود نهفته دارد (آنرمن، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۹). در این مقام، آدامِ قدمون به منزلهٔ نقشهٔ ازلی هستی و صورتِ بالقوهٔ درختِ وجود است؛ تجلیِ نخستینی که همهٔ کمالات و صورِ ممکنِ عالم را در حالتِ یگانگی و تمایزناپذیر در خویش مستجمع می‌دارد.

از دیدگاهِ ساختاری، «آدامِ قدمون» همان کارکردی را ایفا می‌کند که در نظامِ ابن عربی، «اعیانِ ثابتة» دارند؛ زیرا در هر دو، سخن از صورِ علمی و الگوهای ازلیِ موجودات است، پیش از آن‌که آن‌ها در صورِ در عالمِ تفصیل به ظهور رسند. اما تفاوت در این است که آدامِ قدمون خود یک «عالمِ کلی» و «صورتِ واحدِ جامع» است، در حالی که اعیانِ ثابتة، کثرتی از معانی علمی در علمِ الهی‌اند. در عرفانِ قبلائی، سلوکِ انسان در حقیقت بازگشتِ تدریجی به همان صورتِ کمالی ازلی است که در عالمِ آدامِ قدمون محفوظ مانده، تا دوباره با آن وحدتِ نخستین پیوند یابد (Idel, 1988: p. 133).

بدین سان، نخستین گام از غیبِ مطلق به سوی تعین برداشته می‌شود و زمینه برای تبیین تفصیلی همین الگوی اولیه در قالبِ ده «سفیروت» (تجلیاتِ الهی) فراهم می‌گردد؛ تجلی‌هایی که هر یک پرتوی از صورتِ جامعِ آدامِ قدمون‌اند و بنای کلّ هستی بر آن استوار می‌شود.

۴. سفیروت (ספירות) ریخت‌شناسی کارکردی درختِ حیات

پس از آن‌که «آدامِ قدمون» به عنوانِ الگوی نخستینِ تجلی تبیین شد، پرسشِ بنیادینی پدید می‌آید: این نقشهٔ بالقوهٔ ازلی چگونه به ساختاری بالفعل، پویا و مفصل بدل می‌گردد؟ پاسخِ قبلا در مفهومِ ژرفِ «سفیروت» (ספירות) نهفته است. سفیروت - مفرد آن «سفیرا» - صرفاً ده صفتِ الهی به معنای شایع نیستند، بلکه در حقیقت، ریخت‌شناسی کارکردی و طرح سازوار هستی را در درختِ حیات نمایان می‌سازند. هر سفیروت مجرایی است که نورِ نامتناهی این سوف (Ohr) از آن طریق، به صورتِ سلسله‌مراتبی، نزول یافته و در مراحلِ گوناگونِ آفرینش متعین می‌شود تا جهان‌ها را قوام بخشد (شولم، ۱۳۸۵، ص. ۲۷۲).

این ده مرتبهٔ وجودی، از «کِیسِر» (כתר = تاج/ارادهٔ الهی) آغاز می‌شوند و به «ملخوت» (מלכות = ملکوت/جهانِ ما) ختم می‌گردند. هر یک نمادِ نحوی از تجلیِ قدرتِ الهی‌اند؛ عوالمی زنده و نورانی که کالبدِ درهم‌تنیدهٔ درختِ هستی را پدید می‌آورند (Dan, 2006: p. 4). به این ترتیب، سفیروت نه مجموعه‌ای از صفات، بلکه مدارهایی هستند که در آن، وحدتِ مطلق در قالبِ نظمِ ساختاری مراتبِ وجودی ظهور می‌کند؛ نظمی که بنیادِ ریختِ کلیِ درختِ حیات و تبیینِ نحوهٔ استمرارِ نور در کثراتِ وجودی را ممکن می‌سازد.

۵. عوالم پنج‌گانه ساختار سلسله‌مراتبی کیهان

چنان‌که در مدل ابن‌عربی، کثرت وجود در دو محور طولی و عرضی تبیین شد - طولی به مثابه مراتب سه‌گانه عالم و عرضی به مثابه شاخه‌های تجلی - در نظام قبالا نیز ساختار ده‌گانه سفیروت در قالب نظامی سلسله‌مراتبی و عمودی تفصیل می‌یابد. این نظام مشتمل بر پنج عالم اصلی است که هر یک، انعکاس تمامی درخت حیات در مرتبه‌ای متفاوت از هستی‌اند؛ از لطافت محض در عالم ازلی تا غلظت مادی در عالم محسوس.

نخست، عالم آدم قَدْمون (Adam Kadmon) است؛ که درون این سوف جای دارد و طرح کلی وجود و مرتبه علم و اراده الهی را نمایان می‌سازد؛ عالم احدیت است که هنوز در دامان غیب مطلق قرار دارد. پس از آن، عالم اصیلوت (Atzilut) پدیدار می‌گردد، که در حکمت قبالا به منزله «فیضان محض» یا Emanation دانسته می‌شود؛ مرتبه‌ای که وحدت الهی در تجلی به تعیین درمی‌آید و هستی در عین پیوند با مبدأ، از بطون صرف به ظهور نخستین قدم می‌گذارد.

در گام سوم، عالم بریا (Beriah) تجلی می‌یابد؛ جهان «خلقت روحانی»، جایی که صور مجرد و ارواح نخستین از نور این سوف تمایز می‌یابند و هستی علمی رو به تفصیل می‌نهد. پس از آن، عالم یصیرا (Yetzira) است؛ جهان «صورت‌بندی» یا Formation، که در آن صور و اشکال مثالی پدید می‌آیند و نظام خلقت، قوام تمثلی و تصویری می‌گیرد. در پایان، عالم آسیا (Assiah) قرار دارد؛ جهان «کنش»، که بیرون از کالبد ازلی آدم قَدْمون قرار دارد و عرصه محسوس و مادی وجود است. این ساختار عمودی نشان می‌دهد که جهان ما، یعنی آسیا، و در قلب آن سفیرای ملخوت (Malkhut)، غایت نهایی فرایند تجلی به‌شمار می‌آید؛ مرتبه‌ای که در آن، نور الهی از خلأ مطلق به کثرت وجودی رسیده و حضور الهی در عالم محسوس مستقر شده است. کتاب زوهر در شرح همین مقام، آن را به «گل رزی در میان خارها» تمثیل می‌کند؛ رز تجلی، که نماد کبیت اسرائیل است، با حفظ توازن میان دو نیروی «رحمت» (Hesed 707) و «دین» (Din 77) یا «گورا» (Gevurah, 77121)، زیبایی و حضور الهی را در پایین‌ترین مرتبه هستی آشکار می‌سازد (Zohar I: 1a).

۶. نیروی محرک پویای کیهانی منطق نزول انفصال و صعود

پس از آن‌که کالبد و مراتب درخت حیات آشکار شد، اکنون باید پرسید چه نیرویی این سلسله وجودی را به حرکت درمی‌آورد و چگونه جریان تجلی در عوالم مختلف استمرار می‌یابد. در دستگاو ابن‌عربی، فرایند تجلی مسیر پیوسته و هدف‌مند فیضان الهی از مرتبه غیب احدیت به مراتب کثرت است؛ نزول نور وجود از مبدأ تا مظاهر، حرکتی از بالا به پایین دارد، اما پیوستگی آن با بازگشت سالک به اصل، وحدت سیر را حفظ می‌کند. در مقابل، در نگرش قبالا، حرکت هستی صرفاً بیان نزول فیض نیست؛



بلکه بر تعاملی دوطرفه میان نور و ظرف‌ها، میان افاضه و پذیرش، بنا شده است. به عبارت دیگر، درخت حیات نه نمود یگانه جریان، بلکه پوشش مکرر فیضان و عکس‌العمل مظهر است؛ رفت‌وبرگشتی باطنی میان میل الهی به بخشایش و میل مخلوق به دریافت.

در بطن این نظام، دو نیرو در تعادل دائمی و گاه ناهماهنگ‌اند: نور ازلی (Ohr, אור) که مظهر بخشش و فیضان الهی است، و ظرف‌ها (כלים, Kelim) که نشانه قابلیت پذیرش وجودند. در مراتب اعلی، این تعامل در هماهنگی کامل واقع می‌شود؛ نور ظرف خویش را می‌یابد بی آن‌که بر آن فرونی گیرد. اما در نقطه‌ای از ساختار هستی - در حد فاصل سه سفیروت بالایی و هفت سفیروت پایینی - حجابی وجود دارد که قبلا آن را «پرسا» (Parsa, פֶּרְסָא) می‌نامد؛ حدی که تماس نور با ظرف را از اعتدال نخستین بیرون می‌برد و زمینه پیدایش نوعی انفصال در زنجیره تجلی می‌شود. نور از فراز این پرده نمی‌تواند به تمامی به مراتب پایین‌تر نفوذ کند و در نتیجه، در مرتبه آخر، سفیرای «ملخوت»، میل دریافت حالت خودبسندگی می‌یابد؛ حالتی که قبلا آن را «قطنوت» (קטנות, Katnut) یا «وضع صغر» می‌نامد. این وضعیت، در حقیقت، ریشه استقلال نسبی و احساس جدایی انسان از مبدأ است - نقطه‌ای که جهان مادی و انسان در عالم آسیا پدید می‌آیند و جدایی درونشان مأوا می‌گیرد.

در همین زمینه، آموزه‌های لوریانی (Lurianic Kabbalah)، رخدادی را شرح می‌دهند که از آن با عنوان «شکستن ظروف» (שבירת הכלים, Shevirat ha Kelim) یاد می‌شود. این رخداد، هرچند در ظاهر به صورت انقطاع ظرف‌ها تصویر می‌گردد، در ژرف‌ترین معنا نه واقعه‌ای بیرونی، بلکه لحظه انفجار نور در باطن ظرف است؛ لحظه‌ای که شدت فیضان، ظرفیت مظهر را درمی‌نوردد و از آن هستی تازه‌ای برمی‌خیزد. موشه ایدل در تحلیل خود بر آثار شولم، بر این نکته تأکید دارد که این انفصال نه رویدادی تاریخی، بلکه حالت وجودی مستمر در انسان است (Idel, 1988: p. 130). هر انسان در هر لحظه وجود، حامل ردی از آن جدایی است و در دل خود تجربه «شکستن ظروف» را بازمی‌زند؛ زیرا تجلی در تمامی ساحت‌های وجود، از درون کشاکش افاضه و پذیرش عبور می‌کند.

اما این جدایی مقصد نهایی نیست؛ هدف نظام قبلا، بازگرداندن انسان به تعادل نخستین از راه اصلاح (Tikkun) است. این اصلاح از طریق یک دگرگونی بنیادین در نیت وجودی انسان ممکن می‌شود: یعنی گذار از حالت «میل به دریافت برای خود که طبیعت اولیه و خودمحور ظرف‌های خلقت است به حالت متعالی دریافت به قصد بخشش. در این فرآیند، انسان عمل دریافت فیض را

متوقف نمی‌کند، بلکه قصد و غایت آن را دگرگون می‌سازد. او نور الهی را نه برای ارضای نفس خود، بلکه با این نیت استعلایی دریافت می‌کند که از این طریق، اراده ازلی خداوند به افاضه و بخشش را محقق سازد و بدین وسیله به مبدأ خویش «سرور» ببخشد.

این تغییر جهت، در زبان عرفانی قبالا با اصطلاح "Mayin Nukvin" شناخته می‌شود؛ یعنی حرکت آب‌های مادینه به سوی اصل علوی، که باعث پیوند دوباره و فیض متقابل میان ساحت سفلی و علیا می‌شود. در نتیجه، انسان، از لطف همین عمل اصلاح، توان صعود از مراتب مادی به مراتب نورانی را می‌یابد؛ این حالت را «گدلوت» (גדלות, Gadlut) یا «وضع کبیر» می‌نامند. شولم این سیر را قلب فلسفه قبالایی دانسته است؛ زیرا در آن، انسان با عمل عبادی و تلطیف نفس، در روند صعود الهی مشارکت می‌کند و حلقه انفصال را به پیوستگی مجدد بدل می‌سازد (Scholem, 1995: p. 274-275).

به این ترتیب، آنچه در ظاهر گسست نور از ظرف است، در حقیقت پیشنهاد امکان بازگشت است؛ تجلی دائمی میل الهی در دل میل انسانی، و نسبت میان فیض و تلاش، که تمام حیات انسان را به پویایی صعودی و اصلاح‌گر بدل می‌سازد.

۷. استنتاج ساختاری مدل دوجته و نقش فعال انسان

در پایان این تحلیل، تفاوت منطق ساختاری قبالا با اندیشه ابن‌عربی نمایان می‌شود. هر دو نظام، دایره وجود متشکل از یک حرکت نزولی (تجلی از مبدأ) و یک حرکت صعودی (بازگشت به مبدأ) دانسته شده است. با این حال، ماهیت و کارکرد این دو حرکت در آن‌ها متفاوت است. در اندیشه ابن‌عربی، حرکت نزولی، یک تجلی حضرت اسماء الهی برای آشکارسازی گنج پنهان الهی است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص. ۴۸-۴۹) و حرکت صعودی، یک سیر معرفتی در حضرت اسماء الهی است که در آن «انسان کامل» به مثابه آینه تمام‌نمای حضرت اسماء حق، غایت آفرینش را که همانا معرفت تام است، به فعلیت می‌رساند (چیتیک، ۱۳۸۸، ص. ۳۲). در این دیدگاه، گسستی در اصل خلقت وجود ندارد که نیازمند «جبران» باشد و همه چیز بر وفق کمال الهی جاری است؛ چرا که در خلقت حضرت رحمان هیچ «تفاوت» و ناهماهنگی راه ندارد (ابن‌عربی، ۱۹۷۲-۱۹۹۲، ج. ۱۴، ص. ۲۶۵-۲۶۶).

اما در قبالای لوریانی، نزول با یک بحران کیهانی، یعنی «شکستن ظروف» (Shevirat HaKelim) همراه است (شولم، ۱۳۸۸، ص. ۳۲۰-۳۲۳). در نتیجه، حرکت صعودی انسان، ماهیتی جبرانی و اصلاح‌گرانه به خود می‌گیرد که از آن با عنوان «تیقون» (Tikkun) یاد می‌شود. این نقش کنش‌گرایانه، مستلزم آن است که انسان با تغییر نیت خود از «دریافت برای خود» به «دریافت به قصد بخشش»، عملاً مسیر ازهم‌گسیخته خلقت را اصلاح کند. این بازگشت نیت‌مند، جوهر تیقون و مشارکت فعال انسان در



بازسازی ساختار الهی است.

در نتیجه این نقش جبرانی، جایگاه انسان در قبلا به جایگاه «شریکِ فعالِ خداوند» در تکمیل آفرینش می‌رسد. او از طریق نیات و اعمال خود (Kawwanot)، به «تثبیت‌کننده ساختار الهی» (*stabilizer of the divine structure*) بدل می‌شود و در جهان سفیروت تأثیر مستقیم می‌گذارد. در این منظر، چنانکه الیوت ولفسن اشاره می‌کند، انسان عملاً «به خدا در تکمیل ذات خویش یاری می‌رساند» (Wolfson, 1994, p. 394)، تعریفی که اوج تقابل با نقش معرفتی انسان کامل در اندیشه ابن عربی را به نمایش می‌گذارد. این فرآیند «تیقون»، چنانکه گرشوم شولم تأکید می‌کند، به «جوهر تاریخ کیهانی» بدل می‌گردد (Scholem, 1995, p. 282).

بنابراین، تمایز غایی میان این دو نظام، در وجود یا عدم وجود حرکت صعودی نیست، بلکه در غایت آن نهفته است. در عرفان ابن عربی، جهان‌بینی بر مدار «وحدت فیضان و کمال معرفتی» می‌چرخد؛ خلقت کامل است و انسان با شناخت آن به غایت می‌رسد. اما در قبلا، جهان‌بینی بر مدار «تعامل میان فیض و اصلاح» استوار است؛ خلقت با یک بحران آغاز شده و انسان با کنش جبرانی خود، تاریخ کیهانی را به سوی کمال هدایت می‌کند. این تقابل بنیادین میان غایت معرفت‌محور در یک سو و غایت کنش‌گرایانه-جبرانی در سوی دیگر، نقطه کانونی تفاوت دو شجره حیات مورد بررسی در این مقاله است.

بخش پایانی

۱. تحلیل تطبیقی و نتیجه‌گیری دو معماری برای زایش وجود

پژوهش حاضر با طرح این پرسش بنیادین آغاز شد که نسبت میان «وحدت محض» و «کثرت ظهور» در دو دستگاه عرفانی اسلام و قبلا چگونه قابل تبیین است. برای پاسخ به این پرسش، از روش هرمنوتیک تطبیقی ساختاری بهره گرفته شد تا دو منطق هستی در قالب تمثیل «درخت» آشکار شود؛ یکی در نظام ابن عربی، و دیگری در نظام زوهر.

در اندیشه ابن عربی، درخت هستی از دانه کُن برمی‌خیزد؛ فرمانی وجودی که از ساحت علم الهی (احدیت و واحدیت) صادر می‌شود و تمام نقشه آفرینش را در خود دارد. تجلی در این ساختار، فیضی بی‌گسست است؛ نزولی پیوسته از حق به خلق، که کثرت را نه در برابر وحدت، بلکه در دل آن تعریف می‌کند. در این منطق، گسست وجود ندارد و هر مرتبه، سایه مرتبه پیشین است؛ از جبروت تا ملکوت و ملک، تا نهایت در وجود انسان کامل که آینه تمام‌نمای حق و غایت خلقت است. درخت ابن عربی، نزولی و شناخت‌محور است؛ حق خود را در آینه مظهر کامل می‌نگرد، و آفرینش، بازگشت معرفتی حق

به خود است - فرایندی و تجلی محور.

در تحلیل تطبیقی دو نظام عرفانی ابن عربی و قبلائی لوریایی، آشکار گردید که هر دو نظام، دایره وجود را متشکل از یک حرکت نزولی از مبدأ به کثرت (قوس نزول) و یک حرکت صعودی از کثرت به مبدأ (قوس صعود) می‌دانند. بنابراین، تمایز غایی میان این دو نظام، در وجود یا عدم وجود حرکت صعودی نیست، بلکه در غایت و ماهیت آن نهفته است. در نظام ابن عربی، که مبتنی بر کمال ازلی خلقت است، حرکت صعودی ماهیتی معرفت‌محور دارد. انسان کامل از طریق طی مراتب وجودی، به شهود و تحقق علمی همان وحدتی نائل می‌شود که در قوس نزول تجلی یافته بود. این غایت در حدیث «کنز مخفی» و تحقق اسماء الهی در مظهر «انسان کامل» تبیین می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۴۸-۴۹؛ چیتیک، ۱۳۸۸، ص. ۳۲).

در مقابل، در نظام قبلائی لوریایی که بر ایده یک بحران ازلی استوار است، حرکت صعودی ماهیتی کنش‌گرایانه و ترمیمی (Tikkun دارد. انسان در این نظام، صرفاً یک شاهد معرفتی نیست، بلکه یک کنشگر محوری است که وظیفه او گردآوری شراره‌های قدسی پراکنده شده در اثر شکست و بازگرداندن جهان به نظم و وحدت اولیه است (Scholem 1995, p. 260-268; Fine 2003, p. 135-142). بنابر این در حالی که غایت در عرفان ابن عربی، «تحقق معرفت» به وحدت موجود است، غایت در قبالا، «مشارکت در ترمیم» و جبران گسست رخ داده در ساختار خلقت است.

در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که درخت ابن عربی و درخت قبالا، دو طرح‌واره هستی‌شناختی متمایز هستند. یکی بر «منطق تجلی معرفت‌محور» استوار است که در آن گسستی در اصل خلقت وجود ندارد و کمال، امری محقق و قابل شهود است. دیگری بر «منطق بحران‌محور-ترمیمی» بنا شده که در آن جهان در وضعیت گسست به سر می‌برد و کمال، امری است که باید از طریق کنش انسان و فیض الهی دوباره برقرار شود. این تفاوت بنیادین در غایت‌شناسی، مسیر، نقش انسان و در نهایت، کل تصویر کیهان‌شناختی هر یک از این دو سنت را از یکدیگر متمایز می‌سازد.

۲. دستاورد پژوهش و افق‌های آینده

دستاورد این پژوهش، ارائه مدلی تطبیقی و تحلیلی است که «درخت» را دیگر نه استعاره‌ای شاعرانه یا تمثیلی عام، بلکه به مثابه ابزار هرمنوتیکی برای فهم ساختارهای وجودی در عرفان‌های ابراهیمی می‌نگرد. این مدل نشان می‌دهد که چگونه تمرکز بر عناصر بنیادی ساختار - ریشه، سازوکار تجلی، نقش انسان و جهت‌گیری کل نظام - می‌تواند سطح فهم را از مقایسه‌های صرفاً شکلی یا نمادین به لایه‌های عمیق‌تری از منطق هستی ارتقاء دهد. بدین ترتیب، «درخت» از صورت یک نقش نمادین به چارچوبی تفسیرپذیر تبدیل



می‌شود؛ چارچوبی که می‌تواند الگوی تحلیل در متون عرفانی و کیهان‌شناختی دیگر نیز واقع گردد. فراتر از حوزه عرفان تطبیقی، این دستاورد می‌تواند زمینه‌ای نظری برای گفت‌وگوهای فلسفی و میان‌دینی فراهم آورد. سنت‌های ظاهراً متفاوت، در لایه زیرین هستی‌شناسی، همگی می‌کوشند نسبت میان وحدت و کثرت، و جایگاه انسان در میان آن دو را بفهمند. این پژوهش نشان می‌دهد که این کوشش‌ها نه نفی‌کننده یکدیگر، بلکه مکمل و تقویت‌کننده‌اند؛ هر یک از منظری خاص، راز واحد تجلی را روایت می‌کنند. بدین‌گونه، می‌توان گفت که «شجره‌الکون» ابن عربی و «درخت حیات» زوهر، دو قرانت متفاوت از یک اتفاق‌اند؛ واقعه‌ای که در آن، وحدت مطلق، در آینه انسان، خود را می‌بیند و هستی، در تکرار همین نگاه، معنا می‌یابد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش، با عبور از دامنه مقایسه‌های موضوعی و صوری رایج، کوشید تا از درون ساختار خود پدیده تجلی، به تحلیل تطبیقی بپردازد. بر این اساس، روشن شد که «شجره‌الکون» ابن عربی و «درخت حیات» قبلائی، صرفاً دو تمثیل مشابه نیستند، بلکه بیانگر دو منطق ساختاری متمایز اند. منطق حاکم بر نظام ابن عربی، یک هستی‌شناسی مبتنی بر کمال ازلی و غایت معرفتی است. در این دیدگاه، جهان به مثابه تجلی بی‌نقص و آینه‌وار «گنج پنهان» نگریسته می‌شود. دایره وجود، از نزول فیض تا صعود معرفتی انسان کامل، یک چرخه کامل و بدون گسست است که هدف نهایی آن، تحقق علم حق به خویش در مظاهر است. بنابراین، انسان به عنوان مظهر اتم در این ساختار، نه عامل جبران یک نقص، بلکه والاترین شاهد و کامل‌ترین آئینه برای شهود آن کمال پیشین است. در مقابل، منطق حاکم بر قبلائی لوریانی، یک هستی‌شناسی مبتنی بر بحران ازلی و غایت جبرانی است. این نظام، آفرینش را با یک بحران کیهانی-«شکستن ظروف»-آغاز می‌کند که ساختار وجود را نیازمند اصلاح می‌سازد. در اینجا، حرکت صعودی انسان ماهیت‌کنش اصلاح‌گرانه به خود می‌گیرد. در این حالت، انسان شریک فعال خداوند در فرآیند بازسازی و تکمیل خلقت است. غایت وجود در این دیدگاه، صرفاً شهود یک نظم موجود نیست، بلکه مشارکت در برقراری نظم است که در آغاز دچار گسست شده است. بنابراین، این دو شجره، بیانگر دو منطق متمایز از رابطه خدا، انسان و جهان هستند. نظام ابن عربی، منطق تجلی کمال را بنیاد می‌نهد که در آن، کمال ازلی وجود از طریق معرفت تام انسان متجلی می‌شود. در مقابل، نظام قبلائی، منطق جبران بحران را عرضه می‌کند که در آن، کمال نهایی وجود نه امری از پیش موجود، بلکه هدفی است که باید از طریق کنش اصلاح‌گرانه انسان حاصل شود.



منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۲ق). شجرة الكون. تحقیق محمود غراب. قاهره: مكتبة القاهرة.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم. تحقیق ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۹۱ش). فتوحات مکیه. ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۹۲-۱۹۷۲). الفتوحات المکیة (۱۴ مجلد). تحقیق و تقدیم عثمان یحیی. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). انشاء الدوائر. لیدن: بریل.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۹۱) علقه المستوف. ترجمه و متن محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی
- آترمن، آلن. (۱۳۸۵ش). باورها و آیین‌های یهودی. ترجمه رضا فرزین. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰ش). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تصحیح و مقدمه ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شولم، گرشوم. (۱۳۸۵ش). جریانات بزرگ در عرفان یهودی. ترجمه فریدون جونهای. تهران: نشر نی.
- صدرالمؤمنین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۶ش). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (جلد اول). تصحیح و تحقیق رضا محمودی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲ش). اصطلاحات الصوفیة. تصحیح محمد کمال ابراهیم جعفر. قم: انتشارات بیدار.
- کاوایانی، سعید. (۱۳۹۴ش). آیین قبالا: عرفان و فلسفه یهود. تهران: انتشارات فراروان.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۹۴ش). عرفان یهود. قم: انتشارات حوزه علمیه قم.
- Altmann, A. (1969). *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Cornell University Press.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press.
- Dan, J. (2006). *Kabbalah: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Fenton, P. (1988). The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism. *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 7.
- Fine, L. (2003). *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*. Stanford University Press.
- Idel, M. (1988). *Kabbalah: New Perspectives*. Yale University Press.
- Matt, D. C. (1995). *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*. HarperSanFrancisco.
- Matt, D. C. (Trans. & Ed.). (2004-2017). *The Zohar: Pritzker Edition (Vols. 1-12)*. Stanford University Press.
- Scholem, G. (1995). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books.
- Vital, Hayyim. (1890). *Etz Hayim (עץ חיים)*. Warsaw.
- Wolfson, E. R. (1994). *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton University Press.

A Reading of Ibn ‘Arabī’s Teachings on the Human, the Moon, and the Mirror in the Falnāmeḥ-ye Tahmāsbi (9th Century AH) (Case Study: The Illustration of the Splitting of the Moon)

Hasanvand, Mohammad Kazem¹ | karami, Mohsen²

1. Associate Professor, Faculty of Arts, Tarbiyat Modarres University (Corresponding Author) (mkh@modares.ac.ir)
2. lecturer in fine art faculty, Bogazici university. (mohsen.karami@pt.bogazici.edu.tr)

ABSTRACT

The painting of the splitting of the moon by the Prophet of Islam (PBUH), which is a folio from the Safavid Falnama of Shah Tahmasp (1550) and is currently preserved in the Dresden Library in Germany, is among the prominent examples of Iranian painting that, due to its distinctive chromatic, visual, and numerical symbols, holds an important position in the aesthetic and interpretive reading of Islamic art. This study, conducted through a qualitative and descriptive-analytical method and based on library data, seeks to examine the aesthetic structures of Ibn Arabi’s teachings and their reflection in this painting. The semantic connection between the Perfect Human and mirrorhood, the affinity of the concept of the mirror with the moon, the reflection of the meaning of Divine guardianship (wilāya) in the full moon, the feminine face of the moon and the Divine Beauty (jamāl) aspect of creation, the concept of the equator line and symmetry in Hurufi teachings, the reflection of the dialectic of Divine Beauty (jamāl) and Divine Majesty (jalāl), transcendence and similitude, the symbolism of the numbers 40, 50, 28, and 14, and symmetry in the human face of the moon as an aesthetic foundation are among the findings of this interpretation.

Keywords: Persian painting, Tahmasbi’s Falnama, the Splitting of the Moon, Ibn Arabi, Hermeneutics, Human, The Moon, mirror.

Received: 2025/12/22 - **Received in revised form:** 2026/02/02 - **Accepted:** 2026/02/24 - **Published online:** 2026/05/13

□ Hasanvand, Mohammad Kazem; karami, Mohsen (2026). A Reading of Ibn ‘Arabī’s Teachings on the Human, the Moon, and the Mirror in the Falnāmeḥ-ye Tahmāsbi (9th Century AH) (Case Study: The Illustration of the Splitting of the Moon), *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 119-146.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.571163.1882>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

The painting of the splitting of the moon by the Prophet of Islam (PBUH), which is a folio from the Tahmasbi Falnama (1550) and is currently preserved in the Dresden Library in Germany, contains distinctive chromatic, pictorial, and numerical symbols that render the reading of the hidden meanings of this painting worthy of inquiry. The event of the Splitting of the Moon, beyond being an occurrence and narrative within religious contexts, has been expressed through diverse hermeneutical horizons and, in the view of many mystics, has pointed toward hidden dimensions and latent orientations. Among them, Ibn Arabi and adherents of his perspective, such as Rumi, Abd al-Rahman Jami, and the Hurufis, contemplated it through profound, creative, and symbolic perspectives. In this essay, we are by no means concerned with the scientific validity or invalidity of that event. Rather, our perspective is hermeneutical, and we seek to discover what hidden and secluded semantic layers reveal themselves if this painting is viewed through the horizon of Ibn Arabi and his teachings. Therefore, our perspective shall be transcendental and situated within the realm of hermeneutic interpretation and imagination. This research, conducted through a qualitative and descriptive-analytical method, seeks by means of library data and through a hermeneutical approach to attain the aesthetic infrastructures of Ibn Arabi's teachings and the reflection of his perspective from writings to paintings. In Ibn Arabi's ontological perspective, the intermediate world or the imaginal world possesses an exalted status. Imagination functions as a bridge uniting the dualities of existence and nonexistence, the known and the unknown, the negative and the positive, which are opposed to one another and equally distant from each other. The significance and value of symbol and hermeneutic interpretation in Ibn Arabi's thought become manifest when he regards the entirety of life as a dream, and since truths in dreams reveal themselves symbolically, interpretation and translation become inevitable. Within the sphere of Ibn Arabi's thought, the dialectic of similarity and incomparability, followed by beauty and majesty, constitute some of the most important concepts. In the aforementioned painting, through the power of imagination and the method of symbolism, a subtle perspective of similarity and incomparability may be observed between the veiled visage of the Prophet (PBUH) and the visage of the moon. Thus, the human being who in our real world possesses a face becomes veiled, while the celestial body, the moon, which in our world is faceless, acquires a human visage. It is as though the Prophet beholds his own face in the mirror of the moon, and the moon reflects his countenance. In the painting of the Splitting of the Moon, the concealed and veiled visage of the Prophet signifies majesty and incomparability, whereas the anthropomorphic visage of the moon evokes beauty and similarity. In Ibn Arabi's teachings, the concept of the Perfect Human becomes extensively developed and is intertwined with the symbolism of the mirror, reflection, the heart, and the moon. If the sun is regarded as the loftiest and most perfect symbol of luminosity and Ultimate Reality, then the moon may be considered the finest symbol of the Perfect Human. The moon is the successor of the sun within the darkness of the night, and likewise the Perfect Human, through illumination by the Divine Essence, enlightens the sensible and darkened world within the darkness of nature. Thus, the moon is the existence of the Perfect Human and the vicegerent of the sun of



Divine Ipseity. In Ibn Arabi's language and thought, the reinterpretation of the moon as the Perfect Human and the clarification of their formal and semantic correspondences transcend mere similitude and metaphor, producing a form of consubstantiality between them. This consubstantiality of the moon as the Perfect Human is primarily grounded in the symbolic number 28. The number 14 corresponds to the isolated letters opening certain chapters of the Quran, and the 28 Arabic letters are likewise composed of 14 lunar and 14 solar letters. In the painting under discussion, the bifurcated visage of the full moon is also equivalent to 14 plus 14, wherein the first fourteen days, during which the moon waxes, signify the Divine Name "The Manifest," and the fourteen days during which it wanes signify the Divine Name "The Hidden." The symbol of the mirror within the key terminology of Ibn Arabi's teachings encompasses an extensive domain of meanings and metaphors, such as existence and beings, perpetual creation, reflection, symmetry, light, and radiance. The mirror is neither the source of light nor the source of the image; rather, its sole function is the reflection of the image of the object placed before it. In the painting as well, such a reading becomes possible: the moon, or rather the mirror, reflects the visage of the Prophet. The Prophet contemplates his own face in the moon. Here the moon is a metaphor for the mirror and not merely a celestial body. Abd al-Rahman Jami, in his hermeneutic interpretation of the Splitting of the Moon, employs the mysteries of the science of letters and numerical symbolism. He considers the full moon analogous to the circular letter Mim with the numerical value of 40, which through the mediation of the Prophet becomes split and transformed into two letters Nun. Since the numerical value of Nun is 50, the two Nuns equal 100. Around the visage of the moon in the painting, the number of stars and luminous celestial forms is precisely 40: namely, 20 stars and 20 luminous spheres in the sky. The Hurufis likewise regard the concept of the equatorial line and symmetry as among the most central aesthetic foundations of their intellectual system. In addition to accepting this miracle, the Hurufis interpreted it with regard to the world of the soul. The Prophet Muhammad perceived the equatorial line upon his own countenance, and this mystery constitutes the event of the Splitting of the Moon. Within this perspective, the anthropomorphic manifestation of the moon forms the central problem of the painting, rather than merely the miraculous splitting of the moon. Consequently, the aforementioned painting possesses aesthetic, imaginal, and transhistorical dimensions more than it recounts an event within the history of religion. The moon and its feminine visage display a dimension of similarity, beauty, and the aesthetics of existence. The symbolic relation between the concepts of the moon, reflection, and specularity, wherein the Prophet beholds his veiled visage openly and manifestly, signifies the concept of the Unity of Being within Ibn Arabi's worldview. The concealment of the Prophet's visage, through the Divine Name "The Hidden," is readable as a perspective of incomparability and the dimension of majesty, while the manifestation of the visage within the moon, through the Divine Name "The Manifest," is readable as a perspective of similarity and the dimension of beauty within Ibn Arabi's discourse. Likewise, the meaningful relation between the Perfect Human and the symbol of the full moon manifested through the symbolic numbers 14 and 28, the concept of the mirror and perpetual creation, the concept of the equatorial line and the aesthetic principle of symmetry and perfection, and



the numerical interpretation of the Hurufis through the use of the numerical value of Nun, the crescent of the bifurcated moon equal to 50, in relation to the Perfect Human, are among the most important meanings readable within this painting.

References

- Ibn Arabi, Muhyiddin. (2006). *Fusus al-Hikam*, translated by Samad Movahed and Mohammad-Ali Movahed, Tehran: Karnameh. (In persian)
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (2002). (Translation of *Al-Futuhat al-Makkiyya*: Transactions, Chapters 162–188, translated and annotated by Mohammad Khajavi, Tehran: Mowla. (In persian).
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (1409 AH). *Al-Futuhat al-Makkiyya* (4 volumes), Beirut: Dar Sader. (In persian)
- Ibn Arabi, Abu Abdullah Muhyi al-Din Muhammad ibn Ali. (1983). *Futuh al-Makkiyya fi Ma'rifat al-Asrar al-Malikiyya wa al-Malakiyya*, edited by Othman Yahya, Cairo: Al-Maktaba al-Arabiyya. (In persian)
- Ibn Arabi, Abu Abdullah Muhyi al-Din Muhammad ibn Ali (1998). *Futuh al-Makkiyya fi Ma'rifat al-Asrar al-Malikiyya wa al-Malakiyya*, Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. (In persian)
- Aslvar, Fatih. (2012). *Hurufism*, translated by Davood Vafaei, Tehran: Mowla. (In persian)
- Ahmadi, Babak. (2017). *Creation and Freedom*, Tehran: Markaz. (In persian)
- Uluç, Tahir. (2021). *Mirror, Letter, and Light in the School of Ibn Arabi*, translated by Davood Vafaei, Tehran: Markaz. (In persian)
- Pourakbar, Arash. (2017). *The Falnama of Shah Tahmasp*, Tehran: Academy of Arts. (In persian)
- Chittick, William. (2016). *The Sufi Path of Knowledge from the Perspective of Ibn Arabi*, translated by Mehdi Najafi Afra, Tehran: Jami. (In persian)
- Shayegan, Daryush. (2003). *Hinduism and Islamic Mysticism*, translated by Jamshid Arjmand, Tehran: Farzan. (In persian)
- Shabestari, Mahmoud. (2007). *The Rose Garden of Mystery*, edited by Samad Movahed, Tehran: Tahouri. (In persian)
- Shirazi, Hafez. (1997). *Divan of Hafez Shirazi*, edited by Qasem Ghani, Tehran: Iranian Calligraphers Association Publications. (In persian)
- Shirazi, Rukn al-Din Mas'ud ibn Abdullah. (2016). *Fusus al-Khusus fi Tarjamat al-Fusus*, introduction and critical edition by Hamed Naji, Tehran: Sokhan. (In persian)
- Corbin, Henry. (2012). *Creative Imagination in the Mysticism of Ibn Arabi*, translated by Enshaallah Rahmati, Tehran: Sophia. (In persian)
- Gronadin, Jean. (2012). *Hermeneutics*, translated by Mohammadreza Abolghasemi, Tehran: Mahi. (In persian)
- Lahiji, Shams al-Din Mohammad. (1958). *Commentary on the Rose Garden of Mystery by Shabestari: Interpretation of the Philosophical Poems of Mahmoud Shabestari*, Tehran. (In persian)
- Mazdapour, Katayoun. (2007). *The Burn of the Red Rose*, Tehran: Asatir. (In persian)
- Namvar Motlagh, Bahman. Kongerani, Monizheh. (2015). *Illustrated Dictionary of Iranian Symbols*, Tehran: Soureh Mehr. (In persian)
- Espahram, Davood. (2012). "The Moon and the Perfect Human in the Thought of Ibn Arabi," *Mystical Studies*, no. 16, pp. 27–52. (In persian)
- Eskandari, Zahra. Rahimian, Saeed. Hosseini Shahrudi, Seyed Morteza. (2017). "An Investigation of the Theory of Maya in the Vedas," *Knowledge of Religions*, vol. 8, no. 2,



- pp. 117–132. (In persian)
- Jafari Dehkordi, Nahid. Izadi Dehkordi, Seyedeh Maryam. (2019). “The Symbol and Archetype of the Qadamgah in Eastern History, with Emphasis on the Qadamgah Painting in the Falnama,” *Fine Arts – Visual Arts*, vol. 24, no. 2, pp. 69–80. (In persian)
- Khazaei, Mohammad. (2009). “Tarjoman al-Ashwaq: Symbolism of the Perfect Human in Ibn Arabi,” *Book of the Month: Literature*, vol. 3, no. 141, pp. 21–25. (In persian)
- Saeed, Akhavani. Mahmoudi, Fataneh. (2019). “An Investigation into the Semantic Layers in the Paintings of the Falnama of the Tahmaspi Manuscript through an Iconological Approach,” *Fine Arts – Visual Arts*, vol. 24, no. 3, pp. 47–60. (In persian)
- Shaqlani-Pour, Zahra. Ghazizadeh, Khashayar. Haseli, Parviz. (2018). “Examining the Influence of Shi'i Texts on the Iconography of Imam Ali (PBUH) in the Paintings of the Falnama of Tahmasp,” *Studies in Islamic Art*, vol. 14, no. 32, pp. 97–131. (In persian)
- Saffari Ahmadabad, Somayeh. Baniardalan, Esmaeil. Sharifzadeh, Mohammadreza. Dadashi, Iraj. (2018). “Examining the Concept of Tashbih and Tanzih from the Perspective of Muhyiddin Ibn Arabi and Comparing It with the Space of Iranian Painting (9th and 10th Centuries AH),” *Studies in Islamic Art*, no. 29, pp. 90–114. (In persian)
- Saffari Ahmadabad, Somayeh. Baniardalan, Esmaeil. Sharifzadeh, Mohammadreza. Dadashi, Iraj (2021)“ .(An Investigation of Illuminative Wisdom in the Yusuf Chapter in Relation to the Concept of Imagination in Ibn Arabi,” *Islamic Mysticism*, vol. 17, no. 67, pp. 45–61. (In persian)
- Mohammadian, Abbas. Fazel, Sohrab. Rasouli Goravi, Fakhri. (2012). “The Perfect Human in Jami and Ibn Arabi,” *Research on Issues of Islamic Education*, vol. 20, no. 17, pp. 71–89. (In persian)
- Hashemi Nejad, Alireza. (2010). “The Influence of Mysticism and Sufism on the Transformations of Iranian Calligraphy from the 7th to the 9th Centuries AH,” *Iranian Studies*, no. 17, pp. 263–276. (In persian)
- Schimmel, A. (1985). *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Gruber, Ch. (2019). *The Moon: Voyage Through Time*. Canada: Aga Khan Museum.
- Harmansal, Ö. (2019). “Visualizing the Moon in the Ancient Near East,” in *The Moon: A Voyage Through Time*. Christiane Gruber (ed.). Exhibition Catalogue. Toronto: Aga Khan Museum, pp. 8–14.

خوانش آموزه‌های ابن عربی پیرامون انسان، ماه و آئینه در فالنامه تهماسبی (۹ هـ. ق) (مطالعه موردی: نگاره شق القمر)

محمد کاظم حسنوندا^۱ | محسن کرمی^۲

۱. دانشیار دانشکده هنر دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) (mkh@modares.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری هنرهای اسلامی دانشگاه تربیت مدرس و مدرس گروه هنرهای زیبا، دانشگاه بوغازیچی، ترکیه.

(mohsen.karami@pt.bogazici.edu.tr)

بعد از این روی من و آینه وصف جمال
که در آنجا خیر از جلوه ذاتم دادند
حافظ

چکیده

نگاره شکافته شدن ماه بوسیله پیامبر اسلام ﷺ که برگی از فالنامه تهماسبی (۱۵۵۰) است و هم اکنون در کتابخانه درسیدن آلمان نگهداری می‌شود، در بردارنده نمادهای رنگی، تصویری و عددی ویژه‌ای است که خوانش معانی پنهان این نگاره را شایان می‌سازد. این پژوهش که با روش کیفی و توصیفی - تحلیلی انجام پذیرفته است، به میانجی داده‌های کتابخانه‌ای و با نگاهی تاویلی در پی دستیابی به سازمایه‌های زیباشناختی آموزه‌های ابن عربی و بازتاب نگرش وی از نگاه‌ها به نگاره‌ها است. پیوستگی معنایی انسان کامل و آیینگی، خویشی مفهوم آئینه با ماه، بازتاب معنی ولی در ماه کامل، چهره مادینه ماه و رویه جمالی آفرینش، مفهوم خط استوا و قرینگی در آموزه‌های حروفیه، بازتاب دیالکتیک جمال و جلال، تنزیه و تشبیه، نمادگرایی عدد ۴۰، ۵۰، ۲۸ و ۱۴، تقارن در چهره انسانی ماه بسان یک بنیان و اصل زیباشناختی و... از جمله یافته‌های خوانش این نگاره هستند.

کلیدواژه‌ها: نگارگری، فالنامه شاه تهماسبی، شق القمر، ابن عربی، تاویل، انسان، ماه، آئینه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۰۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳

□ حسنوندا، محمدکاظم؛ کرمی، محسن؛ (۱۴۰۴) خوانش آموزه‌های ابن عربی پیرامون انسان، ماه و آئینه در فالنامه تهماسبی (۹ ق) (مطالعه موردی: نگاره شق القمر)، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۱۱۹-۱۴۶.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.571163.1882>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

درآمد

رویداد شکافته شدن ماه (شق القمر) گذشته از رخداد و روایتی در بستر زمینه های دینی، در گستره و چشم اندازهای گوناگون تاویلی بیان گشته و در نگر بسیاری از اهل عرفان، رویه ها و سویگان پنهانی را نشانه رفته است. در این میان، محی الدین ابن عربی و گروندگانِ نگرش وی، مانند مولانا، جامی، حروفیه و... از چشم اندازهای ژرف، آفرینشگر و نمادپردازانه ای به آن نگریسته اند. تا جایی که در گستره ی هنرهای دیداری، مانند نگارگری نیز این رویداد با نیروی تخیل و انگارش همراه گشته و افزون بر بود آغازین رویداد (شکافته شدن ماه)، نمودی گوناگون و بس زیباشناختی یافت است.

فالنامه شاه تهماسبی در روزگار صفوی (۹۸۴ ه.ق) که در بردارنده ی نگاره هایی با مایه های گوناگون اسطوره ای و دینی است، بسان یک میانجی برای پیشگویی و تقال با تصویر بکار می رفته است که یکی از نگاره های آن، رویداد شکافته شدن ماه بدست پیامبر اسلام ﷺ است. این فالنامه که از دست نخورده ترین فالنامه های دردست است، دارای ۵۱ برگ است که اندازه این برگه ها از ۴۸/۳۶/۵ سانت تا ۶۶/۵. ۴۸ سانت دیده می شود و در کتابخانه دِردسِلین^۱ آلمان نگهداری می شود. (پوراکیبر، ۲۴، ص. ۱۳۹۶) برگه های این فالنامه از دو برگ روبروی هم سامان یافته که سوی راست، نگاره ها و سوی چپ، تعبیر آن به گونه متن نوشتاری است. از آنجا که کارکرد فالنامه، یک میانجی برای پیشگویی است، از اینرو نگاره ها را نیز می توان بسان متن تصویری در نگر آورد که نیازمند به تاویل یا هرمنوتیک^۲ هستند که همین امر برخوردی هرمنوتیکی با نگاره را شایان می سازد. چرا که هنر، خود یک میانجی است. تصویر، خود یک میانجی است و نیازمند پرده برداشتن از لایه های گوناگون معنایی است. هرمنوتیک یا تاویل، فارغ از گونه های سنتی یا مدرن آن، باورمندی به فراتر از معنای بیرونی و آشکار رفتن، سفر در لایه های معنایی پنهان در متن است. (احمدی، ۴، ص. ۱۳۹۶) و (گرونن، ۱۳۹۱، ص. ۱۴)

نخستین مفهومی که در برخورد با این عنوان در آگاهی بیدار می شود، مفهوم زمان و دگردیسی آن در زمینه و گستره های نوشتاری و نگاره ای است. ما با رویدادی روبرویم که در زمانی تاریخی یا مینوی (انفسی) روی داده است. باید یادآور شویم که مسلمانان جهان بسیار کوشیده اند تا شکافته شدن ماه به دست پیامبر اسلام ﷺ را با دانش ستاره شناسی و سرانجام با روش های دانش پسند، خردپذیر نشان دهند. در این نوشتار هرگز برآن نیستیم که دلواپس درستی یا نادرستی دانش نگر آن رویداد باشیم. بلکه

1. Dresden Library

2. Hermeneutics



نگاهمان تاویلی خواهد بود و خواهیم تا دریابیم که اگر از چشم انداز ابن عربی و آموزه‌های او به این نگاره بنگریم، چه لایه‌های معنایی پنهان و در کنج نشسته، خود را آشکار می‌کند؟ از اینرو نگرش ما فراز رونده^۱ و در گستره تاویل و خیال خواهد بود. دگردیسی زمان نوشتاری به زمان نگاره‌ای را شاید بتوان در چهار گردش بیان داشت: زمینه نخست رویدادی است که همراهان پیامبر اسلام ﷺ آن را دیده‌اند و روایتی تاریخی یا مینوی (انفسی) شمرده می‌شود. زمینه دوم، آشکارگی نوشتار دینی و قرآنی در سیمای سوره قمر است که از پیشگویی سخن می‌گوید. زمینه سوم، بازتاب نوشتار بسان متن تصویری در انگاره^۲ هنرمند یا هنرمندان روزگار صفوی که آفرینشگر این نگاره‌اند می‌تواند باشد. زمان و زمینه چهارم، همانا ماییم که خواهان معنا کاوی و رمزگشایی از این متن نگاره‌ای (تصویری) هستیم. مایی که در روزگار کنونی و بافق‌های معنایی کنونی می‌خواهیم به درون متن نگاره‌ای رخنه کنیم. در این فرآیند، از یک پیام پیشگویانه، قدرت نمایانه و معجزگرایانه به نگرشی زیباشناختی و جمال‌شناختی رهنمون گشته‌ایم. به گونه‌ای که نگرش زیباشناختی در این نگاره، سایه گسترده خود را بر سویه قدرت نمایانه (رویه جلالی هستی) انداخته است و همین ارزش هرمنوتیک و تاویل را روشن می‌سازد. در این دگردیسی زمانی، گویا از رویدادی تاریخی که در سرزمین و جغرافیایی ویژه رخ داده است و بازتابش را در متن مقدس قرآن می‌بینیم، فراتر رفته و بافق‌های معنایی ایرانی و سویگان انگارشی (خیالی) هنرمند یا گروه هنرمندان روزگار صفوی همراه گشته و آمیزشی از افق‌ها روی داده است.

ابن عربی بسان عارفی که در نگاهش، جهان انگاره‌ها (خیال)، رده‌ی دل (مقام قلب) و تاویل هستی، پراج و شایان است؛ جریان پرشوری را در تاویل نمادهای عددی، حروفی، شکل و... سبب شده است که از جمله نمادها و رموز عددی (مانند ۱۴ و ۲۸)، انسان کامل، ماه، آئینه را در بر می‌گیرد. همچنین دوگان^۳‌های ظاهرو باطن، جمال و جلال، تشبیه و تنزیه در آموزه‌های او بسیار گسترش یافته که بدان خواهیم پرداخت.

پیشینه پژوهش

در نوشتار وابسته به کتاب‌ها: آرش پوراکبر، نسخه کامل «فالنامه شاه تهماسبی» را تصحیح نموده و بر آن تعلیقه نوشته است. در زمینه‌ی آموزه‌ها و نگرش ابن عربی، کتاب «آئینه، حرف، نور در مکتب

1. Transcendental
2. Imagination
3. Dialectic

ابن عربی» از ظاهر اولوچ دربردارنده داده های فراگیری است. فاتح اسلو ار در «حروفیه» به بازگویی باورهای حروفیان بر پایه منابع دست اول پرداخته است. همچنین هانری کربن در کتاب «تخیل خلاق در عرفان ابن عربی» نگاهی به آموزه های ابن عربی داشته است. در زمینه مقالات نیز می توان به: «واکاوی لایه های معنایی در نگاره های فالنامه نسخه طهماسبی با رویکرد آیکونولوژی» از سعید اخوانی و فتانه محمودی و «نماد و نمون قدمگاه در تاریخ شرق، با تأکید بر نگاره قدمگاه فالنامه تهماسبی» از ناهید جعفری دهکردی و سیده مریم ایزدی دهکردی اشاره کرد که به بررسی، واکاوی معانی و شمایل شناسی نگاره ها در فالنامه تهماسبی پرداخته اند. درگستره ی چشم انداز شیعی این فالنامه نیز کاری با عنوان «بررسی تاثیر متون شیعی بر شمایل نگاری از امام علی علیه السلام در نگاره های فالنامه تهماسبی» از زهرا شاقلائی پور، خشایار قاضی زاده و پرویز حاصلی دیده می شود. داوود اسپرهم نیز در نگاهی به نقش اعداد و رموز حروف نگاهی به اندیشه ابن عربی در: «انسان کامل در اندیشه ابن عربی» داشته است که بخشی از پیشینه پژوهش هستند.

پرسش های پژوهش

- چگونه می توان با چشم انداز نگاه ابن عربی پیرامون انسان، ماه و آینه نگاره شکافته شدن ماه را در فالنامه تهماسبی تاویل نمود؟
- چگونه می توان با تاویل این نگاره از نگاه ابن عربی، به مفاهیم و ترازمندی های زیباشناختی دست یافت؟

جایگاه خیال و تاویل در نگاه ابن عربی

برای راه یافتن به جستار کنونی، درآغاز باید زمینه های هرمنوتیکی نگارشی و دیداری نگاره (تصویر) را دریافت. بدین گونه که زمینه نوشتاری رخداد شکافته شدن ماه، به سویگان دیداری و انگارشی^۱ دگرسان می گردد. و افزون براین، برخی مایه های ایرانی و وابسته به نگاه شیعی روزگار صفوی نیز بدان پیوند می یابد. اگر بخواهیم کمی واقع بین هم باشیم باید پسند، درون یابی و شهود فردی هنرمند یا هنرمندان این فالنامه را نیز در شیوه نمایش این نگاره کارگر بدانیم. بنابراین، گویا ما ناگزیر از پذیرش آمیزش افق ها خواهیم بود. افق های معنا داری که لایه لایه و در درازای زمان انباشته گشته اند و پرده هایی که پی درپی باید کنارزده شوند تا راستی از مستوری برون آید. اما اگر بخواهیم با چشم انداز و نگرش ابن عربی بدین نگاره بنگریم؛ گرچه همه ی دلواپسی ما پایبندی و در نگر آوردن خاستگاه ها و شیوه ی برخورد وی خواهد



بود، اما دورنگه داشتن نگاه فردی و ادراک دورنی ما نیز ادعایی گزاف خواهد بود.

در نگاه هستی‌شناختی^۱ ابن عربی، جهان میانین یا جهان انگاره‌ها (خیال) از جایگاهی والا برخوردار است که از همین نگر می‌توان به جایگاه ارجمند قلب، نمادهای آئینه، بازتاب، ماه و انسان کامل نزد وی پی برد. جهان خیال نزد او، میانه‌ای است که بودن و نبودن را از هم جدا کرده و بهمان سان، نه موجود است و نه معدوم... و باور دارد که خیال، بسان پلی است که دوگانه‌های وجود و عدم، معلوم و مجهول، منفی و مثبت را که ضد هم اند و بهمان نسبت از یکدیگر دور می‌باشند را پیوند می‌دهد. (حکمت، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۵-۱۵۹)

هنگامی مفهوم و ارزش نماد و تاویل نزد ابن عربی آشکار می‌شود که او سراسر زندگی را خواب می‌داند و از آنجا که راستی‌ها در خواب، بسان نماد خود را نمایان می‌سازند ناگزیر به تاویل و ترجمان خواهیم بود. (ابن عربی، ۴۵۳، ص. ۱۳۸۳) و (شیرازی، ۷۳۴، ص. ۱۳۹۵) هانری کربن^۲، خیال بودن عالم و نیاز به تاویل را در مفهوم خلق جدید یا خلق مدام^۳ می‌جوید و باور دارد که از آنجا که خیال موجود است تاویل هم موجود است. از آنجا که تاویل موجود است، رمز پردازی هم موجود است و از آنجا که رمز پردازی موجود است، موجودات دو ساحت دارند. (کربن، ۱۳۹۰، ص. ۳۱ و ۳۱۲) اینجا مفهوم خلق مدام و مایا^۴ در آیین هندو، پهلو به پهلو می‌توانند گام بردارند. چرا که مایا نیز مفهومی است که در آن «هستی» برای اینکه بتواند از یگانگی به بسیارگانی بگراید، «هستی» میانه‌ای می‌باید که به یاری آن این دگرگونی رخ دهد. زیرا مایا، پرده و پوششی است که بین آفریننده و آفریده‌ها سایه می‌افکند و با انگیزه‌ی بسیاری راستی‌های درون و برون، ناراستی را با راستی همراه می‌کند. از اینرو برهمن^۵ از سویه بی‌مانندی (تنزیه) به درآمده و به همه‌ی ویژگی‌ها، همانند (تشبیه) می‌گردد. زیرا جهان، انگارش و خیال برهمن است. آموزه مایا بعنوان نظریه‌ی ای درباب کیفیت خلق، در الهیات هندو مطرح است. براساس این نظریه، جهان تجلی و خیال برهمن است. (اسکندری و دیگران، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۰-۱۲۲) براین اساس، در نگاه ابن عربی مفهوم خیال با مفهوم راستین هنر گره می‌خورد. چراکه هنر، خیال و مایا هر سه جایگهی میانین در افق هستی‌شناسی او دارند. هنر راستین از این چشم‌انداز، نمادگون است و نیاز به تاویل دارد.

1. Ontological
2. Henri Corbin
3. Permanent Creation
4. Maya
5. Brahman

تجزیه و تحلیل مفاهیم دیالکتیکی در اندیشه ابن عربی

۱. تشبیه و تنزیه

رویاری ما با این نگاره (شق القمر) و نیز با نگاه ابن عربی، از مفاهیم دیالکتیکی کلیدواژگان خود وی آغاز خواهد شد که در زمینه هایی مانند: هستی - نیستی، تشبیه - تنزیه، فنا - بقا، ظاهر - باطن، جمال - جلال و... خود را نمایان می سازد. اما نخستین مفهومی که می توان در گستره ی اندیشه ابن عربی در پیوند با هنر پیش کشید، دیالکتیک همانندی (تشبیه) و بی ماندی (تنزیه) و پس از آن جمال و جلال است. چرا که آن چیزی که او «صورتگری» می نامد، با مفهوم تشبیه پیوستگی دارد. (حکمت، ۳۹، ص. ۱۳۸۳) در نگاه وی، یکی از ویژگی های ارجمند اسلام این است که نگاه تشبیهی و تنزیهی در آن به میانه دیده می شوند. در این زمینه ویلیام چیتیک^۱ باور دارد «در دیدگاه ابن عربی، خداوند خود را مقید به تحولات می سازد تا بندگان را به این معرفت که حقیقت او نامتناهی است، رهنمون سازد. چیزی که نامتناهی است، تقید نمی پذیرد و تحولات را از صورتی به صورتی دیگر پذیراست... لذا تحول از صورتی به صورت دیگر، برای بنده موجب معرفتی می شود که قبلا فاقد آن بوده است. پس بزرگترین ریاضت بنده صاحب این معرفت آن است که حق را در هیچ صورتی نفی و انکار نکند و به عبارت دیگر قائل به تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه شود». (چیتیک، ۳۲۷، ص. ۱۳۹۵) در نگاه ابن عربی تشبیه و تنزیه دو روی یک سکه هستند و یکی بدون آن یکی کامل نمی شود و این مفهوم به شیواترین سخن در قرآن بیان گردیده است. اساس عقیده ابن عربی در خصوص تشبیه و تنزیه این است که در عرصه ی هستی بیش از یک حقیقت واحد وجود ندارد و اگر حق را در مقام تنزیه و مرتبه ذات لحاظ کنیم، به اسم باطن، در حالت فرقان که مرتبه مطلق خداوند است توجه کرده ایم. و از وجه دیگر حق را در مرتبه تشبیه و مرتبه جلوه گری اسماء و صفات او در صور موجودات بنگریم به اسم ظاهر نظر افکننده ایم. (بنی اردلان و دیگران، ۱۰۶، ص. ۱۳۹۷) ابن عربی مساله تشبیه و تنزیه را با مثال نور و تابش آن به شیشه ای رنگی توجیه می کند. نور در مرحله بعد، رنگ شیشه را کسب می کند و بازتاب می یابد. این امر به شیشه ای بارنگهای گوناگون می ماند. نور به آن می تابد و به دلیل وجود رنگ های گوناگون در اعیان موجود در شیشه، پرتوهای نورانی با رنگهای گوناگون در سطح آن گسترش می یابد. ما می دانیم که نور با هیچ یک از رنگ های فوق رنگ آمیزی نشده است. باین حال آدمی حس می کند که نور را با رنگ های گوناگون مشاهده می کند... نور یادشده در ذات خود متعالی از پذیرش رنگ ها است. (اولوچ، ۲۸۰، ص. ۱۳۹۹) در

1. William C. Chittick



نگاره یادشده (تصویر ۲) با نیروی خیال و روش نمادپردازی، نگاه تشبیهی و تنزیهی ریزبینانه ای میان سیمای پوشیده پیامبر ﷺ و سیمای ماه به چشم می‌خورد و آن پوشیده شدن چهره ی آشکار یک انسان و پدیدار شدن چهره ای انسانی در سیمای ماه است. این نسبت وارونه ی جهان پدیداری و جهان هنر است که در آن خیال فرمانروایی می‌کند. بدین گونه که انسانی که در جهان واقعی ما دارای چهره است، دارای پوشش شده و جرم آسمانی (ماه) که در جهان ما بی چهره است، چهره ای انسانی بخود می‌گیرد. توگویی، پیامبر چهره خود را در آئینه ماه می‌بیند و ماه بازتاب دهنده چهره اوست. اما چرا ماه سیمایی زنانه دارد؟ و این گفتگوی میان دو سیما در بخش های پسین نوشتار واکاوی خواهد شد.

۲. جلال و جمال

با نگاهی هستی شناسانه به مفهوم کلمه، می‌توان دری به سوی گفتگو با خیال و بدن مند شدن کلمه به میانجی تجلی و پدیداری گشود. دری که بر پاشنه هستی - نیستی، نور - تاریکی، مستوری - پیدایی می‌چرخد. این دوگان ها در عرفان اسلامی، خود را با نمود جلال و جمال نشان می‌دهد. و پیش از آن باید آن ها را در زیر پوشش مفهوم «کلمه» در اسلام جست. چرا که در جهان بینی ابن عربی، نور تمثیلی از مفهوم هستی (وجود)، کلمه و همتا با آن دانسته می‌شود. به عبارتی جایگاه تجلی در عرفان ابن عربی به واسطه تمثیل نور معین می‌شود. (بنی اردلان و دیگران، ۱۴۰۰، ص. ۴۹) ابن عربی در بسیاری از موارد نور را با وجود و ظلمت را با عدم یکسان می‌داند. (اولوج، ۱۴۰۰، ص. ۲۶۹) شاید واکاوی معنای جلال و جمال با پیگیری این گفته پرآوازه آغاز شود: «پاک است خدایی که پیداست در پنهانی خود و پنهان است در پیدایی خود». (لاهیجی، ۱۳۳۷، ص. ۵۵۷) چگونه هستی در یک دم، هم می‌تواند پنهان و هم پیدا باشد؟ این ویژگی در عرفان با دو اصطلاح شب روشن و روز تاریک یاد شده است. دارا شکوه به سه گونه نور شناخته شده باور دارد: اگر به صفت جلال ظاهر شود یا به رنگ آفتاب است یا به رنگ یاقوت یا به رنگ آتش. اگر به صفت جمال ظاهر شود، یا به رنگ ماه است یا نقره و یا به رنگ مروارید و آب. اگر به صفت نورذات ظاهر شود، منزه است از صفات. آنرا جز اولیا خدا در نمی‌یابند. (شایگان، ۱۳۹۰، ص. ۲۵۰) هستی مطلق، خود را با زیاد آشکار ساختن، پنهان می‌سازد و خود را در تاریکی های جلال می‌پوشاند. هرآنچه صفت جمال انگاشته شود، اگر بسیار تشدید شود، صفت جلال خواهد شد. این همان است که آشکارگر روز تاریک است. در برابر شب روشن جلال که جمال را در خود پوشیده دارد، روز تاریک جمال قرار می‌گیرد که جلال را در خود پوشانده است. (همان، ص. ۱۴۷ و ۱۵۸)

ابن عربی از نوعی تجلی با نام تجلی جلال و جمال نام می‌برد و بیان می‌کند که تجلی جلال و جمال

الهی به قلب بنده اثر هیبت می‌بخشد. لازمه تجلی جمالی لطف و رحمت و قرب به حق است. در مقابل، تجلی جلالی وجود دارد که موجب قهر و غضب و دوری است. اما این دو تجلی در التزام با یکدیگر، وبه اصطلاح لازم و ملزومند؛ یعنی جلال لازمه جمال بوده، جمال در جلال قرار گرفته است. تجلی جلال در دنیا و برزخ و قیامت است و تجلی جلال در بهشت وجود ندارد. ابن عربی در باب دویست و چهلم فتوحات مکیه اشاره می‌کند که تجلی جمال در قلب حالت انس ایجاد می‌کند. (ابن عربی، ۱۳۸۴، ص. ۵۷۳-۵۷۵)

در نگاره شق القمر نیز سیمای پوشیده و مستور پیامبر ﷺ نمودگر جلال و تنزیه و سیمای چهره مند ماه نیز رویه جمال و تشبیه را یادآور است. آشکارگی دورویه از صفات خداوند که بی‌همدیگر نیستند و براستی هردو از یک سرچشمه جاری گشته اند و تنها بازتاب آینه وار ماه است که تصویر را به دوگونه پوشیده و پدیدار نشان می‌دهد. و این از ویژگی های خیال است. چرا که با بی میلی به صورتگری در اسلام، پیامبر ﷺ ما را به سوی تصور و خیال فراخوانده است. خیال همان میانجی هستی شناختی است. (حکمت، ۳۹، ص. ۱۳۸۳)

۳. ماه و انسان کامل نزد ابن عربی

ماه در میان ایرانیان نمادی زنانه است و خورشید نیرویی نرینه انگاشته می‌شود. چنانچه برعکس، ماه در میان اعراب و سرزمین های میان رودان نیرویی نرینه و خورشید مادینه انگاشته می‌شود. در نگاره یاد شده با رخدادی روبرویم که با فرهنگ مسلمانان و نگرشی عربی پیوند دارد ولی نگارگر یا کارگاه نگارگری فالنامه تهماسبی، رویه ای ایرانی برای چهره ماه برگزیده است. ماه در جهان اسطوره های ایرانی وابسته به گیاه هوم، عنصر آب، آناهیتا، باروری و تندرستی است. رنگ سبز بدان وابسته است و با فرشته خرداد و گل نرگس مناسبت دارد. (مزدپور، ۱۳۸۶، ص. ۳۳) نزد پیشینیان، ماه مظهر باران، رستنی ها و جانوران و منبع باروری بوده است. در دین زردشت، ماه نام ایزدی است که یشت هفتم (ماه یشت) به آن اختصاص یافته است و در آن از روشنی ماه به تجلی نیروهای فره تعبیر شده است که امشاسپندان آن نور مقدس را بر زمین گسترانده اند. از آنجا که ماه نور خود را از خورشید دریافت می‌کند و نور و روشنی مظهر اورمزد است، بخشی از نیروی تطهیر خورشید در شب به ماه واگذار می‌شود... ماه نمادزیبایی و روشنایی است. رواج نام هایی مانند ماهرو، ماهرخ، مهوش و دیگر... که در آنها چهره به ماه همانند شده است، تأکیدی براین مسئله به شمار می‌آید. در شعر و ادب ایران نیز ماه به نمادی از معشوق زیبا رو و چهره ی او تبدیل شده و ماه تمام به صورت درخشان یار همانند گشته است. (نامورمطلق، کنگرانی،



در نگاره شق القمر، ماه رویه ای مادینه و ایرانی به خود می‌گیرد و سویه ای جمالی را از چهره پیامبر ﷺ باز می‌تاباند که چه بسا می‌توان گفت از رخدادی رسمی که در نوشته های مقدس به گونه قدرت نمایی و معجزه بیان شده، دور گشته است. در آموزه های ابن عربی، مفهوم انسان کامل، بسیار گسترده می‌شود و با تمثیل آئینه، بازتاب، قلب و ماه گره خورده است. اگر خورشید را والاترین و کاملترین نماد روشنایی (حق) بدانیم، آنگاه می‌توان ماه را بهترین نماد انسان کامل دانست. او خود بیان می‌دارد: «فظهر الشمس فی مراه القمر، ظهور الحق فی الحق فی خلق ان النور اسم من اسماء الله فظهر باسمه النور». (فتوحات، ج. ۱، ص. ۶۴۲) و (خزایی، ۲۴، ص. ۱۳۸۸) ماه جانشین خورشید در ظلمت شب است و انسان کامل نیز در ظلمت طبیعت با استضاءه از نور ذات الهی، جهان محسوس و ظلمانی را روشن می‌سازد. پس ماه وجود انسان کامل و خلیفه خورشید ذات احدیت است و آدمی به نور او روشن بوده و ظلمت جهان مادی را در شب تاریک هستی روشن می‌سازد. (اسپرهم، ۱۳۹۱، ص. ۲۸-۳۰) این پیوند نور و حقیقت محمدیه در تمثیل ماه آشکار می‌گردد. چنانچه در آموزه های ابن عربی با عدد ۲۸ و نمادها و رمز هایی نیز همراه می‌گردد. او خود می‌گوید: «بدان که منظور از ماه، (شهر) در اینجا به اعتبار حقیقی خود، عبدکامل است. مراد حق تعالی از ماه و حرکت آن، ماهی که خداوند آن را نور قرار داده است و یکی از اسم های خود را بدان بخشیده است، لابد همان عبد کامل است نه جرم ماه. پس ماه از حیث جرم، خود مظهري از مظاهر حق در اسم النور است». (ابن عربی، ج. ۱، ص. ۶۱۳) در ذهن و زبان ابن عربی، بازخوانی ماه به انسان کامل و روشن ساختن اشتراکات صوری و معنوی آن از حد تشبیه و استعاره فراتر رفته و گونه ای هم ذات پنداری بین آن دو را رقم زده است. این هم ذات پنداری ماه بعنوان انسان کامل، ابتدا مرهون عدد رمزی ۲۸ است. ابن عربی منازل ۲۸ گانه ماه را به منازل سیرانسانی بازخوانی کرده است: ۱- اینکه حیات و نشئه انسانی از ۴ آمیزه است. ۲- از سوی دیگر، انسان از ۷ ویژگی عمده (حیات، علم، اراده، قدرت، کلام، سمع، بصر) تطابق عام انسانی باعالم الهی از همین نسبت آشکار است ترکیب یافته است. (در بعضی متون از ۴ و ۷ یاد شده است) ماه ۲۸ منزل دارد و آن رقم ۲۸ از ضرب ۴ و ۷ تشکیل شده است. (اسپرهم، ۱۳۹۱، ص. ۲۸-۳۰) عدد ۱۴ تعداد حروف فواتح السور است. ۲۸ حرف عربی نیز از ۱۴ حرف قمری و ۱۴ حرف شمسی تشکیل شده است. رقم ۲۸ در شئون ظاهری و باطنی انسان در این موارد دیده می‌شود: تعداد مهره های ستون فقرات آدمی ۲۵۸ عدد است که ۱۴ عدد آن در بخش عمودی فوقانی و ۱۴ عدد آن در بخش عمودی تحتانی است. همچنین استخوانهای پهلوی بسیاری از آنان ۱۴ است و تعداد مفاصل انگشتان و دست ها، در هر دستی ۱۴ تا

است. دندانها نیز در فک بالا و پایین هرکدام از ۱۴ دندان ترکیب یافته است. (همان، ص. ۴۲)

در نگاره یاد شده، چهره ی دو نیم گشته ی ماه کامل نیز برابر با ۱۴+۱۴ است که چهارده روز نخست که ماه پُر می شود، نمودگر اسم الظاهر و چهارده روزی که کاسته می گردد نمودگر اسم الباطن است. ماه که در شب و به میانجی خورشید، نوربخش است بازتاب گر انسان کامل (پیامبر ﷺ) شده است و شب جهان را نورانی می کند. ابن عربی می خواهد بگوید که انسان سمت تاریکی حرکت می کند. یعنی تاریخ انسانی و بشری را تاریخی می داند که از نورو روشنایی آغاز شده و به سوی تاریکی حرکت می کند. ابتدای تاریخ انسان روز بوده است و انتهای تاریخ انسان شب است و پیامبر بعنوان خاتم پیامبران در آغاز شب تاریخ ظهور کرده است. در نتیجه اگر قرار است انسان به خلاقیت هنری، که اوج فعالیت انسانی است دست بزند باید کاری را انجام دهد که متناسب این وضعیت وجودی انسان در تاریخ است. (حکمت، ۳۸، ص. ۱۳۸۳) روزگار هنرهای تجسمی با ورود پیامبر اسلام پایان یافته زیرا آرام آرام وارد شب تاریخ می شویم. رفته رفته انسان کامل بسان خورشید این عالم، از میان ما غایب و پنهان می شود و تبدیل به ولایت می شود. (همان، ص. ۳۹)

از سویی چهره زنانه ماه در برابر سیمای پیامبر به گونه ای تنزیهی و استعاری، نمودگر ولایت نیز می تواند باشد. ولایت ماه در کنار نبوت خورشید. شبستری با زبان شعر، چنین باروی را بیان می دارد:

| | |
|----------------------------|--------------------------------|
| نبی چون آفتاب آمد، ولی ماه | مقابل گردد اندر «لی مع الله» |
| نبوت در کمال خویش صافی است | ولایت اندر او پیدا نه مخفی است |
| ولایت در ولی پوشیده باید | ولی اندر نبی پیدا نماید |

(شبستری، ۱۳۶۸، ص. ۸۰)

از چشم اندازی دگر می توان چنین خوانش نمود که پیامبر در سیمای زنانه ماه، سویه جمالی خداوند را می نگرد. سویه ای که ماه به چهره او باز می تاباند. گویا، این نگاره بیش از آنکه راوی رخدادی معجزگرانه و قدرت نمایانه باشد، بعدی زیباشناختی از آشکارگی هستی را نشانه رفته است. با دیدن چهره کاملاً متقارن ماه و سیمای زنانه اش، چنین ادعایی خرد پذیر می نماید. (تصویر ۳)

۴. نماد آئینه

نماد یا تمثیل آئینه در کلیدواژگان آموزه های ابن عربی از پیچیدگی ها و همزمان از ریزبینی هایی شگرف حکایت می کند. تمثیلی که پهنه ی گسترده ای از معنا و استعاره را همانند: وجود و موجودات، خلق مدام، مفهوم بازتاب، قرینگی، نور و تابش و... را دربر می گیرد. ابن عربی در مباحث مربوط به جهان و خدا و انسان، عموماً از نماد آئینه استفاده می کند و به طور خاص نیز برای اشاره به پیچیدگی و



شگفتی روابط مذکور از نمونه آئینه بهره می‌برد. -خدا خلق می‌کند چون خلق کردن از ملزومات خدا بودن است. ممکن نیز به دلیل ذات و طبیعت ممکن بودن، خلق شدن را می‌پذیرد. این معنا در نماد آئینه وضوح بیشتری می‌یابد. به این ترتیب که فرد در مقابل آئینه، قادر به ممانعت از تصویری نیست که در آئینه دیده می‌شود و آئینه نیز قادر به نشان ندادن تصویر فرد مذکور نیست. این عربی اصولاً نماد آئینه و شیشه شفاف را چکیده معرفت شناسی عرفانی قرار داده است زیرا آئینه و شیشه در این موضوع نقش کاملاً انفعالی دارند. آئینه نه منبع نور است و نه منبع تصویر، تنها کاری که می‌کند بازتاب تصویری است که در برابرش قرار دارد. (اولوچ، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۲ و ۱۲۱ و ۱۷۷) نماد آئینه را می‌توان با سه گونه پیوند معنایی بیان داشت: ۱- تا آئینه نباشد تصویری در کار نخواهد بود. ۲- آئینه و تصویر و صاحب تصویر یکسان نیستند. شخص و تصویر او البته کاملاً هم متفاوت از یکدیگر نیستند. ارتباط بین آن دو، ارتباط نه این/نه آن و هم این و هم آن است. ۳- آئینه بدون هیچ تصویری نیز به آئینه بودن خود ادامه می‌دهد و موجودیت اش وابسته به تصویر نیست. لیک وصف آئینه بودن آئینه در صورتی به کمال می‌رسد که کارکرد آئینه بودن را بجا می‌آورد. به سخن دیگر، آئینه با تصاویری که در سطحش نمایان می‌شود کمال می‌یابد. (همان، ص. ۱۲۴-۱۲۵)

این امر شبیه ظهور (حدوث) صورت جسمی در آئینه است. وقتی کسی به آئینه نگاه می‌کند، گویی با نگاه خود، صورتی را در آئینه ایجاد می‌کند (ابداع). مساله این است که به محض نگاه کردن به آئینه، تصویر ایجاد می‌شود. گویی ما نیز در حال استفاده از کلمه گُن هستیم. لذا خود به آئینه که می‌نگرد، بی‌درنگ تصویر خویش را در آن ادراک می‌کند. (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج. ۴، ص. ۳۱۷) آئینه برای نشان دادن آئینه‌گی خود نیازمند تصاویری است تا بازتابشان دهد. ابن عربی می‌گوید: تصویر در آئینه نیز تویی، گاه بصورت فرشته، گاه فلک، گاه انسان، و گاه اسب است. (اولوچ، ۱۴۰۰، ص. ۱۲۹) در نگاره نیز چنین خوانشی امکان‌پذیر است که ماه یا همان آئینه در حال بازتابانیدن چهره پیامبر ﷺ است. پیامبر، چهره خود را در ماه نظاره می‌کند. و همانند شخصی که در برابر آئینه می‌ایستد، بی‌درنگ خود را در آن می‌نگرد. ماه اینجا استعاره‌ای از آئینه است و تنها جرمی آسمانی نیست. قرص و تکامل ماه، اشاره به انسان کامل دارد که در آئینه خود را می‌نگرد. آئینه‌ای که نمی‌توان ادعا کرد که تصویر بازتابیده از آن، خود شخص است و با نگاهی تنزیهی، چهره شخص پوشانده شده است. ولی ماه با نگاهی تشبیهی چهره مند می‌شود که باز هم نمی‌توان ادعا کرد چهره موجود در ماه (آئینه) همان پیامبر ﷺ نیست. با اتکا به مجموعه نظرات شیخ درباره هستی، می‌توان حدس زد که او معتقد است خدا و ممکنات در

مثال مذکور، جهات ظاهری و باطنی خدا را به صورت رفت و برگشت یا ارجاعی بازتاب می‌دهند. اگر خدا را با صفت (ظاهر) تصور کنیم، ممکنات آئینه و خدا صورت‌هایی خواهد بود که بر سطح آئینه تجلی می‌کنند و اگر خدا را با صفت باطن تصور کنیم لیکن الگوی دوم که خدا در آن آئینه است و ممکنات صورت خواهند بود. ابن عربی هر دو الگو را از جهتی به حقیقت نزدیک می‌داند. لیکن الگوی دوم که خدا در آن صورت است و ممکنات آئینه اند، به نظر ما با اصل و اساس نظریه وحدت وجود تناسب بیشتری دارد. (همان، ص. ۱۲۶)

۵. نگرش برخی از پیروان ابن عربی پیرامون شق القمر

پس از ابن عربی، شماری از پیروان او را می‌توان نام برد که متأثر از وی، تاویل‌هایی درباره رخداد شق القمر داشته‌اند. از این نگر، پیگیری رد و نشان آموزه‌های ابن عربی و گسترش و بالیدن آن در سده‌های بعد، بسیار ارزشمند و دربردارنده نگرش‌های تاویلی زیباشناسانه خواهد بود. زیرا درباره زمینه کنونی (رخداد شق القمر) بررسی آرا و چشم اندازه‌های متأثر از ابن عربی راه به جهان معنایی و هرمنوتیکی گسترده‌ای خواهد برد. در این نوشتار به برخی از عارفان متأثر از ابن عربی خواهیم پرداخت. مولانا، عبدالرحمان جامی، فرقه حروفیه از جمله شخصیت‌هایی بوده‌اند که برخی آموزه‌های ابن عربی را درباره انسان کامل، مفهوم آئینه، وحدت وجود و... را پی گرفته و گسترش داده‌اند. بویژه حروفیه که مناسبات عددی و حروفی را بکار گرفته و مفاهیمی زیباشناختی را هم پیش کشیدند. روی هم رفته، از تفاسیر و تاویل‌هایی که صوفیان و اهل عرفان در زمینه‌ی شکافته شدن ماه داشته‌اند می‌توان بیشتر خوانشی زیباشناختی با افق‌های معنایی گسترده داشت تا صرفاً رخدادی معجزه‌آسا و تاریخی. تخیل اهل تاویل به همراه انگارش‌های نگارگران و هنرمندان، رویه‌ای زیباشناختی، تشبیهی و سوبه‌ای جمالی بدان بخشیده است که در پس آشکارگی و تجلی نشانه‌های پدیداری رنگی، تصویری، شکلی، عددی و هندسی در پی بیان وصف ذات الهی‌اند. چرا که جلال را بدون پوسته و پوششی از جمال نمی‌توان دریافت. اینجا حافظ به بهترین شیوه و در قالب یک بیت مفهوم را پیش کشیده است:

بعد از این روی من و آینه وصف جمال که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند

(حافظ، ۱۴۲، ص. ۱۳۷۶)

۵-۱. عبدالرحمن جامی

جامی در بیشتر نگرش‌های عرفانی خود در زمینه‌ی انسان کامل، پیرو نگاه ابن عربی است و بسیار از او تأثیر پذیرفته است. هم او بر پایه نگاه عارفان حقیقت‌محمديه را مخلوق اول می‌داند که در وجود مقدس پیامبر اسلام آشکارگشته است و به پیرو ابن عربی، پیامبر را انسان کامل دانسته که نخستین مظهر



بیرونی این حقیقت حضرت آدم است. (رسولی گروی، ۸۷، ص. ۱۳۹۱)

جامی در تاویل شق القمر از رموز علم حروف و نمادهای عددی بهره می‌جوید. چنانچه ماه کامل را بسان میم دایره ای، با ارزش عددی ۴۰ می‌داند که به میانجی پیامبر ﷺ این میم شکافته و مانند دو هلال شد. یعنی به دو نون دگرسان گشت. و از آنجا که ارزش عددی نون ۵۰ است. دو نون برابر است با ۱۰۰. که بیشتر از ارزش عددی نخستین ماه (میم/۴۰) است. و گواه می‌آورد که به لطف این معجزه، ماه ارزش خود را افزوده است. (Schimmel, 1985; p. 81) گویا پیوند این رمزپردازی جامی و واقعیت رفتار با هندسه و اعداد و علم حروف در نگاره شق القمر تنها رخدادی ناخواسته نبوده است. چراکه در اطراف چهره ماه، شمار ستارگان و روشنان آسمانی بی‌کم و کاست ۴۰ است. یعنی ۲۰ ستاره و ۲۰ گوی روشن در آسمان. (تصویر ۴) اینچنین می‌توان برداشت نمود که نگارگر افزون بر نگاهی آگاهانه به شمار و اعداد، به مفاهیم زیباشناختی نیز نشانه رفته است و گونه ای تقارن و اندازه را بکارگرفته تا نگاره، از تراز و سنجی زیباشناسانه بهره داشته باشد. این رویداد آگاهانه به چشم می‌آید و تاویل جامی را که ماه را بسان میم و عدد ۴۰ انگاشته است، درست می‌نماید. از سویی عدد ۴۰ عددی است که تکامل را در خود دارد همچنان که قرص ماه، کامل ترین حالت ماه بودن است. و این اشاره ای است به مفهوم انسان کامل.

۲-۵ مولانا

مولانا نیز تاویل هایی از شکافته شدن ماه دارد که نگاهی زیباشناختی و نه تاریخی به این رخداد شمرده می‌شود. آنه ماری شیمیل باور دارد: از آنجا که محمد ﷺ در زبان شعری با خورشید و ماه و روشنایی صبح یکی می‌شود، برای شاعران طبیعی است که خورشید، ماه را دو نیم کند. مولانا می‌گوید: ریشه و شاخه گل سرخ، عرق دوست داشتنی مصطفی است و با قدرت او هلال رُز اکنون به یک ماه کامل تبدیل می‌شود. او باور دارد که کسی که روی ماه را خط کشیده است، چرا باید قلم به دست گیرد؟ یا: کسی که نویسه (کاراکتر) های نوشتاری را روی ماه بوجود می‌آورد آیا چنین مرید قادر به نوشتن نیست؟ (همان، ص. ۸۳ و ۸۴ و ۴۵)

۳-۵. حروفیه

حروفیه بسان شیوه نگاهی هستی شناختی به اعداد و حروف، ادامه گستره ی برخی نگرش های حروفی و عددی ابن عربی بوده است که گاهی خود را در جامه ای شیعی نیز نمودار کرده است. روزگار حروفیه (تیموری) روزگار به اوج رسیدن نگاه حروفی و عددی به هستی است. (هاشمی نژاد، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۶) نگرش

حروفیه پیرامون مفاهیمی چون قرینگی و خط استوا از سنجه‌هایی زیباشناختی بهره دارد که بعدها تبدیل به ترازمندی‌ها و معیارهایی در قلمرو شمایل‌نگاری اسلامی شده است. در این شیوه نگاه به هستی و طبیعت، گونه‌ای بدنمندی نیز دیده می‌شود که پیش از آن سابقه نداشته است. به پیرو مفهوم خط استوا و قرینگی و بی‌درنگ پس از آن می‌توان به مفهوم آئینه و قرینگی اندیشید و در آن ژرف کاوی نمود. که همین مفهوم آئینه (بازتاب - قرینگی - وحدت وجود) پیوند دهنده اندیشه ابن عربی و حروفیه است.

مفهوم خط استوا بسان کانونی‌ترین زمینه‌های زیباشناختی اندیشگاه حروفیه، سویگان گسترده‌ای را از امر طبیعی تا ماورا آن دربر گرفته است. در زمینه رخداد شق القمر، این فرقه از نگاه تاویلی ویژه‌ای بهره گرفته اند که گاهی با زبان شعر بیان نموده اند. آنها خط استوا را خط عمودی می‌دانند که در برخی موجودات با چشم دیده می‌شوند و در برخی دیده نمی‌شوند. این خط با عبور خود از هر چیزی آن را به دو بخش تقسیم می‌کند. فضل الله حروفی می‌گوید: هرچه در عالم ظاهر، در خواب در خیال، در تصور هر چه هست با خط استوا تقسیم گشته است. هیچ چیز را بیرون از خط استوا نمی‌توان تصور کرد. خط استوا افزون بر آدمی، در موجودات دیگر نیز ظهور و بروز دارد. خط استوا در دانه گندم، هسته خرما، دانه خشخاش و برگ نباتات آشکارا نمایان است. در تاج خروس، یال اسب و شاخ کرگدن و بروجود خط استوا دلالت دارد. (اسلوا، ۱۳۹۱، ص. ۲۲۴) اما اهمیت و ارزش خط استوا را در چه می‌دانند؟ تمام اهمیت خط استوا بدین جهت است که ظهور ۳۲ حرف در انسان را نمایان می‌کند. زیرا ۷ خط امی و یا ابی فقط با خط استوا است که ۸ خط می‌شود. مثلاً با عبور خط استوا از روی ۷ خط امی (موی سر، دو ابرو، چهار مژه) فقط خط موی سر به دو بخش تقسیم شده است و ۸ خط حاصل می‌شود. برای آنها خط استوا از چنان ارجی برخوردار است که عدم اطلاع از خط استوا را به معنی عدم شناخت حق تعالی می‌دانند. (همان، ص. ۲۴۵، ۲۴۶)

حروفیان افزون بر پذیرش این معجزه (شق القمر)، آن را با توجه به عالم انفس تاویل کرده اند. حضرت محمد خط استوا را در رخسار خویش مشاهده کرد و این راز، رویداد شق القمر است. این واقعه در شب چهاردهم ماه روی داد. ۱۴ که معادل مجموع ۷ خط امی و ۷ محل آنهاست. عرشی نیز واقعه شق القمر را بدین گونه باز می‌گوید:

آنگاه که حبیب امی، سلطان برو بحر یعنی رسول سید سردار انبیا

گیسوی فرق سر به دو سو باز کرد و ماه در آسمان به اعجاز مصطفی شکافت

(همان، ص. ۳۴۲)

در بیان سویه تشبیهی و خیال‌نگارگر، گفته شد که جرم ماه در نگاره، چهره مند شده است و پیامبر با



چهره پوشیده، خود را در آن می‌نگرد یا ماه، صورت پیامبر را باز می‌تاباند. به دلیل عینیت ذات و صفات، مشاهده کلمات الهی توسط پیامبر در حقیقت مشاهده پروردگار است. حدیثی که در آن گفته می‌شود که خدایتان را می‌بینید همچنان که ماه شب چهارده را می‌بینید. (همان، ص. ۳۴۲) حروفیه میان شکافته شدن ماه و معراج نیز پیوندی ایجاد می‌کنند که با مفهوم خط استوا گره خورده است. میان معجزه‌های شق القمر و معراج نزدیکی وجود دارد. عرش در شعرش بیان می‌دارد:

نمی‌توانست در عرش اعظم تا جمال حق عروج کند

احمد اُمی اگر در آسمان شق القمر نمی‌کرد

(همان، ص. ۳۴۳)

در بیانی دیگر، پیوند مفهوم خط استوا با انسان انگار بودن سیمای ماه در این تاویل دیده می‌شود: پس منظور از شق القمر پیامبر این است که او خط استوا را از صورت آدم عبور داد. به همین دلیل پیامبر نماز اشراق را ۱۲ رکعتی خواند. زیرا خط استوا از ۶ جای صورت انسان عبور می‌کند (موی سر، ابرو، بینی، سیل، زیر لب، چانه) با عبور خط استوا از این مواضع، در چهره انسان ۱۲ خط حاصل می‌شود. (آخرت نامه، سی دی ۲۸) و (محبت نامه الهی سی دی ۹۱) نیز، خویشی آدم و ماه را در راز خط استوا: حکمت دیدار پیامبر با آدم ﷺ در آسمان اول، با فلک قمر بودن آن توجیه می‌شود. در دونیم شدن ماه بوسیله پیامبر ﷺ تاویل این مطلب را آدم ﷺ در عالم مکاشفه بیان کرده است و راز خط استوا در رخسارش را نشان داده است. این مناسبت آدم و قمر است. (همان، ص. ۳۵۰)

در تاویلی دیگر، راز عدد ۵۰ نون با انسان سنجیده می‌شود که به گونه‌ی کنایی هلال ماه (نون) را نشانه رفته است: ابجد نون ۵۰ است. ۲۸ کلمه الهی و ۲۲ نقطه آنها با ۵۰ مساوی اند. آدم نیز ۲۸ حرف نازل شده از آسمان و ۲۲ نقطه آن می‌باشد. (همان، ص. ۴۳۰)

روی هم رفته می‌توان بنا به نگرش‌های تاویلی یادشده بدست حروفیه، نگاره شکافته شدن ماه را چنین خوانش نمود که روایت از یک رویداد زمانمند فراتر رفته و زمانی انفسی و درونی را بازگو می‌کند. چراکه چهره مند شدن ماه (وجه آدم)، پرسمان کانونی نگاره است و نه صرفاً به دونیم شدن معجزه آسای ماه. و این گفته پرآوازه که (خدایتان را می‌بینید همچنان که ماه کامل را) مفهومی است که حروفیه برای رواداری نگاه تشبیهی و صورتگری در تصویرسازی بدان دست یازیدند و پیوستگی یا همانندی ماه و انسان کامل را در آن دیدند که پیامبر در شق القمر، خط استوا را از صورت آن گذرانده است که خود تراز و معیاری برای سنجش امر زیبا در نگارگری می‌تواند باشد. در جایی دگر نیز پیامبر خط استوا را در

رخسار خویش نظاره می کند که در نگاره فالنامه یادشده سیمایی زنانه که با هنر، زیبایی و سویه جمالی پیوند دارد است.

نتیجه گیری

فالنامه شاه تهماسبی در روزگار صفوی (۹۸۴ ه.ق) که در بردارنده ی نگاره هایی با مایه های گوناگون اسطوره ای و دینی است، بسان یک میانجی برای پیشگویی و تفال با تصویر بکار می رفته است که یکی از نگاره های آن، رویداد شکافته شدن ماه بدست پیامبر اسلام ﷺ است. از آنجا که پدیدار تصویر و هنر نیز از نگاه هستی شناختی یک حالت میانگی دارد؛ نیاز به پرده برداشتن از لایه های گوناگون معنایی و ترجمان و تعبیر داشته که چشم انداز هرمنوتیکی ابن عربی و آموزه های گسترش یافته بدست پیروان او در رویارویی باین نگاره، ما را به دستاوردهایی در خوانش معانی پنهان آن رهنمون گشته است.

با در نگر آوردن کلید واژگان آموزه های او مانند: تشبیه و تنزیه، جمال و جلال، انسان کامل، نمادآئینه، ماه، قلب و خیال، به سویگان معنایی گوناگونی دست یافتیم که گمان اینکه نگاه ابن عربی و پیروان آموزه او به اصولی زیباشناختی در شمایل نگاری و خوشنویسی انجامیده باشند را تقویت می کند. چراکه تاویل رموزار جامی پیرامون علم حروف و اعداد در نگاره خوانش پذیر است و مفهوم خط استوای حروفیه نیز در نگاره، با نماد آئینه، ماه، قرینگی و بازتاب گره خورده است و بنیادی زیباشناسانه را برپا ساخته است. از این رو نگاره یادشده بیشتر سویگانی جمالی، زیباشناختی، خیالین و فراتاریخی دارد تا رویدادی بازگوکننده در تاریخ دین.

در نتیجه، برخی از مفاهیم و معانی خوانش پذیر در نگاره شق القمر با چشم انداز ابن عربی چنین می تواند باشد:

- ۱- ماه و چهره زنانه، سویه ای تشبیهی، جمالی و زیباشناختی از هستی را نمایش می دهد. ۲- پیوند نمادین مفهوم ماه، بازتاب و آئینگی که پیامبر چهره پوشیده خود را در آن، به صورت آشکار و عیان می نگرد؛ نمایانگر مفهوم وحدت وجود در نگره ابن عربی است. ۳- پوشیدگی چهره پیامبر ﷺ با اسم الباطن، نگرش تنزیهی و سویه جلالی و از سویی پیدایی چهره در ماه، با اسم الظاهر، نگرش تشبیهی و سویه جمالی در گفتمان ابن عربی خوانش پذیر است. ۴- پیوند معنا دار انسان کامل و نماد ماه کامل که با رمز پردازی عدد ۱۴ و ۲۸ خود را نمایان می سازد. ۵- مفهوم آئینه و خلق مدام که در قالب ماه و بازتاب دهندگی جای گرفته است. ۶- مفاهیمی چون شب، بازتابش نور خورشید به میانجی ماه، سیمای زنانه ماه در برابر چهره مردانه خورشید، پنهان گشتن چهره پیامبر و پیداشدن چهره ماه نمودی از مفهوم ولایت می تواند باشد. ۷- بکارگیری تاویل رمزی اعداد و حروف توسط جامی و هم سنجی آن با نشانه



های عددی درون نگاره ۸- مفهوم خط استوا و اصل زیباشناختی قرینگی و تکامل در نگرش حروفیه را می‌توان در سیمای ماه و به گونه‌ی استعاری در سیمای زنانه اش دید. ۹- تاویل عددی حروفیه و بکارگیری ارزش عددی نون (هلالِ دونیم شده ماه) که برابر با ۵۰ است با مفهوم انسان کامل. ۱۰- تاویل حروفیه مبنی بر گذراندن خط استوا توسط پیامبر ﷺ از چهره خود (در قالب ماه کامل) می‌تواند اصلی زیباشناختی و ترازوی برای شمایل نگاری اسلامی در معیارهای قرینگی و آئینه نگاری/نویسی انگاشته شود.

تصاویر



تصویر ۱ - نگاره شق القمر و برگه فالنامه آن، شاهنامه تهماسبی (۹۸۴ ه.ق)
اندازه هر برگ ۴۱.۵ x ۵۵.۲ (پورا کبر، ۱۳۹۶: ۷۷-۷۶)





تصویر ۲- نگاره شق القمر، شاهنامه تهماسبی (۹۸۴.ه.ق)، اندازه هر برگ ۵۵.۲x ۴۱.۵ (پوراکبر، ۱۳۹۶: ۷۶)



تصویر ۳- سیمای زنانه ماه، نگاره شق القمر، شاهنامه تهماسبی (۹۸۴.ه.ق)، (پوراکبر، ۱۳۹۶: ۷۶)



تصویر ۴- بخشی از نگاره شق القمر، شمار ۴۰ (۲۰ ستارگان و ۲۰ روشن‌ان آسمانی)
شاهنامه تهماسبی (۹۸۴.ه.ق)، (پوراکبر، ۱۳۹۶: ۷۶)

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، ترجمه صمد موحد و محمدعلی موحد، تهران: کارنامه.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۱)، ترجمه فتوحات مکیه: معاملات باب ۱۶۲ تا ۱۸۸، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۰۹)، الفتوحات المکیه (چهار جلدی)، بیروت: دارصادر.
- ابن عربی، ابو‌عبدالله محیی‌الدین محمدبن‌علی. (۱۹۸۳)، فتوحات مکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المملکیه، ویراستار عثمان اسماعیل یحیی، قاهره: المكتبة العربیه.
- ابن عربی، ابو‌عبدالله محیی‌الدین محمدبن‌علی. (۱۹۹۸)، فتوحات مکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المملکیه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- اسلوار، فاتح. (۱۳۹۱)، حروفیه، ترجمه داوود وفاپی، تهران: مولی.
- احمدی، بابک. (۱۳۹۶س)، آفرینش و آزادی، تهران: مرکز.
- اولوچ، طاهر. (۱۴۰۰)، آینه، حرف، نور در مکتب ابن عربی، مترجم: داود وفاپی، تهران: مرکز.
- پوراکبر، آرش. (۱۳۹۶)، فالنامه شاه طهماسبی، تهران: فرهنگستان هنر.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۵)، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۲)، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: فرزانه.
- شبستری، محمود. (۱۳۸۶)، گلشن راز، ویراستار صمد موحد، تهران: طهوری.
- شیرازی، حافظ. (۱۳۷۶)، دیوان حافظ شیرازی، مصحح قاسم غنی، تهران: انتشارات انجمن خوشنویسان.
- شیرازی، رکن‌الدین مسعود ابن عبدالله. (۱۳۹۵)، فصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، مقدمه و تصحیح حامد ناجی، تهران: سخن.
- کربن، هانری. (۱۳۹۱)، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- گروندن، ژان. (۱۳۹۱)، هرمنوتیک، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۳۷)، شرح گلشن راز شبستری، تفسیر اشعار فلسفی محمود شبستری، تهران: مزدپور، کتابیون. (۱۳۸۶)، داغ گل سرخ، تهران: اساطیر.
- نامورمطلق، بهمن. کنگرانی، منیژه (۱۳۹۴)، فرهنگ مصور نمادهای ایرانی، تهران: سوره مهر.
- اسپرهیم، داوود. (۱۳۹۱)، ماه و انسان کامل در اندیشه ابن عربی، مطالعات عرفانی، شماره شانزدهم، صص ۲۷ تا ۵۲.
- اسکندری، زهرا. رحیمیان، سعید. حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۹۶). واکاوی نظریه مایا در وداها، معرفت ادیان، سال هشتم، شماره دوم، صص ۱۱۷ تا ۱۳۲.
- جعفری دهکردی، ناهید. ایزدی دهکردی، سیده مریم. (۱۳۹۸). نماد و نمون قدمگاه در تاریخ شرق، با تأکید بر نگاره قدمگاه فالنامه، هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی، دوره ۲۴، شماره ۲، صص ۶۹ تا ۸۰.
- خزایی، محمد. (۱۳۸۸)، ترجمان الاشواق: نمادپردازی انسان کامل ابن عربی، کتاب ماه ادبیات، سال سوم، شماره ۱۴۱، صص ۲۱ تا ۲۵.



- سعید، اخوانی. محمودی، فتانه. (۱۳۹۸). واکاوی لایه‌های معنایی در نگاره‌های فالنامه نسخه تهماسبی با رویکرد ایکونولوژی، هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی، دوره ۲۴، شماره ۳، صص ۴۷ تا ۶۰.
- شاقلائی‌پور، زهرا. قاضی‌زاده، خشایار. پرویز، حاصلی. (۱۳۹۷). بررسی تاثیر متون شیعی بر شمایل‌نگاری از امام علی علیه السلام در نگاره‌های فالنامه تهماسبی، مطالعات هنر اسلامی، سال چهاردهم، شماره ۳۲، صص ۹۷ تا ۱۳۱.
- صفاری احمدآباد، سمیه. بنی‌اردلان، اسماعیل. شریف‌زاده، محمدرضا. ایرج، داداشی. (۱۳۹۷). بررسی مفهوم تشبیه و تنزیه از نگاه محی‌الدین ابن عربی و تطبیق آن با فضای نگارگری ایران (قرن ۹ و ۱۰ هجری)، مطالعات هنر اسلامی، شماره ۲۹، صص ۹۰ تا ۱۱۴.
- صفاری احمدآباد، سمیه. بنی‌اردلان، اسماعیل. شریف‌زاده، محمدرضا. ایرج، داداشی (۱۴۰۰)، واکاوی حکمت نوریه در فص یوسفی در نسبت با مفهوم خیال نزد ابن عربی، عرفان اسلامی، سال هفدهم، شماره ۶۷، صص ۴۵ تا ۶۱.
- محمدیان، عباس. فاضل، سهراب. رسولی‌گروی، فخری. (۱۳۹۱). انسان کامل نزد جامی و ابن عربی، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیستم، شماره ۱۷، صص ۷۱ تا ۸۹.
- هاشمی نژاد، علیرضا. (۱۳۸۹)، تاثیر عرفان و تصوف در تحولات خوشنویسی ایرانی در قرن‌های هفت تا نه (ه. ق)، مطالعات ایرانی، شماره ۱۷، صص ۲۶۳ تا ۲۷۶.

References

- Schimmel, A., (1985). **And Muhammad Is His Messenger, The Veneration Of The Prophet In Islamic Piety**, The University Of North Carolina Press Chapel.
- Gruber, Ch., (2019). **The moon: voyage through time**, Canada: Aga Khan Museum.
- Harmansal, Ö., (2019). **Visualizing the moon in the ancient near east**, in *The Moon: A voyage Through Time*. Christiane Gruber (ed.). Exhibition Catalogue. Toronto: Aga Khan Museum, 8-14.

"From the Sheikh Akbar to Sheikh Kabir: Elucidating the Unity of Existence (wahdat al wujud) according the Treatise 'Risalat al-Taswiya Bayn al-Ifada wa al-Qabul'"

Moallem, Malihe

Assistant professor of logic, Department of Logic, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (alaeinejad@irip.ac.ir)

ABSTRACT

Sheikh Mohibullah Allahabadi, also known as Sheikh Kabir, is one of the prominent promoters and scholiast of the teachings of the great, Muhyiddin Ibn Arabi, in India. The core of Sheikh Kabir's philosophy on the unity of existence can be traced in one of his briefs but remarkable works, titled "Risalat al-Taswiya Bayn al-Ifada wa al-Qabul," he provided the earliest commentary on it in Persian. Although this treatise triggered controversy within the academic, social, and political milieu then existing it has survived in multitudinous copies, and the existence of various commentaries and interpretations confirms its significance and impact. This study utilizes a descriptive-analytical method, drawing on the "Risalat al-Taswiya" and other works of Sheikh Mohibullah, to categorize his views regarding the unity of existence, based on the intellectual approach of Ibn Arabi. The findings reveal that from this treatise, eight essential concepts related to the principle of wahdat al wujud can be extracted: the solarly of existence and its pervasiveness in all forms and entities; the identity of the Necessary being with its essence; intuitive and acquired knowledge; the relationship between the Muhammadian spirit and Gabriel; the relationship between the obligatory and the optional; perpetual creation; the reconciliation between the beneficial existence and the contingent existence; and the emphasis of mystics on religious law and tradition.

Keywords: Muhyiddin Ibn Arabi, Sheikh Mohibullah Allahabadi, unity of existence, Risalat al-Taswiya Bayn al-Ifada wa al-Qabul.

Received: 2026/01/09 - **Received in revised form:** 2026/02/06 - **Accepted:** 2026/02/24 - **Published online:** 2026/05/17

□ Moallem, Malihe (2026). "From the Sheikh Akbar to Sheikh Kabir: Elucidating the Unity of Existence (wahdat al wujud) according the Treatise 'Risalat al-Taswiya Bayn al-Ifada wa al-Qabul'" *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 147-176.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.574351.1875>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Introduction

Muhibbullāh b. Shaykh Mubāriz b. Shaykh Pīr, known as Shaykh Muhibb ullāh Allahābādī, is considered a descendant of Shaykh Farīduddīn Ganj-i Shakar (Shawkat Husayn, 1963, p. 10). He was born on the 2nd of Şafar, 995 AH, in the village of Sadrpur, near Khayrābād, in the Awadh region (Lucknow) (Alawī Kākūrī, n.d., p. 55; Muḥammad Bāqir & Manūlāl Pāndī, 1983, pp. 13-15). The beginning of his life coincided with the reign of Jalāluddīn Muḥammad Akbar, the great Mughal emperor, but the majority of his life spanned the eras of Jahāngīr and his son Shāh Jahān (d. 1068 AH). Of particular significance is the special attention paid to the Shaykh by the Mughal prince Dārā Shikōh (d. 1069 AH) and the correspondence that took place between them (Muhibbullāh, *Maktūbāt*, pp. 387-433). Shaykh Muhibbullāh is primarily known by the titles "Shaykh-i Kabīr" (The Great Shaykh) and "Shaykh-i 'Ajam" (The Persian Shaykh). As the biographical dictionary *Tadhkirat al-'Ulamā' al-Hind* notes regarding him: "The Shaykh's investigations and meticulousness in the science of Sufism reached the level of *ijtihād*; rather, it could be said that just as Shaykh Muḥyīuddīn is called Shaykh al-Akbar, this shaykh should be called Shaykh al-Kabīr" (Rahmān 'Alī, 1961, p. 178).

His early education began in Sadrpur under his father and other local scholars. Later, in 1014 AH in Lahore, he attended the lectures of Mullā 'Abd al-Salām Lāhawrī, a student of Mīr Fath Allāh Shīrāzī in India, where he acquired various sciences and knowledges (Shawkat Husayn, 1963, p. 15). As the Shaykh himself mentions in the introduction to his work *Anfās al-Khawāṣṣ*, he experienced profound spiritual transformations in Lahore. After returning to his homeland, he spent some time in Ahmedabad and some time in Delhi before seeking esoteric knowledge in the presence of Khwāja Abū Sa'īd Gangūhī (Muhibbullāh, *Anfās al-Khawāṣṣ*, folio 3). Following a period of spiritual wayfaring (*sulūk*) and receiving the cloak of succession (*khirqah-yi khilāfat*), he returned to Sadrpur with his master's permission. He soon left Sadrpur to settle permanently in Allahabad, hence becoming known as Allahābādī. The Shaykh passed away on the 19th of Rajab, 1057 AH, and was buried in that city (Muḥammad Bāqir, p. 19; Niẓām al-Dīn, 1999, p. 59).

Conclusion

During his residence in Sadrpur and Allahabad, the Shaykh produced numerous works, written in Persian and Arabic. The major ones include: *al-Mughālaṭāt*, *Tajliyah al-Fuṣūṣ*, *Sharḥ Fuṣūṣ* (Persian), *Mukhtaṣar Sharḥ Fuṣūṣ* (Persian), *Manāẓir Akhaṣṣ al-Khawāṣṣ*, *Anfās al-Khawāṣṣ*, *Amālah al-Qulūb*, *'Aqā'id al-Khawāṣṣ*, *Ghāyat al-Ghāyāt*, *Tarjamat al-Kitāb*, *Ḥāshiyah al-Rutbah al-Rābi'ah min al-Marātib al-Arba'ah*, *Risālah-yi Si Ruknī* (or *Awrād Muhibbī*), *Risālah-yi Wujūd-i Muṭlaq*, *Marātib al-Wujūd*, *Risālah-yi Sayr-i Ilāhī*, *Risālah-yi 'Ināyat al-Ikhwān*, *Risālah al-Taswiyah bayn al-Ifādah wa al-Qubūl*, *Sharḥ Risālah Taswiyah*, *Risālah-yi Muqaddimah al-Ma'ārif* (known as *Haft Aḥkām*), *Risālah al-Tawḥīd*, and a collection of letters (*Majmū'ah-yi Makātīb*) (Alawī Kākūrī, p. 63).

Regarding the Shaykh's affiliation with the Chishtī order, it should be noted that the Chishtī order was the first major Sufi order established in India, playing a



unique role in the country's religious and cultural history until the 13th century AH. According to the *Tārīkh-i Mashā'ikh-i Chisht*, the Chishtī order is linked to Chisht in Khurasan and Khwāja Abū Ishāq Shāmī (d. 329 AH). In India, Khwāja Mu'īn al-Dīn Chishtī (d. 636 AH) is recognized as the founder. His successors included Khwāja Bakhtiyār Kākī (d. 602 AH) and then Bābā Farīdudīn Ganj-i Shakar (d. 663 AH). After Bābā Farīd, the Chishtī order in India split into two branches: the Nizāmiyyah and the Šābirīyyah.

Shaykh Muḥibbullāh belongs to the Šābirīyyah branch, through 'Alī Aḥmad Šābirī Kalyārī. The successors of 'Alī Aḥmad Šābirī include Shams al-Dīn Turk (d. 718 AH), Shaykh Jalāl al-Dīn Pānīpatī (d. 723 AH), Shaykh 'Abd al-Ḥaqq Rūdawlī (d. 836 AH), Shaykh 'Abd al-Quddūs Gangūhī (d. 944 AH), Shaykh Abū Sa'īd Gangūhī (d. 1058 AH), and finally Shaykh Muḥibb ullāh Allahābādī (see Allahābādī, 2016).

Research Necessity and Objectives

The personality and views of Shaykh Muḥibb ullāh merit investigation due to both his unique mystical perspective and unwavering devotion to Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, as well as his political influence and special status during his own time. Understanding Shaykh Muḥibb Allāh and examining his works illuminates the intellectual and social currents that dominated his era. The debate between the two groups, the "Shuhūdiyyah" (Illuminationists) and the "Wujūdiyyah" (Existentialists), alongside prominent figures such as the famous mystic Mīyān Mīr (957–1054 AH), Shaykh 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī (958–1052 AH), Shaykh Aḥmad Sirhindī (971–1034 AH), Shaykh 'Abd al-Rashīd Jūn-pūrī (1000–1083 AH), and Mullā Maḥmūd Jūn-pūrī (973–1029 AH), further underscores the importance of such studies.

Research Background (Literature Review) The thought and works of Shaykh Muḥibb Allāh have not been extensively scrutinized by researchers in Iran. The only independent work on his ideas in Iran is a study resulting from an examination of the original text of *Risālah al-Taswīyah bayn al-Ifādah wa al-Qubūl* and its critical edition, previously published as a book by the present author and now appearing as an article. Additionally, two articles have been written on his Persian writing style in his *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, focusing primarily on linguistic aspects rather than mystical analysis. Yāsir Ḥujjatī Najafābādī, Mehrād Chātrā'ī, and Maḥbūbah Khurāsānī (2019), in an article titled "Introducing the *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* of Muḥibb Allāh Allahābādī and Examining its Obsolete Persian Words," analyzed the lexical and grammatical aspects of his work. Another article by the same authors (2020), titled "An Examination of the Educational Style and Correct Teaching Methods in the *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* of Muḥibb Allāh Allahābādī," explained his educational approach in light of modern teaching theories.

References

- Alawī Kākūrī, Mas'ūd Anwar. (n.d.). Kawākib. Allahabad.
- Alawī Kirmānī, Muḥammad b. Mubārak. (1978). *Sayr al-Awliyā'*. Lahore: Iran-Pakistan Persian Research Centre.



- Allahābādī, Muḥibb Allāh. (n.d. a). Anfās al-Khawāṣṣ. Dargāh-i Shaykh Muḥibb Allāh, Allahabad, India.
- Allahābādī, Muḥibb Allāh. (n.d. b). Haft Aḥkām. MS, Dargāh-i Shaykh Muḥibb Allāh, Allahabad, India.
- Allahābādī, Muḥibb Allāh. (n.d. c). Maktūbāt. MS No. 3126717, Mawlānā Abū al-Kalām Āzād Library, Aligarh University, India.
- Allahābādī, Muḥibb Allāh. (2016). Sharḥ al-Taswiyah bayn al-Ifādah wa al-Qubūl. (M. Mu'allim, Ed.). Tehran: Mawlā Publications.
- Ḥujjatī Najafābādī, Y., Chātrā'ī, M., & Khurāsānī, M. (2019). Introducing the Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam of Muḥibb Allāh Allahābādī and Examining its Obsolete Persian Words. *Journal of Persian Language and Literature Research*, (53), 75-100.
- Ḥujjatī Najafābādī, Y., Chātrā'ī, M., & Khurāsānī, M. (2020). An Examination of the Educational Style and Correct Teaching Methods in the Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam of Muḥibb Allāh Allahābādī. *Persian Prose Research on Persian Literature*, 23 (47), 29-51.
- Ibn Abī Jumhūr, Muḥammad b. Zayn al-Dīn. (1984). 'Awālī al-La'ālī al-'Azīziyyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyyah (Vols. 1, 4). (M. 'Irāqī, Ed.). Qom: Dār Sayyid al-Shuhadā' li'l-Nashr.
- Ikram, Sh. M. (1979). Rūd-i Kawsar. Lahore.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (n.d.). Biḥār al-Anwār (Vols. 61, 67, 84). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Muḥammad Bāqir & Manūlāl Pāndī. (1983). Savāniḥ-i 'Umrī Shaykh Akbar Muḥibb Allāh Allahābādī. Allahabad.
- Niẓām al-Dīn Muḥammad. (1999). Tārīkh-i Mashā'ikh-i Allahābād. Allahabad.
- Niẓāmī, Khāliq Aḥmad. (1953). Ṭarīqah-yi Mashā'ikh-i Chisht. Delhi: Nadwat al-Muṣannifīn.
- Rahmān 'Alī. (1961). Tadhkirah-yi 'Ulamā'-yi Hind. Karachi.
- Shawkat Husayn. (1963). Dhikr al-Ma'ārif. Allahabad.
- Wajīh al-Dīn Ashraf. (n.d.). Baḥr-i Zukhkhār. MS No. 256, Mawlānā Abū al-Kalām Āzād Library, Aligarh University, India.

از شیخ اکبر تا شیخ کبیر تبیین وحدت وجود در رساله التسویه بین الافاده و القبول

ملیحه معلم

استادیار بازنشسته پژوهشکده تحقیق و توسعه سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم اسلامی و انسانی «سمت».
(mmoallem.moallem@gmail.com)

چکیده

شیخ محب‌الله الله‌آبادی، معروف به شیخ کبیر، از جمله مروجان و شارحان نامی مذهب شیخ اکبر، محی‌الدین ابن‌عربی در هندوستان است. لب عقاید وحدت وجودی شیخ کبیر را در یکی از آثار کهنین در وزن اما مهین در بطن وی به نام «رساله التسویه بین الافاده و القبول» می‌توان دنبال کرد که پیش از همه، خود به فارسی شرحی بر آن نگاشته است. رساله مزبور گرچه در فضای فکری، اجتماعی و سیاسی آن دوره، هنگامه‌ای به پا کرد تا آنجا که با ردیه‌هایی متعدد تخطئه شد، اما وجود نسخ متعدد از آن و تعداد شروح و تفاسیر نشان از اعتبار و اهمیت این اثر دارد. این جستار به روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به رساله التسویه و نیز مکتوبات شیخ، به دسته‌بندی و تحلیل عقاید محب‌الله در خصوص وحدت وجود، مبتنی بر طریقت فکری ابن‌عربی اختصاص دارد. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که از این رساله، هشت مقوله مهم از اصل وحدت وجود قابل استحصال است که عبارتند از: حقیقت یکتایی وجود و سریان آن در جمیع صور و اشیاء، عینیت واجب‌الوجود با ذات، علم شهودی و حصولی، نسبت روح محمدی و جبرئیل، نسبت واجب و ممکن، خلق مدام و تسویه مفید وجود و قابل وجود و اهتمام عرفا به شرع و عرف.

کلیدواژه‌ها: محی‌الدین ابن‌عربی، شیخ محب‌الله الله‌آبادی، وحدت وجود، التسویه بین الافاده و القبول.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۹ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۷

□ معلم، ملیحه؛ (۱۴۰۴) از شیخ اکبر تا شیخ کبیر تبیین وحدت وجود در رساله التسویه بین الافاده و القبول، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۱۴۷ - ۱۷۶.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.574351.1875>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

محب‌الله بن شیخ مبارز بن شیخ پیر معروف به شیخ محب‌الله الله‌آبادی از اخلاف شیخ فریدالدین گنج‌شکر است (شوکت حسین، ۱۳۴۲، ص. ۱۰). وی در دوم صفر سال ۹۹۵ ه.ق در قریه صدرپور از توابع خیرآباد از منضّمات اود (لکهنو) به دنیا آمد (علوی کاکوری، ص ۵۵ و محمد باقر و منوچهر پانندی، ص. ۱۳-۱۵). آغاز حیات وی همزمان با دوران جلال‌الدین محمد اکبر، پادشاه بزرگ گورکانی است، اما بخش عمده آن مقارن با دوره جهانگیر و پسرش شاهجهان (م. ۱۰۶۸ ه.ق) است. به ویژه توجه خاص داراشکوه (م. ۱۰۶۹ ه.ق)، شاهزاده گورکانی به شیخ و مکاتبات بین این دو حائز اهمیت است. (محب‌الله، مکتوبات، ص. ۴۳۳-۳۸۷). شیخ محب‌الله را عمدتاً به لقب شیخ کبیر و شیخ عجم یاد کرده‌اند، چنان‌که تذکره علمای هند در مورد وی آورده است: «تحقیقات و تدقیقات شیخ در علم تصوف به درجه اجتهاد رسیده، بلکه می‌رسد که شیخ محی‌الدین را شیخ اکبر و وی را شیخ کبیر گویند» (رحمان علی، ۱۹۶۱، ص. ۱۷۸).

آغاز تحصیلات وی در صدرپور و در محضر پدر و دیگر علمای آن سامان بود. وی سپس در سال ۱۰۱۴ ه.ق در لاهور، در حلقه درس ملا عبدالسلام لاهوری، از شاگردان میرفتح‌الله شیرازی در هند، حضور یافت و به کسب علوم و معارف پرداخت (شوکت حسین، ۱۳۴۲، ص. ۱۵). شیخ چنان‌که در مقدمه کتاب انفاس الخواص خود می‌گوید، در لاهور دچار تحولات درونی شد و پس از بازگشت به وطن، چندی در احمدآباد و چندی در دهلی به سر برد و آن‌گاه برای کسب معارف باطنی به حضور خواجه ابوسعید گنگوهی شرفیاب شد (محب‌الله، انفاس الخواص، برگ ۳). پس از دوران سیر و سلوک و دریافت خرقة خلافت، با اجازه پیر خویش به جانب صدرپور روانه شد و چندی بعد آنجا را به قصد سکنا در الله‌آباد ترک نمود و به دلیل اقامت دائمی در این شهر به الله‌آبادی شهرت یافت. شیخ در تاریخ ۱۹ ماه رجب سال ۱۰۵۷ رحلت نمود و در همان شهر به خاک سپرده شد (محمد باقر، ص ۱۹ و نظام‌الدین ۱۹۹۹، ص. ۵۹). شیخ در طول اقامت خود در صدرپور و الله‌آباد آثاری را به منصفه ظهور رسانید که در تذکره‌های مختلف تعداد آنها متفاوت ذکر شده است. اما عمده این آثار که به زبان فارسی و عربی نگارش شده‌اند عبارت‌اند از: المغالطات، تجلیه الفصوص، شرح فصوص فارسی، مختصر شرح فصوص فارسی، مناظر اخص الخواص، انفاس الخواص، اماله القلوب، عقاید الخواص، غایه‌الغایات، ترجمه‌الکتاب، حاشیه‌الرتبه‌الرابعه من المراتب الاربعه، رساله سه رکنی یا اوراد محبی، رساله وجود مطلق، مراتب‌الوجود، رساله سیر الهی، رساله اعانه‌الاخوان، رساله التسویه بین الافاده و القبول، شرح رساله تسویه، رساله مقدمه المعارف مشهور به هفت احکام، رساله التوحید و مجموعه مکاتیب (علوی کاکوری، ص. ۶۳).

به تناسب تعلق شیخ به طریقه چشتیه باید افزود که سلسله چشتیه اولین سلسله حائز اهمیت است



که در هند مستقر شد و تا قرن سیزدهم در تاریخ دینی و فرهنگی این کشور نقشی ویژه ایفا کرد. بنا بر تاریخ مشایخ چشت، چشت را نام ناحیه‌ای در خراسان و نیز منطقه‌ای در هند، بین ایالت اوش و مولتان، گفته‌اند. سلسله چشتیه را مرتبط با چشت خراسان و خواجه ابواسحاق شامی (م. ۳۲۹ ه. ق) می‌دانند (نظامی، ۱۹۵۳، ص. ۱۳۵). خواجه ابواسحاق را مرید و خلیفه خواجه ممشاد علی دینوری گفته‌اند که سرسلسله طریقه چشتیه محسوب می‌شود و پس از وی چهار تن را جانشین وی می‌دانند: خواجه ابواحمد (م. ۳۵۵ ه. ق)، خواجه ابو محمد (م. ۴۱۰ ه. ق)، خواجه ابویوسف (م. ۴۵۹ ه. ق) و خواجه ابومودود (م. ۵۲۷ ه. ق). در هند خواجه معین‌الدین چشتی (م. ۶۳۶ ه. ق) سرسلسله طریقه چشتیه شناخته می‌شود. وی شاگرد و مرید خواجه عثمان هارونی (م. ۶۱۸ ه. ق) بود که پس از کسب مقامات معنوی به عنوان خلیفه شیخ عازم سرزمین هند شد و در اجمیر شریف مسکن گزید (وجیه‌الدین اشرف، ۱۹۱۷، ص. ۴۴۳-۴۴۴ و علوی کرمانی، ص. ۵۶-۵۸). خلفای وی عبارت‌اند از: خواجه بختیار کاکلی (م. ۶۰۲ ه. ق) و سپس بابا فریدالدین گنج شکر (م. ۶۶۳ ه. ق) که در سنین بالا ازدواج کرد و یکی از دختران وی با علی احمد کالیاری (م. ۶۹۰ ه. ق) از پیران کالیار ازدواج کرد (علوی کرمانی، ص. ۶۸-۷۴). پس از بابا فرید طریقه چشتیه در هند به دو شاخه نظامیه و صابریه تقسیم شد. شاخه نظامیه به نظام‌الدین اولیا می‌رسد و شاخه صابریه به علی احمد صابری کالیاری که شیخ محب‌الله نیز از این شاخه است. علی احمد صابری خواهرزاده و داماد فریدالدین گنج شکر است که در هفت سالگی پدر خود را از دست داد و عملاً در دامن دایی خود، فریدالدین رشد و پرورش یافت. به دلیل صبر و بردباری اش لقب صابر یافت. وی از طرف استاد خود به کالیار اعزام و به کار دعوت مشغول شد (اکرام، ۱۹۷۹، ص. ۷۲ و وجیه‌الدین اشرف، ص. ۱۰۷۷). آورده‌اند که بسیار پر جذب‌بود و خصوصیات جلالی او نقطه مقابل خصوصیات جمالی نظام‌الدین اولیا قرار داشت. حتی پس از مرگ نیز این تقابل در مقبره دو عارف بزرگ جلوه‌گر است، در حالی که آرامگاه نظام‌الدین اولیاء هر روز پذیرای بسیاری از زائران و بازدیدکنندگان است، آرامگاه احمد صابری کالیاری جز در ایام عرس، عمدتاً خلوت و خاموش است. جانشینان علی احمد صابری عبارت‌اند از: شمس‌الدین ترک (م. ۷۱۸ ه. ق) و سپس شیخ جلال‌الدین پانی پتی (م. ۷۲۳ ه. ق) که نماینده اندیشه وحدت وجودی در هند است، آن‌گاه شیخ عبدالحق رودلوی (م. ۸۳۶ ه. ق)، شیخ عبدالقدوس گنگوهی (م. ۹۴۴ ه. ق)، جلال‌الدین تھانیسری (م. ۱۰۲۴ ه. ق)، شیخ ابوسعید گنگوهی (م. ۱۰۵۸ ه. ق) و سپس شیخ محب‌الله الله‌آبادی (ر. ک: الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۹-۱۳).

ضرورت و اهداف پژوهش

شخصیت و آراء شیخ محب‌الله هم به دلیل دیدگاه خاص عرفانی وی و ارادت بی چون و چرایش به محی‌الدین ابن عربی و هم به دلیل بعد سیاسی و جایگاه خاصی که در عهد خود از آن برخوردار بوده است، جای دارد که مورد تفحص و بررسی قرار گیرد. شناخت شیخ محب‌الله و بررسی آثار وی بازنمایی است از جریان‌های فکری و اجتماعی که در عصر وی در آن دیار حاکم بود. دعوی دو گروه «شهودیه» و «وجودیه» در آن دوران و حضور شخصیت‌های برجسته‌ای چون عارف مشهور میان‌میر (۹۵۷-۱۰۵۴ ه.ق)، شیخ عبدالحق محدث دهلوی (۹۵۸-۱۰۵۲ ه.ق)، شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ ه.ق)، شیخ عبدالرشید جونپوری (۱۰۰۰-۱۰۸۳ ه.ق)، ملا محمود جونپوری (۱۰۲۹-۹۷۳ ه.ق) از جمله دلایلی است که اهمیت مطالعاتی از این دست را مضاعف می‌کند.

پیشینه پژوهش

اندیشه و آثار شیخ محب‌الله در ایران چندان از سوی پژوهشگران مورد تدقیق و واکاوی قرار نگرفته است. تنها اثر مستقل در مورد افکار شیخ محب‌الله در ایران، پژوهشی است که حاصل تتبع در متن اصلی رساله التسویه بین الافاده و القبول و تصحیح این نسخه است و پیش از این به سعی نگارنده این سطور در قالب کتاب به حلیه طبع آراسته و اینک به صورت مقاله به ظهور رسیده است. همچنین دو مقاله در خصوص شیوه نگارش فارسی در این شرح و شرح فصوص الحکم شیخ به تحریر درآمد که عمدتاً از جنبه بررسی زبانی و نه مذاقه عرفانی است. یاسر حجتی نجف‌آبادی، مهرداد چترائی و محبوبه خراسانی در مقاله‌ای با عنوان «معرفی شرح فصوص الحکم محب‌الله اله‌آبادی و بررسی واژه‌های مهجور فارسی آن» به اسلوب تألیفی و نسبتاً متفاوت شیخ صرفاً از منظر زبانی و لغوی به تحلیل کلمات و ترکیبات مهجور اثر وی از حیث ریشه و قواعد دستوری پرداخته‌اند و تدقیق در آن نثر را برای شناختن متون کهن مفید برشمرده‌اند. مقاله دیگری به قلم همین مؤلفان با عنوان «بررسی سبک آموزشی و شیوه‌های صحیح تدریس در شرح فصوص الحکم محب‌الله اله‌آبادی» سبک آموزشی شرح فصوص الحکم اله‌آبادی را با توجه به نظریات جدید در حوزه علوم و فنون تدریس، در دو بخش مقدمات مطالعه شرح از لحاظ آموزشی و نیز روش‌ها و فنون تدریس وی تبیین کرده است.

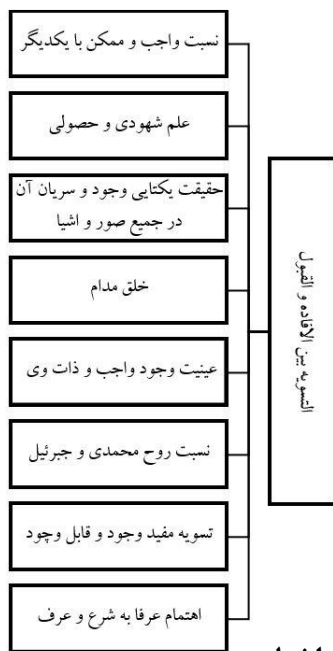
وحدت وجود؛ درونمایه رساله التسویه

مهم‌ترین اثر شیخ محب‌الله که لب آراء و عقاید او را در بردارد و نماینده افکار وحدت وجودی اوست، رساله کوتاه التسویه بین الافاده و القبول است که به زبان عربی نگاشته شده است (اله‌آبادی، نسخه خطی التسویه). بر این رساله شروح و ردیه‌هایی نوشته شده که رساله حرز الایمان من الشیطان مهم‌ترین ردیه به



قلم «ملا محمود جونپوری» از معاصران و مخالفان شیخ محب‌الله است (جونپوری، نسخه خطی). بر تسویه چندین تفسیر نوشته شده که عبارتند از: شرح تسویه از محمد فیاض هرگامی، شرح تسویه از امان‌الله بنارسی، شرح تسویه از شیخ عبدالله بن عبدالباقی نقشبندی معروف به خواجه خرد، شرح تسویه از کلیم‌الله جهان‌آبادی، شرح تسویه از شیخ محمد افضل بن عبدالرحیم عباسی الله‌آبادی، شرح تسویه معروف به تحلیه از عبدالعالم فرنگی، شرح تسویه از علی‌اکبر دهلوی فیض‌آبادی به نام تسویه‌التسویه و شرح تسویه از حافظ شاه‌علی قلندری کاکوری به نام التصفیه فی شرح التسویه (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۲۶). خود شیخ اولین فردی است که بر این رساله کوتاه ترجمه و شرحی نه چندان تفصیلی، به زبان فارسی نگاشته تا راهنمایی باشد مر کسانانی را که در فهم عبارات عربی با مشکل مواجه‌اند. شیخ در این اثر عمدتاً بر اساس فصوص الحکم به تفسیر و توضیح عقاید خود پرداخته است. وی عیناً همین عقاید را در مجموعه مکتوبات خود به اشخاص مختلف معاصر خود تبیین و توجیه کرده است. عمده مطالب

موجود در این شرح را در چند مقوله می‌توان جای داد:



حقیقت یکتایی وجود و سریان آن در جمیع صور و اشیا

شیخ خطبه کلام خود را در شرح تسویه با این عبارت می‌آغازد که «الحمد لمن وجد بکل ما وجد و سجد بکل ما سجد» (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۱). این جمله تحمیدیه در دیباچه رساله بیانگر لب و اساس عقاید شیخ در باب وجود است و داعیه وی را در باب وحدت وجود می‌نمایاند. اثبات یگانگی وجود در هر آنچه به صفت و عنوان وجود متصف است؛ در واقع بیان دیگری از کلمه شهادت یعنی لا اله الا الله است که تعبیر آن در زبان اهل عرفان «لا وجود الا الله» است. شیخ در معنی کلمه طیبه در مکتوب خویش به

شیخ عطاالله می گوید که «نفی عبارت است از راجع گردانیدن کثرت و صور اشیاء به آن عین واحد که مقصود و مطلوب همه سالکان است و اثبات عبارت است از مشاهده آن عین در همه صور و دیدن آنها در آن عین واحد. پس لا اله یعنی غیریت آن صور متوهمه منتفی است و راجع به آن یک اصل است و الا الله یعنی آن معنی واحد است که به این صور می نماید (الله آبادی، بی تا، مکتوب چهارم). همچنین در مکتوب سوم به نقل از تفسیر بیضاوی در تفسیر کلمه طیبه بنا بر مشرب وجودیون گوید: «امام مذکور گفته است در معنی کلمه طیبه که نفی عبارت است از راجع گردانیدن کثرت صور را به عین واحد که مطلوب همه سالکان است؛ و اثبات عبارت است از مشاهده کردن آن عین در همه صور و این ها را عین آن واحد دیدن. پس لا اله یعنی این صور متوهمه غیریت اش منتفی است و راجع به آن یک اصل و الا الله یعنی آن معنی واحد است که به این صور می نماید» (الله آبادی، مکتوبات، مکتوب سوم).

شیخ محب الله ضمن اختصاص هر گونه حمد و ثنا به ساحت کبریا به مراتب مختلف حمد اشاره کرده و می گوید «ثنای لسانی و محبت و اخلاص جنانی و خدمت و طاعت ارکانی مر ذاتی و حقیقتی راست که موجود باشد به وجود هر موجود...» (الله آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۲). وی حمد و ثنا را در سه قسم برمی شمارد:

۱. ثنای لسانی که اولین مرتبه است و عوام راست.
۲. محبت و اخلاص قلبی و جنانی که مرتبه خواص بندگان الهی است.
۳. خدمت و طاعت ارکانی که مستجمع هر سه مرتبه است و به اخص الخواص اختصاص دارد. این مرتبه آخر خاص اولیا و انبیا و کاملان در معرفت الهی است که آنچه از آنان سر می زند و هر فعل که از ایشان صادر می شود یا کلام که بر زبانشان جاری می گردد و آنچه می ورزند از حبّ و بغض به زن و فرزند و اقربا و خویش و بیگانه، همه در طریق کسب رضای الهی و ادای مراتب حمد و ثنای ربانی است؛ چنان که زبان ایشان بدین مقرر است که «إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۱۶۲).

پس جمیع محامد را متوجه ذات و حقیقتی می داند که اصل و سرمایه وجود است و جز او وجودی نیست و هر چه هست اوست و جز او همه لا وجود است. او را ذات و حقیقتی می داند که موجود است به وجود هر موجود از لطیف و کثیف چنان که جنید می گوید: «طلبته فی الصفاء وجدته فی الكدر»، یعنی کدر نیز غیر او نباشد. هر چه در ساحت وجود راه یابد خود همه اوست و غیر او همه باطل. چنان که رسول گرامی فرماید: «اصدق کلمه قالها لبید الا کل شیء ما خلا الله باطل»^۱، هر چه جز حق

۱. اصل حدیث در بحار الانوار (ج ۶۷، ص ۲۹۵) چنین ضبط شده است: قال النبی (ص) اصدق کلمه قالتها العرب کلمه نبید الا کل



باطل است و خداوند فرماید: «أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ» (لقمان: ۳۰). در واقع اسمایی است که شما و پدران تان آنها را نام وجود نهاده‌اید «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» (نجم: ۲۳).

وی در شرح این معنی می‌افزاید که وجود حق عین وجود هر شیء است و وجود هر شیء عین وجود حق. پس بنا بر آن که وجود هر شیء عین وجود حق باشد، گفته شد: «سجد بکل ما سجد»؛ چه در واقع اوست که سجده می‌شود به سجود هر مسجود از کواکب و اصنام، و غیر او در دایره وجود نباشد. بنابراین آنچه مسجود است و به صفت وجود موجود، جز او نباشد از این رو جمیع محامد و مسجود راجع است به سوی او، اگرچه اختلاف در اسماء باشد. در واقع جمیع اشیاء از خارجیه و ذهنیه و کلیه و جزئیه و جواهر و اعراض مشتمل اند بر چیزی که بدان چیز از یکدیگر ممتازند که از آن گاه تعبیر به ماهیات می‌شود، گاه به تعینات و گاه به وجودات خاصه، اما جمیع آنها در امری واحد که منشأ انتزاع به معنی کون و حصول است با یکدیگر اشتراک دارند که همان منشأ ترتیب آثار و احکام آنهاست و آن وجود است و جمیع مراتب وجود راجع است به سوی یک حقیقت و یک اصل که به صور مختلف تجلی یافته است. یک حقیقت است که به این تعینات متعین گشته و به این تقیدات مقید شده و در این مظاهر ظاهر شده است و اوست حقیقه الحقایق و ذات الهی تعالی شأنه و این همه تعینات ظهور شئون و کمالات ذاتیه وی‌اند.

آن‌گاه شیخ پس از صلوة و سلام بر بهترین اوصیا و اشرف انبیا به تقریر موضع نزاع می‌پردازد و اشاره می‌کند که یگانگی و وحدت وجود و راجعیت کل محامد به سوی آن، کلامی است که جمیع انبیا از ابتدا تا انتها بدان ناطق بوده‌اند؛ خداوند این آیه را که «أَيُّمًا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) بر جمیع آنان نازل فرموده است و هر واحد از ایشان موظف بر ابلاغ این پیام بوده‌اند. پس این کلامی نو نیست که موجب اعجاب گردد و نیز خلاف حق و واقع نیست که از آن اعراض شود. از آدم عليه السلام تا خاتم عليه السلام مبنای دعوت جمیع انبیا بر کلام واحد بوده و کلمه واحد نزد جمیع ایشان همانا دعوت به توحید و اقرار بدان و معرفت مراتب مختلف آن بوده که بالاترین حد آن توحید وجودی است. پس اگرچه بظاهر احکام و آداب عملی امت‌ها مختلف بوده، که این به حسب اختلاف اوضاع و استعداد آنهاست، اما اصل پیام همه ایشان همان است که شیخ در صدد اثبات آن است که جز یک وجود در عالم نباشد و آن همانا وجود حق است و کل

کمالات و نعوت از اوست (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۵). کلمه علیا اوست و هر کمالی مستغرق در او؛ چنان‌که در مکتوب ششم از مجموعه مکتوبات در تعریف علی اعلی به نقل از فصوص بدین نکته اشاره می‌کند که «... العلی بنفسه هو الذی یكون له الکمال الذی یتغرق به جمیع الامور الوجودیه و النسب القومیه بحیث لا یمکن این یفوته نعت منها سواء کان محموده عرفا و عقلا و شرعا او مذمومه عرفا و عقلا و شرعا لیس ذلک الا بمسمى الله». همچنین در مکتوب به داراشکوه در خصوص معرفت توحید و انبیا گوید: «حق تعالی گفت أَوْلَیْكَ الَّذِیْنَ هَدَى اللَّهُ فِیْهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ» (انعام: ۹۰) و اشاره اولئک به سوی انبیا سابق است. پس فرمود رسول خاتم را که اقتدا کند به هدای انبیا سابق و شک نیست که احکام عملی رسول ما ﷺ خلاف احکام عملی انبیا سابق بود، بلکه حکم هر رسول لاحق، غیر احکام انبیا سابق باشد. پس اقتدای رسول خاتم نماند مگر در توحید و معرفت حق تعالی، پس آیه مذکور برهان قاطع و حجت ساطع است بر معرفت و توحید انبیا سابق» (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب هجدهم).

در واقع توحید بر دو قسم است:

۱. توحید وجوب: اثبات وحدت برای واجب معین و اینکه واجب بیش از یکی نتواند بود.
۲. توحید وجود: اثبات وحدت وجود است برای موجودات؛ یعنی وجود همه موجودات جز یکی نیست و همان وجود مسمی است به واجب و تسمیه کلمه شریفه لا اله الا الله به اسم کلمه توحید نزد عوام جهت دلالت وی است بر توحید وجوب و نزد خواص جهت دلالت اوست بر توحید وجود. چون توحید دو قسم است شرک که مقابل او باشد نیز دو قسم است و طایفه صوفیه قسم اول را که مقابل توحید وجوب است شرک جلی و قسم دوم را که مقابل توحید وجود است شرک خفی نامند.

علم شهودی و علم حصولی

شیخ در تقریر محل نزاع حکما و عرفا می‌گوید: «ان العقلاء من المتکلمین و الحکما قالوا ان الواجب تعالی علیه موجد للممکن» یعنی بدان ای طالب حق که عقلا که متکلمین و حکما باشند، گفته‌اند و گمان دارند که واجب تعالی علیه موجد للممکن و هولاء هم الذین سماهم الشیخ العربی فی الفصص المحمدی اصحاب العله فهو غیر الممکن و لیس الامر کما علیه. یعنی بدان ای طالب حق که عقلا که متکلمین و حکما باشند، گفته‌اند و گمان دارند که واجب تعالی علت موجد هر ممکن موجود باشد و ایشان آنان‌اند که خوانده است ایشان را عارف محقق، محیی‌الدین عربی، در فصص محمدی اصحاب علت» (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۵۴).

شیخ ارباب عقل و اصحاب فکر را آن طایفه می‌داند که همه چیز را بر اساس میزان عقل می‌سنجند و هر چه از طور عقل خارج باشد، آن را قبول نکنند و بر آن باب تأویل گشایند و اشاره می‌کند که شیخ



عربی این طایفه را در فص محمدی اصحاب علت نامیده است (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۵).

یکی از مباحث جدال‌انگیز بین عرفا و علما منشأ علم است. تکیه علما و حکما عمدتاً بر علم حصولی است که به واسطه مقدمات اولیه و ثانویه و کشف نتایج قابل حصول است و ملاک و ابزار آن عقل و نظر و استدلال و بینه است که این طریق نزد عرفا چندان جایگاهی ندارد. شیخ در مکتوب شماره یک خود در این خصوص می‌گوید: «هرچه از مقدمات عقلیه رو نماید، بر آن اعتماد نتوان کرد که آن علم نیست بلکه تخمین و حدس است. چنان‌که گفته در فص ایوبی (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید: ۳)، (وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (سبأ: ۴۷)، برای آن‌که «لیعلم عن شهود لا عن فکر و هو العلم الصحیح و ما عده حدس و تخمین و لیس بعلم اصلاً...» (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب اول).

وی در اثر دیگر خویش به نام «هفت احکام» در بیان عجز عقل در شناخت خداوند گوید: «گفته است عارف کامل، صاحب تدقیق و تحقیق، از وجد و حال بری، شیخ محیی‌الدین عربی قدس در خطبه فتوحات مکیه و در باب صدو هفتاد و هفتم از ابواب کتاب مذکور، که عقل علیل و فکر رذیل راهی به سوی عروج به معرفت حقانی و علم انبساط رحمانی ندارد. چنان‌که گفته است نوری قدس سره که عقل عاجز است راه ننماید مگر به عاجز و خدا را جز به خدا نتوان شناخت» و این‌که «شیخ قدس سره در مواضع بسیار از فتوحات و فصوص‌الحکم گفته که به مقدمه فکر هرگز در معرفت حق کاری نتوان ساخت و بعضی از اقوال فتوحات در این باب نقل کرده شد در مناظر... که دانسته بود حق تعالی که قوه مفکره، که مقدمه عقل باشد، در غیر اولیات در معرفت حقانی سر به جایی نمی‌کشد و به جز تکذیب نصوص الهی و اخبار نبوی که وارداند در حق تعالی نخواهد کرد، شفقت و ترحم نمود بر عقل علیل و فکر هزیل و گفت: «يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ (آل عمران: ۳۰)، گویا می‌گوید حق تعالی که در این تحذر شفقت و ترحم نمودیم بر شما ای اهل عقل، چه دانم که عقل شما به تقدیم مفکره ثابت نمی‌کند چیزی را که ثابت می‌کنیم در حق خود بر السنه پیغامبران؛ و ردّ و تکذیب می‌کند آن را به ادله خود، پس شقاوت ابدی و حرمان از ایمان می‌شود نصیب شما. پس رسول خدا به امر خدا نهی کرد عقل را از اندیشه و سد کردند ایشان راه فکرت در ذات حقانی و هر واحد از ایشان گفت در حق تعالی آنچه مقتضای عقل و فکر وی بود. پس نفی کرد هر واحد از ایشان چیزی که ثابت کرد دیگری از ایشان» (الله‌آبادی، هفت احکام).

شیخ در مکتوب سوم خود به صراحت متعرض اهل کلام شده و در خصوص مرتبه ذات و صفات می‌گوید: «پس دامن اهل کلام باید از دست داد که در فاتحه اول از فواتح است که ربیع از امام شافعی

روایت می‌کند که کتب علم کلام داخل در کتب علم نشود» (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب سوم). بنابراین آنچه در نزد عرفا اعتبار دارد کشف و شهود است که ادراک و علم کامل علم ذوقی و کشفی باشد نه علم حصولی. پس چون حقیقت علم حصولی آن است که رفت می‌گوید شیخ در فص عزیری «و لما کانت الانبیا علیهم السلام لا تاخذ علومها الا من الوحي الخاص الالهی...»، به عقیده شیخ از راه عقل و تفکر نظری دستیابی به علم حقیقی محال است و حتی در بسیار از امور ظاهری نیز که ورای قوانین عادی و معمول است عقل از درک و تصدیق امور عاجز و ناتوان است. مثالی که شیخ بدان تمسک می‌جوید احضار عرش بلقیس در طرفه‌العین است که از نظر عقلی به دلیل طول مسافت از محالات می‌نماید. هنگامی که از بلقیس در شناسایی و تصدیق تخت پرسش می‌شود، وی با شک و تردید پاسخ می‌گوید که ظاهراً همان است؛ زیرا بر اساس حکم عقل حضور تخت را در آن ظرف زمانی از محالات می‌بیند. چون سلیمان گفت: بلقیس! «أَهْكَذَا عَرْشُكَ!» (نمل: ۴۲)، بلقیس پاسخ داد: «كَأَنَّهُ هُوَ» (نمل: ۴۲). شیخ در مکتوب یکم به این امر اشاره می‌کند و به نقل از فص آدمی تصریح می‌کند که «هذا لایعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الادراک لایکون الا عن کشف الهی» و می‌افزاید: «آری اگر عقل طریق مذکور بگذارد و با قلب معانقه نماید و یار شود... محال وی قلب به ممکن شود». همچنین در فرازی دیگر از مکتوبات خود در آخرین مکتوب به داراشکوه در پاسخ این‌که کدام علم حجاب اکبر است، علوم رسمی را حجاب اکبر دانسته و می‌گوید «تا آن علوم در میان است، صورت ندارد که حق ظاهر و مبین بر صاحب آن علوم هویدا گردد. اما آن علم که حق مر رسول را به زیادتی طلب آن امر می‌کند که «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴)، علم بدان است که جز حق موجود نباشد و هر شیء شریف و غیر آن، عین آن (بوده) و وصول بنده به حق از راه این علم است (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب هجدهم).

اهتمام عرفا به شرع و عرف

نکته‌ای که شیخ در خصوص اهل شهود و اصحاب معرفت باطنی بر آن تکیه دارد، برائت ایشان از وجد و حال است. عموماً یکی از مسائلی که در خصوص عرفا همواره مورد تعرض طاعنان و تعریض خرده‌گیران بوده، اشتغال ایشان به وجد و سکر و غفلت از شرع و عرف است. به ویژه برخی مدعیان خرقه‌پوش، نه صافیان جرع‌نوش، که به دلایل واهی و بهانه‌های ناکافی از ادای فرایض و امور شرعی سر باز زده‌اند، همواره متمسکی بوده‌اند در دست خرده‌گیران. از این رو شیخ در مواضع بسیار که ذکر نام و کلام شیخ اکبر را دارد، همواره از ایشان باصفت «عارف کامل و شیخ واصل از وجد و حال بری» یاد می‌کند و نیز گوید: «اکابر اهل الله که منزله از وجد و حال تصرف باشند» (مکتوب به داراشکوه) و تأکید بسیار بر اهمیت و رعایت شریعت در تصوف دارد. وی در کتاب عبادة‌الخواص خود گوید: «پس



باید سعی نمود و با خلوت باید ساخت و اشغال و اذکار باید پیش گرفت و در راه ریاضت باید رفت. لیکن چنان که شرح شریف فرماید، و الا همه شیطانی بود و «فَمَا رِبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ» (بقره: ۱۶). بلکه در آن سفر و سلوک سرمایه نیز از دست دهد و «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف: ۱۰۴). غرض، در هر سیر و سفر میزان شرع در دست طالب باشد تا باری حسن را از قبیح بداند، اگرچه احیاناً در قبیح واقع شود و خدمت مرشد کامل کاری می‌کند که آن در صد اربعین میسر نشود، اگر طالب قابل باشد (الله‌آبادی، عباده الخواص، بی‌تا).

شیخ لزوم تبعیت از مرشد را نیز در گرو التزام وی به کتاب و سنت می‌داند، چنان که در مکتوب نهم به شیخ عبدالرحیم جونپوری می‌گوید: «پس اکابر اهل چشت را با اقوال دیگران ملاحظه نماید و همچنین افعال ایشان را ملاحظه نماید. اگر افعال و اقوال آن اکابر را بر موافقت کتاب و سنت یابد، بداند که کشف و معرفت آن اکابر به تدبیر بوده و یافتن آن عین محبت است بدان اکابر. پس باید دید که هر یکی از اولیا در تجرید و توکل ریاضت و مجاهده، صبر و جوع مثلاً چه گفته است» (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب دهم).

در جای دیگر در مقام پاسخ به نامه یکی از یاران که ایشان را به دلیل متابعت از آراء ابن عربی ملامت کرده است می‌گوید: «و قلمی نموده بودند که چگونه به مجرد عبارتی که در وجد و سکر از زبان قلم ابن عربی جسته باشد دست از عقل بازتوان داشت تا آخر سخن. ... اگر یک صفحه در نظر عالی شما درآید، دریابید که این ابیات یا آیات در سکر و وجد نباشد و حقیقت حال غلبه و وجد، بالا گذشت که عرفا نمی‌پسندند آن را؛ آن عوام‌پسند است»؛ و نیز در خطبه گفته است که این کتاب مرا رسول‌الله ﷺ داده است و فرمود آن را ظاهر بکن تا مردم منتفع شوند و من حرفی در مطالب زیاده و نقصان نکرده‌ام» (همان، مکتوب دوم). وی سپس در توضیح وجد و سکر آن را به دو مقوله تقسیم کرده، می‌گوید: «وجد و سکر دو نوع‌اند: یکی مثل حالت نوم است، اگرچه قائم نخواهند در این وقت اگر امری از صاحب وجد و سکر ظاهر شود که شرع شریف آن را نپسندد و آن را واجب‌التعزیر داند، عرفاء کرام از وی قرار نمایند و آن را تعزیر نکنند، چه دریابند که غالب از حالت نوم است. دیگر وجد و سکر ... حق تعالی است و بس و بقا و فنای عالم. و در این فنا و سکر هر چه بفرمایند واجب‌القبول باشد و روزه و نماز در سکر واجب‌تر باشد و معراج رو نماید و دریابد که «ایاک نعبد» چه معنی دارد. غرض، عارف کامل مثل رسول خدا مغلوب‌الحال و غالب‌السكر معنی سابق هرگز نشود و فصوص، خلاصه فتوحات است و آن هر دو کتاب در حال وجد و سکر واقع شده است و خود گفته است که اگر این اسرار در قلم در نمی‌آوردم هلاک می‌شدم که حق در وجد و سکر دروغ واقع نمی‌شود و اگر نه صد لعنت بر آن وجد

و سکر که در آن دروغ گفته شود» (همان).

شیخ در مکتوب پانزدهم سلوک حقیقی را بیان کرده و می‌گوید: «اگر سلوک بر طبق سلوک اکابر اهل الله، که انبیاء و کبار اصحاب مثل علی علیه السلام و امثال آن و کبار اولیا بر طبقات اوایل بودی، آن همه خطا در معرفت روی نمودی که نتیجه خطا، خطا باشد و نتیجه صواب، صواب (همان، مکتوب پانزدهم). وی در جای جای آثار خود ارادت خویش را به شیخ عربی به عنوان سالک راستین اعلام نموده و در هر کجا خود را تنها ناقل کلام وی و سایر اکابر می‌داند. در مکتوب ششم در اشاره به اعتراضاتی که شیخ محمود جونپوری به ایشان کرده، می‌گوید: «فقیر را علامی فهامی، میان شیخ محمود جونپوری، نوشته بودند که از تو بعض کلمات، شیخ عطاءالله نقل می‌کنند که برهان عقلی برخلاف آن قائم است و من آن را مسلم دارم و مثل متشابهات قرآن انگارم. بنده در جواب آن نوشت که بنده اگر چنان کلمات گفته باشد به طریق نقل از شیخ عربی گفته باشد، وگرنه بنده را کجا این مرتبه که چنین کلمات از خود اظهار نماید که فکر ناقص فقیر نیز همان است که فکر شماس است و شیخ عربی برهان و نظر عقلی را در معرفت بالله مردود می‌دارد ... (همان، مکتوب ششم). در جای دیگر نیز در اشاره به تعریضات اهل جونپور می‌گوید: «آمد بر سر مدعا که در کتابت اول نوشته بودند که چندگاه است که می‌خواهد استفسار نماید از مقدماتی که جماعت جونپور آن را و امثال آن را مضاف می‌کنند به سوی تو و می‌گویند که وی نفی صانع می‌کند و امثال آن از وی بسیار شنیده می‌شود». شیخ در پاسخ با تأکید بر تفاوت دیدگاه مشرب صوفیه و اهل کلام می‌گوید: «بر آن مخدوم مخفی نماند که انکار صانع از کسی که آسمان و زمین را جدا کند و موجود را از معدوم جدا نماید، چگونه واقع خواهد شد. آری نظر واصلان حق از انبیا و اولیا کامل از ارباب فکر از اهل کلام و فلسفه دیگر است ... و دیگر از این جاست که بزرگان می‌فرمایند که اله اهل فکر محمول و موضوع ایشان است و می‌گوید شیخ (قس) در فتوحات «انهم یعبدون رباً یتمونه من عند انفسهم». بنابراین میان مناظر اکابر اهل الله و عقاید علما تنافی تمام است» (همان).

شیخ در مکتوب خود به داراشکوه، آنجا که شاهزاده قادری مسلک از وی در مورد امور مربوط به رفاه خلق استفسار می‌کند، با توجه به جایگاه و مقام حکومتی وی و وضعیت ترکیبی جامعه هند و ممزوحیت آن از مذاهب مختلف به وی این گونه پاسخ می‌دهد: «لایق آن است که اندیشه رفاهیت خلق خدا دامن گیر خاطر حکام باشد، چه مؤمن و چه کافر، که خلق خدا پیدایش خداست و سید این مقام که صاحب آن مقام بر کسی از صالح و فاجر و مومن و کافر ترحم کند رسول خداست صلی الله علیه و آله چنان که بیان یافته در فتوحات و وارد است در قرآن «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیا: ۱۰۷)، بر سبیل عموم است مثل رب العالمین. در همین مکتوب در جای دیگر می‌گوید: «و همچنین می‌گوید در حق



صاحب خرق، آنکه مأمور باشد بدان به طریق امر قولی از جناب حق تعالی، نه به امر عرضی مثل حضرت غوث الاعظم که ایشان مأمور بودند از جناب حق تعالی به تصرف به امر قولی نه عرضی قدس سرّه العزیز و غیر ایشان که اکابر اهل الله باشند و تصرف کنند و دیگر مقدار سر مو از حدود شرع نبوی تجاوز نکنند... قطب که واحد باشد در تمام عالم... ترک معیشت نکند و ترک نکاح نکند با وجود قدرت بر آن و اختیار جوع نکند... مگر در حال صیام. و نیز افزایش به نقل از باب صد و ششم فتوحات که «جوع اکابر اهل الله که نه در حال صیام باشد، جوع اضطراب است که قدرت بر دفع آن نباشد. پس باید که مرید تجاوز از حدود مشروع و مسنون نکند و شارع منع کرده است اختیار جوع مگر در حال صیام و حال اضطراب و جوع نزد اکابر عبارت از ترک شیخ است و مخالفت نفس (همان، مکتوب هفدهم).

نسبت واجب و ممکن با یکدیگر

شیخ در تقریر دیدگاه ارباب عقل و اصحاب فکر می گوید: «ایشان واجب تعالی را علت موجهه هر ممکن دانسته و ممکن را معلول او می دانند و واجب تعالی برین تقدیر غیر ممکن باشد، چرا که علت موجهه هر شیء، غیر آن شیء باشد پس بین ممکن و واجب جدایی باشد». (الله آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۵) وی سپس می افزاید که «چون حقیقت حال غیر از آن است که زاید جماعت مذکور بر آن اند، لذا بین ایشان دماغ و لدغ واقع شده است و هر یک از ایشان دیگری را طعن و لعن می کند». شیخ دیدگاه اهل کشف و شهود را نیز چنین تقریر می کند: «این که هر ممکن در وجود محتاج واجب تعالی است بدیهی است؛ چه هر کس پس از ادراک معنی امکان حکم می کند که هر ممکن مفتقر است به سوی واجب الوجود، به واسطه یا بلا واسطه، در این حکم اهل وجدان و اهل برهان شریک اند. اما اهل وجدان بخلاف اهل برهان قائل اند که لیس الممکن غیر الواجب تعالی، یعنی چنان که ماهیت حباب و آب از یکدیگر جدایی ناپذیر است، رابطه واجب و ممکن نیز چنین است. پس واجب تعالی حقیقه الحقایق باشد و هر حقیقتی از حقایق فردی باشد از افراد آن، چنان که هر جسم خاص فردی باشد از افراد جسم مطلق» (همان، ص. ۷). شیخ می افزاید که «فکل ممکن موجود عین حقیقه لهذا یحمل علیه و هی عین حقیقه الحقایق کما یحمل الجوهر علی الانسان مثلاً». در اینکه واجب تعالی محمول باشد بر هر موجود تسامح است؛ چنانکه جزء انسان که حیوان باشد و ناطق محمول است بر انسان، چرا که واجب نام مرتبه حقیقه الحقایق است که هیچ موجودی عین آن مرتبه نباشد، چنان که حیوان که جزء انسان است به شرط باشد و آن بر انسان محمول نشود و انسان عین آن جزء نباشد. پس هر موجود ممکن عین حقیقت خود باشد و حقیقت هر موجود عین حقیقه الحقایق؛ از اینجاست که حمل شود حقیقه الحقایق بر هر

حقیقتی از حقایق ممکن نزدیک اهل وجدان. پس اگر نمی‌بود آن حقیقه‌الحقایق که مبدأ هر حقیقتی از حقایق ممکن باشد، محقق نمی‌شد حقیقتی از حقایق؛ پس یافته نمی‌شد هیچ موجودی از موجودات، چه هر موجودی عین حقیقت خود باشد و هر حقیقت عین حقیقه‌الحقایق» (همان، ص. ۱۶). پس ناچار است هر موجودی را از حقیقت خود و مر آن حقیقت را از مبدأ خود که حقیقه‌الحقایق باشد؛ چنان که گفته است در فص عیسوی و لولاه و لولانا. (همان، ص. ۸) پس نزدیک اهل وجدان محمول شود حقیقه‌الحقایق بر هر حقیقتی از حقایق ممکن، چنان که محمول می‌شود جوهر که حقیقت حقایق جوهری باشد بر انسان در نزد اهل برهان و می‌گویند که انسان جوهر باشد و می‌گوید در فص شعبی «و صاحب‌التحقیق یری اکثره فی الواحد کما یعلم ان مدلول الاسماء الالهیه و ان اختلف بحقایقها و کثرتها انها عین واحده فهذه کثره معقوله فی واحد العین فیکون فی التجلی کثره مشهوره فی عین واحده و کما ان الهیولی توجد فی کل صوره مع کثره الصور و اختلافها یرجع فی الحقیقه الجوهر الواحد و هو هیولاه. فالعارف من یری الحق فی کل شیء بل یراه عین کل شیء...». و مجمل این است که حق تعالی وجود مطلق است و جوهر معقول «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)؛ مثل احاطه جوهر به افراد جوهری (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب یکم). «فاسمه الباطن حقیقه الانسان و اسمه الظاهر افراد الانسان...». یعنی حقیقت انسان اسم باطن حق است و افراد انسان اسم ظاهر حق. اسم باطن حق حقایق موجودات باشد و اسم ظاهر حق موجودات. (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۸) بنابراین «فهو الظاهر فی کل مفهوم و هو الباطن عن کل مفهوم الا عن فهم من قال ان العالم صورته هویته و هو الاسم الظاهر کما انه بالمعنی روح ما ظهر فهو الباطن. فنسبته کما ظهر من صور العالم نسبتبه الروح المدبر المصور لیوخذ حد الانسان مثلاً باطنه و ظاهره و کذلک کل محدود. فالحق محدود بکل حد و صور العالم لاینضبط و لا یحاط بها و لا یعلم حدود کل صوره منها الا قدر علی ما حصل بکل عالم من صوره فذلک یجهل حد الحق فانه لا یعلم حده الا من یعلم حد کل صوره و هذا محال. فحد الحق محال... و الحد یشمل الظاهر و الباطن» (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب یکم).

شیخ عالم ظاهر را تجلی اسم ظاهر حق تعالی می‌داند و در واقع تحقق هر اسمی در گرو ظهور آن اسم است؛ چنان که گوید... اذا رایت الخلق رایت الاول و الاخر و الظاهر و الباطن. و چگونه در خاطر فضلا نمی‌آید که اسم ظاهر حق تعالی به جز عالم ظاهر نباشد و هر اسم محمول است بر اسم دیگر، پس ظاهر عین باطن باشد و باطن عین ظاهر. (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب هفتم) در تأکید این مطلب به نقل از فص شعبی می‌گوید: «الوہیت طالب مالوہ است و ربوبیت طالب مربوب و الا فلاعین لها الا به... پس تر گفت لیست الربوبیہ علی الحقیقه و الانصاف الا عین هذه الذات الغنیہ عن



العالمین». در مکتوب چهاردهم در تحقق اسمای الهی آورده است: «المتوجه علی ایجاد کل ما سوی الله هو الالوهیه باحکامها و نسبها اضافاتها و هی التي استدعت الاثار فان قاهرا بلا مقهور و قادرا بلا مقدر صلاحیه وجودا و قوه و فعلا محال. (همان) پس اگر رزاق مثلا صلاحیت رزاقیت داشت، باید که مرزوق صلاحیت مرزوقیت داشته باشد و اگر رزاق موجود باشد، مرزوق نیز موجود باشد. اگر اول بالقوه باشد، ثانی بالقوه باشد و اگر بالفعل باشد، ثانی بالفعل باشد و گرنه تعطیل در اسماء حقانی لازم آید (همان، مکتوب چهاردهم).

در مکتوب پانزدهم تصریح می‌کند که «و جمیع اسماء الهی در توست و در هر موجود و توهم کرده نشود که وجود آن اسماء غیر وجود کائنات باشد که اسماء مذکور نظر به ذات خود وجودی ندارد و وجود اسما عین وجود عالم است نه غیر وجود عالم». و «هكذا تجده فی صور المعادن و النبات و الحيوان و الافلاك فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها فما نظرت عینی الی غیر ذاته و ما سمعت اذنی خلاف کلامه». (همان، مکتوب هفتم) همچنین می‌گوید: «پس عارف کامل آن است که نفس الامر بر وی مکشوف شود و به جز وجود واحد نیابد که زید باشد مثلاً حق نام کنی آن را یا خلق و اله و مالوه و به جز در موجود واحد ثابت نکنند و آن هر دو نام دو مرتبه است در موجود واحد. بنابراین می‌گوید در فتوحات و فصوص ان شهدت خلقا لم تر حقا و ان شهدت حقا لم تر خلقا لکن تشهد هذا فی هذا و هذا فی هذا... و حق و خلق مرتبه است در موجود واحد که مرتبه اول و آخر است و مرتبه ظاهر و باطن. پس شیء واحد صاحب مراتب کثیر است و در بعضی موجودات آن مراتب هویدا است، چه هر موجود مظهر و مجلای اسم نافع و یا اسم ضار است، بلکه مجلای هر دو اسم مذکور است نظر به مواقع مختلفه. پس شیء واحد نظر به یک مرتبه عقل اول است و نظر به مرتبه دیگر روح است و نظر به مرتبه دیگر قلب است و همچنین کلمات انسانی نظر به مرتبه نفس انسانی به وی و تجرید آن کلمات از تقطیع متقاطع نفس است و نظر به مرتبه ناشر آن کلمات کلمه است و نظر به مرتبه مقاطع و انقطاع آن در مقاطع و مقطعات است (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب پانزدهم).

در همین مکتوب تبیین مراتب وجود را بر مبنای اصالت وجود مطلق و وهمی بودن وجود مقید چنین تقریر کرده است: «ظاهر شد که حق تعالی وجود مطلق است و این نیز مکشوف شده که وجود مطلق عین وجود مقید است و به جز وجود مقید دیگر وجودی نباشد. وجود حق که آن عین ذات حق است بدان وجود اطلاق کرده نشود و نیز اطلاق لفظ موجود بر حق تعالی بر سبیل مجاز است ... وقتی که گفته شود وجود حق تعالی عین ذات حق است، پس مراد آن است که در آنجا ذات بحت است و بس.

آن ذات بحث در هر موجود هویدا است و به جز آن ذات موجود نیست. لیکن از صفت بحث و وجوب معرا باشد چنانکه در هر عدد به جز واحد موجود نیست، اگرچه در حقیقت وحدت مجرد باشد و معرا، پس هر عدد به جز ذات واحد نبود. پس تر گفت وحدت الوجود بر سالک وقتی مکشوف می شود که بداند که موجود واحد است، یعنی زید موجود است و ربّ وی با وی باشد که ذات زید نقش آن باشد که قبول کرده صورت را، نه که زید موجود است و ربّ وی موجود دیگر است که خارج از زید باشد. آنچه اکابر اولیا گفته اند که زید و تمامی عالم وهم و خیال است و مراد از آن قول این است که غیریت تمامی عالم مر حق را چنان که علماء رسوم و سالکان ناتمام می بینند وهم و خیال است. شیخ مجدداً در معنی وهم و خیال بودن عالم در مکتوب ششم گوید: «من می دانم از کتب اولیاء الله که حق وجود حقیقی است و عالم وهم و خیال است ... فی الحقیقه رائی در آئینه روی خود را به انعکاس شعاع بصری می بیند و در وهم و خیال می آید که شبه و ظل آن رواست. پس دویی صورت آئینه موهوم است، نه صورت آئینه که موجود واحد است و بس و به حکم وهم و خیال دو نماید. همچنین، عالم است که دویی آن به حکم وهم و خیال است. پس بی انصافی بزرگان این است که نظر بر اصل سخن نکرده، بر ناظر سخن کنند».

در مکتوب سیزدهم در همین معنی گوید: «مخفی نماند که وجود اضافی که وجود عالم باشد، موهوم محض است و وجود حقیقی و موجود تحقیقی حق است و بس. ... موجود حقیقی واحد است و وجود عالم که اضافی باشد موهوم و مخیل است. با وجود این، امر و نهی و جبریل و وحی و پیغامبر و امت و ثواب و عقاب و لذت و الم بر حق است و قتل کفره محارب بر حق است و فرق کردن در میان محارم و زوجات واجب است و علی هذا القیاس باقی احکام دنیا و آخرت...». به نظر شیخ تنها عارف حقیقی است که از ورای خیال می تواند از دویینی گذر نموده و حقیقت عالم را دریابد. چنان که در همان مکتوب اشاره می کند: «پس تر گفته می شود که چون اهل سلوک چیزها می بینند، پس می داند که نزول آن از جای دیگر است و از وجود مطلق است و نیست در عالم در هر عصر مگر فرد واحد یا دو سه دیگر که بدانند که هر صورت در هر تجلی و هر مشهود در مشهد مثالی عین مکاشف است؛ مثل صورت آئینه که دویی صورت آئینه متوهم است و نیست در اینجا مگر صورت زید که آئینه در مقابل وی باشد. پس عالم را مثل آئینه باید دید یعنی دویی آن موهوم است». پس ما نمی گوییم «انا معه» که آن نه مقتضای عقل است و نه حکم شرع. پس عارف حق را در هر شیء و عین آن شیء می بیند که «بان العارف من یری الحق فی کل شیء بل یراه عین کل شیء...» و مجمل این است که حق تعالی وجود مطلق است و جوهر معقول «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)، مثل احاطه جوهر به افراد جوهری و



همانا او محض وجود است و معقول محض مانند جنس عالی (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب سیزدهم).

خلق مدام

وی در تأکید این سخن که حق تعالی معقول محض باشد به کلام شیخ عربی که در فص شعیبی گفته است، اشاره می‌کند که «و ما احسن ما قال الله فی حق العالم و تبدله مع الانفاس فی خلق جدید فی عین واحده و قال فی حق طائفه بل اکثر العالم». «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵). «فلا يعرفون تجدید الامر مع الانفاس»، یعنی چه خوب گفته است حق تعالی که عالمیان در خلق جدیداند در عین واحد و هیولای منفرد که ذات مقدس حق تعالی باشد. چه صور عالم بر ذات حق مثل اعراض باشند بر جوهر واحد و اعراض متبدل باشند در هر آن و جوهر واحد باقی... و گفته است حق تعالی «أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵)؛ پس آیا در مانده و عاجز بودیم در خلق و ایجاد اول تا عاجز و در مانده شویم در خلق و ایجاد ثانی. وی می‌افزاید که جماعت عقلا، بلکه جمیع محجوبان، این قول را صرف کرده‌اند به سوی حال آخرت و ندانسته‌اند که این حال در هر آن در هر موجود باشد. «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»، یعنی آنان در پرده‌اند از خلق جدید و نمی‌بینند آن را. پس انکار این حال از محجوب مثل انکار حال آخرت باشد از کافر، ایشان در نمی‌یابند تجدید خلقت هر موجود را با هر نفس و هر آن برای ایشان چون آن سابق می‌نماید (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰-۱۴).

عینیت وجود واجب و ذات وی

شیخ در تبیین ارتباط واجب و ممکن اشاره می‌کند که برخی آن را از نوع ارتباط بنا و بتا و نیاز بنا به بتا دانسته‌اند و گفته‌اند عالم در وجود خود محتاج است به بانی، چنان که بیت نیاز به بانی دارد و حال آن که نسبت بیت تنها در ترکب بخشیدن به صورت است و نه وجود و بانی معدی از معادات است و نه علت فاعلی. در واقع نسبت عالم به واجب چون نسبت حباب است به آب که در وجود و بقای خود هر لحظه به وی محتاج است؛ چه اصل حباب آب است و اصل هر شیء به معنی ما یینی علیه ذلک الشیء است. پس واجب تعالی اصل و مبدأ هر ممکن است، نه علت موجد ممکن، مگر اینکه علت موجد به معنی مبدأ باشد (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۱۵-۱۷). شیخ در مکتوب چهارم این معنی را بدین بیان آورده است: «ارتباط العالم بالله ارتباط ممکن بواجب و مصنوع بصانع فلیس للعالم فی الازل مرتبه وجودیه فانها مرتبه الواجب بالذات فهو الله و لا شیء معه سواء كان العالم موجودا او معدوما عمن توهم بین الله و بین العالم بونا بقدر تقدم وجود الممكن فیه و تاخره فهو توهم باطل لا حقیقه»، و چرایی است که این قول بر شما و به عزیزان دیگر مشتبه ماند، چه هرگز حرکت مفتاح را مرتبه حرکت ید

نباشد و مر حروف و کلمات را مرتبه نفس نباشد که مرتبه یکی آخریت است و مرتبه دیگر اولیت. پس در میان الله و عالم بون نباشد، چه به انتفاء عالم الهیت در تعطیل باشد، و الهیت در تعطیل نباشد و قائم و رازق منتقم دائم باشد (الله‌آبادی، مکتوبات، مکتوب چهارم).

شیخ سپس به دیدگاه اهل نظر می‌پردازد که طبق آن واجب است که موجد شیء موجود باشد: «گفته‌اند ارباب نظر که واجب است که واجب تعالی موجود باشد». (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۱۷). شیخ در رفع توهم وجود اضافی و عینیت وجود و موجود می‌افزاید که «پس کسی که گفته باشد از ایشان که وجود واجب عین ذات او باشد، یعنی ذات واجب ذات محض باشد، یا بگو که وجود محض باشد، از مناقشه نجات یافت»؛ چه در این صورت وجود زائد بر ذات نیست بلکه عین آن است «و در تسمیه واجب تعالی به موجودیت هیچ مناقشه نیست، زیرا از این تغایر وجود، تقیید واجب بر نمی‌آید» (همان). چنان‌که انسان مشترک منتزع از زید و عمر و خالد، جوهر مجرد است که وجود آن عین وجود زید و عمر و خالد است؛ واجب مجرد نیز چنین است و همچنین باقی مجردات. پس وجود واجب عین وجود ممکن باشد و وجود عقل اول عین وجود فلک اول که محیط است به تمامی عالم. بدین ترتیب ایجاد عالم به معنی ظهور حق باشد، چنان‌که ظهور حقیقت انسان به صورت زید است. پس ظهور خداوند در عالم به واسطه پیدایش اوست و ظهور هر جوهر مادی مجرد به واسطه یک جوهر مادی. چنان‌که عقل اول که حقیقت فلک اول باشد، جوهر مجرد است و فلک اول، جوهر مادی و نیز انسان جوهر مجرد است و زید جوهر مادی. جوهر مجرد ده باشد و جوهر مادی که مظاهر جوهر مجرده باشند ده و انسان مجرد و زید مادی از مظاهر عقل عاشر باشد. همچنین هر عقل فوقانی متضمن عقل تحتانی باشد و مظاهر آن، چنان‌که تضمن حیوان مر انسان را و هر تحتانی متضمن فوقانی باشد، چنان‌که تضمن انسان مر حیوان را. پس انسان که اخص الخاص باشد، متضمن عقل عاشر و مافوق آن باشد. پس ذات هر شیء حقیقت آن شیء باشد و به زوال صورت، ذات هرگز هالک نشود و از این روست که من حیث الذات و الحقیقه خداوند غنی و مستغنی است از تمامی موجودات. هر موجود نیازمند اوست ان الله غنی «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» (فاطر: ۱۵)؛ وی در تأکید این معنی گوید «من لم یقل بذلک بل قال انه موجود بوجود غیر الممكن مانجی». (همان، ص. ۱۸).

شیخ سپس در تعریف ذاتی انسان به قول اهل نظر می‌پردازد که از دیدگاه ایشان ذاتی انسان مثلاً حیوان و ناطق است و بنابراین ذات وی هم حیوان ناطق است و بقیه صفات مثل تعین و غیر آن از انسان خارج و به وی قائم است. بر همین اساس می‌گوید پس هر چه هست از دولت ذات است. نسبت جمیع مجردات با ذات حق که فلک الافلاک باشد و هر چه در اوست از باقی کرات و موجودات



عناصری چنان است که اگر جملگی منعدم گردند و هیچ چیز به صفت موجود در منصفه ظهور باقی نماند، ذات حق باقی باشد ابدالآباد که مأمون از انهدام است و مصون از انعدام که «فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۷). لیکن از آنجا که ظهور اسماء و صفات الهی به واسطه عالم خلق و سایر موجودات است، ارتباط حق با عالم از جهت ظهور است و افتقار عالم به حق از جهت وجود. در واقع وجود مجردات ناشی از تجرید است، نه اینکه وجودی سواى وجود مظاهر داشته باشند و وجود آنها همان ظهور احکام و صفات الهی است. (همان، ص. ۲۱-۱۸)

نسبت روح محمدی و جبرئیل

شیخ بر اساس این مقدمه که وجودات مجردات همان وجود مظاهر است و سواى آن وجود مستقل ندارند و در واقع جلوه‌های مختلف وجود حق اند به نکته و نظریه جدیدی اشاره می‌کند. وی می‌گوید انسان کامل که روح محمدی است جامع عالم علویه و سفلیه است و این هر دو در وی وجود دارند و این دو عالم در واقع چیزی جز قوای روحانی و جسمانی نیست که در احاطه انسان کامل و روح محمدی است که عقل اول و نفس واحد گفته می‌شود و نوع انسان بل جمیع مخلوقات از آن مخلوق گشته است. پس این روح را در جمیع عوالم مظاهر است، مظاهر علویه و سفلیه و به اعتبار دیگر روحانی و جسمانی. در مرتبه روحانی، وی مظهر جامع اسماء و صفات الهیه است و مرآه هویت حق و به اعتبار جسمانی، مربوب ذات و به صفت عبودیت موصوف. لذا به اعتبار جامعیت تمامی ماسوا در این آئینه خدانما منطبق باشد و همچنین در سایر مظاهر اشرف آن مظهر که انبیا باشند، پس جبرئیل علیه السلام در ایشان است و نسبت ایشان با وی نسبت متعین است با متعین، و هم از این روست که جبرئیل به زبان ایشان با حضرت تکلم نمود و نیز با سایر انبیا هر یک به زبان آن نبی. دل آن حضرت نیز عرش عظیم است و سدره المنتهی، چه عرش در واقع مظهر عظمت و مکان تجلی حق است، مکانی که منزله از جهات است و منظر اعلی و شامل جمیع انواع موجودات و سدره المنتهی نهایت مکانی است که مخلوق در سیر الی الله و مابعد آن بدان تواند رسید، چه پس از آن دیگر حدی نیست (همان، ص. ۲۱-۲۲)

شیخ در مکتوب پانزدهم در تبیین این معنی آورده است: «عالم روحانی که عالم معانی باشد، سالک را از دست حضرت آن مثال لباس خاص پوشانید و ملقب گردانید آن لباس را به اسم خود. گفت و تلقین کرد آن سالک را به زبان آن صورت و لباس چیزی که مقدر بود در حق آن سالک؛ چه عالم روحانی و معنی سریع ... و التصرف است. پس جهل و حجب می‌گوید که حق تعالی به لسان خود چنان که لایق جناب حق تعالی باشد مر جبرئیل را چیزی گفت و جبرئیل گفت به لسان خود مر محمد ﷺ را چیزی

که گفت و معرفت می گوید که خطاب نکرد از حق تعالی و جبریل مر محمد ﷺ را مگر به لسان محمد (الله آبادی، مکتوبات، مکتوب پانزدهم). و در اینجا می گوید مولانا جلال الدین رومی:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت او کافر است

ناطق «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» (طه: ۱۴) باطن موسی بود و سامع الکلام عین موسی بود و آن نطق قلب است و قلب ناطق است نزدیک اکابر اهل الله. مدت مدید است که فقیر به خدمت شما همین نوشته بود، عاقبت در فصوص و فتوحات یافت». (الله آبادی، مکتوبات، مکتوب سوم) در مکتوب سوم نیز دوباره به استشهاد از کلام شیخ عربی می گوید: «پس تر گفت در باب دو صد و سی و نهم ان الوجود هو الحق و انه منوع بکل نعت. پس تر گفت در باب دو صد و چهلم العالم کله ذو انس بالله لکن لا يشعر. فانس العالم لم یکن الا بالله و انس العلما بالله انما هو بنفوسهم لا بالله او قد علموا هم ما یرون من الله تعالی سوی صورتهم و لا یقع الناس الا بما یر فیهِ و غیر العارفین ما یرون الانس الا بالغیر ... و نیز گفت: الانس بالله اذا وقع لم یزل موجودا عنده فی کل حال. فمن انس بالله فی الخلوه فقد ذلک الانس بالمألاً... و فقیر مدتی است که نوشته بود مردی را که متلبس بود به لباس فقرا که سامع قول نبی «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» (طه: ۱۴) عین قول القائل بود و قائل القول عین سامع آن و آن مرد در جواب نوشت که زید عین عمر است و عمر عین زید، پس به این معنی اتحاد سامع و قائل القول خواهد بود. و فقیر نوشت که به از این فکر مکن و آن مرد تکفیر نمود و چون فتوحات به دست فقیر آمد و مطالعه فقیر به باب دو صد و هفتاد و چهارم رسید دیدم که می نویسد شیخ قدس در آن باب که تمهید یافته است (الله آبادی، مکتوبات، مکتوب سوم).

تسویه مفید وجود و قابل وجود

شیخ سپس به برابری و تساوی مفید وجود و قابل وجود می پردازد. نخست به این قول متکلمان اشاره می کند که «ان قولهم الموجود المفید للوجود و کذا مفید کل شیء یجب این یکون بخلاف قابله ممنوع». یعنی چنان که مفید شیء موجود است، قابل شیء نیز باید موجود باشد و چنان که هر شیء تا مادامی که موجود نباشد افاده وجود شیء دیگر از وی منتفی باشد، همچنین تا مادامی که موجود نشود قبول شیء دیگر نکند. پس قبول شیء، شیء دیگر را مستلزم موجودیت شیء قابل و آخذ است. مجمل آن که، چنان که چیزی باید تا افاده کند، همچنین چیزی باید تا قبول کند» (الله آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۲۳) در جای دیگر وی همین امر را بدین صورت تبیین می کند که «اگر مسلم داشته شود که مفید وجود واجب است که صاحب وجود باشد و همچنین مفید هر شیء صاحب آن شیء باشد، پس می گویم که لازم نمی آید از آن مقدمه این که باشد مفید وجود موجود به وجود خاص که غیر وجود ممکن باشد» (همان). در واقع



شیخ مراتب وجود را در نظر داشته و گوید اگرچه مفید وجود در مرتبه ضرورت است و نظر به ذات خود موجود و قابل وجود در مرتبه امکان که ذات وی مقتضی وجود و عدم نیست، بلکه تابع موجودی است که اگر موجود کند او را موجود شود و اگر معدوم کند، معدوم گردد. اما به هر حال، سنخیت وجود در این هر دو برابر است و چنین نیست که وجود امری دوگانه باشد که در هر یک به گونه‌ای جدا از دیگری باشد. پس وجود ما همان وجود واجب است که بدان وجود واجب تعالی موجود باشد و صاحب وجود باشد. گفته است عارف محقق در فص اسماعیل فلا تنظر الی الحق و تعریه عن الخلق و تکسوه سوی الحق...؛ یعنی پس نظر مکن ای طالب حق به سوی حق تعالی به حالی که جدا و عاری کنی حق تعالی را از خلق. یعنی خدای تعالی را موجود علیحده ندانی و خلق را موجودی دیگر. چه موجود واحد است و نظر مکن به سوی خلق و لباس هستی خلق را غیر هستی حق تعالی بدان و تنزیه بکن حق تعالی را نظر به ذات حق و منزله بدان حق تعالی را از صفات امکان و کمالات انسانی و هر شیء را عین او بدان که غیر حق موجود نیست و قائم شو در مقعد صدق منزل حق و صفا که مقام الجمع بین التنزیه و التشبیه باشد و اگر بخواهی در مقام الجمع باش و بگو که موجود حق است و خلق و اگر بخواهی در مقام فرق باش و هر موجود را خلق بگو و ذات هر موجود را حق.

باید توجه داشت که واجب تعالی را مراتب و اعتبارات است. اول مرتبه ذات است که سابق بر جمیع اعتبارات بوده و در این مرتبه واجب تعالی بر نزهت و صرافت و اطلاق حقیقی خود می‌باشد که در آن هیچ قید نیست. دوم مرتبه الهیت است که طالب اسماء و صفات است و در این مرتبه موجود است و وجود آن به صور عالم است که بنا بر آراء اهل تصوف محبت موجب ظهور اسماء و صفات است. به مقتضای حدیث «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف»، محبت الهی بر آن قرار گرفت که در صور عالم تجلی یابد و از این روست که صاحب شرح تعرف و محقق جنیدی گوید «من قال انه موجود بنفسه و وجود العالم ليس وجوده فهو جاهل بالامر و من داعی الامرین و تادب و قال انه عین الموجود بصور العالم فهو العارف المحقق. لهذا اگر محبت نبودی عالم در وجود عینی ظاهر نگشت (الله آبادی، ۱۳۹۵).

تقریر دیگر در جواب به عدم بینونیت وجود آنکه مبدأ عالم و اصل حقیقی ذات حق است من حیث لا بشرط شیء که نه او را تعیین است و نه امتیاز از شیء متصف به وجود است و ذات من حیث هی منزله از آن است. پس وجودی که بدان متصف است، آن وجود عام است؛ چه واجب را دو وجود است یکی وجود او فی نفسه و آن وجود ازلی قائم است و دیگر وجود او به صور عالم که حادث است، این هم وجود است.

پس از این شیخ به نقل ایراد احتمالی معترضان این نظر می‌پردازد و می‌گوید «اگر ارباب نظر گویند که اعطاء و افاده شیء مقتضی آن است که معطی و مفید پیش از اعطاء شیء دارنده آن باشد و بنابراین لازم آید که موجد که مفید وجود است، موجود باشد به وجود دیگر؛ گوییم که این امر در حیز منع است ... چنان که ریخ دبور در فصل پاییز موجب برودت است و خود بارد نیست بلکه حار است و حنا مفید سرخی است و خود سرخ نیست یا صباغ که مفید رنگ سیاه به پارچه است و خود سیاه نیست. در واقع علت افاده علت از جنس اعطاء حسی نیست که مثلاً زید زری را به خالد بیخشد، بلکه به معنی احداث اثر می‌باشد در شیئی که پیش از این فاقد آن اثر بود (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۶۱).

بنابراین جز حق مؤثری در عالم نیست؛ هر چند به حسب ظاهر امر دیگر می‌نماید، چه حق تعالی تدبیر عالم را به عالم نهاده است، چنان‌که تدبیر معلول به علت است و تدبیر شرط به مشروط و ولد به والد، اما جمیع آن تدبیرات تدبیر حق باشد و جز وی مؤثر و مفیدی در عالم نیست. پس هر چیزی که مؤثر و مفید باشد، از این رو که مؤثر باشد، حق است. پس مفید حرارت و برودت حق است که «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (بقره: ۱۶۵). چون جمیع قوا از آن اوست و هیچ فعلی بدون قوت فاعلی نیست و هر چند وی تدبیر عالم را به عالم نهاده اما اصل قوت و فعل تدبیر از اوست و او امر معقول و مطلق است که قابل جمیع صور عالم باشد (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۳۲-۳۳).

شیخ با اشاره به این‌که امور از دو قسم مؤثر و مؤثر فیه خارج نیست، مجدداً تصریح می‌کند به اینکه دو، جز یک حقیقت واحد نیست که به حسب ظهور در مراتب کثرت دو شده است؛ اما حقیقت هر دو یکی است. آنچه ظاهر می‌شود در هر امری از امور باید آن را از اصل وی دانست و بین هر اصل و فرع مناسبتی باید، چنان‌که پیش از این گذشت محبت الهی موجب خلق و آفرینش و ظهور عالم است و از طرف دیگر وجود نوافل و طاعات از جانب بنده نیز به همان دلیل محبت است که به ظهور می‌پیوندد، در واقع حب و عشق در بنده اثری است بین مؤثر که حق تعالی است و بنده که مؤثر فیه است. چنان‌که در حدیث آمده است «لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج. ۴، ص. ۱۰۳) و پس از آن حق تعالی سمع و بصر و باقی قوای بنده می‌گردد. پس حکم کردن به این‌که حق تعالی سمع و بصر و باقی قوای بنده است، اثری باشد از محبت الهی و محبت الهی اثری باشد از نوافل تو، مطیع باش تا محب شوی و محب باش تا حق تعالی سمع و بصر و باقی قوای تو شود.

قبول و تصدیق محبت الهی از دو حال خارج نیست، یا به واسطه تجلی الهی است که فرد عارف باشد به این تجلی و کشف و شهود، یا اینکه صاحب عقل ایمان به انبیا و عرفای صاحب کشف داشته باشد و منتقاد اوامر و نواهی ایشان باشد و بدین واسطه این امر را تصدیق کند، اگرچه به وجدان تجربه



نکرده باشد. پس در واقع هو الاول ای عله المؤثره و هو الآخر ای الخلق المعلول المؤثره فيه و هو الظاهر ای المتغیر و هو الباطن ای المأمون عن التغییر. پس حق اول باشد و بس یعنی علت مؤثره و آخر باشد و بس یعنی معلول که قبول اثر کرده باشد و او ظاهر باشد و بس یعنی متغیر و او باطن باشد و بس یعنی مأمون و محفوظ از تغیر که ذات باشد؛ یعنی هر چیز حق باشد و غیر او موجود نیست، همه نیست‌اند، آنچه هستی تویی.

در فقره بعد بر اساس آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)، شیخ به مسئله تکوین و ایجاد شیء می‌پردازد و دوباره نسبت بین مؤثر و مؤثره را به تقریر دیگران بیان می‌کند. در تبیین این امر به استناد قول شیخ عربی در فص صالحی می‌گوید: «قال فی فص الصالحی فلولا فی قوته (ای فی قوه الشیء الذی یقول له کن) التکوین من نفسه عند هذا القول ما تكون فما اوجد هذا الشیء». وی نسبت تکوین را متوجه نفس شیء می‌داند و می‌گوید به تأکید عقل نسبت تکوین به نفس شیء باز می‌گردد، نه به حق. یعنی شیء به واسطه استعدادی که در او مرکوز است، به امر الهی، یعنی کن، تکوین می‌یابد. استعداد نهفته در وی ناشی از فیض اقدس الهی است، چه ایجاد شیء به معنی آمدن از عدم نیست و اشیاء پیش از تحقق صورت خارجی و عینی در وجود حقیقی علمی به صورت اعیان ثابته وجود داشته‌اند. در واقع اعیان را دو نسبت است و اعتبار، از وجهی عین حق‌اند و آن وجه وجود است و وجوب و از وجهی غیر حق و آن جهت تعین است و امکان که آن مرتبه‌ای است از مراتب ظهور و وجود در جمیع مراتب. وجود هم ظاهر باشد و هم اظهار نفس خود تواند کرد، چراکه متصف است به صفت الهیه و از جهت تعینات و مراتب کثرت استمداد از آن وحدت حقیقی کند که آن را تعین نیست و از این جهت محتاج و مستمند و عاجز و ضعیف و ناقص باشد. پس نسبت تکوین و ایجاد به اعتبار اول است و ضعف و فقر و مسکنت به اعتبار دوم. (الله آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۳۶).

در مکتوب سوم در تبیین همین معنی می‌گوید «و نیز گفته است در باب صد و نود و ششم مظهر الکون علی صورہ الکون علی صورہ کن و کن امره و امره کلامه و کلامه علمه و علمه ذاته فظهر العالم علی ذاته. پس تر گفت فما فی الکون و مشار الیه هو. پس تر گفت فالوجود المحض هو الله لیس غیره و الامکان المحض هو العالم لیس غیره و مرتبته بین الوجود المحض و العدم المحض تا آخر. پس تر گفت فنفس الرحمان هو معطی الوجود کما اعطی النفس وجود الحروف» (الله آبادی، مکتوبات، مکتوب سوم). شیخ در توضیح این معنی به مثال امتثال امر عبد از مولا اشاره می‌کند که چون مولایی عبد خود را امر به قیام نماید و عبد اطاعت از امر مولا نماید و قیام کند، قیام به عبد بر می‌گردد نه به مولا و تکوین قیام از

اوست اما به اراده مولا و امتثال امر او. سپس وجه تحریر رساله تسویه را که پیش از این بدان پرداخته بود، دوباره تصریح می‌کند و گوید: «فالمفید و القابل فی الاتصاف بالوجود و عدم الاتصاف به سواء فسمیت هذه الرساله برساله التسویه بین الافاده والقبول». یعنی پس مفید وجود و قابل وجود در حق اتصاف به وجود و عدم اتصاف به وجود برابر باشند؛ پس چنان که لازم نمی‌آید که قابل وجود پیش از قبول وجود موجود باشد، لازم نمی‌آید که مفید وجود پیش از افاده موجود باشد ... بنابراین نام کردم این رساله را به رساله التسویه بین الافاده والقبول، یعنی افاده‌کننده و قبول‌کننده در اتصاف به وجود و عدم اتصاف بدان برابرند نظر به حقیقت و غیرند نظر به ظاهر مظهریت و مظاهریت. فالموجود کالواجد بمعنی الظاهر بوجود الممكن کالانسان الظاهر بوجود زید. یعنی موجد مثل واجد اسمی از اسامی حق است به معنی ظاهر به وجود ممکن باشد، چنان که انسان به وجود زید (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۳۸۳۷). و از آنجا که جز یک جوهر معقول که قابل تمامی صور عالم است وجود ندارد که ساری در همه اوست و هویت عالم عین هویت اوست، لذا کل امور به او باز می‌گردد که «وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» (هود: ۱۲۳). از آنجا که هویت حق تعالی هویت عالم است و هر چه در عالم است همه راجع به سوی اوست، پس در حیز امکان بدیع‌تر و نیکوتر و لطیف‌تر از این عالم ممکن نیست، چرا که عالم تفصیل حقیقت انسان است که به صورت رحمان آفریده شده. پس ما اهل عالم صورت ظاهر حق تعالی ایم و هویت و حقیقت حق تعالی روح لطیف و جان نازک این صورت باشد و نیست تدبیر عالم مگر از حق تعالی که هویت و باطن این صورت باشد. پس هویت حق تعالی، که روح مدبّر صورت عالم باشد، اسم باطن حق است و صورت عالم اسم ظاهر حق، و باطن اول باشد و ظاهر آخر. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۲). یعنی هو الاول بالمعنی و الآخر بالصوره و هو الظاهر بغير الاحكام و الاحوال و هو الباطن بالتدبیر. پس آن معنی و حقیقت که اول است، حق باشد و بس و صورت که آخر است، حق باشد و بس و نه غیر. و آنچه ظاهر است به تغییر احکام احوال، حق است و بس. آنچه باطن است به تدبیر که حقیقت مبطن و روح هر صورت باشد و مدبّر آن صورت باشد، حق باشد و بس. «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳)، «أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳). یعنی حق تعالی به هر شیء علیم باشد که باطن هر شیء حق باشد و حق تعالی به هر سری شهید باشد که حاضر و شاهد بر هر شیء حق باشد و بس. حق تعالی شهید و مشهود باشد تا دانسته شود حق تعالی از شهود و معاینه نه از فکر و تصور؛ چه هر چه از فکر و تصور باشد تخمین است. در واقع علم شهودی از گونه علم ذوقی است چون علم به حلاوت عسل و تلخی حنظل که فکری و تصویری نیست، بلکه ذوقی است. علم به حق تعالی نیز ذوقی و شهودی است و علم صحیح و درست نیز همین است. (الله‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۳۲ - ۳۴).



نتیجه گیری

التسویه بین الافاده و القبول که به غرض شیخ «افاده کننده (مفید وجود) و قبول کننده (قابل وجود) در اتصاف به وجود و عدم اتصاف بدان برابر باشند»، رساله کوچکی است به زبان عربی که اهم آراء و عقاید شیخ را در مسئله وحدت وجود بازمی نمایاند. این رساله در زمان شیخ و پس از وی مورد انتقادات شدید واقع شد، از جمله آن که اورنگ زیب، پادشاه متشرع گورکانی، خواستار جمع آوری و سوزاندن نسخه های آن شد. ردیه های متعدد بر این رساله نگاشته شد که مشهورترین آنها حرز الایمان به قلم ملامحمد جوئیوری از معاصران شیخ است. قدیمی ترین نسخه شرح شیخ بر رساله خود در کتابخانه دئوبند با تاریخ ۱۰۰۹ مضبوط است. شیخ در این اثر عمدتاً بر اساس فصوص الحکم به تفسیر و توضیح عقاید خود پرداخته است. عمده مطالب موجود در این شرح را می توان به هشت مقوله تقسیم کرد:

- حقیقت یکتایی وجود و سریان در جمیع صور و اشیا

- علم شهودی و حصولی

- نسبت واجب و ممکن با یکدیگر

- خلق مدام

- عینیت وجود واجب و ذات وی

- نسبت روح محمدی و جبرئیل

- تسویه مفید وجود و قابل وجود

- اهتمام عرفا به شرع و عرف.

شیخ محب الله در تحمیدیه رساله ضمن اثبات یگانگی وجود در هر آنچه به صفت و عنوان موجود متصف تواند بود، بیان متفاوتی از کلمه لا اله الا الله ارائه می دهد و وجود حق را عین وجود هر شیء و وجود هر شیء را عین وجود حق برمی شمرد. در فرازی دگر، به تقریر محل نزاع و ما اختلف به الحکماء و العرفا می پردازد. وی اهل شهود و اصحاب معرفت باطنی را بری از وجد و حال و لزوم تبعیت از مرشد را در گرو التزام به کتاب و سنت می داند. در بیان نسبت واجب با ممکن نیز تحقق هر اسمی را در گرو ظهور آن اسم ذکر می کند و با تأکید بر آنکه حق تعالی معقول محض باشد، عالمیان را در خلق جدید در عین واحد می داند. شیخ معتقد است انسان کامل همان روح محمدی است که جامع عالم علویه و سفلیه باشد که این هر دو عالم در او وجود دارند. وی همچنین در بیان تساوی وجود در مفید وجود و قابل وجود به قول متکلمان و مراتب وجود نظر دارد و به مقام جمع در وجود و یگانگی بودن و نه دوگانگی آن قائل است.

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث. الدینیہ. به کوشش عراقی، مجتبی، ج. ۴۱. دار سیدالشهداء للنشر. قم.
- اکبرآبادی، حافظ، عنایت الله، (بی تا) تصفیه شرح تسویه، قول کیشول.
- اکرم، محمد؛ رود کوثر؛ لاهور، ۱۹۷۹.
- الله آبادی، محب الله (۱۳۹۵). شرح التسویه بین الافاده و القبول. - تصحیح و تعلیق معلم، ملیحه. انتشارات مولی. تهران.
- الله آبادی، محب الله (بی تا a). انفاس الخواص. درگاه شیخ محب الله. الله آباد. هند.
- الله آبادی، محب الله (بی تا b). عبادہ الخواص، درگاه شیخ محب الله، الله آباد.
- الله آبادی، محب الله (بی تا c). مکتوبات؛ ن. خ. ش. اف. ۳۱۲۶۷۱۷. کتابخانه مولانا ابوالکلام آزاد. دانشگاه علیگر. هند.
- الله آبادی، محب الله (بی تا d). هفت احکام. ن. خ. درگاه شیخ محب الله. الله آباد. هند.
- حجتی نجف آبادی، یاسر؛ چتراوی، مهرداد؛ خراسانی، محبوبه (۱۳۹۸). معرفی شرح فصوص الحکم محب الله الله آبادی و بررسی واژه های مهجور فارسی آن. نشریه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۵۳. ۱۰۰-۷۵.
- حجتی نجف آبادی، یاسر؛ چتراوی، مهرداد؛ خراسانی، محبوبه (۱۳۹۹). بررسی سبک آموزشی و شیوه های صحیح تدریس در شرح فصوص الحکم محب الله الله آبادی. نثر پژوهی ادب فارسی، دوره ۲۳، ش. ۴۷، ۵۱-۲۹.
- رحمان علی، تذکره علمای هند؛ کراچی، ۱۹۶۱.
- شوکت حسین، ذکرالمعارف، الله آباد، ۱۳۴۲.
- علوی کاکوری، مسعود انور؛ کواکب، الله آباد، بی تا.
- علوی کرمانی، محمد بن مبارک؛ سیرالاولیاء؛ لاهور، مرکز تحقیقات فارسی ایران - پاکستان، ۱۹۷۸.
- محمد باقر و منوال پاندی؛ سوانح عمری شیخ محب الله الله آبادی، الله آباد ۱۹۸۳.
- نظام الدین محمد، تاریخ مشایخ الله آباد، الله آباد، ۱۹۹۹.
- نظامی، خالق احمد؛ طریقه مشایخ چشت؛ دهلی، ندوه المصنفین، ۱۹۵۳.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۶۱، ۶۷ و ۸۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- وجیه الدین، اشرف (بی تا). بحر زخار. نسخه خطی شماره ۲۵۶. کتابخانه مولانا ابوالکلام آزاد، دانشگاه علیگر.

The Manifestation of Ibn Arabi's Theory of the Perfect Human in Contemporary Arabic Fiction (A Case Study of the Novels Mount Qaf & Small Death)

Pirani Shall, Ali ¹ | Izadi, Zahra ² | Bigdeli, Azam ³

1. Associate Professor of Arabic language and literature, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Karaj, Iran, (pirani@khu.ac.ir)
2. Corresponding Author, Ph.D. Candidate of Arabic language and literature, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Karaj, Iran, (std_zahraIzadi@khu.ac.ir)
3. Ph.D. Graduated of Arabic language and literature, University of Tehran, Iran. (azambigdeli079@gmail.com).

ABSTRACT

The theory of the Perfect Human (al-Insan al-Kamil) constitutes one of the most fundamental concepts in Ibn Arabi's thought and has served as a cornerstone for the development of Arabic mystical narratives. Examining literary works that engage with Ibn Arabi's life and doctrines not only reveals the narrative techniques employed to embed mystical concepts and Sufi teachings within literary forms but also offers readers an accessible pathway to grasp abstract mystical ideas. Accordingly, this study adopts a descriptive-analytical approach to investigate key tenets of the Perfect Human theory-such as the descending and ascending arcs (qaws al-nuzūl wa al-su'ūd) and the creative Feminine Principle (al-tanīth al-khallaq)-as manifested in the novels Mount Qaf and Small Death. The findings indicate that Mount Qaf portrays the Perfect Human through themes such as the Divine Names and conceptual metaphors like the library and the descending arc. In contrast, Small Death frames its narrative as the protagonist's journey, depicting Ibn Arabi's quest to identify his spiritual supports (awtād) and his efforts to complete the ascending arc in order to attain the station of the spiritual Pole (Qutb).

Keywords: Ibn Arabi, Perfect Human, Arabic novel, Mount Qaf, Small Death.

Received: 2025/12/01 - Received in revised form: 2025/12/30 - Accepted: 2026/02/03 - Published online: 2026/05/15

□ Pirani Shall, Ali; Izadi, Zahra; Bigdeli, Azam (2025). The Manifestation of Ibn Arabi's Theory of the Perfect Human in Contemporary Arabic Fiction (A Case Study of the Novels Mount Qaf & Small Death), *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 177-200.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556028.1856>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Introduction

Arabic literature has long provided a fertile ground for the manifestation of the ideas of the “Greatest Master,” Muḥyi al-Dīn Ibn Arabi. Among its various forms, Arabic novels have played a significant role in introducing the thought of this foundational figure of Islamic mysticism to broader audiences by incorporating elements of his theoretical framework. Creative imagination constitutes a shared dimension between literature and Ibn Arabi’s mystical worldview, and it has served as the underlying motif for many narratives associated with this influential Islamic thinker. In addition, concepts such as the arc of descent and the arc of ascent—both of which play a crucial role in structuring the doctrine of the Perfect Human (al-Insan al-Kāmil) in Ibn Arabi’s thought—have appeared prominently in mystical narratives, particularly in works that draw upon or parallel the biographical trajectory of Ibn Arabi. The composition of the two novels *Mount Qaf & Small Death* represents part of the efforts undertaken by Arab writers to interpret and celebrate the intellectual and spiritual stature of Ibn Arabi. The success of these novels in attracting readers is evident in the literary recognition they have received. *A Small Death*, which won the 2017 International Prize for Arabic Fiction (Arabic Booker Prize), exemplifies the growing interest among contemporary generations in understanding this prominent figure and his intellectual legacy. Furthermore, Ibn Arabi’s ontological discussions—particularly regarding creation and his perspective on women—have drawn attention to the notion of creative femininity (al-tanith al-khallaq) within literary discourse. The importance of engaging with Ibn Arabi’s ideas as a major theorist of Islamic mysticism becomes more evident when considered alongside the efforts of Western philosophers and scholars in fields such as ontology, epistemology, and phenomenology—disciplines that likewise address themes such as imagination, the nature of existence, and the problem of knowledge and consciousness. Consequently, examining literary works that reflect the life and theories of Ibn Arabi not only reveals the narrative techniques through which mystical concepts and Sufi teachings are incorporated into literary storytelling, but also offers an effective means for conveying the abstract notions of mysticism to broader audiences. Accordingly, the present study adopts a descriptive-analytical approach in order to examine teachings related to the doctrine of the Perfect Human, the arcs of descent and ascent, and the concept of creative femininity through an analysis of the two novels *Mount Qaf & Small Death*.

Conclusion

Both *Mount Qaf & Small Death* chronicle the life of Ibn Arabi. However, a notable distinction between these narratives lies in the authors' approach to the theory of the Perfect Human. Given that this theory can be examined through both a descending and an ascending arc, each novel focuses on a specific aspect. *Mount Qaf* primarily addresses the descending arc of creation, while *Small Death* centers on the ascending and developmental arc of humanity. In essence, these two novels complement each other, collectively enabling the representation of the cyclical system of human perfection as posited by the theory of the Perfect Human. The authors of both novels portray Ibn Arabi as the protagonist—a hero who embodies the Perfect Human, thereby illustrating the stages of this theory



through the lens of his own life experiences. Both novels employ linguistic and literary techniques, such as conceptual metaphor and the hero's journey, to articulate mystical themes. Mount Qaf, utilizing the conceptual metaphor «God's Throne is a library», effectively frames concepts related to the creation of beings and humanity through terms like «word, inkwell, pen, and tablet». Conversely, *Small Death*, by emphasizing the narrative trope of the journey, portrays Ibn Arabi as a hero who successfully achieves self-realization and spiritual perfection. It is worth noting that the characteristic of creative femininity (*al-tanith al-khallaq*) is manifested in the character of Nizam, the daughter of Shaykh Zahir al-Isfahani, who facilitates Ibn Arabi's journey of self-discovery. Broadly, contemporary literature and novels can serve as valuable platforms for expressing and applying ancient mystical theories, including that of the Perfect Human.

References

- The Holy Qur'an.
Nahj al Balaghah.
- Abbasi, F. (2015). An Examination of Interpretations of the Verse of Qaf from Mystical, Narrative, and Mythological Perspectives. *Qur'anic Studies*, 6 (23), 9–22 [In Persian].
- Abboudi, H. (1990). *Mujam al Hadarat al Samiyyah*, 2nd ed. Tripoli: Gyrus Press. [In Arabic].
- Abu Zayd, N. H. (2011). *Thus Spoke Ibn Arabi*. Translated by E. M. Khalkhali. Tehran: Niloufar [In Persian].
- Afifi, A. (2001). *A Commentary on the Fusus al Hikam*. Translated by H. Nasrollah. Tehran: Elham [In Persian].
- Allameh Falsafi, A. (2020). *Ibn Arabi*. Tehran: Fararavanshenasi [In Persian].
- Alwan, M. H. (2016). *A Small Death*. Beirut: Dar al Saqi. [In Arabic].
- Alwan, M. H. (2019). *The Insignificance of Death*. Translated by A.h Allahyari. 4th ed. Tehran: Mola [In Persian].
- Asaberger, A. (2019). *Applied Discourse Analysis*. Translated by H. Payandeh. 2nd ed. Tehran: Morvarid [In Persian].
- Asvadi, A, and Izadi, Z (2021). A Study of the Ruler Archetype in *Little Death* Based on Pearson-Maar Theory. *Arabic Literature*, 13 (4), 1–15 [In Persian].
- Bavanpouri, M. Ghaybi, A, Hajizadeh, M and Parvini, Kh (2020). Nonverbal Communication in Mohammed Hassan Alwan's Novel *a Small Death*: A Semiological Study. *Research in the Arabic Language*, 12 (23), 109–124 [In Arabic].
- Ben Arafa, A. (2002). *Mount Qaf*. Morocco: Okrach Press. [In Arabic].
- Charteris Black, J. (2019). *Critical Metaphor Analysis*. Translated by Yekta Panahpour. Qom: Logos [In Persian].
- Chittick, W. C. (2015). *Ibn Arabi: Heir to the Prophets*. Translated by Q. Kouhdar. Tehran: Namek [In Persian].
- Chittick, W. (2005). *The Imaginal Worlds*. Translated by Q. Kakaie. Tehran: Hermes [In Persian].
- Corbin, H. (1979). *The Earth of the Celestial Realm and the Resurrection Body: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Translated by S. Z. Dehshiri. Tehran: Iranian Center for the Study of Cultures [In Persian].



- Halabi, A. A. (2004). *Manifestations of Mysticism: Portraits of Mystics*. Tehran: Qatreh [In Persian].
- Ibn Arabi, M. (1984). *Al Futuḥat al Makkiyyah*. Edited by O.Yahya. 2nd ed. Beirut: Dar Sadir [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. (1912). *Al Tadbirat al Ilahiyyah*. Leiden, Netherlands: Brill [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. (2001). *Tafsir Ibn Arabi*. Beirut: Dar Ihya al Turath al Arabi [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. (1980). *Fusus al Ḥikam*. Commentaries by A. A. Afifi. 2nd ed. Beirut: Dar al Kitab al Arabi [In Arabic].
- Izutsu, T. (1984). *Sufism and Taoism*. Berkely: University of California Press.
- Jahangiri, M. (2011). *Muhyi al Din Ibn Arabi: The Prominent Figure of Islamic Mysticism*. Tehran: University of Tehran Press [In Persian].
- Jili, A. (2013). *Al Insan al Kamil fi Marifat al Awakhir wa al Awael*. Translated by A. H. Amoli. Qom: Ayat e Eshraq [In Persian].
- Al Kashani, A. (1992). *Sufi Terminology*. Edited by A.A. Shahin. Cairo: Dar al Manar. [In Arabic].
- Motahhari, M. (2022). *The Perfect Human*. Tehran: Sadra [In Persian].
- Al Mousawi, A. F. A. (2020). The Semiotics of the Title in the Mystical Novel: The Novels of Abd al Ilah Ben Arafa as a Model. *Al Ameen*, 9 (3), 139–174. [In Arabic].
- Mirghasemi Mehrno, S. (2013). *A Comparative Study of the Concept of Creation in the Mysticism of IbnArabi and Zoroastrianism*. Master's Thesis, University of Mohaghegh Ardabili [In Persian].
- Nasafi, A. (2007). *Collected Treatises of the Book al Insan al Kamil*. Edited by M. J. Hèrle. Translated by Z. Dehshiri. 8th ed. Tehran: Turi [In Persian].
- Nasr, S. H. (2005). *Three Muslim Sages*. 3rd ed. Tehran: Sherkat e Sahami ye Ketab haye Jibi [In Persian].
- Qaemi Nia, A. (2022). *Conceptual Metaphors and Qur'anic Spaces*. Tehran: Institute for Culture and Islamic Thought Publications.
- Qaemi Nia, A. (2020). *Semantics 2*. Qom: Research Institute of the Seminary and University.
- Al Qushayri, A. (2012). *Al Risalah al Qushayriyyah*. Translated by A. H. b. A. Othmani. Edited by M. Mohabbati. Tehran: Hermes.
- Al Qushayri, A. *ibn Hawazin* (n.d.). *Laṭā'if al Isharat*. Egypt: The Egyptian General Book Organization. [In Arabic].
- Qaysari, M. D. (2011). *Commentary on Fuṣuṣ al Ḥikam*. Tehran: Scientific and Cultural Publications [In Persian].
- Sattari, J. (1995). *Sufi Love*. Tehran: Markaz [In Persian].
- Saadati, S. (2020). The Perfect Man in Arabic and Persian Mystical Literature up to the Era of Hafez. *Mysticism in Persian Literature*, 11 (43), 68–90 [In Persian].
- Sharif, Z. (2015). The Status of Women in the Arc of Descent and the Arc of Ascent from the Perspective of IbnArabi. *Islamic Studies of Women and Family*, 2 (1), 115–129 [In Persian].
- Shabanzadeh, M, and Alipour, E. (2016). From Myth to Mysticism: An Examination of the Evolution of the Semantic Functions of Qaf. *Studies in Mystical Literature*, 10 (1), 77–100 [In Persian].
- Zarrinkoub, A. (2003). *The Value of the Sufi Heritage*. Tehran: Amir Kabir Publications [In Persian].
- Zamani, M. (2012). The Position of the Tablet and the Pen in the Mystical Cosmology of IbnArabi and Attar of Nishapur. *Research in Persian Language and Literature*, 10 (25), 113–131 [In Persian].

تجلی نظریه انسان کامل ابن عربی در رمان معاصر عربی (مطالعه موردی رمان جبل قاف و موت صغیر)

علی پیرانی شال^۱ | زهرا ایزدی^۲ | اعظم بیگدلی^۳

۱. دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی. کرج، ایران. (pirani@khu.ac.ir)
۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی. کرج، ایران. (نویسنده مسئول) (td_zahrazadi@khu.ac.ir)
۳. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران. ایران. (azambigdeli079@gmail.com)

چکیده

نظریه انسان کامل یکی از اساسی‌ترین موضوعات در اندیشه ابن عربی محسوب می‌شود و بن‌مایه شکل‌گیری داستان‌های عرفانی عربی بوده است. بررسی آثار ادبی ناظر به زندگی و نظریات ابن عربی، علاوه بر آشکار کردن تکنیک‌های به کارگیری مفاهیم عرفانی و آموزه‌های تصوف در قالب داستان و در حوزه ادبیات، نوعی روش را برای فراگیری مفاهیم انتزاعی عرفانی برای مخاطبان فراهم می‌سازد. بنابراین، جستار حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با هدف بررسی آموزه‌های مرتبط با نظریه انسان کامل همچون قوس نزول و صعود و تأنیث خلاق، به واکاوی دور رمان جبل قاف و موت صغیر پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد که رمان جبل قاف با طرح موضوعاتی چون اسماء الهی و استعاره مفهومی کتابخانه و قوس نزولی، انسان کامل را به تصویر کشیده است. در حالی که رمان موت صغیر در قالب سفر قهرمان به ماجرای تلاش‌های ابن عربی در راه یافتن اوتاد خود توجه داشته و به تلاش او در تکمیل قوس صعود برای رسیدن به مقام قطبیت پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، انسان کامل، رمان عربی، جبل قاف، موت صغیر.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۰۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵

□ پیرانی شال، علی؛ ایزدی، زهرا، بیگدلی، اعظم (۱۴۰۴) تجلی نظریه انسان کامل ابن عربی در رمان معاصر عربی (مطالعه موردی رمان جبل قاف و موت صغیر)، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۱۷۷ - ۲۰۰.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556028.1856>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons tribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

ادبیات عربی از دیرباز مجاللی برای تجلی اندیشه‌های شیخ اکبر، محی‌الدین ابن عربی بوده است. در این میان رمان‌های عربی با به‌کار بردن نظریات او سهم مهمی در شناساندن اندیشه‌های پدر تصوف و عرفان اسلامی برای مخاطبان خویش داشته‌اند. تخیل خلاق، وجه مشترک ادبیات و عرفان ابن عربی است که بن‌مایه بسیاری از داستان‌های مرتبط با این چهره تأثیرگذار اسلامی را تشکیل داده است. همچنین اصطلاحاتی چون قوس نزول و صعود که نقش مهمی را در مفصل بندی نظریه انسان کامل در اندیشه ابن عربی دارند، در داستان‌های عرفانی به ویژه مواردی که بر زندگی‌نامه ابن عربی منطبق است، نمایان شده است. نگارش دورمان جبل قاف و موت صغیر، که اولی بر قوس نزولی نظریه انسان کامل اشاره دارد و دومی بیانگر قوس صعودی این نظریه است، گوشه‌ای از تلاش‌های نویسندگان عرب در تبیین و نکوداشت مقام ابن عربی است. موفقیت این رمان‌ها در جلب مخاطب را می‌توان در جوایزی که به آنها اختصاص یافته مشاهده کرد. موت صغیر با دریافت بوکر ۲۰۱۷ در جهان عرب، نمونه‌ای از اقبال نسل‌های جدید برای فهم این شخصیت بزرگ و اندیشه‌های او است. همچنین مباحث هستی‌شناسی ابن عربی به ویژه در زمینه آفرینش و نوع نگاه او به زن، توجه به آموزه تأیث خلاق را در ادبیات مطرح ساخته است.

نظریه انسان کامل یکی از مرکزی‌ترین موضوعات در اندیشه ابن عربی محسوب می‌شود که مقدمات نظری مرتبط با آن، بن‌مایه شکل‌گیری داستان‌های عرفانی عربی بوده است. ضرورت و اهمیت پرداختن به اندیشه‌های ابن عربی به عنوان یک نظریه پرداز حوزه عرفان اسلامی زمانی آشکار می‌شود که تلاش‌های دانشمندان و فیلسوفان غربی در حوزه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و پدیدارشناسی مورد توجه قرار گیرد. تلاش‌هایی که مواردی چون تخیل، وجودشناسی و مسئله شناخت و آگاهی را هدف قرار داده‌اند. بنابراین، بررسی آثار ادبی ناظر به زندگی و نظریات ابن عربی، علاوه بر آشکارکردن تکنیک‌های به‌کارگیری مفاهیم عرفانی و آموزه‌های تصوف در قالب داستان و در حوزه ادبیات، نوعی روش را برای تعلیم و فراگیری مفاهیم انتزاعی عرفان برای مخاطبان فراهم می‌سازد. بنابراین، جستار حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با هدف بررسی آموزه‌های مرتبط با نظریه انسان کامل، قوس نزول و صعود و تأیث خلاق، به واکاوی دورمان جبل قاف و موت صغیر پرداخته است و به دنبال پاسخ به سوال زیر است:

چگونه مفاهیم مرتبط با نظریه انسان کامل در رمان‌های جبل قاف و موت صغیر به کار رفته است؟



۲-۱. پیشینه

پژوهش‌های زیادی درباره هر دو رمان به صورت مجزا صورت گرفته که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

جمال طالبی قره قشلاقی (۲۰۲۲)، در مقاله ای با عنوان «واکاوی رویکرد دینی و نمادگرایی عرفانی در رمان جبل قاف از عبد الاله بن عرفه»، به نمادهای عرفانی موجود در رمان جبل قاف پرداخته است. همچنین این نویسنده در همان سال در مقاله «تجلیات تصویف امکان فی روایة جبل قاف لعبد الاله بن عرفه علی ضوء آراء محی الدین بن عربی»، درباره کارکرد فضای عرفانی موجود در رمان جبل قاف پژوهش کرده است.

محمد الحویشی و حمید سویب (۲۰۲۰)، در رساله کارشناسی ارشد خود با عنوان «تجلیات العرفانیة والمقامات الصوفیة فی روایة جبل قاف لعبد الاله بن عرفه أنموذجاً»، به بررسی جلوه‌های عرفان ابن عربی به ویژه مقامات عرفانی در این رمان پرداخته‌اند.

عبد الستار الحاج حامد (۲۰۱۹)، در مقاله «ابن عربی فی روایتین العربیة والترکیة دراسة مقارنة بین روایتی جبل قاف وزدیار الأندلسی»، به بررسی تطبیقی دو رمان عربی و ترکی با موضوع ابن عربی پرداخته است.

عباس فاضل عبدالله الموسوی (۲۰۲۰)، در مقاله «سیمیائیة العنوان فی الروایة العرفانیة؛ روایات عبدالاله بن عرفه أنموذجاً»، به نشانه‌شناسی عناوین آثار بن‌عرفه از جمله رمان جبل قاف پرداخته است. عبدالرشید همیسی (۲۰۱۸)، در رساله دکتری خود با عنوان «حضور التصوف فی الخطاب الروایة العربی المعاصر»، به بررسی چند رمان عرفانی از جمله جبل قاف در ادبیات عربی پرداخته که بیشتر نمادهای عرفانی موجود در این رمان را مدنظر داشته است.

همچنین درباره رمان موت صغیر نیز پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

شیخة عبدالله سعید الزعابی (۲۰۲۳)، در مقاله «بنیة المتخیل فی روایة موت صغیر لمحمد حسن علوان»، به کارکرد تخیل ادبی در شکل‌گیری ساختار این رمان پرداخته است.

سمیة تیشة (۲۰۲۳)، در مقاله «توظیف التراث فی روایة موت صغیر»، پیشینه‌های فرهنگی و تاریخی رمان موت صغیر را بررسی کرده است.

طاهره حیدری (۲۰۲۳)، در مقاله «توظیف التاریخ فی روایة موت صغیر لمحمد حسن علوان»، به نقش تاریخ در شکل‌گیری پیرنگ داستان اشاره کرده است.

مسعود باوان پوری و همکاران (۲۰۲۰)، در مقاله «الاتصال غیراللفظی فی روایة موت صغیر لمحمد حسن علوان دراسة سیمپولوجیة»، این رمان را از منظر نشانه‌شناسی مورد بررسی قرار داده‌اند. با توجه به موارد ذکر شده، تاکنون تحقیق مستقلی که به بررسی تطبیقی این دو رمان پردازد و آنها را با توجه به نظرات ابن عربی واکاوی کند، انجام نشده است.

۳-۱. معرفی نویسندگان دو رمان

عبد الإله بنعرفه، نویسنده رمان جبل قاف (۲۰۰۲)، رمان‌نویس مراکشی و پژوهشگر حوزه‌های زبان‌شناسی، تصوف و اندیشه اسلامی است که دکترای زبان‌شناسی خود را از دانشگاه سوربن پاریس دریافت کرده است. او تاکنون آثار متعددی به رشته تحریر درآورده است از جمله رمان‌های او می‌توان به خنائة الر الرحمة (۲۰۱۸)، الجنید: ألم المعرفة (۲۰۱۶)، طوق سر المحبة: سيرة العشق عند ابن حزم (۲۰۱۴)، یاسین قلب الخلافة (۲۰۱۳)، ابن الخطیب فی روضة طه (۲۰۱۲)، طواسین غزالی (۲۰۱۱)، بلاد صاد (۲۰۰۷)، بحر نون أو رحلة البحث عن الجزيرة الأطلسية (۲۰۰۷) اشاره کرد (الموسوی، ۲۰۲۰، ص. ۱۴۳). در مقابل رمان موت صغیر توسط محمد حسن علوان نویسنده عربستانی به نگارش درآمده است. او تحصیلات عالی خود را در دانشگاه کارلتون تا مرحله دکتری و در رشته بازاریابی و مدیریت کسب و کار بین‌المللی ادامه داد و در کنار اشتغال در حوزه مدیریت، به کار داستان‌نویسی نیز پرداخت. وی با روزنامه‌های مشهور الشرق، الوطن، نیویورک تایمز و گاردین همکاری کرده است که حاصل این همکاری‌ها نگارش بیش از ۳۰۰ مقاله بوده است. از میان پنج رمانی که علوان نوشته است، دو عنوان از سایر رمان‌ها مهم‌تر هستند؛ دلیل این امر هم نامزدی جایزه بوکر برای القندس (۲۰۱۳) و دریافت جایزه بوکر برای موت صغیر (۲۰۱۷) است. این رمان که زندگینامه محیی‌الدین ابن عربی را روایت می‌کند، با عنوان گاه ناچیزی مرگ به فارسی ترجمه شده است (باوان پوری و همکاران، ۲۰۲۰، ص. ۱۱۳). از دیگر آثار این نویسنده می‌توان به رمان‌های سقف الکفاية (۲۰۰۲)، صوفیا (۲۰۰۴)، طوق الطهارة (۲۰۰۷) و جرما الترجمان (۲۰۲۰) و کتاب الرّحیل نظریاته والعوامل المؤثرة فيه (۲۰۱۴) اشاره کرد.

۲. نظریه انسان کامل

از مجموع تحقیقات و کاوش‌های صورت گرفته در متون عرفانی روشن می‌شود که مباحث مربوط به انسان‌شناسی و مقام انسان از جمله محورهای مهم و چالشی عرفا به شمار می‌روند؛ به طوری که در آثار عرفای اسلامی، مطالب بسیار ارزشمندی در باب انسانی که جامع همه اسماء و صفات الهی و مظهر تام خداوند است، عنوان شده است که در این میان می‌توان به نظرات ابن عربی، حلاج، ترمذی و عطار



نیشابوری اشاره کرد. اما اصطلاح عمیق و پرجاذبه انسان کامل اولین بار در قرن هفتم هجری از سوی عارف نامدار این قرن یعنی محی الدین ابن عربی، به کار برده شد و پیش از این عارف، اگرچه مباحث و مسائل مربوط به انسان کامل در عرفان اسلامی وجود داشت، اما از چنین لفظی استفاده نمی شد.

محی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق)، معروف به شیخ اکبر اندیشمند عارف و صوفی بزرگ جهان است که برخی او را، پدر وحدت وجود اسلامی دانسته اند (ستاری، ۱۳۷۴، ص. ۲۲۵). او در مرسیه اسپانیا متولد شد. پدرش برای ابو عبد الله محمد ابن سعد ابن مردنیش والی شهر کار می کرد (چیتیک، ۱۳۹۴، ص. ۲۰). بنابراین از موقعیت اجتماعی برجسته ای برخوردار بوده است و این موضوع در شکل گیری شخصیت علمی ایشان مؤثر واقع شده است. از نظر خانوادگی نیز نسب او به حاتم طایی می رسد. منش رفتاری ابن عربی از شگفتی های روزگار است به طوری که برخی معتقدند در تاریخ عرفانی اسلامی کسی در گستردگی اطلاعات و فراوانی استادان و تولید آثار عرفانی به پای وی نمی رسد. به طوری که برخی، تعداد نوشته های ایشان را ۸۴۸ عنوان کتاب و رساله بر شمرده اند (علامه فلسفی، ۱۳۹۹، ص. ۵-۷). در میان آثار ابن عربی دو اثر بیش از بقیه در ادبیات اثرگذار بوده است؛ فصوص الحکم و الفتوحات المکیة.

نظریه انسان کامل و مقدمات آن در چند اثر ابن عربی تبیین شده است که شاخص ترین آن ها کتاب فصوص الحکم و قسمت فص آدمی است (جهانگیری، ۱۳۹۰، ص. ۳۲۶) که حسین نصر آن را اصل برگزیده تصوف نامیده است (نصر، ۱۳۸۴، ص. ۱۳۱-۱۳۲). ابن عربی، انسان کامل را به عنوان فصّ (نگین) انگشتر هستی معرفی کرده است. در آنجا که می گوید: «انسان کامل نگین انگشتر عالم آفرینش است که خدای تعالی او را خلیفه و جانشین خود در حفظ عالم قرار داده است و نظام آفرینش در پرتو وجود انسان کامل حفظ و نگهداری می شود» (ابن عربی، ۱۹۸۰، ص. ۶۱). البته گفته شده که مقصود از آدم در این کتاب، آدم ابوالبشر نیست و این حقیقت انسان است که اهمیت دارد (عفیفی، ۱۳۸۰، ص. ۵۵).

اصطلاح انسان کامل در قرآن ذکر نشده اما ویژگی های عباد الرحمن را می توان منطبق بر این الگوی انسانی دانست؛ زیرا عبد بودن از اهمیت ویژه ای در درگاه خداوند برخوردار است. همچنین خصوصیات دیگری برای کمال انسان در قرآن ذکر شده است که به صورت پراکنده در سوره های مختلف قرآن وارد شده است و این اوصاف را می توان به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم کرد. ویژگی های فردی انسان کامل در قرآن عبارتند از: خلیفه الله بودن (بقره: ۳۰)، توکل بر خدا (زمر: ۳۸)، عبادت و شب زنده داری (فرقان: ۶۴)، آرامش و طمأنینه (فتح: ۴)، کرامت و عزت نفس (اسراء: ۷۰)، یقین کامل داشتن (حجر: ۹۹)، قلب سلیم (صافات: ۸۳ و ۸۴)، حکیم بودن (بقره: ۲۶۹ و آل عمران: ۱۶۴) و اخلاص (الصافات: ۱۵۹)

و ۱۶۰. همچنین، ویژگی‌های اجتماعی انسان کامل در قرآن به صورت تواضع و فروتنی (فرقان: ۶۳)، شرح صدر (زمر: ۲۲ و انعام: ۱۲۵)، ثبات شخصیت (حدید: ۲۳)، معاشرت نیکو با جاهلان (فرقان: ۶۳)، انتخاب نیکو و پرهیز از تقلید کورکورانه (زمر: ۱۸) و نوع دوستی (حشر: ۹) ذکر شده است.

جوهره انسان از دیدگاه فلاسفه عقل و از دیدگاه عرفا دل اوست. عرفا «من» را به دل تعبیر می‌کنند (مطهری، ۱۴۰۱، ص. ۲۲۰). انسان کامل عرفا، انسانی است که هنگام رسیدن به خداوند، مظهر کامل همه اسماء و صفات الهی می‌شود (همان، ص. ۲۲۹). ابن عربی از عناوین مختلفی برای انسان کامل استفاده کرده است مانند: الإنسان الحقیقی، الإنسان الأول و الإنسان الأرفع. علاوه بر این، برای انسان کامل ویژگی‌های متعددی نیز برشمرده است که برخی از آنها در قالب تمثیل و یا استعاره بیان شده است و اصطلاحاتی چون ستون آسمان، حامل سر الهی، روح عالم، شایسته مقام خلیفه الهی، مظهر جمعی اسماء الهی، علت خلقت، بر انسان کامل دلالت دارد. همچنین ابن عربی نسبت انسان کامل را به حق مانند نسبت مردمک چشم به خود چشم توصیف کرده و از سوی دیگر، نسبت او را به عالم مانند نسبت نگین به انگشتر می‌داند. علاوه بر این موارد، انسان کامل آینه جامع صفات الهی، نایب حق بر زمین، معلم فرشتگان در آسمان، علت بقای عالم و مظهر کامل حق است (سعادت، ۱۳۹۹، ص. ۱۷۹). در فصوص الحکم نسبت انسان کامل به عالم مانند نسبت خورشید به سایر اجرام آسمانی معرفی شده است (قیصری، ۱۳۹۰، ص. ۵۴۴).

در کلمات و نوشته‌های بزرگان اهل معرفت، مصداق حقیقی انسان کامل به صورت بسیار روشن، مشخص شده است. به عنوان مثال، عبدالکریم جیلی در باب ۶۰ از کتاب انسان کامل خود در این مورد آورده است:

این باب درباره انسان کامل، یعنی حضرت محمد ﷺ است و ایشان مصداق انسان کامل و سایر انبیاء و اولیاء از باب الحاق کامل به اکمل به او ملحق هستند. در نوشته‌های من نیز هرگاه لفظ انسان کامل به طور مطلق به کار رفته، مراد حضرت محمد ﷺ است؛ زیرا در این نام گذاری اشاره‌ها و حقایقی نهفته است که اسناد آن به غیر آن حضرت روا نیست. انسان کامل در همه هستی یکی بیش نیست، لکن از جلوه‌های متعدد برخوردار است و در هر زمان از او با نام خاصی یاد می‌شود (جیلی: ۱۳۹۲، ص. ۳۹۲).

با بیان عارف بزرگ، جیلی، روشن می‌شود که انسان معصوم می‌تواند جلوه‌گاه انسان کامل باشد و بعد از رسول خاتم ﷺ تنها اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ به این مقام راه یافته‌اند و هرگز کسی قابل مقایسه با آن ذوات مقدسه نیست؛ چنان که امیرالمؤمنین ﷺ در نهج البلاغه می‌فرماید: «لَا يُقَاسُ بِأَلِ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ وَلَا يُسَوَّى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَدًا، هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ وَعِمَادُ



الْيَقِينِ» (خطبه: ۲)؛ از این امت، کسی قابل قیاس به آل محمد ﷺ نیست؛ زیرا اهل بیت ، ولی نعمت و واسطه فیض معنوی برای امت هستند و کسی که از سفره آنها بهره برده و هدایت یافته با آنان برابر نخواهد بود. آنها اساس دین و ستون یقین هستند.

انسان کامل قطب و مرکز دایره وجود است. ایزوتسو (Toshihico Izutsu) در جمع‌بندی دیدگاه ابن عربی درباره انسان کامل به این نکته اشاره دارد که برای نظریه ابن عربی می‌توان دو سطح در نظر گرفت؛ سطح تکوینی و دیگری تشریحی که در اولی انسان کامل به عنوان یک نوع و در دومی به عنوان یک فرد مطرح می‌شود. (Izutsu, 1984: 218) از نظر ابن عربی سراسر هستی دایره‌ای است که از دو نیم دایره یا قوس تشکیل شده است. به عبارت دیگر، از دیدگاه عرفا، نظام هستی به دو بخش یا مرحله قوس نزول و قوس صعود قابل تقسیم است که قوس نزولی وجود، نتیجه تجلی یا ظهور هویت غیبی است. ابن عربی تجلی را اینگونه تعریف کرده است: «ما نکشف للقلوب من أنوار الغیوب» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ص. ۱۳۲)؛ یعنی آنچه از انوار غیبی پس از ستر و کشف بر دل آشکار می‌شود. از منظر او تجلی به دو نوع اصلی طبقه‌بندی می‌شود؛ تجلی اول یا فیض اقدس (ذات) و تجلی دوم یا فیض مقدس (صفات و افعالی) (قیصری، ۱۳۹۰، ص. ۶۵ و ۱۸۰). اساس تجلی بر حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» بنا شده است. همچنین می‌توان قوس نزول را در توضیح جمله «فإنه على صورته خلقه، بل هو عين حقيقته وهويته» دانست. قیصری صورت را به اسماء و صفات الهی تعبیر کرده است. به این معنا که خداوند انسان را در حالی که به تمام اسماء و صفات هویت و حقیقت الهی متصف است، خلق کرده است (قیصری، ۱۳۹۰، ص. ۷۹۰). علاوه بر تعریف تجلی، ابن عربی مصداق آن را نیز تبیین کرده است. به عقیده او، روح انسان مظهر تجلی خداوند است؛ زیرا ذات، صفات و افعال خالق خود را انعکاس می‌دهد و به او برای خلیفه الهی شایستگی می‌بخشد. ابن عربی در این باره می‌گوید: «خداوند متعال این مرتبه از کمال را به انسان کامل به عنوان تجلی و مظهر صورت الهی اعطا نموده است مگر برای آنکه جانشین حق باشد» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ص. ۳۹۶).

پس از پایان یافتن قوس نزول و متحقق شدن عالم مادون، قوس صعودی وجود آغاز می‌شود. این قوس بر مبنای همت آدمی در راه کسب کمال بنا شده است و برخی اساس آن را حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» دانسته‌اند. در این قوس است که برخی انسان‌ها کامل و برخی ناکامل هستند. خلاصه آنکه حقیقت انسان کامل، در قوس نزول به اعتبار جنبه روحانی وی، کمال وجودی می‌یابد و در قوس صعودی به کمال معرفتی خود می‌رسد.

۳. قوس نزول در رمان جبل قاف

رمان جبل قاف توسط عبد الإله بن عرفة نویسنده مراکشی و از زبان ابن عربی که قهرمان داستان است، به نگارش درآمده است. رمان جبل قاف ۶۱ بخش دارد که هریک از آنها با توجه به تحولات زندگی ابن عربی نامگذاری شده است. در انتخاب عنوان رمان و نامگذاری قسمت‌های مختلف آن، حرف قاف حضور پررنگی دارد. عنوان رمان علاوه بر آنکه بر کوهی اسطوره‌ای دلالت دارد، نام یکی از سوره‌های قرآن نیز است. هانری کرین کوه قاف را اینگونه توصیف کرده است: «جبل قاف عالم ما را در میان گرفته و به تمامی از زمرد ساخته شده است طوری که از تابش آن رنگ لاجوردی گنبد آسمان حاصل می‌شود. او این کوه را سنگ اصلی و کلید سقف فلک و مادر همه کوه‌های گیتی نام نهاده و کوه البرز را مصداق آن دانسته است» (کرین، ۱۳۵۸، ص. ۱۲۶). علاوه بر این، نام کوه قاف در اسطوره‌های عربی نیز ذکر شده است. «هُوَ فِي عُرْفِ الْعَرَبِ الْأَقْدَمِينَ، جَبَلٌ يُحِيطُ بِالْأَرْضِ الَّتِي تَصَوَّرَهَا مُدَوَّرَةً كَالْقُرْصِ وَمُسَطَّحَةً» (عبودی، ۱۴۱۱: ذیل قاف)؛ بنا به عقاید عرب‌های اولیه، کوهی است که زمین را احاطه کرده و شما آن را گرد مانند قرص و صاف تصور می‌کنید. برخی معتقدند ارتباط سوره قاف و کوه قاف براساس یک تحریف تاریخی صورت گرفته است و اسطوره قاف از طریق منابع تاریخی و منابع تفسیری به عرفان وارد شده است. کتاب‌هایی چون تاریخ طبری، بلعمی، معجم البلدان و نزهة القلوب از منابع تاریخی شاخص در این انتقال هستند و از میان منابع تفسیری می‌توان به الإلتقان، تفسیر القمی، التبیان، السمرقندی، جامع البیان، السمعانی، معالم التنزیل و تفسیر المأثور اشاره کرد (شعبانزاده و علی پور، ۱۳۹۵، ص. ۸۵) که از تفسیر عرفانی و ذوقی آیاتی مانند آیات سوره‌های رعد: ۲، شوری: ۲، ق: ۱ و بروج ۲۱ و ۲۲ به این ارتباط رسیده‌اند (همان، ص. ۷۸).

عرفا نیز برای این کوه تأویلاتی ذکر کرده‌اند. به عنوان مثال ابوالقاسم قشیری در تفسیر خود حرف قاف را حرف اول نام‌های خداوند همچون قوی، قادر، غدیر و غریب می‌داند (القشیری، بی تا، ج. ۳، ص. ۴۴۷) و در تفسیر دیگر نیز قاف، خطاب به انسان کامل گرفته شده است (عباسی، ۱۳۹۴، ص. ۱۳) و ابن عربی نیز قاف را اشاره به قلب محمدی ﷺ و عرش الهی می‌داند که بر همه چیز احاطه دارد (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج. ۲، ص. ۲۷۲). با توجه به پیشینه‌ها و اقوال مختلفی که درباره این کوه وجود دارد، فرض این مسئله که نویسنده رمان جبل قاف، از قابلیت این نماد در جهت خلق فضای عرفانی و صوفیانه در داستان بهره برده، دور از ذهن نیست.

به نظر می‌رسد این رمان بر اساس مفاهیم موجود در کتاب فصوص الحکم نوشته شده باشد. فصوص الحکم از معدود کتب صوفیه است که مورد اقبال بسیاری از عرفا واقع شده و شرح‌ها و تفاسیر متعددی بر آن نگاشته شده است. بعضی از این شرح‌ها عبارتند از شرح صدرالدین قونوی، مؤید الدین



جندی، عبدالرزاق کاشانی، داوود قیصری، عبدالرحمان جامی، عبدالغنی نابلسی، رکن الدین شیرازی و تلمسانی. این کتاب در ۲۷ قسمت تنظیم شده که هر قسمت یک فص نامیده می‌شود و به نام یکی از پیامبران است. نیکلسون هر یک از این فص‌ها را نماینده صفت ویژه الهی می‌داند که جز در انسان کامل ظاهر نمی‌شود (نیکلسون، ۱۳۷۴، ص. ۱۲۰). این کتاب که خلاصه فلسفه وحدت وجود است (زرین کوب، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۶)، نظریه انسان کامل را نیز مطرح می‌سازد.

حوادث رمان از منظر زمانی از رمضان سال ۵۶۰ هجری قمری و اندکی قبل از تولد ابن عربی از زنی پارسا و پاکدامن به نام نور، در شهر مرسیه آغاز می‌گردد و نویسنده اوضاع نابسامان شهر مرسیه اندلس را در زمان فرمانروایی امیر ابن مردنیش به تصویر می‌کشد. ابن عربی در این شرایط بحرانی متولد می‌شود. اما خیلی زود و پس از اتمام حکومت ابن مردنیش به اشبیلیه مهاجرت کرده و مدتی را در آنجا سپری می‌کند. ابن عربی در اشبیلیه فراز و فرودهای زیادی را تجربه می‌کند. او به تحصیل علوم قرآن، فقه و حدیث، اصول و توحید، تفسیر و نحو عربی پرداخته و در زمانی کوتاه قرآن را حفظ می‌کند. سپس در حالیکه نوجوانی بیش نبود، با ابن رشد که از دوستان پدرش بود ملاقات می‌کند. پس از فوت پدر و مادرش، اشتیاق عجیبی در دل ابن عربی برای سفر به مشرق زمین به ویژه مکه و انجام فریضه حج بوجود می‌آید، و این امر، تأثیر شگرفی در دل و جان او برجای می‌گذارد، و به نقطه آغازین سفرهای ابن عربی و دیدار با بزرگان، عرفا و دانشمندان تبدیل می‌شود. حوادث رمان در نهایت با فوت ابن عربی در سال ۶۳۸ قمری و خاکسپاری او در دامنه کوه قاسیون در شمال دمشق به پایان می‌رسد.

۱-۳. استعاره مفهومی

مباحث هستی‌شناسی در عرفان بر اساس مفهوم تجلی و ظهور مطرح می‌شود. بر اساس این مفهوم، خداوند خود را از طریق ظاهر ساختن اسماء و صفات نمایان می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۶). موضوع اسماء و صفات الهی در عرفان ابن عربی اهمیت ویژه‌ای دارد. او در کتاب‌های خود مانند باب ۵۵۸ از الفتوحات المکیه و در رساله‌های خود مانند انشاء الدوائر در این مورد سخن گفته است (جهانگیری، ۱۳۹۰، ص. ۳۲۷). تبیین این تجلی به پیروی از متون دینی و با استفاده از تکنیک‌های زبانی مانند تشبیه و تمثیل و استعاره صورت می‌گیرد. در این میان استعاره مفهومی یکی از بهترین امکاناتی است که زبان در اختیار مفاهیم انتزاعی عرفان و تصوف قرار داده است. چنانچه کتاب هستی‌متشکل از کلمات و آیات وجودی خداوند فرض شود، خلق فضای کتابخانه در رمان جبل قاف بهترین تمهید جهت فضاسازی ظهور اسماء الهی و تشریح مراحل خلقت انسان کامل خواهد بود.

یکی از تکنیک‌های نویسندگان برای تفهیم آموزه‌های عرفانی، استفاده از استعاره‌های مفهومی در داستان است. بنعرفه نیز برای ملموس کردن مفهوم انتزاعی عرش و مراحل خلقت از این امکان زبان‌شناختی بهره برده است. زبان‌شناسان دیدگاه‌های متفاوتی درباره استعاره دارند که دیدگاه بلاغی، معنا شناختی و هرمنوتیکی از مهم‌ترین آنها به حساب می‌آید. از زمان ارسطو تحلیل ماهیت استعاره اهمیت خاصی داشته است. او که نگاه بلاغی به استعاره داشته، استعاره را هنر اقناع زبانی می‌داند که با جایگزینی واژه‌ها صورت می‌گیرد. بنابراین نظریه او نوعی جایگزینی است و در آن زبان دو صورت مختلف دارد. یکی صورت تحت الفظی که صورت اصلی زبان است و دوم صورت استعاری که صورت ثانوی و تحریف شده آن است. ارسطو قدرت استدلال استعاری را در این می‌دید که به گوینده امکان می‌دهد مفاهیم انتزاعی را برای مخاطب خود روشن کند. اما امروزه دانشمندان علوم زبانی دریافته‌اند که استعاره نقش تعیین کننده‌ای در ارتباطات روزمره داشته و منشأ بسیاری از رفتارهای نمادین است (آسبرگر، ۱۳۹۸، ص. ۵۶). استعاره به دلیل توانایی زیادی که در برانگیختن احساسات انسان دارد، در تحقق هدف اصلی گوینده برای اقناع شنونده بسیار مؤثر است (چارتریس بلک، ۱۳۹۸، ص. ۲۰). در این راستا، لیکاف و جانسون (Lakoff & Johnson) برای نخستین بار تحلیل شناختی از استعاره را ارائه دادند که نظریه مفهومی استعاره (Conceptual Metaphor Theory) نام گرفت (قائم‌نیا، ۱۴۰۱، ص. ۴۶-۴۸). در این نظریه مانند دیدگاه سنتی، همچنان حوزه مبدأ و مقصد حضور دارند. «حوزه مبدأ قلمرو معنای تحت الفظی و حوزه مقصد قلمرو مفهوم سازی استعاری است و ارتباط این دو قلمرو اینگونه تبیین می‌شود که حوزه مقصد همان حوزه مبدأ است و استعاره نوعی شباهت میان دو قلمرو را پدید می‌آورد» (قائم‌نیا، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۸).

همانطور که اشاره شد، نظریه انسان کامل در دو قوس نزول و صعود قابل تبیین است و رمان جبل قاف قوس نزولی این نظریه را مورد توجه قرار داده است. این رمان با استفاده از قابلیت بالفعلی که مجموعه‌ای از واژگان مانند کلمه، اسم، دوات، قلم، لوح در خود دارند، استعاره مفهومی «عرش خداوند کتابخانه است» را برای بیان فرآیند آفرینش هستی و انسان کامل خلق کرده است. این کاربرد تمثیلی در آثار ابن عربی نیز یافت می‌شود. او نیز برای تبیین مراحل خلقت، از آمیزش معنوی لوح و قلم و پیدایش کلمات برای تبیین مراحل خلقت استفاده کرده است که در این تشبیه، کلمات مانند جسم موجودات و معانی به منزله ارواح و نفوس موجودات هستند (زمانی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۰).

ابن عربی در کتاب الفتوحات المکیة، نور محمدی ﷺ یا حقیقت محمدیه را واسطه رسیدن فیض الهی به کائنات معرفی کرده است و با اشاره به آیه «نون والقلم وما یسطرون»، اراده الهی را به قلم، قدرت را به



دست، علم را به مرکب و ظهور و تفصیل حقایق را به لوح محفوظ تشبیه کرده است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ص. ۳). این معنا در کتاب التدریبات الإلهیة نیز ذکر شده است (ابن عربی، ۱۳۳۱، ص. ۱۸۰). به عبارت دیگر، ابن عربی در این کتاب، حق تعالی را در مقام نویسنده‌ای که با دست قدرت و قلم اراده، دوات علم را بر لوح عالم قرار می‌دهد، تصور کرده است (همان، ص. ۱۸۰). البته در این تمثیل لوح معادل کتاب نیز به کار رفته است و اساس آن از آیات قرآنی اقتباس شده است (طور: ۲ و مطففین: ۹). البته ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که آنچه در ادبیات امروز تحت عنوان استعاره مفهومی وجود دارد با رمز و تمثیل در زبان عرفا فرق بسیار دارد. رمز و سمبول در بیان ابن عربی و دیگر عرفا منشأ الهی دارد و از عالم خیال منفصل نشأت می‌گیرد. اما استعاره به عنوان صورخیال ادبی از عالم خیال متصل ناشی شده است.

در رمان جبل قاف، در بخش خزانه القاف، ابن عربی به همراه خادم خود- بدر- به کتابخانه شخصی و سری پادشاه می‌رود. کتابخانه‌ای که افراد معدودی اجازه ورود به آن را دارند. «البابُ السَّریُّ لا یَدْخُلُ مِنْهُ إِلَّا السُّلْطَانُ وَبَعْضُ خَاصَّةِ الْخَاصَّةِ» (بنعرفه، ۲۰۰۲، ص. ۱۰۹)؛ درب سری که به جز سلطان و افراد خیلی خاص، کسی به آن وارد نمی‌شود. این کتابخانه که به شکل حرف قاف طراحی شده است، با معماری منحصر به فرد خود، فضایی عرفانی را برای بازنمایی عرش الهی فراهم می‌کند. دیوارهای مزین به اسماء الهی و آیات قرآن، همگی نشانه نمادین بودن این مکان است. نحوه ورود به این کتابخانه علاوه بر آنکه تداعی کننده حالت سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام است، شرط خضوع و خشوع عارف برای دریافت حقایق هستی را نیز یادآور می‌شود. «عَلَى الْمَرْءِ أَنْ یَنْحَنِي حَتَّى یُقَارِبَ السُّجُودَ لِكَي یَدْخُلَ» (همان، ص. ۱۱۰)؛ انسان باید خم شود تا نزدیک حالت سجود تا بتواند داخل شود. بنای این کتابخانه براساس نظام اعداد نمادین در عرفان طراحی شده است. به طوری که ابن عربی به عنوان قهرمان داستان، با بیان رموز مربوط به اعداد و آیات به کار رفته در ساخت این بنا، علاوه بر تبیین آموزه های عرفانی، بر مقام انسان کامل در نزد خداوند تأکید دارد. «وَصَلْنَا إِلَى غُرْفَةٍ كَبِيرَةٍ مُسْتَدِيرَةٍ كَتَبَ عَلَي جُودَانِهَا خَمْسَ آيَاتٍ وَوَضَعَ عَلَي رَأْسِ كُلِّ آيَةٍ وَخَتَمَهَا إِسْمَانٌ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى مِفْتَاحُهَا قَاف وَهِيَ: قَوِي، قَادِر، قَدِير، قَانِل، قَرِيب، قُدُوس، قَيُوم، قَهَار، قَابِضُ وَقَاهِر» (بنعرفه، ۲۰۰۲، ص. ۱۱۰)؛ به اتاقی بزرگ و مدوری رسیدیم که بر دیوارهای آن پنج آیه نوشته شده بود و در ابتدای هر آیه و در پایان آن دو نام از اسماء الحسنی که اول آن با قاف است، بود. مانند قوی، قادر، قدیر، قائل، قریب، قدوس، قیوم، قهار، قابض و قاهر. از سوی دیگر، نویسنده با به تصویر کشیدن ملاقات ابن عربی و خضر علیه السلام در کتابخانه، موفقیت محی الدین در رسیدن به مقام قطبیت را به شکل نمادین بیان می‌کند. به عبارت دیگر، رابطه ابن

عربی با خضر علیه السلام که در فرهنگ اسلامی نماد قطب صوفی است، ملاقات‌های متعدد با او و خرجه گرفتن از دست ایشان علامت کمال معرفت و پیشرفت حرکت عرفانی ابن عربی دارد (ابوزید، ۱۳۹۰، ص. ۶۹). خضر علیه السلام در میان عارفان و اهل تصوف جایگاه ممتازی دارد و مظهر انسان کامل است. البته، نسفی علاوه بر خضر علیه السلام نام‌های متعدد دیگری که همگی اسماء پیامبران هستند را مظهر تجلی انسان کامل می‌داند از جمله عیسی علیه السلام و سلیمان علیه السلام (نسفی، ۱۳۸۶، ص. ۷۵).

«کلمه»، از دیگر مفاهیم مرتبط با استعاره کتابخانه است که در تعریف انسان به کار رفته است. «انسان کلمه فاصله و جامعه است» (قیصری، ۱۳۹۰، ص. ۲۵) که دو جنبه فاعلی و قابلی دارد. انسان کلمه فاصل است؛ زیرا در مرز میان خدا و عالم ایستاده است و جامع هست برای آنکه همه اسماء الهی را در بردارد (میرقاسمی مهرنو، ۱۳۹۲، ص. ۸۱). همچنین ابن عربی کلمات خدا را به کلمات انسانی همانند کرده و برای خدا نیز نفسی قائل است و آن را نفس الرحمن نام نهاده که با اعطای وجود به همه موجودات ارتباط دارد (عفیفی، ۱۳۸۰، ص. ۶۹). تعبیر انسان به کلمه، کتاب و کتابخانه را در ذهن مخاطب حاضر می‌کند. کتابخانه مکانی برای یافتن کتاب‌های مفید و اساسی است و در عرفان نیز «انسان کامل کتابی است جامع کتب تکوینی الهی و از حیث روح و عقل خویش، کتابی است عقلی که به ام الکتاب معروف است» (حلبی، ۱۳۸۳، ص. ۳۹۲). در داستان جبل قاف، ابن عربی برای حرکت در سیر نزولی آفرینش انسان، وارد کتابخانه ای که نماد عرش الهی است می‌شود و کمال وجودی خود را با یادگیری اسماء الهی موجود در کتابخانه دریافت می‌کند و در نهایت با ملاقات با خضر علیه السلام و دریافت خرجه از او، مظهري از انسان کامل می‌شود. بدیهی است که تخیل ادبی این امکان را برای نویسنده ایجاد کرده تا حوادث عرفانی داستان را به صورتی ملموس در اختیار مخاطبان قرار دهد.

۴. قوس صعود در رمان موت صغیر

با وجود آنکه موضوع اصلی در هر دو رمان جبل قاف و موت صغیر، پرداختن به سرگذشت ابن عربی است، این دو رمان از لحاظ چگونگی بیان نظرات شیخ اکبر به ویژه نظریه انسان کامل، متفاوت ظاهر شده‌اند. همانطور که پیشتر ذکر شد، در رمان جبل قاف تنها یک داستان اصلی وجود دارد که عناوین فصول آن ترکیبی از قاف با کلمات دیگر است و محتوای آن منطبق بر قوس نزول و برگرفته از مضامین فصوص الحکم است. در مقابل، رمان موت صغیر وجود دارد که عنوان آن از یکی از جملات ابن عربی که در رمان نیز ذکر شده، اقتباس شده است. آنجا که می‌گوید: «الحب موت صغیر» (علوان، ۲۰۱۶، ص. ۳۳۱)؛ عشق مرگ کوچک است. این رمان دو داستان موازی را مطرح کرده است. داستان اول بیانگر زندگی نامه ابن عربی است که از کتاب الفتوحات المکیة الهام گرفته شده در حالی که داستان دوم



سرگذشت دست به دست شدن زندگی نامه شیخ اکبر در طول زمان است» (علوان، ۱۳۹۸، ص. ۵۰۰). ابن عربی در داستان اول موجود در رمان در نقش قهرمان داستان ظاهر می‌شود و برای رسیدن به کمال انسانی خویش ۴ مرحله را طی می‌کند که این مراحل با سفر همراه است.

۱. دوران کودکی؛ تولد در مرسیه اندلس و رشد شخصیت علمی او در این شهر و سفر به اشبیلیه.

۲. دوران جوانی؛ سفر به غرب عالم اسلام به شهرهایی همچون بجایه و فاس.

۳. دوران میانسالی؛ سفر به شرق عالم اسلام یعنی مکه، بغداد، حلب، کرک، دمشق و حماه و قونیه و اقامتی چند ساله در مکه.

۴. دوران سالمندی؛ اقامت در دمشق تا هنگام مرگ (اسودی و ایزدی، ۱۴۰۰، ص. ۲).

۱.۴. سفر قهرمان

شخصیت یا قهرمان، یکی از عناصر داستان است که در قالب سفر علاوه بر پیشبرد پیرنگ داستان، به اهداف ایده‌آل خود دست می‌یابد. نظریاتی همچون سفر قهرمان در ادبیات به منظور بررسی تحولات شخصیت‌های داستانی در روند روایت شکل گرفته‌اند. بنابراین بررسی تحولات فکری قهرمان داستان‌های عرفانی، از امکاناتی است که ادبیات در اختیار پژوهشگران قرار داده تا بازنمایی زندگی شخصیت‌های حقیقی از جمله بزرگان عرفان میسر شود. رمان موت صغیر نیز از داستان‌هایی است که به سیر تکاملی زندگی ابن عربی می‌پردازد. زندگی محی الدین عربی با سفر و سیر و سلوک آمیخته است. او معتقد است که «السَّفَرُ قَنْطَرَةٌ إِلَى ذَوَاتِنَا» (علوان، ۲۰۱۶، ص. ۲۹۵)؛ سفر پلی به سوی ذات‌های ما است. بنابراین او به هدف یافتن او تاد^۱ چهارگانه خویش راهی سفرهای متعدد می‌شود. اولین سفر محی الدین از مرسیه به اشبیلیه است که برای دور بودن از نزاع بین المرابطون و الموحدون بر سر حکومت صورت گرفت. او در اشبیلیه قرآن و حدیث را از ابوبکر خلف می‌آموزد و رساله کشیری^۲ را نزد او حفظ می‌کند. همچنین به واسطه شغلی که پدرش در دستگاه حکومت دارد، در دربار مشغول به کار می‌شود. حضور او در دربار، زمینه‌ساز ملاقات با اشخاص مشهور همچون ابن رشد و سبیتی است؛ و ابن عربی از این دیدارها به مناسبات بین بزرگان جریانهای فکری آن دوره یعنی فقها، فلاسفه و متصوفه پی می‌برد. در همین دوران است که با مریم بنت عبدون ازدواج می‌کند و صاحب فرزندی به نام زینب می‌شود. محی الدین همواره برای یافتن او تاد خود به سفر کردن به سرزمین‌های مختلف می‌پردازد؛ و سعی می‌کند که همواره قلب خود را پاک نگه دارد تا او تادش او را دریابند. در جریان همین ریاضت‌ها است که موفق به دیدار وتد اول خود یوسف الکومی می‌شود. یوسف الکومی او را به پیدا کردن وتد دوم

تشویق می‌کند؛ اما یافتن وتد دوم برای ابن عربی کار چندان راحتی نیست و در این راه رنج‌های فراوان متحمل می‌شود. محی‌الدین چندین بار به آفریقا سفر می‌کند و سرانجام متوجه می‌شود که وتد دوم او فوت کرده و دوست دوران کودکی اش -خیاط- جانشین وتد دومش شده است. این بار ابن عربی برای یافتن گمشده‌اش به مکه می‌رود و در آنجا با دختر شیخ زاهر اصفهانی آشنا شده و عاشق و دل‌باخته او می‌شود. در داستان موت صغیر به صراحت به این موضوع اشاره شده است: «أحبك جداً يا نظام.. حباً يصحبنى أينما سرتُ ويوقظني كلما نمت. هو ظلِّي في النهار وفراشي في الليل» (علوان، ۲۰۱۶، ص. ۳۲۰)؛ نظام تو را دوست دارم. عشقی که هر کجا می‌روم همراهی ام می‌کند و هرگاه می‌خواهم هشیارم می‌کند. او در روز سایه ام و در شب محل آرامش است. یا جایی دیگر آورده است: «إنيك نظام قرّة العين بنتُ المحدث ابن شجاع زاهر بن اصفهانی. وُلدت و عاشت في قلبِ محبي الدين بن عربي ولا تموتُ فيه قط» (همان، ص. ۳۳۵)؛ تو نظام هستی. نورچشم و دختر محدث شیخ زاهر اصفهانی که در قلب محی‌الدین متولد شد و زیست و هرگز در آن نمی‌میرد.

محی‌الدین در همین دوران شاهد اتفاقات ناگواری در زندگی شخصی و خانوادگی خود است. دخترش زینب در اثر بیماری از دنیا می‌رود و همسرش مریم نیز او را ترک می‌کند و بعد از مدتی خبر فوت مریم را می‌شنود. از سوی دیگر عشق به نظام دختر شیخ زاهر اصفهانی به ازدواج ختم نمی‌شود. با این وجود، اقامت او در مکه به خلق کتابی به نام الفتوحات المکیة می‌انجامد. همچنین شیخ اکبر ترجمان الاشواق را در وصف نظام می‌سراید که انتشار این کتاب اثر نامطلوبی بر وجهه و جایگاه شیخ و دخترش می‌گذارد و آنها را وادار به مهاجرت از مکه می‌کند. ابن عربی که دیگر دلیلی برای اقامت در مکه پیدا نمی‌کند، راهی سفرهای پی در پی می‌شود تا شاید وتد سوم خود را پیدا کند. زمانی که او و همراهانش به بغداد می‌روند، متوجه حضور خانواده شیخ زاهر در آنجا می‌شود؛ اما فرصت ملاقات دوباره با شیخ را پیدا نمی‌کند زیرا که او از دنیا رفته است؛ در عوض برای او امکان دیدار دوباره با نظام که در نوانخانه زنان پارسا اقامت داشت، مهیا می‌شود. دیدار دوباره با نظام منشأ تأثیر عمیقی در اوست چرا که نظام علت بی‌مهری و پاسخ منفی خود به خواستگاری ابن عربی را توضیح می‌دهد. «لِمَ ترفُضينَ الزِواجَ مِنِّي؟... لِأني وَتَدُكَ الثَّالِثُ.. و الاوتادُ يَتَزَوَّجونَ الأَرْضَ يا حَبِيبِي» (علوان، ۲۰۱۶، ص. ۴۲۹)؛ چرا درخواست ازدواج مرا نمی‌پذیری؟... برای آنکه من وتد سوم تو هستم و اوتاد با زمین پیوند برقرار می‌کنند عزیزم.

در حقیقت نظام نمی‌توانسته با ابن عربی ازدواج کند؛ زیرا نظام وتد سوم شیخ اکبر و مأمور هدایت او به سوی وتد چهارم بوده است. ابن عربی که در این ملاقات پاسخ پرسش‌های بی‌جوابش را دریافت



کرده، برای پیدا کردن آخرین و تدش راهی ملطیه می شود و بالاخره در بازار این شهر موفق به دیدار و تد چهارم خود می شود. و تد چهارم او کسی نیست جز شمس تبریزی که در لباس درویشان به فالگیری در بازار شهر مشغول است. مکالمه بین آنها کوتاه و حاوی مضامین حکیمانه است و بر اهمیت عشق تاکید دارد. شیخ اکبر که اینک او تاد چهارگانه اش را یافته، به قطب^۳ صوفیه تبدیل می شود و در دمشق اقامت می کند و تا اواخر عمر در این شهر به تدریس در خانقاه می پردازد اما تألیفات متعدد او از جمله فصوص الحکم خشم فقها را برمی انگیزد به گونه ای که حکومت مستمری او را قطع کرده و این امر مشکلات مادی فراوانی را برای شیخ اکبر پدید می آورد. به همین دلیل است که خانقاه را ترک کرده و تا آخر عمر به باغبانی می پردازد.

به نظر می رسد پیرنگ حوادث این رمان برآموزه قوس صعود انسان کامل منطبق باشد. در این داستان، ابن عربی به مثابه انسانی که راه تکامل را طی می کند، ظاهر شده است. او پس از طی سفرهای متعدد و گذراندن آزمون های مختلف به مقام قطبیت نائل می شود و این امر، به نوعی بر مقام انسان کامل اشاره دارد.

یکی از مسائلی که رمان موت صغیر به آن پرداخته، عشق است. ابن عربی عشق را راز الهی می داند و می گوید: «الحب سرُّ إلهی» (علوان، ۲۰۱۶، ص. ۳۱۰). این عشق در داستان موت صغیر در قالب عشق ابن عربی به نظام تجلی یافته است که نمایانگر جایگاه زن در نظام فکری - عرفانی ابن عربی است. او معتقد است که «إِنَّ فِي الْمَرَأَةِ يَكْتُمُ ظُهُورَ الْحَقِيقَةِ» (همان، ص. ۱۶۲)؛ همانا در وجود زن ظهور حقیقت کامل می شود. دیدگاه ابن عربی به زن در قوس صعود و نزول متأثر از این کلام پیامبر ﷺ است که فرمود: «از دنیا آنچه نزد من محبوب است، نماز و عطر و زن است». استدلال ابن عربی درباره جایگاه زن از این حدیث نبوی، به تناسب میان محب و محبوب باز می گردد. به عبارت دیگر از آنجا که پیامبر ﷺ جایگاه رفیعی دارد، بنابراین زن نیز می باید از مقام بالایی در خلقت برخوردار باشد تا با علاقه آن حضرت تناسب داشته باشد. همچنین پیامبر ﷺ به دلیل کامل بودن به دنبال شهود کامل ترحق است و چون زنان از لحاظ وجودی و تجلی وجودی در قوس نزول، جامع میان صفات فاعلی و قابلی هستند و در تجلی سلوکی نیز در قوس صعود به دلیل لطافت روحی سرعت انتقال بالاتری به عوالم لطیف دارند، مورد محبت مظهر انسان کامل قرار گرفته اند (شریف، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۷).

محمی الدین از حضور دو زن در کودکی خود نام می برد. اولی مادرش -نور- که کنیز است و با به دنیا آوردن او، آزادی خود را به دست می آورد و دیگری دایه اش -فاطمه بنت مثنی- که در حقیقت حامی او

به شمار می‌رود. ابن عربی خدمت به فاطمه را مایه مباهات خود می‌داند و می‌گوید: «وَوَحَدَمْتُ أَنَا بِنَفْسِي إِمْرَأَةً مِّنَ الْمُحَبَّاتِ الْعَارِفَاتِ بِإِشْبِيلِيَّةٍ يُقَالُ لَهَا فَاطِمَةُ بِنْتُ الْمَثْنَى الْقُرْطَبِيِّ» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۴۷)؛ خودم به زنی عارف و واصل در اشبیلیه خدمت کردم که به او فاطمه بنت مثنی قرطبه ای گفته می‌شود. اگر چه فاطمه بنت مثنی در بخشی از زندگی ابن عربی نقش مهمی به عنوان راهنما داشته است، اما رمان تأثیر نظام دختر شیخ زاهر اصفهانی را در تکامل شخصیتی ابن عربی برجسته تر ساخته است. نظام مصداق زن اثیری برای ابن عربی و نوعی تأیید خلاق است که وجودش با خلق آثاری چون ترجمان الأشواق و ذخائر الأعلاق فی شرح ترجمان الأشواق مرتبط است. بنابراین داستان موت صغیر با تصویری که از نظام در مقام تأیید خلاق مجسم می‌کند، این آموزه عرفانی را در چارچوب فکری ابن عربی به شکل ملموس ارائه می‌کند.

۵. نتایج

هر دو رمان جبل قاف و موت صغیر به بازنمایی زندگی ابن عربی پرداخته اند. اما تفاوتی که در این داستان‌ها مشاهده می‌شود در نوع نگرش نویسنده به نظریه انسان کامل است. از آنجا که نظریه انسان کامل در دو قوس نزولی و صعودی قابل بررسی است، هر یک از دو رمان مذکور به یک قسمت از این نظریه توجه داشته‌اند. به این شکل که رمان جبل قاف، قوس نزولی آفرینش و رمان موت صغیر، قوس صعودی و تکاملی انسان را مدنظر داشته است. در واقع، این دو رمان مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند و در کنار هم به گونه‌ای عمل می‌کنند که بازنمایی نظام دایره وار تکامل انسان در نظریه انسان کامل میسر شود.

نویسندگان هر دو رمان، ابن عربی را به عنوان قهرمان داستان معرفی کرده‌اند. قهرمانی که در نقش انسان کامل ظاهر می‌شود تا مراحل این نظریه را با تطبیق بر زندگی خود تبیین کند.

هر دو رمان از تکنیک‌های زبانی و ادبی مانند استعاره مفهومی و سفر قهرمان برای مطرح کردن موضوعات عرفانی بهره برده‌اند. رمان جبل قاف با کمک استعاره مفهومی «عرش خداوند کتابخانه است»، توانسته مفاهیم مربوط به خلقت موجودات و انسان را با اصطلاحاتی چون کلمه، دوات، قلم و لوح نگاشت کند. در مقابل، رمان موت صغیر با تأکید بر پیرنگ سفر توانسته است ابن عربی را به عنوان قهرمانی موفق در رسیدن به تکامل خود بازنمایی کند. لازم به ذکر است ویژگی تأیید خلاق در وجود نظام دختر شیخ زاهر اصفهانی بروز کرده و موجبات عملکرد صحیح ابن عربی را در خودیابی فراهم ساخته است. به طور کلی می‌توان ادبیات و رمان معاصر را به عنوان محملی برای بیان و کاربرد نظریات عرفانی قدیم از جمله انسان کامل، به کار گرفت.



پی نوشت

۱. وتد وصفی است که بر طبقه مخصوص متصوفین اطلاق می شود. اوتاد چهار نفر هستند و در چهار جهت جغرافیایی عالم یافت می شوند و بنابر اعتقاد صوفیه خداوند به واسطه ایشان این نواحی را محافظت می کند (الکاشانی، ۱۴۱۳، ص. ۵۸).
۲. رساله قشیریه نوشته زین الاسلام استاد ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری یکی از منابع و اسناد مهم و معتبر تصوف است که از یک مقدمه و دو فصل و ۵۴ باب تشکیل شده است. این کتاب به اعتقادات صوفیه می پردازد و در قسمت ابواب، شرح حال مشایخ اهل طریقت ذکر شده است (القشیری، ۱۳۹۱، ص. ۱۰).
۳. مراد از قطب شخصی است که در همه حال مورد توجه خداوند متعال است و قطبیت کبری همان مقام قطب الاقطاب است که بر باطن نبوت و حضرت محمد ﷺ اشاره دارد و این مرتبه جز بر وارثان او منطبق نمی شود (الکاشانی، ۱۴۱۳، ص. ۱۶۲).



منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۰)، چنین گفت ابن عربی، ترجمه: احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر.
- ابن عربی، محی الدین (۱۴۰۵ ق)، الفتوحات المکیة، تحقیق: عثمان یحیی، ج ۲، بیروت: دارصادر.
- ابن عربی، محی الدین (۱۳۳۱ ق)، التذیبات الالهیة، هلند: لیدن.
- ابن عربی، محی الدین (۱۴۲۲ ق)، تفسیر ابن عربی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محی الدین (۱۹۸۰)، فصوص الحکم، تعلیقات: ابوالعلاء عفیفی، ج ۲، بیروت: دارالکتب العربی.
- آسابرگر، آرتور (۱۳۹۸)، تحلیل گفتمان کاربردی، ترجمه: حسین پاینده، ج ۲، تهران: مروارید.
- اسودی، علی، ایزدی، زهرا (۱۴۰۰)، «بررسی کهن الگوی حاکم در رمان موت صغیر بر اساس نظریه پیرسون کی مار»، ادب عربی، ۱۳ (۴)، ۱-۱۵.
- <https://doi.org/10.22059/jalit.2021.316086.612338>
- باوان پوری، مسعود، غیبی، عبدالأحد، حاجی زاده، مهین، پروینی، خلیل (۲۰۲۰)، «الاتصال غیراللفظی فی روایة موت صغیر لمحمد حسن علوان دراسة سیمولوجیة»، بحوث فی اللغة العربیة، ۱۲ (۲۳)، ۱۰۹-۱۲۴.
- [10.22108/ral.2020.119579.1234](https://doi.org/10.22108/ral.2020.119579.1234)
- بنعرفة، عبد الإله (۲۰۰۲)، جبل قاف، مغرب: مطبعة عکراش.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۳)، جلوه های عرفان چهره های عارفان، تهران: قطره.
- جهانگیری، محسن (۱۳۹۰)، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- جیلی، عبدالکریم (۱۳۹۲)، الإنسان الكامل فی معرفة الأواخر والأوائل، ترجمه: علی حسینی آملی، قم: آیت اشراق.
- چارتریس بلک، جانانان (۱۳۹۸)، تحلیل انتقادی استعاره، ترجمه: یکتا پناه پور، قم: لوگوس.
- چیتیک، ویلیام سی (۱۳۹۴)، ابن عربی وارث انبیاء، مترجم: قاسم کوهدار، تهران: نامک.
- چیتیک، ویلیام سی (۱۳۸۴)، عوالم خیال، ترجمه: قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- زمانی، مهدی (۱۳۹۱)، «جایگاه لوح و قلم در جهان شناسی عرفانی ابن عربی و عطار نیشابوری»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ۱۰ (۲۵)، ۱۳۱-۱۱۳.
- <https://literature.ihss.ac.ir/fa/Article/9985>
- ستاری، جلال (۱۳۷۴)، عشق صوفیانه، تهران: مرکز.
- سعادت، سیامک (۱۳۹۹)، «انسان کامل در ادبیات عرفانی عربی و فارسی تا عصرحافظ»، عرفانیت در ادب فارسی، ۱۱ (۴۳)، ۶۸-۹۰.
- <http://erfaniyat.iauh.ac.ir/article-1-539-fa.html>
- شریف، زهرا (۱۳۹۴)، «جایگاه زن در قوس نزول و قوس صعود از دیدگاه ابن عربی»، مطالعات اسلامی زنان و خانواده، ۲ (۱)، ۱۱۵-۱۲۹.
- https://pubs.jz.ac.ir/article_82564.html



شعبانزاده، مریم، علی پور، اسماعیل (۱۳۹۵)، «از اسطوره تا عرفان بررسی تطور کارکردهای معنایی قاف»، پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۰ (۱)، ۷۷-۱۰۰.

10.22108/jpll.2016.20883

الکاشانی، عبدالرزاق (۱۴۱۳ق)، اصطلاحات الصوفیة، تحقیق: عبدالعال شاهین، القاهرة: دارالمنار.
-کربن، هانری (۱۳۵۸)، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه: سید ضیاء الدین دهشیری، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.

عباسی، فرزاد (۱۳۹۴)، «بررسی تفاسیر آیه قاف از منظر عرفانی روایی و اسطوره‌گرایی»، مطالعات قرآنی، ۶ (۲۳)، ۲۲-۹.
<https://sanad.iau.ir/Journal/qsf/Article/853460?culture=fa>

عبودی، هنری (۱۴۱۱)، معجم الحضارات السامیة، الطبعة الثانية، طرابلس: جروس برس.
عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه: حکمت نصرالله، تهران: الهام.
علامه فلسفی، احمد (۱۳۹۹)، ابن عربی، تهران: فراوانشناسی.
علوان، محمدحسن (۲۰۱۶)، موت صغیر، بیروت: دارالساقی.
علوان، محمدحسن (۱۳۹۸)، گاه ناچیزی مرگ، ترجمه: امیرحسین اللهیاری، چ ۴، تهران: مولی.
قائم‌نیا، علیرضا (۱۴۰۱)، استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآنی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۹۹)، معنی‌شناسی ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
القشیری، عبدالکریم (۱۳۹۱)، الرسالة القشیریة، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح: مهدی محبتی، تهران: هرمس.

القشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی تا)، لطایف الاشارات، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
قیصری، محمد داوود (۱۳۹۰)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
مطهری، مرتضی (۱۴۰۱)، انسان کامل، تهران: صدرا.
الموسوی، عباس فاضل عبد الله (۲۰۲۰)، «سیمیائیة العنوان فی الروایة العرفانیة: روایات عبد الإله بن عرفة أنموذجاً» العمید، ۹ (۳)، ۱۳۹-۱۷۴.

<https://search.emarefa.net/detail/BIM-1263187>

میرقاسمی مهرنو، سحر (۱۳۹۲)، بررسی و مقایسه مفهوم خلقت در عرفان ابن عربی و آیین زرتشت، رساله کارشناسی ارشد، دانشگاه محقق اردبیلی.

نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۸۶)، مجموعه رسائل کتاب الإنسان الكامل، تصحیح: ماریژان هرله، مترجم: ضیاء الدین دهشیری، چ ۸، تهران: طوری.

نصر، حسین (۱۳۸۴)، سه حکیم مسلمان، چ ۳، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
نیکلسون، رینولد، آ (۱۳۷۴)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
Izutsu.T. (1984). Sufism and Taoism. Berkely: University of California Press.

A Study on the Relationship Between One-only-ness and Divinity in the view of Ibn ‘Arabī

Navvabi Ghamsari, Maryam Sadat

Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Assistant Professor (m.navvabi@cfu.ac.ir)

ABSTRACT

This study explains why Ibn ‘Arabī employs diverse and sometimes apparently contradictory expressions for the station of Aḥadiyya (One-only-ness) and how this station relates to the level of Ulūhiyya (Divinity), a difficulty that has led to divergent interpretations among his commentators regarding the place of Aḥadiyya within the invisible realms of being. The main question is how Ibn ‘Arabī can, on the one hand, regard Aḥadiyya as identical with the utterly transcendent Divine Essence, beyond any relation to creation, and, on the other hand, speak of the first level of manifestation in the realms of Ulūhiyya and Rubūbiyya (Lordship) under the same title, while still preserving a coherent ontological system. The aim of the research is to offer a systematic rereading of Ibn ‘Arabī’s works and their principal commentaries in order to clarify the relation between Aḥadiyya and Ulūhiyya on both ontological and epistemological levels and to show the dual-aspect structure of his view of the invisible realms. The study adopts a qualitative, document-based approach, analyzing textual evidence from the *Futūḥāt al-Makkiyya*, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, and related treatises, together with major commentaries by Qūnawī, Farghānī, Qayṣarī, Kāshānī, Khwārazmī, and others. The findings indicate that the distinctions among Aḥadiyyat al-Dhāt, Aḥadiyyat al-Ulūhiyya, and Aḥadiyyat al-Kathra arise from attributing both essential and creational aspects to each level of being, and that many of the seemingly paradoxical statements in Ibn ‘Arabī’s writings dissolve once this methodological duality is taken into account.

Keywords: Ibn ‘Arabī, One-only-ness of Divine Essence, One-only-ness of Divinity, One-only-ness of Plurality.

Received: 2026/02/13 - Received in revised form: 2026/02/21 - Accepted: 2026/02/24 - Published online: 2026/05/17

□ Navvabi Ghamsari, Maryam Sadat (2026). A Study on the Relationship Between One-only-ness and Divinity in the view of Ibn ‘Arabī, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 201-222.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.576652.1877>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

This study focuses on a re-examination and clarification of the place of *Aḥadiyya* (One-only-ness) within Ibn ‘Arabī’s ontological system and its relation to the level of *Ulūhiyya* (Divinity), a question that has long been controversial among commentators due to Ibn ‘Arabī’s seemingly paradoxical statements about *Aḥadiyya*. On the one hand, he describes *Aḥadiyya* as identical with the utterly transcendent Divine Essence (*al-Dhāt*), beyond all relations, attributes, and determinations, and therefore completely removed from any form of manifestation or cognition. In this sense, *Aḥadiyya* is linked to expressions such as absolute *Haqīqa*, *Huwiyya* (He-ness), the absolute Unseen, and the “darkness” of the Essence. On the other hand, in numerous passages he speaks of the first degree of manifestation in the realm of *Ulūhiyya* and of the relation of *Aḥadiyya* to the Divine Names and Acts, employing terms such as *Aḥadiyyat al-Dhāt*, *Aḥadiyyat al-Ulūhiyya*, and *Aḥadiyyat al-Kathra* (One-only-ness of Multiplicity) in connection with different levels of the invisible and visible worlds. This duality on the surface of his formulations has led interpreters into two main camps: those who posit a real ontological distinction between the station of the Essence and the first determination of *Aḥadiyya*, and those who regard *Aḥadiyya* as nothing other than the Essence itself, not a descending level beneath it. The principal aim of the present research is to move beyond this apparent dichotomy and to demonstrate that Ibn ‘Arabī’s diverse expressions concerning *Aḥadiyya* are not signs of theoretical incoherence, but rather the result of a deliberate two-aspect approach to the levels of being. In this approach, each level is analyzed in terms of its relation to the Essence (the essential aspect) and its relation to creation (the creational aspect). On this basis, one subsidiary aim of the study is to reconstruct the conceptual network surrounding *Aḥadiyya*—including such notions as *Huwiyya*, ‘*Amā*’ (the “Cloud”), *Wāḥidiyya* (All-in-one-ness as the realm of Names), *Rubūbiyya* (Lordship), and the Divine Names themselves—and to articulate their inner relations within a coherent conceptual framework. Through this reconstruction, the study seeks to locate the roots of Ibn ‘Arabī’s apparent verbal contradictions at a deeper level in the logic of his twofold perspective. Methodologically, the research is qualitative and relies on document-based analysis. In the first stage, Ibn ‘Arabī’s principal works—especially the *Futūḥāt al-Makkiyya*, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, and relevant treatises—form the basis for the extraction and classification of his usages of *Aḥadiyya*, such as *Aḥadiyyat al-Dhāt*, *Aḥadiyyat al-Ulūhiyya*, *Aḥadiyyat al-Kathra*, ‘*Amā*’, and *Huwiyya*. In the second stage, major commentaries and expositions from the Ibn ‘Arabī tradition (including figures such as Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, Sa’d al-Dīn al-Farghānī, Dāwūd al-Qayṣarī, ‘Abd al-Razzāq al-Kāshānī, Khwārazmī, Jandī, Abū al-‘Alā’ ‘Afīfī, and others) are examined in order to gather and systematize their various approaches to the relations among the Essence, *Aḥadiyya*, *Wāḥidiyya*, and *Ulūhiyya*. In a further step, by means of conceptual content analysis, the study attempts—through comparison between Ibn ‘Arabī’s own texts and these interpretive traditions—to reconstruct the underlying pattern that Ibn ‘Arabī presupposes when speaking of *Aḥadiyya*. The findings suggest that the distinctions among *Aḥadiyyat al-Dhāt*, *Aḥadiyyat al-Ulūhiyya*, and *Aḥadiyyat al-Kathra* are best understood as reflections of attributing both essential and creational aspects to the levels of the invisible realms. In its essential aspect,



Aḥadiyya appears as a simple and absolute reality, parallel to the station of the Essence and beyond all relation and correlation; manifestation and cognition are therefore impossible at this level.

In its creational aspect, however, the same reality, in relation to the Divine Names, Attributes, and Acts, appears within the modes of Ulūhiyya and Rubūbiyya as the locus of the pervasion of unity in multiplicity and multiplicity in unity. From this perspective, many of Ibn 'Arabī's paradoxical statements, when read within this twofold framework, no longer negate one another, but rather articulate two different registers of discourse concerning a single reality. The study concludes that, within the framework it proposes, Aḥadiyya is neither merely another name for the Essence nor only the first determination after the Essence, but instead comprises multiple modes of the Presence of the Essence in the invisible realms. In its relation to Ulūhiyya, Aḥadiyya thus opens a new horizon for understanding Divine Unity, the relation between God and the world, and the overall pattern of manifestation in Ibn 'Arabī's theoretical mysticism.

References

- Amuli, Sayyid Ḥaydar. (1988). *Al-Muqaddimāt min Kitāb Naṣṣ al-Nuṣūṣ*. Ed. Henry Corbin & Osman Ismail Yahya. 2nd ed. Tehran: Toos Publications.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2005). *Inshā' al-Dawā'ir*. Ed. 'Aṣim Ibrāhīm al-Darqāwī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2005). *'Anqā' Mughrib fī Khatm al-Awliyā' wa Shams al-Maghrib*. Ed. 'Aṣim Ibrāhīm al-Darqāwī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2005). *Kitāb al-Ḥujub*. Ed. 'Aṣim Ibrāhīm al-Darqāwī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1988). *Al-Tajalliyāt al-Ilāhiyya*. Ed. 'Uthmān Ismā'īl Yaḥyā. Tehran: Markaz Nashr-e Dāneshgāhī. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1985). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Ed. 'Uthmān Yaḥyā; introd. Ibrāhīm Madkūr. 2nd ed. Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2007). *Kitāb al-Isrā' ilā Maqām al-Asrā*. In *Rasā'il Ibn 'Arabī*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2007). *Kitāb al-Alif (Kitāb al-Aḥadiyya)*. In *Rasā'il Ibn 'Arabī*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2007). *Kitāb al-Tajalliyāt*. In *Rasā'il Ibn 'Arabī*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2007). *Kitāb al-Fanā' fī al-Mushāhada*. In *Rasā'il Ibn 'Arabī*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2007). *Kitāb al-Jalāla (Kalimat Allāh)*. In *Rasā'il Ibn 'Arabī*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2007). *Kitāb al-Yā'*. In *Rasā'il Ibn 'Arabī*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2007). *Kitāb al-Masā'il*. In *Rasā'il Ibn 'Arabī*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Cairo: Dār al-Fikr. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2002). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, with notes by Abū al-'Alā 'Afīfī. Beirut:



- Dār al-Kitāb al-‘Arabī. (in Arabic)
- Jāmī, ‘Abd al-Rahmān b. Aḥmad. (n.d.). Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ. Ed. ‘Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (in Arabic)
- Jandī, Mu’ayyid al-Dīn. (1982). Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam. Annotated by Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Mashhad: Mashhad University Press. (in Persian)
- Khwārazmī, Tāj al-Dīn Ḥusayn. (2008). Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam. Ed. Ḥasan-‘Alī Āmulī. 3rd ed. Qom: Būstān-e Kitāb. (in Persian)
- Shāyanfar, Shahnāz. (2012). “A Comparative Study of the Interpretability of the One in Plotinus and the Station of the Essence in Ibn ‘Arabī.” *Ontological Research*, 1 (1), 71–86. (in Persian)
- Sharī‘atī, Marzieh. (2018). “Aḥadiyyat al-Kathra and Aḥadiyyat al-Dhāt in Ibn ‘Arabī’s Futūḥāt al-Makkiyya.” *Journal of Theology*, (43), 44–66. (in Persian)
- ‘Afīfī, Abū al-‘Alā. (2001). A Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam. Trans. Naṣrallāh Ḥekmat. 1st ed. Tehran: Elhām. (in Persian)
- al-Qādirī, Mullā Ḥasan b. Mūsā. (2006). Sharḥ al-Ḥikam al-Shaykh al-Akbar. Ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (in Arabic)
- Farahmandkiyā, Moḥammad-Rezā; Samadī, Maḥmūd; Shokr, ‘Abd al-‘Alī. (2022). “Al-Aḥad wa al-Aḥadiyya: A Comparative Study of Plotinus and the Ibn ‘Arabī School.” *Religious Thought*, 22 (83), 95–114. (in Persian)
- Qayṣarī, Muḥammad Dāwūd Rūmī. (2007). Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam. Ed. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. 3rd ed. Tehran: ‘Ilmī va Farhangī. (in Arabic)
- Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq. (1993). Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya. Trans. Moḥammad Khvājavi. Tehran: Mowlā. (in Persian)
- Karbālī, Mortazā. (2008). “The Hierarchy of Being in the Ibn ‘Arabī School according to Ṣadr al-Dīn Qūnawī.” *Haft Āsmān*, 10 (40), 119–142. (in Persian)
- Lāhijī, Shaykh Moḥammad. (n.d.). Mafātīḥ al-‘Ijāz fī Sharḥ Gulshan-e Rāz. With an introduction by Keyvān Samī. Tehran: Maḥmūdī Bookshop. (in Persian)
- Movaḥḥed, Moḥammad-‘Alī. (2007). Fuṣūṣ al-Ḥikam: Translation, Explanation and Analysis. 2nd ed. Tehran: Kārnamah. (in Persian)
- al-Mahā‘imī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. Aḥmad. (2007). Khuṣūṣ al-Ni‘am fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam. Ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (in Arabic)
- Vakili, Hādī; Zahmatkesh, Ḥossein. (2013). “An Inquiry into the Station of the Essence of Aḥadiyya in Theoretical Mysticism.” *Irfān Studies*, 17, 233–252. (in Persian) .

تحقیقی در نسبت احدیت با الوهیت از دیدگاه ابن عربی

مریم السادات نوابی قمصری

استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (m.navvabi@cfu.ac.ir)

چکیده

پژوهش حاضر تبیین چرایی تعابیر متنوع و گاه متناقض ابن عربی از مقام احدیت و نسبت آن با مرتبه الوهیت است؛ تعابیری که موجب قرائت‌های متفاوت شارحان مکتب او در باب جایگاه احدیت در مراتب غیب شده است. پرسش اصلی آن است که ابن عربی چگونه از یک سو احدیت را عین ذات غیب‌الغیوب و ورای هر نسبت با خلق می‌داند و از سوی دیگر از اولین مرتبه تجلی در ساحت الوهیت، به احتساب اسماء و صفات، با عنوان احدیت سخن می‌گوید و این دو سطح ظاهراً ناسازگار را در یک نظام هستی‌شناختی واحد جمع می‌کند. هدف پژوهش، بازخوانی نظام‌مند آثار ابن عربی برای تبیین تعابیر مختلف از احدیت در نسبت با الوهیت در دو سطح هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و رویکرد خلقی و حقی او به این اصطلاح است. روش پژوهش، کیفی و مبتنی بر تحلیل اسنادی - کتابخانه‌ای است؛ بدین معنا که با استخراج تعابیر ابن عربی درباره احدیت از فتوحات مکیه، فصوص‌الحکم و رسائل مرتبط، و نیز تحلیل دیدگاه برخی شارحان، مفاهیم کلیدی، طبقه‌بندی و تحلیل مفهومی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که رویکرد ابن عربی به احدیت و استفاده او از تعابیر و توصیفات متفاوت برای آن، برآمده از اعتبار دو وجه ذاتی و خلقی برای عالم الوهیت بوده و بسیاری از موارد تناقض‌نما در عبارت‌های ابن عربی ناشی از غفلت از این دوگانگی روشی است. بنابراین احدیت در اندیشه ابن عربی نه یک مرتبه یگانه، بلکه نحوه‌های متفاوت حضور ذات در مراتب غیب و نیز نحوه مواجهه عبد در شناخت آن مرتبه است. این گونه احدیت در نسبت با الوهیت، الگویی تازه برای فهم توحید و نسبت حق و خلق عرضه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، احدیت ذات، احدیت الوهیت، احدیت کثرت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۴ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۷

□ نوابی قمصری، مریم السادات (۱۴۰۴) تحقیقی در نسبت احدیت با الوهیت از دیدگاه ابن عربی، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۲۰۱ - ۲۲۲.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.576652.1877>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

احدیت و جایگاه آن در ساحت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی از جمله مباحث محوری در عرفان نظری است؛ به‌ویژه آن‌که این اصطلاح در نظام فکری وحدت وجودی ابن‌عربی قرار گرفته و بسیاری از موضوعات دیگر در ارتباط با آن معنا و مفهوم می‌یابد. ابن‌عربی با طرح مفهوم احدیت و بسط آن در تمام مراتب هستی افق جدیدی را در فهم نسبت ذات خداوند با تعینات می‌گشاید. احدیت در کلام ابن‌عربی حقیقتی وجودی است که در تمام مراتب هستی حضور و جریان داشته و بنابر نحوه حضور در هر مرتبه از هستی اقتضای عنوان و توصیف خاص و بعضاً متفاوتی دارد. تعبیر مختلف و توصیفات متمایز و گاه متناقض از احدیت در مجموعه آثار ابن‌عربی باعث شده، ذهن در فهم کلام این متفکر دچار سردرگمی شود. به همین دلیل ملاحظه می‌کنیم قرائت و تفاسیر شارحان او از احدیت یکسان نیست. ابن‌عربی گاه مطلق احدیت را به‌کار برده و آن را عین ذات می‌داند و گاه از جمع بودن آسما و صفات در احدیت سخن می‌گوید. گاه از احدیت وحدت سخن می‌گوید و گاه از احدیت کثرت (ابن‌عربی، ۱۴۰۵، ج. ۶، ص. ۴۳) و در عین حال توصیف او از هر دو عبارت یکسان به‌نظر می‌رسد. چنین توصیفات متناقضی از احدیت باعث شده درک جایگاه این مرتبه در اندیشه ابن‌عربی نیاز به تأمل و تعمق کافی داشته باشد.

به‌نظر می‌رسد فهم دقیق این موضوع در گرو توجه به دو نکته اساسی در نظام فکری ابن‌عربی است. نخست، نگرش دوسویه او به کل نظام هستی است. او گاه از منظر وجودی از احدیت سخن گفته و کیفیت تجلی ذات احدیت و ظهور تعینات از مطلق ذات را مطرح می‌کند و گاه با رویکرد معرفتی به آن توجه کرده و احدیت را در محدوده شناختی عبد توصیف می‌کند. دیگر آن‌که ابن‌عربی به هر مرتبه از مراتب غیب نگرش دو وجهی دارد. از منظر او هر مرتبه غیبی، وجهی به ذات دارد و وجهی به خلق. در چنین نظامی، هر مرتبه از عوالم غیب در روی‌آوری به ذات مطلق با ذات سنخیت یافته و در غیب باقی می‌ماند و از جهت ظهور و تعین، مظهر اسماء و صفات و محل اختفای ذات می‌شود.

تحقیق در مجموعه آثار ابن‌عربی نشان می‌دهد احدیت در عوالم غیب با عالم الوهیت گره‌خورده؛ چنان‌که او الوهیت را با نام احدیت نیز می‌خواند (ابن‌عربی، ۱۴۰۵، ج. ۶، ص. ۳۹۷). همچنین تعبیر مختلفی که ابن‌عربی در اشاره به احدیت به‌کار می‌برد تا حدزیادی به مرتبه الوهیت و وجوه مختلف آن اشاره دارد. از این جهت پژوهش حاضر با توجه به برخی محدودیت‌ها، احدیت را در عالم الوهیت تحقیق و بررسی کرده و تلاش می‌کند با تکیه بر این پیش‌فرض که منشأ تناقض‌گویی ابن‌عربی در موضوع احدیت به رویکرد دوسویه این متفکر به کل نظام هستی از یک طرف و نگاه او به وجوه حقی و خلقی الوهیت از طرف دیگر بازمی‌گردد؛ جایگاه



احدیت را در عالم الوهیت تحقیق و بررسی کند. بدین منظور با بررسی بخش زیادی از مجموعه آثار این متفکر و مراجعه به شروح برخی مفسران برجسته او سعی شده تحلیل منسجمی از مفهوم احدیت در عالم الوهیت و نسبت آن با ذات و اسماء و صفات ارائه گردد. انتظار می‌رود این تحلیل بتواند تصویر نسبتاً شفافی از احدیت و نسبت آن با کثرت در اندیشه ابن عربی ارائه دهد.

پیشینه پژوهش

به جهت جایگاه اندیشه ابن عربی در عرفان نظری و تأثیر مکتب او بر تفکر عرفای بعدی، آراء او در موضوعات متفاوت و از جنبه‌های مختلف، بسیار مورد توجه محققان بوده است. بحث از احدیت نیز از جمله موضوعاتی است که با رویکردهای متفاوت و در تطبیق با آراء دیگر متفکران صاحب نظر بررسی گردیده است. شایان‌فر در مقاله «بررسی تطبیقی تعبیر پذیری أحد نزد افلوطین و مقام ذات نزد ابن عربی» مقام أحد را از منظر افلوطین و ابن عربی با رویکرد معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار داده است. همین موضوع با رویکرد دیگری توسط فرهنگ‌اندکیا، صیدی و شکر در مقاله «أحد و احدیت: بررسی تطبیقی دیگاه افلوطین و مکتب ابن عربی» تحقیق شده و محققان احدیت وصفی و احدیت ذاتی را از منظر معرفت‌شناختی با أحد افلوطین مقایسه کرده‌اند. در این پژوهش اندیشه ابن عربی در موضوع احدیت مبتنی بر شرح جامی و قونوی مطرح شده است. همچنین وکیلی و زحمتکش در مقاله «بررسی ساحت ذات احدیت از منظر عرفان نظری» پس از مروری بر واژه احدیت در عرفان اسلامی، از سیر سلوک عبد و به‌خصوص پیامبر ﷺ تا مقام قاب قوسین او آدنی سخن گفته‌اند. در مقاله «احدیت کثرت و احدیت ذات در فتوحات مکیه ابن عربی» شریعتی نظریه وحدت وجود ابن عربی را به تناسب احدیت کثرت عنوان می‌کند. او ابتدا نظر عرفا و فلاسفه را در مورد وحدت وجود طرح کرده و سپس آن‌ها را در قالب چهارگونه تفسیر متفاوت تقسیم‌بندی می‌کند.

از میان محققان غربی، ویلیام چیتیک تحقیقات ارزشمندی را در حوزه عرفان اسلامی به‌خصوص در زمینه آراء ابن عربی انجام داده است. او در فصل چهارم از کتاب «طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی» مبحث ذات و الوهیت را از منظر این متفکر بزرگ مطرح کرده و نشان می‌دهد که چگونه ذات نامتعین الهی با الوهیت متجلی، در یک نظام وحدت وجودی با یکدیگر ارتباط‌پیدامی‌کنند. او در این فصل با تحلیل آراء ابن عربی ثابت می‌کند درحالی‌که ذات بدون لحاظ نسبت با مخلوقات در تقابل با الوهیت قرار می‌گیرد، به لحاظ دارا بودن همه اسماء و صفات با الوهیت ارتباط‌می‌یابد.

خلاً موجود در تحقیقات انجام شده در موضوع احدیت از منظر ابن عربی، بررسی چرایی تعبیر و

توصیفات مختلف و بعضاً متناقضی است که او از احدیت دارد. رویکر خاص ابن عربی به احدیت که ظاهراً برای شارحان اندیشه او نیز چالش برانگیز بوده، ذهن را به این سوال سوق می‌دهد که علت این تناقض‌گویی و به کارگرفتن تعابیر مختلف برای احدیت چیست؟ در این پژوهش سعی شده از منظر وجودی و معرفتی تا حد امکان به این سوال پاسخ داده شود.

روش پژوهش

این پژوهش نوعی مطالعه کیفی در حوزه عرفان نظری است. روش تحقیق پژوهش، تحلیل اسنادی - کتابخانه‌ای است که بر اساس مطالعه آثار ابن عربی و برخی شارحان او انجام شده است. بدین منظور ابتدا احدیت و تعابیر و توصیفات مربوط به آن در آثار ابن عربی از جمله فتوحات مکیه و فصوص الحکم مطالعه شده و سپس به تفسیر شارحان او در این موضوع مراجعه شده است. در نتیجه با گردآوری توصیفات ابن عربی از احدیت و تحلیل نسبت آن‌ها با تعابیر مختلف از این واژه، در دو سطح حقی و خلقی و نیز طبقه‌بندی شروح مختلف آن، علت تناقض‌گویی لفظی/ظاهری ابن عربی از احدیت و اختلاف نظر مفسران او تبیین گردیده است.

نگاهی به احدیت در اندیشه ابن عربی و شارحان او

احدیت در آراء ابن عربی گاه هویت و ذات است که در هستی سریان یافته و با نسب الهی همراه می‌شود، گاه اولین مرتبه از تجلی خداوند و گاه اسمی از أسماء الهی است که از احدیت ذات ظهور یافته و بر دیگر أسماء خداوند مقدم می‌باشد. چنین رویکردی که از دیدگاه وحدت وجودی او نشأت می‌گیرد زمینه‌ساز رویکردی به ظاهر متناقض نسبت به احدیت و در نتیجه تعابیر متفاوت از آن در مجموعه آثار شده است. از این جهت ملاحظه می‌کنیم درحالی که در رساله التَّجْبِیَّاتِ الْأَلْهِيَّةِ (ابن عربی، ۱۴۰۸، ص. ۲۰-۲۱) اولین مرتبه از تجلی را تجلی ذات برای ذات در مرتبه احدیت دانسته و در فتوحات (ابن عربی، بی تا، ج. ۴، ص. ۱۳۰) احدیت را مرتبه‌ای از مراتب تجلی توصیف کرده که اسم الله متعلق آن و همچون ذات ادراک‌ناپذیر است؛ در بند دیگری از فتوحات، تجلی در مقام ذات را محال دانسته و بر نفی تجلی در احدیت تأکید می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج. ۶، ص. ۳۹۷). او در عبارت «و منع اهل الله التجلی فی الذات»، از فص اسماعیلی، تجلی در مرتبه احدیت را منع کرده و می‌نویسد: «کسی تجلی را برای مقام احدیت فرض نمی‌کند؛ زیرا اهل الله تجلی را در احدیت منع کرده‌اند. اگر تو در آن مرتبه، او را به خودش بنگری او ناظر خودش است نه تو و اگر تو او را به واسطه خودت بنگری احدیت زایل می‌شود؛ زیرا در این صورت مقتضی ناظر و منظور است و ثنویت باعث زایل شدن احدیت می‌شود» (ابن عربی، ۱۴۲۳، ص. ۸۶). گذشته از رویکرد متمایز ابن عربی به تجلی و عدم تجلی در مرتبه احدیت، توصیفات او



از این مرتبه نیز متناقض به نظر می‌رسد. او در حالی که در کتاب الیاء (ابن عربی، ۱۴۲۸، ص. ۱۰۷-۱۰۸) احدیت را به اعتبار ذات مطلق، همان هویت و منزل الهویة توصیف کرده که أسما و صفات در آن مقام مستهلک می‌باشند؛ تنها صفت شایسته آن مرتبه را غنی؛ یعنی سلبی‌ترین صفات خداوند در مرتبه الوهیت ذکر می‌کند. همچنین در یک عبارت از فتوحات (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۷۰) در حالی که احدیت را ذات مطلق الهی، پوشیده در حجاب عزت و دور از دسترس ابصار و عقول وصف می‌کند، نوعی ادراک را برای آن قائل است و عبارت «العجز عن الإدراک إدراک: عجز از ادراک، ادراک است» را به آن منسوب می‌دارد.

اگرچه به نظر می‌رسد ابن عربی خود متوجه این تناقض در ظاهر عبارات بوده و در برخی مواضع با تعبیری همچون «تجلی در احدیت ممکن نیست؛ زیرا تجلی دو طرف را می‌طلبد؛ اما از تجلی‌گریزی نیست پس از ثنویت‌گریزی نیست...» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۶۸۸)، پاسخ سوال احتمالی در مورد تناقض مذکور را داده؛ با این وجود، تناقض ظاهری کلام ابن عربی در این باره، موجب رویکرد متفاوت شارحان و متفکران پس از او، در موضوع رابطه میان ذات و احدیت شده است. مطالعات انجام شده در زمینه دیدگاه هستی‌شناسانه شارحان مکتب ابن عربی گویای این حقیقت است که دو تقریر از رویکرد دوگانه ابن عربی به مرتبه احدیت وجود دارد. بنابر تقریر اول که منسوب به شارحینی همچون قونوی، فرغانی و تابعان ایشان است، میان مرتبه ذات و احدیت، به عنوان تعیین اول، تمایز وجود داشته و احدیت، مرتبه‌ای پس از مقام ذات می‌باشد. اما در تقریر دوم که قیصری و کاشانی شارح آن هستند، احدیت همان مقام ذات بوده و یک مرتبه وجودی تنزل‌یافته از مقام ذات نمی‌باشد (کربلایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۶).

خوارزمی، از شارحان فصوص الحکم، هنگامی که از تجلی سخن می‌گوید به این دو رویکرد متمایز این‌گونه اشاره می‌کند: «دیدگاه اکثر ارباب متعالیه در باب تجلی آن است که حقیقت احدیت، مبدأ تنزلات و تعینات است و تجلی اول را که اول تعین است، تعین ذات با جمیع أسما و صفات و تجلی دوم را که تعین ثانی است، به اولین تعین ذات در مظاهر خلقی؛ یعنی به تنزل از واحدیت به حضرت جبروت توصیف کرده‌اند. بعضی میان هویت و احدیت فرقی قائل نشده؛ اما بعضی هویت را مقدم بر احدیت می‌دانند و احدیت را تعین و قید هویت شمرده و مبدأ تعینات را حضرت هویت می‌دانند و تجلی اول را عبارت از تعین ذات در حضرت احدیت؛ یعنی تنزل از هویت به احدیت و تجلی دوم از احدیت به واحدیت می‌دانند» (خوارزمی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴-۲۶). به عنوان مثال از میان شارحان مکتب ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی (کاشانی، ۱۳۷۲، ص. ۶) و جندی (جندی، ۱۳۶۱، ص. ۲۲۶) احدیت را ذات مطلق

الهی فرض کرده و تجلی در آن مقام را محال می‌دانند. جندی معتقد است تجلی ذات در احدیت نیست؛ زیرا هیچ حکم و رسمی در آنجا نیست، تجلی ذاتی از الوهیت است و فیوضات تجلی به ذات الوهیت است نه مطلق ذات. برخلاف اندیشه این دو متفکر، ملاحسن بن موسی القادری، شارح دیگر، احدیت را نه مطلق ذات؛ بلکه اسم ذات لحاظ کرده و می‌نویسد: «احدیت اسم ذات مطلق، بدون حصر و تقييد و نطق و متضاد با ثنویت است» (القادری، ۱۴۲۷، ص. ۶۹). ابوالعلاء عقیفی در تعلیقات بر فصوص الحکم با فرض دو وجه برای احدیت توانسته تا حدی متفاوت از دیگر شارحین و نزدیک به رویکرد دووجهی ابن عربی از احدیت سخن گوید و احدیت ذات را مرتبه‌ای از الوهیت ذکر می‌کند. بنابر نظر او برای احدیت دو وجه می‌توان اعتبار کرد: احدیت به اعتبار ذات و احدیت به اعتبار اَسْمَاء و صفات. از حیث ذات احدیت بسیط و مجرد از نسب و اضافات است و به اعتبار اسماء متصف به صفات. از وجه اول احدیت منزّه از صفات محدثات و شبیه‌ترین چیز به واحد افلوطین است. آن واحدی که تصور و تعبیر از حقیقتش ممکن نیست و صفت او تنها سلب مطلق است. ذات از وجه اول، وجود مطلق و از وجه دوم، وجود مقید است. توصیفات ابوالعلاء عقیفی از احدیت به اعتبار ذات حاکی از آن است که او احدیت را مرتبه‌ای از الوهیت فرض کرده که سلب مطلق و وجود مطلق منسوب به آن است. عقیفی در این عبارات آن‌گونه که پس از این اشاره خواهد شد به اولین مرتبه از مراتب تجلی ذاتی در تقسیمات ابن عربی اشاره دارد.

مطالعه و تحقیق در نظام هستی‌شناسی ابن عربی نشان می‌دهد تأمل در توصیفات او از مرتبه مطلق ذات و نیز وجوه منظور برای مراتب هستی می‌تواند مبین تعابیر متناقض از احدیت در مجموعه آثار و در نتیجه رویکرد متفاوت شارحان نسبت به آن باشد. در نظام هستی‌شناسانه ابن عربی مرتبه‌ای فراتر از وجود قرارداد که بیان‌ناپذیر است؛ زیرا فراتر از وجود ظلمتی است که سخن از آن محال است. اتصاف عالم به وجود به جهت تجلی است و خداوند پیش از ظهور و خلقت جهان در ظلمت و حقیقت ذاتش پنهان بوده است (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۵۴). ظلمت ذات، مرتبه‌ای فراتر از وجود و به تعبیری مافوق وجود است. دلیل این سخن آن‌که ابن عربی به صراحت وجود را متعلق به مرتبه الوهیت و اولین مرتبه از معلوم ذکر کرده و ذات را از آن جهت که فراتر از هستی است از این تقسیم‌بندی جدامی‌کند: «حق تعالی موصوف به وجود مطلق است؛ زیرا معلوم چیزی و علت چیزی نیست؛ بلکه خالق علتها و وجودی قائم به ذات است و علم به آن، علم به وجود اوست و وجود او غیر ذاتش نیست» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۲۲۵). ابن عربی در فتوحات (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۶) نسبت حق به خداوند را در مرتبه الوهیت می‌داند. عبارت فوق مربوط به اولین مرتبه معلوم؛ یعنی الوهیت به اعتبار آن است که وجود خداوند بدون اعتبار



اسماء و صفات می‌تواند محل معرفت قرارگیرد. بنابراین با در نظر گرفتن این‌که مطلق ذات فراتر از وجود بوده و و مقتضی سکوت است، می‌توان گفت بحث از احدیت بیش از آن‌که متوجه مطلق ذات به‌عنوان مرتبه‌ای فراوجودی باشد منسوب به الوهیت است. این مطلب حاصل تأمل در تقسیم‌بندی‌های انجام شده از احدیت و توصیفات مربوط به آن در مجموعه آثار است.

اگرچه احدیت در مقام مطلق ذات نسبتی با خلق ندارد؛ اما در مقام تجلی به اسماء و صفات در تمام هستی سرپا می‌یابد. به همین دلیل آن‌گاه‌که او احدیت را از منظر تجلی در مراتب هستی مورد بحث قرار می‌دهد آن را با نسب مختلفی می‌آورد. در فتوحات احدیت با سه تعبیر آمده‌است: احدیت ذات، احدیت الوهیت و احدیت کثرت (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج. ۶، ص. ۴۳). منظور از احدیت ذات، احدیت به اعتبار ذات مطلق خداوند یا همان ذات الوهیت است که تمامی اسماء و صفات در آن مرتبه مستهلکند. در این مرتبه تجلی نیست؛ زیرا غیر از احدیت نیست و کثرتی برای آن نمی‌توان فرض کرد. عبارت «ان التجلی لا یصح فی الأحدیة اصلا و ما ثم: در احدیت اصلا تجلی نیست و انجا تجلی وجود ندارد» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج. ۶، ص. ۳۹۷) به این مرتبه اشاره دارد. تفاوت مطلق ذات با احدیت در مقام ذات آن است که مطلق ذات، لابلشروط است و موطن همه تعینات و کثرات؛ اما در احدیت ذات، همان مطلق ذات را بدون آن‌که تعینی با او اعتبار شود فرض می‌نماییم. در این لحاظ، در ذات احدیت اطلاقی دیده شده که به شرط لا می‌باشد. گفته شده در این لحاظ هنوز در مقام ذات هستیم؛ زیرا از مقام اطلاق مقسمی خارج نشده و تنزل از مقام ذات صورت نگرفته و صرفا اعتبار به شرط لای تعینات نموده‌ایم (کربلایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۲۷).

اما احدیت الهیت اولین مرتبه تجلی خداوند در اسماء نامتمایز است. ابن عربی در این مورد می‌نویسد: «وحدت، احدیت مجموع است و آن مرتبه الوهیت است» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج. ۶، ص. ۳۹۷). در فص اسماعیلی نیز عبارت «احدیته مجموع کله بالقوه: اما احدیت خداوند همه اسماء در آن بالقوه جمع است» در توصیف همین مقام آمده‌است. در این مرتبه همه اسماء در وحدت نامتمایز، به ذات دلالت داشته و ابن عربی دو اسم «الله» و «واحد» خداوند را که به نحوی به وحدت اسما اشاره دارند برای این مقام برمی‌گزیند. البته علی‌رغم به‌کاررفتن متعدد عبارت احدیت الهیت در آثار ابن عربی جهت اشاره به مرتبه الوهیت، قیصری در شرح عبارت «و اما أحدیة الألهیة فما لأحد فیها قدم: اما احدیت الهیت کسی در آن راهی ندارد» بر این مطلب تأکید می‌کند که منظور از احدیت الهیت نه مرتبه جمع و الوهیت؛ بلکه مراد احدیت ذات است که مرتبه استهلاك اسماء و صفات می‌باشد. دلیل این

باور آن است که قیصری به مانند کاشانی، دیگر شارح فصوص الحکم، احدیت را همان هویت و ذات شمرده که هیچ تقید و تعینی در آن نیست؛ از این جهت اشاره به راه‌نیافتن احدی به احدیت الهیت را در این عبارت منسوب به ذات می‌داند و نه مرتبه الهیت. درحالی‌که اگر از منظر معرفتی به الوهیت توجه شود این مرتبه، مرتبه تنزیه و تنزیه مطلق خداوند است و به وجهی فاقد هرگونه معرفت ایجابی و سلبی می‌باشد و به تعبیری توصیف‌ناپذیر است.

اما در مورد احدیت کثرت، ابن عربی این تعبیر را برای دو مرتبه الوهیت و ربوبیت به‌کار می‌برد. در موضعی با اشاره به این که تعین اسماء نه از جهت الوهیت؛ بلکه به جهت ربوبیت است (ابن عربی، ۱۴۲۳، ص. ۹۰)، تعبیر احدیت کثرت را در اشاره به اسمای حسنی در مرتبه ربوبیت به‌کار می‌برد و در موضعی دیگر به اعتبار وجه خلقی الوهیت و با این استدلال که الوهیت محل تجلی اسماء کثیر است این تعبیر را به الوهیت منسوب می‌دارد. علاوه بر سه اصطلاح مذکور، ابن عربی تعابیر متفاوت دیگری را در مجموعه آثار جهت اشاره به ماهیت احدیت در مراتب هستی به‌کار برده که البته همه آن تعابیر در توصیف یک مرتبه یا وجه خاص از یک مرتبه به مفهوم مشترکی اشاره دارند. به‌عنوان مثال در بندی از فتوحات «احدیت واحد» را جایگزین «احدیت ذات» در تقسیم‌بندی فوق کرده و دو اصطلاح «احدیت واحد» و «احدیت کثرت» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۵۶۳) را در اشاره به وجوه مختلف الوهیت به‌کار می‌برد. علاوه بر فتوحات که از سه مرتبه احدیت سخن به‌میان آمده در دو فص یوسفی و هودی از فصوص نیز ابن عربی به مناسبت محتوا اشاراتی به مراتب احدیت کرده‌است. فص یوسفی به الوهیت و به‌دنبال آن فص هودی به ربوبیت اشاره دارد. او در فص یوسفی با ذکر این که اسم احد به هر دو مرتبه احدیت عین و احدیت کثرت اطلاق می‌شود، به طور غیرمستقیم به وجوه ذاتی و خلقی الوهیت اشاره می‌کند. قیصری نیز در شرح خود بر این بیان، این دو مرتبه را به ترتیب به مقام جمع جمع و مقام جمع که هر دو متعلق مرتبه الوهیت هستند نسبت می‌دهد (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۷۰۵). اما از آن‌جا که محتوای فص هودی بحث از ربوبیت می‌باشد، حکمت احدیت را به این فص اختصاص داده و بحث از احدیت افعال را مطرح می‌سازد. احدیت افعال و یا احدیت ربوبیت به این نکته اشاره دارد که تفاوت در کثرت در روش‌های ظاهری است؛ زیرا هر نفسی در زیر سیطره اسمی از رب که ویژه اوست قرار دارد. این مرتبه از توحید مستلزم گذر از اسباب و وسائط و توجه به وحدت فعل و فاعل است (موحد، ۱۳۸۶، ص. ۴۷۵).

در مجموع، سه تعبیر مذکور از احدیت در فتوحات و فصوص الحکم اشاره به دو مرتبه الوهیت و ربوبیت از مراتب هستی دارد. احدیت ذات، مرتبه تجلی ذات برای ذات در الوهیت و مرتبه‌ای ورای تشبیه و تنزیه است؛ به این معنا که خداوند در آن مقام هیچ نسبتی با خلق ندارد. در مقابل مراد از



احدیت اسماء، الوهیت به منزله تجلی اسماء واحد و نامتمايز الهی است و احدیت افعال، ربوبیت است از آن حیث که با خلق ارتباط پیدا کرده و محل ظهور افعال خداوند در خلقت است. احدیت اسماء و افعال از آن جا که با خلق ارتباط دارد با احدیت ذات متفاوت است. احدیت ذات اگرچه اولین مقام تجلی است؛ اما به جهت استهلاك اسماء و صفات، همچون ذات فراتر از وجود، مقام ظلمت الهی و غیب مطلق است. ابن عربی واژه «هو» را به این مرتبه نسبت می‌دهد و می‌گوید: «این مرتبه هویت است که هو مستحق آن است. همیشه هو منسوب به خداوند است. اگر این استعداد به فعلیت رسد؛ یعنی غیب ظهور یابد، تجلی، شهودی می‌گردد» (ابن عربی، ۱۴۲۳، ص. ۱۲۰). این مقام، همان‌گونه که از نامش پیداست، به جهت استهلاك اسماء، دور از دسترس عقل بشر و غیب‌الغیوب است: «در ذات خداوند هیچ اشارتی وجود ندارد؛ بنابراین مجهول‌الغیب است و هیچ نسبت وجودی در آنجا نیست. نه به این معنا که معدوم باشد؛ بلکه آن مقام شناخته‌نمی‌شود و از هر چه این طایفه می‌گویند مسکوت است» (القادری، ۱۴۲۷، ص. ۱۷۸).

چنین رویکردی به احدیت دلیلی بر عبارات به‌ظاهر متناقض در مجموعه آثار است. درحالی‌که در موضعی نسبت هیچ اسم و صفتی به احدیت جایز نیست (ابن عربی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص. ۲۶)، در جایی دیگر احدیت یکی از اسماء‌الله در مرتبه الوهیت است (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۵۸). از منظر اخیر أحد از اسماء سلبی خداوند است که مطلقاً منسوب به کلمه الله می‌باشد و از این جهت ابن عربی معتقد است برخلاف اسم واحد، خداوند در این اسم با مخلوق شریک نیست و عاقل نمی‌تواند احدیت را برای عالم تصور کند؛ چون أحد مطلقاً به عالم تعلق نمی‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۵۷۹). اما احدیت به اعتباری، محل ظهور اسماء، صفات و افعال الهی نیز هست و در مراتب سریان دارد: «أحد، ذات هویت است و وحدانیت اسم آن است و خداوند با وحدانیت از احدیت خود بیرون می‌آید. به این ترتیب أحد در نسب رب آمده؛ اما واحد نیامده است و به أحد صفات تزییعی تعلق می‌گیرد» (ابن عربی، ۱۴۲۸، ص. ۳۷).

از جمله تعبیری که گاه ابن عربی آن را جایگزین احدیت می‌کند و در ارتباط با مراتب غیب هستی به‌کار می‌برد، واژه «عما» می‌باشد. این اصطلاح اشاره به حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ دارد زمانی که از او سوال شد خداوند قبل از آفرینش جهان کجا بود؟ فرمودند: «در عما و عما حیرت است که آن را برای اسم الله قرار داده؛ زیرا بصائر از ادراک او در این مرتبه حیران می‌شوند. او را در این مرتبه از هر وجهی که طلب کنند، دچار حیرت می‌شوند؛ زیرا خداوند در این مرتبه مقید به جایی نیست» (ابن عربی، ۱۴۲۸، ص. ۵۰). عما، در مجموعه آثار، هم به الوهیت منسوب است و هم به ربوبیت (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص.

۲۸۳). این امر باعث گردیده عما همچون احدیت در اندیشه شارحان آثار او مورد اختلاف باشد. سید حیدر آملی عما را حضرت واحدیت که مرتبه ظهور اسماء و صفات و ناظر به وجه خلقی الوهیت است دانسته و نظر مخالف را این گونه انکار می کند: «نزد عرفا عما حضرت واحدیت، برزخ احدیت ذات و حضرت خلقت ربوبیت است و نزد بعضی عما، حضرت احدیت است که پیش از خلق وجود دارد؛ در حالی که واحدیت، اول خلق است و حضرت الوهیت موسوم به کنز مخفی است که از آن به ذات صرف و وجود بحث تعبیر می شود» (آملی، ۱۳۶۷، ص. ۴۳۹). در مخالفت با این رأی، عبدالرزاق کاشانی با توجه به واژه «رب» در پرسشی که از پیامبر شد: «این کان ربنا قبل أن تخلق الخلق»، مرتبه احدیت را عما فرض کرده و با انکار نظر مخالف می نویسد: «... و گفته اند عما مقام واحدیت است که مرتبه اسماء و صفات است؛ چون عما ابر حائل میان آسمان و زمین است و این مقام حائل آسمان احدیت و زمین کثرت خلق است. اما این سخن موافق حدیث نبوی نیست؛ چون از آن حضرت صلی الله علیه و آله سوال شد: «این کان ربنا... از این جهت باید گفت عما مقام الهیت است که برزخ جامع نامیده می شود؛ چراکه در این حدیث مکان رب سوال شده و مقام الهیت منشأ ربوبیت است» (کاشانی، ۱۳۷۲، ص. ۹۹-۱۰۰).

احدیت و الوهیت

مطالعه آراء ابن عربی در باب الوهیت و دیگر مراتب هستی بیانگر رویکرد دو وجهی او به هر یک از مراتب هستی است؛ به این معنا که او گاه مرتبه را در نسبت با ذات خداوند مورد توجه قرار می دهد و گاه در نسبت با خلق. الوهیت اولین مرتبه از مراتب وجودی است که از منظر وجه ذاتی تفاوتی با مطلق ذات ندارد؛ جز این که به واسطه آن امر به ایجاد عالم شده است (ابن عربی، بی تا، ص. ۳۱۴). با این اندیشه است که ابن عربی این مرتبه را با عنوان مطلق ذات، مطلق احدیت، هویت و احدیت ذات می خواند و آن را در رأس مراتب هستی قرار می دهد. در بیشتر مواردی که او از احدیت ذات سخن می گوید مراد از احدیت، ذات الوهیت به عنوان اولین مرتبه از مراتب تجلی و معلوم اول می باشد. او با این اعتقاد که عدم، شایسته ذات نیست؛ زیرا او عین وجود است (ابن عربی، بی تا، ج. ۲، ص. ۱۱۰) به احدیت به عنوان اولین مرتبه از تجلی ذاتی خداوند توجه کرده و آن را ذات الوهیت توصیف می کند. این مقام، ورای مراتب هستی و مقام استهلاک اسماء و صفات خداوند است و با این تعبیر هیچ نسبتی با خلق ندارد. در فصوص الحکم در اشاره به این مرتبه از احدیت در وصف ربوبیت چنین آمده: «کسی ربوبیت را از حیث احدیت لحاظ نمی کند؛ زیرا اهل الله تجلی در مقام احدیت را منع کرده اند؛ بنابراین اگر تو او را به خودش دیده باشی در حقیقت او ناظر خودش است و همچنان او خودش را نظاره می کند و اگر او را به



خودت نظاره کنی احدیت از میان برداشته می شود» (ابن عربی، ۱۴۲۳ه، ص. ۹۱). مهائمی در شرح این عبارت می نویسد: «چون در هر تجلی باید فرض متجلی و متجلی باشد و مقام احدیت مقام ثنویت نیست، به همین جهت ابن عربی تجلی در این مقام را محال می داند» (مهائمی، ۱۴۲۸، ص. ۲۳۲).

براساس مطالب مذکور ابن عربی احدیت را به عنوان ذات خداوند از دیگر مراتب هستی متمایز می شمارد و معترف است ذات مرتبه ای و رای مخلوق، دور از دسترس عقل و اندیشه بشر است و خداوند به واسطه الوهیت با هستی ارتباط یافته و ادراک می شود. از این منظر او معتقد است علم به ذات تعلق نمی گیرد و علم، منسوب به الوهیت است (ابن عربی، بی تا، ج. ۱، ص. ۱۶۰). این گونه توصیف از احدیت و الوهیت متوجه دو رو یکرد ذاتی و خلقی به الوهیت است.

ذات الوهیت مرتبه فراتر از اسماء و به بیانی مرتبه استهلاک اسماء و صفات است و از آنجا که حق تعالی به اسماء شناخته می شود، آن مرتبه از دیده عقل پنهان می باشد؛ زیرا این مرتبه «سری دارد که اگر دانسته شود الوهیت باطل می گردد» (ابن عربی، ۱۴۲۶، ص. ۲۶). اما الوهیت به اعتبار تجلی، محل ظهور اسما تنزیهی خداوند است و از این وجه می تواند محل علم و معرفت باشد. او در فتوحات تفاوت ذات و الوهیت را این گونه بیان می کند: «ذات مشاهده می شود و ادراک نمی شود؛ در حالی که الوهیت دانسته می شود؛ اما مشاهده نمی گردد» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۴۱). به نظر این توصیف اشاره به دو وجه از الوهیت دارد. الوهیت به اعتبار ذات و الوهیت به اعتبار اسماء؛ زیرا مرتبه مطلق ذات فراتر از وجود و در نتیجه از دانستن و شهود میراست. همچنین علمی که ابن عربی برای مرتبه الوهیت اثبات می کند به معنای احاطه بر این عالم نیست و نمی تواند باشد؛ زیرا «الوهیت دریایی است که ساحل ندارد و هر کس در آن افتد شنا نتواند کرد، این دریا، دریای هلاکت دیدگان است و کسی در آن تعمق نتواند کرد» (ابن عربی، ۱۴۲۸ه، ص. ۳۰۴).

هراندازه مراتب هستی از الوهیت ذات دورتر می شود تعینات کثیر، حجابهای ظلمانی و نورانی، ذات را مستور می سازند. این حجابها، اسماء ثبوتی و سلبی هستند که در الوهیت ذات مستهلکند و به همین جهت آن مقام همچون مطلق ذات، غیب الغیوب و ناشناخته است؛ اما در مرتبه فروتر ذات؛ یعنی الوهیت به اعتبار تجلی، اسما تنزیهی متجلی شده و علم به اسماء ممکن می گردد.

در تقسیم وجوه الوهیت، الوهیت به اعتبار ذات، مرتبه احدیت و به اعتبار اسماء و صفات، مرتبه واحدیت نیز نامیده می شود. واحدیت اولین مرتبه تجلی اسماء نامتمایز در مرتبه الهیت است. به بیانی این مقام، دومین مرتبه تجلی و اولین مرتبه تعین هستی است. قیصری در موضوع تجلی واحدیت از

احدیت می نویسد: «ظهور کثرت از واحد، به وحدت ذاتی خدشه‌ای وارد نمی‌کند. در مرتبه حقیقت وجود ذاتی (احدیت ذات) تعینی نیست. تعیین در مرتبه واحدیت ذاتی است. و این تعیین از غیر به وجود نمی‌آید؛ زیرا چیزی غیر از وجود نیست. حقیقت وجود، نور محض است که ذاتا آشکار و آشکارکننده غیر است» (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۱۶). احدیت، به بیان قیصری، مرتبه حقیقت وجود به شرط لا، همان مقام جمع الجمع، حقیقة الحقایق و عما می‌باشد و واحدیت مرتبه وجود به شرط شیء، با لحاظ تعیین به شرط اسماء و صفات الهیت است که نزد عرفا مقام جمع است (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۲۲). در رساله التجلیات الالهية (ابن عربی، ۱۴۰۸، ص. ۲۰-۲۱) در تقسیم‌بندی تجلی، دو عالم احدیت و واحدیت به خوبی تبیین شده است. بنابر آنچه در این رساله آمده، تجلیات در سه حضرت منحصر می‌شود: حضرت ذات، محل تجلی وجودی ذاتی، حضرت صفات، محل تجلی وجودی صفاتی و حضرت افعال، محل تجلی وجودی فعلی خداوند است. منظور از تجلی ذاتی، تجلی حق از خودش برای خودش، مجرد از هر صورتی است و عالمی که در آن می‌تابد احدیت است. این عالم از آن حیث که سرالأسرار و غیب‌الغیوب است مظهر تجلیات ذات حق بوده و از هر اسم و نعتی منزّه است. تجلی ذاتی آن‌گونه که جندی (جندی، ۱۳۶۱، ص. ۲۲۶) ذکر کرده از حضرت الوهیت است و فیوضات تجلی از ذات الوهیت می‌باشد نه مطلق ذات؛ به آن معنا که مرتبه‌ای فراتر از وجود است. ابن عربی این وجه از الوهیت را به اعتبار وجهی که به ذات دارد الوهیت ذات و احدیت ذات و به اعتبار وجهی که به اسماء نامتمايز خداوند دارد احدیت الوهیت می‌نامد.

اما مراد از تجلی وجودی صفاتی، تعیین حق در مظاهر اسماء کمالی و صفات ازلی است. در این مرتبه حقیقت وجودی مطلق، پس از مخفی بودنش در اسرارالغیب مطلق، از طریق فیض اقدس ظاهر می‌شود. این عالم، عالم واحدیت است؛ زیرا اسماء در آن مقام متمایز نشده و در وحدت با یکدیگرند. از این جهت ابن عربی برای اشاره به این وجه از الوهیت، تعبیر احدیت وحدت را به کار می‌برد تا به وحدت اسماء در آن مرتبه اشاره کرده باشد. اطلاق دو تعبیر به ظاهر متضاد احدیت وحدت و احدیت کثرت به وجه خلقی الوهیت ناظر به رویکرد دوگانه به الوهیت است. الوهیت به اعتبار وجودی و حقی واحد است؛ چرا که اسماء در آن مرتبه متحدند و تمایزی میان آنها نیست؛ اما به اعتبار خلقی، آن مقام منشأ خلقت و کثرت است و احدیت کثرت به آن اطلاق می‌شود. در تفاوت انتساب اصطلاح وحدت به دو مرتبه احدیت ذات و احدیت وحدت چنین آمده که در مرتبه ذاتیه، وحدت (احدیت) صفت واحد نیست؛ بلکه همان ذات می‌باشد؛ اما در مرتبه احدیت، وحدت یا احدیت الوهیت، وحدت، صفت واحد است نه ذات (جامی، بی‌تا، ص. ۱۱۹) و از این جهت، این عالم واحدیت نامیده می‌شود.



توصیف احدیت ذات، از یک طرف به عنوان مرتبه استهلاک اسماء و صفات و از طرف دیگر نسبت بالقوه بودن اسماء در آن مقام از جانب ابن عربی باعث شده شارح بزرگی همچون ابوالعلا عقیفی در شرح عبارت «و همه اسماء بالقوه در احدیت جمع هستند»، از فص اسماعیلی، متعجب شده و این عبارت را با تعابیر دیگر او در مورد احدیت متناقض بداند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ص. ۸۶). محتمل است احدیت از منظر ابوالعلا عقیفی، هویت و مطلق ذات فراوجودی بوده و از این جهت که در آن مقام اسم و صفتی وجود ندارد، ذکر جامعیت اسماء در مرتبه احدیت برای او عجیب به نظر آمده باشد؛ اما می‌توان چنین عبارات ناهمگونی در مورد احدیت را، در مواضع مختلف مجموعه آثار، با دورویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به وجوه الوهیت تاحدی تبیین ساخت. استهلاک اسماء و صفات در مقام احدیت ذات، همان‌طور که برخی شارحان، همچون القادری اشاره کرده، به معنای معدوم بودن آن نیست؛ بلکه به جهت شناخته‌نشدن و مسکوت‌بودن از هر آن چیزی است که این طایفه می‌گویند (القادری، ۱۴۲۷، ص. ۱۷۸). از منظر هستی‌شناسی مرتبه احدیت ذات، مرتبه وحدت اسماء در ذات است. از این جهت ابن عربی اسم «الله» و «واحد» را که به نحوی دال بر وحدت اسماء در ذات هستند به این مرتبه منسوب می‌دارد. با این رویکرد، سید حیدر آملی در توصیف این مقام، آن را واحد حقیقی معرفی می‌کند که تنها وجود به آن تعلق می‌گیرد و هیچ کثرت عینی، ذهنی، عقلی و وهمی به‌طور حقیقی و مجازی در آن راه ندارد و از همه جهات بی‌نیاز و از تعین و اطلاق و تقیید و تشبیه و تنزیه منزه است (آملی، ۱۳۶۷، ص. ۴۰۷). اما از منظر معرفت‌شناختی، انسان در آن وادی به جهت عدم ظهور اسماء به هیچ علم و معرفتی دست‌نمی‌یابد و ابن عربی با این رویکرد آن مقام را مقام حیرت می‌نامد؛ یعنی مرتبه‌ای ورای تعقل و تفکر (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۹۷). این مقام به جهت وحدت و بساطت ذات ورای تشبیه و تنزیه بوده و معنای «سرالتنزیه التنزیه» در فصوص الحکم به این مرتبه دلالت می‌کند. در کتاب الإسراء الی مقام الأسراء از زبان واحد چنین سخن می‌گوید: «من واحدی هستم که افکار به آن راه ندارد و به اسرار آن پی‌برده نمی‌شود و دیدگان مرا درک نمی‌کند. از تنزیه منزه هستم چگونه از تشبیه نباشم؟ اظهار عجز در معرفت من کمال است و بینش‌ها در کبریایی بودن من حیران است» (ابن عربی، ۱۴۲۸، ص. ۱۷۱-۱۷۲).

در رویکرد معرفت‌شناختی ابن عربی از الوهیت، تنزیه اسمایی و تنزیه مطلق دو صورت از توصیف و ستایش خداوند است. به همان ترتیب که الوهیت به لحاظ هستی‌شناسی از دو منظر مورد توجه ابن عربی قرار گرفته، سالک نیز در سلوک خود به سمت الوهیت در هر مرتبه به گونه‌ای متمایز از خداوند سخن گفته و او را ستایش می‌کند. با وصال سالک به مقام خلقی الوهیت و با شهود اسماء تنزیهی، با

زبان سلب و تنزیه از او سخن می‌گوید و در مقام الوهیت ذات، با زبان سلب سلب که تنزیه مطلق است خداوند را می‌ستاید. اهل تنزیه کسانی هستند که خداوند را از صفات ثبوتی منزیه می‌دانند. چنین تنزیهی منسوب به مرتبه واحدیت است که ابن عربی آن را مقام توحید می‌نامد (ابن عربی، ۱۴۲۸ ب، ص. ۱۱۷). این مرتبه از الوهیت، مرتبه تجلی خداوند به اسماء سلبی و ادراک‌پذیر است. ابن عربی در مورد این مرتبه از الوهیت می‌نویسد: «عقل نوری دارد که با آن درک می‌کند. پس انسان با عقل به معرفت الوهیت می‌رسد» (ابن عربی، ۱۴۲۶ ب، ص. ۳۰). اما تنزیه و یا تنزیه مطلق متعلق به ذات الوهیت و مرتبه احدیت ذات است که به لحاظ معرفت‌شناختی، اسماء و صفات در آن مقام مستهلکند. از منظر این متفکر، تنزیه مطلق که ذات الوهیت اقتضای آن را دارد مخلوق درک نمی‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۸ الف، ص. ۳۲۲) و به همین جهت دچار حیرت می‌شود. تنزیه اسم «الله» که ابن عربی آن را به احدیت نسبت می‌دهد تنزیه مطلق است و از این جهت او معتقد است مقام «الله» حیرت است و هرچه درباره آن گفته شود خطاست (ابن عربی، ۱۴۲۶ الف، ص. ۱۵۵). در فص اسماعیلی مقام الله به خوبی تبیین شده است: «بدان که الله دارای ذات واحد است که همه اسماء را در خود دارد. اگرچه الله همه اسماء را در خود دارد ولی ذات آن متکثر نیست... (از این جهت) هر موجودی از الله بهره ندارد و بهره موجودات از رب خاص است؛ زیرا الله کل است و محال است موجود از کل بهره‌ببرد» (قیصری، ۱۳۸۶، ص. ۶۴۰).

با توجه به توضیحات مذکور می‌توان گفت ابن عربی آن‌گاه که به مقام احدیت ذات به لحاظ هستی‌شناختی توجه دارد آن را مرتبه تجلی وجودی ذاتی دانسته؛ بدون آن‌که اسماء متحد در ذات ظهور یابند. این سخن بدان معنا نیست که ذات عاری از اسم باشد؛ بلکه همه اسماء در ذات متحدند. با این رویکرد، جمع بودن بالقوة اسماء در مرتبه «احدیت الإلهیة» که در فص اسماعیلی آمده اشاره به مرتبه احدیت به اعتبار هستی‌شناختی دارد نه معرفت‌شناختی. از طرفی در رویکرد معرفت‌شناختی، آن مقام، به جهت عدم ظهور اسماء، عاری از اسم و صفت است و بنده در وصال به این مرتبه به جهت غلبه نور ذات نمی‌تواند به شناخت و معرفتی دست یابد. این نور، نور اعلی در آخرین مرتبه سلوک عبد است. بنده زمانی با این انوار مواجه می‌شود که حجابهای نورانی و ظلمانی را پشت سر گذاشته باشد. نور در عین این‌که ظهور است عدم ظهور نیز می‌باشد. در ستایش این مرتبه آمده است: «حمد و ستایش از آن خدایی که نوری را آشکار کرد و با نورش از دیدگان پنهان ماند... این چنین نور در نور مخفی شد و ظهور در ظهور مستتر گردید» (ابن عربی، ۱۴۲۶ ج، ص. ۹۹). شیخ محمود شبستری (لاهیجی، بی‌تا، ص. ۹۰) این مضمون را این‌گونه آورده است:

نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر



در یک رویکرد کلی به توصیف احدیت و جایگاه آن در نظام هستی‌شناسانه ابن عربی می‌توان گفت این واژه یکی از غامض‌ترین تعابیر کلیدی در اندیشه ابن عربی است. احدیت درحالی‌که مطلق ذات خداوند و مرتبه فراوجودی است، اولین مرتبه تجلی بدون تعین و اولین مرتبه تعیین در عالم و احدیت است. به علاوه احد اسمی از اسماء سلبی خداوند است که بر تمام اسماء دیگر خداوند مقدم است؛ زیرا برخلاف اسماء دیگر که بر مرتبه دلالت دارند این اسم بر عین ذات دلالت کرده و برخلاف دیگر اسماء الهی در مرتبه و احدیت، به جهت عین ثابت ظهور نمی‌یابد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۵۷). احدیت در عین این‌که ذات تجلی نیافته است که خود را از هستی مستور می‌دارد، در تمام هستی سریان دارد و ظهور و عینیت تمام هستی به جهت تجلی او در عالم است. جز این نیست که چنین رویکرد متناقضی به احدیت در پرتو دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی می‌تواند شکل گرفته باشد.

نتیجه‌گیری

در نظام هستی‌شناسانه ابن عربی، احدیت مفهومی تک‌ساحتی ندارد، بلکه در پیوند با دو رویکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه او و نیز دو وجه ذاتی و خلقی مراتب غیب می‌تواند فهمیده شود. بررسی آثار وی نشان می‌دهد تعابیر ظاهراً متناقض او درباره احدیت، که از یک‌سو به مثابه عین ذات غیب‌الغیوب و از سوی دیگر محل جمع اسماء و صفات خداوند می‌باشد، در پرتو دوگانگی وجودی - معرفتی و حقی - خلقی قابل جمع است. از منظر هستی‌شناسی، تمایز میان «احدیت ذات» در مقام اطلاق به شرط لا، و سپس «احدیت الوهیت» و «احدیت کثرت»، نشان می‌دهد که ابن عربی سطوح متفاوتی از احدیت را در عوالم غیب ترسیم می‌کند که هر یک نسبت خاصی با تجلی دارند. از منظر معرفت‌شناسی نیز، ممنوع بودن تجلی در مقام احدیت ذات و استهلاك اسماء و صفات در آن مرتبه ناظر به جایگاه معرفتی سالک نسبت به آن مقام است. احدیت ذات از منظر وجودی تمام اسماء را در خود دارد و معدوم نیست و از جهت معرفتی مقام استهلاك اسماء و صفات است و از این جهت تناقضی در مدل هستی‌شناسی ابن عربی وجود ندارد. در پرتو چنین نگرشی تقریر دوگانه شارحان او از احدیت و نسبت آن با ذات تا حدی مرتفع می‌گردد. بر این اساس، احدیت نه صرفاً نامی دیگر برای ذات، و نه تنها اولین تعیین پس از ذات، بلکه نحوه‌ای از حضور ذات در سلسله مراتب غیب است که در مقام ذات، به کلی از تجلی و کثرت منزّه است و در مقام الوهیت و ربوبیت، شامل وحدتی است که کثرت اسماء و افعال را در خود جمع می‌کند. چنین برداشتی از احدیت پیامدهای مهمی برای فهم توحید، تبیین نسبت حق و خلق و نیز بازخوانی اختلاف شارحان مکتب ابن عربی دارد و نشان می‌دهد بسیاری از تناقض‌نماهای موجود در عبارات او، محصول خلط میان این وجوه و مراتب متفاوت احدیت است.

منابع

- آملی، شیخ سیدحیدر. (۱۳۶۷). المقدمات من کتاب نص النصوص، به اهتمام: هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۶ الف). انشاءالدوائر، اعتنى به: عاصم ابراهيم الدرقاوى، الطبعة الأولى، بیروت: دار الكتاب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۶ ب). عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب، اعتنى به: عاصم ابراهيم الدرقاوى، الطبعة الأولى، بیروت: دار الكتاب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۶ ج). کتاب‌الحجب، اعتنى به: عاصم ابراهيم الدرقاوى، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۸). التجلیات الإلهیه، تحقیق: عثمان اسماعیل یحیی، طهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۵). الفتوحات‌المکیه، تحقیق و تقدیم: د. عثمان یحیی، تصدیق و مراجعه: د. ابراهیم مدکور، الطبعة الثانية، الهیئه المصریه العامه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۸ ای). کتاب‌الاسرا إلى مقام‌الأسرى، رسائل ابن عربی، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۸ ار). کتاب‌الألف و هو کتاب‌الأحديه، رسائل ابن عربی، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۸ الف). کتاب‌التجلیات، رسائل ابن عربی، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۸ اب). کتاب‌فناء فی المشاهده، رسائل ابن عربی، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۸ اج). کتاب‌الجلاله و هو کلمه الله، رسائل ابن عربی، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۸ اد). کتاب‌الیاء، رسائل ابن عربی، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۸ ه). کتاب‌المسائل، رسائل ابن عربی، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات‌المکیه، مصر، دارالفکر.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۳). فصوص‌الحکم، تعلیقات ابوعلا عقیفی، بیروت: دارالکتب العربیه.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (بی‌تا). نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، مصحح: عاصم ابراهیم الکتالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جندی، مویدالدین. (۱۳۶۱). شرح فصوص‌الحکم، تعلیق: جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، چاپ دوم، تهران: جامی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۸۷). شرح فصوص‌الحکم، تحقیق حسن‌زاده آملی، چاپ سوم، قم: بوستان



کتاب.

- شایان فر، شهناز. (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی تعبیرپذیری أحد نزد افلوطین و مقام ذات نزد ابن عربی، پژوهش های هستی‌شناختی، (۱)، ۷۱-۸۶.
- شریعتی، مرضیه. (۱۳۹۷). احدیت کثرت و احدیت ذات در فتوحات مکیه محی‌الین بن عربی، نشریه‌نامه الهیات، (۴۳): ۴۴-۶۶.
- عقیفی، ابولعلاء. (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص‌الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، چاپ اول، تهران: الهام.
- القادری، ملاحسن بن موسی. (۱۴۲۷). شرح‌الحکم‌الشیخ‌الاکبر، محقق: احمد فرید المزیدی، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فرهنگدکلیا، محمدرضا، صمدی، محمود، شکر، عبدالعلی. (۱۴۰۱). أحد و احدیت: بررسی تطبیقی دیدگاه افلوطین و مکتب ابن عربی، اندیشه دینی، (۸۳)، ۹۵-۱۱۴.
- قیصری رومی، محمدداوود. (۱۳۸۶). شرح فصوص‌الحکم، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: علمی فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲). اصطلاحات صوفیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- کربلایی، مرتضی. (۱۳۸۷). سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی، هفت آسمان، (۴۰)، ۱۱۹-۱۴۲.
- لاهیجی، شیخ محمد. (بی‌تا). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، کتاب‌فروشی محمودی.
- موحد، محمدعلی. (۱۳۸۶). فصوص‌الحکم: برگردان متن، توضیح و تحلیل، چاپ دوم، تهران: کارنامه.
- المہائمی، علاء‌الدین علی بن احمد. (۱۴۲۸). خصوص‌النعم فی شرح فصوص‌الحکم، تحقیق: الشیخ احمد فرید المزیدی، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- وکیلی، هادی، زحمتکش، حسین. (۱۳۹۲). بررسی ساحت ذات احدیت از منظر عرفان نظری، مطالعات عرفانی، (۱۷)، ۲۵۲-۲۵۳.

Structural Evil and Ta`nīth: A Comparative Study of the Representation of Femininity from Classical Sufi Tradition to the School of Ibn `Arabī

Mirrahimi, Fatemeh

PhD Student in Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (f_mirrahimi@sbu.ac.ir)

ABSTRACT

The problem of evil and suffering in Islamic mysticism has traditionally been addressed within ontological and ethical frameworks. One of its less explored dimensions, however, is the relationship between evil and femininity, and the role femininity plays in the formation of structural gendered suffering. In a significant portion of the classical mystical tradition, particularly in the works of figures such as al-Ghazālī, Sanā`ī, `Aṭṭār, Jāmī, and Rūmī, femininity is frequently associated with symbols such as the lower self (nafs), the world (dunyā), desire, and temptation. This symbolic language has contributed to the normalization of gender hierarchies and the reproduction of structural forms of suffering. By contrast, the school of Ibn `Arabī, grounded in the metaphysical doctrine of the Unity of Being (waḥdat al-wujūd), conceptualizes femininity (ta`nīth) not as a moral or symbolic category but as a fundamental ontological principle of manifestation. Within this framework, the distinction between woman and man is understood as relative and contingent upon degrees of manifestation rather than as rooted in the essence of the human being. Employing an analytical-comparative approach, this study argues that much gendered suffering results from a misunderstanding of femininity and its reduction to a hierarchical value system. Reconsidering the ontology of femininity in Ibn `Arabī's thought offers an internal and emancipatory basis for critiquing discriminatory structures and rearticulating the relationship between evil, suffering, and gender justice.

Keywords: Islamic Mysticism; Ibn `Arabī; Femininity; Ta`nīth; Evil and Suffering; Structural Evil.

Received: 2025/12/15 - Received in revised form: 2026/02/07 - Accepted: 2026/02/13 - Published online: 2026/05/17

□ Mirrahimi, Fatemeh. (2026). Structural Evil and Ta`nīth: A Comparative Study of the Representation of Femininity from Classical Sufi Tradition to the School of Ibn `Arabī, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 223-252.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.565280.1868>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Introduction

The problem of evil and suffering is one of the most fundamental issues in the philosophy of religion and mysticism. It plays a decisive role in shaping human understanding of being, goodness, perfection, and the path of spiritual wayfaring, and it acquires meaning in relation to the ontological and anthropological assumptions of different thinkers. The discussion of evil is not limited to a theoretical inquiry into its origin or to the classical theological problem of reconciling evil with the existence of God; rather, it involves questions concerning different types of evil, the forms of suffering they generate, and the possibilities of mitigating them. Contemporary philosophy has increasingly drawn attention to forms of evil that are articulated through narratives, myths, symbols, and meaning-making systems within religious and cultural traditions. Through this process, such evils shape our perception of the world and of ourselves. In other words, these are evils that emerge from linguistic, symbolic, and social structures over the course of history (Ricoeur, 1967, pp. 6–19).

Within the Islamic mystical tradition, the problem of evil is likewise not confined to natural or moral evils. Rather, it is closely intertwined with metaphors, symbols, and cultural structures that constitute an essential part of mystics' understanding of the human being and the world. One of the most complex and yet neglected dimensions of this discourse is the relationship between evil, suffering, and femininity in Islamic mysticism. An examination of classical mystical texts reveals that femininity has often been defined through binary oppositions such as reason/desire, perfection/deficiency, and agent/receptacle. Over centuries, these symbolic patterns have gradually and institutionally sedimented within religious and mystical culture (al-Ghazālī, 1386, vol. 2; al-Ghazālī, 1383, vol. 1, p. 314; Sanā'ī, 1383, p. 663; Jāmī, 1337, p. 330). Contemporary philosophical and feminist analyses indicate that such symbolic constructions can contribute to the production of structural evil—an evil that does not originate in individual intention but rather arises from the normalization of discrimination in language, narrative, and social institutions (Young, 2011, pp. 45–58; Butler, 2004, pp. 41–47; Arendt, 1963, pp. 276–296).

In contrast to this imaginal and symbolic framework, the school of Ibn 'Arabī offers a fundamentally different horizon. Drawing on his ontological vision, Ibn 'Arabī understands femininity (*ta'nīth*) not as a merely natural or biological attribute but as an ontological principle. He argues that every locus of manifestation is “feminine” insofar as it possesses receptivity, a quality that bears no intrinsic relation to biological sex. Contemporary scholarship confirms that in Ibn 'Arabī's system, femininity denotes an ontological capacity for receiving divine manifestation rather than a biological or social characteristic. Accordingly, woman and man are equal in their humanity, ontological capacity, and potential for spiritual realization, and no apparent or historical difference can serve as a basis for ontological valuation (Chittick, 2007, pp. 142–150; Murata, 1992, pp. 88–92).

Despite the importance of this issue, relatively few studies have systematically examined the relationship between evil, suffering, and femininity in Islamic mysticism or undertaken a comparative analysis with Ibn 'Arabī's ontological



framework. This scholarly gap is largely due to the absence of a sustained comparative engagement between Ibn 'Arabī's mystical metaphysics and contemporary theories of structural evil and gendered suffering.

On this basis, the present study adopts a comparative approach to demonstrate how symbolic representations of women in parts of the Islamic mystical tradition have contributed to the production of gendered suffering, and how the ontology of femininity in Ibn 'Arabī's thought can provide an internal epistemic foundation for critiquing these patterns and rethinking gendered suffering. The methodology combines textual analysis of mystical sources with an examination of symbolic structures, interpreted in light of contemporary theories of evil and structural discrimination.

Accordingly, this introduction outlines the general framework of the study: it elucidates the role of language, symbols, and mystical narratives in the formation of gendered suffering; analyzes the emancipatory potential of Ibn 'Arabī's school for reinterpreting femininity; and demonstrates that overcoming structural gendered evil is possible only through the simultaneous reconstruction of epistemic, symbolic, and social domains (Young, 2011, pp. 92–101) — a process that finds ontological support in Ibn 'Arabī's notion of femininity (Chittick, 2007, p. 145).

Conclusion

The present study, through a comparative examination of the problem of evil, suffering, and femininity in the Islamic mystical tradition and in Ibn 'Arabī's ontological framework, demonstrates that femininity in mysticism is not a marginal ethical issue or a merely symbolic theme, but a fundamental question situated at epistemological, ontological, and cultural levels. Analyzing three principal layers of this issue—the classical mystical tradition, the school of Ibn 'Arabī, and contemporary philosophical and feminist theories—the study reveals that gendered suffering arises not primarily from the “essence” or “nature” of woman, but from structural evil. This form of evil has sedimented within language, narrative, metaphor, moral judgment, educational systems, and social institutions, and has been reproduced quietly, continuously, and in normalized ways over the course of centuries.

In the first part of the study, it became clear that many classical mystics, including al-Ghazālī, Sanā'ī, and Jāmī, interpreted woman within binary frameworks such as reason/desire, perfection/deficiency, and agent/receptacle. Even when presented in the form of moral exhortation or mystical allegory, these dualistic patterns gradually provided the epistemic, emotional, and cultural foundations for gender discrimination. Such perspectives diminished women's spiritual and ontological dignity, restricted the understanding of humanity and its existential possibilities, and contributed to the production of structural suffering at individual, familial, and social levels. As Young, Butler, and Arendt have shown, gendered suffering operates precisely through symbolic and institutional structures that render discrimination “normal,” “necessary,” or even “divinely ordained,” thereby implicating victims themselves in the reproduction of evil.

In contrast to this dominant current, Ibn 'Arabī's epistemic–ontological system offers an internal and critical horizon for reform. By elevating femininity



(ta'nīth) from the level of metaphor and ethics to that of an ontological principle, Ibn 'Arabī shows that femininity constitutes a fundamental mode of manifestation rather than a psychological or merely social attribute. For him, woman and man are equal at the level of ultimate reality, and their differences are not essential but contingent upon bodily conditions, formative contexts, and modes of manifestation. This conceptual shift has significant implications for the problem of evil: evil is not an independent entity but a mode of privation and deficiency in receptivity. Accordingly, attributing evil to the “essence” of woman or to femininity as such is inaccurate and incompatible with the principles of Islamic monotheism. In this way, Ibn 'Arabī's school provides a metaphysical foundation for critiquing gendered structures and demonstrates that justice and human flourishing are possible only when both poles of masculinity (tadhkīr) and femininity (ta'nīth) are fully actualized within the human being.

The comparative dimension of the study further reveals significant convergences between Ibn 'Arabī's mysticism and contemporary philosophical and feminist approaches. Both emphasize that gender discrimination is structural rather than essential. Language, symbols, and narratives play a fundamental role in producing suffering, and the transformation of these structures requires a combination of rational critique and the reconstruction of collective imagination. Concepts such as justice as the dismantling of structural domination, gender hegemony, and the normalization of evil provide analytical tools for identifying the roots of discrimination, while Ibn 'Arabī's thought offers an ontological basis for critiquing and overcoming them.

Based on this analysis, the study concludes that liberation from structural gendered evil cannot be achieved solely through legal reforms or moral prescriptions. Rather, it requires three interrelated transformations: epistemic revision, involving the critique and reinterpretation of intellectual and mystical frameworks that associate femininity with deficiency, desire, worldliness, or passivity; symbolic–imaginal transformation, involving the reshaping of images, metaphors, and narratives that portray women as obstacles, trials, or inferior others; and institutional–social transformation, involving the reform of educational, interpretive, religious, and cultural structures so that women are recognized as bearers of full human and spiritual capacity and their participation in scientific, social, and ethical spheres is regarded as self-evident rather than exceptional.

These three levels—knowledge, imagination, and institution—can lead to genuine reform only when they operate simultaneously and coherently, just as Ibn 'Arabī understands reason and imagination as complementary faculties in the path toward knowledge and liberation. Looking ahead, this research opens avenues for cross-cultural comparisons of femininity in other mystical traditions, for applying the ontology of femininity to education and ethics, for analyzing the psychological effects of this anthropology on experiences of suffering and hope, and for examining representations of femininity in contemporary art and media. Such studies may demonstrate how transformations at the ontological and imaginal levels can lead to concrete changes in social structures and in the lived experiences of women and men.

Ultimately, the Islamic mystical tradition—especially in Ibn 'Arabī's interpretation—can shift from being part of the problem of structural evil to becoming part of its solution. In this horizon, femininity is not a sign of deficiency or temptation but a mode of manifestation and a condition for the



possibility of disclosure, and humanity is defined not by the superiority of one gender over another but by the harmony and flourishing of the two poles of masculinity and femininity. On this basis, a mystical rethinking of femininity emerges not merely as a theoretical project, but as a necessary step toward realizing justice, safeguarding human dignity, and deepening a monotheistic understanding of the world and the human being.

References

- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn (1923). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Bezels of Wisdom), ed. Abū al-'Alā' 'Afīfī. Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyya.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn (1931). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (The Meccan Revelations). Cairo: al-Maṭba'a al-Amīriyya.
- Jāmī, 'Abd al-Raḥmān (1958/1337). *Haft Awrang* (The Seven Thrones), ed. Modarres Gilānī. Tehran: Sa'dī Publishing.
- Sam'ānī, Aḥmad b. Manṣūr (2005/1384). *Rūḥ al-Arwāḥ fī Sharḥ Asmā' al-Malik al-Fattāḥ* (The Spirit of Spirits: A Commentary on the Divine Name al-Fattāḥ), ed. Najīb Māyel Heravī. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Sanā'ī, Abū al-Majd Majdūd b. Ādam (2004/1383). *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa wa Sharī al-Ṭarīqa* (The Walled Garden of Truth and the Law of the Path), ed. Modarres Raḍavī. Tehran: University of Tehran Press.
- 'Aṭṭār of Nishapur, Farīd al-Dīn (1994/1373). *Mantiq al-Ṭayr* (The Conference of the Birds). Tehran: University Publishing Center.
- 'Aṭṭār of Nishapur, Farīd al-Dīn (2009/1388). *Tadhkirat al-Awliyā'* (Memorial of the Saints), based on the edition by Reynold A. Nicholson. Tehran: Fekr-e Ruz Publications.
- 'Aṭṭār of Nishapur, Farīd al-Dīn (1975/1354). *Muṣibat-Nāma* (The Book of Affliction). Tehran: Central Library Publications.
- 'Aṭṭār of Nishapur, Farīd al-Dīn (1976/1355). *Ilāhī-Nāma* (The Book of God). Tehran: Eslāmiyya Bookstore Publishing.
- 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī (1962/1341). *Tamhīdāt* (Preambles), ed. 'Afīf 'Asīrān. Tehran: University of Tehran Press.
- 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī (1983/1362). *Letters of 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī*, ed. 'Alī-Naqī Monzavī & 'Afīf 'Asīrān (2nd ed.). Tehran: Iranian Cultural Foundation.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (2007/1386). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (The Revival of the Religious Sciences), trans. Mo'ayyed al-Dīn Khwārazmī, ed. Ḥosayn Khadīvjām. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (2004/1383). *Kīmiyā-ye Sa'ādat* (The Alchemy of Happiness), ed. Ḥosayn Khadīvjām. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1982/1361). *Naṣīḥat al-Mulūk* (Counsel for Kings), ed. and annotated by Jalāl al-Dīn Homā'ī. Tehran: Bābak Publishing.
- Forūzānfar, Badī' al-Zamān (1994/1373). *Commentary on the Mathnawī of Rūmī*, Vol. 3. Tehran: Zavvār Publishing.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq (1968). *Al-Ta'wīlāt* (Mystical Interpretations), Vol. 1.



- Beirut: Dār al-Yaqza al-Adabiyya.
- Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq (1991/1370). *Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qom: Bīdār Publications.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad (2005/1384). *Dīvān-e Shams-e Tabrīzī*, ed. Badī al-Zamān Forūzānfar. Tehran: Ṭolū‘a Publishing.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad (1937/1316). *The Mathnawī of Jalāl al-Dīn Rūmī*, ed. Reynold A. Nicholson. Tehran: Sāles Publishing.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad (2007/1386). *Fīhi Mā Fīhi (Discourses of Rūmī)*, ed. Badī al-Zamān Forūzānfar. Tehran: Negāh Publishing.
- Najm al-Dīn Kubrā (1984/1363). *Ādāb al-Ṣūfiyya (Rules of Sufism)*, ed. Mas‘ūd Qāsemī. Tehran: Ṭahūrī Publishing.
- Najm al-Dīn Kubrā (1989/1368). *Fawā’ih al-Jamāl wa Fatāḥih al-Jamāl (The Fragrances and Openings of Beauty)*, trans. Muḥammad Bāqer Sa‘edī Khorāsānī. Tehran: Marvī Publications.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.
- Chittick, W. C. (2007). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-‘Arabī’s metaphysics of imagination*. SUNY Press.
- de Beauvoir, S. (1949). *The second sex*. Gallimard.
- Hick, J. (1966). *Evil and the God of love*. Macmillan.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the other woman*. Cornell University Press.
- Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. SUNY Press.
- Ricoeur, P. (1967). *The symbolism of evil*. Beacon Press.
- Shaikh, S. (2012). *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn ‘Arabī, Gender, and Sexuality*. University of North Carolina Press.
- Sölle, D. (1984). *Suffering*. Fortress Press.
- Young, I. M. (2011). *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press.

شرّ ساختاری و تأیث: مطالعه‌ای تطبیقی در بازنمایی زنانگی از سنت عرفانی کلاسیک تا مکتب ابن عربی

فاطمه میررحیمی

دانشجوی دکتری فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (f_mirrahimi@sbu.ac.ir)

چکیده

مسئله شرّ و رنج در عرفان اسلامی بیشتر در قالب مباحث وجودشناختی و اخلاقی بررسی شده است، اما یکی از لایه‌های کمترکاوشیده شده آن، پیوند این مسئله با زنانگی و نقش آن در شکل‌دهی به شرّ ساختاری جنسیتی است. در بخش مهمی از سنت عرفانی کلاسیک و در آثار عرفایی چون غزالی، سنایی، عطار، جامی و مولوی، زنانگی با نمادهایی چون نفس، دنیا، شهوت و فتنه، پیوند خورده و همین زبان نمادین در شکل‌گیری و تداوم نابرابری‌های جنسیتی و تولید رنج ساختاری نقش داشته است. در مقابل، مکتب ابن‌عربی با تکیه بر مبانی وحدت وجود، تأیث را قاعده بنیادی تجلی و شرط امکان ظهور می‌داند و تفاوت زن و مرد را امری اعتباری و تابع مراتب ظهور، نه حقیقت انسان، تفسیر می‌کند. این پژوهش با روش تحلیلی-تطبیقی، مقایسه میان متون عرفانی کلاسیک و دستگاه وجودشناختی ابن‌عربی نشان می‌دهد که بخش قابل توجهی از رنج جنسیتی محصول سوءفهم نسبت به تأیث و تبدیل آن به سلسله‌مراتب ارزشی بوده است. نتایج نشان می‌دهد که بازخوانی هستی‌شناسی تأیث در مکتب ابن‌عربی می‌تواند مبنایی درونی و رهایی‌بخش برای نقد ساختارهای تبعیض‌آمیز، بازسازی فهم عرفانی از زنانگی و صورت‌بندی نوینی از رابطه میان شرّ، رنج و عدالت جنسیتی فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، ابن‌عربی، زنانگی، تأیث، شرّ و رنج، شرور ساختاری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۴ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۴ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۷

□ میررحیمی، فاطمه؛ (۱۴۰۴) شرّ ساختاری و تأیث: مطالعه‌ای تطبیقی در بازنمایی زنانگی از سنت عرفانی کلاسیک تا مکتب ابن‌عربی، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۲۲۳-۲۵۲.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.565280.1868>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

مسئله شرّ و رنج یکی از بنیادی‌ترین مباحث در فلسفه دین و عرفان است؛ مسئله‌ای که در فهم انسان از هستی، خیر، کمال و مسیر سلوک موثر است و در نسبت با مبانی وجودشناختی و انسان‌شناختی متفکران معنا می‌یابد. بحث درباره شر صرفاً منوط به نظریات درباره چیستی منشأ شر یا مسئله شر و ارتباط آن با اثبات یا انکار خدای الهیات کلاسیک نیست، بلکه پرسشی درباره انواع شرور، خصوصاً شرور پنهان و رنجهای حاصل از آن و چگونگی کاهش آنهاست. از جمله این شرور می‌توان به شرور ریشه‌ای و عمیقی اشاره کرد که در قالب روایت‌ها، اسطوره‌ها، تمثیل‌ها و نظام‌های سنتی، صورت‌بندی می‌شوند و در همین فرایند، بر نحوه ادراک ما از جهان و از انسان اثر می‌گذارند. به بیان دیگر شرور بنیادین هستند که براساس ساختارهای زبانی، نمادین و اجتماعی در طول تاریخ پدیدآمده‌اند (Ricoeur, 1967, p. 6-19)

در سنت عرفان اسلامی نیز مسئله شرّ تنها به شرور طبیعی یا اخلاقی محدود نمی‌شود، بلکه با تمثیل‌ها، استعاره‌ها و ساختارهای فرهنگی پیوند می‌خورد و بخشی از دستگاه فهم عرفا درباره انسان و جهان را می‌سازد. در این میان، یکی از پیچیده‌ترین و درعین‌حال مغفول‌ترین حوزه‌ها، نسبت میان شرّ، رنج و زنانگی در عرفان اسلامی است. بررسی آثار عرفای کلاسیک نشان می‌دهد که زنانگی غالباً در قالب دوگانه‌هایی چون «عقل/شهوت»، «کمال/نقص» یا «فاعل/منفعل» تعریف شده و این الگوهای نمادین در طول قرون به شکل آرام، تدریجی و نهادمند در فرهنگ دینی و عرفانی رسوب کرده‌اند (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۲؛ غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۴؛ سنایی، ۱۳۸۳، ص ۶۶۳؛ جامی، ۱۳۳۷، ص ۱۳۳۰). تحلیل‌های فلسفی و زنانه‌نگر معاصر نشان می‌دهند که چنین صورت‌بندی‌هایی می‌توانند در تولید شرّ ساختاری نقش داشته باشند؛ شرّی که نه از نیت فردی، بلکه از عادی‌شدن تبعیض در زبان، روایت و نهادهای جامعه پدید می‌آید. (Young, 2011, pp. 45-58; Butler, 2004, pp. 41-47; Arendt, 1963, pp. 276-296)

در برابر این دستگاه تصویرگرانه، مکتب ابن عربی افق متفاوتی پیش می‌نهد. ابن عربی با تکیه بر هستی‌شناسی، تأنیث را نه امری صرفاً طبیعی، بلکه قاعده‌ای وجودی می‌فهمد و نشان می‌دهد که هر موطن ظهور به اعتبار قابلیت خویش «مؤنث» است و این نسبت هیچ پیوندی با جنس زیستی ندارد. پژوهش‌های معاصر نشان می‌دهند که در دستگاه ابن عربی، تأنیث مفهومی وجودشناختی و ناظر به قابلیت دریافت تجلّی الهی است، نه صفتی زیستی یا اجتماعی. بر این اساس، زن و مرد در اصل انسانیت، قابلیت و امکان سلوک معنوی برابرنند و هیچ تفاوت ظاهری یا تاریخی نمی‌تواند مبنای ارزش‌گذاری وجودی قرار گیرد (Chittick, 2007, pp. 142-150; Murata, 1992, pp. 88-92).

با وجود اهمیت این مسئله، پژوهش‌های اندکی به صورت روشمند نسبت میان شرّ، رنج و زنانگی را



در عرفان اسلامی بررسی کرده و آن را با نظام وجودشناختی ابن عربی تطبیق داده‌اند. خلأ پژوهشی در این حوزه مربوط به فقدان تحلیل تطبیقی میان دستگاه عرفانی ابن عربی و نظریه‌های معاصر درباره شرّ ساختاری و رنج جنسیتی است.

بر این مبنای پژوهش حاضر می‌کوشد با اتکا بر رویکردی تطبیقی، نشان دهد که چگونه صورت‌بندی‌های نمادین از زن در سنت عرفانی توسط برخی عرفا اسلامی بخشی از زمینه‌های تولید رنج جنسیتی بوده‌اند و چگونه هستی‌شناسی تأیث در مکتب ابن عربی می‌تواند پشتوانه‌ای معرفتی برای نقد درونی این الگوها و زمینه‌ای برای بازاندیشی در رنج جنسیتی فراهم سازد. روش پژوهش مبتنی بر تحلیل متون عرفانی، بررسی ساختارهای نمادین و تفسیر آن‌ها در پرتو نظریه‌های معاصر درباره شرّ و تبعیض ساختاری است.

بدین ترتیب، مقدمه حاضر چشم‌اندازی کلی برای پژوهش می‌گشاید: تبیین نقش زبان، نماد و روایت‌های عرفانی در شکل‌گیری رنج جنسیتی؛ تحلیل ظرفیت‌های رهایی‌بخش مکتب ابن عربی برای بازخوانی مسئله زنانگی؛ و نشان‌دادن اینکه گذار از شرّ ساختاری جنسیتی، نیازمند بازسازی همزمان حوزه‌های معرفتی، نمادین و اجتماعی است (یانگ، ۲۰۱۱، ص. ۱۰۹-۹۲)؛ رویکردی که با توجه به مفهوم ابن عربی از زنانگی، پشتوانه‌ای هستی‌شناختی دارد (چیتیک، ۲۰۰۷، ص. ۱۱۴۵).

فصل اول: گونه‌شناسی شرّ و رنج: از تبیین فلسفی تا پیامدهای وجودی-اجتماعی

مسئله شرّ و تجربه رنج یکی از بنیادی‌ترین مباحث در فلسفه دین و عرفان نظری است؛ مسئله‌ای که نه تنها نظام فکری درباره امر قدسی را به چالش می‌کشد، بلکه در پیوند با تجربه زیسته انسان در قالب فقدان، تبعیض، نابرابری، خشونت پنهان و بی‌عدالتی، بُعدی آشکارا وجودی و اجتماعی می‌یابد. پژوهش‌های معاصر نشان می‌دهد که نقطه ثقل بحث از «چیستی شرّ» به سوی «فهم رنج» و سازوکارهای شکل‌گیری و رفع آن جابه‌جا شده است و شرّ به صورت پدیده‌ای چندلایه در ساحت‌های طبیعی، اخلاقی، وجودی و ساختاری بررسی می‌شود.

همانطور که در اغلب منابع مرتبط با شر، اشاره شده، شرّ طبیعی به رخدادهایی چون بیماری، بلاهای طبیعی و مرگ اشاره دارد و مستقل از اراده انسان رخ می‌دهد. در نقطه مقابل، شرّ اخلاقی از کنش‌های ارادی انسان سرچشمه می‌گیرد و با مسئولیت اخلاقی، نیت و اختیار پیوند دارد. هر دو نوع شرّ پرسش دیرینه عدل الهی را برمی‌انگیزند: چگونه وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض با وجود شرور گزاف و کثیر قابل جمع است؟

در کنار این دو دسته، نوع دیگری از شر مرتبط با رنج عمیق‌تر در هیئت اضطراب، احساس فقدان معنا، تجربه گناه، تنهایی و پوچی ظهور می‌کند که ریکور و دیگران آن را «شرّ وجودی» می‌نامند (Ricoeur, 1967, p. 10-18). اما پیچیده‌ترین و تأثیرگذارترین شکل شرّ، شرّ ساختاری است. شرّی که نه محصول نیت فردی، بلکه برخاسته از تثبیت نابرابری در نهادها، قوانین، گفتمان‌ها و روابط قدرت است؛ نوعی شرّ پنهان، نظام‌مند و عادی‌شده که حتی بدون خشونت آشکار نیز به بازتولید نابرابری می‌انجامد.

در بسیاری از جوامع، جنسیت یکی از مهم‌ترین بسترهای ظهور شرّ ساختاری بوده است. تفاوت‌های زیستی زن و مرد به تفاوت‌های وجودی، عقلانی و اخلاقی تعمیم یافته و سلسله‌مراتب ارزشی زن/مرد را پدید آورده است. (de Beauvoir, 1949, p. 15-35) در این منظومه، صفات منتسب به «مردانگی» فضیلت و صفات وابسته به «زنانگی» نقصان تلقی شده‌اند و این امر، هم رنج زنان را طبیعی جلوه داده و هم ساختارهای مردسالارانه را تثبیت کرده است. (Irigaray, 1985, p. 71-88)

این الگوها نه فقط در عرف‌های اجتماعی، بلکه در ادبیات، اسطوره، روایت‌های دینی و حتی بخش‌هایی از متون عرفانی بازتاب یافته و بخشی از زیست‌جهان معنوی جوامع را شکل داده است. (Young, 2011, p. 50-52)

شرّ در بسیاری موارد در هیئت امر «عادی» ظهور می‌کند و از طریق تکرار، روایت، دستورالعمل‌های روزمره و هنجارهایی که به ظاهر بی‌ضرر می‌نمایند، نهادینه می‌شود ولی در لایه‌های عمیق‌تر، ساختاری نابرابر و تبعیض‌آمیز را بازتولید می‌کند. همچنین برخی قرائت‌های مردسالارانه از متون دینی نیز، با نادیده‌گرفتن امکان‌های معنوی زنان و تقلیل نقش آنان به حاشیه، ناخواسته در تقویت این شرّ ساختاری موثر می‌شوند.

پیامد این وضعیت بسیار فراتر از تضعیف موقعیت اجتماعی زنان است؛ زیرا حذف جنبه‌های احساسی و تخیلی روان که غالباً با مقوله زنانگی پیوند داده شده‌اند، به اختلال در توازن روانی و معنوی انسان می‌انجامد. تقویت یک‌جانبه عقل ابزاری، همراه با فروکاستن جنبه‌های خیال، عاطفه و لطافت، توان خلاقیت، شهود و معنویت را در سطح فردی کاهش می‌دهد (Sölle, 1984, p. 60-65). همچنین در سطح اجتماعی، سلطه عقلانیت ابزاری و حذف تجربه زیسته، به شکل‌گیری نهادهایی خشک، سلسله‌مراتبی و فاقد حساسیت اخلاقی می‌انجامد؛ نهادهایی که شرّ ساختاری را بدون خشونت آشکار بازتولید می‌کنند (Young, 2011, p. 92-101). در نتیجه رابطه دو سویه بین شر و رنج انسانی را نمی‌توان صرفاً به اخلاق فردی منفک از شرایط بیرونی تقلیل داد؛ بلکه ریشه رنج غالباً در ساختارهای تاریخی،



فرهنگی و جنسیتی نهفته است که به صورت پنهان بر تجربه زیسته انسان سنگینی می‌کنند. شناسایی این لایه‌ها، به‌ویژه زمانی که با تبعیض جنسیتی گره خورده باشند، پیش‌شرط بازاندیشی در اخلاق، انسان‌شناسی و عرفان است.

این فصل با تحلیل لایه‌های گوناگون شرّ و رنج، چارچوب نظری لازم را فراهم می‌کند تا در فصول بعدی، رویکرد عرفای اسلامی و به‌ویژه دستگاه هستی‌شناختی ابن‌عربی بررسی شود؛ جایی که مسئله تأیید و شرّ از سطح اخلاقی-اجتماعی به سطحی وجودشناختی منتقل می‌شود و امکان بازسازی عرفانی-فلسفی مسئله رنج و نقد شرور ساختاری در چارچوبی درون‌سنتی فراهم می‌گردد.

فصل دوم: رنج جنسیتی و شرّ ساختاری: تحلیل نظریه‌های زنانه‌نگر و زمینه‌های فرهنگی

پس از تبیین اجمالی چپستی شرّ به عنوان یک مفهوم انتزاعی، در فصل پیشین، در این فصل به مفاهیم انضمامی و نحوه ظهور شرّ در زندگی انسانی، یعنی «رنج»، می‌پردازیم. رنج صورت زیسته و مجسم شرّ است؛ همانطور که بیان شد یکی از مهمترین انواع شرور، شرّی است که در روان، تاریخ و روابط اجتماعی تجربه می‌شود و در بسیاری از موارد، نه به‌عنوان حادثه‌ای فردی، بلکه به‌منزله پیامد ساختارهایی عمل می‌کند که نابرابری و سلطه را طبیعی جلوه داده‌اند. یکی از مهم‌ترین شکل‌های این رنج، «رنج جنسیتی» است؛ رنجی که تنها در چارچوب تحلیل ساختارهای سلطه و نظم اجتماعی قابل فهم است.

رویکردهای زنانه‌نگر در فلسفه دین و نظریه اجتماعی تأکید می‌کنند که هیچ تحلیل معناداری از رنج انسانی بدون توجه به زمینه‌های نهادی، فرهنگی و نمادین امکان‌پذیر نیست. در این نگاه، نظام‌های مردسالارانه ارزش‌ها، نقش‌ها و امکان‌های انسانی را نه بر اساس حقیقت وجودی انسان، بلکه بر اساس دوگانه‌های فرهنگی زن/مرد سامان داده‌اند. چنین ساختاری به «کاهش ارزش هستی‌شناختی زنان» می‌انجامد: ویژگی‌هایی چون عاطفه و احساس، بدن‌مندی، وابستگی انسانی و تخیل، پست یا خطرناک تلقی شده و در مقابل، عقل، کنترل و قدرت، که مردانه فهم شده‌اند، ارزشمند شمرده می‌شوند. ساختاری که در آن زن همواره «دیگری بی‌صدا» است و امکان سخن‌گفتن از خویش را از دست می‌دهد (Irigaray, 1985, p. 71-88).

این ساختارها نه تنها رنج تولید می‌کنند، بلکه آن را «طبیعی» و «مشروع» جلوه می‌دهند. همان‌گونه که آرنت در تحلیل «ابتدال شرّ» نشان می‌دهد، شرّ اغلب از طریق خشونت آشکار عمل نمی‌کند، بلکه در قالب رفتارها، هنجارها و روایت‌هایی تثبیت می‌شود که چنان عادی‌اند که حتی قربانیان نیز آن را

بخشی از جهان طبیعی خود می‌پندارند. از همین رو، زنان گاه ناخواسته در بازتولید رنج خویش مشارکت می‌کنند؛ زیرا ساختار تبعیض‌آمیز بخشی از افق ادراک آنان شده است.

با این حال، رنج جنسیتی تنها به زنان آسیب نمی‌رساند. جامعه‌ای که زنان را فروتر می‌سازد، در واقع نیمی از انسانیت خویش را خاموش می‌کند. سرکوب عاطفه و تخیل که در فرهنگ سنتی، زنانه، تلقی شده، موجب تقویت عقل ابزاری و کاهش ظرفیت‌های خلاق، شهودی و معنوی انسان می‌شود. نتیجه چنین فرایندی شکل‌گیری ساختارهایی خشک، فاقد انعطاف و تهی از عمق وجودی است که جامعه را از منابع معنوی و انسانی خود محروم می‌کند. بررسی میراث اسطوره‌ای، فلسفی و دینی نشان می‌دهد که رنج جنسیتی ریشه‌هایی بس فراتر از تفاوت‌های زیستی دارد. اسطوره‌هایی که زن را منشأ فتنه یا سقوط معرفی کرده‌اند، فلسفه‌هایی که نقصان ذاتی زن را مفروض گرفته‌اند، و تفسیرهایی از متون دینی که نقش زنان را حاشیه‌نشین ساخته‌اند، همگی در بازتولید این رنج سهیم بوده‌اند. این لایه‌ها در سنت عرفانی اسلامی نیز قابل مشاهده است.

همانطور که در ادامه به تفصیل اشاره خواهد شد، سنت عرفانی از یک‌سو الگوهایی رهایی‌بخش عرضه کرده است. زن در مقام مظهر جمال الهی، آینه حق، سرچشمه حیات و محبوب حقیقی معرفی شده است این تصویرها شأن وجودی زنانگی را پاس می‌دارد و امکان‌های مثبت معنوی را در آن برجسته می‌کند. اما از سوی دیگر، بسیاری از همین متون، زن را نماد نفس اماره، شهوت، دنیا یا ضعف عقل معرفی می‌کنند. این دوگانگی ریشه‌دار، نظام مفهومی عرفان را درگیر تنشی درونی می‌سازد. زنی که در سطح وجودشناختی می‌تواند مظهر حق باشد، در سطح تربیتی و اخلاقی به مانع سالک بدل می‌شود.

این دیالکتیک میان «زن الهی» و «زن زمینی» زمینه‌ساز شکل‌گیری شرّ ساختاری در درون گفتمان عرفانی شده است؛ زیرا زنانگی در همان حال که حامل نور و زیبایی معرفی می‌شود، با شهوت، فتنه و نقصان نیز گره می‌خورد. این تنش، هم رنج زنان را تشدید می‌کند، هم فهمی ناموزون از انسان و سلوک معنوی پدید می‌آورد.

در این نقطه است که دستگاه ابن عربی معنایی تازه می‌یابد. همان‌گونه که فصل بعد نشان خواهد داد، ابن عربی با انتقال بحث زنانگی از سطح اخلاقی-اجتماعی به سطح هستی‌شناختی و نظریه تجلی، فهمی ریشه‌ای‌تر از تأیید ارائه می‌کند. در نگاه او، زنانگی نه استعاره‌ای تربیتی، نه نقشی اجتماعی، بلکه قاعده‌ای وجودی است: هر ظهور به اعتبار قابلیت خود مؤنث است. این گذار مفهومی امکان نقد درونی ساختارهای جنسیتی و بازاندیشی در رنج زنان را فراهم می‌کند.



در جمع‌بندی، رنج جنسیتی نتیجه تعامل پیچیده میان شرّ ساختاری، روایت‌های اسطوره‌ای و فلسفی، و تفسیرهای متعارض عرفانی است. فهم این رنج تنها در صورتی ممکن است که از تبیین‌های فردی و روان‌شناختی فراتر رویم و آن را در افق ساختارهای فرهنگی، نمادین و وجودشناختی تحلیل کنیم. بر همین اساس، فصول بعد نخست آراء عرفای کلاسیک را تحلیل و سپس دستگاه ابن عربی را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ظرفیت‌های بازسازی نگاه عرفانی به زنانگی و رفع شرور ساختاری بررسی خواهند کرد.

فصل سوم: بازنمایی زنانگی در سنت عرفانی اسلامی: صورت‌بندی دوگانه‌ها و پیامدهای وجودی

مسئله زنانگی در عرفان اسلامی بحثی صرفاً اخلاقی یا تربیتی نیست، بلکه پرسشی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و فرهنگی است که در طی قرون با دو تصویر متقابل از زن صورت‌بندی شده است. از یک سو زن به‌عنوان مظهر جمال، عشق، رویش و آینه حق و از سوی دیگر زن در مقام دنیا، شهوت، ضعف، فتنه و مانع سلوک ترسیم شده است.

این دوگانگی که ظاهراً در سطح نماد و تربیت به‌کار رفته، در عمل پیامدهایی عمیق برای فهم زنانگی، امکان‌های معنوی زنان و شکل‌گیری بخشی از شرّ ساختاری جنسیتی داشته است؛ شرّی که شکوفایی زنان را محدود می‌سازد، تصویر انسان را ناموزون می‌کند و در لایه‌های اجتماعی و دینی رسوب می‌یابد. تأثیر اصلی این الگوها نه در سطح استدلال عقلانی، بلکه در ساحت خیال و تصویر جمعی شکل می‌گیرد. زمانی که زن در روایت‌های شاعرانه، حکایت‌ها و متون پندآمیز مکرراً در نقش فتنه، آزمون، مکر یا ضعف ظاهر می‌شود، این تصاویر در ناخودآگاه فرهنگی تثبیت می‌شوند و حتی اصلاحات عقلانی متأخر، توان کافی برای تغییر اثر تثبیت شده آن‌ها را پیدا نمی‌کنند. این سازوکار سبب می‌شود ساختارهایی شکل گیرند که رنج و محدودیت زنان را «طبیعی»، «بدیهی» و حتی «مطلوب» جلوه دهند.

صورت مشخصی از شرّ ساختاری را می‌توان در دستگاه اخلاقی و معرفتی متفکرانی چون غزالی دید؛ دستگاهی که در شکل‌دهی هنجارهای دینی، تربیتی و اجتماعی و تثبیت تبعیض جنسیتی نقشی تعیین‌کننده داشته است. غزالی در برخی از آثار خود، مانند احیاء علوم‌الدین، کیمیای سعادت و نصیحه‌الملوک، زن را موجودی ضعیف، ناقص و نیازمند قیمومت مردانه معرفی می‌کند و تعالیمی عرضه می‌دارد که زنانگی را با نقصان، شهوت و ضعف عقل پیوند می‌زند.

او نخستین مرحله تربیت را در دایه و شیر مادر می‌بیند و معتقد است اخلاق و خوی کودک از شیر اثر می‌پذیرد (غزالی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۲۸). با آن‌که این تأثیر می‌تواند در فضایل نیز ظاهر شود، غزالی تنها سرایت خوی ناپسند را برجسته می‌کند و هیچ‌گاه نقشی برای مادر یا دایه در انتقال ملکات پسندیده قائل نمی‌شود.

در سراسر مباحث تربیتی او، دختران اساساً موضوع آموزش تلقی نمی‌شوند (غزالی، ۱۳۶۱، ص. ۲۶۹) و چنین حذف نظام‌مند، خود بخشی از شرّ ساختاری جنسیتی است. بر اساس این آثار، دختران به سبب «کم‌عقلی» نباید مانند پسران تعلیم ببینند و تنها باید برای اطاعت از مردان تربیت شوند. از دید غزالی حضور اجتماعی زنان مذموم است و ارزش آنها به میزان فرمان‌بری‌اش سنجیده می‌شود (غزالی، ۱۳۶۱، ص. ۲۶۴-۲۶۸). پیامد همین محرومیت آموزشی و ممانعت از حضور در اجتماع که عامل بی‌اطلاعی زنان از امور مهم زمان خود بوده، نیز به‌عنوان شاهد «نقصان عقل» زنان معرفی می‌شود. در نصیحه‌الملوک نیز مجموعه‌ای از «حکمت‌ها» نقل می‌شود که با وجود عنوان حکمت، محتوایی سطحی و تحقیرآمیز درباره زنان دارند و بازتاب رویکردی عوامانه‌اند.

غزالی مردان را صاحبان رأی و خرد می‌داند و آنان را از مشورت با زنان برحذر می‌دارد، چراکه شرّ و نقصان عقل در نگاه غزالی «ذاتی» زنان است و به همین دلیل، باید از آن‌ها پرهیز کرد (غزالی، ۱۳۶۱، ص. ۲۸۳). به همین سبب در باب مشورت با آنان می‌نویسد: «مرد باید خیر خود را در خلاف رأی زن بجوید» (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۹۳). در احیاء علوم‌الدین زن دارای ضعف جسم و عقل است و قرار گرفتن او تحت قیمومت و تملک مرد شرط‌رهایی از خطا و نگونسازی معرفی می‌شود (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۹۴). در کیمیای سعادت نیز زن عمدتاً در جایگاه خدمت و اطاعت ظاهر می‌شود و سخنی از امکان کمال معنوی مستقل او نمی‌رود (غزالی، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۲). حتی در مواردی، زنان را هم‌نشین شیطان و دارای خصلت‌هایی معرفی می‌کند که موجب عقوبت الهی هستند (غزالی، ۱۳۶۱، ص. ۲۷۰-۲۷۲).

یکی از اهداف نکاح نیز آزادشدن مرد از کارهای روزمره و فرصت یافتن برای علم و عبادت است (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۶۴)، درحالی‌که هیچ سخنی از وظیفه متقابل مرد در رشد زن نمی‌رود. غزالی همچنین صبر بر اخلاق زنان را نوعی مجاهده با نفس و راه تزکیه می‌داند. او در کیمیای سعادت در بیان حقوق مرد بر زن بر این باور است که زن بنده مرد است و در تمامی امور خود، حتی خروج از خانه، نیاز به اذن همسر نیاز دارد (غزالی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۲۲-۳۲۳). زن در خدمت شوهر همچون اسیر است و خوبی او به میزان فرمان‌برداری‌اش سنجیده می‌شود. او بر این باور است که زن برای حفظ دین شوهر و در مقام فرمان‌برداری از او آفریده شده است و داشتن زنی منقاد و فرمانبردار که هر چه شوهر بگوید



بپذیرد، موجب سعادت دو جهان مرد خواهد بود (غزالی، ۱۳۶۱، ص. ۲۶۴-۲۶۸). غزالی هیچ شأن اجتماعی برای زن قائل نیست و حضور او در اجتماع و پذیرش مسئولیت‌ها را تباه‌کننده می‌داند. در برخی از این مباحث، غزالی نه به اصول اخلاقی پایبند است و نه به منش صوفیان؛ بلکه تعبیری اهانت‌آمیز درباره زنان به کار می‌برد و حتی به صراحت از تسدی و ضرب زدن زنان سخن می‌گوید. در طبقه‌بندی‌های اخلاقی، غزالی زنان را به انواع حیوانات تشبیه می‌کند و تنها زنان متصف به «گوسفندان رام بودن» را می‌ستاید (غزالی، ۱۳۶۱، باب هفتم - اندر صفت زنان و خیر و شر ایشان، ص. ۲۷۳ - ۲۷۵).

در دیوان سنایی نیز زن در قالب موعظه و نصیحت، مظهر نفس اماره و سبب گرفتاری مردان توصیف شده است. در آثار او حتی از داشتن دختر ابراز ناخشنودی می‌شود (سنایی، ۱۳۸۳، ص. ۶۵۸). این تصویرها نه استثنا، بلکه بخشی از دستگامی‌اند که مرد را معیار عقل و معنویت و زن را «دیگری فروتر» تعریف می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که رنج زنان به امری طبیعی تبدیل می‌شود و امکان‌های معنوی آنان در حاشیه قرار می‌گیرد.

در آثار جامی، به‌ویژه در هفت اورنگ، دو رویکرد متناقض درباره سیمای زن در دو مثنوی لیلی و مجنون و سلامان و ابدال دیده می‌شود. می‌توان گفت رویکرد جامی در لیلی و مجنون، رویکرد مثبت‌تر و در سلامان و ابدال منفی‌تر است. در سلامان و ابدال در بخش ۲۷ با عنوان «در مذمت زنان که محلّ شهوت»، زن قدرناشناس و بی وفا توصیف می‌شود. (جامی، ۱۳۳۷، ص. ۳۳۰). جامی در همین داستان در بخش ۷۳، با عنوان در حکایت «وصیت کردن پادشاه سلامان»، نسبت به پیامدهای منفی حضور زن و تبعیت مرد از او هشدار می‌دهد (جامی، ۱۳۳۷، ص. ۳۶۱).

در عین حال، جامی در برخی حکایات عاشقانه، تصویری انسانی‌تر و پیچیده‌تر از زنان ارائه می‌کند. در داستان لیلی و مجنون در بخش ۳۸ در جایی که «اضطراب و آشفتگی مجنون پس از شنیدن خبر شوهر کردن لیلی» روایت می‌شود اشاره به بی‌وفایی زنان دارد. اما در بخش ۱۵، با عنوان «عهد وفا بستن لیلی با مجنون» به وفاداری و حضور معنوی لیلی در رابطه عاشقانه اشاره دارد. این دوگانگی در آثار جامی نشان می‌دهد که هرچند عناصر رهایی‌بخش در تصویر او از زنانگی حضور دارد، اما کلیت دستگام روایی و اخلاقی او همچنان به‌طور قابل توجهی در چارچوب همان الگوهای سنتی و مردسالارانه عمل می‌کند؛ الگوهایی که زنانگی را در مرز میان «محل شهوت» و «محبت و وفا» نوسان می‌دهند و از این‌رو، بخشی از همان ساختار نمادین تولیدکننده رنج جنسیتی را بازتولید می‌کنند.

در کنار این جریان غالب، برخی عرفا تلاش کرده‌اند تصویرهایی پیچیده‌تر و تاحدی مثبت‌تر از

زنانگی ارائه کنند. دیدگاه عرفانی سمعانی بر عقاید رایج زمان او درباره زنان غلبه دارد. او نظرات مثبتی را درباره زن ابراز می‌دارد و بیشتر زنان را آئینه تجلیات الهی و صور خیال می‌داند و در تشبیهات و تمثیلات، برای توضیح مقاصد خود از آنان بهره می‌برد. او هنگام بیان داستان یوسف و زلیخا، زلیخا را به سبب دوستی‌ای که داشته و محبتی که ورزیده تیرئه می‌کند و محبت را مایه مغفرت می‌شمارد (سمعانی، ۱۳۸۴، ص ۴۴۴-۴۴۵). او در داستان هبوط آدم، حوا را ابزاری برای آموزش بنی آدم و تحقق اراده الهی می‌داند (سمعانی، ۱۳۸۴، ص ۳۹ و ۱۵۱-۱۵۶) و ماجرای هبوط را تنها راه برای آشکار کردن سرّ محبت می‌داند. (سمعانی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶) با این حال، سمعانی نیز در بعضی از عبارات خود با الهام از آنچه در زمان او رایج است، زنان را دام شیطان معرفی می‌کند (سمعانی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۲).

نجم‌الدین کبری نیز با وجود هشدار درباره همراهی با زنان (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳، ص ۳۶)، از آنها برای تشبیه و تمثیل‌های عرفانی بهره می‌برد. او در کتاب فوائح الجمال و فوائح الجمال برای بیان صفات جمالی حق تعالی از تشبیه آن به زنان بهره می‌برد (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸، ص ۱۵۵ و ۱۵۶).

عین‌القضات نیز تذکیر و تأیث را صفات روح می‌داند، نه جنسیت بیولوژیک؛ با این حال همچنان صفات «زنانه» را با شهوت و دنیا و صفات «مردانه» را با کمال مرتبط می‌سازد (عین‌القضات، ۱۳۶۵، ص ۵۴). عین‌القضات در جایی محبت‌های سه‌گانه پیامبر را عامل وابستگی روح عرشی رسول خدا ﷺ به دنیا می‌داند (عین‌القضات، ۱۳۴۱، ص ۱۰۷-۱۰۸) همچنین در جای دیگر محبت به زن را در راستای محبت به خدا می‌داند، با این شرط که محبت خدا اصل است و باید بر محبت‌های دیگر غالب آید. (عین‌القضات، ۱۳۴۱، ص ۱۳۸) در این تعابیر، زن از یک جهت وسیله‌ای برای تعلق به دنیا و از جهت دیگر عامل سیر و سلوک عارف است، ولی از سیر و سلوک خود او خبری نیست.

عین‌القضات بین صفات زنانه و زن و همچنین صفات مردانه و مرد تمایز قائل می‌شود و این صفات را به مصادیق آن تقلیل نمی‌دهد. (عین‌القضات، ۱۳۶۲، بخش دوم، ص ۲۳۱-۲۲۹) اما نکته‌ای که وجود دارد این است که از دید او صفات زنانه، صفاتی دنیوی، پست، شهوانی و عامل اتصال به شیطان است و صفات مردانه در مقابل آن، نماد انسانیت و انسان کامل است. این دسته‌بندی اگرچه راه را برای کمال زن مشابه کمال مرد می‌گشاید، اما همچنان اثر سوء خود را به واسطه ارتباط دادن صفات زنانه با صفات پست و صفات مردانه با صفات متعالی در هویت زنانه و در روان جامعه به جا می‌گذارد و سطح دیگری از شرور ساختاری را رقم می‌زند.

در آثار عطار و مولوی این دوگانگی به پیچیده‌ترین شکل خود می‌رسد. در آثار عطار سه رویکرد متفاوت به چشم می‌خورد. در رویکرد اول، نگرش او مطابق رویکرد مردسالارانه روزگار خود است و



نگاهی منفی به زن دارد. این نگرش منفی در اشعار او به صورت اشارات تحقیرآمیز مشاهده می‌شود. (عطارد نیشابوری، ۱۳۸۸ ج ۱، ص. ۲۴۴-۲۴۵) او در ابیات الهی نامه، مرد بودن را مرتبط با ایثار و دوری از شهوت و زن بودن را تعلق به دنیا و عامل حب دنیا معرفی می‌کند. (عطارد نیشابوری، ۱۳۵۵، ص. ۳۰۳) همچنین در مصیبت‌نامه نیز دنیا را به صورت زن بی‌وفایی به تصویر می‌کشد که با عشوه‌های خود مردان را می‌فریبد و به کشتن می‌دهد و آنگاه چهره واقعی او که پیر زال جادوگریست، آشکار می‌شود. (عطارد نیشابوری، ۱۳۵۴، ص. ۱۶۴) در منطق الطیر ماجرای سیر و سلوک معنوی شیخ صنعان و عشق او بر دختر ترسا و توبه او، داستانی مملو از اشارات و نکات است. در واقع، عشق زمینی شیخ صنعان را از کدورت‌های باطنی پاک کرده و با قبول توبه به مقامی بالاتر می‌رساند. در اینجا نیز زن تنها مایه امتحان، تجسم موانع دنیوی در راه خدا و وسیله کمال و معراج مرد می‌شود. (عطارد نیشابوری، ۱۳۷۳، ص. ۹۶-۱۰۰)

در رویکرد دوم، عطارد هم، بین زن و صفات زنانه و مرد و صفات مردانه تمایز قائل می‌شود. آنچه در آثار او به چشم می‌خورد، معنای مرد بودن در راه حق است که مترادف با استقامت، وفای به عهد در طلب پروردگار و عامل سیر و سلوک عرفانی بیان شده است. او نیز همچون عین‌القضات هنگام سخن گفتن از زنان عارفه مانند رابعه، آنان را در راه خدا مرد به حساب می‌آورد. (عطارد نیشابوری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۱۶۳) از توصیفات و القابی که عطارد برای رابعه ذکر می‌کند، معلوم می‌شود که شهرت و درخشش او در زمان عطارد در حدی بوده که یکی از اوصافش "مقبول الرجال" است. از دید عطارد، عرفان راهی است که به باطن انسان و نیت او مربوط است و کسی که به مقام فنا رسیده و غرقه توحید گشته را دیگر دارای حدود بشری نمی‌داند، چه رسد به اینکه مرد و زنی او در میان باشد. با اینکه عرفان را فراتر از جنسیت و صورت ظاهر می‌داند، اما او نیز مانند عین‌القضات، همچنان صفت مردانه را برتر از صفات زنانه می‌شمرد. (عطارد نیشابوری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص. ۸۰۰)

در رویکرد سوم، عطارد با نقل از بیانات رابعه، وقتی که مردان زن بودن او را به رخس می‌کشند و او را مورد طعن قرار می‌دهند و او پاسخی هوشمندانه می‌دهد، مقام او را ارجح می‌نهد. (عطارد نیشابوری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۱۸۷-۱۸۸) عطارد با توجه به دید رابعه، کرامت واقعی را در شکستن خود و تسلیم شدن به اراده محبوب تعریف می‌کند که این صفت در زنان بیشتر است. در نقطه مقابل، خودپرستی و ادعای خدایی را در مردان بیشتر می‌داند. از دید رابعه، دلیلی برای امتیاز صفات مردانه بر صفات زنانه نیست. هر کدام از این صفات از وجهی مثبت و از وجهی منفی و آگاهی و توجه به این جهات در سیر سالک مهم است.

مولوی نیز در مثنوی تصویری دوگانه از زن ارائه می‌کند. در نگاه منفی، در برخی از اشعار مولوی، زن

نماد نفس، دنیا، حرص و طمع، صفات حیوانی و خواهش‌های نفسانی، ضعف عقل و جهل و غیره است. مولوی، سخن از رنج یوسف و کید زنان را مطرح کرده و آنرا به روایت هبوط مربوط کرده و زن را مسبب سقوط و هبوط می‌داند. او در داستانی نقل می‌کند که شیطان ابزاری برای گمراهی از خدا می‌خواهد و با ملاحظه زیبایی زن، او را برای مقصد خود مناسب و کافی می‌بیند و از خوشحالی به رقص درمی‌آید. مولوی رد پای مکر زنان را از آدم و حوا تا هابیل و قابیل، نوح و همسرش به نمایش می‌گذارد و بر این باور است که مکر زنان پایان ندارد و زن مایه شر است، زیرا از هوای نفس پیروی می‌کند، به دنیا‌گرایی دارد و ناقص‌العقل است.

مانند دیگر عرفا تشبیه رایج مثنوی، تشبیه مرد به عقل و زن به نفس است. او هم در اشاره‌ای ضمنی به روایت "شاوورهن و خالفوهن" بیان می‌کند در اینجا مراد مخالفت با هوای نفس است که مرد را از راه حق منحرف می‌دارد. اما در ادامه اضافه می‌کند که نفس از زن بدتر است. چرا که زن جزء شر است و نفس کل آن.

مولوی از یک طرف، ذیل آیه "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ..." (آل عمران: ۱۴) می‌گوید: "چون زین فرمود، یعنی زن خوب نباشد، بلکه خوبی در او عاریت باشد و از جای دگر باشد..." (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۲۳) و از طرف دیگر، بر این باور است زینت زن از جانب خدای متعال است. به همین دلیل بیان می‌کند پیامبران، حتی پیامبر اکرم ﷺ، نیز زنان را دوست می‌دارند.

مولوی در بخش‌هایی از مثنوی، قائل به تساوی زن و مرد در طلب، تساوی در گمراه‌شدن توسط شیطان، تساوی در ابتلائات، تساوی در بهره‌مندی از عطایای حق است و ساحت روح را فارغ از جنسیت می‌داند. همچنین در برخی اشعار خود، زن را والاترین نوع زیبایی زمینی و تجلی و جلوه تام جمال حق می‌داند. مولوی ازدواج، رفتار نیک با زنان و فراهم کردن خواسته‌های آنها را زمینه‌ای برای تهذیب نفس مردان تعریف می‌کند. (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳-۱۰۴) همچنین در فیه مافیة به‌دنبال معنای والاتری از زن و مرد است. او مریم را تن و عیسی را جوهر نهانی هر فرد تعریف می‌کند و ثمره‌دهی معنوی را برای هر انسان، فارغ از جنسیت، مهم می‌داند (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۳۳-۳۴)

در رویکرد مثبت مولانا زن مظهر جمال و لطف خدا است و آن دلربایی و حسن از آثار ظهور جمال لم‌یزلی است که در آن مظهر لطف جلوه‌گری می‌کند. (فروزانفر، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۰۳۵) او زن را تا مقام خالق بودن در ساحت عاشقی بالا می‌برد.

بطور کلی رویکرد مولوی نسبت به زن را می‌توان در طیفی از مثبت تا منفی ترسیم کرد. در تصویر مثبت، گاهی از زن و جایگاه او به دلیل مظهر احساس مادرانه و زمینه‌ساز معراج مردان پیرامون خود



تعریف می‌شود ولی از معراج زنانه و تفاوت سلوک او با سلوک مردان خبری نیست. گاهی زن و مرد برابرند و راهکارهای سیر و سلوک یکسان است. در افق بالاتر نیز، گاهی زنانگی و مردانگی در درون انسان تعریف می‌شود.

در طرف دیگر طیف اما همچنان تصویر منفی از زن که نماد مادی و گرایشهای طبیعی، عامل غفلت، شهوت و همراهی با شیطان است، به چشم می‌خورد. به همین سبب برخی مولوی پژوهان سیری برای تغییر رویکرد مولوی تعریف می‌کنند.

به هر ترتیب، اگر رویکرد اصلی مولوی را موافق اشعار با نگرش منفی هم ندانیم و آن را صرفاً بیان‌کننده تصویر زمان مولوی از زنان تعریف کنیم، باز هم روایت و تمثیل منفی اثر شر ساختاری خود را در ساحت خیال باقی خواهد گذاشت؛ چراکه اثر گراندوری چون مثنوی معنوی در باورهای جامعه بسیار نقش داشته و خواهد داشت.

در برخی از عرفا مانند عبد الرزاق کاشانی دیدگاهی مشابه دیدگاه ابن عربی وجود دارد. او در التاویلات جنبه فاعلیت و قابلیت لوح و قلم را بسته به مراتب تجلی، نسبی می‌داند. یک موجود از یک جهت، قابل و از جهت دیگر فاعل است. (کاشانی، ۱۹۶۸، ج. ۱، ص. ۶۴۵) وجه فاعلی و قابلی در نهاد هم زن و هم مرد و به طور کلی در نهاد همه موجودات وجود دارد. اما گاهی در همین مثال، مفاهیم لوح و قلم را بر زن و مرد تقلیل داده و می‌گویند قلم یعنی مرد و فاعل، و لوح یعنی زن و قابل؛ و این مثالی از شرور ساختاری در سطوح عمیق‌تر عرفان اسلامی است.

با جمع‌بندی این رویکردها می‌توان گفت: عرفایی چون غزالی، سنایی و جامی با پیوند دادن زنانگی به نقصان و فتنه، بیشترین سهم را در تثبیت شرّ ساختاری داشته‌اند؛ عرفایی چون سماعانی، کبری و عین‌القضات امکان‌هایی محدود برای کمال زنانه دیده‌اند اما همچنان در چارچوب دوگانه‌های سنتی مانده‌اند؛ عطار و مولوی ظرفیت‌هایی برای بازخوانی زنانگی گشوده‌اند، اما دوگانگی‌های آنان نیز بخشی از این رهایی‌بخشی را خنثی کرده است؛ و کاشانی دستگامی نظری عرضه کرده که بالقوه می‌تواند تبعیض را کاهش دهد، اما در خوانش فرهنگی ساده‌شده دوباره در خدمت همان ساختار مردسالار قرار گرفته است.

از این منظر، مسئله زنانگی در عرفان اسلامی نه حاشیه‌ای تربیتی، بلکه پرسشی بنیادین در سطح انسان‌شناسی و وجودشناسی است. همین واقعیت، ضرورت توجه به مکتب ابن عربی را روشن می‌سازد؛ مکتبی که در فصل بعد نشان داده می‌شود چگونه با ارتقای تأیید به قاعده وجودی، بسیاری

از این دوگانه‌ها را از بنیان بازخوانی کرده و افقی‌رهای بخش برای فهم زنانگی، عدالت و رنج انسانی می‌گشاید.

فصل چهارم: هستی‌شناسی تأیید در مکتب ابن عربی: بازسازی انسان‌شناسی عرفانی و نقد دوگانه‌ها

بررسی فصل پیش‌نشان داد که دوگانگی‌های دیرپای سنت عرفانی در بازنمایی زنانگی، فهم این مفهوم را در چارچوبی نمادین و اخلاقی محدود کرده و امکان‌های وجودی زن را در افق‌هایی متناقض صورت‌بندی کرده است. اما نقد این دوگانگی‌ها تنها گام نخست است؛ زیرا رهایی از پیامدهای آن‌ها زمانی ممکن می‌شود که زنانگی از سطح تمثیل و اخلاق به سطح مبانی وجودشناختی منتقل گردد. فصل حاضر از همین نقطه آغاز می‌شود و با تمرکز بر دستگاه ابن عربی که در آن تأیید نه استعاره‌ای تربیتی، بلکه قاعده‌ای از ساختار تجلی و نسبت انسان با حق است، به سراغ یافتن راهکار این معضل می‌رود. این گذار، افقی تازه برای بازسازی انسان‌شناسی عرفانی می‌گشاید و امکان بازاندیشی هماهنگ‌تری درباره نسبت زن، ظهور و کمال انسانی را فراهم می‌آورد.

در مقایسه با عارفان سنت اسلامی می‌توان گفت ابن عربی نیز دارای دو رویکرد است. یکی موافق زمانه خود و دیگری در نقطه مقابل آن. در رویکرد منفی و مطابق زمانه، زن در مرتبه مادون قرار دارد اما در رویکرد مثبت، ابن عربی نسبت به جایگاه عرفانی زن نظر متفاوتی نسبت به گذشتگان خود، دارد. مطابق رویکرد دوم، نزد ابن عربی، توحید یک اصل محوری است که خود را در قالب دوگانگی و زوجیت و سپس در قالب کثرت، بسط و تفصیل می‌بخشد. هر آنچه در هستی وجود دارد، دارای دو وجه جمالی و جلالی حق است و جمع این دو وجه عین کمال است. گاهی در موجودی، وجه جلالی بر جمالی غلبه دارد و گاهی برعکس، وجه جمالی بر جلالی تسلط دارد. توجه به این مسئله به شناخت هستی و مسائل آن، ارتباط هستی با انسان و خدا، نحوه سیر و سلوک و رسیدن به کمال انسان کمک می‌کند. اهل ظاهر که قادر به تمیز رموز نیستند، موضوعات مربوط به زوجیت و کیفیت مؤنث و مذکر را به زن و مرد تقلیل می‌دهند، غافل از اینکه جنبه‌های ظاهری و شریعت به وجه مذکر و جنبه‌های باطنی و معنوی و طریقت به وجه مؤنث اشاره دارد. این دو بعد ظاهری و باطنی یا دو وجه مذکر و مؤنث، مکمل و لازم و ملزوم هم هستند و برای تعادل و حرکت در صراط مستقیم، وجود و ارتباط هر دو بعد در وجود هر انسان سالکی ضروری است.

از دید ابن عربی، تذکیر و تأیید امری عارضی بر ذات انسان است و زن و مرد در اصل انسانیت با هم برابر هستند. او در فتوحات مکیه، برتری ذکرشده مردان بر زنان در قرآن را تنها در اصل ایجاد و نه برتری



معنوی و کمالی می‌داند و برای تأیید کلام خود به آیاتی از قرآن در ارتباط با بزرگتری خلقت آسمانها و زمین با انسان اشاره کرده و این بزرگتری را نشانه کمال و برتری آسمانها و زمین بر انسان خلیفه الله نمی‌داند. از دید ابن عربی، زن هم مظهر فاعلیت و هم قابلیت الهی است و از این جهت، برتر از مردان و حبّ او میراث نبوی و حبّ الهی است.

در نتیجه برخلاف دوگانگی‌های سنت کلاسیک که زنانگی را میان نمادهای تربیتی و اخلاقی نوسان می‌دادند، ابن عربی مسئله را به سطحی بنیادین‌تر منتقل می‌کند؛ سطحی که در آن تذکیر و تأیید مقوله‌هایی وجودشناختی‌اند و ریشه در ساختار تجلّی دارند، نه در زیست‌شناسی یا نقش‌های اجتماعی. در نظام او، هر موجود «محلّ ظهور» و «قابل تجلّی» است و قابلیت، همان مرتبه‌ای است که تأیید نام می‌گیرد. چیتیک این بیان را یکی از بنیادی‌ترین نقاط گسست ابن عربی از سنت عرفانی کلاسیک می‌داند؛ زیرا تأیید را از سطح نماد به سطح اصل ساختاری جهان ارتقا می‌دهد. (Chittick, 2007, p. 142–150) از نظر او، «مؤنث بودن» به معنای قابلیت ظهور است و همه موجودات، اعم از زن و مرد، در مرتبه‌ای از مراتب وجود مؤنث‌اند، زیرا محل دریافت فیض‌اند.

بر مبنای این خوانش، تفاوت زن و مرد در سطح بدن و شرایط ظهور قرار دارد، نه در حقیقت و مرتبه وجودی. موراتا به‌درستی توضیح می‌دهد که ابن عربی برای نخستین‌بار در تاریخ عرفان اسلامی دستگاهی عرضه می‌کند که در آن زن و مرد در امکان وصول به حق هم‌ترازند، و فروکاستن زنانگی به ضعف یا نقصان برخلاف مبانی وحدت وجود است. (Murata, 1992, pp. 88–92) این نکته دقیقاً همان جایی است که مکتب ابن عربی می‌تواند به‌مثابه نقد درون‌سنتی بر دوگانگی‌های جنسیتی عمل کند. در افق هستی‌شناختی ابن عربی، مفهوم شرّ نیز معنایی تازه می‌یابد. شرّ نه موجودی مستقل، بلکه مرتبه‌ای از عدم و نقص در قابلیت است؛ جایی که ظرف وجودی نتوانسته است تجلّی را آن‌گونه که هست دریافت کند (ابن عربی، ۱۹۳۱، ج. ۳، ص. ۱۱۲). بر اساس همین مبنا، شرّ ساختاری جنسیتی نه ریشه در ذات زن یا مرد، بلکه ریشه در سوءفهم تأیید و فروکاستن آن به «انفعال» دارد. هر جا قابلیت که مرتبه‌ای کمالی است، به ضعف تعبیر شود، ساختارهای مردسالارانه شکل می‌گیرند و شرّ در سطح اجتماعی تثبیت می‌شود.

در این دستگاه، شکوفایی انسان منوط به هماهنگی دو قطب تذکیر و تأیید است. حذف یکی از این دو قطب، به‌ویژه حذف یا تحقیر ساحت قابلی و تخیلی که تاریخی طولانی در فرهنگ مردسالار دارد، به انسان ناموزون، جامعه نابرابر و نظم فرهنگی خشونت‌زا می‌انجامد. از نظر ابن عربی، جامعه‌ای که زنان را

صرفاً در مقام «قابل منفعل» قرار می‌دهد، نه فقط زنان را سرکوب می‌کند، بلکه مردان را نیز از قابلیت‌های روحانی خود محروم ساخته و کل ساختار انسانی را ناقص می‌سازد. (Chittick, 2007, pp. 148–150)

ابن عربی همچنین از نظر تاریخی دستگاهی پویا دارد. در برخی بخش‌های متقدم الفتوحات هنوز رگه‌هایی از تلقی‌های عرفانی رایج عصر درباره «آزمون بودن زن» دیده می‌شود، اما در آثار متأخر او، تصویر تأثیر به صورت کاملاً منسجم و صریح به‌عنوان قاعده وجودی فهم شده و جنسیت در سطح ظاهر قرار گرفته است. (Chittick, 2007, p. 148; Murata, 1992, pp. 90–92) این تحول درونی نشان می‌دهد که ابن عربی از بطن سنت حرکت می‌کند اما آن را از بنیاد بازسازی می‌کند.

با وجود این، نمی‌توان نادیده گرفت که دستگاه ابن عربی کاملاً از محدودیت‌های فرهنگی عصر خود بری نیست. استفاده او از نمادهایی چون «قلم و لوح» یا «فاعل و قابل» اگرچه معنای وجودشناختی دارند، اما در خوانش‌های تاریخی گاه دوباره به الگوهای مردسالارانه تقلیل یافته‌اند. (Chittick, 2007, pp. 146–148) افزون بر آن، پژوهشگرانی همچون امینه شیخ هشدار داده‌اند که حتی دستگاهی رهایی‌بخش مانند مکتب ابن عربی نیز می‌تواند در فرهنگ مردسالار «بازخوانی مردانه» شود و در قالبی جدید همان تبعیض‌های قدیمی را بازتولید کند. (Shaikh, 2012, pp. 110–135) بنابراین، استفاده رهایی‌بخش از اندیشه ابن عربی نیازمند دقت در زمینه‌های فرهنگی و نحوه ترجمه مفاهیم او به زبان امروز است.

در جمع‌بندی، مکتب ابن عربی با ارتقای تأثیر از سطح نماد و اخلاق به سطح وجودشناسی، یکی از بنیادی‌ترین نقدهای درونی سنت عرفانی بر ساختارهای تبعیض جنسیتی را پدید می‌آورد. در این دستگاه، زنانگی اصل امکان ظهور است و زن و مرد در مرتبه حقیقت یکسان‌اند. چنین برداشتی نه تنها تصویر انسان را از دوگانه‌های تقلیل‌گرایانه رها می‌کند، بلکه افقی تازه برای بازاندیشی عدالت، رنج و معنویت می‌گشاید. فصل حاضر نشان داد که گذار از شرّ ساختاری جنسیتی در عرفان اسلامی نه از راه نفی دین و عرفان، بلکه از طریق بازخوانی توحید و نظریه تجلی در افق تأثیر محور ممکن است. همین‌مبنا، زمینه نظری لازم را برای فصل پایانی پژوهش فراهم می‌سازد؛ فصلی که در آن پیامدهای انسان‌شناختی و فرهنگی این دستگاه برای فهم رنج انسانی و عدالت جنسیتی بررسی می‌شود.

فصل پنجم: رنج جنسیتی به‌مثابه شرّ ساختاری: گفت‌وگوی تطبیقی عرفان ابن عربی با نظریه‌های معاصر

تحلیل تاریخی و عرفانی نگرش به زن در سنت عرفانی اسلامی نشان داد که بخش مهمی از رنج جنسیتی حاصل شرّ ساختاری است؛ شرّی که نه صرفاً در رفتار فردی، بلکه در لایه‌های عمیق زبان، نماد، روایت و نهادهای فرهنگی رسوخ کرده و به‌صورت آرام، تدریجی و عادی شده بازتولید می‌شود.



همان‌طور که بیان شد، در آثار بسیاری از عرفای کلاسیک از جمله زن اغلب موجودی ناقص، احساسی، ضعیف و نیازمند هدایت مردانه تصویر شده و ارزش وجودی او بیش از هر چیز در نقش‌هایی چون خدمت، آزمون یا ابزار تسهیل سلوک مردان تعریف گردیده است. این تصویرسازی‌ها حتی اگر در قالب موعظه اخلاقی یا تمثیل عرفانی بیان شده باشند، در طول زمان در ناخودآگاه فرهنگی رسوب کرده و به تثبیت نظمی مردسالارانه انجامیده‌اند؛ نظمی که در آن زنانگی به حاشیه رانده می‌شود، توان معنوی و انسانی زنان نادیده گرفته می‌شود و فهم انسانیت به صورت یک‌سویه و ناقص صورت‌بندی می‌گردد.

فصول قبل نشان داد که با وجود این جریان غالب، برخی عرفا همچون سمعانی، نجم‌الدین کبری و عین‌القضات همدانی کوشیده‌اند تصویر پیچیده‌تر و تا حدی مثبت‌تری ارائه کنند. سمعانی گاه زن را آینه تجلیات الهی و حامل محبت و حکمت می‌بیند. نجم‌الدین کبری و عین‌القضات نیز با وجود بهره‌گیری از زبان نمادین رایج، امکان سلوک و کمال معنوی را برای زنان پذیرفته و آنان را فاعلان بالقوه در مسیر معرفت الهی دانسته است. با این حال، این رویکردها نیز عمدتاً در بستر زبانی و فرهنگی مردسالار شکل گرفته‌اند و به همین دلیل، در سطح اجتماعی همچنان امکان بازتولید شرّ جنسیتی را حفظ می‌کنند؛ زیرا دوگانه‌های «زنانه = شهوت/دنیا» و «مردانه = عقل/کمال» در سطح نمادین دست‌نخورده باقی می‌مانند.

فلسفه معاصر و نظریه‌های زنانه‌نگر ابزارهایی دقیق برای تحلیل پیامدهای فرهنگی، روانی و اجتماعی این الگوها فراهم می‌کنند. ریکور و آرنه نشان داده‌اند که شرّ مدرن غالباً در هیئت «امر عادی» ظاهر می‌شود؛ شری که نه در خشونت آشکار، بلکه در عادی‌سازی تبعیض و نابرابری عمل می‌کند، به گونه‌ای که حتی قربانیان نیز آن را طبیعی یا بدیهی می‌پندارند. شرّ ساختاری جنسیتی دقیقاً از همین مسیر عمل می‌کند: تصویر زن به عنوان فتنه، مانع یا آزمون در زبان، ضرب‌المثل‌ها و ادبیات بازتولید می‌شود و ساختاری شکل می‌گیرد که زنان را از حق تعریف خویشتن محروم می‌سازد. باتلر و ایریگاری این وضعیت را «بی‌عدالتی نمادین» و «هژمونی جنسیتی» می‌نامند؛ وضعیتی که در آن نظام نشانه‌ها و نقش‌ها چنان سامان یافته‌اند که زنانگی همواره در مقام «دیگری فرعی» تعریف می‌شود و سوژه کامل انسانی با الگوهای مردانه هم‌معنا تلقی می‌گردد از دید یانگ نیز بخش عمده تبعیض جنسیتی از نهادها و هنجارهایی برمی‌خیزد که نقش‌ها و ارزش‌ها را نابرابر تعریف می‌کنند، نه از اراده آگاه افراد.

در چنین بستری، بازاندیشی عرفانی در مسئله جنسیت اهمیت بنیادین می‌یابد. جایگاه ابن عربی در

این میان ویژه است؛ زیرا او با تکیه بر مبنای وحدت وجود، زن و مرد را دو نحوه ظهور یک حقیقت واحد می‌داند و نسبت‌دادن صفات متعالی یا شهوانی به یک جنس خاص را خطایی معرفتی و وجودشناختی تلقی می‌کند (ابن عربی، ۱۹۲۳، ص. ۴۹؛ ابن عربی، ۱۹۳۱، ج. ۲، ص. ۳۲۲). تأنیث در دستگاه او نه نماد اخلاقی، بلکه قاعده‌ای هستی‌شناختی است. هر موطن ظهور، به اعتبار قابلیت خود، «مؤنث» است و از حیث فاعلیت، نه از حیث جنسیت بیولوژیک، «مذکر» است.

چیتیک و موراتا نشان داده‌اند که ابن عربی با ارتقای تأنیث از سطح تمثیل به سطح قاعده وجود، امکان نقد ساختارهای تبعیض‌آمیز را از درون سنت عرفانی فراهم می‌کند. (Murata, 1992, p. 88-92; Chittick, 2007, p. 148-150) اگر شرّ ساختاری جنسیتی در سنت کلاسیک از طریق پیوند دادن زنانگی به شهوت، فتنه یا نقصان عقل شکل گرفته است، انسان‌شناسی تأنیث‌محور ابن عربی نشان می‌دهد که این تقلیل در تعارض با حقیقت ظهور و مبانی توحیدی است. در این افق، رنج تاریخی زنان نه پیامد «ذات زنانه»، بلکه نتیجه «اختلال در فهم تأنیث» و تبدیل آن به سلسله‌مراتب ارزشی است؛ از این رو مکتب ابن عربی بنیانی برای تنویدسه‌ای فراهم می‌کند که رنج جنسیتی را نه مقدر و طبیعی، بلکه محصول سوءفهم وجودشناختی و بی‌عدالتی نمادین می‌داند.

این بازاندیشی عرفانی با محورهای مهمی در فلسفه و الهیات معاصر نیز هم‌سوست. یانگ بر این نکته تأکید دارد که عدالت تنها زمانی محقق می‌شود که ساختارهای جنسیتی از نو تعریف شوند و تبعیض نهادینه‌شده در زبان و نهادها مورد نقد قرار گیرد. سوله و هیک نیز نشان می‌دهند که اگر رنج در ساختارهای ناعادلانه تثبیت شود، از امکان معنوی خود تهی شده و به ابزار سلطه بدل می‌شود. (Sölle, 1984, pp. 56-75; Hick, 1966, p. 12-26) هم‌نشینی این آراء با دستگاه ابن عربی روشن می‌سازد که رفع شرّ ساختاری جنسیتی مستلزم دو حرکت مکمل است: اصلاح معرفتی و تحول خیال. اصلاح معرفتی به معنای بازنگری در مبانی وجودشناختی‌ای است که زن و مرد را نابرابر تعریف کرده‌اند؛ تحولی که مکتب ابن عربی با تأکید بر تأنیث‌محوری و برابری وجودی زن و مرد آن را ممکن می‌سازد. تحول خیال نیز به معنای دگرگون کردن تصویرها، روایت‌ها و تمثیل‌هایی است که زنان را در مقام فتنه، مانع یا آزمون تثبیت کرده‌اند؛ زیرا خیال، به تعبیر ابن عربی، یکی از بنیادی‌ترین ساحت‌های شکل‌گیری معناست. (Ricoeur, 1967, p. 6-19; Young, 2011, p. 50-52)

در این میان، مفهوم «تخیل خلاق» در مکتب ابن عربی جایگاهی بنیادین دارد. ابن عربی خیال را نه ساحت توهم، بلکه مرتبه‌ای وجودشناختی می‌داند که در آن معنا در صورت و حقیقت در قالب تصویر متجلی می‌شود. بسیاری از دوگانه‌های جنسیتی دقیقاً در همین مرتبه خیال شکل می‌گیرند و سپس به زبان، فرهنگ و نهادهای اجتماعی منتقل می‌شوند. از این رو اصلاح ساختارهای جنسیتی تنها زمانی



ممکن است که این ساحت خیال نیز بازسازی شود. تخیل خلاق، به‌عنوان توانایی نفس برای آفرینش صورت‌های نو و گشودن افق‌های تازه برای ظهور حقیقت، می‌تواند ابزاری رهایی‌بخش باشد؛ زیرا بازنمایی زنانگی در مقام قابلیت، حکمت و آینه‌بودن ظهور و نه فتنه یا نقصان در همین مرتبه خیال ممکن می‌شود. چنان‌که چیتیک نشان داده است، خیال در اندیشه ابن عربی قوه‌ای میان عقل و حس است که شکل‌دهنده فهم دینی و تجربه معنوی است (Chittick, 2007, p. 142-150) همین ساختار خیال در خوانش‌های جنسیتی ابن عربی نقشی محوری دارد و می‌تواند پایه‌ای برای بازسازی نمادین زنانگی در عصر جدید باشد (Shaikh, 2012, p. 110-135).

آنچه در ساحت خیال با ابزارهای تصویرسازی شکل گرفته است، تنها زمانی اصلاح می‌شود که همان سازوکارهای خیال در پرتو استدلال‌های عقلانی و بازخوانی انتقادی بازسازی شوند. هنر، روایت، ادبیات عرفانی و داستان‌پردازی، به‌عنوان مؤثرترین ابزارهای اثرگذار بر احساس و تخیل، نقشی تعیین‌کننده در این بازسازی نمادین و معنایی دارند.

از منظر عملی، گذار از شرّ ساختاری جنسیتی تنها هنگامی ممکن است که دگرگونی هم‌زمان در سه حوزه عقل، خیال و نهاد صورت گیرد. در سطح عقل، باید مبانی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی متون عرفانی در پرتو عدالت، کرامت انسانی و مبانی توحیدی بازخوانی شوند. در سطح خیال، لازم است تصویرها و روایت‌هایی که زنان را در مقام خطر یا آزمون تثبیت می‌کنند اصلاح شوند و به‌جای آن‌ها بازنمایی زن به‌عنوان سالک، عارف و حامل اسماء الهی تقویت گردد. در سطح نهاد نیز باید ساختارهای تربیتی، فرهنگی و دینی که زنان را در موقعیتی فرودست قرار می‌دهند اصلاح شوند تا فرصت‌های برابر برای رشد علمی، اجتماعی و معنوی فراهم گردد.

در چشم‌اندازی گسترده‌تر، پیامد تربیتی و اجتماعی این بازاندیشی آن است که جنسیت دیگر معیار ارزش‌گذاری معنوی و انسانی نخواهد بود. بر پایه وحدت وجود، هر دو جنس حامل جنبه‌های فاعلی و قابلی انسانیت‌اند و تنها در هماهنگی این دو قطب است که کمال انسانی ممکن می‌شود؛ و همین نگاه می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌گذاری‌هایی باشد که مشارکت زنان را نه استثنا، بلکه بخشی طبیعی از زندگی معنوی و اجتماعی می‌دانند. بازنمایی متوازن زنان در هنر و رسانه، بازخوانی انتقادی متون عرفانی و طراحی نظام‌های تربیتی عادلانه از جمله پیامدهای عملی چنین نگاهی است.

می‌توان در نسبت میان عقل، احساس و خیال بازاندیشی کرد و هر یک را در جایگاه وجودی خویش به رسمیت شناخت. تجربه زیسته نیز نشان می‌دهد که این قوای در تعامل با یکدیگر عمل می‌کنند. گاه

عقل با پشتوانه احساس در صحنه حاضر می‌شود، گاه احساس با حمایت عقل سکان‌دار می‌شود. این پویایی، متناسب با شرایط بیرونی و ویژگی‌های درونی فرد، شکل‌های متفاوتی می‌یابد. اما مسئله تنها به پذیرش نقش احساس در کنار عقل محدود نیست. تحقق توازن وجودی در سطح اجتماعی نیز نیازمند بازاندیشی در نسبت میان رویکردهای تاریخی «زنانه» و «مردانه» در عرصه قانون‌گذاری، مدیریت و تصمیم‌گیری است. چیرگی یک‌سویه هر رویکرد، بازتاب همان عدم‌توازی است که در سطح وجودشناختی به رنج و شرّ ساختاری می‌انجامد. بررسی تفصیلی این ابعاد مجالی مستقل می‌طلبد.

در جمع‌بندی، مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه معاصر نشان داد که رنج جنسیتی از برجسته‌ترین مصادیق شرّ ساختاری است؛ شرّی که در هم‌تیدگی زبان، نماد، نهاد و تخیل عمل می‌کند. این مطالعه همچنین آشکار ساخت که عرفان اسلامی، به‌ویژه در قرائت ابن‌عربی، نه تنها بخشی از مسئله بوده، بلکه می‌تواند بخشی از راه‌حل نیز باشد. در افق ابن‌عربی، زنانگی نه محل نقص یا فتنه، بلکه یکی از حیث‌های بنیادی ظهور و امکان تحقق انسان کامل است. بر این اساس، رفع رنج جنسیتی بخشی جدایی‌ناپذیر از تحقق عدالت، صیانت از کرامت انسانی و تعمیق فهم توحیدی از جهان و انسان است.

فصل پایانی: جمع‌بندی و افق‌های آینده: از نقد دوگانه‌ها تا امکان عدالت جنسیتی در عرفان اسلامی

پژوهش حاضر با بررسی تطبیقی مسئله شرّ، رنج و زنانگی در سنت عرفانی اسلامی و دست‌گاه وجودشناختی ابن‌عربی نشان داد که موضوع زنانگی در عرفان نه حاشیه‌ای اخلاقی یا صرفاً نمادین، بلکه مسئله‌ای بنیادی در ساحت‌های معرفت‌شناختی، وجودشناختی و فرهنگی است. تحلیل سه لایه اصلی این مسئله، سنت عرفانی کلاسیک، مکتب ابن‌عربی و نظریه‌های فلسفی و زنانه‌نگر معاصر، آشکار ساخت که رنج جنسیتی بیش از آن‌که از «ذات زن» یا «طبیعت» او ریشه بگیرد، از شرّ ساختاری برخاسته است؛ شرّی که در زبان، روایت، تمثیل، قضاوت‌های اخلاقی، نظام‌های آموزشی و نهادهای اجتماعی رسوب کرده و طی قرون به‌گونه‌ای آرام، مداوم و عادی شده بازتولید شده است.

در بخش نخست پژوهش روشن شد که بسیاری از عرفای کلاسیک، از جمله غزالی، سنایی و جامی، زن را در چارچوب دوگانه‌هایی چون «عقل/شهوت»، «کمال/نقص» و «فاعل/منفعل» تفسیر کرده‌اند. این الگوی دوگانه‌ساز حتی اگر در قالب موعظه یا تمثیل عرضه شده باشد، به تدریج مبانی معرفتی، عاطفی و فرهنگی لازم برای شکل‌گیری تبعیض جنسیتی را فراهم آورده است. چنین نگاهی، ضمن کاستن از شأن معنوی و وجودی زنان، فهم انسانیت و امکان‌های وجودی او را نیز محدود ساخته



و به تولید رنج ساختاری در سطح فردی، خانوادگی و اجتماعی انجامیده است. همان‌گونه که یانگ، باتلر و آرت تحلیل کرده‌اند، رنج جنسیتی دقیقاً در چنین ساختارهای نمادین و نهادی عمل می‌کند؛ ساختارهایی که تبعیض را «عادی»، «ضروری» یا حتی «مقدّر» جلوه می‌دهند و بدین‌سان، خود قربانیان را نیز در بازتولید شرّ مشارکت می‌دهند.

در مقابل این جریان مسلط، دستگاه معرفتی - هستی‌شناختی ابن عربی افقی درونی - انتقادی برای اصلاح این وضعیت ترسیم می‌کند. ابن عربی با ارتقای تأیث از سطح استعاره و اخلاق به سطح قاعده وجود، نشان می‌دهد که زنانگی حیث بنیادی ظهور است، نه خاصیتی روان‌شناختی یا صرفاً اجتماعی. از نظر او، زن و مرد در مرتبه حقیقت یکسان‌اند و تفاوت‌هایشان نه ماهوی، بلکه تابع بدن، شرایط تربیتی و نحوه تجلی‌اند. این جابه‌جایی مفهومی پیامدهایی مهم برای مسئله شرّ دارد: شرّ نه موجودی مستقل، بلکه نحوه‌ای از عدم و نقصان قابلیت است. بر این اساس، نسبت‌دادن شرّ به «ذات زن» یا «ماهیت زنانگی» نادقیق و برخلاف مبانی توحیدی است. بدین‌سان، مکتب ابن عربی پستوانه‌ای متافیزیکی برای نقد ساختارهای جنسیتی فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که عدالت و شکوفایی انسان تنها زمانی ممکن است که هر دو قطب تذکیر و تأیث در وجود انسان بالفعل شوند.

مطالعه تطبیقی پژوهش نیز آشکار ساخت که میان عرفان ابن عربی و فلسفه و رویکرد زنانه‌نگر معاصر هم‌سویی‌های مهمی وجود دارد. هر دو جریان بر این نکته تأکید دارند که تبعیض جنسیتی محصول ساختار است، نه ذات. زبان، نمادها و روایت‌ها در تولید رنج نقش بنیادی دارند و اصلاح این ساختارها نیازمند ترکیب نقد عقلانی و بازسازی خیال جمعی است. نظریه‌هایی چون عدالت به‌مثابه رفع سلطه ساختاری و هژمونی جنسیتی و عادی‌شدن شرّ ابزارهایی برای شناسایی ریشه‌های تبعیض فراهم می‌کنند، در حالی که مکتب ابن عربی بنیانی وجودشناختی برای نقد و رفع آن‌ها عرضه می‌کند.

بر اساس این تحلیل، پژوهش حاضر نشان داد که رهایی از شرّ ساختاری جنسیتی تنها از مسیر اصلاح قوانین یا توصیه‌های اخلاقی ممکن نیست. این رهایی مستلزم سه نوع دگرگونی بنیادین است:

(۱) تغییر معرفتی

نقد دستگاه‌های فکری و عرفانی‌ای که زنانگی را با نقص، شهوت، دنیا یا انفعال پیوند زده‌اند و بازخوانی آن‌ها در پرتو عدالت، کرامت انسانی و مبانی توحیدی محقق می‌شود. این نقد هم متوجه سنت کلاسیک است و هم متوجه خوانش‌های معاصر که همچنان این تمایزها را بازتولید می‌کنند.

(۲) تغییر خیالی - نمادین

دگرگونی تصاویر، استعاره‌ها و روایت‌هایی که زن را «مانع»، «آزمون» یا «دیگری فروتر» معرفی می‌کنند و جایگزین ساختن آن‌ها با روایت‌هایی که زنانگی را حیث ظهور و قابلیت می‌نمایانند. بر پایه نظریه خیال در عرفان ابن عربی، این بازسازی نمادین نقشی اساسی در تحول فرهنگی و معنوی دارد.

۳) تغییر نهادی - اجتماعی

بازنگری در ساختارهای تربیتی، تفسیری، دینی و فرهنگی، به گونه‌ای که زن به عنوان حامل ظرفیت کامل انسانی و معنوی دیده شود و مشارکت او در حوزه‌های علمی، اجتماعی و اخلاقی امری بدیهی تلقی گردد، نه استثنا.

این سه سطح، معرفت، خیال و نهاد، تنها زمانی به اصلاح واقعی منجر می‌شوند که هم‌زمان و هماهنگ عمل کنند؛ همان‌گونه که ابن عربی عقل و خیال را دو ساحت مکمل در مسیر شناخت و رهایی می‌داند.

در چشم‌انداز آینده، این پژوهش می‌تواند به مسیریایی چون مقایسه بینا فرهنگی نگرش به زنانگی در دیگر سنت‌های عرفانی، کاربردی‌سازی مبانی هستی‌شناسی تأنیث در حوزه‌های آموزش و اخلاق، تحلیل اثرات روان‌شناختی این نوع انسان‌شناسی بر تجربه رنج و امید، و بررسی بازنمایی زنانگی در هنر و رسانه معاصر بگشاید. چنین مطالعاتی می‌تواند نشان دهد که چگونه دگرگونی در مبانی وجودشناختی و تخیل نمادین، به تغییرات عینی در ساختارهای اجتماعی و تجربه زیسته زنان و مردان می‌انجامد.

در نهایت، سنت عرفانی اسلامی، به‌ویژه در قرائت ابن عربی، می‌تواند از بخشی از مسئله شرّ ساختاری به بخشی از راه‌حل تبدیل شود. زنانگی در این افق نه نشانه نقص یا فتنه، بلکه حیث ظهور و شرط امکان تجلی است و انسانیت، نه برتری یکی از جنس‌ها، بلکه هماهنگی و شکوفایی دو قطب تذکیر و تأنیث است. بر این اساس، بازاندیشی عرفانی در مسئله زنانگی نه فقط پروژه‌ای نظری، بلکه گامی ضروری در مسیر تحقق عدالت، پاسداشت کرامت انسانی و تعمیق فهم توحیدی از جهان و انسان است.



منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۲۳). فصوص الحکم، تصحیح: أبو العلا عفیفی. قاهره: دارالکتب العربیة.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۳۱). الفتوحات المکیة. قاهره: المطبعة الامیریة.
- جامی، عبد الرحمن (۱۳۳۷). مثنوی هفت اورنگ، تصحیح مدرس گیلانی. تهران: نشر سعدی
- سمعانی، احمد بن منصور (۱۳۸۴). روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- سنایی، ابوالمجد محدود بن آدم (۱۳۸۳). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۳). منطق الطیر. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۸). تذکره الولیاء، بر اساس چاپ رنولد آلن نیکلسون. تهران: انتشارات فکر روز
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۵۴). مصیبت نامه. تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۵۵). الهی نامه. تهران: نشر کتابفروشی اسلامیه
- عین القضات (۱۳۴۱). تمهیدات، محقق عقیف عسیران. تهران: نشر دانشگاه تهران
- عین القضات (۱۳۶۲). نامه‌های عین القضات همدانی، محقق علینقی منزوی و عقیف عسیران، چاپ دوم. تهران: بنیاد فرهنگی ایران
- غزالی، امام محمد (۱۳۸۶). احیاء علوم الدین، ترجمه: مؤیدالدین خوارزمی، تصحیح حسین خدیوچم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، امام محمد (۱۳۸۳). کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیوچم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۱). نصیحه الملوک، تصحیح و حواشی و تعلیقات حلال الدین همایی. تهران: انتشارات بابک
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۳). شرح مثنوی شریف، جلد سوم. تهران: نشر زوار
- کاشانی، عبد الرزاق (۱۹۶۸). التاویلات، جلد اول. بیروت: دارالیقظه الادبیة
- کاشانی، عبد الرزاق (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۴). دیوان شمس، تصحیح فروزانفر. تهران: نشر طلیه
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۱۶). مثنوی معنوی، تصحیح رندالین نیکلسون. تهران: نشر ثالث
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۶). فیه ما فیه، تصحیح فروزانفر. تهران: نشر نگاه
- نجم‌الدین کبری (۱۳۶۳). آداب الصوفیه، به اهتمام مسعود قاسمی. تهران: نشر طهوری
- نجم‌الدین کبری (۱۳۶۸). فوائج الجمال و فواتح الجمال (ترجمه)، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی. تهران: انتشارات مروی

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.

Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.

Chittick, W. C. (2007). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-'Arabi's metaphysics of imagination*. SUNY Press.



- de Beauvoir, S. (1949). *The second sex*. Gallimard.
- Hick, J. (1966). *Evil and the God of love*. Macmillan.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the other woman*. Cornell University Press.
- Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. SUNY Press.
- Ricoeur, P. (1967). *The symbolism of evil*. Beacon Press.
- Shaikh, S. (2012). *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabi, Gender, and Sexuality*. University of North Carolina Press.
- Sölle, D. (1984). *Suffering*. Fortress Press.
- Young, I. M. (2011). *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press.

I wrote these words as such so that the other cannot tell
A study of the implications of the science of letters in the thought
of Ibn Arabi and Titus Burckhard

Adabi, Mohammad Javad

Visiting Professor, Department of Philosophy, Faculty of Islamic Studies, University of Tehran.

(Adabi.mj@gmail.com)

ABSTRACT

The science of letters, known amongst Muslims as *simiya*, which pertains to metaphysical matters and influences, differs from the science of letters of al-Sibawayh, Khalil ibn Ahmad, and Al-Farabi. In the Akbarian school, this field of study was intellectually grounded in the thought of luminaries such as Ikhwan al-Safa and Ibn Masarra of Andalusia, which later led to its evolution into a structured ontological science. In using complex interpretative methods and intellectual and intuitive judgements, Ibn Arabi brought forth remarkable innovations in the development and formation of the science of letters. As he moved beyond talismans and the occult sciences such as *jafr*— which many professed to its unique effects—Ibn Arabi’s focus on certain elements of the science of letters created an outlook that distinguished him from his predecessors. His viewpoint on the science of letters created a model which gave letters, images, and a unique effectivity. Ibn Arabi opened a path to the understanding of the essential properties of letters, meaning and the meaning of meaning in the ‘meaning of letters’, the grouping and limitations of letters, and the supreme letters, all which were significant contributions to a novel structure in the science of letters.

Ibn Arabi viewed letters as an *ummah* (body or nation of believers) amongst the divine *ummah*, in which they have a prophet, a unique religious law, and are subject to religious duties and commands, yet not ones of prohibition. Likewise, Ibn Arabi’s ‘five presences’ are also held true for them. Thus, Ibn Arabi had a new vision and outlook on the identity of letters. Ibn Arabi’s contemplations on letters and its transformative shift from that of his predecessors to an entirely innovative framework is especially evident in sections throughout his works such as the *al-Futuh al-Makkiyya* and *Al-Mabadi wa al-Ghayat fi Ma’ani al-Huruf wa al-Ayat*. For Ibn Arabi, the understanding of each letter’s meaning equates to an alignment with its hymnic-like dialect and the comprehension of the principles of its formation; which transcends the limits of human understanding. Yet, one cannot deny that human cognition is capable of grasping certain parts of these principles. Thus, with a clear depiction of the meaning of letters, Ibn Arabi leads one to a



thorough understanding of God's words. Indeed, Ibn Arabi bases his reach in the science of letters on a particular discovery that does not entirely fit within the discovery apparatus of his predecessors, but asserts that the realities of the realm of the science of letters, were given to him by means of inspiration and unveilings. He emphasizes that anyone in search of the science of letters must also follow his path, implying on the one hand that he views his method as more certain than that of his predecessors and on the other hand opens the door for others of interest to discover. This article aims to portray the transformative role of Ibn Arabi's thought on the science of letters, focusing on certain key aspects of his doctrine and its role in Islamic culture and civilization.

Keywords: New Science of Letters, Meaning of Letters, Islamic Culture and Civilizations, Islamic Art.

Received: 2025/11/26 - **Received in revised form:** 2026/02/17 - **Accepted:** 2026/02/24 - **Published online:** 2026/05/15

□ Adabi, Mohammad Javad. (2026). I wrote these words as such so that the other cannot tell A study of the implications of the science of letters in the thought of Ibn Arabi and Titus Burckhard, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 253-284.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556081.1860>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Ibn Arabi, widely regarded as the foremost architect of Islamic theoretical mysticism (al-*irfān al-nazarī*), devoted considerable attention to the science of letters (*ilm al-ḥurūf*). His engagement with this discipline, however, was not grounded in the talismanic or magical dimensions commonly associated with occult sciences; rather, it emerged within the framework of metaphysical epistemology and esoteric cosmology. Ibn ‘Arabī’s corpus is permeated by extensive discussions concerning the ontological and symbolic dimensions of letters, to the extent that scarcely a volume of the *al-Futūḥāt al-Makkiyya* remains untouched by this subject. In addition to these dispersed discussions, he composed independent treatises explicitly dedicated to letter symbolism and metaphysical linguistics. The second chapter of the *Futūḥāt* is devoted specifically to the metaphysical knowledge of the hierarchical degrees of letters and vocal movements in relation to the structure of the cosmos. Likewise, Ibn ‘Arabī examines the divine qualities inherent in letters, the epistemological significance of words generated through their combinations, and the mysteries associated with the letters constituting the Supreme Divine Name (al-*ism al-a‘zam*). Furthermore, he authored specialized treatises such as *Kitāb al-Alif*, *Kitāb al-Mīm wa’l-Wāw wa’l-Nūn*, *Kitāb al-Yā’*, and other works concerned with the symbolic and metaphysical interpretation of individual letters. Among these writings, *al-Mabādī’ wa’l-Ghāyāt fī Ma‘ānī al-Ḥurūf wa’l-Āyāt* may be considered, after the *Futūḥāt*, one of the most significant complementary texts on the subject. Indeed, it is difficult to identify any major work by Ibn ‘Arabī in which the metaphysical function and ontological dignity of letters are not addressed.

The essential premise underlying the science of letters in the thought of Ibn ‘Arabī and other letterist metaphysicians is that Being manifests itself through multiple ontological levels and symbolic forms. At each ontological degree, manifestation assumes a mode appropriate to the existential conditions of that particular plane. Despite this multiplicity of manifestations, however, Being itself remains ontologically one and indivisible; the plurality of appearances derives solely from the diversity of loci of manifestation and reflection. Ibn ‘Arabī’s approach to the science of letters is rooted, on the one hand, in mystical unveiling (*kashf*) and contemplative vision (*shuhūd*), and on the other hand, in his critical appropriation and creative reformulation of earlier intellectual traditions. Within his metaphysical system, not only the creation of the cosmos but also prophetic missions and the plurality of revealed religions and sacred laws may be interpreted through the ontological reality of archetypal letters. Ibn ‘Arabī even characterizes letters as “communities among communities,” thereby granting them an autonomous metaphysical status within the hierarchy of existence. Consequently, it may legitimately be argued that the science of letters constitutes one of the foundational principles of Ibn ‘Arabī’s intellectual architecture, without which his cosmology and metaphysics cannot be fully comprehended.

Titus Burckhardt (1908–1984), the Swiss-German traditionalist thinker, historian of sacred art, and metaphysician deeply influenced by Ibn ‘Arabī, conceived the Sufi path as “the art of contemplative self-realization,” an inward discipline through which the human being becomes receptive to the Infinite. For



Burckhardt, both the spiritual personality of Ibn ‘Arabī and the sacred geographies associated with him—particularly the city of Fez—occupied a uniquely privileged position within the spiritual imagination. Ibn ‘Arabī’s cosmological vision and metaphysical anthropology appeared to Burckhardt as profoundly symbolic and inexhaustibly esoteric. Burckhardt regarded Ibn ‘Arabī’s conception of prophecy as extending beyond the confines of conventional Islamic theology, interpreting his teachings as metaphysical truths reflected through sensible and symbolic forms.

Simultaneously, the symbolic structures of sacred letters and spiritual language in both Islamic and Christian artistic traditions, together with the rhythmic qualities of revealed texts, presented Burckhardt with a form of sacred semiotics intimately connected to theology. This theological vision—simultaneously Islamic and Christian in orientation—also explains his spiritual affinity with Moulay Ali al-Darqawi al-Shadhili. Burckhardt understood beauty not merely as aesthetic form, but as the transparency of existential veils through which transcendent reality becomes manifest. Accordingly, he maintained that the calligrapher, in the act of inscribing letters, must participate inwardly in the sacred tradition itself so that archetypal forms and spiritual principles may become embodied within artistic creation.

Drawing upon the principal writings of Ibn ‘Arabī alongside Burckhardt’s works on sacred art and the metaphysics of symbolism, the present study seeks first to examine Ibn ‘Arabī’s doctrine of the science of letters and his aesthetic understanding of sacred script, and subsequently to undertake a comparative analysis of these perspectives in relation to Burckhardt’s interpretation of mystical art. More specifically, this article argues that Burckhardt attained a profoundly intuitive understanding of the symbolic and metaphysical function of letters, thereby revealing the operation of a contemplative and intellectual intuition within his thought. Within this framework, the sensible world is understood as the lowest degree of reality, while the letter functions as a symbolic bridge enabling ascent toward intelligible and transcendent meanings. Burckhardt’s interpretive method is especially evident in his engagement with the symbolism of the Alpha and Omega within the iconography of monumental Roman church portals, where he interprets these letters as symbolic expressions of the Incarnation of Christ. It is precisely this hermeneutic of symbolic unveiling that enabled him to perceive an intrinsic correspondence between Qur’ānic calligraphy and Christian iconography. Just as the figure of Christ symbolically directs him toward the mystery of Alpha and Omega, the sacred forms of Arabic script within Qur’ānic calligraphy similarly reconnect him to the symbolic reality of Christic manifestation. The present article therefore proposes that the process of mystical initiation in Burckhardt’s aesthetic and metaphysical vision is fundamentally dependent upon sacred letters and archetypal forms. Furthermore, it argues that, just as the vertical and horizontal movements of the calligrapher in Ibn ‘Arabī’s thought determine distinct modes of symbolic disclosure associated with letters, Burckhardt likewise perceives in the interwoven structures of script—whether in monastic manuscripts or Islamic calligraphy—a manifestation of sacred order and contemplative meaning. For Burckhardt, a significant dimension of the grandeur of calligraphic art resides precisely in the harmonic equilibrium and metaphysical proportionality embodied within the forms of letters and sacred visual structures.



Keywords: 'Ilm al-Ḥurūf (Science of Letters), Sacred Art, Calligraphic Inscription, Sacred Script, Symbolism of Letters, Islamic Mysticism, Metaphysical Semiotics, Ibn 'Arabī, Titus Burckhardt, Esoteric Hermeneutics.

References

Persian Sources:

- Austin, Ralph. (2011). Summary of Fusus al-Hikam. Translator: Hossein Moridi. Tehran: Taha .
- Ibn Arabi. (2012). Insha al-Dawa'ir. Translator: Mohammad Khajavi. Tehran: Mola Publications .
- Ibn Arabi. (2002). Al-Futuhāt al-Makkiyya. Translator: Mohammad Khajavi. Tehran: Mola Publications .
- Burckhardt, Titus. (2018). An Introduction to Sufi Doctrine. Translator: Yaghoob Azhand. Tehran: Mola Publications .
- Burckhardt, Titus. (2014). Ancient Astrology in the Teachings of Ibn Arabi. Translators: Leila Kebritchi and Mahandi Habibzadeh. Tehran: Mola Publications .
- Burckhardt, Titus. (2020). Sacred Art. Translator: Jalal Sattari. Tehran: Soroush Publications .
- Corbin, Henry. (2015). Iranian Islam. Translator: Enshallah Rahmati. Tehran: Sophia .
- Nasr, Seyyed Hossein. (2002). Manifestations of Spirituality in the Islamic World. Translator: Fatemeh Shah Hosseini. Tehran: Religions and Denominations .

Arabic Sources:

- Lory, Pierre. (2006). Ilm al-Huruf fi al-Islam. Translated by Dalia al-Toukhy. Cairo: Egyptian General Book Organization .
- Hamdan, Abdulhamid Saleh. (1990). Ilm al-Huruf wa Aqtabuhu. Cairo: Al-Mabdouli Library .
- Ibn Arabi. (1971). Al-Futuhāt al-Makkiyya fi Ma'rifat al-Asrar al-Malikiyya wa al-Makkiyya. Beirut: Dar Sader .
- Ibn Arabi. (1997). Al-Futuhāt al-Makkiyya fi Ma'rifat al-Asrar al-Malikiyya wa al-Makkiyya. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi .
- Ibn Ayad, Ahmad ibn Muhammad. (2004). Mafakhir al-'Aliyya fi Ma'athir al-Shadhiliyya. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya .
- Bistami. (1920). Shams al-Afaq fi Ilm al-Huruf wa al-Awfaq. Cairo .

English Sources :

- Lings, M. (1981). A Sufi Saint of the Twentieth Century: Sheikh Ahmad Al-Alawi: His Spiritual Heritage and Legacy. Lahore: Suhail Academy Lahore .
- Ibn al-Arabi, Chodkiewicz, M., Gril, D., & Streight, D. (2004). The Meccan Revelations. Vol. 2. New York: Pir Press

من این حروف نوشتم چنان که غیر نخواند بررسی دلالت‌های علم الحروف در اندیشه ابن عربی و تیتوس بورکهارت محمد جواد ادبی

استاد مدعو گروه فلسفه دانشکده معارف اسلامی، دانشگاه تهران (Adabi.mj@gmail.com)

چکیده

دانش علم الحروف که در میان مسلمانان سیمیا نامیده می‌شود و ناظر به تصرفات و امور مابعدالطبیعه است با دانش علم الغه سیمیویه، خلیل ابن احمد و فارابی متفاوت است. این دانش در مکتب ابن عربی بر پایه ریشه‌های اندیشه‌ای اخوان الصفا و بزرگانی مثل ابن مسرّه اندلسی تبدیل به علمی با ساختار کاملاً معرفتی شد. او در روش‌های پیچیده‌ی تأویلی و بهره‌مندی از استحسانات عقلی و ذوق کشفی، ابداعات شگفت‌آوری در مسیر تکامل و تکوین علم الحروف ایجاد نمود. ابن عربی با گذر از طلسمات و علم مصطلح جفر در علوم غریبه که بسیاری مدعی اثربخشی‌های منحصر به فرد آن بودند به مصادر امری پرداخت که نگرشی متفاوت از پیشینیان خود را به طور خاص در علم الحروف رقم زد. از اندیشه‌ی علم الحروفی وی جهانی از انگاره‌ها ایجاد شد که به حروف، نقش‌ها و اطوار آیینی اثر بخش ویژه‌ای بخشید. ابن عربی از خواص ذاتی حروف، معنا و معنای معنا در معانی حروف تا جوامع و حدود حروف و تاسیساتی نظیر حروف عالیات مسیری را گشود که موجب شد زیرساخت‌های نوینی را به علم الحروف اضافه کند.

وی با دانستن حروف به عنوان امتی از امت‌های الهی که پیامبر و شریعت خاصی از نوع خود دارند و مورد تکلیف واقع می‌شوند و مورد امر قرار می‌گیرند اما نهی در باره‌ی آنها جاری نمی‌باشد و در عین حال حضرات پنج گانه هستی در باره‌ی آنها نیز صدق می‌کند، هویت جدیدی را برای حروف قائل شد. تأملات ابن عربی در باب حروف در آثارش بخصوص در جای جای کتاب (فتوحات المکیه) و (المبادی و الغایات فی معانی الحروف و الایات) نمایانگر روند تحول نگرش وی از علم الحروف اسلاف خویش به ساحتی کاملاً جدید است. نزد وی درک معنای هر حرفی برابر است با هم اقصی با گوییش تسبیح وار آن حرف و درک اصول تکوینی ای که از محدودیت‌های فهم بشری فراتر است اما در عین حال ذهنیت آدمی نیز تا حدودی می‌تواند به آنها دست یابد، از این رو در علم الحروف وی تصویر درستی از معانی حروف، موجب فهم عمیقی از کلمات الله می‌شود. البته مبنای ابن عربی در رسیدن به علم الحروف کشف خاصی است که استلزاماً در دستگاه کشفی ناظر به پیشینیان وی به تمامه نمی‌گنجد اما وی اذعان و تأکید دارد که در باب علم الحروف در روع او حقایقی دمیده می‌شود که هر که پس از وی در مسیر علم الحروف قرار گیرد باید بر همین مسیر حرکت کند یعنی وی مسیر درک و کامل کردن علم الحروفی و معانی حروف را به نحوی باز می‌گذارد که دیگران هم بر همین مدار بتوانند گام بردارند و مدعی است که مسیر او وثیق‌تر از مسیر پیشینیان وی است. مقاله حاضر تلاش دارد این روند تحول در اندیشه علم الحروفی ابن عربی را با تکیه به برخی سرفصل‌های مهم اندیشه‌ی وی در این زمینه و نقش آن را در فرهنگ و تمدن اسلامی ناظر به میراث بران پس از ابن عربی و انعکاس آن در اندیشه تیتوس بورکهارت مورد مذاقه قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: علم الحروف جدید، معانی حروف، فرهنگ و تمدن اسلامی، هنر اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵

□ ادبی، محمدجواد (۱۴۰۴) بررسی دلالت‌های علم الحروف در اندیشه ابن عربی و تیتوس بورکهارت، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۲۵۳-۲۸۴.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556081.1860>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

بسم بالباء ظهر الوجود و بالنقطة تميز العابد من المعبود؛
فان الالف تعطى الذات و الباء تعطى الصفة و لذلك كانت
لعین الایجاد احق من الالف بالنقطة التي تحتها و هي موجودات.
ابن عربی، فتوحات مکیه (داراحیاء)، ۱: ۱۵۰.

مقدمه

۱. علمی بنام شناخت حروف

در میان مسلمانان دانش اسرار حروف یکی از اقسام پنج گانه‌ی علوم غریبه به حساب می‌آید که با فنون غیب‌گویی، باطنی‌گرایی، علم‌الاعداد و حساب نیز مرتبط می‌باشد. معانی حروف و ارتباط آنها با هستی و ویژگی‌های اسرار آمیز اعداد بواسطه ارتباط آنها با حروف جزو مباحثی است که در علم‌الحروف مورد توجه قرار می‌گیرد و از دیدگاه علم‌الحروف، اصل صدا و سخن حرف است و تا حروف سرّ خودشان را به آدمی نشان ندهند، آدمی به زبان آنها و کیفیات آنها آشنا نمی‌شود. در علم الحرف پیرامون اهمیت حروف بدین گونه سخن گفته می‌شود که خداوند سبحان در هر حرف و کلمه اعم از تکوینی و تدوینی خاصیتی نهاده که در غیر آن حرف یافت نمی‌شود. پیامبر با (۲۸) حرف سخن گفته و قرآن با همین حروف نازل شده است در عین حال در اجتماع و ترکیب حروف نیز خاصیتی نهاده شده که شناخت آنها نیز می‌تواند در امور طبیعی و مابعد الطبیعی به کار بیاید (اسلو ار، حروفیه از ابتدا تا کنون، ص. ۱۵). بسیاری علم‌الحروف را جستجویی برای یافتن دلالت حرف به منظور کشف معنای باطنی تعریف می‌کنند. از منظر اینان علم‌الحروف، علم تحولات کلمه دیدن مکاشفه‌ای حروف در زیست عارفانه است (لوری، علم‌الحروف فی الاسلام، ص. ۵۷). حال با اوصاف فوق می‌توان گفت آنچه که در علوم عرفانی از آن به عنوان «علم‌الحروف» یاد می‌شود، علمی است که از یکسو به شناخت ماهیت و هستی حروف می‌پردازد و از سوی دیگر سعی دارد تا با به کارگیری یافته‌های خود به سالک کمک نماید تا برای کشف غطایی از حجب نورانی و ظلمانیه حقیقت، ابزاری از جنس حقیقت بیابد و بکارگیرد. ابوموسی جابر ابن حیان (م ۲۰۰) علم باطنی حروف عربی را در ۱۴ حرف حروف مقطعه‌ی قرآنی می‌داند و فهم به معانی این حروف را با براهین قاطع کشفی و شهودی ممکن می‌شمارد (همان، ص. ۹۸) و بر همین وزن محمد بن عبد الجبار نفری عارف قرن چهارم هجری که ابن عربی در فتوحات مکیه از او یاد می‌کند درک ماوراء حرف را در برون رفتن از حجاب‌های عقلی و روان شدن در مسیر کشف می‌داند و خروج از تفرقه‌ی مراتب حروف را به سلوک ربانی ملتزم می‌سازد. (نفری، المواقف و المخاطبات، ص. ۲۱۹، ۲۱۷).

۱.۱. تقسیم بندی حروف

از آنجایی که علم‌الحروف به دنبال تأویل جهان و دستیابی به راز و سر وجود است، از این رو ناچار



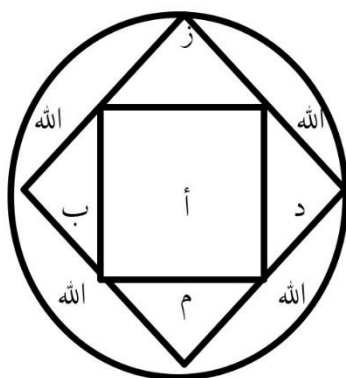
می‌بایست رویکردی فلسفی - هستی‌شناسانه را در پی گرفت و به درک فلسفه انتظام گیتی^۱ آنهم از منظری کشفی پرداخت. برای این کار، عالمان این علم و باورمندان به خواص حروف، دست به ایجاد تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از حروف زده‌اند. به عنوان مثال می‌توان به تقسیم‌بندی‌های حروف نورانیه و ظلمانیه، حروف «أمیّه و آبیّه» اشاره کرد.

از منظر اهل باطن، حروف دارای طبایع اربعه هستند، از این رو حروف بنا به خاصیت خود دارای طبقه جدیدی می‌شوند: حروف ناریه، مائیه، هوائیه و حروف ترابیه (حروف آتشی، آبی، بادی و خاکی) هر یک از این حروف دارای خواص متفاوتی هستند. جدول ذیل، این حروف را نشان می‌دهد:

۲-۱. تقسیم‌بندی چهارگانه حروف

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|----------------|
| ذ | ش | ف | م | ط | ه | ا | ناریه (نورانی) |
| ض | ت | ص | ن | ی | و | ب | هوائیه (بادی) |
| ظ | ث | ق | س | ک | ز | ج | مائیه (آبی) |
| غ | خ | ر | ع | ل | ح | د | ترابیه (خاکی) |

اصل حروف عربی بر ۵ حرف قرار گرفته که گفته می‌شود در لوح محفوظ بر صورت ذیل هستند:



شکل اصول حروف عربی

که اسماء ناظر بدان (یا الله، یا جمیل، یا رحمان، یا مؤمن، یا نور) می‌باشد. این نکته نیز در علم الحروف مطرح است که اسرار حروف در اعداد است و انواع اعداد در حروف، چرا که اعداد سیر احوال را با خویش دارند و حروف سیر افعال را از این رو «عالم العرش» را عالم اعداد گفته‌اند و «عالم کرسی» را

عالم حروف و نسبت حروف به اعداد چون نسبت کرسی است به عرش و با دانش سیر اعداد، سیر عقلی ربّانی فهمیده می‌شود و با دانش سیر حروف، سیر روح روحانی فهم می‌گردد عارفان حروف را زمین کلام و نقطه‌ها را جبال حروف می‌دانند که در نقطه‌ها، همه‌ی اسرار حروف به ودیعه نهاده شده است چرا که علم الحروف از عوالم برزخی است و به واسطه‌ی شناخت آنها از ظاهر عالم می‌توان از باطن عالم عبور نمود (حمدان، علم الحروف و اقطابه، ص. ۲۰-۲۲) البته طبایع حروف در شرق و غرب عالم اسلام به صورتهای مختلفی تقسیم بندی می‌شود که به نحو ذیل است:

وهی عند المشاركة علی النحو التالی:

الحروف الناریه هی: أ ه ط م ف ش ق.

والحروف المائیه هی: ب و ی ن ص ت ض.

والحروف الترابیه هی: ج ز ک س ق ث ظ.

والحروف الهوائیه هی: د ت ل ع د خ ع.

أما عند المغاربه فهی کمایلی:

الحروف الناریه: أ ه ط م ف س د.

الحروف المائیه: ب و ن س ت ض.

الحروف الترابیه: ج ز ک ص ق ث غ.

الحروف الهوائیه: و ح ل ع ر خ ش.

۳-۱. حروف، ظهورات الهی

یکی از جنبه‌هایی که در علم الحروف مطرح می‌شود درک معانی حروف است، در دوران‌های مختلف تصوف، عرفا و متصوفه معنای سرپوشیده و رمزی را که ناظر به معنای حروف گوناگون بود، کشف کرده‌اند و وجود حروف مقطعه اوایل سور قرآنی، خود منبعی الهام بخش برای سخن پردازی در باب معانی حروف بوده است. متصوفه اذعان می‌کردند که هیچ حرفی نیست که به زبان خاصی تسبیح خداوند نگوید (نویا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص. ۱۶۵) بنابراین درک معنای هر حرفی برابر است با هم افقی گویش تسبیح وار آن حرف و درک اصول تکوینی‌ای که از محدودیت‌های فهم بشری فراتر بود اما ذهنیت آدمی نیز تا حدودی می‌توانست به آنها دست یابد، از این رو تصویر درستی از معانی حروف موجب فهم عمیقی از کلمات الله می‌شد.

در این زمینه عرفا از تمثیل الیاف که در بافت گلیم و زیرانداز از آنها استفاده می‌شود برای «ظهورات کیفیات (خصوصیات الهی) که هستی را شکل داده‌اند و هستی از آنها بافته شده (یعنی حروف و معانی



آنها) استفاده کرده اند و این سخن معروف است که همه آنچه در کتب گذشته بیان شده در قرآن است، همه آنچه در قرآن است در «الفاتحه» مجموع است، همه الفاتحه در «بسم الله الرحمن الرحيم» است و آنچه در بسم الله الرحمن الرحيم است در (باء) هست و آنچه در (باء) مجموع است در نقطه تحت (الباء) قرار دارد و این نیست مگر درک عمیق معانی حروف.

این سنت «قلم به قلم و سینه به سینه» نقل شده و به گوش عام خاص خوشایند است. آنچنان که تلاششان را برای راز گشایی از اسرار پنهان آن در درک معانی حروف به کار برده اند. به نظر می رسد رسیدن به موقعیتی که عارفان در درک معانی حروف می طلبیدند مثل پرتاب سنگی است بدون پرتابگر، آنگاه این مقام برای انسان به زبان خواهد آمد و خواهد گفت: «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»

(Lings, A Sufi Saint of The Twentieth Century: p. 148)

۲. ابن عربی و آغاز علم الحروف جدید

این میراث ارزشمند و پرجاذبه ی رمزی به دست محیی الدین ابن عربی به تحولی معنایی و عمیق دچار شد استحضانات عقلی و ذوقی ذهن خلاق وی در بهره گیری از فهم متفاوتی از علم الحروف و الاعداد در روش های تأویلی پیچیده، توجه به معارف قرآنی در حروف مقطعه قرآنی و بهره مندی از برهان کشف، همراه با ابداعات شگفت آور وی مسیر تکامل و تکوین و تطور معانی علم الحروف را نزد وی کاملاً هویدا می سازد. وی حروف را امتی از امت ها می داند که هم مورد مخاطبه قرار می گیرند و هم مورد تکلیف واقع می شوند. او معتقد است حروف را رسولانی از جنس خودشان است و دارای نام هایی از حیث خودشان هستند که آن نام ها را جز صاحبان کشف از اهل طریقت کسی نمی داند. ابن عربی عالم حروف را از جهت زبان، فصیح ترین و از حیث بیان، واضح ترین عوالم می داند و عوالم ملک، ملکوت و جبروت را در علم الحروف جاری می داند. وی معتقد است این عالم، پیامبری از جنس خود دارد و شریعتی بر این عالم حاکم است که حروف بدان عمل می کنند. در حقیقت عالم علم الحروف که نزد وی از لطافت و کثافت برخوردارند مورد خطاب و امر الاهی نیز واقع می شوند اما خلاف عالم تشریح جاری، مورد نهی قرار نمی گیرند (ابن عربی، فتوحات مکیه [دارصادر]، ص. ۲۶۱).

۲-۱. درک شهودی علم الحروف نزد ابن عربی

در باب درک شهودی در نظرگاه ابن عربی نسبت به حروف و ارتباط نهایی با کشف و القا ابن عربی از علم الحروف به نحوی سخن می گوید که به آدمی می آموزد تا هر حرف را رمز یا علامتی با ارزش نمادین کشفی و القایی خاص ببیند و از این دریچه به درک شهودی بی واسطه آنها بدون نیاز به بحث

عقلی و ذهنی متعارف دست یازد. ابن عربی با آنچه از فهم حروف در انتقال از حال به مقام پیش می‌کشد، کیفیت فراگیری این نوع طبقه‌بندی‌ها را موهوبی و بر استغراق و جذبه مترتب می‌داند و در مقام القای قلبی گویی در بستر حروف، به سویی می‌رود که این علم به وسیله فکر و عمل و واسطه‌ی کسب و نظر از همان صورت‌هایی بیرون می‌آید که به انبیاء فرود آمده است؛ یعنی از آسمان قدس و محیط تنزیه که گویی ابن عربی در چنین مقالی چونان یکی از اربابان علم حروف قرآنی و رمزخوانان حروف شده که سرّ واژه‌های انواع مفاهیمی که به پیامبر ﷺ وحی شده است را درمی‌یابد و بطون آن را به عالم ظهور می‌کشاند. (کرین، اسلام ایرانی، ج. ۳، ص. ۶۳۴ و ۴۵۰) به هر روی سخنان ابن عربی در باب حروف به تعبیر سهروردی نمایانگر روح نهان هستی است یعنی درک شهودی این مراتب از حروف درک جواهر عقلی و نفوس فلکی است و وقتی سالک امکان صعود به این جوهرهای عقلی و اتصال به نفوس کامله را از خلال درک حقیقت حروف می‌یابد مادام که بر این حال باقی باشد مشاهده‌ی حق واحد برایش سهل می‌نماید و این همان سخن سهروردی است که به حق می‌گفت: «باشد که پروردگارت را در کمینگاه ببینی» و چنین راهی همانطور که ابن عربی هم تأکید می‌کند در صعود به جواهر عقلی و مشاهده‌ی واجب لذاته به عین الیقین هرگز از طریق علم نظری که علم الیقین است حاصل نمی‌شود بلکه این معرفت جز با تجرد تام دست نمی‌دهد. (همان، ج. ۲، ص. ۵۸۳) ابن عربی در این میانه بر اساس همین «شهود» طراز شناخت‌شناسی حروف را تحلیل و تأویل می‌کند. او در ابتدای باب (۵۵۹) که باب جامع ابواب فتوحات مکیه است و در مورد معرفت و شناخت اسرار و حقایق این کتاب گرانسنگ است سرّ ظرف را از جمله اسرار دانسته و معتقد است، در حقیقت سرّ ظرف نهاده شده در حرف می‌باشد و درباره‌ی آن می‌گوید: ظرف «وعاء» و آوند است و حرف «وطا» و فرش است که در صورت با هم اختلاف دارند. (ابن عربی، فتوحات مکیه [مولی]، ۱۶: ۴). وی معتقد است در علم الحروف امور هولناکی بر او تجلی می‌کند و وی هم پس از این تجربه به عالم ماسوی باز می‌گردد و کم کم آرامش خود را می‌یابد و باز به کتابت برمی‌گردد و از تجلی هول‌آور به تجلی جدید رهنمون می‌شود و رغبت به سراغ او می‌آید. (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج. ۱، ص. ۲۹۳) در اینجا باید اضافه کرد که مثل هر تجربه‌ی عارفانه‌ی دیگری، تجربه علم الحروف هم همینطور است و تقیید آن در «کُراسه» یعنی مکتوب، شأن اصلی تجلی را حفظ کرده است. مبنای شیخ در رسیدن به «علم الحروف» کشف است و کار شیخ از تجربه به تقیید می‌تراود و از صورت‌های جسام بزرگ هول‌آور به سوی تقیید بحث‌ها می‌آید.

اینجا می‌توان به مباحث کشف و شهود و زمینه‌های قبض و بسط عرفانی نیز عطف توجه کرد، در واقع برای وی مکاشفه مثل علم خدا که علم تابع معلوم است، عمل کرده و مکاشفه، معطی متعلقش



برای وی مبادی عالیّه گشته است. این نکته نیز بازگو گردد که ابن عربی اذعان و تأکید دارد که در باب علم الحروف در روع او حقایق دمیده می شود و هر که در مسیر علم الحروف است باید بر همین مسیر حرکت کند (ابن عربی، همان، ج. ۱۳، ص. ۶۷) یعنی شیخ اکبر مسیر درک و کامل کردن علم الحروفی و معانی حروف را باز می گذارد که دیگران هم بر همین مدار، گام های بهتری بردارند و کشف و فتح و مکاشفه را در این امر مهم، بسیار حیاتی تلقی می کند که تعبیر او از این کشف و فتح «نبوات» است. (همان)

۲-۲ ادراک بصری-شهودی بسائط حروف

بسائط حروف نزد ابن عربی در حقیقت اسم حروف است که مراد لفظ (مسمی) است یعنی بسائط، لفظی است که بر مسمی دلالت دارد. مسمی در اینجا خود حرف است و بسائط اسم آن، البته بسائط اشکال حروف به لحاظ شهودی برای ابن عربی نحوه دیگری دارند و نقص و تمام و زیادت بر آن حاکم است (نمونه شکل ۱) ابن عربی به هندسه پنهانی حروف بسیار عطف توجه دارد. این نکته قابل توجه می نماید که نقطه (نون) حکایت از (الف) معنوی می کند که ازلیت خداست، پس قدیم بودن انسان نیز از این باب ظهور حرفی می یابد زیرا اگر (نون) را از حالتی عمودی بنگریم حرف (الف) حاصل می شود و حتی اگر در (نون) علوی قطری را ترسیم نماییم باز هم به (الف) می رسم چونان نیزه ای که از مرکز عطف و از وسط به بیرون کشیده شده (Chodkiewicz and Gril, ibid: p. 202) حروف (زاء و لام) نیز در کتابت از تغییر حالت (نون) می توانند حاصل شوند و این مذاقه ای اولیه شکلی شاید خود راهی باشد به آنچه ابن عربی آنها را مکاشفات معنوی خارج از بیان، ناظر به علم الحروف می داند. (Chodkiewicz and Gril, ibid: p. 148) چونان اینکه از دید ابن عربی حروف به صورتی گرافولوژیک و شهودی جلوه می کند فی المثل:

راء، زاء <===== نصف نون

واو <===== نصف قاف

کاف <===== چهار پنجم طاء/ چهار ششم ظاء

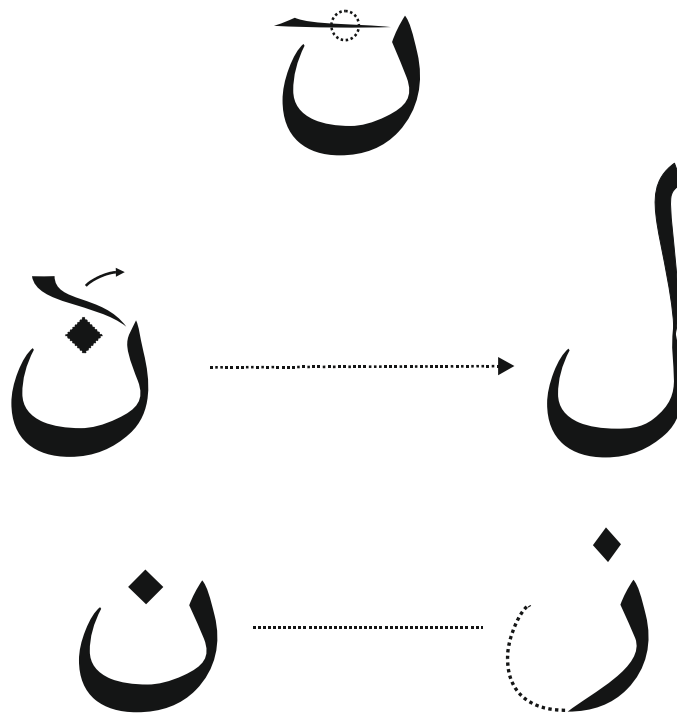
دال <===== دو پنجم طاء

یاء <===== دو ذال بر هم آمده

لام <===== (الف) و یک (نون)

نون <===== یک (الف) زیادت در آن دیده می شود.

(ابن عربی، فتوحات مکیه، ج. ۱، ص. ۳۵۰)



شکل اشکال تکمیلی بسائط حروف

مشخص است که ابن عربی میان اسم و مسمی در بسایط و میان اسم و مسمی در اشکال حروف تفاوت قایل است. وی بسایط اشکال حروف را با نقطه‌ها می‌سنجد و معتقد است هر چه نقطه‌ها بیشتر باشند بسایط شکل حروف بیشتر است. ابن عربی نقطه جوهر را عبارت از هر ذاتی می‌داند که به نفس خودش قائم است. خواه قدیم باشد یا حادث و عرض را عبارت از هر ذاتی می‌داند که قائم به نفس خودش نمی‌باشد. وی معتقد است جدول هیولانی حقیقتی است که خداوند از ماده‌ی آن موجودات - علوی و سفلی را پدید آورده است. وی معتقد است اصلی که جامع تمام موجودات می‌باشد و در ذهن معقول و در خارج غیر موجود است موجب تعقل حقایق موجودات شده و علم به امورات و اشخاص موقوف بر علم بدان می‌باشد (ابن عربی، انشاء الدوائر، ص. ۲۴) در حقیقت ابن عربی از پرداختن به این مباحث و ارتباط آنها با علم الحروف به این نکته عطف عنان می‌دهد که کلمات، حکایت واقعیت‌های عینی خارجی را دارند. در این مقال او از مکاشفاتی سخن می‌گوید که اجازه‌ی آشکار کردنشان را در کتب خود ندارد اما برای عرفاء و مسلمانان واقعی که به درجات کامل تسلیم واصل شده‌اند، آشکار ساختن آنها را البته نه به کتابت جایز می‌شمارد چرا که آشکاری این حقایق آنچنان است که عقول را از زیبایی

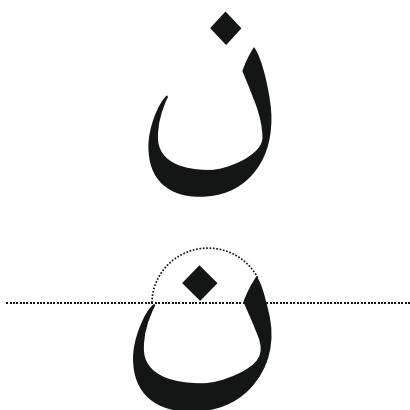


جمال خویش سرگشته و حیران می‌سازند^۱. (همان، ص. ۲۴۱)

۲-۲-۱. ادراک بصری شهودی حرف نون

ابن عربی در مباحث علم الحروفی خود علاوه بر نگاه خاصش به بسایط حروف، هندسه پنهانی‌ای از کشف عجایب و شگفتی‌های ناظر به حروف را پیش می‌کشد که در نگاه وی به حرف (نون) این تفتن معنوی شکوفا می‌شود و نگاهی کاملاً بصری و گرافولوژیکی نیز به خود می‌گیرد البته ابن عربی، درک حاقّ این منظر را مشروط به ریاضت و ثبوت در شرایط حیات معنوی و برزخی و گذر از پُل مرگ در همین حیات مادی می‌داند و شاید ادراک بحث ابن عربی در این مقال، از آن کسانی باشد که موت اختیاری را در مقام تحقق «موتوا قبل أن تموتوا» تجربه کرده‌اند.^۲ (ابن عربی، فتوحات، ج. ۱، ص. ۲۳۹)

ابن عربی معتقد است نون روحانی معقول، تمام دایره است که نون نوشتاری سفلی نصف آن را تنها می‌تواند نشان دهد. (نمونه شکل ۲) (Chodkiewicz and Gril, ibid, 2: p. 149)



شکل ۲: (نون) ظاهر و (نون) باطن

وی معتقد است که در همین (نون) دیدنی نیز که بخشی از شطرِ نون است حقایقی وجود دارد که قابل ادراک نیست چرا که (الف، زاء و لام) حضرت الاهیة در «نون» انسانی خودش را بازتابی می‌کند و

۱. و يرجع الحق يتصف هنا بالأسرار، التي منعنا عن كشفها في الكتب ولكن يظهرها العارف بين أهلها، في علمه و مشربه، أو مسلم في أكمل درجات التسليم وهي (أي كشف هذه الأسرار) حرام على غير هذين الصنفين فتحقق ما ذكرناه، و تبينه، بيد لك من العجائب التي يبهر العقول حسن جمالها.

۲. ثم إنه، في نفس النون الرقمية، التي هي شطر الفلك، من العجائب ما لا يقدر على سماعها إلا من شد عليه منزّر التسليم، و تحقق بروح الموت الذي لا يتصور، ممن قام به، اعتراض و لا تطلع.

این (نون) خود به وجهی ازلیت انسانی را نیز نشان می‌دهد جز آنکه ازل در خداوند ظاهر و آشکار است و در انسان، ازلیت خفی و پنهان است و انسان به این امر ناآگاه می‌باشد و اگر انسان به تقسیم چهارگانه وجود یعنی ذهنی، عینی، لفظی و کتابتی در علم الحروف عطف توجه می‌کرد به تقطن درمی‌یافت که این ازلیت پنهان در او به گونه‌ای از وجوه وجودش اشاره می‌کند، به همان وجهی که انسان بر صورت خداوند در عین ثابت الاهی آفریده شده است و به همین واسطه او ازلی است و انسان به عنایت علم ازلی که بدو تعلق گرفته نیز وجود خارجی خویش را یافته مثل جاگیری «عَرْض» که به سبب قیام و برپائیش به جوهر، به تبع جایگزین و متحیز شده است. (ابن عربی، فتوحات، ج. ۱، ص. ۲۴۰-۲۳۹)

این نکته را نیز می‌توان در این مقال نیز مطرح کرد که ابن عربی در جایگاهی که از فرشتگان مُهیم سخن به میان می‌آورد و ناظر به آیات «و له من فی السموات و الارض و من عنده لا یستکبرون عن عبادته و لا یستحرون یسبحون اللیل و النهار لا یفترون» (انبیاء: ۱۹، ۲۰)، آنان را در شهود جمال حق تعالی سرگشته و حیران می‌داند و آنان را جزو کربیبان در نظر می‌آورد، حاجب و پرده‌داری را از میان کربیبان برمی‌گیرد که خداوند علم مفصل را در عین اجمال به او اعطا می‌نماید وی این حاجب را که جایگاه «عالین» را نیز داراست (نون) می‌نامد و معتقد است که (نون) فرشته‌ای است که رئیس دیوان الاهی است و همواره در حضرت علمی ذات الاهی معتکف است و حق متعال از آن روی که «علیم» است از وی محتجب و پوشیده نمی‌باشد. در پی این تعبیر وی به «قلم» می‌پردازد که فرشته‌ای پایین‌تر از (نون) است که وظیفه‌اش کتابت و نویسندگی است و به وساطت (نون) علم اجمالی به وی آموخته می‌شود. ابن عربی (نون) را از باب مقام اعمّ و فراگیر دارای یک تجلی می‌داند^۱ و «قلم» را به اعتبار بهره‌گیری از اسم «القادر» دارای دو تجلی بلاواسطه می‌شمارد چرا که از برای «قلم» که خود فرشته‌ای است، «لوح» نیز که خود فرشته‌ای دیگری است خلق شده تا آنچه را تا روز رستاخیز جاری می‌فرماید، برنویسد. (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج. ۴، ص. ۳۵۴) در حقیقت می‌توان اینجا (نون) را در مقام تجلی اولی ذاتی و حضرت لاهوت دانست که «قلم» در آن، قلم اعلا و عقل کلی است که صور مجموع حقایق ممکنات به واسطه‌ی آن ترسیم می‌شود و این همان علم معنایی است که ابن عربی از آن به (نون) تعبیر می‌نماید، گویی ابن عربی در این فراز با خوشنویسان سنت اسلامی همراه است که آنان (نون) را دوات می‌دانستند که علم در آن مکنون است و «قلم» را در آن می‌زدند تا این علم پنهان را از آن برون کشند. ابن عربی ظهور این راز ازلی را در (صاد) و (ضاد) نیز می‌بیند و آنرا کاملتر می‌داند چرا که دایره در کتابت دو حرف (صاد و ضاد) نیز وجود دارند.

(ابن عربی، فتوحات، ج. ۱، ص. ۲۴۰) (شکل ۳) (Chodkiewicz and Gril, the meccan revelation, 2: p. 149)

۱. و لیس «النون» سوی تجل واحد فی مقام اشرف و انما الاشرف من له المقام الاعم.



شکل دایره‌ها در کتابت حروف (صاد) و (ضاد)

۳. خوانش بورکهارت از عرفان اسلامی

تیتوس بورکهارت (۱۹۰۸-۱۹۸۴) عارف هنرمند و هنر شناس سوئیسی آلمانی تبار شخصیتی چندبعدی و استثنایی دارد او در کتاب‌هایی که درباره سرزمین‌های مختلف و آدمیان گوناگون به رشته تحریر درآورده، معتقد است باید اجازه داد تا شاهدان هر عصر خود از یکدیگر سخن بگویند او تصوف را حاوی مقاصدی در درون خود می‌داند که معرفتی مستقیم به حقایق سرمدی را در اختیار سالک قرار می‌دهد (بورکهارت، درآمدی بر آیین تصوف، ص. ۱۰).

او معتقد بود صوفی به جای دمسازی خودش با نفس تجریش، نفس را با عنصری تطبیق می‌دهد که از حیث رمزی و تلویحی غیرشخصی است. وی قلب را نقطه تقاطع پرتو عمودی می‌داند که آن را روح و ساحت افقی قلب را نفس می‌نامد. برای او صوفیانی نظیر حسین بن منصور حلاج، جنید، سهروردی حلبی، احمد بن العریف، ابوالحسن شاذلی، عبدالسلام بن مشیش، جلال‌الدین مولوی و عمر بن فارض ارج و قربی خاص دارند. او در اینان حقیقت الهی را با عشق و اشتیاق می‌یافت و زبان آنان را زبان گویای عرفان واقعی می‌دانست (همان، ص. ۳۰، ۲۰). سلوک تصوف برای وی راهی به سوی خودشناسی بود و براساس «من عرف نفسه فقد عرف ربه» شناخت الهی را در این بستر از هر نوع زمینه‌ی شناختی روان‌شناسانه مدرن، بالاتر می‌دانست (همان، ص. ۳۸). او سلوک صوفیانه را «هنر مسک نفس» می‌دانست که دریچه‌ای برای سرریز شدن در نامتناهی را برای آدمی می‌گشاید. برای وی مفهوم «جهانی» طبیعت انسان در مورد یک انسان معمولی فقط به گونه‌ی واقعیت باقی مانده‌ای توقف می‌کند و این مفهوم تنها در مورد کسی تحقق پیدا می‌کند که تمام حقایق کلی باز تابیده در قالب دنیوی و جسمی خویش را مؤثراً متحقق سازد و آن وقت یک چنین انسانی با «انسان کامل» مطابقت می‌کند (همان، ص. ۸۷). البته برداشت وی از اصطلاح «انسان کامل» با دو مفهوم مطابقت می‌کرد. یکی تطبیق بر همه انسان‌هایی که وحدت یا هویت متعالیه را در خود محقق می‌سازند نظیر انبیاء، اولیاء و اقطاب و قدیسیین و از سویی اشاره بر ترکیب پایدار و واقعی همه حالات وجود دارد که کلیتی از همه حالات همبسته و خاص وجود را در «انموذج الفرید» بازتابی می‌کند (همان، ص. ۸۸).

۱-۳. عرفان بورکهارت، در سایه ابن عربی

تعالیم ابوالحسن شاذلی، به واسطه ی شاخه شاذلی های درقاویه که موسس آنها مولی العربی درقاوی (متوفی ۱۲۳۹ ق/ ۱۸۲۳ م) است که به دیدگاه متعادل شریعت و طریقت معتقد بودند، درصدد احیای خلوص اولیه مکتب شاذلیه بر می آمدند و بازگشت به آنچه مشخصه مشایخ متقدم بود را سرلوحه کار خویش قرار می دادند (همان، ص. ۱۱۲۱)، از طریق (شیخ مولای علی درقاوی) در بورکهارت ظهور و بروز پیدا می کند که موجب می گردد او نیز نظیر شاذلی های متقدم از مدافعان پرشور تعالیم ابن عربی شود. در این میان البته باید گفت چه شخصیت و چه زیستگاه های ابن عربی نظیر فاس و چه جهان بینی و جهان شناسی او جایگاهی منحصر به فرد برای بورکهارت دارد و به صورت بسیار شگفت انگیزی این شخصیت را برای وی پر مهابت و پررمزواراز جلوه می دهد.

برای او شیخ اکبر ابن عربی و ابوالحسن شاذلی دو تن از شخصیت هایی هستند که تأثیر ماندگاری در سراسر عالم معنوی اسلام برجای گذاشتند (بورکهارت، فاس شهر اسلام، ص. ۱۷۲) این نکته مغفول نماند که با در نظر گرفتن سفرهای متعدد ابوالحسن شاذلی به منطقه خاور نزدیک، این احتمال هست که او به راستی با ابن عربی ملاقات کرده باشد. از این مسئله هنگامی مطمئن تر می شویم که نوبت به مرید شیخ اکبر، صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۳ ق/ ۱۲۷۵ م)، می رسد. او برای ملاقات با شیخ شاذلی به قاهره آمد، در نتیجه ما می دانیم که این دو مکتب فکری تصوف که دارای دو تعبیر همانند از توحید الهی بودند، مطمئناً در دوران اولیه خود اجمالاً با یکدیگر ملاقات کرده اند (نصر، جلوه های معنویت در جهان اسلام، ۱۱۰۷). شاید بتوان دفاع مشایخ شاذلیه در برابر حملات حنبلی ها را بدان دلیل دانست که تعالیم مربوط به وحدت وجود ابن عربی با تعالیم ایشان در خصوص توحید یکسان است. الهامات شیخ اکبر در مواضع عرفانی شاذلی ها بازتابی سریع و عمیق دارد و از همین باب است شیخ ابوالعباس المرسی شاذلی به موضوعاتی نظیر اسم اعظم، اسماء الله و حروف می پردازد (همان، ص. ۱۰۷، ۱۰۸).

این نکته نیز شایان توجه است که (مولی العربی درقاوی)، مرشد شیخ احمد علوی الجزایری (متوفی ۱۹۳۴ م) است که خود را مجدد امت اسلام در دوره متأخر می دانست. این پیر الجزایری هم ولی بزرگ و هم حکیم و هم عالمی بود که در تعالیم خویش به وحدت متعالی ادیان اشاره می کرد و صمیمانه به پارسایان مسیحی که به دیدن او می آمدند احترام می گذاشت. شیخ احمد علوی به سهم خود مستقیماً بر زندگی معنوی و سنتی (فیریتیف شوان) تأثیر گذاشت که بورکهارت مسیر خود را مکمل کارهای وی می دانست. بورکهارت با ترجمه کتاب «فصوص الحکم» ابن عربی و نگارش حواشی ارزشمند بر آن و ترجمه «رسائل» (مولای العربی درقاوی) از عربی به فرانسه از نمایی کاملاً نزدیک با عرفان اسلامی مواجهه پیدا کرد. او معتقد است ابن عربی وحدت متعالیه را به گونه نفوذ متقابل الهیات و انسان



توصیف می‌کند. او معتقد است ابن عربی این دو جنبه را یکی می‌کند. آنچنان که نه یکی از دیگری سرچشمه می‌گیرد و نه یکی بر دیگری می‌افزاید. او معتقد است ابن عربی این نفوذ را با نیاز به غذا مقایسه می‌کند که رمزی از اتصاف به معرفت است. وی با نقل قول از ابن عربی این امر را تبیین می‌کند: «پس تو غذای حق باشی و حق غذای تو باشد. به افاضه وجود بر تو، به اختفای او در تو. چون اختفای غذا و متغذی»^۱ (بورکهارت، درآمدی بر آیین تصوف، ص. ۹۳).

بورکهارت در پیشگفتاری که بر فصوص الحکم نوشته، فصوص را با انکا به واقعیت‌های قرآنی، کتاب مطالعه انبیاء می‌داند. وی می‌گوید مرکز ثقل موضوع فصوص الحکم همراه با دیدگاه معنوی مؤلف احتجاجی را جوابگو است که نبی اکرم در رویایی او را مأمور تدوین فصوص الحکم می‌کند. او اندیشه ابن عربی از انبیاء را فراسوی نگرش الهیات اسلامی می‌داند و تعالیم او را حقایقی می‌شمارد که منعکس کننده اموری حسی هستند. انعکاسی که توأم با بینش‌های وجدآفرین است. وی معتقد است در حالی که سرچشمه این امور، شهودی ناظر به الهامات روانی و عرفانی است و با حدس و قیاس در برابر دانش عینی نمی‌توان به آن پاسخ داد، ولی به هیچ وجه غیر حقیقی نیستند (رالف آستین، چکیده فصوص الحکم، ص. ۲۴-۲۵). وی در این میان اذعان می‌کند که ابن عربی در فصوص و فتوحات مکیه به تجربه‌های اعجازانگیزی رسیده که با کیفیت شرابی سکرآور موضوعاتی را مطرح می‌کند که حتی مرشدان صوفی خاص نیز از تأثیرات آن بر سالکان مبتدی هراس دارند (همان، ص. ۲۷). در واقع بورکهارت در این فراز به شگفت‌انگیزی، خلاف‌آمد عادت بودن و هراسناکی تجربیات ادراکی و کشفی ابن عربی آنچنان اشاره می‌کند که گویی ابعاد ماورالطبیعه ادراکی او را به قدر استعداد خود فهم کرده. وی در همین فقرات به تجربه ابتیاع فتوحات مکیه در شهر فاس و مواجهه‌اش با دوست عارفش (محمد بن مخلوف) اشاره می‌کند و می‌گوید: «او درویشی آگاه بود که چهره نیمرخ عقابی و نگاهی جست و جوگر داشت. فوراً متوجه شد که حامل چه چیزی بودم. پرسید: با آن کتاب‌ها چه کار خواهی کرد؟ بیش از اندازه برای شما سنگین‌اند. آنچه تو نیاز داری مطالب پایه (حیات روحانی) است.

گفتم: در این صورت آن‌ها را نگه می‌دارن تا وقتی که به رشد معنوی کافی برسم.

گفت: چون دانا شوی، دیگر نیازی به کتاب نداری.

پرسیدم: پس اینها برای چه کسی نوشته شده است؟

۱. این برداشت از سخن ابن عربی در فتوحات است که می‌گفت: «جعت فلم تطعمنی» گرسنه شدم و تو به من غذا نخوراندی.

پاسخ داد: برای مردانی که می‌توانند از میان دیوارها ببینند، اما نه فقط چنین کاری نمی‌کنند، حتی آرزویش را هم به دل راه نمی‌دهند» (همان، ص. ۲۸).

برای بورکهارت معنای تعبیر عارفانه «الصوفی لم یخلق» ذوب شدن در حقیقت الهی و یافتن خویش بر طبق اعیان ثابت است (بورکهارت، درآمدی بر آیین تصوف، ص. ۲۵) قاعده عرفانی الصوفی لم یُخلَق (الصوفی غیر مخلوق) صوفی خلق نشده است زیرا موجودی جز خداوند نیست که بگوییم صوفی در برابر خدا خلق شده است پس نتیجه می‌گیریم صوفی خلق نشده است و صوفی نیست و کمال عارف آن است که بداند او تعین و اضافتی بیش نیست و ما چیزی بیش از تعین و اصناف نیستیم. فنای در اعیان ثابت فقر در همه جوانب زندگی است و الفقیر لا یحتاج الی الله تعالی و آنکه در مقام فقر قرار می‌گیرد گویی به خداوند نیازمند نیست ولی این معنای نیاز به معنای مصطلح کلمه نیست بلکه او در نوعی حقیقت قرار گرفته که دستمایه‌های بسیار بالادستی و متفاوت ایجاد کرده و این دستاوردها باعث شده که او خود را (لم یخلق) بداند والا پر واضح است که همه خلق شده‌اند. سالک طریق الی الله به جایی می‌رسد که مقامات عالی‌ه را به بالاترین وجه خود تجربه کرده و به «الفقر فخری» می‌رسد و به این وجه ادراک پیدا می‌کند که الصوفی لم یخلق به معنای قرار گرفتن در سطح بالایی از مراتب یقین و مراتب حقیق مابعدالطبیعی زیسته تجربه شده است. او خود بی‌نهایت است که این بی‌نهایت گاه با «هو» نامیده می‌شود و گاه با معنای دیگری بدین معنا که ساختار وجودی این بی‌نهایت همواره در بی‌نهایتی خویش مقیم است و اقامت دارد. اینکه می‌گوییم صوفی به خدا احتیاج ندارد علت آن است که او در مسیری قرار می‌گیرد که غایتش پیامبر است. ما موجوداتی فناپذیر و شکننده هستیم و هرگاه از این فناپذیری و دستاوردهای بشری خاکی محدود فاصله بگیریم «من عرف نفسه فقد عرف ربه» معنا پیدا می‌کند.

بورکهارت از ابوالحسن شاذلی نقل قولی می‌کند که «صوفی وجود هستی خود را به شکل ذرات غبار می‌بیند که تنها در پرتو آفتاب دیده می‌شود نه حقیقی و نه غیر حقیقی». او از ابومدین مغربی که به (جنید غرب) معروف است و استاد عبدالسلام ابن مشیش ملقب به (قطب غرب) است و از قضا از اساتید ابن عربی نیز بوده این جمله را نقل می‌کند «که خداشناسان گویی فناشدگانند. جز وجود متعال آن خدای تعالی، خدای صاحب جلال، چه توانند در نظر آرند؟» وی نقل می‌کند که یک بار از مولای علی درقاوی حالت عارفی را پرسیدم که «چگونه خواهد بود اگر این درجه از مراقبه را درک کرده باشد؟» او پاسخ داد: «حجاب وحدانیت الهی برداشته می‌شود اما بنده همان بنده است و هیچ

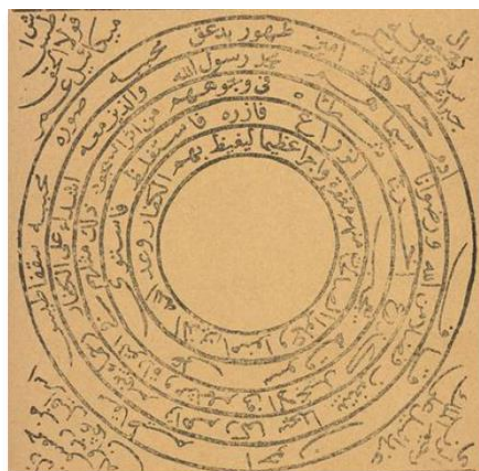
توهمی روی نمی‌دهد.» (بورکهارت، فاس شهر اسلام، ص. ۱۶۸)



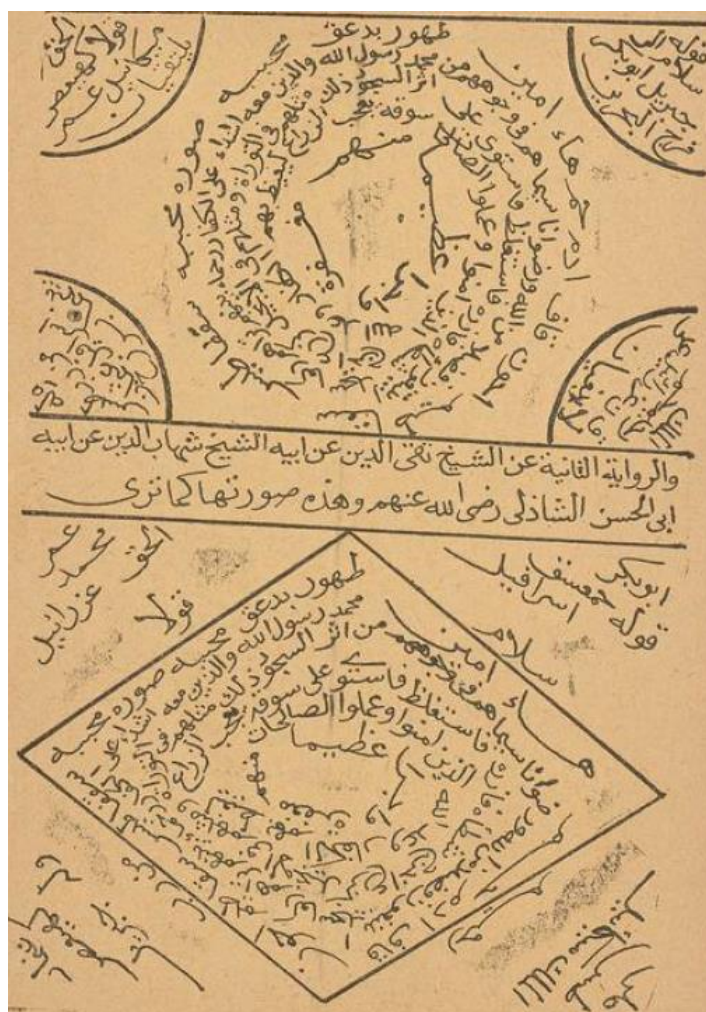
۲-۳. گرافولوژی شهودی در بستری مسیحی-اسلامی

۱-۲-۳. پیشینه شاذلیه

چارچوب حروف و جملات در هنر مسیحی و اسلامی و ریتم های آهنگین متون مقدس، نوعی زبان شناسی معنوی را پیش روی ما قرار می دهد که در ارتباط تنگاتنگی با الهیات است. الهیاتی که برای بورکهارت مسیحی-اسلامی است و دلیل ارادت او به (مولای علی درقاوی) نیز از همین جا نشأت می گیرد. او در خطوط برجسته پیشانی و بینی و در طرح ظریف گونه ها و شقیقه های مرادش به یاد شریفترین چهره ها در تابلوی «تدفین کنت ارگامی» اثر «الگرکو» می افتد و از متنی که (مولای علی درقاوی) در شرح ظهور مجدد عیسی در آخرالزمان می خواند، ابه ادراکی دست می یابد که بی تردید (مولای علی) آن متن را از آن روی برگزیده بود تا به وی نشان دهد که مسیح نزد او چه جایگاهی دارد. او در جایی از بیان همین تجربه می گوید: «مولای علی طوری در باره ظهور مسیح صحبت می کرد که تو گویی امری است قریب الوقوع، و در یک جای کلام به خود اشاره کرده و گفت: اگر آقایمان عیسی پیش از مرگم ظهور کند، بی درنگ برمی خیزم و در رکاب او خواهم بود.» (بورکهارت، فاس شهر اسلام، ص. ۱۴۳). پس با درنگی در روش نگاه او به هنر مسیحی می توان تحلیلی از ادراک او پیرامون حروف به دست داد که در وجوهی خودآگاه و در وجوهی ناخودآگاه از ابی عربی بهره گرفته باشد. خصوصاً آنکه شاذلیه در مراقبه های خویش به (دوایری) معتقد بودند که به شکل تصاویر هندسی بود. دایره هایی در داخل مربع ها یا برعکس مشتمل بر حروف یا اسماء الهی یا نام ملانک مقرب بود به عنوان ابزار بصری برای مراقبه به کار می رفت. سیره نویس شاذلی ابن عیاد در کتاب «مفاخر العلیه فی مآثر الشاذلیه» خویش نمونه هایی از این دوایر را نشان می دهد که از آن به «سیف الشاذلیه» تعبیر میکنند. (ابن عیاد، مفاخر العلیه فی مآثر الشاذلیه «نسخه خطی»، ص. ۱۹۱-۱۹۲)



شکل دوایر ناظر به حروف و اذکار شاذلیه



شکل اوراد و حروف خاص ناظر به علوم غریبه

بخش قابل توجهی از این مطالب نیز در کتاب کیهان شناختی عبدالرحمن بسطامی (متوفی ۸۵۸ ق/ ۱۴۵۴ م) به نام «شمس الآفاق فی علم الحروف و الاوقاف» دیده شده است که به کیمیا و تنجیم و بسط کیهان شناختی دوایری اختصاص دارد که نمادهای حروف عربی در آن با کارکردی مثبت برجسته است (نصر، جلوه‌های معنویت در اسلام، ص. ۹۶). وی عارفی حنفی مذهب بود که به روزگار عثمانیان در تفسیر و فقه دستی داشت اما در علوم غریبه همچون جفر و جامعه و شناختن اسرار حروف استاد بود. وی در انطاکیه به دنیا آمد. اما پس از گذراندن درسهای رایج آن روزگار به شام و قاهره و سرزمین‌های غربی عالم اسلام سفر کرد تا به فرا گرفتن علوم غریبه بپردازد. در مورد توانایی‌های او در مورد خاصیت‌های حروف و شناخت اسرار اسماء الاهی روایت و حکایت‌های شگفت‌انگیزی نقل کردند. وی در کتاب فوق‌الذکر به رموز و راز حروف و نامهای سری خداوند در عباراتی غالباً مبهم و پیچیده اشاره می‌کند. (بجنوردی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج. ۱۴۱، ص. ۱۱۲) بسطامی در این کتاب به نوشتار حروف در نگاهی



گرافولوژیک می‌پردازد و فی المثل در حرف «ی» و نوشتار آن (حسنی کشفی) را مطرح میکند که به دید همگان نمی‌آید اما در منظر هنرمندی معنوی خویش را خوش نشان می‌دهد. (بسطامی، شمس‌الآفاق فی علم الحروف و الاوفاق «نسخه خطی»، ص. ۵) وی معتقد است حروف خزانه ی باری تعالی است که در خزانه علم است و در آن علم، امر است و در آن امر اسرار است و در اسرار مراد الاهی نهفته و در مراد قدر الاهی نهفته است. او در همین بخش از انقلاب صورت حرف به سوی صورت دیگری سخن می‌گوید و آن را جهت درک امور مهمه بسیار موثر می‌داند (همان، ص. ۸)

اگرچه بورکهارت مستقیماً به این کتب اشاره‌ای نداشته اما دیدگاهی که وی در باب هنر مقدس دارد و برداشت کشفی ای که از حروف در بستری مسیحی ارائه می‌کند و از آن به سوی خطاطی اسلامی نیز عطف عنان صورت می‌دهد، میتواند تأثیرات چنان اندیشه‌هایی را به صورت فرعی و اصلی نشان دهد.

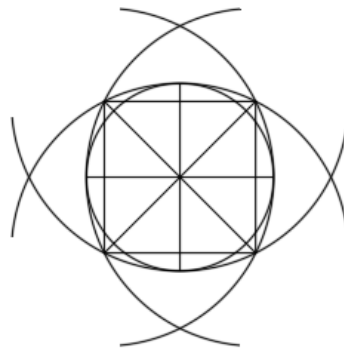
۲-۲-۳. هنر مقدس و جایگاه حروف (تعاملی هندسی)

بورکهارت جزو کسانی است که به بازیابی و اصول بنیادین هنر در معنای قدسی خود بسیار توجه دارد. او هنر را بستری می‌داند که حقایق جاودان در آن بستر ایجاد شده و همواره نو می‌شود. وی اشاره می‌کند که هنر نشانگر یک «آن بی زمان» و نوعی «هستی فارغ از بود و نمود» است. بصیرت وی در باب سمبولیزم و اقبالش به تصوف موجب می‌گردد که هنر مقدس را بازتاب دهنده نگرش معنوی ای بداند که برای وی در بستری مسیحی - اسلامی رخ داده است. او معتقد است صورت به واسطه (ماهیت کیفی اش) جایگاهی در نظام محسوس دارد شبیه جایگاهی که حقیقت در نظام معقول دارد. وی واژه ی یونانی *eidos* را دقیقاً به همین معنا می‌داند و معتقد است همانطور که صورت ذهنی نظیر یک معتقد یا یک تعلیم می‌تواند انعکاس اقلع کننده، اگر چه محدود در باب حقیقت الاهی داشته باشد، به همینسان یک صورت محسوس می‌تواند حقیقت یا واقعیتی را دنبال کند که به ویرای صور محسوس و نیز ساحت اندیشه برود. برای او هنر مقدس بر پایه ی علم الصور یا بر پایه ی سمبولیزم نهفته در ذات صور مبتنی است. او سمبول را نشانه ای قراردادی نمی‌داند بلکه سمبول برای او به یاری قانون وجودشناسی معینی، (مُثل اعلی) را آشکار می‌سازد. او زیبایی اشیاء را چیزی جز شفافیت حجابهای وجودی آنها نمی‌داند و معتقد است اگر یک خوشنویس به نوشتن حروف می‌پردازد می‌بایست از «سنت» آنچنان بهره گیرد که به واسطه آن، الگوهای مقدس و قواعد کاری برای ضمانت اعتبار معنوی صور به کار آید. او معتقد است یکی از شرایط بنیادین سعادت آن است که بدانیم هر عملی که انجام می‌دهیم معنای ازلی دارد و البته اینگونه می‌پرسد: «کیست در این روزگار هنوز بتواند تمدنی را تصور

کند که تمامی مظاهر حیاتی را به هیأت بهشت در خود پرورانده باشد؟» از دیدگاه وی خداوند در فهم مسیحی عالی ترین کلمه از معنای «هنرمند» را نشان می‌دهد. چرا که بر اساس سفر پیدایش (۱:۲۷) خداوند انسان را به هیأت خویش خلق کرد. (بورکهارت، مبانی هنر مسیحی، ص. ۱۷-۱۵)

۱-۲-۳. جهت یابی معنوی

از منظر او شاکله اصلی معبد از طریق قبله یابی به دست می‌آید. او قبله را در سطحی مستوی یا مستدیر به شاخص ارتفاع آفتاب، تصور می‌کند و معتقد است که در این مسیر جهت یابی، با مربع و دایره ای مواجهیم که تصویری از شکل ماهی را به ما نشان می‌دهد. او از این تصویرپردازی ذهنی و البته معنوی به تربیع، یعنی دور یا گردش خورشید که (دایره شاخص) یا (ساعت آفتابی) را جلوه گر می‌سازد می‌پردازد. (بورکهارت، هنر مقدس، ص. ۲۶)



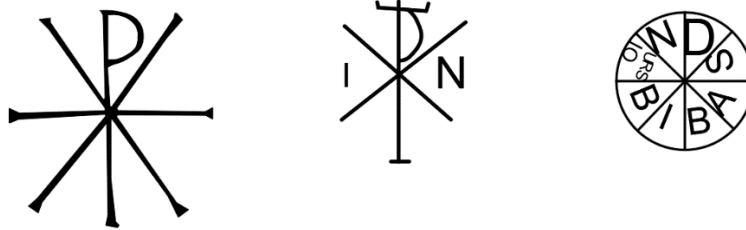
شکل دایره جهت‌یابی و خط اصلی

گو اینکه پیش تر از او رنه گنون از این طرح ماهی به حرف (نون) نیز رسیده بود همان حرف نونی که برای ابن عربی نیز آنچنان که گفته شد بسیار پر اهمیت بود. او حرف (نون) را با نیم دایره ای در پایین و نقطه ای در مرکز چونان کشتی روانی بر آب‌ها می‌بیند که نقطه ی درون حرف نمایانگر نطفه ای است که کشتی حمل می‌کند او این نطفه را «نطفه ی جاودانگی» و «هسته ی نابود نشدنی» می‌نامد برای گنون، ماهی و نون هر دو نشان تبدیل و تبدل معنوی اند. گنون با توجه دادن به الفبای سنسکریت و حرف متناظر نه (na) نیم دایره ی بالای حرف نون را با نیم دایره ی پایین باهم می‌بیند و از ماهی به خورشید در نجوم و طلا در کیمیا می‌رسد و معتقد است اتحاد دوباره ی این دو شکل نمایان گر تکمیل دور است که (ابتدا و انتها) را به هم پیوند می‌دهد گنون. سمبول‌های بنیادین، ص. ۲۱۹ همانکه بعداً آنچنانکه در پی مقاله خواهد آمد برای بورکهارت به صورت فرعی دو حرف (آلفا و اُمگا) را بسیار اهمیت و کشفی جلوه گر می‌سازد. البته همینجا زوایای دید بورکهارت نوعی (تعامل هندسی مقدس) را فاش می‌سازد.



۲-۲-۳. حروف یونانی و صلیب

زواید حروف در نوشتار و تقاطع نوشتار با بخش های افقی و عمودی حروف در دید کشفی بورکهارت قابل رصد است. اگر نظم نوشتاری حروف بر خط بر سه مختصات (الف، نقطه، دایره) است که توسط خطاط انتخاب می شود و منجر به پراکنش فضایی آویزه های حروف شده و دسته های موازی را در چشم بیننده تصویر می کند با امتداد بصری این دید به حروف آنگاه می توان به عینه آن تعامل هندسی را که بورکهارت در مکتب شاذلیه و در تأثیر مستقیم و غیرمستقیم از ابن عربی فراگرفته، مشاهده نمود. بورکهارت نقطه تلاقی میان سنت مسیحی ناب با جوهر خدانشناسی و کیهان شناخت پیش از مسیحیت را در علامات مسیحایی گورخانه ای دخمه ای^۱ و خاصه در علامات رمزی طغراماندی^۲ که عبارت از چرخ یا شش یا هشت پره است، به وضوح مشاهده می کند. او از این علامات و نقوش رمزی که کاربردشان در روزگاران بس کهنی متداول بوده، به حروف یونانی X^۳ و P^۴ به تنهایی یا ترکیب شده با صلیب، عطف توجه نموده و معتقد است اگر این علامت درون دایره ای نقش شده باشد شکل چرخ کیهانی در آن واضح است، ولی گاه آن علامت فقط به صورت صلیبی که در دایره ای محاط شده در آمده استندیده می شود. او در همین برداشت هندسی کشفی، به نقش رمزی با صلیب ترکیب شده می پردازد و به واسطه ی دسته ی منحنی P که همچون ستاره شامخ، زینت بخش تارک محور عمودی گشته، شباهتی معنی دار با صلیب دسته دار مصری^۵ را می یابد.



او دایره محیط بر علامت رمزی را چیزی جز مدار گردش خورشید که دو محور آسمان آن را تقسیم کرده اند نمی داند. چرخ دارای شش پره برای او همانند صلیب سه بعدی است که بر سطح مستوی

1. Catacombes
2. monogramme
3. Chi
4. Rho
5. ankh

بازنمایی شده باشد و چرخ دارای هشت پره که از ترکیب علامت رمزی وصلیب فراهم آمده شاکله ی چهار جهت اصلی و چهار جهت میانی آسمان را نشان می دهد. او معتقد است بشر دوران عتیق فضای مادی را در کلیتش، همواره صورت عینی و بیرونی «فضای معنوی» تلقی می کرده است زیرا همگونی و تجانس منطقی این دو فضا را هم، زاده ی ذهن شناسا و هم مولود واقعیت مادی می داند. (همان، ص. ۶۴-۶۳) او در نگاهش به دو حرف X و P در عین اینکه از منظر یونانی به این دو حرف می نگرد، اما مشخصاً به صورت مفهوم نگارانه ای این حروف را در هندسه ای قدسی باز می پروراند آنچنانکه خلاقیت هنری خویش را در لفافه ای مقدس بر پایه ی وصلیب تبیین می نماید.

در واقع بورکهارت به درک موثری از اهمیت و کاربرد سمبولیزم حروف رسیده که این درک اگرچه شاید به نحو مستقیم به آن اذعان نکند، حاکی از وجود نوعی قوه ی شهودی در وی است و پر واضح است که در این درک شهودی او جهان محسوس را پایین ترین مرتبه تلقی می کند ولی تلاش می نماید حرف به عنوان پلی باشد تا به اتکاء آن، متصل شدن او به معانی عمیق تر به جهان معقول ممکن گردد. بورکهارت وقتی به حرف رمزی مسیحی برگرفته از گوردخمه ها اشاره می کند در هندسه ای کشفی می گوید هنگامی که این علامت در یک دایره محاط شده باشد آشکارا شکل چرخ کیهانی را به خود می گیرد. او چرخ هشت پره را مشابه گلاباد (قطب نما) می داند که نمودار چهار جهت اصلی و چهار جهت بینابینی افلاک است و در این تحلیل تأکید می کند که این نوع نگاه فقط در فضای معنوی برای بیننده حاصل خواهد آمد (بورکهارت، مبانی هنر مسیحی، ص. ۶۰) و پر واضح است که این بیننده نمی تواند بدون سلوک به چنین دیدی مشرف شود.

۳-۲-۳. راهبان ایرلندی و کتابت حروف

بورکهارت به راهبان ایرلندی که آنان را استادان بی همتای خوشنویسی می داند در باب مسأله (تبدیل حروف ایستای رومیان) که برای حجاری روی سنگ متناسب بود بدین نحو می نگرد که آنان (تمایزات صریح صور حروف) را از میان نبرده اند بلکه آن را به ضرب آهنگی سیال صورت بندی جدیدی داده اند. او معتقد است خط ایرلندی تأثیر بسیاری بر هنر کتابت اروپای قاره ای نهاده که رصد آن تا متون اومانستی دوره رنسانس امکانپذیر است. بورکهارت حروف آغازین متون مقدس را که با تذهیبی خاص صورت می پذیرفت در همان نگاه هندسی مقدسی که به حروف دارد، دست مایه ای قرار می دهد تا صور هندسی حروف را نه فقط به لحاظ تکنیکی بلکه به لحاظ معنوی نیز دیده شود. او معتقد است این استادان خوشنویس به نحوی کاملاً خودانگیخته در یک حرف مفرد، نه فقط تزیین را می دیدند بلکه نشانه های هندسی برای آنان نوعی معنای آیینی داشت و گرنه نمی توانستند از آنها برای تکریم کلام خدا



استفاده کنند. (همان، ص. ۲۴)

نگاه بورکهارت به صور تزیینی متقدم مسیحی همان نگاهی است که در حروف نیز تابع آن است. او این صور تزیینی را در متن فرهنگی کهن و ناظر به امری ازلی می‌داند و حتی معتقد است در پردازش‌های این صور، «از حجاب برون آمدن» و «در حجاب قرار گرفتن» معنای دقیق عرفانی خود را نشان می‌دهد. او در باب کاتبان ایرلندی معتقد است آنان بن‌مایه‌های هندسی را آنچنان در (صور حروف) تلفیق می‌کردند که حروف آغازین انجیل یا حتی مکتوبات مقدس، رازآمیز و عظیم تلقی شود. وی این فرآیند تزیینی معنوی را همچون مَه‌ری بر این صفحات تلقی می‌کرد که نشانه آن بود که این اناجیل را می‌بایست فقط رازآموختگان باز کنند. وی کلمات آغازین متشکل از این حروف را که در آن نگاه مکاشفه‌ای به حرف، مدنظر بود، (کلمات حیات) می‌دانست. (همان، ص. ۳۵)

۴-۲-۳. حروف مقدس آلفا و امگا

سمبولیزم حروفی که بورکهارت به لحاظ عرفانی به آن معتقد است و در تلاش بر تمرکز معانی پوشیده حروف بدان می‌پردازد آنچنان است که به دو حرف بسیار مهم (آلفا و امگا) در حرف نگاره‌ی مسیح نیز می‌رسد. او این دو حرف را سمبول آغاز و انجام می‌داند و از ترکیب صلیب، حروف نگاره و دایره، به مسیح به عنوان سنتز معنوی عالم رهنمون می‌شود. مسیح از نظر او مرکز بی‌زمان هستی است و خورشیدی فاتح و شکست‌ناپذیر است که صلیبش بر کیهان فرمان می‌راند. بدین سبب وی به (آلفا و امگا) به عنوان علامت پیروزی نیز می‌پردازد. (همان، ص. ۶۰) بدایت و نهایت برای وی در نگاه به این دو حرف خلاصه می‌شود. دو حرفی که در ال‌های مسیحی بسیار پربسامد است. این همان تأکید است که براساس آنچه پیش‌تر گفته شد گنون نیز مطرح کرده بود که از نظر کردن به دو حرف (آلفا و امگا) ابتدا و انتهای هستی را می‌توان فهمید. (گنون، معانی رمز صلیب، ص. ۶۵)

۵-۲-۳. حروف یونانی، حروف عربی

بورکهارت تلاش می‌کند (آلفا و امگا) را در شمایل‌نگاری درگاه شکوهمند کلیسای رومی نیز رصد نموده و آن را پیدا نماید چرا که این دو حرف را رمز تجسد مسیح نیز می‌داند. (بورکهارت، هنر مقدس، ص. ۱۰۶) همین دید کشفی است که برای وی این قابلیت را ایجاد می‌کند که کتابت قرآن را همانند شمایل‌نگاری مسیحی بداند و اگر از صورت مسیح به (آلفا و امگا) می‌رسد از حروف عربی در کتابت متون مقدس نیز به شمایل مسیح، باز متصل شود. او خوشنویسی عربی را به همان میزان واجد امکانات تزیینی و معنوی می‌داند که به کتابت خوشنویسان ایرلندی در باب حروف یونانی به آن معتقد بود.

غناي کتابت عربي با عطف عنان به نگاشتن حروف براي وي، نشان وقار و حشمت مذهبي است. از منظر او که با نگاهی کشفی به این کتابت می‌نگرد کتابت عمودی هر حرف، (پایداری و ماندگاری) را در هستی نشان می‌دهد و کتابت حروف به صورت افقی برای وی بیانگر (صبرورت در هستی) است. در نگاه کشفی او حروف، در جریانی موج در اعتلا و اعتدال وقتی به کتابت در می‌آیند، خویشتر را متجلی می‌سازند. او کتابت عربي را حرکت از میدان عمل به سوی قلب و درون می‌داند و تأکید می‌کند که به لحاظ بصری کتابت عبری آدمی را به یاد سکون می‌اندازد در حالی که کتابت عربي آدمی را به یاد حرکت. (همان، ص. ۱۵۲) او می‌داند که در الاهیات مسیحی هنر فیگورال، شاهد تجسد خدا در فرم انسانی است بنابراین خطاطی انتزاعی و هندسه‌ی تمثیلی خداوند برای او در نگاهی که به حروف دارد در سایه‌ی بهره‌گیری از عرفان اسلامی رنگ دیگری پیدا می‌کند. او معتقد است هنرمند مسیحی از آن جهت که به تصویر عیسی و تجسد او باور دارد خود را در نگاه خداوند محبوب می‌پندارد و هنرمند مسلمان این محبوبیت را در خطاطی حروف بازیابی می‌کند. شاید او به عناصر فرمی خطاطی حروف نظیر کشیدگی و رابطه‌های انحادار حروف، خطوط مارپیچی بین برخی حروف خاص، فرم شکسته حروف که در تزینات گلدار استفاده می‌شود و جاگیری مجلل و با ظرافت حروف به نحو مستقیم آگاهی نداشته باشد (خطیبی، شاهکارهای خطاطی اسلامی، ص. ۵۱) اما از آنجایی که وی با نگاه کشفی قاعده‌مندی نظیر نگاه ابن عربی به حروف می‌نگرد، بدون دانستن امور ظاهری خوشنویسی در اسلام در معنای تخصصی، همان برداشت کشفی را از حروف می‌کند.

سخن پایانی

اگر مواجهه‌ی بورکهارت با ابن عربی از خلال ترجمه فصوص و آشنایی با فتوحات مکيه رخ داده و توانسته مهابت کشفی اندیشه‌ی ابن عربی را تا حد توان و استعداد خود درک کند و به «سیدی ابراهیم محبوب» معروف شود و به فاس شهری که ابن عربی در آن بارها به دیدار خاتم ولایت مطلقه محمدیه رسیده و عاشقانه آن شهر را دوست می‌داشته، مهر ورزد نشان از سلوک عارفانه‌ی او دارد که در آن سلوک بستر زیست مسیحی او در کنار فضلی که او در شناخت هنر مسیحیت از خویش نشان داده، از او هنرشناس کشف‌اندیشی را می‌سازد که به قول رنه گنون رازآموزی به معنای اتم برای وی حاصل شده است. (گنون، سمبول‌های بنیادین، ص. ۷۹) فرآیند دستیابی به این رازآموزی را در نگاه هنری بورکهارت خصوصاً به حروف و اشکال مقدس می‌توان به عینه ملاحظه نمود. ساحت غیب حروف و گرافولوژی آن در مسیری که غایت آن را ابن عربی فتح کرده اگرچه برای بورکهارت چونان رایحه‌ی دلدیز و عقل نواز متجلی می‌شود اما وی به عنوان صوفی طریقت ساذلیه تلاش می‌نماید با مجاهدت علمی و عملی به



راهی در رسد که طریقت او فرود آمدن باشد نه فراز رفتن. طریقت او تنزل ظاهر باشد و تعالی باطن و طریقت او ظاهر جلالی و باطنی جمالی را جلوه گر سازد همانطور که این تعابیر را از «رسایل» (مولای عربی درقاوی) نقل می کند. (بورکهارت، فاس شهر اسلام، ص. ۱۸۱، ۱۸۳) این منظر برای وی در پس زمینه ی هنری، کشف و شهودی بسیار ظریف را به ارمغان آورده که رمزهای ملموس را در موانست با هنر مسیحی فهم می کند. درواقع نگاهی که بورکهارت به هنر دارد آنچنان وسیع و مکاشفه ای است که آن را می توان نه فقط در جهت یابی قبله و قاعده معبد بلکه در نگاه وی به حروف نیز به عینه دید. پر واضح است که سازماندهی چند جزئی (به معنای ترکیب چند جزء یک حرف در شکل حرف) آنطور که برای ابن عربی به دیده ی کشف رخداده، برای بورکهارت با آن گستره و عمق رخ نداده اما وی مصمم به آشکار ساختن حقیقت پنهان حروف بر اساس فرم مشهود آنها از پس حجاب نمودهاست. اگر ابن عربی در حرف (ن) حضرت الاهیة و فرشتگان مهیم را به دیده ی کشف می بیند، بورکهارت مسیح و تجسد او را در (آلفا و أمگا) شهود می کند. انقلاب و تبدل صورت برای بورکهارت در کتابتهای راهبان ایرلندی و از ظاهر تزئینات حروف به باطن آنها رفتن معنی می یابد که ضمانت اعتبار معنوی صور برای وی از همین ادراکات حاصل می شود. متافیزیکی نمادها در این نوع شهودات برای بورکهارت به واسطه شکل حرف تحقق می یابد و تعمق در این حروف متبلور، که معنا در آن حل شده است همان بصیرتی است که ابن عربی بر آن انگشت تأکید می نهد و همین بصیرت در دوایر حرفی شاذلیه موجب تاثیر ذکر درگوبنده ی آن ذکر می شود. درست است که بورکهارت نظیر گنون در تطبیق و شرح اصول مابعد الطبیعی علم الحروف به عنوان کتابی سراسر کشفی به سمبول های آشنای «کتاب جهان» چلیپائیان گل سرخ و «کتاب زندگی» مکاشفه یوحنا نمی پردازد (گنون، سبول های بنیادین، ص. ۷۷) اما تناظر نمادین میان (امر نامرئی) و (امر استعلایی) در محسوس و معقول برای وی در نگاه خاصش به اشکال و حروف مقدس همانطور که بیان شد قابل تبیین است. (بورکهارت، نجوم کهن در آموزه های ابن عربی، ص. ۱۰). همانطور که برای ابن عربی حرکت عمودی و افقی خطاط در نوشتار حروف تعیین کننده ی نوع خاصی از معنای کشفی ناظر به حرف است برای بورکهارت نیز الگوی در هم تنیده ی حروف و نوع کتابت راهبان ایرلندی و حتی خطاطان اسلامی همین وجه را مد نظر دارد چرا که بخشی از عظمت هنر خوشنویسی برای وی در صور متعادل کتابت حروف و اشکال و ضرباهنگ همواره در فراز خود، نهفته است. شراب سکرآور ابن عربی و تجربه های اعجازانگیز معنوی وی در کتابت حروف و نقوش برای بورکهارت در بسیاری از لحظات مذاقه اش در حروف و نقوش معنوی رخ می دهد فی المثل وقتی به انجیل متعلق به



قرن هشتم به زبان لاتین معروف به (کتاب کلز) می‌نگرد آنرا سرشار از لطافت و ظرافت در گره‌ها و حلقه‌ها و رنگ‌ها و کتابت حروف می‌بیند که بی‌اختیار از اوج ابتهاج همه‌ی آنها را کار فرشته‌ها میداند نه انسان (بورکهارت، مبانی هنر مسیحی، ص. ۲۴). فی‌الجمله اندیشه‌ی عرفانی بورکهارت از دریچه‌ی تاثیر عمیق مکتب شاذلیه در افق محوری اتکاء به ابن عربی، به‌وی‌توفیقی عظیم بخشیده که در مراقبه و تعمق بر هنر و حروف مقدس به بصیرتی آن جهانی نائل آمده تا معرفت باطنی طریق شاهوار برای وی همواره راه رسیدن به ذات الاهی باشد.



منابع

- ابن عربی. (۱۳۸۱). فتوحات مکیه. مترجم: محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- ابن عربی. (۱۳۹۱). انشاء الدوائر. مترجم: محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- ابن عربی. (۱۹۷۱). الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المکیه. بیروت: دار صادر.
- ابن عربی. (۱۹۹۷). الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المکیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عیاد، احمد ابن محمد. (۲۰۰۴). مفاخر العلیه فی مآثر الشاذلیه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آستین، رالف. (۱۳۹۰). چکیده فصوص الحکم. مترجم: حسین مریدی. تهران: طه.
- اسلوار، فاتح. (۱۳۹۴). حروفیه از ابتدا تا کنون با استناد به منابع دست اول. ترجمه داوود وفایی. تهران: انتشارات مولی.
- بسطامی، (۱۹۲۰) شمس الآفاق فی علم الحروف و الاوقاف. قاهره
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۸۸). فاس شهر اسلام. مترجم: مهرداد وحدتی دانشمند. تهران: حکمت.
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۹۰). مبانی هنر مسیحی. مترجم: امیر نصیری. تهران: انتشارات حکمت
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۹۳). نجوم کهن در آموزه های ابن عربی. مترجم: لیلا کبری تچی و مهندی حبیب زاده. تهران: انتشارات مولی
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۹۷). درآمدی بر آیین تصوف. مترجم: یعقوب آژند. تهران: انتشارات مولی.
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۹۹). هنر مقدس. مترجم: جلال ستاری. تهران: انتشارات سروش
- حمدان، عبدالحمید صالح. (۱۹۹۰). علم الحروف و اقطابه. قاهره: مکتبه المبدولی.
- خطیبی، عبدالکبیر. (۱۳۹۳). شاهکارهای خطاطی اسلامی. تهران: فرهنگسرای میردشتی.
- گنون، رنه. (۱۳۷۴). معانی رمز صلیب. مترجم: بابک علیخانی. تهران: صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران (سروش).
- گنون، رنه. (۱۳۹۹). سمبول های بنیادین. مترجم: دل آرا قهرمان. تهران: حکمت.
- لوری، پیر. (۲۰۰۶). علم الحروف فی الاسلام، المترجمة دالیا الطوخی. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- موسوی بجنوردی، محمدکاظم. (۱۳۹۲). حرف. دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۲۰. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۱). جلوه های معنویت در جهان اسلام. مترجم: فاطمه شاه حسینی. تهران: ادیان و مذاهب.
- نفری، محمد بن عبدالجبار. (۱۳۹۳). در محضر حضرت دوست. مترجم: کتاب المواقف و المخاطبات. ترجمه محمود رضا افتخارزاده. تهران: فراین.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. مترجم: اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هانزی کربن. (۱۳۹۴). اسلام ایرانی. مترجم: انشالله رحمتی. تهران: سوفیا.



- Ibn al-Arabi., Chodkiewicz, M., Gril, D., & Streight, D. (2004). *The Meccan Revelations*. Vol. 2. New York: Pir Press.
- Lings, M. (1981). *A Sufi Saint of The Twentieth Century: Sheikh Ahmad Al-Alawi: His Spiritual Heritage and Legacy*. Lahore: Suhail Academy Lahore.

Analysis of the Influence of Shiite Sufism and Wisdom of Ibn Arabi in the Mathnavi "Bahr al-Asrar"

Khademolfoghara, Mina

Ph.D. Candidate, Department of Persian literature, Faculty of Persian Language and Foreign Languages, University of Najaf Abad, Iran. (mina.khadem53@gmail.com)

ABSTRACT

The subject of the Shiite mysticism and wisdom is the spiritual growth and connecting to the desired perfection within human capacity. In this regard, Muhyiddin Ibn Arabi's decisive and interpretive thoughts about Khatam Wilayat, who is the Imam from the perspective of Shiite mysticism, regardless of views of many thinkers about his being a sunni, are very effective. In this way, after Ibn Arabi, many mystics and scholars appeared and produced works notable, whose works are related to the thoughts of sheikh Akbar.

One of these works is the interpretation of the poem Bahr al-Asrar by Mohammad Taqi Muzaffar Kirmani (Muzaffar Alishah), who organized Surah Hamd based on the idea of the unity of existence and explains the dimension of the perfect human being.

During this research, it will be clarified that from his point of view, Shiite mysticism and wisdom is in what position according to Ibn Arabi's theories.

Keywords: Ibn Arabi, Shiite mysticism and wisdom, Mathnavi, Bahr al-Asrar.

Received: 2025/11/29 - Received in revised form: 2025/12/22 - Accepted: 2026/02/03 - Published online: 2026/05/15

□ Khademolfoghara, Mina. (2026). Analysis of the Influence of Shiite Sufism and Wisdom of ibn Arabi in the Mathnavi "Bahr al-Asrar", *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 253-284.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556251.1855>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Introduction

The subject of the Shiite mysticism and wisdom is the spiritual growth and connecting to the desired perfection within human capacity. In this regard, Muhyiddin Ibn Arabi's decisive and interpretive thoughts about Khatam Wilayat, who is the Imam from the perspective of Shiite mysticism, regardless of views of many thinkers about his being a sunni, are very effective. In this way, after Ibn Arabi, many mystics and scholars appeared and produced works notable, whose works are related to the thoughts of sheikh Akbar.

One of these works is the interpretation of the poem Bahr al-Asrar by Mohammad Taqi Muzaffar Kirmani (Muzaffar Alishah), who organized Surah Hamd based on the idea of the unity of existence and explains the dimension of the perfect human being.

During this research, it will be clarified that from his point of view, Shiite mysticism and wisdom is in what position according to Ibn Arabi's theories .

Conclusion

After examining the Shiite thoughts of Muzaffar Ali Shah in the Mathnavi of Bahr al-Asrar, we come to the conclusion that Shiite thinkers have different views on Shiite mysticism and wisdom with regard to Ibn Arabi's thought; but the common feature of most of them is the identification of the face of the Imam and the concept of wilayah in the inner face of Ali (AS) as the highest symbol of wilayah. This prominent approach is evident among Shiite orientalist and Shiite scholars and mystics. Although most thinkers consider Ibn Arabi to be a Sunni mystic, and of course, from a historical perspective, he cannot be considered a Shiite scholar; however, the number of thinkers who have examined his Shiite views is also significant. Muzaffar Ali Shah Kermani is one of the scholars and mystics who, based on his idea of unity of existence, has interpreted and interpreted the blessed Surah Al-Hamd in the form of a Mathnavi. In this single-surah Shiite interpretation, attention to the principle of wilayah in the divine aspect of Ali (AS) and his successors is very evident. It seems that the interpretation of Surah Hamad from the perspective of the idea of unity of existence and the levels of existence in a systematic way, using Sheikh Akbar's terms, verses and hadiths, is one of the rare mystical interpretations of a single Surah. This interpretation, which is indebted to the school of Ibn Arabi, expresses a special vision of Shiism that explains the inner nature of the Imam as the most important figure of Shiism. Regardless of the belief of most thinkers about Ibn Arabi being a Sunni, it expresses the spirit of his guardianship thought, which makes great Shiite thinkers pay tribute to the greatness of his thought and his followers.

References

A) Books:

The Holy Quran

Ibn Abi al-Jumhar al-Ahsa'i, Muhammad ibn Zayn al-Din (1329), "Majli Mirat al-Munji fi al-Kalam wa al-Hikmatin wa al-Tasuf", lithographed by Ahmad Shirazi, Research Institute for Iranian Philosophy and the Institute for Islamic Studies, University of Berlin, Germany, Tehran

Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (Muhi al-Din) (b.e.), "Al-Futuh al-Mukiya", 4 volumes, Dar Sader, Beirut



- Ibn Arabi, Muhi al-Din (1385), "Fusus al-Hikmat", Explanation and Analysis of Muhammad Ali Movahid and Samad Movahid", Karnameh, Tehran, first volume
- Ibn Arabi, Muhi al-Din (1389), "Fusus al-Hikmat", Corrected and Translated by Muhammad Khajovi, Molly, Tehran
- Izutsu, Toshihiko (1383), "Creation, Existence and Time", Translated by Mahdi Sarrashteh Dari, Mehrandish, Tehran, first volume
- Izutsu, Toshihiko (1401), "Sufism and Taoism", Rozaneh Publications, Tehran, Vol. 8
- Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din (1986), "Qaysari's Introduction to the Elements of Wisdom", Publication Center of the Islamic Propaganda Office of the Qom Seminary.
- Amoli, Seyyed Heydar (1982), "Jami' al-Asrar and the Source of Lights", edited by Henry Corbin, translated by Seyyed Yusuf Ebrahimiyan Amoli, Rasansh, Tehran
- Ibn Babawiyyah Qomi, Ahmad bin Ali bin Hussein (Sheikh Saduq) (1998 AH), "Al-Tawhid", Qom Seminary Teachers' Association
- Pazuki, Shahram (1980), "Sufism in Iran after the Sixth Century", Encyclopedia of the Islamic World, Vol. 7, Islamic Encyclopedia Foundation, Tehran
- Jahangiri, Mohsen (1996), "Muhyiddin bin Arabi, a Prominent Figure of Islamic Mysticism", Tehran University Publishing and Printing Institute
- Hassan Zadeh Amoli, Hassan (1999), "Mamdal-e-Hammam in the Explanation of Fusūs al-Hikam", Ministry of Culture and Islamic Guidance, Tehran, first edition
- Khwarizmi, Taj al-Din Hussein ibn Hassan (1994), "Sharh al-Fusūs al-Hikam", Mawli, Tehran, 5th edition
- Shaygan, Dariush (2010), "Binesh as-Satiri", Asatir, Tehran, 2nd edition
- Tabatabai, Seyyed Mohammad-Hosseini (1969), "Shia in Islam", with an introduction by Dr. Seyyed Hussein Nasr, Ziba Printing House
- Tabatabai, Mohammad-Hosseini (2004), "Tarīq ir-Gurān, traduz-i-sharī'ah va-sharī'ah Risalah al-Wilāyah", translated by Sādiq Hossein-Zadeh, Religious Press, Qom
- Tabatabai, Mohammad-Hosseini (2004), "Usul philosophia wa rasul al-Rahūs al-Realism", introduction and footnote by Morteza Motahari, vol. 5, Sadra, Qom
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad (2014), "Ihya' Ulum al-Din", Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut
- Carbon, Henry (1992), "History of Islamic Philosophy", translated by Asadollah Mobasshari, Amir Kabir, Tehran, vol. 4
- Carbon, Henry (1995), "Collection of Articles", compiled and edited by Mohammad Amin Shahjoui, under the supervision of Shahram Pazuki, Haghghat, Tehran, vol. 1
- Kulaini, Mohammad ibn Yaqoob ibn Ishaq (1407), "Al-Kafi", researcher Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhundi, Daral Kitab al-Islamiyya, Tehran, 4th edition
- Modras Tabrizi, Mohammad Ali (1995), "Rayhanat al-Adab", vols. 5 and 6, Khayyam, Tehran, vol. 4
- Muzaffar Kermani, Mohammad Taqi (1401), "Bahar al-Asrar", corrected and compared by Mina Khadem al-Faqra, Raman Sokhan, Tehran, vol. 1
- B) Articles
- Bastani Parizi, Mohammad Ibrahim (1999), "The Wind of Sorrows Who Fallen, Fallen", Erfan Iran, Bahar, Issue 3, 15-32
- Pazuki, Shahram (2008), "Theoretical Life and Practical Life in the Middle Ages, Interpretation of the Story of Mary and Marta in Two Narrations", Quarterly Journal of Philosophical-Theological Studies, No. 37
- Khadem alfoghara, Mina and Others (2018), "Analysis of the History of Safavid Sufism and Shiism in the Mathnavi of Bahr al-Asrar", Historical Studies, Spring, No. 37



- Razavi, Seyyed Mohammad (2006), "A Study on the Phenomenon of Exaggeration and the Trend of Exaggeration in Shiism", *Quran and Hadith Studies*, Safineh, Winter, No. 13
- Nasr, Seyyed Hossein (2006), "Shiism and Sufism, Wisdom and Spiritual Art" (Collection of Articles) Written and Translated by Gholamreza Awani, Gros, Tehran
- Nasr, Seyyed Hossein (2014), "The Heart of a Believer is the Throne of God the Most Gracious" Translated by Seyyed Nader Mohammadzadeh, Collection of Articles on Iranian Mysticism, Haghghat Publications, Tehran, First Chapter
- Vakili, Hadi and Shokrabi, Hossein (2015), "The Thought of Shiite Scholars and Ibn Arabi", *Contemporary Wisdom Magazine*, Summer, Year 6, No. 2
- Homaiei, Jalal al-Din (1966), "The Exquisite Gem Gone", Lecture by Mr. Homaiei, *Journal of the Faculty of*

تحلیل تأثیر عرفان و حکمت شیعی ابن عربی در مثنوی "بحرالاسرار"

مینا خادم الفقرا

دکتری زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگر عرفان، فلسفه و اسطوره، تهران، ایران. (mina.khadem53@gmail.com)

چکیده

موضوع عرفان و حکمت شیعی، نفس ناطقه و وصال به کمال مطلوب در حد توان بشر است. در این باره اندیشه های قاطع و تأویل گرایانه محی الدین ابن عربی درباره خاتم ولایت که از منظر تفکر عرفانی شیعی همان امام است، صرف نظر از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان درباره سنی بودن او، بسیار مؤثر است. در این راه، پس از ابن عربی، عارفان و عالمان زیادی ظهور کردند و آثار معتنا بهی پدید آوردند که بررسی آثار آنها به گونه ای با اندیشه های شیخ اکبر و مکتب وحدت وجود، مرتبط است.

یکی از این آثار، تفسیر منظوم بحرالاسرار از محمد تقی مظفر کرمانی، (مظفر علیشاه)، است که سوره حمد را بر اساس اندیشه وحدت وجود به نظم کشیده است و بعد ولایی انسان کامل را تبیین می کند. در طی این پژوهش، روشن خواهد شد که از دیدگاه او، عرفان و حکمت شیعی با توجه به نظرات ابن عربی در چه جایگاهی قرار دارد.

کلیدواژه ها: ابن عربی، عرفان و حکمت شیعی، مثنوی، بحرالاسرار.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵

□ خادم الفقرا، مینا (۱۴۰۴) تحلیل تأثیر عرفان و حکمت شیعی ابن عربی در مثنوی "بحرالاسرار"، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۲۸۵ - ۳۱۰.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556251.1855>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

مقدمه

چهره ابن عربی به عنوان یک متفکر مؤثر در حکمت شیعی قابل توجه و تأمل است و یکی از شواهد آن، اظهار علاقه او به اولیاء شیعه است. از منظر پدیدارشناسی^۱، تشیع، تأویل و تفسیری از حکمت نبوی است که به وسیله آن جریان وحی مستمر می‌شود و این استمرار به واسطه ائمه اهل بیت علیهم‌السلام و پس از آن‌ها اولیاء شیعه صورت می‌گیرد. در این تأویل از حکمت، علم و عمل توأمان به کار گرفته می‌شوند و البته علم از این منظر، در معنای قدیم آن یعنی معرفت به کار می‌رود. معرفتی که در نهایت منجر به شناخت امام و ولی در قلب فرد جویای این شناخت می‌شود. این علم از دیدگاه علم فقه یا کلام متداول قابل درک نیست و از دیدگاه معتقدان به این نظریه ارمغان عمل به این علم باعث رهایش و وارستگی انسان است.^۲ غزالی در احیاء علوم الدین به این نکته که حقیقت علم فراموش شده است، اشاره می‌کند.^۳ ابن عربی که از دیدگاه بسیاری از متفکران، سنی مذهب است در تعالی حکمت معنوی شیعی تأثیر بسزایی داشته است تا جایی که پاره ای از مستشرقین عقیده دارند که: «لازم است روزی در ایران درباره آن چه می‌توان از آن به تشیع پنهانی ابن عربی نام برد، تحقیقی به عمل آید.» (کربن، ۱۳۸۴، ص. ۶۴)

طرح مسأله

مفاهیم عرفانی و حکمی شیعی ابن عربی، تا چه میزان در مضامین مثنوی بحرالاسرار، تأثیرگذار بوده است؟ آموزه های ابن عربی درباره حقیقت و رابطه انسان با خدا از منظر تشیع معنوی، چگونه در لایه های معنایی این مثنوی بازتاب یافته است؟ رد پای حکمت شیعی ابن عربی تا چه اندازه در عناصر این اثر قابل مشاهده است؟ با توجه به اینکه تا کنون این مثنوی از منظر تشیع معنوی مورد بررسی قرار نگرفته است، سعی این پژوهش بر آن است که با تحلیل تطبیقی و بررسی محتوایی، میزان تأثیر عرفان و حکمت شیعی ابن عربی را در این مثنوی شناسایی کرده و جایگاه فلسفی، حکمی و عرفانی آن را در ارتباط با تشیع معنوی، روشن سازد.

۱. دیدگاه عالمان و عارفان شیعه درباره آراء شیعی ابن عربی

علاوه بر مستشرقانی نظیر هانری کربن، بعضی از علما و عرفای اسلامی، قائل به تشیع ابن عربی بوده اند؛ از جمله ابن ابی جمهور احساسی که در بحث «ختم الولایه المهدی علیه‌السلام من کلام محی الدین

1. Phenomenology.

۲. رک: مقاله «حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی...» شهرام پازوکی، ۵-۲۰.

۳. رک: «احیاء علوم الدین»، ابوحامد محمد غزالی، ص ۲.



الاعرابی» مطالبی را از فتوحات نقل می‌کند.^۱ متفکر بزرگ مکتب اصفهان، یعنی ملاصدرای شیرازی نیز با تلفیق آرای حکمی ابن سینا، فلسفه اشراقی سهروردی، حکمت الهی ابن عربی و احادیث ائمه اطهار، تأثیر شایان توجهی در گسترش اندیشه های شیعی ابن عربی داشته است و حتی می‌توان ادعا کرد که یکی از مهمترین شارحان فلسفه ابن عربی بوده است.

از دیگر علمای بزرگ که اعتقاد به تشیع ابن عربی دارد، شیخ بهاء الدین عاملی (۱۰۳۰ ق) است. عباراتی از «صنعانی» بیانگر این است که شیخ بهایی قایل به تشیع ابن عربی بوده است. از علمای بزرگ دیگری که به تشیع ابن عربی توجه نشان داده اند، «قاضی سعید قمی» و «آیت الله شاه آبادی» هستند.^۲ یکی از علمایی که در دو اثر خود «بحرالاسرار» و «مجمع البحار»، تحت تأثیر اندیشه های شیعی ابن عربی بوده است، عالم، طبیب و عارف اوایل عصر قاجار، محمد تقی مظفر کرمانی، ملقب به مظفر علیشاه است که مقاله حاضر به بحث درباره تأثیر اندیشه های شیعی ابن عربی در تفسیر منظوم او موسوم به «بحرالاسرار» می‌پردازد.

میرزا محمد تقی مظفر کرمانی (۱۸۰۰ م / ۱۲۱۵ هـ.ق)، جد چهارم سعید نفیسی از عالمان و عارفان قرن دوازدهم هجری است.^۳ که در زمان خود به طبابت شهره بود و این شهرت پس از او به بازماندگان ایشان از جمله ناظم الاطباء رسیده است. او علاوه بر طب، در علوم فقهی، کلامی و فلسفی نیز استاد بود؛ اما پس از آشنایی با درویش امی، مشتاق علیشاه، وارد سلک عرفانی شد.^۴ و در اثر مجالست و مصاحبت با او، لقب «مظفر علیشاه» گرفت و شیفته مراد خود، مشتاق، شد و مولاناوار پیرامون وجود مشتاق که او را شمس خود می‌دانست، می‌چرخید تا جایی که محققین کرمانی او را «مولوی ثانی» و «مولوی کرمانی» نامیدند.^۵ مظفر علیشاه پس از آشنایی با مشتاق، آثاری به نظم و نثر پدید آورد که مهم ترین آنها «بحرالاسرار» و «مجمع البحار» است که در تأویل سوره مبارکه حمد، تحریر شده اند.

۱-۱. بحرالاسرار

انسان برای شناخت راه هایی که او را در راه باطن (آخرت) – همان راهی که پس از زندگی ظاهری برای

۱. رک: «مجله مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین»، ابن ابی جمهور احسائی، صص: ۳۰۹-۳۱۰.

۲. رک: مقاله «اندیشه ورزان شیعی و ابن عربی»، هادی وکیلی و حسین شکرایی، ص ۱۰۶.

۳. رک: مقاله «گوهر نفیسی رفت» جلال الدین همایی، صص ۲۷۳-۲۷۴.

۴. رک: مقاله «با دردکشان هرکه درافتاد، ورافتاد»، محمد ابراهیم باستانی پاریزی، ص: ۱۵-۳۲.

۵. رک: «ریحانة الادب»، محمدعلی مدرس تهریزی، ص ۳۲۶.

او پیش می‌آید - رهنمون شود، چاره‌ای جز توسل به علوم مختلف ندارد و از آن جایی که علوم ظاهری بنا به گفته غزالی، در مسیر خود دچار تحریف شده‌اند،^۱ بسیاری از اندیشمندان به واقعیت‌های متافیزیکی و فراتاریخی و تأویلی در مواجهه با احادیث حکمی و عرفانی و نیز شناخت باطن روی آورده‌اند. این علوم متافیزیکی و تأویلی نیز به گونه‌ای عقلی هستند؛ اما عقلی که تعریف آن با عقل عادی متفاوت است و به گفته علامه طباطبایی، انسان را به دیدار «حدود الامکان» می‌برد.^۲ یکی از آثاری که در این زمینه و به منظور درک معرفتی سوره مبارکه حمد، به وجود آمده است، تفسیر «بحرالاسرار» است. «بحرالاسرار»، تفسیری عرفانی در قالب مثنوی است و در بحر رمل مسدس محذوف در حدود ۵۰۰۰ بیت برای تأویل سوره حمد به نظم کشیده شده است. ناظم این تفسیر، مظفر علیشاه، در این اثر، سوره حمد را به بیست بحر تقسیم کرده و هر کدام از این بحرها را با آیات شریفه سوره حمد پیوند داده است. در این تفسیر عرفانی، مراتب وجود بر مبنای اندیشه‌های شیخ اکبر، محی الدین ابن اعرابی، بیان شده است.

۲-۱- بحور بیست گانه سوره حمد در بحرالاسرار

مظفر علیشاه برای تأویل سوره حمد، قائل به بیست بحر شده است. نام گذاری هر کدام از این بحرها با استفاده از اندیشه‌های وحدت وجودی شیخ اکبر به صورت زیر است:

از «بسم الله الرحمن الرحيم» تا پایان آیه ۴، «مالک يوم الدين» به ۱۴ بحر تقسیم می‌شود که هر کدام از این بحور، خود زیر مجموعه‌هایی دارند. نام این بحور: ۱- بحر ذات و بحر العلی ۲- بحر الله و بحر النبوة ۳- بحر الاحدیه و بحر الولاية ۴- بحر الواحدیه که شامل: ۵- بحر اسما و ۶- بحر اکوان است و بحر اسماء شامل ۷- الوهیت و ۸- ربوبیت است و بحر ربوبیت، بحرهای ۹- فضل و ۱۰- عدل را دارد که بحر فضل دو بحر ۱۱- رحمان و ۱۲- رحیم را داراست و بحر اکوان شامل ۱۳- مبدأ و ۱۴- معاد است. و پس از آن از آیه ۵، ایاک نعبد و ایاک نستعین، تا پایان سوره به ۶ بحر تقسیم می‌شود که شامل: ۱- بحر العباده ۲- بحر الدعاء ۳- بحر الرغبه ۴- بحر الرهبه ۵- بحر الاستعانه و ۶- بحر الاسترشاد است.

مجموع این بحور بیست گانه، سوره حمد را تشکیل می‌دهد که مظفر علیشاه در بیش از نیمی از مثنوی بحرالاسرار، آنها را به نظم می‌کشد و در نهایت، اسم اعظم را برابر با سوره حمد می‌داند. و محمد و علی و اولیاء پس از آنها را «انسان کامل» معرفی می‌کند که با شناخت رمز اسم اعظم در اطوار

۱. رک: «احیاء علوم الدین»، ابو حامد محمد غزالی، ص ۵۵-۵۸.

۲. رک: «طریق عرفان، ترجمه و شرح رساله الولاية»، علامه محمد حسین طباطبایی، ص: ۱۶۵-۱۶۷.



عالم گردش می‌کنند که همان صراط مستقیم و عقل کل است که در صورت پیامبر و علی و ائمه و اولیاء جمع شده است.

۲. نظر مظفرعلیشاه نسبت به تشیع

با توجه به اینکه شاعر از مریدان و اکابر طریقت نعمت‌اللهمی بوده است، باورهای این گروه در اتصال به تصوف و تشیع در این مثنوی به وضوح دیده می‌شود. صرف نظر از بیان مسائل کلامی و فلسفی در نگاه اول، یکی از مسائلی که بیش از هر چیز در این اثر به چشم می‌خورد، باور عمیق سراینده به تشیع امامیه است و برای اثبات این اعتقاد، بدون اینکه اشاره‌ای به شیعه بودن ابن عربی داشته باشد، از دیدگاه‌های وحدت وجودی او بهره می‌گیرد.

در بیش از نیمی از منظومه، طی ابیات بسیاری، مسئله ولایت را مطرح می‌کند و به دنبال طرح این مسئله در قسمت‌های پایانی، پس از ذکر ادوار سبعة که در ادامه معرفی خواهد شد، مدعی می‌شود که ریشه تصوف در تشیع عرفانی است و همه بزرگان و اکابر تصوف و عرفان را شیعه می‌داند و عقیده دارد که اگر در طول تاریخ خلاف این دیده شده است، حتماً از روی اضطرار و تقیه بوده است.

۱-۲. سیمای حضرت علی (ع) در مثنوی بحرالاسرار

در ابیات آغازین این مثنوی که تفسیر اولین آیه سوره حمد، بسم الله الرحمن الرحیم، آغاز می‌شود، مظفرعلیشاه، این آیه را رمز «علی بابها» معرفی می‌کند. «بسمله رمز علی بابها» (مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱، ص. ۷۱) و حرف «با» در «بسم الله» را نبوت و ظاهر نقطه «با» را «ولایت» و باطن آن را «وحدت» می‌داند.

«چون نبی اعظم آمد حرف با سر آن چپود؟ ولایت تحتها
صورت نقطه ولایت آمده معنی آن عین وحدت آمده»

(همان: ۷۳)

در «جامع الاسرار و منبع الانوار» آمده: «من نقطه «با» بسم الله الرحمن الرحیم هستم.» (آملی، ۱۳۸۱، ص. ۵۴۵) ابن عربی در فتوحات با عبارات «هذا القطب علی قدم نوح... والقطب الاخیر هو نائب الحق کماکان علی بن ابیطالب علیه السلام نایب محمد صلی الله علیه و آله... (فتوحات، بی تا، ج ۴: ۷۸)، منزلت امیرالمؤمنین علیه السلام را که او به «قطب اول» تعبیر کرده است، ذکر می‌کند.

مظفرعلیشاه، پس از آن، ظاهر حرف «با» و نقطه و باطن آن را یکی می‌داند و احمد و علی را جدایی ناپذیر معرفی می‌کند و با استفاده از اصطلاحات «جمال و جلال» ادعای خود را بیان می‌کند:

«در جمال او جلالی مستقر
در جمال او جلالی مستقر
نیست در احمد یقین الا علی
کل هم منه غم پنجلی»

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۷۴)

از دیدگاه عرفان محی الدین، جلال الهی عین جمال او و جمال او عین جلالش است و هر دو عین ذات هستند. «از صفات الهیه و اسماء ربانیه، آنچه اختصاص به قهر و نعمت دارد، مسمی است به جلال و آنچه اختصاص به لطف و رحمت دارد، مسمی است به جمال» (خوارزمی، ۱۳۹۳، ص. ۶۳۶) و نیز «در هر بلایی، ولایی و در هر جفایی، وفایی و در هر جمالی، جلالی است.» (همان، ص. ۱۴۱) با توجه به این دیدگاه، جمال، وجه تشبیهی و جلال، وجه تنزیهی حضرت حق است که از هم جدایی ناپذیر هستند. مظفرعلیشاه با تأسی به این دیدگاه، پس از ذکر ابیاتی، نبوت و ولایت را در چهره احمد و علی معرفی می‌کند و سیر این هر دو را، وحدت می‌داند و پس از آن وارد تأویل کلمه «الله» می‌شود.

۲-۲. تفسیر «الله» در مثنوی بحرالاسرار

مظفرعلیشاه، اسم «الله» را عین ذات حق می‌داند:

اسم الله چیست؟ وجه عین ذات
مجمع مجموع اسماء و صفات

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۷۵)

و در ادامه مانند سایر پیروان اندیشه محی الدین، آن را جامع اسماء معرفی می‌کند:

«اسم الله جامع اسماء بود
لطف و قهر حق در او پیدا بود
کل اسماء جمال لایزال
جمع اسماء جلال ذوالجلال
هست در این اسم جامع مندرج
اوست بر کل مراتب مندمج»

(همان: ۷۷)

ابن عربی در فص شیتی، جمع اسماء جمال و جلال را، راستی و درستی می‌داند:

«فان قلت بالتنزیه كنت مقیدا
وان قلت بالتشبیه كنت محدا
وان قلت بالامرین كنت مسددا
و كنت اماماً فی المعارف سیدا»

(ابن عربی، ۱۳۸۹: ۵۴)

شیخ اکبر در این ابیات، قایل شدن به تنزیه و تشبیه صرف را مقید و محدود کردن حضرت حق می‌داند و راستی و درستی را در جمع این دو می‌داند و در مصراع آخر قائل شدن به جمع تنزیه و تشبیه را رسیدن به



مقام «امام» می‌داند. او در این ابیات رسیدن به مقام «امام» را وحدت وجه تشبیهی و تنزیهی می‌داند.^۱ شناخت امام که از جمله مشترکات لفظی است، در مکتب محی الدین در معنای مصطلح و متداول تشیع که راه شناخت امام را راه ظاهر معرفی می‌کند، نیست و به گونه ای دیگر بیان می‌شود. امام مکتب ابن عربی، امام عرفانی است و با امام کلامی متفاوت است، چنانکه تشبیه و تنزیه عرفانی در مکتب او با تشبیه و تنزیه کلامی متفاوت است.^۲ در تشیع نیز، غایت معرفت، شناخت امام است و این معرفت فقط در قلب مؤمن ایجاد می‌شود. «و هذا لا يعرفه عقل بطریق نظر فکری، بل هذا الفطن من الادراک لایکون الا عن کشف الهی منه یعرف ما اصل صور العالم القابله لارواح» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۸)

«آن گاه که قلب تطهیر شود، صحنه ای برای تجلیات صور مقدس مختلفی می‌شود و انسان با این معرفت باطنی و از طریق معرفت قلبی، وحدت باطنی ادیان را تشخیص می‌دهد در حالی که در همان زمان از تفاوت های ظاهری آن ها و تخطی ناپذیری و تقدس صور مقدسشان آگاه است... ابن عربی این حقایق را در ابیات زیر و به صورت به یادماندنی خلاصه می‌کند: قلب من پذیرای هر صورتی است. پس (دل من) چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بتان، کعبه طائفان، الواح تورات و کتاب قرآن است. من به دین «عشق» می‌گروم و به دنبال روندگان راه آن هستم. هر جا که بروند. پس «عشق» دین من و ایمان من است.» (نصر، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۲-۱۷۳)

در سوره مبارکه بقره، آیه ۲۸۵ آمده است: «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ». ترجمه: این رسول به آنچه خدا بر او نازل کرده ایمان آورده و مؤمنان نیز همه به خدا و فرشتگان خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند (و گفتند) ما میان هیچ یک از پیغمبران خدا فرق نگذاریم، و (همه یک زبان و یک دل) اظهار کردند که ما (فرمان خدا را) شنیده و اطاعت کردیم، پروردگارا، ما آمرزش تو را خواهیم و می‌دانیم بازگشت همه به سوی توست. و این همان پیام ارزشمندی است که علامه طباطبایی به آن اشاره می‌کند که: «پیام معنوی شیعه به جهانیان یک جمله بیش نیست و آن این است که خدا را بشناسید هنگامی که انسان به چنین درکی مجهز شود، آن وقت است که خیمه هستی او در پیش چشمش مانند حباب روی آب فرو می‌خوابد و عیاناً مشاهده می‌کند که جهان و جهانیان به یکی هستی نامحدود و حیات و قدرت و علم و هرگونه کمال نامتناهی تکیه زده اند...» (طباطبایی، ۱۳۴۸، ص. ۱۵۳-۱۵۴).

۱. رک: «ممدالهم»، ج ۱، علامه حسن حسن زاده آملی، ص: ۱۰۸-۱۲۳.

۲. رک: «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، علامه محمدحسین طباطبایی، مقدمه مرتضی مطهری، ج ۵، ص ۱۲۶-۱۴۱.

این عربی برای رسیدن به چنین شهودی جامعیت قلب روحانی را مطرح می‌کند.
از دیدگاه سراینده بحرالاسرار، عزرائیل، میکائیل، جبرائیل و اسرافیل و سایر ملائک، تحت اسم جامع
«الله» که او را «قطب وقت» معرفی می‌کند، جمع می‌شوند:

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| مردم سزاد زنده سزاد در زمان | قطب وقت است او و اسرافیل جان |
| جبرئیلش گر بگویی هم رواست | گر سرافیلش بخوانی تو، بجاست |
| اوست عزرائیل نفس پرشور | اوست میکائیل ارزاق حضور |
| جمله افلاک، اعضای وی اند | جمله املاک اجزای وی اند |
| غایت ایجاد و مقصود ملک | آدم کل است و مسجود ملک |

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱، ۸۱)

ابن عربی در «فص آدمی» به جای ترکیب «آدم کل» از اصطلاح «انسان کبیر» یاد می‌کند. «آدم عین
جلای آن آینه و روح آن صورت بود و فرشتگان از جمله قوای آن صورتی بودند که عبارت از آن صورت
عالم است که از آن در اصطلاح قوم به «انسان کبیر» تعبیر می‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۹) و برای تأیید
سخن خود، اقوال بایزید و جنید را می‌آورد.^۱ از دیدگاه او، فقط قلب عارف که به تعبیر او قلب انسان
کامل یا انسان کبیر است، شناسای حق می‌شود. منظور از قلب در این جا اندام جسمی نیست. این
قلب، قلب کیهانی انسان کامل است که از ریشه (ق.ل.ب) به معنای تغییر و دگرگونی اخذ شده است.
قلب عارف با تجلی لحظه به لحظه حق، پیوستگی دارد. محی الدین این مبحث را از راه بصیرت
عارفانه ای که نسبت به جهان دریافته است، مطرح می‌کند و این، محصول یک تفکر عقلانی نیست و
می‌توان گفت یک نگرش الهی است. اصطلاح قلب عارف در اندیشه او به این معناست که در اثر این
قلب، حق با گرایش های وجودی بی نهایت به تصور درمی آید و هیچگاه نابود نمی‌شود و همواره در
تجلیات گوناگون ظهور می‌کند که این ظهور بی شمار تجلیات در تشیع عرفانی، همان تعبیر امام
شناسی کیهانی است. «امامت به مفهوم شیعی آن، پشتیبان همیشگی و حامل حقیقت است که به
شریعت جان می‌بخشد» (کربن، ۱۳۸۴، ص. ۳۰۱)

مظفرعلیشاه صاحب آن قلب را، صورت معنوی علی علیه السلام می‌داند.

| | |
|-----------------------------|------------------------|
| گشت بر چشم دل این معنی مبین | از حدیث اهل بیت طاهرین |
| وان زجابه نام قلب مرتضی | که بود مشکات صدر مصطفی |

۱. رک: «شرح فصوص الحکم»، خوارزمی، فص حکمه قلبیه، ص ۴۲۵.



مستقر الادل پاک علی

نیست در صدر نبی مقبلی

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱، ۲۲۵)

و پس از آن که در ابیات بعدی، استعاذه به انسان کامل را، استعاذه به حق می‌داند، قول محی الدین ابن عربی را درباره مسمی کردن قطب اعظم به عبدالله، ذکر می‌کند و آن را مقام خلت می‌داند که ویژه ابراهیم بود و در طی ابیاتی، همان قلب کیهانی عبدالله را در ائمه معصومین مذکور می‌شود:

| | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| حیدر از ذریت بر کل خلق | بعد وی گردد امام ای پاک خلق |
| یازده فرزند وی جمله امام | گشته بر خلقان الی یوم القیام |
| این امامت رتبه ای بس عالی است | رتبه معصوم از خود خالی است |
| آن که در وی غیر حق را راه نیست | باطن او غیر ذات الله نیست |
| اوست عین الله هم قلب الله است | اوست سرالله و هم جنب الله است |

(همان، ۳۵۸-۳۵۹)

و پس از آن در تفسیر «صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و الضالین» انعمت علیهم را همان صاحبان قلب الله می‌داند و «مغضوب علیهم» و «الضالین» را منافقان اسلامی و عرفانی نام می‌نهد که همواره اطراف آن ولی که صاحب قلب العارف است، حضور دارند و در زمان ظهور باطنی او از میان می‌روند:

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| لیک بسیاری منافق در جنان | هست اندر دور آن صاحبقران |
| مهدی غایب چو می‌آرد ظهور | چون به باطن می‌کند جاری امور |
| لاجرم نه کفر ماند نه نفاق | خلق جمله عین ایمان و وفاق |

(همان، ۳۶۷)

تأثیر عرفان و حکمت شیعی ابن عربی بر این مثنوی، در این ابیات و سایر ابیات بحرالاسرار به وضوح دیده می‌شود. به طور قطع در این تحلیل منظور از تشیع، تشیع تاریخی نیست؛ چه، این که ارتباط عرفان با تشیع از لحاظ تاریخی به چه دوره ای باز می‌گردد، شایان تأمل بسیار است. «گفته می‌شود که یکی از شواهد تاریخی ارتباط عرفان و تشیع، این است که چون صفویه به قدرت رسیدند، تشیع را که عمدتاً تصوف زمینه رشد آن را در ایران، به خصوص از اوایل قرن هفتم، فراهم آورده بود، مذهب رسمی اعلام کردند.» (بازویکی، ۱۳۶۹؛ ج ۷، ص. ۳۹۴) منظور از تشیع در این نوشتار، تعالیم باطنی اسلام است که البته از عرفان و تصوف تفکیک ناپذیر است زیرا مهم ترین موضوع تشیع عرفانی، مسئله

انسان کامل است که در آیات مذکور از آن به «آدم کل» تعبیر شده و شیخ اکبر برای این مفهوم اصطلاح «انسان کبیر» را آورده است.

۳-۲. چهره و علم امام و ولی در مثنوی بحرالاسرار

آنچه در تشیع بیش از هر چیز، جلب نظر می‌نماید، زنده بودن همیشگی امام است که علی‌الدوام وجود دارد و یک عنصر زنده و پایدار است. قدرتی معنوی دارد که همان مرتبه ولایت است که در تصوف از آن با عنوان «قطب» یاد می‌شود و این مهم‌ترین وجه اشتراک تشیع با عرفان و تصوف است. «وجود ولایت برای تشیع و تصوف، یک ویژگی خاص عرفانی و باطنی را تضمین می‌کند که عقاید و شیوه‌های خاص تعلیم در هر دو از مظاهر آن است.» (نصر، ۱۳۷۵، ص. ۳۰) در جریان فکری و نظام عرفانی ابن عربی و دیدگاه او نسبت به انسان کامل، آن چه او درباره این مفهوم بیان می‌کند، ویژگی‌هایی است که در احادیث مختلف درباره امام به آن اشاره می‌شود. چنان که بعضی از مستشرقین نیز به این نتیجه رسیده‌اند: «عرفان ابن عربی با الاهیات تصوف و تعلیمات امامان شیعه که از راه روایات رسیده بود، به وسیله سید حیدر آملی و ابن ابی‌جمهور، در قرن هشتم و نهم درآمیخت.» (کرین، ۱۳۷۱، ص. ۲۰۹) تشیع عرفانی، علم را در معنی قدیم آن، یعنی معرفت، در نظر می‌گیرد و در آن صورت علم امام را همان علم نبی می‌داند و بین این دو جدایی قایل نمی‌شود و علم علی علیه السلام را همان علم رسول و در حقیقت آن را از ظهور آدم تا خاتم می‌داند.^۱

ابن عربی در فص‌شینی، علم لدنی را از مشکات خاتم‌الرسال و خاتم‌الانبیاء و پس از آن از مشکات ولی خاتم می‌داند تا جایی که می‌گوید ولایت انقطاع پذیر نیست «ولیس هذا العلم الا للخاتم‌الرسال و خاتم‌الاولیا... فان الرساله و النبوه اعنی نبوه التشریع و رسالته - تنقطعان - والولایه لاتقطع ابداً» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۳۶) و ابن ابی‌جمهور با استفاده از عبارات او، خاتم‌الاولیا را علی بن ابیطالب معرفی می‌کند. (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹، ج. ۴، ص. ۱۲۳۲-۱۲۳۳).

مظفرعلیشاه نیز در بحرالاسرار به همین نکته اشاره دارد: «در بیان محاکمه حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله که برزخ جامع است بین بحری‌الجمع الفرق در مابین عقل فرقی فرقانی که موجی است از امواج بحر واحدیت و عشق جمعی قرآنی که درّی است از اصداف بحر احدیت و انجذاب سلسله کلام به بیان مبدأ ظهور ارشاد و اجازت و تلقین ذکر و انتشار سلاسل اصحاب انفاس کثرهم الله بین الناس من حین ظهور آدم الی ظهور الخاتم.» (مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱، ص. ۱۸۵-۱۸۶) و پس از آن یکی از تعابیر امام را، عشق

۱. ر.ک: «مجله مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف»، ابن ابی‌جمهور، ۱۲۲۸/۴-۱۲۳۰.



می‌نامد:

«عشق آن مستغرق دریای جمع آن امام مسجدالاقصای جمع
دم برآورد از دل بحر احد بحر جمع مطلق آن بحر الصمد»

(همان، ۱۸۶)

و پس از آن مبدأ مشتق را، احمد مرسل، معرفی می‌کند و پس از ابیاتی چند، با عناوین عقل کل و عقل کلی، این صفات را به علی نیز نسبت می‌دهد.

«آدمی بر صورت رحمان بود یا که حق بر صورت انسان بود
عقل کل صادر ز خلاق الانام آن چنان کز آدمی نطق و کلام
عقل کلی همچو حرف است و نفس نفس کلی همچو نای است و جرس
آن شنیدستی که شاه اولیا آن علی مرتضای مصطفی
نغمه ناقوس را تقریر کرد شرح حد آن بم و آن زیر کرد
او شناسد حرف مأنوس ازل او شناسد صوت ناقوس ازل»

(همان، ۱۹۵)

برای درک این لطیفه، پیش از هرچیز باید علی را شخصیتی و رای شخصیت تاریخی او دانست. این شخصیت درونی و عرفانی علی است که مظفر علیشاه با بهره‌گیری از اندیشه‌های ولایی شیخ اکبر، او را امام عشق، انسان کل و عقل کل معرفی می‌کند. در این اندیشه، واقعیت متافیزیکی و فراتاریخی علی نهفته است که موضوع اصلی تشیع عرفانی است. چنانکه این واقعیت متافیزیکی در حقیقت فاطمه و فرزندان محقق می‌شود و مظفر علیشاه از آن به «دل جهان» نیز تعبیر می‌کند:

«لاجرم از نسل زهرا هر امام چون دل آمد شخص عالم را تمام
چون امام اندر جهان چون دل بود کلمه ای هم صادق و عادل بود
زان نویسد حق به بازوی امام آیت صدقاً و عدلاً را تمام»

(همان، ۲۱۴)

این مقام را ابن عربی، در «فص حکمت الهیه فی کلمه آدمیه» در نشئه روح آدم آورده است: «فآدم هو النفس الواحده التي خلق منها هذا النوع الانساني» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۲۲) که آدم را نمود حکمت الهی و روح کل و منشأ نوع انسانی می‌داند. چهره «امام» و «ولی» که فقط در قلب انسان کامل ظهور می‌کند و با تفسیر الله همراه می‌شود، همان غنای درونی وجود است که در مکتب شیخ اکبر، فیض خواننده

می‌شود و تقسیمات بی‌نهایتی دارد؛ چنانکه هر لحظه تجلی‌های آن فیض را منعکس می‌کند و مرتب در تقلب و دگرگونی است و به آن «قلب کیهانی» گفته می‌شود. دارنده قلب کیهانی صاحب «علم لدنی» است. در قرآن کریم است: «و علمناه من لدنا علماً» (کهف: ۶۵) و «علّمکها لم تکن تعلم (نساء: ۱۱۳). این علم مانند نور بر قلب کیهانی آدم کل فرود می‌آید. در تشیع عرفانی، امام علی علیه السلام و اولیاء پس از او صاحب علم لدنی هستند.

مظفرعلیشاه در ابیات ۵۰۰ به بعد منظومه بحرالاسرار، چهار بحر اولی را در اسم «الله» مندرج می‌داند و اذعان می‌دارد که: «اسم الله به منزله انسانی است که احدیت، روح او است و واحدیت، جسم او و احمدیت، قلب او و هویت، سر او» (مظفرعلیشاه، ۱۳۴۰۱: ۱۲۳) و پس از آن با اشاره به خطبه البیان، علی را جامع اسمای حسنی معرفی می‌کند.

گاه احمد گاه واحد گاه احد گاه سرمد گاه ازل گاه ابد
اول و آخر علی آمد علی باطن و ظاهر علی آمد علی

(همان: ۱۲۵)

چهره علی در مثنوی بحرالاسرار با توجه به ابیاتی که ذکر شد و بسیاری از ابیات دیگر، چهره‌ای مافوق چهره تاریخی اوست. در این سیما، افتخارات علی به عنوان یک شخصیت تاریخی در جنگ‌ها و یا سبک زندگی او مطرح نمی‌شود. این شخصیت درونی و عرفانی اوست که در خطبه البیان و خطبه الافتخار دیده می‌شود. این چهره، چهره مسیحایی علی است. در این چهره همه واقعات تاریخی و همه مناسک ظاهری، ذیل جنبه‌های معنوی قرار می‌گیرد در چهره مسیحایی علی، خدایی که پرستیده می‌شود، دیده می‌شود. (شهود). از او سؤال شد آیا خدایت را هنگام عبادت می‌بینی؟ پاسخ داد: «وای بر تو، من خدایی را که نبینم عبادت نمی‌کنم.» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۹) "در تشیع عرفانی، امام به عنوان مظهر یعنی همین چهره مسیحایی یا همان «کلمه الله» است." (کرین، ۱۳۸۴، ص. ۲۹۸).

امام در تشیع همواره یک نمونه زنده است. این نمونه‌های زنده، یا آرکی تایپ‌ها در عرفان ابن عربی حقایقی هستند که مسمی به «اعیان ثابته» هستند و در درون آنها واقعات متافیزیکی و فراتاریخی هستند که مبحث اصلی امامت و ولایت در تشیع عرفانی هستند. «اعیان ثابته فرایند آن تجلی الهی است که در قید تعین نیامده است؛ نقش بی‌نقشی است. این تجلی را ابن عربی فیض اقدس نام می‌نهد و تجلی دیگر را که موجب پیداشدن تعدد و تکثر در اعیان است، فیض مقدس می‌خواند.» (موحد، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۷)

مظفرعلیشاه که پس از روآوردن به عرفان، با رویکرد تأویلی اقدام به سرودن این منظومه کرده است، پس از بیان ابیات و عباراتی که در آن‌ها، اسم الله را انسان کل معرفی می‌کند و برای این اسم، عنوان



های احمد اعظم، علی اکبر و آدم اقدم را برمی‌گزیند، شرط کامل شدن تشیع را باور به نورانیت علی می‌داند و این نورانیت را با عنوان های سر قلب و روح و جسم حق و ذات وصف و نعت و اسم حق ذکر می‌کند و چون احتمال تهمت غالی‌گری را به خود نزدیک می‌دانسته، پس از آن با توجه به اینکه در آن زمان، درباره‌ی علی علیه السلام افکار غلو آمیز مطرح بوده است، با ذکر آیات و عباراتی این تهمت را از خود دور و نظر خود را در این باره بیان می‌کند.

۳. دیدگاه مظفرعلیشاه درباره‌ی غلو و غالی‌گری

غلو در یهودیت و مسیحیت و نیز در اسلام توسط گروهی که به غلات معروف هستند، و به طور خاص در مورد شیعیانی که به الوهیت علی علیه السلام قائل بوده‌اند، مطرح شده است.^۱ کانون تشیع عرفانی، شناخت امام است. امام به منزله‌ی نورانیت اصیلی که انسان مؤمن آن را در وجود و قلب خود می‌یابد و با آن زندگی می‌کند. ابن عربی در «فص حکمه قلبیه فی کلمه شعبیه» از قول بایزید بسطامی در این باره می‌گوید: «لو ان العرش و ما حواه مائه ألف ألف مره فی زاویه من زوايا قلب العارف ما احس به» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۶). «اگر عرش و آنچه را عرش فراگرفته، صدهزاران هزار بار در گوشه‌ای از گوشه‌های قلب عارف قرار گیرد، آن را احساس نمی‌کند.» (همان، ص. ۱۷۷). بسیاری از افراد، نام این بینش را «غلو» می‌گذارند. مظفرعلیشاه در بحرالاسرار ضمن بیانات و آیاتی، تهمت را از خود دور می‌کند و این دیدگاه را «غلو» نام می‌گذارد:

| | |
|-------------------------|---------------------------|
| این غلو نبود بود سر غلو | این غلو نبود بود اندر دنو |
| این غلو حضرت اعلی بود | شرح نورانیت مولی بود |
| هرکه نورانیت مولی شناخت | معنی نور علی چون ما |

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۱۲۶)

و در ادامه متذکر می‌شود که برای کسی که در مرحله‌ی شناخت نورانیت در قلب و مرتبه‌ی وصل می‌رسد، غلو و تقصیر متصور نیست و همان طور که پیش از این، مرتبه‌ی امامت و ولایت را نقطه‌ی تحت «با» معرفی کرد و آن را نقطه‌ی وحدت نامید، درباره‌ی غلو نیز به همین مثال باز می‌گردد و راهی را که به حقیقت ختم می‌شود، صراط مستقیم نام می‌نهد و تأویل آیه «اهدنا الصراط المستقیم» را ختم به نقطه می‌داند. نقطه‌ی ای که بعد و استقامت و انحنا در آن راه ندارد.

۱. ر.ک: مقاله «پژوهشی پیرامون پدیده‌ی غلو و جریان غالی‌گری در شیعه» سید محمد رضوی، ص ۴۱-۶۶.

موضوع اصلی حکمت در شیعه، نفس ناطقه و وصال به کمال مطلوب در حد توان بشر است. ابن عربی در این باره معتقد است که «بنده به اندازه صورتی که حق تعالی در آن برایش تجلی می‌کند، به حق ظاهر می‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۷) حق زمانی تجلی می‌کند که این استعداد برای قلب حاصل شده باشد و این تجلی از نظرگاه ابن عربی بی نهایت است. «کذلک العلم بالله ماله غایه فی العارف یقف عندها...» (همان، ص. ۱۷۸) قلبی که ابن عربی از آن یاد می‌کند، قلب العارف است و «عبارت قلب العارف که یک اصطلاح کاملاً عادی به نظر می‌رسد، در واقع واژه ای خاص ابن عربی است؛ زیرا منظور او از عارف، ولی در بالاترین مرحله یعنی همان انسان کامل است.» (ایزوتسو، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۱) همان که علامه طباطبایی به آن اشاره می‌کند که «خداشناسی و امام شناسی هرگز از هم جدا نمی‌شوند زیرا کسی که هستی مجازی خود را بشناسد، هستی حقیقی خدای بی نیاز را شناخته است.» (طباطبایی، ۱۳۴۸، ص. ۱۵۴) و این لطیفه، «همان آرکی تایپ بهشت است که به فارسی اوستایی بدان "پائیری دازا" (pairi daeza) می‌گفتند» (شایگان، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۵) و این نکته را بعضی از ظاهر بینان، غلو می‌دانند.

مظفرعلیشاه پس از ذکر ابیاتی، قایل شدن به این مرحله را توحید خاص و علو می‌داند:

این غلو نبود بود توحید خاص این بود تسبیح یا تحمید خاص

نیست این معنی بلاشبهه غلو این بود معنی عال فی الدنو،

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۱۲۷)

و پس از آن با یاد بیاناتی از حضرت علی علیه السلام که انا الصراط المستقیم، انسان کامل را، راه، راهنما و مقصد می‌نامد و غالی را کسی می‌داند که بصیرت ندارد و این لطیفه را درک نمی‌کند:

کیست غالی آن که غیر فاطن است آن که ظاهر را بگوید باطن است

غالی آن باشد که تن را گفت دل یا که گل را گفت جان معتدل

(همان: ۱۳۶)

۴. خاتم الولاية از نظر ابن عربی و مظفرعلیشاه

خاتم ولایت مقامی است که نهایت کمال دنیا (ظاهر) و آخرت (باطن) را داراست. ابن عربی به عنوان یک فیلسوف عارف، در نظریه خود، از خاتم ولایت با عناوین عیسی، علی علیه السلام، مهدی - که گاهی رد می‌کند - و گاهی خودش نام می‌برد. او در باب خاتم الولاية در مقام عیسی آورده است: «چاره ای نیست از نزول عیسی علیه السلام و حکم او در میان ما به شریعت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم پس، او به شرعی که در وقت رسالتش بر آن بوده، حکم نمی‌کند.» (ابن عربی، بی تا، ج. ۱، باب ۲۴، ص. ۱۸۴) و پس از بیان عباراتی نقل می‌کند که «پس، عیسی علیه السلام از این وجه صاحب و تابع محمد صلی الله علیه و آله و سلم و خاتم اولیاست.» (همان، ص. ۱۸۴) از



دیدگاه ابن عربی مظاهر امهات اسمای حق، انبیاء هستند که همه آنها در اسم اعظم جمع شده اند و مظهر یگانه آن، حقیقت محمدی است که مرکز دایره وجود است که در یونان باستان از آن به «لوگوس» تعبیر می‌شود. هم چنین او در بحثی که از خلق نخستین در باب ششم فتوحات می‌آورد و آن را «حقیقت محمدیه» می‌نامد، نزدیک ترین فرد به این خصلت را علی علیه السلام معرفی می‌کند و از اقطاب بعد از بعثت، از ۱۲ قطب نام می‌برد که ظاهر و باطن در وجود آن‌ها جمع شده است و از بردن نام خاتم الاولیای خاص خودداری می‌کند. و می‌گوید: «نامش را نمی‌برم، چون از این کار منع شده ام» (همان، ج. ۷، ص. ۱۱۵) و در باب سوم در باب خاتم ولایت مهدی می‌گوید: «خداوند را خلیفه ای است موجود که ظهور می‌کند و ظهورش در زمانی اتفاق می‌افتد که دنیا پر از جور و ستم باشد و او دنیا را پر از عدل و قسط می‌نماید و اگر از عمر دنیا نماند مگر یک روز، خداوند آن روز را طولانی می‌گرداند تا آن خلیفه ولایت کند او از عترت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و جدش حسین بن علی بن ابیطالب است.» و در این باره ضمن اشعاری او را مهدی از آل احمد می‌داند: «هو السید المهدی من آل احمد» (همان، ج. ۳، ص. ۳۶۶، ۳۲۷، ۳۲۸)

درباره رد و تأیید این نظرات آراء مختلفی وجود دارد که در این باره مقالات و آثار گوناگونی نوشته شده است. یکی از معاصرین که درباره نظریه خاتم ولایت از دیدگاه ابن عربی مطالب قابل توجهی مطرح کرده است، آقا محمدرضا قمشه ای است که به نقل از آشتیانی و جهانگیری خاتم ولایت مطلقه را علی بن ابیطالب علیه السلام و مهدی موعود می‌داند و آنها را از خاتم ولایت مطلقه عامه، یعنی عیسی علیه السلام برتر می‌شمارد و خاتم ولایت مقیده محمدی را شخص ابن عربی یا مردی از عرب که ابن عربی به آن اشاره کرده است، معرفی می‌کند و در ضمن به این نکته که ولایت درجاتی دارد که ممکن است در هر درجه و مرتبه ای، خاتمی موجود باشد، تصریح می‌کند.^۱

ابن عربی همان طور که عیسی را خاتم ولایت عامه و ختم ولایت محمدیه می‌داند، اذعان می‌دارد که «خاتم ولایت محمدی، ختم مخصوص برای امت محمد است که همه پیامبران از جمله عیسی و غیر او مانند الیاس و خضر و هر ولی الله دیگر از امت محمد در حکم آن داخل اند.» (ابن عربی، بی تا، ج. ۴، ص. ۵۱۴)

مظفرعلیشاه در مثنوی بحرالاسرار، فقط در سه مورد به طور مستقیم از ابن عربی نام می‌برد: «شیخ عارف موحد شیخ محی الدین اعرابی، قطب اعظم را در هر زمان مسمی به عبدالله نموده» (مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۳۵۵)

۱. رک: «شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم» سید جلال الدین آشتیانی، ص ۸۸۹ و «محی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی»، محسن جهانگیری، ص

شیخ محی الدین اعرابی لقب

این چنین کرد اصطلاح ای بی ادب

(همان: ۳۵۶)

از قطب روزگار به حجت الله نام می برد و ادامه می دهد:

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| این امامی که بگفتم ای همام | هست حاکم بر وجود آن امام |
| مصطلح شد آن ز عارف محی الدین | مصطلح این ز اهل بیت طاهرین |

(همان: ۳۵۷)

در سایر قسمت های بحرالاسرار، بدون ذکر نام از شیخ اکبر، تأثیر پذیری او به وضوح دیده می شود. درباره اشاره به عقیده ابن عربی در باب خاتم ولایت که ذکر آن رفت، مظفرعلیشاه در تفسیر آیه «الحمد لله رب العالمین» بحر ربوبیت را به دو قسمت فضل و عدل تقسیم می کند و در شرح بحرالفضل، که آن را بحری عریض و مفیض بر همه ذرات اکوانی می داند، ساحلی بی کران را متصور می شود و به تأسی از اندیشه های ابن عربی که همه پیامبران، از جمله عیسی و غیر او را داخل «ولایت محمدی» معرفی می کند، در طی ابیاتی که ذکر خواهد شد، مریم، عیسی و یوسف را مستغرق این بحر فضل دانسته که به گونه ای اشاره به مقام ولایت است:

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| «باغ جنت از یم او چون نمی | نسخ عیسی از دم او چون دمی |
| مریم از انفاس او آسنتی | یوسف از اندام او پیراهنی |
| من و سلوی خوانی از احسان او | عیسی اندر مائده مهمان او» |

(همان: ۱۴۸-۱۴۹)

و پس از آن باز هم با تأسی به اندیشه های محی الدین و سلوک شیعی خود، به طور خاص، از پیامبر ﷺ و علی ﷺ و فاطمه ﷺ و امامان شیعه در این بحر نام می برد.

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| «از دل او کرد در جان رسول | آن همه انوار ربانی نزول |
| موجی از امواج آن بحر شفیق | دری از اصداغ این یم عمیق |
| از بطونش ریخت در قلب علی | آن همه سرّ خفی نور جلی |
| از دل این بحر جود حیدر است | جود این دریا سجود حیدر است |
| قطره های اشک چشم فاطمه | که کند ساکن جحیم حاطمه |
| رشح فیض فضل این دریا بود | در این دریای بی پنهان بود |
| آن دو سبطین شفیعین نبی | آن دو شبلین جمیلین وصی |
| برزده ذیل شفاعت بر کمر | فضل و رحمت ریخته بر خشک و تر |



نه امام پاک از نسل حسین
شرح صدر و ضوء قلب و نور عین
یک به یک از بحر فضل درفشان
بر دو عالم دامن رحمت کشان»

(همان: ۱۴۹-۱۵۰)

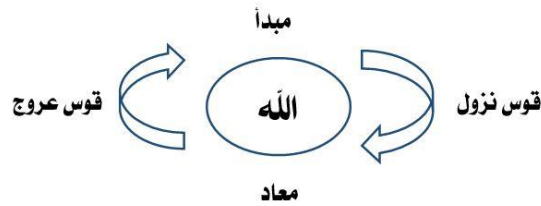
در مصراع دوم بیت آخر «بر دو عالم دامن رحمت کشان» توجه به مقام «خاتم ولایت» که نهایت کمال دو عالم دنیا و آخرت «ظاهر و باطن» را داراست، دیده می‌شود. پس از آن، مظفرعلیشاه، در تفسیر آیه «مالک یوم الدین» تقسیم بحر اکوان به محور مبدأ و معاد را ذکر می‌کند که دو اصل اساسی ادیان توحیدی هستند.

با توجه به اینکه عمل تفسیر همواره با هدایت دیدگاه خاص مفسر انجام می‌شود، مظفرعلیشاه با توجه به پیش فرض‌هایی که در اثر آشنایی با اندیشه‌های محی الدین داشته است، این دو اصل اساسی، یعنی مبدأ و معاد را در تفسیر آیه «مالک یوم الدین» ذکر می‌کند و اصل سوم را که نبوت یا همان واسطه است، به عنوان آدم نام می‌برد. با توجه به اینکه در این اندیشه توحیدی همه عالم آفرینش یک انسان بیش نیست که عقل او، عقل کل و قلب او نفس کل است، مظفرعلیشاه در تأویل این آیه این طور سروده است:

| | |
|----------------------------------|--------------------------------|
| بحر اکوان چیست بحرالعالم است | عالمش موجی و موجی آدم است |
| دایره وش آمد این بحر بسیط | آدمش چون مرکز و عالم محیط |
| آن که او را خوانده اند آدمی | در وجود خویش باشد عالمی |
| عالم اجمال این آدم بود | آدم تفضیل این عالم بود |
| موجی از وی عقل کل یعنی قلم | موج دیگر نفس کل لوح قدم |
| موج جامع حضرت انسان بود | که گلش قطره دلش عمان بود |
| بحرالاکوان را دو بحر است ای جواد | نام بحرالمبدأ و بحرالمعاد |
| دایره وش بحرالاکوان بالتمام | این دو بحر از دایره دو قوس تام |
| بحر مبدأ آمده قوس النزول | پایه پایه نور را در وی افول |
| قوس عارج بحر عود است و رجوع | پایه پایه نور را در وی طلوع |

(همان: ۱۵۷-۱۵۹)

دایره وجود در اندیشه محی الدین که مظفرعلیشاه متأثر از آن است، به صورت زیر است:



مظفر علیشاه در این ابیات، مرکز این دایره را «آدم» معرفی می‌کند و این نظر با توجه به نظر ابن عربی در آثار مختلف بویژه در فصوص الحکم قابل تأمل است. در «فص موسویه» اشاره به حدیث «کنز مخفی» می‌کند و حرکت وجودی عالم را حرکت حبی می‌داند: «فکانت الحریکه الی هی وجود العالم حرکه حب. و قد نبّه رسول الله صلی الله علیه و سلم علی ذلك بقوله «كنت کنزاً لم اعرف فاحببت ان اعرف» فلولا هذه المحبه ما ظهر العالم فی عینه» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۳۸۲)؛ اما بیش از همه فص ها، ابن عربی در «فص آدمی» این لطیفه را بیان می‌کند که همه موجودات عالم بر اساس اهلیت خود، استحقاقی دارد اما آدم یعنی انسان کامل، بالاترین شایستگی را دارد که فقط از طریق کشف و شهود می‌تواند به آن دست پیدا کند و رسیدن به این مقام، فقط شناخت حق از راه صفات اوست که آنها را با نام اسماء یاد می‌کند. از نظر ابن عربی، مقام و منزلت آدم نوعی، نه آدم به معنای بشر، والاترین مقام هستی است که کامل‌ترین و جامع‌ترین مرتبه هستی است. باطن همه موجودات هستی که انسان است، نیز باطنی دارد که آدم مورد نظر ابن عربی است که جامع‌ترین مرتبه هستی را در بر دارد و جان عالم است. این آدم، ازلی و ابدی است و در تشیع عرفانی این همان لطیفه زنده بودن همیشگی امام است و منظور او بودش انسان در علم ازلی الهی است. آدمی که در زندگی آن جهانی، یعنی در باطن، همواره جاودان است و تفاوتی بین او و حق نیست و اوست که مرکز دایره وجود است «هیچ گونه فاصله ذاتی بین قلب عارف و او بودگی حق وجود ندارد... به نظر ابن عربی معنای واقعی حدیث معروف من عرف نفسه، فقد عرف ربه همین است.» (ابزوتسو، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۴)

مظفر علیشاه همین آدم را مرکز و عالم را محیط نامیده است. آدمی که تفصیل عالم است. و «اوست انسان حادث ازلی و هم اوست موجود بالنده دائم ابدی، و اوست کلمه فاصله جامعه که عالم به وجود او برپاست.» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۷) این انسان ازلی و ابدی را مظفر علیشاه موج جامع می‌نامد. «مالک یوم الدین» را همین موج جامع می‌داند که در بحرهای مبدأ و معاد او را می‌شناساند و پس از آن در تفسیر آیه «ایاک نعبد و ایاک نستعین» با تکیه بر اندیشه های محی الدین، در «بحر استعانه»، عون حق را محمد و علی مرتضی و اولیاء پس از او می‌داند. مظفر علیشاه مانند ابن عربی که حقیقت محمد را نور او می‌داند که به صورت متوالی در پیامبران قبل از او بوده است، این نور را در اولیاء بعد از او جلوه

گر دانسته و از نور وجودی آنها استعانت می جوید:

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| «راند چون ایاک نعبد بر زبان | دید در اظهار هستی صد زبان |
| لاجرم ایاک نعبد نستعین | خواند اندر حضرت حق مبین |
| عون حق چپود؟ علی مرتضی | استعانت زو بجوی ای بوالوفا |
| استعانت از علی می خواه زود | عقده هایت را علی خواهد گشود» |

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۱۷۰-۱۷۳)

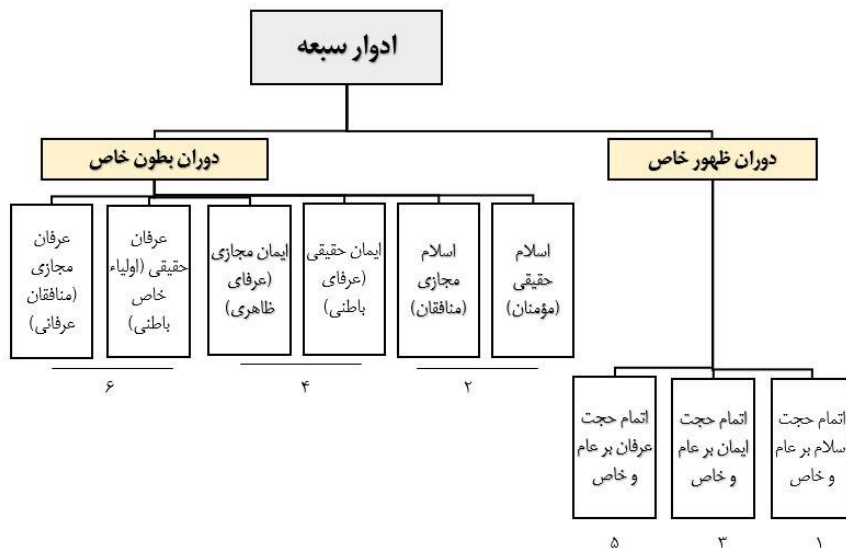
و سپس با ذکر ابیاتی در ذکر همان حقیقت، از حضرت زهرا (س) و ائمه پس از او به عنوان نمایندگان مراتب اعیان ثابت که استعانت از آنها رواست، نام می برد.

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| لاجرم از نسل زهرا هر امام | چون دل آمد شخص عالم را تمام |
| چون امام اندر جهان چون دل بود | کلمه ای هم صادق و عادل بود» |

(همان: ۲۱۴)

۵. ادوار سبعه در بحرالاسرار

مظفرعلیشاه در یک سوم پایانی منظومه بحرالاسرار، تعبیر دیگری از سوره حمد را مطرح می کند و آن را «ادوار سبعه» نام می نهد. او در این قسمت ظهور اسلام و ایمان و عرفان را مطرح می کند که در نمودار زیر نشان داده می شود:



۶. ظهور موعود

او برای حضرت محمد ﷺ مناصب نبوت، امامت و ولایت را برمی شمارد که با تأسی به اندیشه شارحان مکتب ابن عربی از جمله سید حیدر آملی، ولایت پیامبر را از نبوت او بالاتر می‌شمارد.^۱ و به تبع این تقسیم بندی صالحان امت او را نیز به مسلم، مومن و عارف تقسیم می‌کند و به دنبال آن گمراهان این امت را، کافر اسلامی، کافر ایمانی و کافر عرفانی می‌نامد. دیدگاه مظفرعلیشاه درباره شیعیان این امت، از جنبه تاریخی و فراتاریخی نیاز به تحلیل و بررسی دارد. مقاله ای از نگارنده در این باره به چاپ رسیده است^۲ که نیازمند بازنگری و تحلیل بیشتر است و بحث پیرامون آن مربوط به موضوع مقاله حاضر نیست.

نتیجه گیری

پس از بررسی اندیشه های شیعی مظفرعلیشاه در مثنوی بحرالاسرار به این نتیجه می‌رسیم که اندیشمندان شیعی، درباره عرفان و حکمت شیعه با توجه به اندیشه ابن عربی، نظرات گوناگونی دارند؛ اما وجه مشترک بیشتر آن ها شناساندن چهره امام و مضمون ولایت در چهره باطنی علی ﷺ به عنوان بالاترین سمبل ولایت است. این رویکرد برجسته بین مستشرقان شیعه پژوه و علماء و عرفای شیعه مشهود است. با اینکه بیشتر اندیشمندان، ابن عربی را از گروه عرفای سنی می‌شمارند و البته از منظر تاریخی نمی‌توان او را در زمره علمای شیعه دانست؛ اما تعداد اندیشمندانی که آرای شیعی او را مورد بررسی قرار داده اند نیز قابل توجه است. مظفرعلیشاه کرمانی از زمره علما و عرفایی است که بر اساس اندیشه وحدت وجودی او، سوره مبارکه حمد را در قالب مثنوی تفسیر و تأویل کرده است، در این تفسیر تک سوره ای شیعی، توجه به اصل ولایت در سیمای ملکوتی علی ﷺ و جانشینانش بسیار مشهود است. به نظر می‌رسد تأویل سوره حمد از دیدگاه اندیشه وحدت وجود و مراتب وجود به صورت منظوم و با استفاده از اصطلاحات شیخ اکبر و آیات و احادیث، از تفسیرهای نادر تک سوره ای عرفانی باشد. این تأویل که وامدار مکتب ابن عربی است، بیانگر بینش خاصی از تشیع است که باطن امام را به عنوان مهم ترین چهره تشیع تبیین می‌کند و صرف نظر از اعتقاد بیشتر متفکرین درباره سنی بودن ابن عربی، مبین روح تفکر ولایی او است و همین باعث می‌شود که اندیشمندان بزرگ شیعه، به تکریم عظمت تفکر او و تالیانش پردازند.

۱. رک: مقاله «احوال، شخصیت و آثار سید حیدر آملی» هانزی کرین، مجموعه مقالات صص: ۱۴۵-۱۸۲.

۲. رک: مقاله «تحلیل تاریخ تصوف و تشیع در مثنوی بحرالاسرار»، مینا خادم الفقرا و دیگران» صص: ۶۱-۷۷.



منابع

قرآن مجید.

ابن ابی الجمهور الاحسائی، محمدبن زین الدین (۱۳۲۹)، «مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف»، چاپ سنگی احمد شیرازی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه برلین، آلمان، تهران.

ابن بابویه قمی، احمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق) (۱۳۹۸ ق)، «التوحید»، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. ابن عربی، محمدبن علی (محمی الدین) (بی تا)، «الفتوحات المکیه»، ۴ جلدی، دار صادر، بیروت. ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۵)، «فصوص الحکم»، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد»، کارنامه، تهران، چ اول.

ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۹)، «فصوص الحکم»، تصحیح و ترجمه محمد خواجهوی، مولی، تهران. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۳)، «آفرینش، وجود و زمان»، ترجمه مهدی سررشته داری، مهراندیش، تهران، چ اول. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۴۰۱)، «صوفیسم و تائوئیسم»، انتشارات روزنه، تهران، چ هشتم.

آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۶۵)، «شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم»، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

آملی، سید حیدر (۱۳۸۱)، «جامع الاسرار و منبع الانوار»، تصحیح هانری کربن، ترجمه سید یوسف ابراهیمیان آملی، رسانش، تهران.

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۷۹)، «باد دردکشان هرکه درافتاد، ورافتاد»، عرفان ایران، بهار، شماره ۳، ۱۵-۳۲. پازوکی، شهرام (۱۳۶۹)، «تصوف در ایران بعد از قرن ششم»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران.

پازوکی، شهرام (۱۳۸۷)، «حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی، تفسیر داستان مریم و مرتابه به دو روایت»، فصلنامه پژوهش های فلسفی- کلامی، ش ۳۷.

جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، «محمی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی»، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، «ممدالهمم در شرح فصوص الحکم»، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.

خادم الفقرا، مینا و دیگران (۱۳۹۷)، «تحلیل تاریخ تصوف و تشیع صفوی در مثنوی بحرالاسرار»، پژوهش های تاریخی، بهار، شماره ۳۷.

خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۹۳)، «شرح فصوص الحکم»، مولی، تهران، چ پنجم. رضوی، سید محمد (۱۳۸۵)، «پژوهشی پیرامون پدیده غلو و جریان غالی گری در شیعه»، مطالعات قرآن و حدیث، سفینه، زمستان، ش ۱۳.

شایگان، داریوش (۱۳۹۹)، «بینش اساطیری»، اساطیر، تهران، چ دوم.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۴۸)، «شیعه در اسلام»، با مقدمه دکتر سید حسین نصر، چاپخانه زیبا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳)، «طریق عرفان، ترجمه و شرح رساله الولایه»، ترجمه صادق حسین زاده، مطبوعات دینی، قم.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۵، صدرا، قم
- غزالی، ابوحامد محمد (بی تا)، «احیاء علوم الدین»، دار الکتب العربی، بیروت.
- کربن، هانری (۱۳۷۱)، «تاریخ فلسفه اسلامی»، ترجمه اسدالله مبشری، امیرکبیر، تهران، چ چهارم.
- کربن، هانری (۱۳۸۴)، «مجموعه مقالات»، جمع آوری و تدوین محمد امین شاهجویی، زیر نظر شهرام پازوکی، حقیقت، تهران، چ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷)، «الکافی»، محقق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، الطبعة الرابعة.
- مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۴)، «ریحانة الادب» جلد های ۵ و ۶، خیام، تهران، چ چهارم.
- مظفر کرمانی، محمدتقی (۱۴۰۱)، «بحرالاسرار»، تصحیح و مقابله مینا خادم الفقرا، رامان سخن، تهران، چ اول.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۵)، «تشیع و تصوف حکمت و هنر معنوی» (مجموعه مقالات) تألیف و ترجمه غلامرضا اعوانی، گروس، تهران.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۳)، «قلب مؤمن عرش خداوند رحمان است» ترجمه سید نادر محمدزاده، مجموعه مقالات عرفان ایران، انتشارات حقیقت، تهران، چ اول.
- وکیلی، هادی و شکرابی، حسین (۱۳۹۴)، «اندیشه ورزان شیعی و ابن عربی»، نشریه حکمت معاصر، تابستان، سال ششم، ش ۲.
- همایی، جلال الدین (۱۳۴۵)، «گوهر نفیسی رفت»، سخنرانی آقای همایی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی شماره سوم.

The Reciprocity of ‘Influence’ and the Five Presences: Jāmī’s Golden Chain and Ibn al-‘Arabī’s Bezels of Wisdom

Kavianifar, Farinaz

PhD candidate in Religion and Thought Systems (Religions et systèmes de pensée), École Pratique des Hautes Études, Paris.
Laboratoire d’études sur les monothéismes, LEM - UMR 8584. (farinaz.kavianifar@etu.ephe.psl.eu)

ABSTRACT

This article investigates how ‘Abd al-Raḥmān Jāmī (d. 898/1492), conceptualizes the principles of influence (ta’thīr) and receptivity (ta’aththur) in *Silsilat al-Dhahab* through the lens of Ibn al-‘Arabī’s (d.638/1240) *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and the doctrine of the Five Presences. Through an intertextual, ontological, and phenomenological approach, the study argues that Jāmī’s reception of Akbarian thought is not limited to doctrinal transmission, but constitutes a sustained reflection on the ways in which beings act upon, receive from, and are transformed by one another across the spiritual, imaginal, and corporeal realms. By examining Jāmī’s poetic treatment alongside Ibn al-‘Arabī’s metaphysical exposition, the article demonstrates that influence functions not merely as an ontological principle, but also as an ethical and spiritual framework for the cultivation and refinement of the soul.

Keywords: Silsilat al-Dhahab, Fuṣūṣ al-Ḥikam, ta’thīr, ta’aththur, Five Presences.

Received: 2026/12/26 - Received in revised form: 2026/02/19 - Accepted: 2026/02/24 - Published online: 2026/05/17

□ Kavianifar, Farinaz (2026). The Reciprocity of ‘Influence’ and the Five Presences: Jāmī’s Golden Chain and Ibn al-‘Arabī’s Bezels of Wisdom, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 311-326.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.581663.1884>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

Background and Central Inquiry

This article examines the reciprocal logic of “influence” (*ta'thīr*) and “influenced” (*ta'aththur*) in 'Abd al-Raḥmān Jāmī's (d. 898/1492), *Silsilat al-Dhahab*, the opening *mathnawī* of the *Haft Awrang*, in light of Ibn al-'Arabī's (d.638/1240) *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and the later Akbarian doctrine of the Five Presences (*al-ḥaḍarāt al-khams*). While modern scholarship has frequently emphasized the general impact of Ibn al-'Arabī upon Jāmī's metaphysics, poetry, and defense of *waḥdat al-wujūd* in the Timurid milieu, this study focuses more narrowly on the operative structure of influence as an ontological, anthropological, and ethical principle. It argues that Jāmī's reception of Akbarian thought is not limited to doctrinal transmission or poetic praise of *al-Shaykh al-Akbar* but involves a sustained meditation on the ways in which beings act upon, receive from, and become transformed by one another across the visible and invisible orders of existence.

Methodological Framework

Methodologically, the article is grounded in intertextual analysis, insofar as it reads Jāmī's poetic elaboration of influence alongside Ibn al-'Arabī's doctrinal exposition in the *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. This intertextual approach is further supplemented by phenomenological and ontological modes of inquiry: phenomenological, in its attention to the lived and experiential dimensions of receptivity, perception, companionship, and spiritual transformation; and ontological, in its concern with the metaphysical status of influence across the hierarchies of being. By bringing these approaches together, the article seeks to identify not only conceptual continuities between Ibn al-'Arabī and Jāmī, but also the interpretive transformations through which Jāmī renders Akbarian metaphysics into a poetic anthropology of the soul.

Jāmī's Akbarian Context and the Five Presences

The article first situates Jāmī within the intellectual and spiritual environment of fifteenth-century Herat, where Naqshbandī sobriety, Timurid courtly patronage, and debates over the unity of being shaped the reception of Ibn al-'Arabī's teachings. Jāmī emerges as a decisive mediator of Akbarian doctrine, defending Ibn al-'Arabī's legacy in prose commentaries such as *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* and his commentary on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, while also rendering Akbarian teachings into Persian poetic form. Against this background, the study turns to the Five Presences as a conceptual framework through which the hierarchy of influence may be understood. In the Second Entification, or *wāḥidiyyah*, the Divine Names exercise influence upon the immutable entities (*al-a'yān al-thābitah*), which receive their determinations from the Names. This polarity of active and receptive, giver and receiver, is then reflected throughout the subsequent realms: the intelligible, imaginal, and material orders. Yet the article emphasizes that such relations possess only relative efficacy, since, according to the Akbarian vision, God alone is the ultimate source of influence. This claim allows Jāmī to preserve both ontological hierarchy and divine unity without collapsing the created order into autonomous causality.

Imaginal Mediation and the Receptivity of the Soul

A central portion of the study concerns the Imaginal Realm (*'ālam al-mithāl*) as the intermediary between the spiritual and corporeal domains. Drawing upon Jāmī's



verses in *Silsilat al-Dhahab*, the article shows how imagination functions as a faculty of reception: it receives forms descending from the intelligible world while also preserving impressions rising from the sensory and material world. This reciprocal movement gives the soul a critical role in mediating between unseen realities and embodied experience. The human being, as microcosm and vicegerent, contains all presences within himself and is therefore uniquely capable of both receiving divine effusion and exerting influence upon the created order. In Jāmī's poetic anthropology, the Perfect Man (*al-insān al-kāmil*) is the consummate locus of this reciprocity. Having actualized the Divine Names and Attributes within himself, he becomes, by divine permission, an efficacious presence in the cosmos and the final cause of creation. The study thus reads Jāmī's account of human perfection as inseparable from cosmological mediation, spiritual receptivity, and ethical responsibility.

Corporeal Constitution, Spiritual Receptivity, and the Ethical and Social Dimensions of Influence

The article then extends this ontological account into the domain of anthropology and spiritual discipline. Through Ibn al-'Arabī's discussion of the conception of Jesus in the fifteenth chapter of the *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, together with Jāmī's interpretive comments, the study examines how spiritual realities affect corporeal constitution (*mizāj*), and how the recipient's preparedness determines the form and degree of reception. Mary's psychic state, Gabriel's imaginal mediation, and Jesus's exceptional constitution demonstrate the intimate relation between body, soul, temperament, and spiritual receptivity. Jāmī further develops this principle socially and ethically by warning that companionship, environment, sensory intake, and collective worship all impress themselves upon the soul. Righteous companions and the presence of the Perfect Man may elevate a community, whereas corrupted souls may transmit deficiency. In this respect, *ta'thīr* becomes a bridge between metaphysics and moral practice, linking cosmic order to the everyday regulation of perception, association, and conduct.

Conclusion: Influence as a Principle of Spiritual Vigilance

By reading *Silsilat al-Dhahab* alongside Ibn al-'Arabī's *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and the Akbarian doctrine of the Five Presences, this article argues that "influence" is not merely a metaphysical abstraction, but a practical principle for the cultivation and protection of the soul. Jāmī presents the soul as a receptive field whose growth or corruption depends upon what is allowed to enter it, whether through imagination, companionship, environment, or embodied perception. The study therefore concludes that Jāmī's Akbarian anthropology offers a model for rethinking spiritual vigilance in the modern world, where the Sacred is increasingly obscured by material dispersion and sensory excess. From this perspective, the body and soul are not separate or competing entities, but an integrated unity whose refinement is essential to the pursuit of human felicity and perfection.

References

- Algar, Hamid. Jami. Makers of Islamic Civilization. Oxford University Press, 2013.
Chittick, William C. The Imprints of the Bezels of Wisdom. Vol. 1. Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, 1982.



- Ibn al-‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*. Bulaq, 1837.
- Ibn al-‘Arabī, and R. W. J. Austin. *The Bezels of Wisdom. The Classics of Western Spirituality*. Paulist Press, 1980.
- Jāmī, Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Sharḥ Al-Jāmī ‘alā Fuṣūṣ Al- Ḥikam*. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2004.
- Jāmī, Nūr ad-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad. *Naqd Al-Nuṣūṣ Fī Sharḥ Naqsh Al-Fuṣūṣ*. Edited by Jalāl al-Dīn Āshtiyānī and William Chittick. *Mu’asisah Pajuhishī Hikmat wa Falsafah Irān*, 2003.
- Jāmī, Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Masnavī-i Haft Awrang*. Edited by Murtażā Mudarris Gīlānī. *Kitābforūshī Sa’dī*, 1972.
- Ma’il Haravī, Najīb. *Jāmī. Tarḥ-i Naw*, 1999.



Introduction

An eminent commentator on Ibn al-'Arabī's works is the fifteenth-century Persian polymath Nūr ad-Dīn 'Abd al-Raḥmān Jāmī (d. 898/1492), who emerges as a pivotal figure within the intellectual and mystical landscape of his time. Recognized as a defender of the Akbarian doctrine within scholarly debates in Iraq and in his residence of Herat, Jāmī's reverence for Ibn al-'Arabī is palpable in both his poetry and prose. Jāmī commenced his educational pursuits at a young age in his hometown of Jām in Khurāsān. His exceptional aptitude for the religious sciences prompted his father, Nizām al-Dīn Aḥmad, to relocate the family to the cultural capital of the period, Herat, in order to accelerate Jāmī's studies. Within only a few years, Jāmī was recognized as an erudite scholar and successfully completed his training under acclaimed teachers in both Samarqand and Herat. He mastered a wide range of disciplines, including Islamic theology, Qur'ānic exegesis, ḥadīth, Arabic grammar and literature, astronomy, mathematics, and music.

Jāmī's early exposure to the mystical tradition likewise occurred at a young age, when he received the blessing of a major *Sufī shaykh*, *Khawāja Muḥammad Pārsā* (d. 822/1420). His formal initiation took place in the middle period of his life, when he joined the *Naqshbandīyyah* order. The sufism prevalent in this period was characterized by its close alignment with theology and religious creed, as exemplified in the preaching method of Jāmī's master, 'Ubayd-allāh Aḥrār (d. 895/1490).¹ In contrast to certain strands of *Khurāsānī Sufism* that emphasized ecstatic intoxication, the sufism of Jāmī's time leaned toward sobriety and a sustained focus on religious doctrine. Within Timurid scholarly circles, moreover, a polemical current developed around the doctrine of the unity of being. While followers of *Zayn al-Dīn Khwāfī* (d. 838/1435) rejected it, those aligned with the school of *Sayyid Qāsim Anwār* (d. 837/1434) embraced it.² During the apex of the Timurid dynasty—years that coincide with the most consequential period of Jāmī's life—an intellectual shift occurred toward broader acceptance of Ibn al-'Arabī's teachings. Alongside his Naqshbandī companions, Jāmī played a vital role in transmitting Akbarian teachings across diverse sectors of society, to such an extent that its widespread acknowledgment even entered the Timurid courts.³

Jāmī's significant contribution to the reception of Ibn al-'Arabī in the Herat Timurid court is especially evident in his poetic compositions, which praise *Shaykh al-Akbar*⁴ and elucidate his doctrines—most notably those pertaining to the Unity of Being (*waḥdat al-wujūd*), the Perfect Man (*insān al-kāmil*), and the Five Presences (*ḥaḍarāt al-khams*). As a devoted follower, Jāmī's commitment to *Ibn al-'Arabī's* teachings was so profound that he actively engaged in public debates, forcefully challenging misconceptions and steadfastly reaffirming Ibn al-'Arabī's rightful position. Jāmī's most noteworthy works aligned with the Akbarian school include his *Asha'at al-Lama'at* (a commentary on *'Irāqī's Divine Flashes*), his commentary on Ibn al-Fārid's *Tā'iyyah*, *Lawā'iḥ*, *Sharḥ al-Fuṣūṣ al-Ḥikam*, *Naqd al-Nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, and his heptad *mathnawī* entitled *Haft Awrang*.

A considerable body of scholarship has addressed the influence of Akbarian doctrine on Jāmī's writings; however, for the purposes of this study, I undertake a focused examination of the principles of "influence" (*ta'thūr*) and "influenced" (*ta'athur*) in Jāmī's work in light of *Shaykh al-Akbar's* teachings. Due to the limitations of the present study, only the first book of

1. Najīb Māyil Haravī, *Jāmī* (Tarḥ-i Naw, 1999), 22.

2. Māyil Haravī, *Jāmī*, 29.

3. *Ibid*, 30.

4. «پیر توحید شیخ محیی الدین، آفتاب سپهر کشف و یقین» Nūr ad-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad Jāmī, *Mathnawī-i Haft Awrang*, vol. 1, ed. Aṣghar Jānfidā et al., with A'lā Khān Afṣahzād (Markaz-i Muṭāla'āt-i Īrānī : Daftar-i Nashr-i Mīrāth-i Maktūb, 1997), Bk 2: Line 4485.



Jāmī's Haft Awrang, entitled *Silsilat al-Dhahab*, will be analyzed, in addition to selected sections of his commentaries on both the *Naqsh al-Fuṣūṣ* and the *Fuṣūṣ al-Hikam*. I will examine the multifaceted relationship between “influence” and “influenced” through ontological, anthropological, and societal lenses. The definition of “influence” varies in each mode of existence, or as *Ibn al-'Arabī* puts it, across the different ‘presences’. Nevertheless, what may be stated in universal terms is that at each level of existence or presence, there is an actor (the influencer) and a receiver (the influenced). Within this relation, one role is active (construed in traditional symbolic terms as masculine), whereas the other is receptive (construed as feminine). This ever-occurrent cycle of ‘cause’ and ‘effect’ is not only vital for understanding Ibn al-'Arabī's mystical ontological vision, but also essential for grasping the reciprocal relationship between man, the world, and God. The concept of ‘influence’ is particularly necessary in the context of the modern world, in which the Sacred has been substantially marginalized. In order to fulfill the created role of the man—described as existing “in His Image”¹—Shaykh al-Akbar and his followers, including Jāmī, argue that we must safeguard our spiritual and material intakes so as to remain receptive to the Divine. Thus, by considering the notion of spiritual and material ‘influence’, Jāmī follows Ibn al-'Arabī's vision in portraying the aforementioned principle's pertinence to the assertion of man's lofty stature on earth.

Ontology: The Five Presences

The Five Presences constitute a well-established concept in Akbarian ontology. It should be noted, however, that it was not until al-Qunawī (d. 673/1274) and al-Faraghānī (d. 699/1300) that this doctrine was systematically classified into individual presences.² The Five Presences, as conventionally formulated, comprise: 1) the First and Second Entification; 2) the Realm of the Intellect; 3) the Realm of the Imaginal; 4) the Realm of the Material; and 5) the Perfect Man.³ The notion of ‘influence’ is witnessed with particular clarity in the Second Entification, or *wahīdīyah*. Jāmī notes in his *Naqd al-Nuṣūṣ* that at this level of existence, there are “influential acts,” which are also referred to as divinity (*ulūhīyah*).⁴ He elaborates that the Second Entification is the origin and source of both the very nature of influence and the condition of being influenced. Al-wahīdīyah is understood as a gradation of existence that encompasses the Divine Names (*asmā'*) and the immutable entities (*a'yān al-thābitah*). As the Names exercise their power of influence, the immutable entities function as their recipients; the Names are active, whereas the entities are passive. A similar pattern may be observed across the subsequent realms or gradations of existence. For instance, the immutable entities exert influence over the Realm of the Intellect, while the Realm of the Intellect is, in turn, influential with respect to the Imaginal Realm. Where one acts, the other receives. In essence, every atom is a participant in this ongoing affair of giving and receiving. Yet, this is merely through a relative lens. Ultimately, God alone is the true influencer, as it is said that “no being is influential other than God.”⁵ In this view, and one consonant with Ibn al-'Arabī's unity of being, the Divine is the source of all causality and influence, and the sole truly active agent. Jāmī illustrates this unity in his poetry:

1. «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»

Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, Kitāb al-Istidhān, Bāb Bad'i al-Salām*, no.6227, and Muḥammad Bin Ali Ibn Bābawayḥ, *Al-Tawhid Ṣadūq* (Jamā'ah al-Mudarisin Fi al-Hawza al-'Ilmiyyah Bī Qum, 152.

2. William Chittick, “The Five Divine Presences: From A-Qunawi to Al-Qaysari,” *The Muslim World* 72 (1982): 107.

3. For further reading, refer to Jāmī's introduction in his *Naqd al-Nuṣūṣ Fi Sharḥ Naqsh Al-Fuṣūṣ*.

4. Nūr ad-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad Jāmī, *Naqd Al-Nuṣūṣ Fi Sharḥ Naqsh Al-Fuṣūṣ*, ed. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī and William Chittick (Mu'asisah Pajuhishī Hikmat wa Falsafah Irān, 2003), 39.

5. لا موثر في الوجود الا الله

For further study, refer to, Ghulām Ḥusayn Ibrāhīmī-Dīnānī, *Ghawā'id Kulī Falsafī Dar Falsafah-i Islāmī* (Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭāla'āt-i Farhangī, 2001).



«وز پی آن حقایق مذکور، آمد از موطن بطون به ظهور
گر چه بودند باطن اندر ذات، ظاهر ذات بود چون مرآت
عکس باطن نمود در ظاهر، گشت امکان وجوب را ساتر
واجب از عکس صورت باطن، منصیغ شد به صبیغ هر ممکن
متعدد به پیش چشم شهود، بود واحد به ذات لیک نمود»¹

“From the mentioned truths²,
the inner abodes were manifested.
Though concealed within the Essence,
Like a mirror, it was revealed.
The interior forms appeared as exterior,
Contingency’s guise veiled Necessity.³
The interior images of the Necessary,
were adorned in each contingent’s color.
Appearing numerous to the observing gaze,
Yet one in Essence, myriad in display.”

Elsewhere Jāmī alludes to the ḥadīth of the “Hidden Treasure”⁴ and writes,

«چیسست آن گنج، گنج ذات خدا، وان جواهر، جواهر اسما
بود اسما نهفته اندر ذات، شد عیان از ظهور موجودات
داشت اسما جمال پنهانی، لیکن از رتبه‌های امکانی
شد ز یک جلوه آن جمال نهان، ظاهر اندر مظاهر امکان
هر جمال و کمال فرخنده، که بود در جهان پراکنده

1. Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Jāmī, in *Mathnawī-i Haft Awrang*, ed. Murtaẓā Mudarris Gīlānī (Kitābfurūshī Sa’ādī, 1972), 70.

2. In its preceding verses, Jāmī references the second entification, which in this case are the “mentioned truths”.

3. Jāmī employs philosophical terminology in this poem, invoking necessity (wājib) or the Necessary Being (wājib al-wujūd) and contingency (imkān) or contingent being (mumkin al-wujūd). In Islamic philosophy, the Divine is understood as the ultimate Necessity, whose existence depends on nothing beyond itself. All other beings, by contrast, are regarded as contingent, insofar as their existence is dependent upon another.

4. «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف.» "I was a Hidden Treasure and loved to be known. Therefore, I created the Creation that I might be known."



پرتو آن کمال دان و جمال، بهر تفصیل رتبه اجمال
 صفت علم را ببین مثلاً، جلوه گر در مجالی علما
 علم حق ست کامدست پدید، لیکن اندر مراتب تقیید^۱

“What is that treasure? The treasure of God’s own Essence.
 And those jewels? The jewels of the Names.
 The Names lay hidden in the Essence,
 then shone forth in the manifestation of creation.
 The Names possessed a secret Beauty,
 yet through the ranks of contingency,
 that hidden Beauty, in a single gleam,
 appeared in the mirrors of possibility.
 Every blessed beauty, every radiant perfection
 scattered throughout the world—
 know it as a ray of that Beauty and Perfection,
 unfolded in detail from the gathered whole.²
 Behold, for example, the attribute of Knowledge,
 Manifested in Manifested in the display of the savant.
 It is the Knowledge of the Real made manifest,
 yet clothed in degrees of limitation.”

In explicating the Unity of Being, Jāmī offers the Divine Attribute of “knowledge” (*ilm*) as an illustrative example. Referring to a Qur’ānic verse, he states that the human slate is, in reality, unwritten, and that it is the Divine who inscribes upon it any and all forms of knowledge. He further maintains that the knowledge granted to scholars is, in essence, nothing other than Divine Knowledge, albeit delimited within the conditions of the material world. This illustration may be extended to any of the Divine Names or Attributes, and thus serves as corroboration for the earlier claim that God alone is the exclusive exerciser of influence.

In Qur’ānic vocabulary, the world is comprised of the ‘seen’ (*shahādah*) and the ‘unseen’ (*ghayb*). Within the framework of the Five Presences, the unseen may be identified with the first two entifications, whereas the seen encompasses the remaining subsequent realms. In different terminology, the two initial entifications—constituting the first presence—are characterized as ‘real’ or ‘divine’ (*haqqī*), whereas the remaining realms are regarded as ‘created’ (*khalqī*). It is crucial to recognize, however, that influence may emanate from any mode of existence to another. Accordingly, there are circumstances in which individuals are influenced by the unseen, while in other instances influence originates in the seen. The principal intermediary between man and the unseen is the Third Presence, or the Imaginal Realm. Within this realm, the soul (*nafs*) not only receives from the divine realms but also absorbs imprints from the material world. It therefore becomes imperative for the soul to remain attentive to its daily sensory inputs, while simultaneously engaging in purification (*tazkīyah*), so as to render itself receptive to the inflow from the wellsprings of the Divine. Jāmī explains,

«وانچه باشد حواس ازان قاصر، هست بر اهل کشف بس ظاهر

1. Nūr al-Dīn ‘Abd al-Rahmān Jāmī, *Mathnawī-i Haft Awrang*, ed. Murtażā Mudarris Gilānī (Kitābforūshī Sa’dī, 1972), 69.

2. Referring to the first entification that does not hold any type of differentiation.



موطنش عالم مثال بود، آلت سمع آن خیال بود

گردد از سمع باطن آن مفهوم، سمع ظاهر بود ازان محروم¹

“What lies beyond the reach of the senses
is wholly clear to the folk of unveiling.
Its dwelling is the imaginal realm,
and imagination is the ear by which it is heard.
That meaning is grasped through inward hearing;
the outward ear is deprived of it.”

The poem's opening line maintains a direct connection to the preceding discussion of the seen and the unseen. Jāmī explains that although what is deemed unseen to the outward senses remains imperceptible externally, it is nonetheless manifest to those endowed with inner vision. He further notes that the faculty corresponding to the imaginal realm (*mundus imaginalis*) is the imagination. In this state, the ear becomes an active conduit for the soul's imaginative activity, thereby underscoring the importance of vigilant attention to one's sensory intake. It is also essential to recognize that the contiguous imagination (*khayāl muttasil*) enables reception from the material domain—for example, through audition—whereas the discontinuous imagination (*khayāl munfasil*) is implicated in receiving from the intelligible realm. Jāmī elaborates,

«هر چه آید فروز عالم جان، قالبی باشدش در آن میدان

وانچه بالا رود ز عالم گل، صورتی یابد اندر آن منزل²»

“All that descends from the spirit's domain,
Bears a mold in its respective terrain.
That which ascends from the earthy clay,
Adopts a form in the realm it displays.”

It should be noted that Ibn al-'Arabī refers to the imaginal realm as the heart (*qalb*)³, a designation that reflects its isthmus-like (*barzakhī*) character. It is through the very existence of the imaginal that the material order is able to sustain a relation with the spiritual. Whatever descends to the soul possesses both form and origin in the realm, or 'presence', that precedes it, while whatever occurs in the lower world likewise impresses a corresponding form upon the imaginal. The importance of the human being within this reciprocal cycle of influence derives from his status as the “vicegerent on earth” (*khalīfatallāh*)⁴. Created in the image of the Divine, man encompasses within himself all presences or modes of existence. It is through this inherent affinity (*sinkh*) between the material and the spiritual that man possesses the capacity both to exert influence and to be influenced across diverse planes. Jāmī explains,

1. Jāmī, *Mathnawī-i Haft Awrang*, 56–57.

2. Ibid.

3. Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Dār Ṣādir, 1968), 313.

4. *Qur'ān* 6:165.

“He is the One Who has placed you as successors on earth and elevated some of you in rank over others, so He may test you with what He has given you. Surely your Lord is swift in punishment, but He is certainly All-Forgiving, Most Merciful.”



«آدمی چیست برزخی جامع، صورت خلق و حق در او واقع
 نسخه مجمل است و مضمونش، ذات حق و صفات بیچونش
 متصل با دقایق جبروت، مشتمل بر حقایق ملکوت
 باطنش در محیط وحدت غرق، ظاهرش خشک لب به ساحل فرق
 یک صفت نیست از صفات خدا، که نه در ذات او بود پیدا
 هم علیم است و هم سمیع و بصیر، متکلم مرید و حی و قدیر
 همچنین از حقایق عالم، همه چیزی بود در او مدغم
 خواهی افلاک و خواهی ارکان گیر. خواه کان یا نبات و حیوان گیر
 صورت نیک و بد نوشته در او، سیرت دیو و دد سرشته در او
 گرنه مرآت وجه باقی بود، از چه رو شد فرشته را مسجود
 بود عکس جمال حضرت پاک، اگر ابلیس پی نبرد چه باک
 هر چه در گنج کنت کنز نهان، بود، در وی خدا نمود عیان
 خلق را در ظهور پیدایی، هستی اوست علت غایی
 زانکه عرفان بود سبب آن را، و اوست مظهر کمال عرفان را»¹

“What is man? An all-embracing isthmus,
 where creation and the Real are both made present.
 A comprehensive book—and its inner meaning:
 God’s Essence and His inimitable Attributes.
 Joined to the subtleties of the Realm of Power ²,
 containing the realities of the Angelic Dominion.
 Inwardly drowned in the ocean of Unity,
 outwardly parched on the shore of separation.
 Not one Attribute of God exists,
 that doesn’t show its trace in him.
 He mirrors the Knower, the Hearer, and the Seer—
 the Speaker, the Willer, the Ever-Living, the All-Powerful.
 And likewise, the realities of the world,
 all of them are enfolded in him.
 From celestial spheres to elements,
 from mineral and plant to every living creature.
 The script of good and ill is written in him,

1. Jāmī, *Mathnawī-i Haft Awrang*, 68.

2. In sufi cosmology there are five realms named respectively: *nāsūt*, *malakūt*, *jabarūt*, *lāhūt*, *hāhūt*.



the temper of demon and beast is kneaded into him.
If he were not the mirror of the Abiding Face,
why would the angels bow in prostration?¹
He is the reflection of the Pure Presence's beauty,
if Iblīs did not grasp it, what matter?
Whatever lay hidden in "I was a Hidden Treasure",
God made manifest in him, unveiled to sight.
In creation's coming-into-appearance,
his very being is the final cause.
for gnosis is the reason for that unveiling,
and he is the locus where gnosis reaches perfection."

As noted above, the sole influencer is the Divine; nevertheless, the Perfect Man—having actualized all that has been bestowed upon him—assumes an analogous role in this context, albeit only by God's permission (*idhn-Allāh*). The Perfect Man bears the totality of the Divine Names and Attributes, and thus the universe falls under his possession and influence.² Jāmī illustrates this claim by emphasizing that man was the ultimate purpose of creation, and that the entirety of the cosmos was manifested for his sake alone.

«آخرین نقطه عین اول شد، به وی این دایره مکمل شد،

مصحفی گشت جامع آیات، هستی اش غایت همه غایات».³

"Through him the circle closes, whole,
the last point meets the first.
A scripture holding all the signs⁴,
his being the end toward which all ends aspire."

As the imaginal plane serves as a bridge between the material and the spiritual, the Perfect Man functions as the intermediary between Divine Reality and creation. Through the Perfect Man, the operation of the 'acting agent', or the efficacious 'influence of the Names', is actualized. It is therefore unsurprising that Jāmī likens one who has attained such a lofty station to the philosopher's stone or the *sīmurgh*⁵, —both rare realities, concealed from the public eye. He states,

«همچنین هر که از زمین و بال، نکشیدست سر باوج کمال

1. *Qur'ān* 2:34. "And 'remember' when We said to the angels, "Prostrate before Adam,"¹ so they all did—but not Iblīs,² who refused and acted arrogantly,³ becoming unfaithful."

2. *Qur'ān*, 45:13. "And He has subjected to you whatever is in the heavens and whatever is on the earth - all from Him. Indeed in that are signs for a people who give thought."

3. Jāmī, *Mathnawī-i Haft Awrang*, 70–71.

4. One must note that *muṣḥaf* also is a reference often made to the *Qur'ān*. In this case, a beautiful imagery is provided of the *Qur'ān* and its *āyāt*, or verse. This can also imply the allusion that the Perfect Man is one who is a 'walking Qur'ān'.

5. A legendary bird in Persian mythology which can also be translated as phoenix.



چون گیاه فتاده بر خاک است، نام مردم برونه ز ادراکست
 مگر از تاب علم و آب عمل، همه احوال او شود مبدل
 گردد ازوی صفات نقصان گم، چون گیاه که میشود گندم
 شود اندر خدای همواره، چون غذا محو در غذا خواره
 بر بنی نوع خود شود فایق، آنکه این اسم را بود لایق
 لیک گر بازجویی آن انسان، که بود فعل و سیرتش این سان
 یابیش زیر گنبد دولاب، همچو سیمرغ و کیما نایاب»^۱

“Likewise, whoever—though sprung from earth and given wings,
 has not lifted his head to the summit of perfection.
 Lies like a plant fallen flat upon the dust:
 “man” is his name, yet not by right of understanding².
 Unless, by the sun-heat of knowledge and the water of deeds,
 all his states are wholly transformed.
 Till every mark of deficiency is lost in him,
 as a wild green stalk is changed into wheat.
 Then he abides in God unceasingly,
 as food is effaced within the one who eats.
 He rises above his own kind³,
 the one who is truly worthy of this name.
 But if you go in search of such a human,
 whose acts and inward way are truly so.
 You’ll find him under the wheeling dome of heaven,
 as rare as the Sīmurgh, as scarce as alchemy’s elixir.”

On the one hand, Jāmī repeatedly emphasizes the necessity of recognizing the human being’s worth and significance; on the other, he draws attention to the metaphor he employs for the soul’s spiritual growth and ascent. He maintains that it is through the integration of knowledge (*ilm*) and action (*amal*) that one may truly attain the lofty station of perfection. As the human being refines the soul through knowledge, he thereby actualizes the latent divine characteristics within his own nature. One who has thus actualized his constitution both receives from the Divine and acts for the Divine. Accordingly, building upon the preceding discussion of the Five Presences and their interrelationship in terms of influence, at the Fifth Presence, the

1. Jāmī, *Mathnawī-i Haft Awrang*, 74–75.

2. In this hemistich, Jāmī writes that when one falls to the ground like an unhealthy plant, one is not recognized or named for one’s cognitive abilities. In Islamic philosophy, man is defined as *hayawān al-nāṭiq*, an animal endowed with speech. That which distinguishes man from other creatures is one’s cognition and ultimately one’s encompassment of knowledge, and particularly those relating to the religious sciences.

3. *Banī Ādam*, or the children of Adam is a widespread term in the *Qur’ān* in reference to the logical definition (*now*) of man.



Perfect Man becomes—by divine leave—the influencer of the entire created world (*khalq*).

Anthropology: Man and his Environment

Achieving the station of viceregency entails a practical prescription grounded in an understanding of one's constitution or temperament (*mizāj*). As noted in the section on imagination, the faculties serve as points of entry to the soul. In ancient medicine, the subtle body—composed of the four elements—gives rise to four constitutions¹, each of which shapes the manner in which the soul receives, responds, and acts. One of the aims of the religious law is to establish and preserve a stable, balanced temperament and harmony of humors. Since every action leaves an effect, it is held that with each unlawful or sinful act the soul becomes tarnished. Yet the roots of the humors are traced back to one's conception. The question of spiritual influence upon the material plane becomes especially evident in the fifteenth chapter of the *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, where Ibn al-'Arabī discusses the nature of Jesus's conception. Ibn al-'Arabī states that Jesus was conceived through the "water" of Mary and the "moisture" of the imagined breath of Gabriel.² Gabriel's imaginal mediation thus contributed to Jesus's spiritual constitution, endowing him with the capacity to restore life to the deceased. Jāmī comments on this chapter by cautioning that one must not misconstrue the aptitude and purity of the Holy Spirit, for it is timeless and placeless. Accordingly, the spirit's influence upon a given entity corresponds to that entity's temperament: it is the recipient's constitution that determines its disposition toward receiving the formless.³ Commentators on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* thus emphasize that if there is deficiency, the fault lies not in the spirit's endowment, but in the latent condition of the recipient. For instance, "Had he blown [his spirit] into her at that moment, Jesus would have turned out too surely for any to bear, because of his mother's state. When he said to her, I am only a messenger of your Lord, come to give you a pure boy, her anxiety subsided and she relaxed. It was at that moment that he blew Jesus into her."⁴ In this case, Mary's distress would have influenced, and been transmitted to, her child, thereby depicting the reciprocal relationship between body, psyche, and soul. Jāmī explicitly notes that the mother's state, and that of the parents more generally, has a direct impact upon the child's psyche and physique.

Jāmī proceeds to examine the reciprocal influences of souls and the ways in which such influences may cultivate or corrupt one's temperament, and thereby affect one's state and capacity to receive divine succor. In numerous poems, he reiterates the importance of choosing righteous companions, likening a deceitful friend to a snake, in close resonance with the Qur'ānic image, "the day the wrongdoer will bite his hands."⁵ Jāmī counsels his audience to be attentive to their environment and companionship, for each soul, relative to its latent potential for viceregency, possesses the ability to influence another. In one poem, he addresses participants in congregational prayer, asserting that if even one person among those present in

1. The four constitutions are hot, cold, moist, and dry. The equilibrium of the individual's elemental combination results in that individual's constitution or temperament. As elemental balance maintains an individual's health, temperament can also result in the suffering or beneficence of an individual. In Avicennian medicine, the temperament composes the humors (*akhlāt*) which characterizes an individual's physical, mental, and social state. The humors are named: blood, phlegm, yellow bile, and black bile. However, it should be noted that *mizāj* is usually in reference to the humors in such discourse.

2. Nūr al-Dīn 'Abd al-Rahmān Jāmī, *Sharḥ Al-Jāmī 'alā Fuṣūṣ Al-Ḥikam* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 329.

3. Jāmī, *Naqd Al-Nuṣūṣ Fī Sharḥ Naqsh Al-Fuṣūṣ*, 216.

4. Ibn al-'Arabī and R. W. J. Austin, *The Bezels of Wisdom*, The Classics of Western Spirituality (Paulist Press, 1980), 175.

5. *Qur'ān*, 25:27.



the mosque is a Perfect Man, he will affect every soul in attendance. Indeed, Jāmī argues that this is precisely the significance of communal prayer. He says,

«یک نماز از همه شود حاصل، که به میزان دین بود کامل
کامل ار نبود آن بود بی شک، که بود بیش فضلش از هر یک
اثر آن به همگان برسد، چون اثرهای فیض جان به جسد
همه زان فیض زندگی یابند، ذوق آداب بندگی یابند
شود از همدلی و همکاری، ذوق هر یک به دیگران ساری
پیش روشن دلان نیک خصال، هست روشن سرایت احوال»¹

“From all, one prayer is rendered whole,
and on religion’s balance deemed most perfect.²
Though others fall short of fullness, without doubt,
it is that one³ whose grace overflows them all.
His influence reaches every soul,
as spirit’s streaming bounty quickens flesh.
By that same grace they find new life,
and taste the courtesies of servanthood.
Through heart-concord and shared endeavor,
each one’s savor passes into the next.
And to clear-eyed hearts of noble nature,
the contagion of states is bright and evident.”

Although influence may be fruitful and constructive, it can also assume negative and deleterious forms. For instance, ‘Ubayd-allāh Aḥrār remarks in one of his letters that even a single individual in a spiritually deprived state can affect the collective condition of those around him, even while seated afar.⁴ Aḥrār therefore counsels his disciples to avoid such individuals—a principle that Jāmī likewise follows. Elsewhere, in the *Silsilat al-Dhahab*, Jāmī narrates a story from Sa‘d al-Dīn Kāshgharī (d. 860/1456), his primary initiator into the Naqshbandīyyah order,

«گفت ناقل که این حدیث بلند، در من انکار گونه‌ای افکند
زید را طبع منحرف گردد، چون به تب عمر و متصف گردد
می‌زند بر دماغ بکر بخار، چون ز خالد برد صداع قرار
بود با من رفیق خبازی، در خلا و ملا هم آوازی
آتش انداخت در تنور سحر، شعله آن زد از درونم سر

1. Jāmī, *Mathnawī-i Haft Awrang*, 163.

2. There are numerous narrations and prophetic sayings on the importance and superiority of communal prayer.

3. The Perfect Man.

4. ‘Ubayd-allāh Aḥrār, *Ahwāl Wa Sukhanān Khwaja ‘Ubayd-Allāh Aḥrār* (Markaz Nashr Dānishgāhī, 2001), 276.



چون دهان تنور او آتش، از دهانم زبانه می زد خوش
آتش او چو شعله زد از من، سخن پیر شد مرا روشن
که تواند که حالت دگری، کند اندر کس دگر اثری¹

“The transmitter said: “This long discourse,
cast in me a contrary turn.
Zayd’s temperament turns awry,
when he is marked with ‘Amr’s fever.
A vapor strikes Bakr’s brain,
when Khālīd’s headache comes to rest.
I had a baker for a friend,
in solitude and in the crowd, we were of one accord.
At dawn he fed the oven fire,
its flame rose up from within my own chest.
When the mouth of his oven was all flame,
from my own mouth a bright tongue leapt out, delighted.
When his fire thus flared through me,
the Elder’s saying became clear.
that one man’s state can work an effect,
and leave its trace—within another.”

Jāmī’s incorporation of such tales highlights the significance he accords to this theme. In the final verse, he reminds his audience that what ought to be retained above all is the recognition that every being possesses the capacity to influence another.

Conclusion

In view of the Five Presences, the ever-present principle of ‘influence’ and ‘influenced’ may be depicted in a multilayered fashion. Yet what is most important for the contemporary individual is to recognize the necessity of observing one’s intakes—whether spiritual or material—in order to maintain a fertile ground for growth and ascension. Jāmī portrays the soul as a garden and advises that one must attend carefully to the seeds that are planted within it. If the soul is tarnished through one’s environment, companions, and sensual intakes, one ultimately impedes the manifold effusions of divinity.

Thus, at an ontological level, one must grasp the power and influence of the Divine Names across the modes of existence. One must also remain attentive to the descent of Divine Beneficence and cultivate receptivity to its bestowal. At an anthropological level, one must recognize the vital role of the Perfect Man on earth. In order to benefit from such viceregency, one must engage in constant reflection upon one’s environment and interactions so as to ensure that the soul remains aligned with its destined state. On a societal level, it is vital to sustain relationships with companions who uplift the spirit, and to remain seekers in the quest to discover one’s true worth and purpose.

In summary, the profound influence of Ibn al-‘Arabī on ‘Abd al-Raḥmān Jāmī emerges as a rich tapestry woven from intellectual, spiritual, and poetic threads. Jāmī’s steadfast commitment to defending and disseminating Akbarian doctrine—particularly within the Herat Timurid court—underscores the enduring impact of Ibn al-‘Arabī’s teachings on Jāmī’s intellectual

1. Jāmī, *Mathnawī-i Haft Awrang*, 163–64.



pursuits. Through both poetry and prose, Jāmī not only extols Shaykh al-Akbar's virtues but also engages the intricacies of his doctrines, especially the principle of 'influence' and 'being influenced'. The close analysis of this relationship, as reflected in Jāmī's *Silsilat al-Dhahab* and *Naqd al-Nusūs*, yields a nuanced account of the interconnectedness between the two figures. Ibn al-'Arabī's legacy, vividly refracted through Jāmī's writings, extends beyond the confines of their respective eras, leaving an indelible mark on Islamic mysticism and intellectual discourse. As Jāmī navigates the domains of ontology and anthropology, the enduring echo of Ibn al-'Arabī's influence continues to resonate, emphasizing the lasting relevance of their spiritual dialogue and its impact on the trajectory of Islamic thought. Additionally, the timeless and vital lessons embedded in such works merit careful consideration. The question of influence is not an archaic topic devoid of value in contemporary times; rather, it may be even more urgent and crucial as an object of sustained contemplation.

Bibliography

- Aḥrār, 'Ubayd-allāh. *Ahwāl Wa Sukhanān Khwaja 'Ubayd-Allāh Aḥrār*. Markaz Nashr Dānishgāhī, 2001.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl al-. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, Kitāb al-Istidhān, Bāb Bad'i al-Salām*. n.d.
- Chittick, William. "The Five Divine Presences: From A-Qunawi to Al-Qaysari." *The Muslim World* 72 (1982): 107–28.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Dār Ṣādir, 1968.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*. Bulaq, 1837.
- Ibn al-'Arabī, and R. W. J. Austin. *The Bezels of Wisdom. The Classics of Western Spirituality*. Paulist Press, 1980.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad Bin Ali. *Al-Tawhid Ṣadūq. Jamā'ah al-Mudarisīn Fī al-Hawza al-'Ilmiyyah Bī Qum*, n.d.
- Ibrāhīmī-Dīnānī, Ghulām Ḥusayn. *Ghawā'id Kulī Falsafī Dar Falsafah-i Islāmī. Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭāla'āt-i Farhangī*, 2001.
- Jāmī, Nūr ad-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad. *Mathnawī-i Haft Awrang*. Vol. 1, edited by Aṣghar Jānfidā, Jābilqā Dād 'Alīshāh, Zāḥir Aḥrarī, and Ḥusayn Aḥmad Tarbiyat, with A'lā Khān Afshāzād. Markaz-i Muṭāla'āt-i Īrānī : Daftar-i Nashr-i Mīrāth-i Maktūb, 1997.
- Jāmī, Nūr ad-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad. *Naqd Al-Nusūs Fī Sharḥ Naqsh Al-Fuṣūṣ*. Edited by Jalāl al-Dīn Āshtiyānī and William Chittick. *Mu'asisah Pajuhishī Hikmat wa Falsafah Irān*, 2003.
- Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *Mathnawī-i Haft Awrang*. Edited by Murtaẓā Mudarris Gīlānī. *Kitābfurūshī Sa'dī*, 1972.
- Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *Sharḥ Al-Jāmī 'alā Fuṣūṣ Al- Ḥikam*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Māyil Haravī, Najīb. *Jāmī. Ṭarḥ-i Naw*, 1999.

The Unfolding of Beauty: The Concepts of Mercy, Covering, and Adornment in Ibn ‘Arabī Thought

Kandemir, Müberra

PhD Candidate, Department of Philosophy and Religious Sciences, Marmara University.

ABSTRACT

This study examines the relationship between beauty, mercy, covering, and adornment in the thought of Ibn ‘Arabī. It argues that beauty is not merely an aesthetic category but an ontological principle grounded in the divine names. Since the divine names are relations (al-nisab) and dependencies (al-iḍāfāt), they make possible the relationship between the Real and the servant as well as different degrees of manifestation and beauty. From the perspective of the Real, beauty is intrinsically related to mercy, which “encompasses everything,” including beauty and ugliness, good and evil, faith and disbelief. From the perspective of the servant, this relationship becomes manifest through covering (sitr), veiling (hijab), and adornment (al-zīna). The study suggests that beauty and ugliness are not absolute opposites but exist in a dynamic relation in which each may function as the covering or disclosure of the other.

Keywords: Ibn ‘Arabī, Beauty, Mercy, Adornment, Covering

Received: 2026/01/07 - Received in revised form: 2026/02/14 - Accepted: 2026/02/24 - Published online: 2026/05/15

□ Kandemir, Müberra (2026). The Unfolding of Beauty: The Concepts of Mercy, Covering, and Adornment in Ibn ‘Arabī Thought, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 327-335.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.581702.1883>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Extended Abstract

This study examines the relationship between beauty, mercy, covering (*satr*), and adornment (*al-zīna*) in the thought of Ibn ‘Arabī. The central argument of the study is that beauty is not merely an aesthetic category but an ontological principle that makes possible the relationship between the Real and the human being. In this context, beauty is considered both as an attribute from the perspective of the Real and as a relation (*nisba*) from the perspective of the servant. From the aspect of the Real, beauty appears as an ontological reality related to the manifestations of the divine names; from the aspect of the servant, it emerges as the possibility of establishing a relationship with the Real.

The article first focuses on the distinction between Essence (*al-dhāt*) and divinity (*al-ulūhiyya*). While the Essence is understood as the domain of absolute transcendence beyond all relations, divinity becomes knowable through the divine names. For this reason, the divine names are treated as the ontological ground of the relationship between the Real and the human being. Ibn ‘Arabī’s definition of the divine names as relations and dependencies (*al-iḍāfāt*) makes possible both the gradation of manifestation and the graded structure of beauty. The fact that the divine names are gathered under the attributes of majesty (*jalāl*) and beauty (*jamāl*) demonstrates that beauty does not merely signify harmony or pleasantness, but is also connected to power, manifestation, and all-encompassingness.

The second part of the study examines the relationship between beauty and mercy, particularly through the Qur’anic verse “My mercy encompasses everything”. (7:156) According to Ibn ‘Arabī, mercy encompasses not only goodness, beauty, and truth, but also evil, ugliness, error, and disbelief. However, this all-encompassing character does not imply the legitimization of evil. On the contrary, mercy constitutes both the ontological ground of creation (*ijād*) and the possibility of servitude. At this point, the study emphasizes the essential connection between beauty, creation, and mercy. Through Ibn ‘Arabī’s interpretation of the hadith “Allah is beautiful and loves beauty,” the article argues that the world was created in the image of divine beauty and therefore the whole of existence should be understood as a manifestation of mercy. Nevertheless, the article also raises the question of how ugliness, evil, and deprivation are experienced within human existence. Drawing on Ibn ‘Arabī’s interpretation of the polytheists’ question “What is *al-Raḥmān*?”, it argues that even what appears as deprivation may itself be a concealed form of mercy.

The third part of the article investigates how beauty and mercy are experienced from the perspective of the servant through the concepts of covering, veiling (*hijāb*), and adornment. In Ibn ‘Arabī’s thought, covering is not merely something that conceals reality; rather, it is one of the modes through which reality becomes manifest. For this reason, there is not an opposition but a dynamic relationship between covering and manifestation. Particularly in relation to the divine name *al-Ghaḥfār*, covering becomes associated with forgiveness and mercy. By discussing the relationship between the concepts of *hijāb*, *libās*, and *satr*, the article explores that existence itself possesses a structure that is both covering and covered. The world is both a veil over its own reality and the locus of divine manifestation. Thus, the veil is understood not as the opposite of truth, but as the condition for its manifestation.



Adornment constitutes one of the central concepts of the article. Through Ibn 'Arabī's interpretation of the verse "We have sent down clothing to cover your nakedness and as adornment", (7:26) adornment is approached both as the mode of appearance of beauty and as a form of covering. Adornment is closely related to the servant's acts and to the concept of repentance (*tawba*). Particularly in relation to the verse "the one whose evil deed has been adorned for him...", (35:8) the article argues that evil does not possess an absolute essence but is experienced within a specific form of covering and appearance. Accordingly, goodness and evil, beauty and ugliness, are not mutually exclusive absolute categories, but relational structures that cover and disclose one another. Ibn 'Arabī's emphasis on the concept of transformation (*tabdīl*) becomes especially significant at this point. The transformation of evil into good becomes possible only through the dynamic relationship between beauty, mercy, and covering. In conclusion, the study argues that in Ibn 'Arabī's thought beauty must be understood together with mercy and that both become manifest in human experience through covering and adornment. Beauty and mercy are modes of manifestation that render the human being powerless and reveal *iftiqār* (*ontological poverty*); servitude itself becomes possible precisely through this condition of poverty. Beauty, therefore, is not merely an aesthetic issue, but an ontological principle that establishes the relationship between being, manifestation, mercy, and servitude.

Reference

- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge*. State University of New York Press.
- Chittick, W. C., & Murata, S. (1994). *The Vision of Islam*. Paragon House.
- Gemuhluoğlu, Z. (2019). Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini: İbnü'l Arabî Eserleri Esasında [The Theoretical Foundations of Depiction (Tasvir) with Regard to the Relation Between Representation and Mimesis: According to Ibn 'Arabī's Books]. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* [FSM Scholarly Studies Journal of Humanities and Social Sciences], (13).
- Ibn Muhammad Ibn Talal, G. (2010). *Love in the Holy Quran*. Kazi Publications.
- Ibn 'Arabī. (1946). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (A. 'Afifi, Ed.). Dar al-Kutub al-'Arabī.
- Ibn 'Arabī. (1980). *The Bezels of Wisdom* (R. W. J. Austin, Trans.). Paulist Press.
- Ibn 'Arabī. (1998). *Kashf al-ma'na 'an sirr asma Allah al-husna* (P. Beneito, Ed.). Nashr Bahshayīsh.
- Ibn 'Arabī. (1999). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (A. Shamseddin, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.



Introduction

Beauty carries meanings that unify the conceptual network necessary to understand Ibn ‘Arabī’s thought¹. In his thought, beauty is not merely an aesthetic quality but an ontological principle that governs the manifestation of the Real in the world. Beauty has two dimensions: one as an attribute (*sifa*) belonging to the Real (*al-Haqq*), and the other as a relation (*nisba*) pertaining to the servant (*‘abd*). Insofar as beauty expresses the nature of the Real, it appears as an attribute; insofar as it makes possible the servant’s relation to the beauty of the Real, it appears as a relation.

The relationship between the Real and the servant takes different forms according to the manifestations of beauty and mercy. Yet these manifestations do not occur through pure disclosure alone. In Ibn ‘Arabī’s thought, what is revealed may appear precisely through forms of covering (*satr*), veiling (*hijāb*), and adornment (*al-zīna*). Covering is therefore not simply the opposite of manifestation but may itself become one of its modes. This raises the question: How is the relationship between beauty and mercy revealed in the realm of human experience?

To answer this question, this study follows a conceptual line that connects beauty, mercy, covering, and adornment (*al-zīna*). The aim is to illustrate that beauty in its aspect of the Real is closely tied to mercy and elucidate how this mercy and beauty are revealed in the realm of human experience.

First, the study argues that the fact that the divine names are relations (*al-nisab*) and dependencies (*al-idāfāt*) makes possible the gradation of beauty. Since divine names function as relational determinations, they make possible different levels of manifestation, and therefore different degrees of beauty. For this reason, the subject is approached from two angles: that of the Real and that of the servant. Secondly, the study examines the relationship between beauty and mercy through Ibn ‘Arabī’s interpretation of the verse “My mercy encompasses everything” (7:156). Finally, it discusses how mercy and beauty from the aspect of the Real become manifest in human experience through adornment functioning as a form of covering. Adornment, as an element of beauty, possesses not only a revealing aspect but also a concealing one, especially when considered in relation to the divine name *al-Ghaffār*.

This study suggests that mercy and beauty concerning the Real are intrinsically connected to the concept of covering in human experience. By following the conceptual pattern of beauty, mercy, manifestation, and covering, the study argues that in Ibn ‘Arabī’s thought ugliness (*al-qubh*) does not possess an essential reality in itself but emerges in relation to the perspective and experience of the servant. Accordingly, beauty and ugliness, as well as goodness (*al-hasan*) and evil (*al-sayyi‘a*), are not mutually exclusive opposites. Rather, they exist in a dynamic relation in which each may become the covering or disclosure of the other.

1. Divine Names and Relationships

Divine names serve a key role in explaining the relationship between the Real and human beings in Ibn ‘Arabī’s thought, since they relate both to the Real and to human beings. To comprehend these aspects, it is first necessary to distinguish between the Essence (*al-dhāt*) and divinity (*al-ulūhiyya*). The Essence is absolutely incomparable and therefore beyond all relations. Therefore, the Essence cannot be described through relations, whereas divinity becomes knowable through the network of divine names (Ibn ‘Arabī, 1999, IV:312). Divinity consists of relationships and dependencies that pertain to non-existence. Ibn ‘Arabī defines the divine names as relationships (*al-nisab*) and dependencies (*al-idāfāt*) that return to a single reality and are therefore non-existent determinations (*umūr ‘adamiyya*) (Ibn ‘Arabī, 1999, I:69- I:249).

1. Two Arabic terms commonly used to denote beauty are *jamāl* and *ḥusn*. *Ghazī* Ibn Muhammed mentions, based on the Holy Quran, that these two words are synonyms, but still, *jamal* is related to singularity and *ḥusn* to plurality (Ibn Talal, 2010, p. 358). Also, it is mentioned that these terms are sometimes synonyms, but in religious terminology, *Jamal* has no opposite. It has a correlative relationship with *Jalal* (Chittick & Murata, 1994, p. 221).



The divine names become manifest through the divine command (*amr*), expressed in the word “Be!” (*kun*) and presupposes a specific relationship between the servant and his Lord. This relationship makes possible different degrees of manifestation. The divine names make possible the relationship between the Real and the servant. However, these names are gathered under the attributes of majesty (*jalāl*) and beauty (*jamāl*). While some of the divine names contain the qualities of gentleness and grace (*lutf*) associated with beauty, others contain qualities of overpoweringness and severity (*qahr*) associated with majesty (Ibn 'Arabī, 1999, III:198).

Since the divine names belong essentially to the Real but appear in human beings according to their capacities (*isti'dād*), beauty may be considered from two perspectives: from the aspect of the Real and from that of the servant. The gradation of manifestation also implies a gradation in the servant's modes of relating to beauty. Therefore, although beauty is one and uniform, it becomes manifest and experienced differently according to the relational capacities of the servant. We will first examine how beauty is related to mercy from the perspective of the Real.

2. The Aspect of the Real: Beauty and Mercy

As mentioned earlier, divine names have degrees among themselves; that is, the names differ in hierarchical importance from one another. The names of *Allah* and *al-Rahmān* have precedence over other names. The servant cannot realize (*tahaqquq*) or embody (*tahalluq*) the name *Allah*, as it encompasses other divine names and levels (Ibn 'Arabī, 1998, p.26). The name *al-Rahmān* belongs to the same category as the name *Allah*; only the Real can be described with it, but not the servant (Ibn 'Arabī, 1998, p.34). Ibn 'Arabī states that sometimes the name of *al-Rahmān* comes before the name of *Allah*, but the mercy in this context is the mercy of creation (*rahmat al-ijād*), which means general mercy (*al-rahma al-ūmma*). The verse “My mercy encompasses everything” (7:156) points out the general mercy (Ibn 'Arabī, 1998, pp.36-37). Ibn 'Arabī says in the “Solomon Chapter” of *Fuṣūṣ al-Hikam* that the same verse concerns the mercy of giving (*rahmat al-imtinān*). The word “everything” in the verse also includes the divine names and relationships, accordingly. Ibn 'Arabī further states that Allah bestows existence upon these relations through us and that the servant is the result of the mercy of giving (Ibn 'Arabī, 1946, pp.152-153)¹. Accordingly, mercy has an essential relationship with both creation (*ijād*) and the divine names. The fact that creation is based on mercy and that the servant is the result of mercy also reveals the ontological meaning of beauty.

While explaining the hadith “Allah is beautiful (*jamīl*) and loves beauty (*jamāl*)” in *Futūḥāt al-Makkiyya* in the chapter concerning the level of beauty, which is itself the manifestation of the name *al-Jamīl*, Ibn 'Arabī uses the words *ibdā'* and *ijād*, both of which refer to creation. He states that Allah created (*ijād*) the world in a unique way (*ibdā'*), beautiful and perfect. The word *ijād* is attributed both to beauty and all-encompassingness. God created the world in the image of His beauty (*ṣūrat jamālihi*) and in the image of the All-Merciful (*ṣūrat al-Rahmān*) (Ibn 'Arabī, 1999, IV:178).

God is beautiful, and the world is also beautiful because it was created in His image. Since the divine names become manifest in the world, the beauty of God can be perceived in the beauty of the cosmos (Ibn 'Arabī, 1999, VII:395). Consequently, the world serves as a reflection of the manifestation of *al-Rahmān*. The divine names that form the basis of the relationship between God and servant are the most beautiful (*al-husna*). This reveals a foundation concerning the Real on which we can establish a direct link between mercy and beauty, both from the context of creation and the most beautiful nature of the divine names.

The first question to be asked at this point is how the manifestations, which differ based on mercy and beauty, are subject to human experience. Thus, we pose the question: What are the implications for human experience when creation and manifestation are rooted in mercy and beauty? For example, does the beauty of the world manifest itself in the experience of every human being? One of the interesting points is that Ibn 'Arabī states in his interpretation of the

1. English translation: Ibn al-'Arabī. (1980). *The Bezels of Wisdom* (R. W. J. Austin, Trans.). Paulist Press, p. 190.



verses¹ that unbelievers deny the name of *al-Rahmān*, not the name of Allah. When the polytheists were told to “worship Allah” they did not ask, “Who is Allah?”. On the contrary, they claimed that idols “bring them nearer to Allah” as an excuse for worshipping idols. As for *al-Rahmān*, they asked, “What is *al-Rahmān*?” and denied that name (Ibn ‘Arabī, 1998, pp.34-35). A question immediately arises here: Why is the name *Allah* accepted and the name *al-Rahmān* denied? Ibn ‘Arabī explains this issue in *Futūḥāt al-Makkiyya* by saying that divinity, which is the level of the name Allah, has a broader scope because it includes both disease and well-being. Both exist in the world, and no one can deny them. The name *al-Rahmān* can be witnessed only by those who are bestowed with faith, while those who lack it are unaware of their deprivation. The link between cover and beauty becomes visible at this point because what appears as deprivation may itself be a concealed form of mercy.

The polytheists asked the question “What is *al-Rahmān*?” when they heard it in *Bismillah*, as above-mentioned. The reason they ask the question is because they cannot understand how disease—for example, ugliness or evil—in the world is related to mercy. Indeed, the main question is: “How does mercy encompass everything? How can those who are shown mercy and those who are deprived of it be included in the scope of mercy?” We need to pay attention to the fact that these questions are not only for deniers or polytheists but are valid for everyone, depending on the addressee and level (*martaba*) of the servant. Since the grace and manifestation of *al-Rahmān* occur by the servant’s ability (*isti’dād*), it is essential to explore how beauty and mercy are revealed in the human experience.

In the next section, we suggest that the relationship between beauty and mercy, in terms of the servant aspect, could be understood through the concept of cover (*satr*) within the context of the name of *al-Ghaffār*. We move the issue further and ask the following questions: What is the relation between cover (*satr*) and beauty, based on mercy, in terms of its servant aspect? We should seek the answer in the concepts of adornment (*al-zīna*), which are closely related to beauty, mercy, and cover and which constitute the point where these concepts intersect. Firstly, we need to clarify the concept of cover.

3. The Aspect of Servant: Beauty, Adorn and Cover

There are two words that can be associated with cover (*satr*): veil (*ḥijāb*) and clothing (*libās*)². Ibn ‘Arabī defines *satr* at one point as “everything that covers (*satr*) from what enriches you” (Ibn ‘Arabī, 1999, III: 196)³. Covering may signify forgiveness and mercy (Ibn ‘Arabī, 1999, IV: 273), but it may also prevent one from seeing that from which things are manifested, namely the Real. The latter is expressed by the concept of a veil (*ḥijāb*). The veil is “the covering of that which is sought from your entity” (Ibn ‘Arabī, 1999, III:193)⁴. We can consider *satr* as a broader concept than the veil, encompassing “everything” that covers. Clothing, which is another covering, can have positive or negative meanings depending on the quality of the clothing being worn. For instance, beautiful clothing signifies adornment with divine attributes, while heedless clothing conveys the opposite meaning. Therefore, we can examine the issue through the words of both veil and clothing, both of which serve as coverings and demonstrate their connection to beauty and adornment.

In *Fuṣūṣ al-Ḥikam* Ibn ‘Arabī highlights in the opening chapter:

“The cosmos (*‘ālam*) consists of that which is gross and that which is subtle and is therefore,

1. The verse in question is following: “We only worship them that they may bring us nearer to Allah in position” (39:3)

2. William Chittick translates *satr* using terms such as “curtaining” and “concealment.” In this study, however, the terms “cover” and “concealment” are preferred, since “cover” preserves the dual sense of both veiling and manifesting. He also translates *ḥijāb* as “veil” (Chittick, 1989, pp. 65, 105, 176, 313).

3. The Arabic text is as follows: كل ما سترك عن ما يغنيك. See also another definition of *satr* is “وهو ما سترك عما يغنيك” (Ibn ‘Arabī, 1999, IV:273).

4. ما ستر مطلوبك عن عينك.



in both aspects, the veil its [own] true self (*'ayn al-ḥijāb `ala nafsihī*). For the cosmos does not perceive the Reality as he perceives himself, nor can it not be veiled, knowing itself to be distinct from its Creator and dependent on Him” (Ibn 'Arabī, 1946, pp.54-55).

He stresses that the world itself is its own veil. Ibn 'Arabī indicates in *Futūḥāt al-Makkiyya* that the servants are veiled from their Lord, that God has seventy veils of darkness and light, and that God Himself is a veil (*'ayn al-ḥujūb*). The veil is hidden; that is, the veil itself is also veiled. Accordingly, “being behind the veil” has been explained and elaborated in many different contexts and layers. However, by stating, “We are closer to him than his jugular vein” (50:16), it is stated that both closeness and distance are also veils (Ibn 'Arabī, 1999, III: 238, 239, 240). Therefore, the veil is a form of covering related to the manifestation of Real and reality (*ḥaqīqa*) and seeing Him. In fact, in Ibn 'Arabī thought, reality is that which is unveiled by a veil and concealed by a veil, as in the Sufi tradition (Gemuhluoğlu, 2019, p.228). When it comes to the manifestation of Real and reality, there must be a cover. The name *al-Ghaḥḥār* which means “the one who covers (*satr*) and forgives”, is key understanding this issue.

Ibn 'Arabī explains the servant's connection with this name as “you need him to cover you with a protective veil that preserves you from eternal misery” (Ibn 'Arabī, 1998, p.59). In *Futūḥāt al-Makkiyya* he mentions that all qualities (*umūr*) cover one another. He explains the issue on three levels. The first level is that the divine names serve as covers for one another. For instance, the name *al-Zāḥir* is a cover for *al-Bāḥin*. This implies that what is manifest both outward and inward can be a cover, meaning that the revelation of something can be its cover, and its cover can be its revelation. The second level is that the heart, which is the locus of the manifestation of the divine forms, becomes a cover. The third level is for the phonetic names themselves serve as a covers. Ibn 'Arabī concludes that even if a cover may be evidence of something, what we need to understand is that all existence functions as a cover (*satr*), that which is covered (*mastūr*) and that which covers (*sātir*). And he continued: “We, on the other hand, are those imperfections (*'ayb*) that have been covered” (Ibn 'Arabī, 1999, VII:315). According to Ibn 'Arabī, since we are the ones covered (*mastūr*), the cover (*satr*) can only be seen (*mashhūd*) by us because the cover is *barzakh* between the two covered entities (Ibn 'Arabī, 1999, VII: 315)¹.

Indeed, when the Prophet was asked, “Have you ever seen your Lord (*al-Rabb*)?” he replied, “He is light; how could I see Him?”. Ibn 'Arabī says that what is meant here is not the impossibility of seeing God. He can be seen in another locus where He is not manifested as light. He continues: “He is both the seen (*mur'ī*) and the one covered (*mastūr*). Therefore, there must be a covering (*satr*)” (Ibn 'Arabī, 1999, VII: 316). By this, he is expressing that one of the essential aspects of human experience is covering. At this point, we need to apply the concept of adornment, which we will relate to the connection between covering and beauty.

In the preface to the *Kashf al-M'ana*, Ibn 'Arabī interprets the verse “We have provided clothing (*libās*) for you to cover your nakedness and as an adornment (*rīsh*)” (7:26). He states that the word *rīsh* in the verse means *al-zīna* and it means to cover (*satr*) for the servant (Ibn 'Arabī, 1998, pp.20-21). He clarifies the matter in the chapter on repentance (*tawba*). This shows that both concepts are related to *'amal*, which means the practice of the servant. *Tawba* means turning (*rujū'*) and it is closely related to cover (*satr*). Indeed, covering may turn into revealing, and revealing may turn into covering. This implies a connection between covering and revealing, or adornment, and the transformation of good into evil and evil into good.

Ibn 'Arabī opens the definition of repentance, which includes elements such as “abandoning the state of wrongdoing in the present moment”, “feeling regret for what has passed” and “deciding not to return what one has turned away from”. He discusses various perspectives on

1. The covering itself functions as a **barzakh**, and the witnessing of the cover (*mashhūd*) is connected to *iḥsān*, which may be understood as acting beautifully or perceiving beauty. *Iḥsān* also implies recognizing that one is veiled. The one who truly sees becomes aware of the covering itself. On the concept of **barzakh** and its philosophical significance (Chittick, 1989, p.14).



this matter (Ibn ‘Arabī, 1999, III: 209). The element “feeling regret for what had passed” is important in relation to adornment, which also carries the meaning of covering. He says that the perspective of “regretting the past is related to forgetting to ascribe the action to the doer” is a “great shining light”. Its veil is revealed in this verse: “...one to whom the evil of his deed has been adorned (*zuyyina*), so he considers it good” (35:8). The verse contains three elements: evil deeds, their adornment, and the perception of goodness. The adornment of deeds should ultimately be ascribed to Allah because the beauty of something implies it originates from the actions of Allah. However, this reality appears differently according to the servant’s awareness. From the perspective of the servant, adornment can be of three types: the adornment of Satan, the adornment of worldly life, and the adornment granted by God (Ibn ‘Arabī, 1999, III: 210). At this point, we can ask who is the one who adorns and how this can be determined.

Ibn ‘Arabī states that the verb “has been adorned” in the verse is in the passive form, and the servant cannot know who adorns his deeds. However, God says, “Guides whom He wills” (35:8) and tells the Prophet not to grieve about his *ummah*. This shows that mercy ultimately will manifest for everyone. For this reason, ugliness does not constitute the ultimate reality of the act but appears as a transient form from the perspective of the servant, whereas beauty, belonging to the Real, is essential and permanent. From the perspective of the servant, goodness and evil, as well as beauty and ugliness, do not appear as absolute opposites but rather become visible in intertwined forms. He explains that the relationship between goodness **and evil** and transformation (*tabdīl*) are only possible in this way (Ibn ‘Arabī, 1999, III: 211).

We can also follow the relationship between adornment, cover, and beauty through the interpretation of the same verse in the chapter of the presence of *Jamal* in *Futūḥāt al-Makkiyya*. In the same way, he says that the servant does not see his bad deed as beautiful but rather sees the adornment that embellishes the deed as something beautiful. When he sees the ugliness of his deed on the day of judgment, he will ask, “Where is the adornment that once made me love it?” Allah answers, “My servant speaks the truth” and transforms the evil deed into a good one (Ibn ‘Arabī, 1999, VII: 396). Every covering, whether good or bad, ultimately returns to the All-Merciful. The manifestation of mercy in the experience of the servant is occurs through covering, and beauty is associated with it. Indeed, the essence of a bad deed lies in its potential to turn toward the good. Repentance becomes possible only through divine grace, as Allah turns towards the servant and transforms him (*tabdīl*). If goodness and evil, beauty and ugliness were conceived as strict opposites, turning and transformation would not be possible. This would be contrary to mercy. Turning and transformation therefore become possible only through the relationship between covering, mercy, and beauty.

Conclusion

The distinction between Essence and divinity makes it possible to consider the divine names as relationships and dependencies, and it is precisely the relational nature of the divine names that renders the relationship between the Real and the human being possible. From the perspective of the Real, beauty, as an attribute belonging to the Real, is related to mercy. Mercy encompasses “everything”: the goodness and evil, beauty and ugliness manifested in the servant’s acts; moreover, right and wrong, faith and disbelief are also included within it. At this point, it should be noted that the all-encompassing nature of mercy does not mean justifying or encouraging the bad, the ugly, the wrong, denial, or, in *fiqh* terminology, sin. On the contrary, servitude, which is the fundamental quality of the human being, becomes possible only through the manifestation of all-encompassing mercy, because beauty and mercy render the human being powerless, and powerlessness, or poverty (*iftiqār*), constitutes the essential quality of servitude.

The aspect of beauty from the perspective of the servant exhibits a certain fluidity that can be traced through the concept of covering. Indeed, beauty and ugliness, goodness and evil, as they appear in the deeds of the servant, are revealed in one covering and concealed by another. This dynamic is directly related to beauty and mercy. Adornment is an element of beauty that functions as a covering in one sense, and all coverings that are put on and taken off ultimately return to mercy. Consequently, beauty and ugliness, or goodness and evil, cannot be conceived as strict opposites; rather, these concepts function as coverings for one another and include one another.



References

- Chittick, W. C. (1989). *The Sufī Path of Knowledge*. State University of New York Press.
- Chittick, W. C., & Murata, S. (1994). *The Vision of Islam*. Paragon House.
- Gemuhluoğlu, Z. (2019). Temsil-Taklit ilişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini: İbnü'l Arabî Eserleri Esasında [The Theoretical Foundations of Depiction (Taswir) with Regard to the Relation Between Representation and Mimesis: According to Ibn 'Arabî's Books]. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi [FSM Scholarly Studies Journal of Humanities and Social Sciences]*, (13).
- İbn Muhammad İbn Talal, G. (2010). *Love in the Holy Quran*. Kazi Publications.
- İbn 'Arabî. (1946). *Fuṣūṣ al-Hikam* (A. 'Afifi, Ed.). Dar al-Kutub al-'Arabî.
- İbn 'Arabî. (1980). *The Bezels of Wisdom* (R. W. J. Austin, Trans.). Paulist Press.
- İbn 'Arabî. (1998). *Kashf al-ma'na 'an sirr asma Allah al-husna* (P. Beneito, Ed.). Nashr Bahshayīsh.
- İbn 'Arabî. (1999). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (A. Shamseddin, Ed.). Dār al-Kutub al-'İlmiyya.