

عنوان گذاری و تحلیل فص ابراهیمی بر اساس شرح قیصری و جندی

دکتر نورجس رودگار^۱

چکیده: کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی متشکل از ۲۷ فص است و هر فص به یکی از انبیاء^(ع) اختصاص دارد. فص هر حکمت عبارت است از خلاصه علمی که در روح هر نبی به اقتضای اسم غالب بر آن نبی وجود دارد و علوم و اسرار که هر پیامبر به گونه‌ای متفاوت نسبت به پیامبر دیگر، واجد آن است. «هیمنان» حکمتی است که از نظر ابن عربی، باعث تمایز حضرت ابراهیم^(ع) از سایر انبیاء شده است. وی در ذیل «فص حکمة مهیمية فی کلمة ابراهیمية» چند اصل از اصول عرفانی را بیان می‌کند. این اصول به نوعی با بحث هیمنان در ارتباط هستند. در این پژوهش عنوان بندی و تحلیل مطالب این فص طبق نظر و شرح شارحانی چون قیصری و جندی صورت گرفته است. حاصل این عنوان بندی و تحلیل با روش توصیفی تحلیلی، عنوان گذاری به این شرح است: ۱- هیمنان ابراهیمی^(ع)؛ ۲- تخلل و خلّت ابراهیمی^(ع)؛ ۳- قرب فرائض و قرب نوافل؛ ۴- الوهیت (رابطه إله و مألوه)؛ ۵- نقد برهان صدیقین حکما و ارائه برهان صدیقین عرفانی؛ ۶- جبر و اختیار.

کلیدواژه‌ها: هیمنان، تخلل، قرب فرائض و نوافل، الوهیت، مشیت

۱. استادیار گروه فلسفه جامعه المصطفی العالمية

Email: n.roodgar@gmail.com

صص ۹۳-۷۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۹

مقدمه

فصوص الحکم ابن عربی از مهم‌ترین منابع عرفان نظری اسلامی است که از فص‌های متعددی تشکیل شده است. ابن عربی در هریک از این فصوص، به بیان خلاصه و زبده حکمتی پرداخته است که در روح هر نبی به اقتضای اسم غالب بر آن نبی وجود دارد و در این راستا علوم و اسراری را بیان کرده که هر پیامبر به گونه‌ای متفاوت نسبت به پیامبر دیگر، واجد آن است. یکی از این فص‌ها «فص حکمة مهیمیه فی کلمة ابراهیمیه» است که ناظر به مقام خاص حضرت ابراهیم^(ع) می‌باشد. از نظر ابن عربی، «هیمنان» حکمتی است که باعث تمایز حضرت ابراهیم^(ع) از سایر انبیاء شده است. ایشان در ذیل این فص، به بررسی مطالب و معارف ارزشمندی می‌پردازد که به نوعی با بحث هیمنان در ارتباط است. فهرستی از مطالب این فص عبارتند از: ۱- هیمنان ابراهیمی^(ع)؛ ۲- تخلّل و خلّت ابراهیمی^(ع)؛ ۳- قرب فرائض و قرب نوافل؛ ۴- الوهیت (رابطه إله و مألوه)؛ ۵- نقد برهان صدیقین حکما و ارائه برهان صدیقین عرفانی؛ ۶- جبر و اختیار. تفکیک عناوین فوق‌الذکر درفص مذکور و تحلیل آن باتوجه به بیان شارحانی همچون محمد داوود قیصری رومی و نورالدین جندی و دیگران باروش توصیفی - تحلیلی، هدفی است که در این نوشتار دنبال می‌شود.

۱. هیمنان ابراهیمی^(ع)

هیمنان در لغت به معنای سرگشتگی، تحیر و حب شدید است. مهیم به کسر و فتح یاء، از ریشه «تهییم» (باب تفعیل) به فرد سرگشته و متحیر گفته می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۶۲۶). نورالدین جامی هیمنان را شدت عشق دانسته است؛ یعنی حالتی که باعث می‌شود صاحبش جهت معین و قراری نداشته باشد بلکه هر سوی که محبوب باشد او نیز به همان جهت و سمت و سوی باشد (جامی، ۱۳۷۰: ۱۴۷).

در عرفان، منشأ هیمنان را افراط عشق و محبت در نتیجه مشاهده اسماء جمالیه إلهی دانسته‌اند. عرفا هیمنان را دهشت مفرط از شهود جلال جمال حق دانسته‌اند؛ مانند حالتی که هنگام ورود ناگهانی معشوق حاصل می‌شود و یا آن را ناشی از تجلی اسماء جلالیه قهریه دانسته‌اند که در نتیجه آن، کوه انیت سالک مندک می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۹).

گرچه تحیر و سرگشتگی معمولاً از سر نادانی و جهالت است اما هیمنان، تحیری است که از دانایی و علم عارف نشأت می‌گیرد. لذا وجه تسمیه ملائکه مهیمه نه جهالت، بلکه جذبه ناشی از معرفت و مشاهده جمال و جلال إلهی است که آنان را از شناخت هر چیز، حتی خویش، رها کرده است. هیمنان برای انسان سالک (حداقل) دو مرتبه دارد: نخست، در ابتدای سلوک، وقتی بارقه

توجهات و الطافِ إلهی را علی‌رغم مشکلات وجودی خویش می‌بیند و مشاهده می‌کند که با یک قدم عبد چگونه دلدار فرسنگ‌ها به سوی او پیشی می‌گیرد و چگونه حق به عبد تقرب می‌جوید، متحیر لطف آن جناب می‌شود. دوم، در انتهای سلوک و رسیدن به مقام فنا و وقوع در متن وجودی تعیین ثانی - که در مورد حضرت ختمی مرتبت (ص) تعیین اول را نیز شامل می‌شود - آنگاه که همه تکثرات را یکی می‌بیند و همه را مظاهر و شئون اسماءِ إلهی مشاهده می‌کند نوعی حیرت بر وجودش چیره می‌شود که البته در غایت کمال است.

۱-۱. سرّ هیمن ناشی از ادراک وحدت شخصیه، یعنی تجلی سریان حق در کل مظاهر کونیه

گفته شد که هیمن ناشی از ادراک وحدت شخصیه، یعنی تجلی سریان حق در کل مظاهر کونیه و رسیدن به مقام فنا و بقاء بعد از فنا است. از سوی دیگر، ابراهیم^(ع) اولین کسی است که اسماء ثبوتیه^۱ حق در او تجلی پیدا کرده است و با رسیدن به مقام فنا و بقاء بعد از فنا، تجلی اسماء ثبوتیه حق در مظاهر کونیه را مشاهده کرد. لذا همو مظهر مقام هیمن و حیرت ناشی از ادراک این حقیقت واحد متکثره الوجوه و المظهر تلقی می‌شود. در نتیجه، قول قیصری مبنی بر این که ابراهیم^(ع) مظهر عشق و خلّت است بدین معنا است که آن حضرت از شدت محبت و سرگشتگی گویا نور خدا را در کواکب می‌دید و لذا فرمود: «لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ» (انعام: ۷۷). قیصری ضالین را گم‌شدگان در جمال حق معنا می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۷۰).

۲-۱. مقام تشبیهی ابراهیم^(ع)

از آنجا که حضرت ابراهیم^(ع) صاحب اسماء ثبوتیه إلهی بود و اسماء ثبوتی، همان تجلی ذات در صور کونیه است، لذا حضرتش، تشبیهی می‌باشد - در برابر تنزیهی. بنابراین، مقام تشبیهی ابراهیم^(ع) اولاً ناشی از تجلی اسماء ثبوتیه و ثانیاً رسیدن به مقام بقاء بعد از فنا در سفر سوم (من الحق إلى الخلق بالحق) است.

از آثار مقام تشبیه، حالت رحم و شفقت نسبت به خلق است که در ابراهیم^(ع) به اعلی درجه وجود دارد. بر همین اساس است که ایشان با مشاهده نور کواکب، اولاً به دلیل مقام اسماء ثبوتی که داشت نور حق را در آنها مشاهده می‌کرد و ثانیاً به دلیل مقام تشبیه و حالت حبّ و رحمتی که تشبیه به دنبال می‌آورد، در مقام احتجاج برمی‌آمد تا خلق را به سوی حق رهنمون کند. به دلیل همین مقام تشبیهی است که حضرتش در آسمانها و زمین، حق را مشاهده می‌کرد و فرمود: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا» (انعام: ۷۹) (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۳۶).



در نتیجه همین حب ناشی از تشبیه، ابراهیم^(ع) به حال خلق بسیار حلیم و دلسوز بوده است، تا جایی که با فرستادگان الهی در مورد عذاب قوم لوط^(ع) مجادله کرد (هود: ۷۶-۷۴). همچنان که حب و حلم ابراهیمی ناشی از مقام تشبیه است، نحوه برخورد حضرت نوح^(ع) با قوم نیز ناشی از مقام تنزیهی آن حضرت می‌باشد. چرا که حاصل تنزیه، غیرت است که ناشی از درک غیرت حق و خلق است و حاصل تشبیه، حیرت است که ناشی از درک عینیت حق و خلق است. لذا نوح^(ع) می‌فرماید: «رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا» (نوح: ۲۶) در حالی که چنین خطابی از ابراهیم^(ع) نسبت به قومش یافت نمی‌شود. لذا تمام احوال ابراهیم^(ع) از جمله ذبح فرزند، برائت از عمو و... را باید ناشی از محبت شدید او در مقام تشبیه دانست. قیصری با توجه به تنزیهی بودن نوح^(ع) و تشبیهی بودن ابراهیم^(ع) و تقدم تنزیه بر تشبیه، تقدم فص نوحی^(ع) و ادیسی^(ع) بر فص ابراهیمی^(ع) را تعلیل می‌کند.

۲. تَخَلُّلٌ وَ حَلَّتْ اِبْرَاهِيمِي^(ع)

تخلُّل در لغت به معنای «در وسط و شکاف قرار گرفتن» و «نفوذ کردن» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۱ - ۲۹۰). بنابراین، ارتباط دو واژه «تخلُّل» و «خلیل» از آن جهت است که به دوست صمیمی و بسیار نزدیک، خلیل گفته می‌شود چرا که محبتش در تار و پود وجود آدمی نفوذ کرده است. چنانچه راغب در مفردات، حَلَّتْ را به معنای مَوَدَّت دانسته است، زیرا محبت در صمیم قلب نفوذ می‌کند.

قیصری در معنای تخلُّل ابراهیمی و مقام خلیل اللّهی حضرت ابراهیم^(ع) گفته است:

خلیل را خلیل خوانند چون خلیل در مظاهر الهیه و صفات ربوبیه متخلّل است و ساری گشته (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۷۱).

همان طور که ابن عربی تخلُّل را به سریان روح در اعضای بدن توصیف کرده است (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۸۰).

جندی حَلَّتْ اِبْرَاهِيمِي را ناشی از قیام تام صفات و اسماء الهی در ابراهیم می‌داند که در نتیجه آن محبت ذاتی الهی در تمام حقایق ذات ابراهیم سریان پیدا کرده و همین طور، محبت ابراهیم نیز در حقایق حضرات الوهیت ساری و جاری گشت. در همین راستا، جندی واژه خلیل را به هر دو وزن فاعل و مفعول یعنی محبّ و محبوب معنا می‌کند (جندی، ۱۴۲۳ق: ۳۵۹).

قد تخلّلت مسلک الروح منی
و به سمی الخلیل خلیلاً
(ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۸۰)

تحلیل معنای خلت ابراهیمی در گرو درک جایگاه انسان کامل در عرفان است. از دیدگاه عارفان، رابطه انسان با خداد و جهان چنین ترسیم می‌شود:

۱. انسان کامل جامع حضرات است (جامع حضرت اول: تعین اولی و ثانی، حضرت دوم: عالم عقل، حضرت سوم: عالم مثال و حضرت چهارم: عالم ماده و حضرت پنجم که انسان کامل است) لذا جامع حقایق است.

۲. انسان کامل مظهر اسم جامع «الله» است (قونوی، بی تا: ۴۲).

۳. نسبت انسان کامل با خدا، همچون آینه‌ای است تا خداوند صورت خود را به بهترین وجه در آن مشاهده کند که از آن به کمال استعجاب (خود را در غیر دیدن به صورت کامل) تعبیر می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰ هـ: ۴۹-۴۸).

۴. نسبت انسان کامل با عالم چون نسبت روح به بدن است. همچنان که روح، مدبر و فیض رساننده به بدن و واسطه بین بدن و مفیض است (ابن عربی، بی تا: ۶۷).

۵. انسان کامل در تمام عالم سریان دارد. چرا که وی اسماء را نه به نحو علم الیقینی می‌داند و نه به نحو عین الیقینی می‌بیند بلکه به نحو حق الیقینی (عینیت) در خود دارد. این عبارت است از اتحاد و عینیت با اسماء در صقع ربوبی در تعین ثانی در سفر سوم (من الحق الی الخلق بالحق). از سوی دیگر، اعیان خارجی، مظاهر اسماء و تنزل یافته آنها و به تعبیر دیگر، عین آنها به اتحاد ظاهر و مظهرند. در نتیجه، آن کس که متحد با اسماء، عین اسماء و متخلل و ساری در اسماء است، متحد، عین، متخلل و ساری در اعیان نیز می‌باشد.

به تعبیر دیگر، انسان کامل در تمام اعیان خارجی ساری و متخلل است، چنان که ذات غیب الغیوبی در تمام اعیان خارجی، ساری است. گویا تمام عالم چیزی جز کالبد عارف نیست. همان گونه که حق تعالی در تمام عوالم سریان دارد، عارف حقانی نیز به نور حق تعالی در تمام ساحت‌ها سریان دارد. به بیان دیگر زمانی که انسان کامل تا یقین اول صعود کرد، با نفس رحمانی متحد می‌شود و با سریان آن در تمام مراحل سریان می‌یابد (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۶۲۹).

با در نظر گرفتن این مقدمات، خلت ابراهیمی^(ع) بیشتر روشن می‌شود. چرا که حضرتش دارای اسماء ثبوتیه است و تمام مظاهر کونیه، مظهر این اسماء هستند؛ لذا ابراهیم^(ع) به سریان اسماء در اعیان خارجی، در کل اعیان سریان دارد.

ابن عربی در مقام توضیح تخلل، دو مثال ذکر می‌کند. نخست، مثال عقلی است که عبارت است از تخلل عشق معجوب در روح محب و دوم، مثال حسی که عبارت است از تخلل لون در متلون (جسم). این نفوذ به گونه‌ای است که اشاره به هر دو، اشاره واحد خواهد بود و این حاکی



از نوعی عینیت در متخلّل و متخلّل است (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف: ۸۰).

جندی، تخلّل را ناشی از لطافت و دارای مراتبی می‌داند. برای نمونه، دو جسم کثیف در هم تخلّلی ندارند گرچه جسم لطیف در کثیف ساری می‌شود اما شدیدترین مرتبه سریان و تخلّل، در دو جوهر لطیف است که در لطافت و رقت مناسب یکدیگرند؛ در این حالت، دو وجود چنان در هم متخلّل می‌شوند که به نوعی یک چیز هستند. چنان که اسماء حق در ابراهیم^(ع) سریان تام یافت و او نیز چنان در پروردگارش ساری شد که در هویتش، انیت حق هویدا شد (جندی، ۱۴۲۳ ق: ۳۶۰).

۱-۲. مقایسه خلت ابراهیمی^(ع) با خلت محمدی^(ص)

حضرت ختمی مرتبت^(ص) در خطبه‌ای مقام خلیل اللّهی را چنین در مورد خویش ثابت فرمود: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ اتَّخَذَنِي خَلِيلًا كَمَا اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا»؛ قیصری در مقایسه این دو خلت گفته است: خلت او (حضرت ختمی مرتبت^(ص)) چون نبوتش ثابت و ذاتی است چنان که خلت و

نبوت غیر او از پیامبران، مستفاد از اوست (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۷۳).

در توضیح این مورد باید گفت که حضرت ابراهیم^(ع) به تعیین ثانی و اسماء ثبوتی رسید و در صقع ربوبی نفوذ پیدا کرد و لذا قدیم و واجب شد (مقام فنا)؛ اما همچنان در مورد ایشان غیریتی مطرح است، چرا که تعیین ثانی مقام تمایز اسماء است و لذا عین ابراهیمی مطرح است؛ در حالی که در تعیین اول که مقام احدیت است، همه اسماء به نحو اندماجی موجودند؛ لذا در این تعیین حیث قابل و مقابل و حیث افعالی و انفعالی در هم مندمک هستند. حضرت ختمی مرتبت^(ص) به تعیین اول رسید و فنای ایشان فنای ذاتی و در نهایت صقع ربوبی و فنای تام است؛ در حالی که فنای ابراهیمی^(ع) فنای صفاتی و در صقع ربوبی است اما نه در نهایت آن.

به تعبیر جندی، کمال خلت محمدی به گونه‌ای است که هر کدام در دیگری حلول می‌کنند تا جایی که عین یکدیگر می‌شوند و جوهر واحدی را منعقد می‌سازند. او در این زمینه به این آیه استشهاد می‌کند: «وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ» (توبه: ۶۲) که ضمیر «ه» به صورت مفرد به مبتدای تشبیه (خدا و رسول) برمی‌گردد؛ و همچنین آیات «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰) و «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) مورد استشهاد وی هستند (جندی، ۱۴۲۳ ق: ۳۶۱).

قونوی در مقایسه خلت ابراهیمی^(ع) و محمدی^(ص) چنین گفته است:

خلت ابراهیمی آن است که او اول کسی بود که لباس صفات ثبوتی بر تن کرد و ذات را به صفات پوشانید. اما خلت دیگر که اختصاص به پیغمبر ما محمد^(ص) دارد که هیچ

حجاب و پرده‌ای با آن نیست، چون در خلت ابراهیمی، تقابیل با تعینات مخصوصی که همان صفات و قابلیت ذاتی است مطرح است؛ به خلاف خلت مصطفی که در مرتبه احدیت عینی است و تقابیل آن بین صفات ظاهر و باطن است (قونوی، ۱۳۷۱: ۳۱).

قونوی تفاوت این دو خلت را در تخلق و تحقق می‌داند؛ یعنی حضرت خلیل^(ع) اولین آینه‌ای بود که احکام صفات ثبوتی الهی در آن ظاهر شد و نخستین کسی بود که به آن صفات تخلق یافت، اما پیامبر^(ص) محقق به آن صفات بود (همان: ۳۴).

۲-۲. دو گونه تخلل ابراهیمی^(ع)

ابن عربی پس از طرح تخلل ابراهیمی در عبارت «إِنَّمَا سُمِّيَ الْخَلِيلُ خَلِيلًا لِتَخَلُّلِهِ وَ حَصْرِهِ جَمِيعَ مَا اتَّصَفَتْ بِهِ الذَّاتُ الْإِلَهِيَّةُ» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ۱: ۸۰) به گونه دیگری از تخلل اشاره می‌کند: «...أَوْ لِتَخَلُّلِ الْحَقِّ وَ جُودِ صُورَةِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ كُلِّ حُكْمٍ يَصْحُحُ مِنْ ذَلِكَ». (همان). بدین ترتیب می‌توان گفت که تخلل دو گونه است:

۱. تخلل ابراهیم در حق؛ یعنی سرپوشش در مظاهر به جهت وحدت حق الیقینی با اسماء.
 ۲. تخلل حق در ابراهیم که خود سه بخش دارد:
 - ۱-۲. تخلل حق در وجود خارجی ابراهیم^(ع) به خاطر سرپوشش در تمام مظاهر از جمله وجود خارجی ابراهیم^(ع).
 - ۲-۲. تخلل حق در وجود علمی ابراهیم^(ع) به خاطر سرپوشش در تمام اعیان ثابتة چرا که اعیان ثابتة، همان اسماء الهی هستند و با اسماء به حیثیت تقییدیه نفادیه متحد هستند.
 - ۳-۲. تخلل حق در احکام و لوازم وجود خارجی ابراهیم^(ع).
- نکته شایان ذکر دیگر در این مورد آن است که تخلل ابراهیم^(ع) اثر تخلل حق است: «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) زیرا احوال و کمالاتی که برای بنده ظاهر می‌شود همه به تجلی حق است (حسن زاده، ۱۳۷۸: ۱۴۲).

۲-۳. ظهور حق به صفات محدثات

تخلل حق در عبد نتایجی دارد که اولین آن، ظهور حق به صفات محدثات است. از آنجا که هر موطنی، حکمی دارد و حق در تمام موطن ساری است لذا حکم هر موطن را می‌توان به حق نسبت داد. همان طور که حق تعالی احکام محدثات را به خود نسبت داده است: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره: ۱۵)، «وَ مَكَرَ اللَّهُ» (آل عمران: ۵۴)، «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ...» (احزاب: ۵۷)، «مَنْ ذَا الَّذِي

يُقْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا» (بقره: ۲۴۵).

ابن عربی به استناد همین مطلب، مدح و ذم را منسوب به حق تعالی می‌داند. چنان‌که به مقتضای آیه شریفه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حمد: ۲) از آنجا که به دلیل تخلل حق در خلق، حمد و حامد و محمود حقیقتاً اوست، لذا تمام حمد اختصاص به همو دارد و در مرحله بعد، به مقتضای آیه شریفه «وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا» (هود: ۱۲۳) که امر شامل کمالات و نقایص می‌شود، هر مدح و ذمی به او باز می‌گردد؛ چرا که به بیان قیصری هر چه در وجود است خیر است و مذموم بودن اشیاء از نسب آنها انتزاع می‌شود؛ مثلاً غضب برای بقاء نوع لازم است اما در استفاده نابجای آن، شر و ذم پدید می‌آید.

از نظر جندی، اسناد بالأصالة آن دسته از نعوت خلقی که به ظاهر، مشعر نقص و ذم است به خداوند، از آن جهت است که حق در عین این عبد، تعیین یافته و این نقایص از این عبد ظاهر شده است، نه از حیث هو هو و لا تعین ذات إلهی؛ یعنی این نقایص، اقتضای این عین و این موطن است، لذا خداوند در تعیین دیگر و موطنی دیگر این احکام را ندارد (جندی، ۱۴۲۳ق: ۳۶۲).

۳. قرب فرائض و قرب نوافل

نتیجه دیگر تخلل حق در خلق، بحث قرب فرائض و قرب نوافل است. چنان‌که قیصری اشاره می‌کند تخلل دو سویه (حق در خلق و خلق در حق) نتیجه قرب فرائض و نوافل است. در تخلل دو عنصر وجود دارد، مثلاً این که بگوئیم الف در ب نفوذ کرده است:

۱. الف، متخلل است که چون در درون ب نفوذ کرده است لذا باطن ب است و همچون غذا سبب شکفتگی، انبساط و اتساع ب می‌شود.

۲. ب، متخلل است که ظاهر است و از الف تغذیه کرده و به وسیله آن شکفته شده است. بر این اساس، اگر حق در عبد متخلل شود؛ یعنی حق باطن است و عبد ظاهر، لذا حق، ابزار الذی یبصر به. اگر عبد در اسماء حق متخلل شود یعنی حق، ظاهر است و عبد باطن، لذا نسب، اداراکات و اعمال خلق، از آن حق می‌شود. مانند تعبیر ثارالله، یا این تعبیر که غضب او غضب خداست یا آزار او آزار دیدن خداست که در این تعبیر، احکام خلق به حق داده می‌شود. دلیل آن است که عبد در حق سریان پیدا کرده و باطن حق شده است. تخلل حق در عبد در اثر قرب نوافل است و تخلل عبد در حق در اثر قرب فرائض است.

جندی در توضیح قرب فرائض و نوافل چنین می گوید:

وجود حق اصل است و وجود عالم، که وجود عبد هم جزئی از آن است، فرع آن است. از آنجا که حق مطلق است بر خلق مقید احاطه و شمول دارد پس وقتی حق ظاهر است عبد مخفی می ماند لذا در اول «کان الله و لا شیء معه» و در آخر «لَمِنَ الْمَلَكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (مؤمن: ۱۶) در این مقام، عبد سمع و بصر و سایر قوای حق می شود، چنان که پیامبر (ص) فرمود: «إِنَّ اللَّهَ قَا عَلَى لِسَانِ عَبْدِهِ: سَمِعَ اللَّهُ لَمَنْ حَمَلَهُ». و اما قرب نوافل آن است که وجود حق محمول در ایتیت و هویت عبد است. لذا حق سمع و بصر و لسان و سائر قوای عبد می شود (جندی، ۱۴۲۳ق: ۳۶۴).

امام خمینی پس از تعریف هیمنان، ارتباط آن را با قرب فرائض و نوافل این چنین بیان می کند: شهود جمال یا جلال الیهی سبب هیمنان سالک می شود اما گاه سالک از فرط دهشت یا محبب یا به خاطر سوء استعداد یا نقصان مزاج، نمی تواند پس از حیرت، به مملکت خویش بازگردد لذا مجذوب باقی می ماند. برخلاف برخی دیگر که با استعدادی که به فیض اقدس دریافت کرده اند، در حالی که در این تجارت سود سرشاری برده اند به مملکتشان بازمی گردند، به طوری که عقل آنها عقل کل می شود و روح آنها روح کل و جسم آنها جسم کل می گردد. چنان که وارد شده است: «أرواحکم فی الأرواح و أنفسکم فی النفوس». در نتیجه، اهل عالم ارواح و اشباح تحت تربیت و تدبیر و تصرف آنها قرار می گیرند. این حاصل قرب فرائض است که عبد «أَدُنَّ اللَّهُ الْوَاعِيَةَ» و «عَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرَةَ» می گردد که خدا با آنها می بیند و می شنود. و اما نتیجه قرب نوافل، تخلق به اخلاق الیهی و فناء صفاتی است که خدا سمع و بصر سالک می شود (امام خمینی، ۱۴۱۰ق: ۱۰۹-۱۱۰).

نورالدین عبدالرحمن جامی در تبیین قرب فرائض و نوافل به چند نکته اشاره می کند:

۱. وجود حق اصل و فرض است و وجود عبد نفل و فرع بر آن. اگر حق ظاهر شود عبد در آن مخفی می شود و بالعکس.
 ۲. در قرب فرائض، حق به اسم ظاهر تجلی می کند لذا عبد مخفی است و قوای حق می شود. در قرب نوافل، حق به اسم باطن تجلی می کند لذا حق مخفی است و قوای عبد می شود.
 ۳. در قرب یا حب نوافل در سیر حبیبی، عبد به واسطه حق می بیند و می شنود اما در قرب یا حب فرائض در سیر حبیبی، حق به واسطه عبد می بیند و می شنود (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۲).
- گفته شده است قرب فرائض برتر از قرب نوافل است. از جمله شواهد این امر آن است که



به واسطه قرب نوافل، انسان به قدر استعداد خود در ک می‌کند، اما به واسطه قرب فرائض، تمام مدرکات ادراک می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵).

۴. الوهیت (رابطه إله و مألوه)^۲

از نتایج بحث رابطه متخلّل و متخلّل، رابطه إله و مألوه است. از آنجایی که که متخلّل سبب اتساع متخلّل می‌گردد لذا تخلّل خلق در حق، سبب ظهور حق می‌شود (قرب فرائض). در این مورد ابن عربی می‌گوید: «نحن جُعِلنا بمألوهیتنا إلهاً» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۱).

الوهیت یا معبود بودن و متعلّق پرستش قرار گرفتن زمانی تحقق می‌یابد که متعلّق پرستش، عبد می‌باشد. به بیان دیگر، «الله» دو اعتبار دارد: نخست، «الله ذاتی» که ذات حق من حیث هی، ذات بدون در نظر گرفتن هیچ چیز و همان ذات غیب الغیوبی و مطلق به اطلاق مسمی است که گفته می‌شود «هو» در آیه شریفه «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» (اخلاص: ۱) اشاره به این مقام دارد چرا که هو از هر نسبتی عاری است. دوم، «الله وصفی» که همان حق است که با جمیع نسب و اسماء در نظر گرفته شود (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۴۵۸).

در ظهور و تحقق الله ذاتی، نسب نقشی ندارد اما الله وصفی مألوه است و طرف تأله می‌طلبد. همان طور که سلطانی که رعیت ندارد سلطان نیست و استادی که شاگرد نداشته باشد استاد نیست. بنابراین، شاگرد استاد را استاد می‌کند و رعیت سلطان را سلطان، و در همین راستا گفته می‌شود که در تضایف إله و عبد است که إله، إله می‌شود.

جندی در توضیح عبارت ابن عربی «نحن جُعِلنا...» به رابطه أحد المتضایفین اشاره می‌کند که طبق آن، تحقق یک طرف ضرورتاً بر دیگری متوقف است. در نتیجه، الوهیت، ربوبیت، و خالقیت تحقق نمی‌یابد مگر با مألوه و مربوب و مخلوق؛ چه در مقام وجود ثبوت و چه در مقام اثبات (جندی، ۱۴۲۳: ۳۶۴). ابن عربی گفته است: «هَذِهِ النَّسْبُ أَحَدُتْهَا أَعْيَانُنَا» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۱)؛ یعنی صفات إلهی از جمله الوهیت او، به واسطه اعیان ما ایجاد شده است. قیصری «أَحَدَتْ» را «أَظْهَرَ» معنا کرده است؛ بدین معنا که تمام این صفات و اسماء إلهی در نتیجه اعیان ما ظاهر شده‌اند و گرنه، در متن ذات غیب الغیوبی به نحو کمون وجود داشته‌اند و خداوند برای آنکه خود و صفات و اسماء خویش را از کمون به بروز در آورد، اعیان را ایجاد کرد تا خالقیت، رازقیت، غفاریت، جود، رحمت و سایر اسماء و صفاتش در آینه وجود اعیان، متجلی شوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۰).

با وجود ترجمه «أَحَدَتْ» به «أَظْهَرَ»، قیصری کلام ابن عربی را نوعی شطح و حاصل نوعی رعونت و انانیت می‌داند که شاید نسبت ناروایی باشد چرا که ابن عربی می‌گوید: اگر او نبود

ما نبودیم. گرچه اگر ما نبودیم او ظهور نداشت. بنابراین، حق به حسب کمال ذاتی، بی نیاز از غیر است اما به حسب کمال اسمائی (تکثر پیدا کردن) نیازمند اعیان است. دلیل دیگر اینکه، ابن عربی اهل شطح نیست، چرا که شطح از عارف محوی صادر می‌شود که فانی شده اما به بقاء بعدالفناء نرسیده است، لذا خود را حق می‌بیند بدون آنکه بتواند خلق را از حق تمییز دهد. اما ابن عربی در مقام صحو بعد از محو است چرا که به بقاء بعد الفناء و جمع بین حق و خلق رسیده است.

۵. نقد برهان صدیقین حکما و ارائه برهان صدیقین عرفانی

ابوعلی سینا در *اشارات* مدعی است که واجب را بدون مدد از ممکنات، اثبات می‌کند. اما ابن عربی در ادامه بحث الوهیت که اثبات الوهیت را تنها از طریق مألوه میسر دانسته، برهان صدیقین بوعلی و غزالی را ناتمام و غلط می‌شمارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۱).

قیصری در بیان مدعای ابن عربی توضیح می‌دهد که در برهان صدیقین ابوعلی سینا، موجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و سپس از نیازمندی ذات ممکن، وجود واجب نتیجه گرفته می‌شود. بنابراین، در این روش نیز از ممکن به واجب می‌رسیم. در ادامه، ابن عربی می‌گوید که ذات قدیم را می‌توان از راه‌های دیگر که البته استدلالی نیستند، ثابت کرد (ذوق و وجدان)، اما اله را تنها با اعتبار مألوه می‌توان شناخت؛ بنابراین، استدلال حکما در هر حال نادرست است.^۳ پس از نقد برهان صدیقین بوعلی، ابن عربی راهی را برای شناخت ذات حق به اجمال، و همچنین مألوهیت او به روش عرفانی و کشفی بیان می‌کند بدین شرح که آنگاه که عبد صیورورت وجودی پیدا کرد و به مرتبه حق یقینی به تعیین ثانی رسید، آنچه ادراک می‌کند همان مرتبه تعیین ثانی و صقع ربوبی و کمال اسمائی است و چون خودش صیورورت وجودی پیدا کرده و نفس این مرتبه از صقع ربوبی گشته است، لذا حق را بالحق ادراک می‌کند.

جندی شناخت حق بالحق از راه کشفی را چنین تفسیر می‌کند که وقتی عارف دانست که تنها او موجود بالحق است و عالم تجلی و ظهورات اوست، پس ظهور حق در او، دلیل است بر خودش: «... كان الحق حينئذ من حيث ظهوره فيك دليلاً عليه أنه رب» (جندی، ۱۴۲۳ق: ۳۶۵). این راه که البته نمی‌توان آن را برهان اصطلاحی دانست از برهان صدیقین و فلاسفه تمام‌تر و شامخ‌تر است، چرا که فیلسوف با ذهن خود این طریق را طی می‌کند اما عارف با وجود خویش طی طریق می‌کند، زیرا با موطن وجودی واجب یکی می‌شود.

بنابراین، عارف دو راه برای شناخت دارد:

۱. در مرحله اول از مألوه به إله می‌رسد: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

۲. در مرحله بعد که حاصل کشف و سیوروت وجودی عارف و فانی شدن وی در صقع ربوبی است، از حق به حق می‌رسد؛ به طوری که شاهد و شهود یکی است: «بک عرفتك و أنت دللتنی علیک». قیصری حدیثی از پیامبر اکرم (ص) را به عنوان شاهدهی بر این مطلب نقل می‌کند که از حضرتش پرسیدند: «بما عرف الله تعالی؟» فرمودند: «بالله عرف الأشیاء» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۲).

۱-۵. تعارف و تناکر ناشی از صقع ربوبی

راه دومی که ابن عربی برای شناخت إله بیان کرد راه کشفی بود که عارف فانی شده در مقام «جمع»، حق را به حق شهود می‌کند. در این مقام، شاهد و مشهود، حق است. سپس ابن عربی از کشف دومی سخن به میان می‌آورد که «فرق بعد الجمع» است. این کشف از آن عارفی است که به بقاء بعد الفناء رسیده و جمع را با فرق، جمع می‌کند؛ یعنی بعد از ادراک اینکه همه چیز اوست، امتیاز حق از اعیان را هم شهود می‌کند. در این شهود، مشهود خلق است و عارف صور اعیان را در مرآت حق مشاهده می‌کند و به تعبیر قیصری، وجود خداوند آینه‌ای می‌شود که عالم در آن ظاهر است (همان: ۵۸۴).

عارفی که به این مقام برسد، از آنجا که اعیان را مشاهده می‌کند، می‌یابد که تعارف و تناکر در عالم خلق، ناشی از تعارف و تناکر اعیان است. این مطلب به حدیث «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف» اشاره دارد، لذا «محبوبان» که صاحبان این معرفت هستند می‌دانند که این تعارف و تناکر در صقع ربوبی رخ داده است و «محبوبان» از این ارتباط بی‌خبر هستند، چرا که از حریم قرب حضرت حق، دور و مهجورند (همان).

ابن عربی در پایان بحث کشفین چنین می‌گوید: «و بالکشفین معاً ما یحکم علینا الأبناء» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۲) و بدین تعبیر، بحث کشفین را به بحث جبر و اختیار گره می‌زند، چرا که در کشف اول، عارف همه عالم را حق می‌بیند و در کشف دوم، اعیان ثابته را متمایز از هم شهود کرده و هر عین را دارای اثر و حکمی می‌یابد.

قیصری کشف جامع این دو کشف را مقام کمال محمدی (ص) عنوان می‌کند که حق را عین خلق و خلق را عین حق می‌بیند. نتیجه کشفین آن است که گرچه به اقتضای کشف اول، در عالم خداوند مؤثر است اما به اقتضای کشف ثانی، اعیان نیز مؤثرند و حکم خدا به اقتضای اعیان است و حتی می‌توان گفت این ما هستیم که بر خود حکم می‌کنیم؛ البته در صقع ربوبی: «بل

نحن نحکم علینا بنا ولكن فيه» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۶).

۶. جبر و اختیار

عارفی که به کشف ثانی و مقام «فرق بعد الجمع» رسیده است اعیان را با جهت تأثیری شان در صقع ربوبی مشاهده می کند، لذا هیچ چون و چرایی در مسئله جبر و اختیار برایش باقی نمی ماند، چرا که می یابد این اعیان هستند که بر ما حکم می کنند و خداوند نیز به اقتضای آنها حکم می کند. بنابراین، تحکم اعیان به اقتضای خویش، حجت بالغه الهی بر محجوبینی است که شرک خود را به مشیت الهی نسبت می دهند: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ* قُلْ فَلِلَّهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام ۱۴۹-۱۴۸).

ابن عربی در ادامه این بحث می گوید: «و هو الأمر الذي كشفه العارفون هنا» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۲). در این فراز، ارتباط بحث تخلل، کشفین و جبر و اختیار بیشتر نمایان می شود؛ به این صورت که محجوبان از کشفین چون نمی دانند که تقدیرات، مقتضای اعیان ثابتة آنهاست در این مسئله بر خداوند خرده می گیرند، اما محجوبان و عارفان که به نحو تخلل به مقام فنا و به مرتبه وجودی صقع ربوبی در حضرت علمیه تعین اول و ثانی رسیده اند، ناشی شدن تقدیرات از اعیان ثابتة بر ایشان واضح و مشهود است: «و ما ظلمهم الله و لكن انفسهم يظلمون» (آل عمران: ۱۱۷).

۱-۶. نمونه‌ای از اقتضای اعیان ثابتة در اتفاقات این دنیا

قیصری در توضیح مطلب پیشین، داستان ابراهیم^(ع) و بت‌ها را به عنوان نمونه ذکر می کند. ابراهیم^(ع) که به مقام تخلل رسیده بود و صاحب این معرفت بود که تقدیرات و رویدادهای اعیان خارجی، به اقتضای اعیان ثابتة آنهاست، در پاسخ به مردم که پرسیدند: ای ابراهیم! چه کسی این بتان را شکسته است؟ فرمود: بزرگ آنان، و بدین ترتیب، شکسته شدن بت‌ها را به خود آنها نسبت داد.

وی همچنین در توجیه این پاسخ ابراهیم^(ع) می گوید: اقتضای اعیان ثابتة بت‌ها شکسته شدن بود، چرا که آنان می دانستند چه نقشی در ضلالت مردم دارند. بنابراین، ابراهیم^(ع) به حق، این نسبت را به آنان داد؛ لذا مرتکب کذب نشده است و اگر در حدیث شفاعت کبری کذب را به خود نسبت داد از آن جهت است که انبیاء موظف اند طبق ظاهر حکم کنند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۶).

۲-۶. طرح شبهه و پاسخ

ابن عربی با تمسک به ادامه آیه ۱۴۹ سوره انعام، شبهه‌ای را مطرح کرده و به آن پاسخ می‌دهد. وی می‌گوید اگر کفر و ضلالت هر شخص به اقتضای عین ثابت اوست پس چرا خداوند فرمود: «فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ»؟ ظاهر آیه می‌رساند که اگر خدا بخواهد همه را هدایت می‌کند و اقتضای عین ثابته تأثیری در مسئله ندارد. پاسخ آن است که اولاً، «لو» در آیه امتناعیه است و این بدان معناست که خداوند هدایت همگان را نخواست و مشیت نکرد زیرا به اختلاف اقتضائات اعیان علم داشت و خواست خدا تابع علم اوست. ثانیاً، منظور از هدایت، ایمان به رسل نیست بلکه منظور آن است که اگر خدا بخواهد می‌تواند رفع حجاب کند تا همه ببینند اقتضای عین ثابتشان چیست؛ اما برخی عالم به سرّ قدر و برخی جاهل به آن هستند.

نکته دیگر این است که مشیت خدا به هدایت همگان تعلق نگرفته است چرا که شئون حق چنانکه اقتضای هدایت دارد، اقتضای ضلالت نیز دارد و خداوند اَسْمَاءِ جَمَالِیْهِ و جَلَالِیْهِ دارد، لذا به دو دست جمال و جلال انسان را و به تبع آن، جنت و نار را آفرید تا جنت و نار به عنوان دو مقام در خلق، مطابق جمال و جلال الهی باشند تا مطابقت حق و خلق حفظ شود.

و در آخر، دلیل آنکه خداوند هدایت همه را نمی‌خواهد آن است که هدایت همگان غیر ممکن است، چرا که خلاف سنت‌های الهی است و حکیم غیرممکن را اراده نمی‌کند. جندی در توضیح این مطلب می‌گوید که «لو» امتناعیه است و خداوند هیچگاه هدایت همگی را مشیت نمی‌کند چون امری محال است، چرا که همگان صلاحیت هدایت را ندارند:

لَأَنَّ مَشِيَّةَ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ لَا تَتَعَلَّقُ إِلَّا بِمَا فِيهِ صِلَاحِيَّةٌ مَا يَشَاءُ وَإِلَّا لَكَانَ عَبَثًا وَيَتَعَالَى عَنِ ذَلِكَ عَلَوْاً كَبِيراً (جندی، ۱۴۲۳ق: ۳۶۹).

همچنین در فرازی دیگر، ابن عربی این نکته را می‌افزاید که گرچه خداوند هدایت همگان را اراده نمی‌کند اما آیه طبق فهم مؤمنان است که قدرت مطلق را برای حق ثابت می‌کنند و به لوازمش که خروج از حکمت است توجه ندارند. اما عارفان که البته اندک‌اند می‌دانند که قدرت خدا فقط در ممکنات است.

۳-۶. ویژگی‌های مشیت الهی

ابن عربی مشیت الهی را در وهله اول، یک سویه (أَحَدِيَّةُ التَّعَلُّقِ) توصیف می‌کند که قیصری آن را به دو بیان شرح داده است.

تفسیر نخست اینکه خدا یک مشیت دارد که به همان مشیت واحد عام تجلی می‌کند و هر احدی به حسب قابلیت خود، فیضی از آن تجلی دریافت می‌کند: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (قمر: ۵۰).

تفسیر دوم اینکه هر موجودی یکی از نقیضین است. مشیت الهی تابع علم الهی است و علمش تابع معلوم که احد النقیضین است؛ بنابراین مشیت الهی هم یکی از نقیضین؛ یعنی یک سویه است. بدین معنا که در مورد یک موجود، یا مشیت به هدایت تعلق گرفته است یا به ضلالت (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۷۹).

۴-۶. لوازم بحث اقتضائات اعیان ثابتہ

نخستین لازمه بحث از اقتضائات اعیان ثابتہ در آیه شریفه «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴) بیان شده است. بدین معنا که هر موجودی عین ثابتہ‌ای دارد و صرفاً به اقتضای آن عمل می‌کند اما اکثر افراد به این اقتضاء جاهل‌اند؛ لذا تحت حکم تدبیر قرار دارند؛ یعنی در اعمال خود تدبیر و مصلحت سنجی می‌کنند، اما عارف، به آن عالم است لذا تحت حکم تقدیر است و بدان رضایت دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۹۱). به بیان دیگر:

عین تو در حال ثبوت تو در حضرت علمیه متلبس و متصف، صفاتی بود و در وجود خارجی به حسب آن ظاهر شد و این حکم عام است برای جمیع اعیان، نه فقط برای ملائکه (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۶).

دومین از لوازم این بحث آن است که حمد و ذم به خود انسان اختصاص دارد. از آنجا که اقتضائات اعیان ثابتہ همان سرّ قدر است، پس مدح و ذم افعال نیز به عین ثابتہ و در نتیجه، به خلق برمی‌گردد؛ هر چند بر اساس سرّ قدر، اعیان ثابتہ ظهور اسماء الهی هستند لذا تمام مدح و ذم به آن‌ها بازمی‌گردد.

سومین مورد آن است که گرچه به لحاظ سرّ قدری، هر حمد و ذمی از آن خلق است اما حمد وجودی تنها از آن حق است.

نتیجه

این عربی در فص ابراهیمی با تمسک به مقامات خاص حضرت ابراهیم^(ع) سلسله‌ای از مطالب ناب عرفانی را که به صورت قیاسات مرکب در هم تنیده‌اند مطرح کرده است، از آن جمله:

۱. هیمان واژه‌ای است که مقام ابراهیم^(ع) با آن توصیف می‌شود. هیمان ناشی از ادراک وحدت شخصیه؛ یعنی تجلی سریان حق در کل مظاهر کونیه و رسیدن به مقام فنا و بقاء بعد الفناء است. ابراهیم^(ع) اولین کسی است که با رسیدن به مقام فنا و بقاء بعد الفناء، تجلی اسماء ثبوتیه حق در مظاهر کونیه را مشاهده کرد و در نتیجه، مظهر عشق و سرگشتگی در ذات حق است.



۲. نتیجه هیمان و سرگشتگی و عشق، خلّت است. تخلّل دو گونه است؛ نخست تخلّل ابراهیم در حق؛ یعنی سرپوشش در مظاهر به جهت وحدت حق یقینی با اسماء؛ دوم تخلّل حق در ابراهیم (ع).
 ۳. تخلّل حق در عبد نتایجی دارد که اولین آن‌ها ظهور حق به صفات محدثات است. از آنجا که هر موطنی، حکمی دارد و حق در تمام موطن ساری است، لذا حکم هر موطن را می‌توان به حق نسبت داد.

۴. نتیجه دیگر خلّت قرب فرائض و نوافل است. در قرب فرائض، حق به اسم ظاهر تجلی می‌کند، لذا عبد مخفی است و قوای حق می‌شود؛ در قرب نوافل حق به اسم باطن تجلی می‌کند، لذا حق مخفی است و قوای عبد می‌شود.

۵. از احکام مترتب بر تخلّل رابطه خاص إله و مألوه است. ابن عربی در ادامه بحث الوهیت که اثبات الوهیت را تنها از طریق مألوه میسر دانست، برهان صدیقین بوعلی و غزالی را ناتمام و غلط می‌شمارد و معتقد است که در روش آنان نیز از ممکن به واجب رسیدیم. در ادامه، ابن عربی می‌گوید که ذات قدیم را می‌توان از راه‌های دیگر که البته استدلالی نیستند ثابت کرد (ذوق و وجدان)، اما إله را تنها با اعتبار مألوه می‌توان شناخت؛ بنابراین استدلال حکما در هر حال نادرست است.

۶. عارفی که به کشف ثانی و مقام فرق بعد الجمع رسیده است اعیان را با جهت تأثیری شان در صقع ربوبی مشاهده می‌کند، لذا هیچ چون و چرایی در مسئله جبر و اختیار برایش باقی نمی‌ماند، چرا که می‌باید این اعیان هستند که بر ما حکم می‌کنند و خدا نیز به اقتضای آنها حکم می‌کند، لذا تحکّم اعیان به اقتضای خویش، حجت بالغه إلهی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اسمائی که به جهت کثرت ناظرند، ثبوتی نامیده می‌شود. مانند خالق و رازق که بیشتر به جهت کثرت توجه دارند و کثرات از آنها ناشی می‌شود. اسماء ثبوتی در تعین ثانی‌اند که از لحاظ مرتبه، بعد از اسماء سلبی قرار دارند که ناظر به وحدت هستند (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۴۴۳).
۲. واژه‌های إله و مألوه در عرفان، وضع متفاوتی با وضع معمول آن دارد؛ در تفسیر، به إله، مألوه نیز گفته می‌شود چنان که کتاب به معنای مکتوب است. اما در اینجا چنان که قیصری تصریح می‌کند، منظور از إله، حق و منظور از مألوه، عبد است (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۰).
۳. در نقد بیان ابن عربی باید توجه داشت که اولاً مدعای فلاسفه در برهان صدیقین، اثبات إله نیست بلکه اثبات ذات واجب است. ثانیاً در برهان صدیقین، نه از وجود ممکنات، بلکه از تحلیل مفهوم امکان به وجود واجب می‌رسیم.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دارصادر.

- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، انتشارات الزهراء.

- _____ (بی تا)، *الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)*، بیروت: دار صادر.

- _____ (۱۳۷۰)، *نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- جامی، عبد الرحمن. (۱۳۷۰)، *تقد النصوص فی شرح الفصوص*، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- جندی، مؤید الدین. (۱۴۲۳)، *شرح فصوص الحکم*، محقق / مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸)، *تمد الهمم در شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- خمینی، روح اله. (۱۴۱۰)، *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأئس»*، محقق / مصحح: حسن رحیمیان، قم: پاسدار اسلام.

- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: مولی.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، دمشق: دارالعلم.

- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.

- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱)، *فکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم*، ترجمه محمد خواجهی، چاپ اول، تهران: مولی.

- _____ (۱۳۷۱)، *رساله النصوص*، محقق / مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.

- یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹) *مبانی و اصول عرفان نظری*، چاپ اول، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.