آفرینش بر اساس عشق و قاعده الواحد از دیدگاه ابن عربي

مرتضی شجاعی

چکیده
از نظر عارفان، حق تعالی و مخلوقات از یکدیگر جدا نیستند. آفرینش تجلی حسن خداوند است و چون دست حق تعالی توسعه یافته شده، عشق آغاز شد. عشق تنها در جلود وجود است و قبل از آن چیزی نیست. حق تعالی زیبایی دانسته و است. اکثر خدا در صورت جمال تجلی نکرده بود، جهان پدیدار نمی شد. پروان آمدن جهان به سوی هستی، از گردن آن عشق بود. اصل حرکت جهان حرکت حیی بوده است و این حال همچنان ادامه دارد. در این مقاله دیدگاه عارفان در مورد رابطه حق و خلق تحلیل شده و بر اساس آن قول فیلسوفان (آفرینش خلقی و قاعده الواحد) مورد نقدی قرار گرفته است.

کلید واژه: تجلی الهی، اسماء الهی، عشق، اعیان ثابت، وحدت وجود، احکمت الهی

1. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز
طرح مساله

متفکران مسلمان، آفرینش را از عدم می‌دانند که قدرت و اراده خداوند علت ایجاد آن است. فیلسوفان آفرینش را منشی بر تقلید می‌دانند و با استفاده از قاعده‌های لازم‌تری به‌نام «الواحد»، ساختار هستی را ساختاری خالی تلقی می‌کنند که از خداوند واحد می‌باشد. در حالی که روزبه به پایین آمده است، اما عارفانی که معقید به وحدت وجوددی می‌باشند. عالمی را نجیع‌الهی به ذات خود و اسامه و صفات خود می‌دانند. گرچه، عبادی از پیروان ابن عربی کوشنده‌اند تجلی و ظهور حق تعالی و آفرینش منشی بر عشق را با قاعده «الواحد» هماهنگ نمی‌کنند. (۱) اما ابن عربی خود، با ابن قاعده در مورد آفرینش حق تعالی مختلف است. این مقاله درصد دفاع از ابن عربی در مقابل پیرامون چه متأثر از فلسفه‌نگاری، می‌باشد. فرض‌ها که در صدده ثابت آنی است که وحدت وجود و عشق دو سویی حق و خلق به یکدیگر، جایی برای قبول قاعده «الواحد» و آفرینش خطی باری نمی‌گذارد.

مدقمه

درازی پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق بیدش و آتش به همه عالم زد
یکی از مفاهیمی که در جهان بینی اسلام نقدی اساسی دارد و متفکران مسلمان آن را منبی پسیاری از مباحث تحلیل قرار داده‌اند. مفهوم «خلقت» می‌باشد که در بیش از دویست آیه قرآن به صورت فعل با اسم به کار رفته است. متفکران مسلمان و فیلسوفان جهان را عملی خداوند می‌دانند، وجود مستقل که توسط خداوند ایجاد شده است. اما عارفان مانند ابن عربی و مولوی آفرینش را چریزر جز تجلی حق تعالی نمی‌دانند.

حق تعالی عالم را افریده تا اسماء و صفات خود را متجلی کند. اسماء و صفات او متعدد و یکی از متفلون‌ها، ابن تفاوت در ذات حق که واحد است - تجلی نمی‌کند، بلکه در افعال خداوند تجلی دارد. افعال خداوند، مخلوقات هستند و مولوی هدف از خلق‌شان چه اظهار» می‌دانند. حق تعالی می‌باشد که گیت‌گیز مخفیا فاحشان است. عالم را افریده و غرض از آن همه اظهار ما بوده که هنگام که بیش از آنچه پاداش نیسته که مبک دارد. یکی معروف به پس باشد. آگاه ذات عالم همه معروف شوند در تعریف ایاق و عاجز باشنده‌ایش، به همه خلاص روز و شب اظهار حق می‌کنند. اما بعضی آنف که ایشان می‌دانند و بر اظهار واقعند
و باعث غافلند (مولوی، 1362: 176) تا نامندگی جهان گنج حکمت ها نهان بهر اظهار است این خلق جهان جوهر خود گم می‌کنند اظهار شو که نکنی گفته مخفیا شو (مولوی، 1362: 176)

ابن عربی تجلی حق را بر دوگونه می‌داند: اولین مربی تجلی که فیض اقدسی یا تجلی ذاتی؛ نامیمده می‌شود، تجلی حق برخود است که به‌واسطه آن «اعبان نایب» یعنی صورتهای اشیاء ممکن در حضرت واحدیته ظاهر می‌شوند (کاشانی، 1395: 164). در این مربی هنوز چهار بالفعل موجود نیست. با این حال اشیاء اسپدار که در آینده موجود خواهند شد قابل حس است. این اشیاء در ذات خود مفسون علم حق بوده و لذا چریکی به خطابی و تمايز آنها وجود ندارد. این حقائق - که به جهان غیب بعلت دارند و لذا در دمی که شگفت و مبهوم هستند - اعبان نایب نام دارند. مربی دوم تجلی که فیض مقدس یا تجلی شهودی نامیده می‌شود. مربی دومی است که حق مرورهای بینهایت متنوعی از تکن در عالم هستی عیشی تجلی می‌کند. و آنچه که ما اشیاء نامیمی یعنی جواهر وصفات و افعال و حوادث به وجود می‌آید. فیض مقدس به معنا یک است که اعبان نایب - که خود با فیض اقدس‌هستی یافته بودند. از اینکه معقوله خارج شده، خود را در اشیاء محسوس منحل داشته و بیدین وسیله باعث فتعلی رستگان جهان محسوس می‌شوند (Izutsu, T., Sufism and Taoism, p. 156).

از نظر ابن عربی تجلیات الهی- که هنری کریت آن را تجلی خلق، نامیده است– نامیمی و دانیم و رابطه بین خداوند و مخلوقات بر مبنای عشق است. وجود مطلق در تنهایی خوشش در آرزو و اشتباه به سر می‌رود. بر در حضیری می‌آمده از گنجی پنهان بود که درست داشتم شناخته شوم پس عالم را خلق کرد، و لذا عالم را به عنوان صحنه با آینه تجلیات خوشش خلق نمود. خدا در مهربان بر از عواطف و احساسات است- اشیاء مسمی را به خاطر حزن و تنهایی اولی اسامی الهی خوشش به وجود آورد (Corban, H., Creative imagination, p. 184).

آورد (4): گنج مخفی نبعد زیری چاک کرد گنج مخفی نبعد زیری چاک کرد خاک را تاناب تر از افلاک کرد (مولوی، 1: 66-67)
از نظر این عربی حركتی که در عالم فراکر است و مبانی تمام حركت‌های است، حركت حبی؛ تمامی معادن و قسوس این روز و عربی- همانند قوس صعودی- يعني معاد- بر مبنای این حركت است. حركت حمیشه حبی است و اسباب دیگر که در حقوقت سبب نیستند حجاب نازار در حکم حبی می‌گردد. زیرا اصل در حركات، حركت عالم از عدمی که در آن ساکن بود به سوی وجود است و لذا حركت‌های وجود عالم است حركت حبی است. (این عربی، 1400: 140-204).

گر نیبود عشق هستی کی بدنی کی زدنی نبر تو تو کی شودی
(مننوی: 1400-204)

ملاصدرازی عشق را در تمام موجودات و ممکنات می‌داند (1990: 158-159) و گرچه ایجاد عالم را بر مبنای «علت و معلول» تبیین می‌کند اما نسبت بين علل و معلول را نسبت عاشقانه دانسته و بیان این عربی را با زبانی فیلسوفانه توضیح می‌دهد (همان، 1990: 158-159).

علق، چال هستی است (این عربی، 1400: 140).

و كيفینک عشق وما فی

الوجود الا هو

در کون ومكان هیچ نیستن جر عشق

بیدا و نهان هیچ نیستن جر عشق

حاشیا که ز سر عشق غافل مانم

(جامی، 1400: 140)

و همانگونه که در عرفان عمیق در تمام مراحل سیر و سلوق جواری است، در عرفان نظر نظر به شکلها و گوناگون آشکار می‌شود و «وظیفه ای عملده که نگهبان جهانی و نیز هستی انسان بر عهده می‌گیرد» (شرف الدین خراسانی، این عربی) در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، 3: 273). و لذا از عشق پیسار می‌توان گفت و نوشته، چنانکه گفته‌اند و نوشته‌اند، اما در این پژوهش ابتدا با اشاره‌ای به اسماء الله و نقص آن در ذکر عالم، مفهوم عشق و دیدگاه عارفان در افروشی مبنی بر عشق تحلیل می‌شود و در پایان نظر این عربی در رد قاعدة‌الواحد-

– که از اصول اساسی فیلسوفان در مبحث افروشی است- مورد بررسی قرار می‌گرد.

اسماه الله

وجود مطلق و به تعبیر این عربی حقیقت حق از آن جهت که دارای اطلاع اشتهی. يعني

86
در مقام ذات و هویت غیب خویش، منزه از اسامه و صفات (۲)، این (عفیقی، ۱۹۰۰: ۳). در این مقام می‌باشد به وجد کانات نیست زیرا این افکار فرع بر تعین و ثبوت ذاتد. فوتوی می‌گوید: "تحقیق را از جهت اطلاع ذاتی اش نمی‌توان به حکمی محکم یا با وصیت توصیف کرد و یا منسوب به نسبت هایی مانند، وجوه و وجود، می‌دانیم، افتضاحات ایجاد، صدور اثر و تعلق علم به خود با خیب خود کردن زیرا از آن نمایی نشان دهنده اینها تعلیم و تثبت است.

(فوتوی، ۱۳۷۴: ۷). تعلیم حق تعالی به واسطه اسامه، حساسی ات بخشین محسن بروز اسامه. منتهی به هویت است (ابن عربی، ۱۴۱۰، ۱: ۱۹۱) که حق تعالی خود را در صورت‌های عینی ظهور می‌دهد. در منتهی به هویت، اسامه و صفات حق یا تمامی ظاهراً خود ظهور می‌یابد (جیلی، ۱۴۱۸، ۱: ۱۴۴). به عبارت دیگر اسامه الهی امکانات الهی سازی در جهان تشکیل، اسپا زن هستند که خداوند به وسیله آن‌ها خود را در جهان متفکل می‌سازد (نصری، ۱۳۸۷: ۱۳۱).

مولوی کل آفرینش را تجلی صفات لطف و قهر خداوند می‌داند: "حق درو صفت است: قهر و لطف، انبیا مظاهر پر حکم و کا فران مظاهر قهر حق (مولوی، ۱۳۸۰: ۲/۲۰۳). وی گردد از آفرینش را ظهور حق تعالی - گاهی به قهر و گاهی به لطف می‌داند (هماهن، ۱۷۶).

در عرفان ابن عربی، شناخت اسامه الهی از آن جهت اهمیت دارد که ذات حق تناها از طریق اسامه با کانات ارتباط دارد. نه تناها اسامه مبادا امانه، هستند بلکه معروف به حق نیز تناها از راه اسامه و ظاهر او امکان دارد. جیلی در تعریف اسم می‌گوید: "اسم همان است که مسا را در به معین می کند و در خیال، صورت می نتیجه و در وهم حاضر می سازد در فکر، مورد تدبیر قرار داده و در قوه ذکر حفظ می نماید و در عقل موجودیت می پیشه و نسبت اسم به مسا نسبت ظاهر است به باطن و به این اعتبار عین مسمات (جیلی، ۱۴۱۸: ۳۰۰).

ابن عربی اسم را در مفهومی عین مسا و در مفهومی دیگر غیر از مسا می‌داند. اسم و مسا به چیزدین زیرا همه اسامه الهی از آن جهت که بس انتظاً به حق اشاره دارند چهی جز خود مسا (عین ذات حق) تینشت. هر اسم جنبه و یا صورتی خاصی از حق در تجلی است. به این مفهوم هر اسم همان ذات ات. اما هر اسم حقيقی از خود دارد که آن را از اسم دیگر تمایز می سازد. ابن عربی می‌گوید: "هر اسم هم بر ذات دلایل دارد و هم بر معنا که برای آن در نظر گرفته شده و آن معنا را می طلبد. پس از جهت دلالتش بر ذات همه اسامه را "dependence on - p[0151] دانشگاه قم، سال دهم، شماره چهارم.
داراست و از جهت دالانش بر معناها که مشخص به آن است از اسماء دیگر مثل رعب و خلاق و مصور و غیر آنها چگا می شود. لذا اسم از جهت ذات همان مسمایت و از جهت معناها که به خصوص تنا برای آنها در نظر گرفته شده جدید از مسمایت (ابن عربی: ۱۴۰۰: ۷۹-۸۰).

بنا بر این هر اسم از آن جهت که حق است، همان اسم دیگر و از آن جهت که حق متخلی است، علیه این اسمی عربی از (حق تخلیه شده) همان عالم است که چنین جر مجموعه ای از اسماء الهی که به صورت عیتی تحقیق پافته، نمی باشد. وحدت با کثرت و کثرت با وحدت به واسطه اسماء ارتباط دارند. عالم در عین کثرت، احتمال دارد و حق تعالی نیز واحد کثر (از جهت اسماء) و هم کثر واحد است (ابن عربی: ۱۳۳۲-۱۳۳۳). کثر همان صورتهای حق است که بر حسب مقتضيات اسماء تحقیق پافته است. کثر همان حق است که بر حسب تخلیه شده بانش. فما فی الكون الا ما دلت عليه احتمال و ما فی الخيال الا ما دلت عليه الکثرة. فمن وقفت مع الكثرة كان مع العالم و مع الاسماء للهیة و اسماء العالم. و من وقفت مع الاحدیة كان مع الحق فی حيث ذات الغتیة عن العالمین (ابن عربی: ۱۴۰۰: ۱۰۴). حق در ذات خدود به نبی از جهانیان است و ابین اسماء هستند که ارتباطات حق را به مخلوقات بر قرار می کنند و لذا عالم به اسماء نیازندند. اسماء الهی، علت وجود عالمی و قدیمی اسماء الهی، سبب وجود عالمی می شود (همان: ۱۰۵). هر خدود در عالم و هر جدایت ای که در آن واقع می شود در حقیقت، تحقیق بافتین اسمین از اسماء الهی است. به عبارت دیگر تعدد اشیاء و حوادثی که در عالم و موجود دارد همان تعداد اسماء الهی است و لذا اسماء الهی به نهایت (همان: ۹۵).

بنا بر این از نظر این عربی، افراطی، همه مظاهر اسماء حق است و کانئنات بر حسب اسماء، به ترتیب واقع بین آنها آفریدن شده و هر امری در عالم واقع می شود بنا یاده ای که ظهور می یابد، برای براز حکم بیک از اسماء الهی است (ابن عربی: ۱۸۰).

۹۹-۱۰۰. اسماء، واسطه فیض و مربی حفایق و جودی اند. این اسماء کل و نژاد پیشواران و امامیان دارند که این اسماء نامیدن میرود. این اسماء به وعاظبیا و آن عدد از اسماء که به ناحیه اندازه مرتبط باشند زیرا که اسماء، جامع حقائقی و تام آن اسم جامع مقدوم، الله
وصف ابی محسوب است با بیان الفاظ شناساند؟
شرح عشق ار من یگویم بر دوام
جد کجا آنها که وصف ابی است
زان که تاریخ قیامت را حد است

(منوی، ۵: ۹۰-۹۱)
با این وجود و به تعبیر علمای منطق با تعاریف اسمی و بیان بعضی خصوصیات می توان آن را توصیف داد. یکی از خصوصیات عشق زیبا است، چنانکه افلاتون در رساله فایدرس از عشق و زیبایی - همراه هم - سخن گفت (۲۳۹-۲۳۸).

ان الله جميل يحب الحمال» (الخصال، ۳: ۱۵۷; یحورالانور، ۱۰: ۹۲) و خصوصیت دیگر، علم و معرفت است، محبب تا بعد از معرفت و ادرار، حاصل می شود زیرا انسان به آنجه علم دارد، محببی میوزد. چنان که از حدیث کن بدست می آید: «کنی دعا مرحیب، فاحبیت ان آر فخلقات الخلق تکی اعراف (۵) آفرینشی بر اساس حب است و غرض از آن معرفت به خداوند تعالی می باشد و معرفت کامل منجر به عشق خواهد شد. بنابر این همانگونه که مولوی فرموده:

ابن محبی هم نتیجه دانش است که گزافه بر چنین تختی نشست (منوی، ۲: ۱۵۳-۲۴)

عشق نتیجه ادراک و معرفت، و حاصل علم است و از تعلیم علم و ادراک و معرفت و احاطه آن به حسن و جمال، عشق یبدا می شود.

پیشتر صوفیان عشق را «محبی فراط می دانند. شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی نیز گوید: "محبی جوان بیابی رسد آنها عشق خواندند، عشق محبی فراط می‌نظر، و عشق خاص بر از محبی است، زیرا همبمی عاشق محبی باشد اما همه محبی عاشق باشد و محبی خاص بر از معرفت است زیرا که همه محبی معرفت باشد اما همه محبی محبیت باشد" (سهروردی، ۱۳۸۳، ۲۸۶-۲۸۷)

اما ابی عری از آنها که معتقد به وحدت وجود است، محبی را حقیقی و واحد می داند که به راسته اختلاف صفات و حالاتی که در جان محب، از جهت تماشای به محبوب، ایجاد می کند، اساسی مختلف می یابد: «هوی»، «حب»، «عشق» و «وده».

۹۰
فقط آغاز محیط و اولین مرتبه آن (هویه است). "هویه" در لغت بمعنی سقوط است.

و در اصطلاح این عربی "سقوط الحب في القلب" یا "سقوط الحب لا غير" (این عربی: 14:16). اولین مرتبه که شخص معروف به سقوط محیط یاد دل از دست می‌دهد، همیشه خود را او تغییر داده و وابسته به وی می‌گردد (این عربی: 2: 233)

(به عبارت دیگر هویه تغییری است که بر قلب انسان وارد شده، باعث سقوط وی می‌گردد (همان: 233). عفافیت با استفاده از عباراتی از محی محلین بیان می‌کند که از نظر وی هویه، اسمی از اسماء الهی بلکه اعظم اسماء الهی است (عفافی: 1400: 288)، اما این عربی در فتوحات تصریح دارد که "حیب" و "وده" از اسماء الهی است و هویه از اسماء حق تعالی نیست (این عربی: 2: 233). "حیب" همان "هویه" است که اختصاصا به "سیب الهی" تعلق گرفته است (همان: 233). یعنی در غرور و اراده ای جز حق و وجود ناشی به و عشق افزایش می‌دهد این دقیقا است که این حقيقة در تعداد اجزاء بند و شکوه و روح انسان جاری می‌گردد (این عربی: 233). و "وده" ثابت حبیت عشق پای هویه است.

این عربی عشق را به سه گونه تقسیم می‌کند: عشق الهی، عشق روحاکی و عشق طبیعی.

"عشق الهی حب خداوند به ماست و گاهی نیز حب ما به خداوند را عشق الهی می‌گویند" (همان: 2: 327). "چنانکه خداوند می‌فرامی‌د: "یحییم و رحیم" سرانجام آن این است که از بین سو بهند مظهر بودن خود را برای حق مشاهده کند، و از سوی دیگر، حق مظهری برای بنده می‌شود و به آنچه بنده به آن متصرف است- از حدود و مقاید و اعارض- منصف می‌گردد و بنده را مشاهده می‌کند و در آن هستم بنده محیط حق می‌شود (همان: 2: 111). عشق روحاکی هویه، "هویه" یا "هی" که می‌یابد به خاصه (همان: 327) و عشق طبیعی "هویه" یا "هی" که می‌یابد به تجربه اعضا، سواء سر ذکر محیط و لو پرده (همان: 327) عشق طبیعی، عشق عظم است و هندیده آن یگانه‌شدن در روح حیاتی است اما عشق روحاکی تند و باقی به محیط با قیام به حق محیط و شناخت ارزش اورست.

فونی عشق را حقيقة کلی می‌داند که حکم آن میان مرتبه الهی و مرتبه کوئی مشترک است، بنابراین هم می‌توان آن را به حق اسماء داد و هم به خلق (فونی: 1376، ص. 52).
فریب‌نش

آفرینش فعل خداوند است "الوجود الحق هو الله تعالى و الوجود المطلق فهله و الوجود".

المفید الزهره (ملاصدرا. 1990، 2: 330) به نقل از اسماعیل، حاشیه بر فتوحات. وجود حق تعالی- وجود لازم و ضرورت مبهمی که به غلب هریت موسوم است- ذات اوست و وجود مطلق- وجود لازم و ضرورت مبهمی که مبهم به اطلاع است- فعل او و وجود مبدع- وجود بشرت شیء- اثر اومست (همان. 2: 330). فعل خداوند، ارتباط مبان ذات و مظاهر است که ظهور با خلق بنا علیت نامیده می‌شود. جامی در تفسیر النصوص، فعل و تجلی را با نزل و تعین مراده دانسته و آنها را چنین تعیین می‌کند: تعیین ذات را در هر مرتبه و حضرة از حضور، تعیین
و تجلی و تنزل گونیه (جامعی، ۱۳۹۵: ۲۴). این تعریف، جامع تعبیات ذاتی و فاعیه می‌باشد، اما ملاصدرا تعبیرهای تنزل و افقاً و تجلی و نفس رحمانی و محبت اخلاقی و علیت و تأثیراً متفاوت، و همه را از مصادری تأمین فعل نظر ثانوی حق تعالی دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۹۶: ۲۳۷). مقصود ملاصدرا از این تعبیر ظهور فعال است که در مرتبتی متاخیر از ظهور ذات پراز ذات می‌باشد. ظهور فعال ضروری حق تکرر و تعدد در عالم، به سبب تکثیر اساس و صفات باری تعالی است.

از دیدگاه عرفانی ظهور، تعین امر مطلق است. بنابراین مطلق هنگام مدیر و معلوم واقع می‌شود که تعین شود و به نسبت هیچ که بدان محدود شود، ظهور می‌شود. فنونی می‌گویند: ظهور هر چیزی که حقایق غیبی از آن جهت که در غیب قرار دارد جز به آن صورت آشکار می‌شود - ظهور آن شیء می‌باشد و ظهور نیست تعین زمان و صورت آشکار می‌شود - ظهور آن شیء و تعیین خاص است (فشاری، ۱۳۷۴: ۳۶). بنابراین این مفهوم از آن جهت که مطلق است، برای دیگران ظهوری ندارد و ابتدای معنی شده، آن گاه ظهور می‌یابد. بنابراین - چنان که بخشی از این تجلی و ظهور که به منزله انتقال عالم عالم به سوی وجود است، به

اثرک حبیت تعیین می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۴۰۰: ۲۰۱۰-۲۰۲۰).

آنچه در استطلاع فیلسوفان ایجاد نامیده می‌شوید و با قاعدتهای تاکید، ما نمی‌پذیرم بود چنین بیان می‌شود که تا ممکن به مرتب و واجب بالغ کردن، هستی نمی‌یابد، از نظر عرفان معنای صحیحی نیست. این فتاوی ایجاد و تأثر و «کلام» را تعین وجود به بیان هر یک از نسبت‌های علمی به صورتی که آن حقائق اقتضا می‌کند داشته‌باش، این همان معنی سریال تجلی و وجودی در انسان و رسانه و انسان ایجاد که به «خلق» و ایجاد باری تعیین شده و بود و خود، حاصل تبعیت قدرت حق، نسبت به علم او به سبب آنچه که اراده اش معنی و مشخص نموده است می‌باشد (۷) بنابراین یک تفاوت مهم میان عرفان و فیلسوفان ایس است که به نظر در اندکی ابداع و ا useParams واقعی در بین نیست، بلکه در واقع، آنچه در عالم جریان

دار «ظهور» و «اتفاق» است. بنابراین جهت که ایجاد به و وجود آمده شیء آزمایش و أپ‌ن تجربه و وجودی و نشانی وجودی، در حالی که با توجه به وحدت وجود عرفانی، ایجاد بدان معنی، بن تعیین است. «اعدام» نیز معنایی ندارد زیرا در عالم، آنها موجود، وجود حق
است که عروض عدم بر ار یا محل است. بنابر این آنچه فیلسوفان ایجاد کنند و اعدام انشاء می‌نامند،
در نزد عارفان ظهور و خروج انشاء از سیطره اسم باطن و غیب حق تعلیق به عرض خلقت و
حیطه اسم ظاهر می‌پایش، و عدم انشاء، خروج آنها از ظاهر و عالم شهادت و بازگشت‌شان به
مخزن غیب الهی است. این عربی می‌گوید: «از آنگاه که یکی از صفات حقئاً اَذْهَاب است نه
اعاده. چنان که فرمود، ای مردم! اگر خداوند بخواهد شما را می‌برد و دیگران را می‌آورد،»
و تفرقه: شما را معدوم می‌کند. از این رو استعمال اعدام در این مورد صحیح نیست، چرا که
آنچه منصف به وجود است، تنها حق تعلیم است که در اعیان مظاهر ظاهر شده و اصلًا عدم
به آن ملحق نمی‌شود، چرا که است که به شیء، در آن حین که ازده ایجاد شده را می‌کند.«کن» می‌گوید، پس موجود می‌شود! این عربی.

این عربی فعل خدا را، ابتدای پیشی نه از پیشی؛ می‌دانست. یکی از نامهای الهی
بدیع است. در قرآن، آمده است، «بدیع السموت و الأرض» (پیام: ۱۷۱). این عربی می‌گوید:
واژه‌های بدیع، در باره آفرینش آسمانها و زمین، آمده است که به‌دست الهی پیشی، به‌معنی، و
آفرینشان آن بدیع تامیده می‌شود. خدا از آن رو یک بدیع تامیده می‌شود که در نفس او،
صویرت با تصور آنچه آفریند، بی‌نتیجه است. از سوی دیگر، ابتدای بویژه در صورت‌هاست، زیرا
صورت‌هاستی که پذیرای آفرینش و ابتدای است، اما هیچ پیشی از معنای، بیشتر نیست، زیرا
معنای پذیرای خلق و ابتدای نیستند، بلکه دارای اعیان تائید و بیدن‌سان تعلق می‌شوند.

(ابن عربی، بی‌تنا، ۱۲. ۴۱۲).

گفتنی که از نظر عارفان، آفرینش عالم منتسب بر عشق است؛ «فیض حسینی عشق‌آمیز و
پیشی، این عربی می‌گوید: «حق تعلیق زیباست. زیبایی ذاتی معنوی است. آگر خدا در صورت
جمال غذال تکرده بود، جهان پیدیدار نمی‌شد. بیرون آدن جهان به سوی هستی، از رهگذر
آن عشق بود. این حکمت جهان عشقی بوده است و این حال همجشناد ادامه یافت نمی‌کند»
(همان، ۲: ۲۷۷). عشق نخستین جلوه و وجود است و قبل از آن پیشی نیست.

پیش از آن کاندزهجان باعث وسیع و متغیر می‌شود
ورای در لمعات، آفرینش را چنین بیان می‌کند: سلطان عشق خواست که خیمه به

۹۴
صلحا زند، در خواین بکشود، گنجه بر عالم پاشیده.
تیبه هم بر زند وجود و عدم
شر و شوری فکنک در عالم
پی فراری عشق شورانگیز
ورنه عالم یا بود، و نابود خود آمیده بود، و در خلوختهان شهود آسورد، آنگاه که: کان الله
و لیم بی که شیء!
آن دم که زهر دو کون آثار نبود
معشوقه و عشق ناهم می‌بودم
نگاهی عشق بی قرار، از بهره اظهار کمال، پرده از روز کار یک بکشود، و از روی معشوقه خود
را بر عین عاشق جلوه فرود
پرتو حسن او چوییدا شد
عالم اندر نفس هورا دشأ
حق تعالی در مرتبه قبل از خلق به ذات بسیط خود و تمام کمالات و اسماءه نهفته در ذات، علم دارد، اما از آنگاه عشق به چیزی مستلزم عشق به آثار آن نیز می‌باشد. «من احب شبیئ یا آثاره»، حق تعالی دوست دارد جمال خود را هم در آنیه ذات و هم در آنیه اسماء و صفات و هم در آنیه فعل خود بیانند، از این رو هم در آنیه اسماء و صفات و اعبان ثابتند در مقام واحدیت ظهور نموده و هم در آنیه فعل خوشی. به اعتقاد این عربی، عشق، اصل سبب وجود عالم است و استعماح خطاب کن، سبب کون و حقع عالم است و به واسطه این عشق
تنفیس (رفع کرب و اندوه اسامی الهی) در طلب پیدایش مظهر) حاصل شده و نفس رحمانی
است که عالم را ظاهر می‌سازد:

«عالم مطلق با اسماء الهی آفریده شده و بدین می‌ماند که ای بابان بود و به واسطه عالم،
ظاهر شد. پس ذات خوشی را با اسم ظاهر شناخت چنان که فرود «دوست داشتن» که شناخته
شوم و خبر صحیح در عقل همدیگر وارد شده که خداوند زیبای و زیبایی را دوست دارد، و
چون جز او جمله نیاد تا خودش را درایه نگیرید، پس عالم را بر صورت جمال خوشی
خلق نمود و بدان تفکر کرد، پس آن را دوست داشت و در تنبیه خداوند. عالم را چگونه
صورت خوشی خلق نمود، پس کل عالم زیبای و زیبایی را دوست دارد» (این عربی)

95
الفصلانه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، سال دهم، شماره چهارم

و فناری در این مورد می‌گوید: «هر کدام از ایجاد و اعاده میانی بر میل و عشق است،
که این میل با میل به بسط و گسترش نموده است با میل به فضای و بزرگیاند و
عوج و گاه هم درا عوج می‌نامند و آن دو، معراج ترکیبی و معراج تحلیلی نامیده می‌شوند. اولی (معراج ترکیبی عبارت است از میل به ظهور و اظهرات به جهت به کمال
رساندن و دومی (معراج تحلیلی) میل جزء به جز فرع به اصل و مقید به مطلوق است. به
همین جهت است که گفتنی به واسطه عشق است که کانادان-از آن جهت که حق تعالی به
حب جمالی به آنها عشق متزرد- ظاهر می‌شوند و همچنین به جهت عشق است که آنها
را ظاهر نموده باز می‌گردن- از آن جهت که حق تعالی به حب ذاتی خلافی دوستان خلق
است- بنیز حق تعالی معنوی آهسته چرا که آنها به جهت استکمالشان، به صورت حق و
نسب احساسی ای متوابه‌اند (فناوری، 1372: 93).

گفتنی که عالم، آینه جمال حق است و حق خواست که خود را در آینه پیوند، جهان را
افرید عشق هرچند خود را دایم به خود می‌دهد، خواست تا در آینه نیز جمال و کمال عشوقی
خود مطابعه کند (عراقت، 1333: 65). زیبا دوست دارد که زیبایی خود را در آینه پیوند، که
معلم دوست دارد علم خود را دردناش آموز بیاند. اگر آینه کوچک باشد و تمام زیبایی
های زیبا را نمایش ندهد یا داشت آموز کود کشی نشاند و تمام علیم را جلوه گر نسازد، زیبا
روی و معلم به دنیای آینه ای تمام می‌گردد. جهان آینه کوچک (زیبازگی گرنه) یا داشت آموز
کودن است و لذا خانه خیال، انسان را افرید تا تمام جمال خوشی را در او مشاهده کند.

در حالات پرتو حسنست تصاحب دیده‌اند
زعترای بارش در آتن به همه عالم رد
جلوه ای کرد رخت دیدماک عشق نداشت
(حافظ، 1326: 96).

این عیبی می‌گوید: «خدا از جهت اسما حسناً خود که به شمارش نمی‌آید، خواست
که ابعاد آنها با می‌پوستن خودش را به‌کننده، آن هم در موجود فراگریکی که با انتصار
به هستی، همه آمر را در بر می‌گیرد و به تسلیه آن سرآور بر خودش اشکار کرده، زیرا اکثر
چرخ خود را به خود، به‌بنیاد مانند آن نیست که خود را در جهر ذیقی که برا یا هر جون
این به‌باند، به‌بنیاد ۳۰۰ بدن سان خداوند، نخست همه جهان را همچون شبیه یک شکل و یک
پارچه که روحت در آن نبود ایجاد کرد، آن جهان مانند آن‌یهای یک بود جلا نخورده‌ها یا صیقل ندیده... امیر الهی اقفسی گفت که آن‌یهای جلا یک‌گیرد، آدم عیون جلای آن‌یهای و روح آن صورت بوده (این عربی، ۱۴۰۰، ۴۸-۴۹).

این عربی و قاعدة «الواده»

فلسفونان مشایی افریشی را بر اساس قاعدة «الواده» تفسیر می‌کنند: «الواده لايصدر عنه إلا الواحد، از واحد من جميع الجهات و الحبيبات جز واحد صادر نمی‌شود. بر این قاعدة دلایل محکم عقلانی اقامه نمود است که براساس آن محل عقلانی است بدون واسطه، کنارت از خداوند معقل صادر شود. از نظر ایشان، خداوند که واحد من جميع الجهات و الحبيبات است، ذات خوشی را تعقل می‌کند و از این اندیشه «عقل أول» پیدا می‌آید. عقل اول دارای سه جهت است و بر اساس آن‌ها معقولیت می‌کند و مخلوق دارد اندیشه میدا خوشی که باعث ایجاد عقل دوم می‌شود، اندیشه ذات خوشی که فلک اول را ایجاد می‌کند و اندیشة اربیاط خوشی با میدا که از آن نفس فلکی ایجاد می‌شود و به همین ترتیب هر عقل از عقل ماقبل خود ایجاد می‌شود تا به آخرين عقل از عقول طولی- عقل فعل- می‌رسد که جهات کثیر در آن باعث ایجاد عالم کثیر می‌شود(۹).

ابن عربی با اینکه قاعدة «الواده» را مطلق به حکم عقل می‌داند، معطوف است که این قاعدة «اختیار حق تعالی» را شامل نمی‌شود. زیرا احیاد حق تعالی خارج از حکم عقل و طوری ورای طور عقل است. چگونه می‌توان کشته که خداوند خالق حق، تحت حکم مخلوق خوشی واقع شود. خداوند با هر قهریه است و هیچ شیبی بر ای قطع و تا خواند. ابن حکم مختص الله است ولذا اگر جمع موجودات عالم نیز بر واسطه ای از صادر شود، قهریه جز واحد صادر نشده است. خطای فیلسوفان در این است که برای موجودات عالم، علیبت و معلولیت به کوئنی مستقل فاصله داده، در حالتی که از نظر ابن عربی وجود حق تعالی در احیاد هر موجودی تحقق دارد(این عربی، ۱۴۰۰، ۴۸-۴۹).

ابن عربی حق تعالی را واحدی می‌دنده که دارای یک‌حاشت کثیر است و این احیاد کثیر، مستلزم ایجاد کثیرات در عالم می‌باشد. فیلسوفانی که معطوفند از واحد چیز واحد صادر نمی‌شود برای توجیه کثیرت در عالم معطوف به وجود متعدد در صادر اول شده‌اند. نسبت اسماء
فسلانة عليٌّ - يَزْهوُشِي دانشگاه فم، سال دهم، شماره چهارم

اللهِ بِحِقٍ تعلَّمَ مَا توانِدْ مانِدُ نسبتْ همین وجوُهُ بِصَادِرِ أُولُ باَشِدَ وَ لَذا صَدِرٌ كَثِرتْ اَزْ خَداًونَ تعلَّمْ ممِكْنَ اَسْتِ، جَانَانَهُ واقِعٌ نِزْ شَدَهُ اَسْتِ.

اذ نُظَر اَنْ عَرِيِّ فِي سُفُوفٍ جَاهِلُ بِحِقِّ تعلَّمٍ وَ اَسْمَاءُ حَسَنَاتِ اَوْ هَسَنَاتٍ: »دَرُّ جَهَانٍ جَاهِلُ تْرَ اَزْ كَسِي كَمْ جَوَّدُ: لَيْنَ يُصِدَّرُ عَنْ الْوَاحِدِ اَلّا وَاحِدَ، سُرْعَهُ نَدَارْمُ. جَوَّدَهُ اَيْنً سَخَنْ اَزْ حَقِّيْقَتْ بِسَيْاَرٍ دُورُ اِفْتَادَهُ اَسْتِ وَ اَمْرُفَيْ مَنْ خَداًونَ كَهْ دَارِي اَسْمَاءُ حَسَنَاتِ اَسْتِ، نَدَارْدَهُ (اتّ خَرُبِيَّ، بِنَا: ۷۱۵). اَحَدِيْتُ الهمٌّ) يا بِتَبَعْ فِي سُفُوفٍ: »خَداًونَ دَرْ مَقَامٍ وَاحِدٍ مِنْ جَمِيعٍ الوجُوُهُ، اَصْلاَ دَارِي اَرُ وَ خَلَقَتْي نُيْسَتْ. بَلْكِهْ اَحَدِيْتُ مِجْمَوعُ: يا بِبيان دِيْگَرِ.

»احْدِيْتُ الهمٌّ) اَسْتِ كَهْ سُبْبِ آَفَرْيْشِ وَ صَدِرٌ كَثِرتْ: مَيْشُودٌ

»تَجْلَى الهمٌّ درْ اَحْدِيْتِ اَيْدَاَيْنِ نَيْسَتْ وَ غَيْرْ اَحْدِيْتُ نِيْزَ جَيْزَهُ نُيْسَتُ. اَمَّ (وَ خَلَقَتْ) اَزْ وَاحِدِيْ كَهْ دَارِي جَمِيعَتْ (وَ كَثِرتْ) بِناَشِدَ، مَعَقَوْلٌ نُيْسَتْ. دِيمُ دَاَنُمْ جَوَّدُهُ عَقْوَلٍ جَاهْلَنَّدَ اَزْ جَيْزَهُ كَهْ أَظَهَرْ مِنْ الْشَّمْسِ اَسْتِ وَ مَيْشُودْ اَزْ وَاحِدَ جَزَ وَاحِدَ صَادِرٌ نَشِوَدَ وَ حَقِّ تعلَّمْ وَاحِدَ مِنْ جَمِيعٍ الوجُوُهُ اَسْتِ: دَرْ حَالَٰلِ كَهْ نِسِبَتْهَا. بَعْضَ اَزْ وَاحِدَ حَقِّ اَنْدُ (وَ هُمْ نَسِبُهَا سُبْبِ آَفَرْيْشِ مِيْشُودْ وَ دَرْ مَذْهِبٍ دِيْگَرِ (اَشْعَرَهُ)، صَفَاتْ بَعْضُ اَزْ وَاحِدَ حَقِّ اَسْتِ، يَسْ وَاحِدَ مِنْ جَمِيعٍ الوجُوُهُ (درْ آَفَرْيْشِ) كَجَاسَتْ؟ (حقِّيْتَ اَيْنْ اَسْتِ كَهْ) كَمِيْ اَكْآَهَ تْرَ اَزْ حَقِّ تعلَّمْ بِهِ خَوْدُ نُيْسَتْ كَهْ وَاحِدَتْ درْ خَوْشْرَا (كَهْ سُبْبِ آَفَرْيْشِ اَسْتِ) هِمْمَانْ اَحْدِيْتُ مِجْمَوعُ كَهْ اَحْدِيْتُ الهمٌّ) اَسْتِ، دِيمُ دَاَنُمْ وَ مِيْرُ وماْيَدَ: »هَوَّ الْلَّهُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْقُلْبِ وَ الْشَّهَادَةُ هُوَ الرَّحْمٌ الرَّسِيمُ هُوَ الْلَّهُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْسَلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهْتَمُّ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُكْتَبِرُ سَبِيَّانُ لَهُ عَمَّا يُمْكِرُونَ هُوَ الْخَلَقُ أَبَارِيٌّ اَلْمُضْطَرْبُ لَهُ اَلْأَمْسِاَ يَالحَسَنُ. اِسْمَاءُ حَسَنٌ نَوْدُ وَ نَهْ اَسْتِ كَهْ مِدْلَالُ هَرِيكُ غِيْرَ اِمْلَأَلِ دِيْگَرِ اَسْتِ، گرَْیَهُ مِمْسَٰعُ

دَرْ مِهْكَيْ وَاحِدَ اَسْتِ. كَمِيْ جُرُّ (اللَّهُ) رَأْيَ نَشَنَاذً

»مَا يَعْفِرُ اللَّهُ إِلَّا اللَّهُ فَغَلِّتْوا

هَذَا هُوَ النَّهْرُ المَنْسَبُ فَغَلِّتْوا

فَقُولُكُمُ أَيْنَ إِلَّا عَقَوْلُهُمُ

وَ لَا تَقْسَؤُنُ إِنَّ العَقَلَ لَيْسَ لَهُ

هَذَا وَ لَا بَرَحُوا حَتَّى يَجُوزُ بِكَمُ

إِلَيْهِ كَشْفٌ وَ مَا فِي الْكَشْفِ مَنْصُرُهُا;

(هُمْيَانُ: ۷۱۵)
بنابراین این عربی آفرینش را دارای ساختار خطي نمی داند که از واحد رو به پایین آمده
باشد بلکه همست منطقه دایره ای است که مرکز و محیطی دارد. مرکز آن اسم؛ الله است که
مستجمع جمع اسماء الهی است و محیط آن کسانی هستند. تمام کسانی با کثرتی که دارند
چیزی با ذات نقطه مرکز ارتباطی ندارند. بر این اساس است که از واحد کثرت‌ها پدید می‌آید.

بدون آنکه آن واحد، کثرت یادی: 

هر خطي که از نقطه مرکز به سوی محیط می‌روعد، با خطوط دیگر مناسب است و به
نقطه‌ای از محیط منتهی می‌شود. نقطه مرکز در ذات خود، تعدد و کثرت نمی‌پذیرد، گرچه
خطوطی که از آن خارج شده و به محیط می‌پیوندند، سیار است. این نقطه مرکز در ذات خود
با هریک از محیط‌های محیط معاف است، زیرا در غیر این صورت، تقلید نبوده‌ود و
در حالی که واحد است، واحد نخواهد بود (و این تنافس و م حال است). بنابراین تمام نقطه‌ها - با همه کثرتی که دارند - فقط با ذات نقطه مرکز مقابله دارند. و بیشینه از واحد، کثرت‌ها
پدید آمده است بدون آنکه واحد، کثرت شود و لذا قول کسانی که گفته‌اند: لا تصدر عن الواحد
هل احیاء، باطل است. این خطي که از مرکز به هر نقطه از محیط می‌پیوندند، همان وجه الهی
است که هر موجودی از حال خود دریافت کرده است. جنانه می‌فرماید: «این قول‌تان یعنی؟ اگر
آرذمان که نقول: آقان گن کن پچنکن» (نحل: 4). ارادات که در این آی کرده بیان شده، همان خط
فرضی است که از نقطه مرکز خارج شده و به سوی محیط می‌روعد و این خط همان نقطه الهی
است که نقطه‌ای را در محیط ایجاد می‌کند. زیرا آن محیط، عین دایره محیطی است و نقطه‌ای
که در مسیر این دایره و تعیین کننده نقطه دایره محیط است، واجب وجود لفظی می‌باشد
(ابن عربی، بي 1 ن: 270 (1)).

سید حیدر افخمی در مقدمات من کتاب تصاویر نظریه بعد از ذکر فقره فوق از توجهات
این عربی و عبارتی به همین مضرومن از مفاهیم الغرب فوتوی با رسم دایره‌ای توحیدی به
صورت نقطه مرکزی و نقطه‌های محیط که اشاره به وحدت وجود و کثرت ظهور در
وجودهای مکانی دارند، بدون اینکه در ذات و حقیقت وجد و وجود وحدت تغییری پدید‌آید، مطلب
را مطالعه با غواصت؛ احیاء بالاذرات، کل بالاسماء» می‌دانند و در توضیح آن می‌گوید:

شکی نیست که نسبت مطلق به مقیدها و نیز نسبت رب به مربوب، نسبت و واحد و بدون
تفاوت است و اگر می‌گوییم نسبت حق تعالی به موجودات ممکن، نسبتی واحد است، به همین معناست. زیرا حق تعالی از جهت اطلاع و احاطه، بطور مسالی محيط بر تمام مکانات و مضاف به آن‌هاست. اما قرب و بعد حق تعالی نسبت به بعضی از موجودات، از جهت اتصاف و عدم اتصاف این موجودات به صفات اولو، ممکن که صفات ای را پیشر داشته باشد. حق تعالی بدین نزدیک است. (در واقع) از جهت وجود، خداوند به یک ابزاره به مکانات نزدیک است ما اما از جهت فعل نزدیک بودن خداوند بستگی به فعلی دارد که موجب قرب شود (آملی، 1368: 118-119 (11)).

در نتیجه نتائجکه خاصی نیز اشاره کرده است، تمامی کششات، بپذیر وسرعت از حق تعالی ایجاد می‌شود زیرا خداوند حق توجیه می‌دهد و ناجی در هر جایی است (12). به‌طوری‌که دیگر و مرتبط با عشق در طرفه میان حق و خلق می‌توان کفته که اشتباه حق تعالی به خلق مانند شوق کل جهان خود است که دارای دو وجه می‌باشد: یکی آنجه که در حذف کننده، بدان اشاره شده است، عقلی عشقی که علت ظهور کانست و دیگر اشتباه حق تعالی در صور موجودات به رجوع به خریش که همان شوق خلق به حق تعالی است. بنابراین اشتباه حق تعالی به خلق عقلآی نشانی وجود در صورت دیگر خراحی است و اشتباه خلق به حک력 علت آن صورت دیگر و وجود حق است. و آن‌جا که حق تعالی دانسته می‌باشد، دائما در تجارت و خلق، دائم در حال فنا و رجوع به اصل خریش است، ابن عشق و اشتباه دانسته بین حق و خلق در تبادل است و ابن دانسته وجود است، ابن عشق و فراق و آخران، عشق و فراق و وصال است. مرکز ابن دانسته، حق تعالی و محيطان که ناکانانی به نهایت هستند که از مرکز خارج شده و عاشقانه بان رجوع می‌کنند.

این عربی در تبدیل‌هایهای با رده قاعدة‌ای لیسان صور عواده نواحی دیگر هم به او وناحی دیگر که اگر نبود که ابن صادر از حق تعالی، واحد است، این امر چیزی اساسی است که خداوند اختیار کرده است، مقرر می‌شود در زمان اول موجودات متعددی را مقرر افراد یا فردژیرا. زیرا دوگذر این صورت، مقرر گرایش‌های پیش‌گیران صحیح یا بشاره، خداوند قرارنده و اندکی خواهد بود. قدرت‌بر ممکن بازیت تعلیمی در نمود و وجود اشباع ممکن به یک‌باره از خداوند ممکن باذات است و محاکم نسبت. ابن واحدها که با اختیار حق تعالی از صابر شده، همان خلقیه‌گی ابتدایی است که اهل حقیقی با عبارات امام می‌گویند. این ابنیه حق و مانند آن از او یاد می‌کنند (13).

100
صدارتین قونوی در رساله النصوص، واحده را که از حق تعالی صادر شده است، وجود عاملی که بر کانات افاضه شده، می‌داند. این وجود، مشترک بین قلم‌اعلی یا عقل اول و بین سایر موجودات است. عقیده فیلسوفان که صادر اول یا عقل اول می‌داند، صحیح نیست.

زیرا جز حق تعالی را وجودی نیست و عالم چیزی جز حق تعالی عدم خواهد نیست که بالعرض به وجود متصف شده است. پس در عالم هستی، وجود واحده است که مشترک بین کانات و مستفاد از حق تعالی است. این وجود واحده که عارض بر مكمت‌های مخلوق است، مغایرتی با وجود حق باطن که مجرد از عيان و مظاهر است، ندارد. 

نکته

در پیش عارفان آفرینش برپایه عشق و نجیل است، و بر مبنای وحدت وجود درابطه حق و خلق. رابطه‌ای عاشقانه محصور می‌شود، عالم هستی چیزی جز جلوه زیبای حق تعالی یکم عشق می‌داشته‌اند. من می‌دانم این عشق و اساس وحدت وجود درابطه حق و خلق، این عشق یک عشقی است که به‌صورت مطلق، خلاص و غیررخیصی و نیز به‌صورت مقصدی و مطلق، از این عشق افراد یا واحدهای زیبا و از این عشق افراد دیگری زیبا و از این عشق افراد دیگری مرکزی هستی است و محدود این دارای پیوسته‌ای عالم هستی می‌باشد که عشقانه او یا در بر گرفته‌اند. (ابن عربی، بیت. ت. 4:282).

بر اساس این پیشنهاد، این عشق فلسفی واقعیت‌ها واحدهای اصلی آغاز به کار می‌کند. کاناتی که نقطه‌های محیط دایره‌های سخنی و رمزی دارنده‌ای است که در ارتباط مستقیم با واحدهای واحدهای زیبا و از این عشق دیده، عشق حضه عالی به‌یکدیگر به دلیل خود واحدهای واحدهای زیبا و از این عشق دیده، موجب آفرینش عشق و از این عشق دیده کشتن.
بئ نوشته‌ها

1. عنوان مثل، مرحوم سید جلال الدین اشتری‌نیا در مقامه بر مهندس‌وقواد می‌گوید:

«اولین جلوه‌های در مظاهر خلافت‌های زند عرفاء و صوفیه و جواد عام و فیض مقدس و وجود مبطن است... اما حکم‌ها اولین صادق و فعل اول و بلا واسطه حق را عقل اول دانستند، و هر دو دسته به فاؤده مسلمه، الواحده استدلل کرده‌اند و بیان نمودم که بعضی از آقایان، بین این دو عقیده، یک تحویل مجمع بر قرار نموده‌اند، باین معنی که عقل اول را اجمال و وجود عام را نقضیل آخر دانسته‌اند» (ص 130). اما در مقامه بر مبناها بی‌بیه بعد از توقیفی از این عربی در نفی قاعده الواحده می‌نویسد: از آن جا که در اثروسی خالی از مشکلات نیست، گاهی در نوشته‌های بیشتری قول مطالب غبت و سمعن در کتاب هم می‌آید (ص 132). و آیت الله جوادی آملی نیز در حقیق محتوم می‌گوید: «می‌دواند بن عربی در اثر استقلال مستوفی به شهود عرفانی و استقرار مستمر در آن از افراد برخا پر خیزی از معارف عقلی معدود بوده است، گاهی در این باره به صرف اداء به استفده کرده است و گاهی گفتاری به ظاهری ناصواب کفته است» (جوادی آملی، 1385، 18، 438-440).

2. این عربی مناسم و نعیت و صفت نقاوت قابل است. اما باین می‌کند که گاهی اسم به معنا نعیت وصفت نیز به کار می‌رود. یوی در کتاب الازور می‌گوید: «وقت شکل لفظ اسماء السماء و العروت و الصفات، فاسماء اولاً لأنها مبتلی من غير أن تعلیف من الاهامیه نسباً و لا مین معنیها القائمه. و النعیت وصفت لأنه يدل على الاهامیه بوجه، و الوصف آخر لأنه يدل على معنی فی الذات عند مینیت الصفات و يدل على حکم عند النتقا» (این عربی، 1947: 158). اما در تدریجات مکیه اطلاق نعیت وصفت را بر خوایند سوء اداب دانسته و یوی باور است که هرچه بر خدایی اطلاق گردید، اسم است: و همکفا کلما ممکن به او صفقه یا توقع‌های که من مین باید، می‌دانند. الله حتی بطق لفظ صفت علی ما نسب‌که او لفظ نعیت فلک من اطلاق‌ها. از این عدم لفظ اسم مناله اسم رییک و نداری اسم رییک و الله اسماء یخسیت و لفظ تحقیق به‌جا، و قلائی فی حق المشرکین قفل سقتمهم ولا لفظ‌منعم ولا تعلیف من اطلاق بن سبینا رییک نیا عمداً علی‌أتم حکم می‌پذیرد، و فی عین الوصف لفظت و معنی. این من که من اهل الادب و افکاری فلکی معنی قوی، این که من مینبیسه الادب.

مع الله (این عربی، بن تا: 140)
قصری معَتقد است اگر ذات با صفت معین لاحظ شود، اسم نامی‌شده می‌شود. وی در مقدمه فصول الحکم می‌گوید: »و الذات مع صفة معنیه و اعتبار تجل من تجليها تسمی بالاسم: فان الرحمن ذات لها الرحمة، و القهار ذات لها الفه... و قدر يقال اللادم لضفة إذا الذات مشتركة بين الأسماء كلاها و التكرر فيها بسبب تكرار الصفات (قصری، 1375: 844).\(^3\)

۳ مولوی این معنی را به زبانی در یکی از غزوات خویش جنین بیان کرده است:

عدن در اطلس حکایت من کند
این دو عیلام محاور در جهان
zelfافل را لطف پروردگر چنان
وان یک یکی را پیر نمونیدی دهد
عشق منند شبیقی مشوقی
(مولوی، ۲۵۳۵/۷۷-۶۷۱)\(^8\)

۴ ملاهادی سیزواری در باره وجود گفتگه است:

مفهوم من اعراب الابیاء
و که به غایة الخفاء
(سیزواری، ۱۴۱۶/۱۴: ۶۹).\(^5\)

۵ این عربی در الافتراادات المفهیه (ج، ۲/ص ص۳۲۹) این حديث را از نظر كشف صحيح و از لحاظ تعلیق غیر ثابت می داند.

۶ ظاهرا این عربی این معنی را از آیه کریمه دوالتجم اذا هوی (تهم: ۱) گرفته است.

۷ این فاری، مصاحب الفاس، ص ۱۱ ملاصدرا در مفاتيح الغیب ص ۳۳۵ بیان گرده افاضه وجدود حق بر اعیان دانسته است.

۸ یک پیش یئعیکم ایبها الناس و بایت باخیرین (نما: ۱۳۳).

۹ رک. این سبب، الشفاء، الابهیات: ۱۴۸-۴۸۸۰.

۱۰ عبارت این عربی چنین است: «کل خط خارج من القطر إلى المحيط مسار لصاحبه و
ینتهی إلى نقطة من المحيط و القطر في ذاتها ما محدث ولا تزیدت مکررة الخطوط الخارجة منها
إلى المحيط و هي تقابل كل نقطة من المحيط بذلها إذ لو كان ما مقابل ينقط من المحيط غير مما
این».

۱۰۴
فصلة علوى - يضوضى دارالشام فم سال دهم. شمارة مهرم

تقابل به نقطة أخرى للاقترنت ولم يصب أن تكون واحدة و هي واحدة فما قابلت النقط كلها على
كرتها إلا إذا بلغها فقد ظهرت الكثرة عن الواحد الذين لم يكتمل هو في ذاته فبطل قول من قال إنه لا
يصدر عن الواحد إلا واحد و فذلك الخط الخارج من النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه
الحاصل الذي لكل موجود من خلقه سبحانه وهو قوله إنما قولنا لكي إذا أرددنا من قولنا لكي
فиковن فالارادة هنا هو ذلك الخط الذي فرضناه خارجا من نقطة الدائرة إلى المحيط و هو التوجه
الدهى الذي عين تلك النقطة في المحيط بالإجماع لأن ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات و
النقطة التي في الوسط المعينة لنقطة الدائرة المحيطة هي الواجب الموجود لنفسه (ابن عربى. ب: 1: 126).

11. سيد حيدر ألمي نيز همادى ابن عربي، مختال قاعدة الواحد است و دلائل فيلسوفان
ين این قاعدة را شهباه واهي و ركز دانسته است. رك. ألمي. 138. 481.

12. عقيدة در تلبية بر فصوص الحكم مي كود: "الواحد" من جملة في صور أعيان
المكنات التي لا تنخي: كان ذلك منذ الأول و سبئى كذلك على الدواو. لم يجد ابن عربي و
أصحابه إن لم يجا ما وجد القلاعبة المبالغ من المسلمين - في قول أ身体健康 فقد صدرت
عن الواحد المعنى الذي ذكرناه: أي أن الواحد قد ظهر بصورة الأعيان السكنة في الوجود الخارجي.
و لم يأخذ بالقاعدة التي أخذها المشاوشون و جعلوها أساساً لمذهبهم، وهى أن الواحد لا صدر عنه
إلا الواحد، بل قال إن الواحد قد صدر عنه الات договорه كما صدر عنه الأرواح المهمة و أرواح
الكمالي من الخلق كالأطباء و الأولياء، بل و روحو كل موجود (و ليس في الوجود إلا ما له روحو).
يعبأة أخرى صدر عن الواحد الحق كل شيء حقيقه كل شيء و المجتلي في كل شيء.
فالمحيس الذي هو روح من الله صدر عن الله بهذا المعنى: أي أن الله قد تجلَ في صورته كما تجعل
في صور ما لا يحصى من الممكنات الأخرى (ص: 179).

13. «أن أول موجود اخترع الله تعالى جوهر بسيط روحانى فرد غير متعدد في مذهب قوم و
متعدد في مذهب آخرين على حسب ما يرد الكلام على ماهية في الباب الثاني من هذاك الكتاب
الإرادة و اختبارا و لو شاء سبحانه لا اخترع موجودات متعددة، دفعة واحدة خلافا لما يدعى به بعض
الناس من أن له لا يصدر عن الواحد إلا واحد و لو كان هذا لكانت الإرادة قاصرة و القدرة ناقصة إذ
وظیفه علمی - پژوهشی دانشگاه قم، سال دهم، شماره چهارم

وجود آیات متعددی دفعه واحده، ممکن نسبت به ممکن محل تعقیب القدر فیان تبیهً
أو آن وجود واحده فاخریان منه تعالى و عبر الین الحقائق عن این الخلاص بعبارات مختلفة لكلی عبارة
منها معنى فهمی من عبر عنه بالإمام المبین و منهم من عبر عنه بالعرش و منهم من عبر عنه بسرآه
الحق الى آیات ذلك (العبری، ١٣٥، التدریبات الالهیة: ١٢١).

ابن غریب در کلمات فوق از اصطلاح «انخراط». براز الفرضی استفاده کرده است، که
اصطلاحی کلامی و به معنای خلق از عدم است. این حم در الفصل بین الملک و الآمواء و
النجل می‌گوید: «الله عز و خلیفهان الانصار و ایتمها محتوی بر فیان؛ ولائی چنین
متفقی» (ابن حزم، ١٩٧٥: ١٧٠)، و خواجت شهید طوسی در تحلیل الحدود تکون و انخراط
و ایجاد و خلق را مشترک در منشا «وجود» بعد از عدم وی دانش (طوسی، ١٩٨٥: ٣٢٣)
اشکالی را که نیز بر فاعلی واحد بیان کرده است، اشکالی است که مکاتبانی مانند غزالی در
تهافت الالفاسفه و خواجت شهید طوسی در تجربه الاعتاد و علامه حنیف در شرح آن کشف
المهابیان کرده‌اند.

کتابنامه

آشتیانی، میرزا مهدی، ١٣٦٠، اساس التوحید، تهران، مولی.

١. املی، سید حسین، ١٣٦٨، جامع العصر و معنی الانوار، به کوشش هنری کریمی
و... تهران، علمی و فرهنگی.

٢. المقدمات من کتاب نص النصوص، به کوشش هنری کریمی
و... تهران، طوس.

٣. این ترجمه، قدینی لیلی بن محمد، ١٣٦٢، تهیه القواعد، به کوشش سید جلال
الدین آشتیانی، تهران، گنج حکمت و فلسفة.

٤. ابن حزم، ١٩٧٥، الفصل الین الملک و الآمواء و النجل، ٥جلد، چاب دوم،
بیروت، دار المعرفه.

٥. ابن سینا، ١٤٢٨، الشفا، الاهابیات، به کوشش ابتدیان و سعید زاده، قم،
انتشارات دوی القربی.

٦. ١٠٥
ابن عربي، محيي الدين محمد، عام 1376، إنشاء الدواوين، إنشاء بعض الدراسات الفقهية والموضوعات.

التغذير، 1405، شرح فصول الحكم، بعكش محمد غراب، دمشق، دار الفكر.

9. بي، تأليف مكة، بيروت، دار الفكر.

10. الفصول، مكة، بيروت، تحتوي عثمان يحيى القاهري.

11. الفصول، بيروت، كوشش ابن العلا غطفي، دار الكتب العربية.

12. كناب الأول، بيروت، بعكش محمد شهاب، 1947.

الدين العربي، بيروت، دار الفكر.


الدين العربي، بيروت، دار الفكر.

14. ابن فاريز، محمد، بي، مصاحبة، بيروت، مسحة التاريخ العربي.

15. جامع عبد الرحمن، بي، ناشئة اللغات، بعكش خادم رئيسي، تهران، جماعة.

16. 536، تد النصوص في شرح فصول الحكم، بعكش ويلام، چیتیک، تهران، انجمن فلسفه ایران.

17. الجليلی، عبد الكريم، بي، إبراهیم، 1418، الآداب الكامنة في معرفه الآداب والإفراء، بيروت، دار الكتب العلمیة.

18. حافظ، شمس الدين محمد، 1362، ديوان حافظ، بعكش بروجرز نائل خانلری، تهران، خوارزمی.

19. سبزواری، ماهدی، 1375، شرح الاسماء وشرح دعاء الجوشن الكبير، بعكش نجفی، تهران.

20. 1416، شرح المظومات، بعکش ويليام، تهران، نشر ثاب.
فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره چهارم

۲۱. شهرودی، شهاب الدین. ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات، به کوشش هنری کریم و محسن تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. شابک ۱۳۸۳، ۱۳۷۳، هنری کریم: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی.

ترجمه باقر پرهم، نشر فرمان.

۲۲. شرف‌الدین خراسانی، «بخش عربی» در دائرة المعارف برگ اسلامی، ج۴.

۲۳. طوسی، خواجه نصیر الدین. ۱۹۸۵، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاسراء.

۲۴. عراقی، فخر الدین. ۱۳۶۳، لمعات، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران، مولی.

۲۵. غفیفی، ابراهیم. ۱۴۰۰، تعلیقات بر فصول الحكم، بیروت، دارالکتاب العربي.

۲۶. فقره، محمد بن حمزة، ۱۳۷۴، مصاحب الانس، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران، مولی.

۲۷. قلندری، صدر الدین محمد. ۱۳۷۵، النفحات الاحرفیه، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران، مولی.

۲۸. قلندری، صدر الدین محمد. ۱۳۷۵، النفحات الاحرفیه، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران، مولی.

۲۹. ماهی، ۱۳۶۲، المصور، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۳۰. فقره، داوود. ۱۳۷۵، شرح فصول الحكم به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۱. کاشانی، عبدالرضا، ۱۳۹۵، شرح فصول الحكم، قاهره.

۳۲. ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی. ۱۳۹۸، الحکمة المتعالیة في السفر العلیة الربعیة، بیروت، دار اخیاء لترات العربی.

۳۳. ماهی، ۱۳۶۲، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۴. ماهی، ۱۳۶۲، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران، اکبری.

۳۵. فقره، ۱۳۵۵، کتاب‌های شمس یا دیوان کبیر، به کوشش بدرالزمان فرمانفرما، تهران، اکبری.

۱۰۷
38. Corbin, Henry, creative Imaginathlon in the Sufism of Ibn Arabi.
39. Plato, 1953 (Meno) and (Phaedrus), in (The Dialogues of plato), ed. B. Jowett Oxford,