

آفرینش از منظر ابن عربی *

ذوالفقار همتی **

چکیده

جهان و چگونگی آفرینش آن یکی از سؤالات دیرینه ذهن جستجوگر بشر است که در ادیان، اندیشه فیلسوفان و دیدگاه عرفا به شیوه‌های مختلف تبیین شده است. عرفا جهان و خدا را یک حقیقت واحد می‌دانند که وجود واقعی از آن خدا و جهان جلوه اوست؛ این مکتب به وحدت وجود معروف است. لذا برای عرفا، عمل خلق و آفرینش مسئله اظهار و اخفا است تا ایجاد و اعدام. جهان نیز واقعیتی ظلی و نسبی دارد.

ابن عربی به عنوان واضع عرفان نظری و بنیان‌گذار مکتب وحدت وجود در عالم اسلام، آفرینش و مراحل آن را اصطلاحاتی خاص تبیین می‌کند که مورد پذیرش عارفان پس از وی نیز بوده است. در نظر او عمل خلق، با نفس رحمان، فیض اقدس، فیض مقدس، اعیان ثابته و با عشق و خواست خدا محقق می‌شود. مقام موجودات نیز وابسته استعداد و قابلیت آنهاست. در مقاله حاضر آفرینش از نظر ابن عربی، واقعیت جهان محسوس، قضا و قدر و ... از دیدگاه ابن عربی مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، فیض اقدس، فیض مقدس، اعیان ثابته، جهان محسوس، ابن عربی

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۳۰

* تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۲

** عضو هیئت علمی دانشگاه تبریز (مؤسسه سه علامه تبریزی)

طرح بحث

جهان و چگونگی آفرینش آن یکی از سئوالات دیرینه ذهن جستجوگر بشر است که در ادیان مختلف و کتب اندیشمندان درباره آن بحث‌های فراوانی شده است. فیلسوفان یونانی به عنوان آغازگران اندیشه منسجم فلسفی، چندان با مسئله خلق و آفرینش درگیر نبودند زیرا آنها وجود ماده اولیه‌ای را فرض می‌گرفتند و در نحوه تبدیل آن به اشیاء و چگونگی کون و فساد و ... نمو ذبول و ... بحث می‌کردند.

اولین نظریه قابل اعتنا در باب آفرینش را فلوطین با نظریه صدور و بر اساس قاعده الواحد^۱ ارایه کرد. پس از وی اندیشمندان و فیلسوفان، این قاعده را پذیرفته و از آن پیروی کرده‌اند. اما موضوع خلق و آفرینش در میان عارفان به گونه‌ای دیگر تبیین می‌شود؛ زیرا نحوه نگاه و تلقی آنها از جهان با فلاسفه متفاوت است. عرفا جهان و خدا را یک حقیقت واحد می‌دانند؛ به عبارت بهتر عرفا وجود واقعی را از آن خدا دانسته و جهان را جلوه‌های خدا می‌دانند، این مکتب به وحدت وجود معروف است که توسط ابن عربی بنیان‌گذاری شده است.^۲ لذا برای کسی که به وحدت وجود اعتقاد دارد، عمل خلق و آفرینش با ایجاد مصطلح در فلسفه متفاوت است و می‌توان گفت که مسئله اظهار و اخفا است تا ایجاد و اعدام. در نظر ابن عربی چنانچه در در متن مقاله نیز خواهد آمد آفرینش با نفس رحمان و از طریق اعیان ثابته، عشق و استعداد و مانند آن محقق می‌شود که در این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. جهان یا عالم

برای تبیین مسئله آفرینش، ابتدا شایسته است عالم و جهان از دیدگاه محی‌الدین تعریف و مرزهای آن مشخص، آنگاه به نحوه آفرینش جهان پرداخته شود. برای جهان

در عرفان ابن عربی مصداق‌های مختلفی ذکر شده است از جمله، حضرات پنجگانه وجود (ملک، ملکوت، لاهوت، ناسوت، جبروت) و یا انسان به عنوان جهان اصغر که منظور از جهان در این مقاله بیشتر جهان ماده و محسوس است.

۱-۱. واقع‌گرایی عرفا

عرفا و به تبع آن ابن عربی را می‌توان در باب اعتقاد به جهان جزو گروه رئالیست‌ها به شمار آورد. عده‌ای بر این باورند که از نظر عرفا حقیقت ظاهری دارد و باطنی، و کثرات ظاهری با آن واحد حقیقی از وحدت کامل برخوردارند. انسان نیز حواسی در ظاهر دارد که با ظواهر جهان در تماس بوده و چشم باطنی هم دارد که توسط آن از تعلقات ظاهری رها شده و بر وجود حقیقی نایل می‌شود. آنچه در کتاب‌های عرفا آمده که جهان خیال و وهم است، مقایسه همین ظاهر و باطن حقیقت است و هیچ وجه تشابهی با ایده‌آلیست‌ها ندارد. (یثربی، ۱۳۷: ۳۶ و کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۲۳)

۱-۲. جهان سایه است

ابن عربی از مثال‌ها و تشبیه‌های بسیاری برای تبیین جهان و خدا استفاده نموده است که یکی از آنها نیز ظل و صاحب ظل است. او در چندین جا در فص یوسفی به سایه بودن جهان اشاره کرده است.^۳ او باز در همان فص می‌گوید: «حق سایه‌ها را به وجود آورد تا بدانی که تو کیستی و نسبت تو با حق چیست و نسبت حق با تو چیست»^۴. او در جاهای دیگر موارد بسیاری در خصوص سایه بودن جهان آورده است. سایه گرچه وابسته به صاحب خود است و بدون او از بین می‌رود، اما خیال محض و وهم نیست؛ هرچند وجودی نسبی و اضافی دارد.

۳-۱. جهان خیال است

ابن عربی باز در فص یوسفی به خیال بودن جهان اشاره می‌کند و به مبحث تعبیر رویاها و خواب‌ها می‌پردازد که حاکی از اعتقاد او به این امر است که جهان خیال است، اما دارای درجه‌ای از واقعیت هم هست. به همین علت خواب‌ها را تعبیر می‌نماییم. آنچنانکه حضرت یوسف تعبیر خواب می‌کرد. این نیز دلیلی بر واقعیت داشتن جهان با درجه‌ای دیگر از وجود است. اگر ما اعتقاد داشته باشیم که جهان و پدیده‌های آن هیچ واقعیتی ندارند، چرا وقتی خواب می‌بینیم که یک درجه از جهان به خیال و وهم نزدیک‌تر است باز به تعبیر آن می‌پردازیم. در خصوص خواب بودن جهان روایاتی نیز از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است. (به جهانگیری، ۱۳۶۷: ۳۱۹-۳۱۸ مراجعه شود) همانطور که دکتر جهانگیری ذکر کرده، جهان گرچه خیال است ولی نماینده یک حقیقت است. (همان)

۲. آفرینش

در ابتدای بحث قابل ذکر است که عرفا و ابن عربی جهان را به دو قسم اکبر (تمامی کاینات و جهان آفرینش) و اصغر (انسان) تقسیم می‌کنند و انسان را جهانی کوچک می‌دانند. از طرف دیگر خدا با جهان به دو قسم ۱- تکوینی ۲- تشریحی ارتباط دارد. تکوین به سیر به وجود آمدن موجودات و مراحل آفرینش گفته می‌شود. در اینجا به رابطه خدا و جهان و چگونگی آفرینش پرداخته می‌شود. ارتباط دیگری نیز میان خدا و جهان مطرح است که ارتباط تشریحی گفته می‌شود. در این منظر شریعت و قانون و برنامه سعادت بشر به نام دین از طریق وحی، الهام و... بر پیامبران و اولیاء نازل می‌شود. این قسم ارتباط فقط در مورد انسان مطرح است. البته هدف خداوند از

آفرینش در عرفان انسان بوده و بحث در این خصوص آنقدر گسترده است که خود مقالی مفصل طلب می‌کند و از گنجایش این مقاله خارج است. ابن عربی آفرینش جهان را، ناشی از رحمت الهی و توسط نفس الرحمان می‌داند. نفس الرحمان همچون وجود عام بر اعیان و ممکنات گسترده و مترادف با هیولاست. (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۸۰) همانطور که در فص هودی آمده خدا از اندوه تنفسی کرده^۵ و صورت‌های همه موجودات را به آنها بخشید و ممکنات ظاهر شدند که یکی از اسما الهی نیز ظاهر است. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۱۲)

۲-۱. نحوه خلق و آفرینش در عرفان ابن عربی

حال باید دید آفرینش و افاضه وجود به چه سان صورت می‌گیرد. در عرفان خدا را دو تجلی است ۱- به اعتبار احدیت و عماء ۲- به اعتبار الوهیت و اسماء. اعتبار اول برای انسان قابل شناسایی نبوده و دور از دسترس عقل بشری بیرون است اما خدا و حق در اعتبار دوم، دو نوع تجلی دارد که آفرینش و حیات جهان از آنها آغاز می‌شود. ۱- فیض اقدس ۲- فیض مقدس. فیض اقدس ظهور حق در صور اعیان ثابته را گویند و به ظهور حق در آثار و اعیان خارجی مطابق آن اعیان ثانیه، فیض مقدس گویند.

ابن عربی در فص آدمی قابلیت‌های موجودات را از فیض اقدس می‌داند. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۴۷) قابلیت‌های موجودات صورت‌های معقول آنها هستند که وجود غیبی (بالقوه) داشته، وجود عینی ندارند. این وجودات غیبی، اعیان ثابته نامیده می‌شوند. (عفیفی، همان: ۵۸) در توضیح بیشتر این دو تجلی باید گفت: در فیض اقدس، اعیان ثابته و استعداد اشیاء و اعیان در علم الهی حاصل می‌آید. یعنی در این

فیض، اعیان هنوز به عالم محسوس نرسیده و فعلیت نیافته‌اند و فقط در علم خدا موجود هستند، به این موجودات اعیان ثابت‌ه گفته می‌شود. در فیض مقدس موجودات بیرونی و محسوس مطابق همان اعیان ثابت‌ه بوجود می‌آیند. (برای مطالعه بیشتر به جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۷۳ و موحد، همان: ۱۷۱ و یشربی، ۱۳۷۲: ۳۲۴ به بعد رجوع شود) شیخ گاهی از این دو فیض به ترتیب با عنوان تجلی غیب و تجلی شهادت نام می‌برد «خدا را دو تجلی است تجلی غیب و تجلی شهادت»^۷ (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۲۰ برای مطالعه بیشتر به فص لقمانی مراجعه شود) گفتیم اکثر شارحان ابن عربی از جمله قیصری (همان) خوارزمی (۱۳۶۴) و ... آن را شرح و بسط کرده‌اند. ما اینجا شرح عقیفی را به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم که می‌گوید: «حق را دو تجلی است. تجلی غیب و تجلی شهادت. تجلی او در غیب، یعنی او در ذاتش و برای ذاتش در صورت‌های معقول ممکنات متجلی می‌شود؛ و این همان حضرت اسماء و فیض اقدس است. تجلی شهادت نیز به ظهور او در صور اعیان و ممکنات در عالم خارجی گفته می‌شود و این همان فیض مقدس است. (عقیفی، همان: ۱۹۹)

پس روشن شد که اولین گام در خلق و آفرینش جهان تجلی حق به فیض اقدس است که صورت‌های اشیاء و اعیان در علم خدا بوجود می‌آیند، که عین ثابت یا اعیان ثابت‌ه نامیده می‌شوند. حال مختصری به اعیان ثابت‌ه می‌پردازیم.

۲-۲. اعیان ثابت‌ه و نقش آنها در آفرینش

اعیان ثابت‌ه برای اول بار توسط شیخ اکبر طرح شده و قبل از او وجود نداشته است. پس از وی نیز توسط تمام شاگردان و شارحانش پذیرفته شده است. شیخ می‌گوید: همه اشیاء و ممکنات یک صورت علمی و عین ثابت در عدم (علم خدا)

دارند که از ازل آزال وجود داشته‌اند و مجعول نیستند و این عالم بر اساس آنها بوجود آمده است.

الهامی اعتقاد دارد اعیان ثابتی یکی از لغزشگاه‌های مهم عقیدتی ابن عربی است و کتاب *فصوص‌الحکم*، مشحون از این اعتقادات است. زیرا بر اساس استعداد و طلب موجود، سرنوشت موجودات طبق عین ثابت‌شان رقم خورده و قابل تغییر هم نیست. خوب از ابتدا خوب و گناه‌کار از روز ازل گناه‌کار بودن خود را پذیرفته‌اند. (الهامی، ۱۳۷۹: ۲۰۷)

عقیفی اعیان ثابتی را به مثل افلاطونی بسیار شبیه می‌داند گرچه در پاره‌ای موارد به تفاوت میان آنها اعتقاد دارد. (عقیفی، همان: ۵۸) چون اعیان ثابتی در درون خود حامل آینده تاریخی و معقول ممکنات و اشیاء هستند که حاکی از شباهت اعیان ثابتی با مثل است. اما صمد موحد این مشابهت را ظاهری می‌داند.^۸

۲-۳. عطا در مقابل قابلیت

ظهور اعیان ثابتی در محسوسات و موجودات به قدر استعداد آنهاست. ابن عربی می‌گوید: تجلی حق در آثار اعیان و ظهورشان در خارج، به حسب استعداد اشیاء و اعیان، و نیز به تقاضا خواست آنهاست. محمدعلی موحد خواهش را به سه قسم تقسیم کرده و آنها را به طور زیبا و مجمل در شرح فص شینی چنین آورده است: عطا معمولاً در برابر خواهش است و بخشش خداوندی نیز از این حکم مستثنی نیست. اما این خواهش گاهی به لفظ است. ولی گاهی شخص خواهش را به زبان نمی‌آورد ولی حالتی به خود می‌گیرد که زبان حال است و خواهش با زبان بی‌زبانی صورت می‌گیرد. اما خواست، گاهی نه به زبان حال است و نه به زبان قال، بلکه به زبان استعداد است.

هر موجودی استعداد و قابلیت‌هایی دارد که غالباً بر خود او هم مخفی است و خدا بر طبق فیض اقدس و عین ثابت شیء، به حسب استعداد آن موجود، به او رحمت می‌کند و می‌بخشد. به عبارت بهتر در آینه موجود، به قدر استعداد آن تجلی می‌کند.^۹ (موحد، همان: ۱۹۵-۱۹۴)

جامی در نقش‌النصوص می‌گوید: «حضرت ذوالجلال نخست به حسب فیض اقدس به صور استعدادات و قابلیت‌ات تجلی فرمود و خود را در مرتبه علم به رنگ همه اعیان بنمود و پس از آن به فیض مقدس، اعیان را علی قدر استعدادهم خلعت وجود و لباس هستی بخشید» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۸) خلاصه در آثار ابن عربی از جمله فصوص الحکم مکرراً از استعداد و قابلیت اعیان، برای اعطای رحمت خدا به آنها، بحث شده است.

۲-۴. نقش عشق (خواستن) در آفرینش

ابن عربی آفرینش عالم را ناشی از عشق می‌داند و حق تعالی را زیبا می‌داند و زیبایی نیز ذاتاً از اوصاف معشوق است و با تجلی خدا در صورت جمال این جهان به وجود آمده لذا بنیاد هستی جهان عشق بوده و این حال همچنان ادامه دارد. (فتوحات جلد ۲ به نقل از شجاری: ۱۱۴) همچنین ابن عربی اولین فص از کتاب فصوص (فص آدمی) را با چنین عباراتی شروع می‌کند: خدا از حیث اسماء حسنی خود، خواست اعیان آن اسماء را به وجود آورد تا آن اعیان آینه‌ای باشند که خدا، خود را در آن آینه تماشا کند و انسان صیقلی‌ترین و پاک‌ترین آینه‌ای که پا به عرصه وجود گذاشته است. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۴۷) پس خواستن در آفرینش مهمترین اصل بوده است. «خدا خواست» روشن است که میان عشق و خواستن رابطه‌ای بسیار قریب

وجود دارد و حتی می‌توان آنها را مترادف هم قلمداد کرد. چون عشق هم نوعی خواستن بلکه شدیدترین نوع خواستن است. تقریباً تا جایی که نگارنده مطالعه نموده، همه شارحان ابن عربی بدنبال عبارت «لما شاء الحق سبحانه من حيث اسمائه الحسنی» حدیث قدسی «گنجی پنهان بودم می‌خواستم شناخته شوم پس انسان را آفریدم تا شناخته شوم» را آورده‌اند. بنا بر قول معروف، حضرت داود (ع) علت و انگیزه آفرینش جهان را از خدا پرسیده و حدیث بالا را پاسخ شنیده است.

قیصری در شرح عبارات فص آدمی می‌نویسد: «خدای تعالی از حیث اسماء خود عالم را پدید آورد و علت غایی ایجاد عالم را بیان نمود و همانطور که گفته: گنجی پنهان بودم...» (قیصری، بی‌تا: ۶۱) عقیفی نیز در توضیح عبارات فوق می‌گوید: خدای سبحان خواست، خلق به صورت عموم و انسان را به صورت خصوص ظهور یابد. وجود را ظاهر کرد تا بوسیله آن شناخته شود و انسان را ظاهر کرد که آگاه‌ترین مخلوق به خداست و سپس آن حدیث قدسی را می‌آورد. (عقیفی، همان: ۵۶) محمدعلی موحد اصل چرایی آفرینش مخلوقات و آدم را بر اساس متن فصوص همان حدیث قدسی می‌داند. (موحد، همان: ۱۴۱) دکتر یثربی نیز برای تبیین نقش عشق در آفرینش، همان حدیث قدسی را ذکر می‌کند. (یثربی، ۱۳۷۲: ۴۷) پس کاملاً روشن است که دوست داشتن و عشق خدا برای شناخته شدن موجب آفرینش و خلق جهان بوده است.

جامی این مطلب را به زیباترین شکل ممکن به نظم کشیده است.

در آن خلوت که هستی بی نشان بود	به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دویی دور	ز گفت و گوی مایی و تویی دور
جمال مطلق از قید مظاهر	به نور خویش هم بر خویش ظاهر

نمای دلبری با خویش می ساخت	قمار عاشقی با خویش می باخت
ولی زانجا که حکم خوبروییست	ز پرده خو برو در تنگ خویست
نکو رو تاب مستوری ندارد	بیندی در ز روزن سـر برآرد
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس	تجلی کرد بر آفاق و انفس
ز هر آینه‌ای بنمود رویی	به هر جا خاست از وی گفت و گویی
چو نیکو بنگری آینه هم اوست	نه تنها گنج او گنجینه هم اوست
ز ذرات جهان آینه‌ها ساخت	ز روی خود به هریک عکس انداخت

(جامی؛ ۱۳۶۸: ۵۹۱-۵۹۲)

۳. مسئله انتفاع خلق از عدم

مطلب دیگری که در بحث اعیان ثابت و نیز خلق و آفرینش ابن عربی مطرح است، انتفاع خلق از عدم است. این امر سابقه در فلسفه یونان باستان دارد. برای مکتبی که به وحدت وجود اعتقاد دارد، عمل خلق بی معنی است. به گفته عقیلی، ابن عربی خلق و سایر کلمات را برای همگامی با عرف بکار می‌برد و در نهایت آنها را تفسیر کرده و با معانی خاص خود استفاده می‌کند، تا با مذهب وحدت وجودش سازگار باشد. دانستیم که این جهان در اثر سلسله‌ای از تجلیات و ظهورات حق در اشیاء و اعیان بوجود آمده که از طریق فیض اقدس و مقدس حاصل می‌آید. اعیان ثابت از ازل بوده‌اند و مجعول نیستند و موجودات این جهان نیز آثار همان اعیان ثابت هستند پس نمی‌توانند از عدم خلق شده باشد. مسئله انتفاع خلق جهان از عدم تقریباً در آثار همه شارحان و شاگردان ابن عربی آمده است. دکتر سجادی در کتاب فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی بصورت ساده این مطلب را نقل می‌کند: «اعیان ثابت از آن جهت که صور علمیه هستند موصوف به مجعولیت نیستند زیرا آنها در این هنگام در خارج معدومند در صورتی که

مجموع باید در خارج موجود باشد.. اگر صور علمیه و خیالیّه ما در خارج موجود نشوند، نمی‌توانند متّصف به معقولیت باشند. زیرا اگر بتوان گفت آنها معقولند، ممتنعات خارجی نیز معقول خواهند بود چون آنها نیز صور علمیه هستند. (سجادی، ۱۳۵۴: ۵۲) پس وقتی اعیان ثابتی که منشا آفرینش موجودات هستند، معجول از عدم نبوده و همیشه همراه خدا باشند؛ خلق از عدم در خصوص موجودات این جهان بی‌معنی خواهد بود.

۴. خلق مجدد و مداوم

روشن شد که خلق و آفرینش در نظر ابن عربی تجلی حق در مظاهر اعیان و اشیا است. این آفرینش را نه آغازی است و نه انجामी، بلکه در تغییر مستمر و تحول علی‌الدوام است. به اصطلاح، آفرینش در هر لحظه از بین می‌رود و دوباره پا به عرصه هستی می‌گذارد. برای تقریب به ذهن، می‌توان مثال نور موجود در لامپ را ذکر کرد که در هر ثانیه ده‌ها بار خاموش و روشن می‌شود اما این عمل به قدری سریع اتفاق می‌افتد که لامپ، همیشه نور ساطع کرده و روشناییش ثابت به نظر می‌رسد. خدا هم هر لحظه در شانی، در تجلی بوده و با هر تجلی، خلقی را از بین می‌برد و خلق جدیدی را بوجود می‌آورد. ابن عربی در فص شعبی می‌گوید: «چه نیکو فرمود خداوند در حق عالم و تبدل آن در هر نفسی که در خلق جدید است در عین وحدت؛ و در حق طایفه‌ای بلکه درباره اکثر اهل عالم فرمود: آنها خلق جدید را در هر نفسی (دم بدم) نمی‌شناسند»^{۱۰} همچنانکه دیدیم شیخ اینجا با شاهد گرفتن از قرآن، از جمله آیه ۱۵ سوره مبارکه ق^{۱۱}، اعتقاد خود به خلق جدید را صراحاً بیان می‌کند و اضافه می‌نماید اکثراً عالمیان از این سر آگاه نبوده و آن را نمی‌شناسند^{۱۲}. (ابن عربی، ۱۳۶۶:

۱۲۵) آنچه ما را به کار آید وجود خلق جدید و مدام در هر لحظه بود که در تایید مطلب گفته شد. او در پایان فص مطلب را جمع بندی کرده و می‌گوید: اهل کشف و عرفان می‌توانند ببینند که خدا در هر نفسی تجلی‌یی دارد و این تجلی، خلق جدیدی عطا می‌کند و خلقی را می‌برد (برای مطالعه بیشتر به فص شعبی مراجعه شود). آن ماری شمیل با اشاره به آفرینش که از نفس خدا به نام نفس‌الرحمان حاصل آمده می‌گوید: عالم نیز همچون نفس کشیدن، هر لحظه خلق و نابود می‌شود بدین صورت که هر لحظه مثل نفس به منشاء متعالی خود برمی‌گردد. (شمیل، ۱۳۷۴: ۴۴۰)

۵. قضا و قدر در نظر ابن عربی و آفرینش

در نظر ابن عربی، در نظام جهان یک سلسله قوانین بسیار محکم و غیرقابل تغییر وجود دارد که از آن به جبرگرایی ابن عربی تعبیر می‌کنند. این جبریت و سیطره مطلقه که بر جهان حاکم است ریشه در مقتضیات اسماء و صفات الهی، اعیان ثابت و استعداد اعیان و موجودات دارد و هیچ موجودی را از آنچه در عین ثابت او وجود دارد، توانایی فرار نیست عقیقی این انسجام ازلی را با قانون هماهنگی پیشین بنیاد لایب نیتس^{۱۳} مقایسه می‌کند و آن را از جبر مکانیکی و مادی متمایز می‌داند. (عقیقی، ۱۳۸۱: ۷۱) پس قضا و قدر موضوع است که در این جهان پر از نظم و حاوی نظام ابن عربی مطرح می‌شود و به نوعی با جبر هم در ارتباط است.

۵-۱. قضا

قضا در لغت عبارت از حکم، ادا کردن و روا کردن است. دکتر جهانگیری به استناد قرآن و نظرات حکما و اهل شریعت، قضا را مترادف و عبارت از حکم الهی می‌داند. (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۹۲-۲۹۱) جامی نیز در کتاب *نقدالنصوص* می‌گوید: قضا

عبارت از حکم کلی الهی در اعیان و موجودات است که از ازل تا ابد بر آنها جاری شده است.^{۱۴} (جامی، همان: ۲۱۱) در فص عزیزی هم آمده، قضا عبارت از حکم خدا در اشیا است.^{۱۵} (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۳۱) میباید نیز می گوید: قضا حکم اجمالی است به احوال موجودات و تابع علم به اعیان ثابت است و هر موجودی به فراخور استعداد فیض خاصی از خدا طلب می نماید. (به نقل از سجادی، همان: ۳۷۸)

۵-۲. قدر

قدر در لغت به معنی اندازه، برابر، طاقت و ... آمده و در اصطلاح عبارت از سرنوشتی است که از سوی خدا برای موجودات مقدر شده است. جامی در خصوص قدر نیز می گوید: «قدر عبارت از تفضیل آن حکم اجمالی در خصوص ایجاد اشیا در زمان و وقت معین است که به سبب استعداد جزئیشان وقوع آن اقتضا می کند»^{۱۶} (جامی، همان: ۲۱۱) پس همه احوال اعیان و موجودات در زمان معین، توسط قدر معین شده است.

با توجه به موارد بالا و اندازه و استعداد در هر دو مفهوم «قضا» و «قدر» بسیاری از سوالات و اعتراضاتی که ممکن است، اصحاب حکمت و شرع به ابن عربی وارد بدانند، جواب داده می شود. از جمله اینکه اگر کسی کافر و مرتد است یا اهل آتش است یا سرنوشت او در ازل و در عین ثابت است با شقاوت همراه است، تقصیر و گناه خدا نیست بلکه اقتضای آن موجود است و موجودات، سرنوشت خویش را خودشان از خدا به زبان استعداد طلب نموده اند. ابن عربی علم به قضا و قدر و سرالقدر را از برترین علوم می داند که انسان را از راز هستی آگاه می سازد. این علم همان علم به اعیان ثابت اشیا و استعداد آنها است (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۹۴) اما علم به این راز

عظیم هستی، هم سرچشمه راحتی و هم منشاء عذابی الیم برای صاحب علم است.^{۱۷}
(ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۳۱)

سرچشمه راحت بودن، از این حیث است که بر دانای این راز معلوم می‌کند هرچه در هستی اتفاق می‌افتد نتیجه قوانینی است که در طبیعت وجود دارد که هیچ گریز و مفری از آن نیست. این قوانین از طرف خدا بر اساس استعداد موجود به او عطا شده پس با رضایت خاطر و خشنودی آن را قبول می‌کند. و اینکه عذاب الیم است را دکتر جهانگیری با الهام از شرح‌های جندی، کاشانی و قیصری به طور زیبا و مختصر اینطور شرح می‌دهد: «که وقتی انسان بیماری، تنگدستی و تنگی خود را می‌بیند و در عین حال مشاهده می‌کند که دیگران از لذات و حظوظ دنیا و آخرت برخوردارند و او برای رهایی از سرنوشت خویش که به اقتضای ذات اوست راهی ندارد؛ دچار حسرت و اندوه ابدی می‌شود». (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۹۵) پس قضا و قدر و علم به آن از مواردی است که دست یافتن به آن سر عظیم و بزرگی از ارتباط دنیا و خدا را روشن می‌سازد.

۶. مراتب عالم در آفرینش

جهان در اثر این عمل آفرینش به پنج حضرت تقسیم می‌شود. تجلی حضرت حق دارای مراتب مختلفی است و از تجلی ذات الوهیت شروع می‌شود تا به موجودات محسوس و جسمانی می‌رسد. به عقیده ابن عربی مراتب کلی هستی که او از آنها به حضرت یا عالم تعبیر می‌کند تا هستند این پنج حضرت در طول همدیگر هستند و هریک مظهر دیگری است که عبارتند از: ۱- حضرت غیب مطلق ۲- اعیان ثابته و حضرت اسماء ۳- عالم جبروت ۴- عالم مثال ۵- عالم ملک و هر کدام نیز به دو

قسمت تقسیم می‌شوند یک قسم با عالم بالاتر سنخیت دارد و در قسم دیگر مشخصات عالم پایین وجود دارد تا بدان وسیله با آن مرتبط شود.

جامی در *نقد النصوص* در شرح فص یوسفی می‌گوید «عالم با کثرت‌هایشان در پنج منحصر هست و این پنج حضرت جای ظهور و بروز حق است در آن صفتی از صفات خویش. حضرت اول حضرت ذات است که آن را غیب مطلق نیز می‌گویند و کسی نمی‌تواند از آن حرفی بزند، خبری دهد و حکایتی نماید زیرا در آنجا اسم و رسم نگردد. مرتبه دوم ذات، حضرت اسماء است که در آن اشیاء به صورت‌های علمی ظاهر می‌شوند که به آن عالم معانی هم گفته می‌شود. از طرف دیگر این عالم از آن جهت که مانع و برزخی میان وحدت و کثرت بوده و مانع از انتساب نقص به ساحت خداست حضرت عمائیه نیز خوانده می‌شود. سوم حضرت افعال یعنی عالم ارواح است که آن را عالم غیب و غیب عالم ملکوت نیز می‌نامند. موجودات آن برعکس عالم شهادت قابل اشاره حسی نیستند و به دو قسم کروبیان و روحانیان تقسیم می‌شوند. اولی به عالم اجسام تعلق ندارند؛ ولی کروبیان به تدبیر و تصرف عالم اجسام مشغولند. چهارم حضرت مثال که واسطه میان عالم ارواح و اجسام هستند و به اصطلاح جسمانی شدن ارواح و روحانی شدن اجسام و نیز مشاهده انبیا اولیا، دیدار خضر، وحی و تدبیر سرنوشت، همه در این عالم اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر اینجا جای بروز اجسام به صورت‌های مختلف معانی و حقایق است. پنجم حضرت حس و مشاهده است که جای بروز اجسام است و دارای دو قسم موجود است.

علویات و سفلیات؛ اولی عرش و کرسی و سیارات و اجرام آسمانی است که قابل زوال نیستند و دومی عالم عناصر است که زوال پذیرند. او اضافه می‌کند هرچه در این پنج عالم است از پایین صورتشان در عالم بالایی است مثلاً هرچه در عالم

محسوس است صورتی در عالم مثال دارد و هرچه در عالم مثال وجود دارد شانی و مثالی از حضرت ربوبیت است و الی آخر (به جامی، همان: ۱۸۱ و صص ۳۵-۵۹ مراجعه شود)

۷. عالم خیال، جایگاه آن در آفرینش و نقش آن از تباط جهان با خدا

در میان این عوالمی که از آنها صحبت به میان آمد، عالم مثال ویژگی‌های خاصی دارد که نقش واسطه را با عوالم بالا و پایین ایفا می‌کند. اصحاب حکمت و فلسفه، این عالم را مثال و شرعیون، برزخ می‌نامند و ابن عربی عالم خیال می‌گوید. خیال به دو نوع خیال مطلق و خیال مقید منقسم می‌شود.

۷-۱. خیال مطلق

مرتبه‌ای از جهان و حضرتی از حضرات خمس است و واسطه میان مجردات و محسوسات است. موجودات این عالم در عین جزئی بودن، شکل و وضع داشتن، فاقد ماده هستند. و در مرتبه میان محسوس و معقول قرار دارند. یعنی گرچه از هر لحاظ مجرد از ماده هستند اما برخی خصوصیات محسوسات مثل شکل، مقدار و جزئیت را دارا هستند و از آن جهت که غیرمادی هستند شبیه عالم معقولات و ارواح بوده و از لحاظ داشتن شکل و مقدار همانند عالم اجسام هستند.

گفتیم که این عوالم در طول یکدیگرند و یکی مظهر دیگری بوده و در توجیه ارتباط خلق و خدا نقش دارند. با وجود آنها صدور جهان محسوس از ذات باری عقلانی، منطقی و قابل فهم می‌نماید. به گفته شارحان ابن عربی و وحی، معراج حضرت رسول (ص)، دیدار با انبیا، شهود اصحاب کشف و شهود، رویاهای صادقانه، آگاهی از آینده و امور غیبی همگی در عالم خیال (مثال) انجام می‌گیرد. پس خیال و

تخیل، واسطه و حلقهٔ رابط میان خدا و جهان است. معمولاً آنگونه که در عرف، سنت و حتی قرآن و حدیث آمده جهان را به دو قسمت بزرگ یعنی جهان «ارواح و اجسام» جهان «غیب و شهادت» یا جهان «معنی و حس» تقسیم می‌کنند که اولی دور از دسترس بوده و دومی در منظر اذهان و عیون قرار دارد. برای خبر دادن از اولی و ارتباط میان این دو عالم خیال به کمک ما می‌آید در ابن عربی نیز چنین آمده و خیال فقط یکی از قوای ذهنی انسان نیست بلکه حضرت خیال یا مثال یکی از عوالم و حضرات وجود است که خیال مطلق یا متصل نامیده می‌شود. این عالم خیال، هم جنبه روحانی و مشخصهٔ عالم علیا، و هم مشخصات قسمت جسمانی و سفلی عالم را در خود دارد و حلقه واسط و اتصال میان آن دو است.

۲-۷. خیال مقید

یکی از قوای ادراکی انسان است. این قوه تخیل به عنوان پنجرهٔ ارتباط خدا و جهان عمل می‌کند و انسان از طریق این قوه به عالم خیال متصل می‌شود. در واقع، خیال مقید همان خیال آدمی است که به گفته حکما، یکی از قوای مدرکه باطنی انسان محسوب می‌شود و در حکم خزانه صور حسی است. عالم خیال مقید چیزی نیست، جز آینه‌ای در عقل انسانی که صور عالم خیال مطلق در آن منعکس می‌شود؛ پس مخیله قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مرتبط می‌کند. (عفیفی، ۱۳۸۰: ۷۵-۷۴)

نتیجه‌گیری

چنانچه گذشت ابن عربی مسئله آفرینش را به شیوه منحصر به خویش تبیین می‌کند و عبارات و موضوعاتی را طرح می‌کند که قبل از وی سابقه نداشته است و با لحاظ اینکه او بنیان‌گذار عرفان نظری است پس از وی نیز توسط عرفا پذیرفته شده

است. اگر در فلسفه بحث امکان و وجوب، جوهر و عرض و مانند آنها مطرح می‌شود، در عرفان ابن عربی موجود مطلق و نامحدود فقط خداست و حتی در طول و یا عرض او موجودی وجود ندارد بلکه همه تجلی اویند البته بهره‌ای از واقعیت نیز دارند.

۱. از نظر ابن عربی در فیض اقدس، اعیان ثابته و استعداد اشیاء در علم الهی حاصل می‌آید. یعنی در این فیض، اعیان هنوز به عالم محسوس نرسیده و فعلیت نیافته‌اند و فقط در علم خدا موجود هستند. در فیض مقدس موجودات بیرونی و محسوس مطابق همان اعیان ثابته بوجود می‌آیند. ابن عربی گاهی از این دو فیض به ترتیب با عنوان تجلی غیب و تجلی شهادت نام می‌برد.

۲. خلق و آفرینش در نظر ابن عربی تجلی حق در مظاهر اعیان و اشیا است. این آفرینش را نه آغاری است و نه انجामी، بلکه در تغییر مستمر و تحول علی‌الدوام است. به اصطلاح، آفرینش در هر لحظه از بین می‌رود و دوباره پا به عرصه هستی می‌گذارد.

۳. به باور ابن عربی جبریت و سیطره مطلق که بر جهان حاکم است ریشه در مقتضیات اسماء و صفات الهی، اعیان ثابته و هیچ موجودی را از آنچه در عین ثابت او وجود دارد، توانایی فرار نیست. اما در عین حال سرنوشت موجودات بر اساس استعداد اعیان تعیین می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- قاعده الواحد «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» یکی از مهمترین قواعد فلسفی است که مفاد آن عبارت از این است: که یک چیز از یک جهت و از یک حیث فقط می‌تواند منشأ برای ایجاد یک چیز باشد و براساس اصل سنخیت علت و معلولامکان ندارد چیزهای متکثر از آن ناشی شود.
- ۲- البته باید متذکر شد، وحدت وجود یکی از مهمترین مباحث عرفان نظری است که ابن عربی اول بار آن را مطرح ولی در آثار شیخ ابن اصطلاح بکار نرفته است بلکه پیروان و شاگردان او این اصطلاح را وضع کرده‌اند. گویا ابن سبعین (متوفی ۶۶۹ هجری) اولین شخصی است که این اصطلاح را بکار برده (نصر، ۱۳۸۶: ۳۹۲) و بعداً همه‌گیر شده است. دکتر ابوالعلا عقیفی در مقدمه شرح فصوص می‌گوید: او دیدگاه وحدت وجود را در شکل نهایی‌اش به تقریر کشید و با یاری گرفتن از منابع مختلف مانند قرآن، حدیث، علم کلام، فلسفه مشاء، فلسفه افلاطونی، غنوصیگری مسیحی، فلسفه رواقی، فیلسون، اسماعیلیان باطنی، اخوان صفا و صوفیان مسلمان پیش از خود بهره برد و آن را به رنگ خاصی درآورد و پس او هیچ صوفی مسلمانی اعم از عرب، ترک و فارس نیست که متأثر از فرهنگ اصطلاحات او نباشد.^۱ (عقیفی، ۱۳۸۰: ۲۱)
- ۳- فمن حیث احدیه کربه ضلّ و هو الحق.
- ۴- فما اوجد الحق ضلال ... لتعرف من انت و ما نسبتک الیه و ما نسبته الیک.
- ۵- ابن عربی کرب را تنفس از سر اندوه آورده است.
- ۶- القابل لایکون الا من فیضه الاقدس.
- ۷- ان الله تجلیین تجلی غیب و تجلی شهاده.
- ۸- در بسیاری از موارد مقصود ابن عربی از اعیان ثابته، عین ثابت فردی است که در این صورت با مثل قابل تطبیق نیست. چون مثل کلی هستند. فرق دیگر اینکه حتی اگر اعیان ثابته کلی باشند، چون صور معقولی هستند که هیچ بهره‌ای از وجود ندارند با مثل، که ماهیتی ثابت در جهانی دیگر دارند، متفاوتند. (موحد، ۱۳۸۵: ۶۲۳)
- ۹- این گفته‌ها ناظر به عبارات فص شیشی می‌باشند.

۱۰- و ما احسن ما قال الله تعالى في حق العالم و تبدله مع الانفاس في خلق جديد في عين واحده فقال في حق طائفه بل اكثر العالم بل هم في لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد لامر مع الانفاس.

۱۱- أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ یعنی مگر از آفرینش نخستین [خود] به تنگ آمدیم [نه] بلکه آنها از خلق جدید در شبهه‌اند.

۱۲- شیخ می‌گوید اشاعره و بعضی از حسابیه در همه موجودات از این سر (خلق جدید) آگاه شدند ولی همه اهل نظر آنها را متهم به جهل کردند (فص لقمانی) در توضیح مطلب باید گفت که اشاعره اعتقاد دارند که عالم از جوهر و عرض تشکیل شده که جوهر ثابت است اما عرض در تبدیل بوده و پیدایش موجودات و تنوع آنها ناشی از تنوع اعراض است که بریک جوهر واحد ثابت عارض می‌شوند. حسانیه نیز طایفه‌ای از سوفسطائیان هستند که می‌گویند عالم منحصر در ظواهر محسوس بوده و دائماً در تغییر و تبدیل است. بنظر ابن عربی اینان در راه صواب هستند (حسن زاده آملی، همان: ۳۱۳). ابن عربی در ادامه مطلب در این فص انتقاداتی به نظر اشاعره و حسانیه وارد می‌کند که جای بحث آن در این قسمت نیست. (جهانگیری، همان: ۳۳۴)

۱۳- Wilhelm Gottfried Leibniz

۱۴- القضاء عبارة عن الحكم الكلي الهی فی اعیان الموجودات علی ما هی علیه من الاحوال الجاریه من الازل الی الابد.

۱۵- اعلم ان القضاء حکم الله فی اشياء.

۱۶- القدر هو تفصیل ذلك الحكم بايجادها فی اوقـاتـها و ازمـانـها الـتی تقتضی الاشياء وقوعها فیها با استعداداتها الجزئیه.

۱۷- مالمعلم به يعطى راحه الكليه للعالم به و يعصى العذاب اليم للعالم به ايضا.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۶): *فصوص الحکم*، تهران، المکتبه‌الزهرا
- الهامی، داود (۱۳۷۹): *داوری‌های متضاد درباره محیی‌الدین بن عربی*، قم، مکتب اسلام.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۸): *مثنوی هفت اورنگ (یوسف و زلیخا)*، تصحیح و مقدمه مرس گیلانی، تهران، انتشارات سعدی.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳): *مجموعه مقالات*، تهران، انتشارات حکمت.
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۷): *محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- چیتیک، (۱۳۷۰): *تصحیح و مقدمه نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص جامی*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۵۴): *فرهنگ لغات اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران، ظهوری.
- شجاری، مرتضی،
- شمیل، آن ماری (۱۳۷۴): *ایجاد عرفانی اسلام*، ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰): *شرح فصوص الحکم*، ترجمه نصراله حکمت، تهران، انتشارات الهام.
- قیصری، داود، بی‌تاریخ، *شرح فصوص الحکم*، قم، انتشارات بیدار.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱): *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، تهران، انتشارات هرمس.
- موحد، محمدعلی و صمد (۱۳۸۵): *فصوص الحکم (ترجمه توضیح و تحلیل)*، تهران، نشر کارنامه.

- نصر، سید حسین و الیور لیمن (۱۳۸۶): *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از مترجمین، تهران، انتشارات حکمت.

- یشربی، سیدیحیی (۱۳۷۰): *فلسفه عرفان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

- _____ (۱۳۷۲): *عرفان نظری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.