

تاریخ وصول: ۹۱/۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۱/۴/۲۰

## بیت عیار در فصّ ابراهیمی از نقدالنصوص جامی

حمید جعفری قریه علی<sup>۱</sup>

استادیار دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان

### چکیده مقاله:

مولانا عبدالرحمان جامی که در تصوف نظری از شارحان و مروّجان مسلک محی الدین بن عربی است، در اثر ارزشمند خود «نقدالنصوص» خلاصه‌ای از افکار و عقاید ابن عربی را آورده است و این کتاب در واقع مختصری از «فصوص الحکم» شمرده می‌شود. ابن عربی حقیقت وجود را به وحدت مطلقه‌ای تفسیر می‌کند که شئون و مظاهر مختلفی دارد و اطوار و تعینات گوناگون، صورت‌ها و مظاهر ربوبیه او می‌باشند. بر اساس این تفسیر، انبیا مجلای اسماء الهیه‌اند و از منبع فیض که ذات حق است، صاحب ولایت شده‌اند و هر چه قابلیت آن‌ها بیشتر بوده، ظهور تجلیات اسمائی هم در آن‌ها کامل‌تر بوده است.

جامی در فصّ ابراهیمی رمزهایی از وجود انسان کامل را بیان می‌کند و با ذوق عارفانه خود سریان واحد را در کثرت‌ها نشان می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که حق و خلق چهره یک حقیقت مطلق‌اند.

### کلید واژه‌ها:

اسما و صفات، انسان کامل، قرب فرایض، وحدت وجود.

<sup>۱</sup> - hzer1345@yahoo.com

## پیشگفتار

ابوعبدالله محمد بن علی بن محمد بن العربی الحاتمی الطائی از نامداران تصوف اسلامی است که افکار وی تأثیر بسزایی در میان عرفای ایران به جای گذاشته است. محی الدین عربی جنبه‌های باطنی دین اسلام را آشکار کرد. تعبیراتی از قبیل «وحدت وجود» و انسان کامل نخستین بار در آثار او دیده می‌شود. او با طرح این موضوعات، معانی و حقایق عرفان را بهتر و آشکارتر بیان کرد. وحدتی که مورد نظر ابن عربی است سبب هماهنگی و جمع شدن تضادها و توحید امور ظاهراً متضاد و رنگ‌های مختلف وجودی است و عبارت از وحدت همه کیفیت‌های مختلفی است که وسیله تشخیص سلسله مراتب کثرت می‌شود. (نصر، ۱۳۶۱: ۱۲۶)

انسان از آن‌جا که صفات الهی را در خود جمع کرده است، از جانب خدا بر عالم هستی ولایت دارد. بنابر این در دنیا جایگاهی منحصر به فرد را به خود اختصاص داده است. البته باید در نظر داشت که از دیدگاه شیخ، انسانی می‌تواند به این مرتبه دست یابد که همه صفات وجود را به نمایش بگذارد.

خداوند به انسان فطرتی عطا کرده است که با کمک آن می‌تواند به این مرتبه کمال دست یابد. از نگاهی دیگر انسان باید بداند که وجود محض، خداست و او از خود چیزی ندارد و با این اوصاف، فطرت انسان باید از صفات مخلوقی خالی شود.

ابن عربی به لحاظ کثرت آثار ارزشمند در تصوف کم نظیر است و در میان آثار بسیار وی دو اثر شناخته‌تر است: (۱) فتوحات مکیه (۲) فصوص الحکم.

کتاب فصوص الحکم به دلیل در برداشتن معانی بلند در تصوف نظری، بارها شرح شده است. البته این شرح‌ها به دلیل دشواری موضوع در بسیاری از موارد نمی‌تواند راهگشای پژوهندگان باشد. برخی از مهم‌ترین شرح‌هایی که بر این اثر ارزشمند نوشته شده به قرار زیر است:

- ۱- الفکوک صدرالدین قوینوی.
  - ۲- شرح مؤیدالدین محقق جندی.
  - ۳- شرح سعیدالدین فرغانی.
  - ۴- شرح شیخ کمالالدین عبدالرزاق کاشانی.
  - ۵- شرح تاجالدین حسین خوارزمی.
- در این میان کتاب نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، به دلیل در برداشتن خلاصه شرح‌های فصوص‌الحکم اهمّیت ویژه‌ای دارد. نقدالنصوص شرحی است بر نقش الفصوص ابن عربی که خود فشرده کتاب فصوص‌الحکم است.
- جامی در کتاب نقدالنصوص بر آن است که مقاصد آثار ابن عربی به ویژه فصوص‌الحکم را بیان دارد. در واقع این کتاب خلاصه‌ای از افکار ابن عربی را در مقامات و در باب نبوت، ولایت و اسما حاکم بر هر نبی در بردارد و بهره‌مندی هر نبی از جمال و جلال الهی و اسما و صفات وجود ربّانی را بیان می‌کند.
- کتاب نقدالنصوص دیباچه، مقدمه، نه فصل و ۲۷ فصّ دارد. این کتاب با شرح ۲۷ فصّ، نقش مؤثری در روشن کردن رؤوس مطالب و مهم‌ترین مباحث ابن عربی داشته است. جامی در این اثر ارزشمند خلاصه‌ای از شرح‌های نوشته شده بر فصوص را آورده و هر جا لازم دیده به شرح مطالب پرداخته است. نثر کتاب نقدالنصوص به دلیل آن‌که حدود ۶۵ درصد آن به زبان عربی است، نثری دشوار است.
- این نوشته بر آن است که با بررسی فصّ ابراهیمی، علاوه بر نشان دادن شیوه جامی در شرح فصوص، خلاصه‌ای از افکار شیخ را بیان دارد و نشان دهد که مهم‌ترین زمینه‌های فکری ابن عربی در این فصّ مطرح شده است و روشن کند که این شرح می‌تواند در فهم متون عرفانی به خواننده افقی تازه ببخشد.

### شأن و مرتبه حضرت ابراهیم (ع)

از آن‌جا که فصّ حکمت مهمیه به حضرت ابراهیم (ع) اختصاص یافته است و آن حضرت در میان پیامبران، مقام و شأن والایی دارد و خدای تعالی بارها در قرآن او را به بزرگی و خصال نیکو، یاد فرموده و سوره‌ای نیز به نام آن حضرت اختصاص یافته است، بی‌مناسبت

نیست پیش از پرداختن به شرح فص، با استناد به آیات شریف به مواردی از الطاف و عنایات باری تعالی در حق آن حضرت اشاره شود:

الف) خداوند او را خلیل خود قرار داد:

«وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا» (النساء - ۱۲۵)

«خلیل» را لغویون به معنی دوستی گرفته‌اند که در محبت و دوستی او خللی نباشد، اما این واژه معنا و تفسیر دیگر نیز دارد که در جای خود به آن اشاره خواهد شد.

ب) تنها پیامبری است که مقام امامت نیز به او عطا شده است:

«قَالَ أَنِّي جَاعِلُكَ النَّاسَ أَمَامًا» (البقره - ۱۲۴)

ج) حضرت به تنهایی امتی بود:

«إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَ لَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (النحل - ۱۲۰)

د) چنان‌که در مورد سابق الذکر نیز آمده، آن حضرت از آیین حنیف پیروی می‌کرد و هرگز مشرک نبود:

«وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (النساء - ۱۲۵)

ه) ابراهیم (ع) همراه فرزندش اسماعیل (ع) خانه‌ی کعبه را اساس نهاد:

«وَ إِذِ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْمَاعِيلُ» (البقره - آیه ۱۲۷)

### فَصَّ حَكْمَهُ مَهِيْمِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ إِبْرَاهِيْمِيَّةٍ

لا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ عَيْنِ الْعَبْدِ، وَ حِينَئِذٍ تَصَحَّ أَنْ يَكُونَ الْحَقُّ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ وَ لِسَانَهُ وَ يَدَهُ وَ رِجْلَهُ. فَعَمَّ قَوَاهُ وَ جَوَارِحَهُ بِهَيْوِيَّتِهِ عَلَى الْمَعْنَى الَّتِي يَلْبِقُ بِهَا سُبْحَانَهُ وَ هَذِهِ نَتِيجَةُ حُبِّ النَّوَافِلِ. وَ أَمَّا حُبُّ الْفَرَايِضِ، فَهُوَ أَنْ يَسْمَعَ الْحَقَّ بِكَ وَ يَبْصُرَكَ وَ النَّوَافِلِ، فَهُوَ أَنْ تَسْمَعَ بِهِ وَ تَبْصُرَ بِهِ. فَتَدْرِكُ بِالنَّوَافِلِ عَلَى قَدْرِ اسْتِعْدَادِ الْمَحَلِّ وَ يَدْرِكُ بِالْفَرَايِضِ كُلَّ مَدْرَكٍ فَافْهَمِ.

### ترجمه:

گزیری از اثبات عین عبد نیست و در این هنگام صحیح است که حق گوش و دیده و زبان و دست و پای او گردد. بنابراین حق تمام قوا و اعضای او را (بنده را) با ذات خود در بر می‌گیرد. بدان معنی که حق سبحانه لایقش است و این نتیجه حب نوافل است.

و اما حب فرایض (قرب فرایض) عبارت است از این‌که حق به وسیله تو بشنود و به وسیله تو بیند و نوافل عبارت است از این‌که تو به وسیله او بشنوی و به وسیله او ببینی.

بنابراین تو با نوافل آنقدر که استعداد ذاتی داری (استعداد وجود مُتجَلّی له) درک می‌کنی و حق سبحانه با فرایض، تمام مدرکات را در می‌یابد. پس بفهم. در بررسی متون عرفانی باید به این نکته توجه داشت که هر ظاهر باطنی دارد و در این متون به‌طور طبیعی توجهی به ظاهر نمی‌شود، چرا که اساساً در زبان عرفان واژه‌ها و اصطلاحات به تأویل نیاز دارند:

الله الله چون که عارف گفت می      پیش عارف کی بود معدوم می  
فهم تو چون باده شیطان بود      کی تو را و هم می رحمان بود  
(مثنوی، دفتر ۱: ۶۶۳-۶۶۴)

براساس عبارات شیخ در این فصّ، می‌توان گفت چهار موضوع اساسی به گونه‌ای بس موجز، مورد توجه قرار گرفته است که عبارتند از:

- ۱) اثبات عین عبد.
  - ۲) نتیجه حبّ نوافل = قرب نوافل
  - ۳) نتیجه حبّ فرایض = قرب فرایض
  - ۴) تفاوت حبّ نوافل و حبّ فرایض
- در زیر مختصراً به شرح موارد مذکور می‌پردازیم:

#### اثبات عین عبد

در این فصّ، حکمت تهییم به حضرت ابراهیم (ع) نسبت داده شده، چرا که پروردگار به استناد نصّ قرآن کریم وی را خلیل خود قرار داده است «وَاتَّخَذَ اللَّهُ اِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً» (النساء- ۱۳۵)

از دیدگاه ابن‌عربی، این واژه از «تخلّل» به معنای سریان و نفوذ است و ابراهیم (ع) از نمونه‌های اعلای انسان کامل به شمار می‌آید که حق در او نفوذ کرده و وی در حق فانی شده است. این فنا برخلاف عرف به معنای نابودی عین عبد نیست، بلکه به معنای نابودی جهت بشری در جهت ربّانی است. به این صورت که آثار امکانی و صفات بشری از بین می‌رود، اما حقیقت عبد باقی می‌ماند، چرا که بنده به هر روی، جهت و مظهری از حضرت الهی است. لذا شیخ فصّ را این‌گونه آغاز می‌کند که «لَا بُدَّ مِنْ اِثْبَاتِ عَيْنِ الْعَبْدِ»

در مرتبه فنا، سالک از همه صفات مخلوقات کاملاً فانی می‌شود و آگاهی خود را نیز در مورد صفات خود از دست می‌دهد و جز صفات حق چیزی درک نمی‌کند. انسان کامل محل تجلی وجود مطلق است. در چنین انسانی اوصاف وجود، آن‌گونه که در حق تعالی است، نمود می‌یابد بنابراین همان‌گونه که نمی‌توان در یک زمان خاص صفتی را به پروردگار نسبت داد به او نیز نمی‌توان آن صفت را منسوب کرد. چرا که در چنین شرایطی او را محدود کرده‌ایم و او را اسیر صفتی از صفات دانسته‌ایم. به هرروی او فراتر از همه مقامات و احوال قرار می‌گیرد.

### نتیجه حبّ نوافل

همان‌گونه که در مقدمه کتاب «الفکوک» هم آمده مقربان حق چهار گروهند: گروه اول آنان که متحقق به قرب نوافل‌اند و گروه دوم آنان که متحقق به قرب فرایض‌اند و گروه سوم که جمع بین القربین بی‌تقید به یکی دارند و به احکام هر دو متحقق می‌باشند. (مرتبه جمع الجمع یا قاب قوسین) و گروه چهارم که به هیچ یک از احوال سه‌گانه سابق‌الذکر مقید نیستند و می‌توانند به هر یک از آنها ظاهر گردند و این مرتبه، خاصّ حضرت ختمی مرتبت است (مقام احدیّت جمع یا «اودنی»). (قونوی، ۱۳۷۱: ۵۱)

گروه اول از طریق اعمال و عبادات غیرایجابی به مرتبه‌ای می‌رسند که جهت حقیقت بر خلقت آنان غلبه می‌یابد و نتیجه آن همین است که قوا و اعضای آنان، عین حق می‌شود.

### نتیجه قرب فرایض

گروه دوم که با اعمال و عبادات ایجابی و تکلیفی مقرب حق می‌شوند، ذاتشان فانی می‌شود و جهت خلقت آنان بر جهت حقیقت غلبه می‌یابد و نتیجه این قرب، آن است که وجودشان آلتی برای ادراک حق می‌شود.

### تفاوت حبّ نوافل و حبّ فرایض

چون در مرتبه اول، حق آلت است و عبد مدرک، درک و دریافت براساس استعداد «متجلی له» است نه متجلی. چرا که محال است کینونت حق، سمع و بصر عبد گردد و عبد بتواند آن‌گونه که حق می‌بیند و آن‌گونه که حق می‌شنود، بشنود. اما در مرتبه دوم؛ یعنی حبّ فرایض از آن‌جا که مدرک، حق است و عبد ابزار ادراک، هر مدرکی قابل دریافت است و این درک، اختصاص به موضوع و مدرک مشخصی ندارد.

## ذات الهی

ذات الهی در مرتبه یگانگی، برتر و فراتر از هر تشخص و تمایزی است. این حالت را که از آن به احدیت حق تعبیر می‌کنند، تقسیم ناپذیر و بدون شرط است. در مرتبه واحدیت، صفاتی وجود دارد که سایر صفات و حالات معرفت از آن ناشی می‌شود. به بیانی دیگر از پروردگار هرگونه صفت و شکلی را باید نفی کرد و این همان «تنزیه» است. از طرف دیگر از آن‌جا که هیچ صفتی را نباید جدای از صفت الهی در نظر گرفت، می‌توان گفت که سایر صفات انعکاس صفات حق‌اند و این را در اصطلاح «تشبیه» می‌نامند.

تردیدی نیست که ابن‌عربی در ادامه مباحث ارزشمند خود، در این فص نیز بر آن است تا رمزهایی از وجود انسان کامل را برای سالکان طریقت بیان کند.

براساس متن اصلی شیخ در کتاب فصوص الحکم و با عنایت به شرح جامی، خلیل در این فص مشتق از تخلّل به معنای سریان و نفوذ دانسته شده است و می‌دانیم که سریان حق در همه صور موجودات امری است که در بیشتر آثار شیخ مورد توجه و تأمل قرار گرفته است. در فصّ مورد بحث به این موضوع اشاره دارد که سریان یا تخلّل حق بر حسب استعداد و درجه تجلی صفات و اسما متفاوت است. در حقیقت می‌خواهد بگوید که حق گاهی به صفات محدثات ظاهر می‌شود.

نباید فراموش کرد که شیخ در همه جا ذات الهی را دوگونه معرفی می‌کند:

ذاتی که عاری از هرگونه نسبت وجودی و دوراز دسترس ادراک آدمی است.

۲) ذاتی که متّصف به الوهیت است و الوهیت اقتضای مألوهیت دارد؛ یعنی همان بحث صفات دو طرفی حق؛ بدین معنی که هر جا نام وهابی است باید موهوبی در میان باشد و هر جا از رحیم یاد کردیم، مرحوم را نباید از یاد ببریم. از این جاست که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» مصداق پیدا می‌کند.

مطابق اندیشه ابن‌عربی، ذات متّصف به الوهیت زمانی شناخته می‌شود که به دیده تأمل در مخلوقات نگرسته شود و آثار وجودی حق به دقت مورد بررسی قرار گیرد. در قرآن کریم نیز تأمل و تدبّر در آفاق و انفس به طور جدی مورد عنایت قرار گرفته و در موارد بسیار به آن سفارش شده است.<sup>۱</sup>

با این اوصاف می‌توان دریافت، ابراهیم (ع) در صنع پروردگاری، ذات یگانه‌ای را می‌جست که هر لحظه به شکل بت عیاری برمی‌آمد. بدین ترتیب شیخ اکبر با نگاه نافذ خود، خلیل حق

را که رمزی از انسان کامل شمرده می‌شود، در مظاهر اسماء و صفات می‌گرداند و با ذوق عارفانه ویژه خود، سریان واحد را در کثرات به او نشان می‌دهد و در نهایت به این هدف می‌رسد که حق و خلق دو چهره یک حقیقت مطلق بیش نیستند و تمایزی هم که در آنها مشاهده می‌شود، صرفاً اعتباری است.

سالک دچار هیمنان چنان در مقام جمع مستغرق است که از خود و ماسوی الله غافل می‌شود و عنان تمالک و تماسک از دست می‌دهد. چنین سالکی به سبب تجلی انوار الهی بر دلش و راه یافتن به اسرار غیب، از قید صفات آزاد می‌گردد و حرکات خلاف عادت از او به ظهور می‌رسد.

جامی در فصّ شیشی می‌نویسد: «قسم دویم از تجلیات، تجلی صفات است و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند- از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت- خشوع و خضوع بود: اذا تجلی الله لشي خضع له» و اگر به صفات جمال تجلی کند- از رأفت و رحمت و لطف و کرامت- سرور و انس. (جامی، ۱۳۸۱: ۱۱۵)

در شرح مطالب این قسمت، سه نکته اساسی قابل توجه است:

الف) حضرت ابراهیم(ع) در مقام جمع و تفرقه باقی به بقای حق گردیده است. بدین گونه که چون خداوند پاک و منزّه به ذات واحد بر او تجلی نموده، تمام ذوات و صفات و افعال را در اشعه ذات و صفات و افعال حق، متلاشی یافته و نفس خود را با جمیع مخلوقات همراه دیده است، چنان که گویا مدبّر آنهاست و این در عرفان نهایت مرتبه توحید شمرده می‌شود. به اصطلاح اهل الله به مقام جمع رسیده است و با این حال در مقام توجه به خلق، مظاهر آفرینش را به گونه‌ای از ذات حق جدا دانسته است. (تفرقه)

ب) این که حضرت، کواکب و ارض اجسام و... را رب می‌نامد، تفسیر دیگری نیز دارد که از مهم‌ترین دیدگاه‌های ابن عربی شمرده می‌شود؛ یعنی همان بحث وحدت وجود. «جمیل علی الاطلاق ذوالجلال والافضال است. هر جمال و کمال که در جمیع مراتب ظاهر است، پرتو جمال و کمال اوست. آنجا تافته و ارباب مراتب بدان سمت جمال و صفت کمال یافته. .... بالجمله همه صفات اوست ازواج کلیت و اطلاق تنزل فرموده و در حسیض جزویت و تقیّد، تجلی نموده تا تو از جزو به کل راهبری و از تقیّد به اطلاق روی آوری. نه آن که جزو از کل ممتاز دانی و به مقیّد از مطلق بازمانی. (جامی، ۱۳۸۳: ۵۱)



خورشید و ماه و ستارگان، هر کدام مظهري از مظاهر ذات یگانه شمرده می‌شوند و به گونه‌ای، وجود واحد را اظهار می‌کنند:

|                                      |                                     |
|--------------------------------------|-------------------------------------|
| عکس روی تو چو در آینه جام افتاد      | عارف از خنده می در طمع خام افتاد    |
| حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد | این همه نقش در آینه اوهام افتاد     |
| این همه عکس می و نقش نگارین که نمود  | یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد |

(دیوان حافظ، ۱۹)

ج) ابراهیم (ع) با تمام وجود به دریافت و شهود این معنی رسیده است که فاعل واقعی خداست. به عبارت دیگر به مقام «محو» رسیده است. (محاضره = توحید افعالی) و چون دریافت صفات بنده نسبت به صفات پروردگارش زایل است و چیزی به شمار نمی‌آید و آن‌که صفات واقعی دارد، خداست به توحید صفاتی دست یافته و به مقام «طمس» نایل شده و در نهایت با تجلی ذات، به بقای مطلق واصل گردیده و به نور ازلی، ذات ازلی را مشاهده نموده است؛ یعنی همان‌که در اصطلاح اهل دل مقام «محقق» می‌نامند. (=توحید ذاتی)

#### فناي عبد

در عرفان زندگی حقیقی با فناي عبد میسر می‌شود؛ یعنی زمانی که وجود عارف در وجود حق غرق می‌شود. نکته درخور درنگ در موضوع فناي بنده این است که با فناي بنده، توحید حاصل می‌شود. و گفته‌اند: توحید، افکندن اضافت بود از خویشتن، نگو مرا و به من و از من. (قشیری، ۱۳۶۷: ۵۱۹)

جامی قبل از پرداختن به شرح مطالب فصّ ابراهیمی (براساس نقش الفصوص) با بیان تفاوت مرتبه کاملان حق در بهره‌مندی از هیمنان، آنان را به دو گروه عمده تقسیم می‌کند:

۱) بهره‌مندان از هیمنان در ابتدای حال؛

۲) بهره‌مندان از هیمنان در انتهای کمال؛

چنان‌که اهل الله در مراتب سیر و سلوک اشاره کرده‌اند، روندگان طریقت دو گروهند: گروهی که با تکیه بر سلوک و با مجاهده به حق می‌رسند و در اصطلاح به آنان «سالکان مجذوب» اطلاق می‌شود.<sup>۲</sup> گروهی دیگر آنان‌که با عنایت حق و بدون تکیه بر مجاهدت به حق

می‌رسند و بعد راه رفته را خود طی می‌کنند. (سیر از حق به خلق) و اینان «مجدوبان سالک» شمرده می‌شوند.

«... اما مراد به معنی مقتدا آن است که قوت ولایت او در تصرف به مرتبه تکمیل ناقصان رسیده باشد و اختلاف انواع استعدادات و طرق ارشاد و تربیت به نظر عیان، بدیده و این چنین شخص یا سالک مجذوب بود که اول جمله مفاوز و مهالک صفات نفسانی را به قدم سلوک در نوشته بود و آن‌گاه با مدد جذبات الهی از مدارج قلبی و معارج روحی بر گذشته و به عالم کشف و تعیین رسیده و به مشاهده و معاینه پیوسته یا «مجدوب سالک» که اول به قوت امداد جذبات، بساط مقامات را طی کرده و به عالم کشف و عیان رسیده و بعد از آن، منازل و مراحل طریق را به قدم سلوک باز دیده و حقیقت حال را در صورت علم بازیافته و مرتبه شیخی و مقتدایی، این دو کس را مسلم است.» (کاشانی، ۱۳۶۸: ۱۰۸)

بر اساس مطالب شارح، بعضی از محبوبان حق چون پیش از طی مقامات و منازل، از جذب و کشش الهی بهره‌مند می‌شوند، به سبب مشاهده آثار جمال مطلق و جلال حق، از فرط عشق، سرگشته و حیران می‌گردند و به سلک مهیمین راه می‌یابند و گروهی دیگر بعد از طی منازل و مقامات، از جذب الهی نصیب می‌یابند و بدان جذب به نهایت کمال می‌رسند و از شدت محبت و صدمات هیمان از نفس خویش فانی گشته، در مقام جمع و تفرقه، حق را در همه چیز ساری و جاری می‌بینند:

|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی | زاری از مانه، تو زاری می‌کنی  |
| ما چو نایم و نو در ماز تست   | ما چو کوهیم و صدا در ماز تست  |
| ما چو شطرنجیم اندر برد و مات | برد و مات ماز تست ای خوش صفات |

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۵۹۱-۶۰۰)

ابن عربی در آغاز «فصوص الحکم» فصّ حکمت آدمی را قرار داده و در این فص از حضرت الوهیت که جامع تمام صفات است (صفات ثبوتی و صفات سلبی) سخن می‌راند. به دنبال آن بحث عطایای ذاتی و اسمایی را مطرح می‌کند که در آن‌ها صفات تنزیه‌ای ذکر شده است. بعد از آن نیز در فصّ سوم و چهارم به سبوحیت و قدوسیت - که از صفات سلبی محضه به شمار می‌آیند، می‌پردازد.

چنان‌که شارح نیز اشاره دارد، از آن‌جا که صفات سلبی تنزیه‌ای به تنهایی مفید معرفت تام و کامل نیستند، لازم بود برای تکمیل بحث شناخت ذات، صفات ثبوتی و مراتب آن‌ها نیز گفته شود و با توجه به این‌که حضرت ابراهیم (ع) نخستین کسی است که متخلّق به صفات ثبوتی گردیده، این فص را به وی اختصاص داده است.

«تخلّق چنان باشد که بعد پیوند و رابطه تعلق اول بنده به مقتضای حقیقت هر اسمی چندان قیام نماید که آثار آن اسم از آن شخص تماماً ظاهر شود و تخلّق او گردد و ملکه او شود». (نفعه الروح و تحفه الفتوح، مؤیدالدین جندی، ص ۵۹، ۱۳۶۲)

براساس آنچه شیخ در فصوص الحکم ابتدای فصّ ابراهیمی - آورده است، خلیل را از برای تخلّل و سرپوشش در هر جزوی از اجزای چیزی خلیل گویند: «أما سُمی الخلیل، خلیلاً لتخلّله و حصّره ما اتّصفت به الذات الالهیه» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۷۱)

از آن‌جا که او جمیع آن‌چه را ذات الهی بدان متّصف می‌شد، دارا بود این تخلّل به معنای اختفای آثار تعینات در تعین ذات حق و اضمحلال صفات در صفات مطلق حق است و از دیگر سو اشاره به تخلّل حق در وجود عبد و اتّصاف او به صفات کون دارد.

«ولتخلّل الحق وجود صوره ابراهیم علیه السلام» (همان، ص ۵۷۴)

«معشوق چون خواهد که عاشق را برکشد، نسبت هر لباسی که از هر عالمی با او همراه شده باشد، از او برکشد و بدل آن خلعت صفات خودش در پوشاند؛ پس به همه نام‌های خودش بخواند و به جای خودش بنشاند». (عراقی، ۱۳۸۴: ۱۱۵)

بنابراین تحقّق فنا<sup>۳</sup> در حق به منزله فنا جهت بشریت در جهت ربانیت است و نه فنای ظاهری ذات و انعدام عین عبد.

از آن‌جا که ظاهر بینان و کوتاه اندیشان فنا را در معنای مطلق از بین رفتن و متلاشی شدن می‌بینند و ممکن است این پندار پیش آید که شیء با وجود فانی نمی‌تواند متّصف به صفات ثبوتی گردد، شیخ اکبر براساس متن «نقش الفصوص» در همان آغاز، مطلب را این‌گونه شرح می‌دهد، «لائبد من اثبات عین العبد»

جامی در ادامه شرح عبارت «لا بد من اثبات عین العبد» با استناد به اقوال و اشعار صاحب‌دلان، معنای فنا و استهلاک عبد در حق را توضیح می‌دهد. از آن‌جا که فنا نهایت سیر الی‌الله است و صاحب فنا بر اثر تجلّی افعال الهی، خود و غیرخود از مکونات را هیچ می‌بیند و فعل و ارادت و اختیار برای خود اثبات نمی‌کند، اگرچه عین او از بین نرفته، اما آثار وجودیش

از بین رفته است. لذا جنید می‌فرماید: المحدث اذا قورن بالقديم يبق له اثر». (جامی، ۱۳۸۱:

(۱۵۱)

هم‌چنان‌که در اثر طلوع خورشید، نورچراغ، تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد و با وجود دوام عینیت او، آثار وجودیش محو می‌گردد، نور وجود عبد نیز بر اثر تجلی اوصاف کامله حق، محو می‌شود و از آن اثری بر جای نمی‌ماند.

گم‌شدم در خود چنان کز خویش ناپیدا شدم  
سایه‌ای‌بودم زاوّل برزمین افتاده خوار  
شب‌نمی‌بودم ز دریا غرقه در دریا شدم  
راست کان خورشید پیدا گشت ناپیدا شدم  
ز آمدن بس‌بی‌نشان و وز شدن بس‌بی‌خبر  
گویا یک دم برآمد کامدم من یا شدم

(دیوان عطار، ص ۳۷۱، ۱۳۶۱)

چون تجلی کرد اوصاف قدیم  
پس بسوزد وصف حادث را گلیم

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۹۲)

در ادامه به حدیث قدسی معروفی اشاره شده که به صورت‌های مختلفی روایت شده و متن کامل یکی از آن روایات چنین است «قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَتَقَرَّبُ الْمُتَقَرَّبُونَ إِلَيَّ بِمَثَلِ آدَاءٍ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِمْ وَلَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوْفَلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ، كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصْرًا فَبِي يَسْمَعُ وَ بِي يَبْصُرُ» (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۲۴-۱۲۵)

این حدیث به حدیث قرب نوافل معروف است.

نکته مهمی که باید بدان پرداخت، معرفت شناختی ابن‌عربی است که در جای جای «فصوص» بدان تصریح دارد، چنان‌که در فصّ آدمی بیان شده است، دو هدف اساسی را می‌توان از شناخت اسما الله دریافت:

۱) معرفت حق چرا که شناخت غایب (خدا) از طریق سنجش با شاهد میسر است. خداوند اسما را به آدمی آموخت تا بتواند از طریق آن‌ها به معرفت حق نایل آید. (جامی، ۱۳۸۱: ۸۷-

(۸۸)

۲) هدف عملی که در واقع تصرف در عالم است و از آنجا که انسان کامل به منزله روح عالم به شمار می‌آید، می‌تواند از طریق قوای روحی در عالم دخل و تصرف نماید. (همان، ۸۹) «عالم اسم اعظم عارف است که این اسم جامع جمیع معانی اسما الهیه است و مظهر او کون جامع و هو انسان کامل.

خوش بود انسان اگر کامل بود      جامع اسما به حق واصل بود

و هر فردی از افراد عالم، مظهر اسمی است از اسما الهیه و کثرت مظاهر، مرایای اسما صفات اوست.

در همه آینه پیدا آمده      عالم از نورش هویدا آمده

(شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، ۱۳۵۱، جلد ۱: ۸۷-۸۶)

با این توضیح می‌توان نتیجه گرفت که شیخ در ادامه مبحث معرفت شناختی خود، با استناد به حدیث قدسی سابق الذکر، ضمن اشاره به فنای آثار وجودی عبد، هدف از آموزش اسما الله را نیز شرح می‌دهد.

بر طبق آیه ۳۱ سوره بقره، خداوند همه اسماء را به آدم آموخته است. در مکتب ابن عربی انسان کامل، جامع همه اسماء الهی است و می‌تواند در شرایط مختلف و در طول زندگی هر یک از اسماء را ظاهر سازد. عالم نیز مجموعه آثار اسماء الهی است.

انسان و عالم در این امر مشترک‌اند که بر صورت الله آفریده شده‌اند، اما عالم، اسمای الهی را به تفصیل نشان می‌دهد، اما انسان احکام و آثار همه اسماء را تقریباً به نحو اجمال نشان می‌دهد و به عبارتی خداوند عالم را در رابطه با کثرت اسمایش آفرید، ولی انسان را در رابطه با وحدت اسمایش خلق کرد. (چیتیک، ۱۳۸۸: ۵۵)

انسان، خلیفه‌الله است و باید به همه صفات و اوصاف الهی متخلّق شود. نکته درخور درنگ این است که نباید پنداشت خداوند بنده خود را در این مسیر دشوار رها کرده باشد. خداوند برای آن‌که چگونگی به کارگیری اسما و صفات را به انسان بیاموزاند و او را در عقبات سیر و سلوک همراهی کند، «شرع» را فرستاده است. بی جهت نیست که بسیاری از اهل دل مرتبه آغازین رسیدن به حق و فنای در او را «شریعت» می‌دانند. این‌جاست که باید گفت که تحصیل

اسمای الهی باید به نحوی متناسب انجام شود. وظیفه انسان این است که اوصاف خدا را به نحوی ظاهر سازد که نقش هیچ‌کدام بیش از حد پررنگ و یا بیش از حد کمرنگ نشود. عدم توفیق در حفظ تعادل متناسب بین اسما به عدم توازن و یا به یک صورت الهی تحریف شده منجر و در نتیجه موجب بُعد از خدا می‌شود. (چیتیک، ۱۳۸۸: ۷۰)

در شرع نیز، عبادات و طاعات الهی بسیار مورد توجه و تأکید قرار گرفته است، آن‌گونه که دوری بنده از طاعت مساوی بُعد از حضرت الهی و استغراق در شهوات و تمایلات نفسانی دانسته شده است.

ابن عربی در ادامه مباحث شناخت‌شناسی خود، در معرفی انسان کامل، بحث قرب<sup>۴</sup> را مطرح می‌کند و آن‌گونه که دیگران نیز به این موضوع اشاراتی داشته‌اند، قرب را دو نوع می‌داند:

۱) قرب نوافل

۲) قرب فرایض

با این‌که شیخ بر اساس دیدگاه عرفانی - فلسفی خود، نگاهی بس عمیق‌تر از دیگران به این قضیه دارد، قرب را نتیجه نوافل و فرایض می‌داند و مطابق حدیث نبوی با ذکر ید و رجل و سمع و بصر و... از این تمثیل چنین برداشت می‌کند که حق یا ظاهر است یا باطن. به عبارت دیگر حق یا با اسم باطن تجلی می‌کند یا با اسم ظاهر. اگر حق ظاهر باشد، خلق باطن خواهد بود و برعکس اگر خلق ظاهر باشد، حق باطن. در صورت اول که تجلی در مرتبه‌ای از مراتب ظاهر است، خلق جمیع اسما و صفات حق می‌باشند، (از سمع و بصر و...) و در صورت دوم که ظاهر خلق است، حق سمع و بصر خلق و تمام صفات و قوای درونی آن‌هاست.

بر این اساس با توجه به حدیث قدسی، حق عین باطن عبد و عین ظاهر اوست. چرا که سمع و بصر از اسما قوا و دست و پا از اسما اعضا شمرده می‌شوند. با این اوصاف، حق عین قوای بنده و جوارح او می‌باشد.

به عبارت دیگر ابن عربی با استناد به حدیث مذکور می‌خواهد بگوید: از آن‌جا که ظهور اسم خالق، رازق، قادر، بصیر، سمیع و غیره جز با حضور اعیان ممکن نیست، بنابراین علت غایی از ایجاد ما ظهور الهیت اوست و در «فصوص‌الحکم» چنین آورده است: «و هذه النسبه أحدثها اعیاننا فنحن جعلناه بمألوهیتنا الهأ» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۴۲، ۱۳۶۸) باید اضافه کرد نزدیک به این تفسیر در آثار دیگر نیز مباحثی آمده است.

قرب بی چون، چون نباشد شاه را  
نیست آن جنبش که در اصبع تراست  
وقت خواب و مرگ از وی می‌رود  
از چه ره می‌آید اندر اصبع  
نور چشم و مردمک، در دیده‌ات  
عالم خلق است با نور و صفات  
بی جهت دان عالم امر ای صنم  
بی جهت تر باشد آمر لاجرم

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۶۸۸-۳۶۹۴)

اصحاب وحدت وجود، مقام وحدت ذاتی که بالفعل میان حق و خلق حاصل است، قرب فرایض می‌نامند و مراد این است که ما همواره در حقیق و ذوات و اعیان ما، در اوست. در جنب مرتبه قرب فرایض، مرتبه‌ای دیگر هم وجود دارد که از آن به قرب نوافل یاد می‌کنند. در این مرتبه بنده اندک اندک به وحدت ذاتی با حق نایل می‌آید. فرق این دو مرتبه آن است که مرتبه اول، مرتبه یگانگی و مرتبه دوم، مقام یگانگی است. در فرهنگ اصطلاحات عرفانی و تصوف عبدالرزاق کاشانی آمده است: کسی که خداوند در او به این دو اسم (سمیع و بصیر) تجلی کرده باشد و متّصف به سمع و بصر حق شده باشد، عبدالسمیع و عبدالبصیر نامیده می‌شود. (کاشانی، ۱۳۷۲: ذیل عبدالسمیع و عبدالبصیر) باید اضافه کرد: «مقربّات که اعمال و عبادات‌اند یا از قبیل نوافل‌اند که حق سبحانه و تعالی آن را بر بندگان خود ایجاب نکرده است بلکه ایشان آن‌ها را تقریباً الی الله به خود ارتکاب نموده و بر خود لازم گردانیده‌اند و چون در این ارتکاب و التزام وجود ایشان در میان است، فنای ذات و استهلاک جهت خلقت آن در جهت حقیقت فایده نمی‌دهد، بلکه نتیجه آن، همین است که قوا و اعضا و جوارح وی عین حق گردد. به آن معنی که جهت حقیقت بر خلقت غالب آید و جهت خلقت مغلوب و مقهور گردد. و یا از قبیل فرایض‌اند که حق سبحانه و تعالی آن اعمال و عبادات را بر ایشان ایجاب کرده است و ایشان بنابر امثال امر، ارتکاب آن نموده‌اند و چون در ایجاب و ارتکاب، وجود ایشان در میان نیست، نتیجه آن فنای ذات سالک

و استهلاک جهت خلقت آن است در جهت حقیقت و این را «قرب فرایض» گویند و در این قرب حضرت حق سبحانه، فاعل و مدرک است و سالک با قوا و اعضا و جوارح خود، به منزله آلت» (قونیوی، ۱۳۷۱: ۵۴-۵۵)

از آنجا که تمام آنچه در عالم به طور مفصل دیده می‌شود، در نشأت انسان به طور مجمل و خلاصه مندرج است، برحسب صورت به انسان «عالم صغیر» اطلاق می‌شود و به عالم، «انسان کبیر مفصل». اما از آنجا که انسان روح عالم است و چنان که شیخ و شارحان «فصوص الحکم» بیان داشته‌اند، انسان کامل، برزخ و جوب و امکان و واسطه فیض حق به شمار می‌آید، آن‌گونه که با رفتن او نظام هستی به هم می‌ریزد و آسمان و زمین مبدل می‌گردند. با این وصف انسان عالم کبیر و عالم، انسان صغیر به حساب می‌آید. در مرصادالعباد آمده است: اگر (حق به صفت) قدرت متجلی شود، چنان بود که محمد «ص» را بود علیه‌السلام که به یک مشت خاک لشکری را هزیمت کرد. (رازی، ۱۳۷۱: ۳۲۲)

به هر روی منشاء جمال و مرجع کمال بدون تردید حق است و فرقی نمی‌کند که حامد حق یا خالق باشد، چرا که حق گاه در مقام جمعی و گاه در مقام تفصیلی، نفس خود را ستایش می‌کند «و الیه یرجع الامر کُلّه»

فان كان الحق ظاهراً أی محسوساً بتجلیه فی مرتبه من مراتب الاسم الظاهر فالخلق مستور فیه و باطنه، فیکون الخلق جمیع اسماء الحق و صفاته من السمع و البصر و الاراده و غیرها. (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۷۸) یعنی چون حق ظاهر باشد به این معنی که محسوس باشد. به تجلی در مرتبه‌ای از مراتب اسم ظاهر، خلق در او و باطن او مستور و پوشیده است. بناب این خلق جمیع اسما و صفات حق می‌گردد، از سمع و بصر و اراده و غیر آن.

اسما الهی در یک تقسیم بندی به چهار «اسم» تقسیم می‌شوند: ۱- اوّل ۲- آخر ۳- ظاهر ۴- باطن.

در سوره حدید، آیه سوم، به آن اشاره شده است «هو الأوّل و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم»

این چهار اسم را دو اسم جامع «الله و الرّحمان» جمع می‌نمایند. هرگاه حقیقت و طبیعت وجود به شرط ثبوت صور علمیه در آن مأخوذ شود، آن را مرتبه اسم باطن و اوّل و علیم و ربّ اعیان ثابته گویند و هرگاه به شرط صور حسیّه شهادتیه مأخوذ شود، آن را مرتبه اسم ظاهر مطلق و آخر و ربّ عالم ملک گویند.



جامی در توجیه ظهور و بطون خلق، به مراتب قرب نوافل و فرایض اشاره می‌کند و می‌گوید: در مرتبه انجام واجبات حق با اسم ظاهر، تجلی می‌کند و در مرتبه انجام فرایض، با اسم باطن متجلی می‌گردد که در صورت اوّل وجود عبد، در حق محو و فانی می‌شود و در تجلی دوم حق در وجود عبد مختفی و پنهان می‌گردد.

با استناد به حدیث قدسی (ما تقرّب احد.....) قرب را به چهار مرتبه تقسیم نموده است که براساس مباحث مطرح شده می‌توان این چهار مرتبه را به گونه زیر خلاصه کرد:

- |  |                |
|--|----------------|
| } مترتب بر جذب (مربوط به مجذوبان سالک) | (۱) رتبه محبت  |
|  | (۲) رتبه توحید |
|  | (۳) رتبه معرفت |
|  | (۴) رتبه تحقیق |

با توجه به این که هر ظاهری باطنی دارد و تأویل یا تفسیر باطنی به معنای رفتن از ظاهر به باطن و نیل به حقیقت هر چیزی است (اعوانی، ۱۳۸۲، ۲) جامی نیز در شرح مطالب این فص اعتقاد دارد که حقیقت آدمی بسیار فراتر از آن چیزی است که دیده می‌شود و او می‌تواند در مسیر تکامل خود با مراتب هستی که شؤونات الهی‌اند، متحد گردد و با مشاهده حقیقت هستی و مراتب آن به دریافت حقیقت نایل گردد.

در پایان نیز به مرتبه‌ای فراتر اشاره کرده که ویژه حضرت محمد (ص) است. «مقام البقاء بعد الفناء»

«سیر فی الله آن‌گاه متحقق می‌شود که بنده را بعد از فناى مطلق وجودی، ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارد تا بدان در عالم اوصاف اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربّانی ترقّی کند.

بنده در این مقام که فناء کلی در حق است موجود به وجود حقّانی و باقی به بقای او و زنده به حیات او و عالم به علم او و مختار به اختیار اوست. (فرهنگ اصطلاحات عرفانی سجّادی، ذیل بقا)

از آن‌جا که حضرت ختمی مرتبت در مقام قوس صعود، به واسطه کمال استعداد در تمامی اسماء ظاهری سیر کرده و به مقام جمع اسماء الله رسیده است، به حسب وجود طور اکمل و

صورت اعظم و جامع الهی شمرده می‌شود. ثمّ فوق کلّ ذلك طور الاكمله المختصّه بالحضره المحمّديه. (جامی، ۱۳۸۱: ۶۲۸)

منظور تجلی پروردگار است به صفات معنوی چون انسان آینه ذات و صفات حق است، هرگاه صافی گشت به هر صفت که حضرت حق بر او تجلی کند و او صاحب تصرف شود، در واقع تصرف صاحب تجلی است و متجلی له تنها پذیرای صفات است. بنابراین عبد مؤمن در هر شرایطی هیچ چیز را به خود نسبت نمی‌دهد و نیک می‌داند، قادر واقعی و سمیع علی‌الاطلاق و بصیر حقیقی ذات پروردگار است و اگر هم در پرتو تجلی حق، بنده‌ای به صفت قادری و سمیعی و بصیری موصوف گردد، فراتر از حدّ استعدادش نخواهد بود و در پرتو این تجلی و با عنایت حق می‌تواند بشنود و ببیند و عمل کند.

بر اساس انجام فرایضی که به عهده بنده نهاده شده است علت غایی از ایجاد ما که همانا ظهور الهیت اوست، به دست می‌آید کنتُ کنزاً محفياً فاحببتُ ان أعرف...»

چنان‌که گذشت بر اثر تجلی حق به اسم ظاهر، عبد متجلی له، آلتی برای ادراک و دریافت حق می‌شود، بنابراین ابن عربی در عبارات «نقش‌الفصوص» این موضوع را مورد تأکید قرار داده است که حضرت آفریدگاری با تجلی وجودی و سریان ذاتی، آسمان و زمین را آشکار کرده و به وسیله این تجلیات در صور کونیه به مقام تشبیه متحقق گردیده است.

### عشق و وحدت وجود

وصال معنوی که با نیروی عشق به جمال حق حاصل می‌گردد، مستلزم آن است که طبیعت الهی ظرف و قالب بشری را پر کند و طبیعت بشری محاط در طبیعت الهی شود. (نصر، ۱۳۶۱: ۱۳۷)

|                            |                                |
|----------------------------|--------------------------------|
| جناب حضرت حق را دویی نیست  | در آن حضرت من و ما و تویی نیست |
| من و ما و تو او هست یک چیز | که در وحدت نباشد هیچ تمییز     |

(شبستری، ۱۳۶۸: ۷۱)

روشن است که انجام دادن نمازهای فریضه و ذکر و نیایش حق، بنده را به وصال حق می‌رساند. در نماز و دعا بنده خداوند را می‌خواند و خداوند نیز متقابلاً بنده را می‌خواند. نتیجه این می‌شود که آدمی با نماز و ذکر حق درمی‌یابد که خداوند چونان آینه‌ای است که بنده، خود

را در آن می‌بیند و بنده نیز آینه حق می‌شود که در وجودش اسماء و صفات الهی بازتاب می‌یابد.

هر چیز که در جهان وجود دارد، تجلّی صفتی از صفات الهی است. نظریه تجلّی با نظریه کلی‌تر وحدت وجود پیوند دارد و از رهگذر آن، نظریه‌های فرعی دیگری مانند نظریه کثرت اسامی و وحدت مسمّی پدید آمده است. (فولادی، ۱۳۸۷: ۱۸۸)

|                                 |                                    |
|---------------------------------|------------------------------------|
| تجلّی‌گه جمال و گه جلال است     | رخ و زلف آن معانی را مثال است      |
| صفات حق تعالی لطف و قهر است     | رخ و زلف بتان را ز آن‌دو بهر است   |
| ندیم و ساقی و مطرب همه اوست     | (شبستری، ۱۳۷۸: ۹۲)                 |
| درد و شراب و جام ساقی همه اوست  | خیال آب و گل در ره بهانه           |
| گر زانکه به تحقیق نظر خواهی کرد | (حافظ، ۱۳۶۲: ۲۱)                   |
|                                 | در پرده مخالف و عراقی همه اوست     |
|                                 | نامی است بدین و آن و باقی همه اوست |
|                                 | (عراقی، بی‌تا: ۳۰۹)                |

#### نتیجه:

محبوبان و مجذوبان حق هر یک به فراخور حال خود از عشق بهره دارند و بدین‌گونه قادرند به مقصد حقیقی و مشهد صدق برسند. در اندیشه ابن عربی، انسان کامل کسی است که در او همه امکانات و حالات وجود، تحقق یافته و به بیانی دیگر دریافت او از «انسان بودن» کامل شده است.

اگر چه به نظر می‌رسد ابن عربی هر یک از جلوه‌های انسان کامل را به یکی از پیامبران تشبیه کرده است با دقت در فصّ ابراهیمی می‌توان سه جنبه جهان‌شناختی، نبوتی و عرفانی را که در انسان کامل است، نشان داد.

همان‌گونه که اشاره شد ابراهیم (انسان کامل) نمونه‌ای از آفرینش است. به لحاظ وحی و نبوت نیز حضرت جلوه‌هایی از فعل الهی را نشان می‌دهد. به لحاظ سیر و سلوک عارفانه نیز نسبت هیمان به حضرت ابراهیم بیان می‌کند که ابراهیم نمونه حیات روحانی است. می‌دانیم که سه بحث اصلی در اندیشه‌های ابن عربی وجود دارد که در بیشتر آثار خود به آن‌ها پرداخته است:

۱) وحدت وجود

۲) انسان کامل

۳) مذهب عشق

پژوهنده بر این عقیده است که در این فصّ هر سه بحث به‌گونه‌ای موجز و مجمل، مورد توجه قرار گرفته است. بدین‌گونه که عبد حق در طی مراتب سیر و سلوک، چون به فرایض و نوافل روی می‌آورد و بر اثر آن حق سمع و بصرش می‌گردد و او نیز در مقابل سمع و بصر حق می‌شود، به مرتبه عبد کامل (انسان کامل) نایل می‌آید. بدون تردید آنچه بنده را به این درجه کمال و تعالی می‌رساند و او را به انجام فرایض و نوافل وامی‌دارد، چیزی جز عشق حق نیست. بیهوده نیست که مطالب این فص براساس شرح جامی با تعریف «هیمان بنده» آغاز می‌شود و شارح در همان آغاز فص با بیان محبت و عشق مفرط ابراهیم «ع» فنای صفات بشری را ناشی از عشق می‌داند.

از جمله نتایج قرب فرایض این است که بنده سمع و بصر و سایر جوارح حق می‌شود و با توجه به مباحث مطرح شده، از آن‌جا که حق اصل واجب و لازم به شمار می‌آید و وجود بنده فرع آن، نتیجه این خواهد بود که هر چیزی وجود و هستی خود را به واسطه یافت شدن و هستی یافتن در نزد خداوند به دست می‌آورد و تنها آن وجهی از هستی که در جهت خداوند قرار دارد، حقیقی است و باقی، نیستی و عدم محض است.

۱- «سُنْرِيهِمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوْلَمْ يَكْفُ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلِيٌّ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت-۵۳)

۲- «تَقَرَّبَ بِنْدِهِ بِرَنْجٍ وَ سَعَى فِي طِيِّ مَنَازِلَ بِهٖ سُوْيِ حَقِّ وَ بِهٖ مَقْتَضَايِ عَنَايَتِ خَدَاوَنَدَاَسْتِ. بِهٖ عِبَارَتِ دِيْغَرِ نَزْدِيْكَ گَرْدَانِيْدَنِ حَقِّ اَسْتِ مَرِ بِنْدِهِ رَا بِهٖ مَحْضِ عَنَايَتِ اَزَلِيَّتِ وَ مَهِيَّا سَاخْتَنِ اَنْچِهٖ دَرِ طِيِّ مَنَازِلِ، بِنْدِهِ بَدَانِ نِيَازْمَنْدِ اَسْتِ، بَدُوْنَ اَنِّ كِهٖ كُوْشِشِي اَزِ نَاحِيَهٖي بِنْدِهِ بَاشَدِ. طَرِيْقَهٖي جَذْبِ، رَا هٖ اَنْبِيَاءِ وَ اَوْلِيَاءِ اَسْتِ.

گدایی، گردد از یک جذب، شاهی به یک لحظه دهد کوهی به کاهی  
(فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ذیل جذب)

۳- «کسی است که هر مطلق را در وجود مشاهده می‌کند که دارای وجهی به تقید است و هر مقیدی دارای وجهی به اطلاق، بلکه اصلاً هر وجودی را حقیقتی واحد مشاهده می‌کند که دارای وجهی مطلق است و وجهی مقید به هر قید و هر کس این مشهد را از جهت ذوق (مکاشفه) مشاهده کرد، متحقق به حق و خلق و فنا و بقا است.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۲۳)

۴- «حقیقت قرب، اطاعت از حق است و سبب اکرام خداوند است بنابراین هر که مطیع تر باشد، مکرّم تر خواهد بود. جواب اهل حقیقت آن است که طاعت قرب است و معصیت بُعد نه به آن معنی که طاعت سبب قرب است و معصیت سبب بُعد. لکن به آن معنی که قرب مقدم است بر طاعت و بُعد مقدم است بر معصیت؛ یعنی چون سبحانه بنده را قرب خویش داد، علامت قرب آن است که او را به طاعت مشغول کند و چون بنده را بعید گرداند، علامت بُعد آن است که او را به معصیت مشغول کند تا خدایی سبب بندگی گردد نه بندگی سبب خدایی» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ربع سوم، ۱۳۶۳)

«قرب نزدیکی بود به طاعت و متّصف شدن اندر دوام اوقات به عبادت وی» (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۲۴)

## منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۸۳). لویح، تصحیح: یان ریشار، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ۳- نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح: ویلیام چیتیک، چاپ دوم، (۱۳۸۱). تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
- ۴- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۶۲). فحہ الروح و تحفہ الفتوح، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- ۵- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۸) عوالم خیال، ترجمه: قاسم کاکایی، چاپ سوم، تهران: انتشارات هرمس،
- ۶- حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۶۲). دیوان، به اهتمام: عبدالرحیم خلخالی، تهران: انتشارات حافظ.
- ۷- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران: انتشارات مولی.
- ۸- رازی، نجم الدین. (۱۳۷۱). مرصادالعباد، به اهتمام: محمد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۹- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات طهوری.
- ۱۰- شاه نعمت الله ولی کرمانی، سیدنورالدین. (۱۳۵۱). رسائل (جلد هشتم) به اهتمام: جواد نوربخش، تهران: انتشارات خانقاه نعمت اللهی.
- ۱۱- شبستری، محمد بن عبدالکریم (۱۳۷۸) گلشن راز، به تصحیح: حسین الهی قمشہ ای، چاپ، دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۲- عراقی، فخرالدین. (۱۳۸۴). لمعات، تصحیح محمد خواجوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۳- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۱). دیوان، به کوشش: حسین ملکی، تهران: نشر چکامه.

- ۱۴- فولادی، علیرضا (۱۳۸۷) زبان عرفان، قم: انتشارات فراگفت.
- ۱۵- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۷). ترجمه رساله قشیریه، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۶- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). کتاب الفکوک، ترجمه و تصحیح: محمد جواد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۷- قیصری، محمدبن داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۸- کاشانی، شیخ عبدالرزاق. (۱۳۷۲). فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۹- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۶۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح: جلال الدین همایی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه نشر هما.
- ۲۰- مستملی بخاری، خواجه امام ابراهیم اسماعیل محمد، (۱۳۶۵). شرح التعرف لمذهب التصوف (ربع سوم)، تصحیح: محمد روشن: تهران: انتشارات اساطیر.
- ۲۱- مولوی، محمد. (۱۳۶۳). مثنوی معنوی، به اهتمام: محمد استعلامی، (شش جلد)، تهران: کتابفروشی زوآر.
- ۲۲- نصر، سیدحسن (۱۳۶۱) سه حکیم مسلمان، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

#### مقاله

- ۱- اعوانی، غلامرضا و محمد بیدهندی. (۱۳۸۲). بررسی و تحلیل هستی‌شناسی تأویلی ملاًصدر، مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، شماره سی و چهارم و سی و پنجم (۱-۱۸).