

Levels of Divine Names and Their Relation with Principles of Ibn 'Arabi's Philosophy of Unity of Existence (*waḥdat al-wujūd*)

Mahmoud Reza Moradian*

(Received on: 2018-03-14; Accepted on: 2018-10-03)

Abstract

This article aims at investigating the Divine Names and their relation with fundamental principles of Ibn 'Arabi's philosophy of unity of existence (*waḥdat al-wujūd*). To do so, the primary texts, written by Ibn 'Arabi and the secondary texts interpreting his works were meticulously studied. The analysis of the content of the fore-mentioned sources revealed that there is an existential relation between fundamental principles of Ibn 'Arabi's philosophy of unity of existence (*waḥdat al-wujūd*) and the Divine Names. In other words, the concepts of manifestation, mercy, and creation from God are actualized through Divine Names. Moreover, based on the findings of this research, in Ibn 'Arabi's perspective, the Divine Names are countless and graded. The most exalted Divine Name is "Allah" which is one, just like the Divine Essence. The most significant and greatest names are derived from "Allah". The names derived from Allah are in the inferior existential level than Allah and as agents (*Sadaneh*) make the creation of material world possible. From another angel, all Divine Names are gathered in perfect man and man is considered as a mirror in which Divine names are reflected. In this article, each of these mystical and existential concepts is thoroughly explained and the relation between each concept and the Divine Names is illustrated.

Keywords: Muhyi-l-Din Ibn 'Arabi; philosophy of unity of existence (*waḥdat al-wujūd*); God; fixed prominent; Divine Names; manifestation; mercy; creation.

* Assistant professor, Department of English Language and Literature, Lorestan University, Khorram Abad, Iran, moradian.m@lu.ac.ir.

مراتب اسمای الاهی و ارتباط آنها با اصول و مبانی فلسفه وحدت وجودی ابن عربی

محمودرضا مرادیان*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۱]

چکیده

هدف این پژوهش بررسی اسمای الاهی و ارتباط آنها با مبانی و اصول بنیادین فلسفه وحدت وجودی ابن عربی است. بدین منظور، منابع دست اول که به قلم ابن عربی نگاشته شده و منابع دست دوم که آثار وی را شرح و بسط کرده به دقت بررسی شد. تحلیل محتوای منابع یادشده نشان داد که مفاهیم بنیادی فلسفه وحدت وجودی ابن عربی با اسمای الاهی ارتباط وجودی دارد. به عبارت دیگر، مفاهیم «تَجَلّی»، «رحمت» و «آفرینش» از جانب حضرت حق از طریق اسمای الاهی محقق می‌شود. همچنین، بر اساس یافته‌های این پژوهش، اسمای الاهی از نظر ابن عربی بی‌شمار و ذومراتب‌اند. والاترین اسم الاهی «الله» است که همچون ذات حضرت حق واحد است. اَقْهَات، امامان و پیشوایان اسما از اسم «الله» صادر می‌شوند. اسمای الاهی که از اسم «الله» صادر می‌شوند مرتبه وجودی فروتری دارند و به عنوان کارگزاران یا «سَدَنَه» باعث خلق عالم مادی می‌شوند. از طرفی، همه اسمای الاهی یکجا در انسان کامل مستجمع است و انسان آینه صیقل‌یافته است که اسمای الاهی را به صورت کامل نشان می‌دهد. در این مقاله هر یک از این مفاهیم عرفانی و وجودی را به تفصیل شرح می‌دهیم و ارتباط جوهری هر مفهوم را با اسمای الاهی مطرح می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: محیی‌الدین ابن عربی، فلسفه وحدت وجود، حضرت حق، اعیان ثابته، اسمای الاهی، تجلی، رحمت، آفرینش.

مقدمه

فلسفه وحدت وجود بر وحدت میان خالق و مخلوق استوار است، بدین معنا که خالق و مخلوق از همدیگر جدا نیستند. البته این یعنی همه جهان و اشیاایی که در آن است خدا نیست، بلکه «حقیقت آنها چیزی جز حقیقت او نیست» (نصر، ۱۳۸۹: ۱۲۷). به عبارت دیگر، خلق همان حق است و عالم وجود تجلی حضرت حق به شمار می‌رود. جهان هستی با تمام جلوه‌های گوناگونش ظهور و تجلی ذات حضرت حق است و هر آنچه در عالم وجود به صورت‌های متعدد و متکثر دیده می‌شود حقیقتی واحد است. ماحصل کلام اینکه در فلسفه وحدت وجود «همه چیز یکی است ... و ... همه چیز خدا است» (استیس، ۱۳۵۸: ۵۹-۶۰).

محبی‌الدین ابن عربی، به عنوان فیلسوف برجسته و عارف بزرگ اسلامی و واضع حقیقی و بنیان‌گذار فلسفه وحدت وجودی (کاکایی، ۱۳۹۳: ۱۸۹؛ غنی، ۱۳۷۴: ۴۹۲؛ یثربی، ۱۳۸۷: ۳۵)، در فصل چهارم کتاب *فصوص الحکم* تحت عنوان «فصل حکمت قدوسی در کلمه ادریسی» می‌گوید: «و عین یکی است از مجموع در مجموع. پس وجود کثرت در اسما است و اسما همان نسبت‌ها است که امور عدمی می‌باشد. هیچ جز عین نیست که آن همان ذات است» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۹۸). در واقع، این وحدت در مقابل کثرت نیست، بلکه وحدتی است که کثرت در آن جای گرفته و نهان شده است. هر آنچه در عالم کثرت به صورت جمع وجود دارد، واحد است و یکی بیش نیست. ذات حضرت حق واحد است و آنچه باعث کثرت است و به صورت جمع دیده می‌شود اسما و صفات حضرت حق است که باعث رنگارنگی، کثرت و تنوع در جهان خارج شده است. ابن عربی در جای دیگر در فصل ششم *فصوص الحکم*، در باب «فصل حکمت حقی در کلمه اسحاق» می‌گوید: «ای آفریننده اشیا در نفس خود، تو جامع همه آفریدگان هستی. آفریدگان بی‌منتها را در خود می‌آفرینی که در تو هستند. تو تنگی و فراخی» (همو، ۱۳۸۵: ۳۶۹). طبق این بند، حضرت حق تمامی موجودات عالم را به صورت جمع در خود آفریده و جای داده است. او موجودی است که واحد است، اما

در مقام تجلی و ظهور، هیچ موجودی خارج از احاطه او نیست و فراخ‌بودن حضرت حق نیز به همین معنا است. از طرفی، حضرت حق تنگ است، بدین معنا که او واحد است و هیچ چیز و هیچ کس مثل او مقام احدیت ندارد.

اکنون، نکته بحث برانگیز این است که هرچند صدور کثیر از واحد محال است، این کثرت و صور گوناگون که در عالم تجلی یافته است از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ از اهداف مهم این نوشتار آن است که رمز و راز این تجلی و صدور کثیر از واحد را دریابیم و حلقه واسط را پیدا کنیم. آنچه از فلسفه وحدت وجودی ابن عربی برمی‌آید آن است که حلقه واسط میان حضرت حق و عالم کثیر که تجلی و آفرینش را ممکن می‌کند، اسمای الاهی است. اسمای الاهی از یک سو با حضرت حق به عنوان واحد و از سوی دیگر با عالم کثرت و جهان مادی به عنوان کثیر ارتباط وجودی دارند. از این منظر وجودی، آنچه تجلی را ممکن می‌کند و باعث صدور رحمت الاهی و اعطای وجود می‌شود اسمای او است و مبانی و مفاهیم کلیدی و بنیادین فلسفه وحدت وجودی ابن عربی همچون حضرت حق مطلق، رحمت و تجلی الاهی، آفرینش، جامعیت انسان، صفات و اعیان ثابته و عالم ظهور یا مخلوقات با اسمای الاهی ارتباط وجودی پیدا می‌کند. هدف اصلی این پژوهش شرح این مفاهیم کلیدی و وجودی و نحوه ارتباط هر یک از آنها با اسمای الاهی و بررسی مراتب آنها است. برای دستیابی به اهداف این تحقیق و پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده فوق، کتاب‌های ابن عربی همچون *فصوص الحکم*، *فتوحات مکیه* و *الانشاء الدوایر* را، که در آنها سخن از اسمای الاهی به میان آمده است به عنوان منابع دست اول و کتب و مقالاتی را که به شرح فلسفه وحدت وجودی ابن عربی پرداخته است، به عنوان منابع دست دوم، بررسی کرده‌ایم.

از باب نمونه، کتاب *فصوص الحکم*، اثر ارزنده ابن عربی، شامل مجموعه‌ای از فص‌ها است که هر کدام به یک پیامبر نسبت داده شده و حکمت مرتبط با هر پیامبر را مطابق اندیشه وحدت وجودی خود شرح داده است (مفتاح، ۱۳۸۵: ۳۱). خود کلمه

«فصّ» به معنای نگین است ولی استعاره از «کلمه» است و منظور از «کلمه» نیز پیامبران‌اند و کلمه هر پیامبر و نبی به حکمت مخصوص آن پیامبر و نبی باز می‌گردد. جمله اوّل مقدمه کتاب فصوص الحکم تحت عنوان عربی «خطبة الكتاب» با عبارت «الحمد لله مُنْزِلُ الْحَكَمِ عَلَى قُلُوبِ الْكَلَمِ» به معنای «سپاس خدای را نازل‌کننده حکمت‌ها بر دل‌های کلمات» نیز دلالت بر همین حقیقت دارد که پیامبران کلماتی هستند که حضرت حق برای هر کدام از آنها مقدر داشته و حکمت و دانایی را بر دل آنان فرو فرستاد (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۱۹). محمدعلی موحد و صمد موحد در توضیح اولین جمله «خطبة الكتاب» می‌نویسند:

«کَلِم» و «کلمات» جمع «کلمه» است. «کلام» به معنای گفتار و «کلمه» به معنای سخن و جمع آن در هر دو صورت «کَلِم» و «کلمات» در قرآن آمده است. در چند آیه نیز از حضرت عیسی (ع) به عنوان «کلمه خدا» یاد شده است. در اصطلاح ابن عربی «کلمه» تعبیری است از روحانیت شخص نبی، و موضوع کتاب فصوص [الحکم] شرح حکمت‌های منسوب به انبیا است (موحد و موحد، ۱۳۸۵: ۱۳۷).

از گفتارهای فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که فصوص الحکم هم کتابی فلسفی و عرفانی است و هم کتابی زبان‌شناختی. چون به تعبیری بر «کلمه» تأکید خاص دارد و آن را مبنای فلسفه وحدت وجود قرار می‌دهد. اسمای الاهی، که محور اصلی این مقاله است، بر کلمات اشاره دارد که واسط میان حضرت حق و مخلوقات‌اند. در واقع، تجلّی ذات اعمی و نهان حضرت حق از طریق اسما و کلمات الاهی میسر می‌شود و هر کلمه خالق شیء خاصی است که در ادامه، در حد وسع و بضاعت علمی و فهم و ادراک خود، درباره خود اسمای الاهی و مراتب آنها بیشتر سخن خواهیم گفت.

به گونه‌ای مشابه، کتاب فتوحات مکیه و الانشاء الدوایر، دو اثر ارزنده دیگر ابن عربی، از اسمای الاهی و نقش وجودی این اسما در آفرینش سخن می‌گویند. خواجه‌ی در مقدمه ترجمه خود از فتوحات مکیه می‌نویسد این کتاب «بزرگ‌ترین

تصنیف او و نیز بزرگ‌ترین و جامع‌ترین کتابی است که در تصوف پدید آمده و تألیف گردیده است، و انسان را باور نیست که دست روزگار همانندش را بیاورد ... این کتاب خلاصه معارف تصوف و آرای صوفیان و متفکران اسلامی است، ولی بهره‌وری تمام از آن، موقوف افراد متخصص و خریّتان این فن و کاوشگران در حقایق تصوف است» (خواجوی، در: ابن عربی، ۱۳۹۳: ۴۵-۴۶). *الانشاء الدوایر* نیز کتابی کم‌حجم و مختصر است که به‌اختصار ماهیت و مراتب اسمای الاهی را شرح می‌دهد. از طرف دیگر، ابن عربی *فتوحات مکیه* را در ۵۶۰ باب و شش قسم تصنیف کرده و هر قسم در چندین باب نوشته شده است. باب یک تا چهار تحت عنوان کلی «معارف» در باب حروف و اسمای الاهی است. ما در این پژوهش فقط اسمای الاهی و مراتب وجودی آنها در آرای ابن عربی را بررسی می‌کنیم و در باب حروف و مبانی وجودی آنها سخنی نخواهیم گفت. برای پیشبرد اهداف مقاله، ابتدا درباره حضرت حق، که مصدر رحمت مطلق و آفرینش است، سخن می‌گوییم و سپس ارتباطش را با اسمای الاهی شرح می‌دهیم.

حضرت حق و ارتباطش با اسمای الاهی

حضرت حق یا، به تعبیر کاشانی، حضرت اوّل در مقام اطلاق قرار دارد، به این معنا که حضرت حق ناشناختنی است و به ادراک در نمی‌آید. بنابراین، او دست‌نیافتنی است. چون عاری از هر صفت و کیفیتی است (کاشانی، ۱۳۸۴: ۳۴). ایزوتسو درباره مقام اطلاق حضرت حق می‌نویسد:

منقول است که حق به این مفهوم انکراالنکرات یا نامعین‌ترین نامعین‌ها است، زیرا که هیچ کیفیتی ندارد و با هیچ چیز غیر از خود نسبت ندارد. از آنجا که او مطلقاً غیرمتعین و غیرمتحدّد است، مطلقاً غیرقابل شناخت است. لذا، عبارت انکراالنکرات به معنای ناشناخته‌ترین ناشناخته‌ها است (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۴۵-۴۶).

نصر نیز می‌گوید حضرت حق ورای هر تعین، تشخیص و تمایزی است. بنابراین، «در سطح نخستین تعین ذاتی خویش دارای اسما و صفات می‌شود. در حالت یگانگی مطلق، خدا برتر از همه صفات است، و به همین جهت، این مرتبه، مرتبه یگانگی تقسیم‌ناپذیر و بدون شرط، یا احدیت، نامیده می‌شود» (نصر، ۱۳۸۹: ۱۳۰). از عبارات فوق چنین برمی‌آید که حضرت حق در مقام اطلاق تا ابد ناشناخته می‌ماند و کُنه و ذاتش را نمی‌توان شناخت مگر از راه تجلّی او در اسما و صفات. پس برای شناسایی حضرت حق باید اسما و صفاتش را بشناسیم. از نظر ابن عربی، خدا گنجی نهان است (کنزاً مخفیاً) و برای اینکه آشکار شود خود را در اسما و صفاتش متجلّی می‌کند. در واقع، حضرت حق در اسمای الاهی و صفاتش نزول می‌کند. به تعبیر ایزوتسو، «حق مطلق شناخته‌ناشدنی است و حتی با کشف و ذوق هم همچنان به صورت معمایی غامض باقی خواهد ماند. در شرایط عادی، حق تنها از راه تجلّی ذاتی شناخته‌شدنی است» (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۶۱) و تجلّی حضرت حق در اسمای الاهی است. عفیفی در شرح فصّ اوّل فصوص الحکم تحت عنوان «فصّ حکمت الاهی در کلمه آدمی» درباره تجلّی اسمای الاهی از سرچشمه حضرت حق می‌نویسد:

مشیت حق این بود که اعیان ثابته اسمای خود را ببیند. یعنی تعینات این اسما را در وجود خارجی بنگرد و می‌توان گفت که او می‌خواست عین خود را رؤیت کند، زیرا عین او جز ذات متّصف به اسمایش نیست. پس ظاهر شد در هستی آنچه ظاهر شد و بدان گونه‌ای که به ظهور آمد، و نقاب از کنز مخفی که همان ذات مطلق مجرد از علاقات و نسب است برفا کند (عفیفی، ۱۳۸۶: ۵۶).

در ادامه، ابن عربی خود نیز در فصّ دوم فصوص الحکم که در باب «فصّ حکمت دَم الاهی در کلمه شیبسی» است، اسمای الاهی را چنین شرح می‌دهد:

و نام‌های خدا نامتناهی است، زیرا که آن اسما به آثار خود معلوم می‌گردند و این آثار نامتناهی است، اگرچه آن اسما برمی‌گردد به اصول متناهی که همان اُمّهات الأسماء یا حضرت‌الاسماء باشند و در حقیقت آنجا یک حقیقت بیش

نیست که همه این نسبت‌ها و اضافات را، که به کنایه اسمای الاهی نامیده می‌شود، پذیرا می‌گردد» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۱۱).

از عبارات فوق، نکات فوق‌العاده مهمی درباره نگرش وحدت وجودی ابن عربی در باب اسمای الاهی حاصل می‌شود. اوّل آنکه، اسمای الاهی بی‌شمارند و این بی‌شماری و لایتنهای بودن اسما باعث خلق و ظهور پدیده‌های بی‌شماری در عالم طبیعت می‌شود، چون هر آنچه در عالم طبیعت است نمایش اسمای الاهی است. دوم آنکه، اسمای الاهی دارای علیّت و سببیت‌اند و هر آنچه در عالم ظهور پیدا می‌کند به واسطه اسمای الاهی است. به تعبیر ابن عربی، آنچنان که در سخن ایزوتسو آمده است، «از آنجا که ذات [حضرت حق] بی‌نیاز از جهانیان است، همین امر عین بی‌نیازی او از منصوب شدن اسما به او نیز هست، چراکه اسما همان‌طور که بر ذات دلالت می‌کنند بر مسماهای دیگر خود نیز دلالت می‌کنند. دلیل بر این امر آثار اسما است» (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۱۱۹). ایزوتسو در شرح سببیت اسمای الاهی می‌نویسد: «اسمای الاهی دارای خاصیت علیّت و سببیت هستند. از این چشم‌انداز، اسمای الاهی علّت وجود عالم‌اند. جهان نیازمند اسمای الاهی بدان مفهوم است که هیچ چیز در این عالم نمی‌تواند بدون آنها وجود داشته باشد» (همان: ۱۲۰). به عبارت دیگر، گرچه حضرت حق در ذات کاملاً غنی و بی‌نیاز است و هیچ نیازی به اسما و عالم هستی ندارد، اما این عالم است که برای ظهور و تجلّی نیازمند اسمای الاهی است. بنابراین، حضرت حق نیازی به خلق جهان ندارد. چون او غنی مطلق است، بلکه این عالم هستی است که نیازمند اسمای الاهی است تا اشیای متکثر در آن از طریق این اسما جامه وجود به تن کنند و تجلّی مادی بیابند. به قول ایزوتسو، هیچ چیز دیگری بهتر از شرح کاشانی بند فوق از ابن عربی را وضوح نمی‌بخشد (همان). ایزوتسو به نقل از کاشانی در شرح بند فوق می‌گوید:

اسمای الاهی چیزی هستند که عالم به آن محتاج است، چه آن اسمی که به آن احتیاج است به عالمی باشد مثل عالم خود آن، مانند احتیاج پسر به پدر در وجودش و ارتزاقش و حفاظتش، زیرا که آنها صورت‌های اسمای حق و مظاهر

آنها هستند. و چه احتیاج به عین حق باشد مانند احتیاج در صورتش و شکلش و خلقتش به حق مصوّر خالق و این حق از عالمی مثل عالم فرزند نیست. فلذا اسم که در اینجا بدان احتیاج است الله است و نه چیز دیگر (همان: ۱۲۰-۱۲۱).

بدین ترتیب حضرت حق مستقیم و بی واسطه جهان محسوسات را خلق نمی کند، بلکه اسمای الاهی را به عنوان موجودات واسطه قرار می دهد تا عالم محسوسات از طریق آنها پدید آید. بنابراین، ابتدا اسمای الاهی از حضرت حق صادر می شود و سپس جهان محسوسات از اسمای الاهی پدید می آید. اسمای الاهی در این معنا علت خلق و ظهور عالم محسوسات و پدیده های موجود در آنهاست. از نظر مرتبه وجودی نیز اسمای الاهی از حضرت حق فروتر و از موجودات جهان محسوس یا حضرت خلق فراترند.

اعیان ثابته و ارتباطشان با اسمای الاهی

در بخش قبلی بیان شد که اولین حضرت ها حضرت حق است و ناشناختی و دست نیافتنی است. برای اینکه حضرت حق شناخته شود خود را متجلی می کند و از این طریق عالم محسوسات به وجود می آید. برای همین منظور، او ابتدا، به واسطه فیض اقدس، اسمای الاهی و اعیان ثابته آنها را می آفریند، و سپس اعیان ثابته و اسمای الاهی عمل خلق عالم محسوسات را انجام می دهند. بنابراین، اعیان ثابته وجودی واسطه دارند و در میان حضرت حق مطلق و عالم محسوسات اند. به همین دلیل، به تعبیر کاکایی، آنها دو وجهی اند؛ وجهی به سوی حضرت دارند و وجهی دیگر به سوی خلق. این اعیان ثابته به سبب وجه اول قدیم و به سبب وجه دوم حادث اند (کاکایی، ۱۳۹۳: ۵۸۴).

ابن عربی اعیان ثابته را موجودات معقول یا امور کلیه می نامد. این امور کلیه در عالم علم حق اند و از طریق فیض مقدّس تجلی دیگری پیدا می کنند و عالم محسوسات را پدید می آورند. ابن عربی در فصّ اول فصوص الحکم در باب «فصّ حکمت الاهی در کلمه آدمی»، در شرح اعیان ثابته می نویسد:

امور کلی اگرچه وجود عینی ندارند ولی در معقول و معلوم بودن آنها در ذهن شکی نیست. این امور کلی که همواره از وجود عینی پنهان هستند، در هر چیز که وجود عینی دارد حاکم و مؤثر می‌باشند بلکه [باید گفت که] موجود عینی، یعنی اعیان موجودات عینی، خود همان امر کلی است و چیز دیگری نیست. ولی امر کلی همیشه فی‌نفسه معقول باقی می‌ماند، یعنی از حیث اعیان موجودات آشکار و از حیث معقولیت پنهان می‌باشد (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۵۹).

به تعبیری، اعیان ثابت‌ه یا امور کلیه و معقول مثل سکه است که دو رو دارد؛ در یک روی آنها صور اسمای الاهی است و در روی دیگر آنها اعیان خارجی جهان محسوسات قرار دارد. از این حیث است که می‌گویند این اعیان ثابت‌ه هم آشکارند و هم پنهان. آنها پنهان‌اند چون در علم خدا نهفته‌اند و از نظرها و دیده‌ها پنهان‌اند. از طرفی، اعیان ثابت‌ه و امور معقول و کلیه آشکارند. چون در عالم خارج صورت عینی دارند و محسوسات و پدیده‌های موجود در این عالم را به وجود می‌آورند.

اما پرسش این است که: رابطه اعیان ثابت‌ه با اسمای الاهی چگونه است؟ آیا اعیان ثابت‌ه مقدم بر اسمای الاهی هستند یا ابتدا اسمای الاهی تجلی پیدا می‌کنند و اعیان ثابت‌ه از اسمای الاهی به وجود می‌آیند؟ آنچه از کلام ابن عربی و آثار وی برمی‌آید این است که حضرت حق ابتدا اسمای الاهی را پدید می‌آورد. آنگاه اعیان ثابت‌ه از اسمای الاهی به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، اعیان ثابت‌ه صورت‌های ذاتی اسمای الاهی هستند. سپس اعیان ثابت‌ه باعث خلق جهان محسوسات می‌شوند. قیصری درباره رابطه اعیان ثابت‌ه با اسمای الاهی می‌نویسد:

نام‌های خدا صورت‌های معقولی در علم الاهی دارند، چراکه حق به ذات خود دانا است و از این رو به اسما و صفات خود و لوازم آنها نیز دانا است. صورت‌های معقول به اعتبار اینکه عین ذات متجلی به تعین خاص و نسبت معینه‌اند، در اصطلاح عارفان اعیان ثابت‌ه نامیده می‌شوند، خواه کلی باشند و خواه جزئی. اگر کلی باشند به اصطلاح فیلسوفان آنها را ماهیات و حقایق

می‌گویند، و اگر جزئی باشند آنها را هوئیات می‌نامند. اعیان ثابتۀ از یک جهت صُور اسمای الاهی و از جهت دیگر حقایق اعیان خارجی‌اند (قیصری، ۱۳۹۳: ۶۱۸-۶۱۹).

با توجه به محتوای این نقل‌قول می‌توان گفت اعیان ثابتۀ صورت ذاتی اسمای الاهی‌اند. به عبارت دیگر، اسمای الاهی پس از آنکه به واسطه فیض اقدس از حضرت حق صادر می‌شوند، هر کدام دارای عین ثابتی می‌شوند که بر اساس آن، عین یا موجود خارجی آفریده می‌شود. چون هر چیزی که در عالم خارج رخ می‌دهد تحقق اسمی از اسمای الاهی است، حضرت حق از طریق جنبه خاصی که آن اسم الاهی معرف آن است، عمل تجلی و آفرینش را انجام می‌دهد. هر اسم نیز دارای یک عین ثابتۀ است و خلقت هر پدیده در عالم خارج به واسطه عین ثابتۀ هر یک از اسمای الاهی رخ می‌دهد. از این منظر، اسم‌های الاهی و صورت‌های ذاتی‌شان، که همان اعیان ثابتۀ آنها است، در عین حال که بی‌نهایت‌اند، یکسان نیستند و با هم تفاوت دارند. ایزوتسو در توضیح این مطلب می‌گوید:

هر چیز در عالم و هر حادثه‌ای که در آن واقع شود در حقیقت تحقق‌یافتن اسمی از اسمای الاهی است. این به معنای تجلی حق است از طریق جنبه خاصی که نام اسم الاهی بر خود دارد. نتیجه‌ای که می‌توان در اینجا گرفت آن است که تعداد اسمای الاهی همان تعداد اشیا و حوادثی است که در عالم وجود دارد. اسمای الاهی به این مفهوم بی‌نهایت‌اند (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۱۲۱).

بنابراین، اسمای الاهی و اعیان ثابتۀ مربوط به هر یک از اسما بی‌نهایت است.

مراتب اسم «الله» و اسم «رحمان» و ارتباط آنها با سایر اسمای الاهی

چنان‌که قبلاً اشاره شد، اسمای الاهی، نسبت‌ها و اضافاتی تعریف می‌شوند که جملگی به حقیقت واحدی اشاره می‌کنند. این حقیقت مطلق، ذات حضرت حق است که واحد

است و در وی کثرت راه ندارد. اما وقتی اسمای الاهی بر صفات حق دلالت می‌کنند دارای معانی متفاوت و متمایز از هم می‌شوند. نکته تأمل‌برانگیز آن است که یک اسم وجود دارد که به تنهایی بر تمامی صفات حق دلالت دارد و آن اسم «الله» است. به تعبیر محمدعلی موحد و صمد موحد:

اسمای الاهی به تعبیر ابن عربی خادمان و پیشکارانی هستند که کلیه مواهب بیکران وجود را در اختیار دارند. هر چه جمال و زیبایی است، کلید آن به دست اسم جمیل حق است و هر چه قدرت و توانایی است، کلید آن در اختیار اسم قادر حق است. همه موهبت حیات از اسم حی و همه حکمت‌ها از اسم حکیم حق است. هر جزئی از جهان هستی مظهر یکی از اسماء حق است و آن موجود که به تنهایی مظهر جمیع اسماء، یا به عبارت دیگر، مظهر اسم جلاله «الله» است انسان است (موحد و موحد، ۱۳۸۵: ۱۹۲).

در بخش «درآمدی بر فصل دهم» که در باب «فصل حکمت احدی در کلمه هودی» است، محمدعلی موحد و صمد موحد در باب رابطه رب‌الارباب و الله می‌نویسند:

رب‌ها همه نمایندگان رب‌الارباب‌اند که او را «الله» می‌نامیم، و «الله» جامع جمیع اسمای الاهی یا اصل و مرکز آنها است ... همچنان که تعدد و تکرار اسما خدش‌های در احادیث الاهی وارد نمی‌کند، تعدد و تکرار طُرُق هم که مردم در پیش گرفته‌اند منافی احادیث ربوبی حق نیست (همان: ۴۷۵).

از عبارات فوق چنین برمی‌آید که از حضرت حق که واحد است، کلمه «الله» که واحد است صادر می‌شود. بنابراین، به قاعده فلسفی «از واحد به جز واحد صادر نمی‌شود» لطمه‌ای وارد نمی‌شود. «الله» نیز همچون حضرت حق واحد است. چون جمیع اسماء در او به وحدت می‌رسند. از طرفی، اسم «الله» باعث بروز و ظهور بی‌نهایت اسم الاهی می‌شود که جملگی فروتر از اسم جلاله «الله» هستند؛ بنابراین، کثرت از اسم «الله» شروع می‌شود نه حضرت حق. سپس، چنان‌که گفته شد، اسمای الاهی دارای

اعیان ثابته‌ای می‌شوند که پدیده‌ها و حوادث عالم محسوسات و کثرت و رنگارنگی یا صورت‌های نامتناهی موجود در آن را پدید می‌آورند. بنابراین، تا اینجا می‌توان فرآیند تجلی را چنین توضیح داد. از حضرت حق مطلق که واحد است، کلمه جلاله «الله» که واحد است صادر می‌شود. به عبارت دیگر، اسم «الله» اولین موجودی است که از حضرت حق مطلق صادر می‌شود. سپس، اسم واحد «الله» باعث ایجاد اسم‌های نامتناهی می‌شود. آنگاه اعیان ثابته اسمای الاهی پدید می‌آید و این اعیان ثابته به عنوان کارگزاران حضرت حق مخلوقات جهان مادی و محسوس را به وجود می‌آورند.

همچنین، می‌توان از عبارات فوق دریافت که اسمای الاهی دارای مرتبه‌اند؛ یعنی برخی از اسمای الاهی در مرتبه بالاتری نسبت به دیگر اسمای الاهی قرار دارند (یثربی، ۱۳۷۲: ۳۱۸). از فلسفه وحدت وجودی ابن عربی چنین برمی‌آید که بالاترین این اسمای الاهی «اسم رحمان» است و، به تعبیر ایزوتسو، جامع‌ترین آنها نیز محسوب می‌شود. از نظر ایزوتسو، «اسمای الاهی نیز خود دارای مراتبی هستند و اسمی که در مرتبه بالاتر قرار دارد متضمن همه اسم‌هایی است که پایین‌تر از آن قرار می‌گیرند. اگر چنین باشد طبیعی است که بالاترین و جامع‌ترین اسم در این سلسله مراتب را، حاوی همه اسم‌های دیگر بدانیم. در حقیقت، بنا بر نظر ابن عربی، چنین اسمی وجود دارد: رحمان» (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۱۳۳). در جای دیگر، ایزوتسو، اسم «رحمان» را با اسم «الله» از لحاظ واحدیت و جامعیت یکی می‌داند و بین این دو اسم الاهی این‌همانی ایجاد می‌کند. وی در این باره چنین توضیح می‌دهد که «از میان اسمای متعدد الاهی، بزرگ‌ترین، جامع‌ترین و قوی‌ترین اسم، رحمان است. رحمان اسمی است جامع، چراکه مستجمع همه اسمای دیگر در یک وحدت است. و حق در این مرتبه از وحدت الله نامیده می‌شود» (همان: ۱۲۴). رحمت الاهی نزد ابن عربی به معنای تجلی حضرت حق است و این رحمت از طریق اعطای وجود به موجودات صورت می‌گیرد. در بخش تجلی و رحمت الاهی در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. اما اجمالاً باید گفت روابطی که حضرت حق با عالم دارد نامحدود است. ایزوتسو، نظر ابن عربی در این زمینه را چنین بیان می‌کند که

«صورت‌های تجلی الاهی بی‌نهایت‌اند. در نتیجه اسمای الاهی بی‌نهایت‌اند. با این حال می‌توان اسما را طبقه‌بندی کرد و آنها را در زیر اسمای اصلی‌تر گرد آورد» (همان: ۱۱۸).

ابن عربی در جای دیگر در باب چهارم فتوحات مکیه از اسمای الاهی متفاوتی نام می‌برد و مراتبی، هرچند در قالب کلامی پیچیده، غامض و دشوار و به صورت غیرصریح و حتی پراکنده، برای آنها قائل می‌شود. از باب نمونه، وی در این کتاب کبیر، امّهات هفت‌گانه اسمای الاهی را که شامل «حیّ»، «عالم»، «مرید»، «قادر»، «قائل»، «جواد»، و «مقسط» است برمی‌شمرد که دختران هفت‌گانه دو اسم مادر (امّهات اسماء) به نام‌های «مدبّر» و «منفصل» هستند (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۳۱۱). ابن عربی در جای دیگر از همین اثر ارزنده به امامان و پیشوایان اسمای الاهی بدون نظر به عالم اشاره می‌کند. این اسمای الاهی عبارت‌اند از: «الحیّ»، «المتکلم»، «السمیع» و «البصیر». این اسمای چهارگانه در ذات حضرت حق قرار دارند و علم او به خویش محسوب می‌شوند، علمی که جدای از ذات حضرت حق نیست (همان: ۳۱۲). وی در قطعه پایانی باب چهارم، اسم «الله» را اسم اعظم می‌داند و در کتاب *انشاء الدوایر* آن را «اسم مقدّم جامع» که دارای جامع معانی اسما است (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۳۰) توصیف می‌کند. با در نظر گرفتن شرح و استدلال‌هایی که از وی در پی می‌آید، اسم «الله» در میان همه اسمای الاهی دارای بالاترین مرتبه وجودی است. چون:

تمام اسما دست به دامن آن امامان [اسما] شدند و امامان [اسما] هم دست به دامن اسم «الله» شدند، اسم «الله» پناه به ذات [حضرت حق]، از حیث بی‌نیازی‌اش از اسما، برد و درخواست برآوردن (نیاز) آنچه را اسما از او خواسته بودند کرد. از این‌روی احسان‌بخش کریم، از پی درخواست، دریای کرم و جودش به جوش آمد و فرمود: به امامان [اسما] بگو که: آغاز به ابراز عالم، بر حسب آنچه حقایقشان ایجاب می‌کند، نمایند. اسم «الله» به نزد آنان رفت و از فرمان الاهی آگاهشان ساخت. آنان هم به سرعت و با خوشحالی و سرور بازگردیدند (همو، ۱۳۹۳: ۳۱۶).

از سطور برگرفته فوق از باب چهارم فتوحات مکیه درباره اسمای الاهی مشخص می‌شود که: ۱. اسمای الاهی بی‌شمارند و متعدد؛ ۲. این اسما متفاوت‌اند و متمایز؛ ۳. دارای مراتب و مقامات متفاوتی هستند. والاترین اسمای الاهی اسم «الله» است که در صدر تمامی اسمای الاهی قرار دارد و تنها اسمی است که با حضرت حق مطلق در ارتباط مستقیم و بی‌واسطه است؛ این اسم الاهی رابط میان حضرت حق و اسمای الاهی فروتر از خود است. در مرتبه فروتر از اسم «الله»، امّهات و امامان اسما قرار دارند که شرحشان پیش‌تر آمد. در مرتبه سوم، سایر اسمای الاهی قرار دارند که دست به آفرینش عالم می‌زنند و نسبت به دو دسته فوق از مقام فروتری برخوردارند.

البته، باید به این نکته نیز اشاره کرد که بر اساس نوشته‌های ابن عربی، روابط میان اسمای الاهی به دو صورت کلی طولی (صعودی) و عرضی (برابر) است. مثلاً اسم «الله»، امّهات و امامان و پیشوایان اسما و «سایر اسما» رابطه طولی دارند؛ بدین معنا که هر چه به سمت اسم «الله» پیش می‌رویم مرتبه وجودی و مقام معنوی اسم بالاتر می‌رود. اسم «الله» در صدر تمامی اسمای الاهی قرار دارد و مرتبه وی فراتر از امّهات، امامان و پیشوایان اسمای الاهی است. ابن عربی رابطه طولی میان اسمای الاهی را رابطه «مادری‌دختری» می‌خواند. از این منظر، اسم «الله» مادر (ام) همه اسمای الاهی است و همه اسمای الاهی دختران وی به شمار می‌روند (همان: ۳۱۰-۳۱۱). در مقابل، امّهات اسما مثل اسم‌های «الحی»، «المتکلم»، «السمیع» و «البصیر» رابطه عرضی دارند و از نظر مرتبه وجودی، این چهار اسم با هم برابرند و رابطه خواهری دارند. ابن عربی دو اسم «المَدْبَر» و «الْمَنْفَعِل» را دو خواهر معرفی می‌کند که هر دو مادران هفت خواهر «حی»، «عالم»، «مرید»، «قادر»، «قائل»، «جواد»، و «مقسط» هستند. این خواهران هفت‌گانه خود مادرانی (امّهات) برای اسمای الاهی دیگرند (همان: ۳۱۰). در واقع، این طبقه‌بندی اسما، چنان‌که در جای دیگر به تفصیل گفته‌ایم، در اسم یا کلمه تشکیک ایجاد کرده، آن را ذومراتب می‌کند. به عبارت دیگر، کلمات بالاتر نسبت به کلمات فروتر از درجه و مرتبه وجودی و معنوی بالاتری برخوردارند. در این سلسله‌مراتب، هر چه مرتبه

وجودی اسم الاهی بالاتر می‌رود، آن اسم به حضرت حق نزدیک‌تر می‌شود و با او قرب بیشتری پیدا می‌کند. بالعکس، هر چه مرتبه وجودی اسم فروتر می‌رود ارتباطش با عالم بیشتر می‌شود و از حضرت حق دورتر (مرادیان، ۱۳۹۵: ۱۴۷).

تجلی، رحمت و آفرینش و ارتباط آنها با اسمای الاهی

در این بخش، ابتدا مفاهیم کلیدی فلسفه وحدت وجودی ابن عربی، یعنی «رحمت»، «تجلی» و «آفرینش» را تعریف می‌کنیم. سپس ارتباط هر کدام از این مفاهیم را با اسمای الاهی در آرای وحدت وجودی ابن عربی مطرح می‌کنیم. «تجلی» محور اساسی اندیشه ابن عربی است و جهان‌بینی وی بر آن استوار شده است. به عبارت دیگر، اگر خدا در مقام اطلاق باقی بماند و خود را در صورت‌های این جهانی متجلی نکند، جهان صورت مادی به خود نخواهد گرفت و اشیای مادی به وجود نخواهند آمد. ایزوتسو درباره این جنبه از جهان‌بینی ابن عربی می‌نویسد: «تجلی روندی است که طی آن حق، که در ذات خود مطلقاً ناشناخته است، خود را در صورت‌های عینی‌تر ظهور می‌دهد. از آنجا که تجلی حق قابل تحقق نیست مگر از خلال صورت‌های محدود و خاص، تجلی چیزی نیست جز «تحدّد» و «تعیّن» حق» (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۱۶۷). نکته در خور ملاحظه آن است که تحدّد و تعیّن حضرت حق دارای مراتب و مراحل است که در آنها حضرت حق صورت مادی به خود می‌گیرد. به عبارت دیگر، حضرت حق در تعیّن اول صورت اسمایی به خود گرفته و اعیان ثابته اشیا را خلق می‌کند (صدرالدین قونوی، ۱۳۹۳ الف: ۱۴۰؛ همو، ۱۳۹۳ ب: ۱۷۱). سپس در مرتبه دیگری از تجلی، اعیان ثابته، صورت مادی و این جهانی به خود می‌گیرند.

کاشانی، به شرحی که در کتاب ایزوتسو آمده است، چگونگی این مراتب تجلی را در شش مرتبه توضیح می‌دهد. در مرتبه اول، حضرت حق در مقام عدم تعیّن و تحدّد است و هنوز تجلی پیدا نکرده است. در مرتبه دوم، حضرت حق تحدّد و تعیّن ذاتی پیدا کرده و در قالب اسم جلاله «الله» تجلی پیدا می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۶۹). به

تعبیر ایزوتسو، حق در این مرحله، «دربگیرنده همه تحدیدهای فاعلی مربوط به جنبه الاهی هستی (یعنی اسما) و تحدیدهای انفعالی مربوط به جنبه شهودی و آفرینشی هستی می باشد. حق در این مرحله همچنان واحد باقی می ماند. این واحد هنوز به تکثیر نرسیده است» (همان: ۱۶۸). با توجه به آنچه پیش تر گفتیم، حضرت حق واحد است. بنابراین، اولین موجودی که از او صادر می شود باید واحد باشد و هیچ کثرتی نداشته باشد و کلمه «الله» به عنوان محصول صدور اول از حضرت حق دارای ویژگی واحد بودن است و در اسم «الله» کثرت راه ندارد. در مرتبه سوم، که مرتبه احدیت الاهی است، همه تحدیدهای فاعلی و مؤثر به عنوان یک کل متکامل صورت می گیرد. در مرتبه چهارم، احدیت الاهی به تحدیدهای مستقل تقسیم می شود و در قالب اسمای الاهی ظهور و تجلی مادی پیدا می کند. مرتبه پنجم ظهور و تجلی اشیای ممکن و مخلوق در عالم صیوروت و شدن است و همه تحدیدهای انفعالی در صورت احدیت شکل می گیرد. در مرتبه ششم، وحدت موجود در اشیای ممکن و مخلوق که دارای وحدت است به صورت اشیا و کیفیات موجود تجلی مادی پیدا می کند و به صورت عالم فیزیکی درمی آید. باز به تعبیر ایزوتسو، «همه اجناس، افراد، اعضا و اعراض و نسبت ها در این مرحله تحقق می یابد» (همان: ۱۶۹) و تجلی حضرت حق تکمیل می شود. گرچه تجلی محور اساسی اندیشه های وحدت وجودی ابن عربی است و جهان بینی او بر آن بنا شده، اما مفهوم «آفرینش» نیز از مفاهیم کلیدی جهان بینی او به شمار می رود که با اسمای الاهی ارتباط جوهری دارد و آن را می توان به تجلی تعریف کرد. در تجلی، جهان هستی از طریق مراتبی از حضرت حق صادر می شود. به عبارت دیگر، هیچ اتفاق و رخدادی و هیچ موجودی پا به عرصه هستی نمی گذارد و در این جهان واقع نمی شود مگر از طریق تجلی. آنچنان که ایزوتسو می گوید، «آفرینش که به معنای پا به هستی گذاشتن جهان است طبیعتاً همان تجلی است» (همان: ۲۱۱). در فلسفه وحدت وجودی ابن عربی، آفرینش سه جنبه دارد. ظهور و تجلی این سه جنبه از آفرینش باعث خلق جهان می شود. مثل همیشه، آفرینش از حضرت حق مطلق و واحد

شروع می‌شود. «در آغاز علم در حق انگيخته می‌شود و آنگاه اعیان (ثابته) در علم ظهور می‌یابند. این به معنای ولایت تکثرات ممکن (الوجود) است. بنابراین، حضرت ذات (مرتبه وجودی حق بما هو حق) به حضرت الاهیة (الله‌بودن) نزول می‌یابد» (همان: ۲۱۲). در مرحله و مرتبه بعدی، اراده به وجود می‌آید. این اراده مبتنی بر علم است تا اعیان از عدم پا به عرصه وجود بگذارند. بر اساس همین اراده است که «فعل خلقت‌زای کُن» صادر می‌شود و جهان مادی خلق می‌شود. بنابراین، این سه جنبه از آفرینش را می‌توان به (الف) حق مطلق در جنبه تجلی، (ب) اراده برای ظهور اسما و اعیان الاهی و (ج) امر یا کلمه خلقت‌زای «کُن» برای ظهور عالم خلاصه کرد. ایزوتسو، به نقل از ابن عربی، سه جنبه آفرینش را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

بدان خدای تو را توفیق دهد که امر مبتنی بر فردیت است که سه‌گانگی (تثلیث) برای آن (فردیت) است. پس فردیت از سه شروع می‌شود و بالا می‌رود. بنابراین، سه اولین (از اعداد) فرد است. و از این حضرت الاهی (مرتبه‌ای که حق دیگر احد نیست بلکه فرد است با سه‌گانگی درونی) است که عالم به وجود آمد. لذا او تعالی می‌گوید جز این نیست که سخن ما به یک چیز چون اراده (وجود) آن را کردیم آن است که بگوئیم (کُن) (باش) و آن هست. بنابراین، ما سه‌گانگی ذات، اراده و کلمه را می‌یابیم. پس هیچ چیز به وجود نمی‌آید مگر به دلیل (الف) ذات، (ب) اراده آن اراده‌ای که ذات را به ایجاد یک شیء خاص می‌انگیزد و (ج) کلمه (کُن)! که در همان لحظه که اراده ذات را در آن مسیر قرار می‌دهد به شیء گفته می‌شود (همان: ۲۱۳).

بر همین اساس، اگر حضرت حق اراده کند که به چیزی اعطای وجود کند و آن را بیافریند فقط به آن چیز می‌گوید «باش» و آن شیء امتثال امر می‌کند و در پاسخ به این امر، شیء به وجود می‌آید. از این نظر، تکوین، کار آن شیء است نه کار خدا. خداوند در آیه قرآن نمی‌گوید «فیکون» بلکه می‌گوید «فیکون» که در دومی فاعل جمله خود شیء است. در شرح مفصل‌تر امتثال امر از ناحیه شیء، ایزوتسو به نقل از کاشانی می‌نویسد:

تکوین که امتثال امر است نبوده مگر به سبب خود آن شیء، چراکه آن (تکوین) (چنان که ابن عربی می گوید) در قوت آن چیز بوده است، یعنی (تکوین) بالقوه در آن چیز به صورت نهان وجود داشته است. بر همین اساس است که خداوند می فرماید «فیکون» (آن به هستی می آید). یعنی اینکه شیء به محض شنیدن فرمان با هست شدن امتثال امر می کند. اینکه در قوت او (این تکوین) بوده است بدان دلیل است که آن وجود است متتها در غیب. زیرا که ثبوت (در اعیان ثابتة) چیزی جز وجود باطنی و خفی نیست و هر چه که باطن باشد در قوت خود (بالقوه) دارای ظهور است، چراکه ذات اسم عیناً ذات اسم ظاهر است و قابل عیناً همان فاعل است (همان: ۲۱۴).

از این بند کاشانی نیز چنین برمی آید که حضرت حق بدون واسطه و مستقیماً جهان را خلق نمی کند، چون حضرت حق واحد است و صدور جهان کثیر از حضرت حق واحد محال است. به همین دلیل حضرت حق، که به صورت واحد معرفی می شود، اسما و اعیان را می آفریند. برای حفظ فردیت و واحدیت خود ابتدا اسم «الله» را که واحد است می آفریند. کلمه واحد «الله» جمیع اسمای الاهی و اعیان ثابتة آنها را خلق می کند و اراده به اعیان و «امر» به آفرینش جهان توسط «کلمه خلقت زای کُن»، از جانب حضرت حق صادر می شود. نکته مرتبط با بحث این مقاله آن است که حضرت حق به واسطه اسم «الله»، دیگر اسمای الاهی و کلمه خلقت زای «کن»، عمل خلقت و آفرینش را انجام می دهد و رحمت حضرت حق صادر می شود و تجلی می یابد. اشیای مادی نیز پس از ظهور اسما، امتثال امر می کنند و پدید می آیند تا فعل «کُن» صورت پذیرد (کاکایی، ۱۳۹۳: ۵۸۰).

سومین کلمه کلیدی در فلسفه وحدت وجودی ابن عربی که با اسمای الاهی ارتباط وجودی و جوهری دارد کلمه «رحمت» است. در تعریف، «رحمت» به معنای اعطای وجود است و شامل همه اشیا می شود. حضرت حق عمل رحمت را از طریق تجلی در صورت های آفرینشی انجام می دهد. این صورت های آفرینشی عبارت اند از رحمت

الاهی یا ذاتی، رحمت اسمایی یا صورت ذاتی و رحمت صورت محسوس که تدریجاً ظهور و تجلی پیدا می‌کند. ایزوتسو، به نقل از ابن عربی، فرآیند تدریجی رحمت را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

اسمای الاهی از اشیا هستند و آنها در نهایت به یک عین باز می‌گردند. اوّل آن چیزی که رحمت خدا بر آن گسترش یافت شیئیت آن عین بود که به واسطه رحمت، رحمت را ایجاد کرد. پس اوّل چیزی که رحمت بر آن گسترش یافت خود رحمت بود، آنگاه شیئیتی بود که به آن اشاره شد و بعد شیئیت هر موجودی تا بی‌نهایت، چه در دنیا و چه در آخرت، چه عرض باشد و چه جوهر، و چه مرکب باشد و چه بسیط، به وجود می‌آید (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۱۳۶).

از این بند چنان برمی‌آید که حضرت حق در مقام اطلاق، وجودی از خود صادر نمی‌کند و در این صورت هیچ‌گونه تجلی و رحمتی در کار نیست. اما برای اینکه وجود اعطا شود و عمل تجلی، آفرینش و رحمت رخ دهد، به بیان ایزوتسو، «در حاقّ حق مطلق یا تاریکی ژرف، در آغاز نوعی ترقّب ضعیف ظهور می‌کند. لیکن رحمت قبل از آنکه تجلی کند عدم است و لذا نیازمند چیزی دیگر است که به آن وجود عطا کند و آن رحمتی دیگر است مقدم بر این رحمت. لیکن هیچ رحمتی متقدم بر رحمت الاهی نیست. تنها احتمال آن است که رحمت الاهی خود شامل رحمت الاهی شده باشد. رحمت ذاتی (= خود به خود) که شامل رحمت می‌شود اولین مرحله از ظهور رحمت را شکل می‌دهد» (همان). با تجلی رحمت حق در خود، حضرت حق از مقام اطلاق یا ناشناختنی بیرون آمده، به شیء تبدیل می‌شود و شیئیت به دست می‌آورد. بدین ترتیب حضرت حق به ذات خود علم پیدا می‌کند.

در مرحله بعدی رحمت، اسما و اعیان ثابته به وجود می‌آیند و وجود به آنها عطا می‌شود. به عبارت دیگر، اسما و صورت ذاتی آنها که همان اعیان ثابته‌اند، شیئیت پیدا می‌کنند و به شیء تبدیل می‌شوند. ابن عربی این مرحله از تحقق و تجلی رحمت الاهی را «فیض اقدس» می‌نامد. این مرحله واسط میان حضرت حق مطلق و جهان

محسوسات است (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۲۲). لذا این مرحله از رحمت را رحمت اسمایی نیز می‌گویند. پس از آنکه رحمت ذاتی، به عنوان اولین مرحله از رحمت و رحمت اسمایی به عنوان دومین مرحله از رحمت پایان می‌پذیرد، اشیای مستقل و موجود در جهان محسوس پدید می‌آیند و «کار وجودی رحمت الاهی بدین وسیله تکمیل شده و تجلی هم به نوبه خود به مرحله نهایی اش می‌رسد» (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۱۳۸). ابن عربی این مرحله از رحمت الاهی را که اسمای الاهی شکل می‌دهند «فیض مقدس» می‌نامد (عیفی، ۱۳۸۶: ۵۸). به عبارت دیگر، اسمای الاهی صورت شیء مادی به خود می‌گیرند و به صورت اشیای مستقل و مادی درمی‌آیند. بدون وجود اسمای الاهی یا بدون وجود رحمت اسمایی که از حضرت حق سرچشمه می‌گیرد، جهان طبیعت تجلی محسوس پیدا نمی‌کرد. در واقع، ابن عربی با اتخاذ رویکرد تقلیل‌گرا یا اسم‌محور، فلسفه وحدت وجودی خود را به اسمای الاهی گره زده تا حضرت حق از طریق اسمای الاهی صورت مادی پیدا کند. مفاهیم کلیدی فلسفه وجودی ابن عربی همچون «تجلی»، «رحمت» و «آفرینش» به واسطه حلقه واسط اسمای الاهی صورت می‌گیرند و اسمای الاهی با تمام کثرت و تعددشان، اشیای کثیر و متعدد موجود در این عالم را به وجود می‌آورند.

نتیجه

بررسی آثار ابن عربی و شرح‌های نگاشته‌شده درباره کتاب‌های وی نشان داد که مفاهیم بنیادی وحدت وجودی وی همچون «حضرت حق مطلق»، «اسمای الاهی»، «امّهات و پیشوایان اسما»، «اعیان ثابته»، «تجلی»، «رحمت»، «آفرینش» و «انسان جامع» به طور شگفت‌انگیز، منسجم و نظام‌مندی با اسمای الاهی ارتباط وجودی و جوهری دارد. این فیلسوف و عارف بزرگ اسلامی با اتخاذ رویکردی تقلیل‌گرا، مبانی فلسفه وحدت وجودی خود را بر «کلمه» یا «اسم» بنیان می‌نهد. به عبارت دیگر، از نظر ابن عربی، اسمای الاهی دارای مقام و مرتبه وجودی و معنوی و ارزش هستی‌شناختی هستند و

حائل میان حضرت حق و حضرت خلق‌اند. به عبارت دیگر، از نظر ابن عربی، اسمای الاهی علاوه بر اینکه بی‌شمارند، دارای مراتب وجودی و معنوی هستند. والاترین اسم الاهی که بی‌واسطه از حضرت حق صادر می‌شود اسم «الله» است که مثل حضرت حق واحد است. از اسم «الله» سایر اسمای الاهی صادر می‌شود. در واقع، همه اسمای بی‌شمار الاهی در اسم «الله» مستجمع است و در وی به وحدت می‌رسد. اسم‌های مرتبه فروتر «امامان و پیشوایان اسمای الاهی» به شمار می‌روند. بررسی آثار ابن عربی در باب مراتب اسما ما را به این نتیجه مهم رساند که وی بین این اسما رابطه مادری و دختری برقرار می‌کند. برخی از اسما با هم برابر و در یک مرتبه‌اند، یعنی دارای عنوان «مادر» یا «خواهر» هستند. مثلاً دو اسم «المدبّر» و «المنفصل» در یک رتبه و مرتبه وجودی قرار دارند. یعنی این دو اسم خواهر هم محسوب می‌شوند و اسمای الاهی هفت‌گانه «حی»، «عالم»، «مرید»، «قادر»، «قائل»، «جواد» و «مقسط» نیز در یک مرتبه‌اند و خواهر هم به شمار می‌آیند، اما دو اسم الاهی «المدبّر» و «المنفصل»، مادران (امّهات) اسمای الاهی هفت‌گانه فوق‌اند. بنابراین، امّهات اسمای الاهی «المدبّر» و «المنفصل» از اسمای الاهی هفت‌گانه برترند و از مرتبه وجودی بالاتری برخوردارند. نتایج این تحقیق همچنین نشان داد که اعیان ثابته، ذات اسمای الاهی‌اند و از طریق اسمای الاهی به وجود می‌آیند. اعیان ثابته نیز مثل اسمای الاهی حائل میان حضرت حق و حضرت خلق‌اند. نکته آخر اینکه، مفاهیم بنیادی فلسفه وحدت وجودی ابن عربی همچون «تجلی»، «رحمت» و «آفرینش» با اسمای الاهی رابطه‌ای وجودی و معنوی دارند. در واقع، اسمای الاهی کارگزارانی هستند که تجلی، رحمت و آفرینش را از سوی حضرت حق میسر می‌کنند تا از مجلای اسمای الاهی، عالم صورت مادی به خود گیرد و کلمه خلقت‌زای «کُن» انجام پذیرد و جهان فیزیکی و متکثر پدید آید. اسمای الاهی حلقه واسط میان حضرت حق و عالم پدیدار است و به کمک آنها این جهان صورت مادی به خود می‌گیرد.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*، ترجمه: محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۹۲). *فتوحات مکیه: مقامات اسمای حسنی باب ۵۵۸*، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران: مولا.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۹۳). *فتوحات مکیه: معارف باب ۱-۴*، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران: مولا.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۹۶). *انشاء الدوایر*، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران: مولا، چاپ دوم.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۵۸). *عرفان و فلسفه*، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۴). *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه: محمدجواد جواهری، تهران: روزنه، چاپ ششم.
- صدرالدین قونوی، محمد بن مجدالدین (۱۳۹۳ الف). *فکوک*، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران: مولا، چاپ سوم.
- صدرالدین قونوی، محمد بن مجدالدین (۱۳۹۳ ب). *نفحات الالهیه*، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران: مولا، چاپ پنجم.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۶). *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه: نصرت الله حکمت، تهران: الهام، چاپ دوم.
- غنی، قاسم (۱۳۷۴). *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران: زوآر، چاپ ششم، ج ۲.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۹۳). *شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی*، ترجمه: محمد جواهری، تهران: مولا، چاپ سوم.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۴). *شرح فصوص الحکم*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۹۳). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس، چاپ ششم.
- مرادیان، محمودرضا (۱۳۹۵). «تشکیک در کلمه به عنوان فلسفه زبان در حکمت اشراق سهروردی»، در: *تاریخ فلسفه*، س ۶، ش ۴، ص ۱۶۲-۱۴۷.
- مفتاح، عبدالباقی (۱۳۸۵). *کلیدهای فهم فصوص الحکم*، ترجمه: داود اسپرهم، تهران: نشر علم.
- موحد، محمدعلی؛ موحد، صمد (۱۳۸۵). *فصوص الحکم: درآمد، برگردان متن و توضیح و تفصیل*، تهران: کارنامه.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۹). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه: احمد آرام، تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۷۲). *عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف*، قم: بوستان کتاب، چاپ ششم.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۷). *فلسفه عرفان: تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان*، قم: بوستان کتاب، چاپ ششم.

References

- Ibn 'Arabi, Muhyi-l-Din. (2006). *Fusus al-Hikam* (The Bezels of the Wisdoms). Translated by: Mohammad 'Ali Mowahid wa Samad Mowahid, Tehran: Karnameh.
- Ibn 'Arabi, Muhyi-l-Din. (1972). *Al-Futuhāt al-Makkiyya: Maqamat Asma' Al-Husna* (The Meccan Openings: Stances of Noble Names). Chapter: 558, Translated by: Mohammad Khajawi, Tehran: Mawla.
- Ibn 'Arabi, Muhyi-l-Din. (1972). *Al-Futuhāt al-Makkiyya: Ma'arif* (The Meccan Openings: Knowledge). Translated by: Mohammad Khajawi, Tehran: Mawla.
- Ibn 'Arabi, Muhyi-l-Din. (1976). *Insha' Al-Dawayir* [in Arabic]. Translated by: Mohammad Khajawi, Tehran: Mawla, Second Edition.
- Stace, Walter Terence (1979). *Mysticism and Philosophy*, Translated by: Bahauddin Khoram Shahi, Tehran: Soroush.
- Izutsu Toshihiko (2015). *Sufism and Taoism*, Translation: Mohammad Jawad Jawahiri, Tehran: Rowzaneh, Sixth Edition.
- Sadr al-Din Qunawi, Muhammad ibn Majd Al-Din (1973.a). *Fakuk* [in Arabic], Translated by: Mohammad Khajawi, Tehran: Mawla, Third Edition.
- Sadr al-Din Qunawi, Muhammad ibn Majd Al-Din (1973.b). *Nafahāt Al-Ilahiyya* (Divine Breezes), Translated by: Mohammad Khajawi, Tehran: Mawla, Fifth Edition.
- 'Afifi, Abul 'Ala' (2007). *Sharhi bar Fusus Al-Hikam* (Interpreting the Bezels of Wisdom), Translated by: Nasrullah Hikmat, Tehrna: Ilham, Second Edition.
- Ghani, Qasim (1995). *History of Sufism in Islam*, Tehran: Zawwar, Sixth Edition.
- Qaysari, Dawud ibn Mahmud. (1973). *Sharh Qaysari bar Fusus al-Hikam Ibn 'Arabi* (Qaysari's Elaboration of the Ibn 'Arabi Bezels of the Wisdoms). Translated by: Mohammad Jawahiri, Tehran: Mawla, Third Edition.
- Kashani, 'Abd al-Razzaq. (2005). *Sharh Fusus al-Hikam* (Elaboration of the Bezels of the Wisdoms), Tehran: Association for Cultural works and Geniuses.
- Kakaie, Qasim (2014). *Unity of existence (waḥdat al-wujūd)* narrated by Ibn 'Arabi and Meister Eckhart, Tehran: Hermes, Sixth Edition.
- Moradian, Maohmud Rida (2016). *Skepticism in word as language of philosophy in Suhrawardi's Philosophy of Illumination*, in: *History of Philosophy*, Year 6, Issue 4, pp 147-162.
- Miftah, 'Abd Al-Baqi (2006). *Keys to understanding Fusus Al-Hikam* (Bezels of the

Wisdoms), Translated by: Dawud Esperham, Tehran: Nashr 'Ilm [in Persian].

Mowahid, Mohammad 'Ali; Mowahid, Samad (2006). *Fusus Al-Hikam* (Bezels of the Wisdoms): Introduction, Translation, and Elaboration, Tehran: Karnameh.

Nasr, Seyyed Hussain (2010), *Three Muslim Hakims*, Translated by: Ahmad Aram, Tehran: Amir Kabir, Seventh Edition.

Yasrebi, Seyyed Yahya (1993). *Theoretical mysticism: a research in the process of development and principles and issues of Sufism*, Qom: Bustan Kitab [in Persian], Sixth Edition.

Yasrebi, Seyyed Yahya (2008). *Philosophy of mysticism: Analysis on the principles and issues of Sufism*, Qom: Bustan Kitab [in Persian], Sixth Edition.