

حقیقت آدم

Die Wahrheit des Adams

aus der Sicht Ibn-e-Arabi und der Erläuterung Ghaisari
Eine Übersetzung vom Arabischen ins Persische
mit einer kritischen Auslegung

از دید محی الدین ابن عربی و شارح او داوود قیسری
بر گرفته از کتاب «شرح فصوص الحکم»

Übersetzung ins Persische

von:

Jahanshah Nasser

ترجمہ، شرح و تفسیر
جہان شاہ ناصر

حقیقت آدم

از دید ابن عربی و شارح او قیصری
برگرفته از کتاب «شرح فصوص الحکم»

ترجمه، شرح و تفسیر
جهانشاه ناصر



انتشارات ابصار

سرشناسه	قیصری، داود بن محمود، - ۷۵۱ق. Gheysari Dawud, ibn Mahmud
عنوان قراردادی	فصوص الحکم، فارسی، شرح
عنوان و نام پدیدآور	حقیقت آدم: از دید ابن عربی و شارح او قیصری برگرفته از کتاب «شرح فصوص الحکم» / ترجمه، شرح و تفسیر جهان‌شاه ناصر.
مشخصات نشر	تهران: ابصار، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری	۶۰۸ ص.
شابک	۹۷۸-۶۰۰-۶۱۷۸۱۸-۹
وضعیت فهرست نویسی	فیبا
یادداشت	کتاب حاضر شرحی بر کتاب «فصوص الحکم» تألیف ابن عربی است.
یادداشت	واژه‌نامه.
عنوان دیگر	از دید ابن عربی و شارح او قیصری برگرفته از کتاب «شرح فصوص الحکم».
موضوع	ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق. فصوص الحکم -- نقد و تفسیر
موضوع	Ibn al - Arabi, 1165-1240. Fusus al - hekam -- Criticism and interpretation
موضوع	عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	century 20th to works Early -- Mysticism
موضوع	تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	century 20th to works Early -- Sufism
شناسه افزوده	ناصر، جهان‌شاه، ۱۳۳۵ - ، مترجم
شناسه افزوده	ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق. فصوص الحکم. شرح
رده بندی کنگره	۲۸۳ BP
رده بندی دیویی	۲۹۷/۸۳
شماره کتابشناسی ملی	۷۴۱۸۷۷۴
وضعیت رکورد	فیبا



انتشارات ابصار

حقیقت آدم

تألیف: محی الدین ابو عبدالله محمد بن علی بن عربی الحاتمی الطائی

شارح: داوود بن محمود القیصری

مترجم، شارح و مفسر کتاب به زبان فارسی: جهان‌شاه ناصر

نوبت انتشار: یکم - ۱۳۹۹

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قطع: وزیری - ۶۰۸ صفحه

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۷۸-۱۸-۹

ISBN: 978-600-6178-18-9

قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان

رایانامه: ABSAR.PUB@gmail.com

پیام کوتاه: ۰۹۳۰۰۰۹۵۹۹۶

تلفکس: ۰۲۱ - ۸۸۰۱۰۵۰۱

فهرست

پیش در آمد	۱۳
فصل اول: فی الوجود و انه هو الحق	۲۷
«ماهیت» و «اعیان ثابت» (رخ نمای چهره‌ها — پدیدار گشت حقیقت‌ها)	۳۲
«هستی فراگیر»، «هستی ذهنی» و «هستی خارج از ذهن»	۴۱
جهان صورت و سیرت	۴۲
هشدار اهل نظر	۴۶
هستی و نیستی ناب	۴۸
هشدار دیگَر: «هستی»، نه «جوهر» است و نه «عَرَض»	۵۰
آیا «واجب آئی» و «هستی» دو مقوله‌ی جدا از هم‌اند؟	۵۳
«بیگانگی اعتباری»، «بیگانگی راستین»	۵۳
«هستی» از آن حیث که «دربدارنده‌ی سرشتی» است	۵۴
چرا «هستی» از «عَرَض عام» (مانند راه رفتن برای انسان و حیوان)، تهی است؟	۶۶
«نشسته در «هستی‌های زیادت گشته»	۶۶
دوازده قسم حقیقت وجود	۷۳
یکم: مرتبهٔ یکتائیت	۷۳
دوم: مرتبه‌ی ربوبی	۷۳

۷۴	سوم: سرشت جاری در همه‌ی هست گشتگان
۷۴	چهارم: مرتبه‌ی اسم باطن مطلق
۷۴	پنجم: مرتبه‌ی برترین نوشته
۷۴	ششم: مرتبه‌ی «خشت میزان»
۷۵	هفتم: مرتبه‌ی «خشت هستی و نیستی»
۷۵	هشتم: مرتبه‌ی نامی که «پذیرا»ست
۷۵	نهم: مرتبه‌ی نام آفریننده‌ی پروردگار طبیعت کلی
۷۵	دهم: مرتبه‌ی نام دانای تام
۷۶	یازدهم: مرتبه‌ی نام چهره‌پرداز پروردگار عالم خیال
۷۶	دوازدهم: مرتبه‌ی انسان کامل
۷۷	یکی دانستن «مرتبه‌ی الهی» و «خرد نخست» از دیدگاه برخی پژوهشگران
۷۸	«هستی» در مرتبه‌ی «بکثائیت»
۸۵	«حقایق عرضی»- «حقایق جوهری»
۸۶	«هستی ویژه»، «هستی بدون شرط» و «هستی مشروط» (وجود خاص، مطلق و مقید)
۸۹	فصل دوم: در نام‌ها و شرح نام‌های خداوند است
۸۹	اقسام «شرح نام‌ها»
۹۳	«هست گشته‌ی خردی»، «نیست آمده‌ی عینی»
۹۵	شرح نام‌های هفت‌گانه (حیات، علم، قدرت، اراده، شنیدن، دیدن، گفتن)
۹۶	چهار نام اصلی
۹۸	نام‌های «سرشت»
۹۹	نام‌های «شرح نام‌ها»
۹۹	نام‌های «کردکارها»
۹۹	خداوند عالم و انسان‌های کامل از نام‌های «گشاینده‌ی غیب»، آگاهند
۱۰۱	«نام‌های نیکو»
۱۰۱	نام‌های مقابل هم قرار یافته
۱۰۱	شرح نام‌های برابر یکدیگر قرار یافته
۱۰۲	نام‌های نامحدود
۱۰۲	نام‌هایی که در زمره‌ی «نام‌های زمانی» نیستند

هشدار نهائی! «اعیان ثابت»، در عالم ذهن، از حیث ژرفانی، نامهای خداوندگارند.....	۱۰۵
هشدار نهائی درباره‌ی دانش الهی.....	۱۰۸
نقد نظر استحاله.....	۱۱۳

فصل سوم: دانش الهی..... ۱۱۷

تعریف «عین ثابت» از دید «اهل الله» و «اهل نظر».....	۱۱۷
اقسام امور غیرممکن.....	۱۱۹
هستی ژرفانی.....	۱۲۱
«امور عینی جوهری» و «امور عینی غرضی».....	۱۲۳
تقسیمات جوهری.....	۱۲۶
چهار جهان.....	۱۲۷
انسان کامل و جهان نمونه.....	۱۲۷
اقسام امور عینی ثابت.....	۱۳۳
فیض اقدس — فیض مقدس.....	۱۳۴
بی چون و چرايان پروردگاری.....	۱۳۵
در «پیشگاه جمع» یا «بارگاه الهی».....	۱۳۵
«سرشت‌ها»، جملگی، «هستی‌های ویژه‌ی ذهنی» اند.....	۱۳۶
«هستی»، درخشش «شرح نام» است.....	۱۳۹
«سرشت» و «عین ثابت»، «چهره‌ی حقیقت نام» در «دانش پروردگار» است.....	۱۳۹
انواع هستی (روحی، نمونه‌ای، جسمی، حسی، ذهنی، سرشتی).....	۱۳۹

فصل چهارم: در جوهر و عرض..... ۱۴۵

تعریف «هستی» از دید «اهل الله» در نسبت با «جوهر» و «عرض».....	۱۴۵
او همان «سرشت یکتا» به اعتبار «خود خویش» و «پراکنده» با «پیدائیات خود» است.....	۱۴۹
بیان دیدگاه‌های «اهل نظر» درباره‌ی «جوهر» و «عرض».....	۱۵۲
یکتائی هستی «گویائی» و «انسان».....	۱۵۹
«گویائی» از «هستی آزادی» برخوردار است.....	۱۶۰
«گویائی»، «دریافت امور دربردارنده» است.....	۱۶۱
«جزئی» عبارت از «کلی شخصی» است.....	۱۶۲

- ۱۶۲ «امر جوهری»، «هستی بخش اضاف آمد و خواستاری او» ست
- ۱۶۲ «جوهر و عرض خرد سرشته» و «جوهر و عرض خردجسته»
- ۱۶۵ تعریف حتمیت «غیر ممکن بودن»
- ۱۶۶ «امور ثابت» یا «تام‌های الهی»
- ۱۶۶ واجب الوجود ذهنی و خارج از ذهن
- ۱۶۶ «حتمیت سرشتی» و «حتمیت بیگانه آمد سرشت»
- ۱۶۶ حیث بازشناختی «پروردگاری» و «بندگی»
- ۱۶۶ حیث «یکتائی نا آلوده»
- ۱۶۸ معنای تعینات یا «خودیات» (خود سرشت و خودهای اضافی)
- ۱۷۰ «هست گشتگان» در «خودیات»، جور هم می آیند

فصل پنجم: کلیات خمس یا پیشگاه پنجگانه‌ی الهی جهان؟

- ۱۷۳ با «خرد نخست» «نام رحمان»، سرشته‌ی دانش می‌شود
- ۱۷۵ شکل گیری «پیشگاه‌های پنجگانه»
- ۱۷۵ یکم: نخستین «پیشگاه دربردارنده»، «پیشگاه ناپیدائی محض» است
- ۱۷۵ دوم: «پیشگاه دوم»، «پیشگاه پیدای محض» است
- ۱۷۵ سوم: «پیشگاه سوم»، «پیشگاه ناپیدای اضاف آمد نزدیکترین امر به پیشگاه ناپیدای محض» است
- چهارم: «پیشگاه چهارم»، «پیشگاه ناپیدای اضاف آمد نزدیکترین امر به پیشگاه پیدای محض» است
- ۱۷۶ پنجم: «پیشگاه پنجم»، پیشگاه دربرگیرنده‌ی چهار پیشگاه پیشین است
- ۱۷۷ «خرد نخست» و «خود فراگیر» از حیث «صورت»، «پایه نگار» محسوب می‌شوند
- ۱۷۹ «ام الکتاب»، «کتاب لوح محفوظ» و «کتاب محو و اثبات»
- ۱۸۱ «چهره‌ها» و «حقیقت‌ها»
- ۱۸۲ اعتبار «هست» و «خود»
- ۱۸۳ مقایسه‌ی یکتائی حقیقت‌ها «در» خرد نخست «با» فرزندان آدم «در» آدم
- ۱۸۳ تفاوت «ماهیت» و «هویت»، تفاوت «کلی» و «جزئی» است
- ۱۸۵ اصل یکی بودن «دریافته‌های ذهنی» با «دریافته» و «دریابنده» به چه معنی است؟

فصل ششم: جهان نمونه.....	۱۸۹
حقیقت «حقیقت‌های هستی فراحسی».....	۱۹۲
وجه نام‌گذاری «جهان نمونه» (جهان مثال مطلق – جهان مثال مقید).....	۱۹۲
«خرد آشفته‌ی پندار».....	۱۹۸
تقسیم‌بندی مشاهدات در بیداری و خواب.....	۲۰۱
هشدارِی درباره‌ی نسبت «جهان حسی» با «جهان نمونه».....	۲۰۳
دو نوع برزخ.....	۲۰۶
فصل هفتم: مراتب کشف و انواع آن.....	۲۰۹
آگاهی پس از رویدگی.....	۲۰۹
آگاهی معنوی – آگاهی صوری.....	۲۰۹
شیوه‌های «چهره‌آگاهی»، «دیدار دایره‌ای»، «شنیداری» و «تَفَس آئی».....	۲۱۰
دیدن پروردگار در «زیباترین چهره» از سوی پیامبر (ص).....	۲۱۱
اقسام «پیدا چهره».....	۲۱۲
نسبت «بینائی» و «آگاهی» از «معانی ناپیدا».....	۲۱۴
برترین دیدارها.....	۲۱۵
حس‌های فراحسی.....	۲۱۵
یک آئی «ریشه» و «شاخه» و «دیدار سرشتی».....	۲۱۶
«پیدائی معنوی» (کشف معنوی) به چه معناست؟.....	۲۱۸
تفاوت میان «الهام» و «وحی».....	۲۲۴
فصل هشتم: دو اعتبار «نام الهی» در نسبت با دیگر نام‌ها.....	۲۲۹
«خرد نخست» و «مرتبه‌ی پنهان».....	۲۳۱
هشدارِی درباره‌ی «یهشت» و «جهنم».....	۲۴۵
رستاخیز بزرگ و میانه و کوچک.....	۲۴۸
فصل نهم: روح برتر و نام‌های او.....	۲۵۱
نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس اماره، نفس لوازمه، نفس مطمئنه.....	۲۵۴

- هشدار: مرتبه‌ی روحی، سایه‌ی مرتبه‌ی یکتائی الهی است ۲۵۶
- هشدار دیگر: شرح روح ۲۵۶
- نظر مشهور اهل نظر درباره‌ی روح ۲۵۷

فصل یازدهم: «هستی» و «نیستی» امور عینی آفرینشی، ناشی از درخشندگی‌های

- الهی است. ۲۶۳
- هشدار، فنا و نابودی ۲۷۰
- دانش از آن حیث که دانش است ویژه‌ی پروردگار است ۲۷۱

فصل دوازدهم: پیشگاه امور عینی ثابت

- پیدآمد داوری عدل ۲۷۶
- ولایت عام، ولایت خاص (دوستی و برتری شامل، دوستی و برتری ویژه) ۲۷۹
- منظور از «نابود شدن بنده در پروردگار» چیست؟ ۲۷۹
- اقتضاء نام دهر ۲۸۳
- ابتدای دوستی و برتری (ولایت-ولایت)، پایان سفر نخست است ۲۸۴
- به دریای حقیقت رسیده‌ی حقیقی ۲۸۵
- «شیوه‌ی پروردگاری»، «روال» است و «فراروال»، «بیان توانائی» است. ۲۸۷
- ستایش گفتاری، ستایش رفتاری، ستایش حالاتی ۲۹۰
- یادی از «دهر» در کنار «ستایش الهی» ۲۹۲
- «فراز و فرود پذیری»، «فرود آئی یکباره» و «فرود آئی رفته رفته» ۲۹۵
- مراتب چهارگانه‌ی آفرینش ۲۹۵
- مرتبه‌ی فرودین نا آلوده ۲۹۶
- «فلک بی‌ستاره»، «فلک ستاره‌ای» و «فلک امور ثابت» ۲۹۶
- تعریف حکمت ۲۹۸
- تعریف «دل آگاهی» و «دانش» ۲۹۸
- تعریف «تصدیق» و «تصور» ۲۹۸
- حکمت، فرود آمده‌ی دل‌های کلمات است ۳۰۰
- پرگشائی هستی و امتداد یافتگی او ۳۰۱
- اعتبار «پی آمد نام پیدا» و «نام نهان» ۳۰۷

- ۳۰۷ راه نخست، راه «خردها و خودهای فرامادی» است
- ۳۰۷ راه دوم، راه «سرشت ویژه» یا «راه راز» است
- ۳۱۰ «پیشگاه دانش الهی» (حضرت علمیه)، «خودها» و «پیش داشت‌ها»
- ۳۱۱ حضرت عینیه
- ۳۲۳ «رحمت الهی»، «آمرزش طلبی فرشتانی»، «نیک خواستی مردمی»
- ۳۲۵ «مجاز ذاتی» و «عین ثابت»
- ۳۳۰ آهنگ کسی یا چیزی کردن
- ۳۳۲ پیشگاه الهی — حضرت الهیه (حضرت علمیه — حضرت عینیه)
- ۳۳۳ «زبان قال»، «زبان حال»، «زبان استعداد»
- ۳۳۳ معنای درود بر محمد و خاندانش
- ۳۳۴ چه کسی جانشین پیامبر است؟ سه شکل نزدیکی و خویشاوندی با پیامبر (ص)
- ۳۳۵ یکم: خویشاوندی معنوی
- ۳۳۵ دوم: خویشاوندی صوری
- ۳۳۵ سوم: خویشاوندی کامل
- ۳۳۶ پیشگاه نام سالم بودن
- ۳۳۷ «به چشم دل دیدن» همان «خودِ درون» است
- ۳۳۸ خواب درست پس از قطع وحی
- ۳۴۱ خداوند، خدای خدایان است
- ۳۴۱ تفسیری از اولی الامر
- ۳۴۵ بندگان خدا، «هم آهنگان امر الهی» اند
- ۳۴۶ بنده‌ی خدا و بنده‌ی نام خدا
- ۳۸۴ مراد از کلمه «آدمی»، روح دربرگیرنده است
- ۳۸۹ «چهره‌های حقایق نام‌های الهی» همان «خودهای دگرگون‌ناپذیر» است
- ۳۹۰ «پیشگاه یکتائیت» و «پیشگاه علم و عین» الهی
- ۳۹۳ «پیشگاه آخریت»، «پیشگاه ظاهریت» الهی
- ۳۹۳ چند و چونی در «محدود بودن» و نه در «دیدن»
- ۳۹۴ همه رازهای هستی در آدم‌ها وجود دارد
- ۳۹۵ آینه انسان کامل
- ۴۰۵ معنای دمیدن روح الهی در بشر چیست؟

- ۴۰۵ اگر بارش نیکی بی چشمداشت پروردگار پاک‌نهاد نمی‌بود، چه رخ می‌داد؟
- ۴۱۶ مراتب فرودآمدگی امرالهی از پیشگاه یکتائیت و «شکاف زمان»
- ۴۱۷ حرکت انسان در دایره هستی در «نیم‌دایره‌ای» یا «بیشتر»، از هم می‌گسلد.
- ۴۱۷ درخشش آینه جهان، «پی‌آمد امر» است.
- ۴۱۸ نام‌ها و شرح نام‌ها، در انسان، «پیدای باز و بسته» اند.
- ۴۲۲ اهل جبروت کیانند؟
- ۴۲۴ گسترده چشم انسانی.
- ۴۲۵ مقایسه «فرشتگان» با «توانائی‌های حسی و فراحسی انسان»
- ۴۳۲ مراد از جهنم چیست؟
- ۴۴۲ سرشت پروردگار
- ۴۴۷ انسان کامل، علت ایجاد جهان و پایداری اوست.
- ۴۷۳ «نام آگاهی آدم»
- ۴۸۳ هشدار
- ۵۴۱ «پنهان نامی»، «پنهان شرح نامی» و «پنهان سرشتی» خداوند.
- ۵۵۱ یکتائیت دربردارنده نظری و عملی برای انسان
- ۵۵۹ پنهان بودن در عین پیدائی
- ۵۶۱ ادراک ذوقی، ادراک عقلی و ادراک کلی پروردگار توسط جهان
- ۵۶۵ «صورت عالم» (حقایق کائنی) و «صورت خداوند» (حقایق الهی)
- ۶۰۱ واژه‌نامه فلسفی

پیش درآمد

«حقیقت آدم» ترجمه واژه‌های «فص آدم» برگرفته از کتاب فصوص الحکم ابن عربی است. نخستین فص از فصوص بیست و هفت‌گانه فصوص الحکم، فص آدم است. برابر نهادهای واژه‌های عربی کتاب حاضر، ناآشنا به ذهن است. بیشترین تلاش من آن بوده است که از واژه‌هائی در ترجمه کتاب شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی استفاده کنم تا از یکسو معنای واژه، زیر دست و پای واژه جدید له نشود و از سوی دیگر معنای تفسیری آن با آنچه فلاسفه پس از ابن عربی گفته‌اند، روشن شود. برخی از این برابر نهادها، برای اولین بار به کار گرفته می‌شوند. مانند واژه‌های «بایدت» و «شایدت» یا «بایدی» و «شایدی» و «هستی بایدی» و «هستی شایدی» که ریشه در واژه‌های «واجب» و «ممکن» دارند.

مهم‌ترین نکته‌ای که باید در نگارش و ترجمه کوتاه‌نشت‌ها و کتاب‌های حکمی در نظر داشت، مراتب «هستی» است. احکام و داوری‌های هر مرتبه‌ای لزوماً همان احکام و داوری مرتبه دیگر هستی نیست. اختلافات و دوگانگی‌های اندیشمندان ژرف‌نگر بیشتر بدان خاطر است که آن‌ها حکم مرتبه‌ای از هستی را به مرتبه دیگر تسری می‌دهند. از برای نمونه به واژه «عین» نظری می‌افکنیم. «عین» در «مرتبه زمان» دارای همان معنایی نیست که در «مرتبه فرازمان» از آن سخن به میان می‌آید. در اصطلاح فلسفی، «عین» یا «عین ثابت» یا

«عین ثابت دهری» یا «هستی بایدی فرازمانی» همان «عین شیئی» ای نیست که ایمانوئل کانت آلمانی با عبارت (Das Ding an sich selbst) از آن یاد می‌کند. «عین ثابت دهری» همان «ذات» است. مسکن ذات، فرازمان است. در زمان نمی‌توان ذات را دریافت. کانت در انقلاب فلسفی خود ذات شیئی را از آن حیث «درنابافتنی» می‌داند، زیرا پیش داشت دانش هر فرد در دریافت ذات شیئی، همسان نیست. او بر این نظر بود که اگر پیش از این، «شیئی»، مرکز و مدار شناخت به حساب می‌آمد، پس از من (کانت)، انسان، مرکز و مدار شناخت شیئی است. همانند این انقلاب، پیش از او در فیزیک رخ داد. نمایش نخست بشر از نسبت خورشید و زمین آن بود که خورشید به دور زمین می‌چرخد. نمایش پسینی بشر آن شد که زمین به دور خورشید می‌گردد. کانت انسان را از آن حیث مرکز و مدار شناخت شیئی می‌داند، نه به آن خاطر که انسان از شیئی برتر یا شیئی از آن پست‌تر، بلکه بدان جهت که دانسته‌های انسان‌ها با هم یکی نیستند. و از آنجا که انسان با دانسته‌های خود، شیئی خارج از ذهن را سرشته خرد می‌کند، لذا شیئی سرشت آمد خرد، آلوده دانش بشر است. همین آلودگی است که مانع از آن می‌شود تا او همانند دیگران شیئی مزبور را درک نماید. این یک طرف قضیه است. طرف دیگر قضیه خودشیئی است. کانت می‌گوید خودشیئی را از آن حیث که خودشیئی است نمی‌توان ادراک نمود. او آلودگی فرد به دانش خویش را علت ادراک نمودن شیئی از آن حیث که خود خویش است می‌داند و از سوی دیگر از این نکته غفلت می‌ورزد که ذات شیئی در عالم زمان رخ نداده است تا امکان شناخت آن برای بشر حاصل شود. این بحث، بحثی کاملاً عقلانی است و هیچ ربطی به نقل ندارد تا بحث مقابله اعتقاد و عقل گشوده شود.

برای ترجمه واژه «عین» یا «خارج» درمانده بودم به حقیقت عقلانی آن نظر کنم یا به واقعیت زمانی آن توجه نمایم. ابن عربی خود نیز گاه از حکم حقیقت عقلانی پیروی نمود و گاه از واقعیت زمانی سخن به میان آورد.

بر همین مبنا بود که ناچار شدم گاهی «استعداد» را برابر «پیش‌داشت» ترجمه نمایم و زمانی از معادل «شایستگی» بهره برم.

واژه «استعداد» در «مرتبه فرازمانی» خود با واژه «پیش‌داشت» یکی است. میرداماد بر این نظر بود که همه اشیاء، در دهر، به یکباره و سزاوار آمد آفرینش خویش با پیش‌داشتی

متناسب با این سزاوار آمد، آفریده شده‌اند. این آفریده‌گی زمانی نیست و با واسطه هیچ شیئی صورت نگرفته است.

در اینجا «استعداد» واژه‌ای است ناخواسته و کمال آمد شیئی. به عبارتی هیچ شیئی مستعدتر از آنچه که سزاوار آمد آفرینش فرازمینی اوست، آفریده نشده است. این آفرینش از تضاد و دوگانگی به دور است. تضاد و دوگانگی، ویژه عالم زمانی است. ازین استعداد، تبعیض، استنباط نمی‌شود. اما از استعداد زمانی، تبعیض امری طبیعی است. طبیعی بودن تبعیض استعداد زمانی به واسطه پیشینه پیش‌آمدهایی است که در زمان رخ داده است.

۱- خواب ابن عربی

اولین نقدی که من به عنوان خواننده کتاب فصوص‌الحکم به جناب ابن عربی دارم نقل خوابی است که ایشان دیده‌اند و آن را در چندین جا ذکر کرده‌اند. از باب نمونه در صفحه ۳۳۸ کتاب (ترجمه) و ۵۴ (متن عربی کتاب) می‌گویند:

فقال لی هذا کتاب فصوص‌الحکم خذه و اخرج به الی الناس ینتفعون به فقلت السمع و الطاعة لله و لرسوله و اولى الامر منا

او به من گفت: «اشاره به پیامبر (ص) است که شیخ او را در خواب دید». این کتاب «فصوص‌الحکم» است. آن را بگیر و با آن به سوی مردم رو و به آن‌ها بهره برسان.

من [شیخ خطاب به پیامبر (ص)] گفتم:

پیروی‌کننده شنیده‌ی خداوند و پیام‌آور و دوستان‌مانم.

او در صفحه ۵۳ و یا ۳۳۷ کتاب می‌نویسد:

فانی رایت رسول‌الله (ص) فی مبشرة اريتها فی العشر الآخر من المحرم لسنة سبع و عشرين و ستمائة

من رسول خدا (ص) را در دهی آخر محرم سال ۶۲۷ در خواب دیدم.

اینکه جناب ابن عربی به اعتبار روح پاکشان حضرت رسول (ص) را در خواب دیده باشند و در گفتمان با ایشان کتاب فصوص‌الحکم را دریافت کرده باشد، محل بحث و

مجادله ما نیست. بحث من آن است که جناب ابن عربی با نقل این خواب مرتکب اشتباه شده‌اند؛ نحوی که دست خواننده را در به کار گرفتن نقد فلسفی می‌بندند. شایسته آن بود که جناب ابن عربی خواب خویش را واگو نمی‌کردند و با نشر کتاب به حقیقت فلسفه مدد می‌رساندند. به هر حال ما فرض را بر این می‌گذاریم که خواب ابن عربی واگو نشده و این کتاب با این پیش‌فرض که نگاشته محی‌الدین ابن عربی است، شرح، نقد و تفسیر می‌شود.

۱-۱ چرا خواب عربی بر اعتبار فصوص‌الحکم نمی‌افزاید؟

گفتم نسبت دادن کتاب فصوص‌الحکم به حضرت رسول (ص) به واسطه خوابی که ابن عربی دیده است و واگویی این خواب، اشتباه جناب ابن عربی در معرفی کتاب ارزشمندشان بوده است. قیصری با درست بودن خواب مؤمن و بی‌ارادگی او در دیدن خواب، مَهْری بر درستی این خواب زده، همان شیوه‌ای را طی کرده است که جناب ابن عربی پیموده‌اند. غافل از آنکه رسمی را بنا نهادند که عقل، قدرت خویش را در ادراک صحیح متن از دست می‌دهد. اگر این باب، فتح شود که هر سخنی را با نقل خوابی در آزمون درستی آریم و ملاک درستی آن، خواب مؤمن باشد، هر کس می‌تواند ادعا کند نوشته‌اش بر پایه خوابی است که منسوب به پیامبر (ص) است. رؤیای صادق با خواب فرق می‌کند. هم حوزه آن محدود است و هم موضوع آن مشخص. اگر می‌بینیم در قرآن کریم حضرت یوسف پیامبر، با رؤیای صادقی مواجه است، این بدان معنا نیست که هر کس در هر عصر بتواند ادعا کند با رؤیای صادق، صاحب نگاشته بی‌چون و چرائی است. فصوص‌الحکم نه وحی منزل است و نه نوشته و نگاشته پیامبر اکرم (ص). اگر فصوص‌الحکم نوشته و نگاشته و گفته حضرت رسول (ص) می‌بود، می‌بایست در زمان حضرت ایشان، پدیدار می‌گشت.

اعتبار فصوص‌الحکم به محتوای آن است. «خواب»، معنای قابل اعتمادی در درستی یا نادرستی کتاب نیست. فلسفه، بر پایه «خرد» استوار است. «خواب» در «فلسفه»، جایگاهی ندارد.

۲- چکیده کتاب

کتاب فصوص الحکم ابن عربی که توسط جناب قیصری شرح شده است دارای بیست و هفت فص است. ترجمه پیش رو تنها به فص نخست اکتفا کرده است. یک آیه از قرآن و یک حدیث قدسی، چکیده «حقیقت آدمی» را تشکیل می‌دهد. ابن عربی با نقل آن آیه «... مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدِي...»^۱ و این حدیث «ان الله خلق آدم على صورته» به «دو دست» و یک «چهره» اشاره می‌کند. او از دو دست و یک چهره تعبیر به صفات جمالی و جلالی می‌نماید.

دو دست قائل شدن برای خداوند مستند به آیه قرآن است و تنها چیزی که از آن استنباط نمی‌شود، انسان بودن خداوند است. زیرا از یکسو دادن نسبت‌های مربوط به پی آمدهای مخلوق به خالق، نادرست سرشتی است و از سوی دیگر «دست» در معنای حقیقی همه زبان‌ها، نشان توانائی بی‌واسطه است. «چهره» داشتن خداوند مستند به حدیث قدسی است و به هیچ وجه نمی‌تواند مبنای بحثی قرار گیرد که خالق را از خالقیت تهی می‌سازد. اگرچه ابن عربی و شارح او جناب قیصری همواره سعی نموده‌اند با تفسیر بجائی مانع انتقال معنای نابجائی شوند، در یک نکته مناقشه برانگیز از تفسیر دوری گزیدند. موضوع مربوط است به «خدا خواندن بشر». حلاج با «اناالحق» خواندن خود در حوزه عرفان اسلامی به شهرت رسید. «بشر در مقام خدا»، ریشه در مسیحیت پس از مسیح دارد. پیروان دیانت مسیحیت، حضرت عیسی مسیح را «فرزند خدا» و «خدای بشرشده» می‌خوانند. اگر مسیح در شکل فرزند و یا خدا، نمایانده شد، باقی انسان‌ها ازین حکم مستثنی شدند. در ادبیات ابن عربی، همه انسان‌ها، خدا خوانده می‌شوند. این «خداخواندگی بشر» به اعتبار «درون‌آئی» است. به اعتبار برون‌آئی» اما، بشر، بنده‌ای بیش نیست. ابن عربی می‌گوید:

فان یکن باطناً فحق و ان تکن ظاهراً فعبد

او اگر «درون‌آید»، «پروردگار» است و چنانچه «برون شود»، «بنده» است. قیصری ازین عبارت ابن عربی چنین نتیجه می‌گیرد:

فادم هوالحق باعتبار ربوبیته للعالم و اتصافه بالصفات الالهية والخلق باعتبار عبوديته و مربوبيته او هوالحق باعتبار روحه والخلق باعتبار جسده
 «آدم» به اعتبار «پروردگاریت خویش بر جهان» و متصف شدن به صفات الهی، «خدا» ست و به اعتبار «بندگی» و «پروردگیت خویش»، «آفریده».
 به دیگر سخن آدم به اعتبار روح خویش، خداست و به اعتبار جسم بودن خود، آفریده شده است.

چه همه انسان‌ها را به اعتباری خدا بدانیم و به اعتباری دیگر، بنده و چه آدم را به جهتی پروردگار بنامیم و به جهت دیگر، بنده، تفاوت چندانی در اصل قضیه نمی‌کند. اصل قضیه آن است که مخلوق به اعتباری در جایگاه خالق قرار گیرد.

۲-۱ نقد ارسطو

در متن عربی صفحه ۸ کتاب شرح قیصری بر فصوص الحکم فصل اول سخن از «وجود» است. «وجود» مهم‌ترین بحث فلسفه به حساب می‌آید. ارسطو، پایه تعریف خود را در منطق از وجود آغاز می‌کند، بی‌آنکه خود وجود را شرح نموده باشد. بر این مبنا قیصری با عنوان عبارتی همانند: «وجود نه جوهر است و نه عرض»، همانند پتکی بر منطق ارسطو فرود می‌آید. ارسطو در بیان تعاریف اصطلاحات منطقی در «وجود زمانی» درجا می‌زند. قیصری اما می‌داند «وجود زمانی» یکی از مراتب «وجودهای سه‌گانه» است.

بی‌جهت نیست که قیصری در همان ابتدای فصل نخست کتاب، در صفحه ۵، «وجود» را با «خداوند» یکی می‌شمارد. یکی‌شماری «هستی» با «پروردگار» اقرار به وجود مراتب سه‌گانه هستی سرمدی، دهری و زمانی است. یکی دانستن وجود با خداوند، بیان آشکار این نکته است که وجود خداوند در مقام آفریننده عبارت از وجود آفریده شده نیست. بنابراین هستی از یکسو به «هستی پروردگاری» (هستی سرمدی) و «هستی ایجادگشتگی» (هستی دهری) تقسیم می‌شود. اگر بپذیریم که آفریننده بی‌مدد عنصری تحت نام «زمان» به آفرینش دست یازیده، از این مقدمه چاره‌ای نداریم جز آنکه پذیرای این نکته باشیم که «آفریده شده» در مرتبه «نه زمانی» و نه «نه زمانی» ایجاد و به مرتبه زمانی فرود یافته است. این فرودآئی همان «هستی زمانی» را تداعی می‌نماید.

در تعریفات ارسطویی جای توجه به مراتب هستی، خالی است. به عبارت دیگر ارسطو در تعریف ابتدائیات مفاهیم منطقی «در زمان» سخن می‌گوید و به همین جهت است که در تعریف جوهر و عرض، از خود وجود غافل می‌ماند.

۲-۲ اصالت نام‌ها

ابن عربی به «اسماء» یا همان «نام‌ها» علاقه وافری نشان می‌دهد. این علاقه‌مندی ناشی از مکالمه‌ای است که بین پروردگار و فرشتگان دربارهٔ آدم صورت گرفته است. در سورهٔ بقره آیه ۳۱ آمده است که خداوند همه نام‌ها را به آدم آموخت. قیصری و ابن عربی بر مبنای همین آیه بر این نظرند که همین نام‌ها، علت ایجاد بسیاری از مخلوقات بعدی است.

فله کل الاسماء يتصرف بها في هذا العالم حسب استعداداتهم
بنابراین پروردگار، بهره‌مند از «نام‌ها»ئی است که با آن‌ها در این جهان تصرف می‌کند.
(مقدمه شرح قیصری - فصل هشتم به بعد)
نام الله نزد قیصری از مرتبت در بردارندگی همهٔ نام‌ها برخوردار است. در ابتدای فصل هشتم کتاب (ص ۳۷) می‌نویسد:

(نام «الله» در «همهٔ نام‌ها» و بر حسب مراتبی که این نام دارد، می‌درخشد.)
در قرآن و به هنگام مکالمه و گفت و شنید خداوند و فرشتگان روشن نیست مراد از «همهٔ نام‌ها» کدام‌اند. قیصری اما روشن نمود که «همهٔ پیدآمدهای نام‌ها»، «نشان پیدای» این «نام برتر» (الله) است. (متن عربی کتاب صفحه ۳۷)
او نام الله را «امری کلی» و نام‌های دیگر را «مصادیق و نمونه‌ها و افراد امر کلی» قلمداد می‌کند.

به این جمله ایشان که در صفحه ۳۷ متن عربی کتاب آمده دقت فرمائید:

فيكون اشتماله عليها اشتمال الحقيقة على افرادها المتنوعة
دربرگیرندگی «نام الهی» بر «نام‌ها»، در برگیرندگی «حقیقت یکتا» بر نمونه‌ها و افراد و مصادیق گوناگون خویش است.

قیصری در کنار این قاعده کلی به دو اعتبار دیگر نیز اشاره می‌کند.

فلهذا الاسم الالهی بالنسبة الی غیره من الاسماء اعتباران
بنابراین «نام الهی» (اسم الله) در نسبت با «نام‌های دیگر» از دو اعتبار برخوردار است.
«پیدائی سرشت الهی» در «هر یک از نام‌ها» اعتبار نخست است.
«دربرگیرندگی همه‌ی نام‌ها» از حیث «مرتبه‌ی الهی» اعتبار دوم است.
اصلت بخشیدن به «نام‌ها»، تفسیری ویژه‌ای از گفت و شنود خداوند با فرشتگان است.
اینکه اسمی را برتر از نامی دیگر به‌شمار آوریم و بر تأثیر نامی اصرار ورزیم و از تأثیر
نامی دیگر بکاهیم نشانگر این نکته است که بین نام‌های خداوند، سلسله مراتبی حاکم
است که بر مبنای آن، «نام‌ها»، اثرگذارند.

در کنار این اثرگذاری، قیصری به این نکته روی می‌آورد که هر نامی از نام‌های الهی،
«صورتی در علم» (چهره‌ای در دانش) دارد. این صورت، «ماهیت» و «عین ثابت» نام گرفته
است. (فصل نهم کتاب - متن عربی - صفحه ۳۷ به بعد). این صورت با «صورت خارج
از علم» متفاوت است. او «صورت خارج از علم» را «مظاهر» (پی آمدها) و «موجودات
عینی» می‌نامد. اکنون از دیدگاه قیصری با دو صورت مواجهیم:

یکم: صورت علمی (ماهیت - عین ثابت)

دوم: صورت خارجی (پیدآمدها - موجودات عینی)

«صورت علمی اسم»، پروردگار «صورت عینی» است.

و ان لكل منها صورة خارجية مسماة بالمظاهر و الموجودات عينية و ان تلك الاسماء ارباب
تلك المظاهر و هي مربوبها (صفحه ۳۷ به بعد کتاب)

هر یک از نام‌های الهی دارای «چهره‌ای خارج از دانش» اند. نام این «چهره‌های خارج از
دانش»، «پیدآمدها» و «موجودات عینی» است آن «نام‌ها» پروردگاران این «پیدآمدها» یند و
«چیرآمد پروردگاران خویش» محسوب می‌شوند.

این عبارت یادآور «رب النوع» یونانی است.

پاسخ این پرسش که مراد از «صورت علمی» و «صورت خارجی» چیست و منظور از
«علم» و «خارج» کدام است را می‌توان در «پیشگاه علمی» (حضرت علمیه) و «پیشگاه

عینی» (حضرت عینیه) جستجو کرد.

در فصل دوازدهم کتاب سخن از «پیشگاه‌های عینی و علمی» است. بزرگواران ابن عربی و قیصری «مرتبه احدیت ذاتی» را «جایگاه قدیم‌تر» دانسته، بر این نظرند که چشمه «اعیان» و «استعداد اعیان» در درجه نخست در «پیشگاه دانش» از «مرتبه احدیت ذاتی»، جوشان است.

چشمه «وجود» «اعیان» و «کمالات اعیان» در درجه ثانی در «پیشگاه عینی» است. اکنون مرتبه‌ای بنام «احدیت ذاتی» داریم که علت ایجادی «اعیان و استعداد اعیان پیشگاه دانش» است و نیز علت ایجادی «وجود اعیان و وجود کمالات اعیان پیشگاه عینی الهی» است.

با این حساب می‌توان گفت مراد جنابان ابن عربی و قیصری از «اعیان و استعدادات اعیان» همان «ماهیت» و مراد از «وجود اعیان و کمالات اعیان» همان «وجود» است. بحث اصالت ماهیت و اصالت وجود اینک در عبارات جدیدی تحت نام «مقام اقدم» (مرتبه احدیت ذاتی) و «اعیان و استعدادات اعیان» (ماهیت) و وجود اعیان و کمالات اعیان (وجود) خودنمایی می‌کنند.

شرح و نقد من در این باره ذیل فصل دوازدهم مشهود است. برای پرهیز از تکرار به این جمله بسنده می‌کنیم که خداوند نه جسم است که دارای ذهنی بنام «حضرت علمیه» باشد و نه عالم ایجادی او عالم عینی بدان معناست که حاصل تراوش و شکل‌گیری خارج از ذهن خداوندی تحت نام «حضرت عینیه» بوده باشد. خدا، خداست و قابل مقایسه با بنده نیست. حکم مربوط به پی آمدهای مخلوق در دو مرتبه زمانی و فرازمانی خود، قابل تسری به احکام مربوط به عالم سرمدی نیست.

۲-۳- حضرات (پیشگاه‌ها)

در این کتاب از واژه‌های جدیدی مانند «حضرة» (پیشگاه) و «حضرات» (پیشگاه‌ها) یاد شده است. برخی از این واژه‌ها ترجمه بی‌کم و کاست اصطلاحات فلسفه یونان است. مانند کلیات خمس که در کتاب حاضر با نام «حضرات خمس» شناخته می‌شوند. برخی دیگر از این حضرات عبارتند از: حضرت احدیت (۴۱۶) (پیشگاه یکتاسرشت)، حضرت

علمیه (پیشگاه دانش الهی ۳۱۰)، حضرت عینیه (پیشگاه خارج از دانش (الهی ۳۱۱) حضرت الهی (پیشگاه الهی ۱۳۴)، حضرت جمع (پیشگاه جمع ۱۳۵)، حضرات خمسۀ الهی عالم (پیشگاه پنجگانه الهی جهان ۱۷۳)، حضرت شهادت مطلق (پیشگاه پیدایی محض ۱۷۵)، حضرت غیب مطلق (پیشگاه ناپیدای محض ۱۷۵)، حضرت غیب مضاف (پیشگاه ناپیدای اضافی آمد ۱۷۵)، حضرت جامعه (پیشگاه در برگرفته چهار پیشگاه دیگر ۱۷۶)، حضرت واحدیه (پیشگاه یکتایی ۱۷۶)، حضرت نفس منطبعة (پیشگاه خود نگاشته ۱۷۸)، حضرت علم الهی (پیشگاه دانش الهی ۲۱۷) (کتاب کتابها) حضرت جمع (پیشگاه هم آیی) حضرت امکان: (پیشگاه شایدی)

حضرت امکانیه: پیشگاه شایدیت - دربردارنده همه حقیقت‌های امور شایدی هست گشته و نیست آمده - حقیقت‌های «بود» انی - پیشگاه جمع آیی و هستی - مرتبه انسان کامل - جوهر ۲۷۶)

دادن پیشوند حضرت به واژه‌های مختلف از یکسو نشان احترام و از سوی دیگر نشانه حضور است. بر این مبنا می‌خواهم با احتیاط بگویم واژه حضرت به «فرازمان» باز می‌گردد. بازگشت این واژه به فرا فرازمان نیز چندان بیراهه نیست.

علاوه بر «حضرات خمسۀ» که یادآور «کلیات خمس ایسا غوجی» یونانی است، دو حضرت علمیه و عینیه الهی ذهن مرا پیش از پیش به خود مشغول کرده است. کنکاشی در این دو واژه نشان می‌دهد که ظاهراً جناب ابن عربی و قیصری شرمشان می‌شده از «ذهن خداوند» سخن عیان آرند و لذا از واژه «حضرت علمیه» بهره برده‌اند. قائل شدن ذهن برای خداوند چیزی جز شبیه‌سازی پروردگار با آدم نیست. باید به این نکته اقرار نمود که آدم در مقام آفریده نخست، جز معلول، چیز دیگری نیست و هیچ شباهت ظاهری با خداوند ندارد. آدم نه بر صورت خدا آفریده شده، به گونه‌ای که دست و پا و دهان و دماغی برای آفریننده باشد و نه معنای ابداع آن است که آفریده شده بر اساس مدل و نمونه‌ای، بازآفرینی گشته است. اینکه اصل خلقت در فرازمان به چه نحو رخ داده، برای همیشه زمانی، پنهان خواهد ماند. این نادانی بشر، نهایت آگاهی اوست.

ابن عربی با طرح واژه «حضرت عینیه» تداعی کننده عالم خارج از ذهن بشری است. گفتیم نمی‌توان برای خداوند ذهنیت تصور نمود. پی‌آمد یکی انگاشتن چهره خداوند و

چهرهٔ آدم، «ذهن» و «خارج از ذهن» الهی است. با پذیرش این قدم، گام‌های نادرست بعدی به بحث فلسفی گذاشته می‌شود. وقتی پذیرفتیم خداوند جسم نیست بلکه آفرینندهٔ جسم است، باید بپذیریم که پروردگار پاک نهاد، از پی آمدهای جسم بودن نیز پاک و منزّه است.

۲-۴- رب الارباب‌های فلسفی

در یونان قدیم هر صفتی دارای خدایی بود که از آن با نام ترجمه‌ای پروردگار یاد می‌شد. ونوس، خدای زیبایی بود و در مجسمه‌ای جسمیت می‌یافت. وجود زمانی داشتن خدایان یونانی معنای رقیب هم بودن آنها بود. این اندیشه به نوعی در تفکر ابن عربی به چشم می‌خورد. او بجای مجسمه‌های جسمیت یافته به «نام» پناه برد و نام را پروردگار «نام آمدها» (مظاهر) نامید.

ملاصدرا نیز به «رب الارباب افلاطونی» معتقد است و در رساله قدسیه خود^۱ می‌نویسد: (افلاطون بزرگ و سر آمدان او که از بزرگان ژرف اندیش گرامی و رؤسای بنامند و از حیث زمانی بر ما تقدم داشته‌اند سر سپرده این شیوه شدند که:

برای هریک از «نوع‌های جسمی»، نمونه و فرد و مصداقی در «جهان خردی» (عالم عقلی) است. این نوع جسمی، «خداوندگار» (رب) «سایر نمونه‌ها و افراد و مصادیق» است. او «روشنای تیرگی آنها» ست. او مبداء «نوع‌های» نمونه‌ها و افراد و مصادیق مزبور است. بواسطهٔ نوع جسمی است که «افراد نمونه‌ها و مصادیق»، از «خدای خدایان» (رب الارباب)، «هستی» می‌یابند.

ملاصدرا در ادامهٔ نوشته خود می‌گوید:

«چکیدهٔ سخن آنکه، گفتهٔ افلاطون و پیشینیان بزرگوارش، در نهایت قوت و متانت و استحکام است و هیچیک ازدوگانگی‌ها و ایرادات گذشته، شامل حال گفتهٔ آنها نیست.»
به شخصه معتقدم نمی‌توان از واژهٔ «رب» برای «نام» و «نوع» استفاده کرده خدا نامیدن «نام» و «نوع» با توحید هماهنگ نیست.

۱. رساله قدسیه ملاصدرا، ترجمه: شرح و نقد از جهان‌شاه ناصر، انتشارات مولی، صفحه‌های ۱۲۶ و ۱۲۷.

ابن عربی در کتاب خود با واژه‌های اسم و صفت و ذات به مفهوم فلسفی خود. اُنس خاصی دارد. او «نام» را یکی از خدایان دانسته، برای هریک از آنها ارزش ویژه‌ای قائل است. در فلسفه و کلام، بحث «نام» و «شرح نام» و «سرشت» بسیار پیش می‌آید. در منطق هم از واژه‌های «شرح نام» و «نام» سخن در میان است. ابن عربی اما از این واژه‌ها به گونه‌ای بهره می‌برد که توگویی «سر» هر یک در «آخور» دیگری است. بازی او با واژه‌های «اسم» و «مظهر اسم» و یا «نام» و «نام آمد نام»، «بازی سرشتی» است. سرشت اندیشه ابن عربی بر مبنای «عین ثابت» و «وجود عین ثابت» است. «عین ثابت» جناب ابن عربی در ذهن خداوند (حضرت علمیه) جای دارد. همین عین وقتی وجود می‌یابد، وجود خویش را مرهون خارج از ذهن الهی (حضرت عینیه) است. «نام»‌های مورد اشاره ابن عربی از دید من، برگرفته از اساطیر و خدایان یونانی است. یعنی همان طور که برای هر صفتی در یونان، خدائی است، هر نامی از نام‌های الهی، از نظر ابن عربی، خدایی است که ایجاد کننده است. تفاوت «اساطیر و خدایان یونان» با «نام‌های پروردگار نام» آن است که در میان خدایان یونان، رقابت و در میان «نام‌های پروردگار نام» ابن عربی رفاقت حاکم است. نیرویی که خداوند بر پایه «دانش نامی» به «آدم» افاضه نمود، در «جهان فرازمان» از یکسو بی‌کم و کاست، از سوی دیگر سزاوار آمد آفرینش آدم و در نهایت در نقطه اوج بود. به کارگیری این نیرو در جهان زمانی، محدود به شرایطی است که فرد در آن زاده می‌شود.

این تصور که «نام‌های الهی» وقتی بر زبان رانده شوند، دارای تأثیرات خارجی واحدی هستند که از آن‌ها می‌توان به عنوان ابزاری برای چیرگی بر دیگران استفاده کرد، تصویری دعائویسانه است. آدم به اعتبار «دانش نامی» که آموزگار آن «پروردگار» است، توانایی شکوفایی نیروهایی را دارد که از حد تصور برون است.

«شرح نام» نیز همین موقعیت را داراست. صفاتی مانند راستی و درستی، شجاعت و بیدلی، زیبایی و خوش رویی، دریادلی و دست و دلبازی و هزاران صفات ناشناخته و شناخته دیگر، با اندیشه و رفتار بشر، رخ می‌نمایند. هیچ کس بر این نظر نیست که با شجاع خواندن خود، شجاع است، مگر آنکه از تأثیرات القانات شجاع بودن، رفتاری از

خود نشان دهد که نشان از شجاعت دارد. همهٔ صفت‌هایی که نزد بشر ناپسند است ریشه در نفی صفت ضد خود دارد. ترسو بودن، صفتی است که در اثر شجاع نبودن سر از تخم بر می‌آورد. زیبایی ظاهری نیز، بر خلاف تصور بسیاری، با رفتار انسان معنا پیدا می‌کند. سنگ محک صفات، بوتهٔ آزمایش رفتار انسان در زمان است. صفات، قابلیت انتقالی دارند. کودکی که زیبا زاده می‌شود، از وراثتی بهره مند است که خود هیچ نقشی در آن ندارد. همین کودک زیبا نیز به واسطهٔ رفتار والدین خود، در بردارندهٔ زیبایی وراثتی است.

هیچ صفتی در دنیا نیست که در نسبت با پس آیندگان آدم، دستخوش رفتار بشری نبوده باشد. خوب و بد صفات بشری را، رفتار انسان‌ها تعیین می‌کند. از پس از هبوط آدم و جانشین قرارگرفتن در زمین تا زمانی که پس آیندگان آدم، در زمان، زنده به زمان‌اند، صفات بشری با رفتار ارثی و کسبی، تعریف می‌شوند. صفات زمانی بشر، نسبی‌اند. همین صفات، زمانی که «دانش نام الهی» را شرح می‌کنند، «عین ثابت» اند. «اسم و صفت و ذات» و هر نام دیگری، از آن حیث که خود خویش‌اند، «شکفت آمده» «بی کم و کاست»، «سزاوار آمد آفرینش» و «در نقطهٔ اوج‌اند».

صفات خداوند اما، عین صفت به معنای فرا فرازمانی خویش است.

جهان‌شاه ناصر

آلمان - ۲۰۲۰