



ترجمہ و شرح
العبادۃ
محی الدین ابن عربی
علی شاپجیان ناظر

جلد اول

ترجمہ و شرح

العبادۃ

جلد اول

سرشناسه: شالچیان ناظر، علی، ۱۳۴۹ -
عنوان قراردادی: العبادله. فارسی. شرح
عنوان و نام پدیدآور: ترجمه و شرح العبادله/ محیی الدین ابن عربی؛ [شارح] علی
شالچیان ناظر.

مشخصات نشر: تهران: سلوک ما، ۱۴۰۲.
مشخصات ظاهری: ۲ ج. ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.
شابک: دوره: ۸-۷-۹۵۳۲۴-۶۲۲-۹۷۸؛ ج. ۱: ۵-۸-۹۵۳۲۴-۶۲۲-۹۷۸؛
ج. ۲: ۲-۹-۹۵۳۲۴-۶۲۲-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیفا
یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۰۲) (فیفا).
یادداشت: کتابنامه.
یادداشت: نمایه.

موضوع: ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق. العبادله -- نقد و تفسیر
موضوع: عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

Mysticism -- Early works to ۲۰th century

تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

Sufism -- Early works to ۲۰th century

شناسه افزوده: ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق. العبادله. شرح

رده بندی کنگره: BP۲۸۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۸۳

شماره کتابشناسی ملی: ۹۲۳۷۱۵۴

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیفا

ترجمہ و شرح

العبادۃ

محی الدین ابن عربی

علی شایحان ناظر

جلد اول



نشانی ناشر: خیابان انقلاب، خیابان نامجو، پلاک ۳۶۵، واحد ۳.

تلفن: ۷۷۵۳۴۱۷۵ و ۰۹۳۳۲۴۲۷۵۲۷

پست الکترونیک: Solouke_ma@yahoo.com

نام کتاب: ترجمه و شرح العبادلة جلد اول

پدیدآور: علی شالچیان ناظر؛ محی الدین ابن عربی

طراح جلد: ونوس نجومی

ناشر: سلوک ما

نویت چاپ: اول

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

شابک جلد اول: ۹۷۸-۶۲۲-۹۵۳۲۴-۸-۵

شابک دوره: ۹۷۸-۶۲۲-۹۵۳۲۴-۷-۸

قیمت دوره: ۶۵۰۰۰۰ تومان

تمام حقوق نشر محفوظ است.

فهرست

۷.....	پیشگفتار
۱۱.....	آغاز کتاب العبادلة
۲۷.....	بخش اول از کتاب العبادلة
۲۹.....	جزء اول از کتاب العبادلة
۱۷۹.....	جزء دوم از کتاب العبادلة
۳۰۴.....	جزء سوم از کتاب العبادلة
۴۴۱.....	جزء چهارم از کتاب العبادلة
۵۷۷.....	جزء پنجم از کتاب العبادلة
۷۱۳.....	بخش دوم از کتاب العبادلة
۱۱۳۹.....	فهرست منابع
۱۱۶۷.....	نمایه

پیشگفتار

به نام حضرت محی قیوم

کتاب "الْعِبَادَةُ" یا همان "کلام العبادلة فی الحقائق بالسنّة الأسماء" از آثار مهم و بسیار گرانبهادر محی الدین^۱ است که متأسفانه قدر و منزلت این کتاب تاکنون مجهول مانده است.

البته، محمود محمود غراب، در ملحقات کتاب شرح فصوص الحکم خویش، صحت انتساب کتاب العبادلة را به محی الدین، نپذیرفته است؛ و در مقام استدلال، گفته است که محی الدین در آثارش، از این کتاب نام نبرده است؛^۲ اما سخن او نادرست است؛ زیرا:

اولاً محی الدین پس از گذشت سن و سالی، در شهر دمشق، و پس از نگارش بسیاری از آثارش، این کتاب را نگاشته است^۳ و ثانیاً محی الدین در

^۱ در آغاز برخی از آثارم، بیان کرده‌ام که چرا "محیی الدین" را به صورت "محی الدین" می‌نویسم.

^۲ شرح فصوص الحکم، اثر محمود محمود غراب، ص ۴۸۷.

^۳ ر.ک: العبادلة، چاپ مکتبه القاهرة، ص ۱۵۲. البته، این احتمال از نظر نگارنده، وجود دارد که شروع نگارش این کتاب پیش از اقامت وی در دمشق بوده است و در دمشق، نگارش آن را به پایان رسانده است.

رساله‌ای که آثار خود را در آن، ذکر کرده است^۱، و همچنین در اجازه‌نامه‌ای که او برای مَلِک مظفر شهاب الدین غازی ایوبی، فرزند مَلِک عادل، نگاشته است، این کتاب را از آثار خودش، برشمرده است. البته، محمود محمود غراب صَحْتِ انتساب این رساله و این اجازه‌نامه را به محی الدین، نپذیرفته است.^۲

ثالثاً قرائن فراوانی وجود دارد که کتاب العبادلة از آثار محی الدین است. از جمله قرائن، این است که ابن سودکین که از شخصیت‌هایی است که مدتی از محی الدین درس آموخته است، در کتاب لوائح الأسرار خویش، کتاب العبادلة را از آثار محی الدین، دانسته است.^۳ عقیف الدین تلمسانی نیز، که از شاگردان قونوی است و اواخر عمر محی الدین را درک کرده است، در کتاب "شرح مواقف النفری"، کتاب العبادلة را از آثار محی الدین شمرده است.^۴ از قرائن دیگر، نسخه‌ای خطی از کتاب العبادلة است که، به قونوی^۵ تعلق داشته است و هم اکنون نیز این نسخه در کتابخانه برجامانده از قونوی، موجود است.^۶ در ضمن، جندی و عبدالرزاق کاشانی و عبدالوهاب شعرانی و جمعی دیگر نیز کتاب

^۱ ابوالعباس احمد غبرینی این رساله را در اختیار داشته است و در اوّل ذی حجة سال ۶۸۹ ق آن را در کتاب خودش، "عنوان الدراية" نگاشته است. (عنوان الدراية، ص ۱۷۳ - ۱۶۳) از دیگر کسانی که این رساله را در اختیار داشته‌اند علی بن ابراهیم قاری بغدادی است که اکثر این رساله را در کتاب "الدّر الثمین" ثبت کرده است. (ر.ک: الدّر الثمین، منتشر شده به همراه "خصوص النعم"، ص ۳۹ - ۲۷) مطلع شدم که اخیراً این رساله به همراه اجازه‌نامه‌ای که محی الدین برای مَلِک مظفر غازی نوشته است، در دمشق، با نام "الفهرست و الإجازة"، با تصحیح دکتر بکری علاء الدین و به اهتمام انتشارات دار الشیخ الأكبر، منتشر شده است.

^۲ شرح فصوص الحکم، اثر محمود محمود غراب، ص ۴۸۳ - ۴۸۲.

^۳ لوائح الأسرار و لوائح الأنوار، اثر ابن سودکین، جزء ۶، ص ۲۱۵.

^۴ شرح مواقف النفری، ص ۳۷۷.

^۵ قونوی از شاگردان محی الدین بوده است که بنابر قولی، فرزند خوانده او نیز بوده است.

^۶ مؤلفات ابن عربی؛ تاریخها و تصنیفها، ص ۴۰۷.

پیشگفتار

العبادة را به صورت قاطع، از آثار او دانسته‌اند.^۱ همچنین، آنچه قابل توجه است این است که کتاب العبادة به لحاظ محتوا، مطابق با دیدگاه‌های محی الدین است؛ و با قلم و شیوه نگارش او نیز، همخوانی دارد.

اگر محی الدین در لابلاي مباحث عرفانی و آثار سلوکی خود، نامی از کتاب العبادة نیاورده است، سببش این است که کتاب العبادة را بعد از بسیاری از آثارش، نگاشته است. این موضوع را نیز فراموش نکنیم که محی الدین فقط به نام تعدادی از کتاب‌هایش در لابلاي نوشته‌های خود، اشاره کرده است.

اهمیت کتاب "العبادة" از این رو است که این کتاب هم شامل سخنان بسیار ژرفی است که محی الدین در آثار دیگرش، نیاورده است؛ و هم شامل مباحثی است که در آثار دیگرش، کمتر به آن‌ها پرداخته است. اگر بخواهیم از میان آثار بسیار زیاد محی الدین، به ۱۰ اثر او که به لحاظ عمق مطالب و اهمیت آن‌ها برترند، اشاره کنیم، قطعاً می‌توان کتاب العبادة را یکی از ۱۰ اثر برتر و مهم او، به شمار آورد.

کتاب العبادة از دو بخش، تشکیل شده است و بخش اول کتاب العبادة مشتمل بر پنج جزء است؛ اما محی الدین بخش دوم کتاب را به اجزای مختلف، تقسیم نکرده است و یکپارچه است.

نگارنده برای ترجمه کتاب العبادة، به چند چاپ از این کتاب، مراجعه کرده است. یکی همان است که در قاهره، در سال ۱۹۶۹ م (۱۳۸۹ ق)، با تصحیح و تحقیق "عبدالقادر احمد عطا"، به اهتمام انتشارات "مکتبة القاهرة" منتشر شده است. ما از این چاپ، با نام چاپ "ق" یاد کرده‌ایم.

۱. ر.ک: شرح فصوص جندی، ص ۴۸۵؛ و لطائف الإعلام، ج ۲، ص ۴۹۸؛ و الیواقیت و الجواهر،

چاپ دیگری از کتاب العبادلة که نگارنده به آن مراجعه کرده است، در بیروت، در سال ۲۰۰۴م (۱۴۲۵ق) با تحقیق "عاصم ابراهیم کیالی"، به اهتمام انتشارات "دارالکُتُب العلمیة"، منتشر شده است. ما از این چاپ، با نام چاپ "د" یاد کرده ایم.

سومین چاپ از این کتاب، همان است که در ضمن مجلد سوم از مجموعه رسائل ابن عربی (سه جلدی) قرار دارد و در بیروت، در سال ۱۴۲۱ق، با همکاری "دار المحجة البيضاء" و "دار الرسول الأکرم" منتشر شده است؛ و در واقع، این چاپ همان چاپ مکتبة القاهرة، است. ما از این چاپ، با نام چاپ "مر" یاد کرده ایم.

همچنین، تصویر یک نسخه خطی که حاوی گزیده ای از کتاب العبادلة است، در اختیار نگارنده بوده است که در ضمن مجموعه رسائلی از ابن عربی قرار دارد؛ و اصل این مجموعه رسائل خطی در اختیار کتابخانه مجلس شهر تهران است؛ و شماره ثبتی نخست آن ۲۶۰۳۳ است. ما در این کتاب، از این نسخه خطی با نام نسخه "م" یاد کرده ایم.

برای شرح این کتاب، از سه روش استفاده شده است: ۱- شرح برخی مطالب در لابلای ترجمه و در داخل [] آمده است. ۲- شرح بسیاری از مطالب در پی ترجمه بخشی از متن العبادلة، قرار دارد. ۳- شرح برخی مطالب نیز در پاورقی است. تلفیق این سه روش برای این بود که صفحات کتاب تا جایی که امکان داشت، کمتر شود.

علی شالچیان ناظر

تهران- ۳۰ فروردین ۱۴۰۲ شمسی

ترجمه و شرح

العبادلة

ترجمه متن:

بسم الله الرحمن الرحيم^۱

حمد برای حضرت حق است؛ در حالی که [حمد در واقع،] به حمدِ حمد است؛ زیرا که [حمدِ حمد است که] کامل ترین است؛ و [بی تردید] خالص ترین و ناب ترین مقام به حضرت حق، اختصاص دارد؛ و درود

^۱ عبدالقادر احمد عطا، مصحح چاپ "ق"، و چاپ "مر" گفته است که در برخی نسخه ها که او دیده است، بلافاصله بعد از بسم الله الرحمن الرحيم عبارت "و صلى الله على سيدنا محمد و آله و سلم تسليمًا كثيرًا" هست؛ اما در یک نسخه، این عبارت در اینجا، نیست. به نظر نگارنده، در اینجا، این عبارت وجود ندارد؛ زیرا اولاً یک سطر پایین تر، بعد از حمدِ حضرت حق، صلوات و سلام آمده است و در آغاز کتاب، هرگز رسم نبوده است که نویسندگان ۲ بار صلوات و سلام بیاورند؛ و ثانیاً از نظر مکان و جایگاه، جای صلوات و سلام بعد از حمدِ حضرت حق است؛ نه قبل از حمدِ حضرت حق. متأسفانه برخی ناسخان با سلیقه شخصی خود و از جانب خویش، برخی عبارت ها را به متن نویسنده می افزودند؛ و افزودن این جمله نیز در اینجا، از همین قبیل است.

حضرت حق بر محمد "حَفَى" که من او را "أَحْفَى" می گویم؛ و سلام بسیار از مقام "سِرِّ أَحْفَى" بر او باد.

"حمد" به معنای آشکار کردن کمالات و ویژگی ها است؛ و از این رو، حمد فقط منحصر به حمد زبانی (حمد قولی) نیست؛ بلکه حمدِ عملی (حمدِ فعلی) نیز از منظر محی الدین، حمد است؛ بلکه حمد قولی در واقع، شاخه ای از شاخه های حمدِ فعلی است.^۲ حمدِ حالی (حمد کردن با حال) نیز که برخی به آن اشاره کرده اند^۳، از شاخه های حمدِ فعلی است.

از نگاه وحدت وجودی محی الدین، حضرت حق است که خودش را حمد می کند؛ زیرا هیچ چیزی وجود مستقل از خودش ندارد و همه چیز درون^۴ ساحت حق است^۵ و همه چیز تجلّی و مظهر حضرت حق است.^۶ از منظر محی الدین، نه تنها حامد (حمد کننده) و محمود (حمد شده) در اصل، خود حضرت حق است^۷؛ بلکه صفتِ حمد کردن نیز خود حضرت حق

^۱ بر وزنِ اعلیٰ.

^۲ درباره حمد فعلی ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۴۲۳؛ و درباره حمد قولی ر.ک: فصوص الحکم، ص ۶۹؛ و الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۴۱۲.

^۳ شرح فصوص قیصری، ص ۲۸۹؛ و نُصوص الخصوص، ج ۱، ص ۲۲.

^۴ تعبیر "درون" در اینجا، تعبیر دقیقی نیست و مقصود فقط اشاره به ساحتی معنوی است؛ و این تعبیر نباید ما را دچار این توهم کند که بیرون حضرت حق نیز وجود دارد؛ و همچنین، این تعبیر نباید ما را دچار این توهم کند که ساحتِ اُخْدِیّتِ حضرت حق از سنخ مکان است؛ همان طور که ساحتِ ملکوتِ حضرت حق از سنخ مکان نیست؛ و فقط ساحتِ مُلکِ حضرت حق (عالمِ خلق) از سنخ مکان است.

^۵ فصوص الحکم، ص ۸۸ و ۱۰۳ و ۱۹۴.

^۶ ر.ک: فصوص الحکم، ص ۶۱ و ۹۳ و ۱۷۲؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۲۸ و ۴۲۳؛ و ج ۲، ص ۱۶ و ۴۲ و ۱۶۰ و ۵۳۹؛ و ج ۳، ص ۲۱۰ و ۴۸۶؛ و ج ۴، ص ۲۶۶.

^۷ فصوص الحکم، ص ۶۹ و ۸۱؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۱۲ و ۴۲۳؛ و ج ۳، ص ۴۱۲.

آغاز کتاب العبادلة

است.^۱ به بیان دقیق‌تر، از نگاه وحدت وجودی محی الدین، حضرت حق است که به صورت حمد، و به صورت حمد کننده، و به صورت حمد شده، ظهور می‌کند.^۲

محی الدین بر این باور است که حمد در واقع، صفت نفسی حضرت حق است؛ و صفت نفسی حضرت حق خود حضرت حق است، و غیر حضرت حق نیست.^۳

از منظر محی الدین، حضرت حق در اصل، جز "صفت نفسی" صفت دیگری ندارد؛^۴ و صفات مختلفی که برای حضرت حق، ذکر می‌شود در واقع، نمودهایی از صفت نفسی اند و فروعی از آن اند. به بیان ساده‌تر، علم و قدرت و اراده و سایر صفات حضرت حق به صفت نفسی است؛ و حضرت حق به صفت نفسی، عمل می‌کند.

صفت نفسی اجمالاً به معنای صفت ذاتی است. صفاتی که ما در مخلوقات می‌شناسیم، وابسته به موصوف است؛ و بدون موصوف، صفت نیز وجود ندارد. به عنوان مثال، سفیدی یا سیاهی یا مهربانی یا بزرگی یا کوچکی و این قبیل صفات همگی وابسته به موصوف اند؛ و اگر چیزی نباشد، صفتی هم نیست. محی الدین بیان می‌کند که یک صفت است که برخلاف این صفات، وابسته به موصوف نیست و حقیقتی مستقل دارد و این صفت است که همه چیز در عالم ملکوت و ملک، در مراتب مختلف، از آن، به ظهور رسیده است و وابسته به آن

^۱ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۰۳.

^۲ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۰۳؛ و ج ۴، ص ۲۸۷.

^۳ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۰۳.

^۴ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۶۳ و ۲۱۸؛ و مجموعه رسائل ابن عربی (دوجلدی) ج ۲، کتاب الوصایا، ص ۲.

است و این صفت است که حقیقت هر چیزی است^۱؛ و این صفت همان صفت نفسی است. صفت نفسی در واقع، خود حضرت حق است و غیر آن نیست.^۲

تعبیر صفت نفسی در اصطلاح محی الدین، به نکته‌های مهمی اشاره دارد که در کتاب "وحدت وجود و نتایج آن از نگاه محی الدین ابن عربی" آن‌ها را آورده‌ام؛ و از جمله آن نکته‌ها، این است که حضرت حق بدون فکر و نقشه و طراحی و برنامه‌ریزی، خلق می‌کند؛ و حضرت حق تابع غرضی نیست و برای دستیابی به نتیجه‌ای، خلق نمی‌کند؛ و خالق بالذات، خلق می‌کند.^۳

شیخ اکبر در این عبارت از کتاب العبادلة، تعبیر "حمد حمد" را به کار برد. اکنون باید بدانیم که معنای این تعبیر از نظر محی الدین چیست؟ حمد حمد یعنی اینکه صفت حمد با خود حمد، برپا شود^۴؛ یعنی خود حمد با صفت و عمل حمد کردن، خودش را حمد کند^۵؛ و این حمد است که از نظر محی الدین، کامل‌ترین و صادق‌ترین حمد است و جای شک و تردید در آن نیست^۶؛ زیرا حامد و محمود در خود حمد است.^۷

^۱ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۱۸.

^۲ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۶۳ و ۲۱۸؛ و مجموعه رسائل ابن عربی (دوجلدی) ج ۲، کتاب الوصایا، ص ۲.

^۳ وحدت وجود و نتایج آن از نگاه محی الدین ابن عربی، به قلم نگارنده، چاپ اول، ص ۱۸۷-۱۷۹.

^۴ الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۲۸۷.

^۵ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۸۸.

^۶ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۸۸؛ و ج ۴، ص ۲۸۷ و ۴۴۱.

^۷ الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۲۸۷.

آغاز کتاب العبادلة

واژه "خَفَى" در زبان عربی، معانی متعددی دارد. از جمله معانی آن، "بسیار دانا" و "بسیار گرامی" و "بسیار مهربان" است. "أَخْفَى" به معنای "داناترین" و "گرامی‌ترین" و "مهربان‌ترین" است.

واژه "مَحَمَّد" به معنای ستوده و حمد شده است که معادل "محمود" است و تعبیر "أَخْفَى" در اینجا، نشانه این است که محی الدین در واژه "مَحَمَّد"، به آن مُحَمَّد اشاره دارد که از لحاظ رتبه - بالاترین مقام را داراست و حمد از اوست و در اوست، و شایسته اوست، و دارای "مقام محمود" است. مقام محمود مقامی است که جامع همه مقامات است و همه مقامات به آن مقام بازمی‌گردند.^۱

واژه "سِرّ" به معنای "راز" و به معنای "باطن" است. تعبیر "مقام سِرّ أَخْفَى" به بالاترین مقام و ژرف‌ترین ساحت، اشاره دارد.

ترجمه متن:

"اما بعد [از حمد و درود و سلام، لازم است بیان شود که] این کتابی است که در آن، ذکر کردیم اموری را که زبان‌های عبادله [و مردان حق] به آن‌ها، نطق کرده‌اند؛ و زبان‌های ایشان آن هنگام به این امور گشوده شده است که آن‌ها متحقق شده‌اند به آنچه حضرت حق سرائر [و باطن‌های] ایشان را به آن امور، محقق گردانیده است؛ و آنچه من در این کتاب، از زبان‌هایی که با فصاحت سخن می‌گویند برای عارفان مقرب، ترجمه [و بیان] کردم، از ساحت الهی است [و البته، ترجمه و بیان من] قبل از این است که حضرت حق به ضمایر ایشان پیردازد و [آن‌ها را از سلطه غرایز و عالم خلق، رهایی ببخشد؛ و اگر ایشان بعدها از سلطه غرایز و عالم خلق،

^۱ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۸۷.

رها شوند در آن صورت، [خودشان از حقیقت امر، از نظر باطن و ظاهر، و از نظر آگاهی و عبادت [و تبعیت و تسلیم شدن] پرده بردارند.

ترجمه کننده در این کتاب، فرزندی جامع از پدری مقید است. پس کار میان فرزند بودن و پدر بودن، در جریان است؛ به طوری که حال ولایت و [حال] رسالت و [حال] نبوت را شامل می شود.

چون "عبدالله" اسمی است که جامع مراتب والا است از این رو، عبدالله را مترجم [و بیانگر حقایق] قرار دادیم؛ زیرا مترجم [و بیانگر] جامع همه زبان ها است. سپس ما ترجمه [و بیان] را به مقام بنده ای که برای او مرتبه ای از مراتب اسم الهی، حاصل شده است، نسبت دادیم؛ و [ما در این کتاب] آن [ترجمه و بیان] را به شخصی کامل از نبی یا ولی، منتسب کردیم."

برای فهم شایسته این سخن و اشاره های آن، توجه به نکته هایی، ضروری است:

الف- واژه "عبادلة" در لغت، جمع عبدالله است. عبادلة در معنای ظاهری، یعنی گروهی که اسمشان "عبدالله" است. محی الدین در این سخن از کتاب العبادلة، اشاره کرد که تعبیر عبادلة را به صورت اصطلاحی، در دو معنا به کار برده است:

این تعبیر در معنای نخست، اشاره به گروهی است که عبدالله اند؛ یعنی به اصطلاح عرفانی، ایشان در عالم ملک، مظهر اسم جامع "الله" اند؛ و به بیان روشن تر، همه صفات گوناگون و متقابل حضرت حق در ایشان، ظهور کرده است و ایشان به حقایق این صفات در خودشان، معرفت دارند و ایشان متحقق به این صفات اند. جامعیت ایشان از این رو است که ایشان مظهر اسمی از اسماء

آغاز کتاب العبادلة

ذات اند^۱؛ و به بیان بهتر، مقام روح ایشان "مقام وجود" و "مقام وحدت" است؛ و از منظر عرفانی، وجود که وحدت اطلاق دارد، بر همه اسماء و صفات، احاطه وجودی (احاطه ذاتی) دارد.^۲

تعبیر "وحدت اطلاق" در مقابل "وحدت عددی" است. وحدت اطلاق اشاره به وحدتی است که تشخص ندارد و شمول دارد و فراگیر است و بی قید و شرط است و همه افراد و مصادیق را شامل می شود؛ به طوری که مجالی باقی نمی گذارد که در کنارش، یا در مقابلش، چیزی وجود داشته باشد؛ بلکه هر چیزی از وحدت اطلاق، و در وحدت اطلاق است؛ و به تعبیر بهتر، هر چیزی در واقع، تجلی و ظهور وحدت اطلاق است. از این رو، وحدت اطلاق فرای مصادیق است^۳؛ هر چند در مقام تنزل، به صورت مصادیق و مظاهر، ظهور می کند.

تعبیر عبادلة در معنای دوم، اشاره به گروهی است که در مرتبه ای از مراتب، مظهر یکی از اسماء صفات یا اسماء افعال اند^۴ و ایشان در مرتبه ای از مراتب، متحقق به اسم و صفتی شده اند. بنابراین، تعبیر "عبادلة" در معنای دوم آن، به

^۱ درباره اسماء ذات، ر.ک: کتاب المعرفة، ص ۹۳؛ و ترجمه و شرح الإعلام یا اشارات أهل الإلهام، اثر محی الدین به قلم نگارنده، چاپ اول، ص ۲۲۰.

^۲ بنابراین، معلوم شد که در بیان محی الدین، هرگاه او به تعبیر "الله" به عنوان اسم جامع و اسم اعظم اشاره می کند مقصودش، مقام وجود و مقام وحدت است.

^۳ ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۶ و ۲۵۳؛ و ج ۲، ص ۱۲۲ و ۲۹۰ و ۵۰۰؛ و ج ۴، ص ۲۹۴. برای اطلاع بیشتر به کتاب "وحدت وجود و نتایج آن از نگاه محی الدین ابن عربی" به قلم نگارنده، مراجعه شود.

^۴ درباره اسماء ذات، ر.ک: کتاب المعرفة، ص ۹۳؛ و ترجمه و شرح الإعلام یا اشارات أهل الإلهام، اثر محی الدین به قلم نگارنده، چاپ اول، ص ۲۲۰.

عبدالوهاب و عبدالغفور و عبدالحکیم و عبدالقدّوس و عبدالمؤمن و عبدالمکبّر و امثال این‌ها اشاره دارد.

محي الدين در کتاب المعرفة، نازل‌ترین مرتبه از عبدالمُنعم و عبدالحکیم و امثال این‌ها را این حقیقت می‌داند که کسی در عین حال که به یاد حضرت حق است، نعمت حضرت حق و یا حکمت حضرت حق را ببیند و به نعمت، و یا حکمت، و یا امثال این‌ها، توجّه داشته باشد.^۱

بنابراین، عبدالوهاب در نازل‌ترین مرتبه، کسی است که حضرت حق را و وهابیت و بخشنندگی حق را می‌بیند؛ و در مرتبه بالاتر، عبدالوهاب کسی است که در مرتبه‌ای از مراتب، متحقّق به صفت وهابیت است. این سخن در مورد عبدالحکیم و عبدالغفار و عبدالهادی و امثال این‌ها نیز صادق است.

ب- محي الدين در اینجا، اشاره می‌کند که وجود خودش در عالم خلق، "عبدالله" است؛ یعنی همه صفات گوناگون و متقابل حضرت حق در او، ظهور کرده است؛ و بیان می‌کند که او مترجم و زبان گویای حق است و در این کتاب قصد دارد از جایگاه سالکان مختلفی که در مرتبه‌ای از مراتب، به اسماء و صفات مختلف حضرت حق، متحقّق شده‌اند، حقایقی را بیان کند.

او تعبیر "فرزندی جامع" را در مورد خودش، برای اشاره به جامعیتش و اینکه مظهر اسم الله در عالم ملک است، به کار می‌برد؛ و تعبیر "پدری مقید" را در یک اعتبار، برای اشاره به مقام ملکوتی خودش و در اعتباری دیگر، برای اشاره به ساحت وجود (حقیقت محمدیه) به کار می‌برد.^۲ تعبیر "مقید" نیز از یک سو، به این موضوع، اشاره دارد که ساحت ملکوت و ساحت اسم الهی نسبت به فرای خودش، مقید است؛ زیرا از نظر محي الدين، هر یک از اسماء الهی کامل‌اند؛

^۱ کتاب المعرفة، ص ۱۳۱.

^۲ مجموعه رسائل ابن عربی (دوجلدی) ج ۲، کتاب المسائل، ص ۹-۱۰.

آغاز کتاب العبادلة

اما مطلق نیستند.^۱ از سوی دیگر، ساحت وجود (حقیقت محمدیه) نیز هر چند نسبت به زیرمجموعه خودش، مطلق است؛ اما نسبت به ساحت فرای خودش، مقید است.^۲

تعبیر "حقیقت محمدیه" را محی الدین ابداع نکرده است و پیش از او نیز این تعبیر را برخی از مؤلفان به کار برده اند.^۳

حقیقت محمدیه در بیان ساده و جامع، حقیقت و ساحتی است که همه چیز از آن ساحت، و درون^۴ آن ساحت، پدیدار می شود.^۵ حقیقت محمدیه همان ساحت وجود (به معنای بود؛ نه به معنای موجود)^۶ است؛ یعنی همان وجود محض است^۷ که همه عوالم از آن حقیقت و از آن ساحت، و در آن حقیقت و ساحت، به ظهور رسیده اند.

برخی چنین می پندارند که مقصود از تعبیر حقیقت محمدیه، شخص پیامبر اسلام (ص) است؛ در حالی که تعبیر مذکور در کلام محی الدین، اشاره به هیچ کس و هیچ چیز در عالم ماده ندارد؛ بلکه اشاره به حقیقت و ساحتی دارد که

^۱ ر.ک: وحدت وجود و نتایج آن از نگاه محی الدین ابن عربی، به قلم نگارنده، چاپ اول، ص ۱۵۲.

^۲ مجموعه رسائل ابن عربی (دوجلدی) ج ۲، کتاب المسائل، ص ۹-۱۰.

^۳ ر.ک: السفینة القادرية، ص ۷۶؛ و سِرّ الأسرار و مظهر الأنوار، ص ۸ و ۵۴.

^۴ تعبیر درون نباید ما را دچار این اشتباه کند که حقیقت محمدیه وجودی مادی است و جسمانیّت دارد. تعبیر درون در اینجا، به ساحتی معنوی اشاره دارد.

^۵ ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۱۸ و ۱۴۸؛ و ج ۲، ص ۱۷۴ و ۲۸۳ و ۳۱۰ و ۳۱۳ و ۳۹۱ و ۳۹۴ و ۴۰۰ و ۴۰۱ و ۴۲۳؛ و ج ۳، ص ۴۴۴؛ و ج ۴، ص ۲۱۱.

^۶ کتاب المعرفة، ص ۱۷۱؛ و الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۱۲۶؛ و منتهی المدارک، ج ۱، ص ۹۱؛ و تعریفات جرجانی، ص ۴۰؛ و شرح دیوان ابن الفارض، اثر نابلسی، ج ۲، ص ۲۹۹.

^۷ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۹۲ و ۴۱۷ و ۴۲۶؛ و ج ۴، ص ۱۴.

همه اسماء الهی و اولیای حق و همه مخلوقات از آن حقیقت و از آن ساحت، پدیدار شده‌اند و به ظهور رسیده‌اند.^۱

عبارت "پس کاز میان فرزند بودن و پدر بودن، در جریان است" در یک اعتبار، به اتحاد و دور میان ملک و ملکوت، و میان مظهر و اسم الهی، اشاره دارد. محی الدین بر این باور است که هر چیز با اصل ملکوتی خودش، که همان اسم خودش (رب خودش) است^۲ متحد است؛ بلکه هر چیز عین و مظهر اصل ملکوتی خودش است؛ و با اصل ملکوتی خود، رابطه دوری (دایره وار) دارد و همواره متأثر از اصل ملکوتی خویش است.^۳ برای اطلاع بیشتر از اصل اتحاد و دور در معنای مورد نظر محی الدین، به کتاب وحدت وجود و نتایج آن از نگاه محی الدین ابن عربی، به قلم نگارنده، مراجعه شود. البته، در ادامه همین کتاب نیز، قدری در آن باره، سخن خواهیم گفت.

عبارت "به طوری که حال ولایت و [حال] رسالت و [حال] نبوت را شامل می‌شود" اشاره به این موضوع دارد که آنچه او در مورد اتحاد و دور میان وجود جسمانی و حقیقت ملکوتی خودش گفت شامل حال ولایت و حال رسالت و حال

^۱ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۱۸ و ۱۴۸؛ و ج ۲، ص ۱۷۴ و ۲۸۳ و ۳۱۰ و ۳۱۳ و ۳۹۱ و ۳۹۴ و ۴۰۰ و ۴۰۱ و ۴۲۳؛ و ج ۳، ص ۴۴۴؛ و ج ۴، ص ۲۱۱.

^۲ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲ و ۹۹.

^۳ محی الدین در فصوص و فتوحات، بیان می‌کند که اثر فقط برای معدوم است؛ نه برای موجود؛ و اگر موجود اثری داشته باشد، باز به حکم و تاثیر معدوم است. این عبارت معنای وسیعی دارد که به طور ضمنی، بر این موضوع دلالت دارد که همواره ملکوت بر ملک، اثرگذار است. (فصوص الحکم، ص ۱۷۷؛ و الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۴۵۲) البته، همان طور که پیش از این بیان شد، ملکوت هر چیز غیر آن چیز نیست، بلکه هر چیزی که در عالم ملک است جلوه و زیر مجموعه ملکوتش است.

آغاز کتاب العبادلة

نبوت می‌شود؛ و به بیان روشن‌تر، او گاهی مظهر ولایت ملکوتی، و گاهی مظهر رسالت به معنای عرفانی آن، و گاهی مظهر نبوت به معنای عرفانی آن است. در اینجا، لازم است که در مورد رسالت و نبوت در معنای عرفانی آن، سخن گفته شود. همان‌طور که در "ترجمه و شرح کتاب الحکمة" اثر محی الدین ابن عربی نوشته‌ام، نبوت از منظر اهل معرفت، به دو معنا به کار می‌رود. گاهی نبوت به معنای نبوت تشریع، به کار می‌رود که مربوط به تشریع احکام شریعت است؛ و گاهی به معنای نبوت عام^۱ به کار می‌رود که ربطی به تشریع مذکور ندارد و به شناخت حضرت حق و شناخت خود و هستی، و آگاهی از حقایق هستی، از طریق کشف و شهود، مربوط است.^۲ از دیدگاه صاحب‌نظران، نبوتی که با پیامبر اسلام (ص) به پایان رسید، نبوت تشریع است؛ و ادعای دینی آسمانی بعد از دین اسلام، مورد پذیرش نیست؛ اما همان‌طور که بیان شد، نبوت عام که همان شناخت حضرت حق و شناخت هستی و آگاهی از حقایق هستی است، راهش باز است؛ و راه معرفت بر اهلهش بسته نیست و فیض حق در این حوزه، منقطع نشده است.^۳ نکته قابل توجه اینجا است که با اینکه خضر (ع) از دیدگاه قرآن،

^۱ فصوص الحکم، ص ۱۳۵؛ و شرح فصوص قیصری، ص ۸۲۱؛ و المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۲۰۹؛ و الإسفار عن رسالة الانوار، ص ۱۹۹؛ و شرح فصوص ابن ترکه، ج ۱، ص ۵۵۷؛ و خصوص النعم، ص ۳۸۷؛ و الجوهر المصون، ص ۱۹۷؛ و شرح فصوص بالی افندی، ص ۱۸۸؛ و شرح الأسماء الحسنی، اثر ملاهادی سبزواری، ص ۲۷۷.

^۲ فصوص الحکم، ص ۶۲؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۴۵؛ و ج ۲، ص ۳ و ۲۴ و ۹۰؛ و کتاب المعرفة، ص ۱۳۱؛ و شرح فصوص قیصری، ص ۴۳۸؛ و نصوص الخصوص، ج ۱، ص ۱۹۶؛ و شرح فصوص ابن ترکه، ج ۱، ص ۱۹۲؛ و شرح فصوص جامی، ص ۹۸؛ و المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۱۶۷؛ و شرح فصوص بالی افندی، ص ۴۸.

^۳ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳ و ۲۴ و ۹۰ و ۲۱۷ و ۲۵۷ و ۲۵۸؛ و ج ۳، ص ۵۲۰؛ و کتاب المعرفة، ص ۵۴؛ و کتاب الحُجُب، ص ۷۱.

نبیّ صاحب تشریع نیست، بلکه بنده ای از بندگان خاص حق (یکی از اولیای الهی) است؛ اما در برخی روایات، از باب نبوت عام، و همچنین به اعتبار رفعت و الامرتبگی مقام معنوی او - همان طور که در ضمن معنای لغوی نبی بیان کردیم - درباره او، تعبیر "نبی" به کار رفته است.^۱

تعبیر "رسالت" نیز همانند تعبیر نبوت، به دو معنا به کار می رود و دارای همان تقسیم بندی است. یعنی گاهی در مورد تبلیغ تعالیم دینی، به کار می رود که یک نبی در معنای دینی آن، کار تبلیغ دینش را انجام می دهد؛ و این نبی را به اعتبار رسالتش، رسول می گویند. گاهی نیز سالکی که دارای نبوت به معنای عرفانی آن است، به امر ملکوت، به تعلیم آموزه های عرفانی، به اهلش می پردازد که این تعلیم دادن، از باب رسالت عرفانی اوست.^۲

اگر محی الدین در این بخش از کتاب العبادلة، نگاشت که "[ما در این کتاب] آن [ترجمه و بیان] را به شخصی کامل از نبی یا ولی، منتسب کردیم"؛ در حالی که می بینیم که سخنان این کتاب از پیامبران ادیان (ع) نقل نشده است، از این رو است که در اینجا، واژه "نبی" در اصطلاح عرفانی آن، به کار رفته است.

ولایت عرفانی از منظر محی الدین، ساحتی فراگیر است که همه خصایص و ویژگی ها و صفات را شامل می شود و در دنیا و آخرت، و در عوالم مختلف، جریان دارد؛^۳ اما نبوت و رسالت تشریع، مربوط به دنیاست و منقطع می شود؛ و در

^۱ عِلل الشرائع، ج ۱، ص ۵۹؛ و بحار الانوار، ج ۱۳، ص ۲۸۶؛ و الکامل فی التاریخ، ج ۱، ص ۱۶۰.

^۲ ر.ک: فصوص الحکم، ص ۶۲؛ و شرح فصوص کاشانی، ص ۴۲؛ و شرح فصوص قیصری، ص ۴۳۸؛ و نصوص الخصوص، ج ۱، ص ۱۹۶؛ و المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۱۷۱؛ و خصوص النعم، ص ۱۲۵؛ و شرح فصوص جامی، ص ۹۹؛ و شرح فصوص بالی افندی، ص ۴۸؛ و جواهر النصوص، ج ۱، ص ۱۵۰.

^۳ فصوص الحکم، ص ۱۳۵-۱۳۴.

آغاز کتاب العبادلة

آخرت، وجود ندارد^۱؛ و به لحاظ شمول ولایت، محی الدین بیان می کند که اگر ولایت و نبوت در یک نفر، جمع شود، جنبه ولایت او برتر از جنبه نبوت اوست.^۲ همچنین، محی الدین یکی از فرق های ولی عرفانی با نبی عرفانی را این موضوع می داند که ولی در واقع، مطلوب حضرت حق است و حضرت حق به سوی ولی، می آید و اراده ولی را دارد؛ اما نبی طالب حضرت حق است و در پی حق است.^۳ ج- در این کتاب، همه افرادی که محی الدین از ایشان نام می برد و سخنانی را از ایشان نقل می کند و سخنانی را به ایشان نسبت می دهد، نمادین اند؛ زیرا:

اولاً محی الدین در همین بخش از کتاب العبادلة، بیان کرد که اوست که این حقایق را به ایشان، نسبت می دهد.

ثانیاً هیچ کدام از این نام هایی که او در این کتاب بیان می کند و سخنانی را به ایشان نسبت می دهد، وجود خارجی نداشته اند؛ و در کتاب های تراجم نیز، نه شرح حالی از ایشان وجود دارد؛ و نه نامی.

ثالثاً محی الدین قرائن و نشانه های متعددی در همین کتاب، قرار داده است که حاکی از این است که این نام ها همگی نمادین اند. به عنوان نمونه، سخنانی که محی الدین به عبدالله بن عبدالرحمن بن عبداللّه، نسبت می دهد درباره دهر (روزگار) است یا سخنانی که او به عبدالله بن عبد جابر بن عبدالمکبر نسبت می دهد درباره تکبر و متکبر است یا سخنانی که او به عبدالله بن ابراهیم بن عبدالقیوم نسبت می دهد درباره قیومیت و قیوم است؛ یا سخنانی که او به عبدالله بن ناصر بن عبدالقهار نسبت می دهد درباره قهاریت و قهار است؛ یا

^۱ فصوص الحکم، ص ۱۳۶؛ و کتاب المعرفة، ص ۵۴.

^۲ فصوص الحکم، ص ۱۳۵؛ و کتاب المعرفة، ص ۵۴.

^۳ عنقاء مغرب، ص ۷۲.

سخنانی که او به عبدالله بن مؤمن بن عبدالمؤمن نسبت می دهد درباره مؤمن است.

از قرائن دیگری که در همین کتاب، بر اثبات آنچه گفتیم وجود دارد، این است که محی الدین هر جزء از کتاب را با عنوان "کلام العبادلة فی الحقائق بِاللَّسِنَةِ الْأَسْمَاءُ"^۱ آغاز می کند؛ و عبارت "بِاللَّسِنَةِ الْأَسْمَاءُ" (به زبان اسماء) نشان می دهد که نام های مذکور همگی نمادین اند.

ترجمه متن:

"ما [در این کتاب،] امور مبهم^۲ را روشن کردیم و [کلام] مُتَشَابِه را از مُحَكَّم، تفصیل دادیم و به تفصیل سخنان مُجْمَل [و سربسته] پرداختیم و قفلِ مباحثی را که باز نشده بود، گشودیم؛ و پرده را از برابرِ حقایق، کنار زدیم. پس خانواده و عروسانِ حجله ها^۳ [که از جنس حقایق اند،] به هنگام کنار رفتنِ حجاب ها [و موانع،] ظاهر شدند؛ و به هنگام گشودنِ قفل ها، آنچه در خزائن [ملکوت و عالمِ معنا] بود [بر اهلش] آشکار شد؛ و مراتب با از میان رفتنِ اجمال، روشن شد؛ و حضرت حق است که به هنگام الهام، املا می کند [و می گوید] آنچه را که سرانگشتان و قلم ها در کتاب ها و دفترها می نگارد؛ و خطا در تشخیصِ آنچه درست است، و خطا کردن [در نوشتن مطالب کتاب] و تحریفِ حقایق در کار نیست؛ و اگر از آن امور^۴ که

^۱ یعنی: "کلام عبادله درباره حقائق، به زبان اسماء".

^۲ واژه "مبهم" معانی مختلفی دارد؛ و از معانی آن، مجمل و مشتبه و پیچیده است. هر کدام از این معناها در اینجا، وجهی دارد.

^۳ محی الدین در اینجا، حقایق را به عروسانِ پرده نشین، تشبیه کرده است؛ و اشاره کرده است که اگر او نبود، بسیاری از حقایق، مبهم باقی مانده بود.

^۴ یعنی از خطا و اشتباه و تحریفِ حقایق.

گفته شود چیزی به نظر برسد، مربوط به خود فهم [مخاطب] است و مربوط به خود علم، نیست؛ و علم و آگاهی محفوظ و مصون است و فهمی که بر اساس حدس و گمان باشد گاهی از درک حقایق، محروم می‌ماند. حضرت حق ما را به سرای عنایت^۱، پیوند دهد و ما را با چشم رعایت و مراقبت، محفوظ بدارد."

برای فهم شایسته این سخن و اشاره‌های آن، توجه به نکته‌هایی، ضروری است:

الف- اغلب، اصطلاح "متشابه" در برابر اصطلاح "محکم"، به کار می‌رود. کلام متشابه در نزد جمعی از عالمان، و در نزد محی الدین در یک اعتبار، کلامی است که مقصود از آن، همان چیزی نیست که در نگاه سطحی و ظاهری، فهمیده می‌شود^۲؛ و مقصود از کلام محکم، در یک تعریف، سخنی است که مقصود از آن، همان چیزی است که از ظاهرش، فهمیده می‌شود؛ و در معنایی دیگر، مقصود از متشابه، کلامی است که معنای مورد نظر از آن، برای خواننده یا شنونده، روشن نیست؛ و مقصود از محکم، کلامی است که معنای مورد نظر از آن، برای خواننده یا شنونده، روشن است.^۳ بنابراین، از نظر محی الدین، متشابه برای کسی که نسبت به آن، آگاهی دارد، محکم است و مبهم نیست.^۴

^۱ مقصود از "سرای عنایت" ملکوت است.

^۲ ر.ک: التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۹۵؛ و مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۳۹؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۹۵؛ و ج ۲، ص ۲۸۶؛ و ج ۴، ص ۳۳۲.

^۳ اگر محی الدین در ادامه همین کتاب، بیان می‌کند که محکم کلامی است که معنایش روشن است، همین معنا مورد نظر اوست.

^۴ الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۳۴۲.

اهل حديث شايسته است که به اين موضوع توجه داشته باشند که در روايت نيز، از امام صادق (ع) نقل شده است که متشابه برای کسی متشابه است که نسبت به آن، جاهل است.^۱

ب- اجمال به معنای سربسته بودن و مبهم بودن است؛ و مجمل به کلامی گفته می شود که سربسته و مبهم است و نیاز به اين دارد که با توضيح و تفصيل، روشن و مبين شود. مقصود از عبارت "مراتب با از میان رفتن اجمال، روشن شد" اين است که وقتی من سخنی را که مجمل بود به حد کفایت، روشن کردم و تفصيل دادم، کسانی که حقیقت را فهمیدند از کسانی که حقیقت را درک نکردند جدا شدند؛ و به اين ترتيب، مراتب افراد در درک و معرفت، معلوم شد.

ج- املاء (املا کردن) به اين معناست که کسی چیزی را بگوید تا دیگری آن را بنویسد.^۲ محی الدین در اين عبارت از العبادلة، اشاره می کند که آنچه من در اين کتاب می نویسم، الهام و املاي حضرت حق است؛ و اين گونه نيست که من با فکر و ميل شخصي خود، مطلبي را بنویسم يا ننویسم؛ و يا کم يا زياد بنویسم.

^۱ تفسير العياشي، ج ۱، ص ۱۶۲.

^۲ کتاب العين، ج ۸، ص ۳۴۵؛ و لسان العرب، ج ۱۵، ص ۲۹۱.

بخش اول از کتاب
کلام العبادلة فی الحقائق بالسنة الأسماء
این بخش پنج جزء دارد

جزء اول از کتاب

کلام العبادلة فی الحقائق بالسنة الأسماء

در این جزء، عبدالله بن عبدالله و ابن عبدالرحمن و ابن عبدربه و ابن عبدالبر و ابن عبدالبارئ و ابن عبدالرحیم و ابن عبدالحق و ابن عبدالمهیمن و ابن عبدالکافی و ابن عبدالخالق است.

ترجمه متن:

یکی از مردان [حق] - که حضرت حق از ایشان راضی باد^۱ - عبدالله بن عبدالله بن محمد بن عبدالله است.
عبدالله بن عبدالله^۲ گفت:

"اولین چیزی که از ساحت الهی، ظاهر شد، اسم بود؛ و اولین حرفی که [از ساحت الهی]، ظاهر شد، "باء" بود؛ و اولین موجودی که ظاهر شد، جوهر بود؛ و اولین رنگی که [جوهر] به خود گرفت، نور بود^۳؛ و اولین عَرَضی که ظاهر شد، حرکت بود؛ و [جوهر] اولین صفتی را که بعد از

^۱ این جمله ظاهرش به صورت جمله دعایی است و در ذیل اسم‌های دیگر نیز در هر سه چاپ این کتاب آمده است - اگر در نوشته محی الدین باشد - بر اساس نگرش او، به این معنا اشاره دارد که حضرت حق از همه سالکان راستین که مظاهر اسماء مختلف اند، رضایت دارد. (فصوص الحکم، ص ۹۰ و ۹۲) متأسفانه بسیاری از ناسخان، این قبیل جملات دعایی و امثال آن را خودسرانه با سلیقه شخصی خویش، در متن نویسنده می‌افزودند؛ و اینجا نیز این احتمال وجود دارد که این جمله دعایی از ناسخان باشد؛ زیرا در نسخه "م" وجود ندارد.

^۲ محی الدین ذیل اسم "الله" به مباحثی درباره الوهیت حق، و درباره حقیقت محمدیه، و درباره ربوبیت اسماء الهی می‌پردازد.

^۳ برای اطلاع بیشتر ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۵۰.

وجود، حاضر کرد و شاهد قرار دارد، [صفت] جلال بود؛ و اولین نُطقی که از جوهر، ظاهر شد، "من" بود؛ و اولین نعت [و صفتی که] از جوهر، پذیرفته شد، حیا بود^۱؛ و اولین حالی که بر جوهر، عارض شد، ذوب شدن بود^۲؛ و اولین علمی که جوهر آن را پذیرفت، علم به حضرت حق بود؛ و [جوهر] خودش را در آن علم، دید.

برای فهم شایسته این سخن و اشاره‌های آن، توجه به نکته‌هایی، ضروری است:

الف- تعبیر "حضرت الهی" (ساحت الهی) گاهی برای اشاره به ساحت اسمایی و وجه رُبوبی، به کار می‌رود^۳؛ و گاهی برای اشاره به مقام ذات و اُحدیّت و ساحت وجود و حقیقت محمدیّه و ساحت فرا اسمایی است^۴؛ و گاهی نیز اشاره به ساحتی است که جامع است و همه ساحت‌ها را از اثرگذار و اثرپذیر، و خالق و مخلوقی، شامل می‌شود.^۵ در این عبارت از کتاب العبادلة، مقصود از ساحت الهی، معنای دُوم است؛ و به مقام ذات و اُحدیّت و ساحت فرا اسمایی اشاره دارد؛ و برای همین، بیان می‌کند که اولین چیزی که از ساحت الهی ظاهر شد، اسم بود.

^۱ برای اطلاع بیشتر ر.ک: التّدبیرات الإلهیة، ص ۱۰۳؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۴.

^۲ برای اطلاع بیشتر ر.ک: التّدبیرات الإلهیة، ص ۱۰۳؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۴.

^۳ ر.ک: فصوص الحکم، ص ۶۴ و ۱۰۵؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۶۵ و ۵۹۴.

^۴ کتاب المعرفة، ص ۵۹.

^۵ ر.ک: مجموعه رسائل ابن عربی (سه جلدی)، ج ۱، نفائس العرفان، ص ۵۴۵؛ و مجموعه

رسائل ابن عربی (سه جلدی)، ج ۱، رسالة "توجّهات الحروف"، ص ۶۵۴.

جزء أول از بخش اول کتاب العبادلة

مقصود از "اولین" در اینجا، اولین از نظر رتبه است؛ نه اولین از نظر زمان؛ زیرا محی الدین بر این نگرش است که عالم ملکوت^۱ - خواه ملکوت اعلی و خواه ملکوت اسفل باشد- فرا زمان است؛ و او اسماء الهی و اعیان ثابتہ را - کہ صورت‌هایی از اسماء الهی در عالم ملکوت اسفل اند- قدیم زمانی می‌داند.^۲

تعبیر "اسماء الهی" از تعبیری است کہ در عرفان نظری، بسیار به کار می‌رود. این تعبیر از اصطلاحات خاص محی الدین نیست؛ و پیش از او نیز، این اصطلاح رایج بوده است. تعبیر اسم (اسم حضرت حق) در ادبیات عرفانی، اغلب به معنای نام حضرت حق نیست؛ و تعبیر "اسماء الهی" در ادبیات عرفانی، اغلب به معنای ارواح نوری است کہ ساحت آن‌ها ملکوت اعلی است؛ و از نام‌های حضرت حق، در ادبیات عرفانی، اغلب به "أسماء الأسماء" (نام‌های اسماء الهی) تعبیر می‌شود.^۳ ناگفته نماند کہ در ادبیات عرفانی، و به ویژه در

^۱ تعبیر "ملکوت" در معانی مختلفی به کار می‌رود و در اینجا، این تعبیر در برابر عالم ملک (عالم خلق) است؛ و خلاصه اینکه، شامل "جبروت" نیز می‌شود.

^۲ ر.ک: درباره قدیم زمانی بودن اسماء الهی و ارواح نوری ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۰۴ و ۵۷۵. درباره قدیم زمانی بودن اعیان ثابتہ ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۸۹؛ و ج ۲، ص ۵۵ و ۵۷؛ و ج ۴، ص ۲۰۲؛ و کتاب المعرفة، ص ۱۰۲؛ و مجموعه رسائل ابن عربی (سه جلدی)، ج ۱، تنبیہات علی علو الحقيقة المحمدية العلية، ص ۴۰۸. لازم به ذکر است کہ کتاب تنبیہات علی علو الحقيقة المحمدية العلية منسوب به محی الدین است؛ اما بسیاری از مطالبش با سخنان محی الدین و نگرش‌های او، هماهنگ است؛ و ما تنها در مواردی به آن ارجاع می‌دهیم، کہ با سخنان محی الدین، هماهنگ باشد.

^۳ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۹۶؛ و إعجاز البيان فی تفسیر أم القرآن، ص ۹۸؛ و منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، ج ۲، ص ۱۲۲؛ و لطائف الإعلام، ص ۱۷۳؛ و شرح فصوص قیصری، ص ۹۱۸؛ و مصباح الأنس، ص ۳۰۱؛ و مفاتیح الغیب، اثر ملاصدرا، ص ۳۲۷.

اصطلاح محی الدین، تعبیر "اسم" و "اسماء" و "اسماء الله" در مواردی نیز، به هریک از صفات حضرت حق و صفات ارواح نوری، اشاره دارد.^۱

درباره اسماء الهی به معنای ارواح نوری، در برخی از آثارم همچون "وحدت وجود و نتایج آن از نگاه محی الدین ابن عربی"، به صورت مفصل، توضیح داده‌ام؛ و در اینجا، برای پرهیز از اطالة کلام، فقط به این اندازه، بسنده می‌کنم که ارواح نوری در واقع، تجلیات و مظاهر حضرت حق در ساحت حق^۲ و در عالم ملکوت اعلی هستند.

از نظر محی الدین، هرکس و هرچیزی که در جهان است دارای حیات و دارای جان و روحی ملکوتی و اسمی الهی است^۳ و هرکس در جهان است، ظهوری از یکی از ارواح نوری است و نمود اوست و غیر او نیست^۴؛ و همان روح نوری است که کار هدایت و حمایت مظهر خودش را بر عهده دارد^۵؛ و به بیان دیگر، هیچ موجودی نیست که بدون اسمی از اسماء الهی و روحی از ارواح نوری باشد.^۶ بنابراین، علم و قدرت و اراده و فضایل هرکس ریشه در اسم او (روح نوری او) دارد^۷؛ و البته، هر اسمی از اسماء الهی، به صورت مظاهر متعدد، ظهور می‌کند و محدود به یک مظهر نیست.

^۱ ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۱۸؛ و فصوص الحکم، ص ۲۲۵.

^۲ فصوص الحکم، ص ۷۹ و ۸۲ و ۱۹۹.

^۳ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۴۰؛ و ۳، ص ۱۲.

^۴ الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۱۹۶.

^۵ ر.ک: فصوص الحکم، ص ۱۸۷؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۹۵؛ و ج ۲، ص ۲۵۰ و ۴۸۵؛

و ج ۴، ص ۱۵۷؛ و إنشاء الدوائر، ص ۳۶.

^۶ فصوص الحکم، ص ۶۵؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲.

^۷ ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۱۹۶.

جزء اول از بخش اول کتاب العبادلة

در ضمن، هر فرد و هر موجودی را یکی از اسماء الهی، ربوبیت می‌کند؛ و این طور نیست که همه موجودات را اسمی واحد ربوبیت کند و یا یک فرد را چندین اسم اصلی ربوبیت کنند.^۱

بر اساس دیدگاه محی الدین، حضرت حق مخلوقات را به طور مستقیم، از مقام اَحَدِیَّتِ خویش، ربوبیت نمی‌کند؛ بلکه ربوبیتِ حضرت حق به واسطهٔ ساحتِ وَاَحَدِیَّتِ و ساحتِ اسماء الهی است، و هر چه به هر کس و هر چیز در عالم مُلک می‌رسد از مجرای یکی از اسماء می‌رسد.^۲

اگر گفته شده است که حضرت حق در مقام اَحَدِیَّتِ، متصف به هیچ اسم و صفتی نیست، مقصود این است که حضرت حق از مقام اَحَدِیَّتِ، مخلوقات را ربوبیت نمی‌کند و همه چیز از مقام وَاَحَدِیَّتِ و از مجرای اسماء الهی به مخلوقات می‌رسد؛ و خلاصه اینکه، هر حکم و اثرگذاری که در عالم خلق است، ریشه در اسماء الهی دارد.^۳ از منظر محی الدین و عارفان دیگر، میان اسماء الهی به اصطلاح، نوعی تضاد^۴ یا معارضه^۵ یا تقابل^۶ یا به تعبیر دیگر، رقابت ملاحظه می‌شود و هر اسم الهی خواهان این است که خواسته و اراده خود را محقق گرداند و آثار خود را در مظاهر و اعیان، ظاهر کند؛ اما محی الدین همه این تقابل‌ها و رقابت‌ها را از ساحتِ وجود، و در خدمتِ ساحتِ وجود و حضرت حق،

^۱ فصوص الحکم، ص ۹۰؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲.

^۲ فصوص الحکم، ص ۶۴.

^۳ ر.ک: فصوص الحکم، ص ۹۰ و ۱۱۹ و ۱۴۵ و ۱۵۳؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۹۹؛ و ج ۴، ص ۱۰۰.

^۴ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۸۶.

^۵ الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۲۶.

^۶ فصوص الحکم، ص ۱۴۴؛ و الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۱۹؛ و تعریفات جرجانی، ص ۱۱۳؛ و مصباح الأنس، ص ۱۳۸.

می‌بیند؛ و از این رو، شهود می‌کند که به ملاحظه ساحت وجود، تضادی در کار نیست.^۱

ب- تعبیر "حرف" و "حروف" در اینجا و امثال آن، یک تعبیر نمادین است. در زبان نمادین محی الدین، الف تعبیری برای اشاره به ساحت ذات (أَحَدِيَّة) است^۲ که محی الدین گاهی از آن، به ساحت "عدم" که فرای ساحت وجود است^۳ و گاهی از آن به غیب مطلق،^۴ تعبیر می‌کند. محی الدین همچنین، بیان می‌کند که از نظر ما، الف حرف نیست^۵؛ و در کنار سایر حروف، قرار ندارد.

در بیان نمادین محی الدین - همان طور که در این عبارت از کتاب العبادلة بیان کرد- حرف "باء" از نظر رتبه، اولین حرف است. محی الدین بیان می‌کند که حضرت حق باء را - که حقیقة الحقائق^۶ یا "الحق المخلوق به"^۷ یا جوهر معنوی جهان^۸، یا حقیقت محمدیه^۹ و ... نامیده می‌شود- متجلی کرد و اسماء

^۱ فصوص الحکم، ص ۷۷ و ۹۲؛ و الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۱ و ۴۳ و ۶۶۶ و ج ۴، ص ۱۰۷.

^۲ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۶۵ و ۱۰۹.

^۳ فصوص الحکم، ص ۶۲؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۶۵؛ و مشاهد الأسرار القدسیة، ص ۵۰-۴۹.

^۴ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۷۹ و ۶۴۷؛ و مجموعه رسائل ابن عربی، (دو جلدی) ج ۲، کتاب الجلاله، ص ۳.

^۵ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۶۵.

^۶ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۱۹.

^۷ رسالة الباء، اثر محی الدین، به ضمیمه مشاهد الأسرار القدسیة، ص ۱۲۱ - ۱۲۰؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۱۹ و ۷۳۱.

^۸ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۱۹؛ و ج ۳، ص ۱۸۷.

^۹ رسالة الباء، به ضمیمه مشاهد الأسرار القدسیة، ص ۱۳۰؛ و مجموعه رسائل ابن عربی (سه جلدی) ج ۱، رسالة "تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية"، ص ۳۹۴.

جزء اول از بخش اول کتاب العبادلة

الهی (ارواح نوری) از باء و در باء، به ظهور رسیدند؛ و اسماء الاهی هر یک مظاهر خود را پدیدار می‌کنند. بنابراین، اسماء الاهی و مظاهر آن اسماء- که همان موجودات جهان‌اند- همگی در^۱ باء، هستند و باء نیز فانی در الف است و عین^۲ الف است.

محمی الدین در آثارش، تصریح می‌کند که حقیقة الحقائق یا حقیقت محمدیة به لحاظ رتبه، در مقام دؤم است^۳؛ و دؤم بودنش به این اعتبار است که ساحتی بالاتر از آن وجود دارد؛ و آن ساحت است که حقیقت محمدیة را متجلی کرده است. از آنچه گفتیم معلوم شد که "باء" از نظر رتبه، اولین حرف است؛ اما باء، به ملاحظه الف، دؤم است؛ و الف از نظر محمی الدین، حرف نیست.

عبارت "اولین رنگی که [جوهر] به خود گرفت، نور بود" به هریک از ارواح نوری اشاره دارد؛ و از ارواح نوری، به انوار ملکوت اعلی نیز، تعبیر می‌شود؛ و حقیقت محمدیة در واقع، نور الأنوار است.

ج- تعبیر "عرض" در مقابل جوهر است. جوهر چیزی است که وجودش قائم به خودش است و وجودش به تبع چیزی دیگر نیست؛ و آنچه قائم به خودش نباشد و وجودش به تبع چیزی دیگر باشد، عرض است. حرکت و تغییر یک ویژگی است که به تبع جوهر، وجود دارد و وجودی مستقل از جوهر ندارد. محمی الدین در این بخش از کتاب العبادلة، حرکت را از أعراض شمرد؛ ولی آن را

^۱ خواننده گرامی توجه دارد که تعبیر "در" در این عبارت و امثال آن‌ها، به مکان و به موجود مادی، اشاره ندارد؛ و الحق المخلوق به یا حقیقت محمدیة، از سنخ ماده نیست؛ بلکه ماده از آن، به ظهور رسیده است.

^۲ الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۳۴۳.

^۳ رسالة الباء، به ضمیمه مشاهد الأسرار القدسیة، ص ۱۲۱-۱۲۰.

^۴ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۸۵ و ۴۸۸.

از نظر مرتبه، نخستین عَرَض دانست؛ زیرا همه جهان به گونه‌ای دارای حرکت است.

د- جلال به معنای عظمت و شوکت است. محی الدین جلال را از صفات ذات حق می‌داند^۱؛ و آن را در میان جلوه‌های صفت نفسی، از نظر رتبه، به اعتباری، بر صفات دیگر، مقدّم می‌شمارد.^۲ این صفت است که در هرکس ظهور کند، صاحب شهود می‌شود.

هـ- عبارت "اولین نطقی که از جوهر، ظاهر شد، "من" بود" به این معنا اشاره دارد که در همه مراتب و در همه عوالم، خودشناسی است که اصل است. و- عبارت "[جوهر] خودش را در آن علم، دید" به این معنا اشاره دارد که اوّل خودشناسی عینِ خداشناسی است و ثانیاً جوهر مظهرِ حضرت حق است.

ترجمه متن:

او [همچنین] گفت:

"[واژه] "عالم" از [واژه] "علامة" (علامت) گرفته شده است. پس هر حقیقتی از عالم، بر حقیقتی الهی، دلالت می‌کند؛ به طوری که هر حقیقتی از عالم، برای اینکه موجود شود، تکیه‌اش به حقیقتی الهی است؛ و به هنگام منفصل شدنش، بازگشتش به همان حقیقت الهی است. بنابراین، هرگاه حق - تعالی - تعبیر "عالم" را به کار ببرد، بنگر که او عالم را به کدام اسم، نسبت داده است تا از آن [نسبت دادن] بفهمی که مقصود او کدام عالم است."

^۱ الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۲۵۲.

^۲ الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۲۵۲.

جزء اول از بخش اول کتاب العبادلة

از نظر محی الدین، حضرت حق جامع همه عوالم و مقامات و مراتب است^۱؛ و عوالم بالاتر است که عوالم پایین تر را متجلی کرده است.

اشاره این عبارت از العبادلة، به این موضوع است که هرکس و هر چیزی که در عالم ملک (عالم خلق) است، دارای اسمی الهی (روحی نوری) است که ربّ اوست^۲؛ و ظهور و پیدایش هر چیز در عالم ملک، از اسم الهی هرکس و هر چیز است.

عبارت "به هنگام منفصل شدنش، بازگشتش به همان حقیقت الهی است" به دو معنا، اشاره دارد:

در یک معنا، به این موضوع اشاره دارد که اگر هرکس و هر چیز، به اعتباری، جدا و منفصل از حضرت حق، در نظر گرفته شود، اما هیچ کس و هیچ چیزی وجود مستقل از حضرت حق و مستقل از ربّ خودش ندارد؛ و اصل هرکس و هر چیز ربّ اوست. این معنا با ادامه عبارت کتاب، سازگار است.

در معنایی دیگر، اشاره این عبارت به این موضوع است که هرکس و هر چیز با مرگش، به ساحت اسم الهی خویش، بازمی گردد.^۳

جهان را به اعتبارهای مختلف، به عوالم مختلف، تقسیم می کنند که ما در اینجا، در مقام بیان عوالم مختلف، با تقسیم بندی های مختلف، نیستیم؛ و فقط به بیان آنچه مهم و ضروری است، بسنده می کنیم.

پایین ترین مرتبه از عوالم وجودی، عالم مادی است که به آن عالم ملک و عالم خلق و عالم شهادت و عالم حس و عالم محسوسات و عالم ناسوت و عالم

^۱ ر.ک: فصوص الحکم، ص ۸۸ و ۱۰۳ و ۱۹۴؛ و الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۱۹ و ۵۱۶ و ۵۱۹.

^۲ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲ و ۹۹.

^۳ فصوص الحکم، ص ۹۲.

ظاهر و ... گفته می‌شود.^۱ بالاتر از عالم ملک، عوالم برزخی اند؛ یعنی این عوالم در حد فاصل عالم مادی و عالم کاملاً غیر مادی اند. عوالم برزخی را عوالم خیالی می‌گویند به این اعتبار که در مقام تشبیه، همانند خیال انسان، در عین حال که مادی نیست برخی از ویژگی‌های عالم مادی را داراست. به عنوان مثال، تصاویری که در خیال انسان است، از یکدیگر متمایزند و هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارا هستند؛ اما هیچ کدام از این تصاویر وجود مادی ندارند.

هر چیزی که در عالم ماده، ظاهر می‌شود، صورتی مثالی و نمادین در عالمی دارد که عالمی مستقل است و به آن عالم مثال^۲ یا عالم خیال منفصل^۳ می‌گویند؛ و کسی که صاحب شهود است این عالم را یا به تعبیر بهتر، جلوه‌هایی از این عالم را در هنگام شهود، می‌بیند؛ و این عالم است که معانی و ارواح را متجسد می‌کند یعنی معانی و ارواح را در صورت قالب‌های مثالی، آشکار می‌کند؛ و شخص صاحب شهود بر اساس مقام و ویژگی‌ها و احوالش، آن قالب‌ها را می‌بیند و درکی از آن قالب‌ها و صورت‌های نمادین، پیدا می‌کند؛ اما

^۱ ر.ک: رسائل شیخ اشراق، ج ۳، الواح عمادی، ص ۱۶۲؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۸ و ۱۷۰؛ و ج ۲، ص ۳۰ و ۴۵ و ۱۲۹؛ و إحياء علوم الدين، ج ۳، ص ۵۴۸؛ و شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ص ۴۶؛ و مشرب الأرواح، ص ۵۷؛ و شرح فصوص قیصری، ص ۳۵۰؛ و شرح مشاهد الأسرار القدسیة، اثر سیّد العجم بنت النفیس البغدادیة، ص ۶۹؛ و الفواتح الإلهیة و المفاتح الغیبیة، ج ۱، ص ۲۱۰.

^۲ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۴۸؛ و ج ۲، ص ۱۲۸؛ و ذخائر الأعلاق فی شرح ترجمان الأشواق، ص ۷۹ و ۱۴۵؛ و کتاب المعرفة، ص ۷۹.

^۳ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۹۹ و ۳۱۱ و ۳۱۳ و ۳۷۷.

^۴ ر.ک: فصوص الحکم، ص ۸۷ و ۲۱۳-۲۱۲.

جزء اول از بخش اول کتاب العبادلة

خیال‌هایی که خیال‌های شخصی هر فرد است، خیال متصل نامیده می‌شود؛ و به منظور دسته‌بندی این نوع خیال به آن عالم خیال متصل می‌گویند.^۱

عالم مثال شامل عوالم برزخی مختلفی می‌شود. یکی از عوالم برزخی عالم اعیان ثابت است؛ و گاهی محی الدین از عالم اعیان ثابت، در اصطلاح خاص خود، به "حضرت امکان" (ساحت امکان)، تعبیر می‌کند.^۲ در موقعیتی مناسب از همین کتاب، درباره اعیان ثابت، سخن خواهیم گفت.

یکی دیگر از عوالم برزخی، عالمی است که امواتی که از دنیا رفته‌اند و کمال نیافته‌اند، در آن عالم برزخی اند.^۳

بالتر از این عوالم برزخی که در اینجا به آن‌ها اشاره کردیم، ساحت ملکوت اعلی است که عالم اسماء الهی و ارواح نوری است. البته همان طور که پیش از این نیز اشاره شد، ارواح نوری نیز مراتب مختلفی دارند.

این نکته نیز ناگفته نماند که محی الدین اغلب اوقات اصطلاح "ملکوت" را در مورد عالم اسماء الهی و ارواح نوری و عقول مجرد، به کار می‌برد؛ یعنی آنچه را که جمعی از حکیمان و اهل سلوک جبروت می‌نامند^۴ وی ملکوت می‌نامد.^۵ در مواردی نیز، وی از اصطلاح رایج، استفاده می‌کند^۶ و مقصودش از ملکوت،

^۱ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۹۹ و ۳۱۱ و ۳۱۳ و ۳۷۷.

^۲ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۳۴؛ و ج ۳، ص ۸۰ و ۵۱۶؛ و ج ۴، ص ۳۳۶.

^۳ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۱۳.

^۴ قُوت القلوب، ج ۱، ص ۴۳۳؛ و عرائس البیان، اثر روزبهان بقلی، ج ۱، ص ۱۳۶؛ و رسائل شیخ اشراق، ج ۲، رساله فی اعتقاد الحكماء، ص ۲۷۰؛ و سرّ الأسرار و مظهر الأنوار، اثر عبدالقادر گیلانی، ص ۲۰؛ و الانسان الكامل، اثر نسفی، ص ۱۱۸ و ۱۲۸ و ۲۰۱-۱۹۶ و ۲۰۵؛ و مشارق الدراری، ص ۶۱۷؛ و شرح الأسماء الحسنی، اثر ملاهادی سبزواری، ص ۱۹۰.

^۵ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۸۰ و ۱۱۴-۱۱۳ و ۱۸۸ و ۳۹۸؛ و ج ۲، ص ۱۲۹.

^۶ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۱؛ و ج ۲، ص ۴۸ و ۱۵۲.

عالم برزخ و "عالم خیال منفصل" است که از آن به "عالم مثال" نیز تعبیر می‌شود. وی در مواردی نیز، جهان را به ملک و ملکوت، تقسیم می‌کند؛ و در این گونه موارد، هر آنچه غیر عالم ملک (عالم ماده و عالم محسوسات) است ملکوت می‌نامد؛ یعنی در این گونه موارد، به تعبیری، عالم ملکوت را معادل عالم باطن^۱ و در برابر عالم ملک به کار می‌برد^۲؛ به طوری که در این تقسیم‌بندی کلی، تعبیر ملکوت شامل جبروت نیز می‌شود؛ و بر این اساس، تعبیر "ملکوت" در معنای عام آن، عالم اعیان ثابت را نیز که زیرمجموعه اسماء الهی است، در بر می‌گیرد. عالم بالاتر از عالم اسماء الهی و ارواح نوری، ساحت وجود یا همان ساحت حقیقت محمدیه یا ساحت وحدت^۳ است که به اعتباری، به آن، عالم

نیز گفته می‌شود.^۴ همه اسماء الهی و مظاهر آن‌ها در واقع، مظهر حقیقت محمدیه اند؛ و این ساحت به همه عوالمی که از آن‌ها یاد کردیم، احاطه وجودی دارد. بنابراین، تا ساحت اسماء الهی، تشخص وجود دارد؛ اما در مورد حقیقت محمدیه، باید گفت: هر چند محی الدین به اعتباری، حقیقت محمدیه را در برخی عبارت‌هایش، تعیین اول حضرت حق دانسته است^۵ و این تعبیر به تشخص آن ساحت، اشاره دارد؛ اما او در نسبت حقیقت محمدیه با ساحت فرای حقیقت محمدیه که هیچ گونه تشخصی ندارد، این گونه گفته است؛ و حقیقت محمدیه

^۱ البته، تقسیم جهان به عالم باطن و عالم ظاهر، یک تقسیم اعتباری است؛ و این طور نیست که چیزهایی بالذات در عالم ظاهر بگنجد و چیزهایی در عالم باطن؛ زیرا آنچه برای کسی ظاهر است ممکن است برای دیگری باطن باشد؛ و بالعکس.

^۲ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۰۶؛ و ج ۴، ص ۲۰۱.

^۳ کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۷۷۳؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۹۱.

^۴ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۱۰؛ و مشارق الدراری، ص ۱۲۹.

^۵ مجموعه رسائل ابن عربی (دو جلدی)، ج ۲، کتاب المسائل، ص ۱۰-۹؛ و الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۸۳ و ۳۱۰ و ۳۹۵.

جزء اول از بخش اول کتاب العبادلة

خودش همانند اسماء الهی، صورت نیست؛ بلکه صورت‌ها از آن ساحت، و در آن ساحت، متجلی شده‌اند. از این رو، حقیقت محمدیه در بیانی دقیق‌تر، ساحتی است که برزخ میان تعین و عدم تعین است؛ یعنی نه می‌توان گفت که تعین و تشخص دارد؛ و نه می‌توان گفت که اصلاً به هیچ وجه، تعینی ندارد.

ترجمه متن:

او [همچنین] گفت:

"هنگامی که حضرت حق در مورد خودش، ضمیر مفرد و در مورد تو، ضمیر جمع را به کار ببرد، به ملاحظه وحدانیت خودش و کثرت توست؛ و این از آن رو است که تویی نیاز نیستی و دارای نیازی؛ و هنگامی که حضرت حق در مورد خودش، ضمیر جمع همچون "إنا" و "نحن" را به کار ببرد، به ملاحظه حقایق اسماء الهی است؛ و هنگامی که در مورد تو، ضمیر مفرد را به کار ببرد، جز این نیست که حضرت حق از مجموعه تو، معنایی [از معانی] را مورد خطاب قرار داده است؛ نه اینکه کل تو را مورد خطاب قرار دهد. پس تو بشناس که حضرت حق چه کسی را از [مجموعه وجود] تو، مورد خطاب قرار داده است و گوش [جان] خود را به خطاب او بگشا."

اشاره این سخن یکی به این موضوع است که گاهی حضرت حق در مورد خودش، ضمیر مفرد و گاهی در مورد خودش، ضمیر جمع را به کار می‌برد. آنجا که ضمیر مفرد را در مورد خودش، به کار می‌برد به ملاحظه وحدتش در مقام اُحدیت و ساحت فراآسمایی است؛ و آنجا که در مورد خودش، ضمیر جمع را به کار می‌برد به این ملاحظه است که حضرت حق در مقام واحدیت، به صورت

^۱ این دو کلمه، به معنای ما است.

اسماء و صفات متعدّد، ظهور کرده است؛^۱ یعنی ارواح نوری متعدّدند و اسماء اصلی در ساحت خود، اسماء فرعی را به عنوان زیرمجموعه‌های خود، دارا هستند.^۲

از اشاره‌های دیگر این سخن این است که همان طور که جسم آدمی، دارای اعضای مختلف و دارای صفات مختلف است، روح او نیز مجموعه است^۳ و سالک پیشرفته می‌داند که حضرت حق کدام بخش از وجود او، و کدام معنا و موضوع را مورد خطاب قرار می‌دهد.

ترجمه متن:

او [همچنین] گفت:

"کثرتِ راه‌ها به سبب تعدّد حقایق است؛ و راه مستقیم از میان راه‌ها، همان است که حضرت حق آن را نشان دهد و به آن، راهنمایی کند؛ و بازگشت همه راه‌ها به راه مستقیم است."

برای فهم شایسته این سخن و اشاره‌های آن، توجه به نکته‌هایی، ضروری است:

الف- از دیدگاه وحدت وجودی محی الدین، حضرت حق است که در عین مطلق بودن، به صورت حقایق، ظهور کرده است. تعبیر حقایق در اصطلاح محی الدین در معانی مختلفی، به کار می‌رود. گاهی او تعبیر "حقایق عالم" را به معنای موجودات عالم به کار می‌برد؛^۴ و گاهی او تعبیر حقایق را به معنای اسماء

^۱ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۷۱۵؛ وج ۲، ص ۱۵۶ و ۱۵۷؛ وج ۳، ص ۱۹۵؛ وفصوص الحکم، ص ۷۶.

^۲ فصوص الحکم، ص ۶۵.

^۳ ر.ک: فصوص الحکم، ص ۱۸۴-۱۸۳.

^۴ فصوص الحکم، ص ۱۱۹.

جزء اول از بخش اول کتاب العبادلة

الهی به کار می برد^۱؛ و گاهی او تعبیر حقایق را به اجزا و عناصر اصلی تشکیل دهنده هستی و اجزا و عناصر تشکیل دهنده موجودات، اطلاق می کند که در مواردی، مقصود وی اجزا و عناصر تشکیل دهنده معنوی است؛ و در مواردی، مقصودش اجزای تشکیل دهنده مادی است.^۲ از آنجا که همه چیز دارای حقایق معنوی و ملکوتی است، به اعیان ثابته موجودات نیز، حقایق موجودات گفته می شود.^۳

در این عبارت از کتاب العبادلة، واژه "حقایق" سه وجه دارد. در یک وجه، واژه حقایق در اینجا، به معنای اسماء الاهی است. بر این اساس، معنای عبارت این است که از منظر عرفانی، ارواح نوری متعدّدند و هر یک ویژگی های خود و اراده های خود را دارند.^۴

در وجه دیگر، واژه حقایق در اینجا، به معنای صفات معنوی و امور معنوی مختلفی است که در هستی، وجود دارد؛ و بر این اساس، معنای عبارت این است که هرکس - چه متوجّه باشد و چه متوجّه نباشد - توجهش به امری از امور معنوی است.

در وجه سوّم، واژه حقایق در اینجا، به معنای اعیان ثابته است؛ و بر این اساس، معنای عبارت این است که افراد بر اساس ویژگی ها و استعداد های خود، راهی را برای کمال یافتن و شکوفا کردن استعداد های خود طی می کنند. از نظر مبانی وحدت وجودی محی الدین، با توجه به اینکه همه افراد در عین حال که درون ساحت حق اند هیچکدام دقیقاً مثل دیگری نیستند و هریک پیشینه

^۱ فصوص الحکم، ص ۱۵۳؛ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۸۴.

^۲ ر.ک: الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۴ و ۴۵ و ۵۶ و ۱۲۵ و ۱۵۹ و ۱۶۲.

^۳ شرح فصوص قیصری، ص ۳۹۴؛ و شرح فصوص بالی افندی، ص ۳۴.

^۴ فصوص الحکم، ص ۱۴۴ و ۱۸۰.

خودشان و استعدادها و قابلیت‌های خودشان را دارند، برای ایشان به جانب حضرت حق^۱، راهی خاص خودشان وجود دارد^۲؛ هرچند ممکن است که راه کسی به راه دیگری، شباهت داشته باشد.

ب- محی الدین حرکت اجزای هستی را حرکت دوری (دایره‌ای و دورانی) می‌داند؛ نه حرکت خطی (طولی).^۳ محی الدین در این عبارت از کتاب العبادلة، اشاره می‌کند که راه مستقیم در معنای نمادین آن - که به معنای راه درست و شایسته است- آن راهی است که حضرت حق آن را به هرکسی، از طریق، قلب و باطنش، نشان می‌دهد و او را به آن راه، راهنمایی می‌کند.

ج- عبارت "بازگشت همه راه‌ها به راه مستقیم است" به این معنا اشاره دارد که راه‌هایی که حضرت حق به سوی آن‌ها، افراد را با استعدادهای مختلفشان، هدایت می‌کند؛ هرچند در ظاهر، راه‌های مختلفی باشند؛ اما همگی از جانب حق و به سوی حق است. محی الدین کسانی را که از او در این باره، دلیل قرآنی مطالبه می‌کنند به آیه "والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سُبُلنا"^۴ ارجاع می‌دهد که در این آیه، واژه "سُبُل" (راه‌ها) جمع است نه مفرد.^۵

ترجمه متن:

^۱ لازم به ذکر است که مقصود محی الدین و عارفان وحدت وجودی از تعبیر "تا به حق" همان طور که در ضمن مطالب کتاب بیان شد، شکوفا شدن استعدادهای افراد و رشد افراد درون ساحت حق است، تا مراتب را طی کنند و مظهر بهتر و کامل‌تری برای حضرت حق باشند و حرکت خطی و رفتن از یک نقطه به نقطه دیگر، مورد نظر نیست.

^۲ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۶۷؛ وج ۳، ص ۲۸.

^۳ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۵۵ و ۲۶۶ و ۶۶۳؛ وج ۲، ص ۴۳۶؛ وج ۳، ص ۲۷۶ و ۴۵۱؛ و فصوص الحکم، ص ۷۳.

^۴ بخشی از آیه ۶۹ از سوره "عنکبوت".

^۵ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۴۸.