

محبی الدین ابن عربی

آموزه‌های عرفانی

(آزموده‌ها، الهامات و بینش‌ها)

ابن عربی چه می‌گوید؟

نوشته قاسم میر آخوری

آموزه‌های عرفانی

محبی‌الدین ابن عربی

(آزموده‌ها، الهامات و بینش‌ها)

نوشته

قاسم میرآخوری

سرشناسه	: میرآخوری، قاسم، ۱۳۴۰ -
عنوان و نام پدیدآور	: آموزه‌های عرفانی محیی‌الدین ابن عربی / پژوهش و نوشته قاسم میرآخوری.
مشخصات نشر	: تهران : بازتاب، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری	: ۷۹۰ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۷۵۲۲-۳۵-۶
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه: ۷۸۳
یادداشت	: نمایه: ۷۶۹
موضوع	: ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق. -- نقد و تفسیر
موضوع	: Ibn al - Arabi -- Criticism and interpretation
موضوع	: ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق. -- دیدگاه درباره عرفان
موضوع	: Ibn al - Arabi -- Views on mysticism
موضوع	: عارفان -- قرن ۷ق.
	: th century ۱۳ Mystics --
رده بندی کنگره	: ۲/۲۷۹BP
رده بندی دیویی	: ۸۹۲۴/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی	: ۶۱۱۲۰۴۱
اطلاعات رکورد کتابشناسی:	: فیبا



انتشارات بازتاب

آموزه‌های عرفانی محیی‌الدین ابن عربی

(آزموده‌ها، الهامات و بینش‌ها)

نویسنده: قاسم میرآخوری

طرح جلد: آروین

حروفنگاری و صفحه آرایی: آروین

چاپ اول: ۱۴۰۱

چاپ و صحافی: شهر علم

تعداد: ۲۰۰ نسخه

قیمت: ۴۴۰۰۰۰ تومان

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۶۰۰ - ۷۵۲۲ - ۳۵ - ۶

آدرس: خ. انقلاب، خ. دوازده فروردین، ک. نوروز، پ. ۲۵

تلفن: ۶۶۴۹۴۵۴۱ - ۶۶۴۱۷۴۲۵

ایمیل: ketabekohsar@yahoo.com

فهرست

- پیشگفتار..... ۱۱
- خاطرات معنوی و شهود باطنی..... ۴۵
- برگ نوشته‌ها..... ۷۷
- آموزه‌های عرفانی محیی‌الدین ابن‌عربی..... ۹۱
۱. آگاهی عرفانی..... ۹۳
- انواع آگاهی (معارف)..... ۹۳
- دانش عقلی، دانش ذوقی، دانش اسرار..... ۹۷
- علم و معرفت..... ۱۰۱
- اندیشه..... ۱۰۶
- مکاشفه و ذوق..... ۱۰۹
- معرفت و شناخت نفس..... ۱۱۰
- طبقه بندی دانش‌ها..... ۱۱۳
۲. هستی‌شناسی عرفانی..... ۱۱۵
- هستی و نیستی..... ۱۱۶
- مرتبهٔ احدیت..... ۱۱۹
- طبقه بندی اشیاء..... ۱۲۱
- وجود مطلق..... ۱۲۳
- چهار لایه هستی..... ۱۲۴
- پنج مرتبهٔ وجودی..... ۱۲۵
- تجلیات حق..... ۱۲۶
- عنصر اعظم..... ۱۲۷
- عرش..... ۱۲۹
- ۱-۲. وحدت وجود..... ۱۳۰
- وجود و ماهیت..... ۱۳۱

- واجب الوجود، ممکن الوجود و ممتنع الوجود..... ۱۳۵
- ممکنات..... ۱۳۵
- تاریخچه وحدت وجود..... ۱۳۶
- معانی مختلف وحدت وجود..... ۱۳۹
- عالم وجود: اشیاء مادی، موجودات روحانی..... ۱۴۴
- ۲-۲. سرشت و گوهر خداوندی..... ۱۴۶
- تفاوت الله و رب..... ۱۵۵
- ۲-۳. اسطوره شناسی اسماء..... ۱۶۳
- نیاز جهان به اسماء..... ۱۶۶
- ۲-۴. رؤیت خدا..... ۱۶۸
- رویت شهود قلبی..... ۱۷۰
- نفی رویت ذات حق..... ۱۷۱
- ۲-۵. الهیات تنزیهی و الهیات تشبیهی..... ۱۷۷
- مشبّهه..... ۱۸۱
- سنت گرایان تنزیهی و تشبیهی..... ۱۸۳
- توحید تنزیهی و توحید تشبیهی از دیدگاه عارفان..... ۲۰۹
- پیدایش باور تشبیه و تجسیم..... ۲۱۵
- رؤیت خدا از دیدگاه صوفیه..... ۲۱۷
- با شناخت خود، گوهر یگانه را می‌یابیم..... ۲۲۴
- ذکر عارفان سه گونه است..... ۲۲۵
- اسماء تنزیهی خدا (اسماء جلال) و اسماء تشبیهی خدا (اسماء جمال)..... ۲۲۷
- برداشت تشبیه و تنزیه از آیات قرآن..... ۲۲۸
- تفاوت دعوت محمد(ص) و نوح(ع)..... ۲۳۱
- با تجربه کشف، تنزیه و تشبیه به کمال می‌رسد..... ۲۳۵
- هو، لاهو (تشبیه و تنزیه)..... ۲۳۶
- نوح(ع) در مقام فرقان است..... ۲۳۸
- تنزیه ذوقی..... ۲۴۱
- تنزیه، محصول عقل و تشبیه معلول خیال است..... ۲۴۱
- تنزیه و تشبیه ناظر به مقام الوهیت است..... ۲۴۲

- تنزیه تسییحی و تنزیه تقدیسی..... ۲۴۳
- تنزیه عقلی..... ۲۴۴
- ۲-۶. ذات ناشناخته (مرتبهٔ عماء)..... ۲۴۵
- نخستین چهره‌ای که نَفَسِ رحمانی پذیرفت..... ۲۵۰
- ۲-۷. رحمت وجود بخش: هویت متغیر..... ۲۵۲
- تحقق موجودات از نَفَسِ رحمانی..... ۲۵۵
- ۲-۸. اعیان ثابته؛ معلومات و معدومات..... ۲۶۲
- اعیان نه وجود هستند و نه عدم..... ۲۷۰
- اصطلاحات جهان شناسانه..... ۲۷۲
- ۲-۲-۱. ماهیت اشیاء: شیئیت وجود و شیئیت ثبوت..... ۲۷۲
- ۲-۲-۲. آفرینش بر سه پایه: خدا، آفریده و فرمان باش..... ۲۸۱
- علم، عالم و معلوم..... ۲۸۷
- ۲-۲-۳. گنش‌گر و گنش‌پذیر..... ۲۹۰
- پنج کینونت وجودی..... ۳۱۱
- پدیده‌ها از نیستی و نیستی نیستی و آدم از هستی به هستی آفریده شده‌اند..... ۳۱۳
- ۲-۲-۵. حقایق ربانی..... ۳۱۵
- ۲-۲-۶. ربوبیت و عبودیت..... ۳۱۷
- عبادت، عابد و معبود..... ۳۲۲
- ۲-۲-۷. معرفت طبیعت؛ برزخ آشکارشده..... ۳۲۵
- طبیعت گنش‌پذیر است و خدا گنش‌گر..... ۳۲۶
- ۲-۲-۸. مراتب جهان‌ها: الوهیت، عالم مثال، عالم جسم، عالم انسان..... ۳۲۷
- ۲-۲-۹. علت و معلول و علیت..... ۳۲۹
- ۲-۲-۱۰. ابدیت یا زمان قابل تصور..... ۳۳۲
- زمان صوفی..... ۳۳۶
- ۲-۲-۱۱. زمان درخواست از خدا..... ۳۳۸
- ۲-۲-۱۲. ارادهٔ خدا و ارادهٔ انسان..... ۳۳۹
- اراده، کلید غیب است..... ۳۴۲
- ۲-۲-۱۳. نیروی متمرکز عرفانی (خلافت عرفانی و تمرکز قلب)..... ۳۴۳
- تمرکز قلب..... ۳۵۲

- ۳۵۴..... نیروی تمرکز یافته.....
- ۳۵۵..... ۱۴-۲-۲. راز تقدیر و اختیار (سرّ قدر - راز الهی).....
- ۳۵۶..... قضا و تقدیر.....
- ۳۶۷..... ۱۵-۲-۲. تسخیر.....
- ۳۶۹..... ۱۶-۲-۲. حقایق عالم خیال (تجسد ارواح و تروح اجسام).....
- ۳۸۴..... ۱۷-۲-۲. قلمرو میان مجرد و ماده (مراتب میانی): برزخ.....
- ۳۸۷..... برزخ راستین.....
- ۳۸۹..... نام‌های برزخ.....
- ۳۹۰..... ۱۸-۲-۲. اشیاء مثالی (اشیای خیالی یا رویاها).....
- ۳۹۱..... دو ویژگی آدمی.....
- ۳۹۴..... نَفَسِ رحمانی.....
- ۳۹۷..... ۱۹-۲-۲. ساختار جهان: نور و ظلمت.....
- ۳۹۷..... جهان، سایه‌ای میان هستی و نیستی.....
- ۳۹۸..... انواع نور.....
- ۳۹۹..... ۲۰-۲-۲. تجلی.....
- ۴۰۰..... جهان تجلی‌گاه اسما و صفات الهی است.....
- ۴۰۱..... تجلیات الهی.....
- ۴۰۴..... تابش‌های پی در پی حق.....
- ۴۰۶..... دو گونه تجلی حق.....
- ۴۰۶..... ۲۱-۲-۲. تجدید آفرینش (تکرار فعل خلاق).....
- ۴۰۹..... تکرار فعل خلاق.....
- ۴۱۰..... خلق از عدم.....
- ۴۱۱..... تجلی تکرار ناپذیر حق.....
- ۴۱۳..... آفرینش نو در هر لحظه از زمان.....
- ۴۱۴..... ناپایداری جهان.....
- ۴۱۵..... جهان در گردونه سه راز.....
- ۴۱۸..... کلمه وجودی «باش».....
- ۴۲۰..... ۲۱-۲-۲. جهان آینه خداست و خدا آینه.....
- ۴۲۳..... آینه نماد پذیرش چیستی هستی.....

- آینه، بهترین نمونه برای تفسیر وحدت وجود..... ۴۲۳
- جهان آینه خداست و خدا آینه انسان کامل (رسا و پرمایه)..... ۴۲۶
- ۲-۲-۲. امرتکوینی ایزدی (مشیت)..... ۴۲۶
- مشیت برابر است با عرش ذات..... ۴۲۸
- آدمی در سایه مشیت خداست..... ۴۲۹
- مشیت کلید غیب است..... ۴۳۰
- ۲-۲-۲. خواست عاشقانه..... ۴۳۱
- پرستش خدا یا باورهای خود..... ۴۳۲
- باورمندی عارف به همه باورها..... ۴۳۳
- ۲-۲-۲. وحدت در کثرت..... ۴۳۵
- واحد، زنجیره شمارگان..... ۴۳۵
۳. پیامبر شناسی، ولایت و خلافت..... ۴۳۷
- ۱-۳. وحی، میزان تشخیص ماهیت اشیاء..... ۴۳۷
- مبشرات..... ۴۳۹
- ۲-۳. رسول، نبی و ولی..... ۴۴۶
- رسول از دیدگاه صوفیان..... ۴۴۷
- نبوت از دیدگاه عارفان..... ۴۴۸
- ولی از دیدگاه عارفان..... ۴۴۹
- بینش صوفیانه ابن عربی..... ۴۵۰
- ۳-۳. تفاوت رسالت و نبوت..... ۴۵۳
- پایان رسالت و نبوت..... ۴۵۴
- نبوت خاصه و نبوت عامه..... ۴۵۸
- ۴-۳. نبوت بشری..... ۴۶۱
- ۳-۵. ولایت، اولیاء یا انسان تمام (کامل)..... ۴۶۱
- مقام اولیاء..... ۴۶۴
- ولایت یکی از نامهای خداست..... ۴۸۱
- ولایت عامه و ولایت خاصه..... ۴۸۲
- ولی، انسان کامل و تجلی خداست..... ۴۸۴
- فنا، نخستین ویژگی ولی است..... ۴۸۴

- ۴۸۵..... خاتم الانبیاء و خاتم الاولیاء.....
- ۴۸۷..... واپسین ولیّ.....
- ۴۹۳..... ۳-۶. ولایت بشری.....
- ۴۹۷..... ولایت فرشتگان.....
- ۵۰۱..... ولیّ، میزان شریعت است.....
- ۵۰۲..... ۳-۷. خرق عادت.....
- ۵۱۳..... ۳-۹. رسولان، رساننده فرامین الهی.....
- ۵۱۸..... فرشتگان دارای رسالت.....
- ۵۲۲..... خلافت آدم.....
- ۵۲۹..... ۴. انسان شناسی.....
- ۵۳۳..... ۴-۲. انسان، فرجام آفرینش جهان.....
- ۵۳۵..... انسان کامل.....
- ۵۳۸..... انسان، برزخ میان جهان و خداست.....
- ۵۳۹..... آفرینش از نگاه صوفیان.....
- ۵۴۰..... انسان از هستی به هستی آمده است.....
- ۵۴۲..... واپسین آفریده جهان.....
- ۵۴۵..... ۴-۳. قلب.....
- ۵۴۷..... قلب عاشق، جام عشق است.....
- ۵۵۴..... ۴-۴. عقل.....
- ۵۶۱..... دو کرانه عشق.....
- ۵۹۵..... ۵. رستاخیز شناسی.....
- ۶۰۰..... ۱-۵. حیات و مرگ.....
- ۶۰۹..... ۲-۵. بهشت و دوزخ.....
- ۶۱۱..... بهشت جاوید و دوزخ جاوید.....
- ۶۱۸..... سرنوشت دوزخیان.....
- ۶۱۸..... خشم خدا بر بندگان همیشه نیست.....
- ۶۲۰..... رحیم، شاخه‌ای از رحمان است.....
- ۶۲۱..... پیدایش و آفرینش جهان بر پایه چهار رحمت.....
- ۶۲۳..... رحمت ایزدی بر خشمش پیشی دارد.....

- ۶۲۸ رحمت، عرش ذات الهی است.
- ۶۳۰ رحمت بسیط و رحمت مرکب.
- ۶۳۴ نیکبختی و نگونبختی.
- ۶۳۹ ۶. اهریمن شناسی.
- ۶۴۱ ابلیس از دیدگاه صوفیان.
- ۶۴۴ دیدگاه ابن عربی در باره ابلیس.
- ۶۶۵ ۷. کیش و آیین.
- ۶۶۵ ۱-۷. صراط (راه درست).
- ۶۶۶ راه خدا، همه راه‌های گوناگون را در بر می‌گیرد.
- ۶۶۷ اقسام صراط (راه).
- ۶۶۸ راه‌های به سوی خدا بی‌شماره است.
- ۶۶۹ صراط عزت (راه پیروزمند و ارجمند و با ارزش).
- ۶۷۱ صراط ربّ تو (راه پروردگار تو).
- ۶۷۲ صراط منعم.
- ۶۷۳ صراط خاص (راه ویژه).
- ۶۷۵ ۲-۷. دین برابر است با انقیاد (فرمان‌پذیری) جزا (پاداش) و عادت.
- ۶۷۶ تقریب ادیان و مذاهب.
- ۶۷۸ ریشه گوناگونی آیین‌ها.
- ۶۷۹ ۳-۷. خدای مخلوق اعتقادات.
- ۶۸۰ خداوند همراه باور و پندار هر باورمندی است.
- ۶۸۲ ۴-۷. تبادل اسماء الهی.
- ۶۸۲ اسماء، میانجی جهان شهادت و غیب.
- ۶۸۳ ذات و صفات خداوند.
- ۶۸۴ هر نامی دربرگیرنده همه نام‌های خداست.
- ۶۸۵ اسماء الاسماء.
- ۶۹۰ بنیاد نام‌ها.
- ۶۹۴ حق با نام‌ها تجلی می‌کند.
- ۶۹۵ احدیت مجموع.
- ۷۰۱ تجلی نام‌های ایزدی.

- ۷۰۴.....هر انسانی تحت فرمان نامی از نام‌های خداست.....
- ۷۰۷.....۸. باورهای گوناگون مردم.....
- ۷۰۹.....باورهای آدمیان درباره خدا گوناگون است.....
- ۷۱۰.....پیامبران، میانه‌روترین سرشت‌ها را دارند.....
- ۷۱۵.....۹. تأیید خَلَق.....
- ۷۱۷.....زنان، نیمه مردان‌اند.....
- ۷۱۸.....جایگاه زن.....
- ۷۲۰.....وابستگی زن و مرد به یکدیگر.....
- ۷۲۳.....زن در پیوند با مرد، بسان طبیعت است در پیوند با فرامین خدا.....
- ۷۲۵.....پیشوایی زنان در نماز.....
- ۷۲۶.....کامل بودن زن.....
- ۷۲۷.....زن از نگاه عارفان.....
- ۷۲۸.....زنان دارای ویژگی نرینگی و مادینگی هستند.....
- ۷۲۹.....دیدگاه ابن عربی در باره زن.....
- ۷۳۰.....زنان هم از ابدال هستند.....
- ۷۳۰.....برابری زن و مرد.....
- ۷۳۰.....زن گنش‌پذیر است.....
- ۷۳۳.....۱۰. آداب ادب.....
- ۷۵۷.....۱۱. طریق سلوک.....
- ۷۶۹.....نمایه.....
- ۷۸۳.....کتابنامه.....

پیشگفتار

ابن عربی بزرگ‌ترین پایه‌گذار عرفان و حکمت عرفانی و تصوف در جهان اسلام است. بی‌گمان او بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز مشرب عرفانی در میان حکمای الهی بوده که پس از وی، هیچ عارفی را نمی‌توان یافت که به گونه سیستماتیک و نظام‌مند اندیشه‌های عرفانی را با بهره‌گیری از کلام، فلسفه و معارف دینی و با روش استدلالی ترسیم کرده باشد. همه دانشوران عارف، از آبشخور دیدگاه‌های عرفانی او جرعه‌ها نوشیده، و هیچ‌گاه سیراب نشده‌اند. مشرب عرفانی او دایره بسته‌ای نیست، بلکه اقیانوسی است که کرانه ندارد و از همه گوهرهای دانش در آن یافت می‌شود. غواصان حکمت عرفانی، تنها به گوشه‌ای از آن دست یافته‌اند. تأثیر او آن چنان عمیق و گسترده و نیرومند است که حتی مخالفان او را نیز، به تحسین واداشته است. بی‌تردید گزینش نام‌هایی چون شیخ اکبر، محیی‌الحق و الدین، العارف‌الکبیر، امام العارفین و قطب الموحدین و... برازنده اوست. ابن عربی با کوله باری از میراث معنوی و فلسفی و کلامی اندیشه‌های شرق و غرب به پردازش و سامانمندی نظام معنوی اسلام پرداخته و آموزه‌های عرفانی خویش را بر پایه اندیشه وحدت وجود، در دو کتاب گرانسنگ خود؛ فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم به رشته تحریر در آورده است. گرچه برخی از مستشرقان اندیشه‌های او را برگرفته از اندیشه‌های یونانی، نوافلاطونی، غنوسی (گنوسی)، عقاید معتزلیان، اخوان‌الصفا و گرایش‌های فلسفی ارسطویی دانسته‌اند، ولی خمیرمایه اندیشه، بینش و جهان بینی او، تجربه‌های باطنی و کشف و شهود اشراقی است که در قالب مفاهیم کلامی و فلسفی نگاشته شده است.

عرفان و تصوفی که ابن عربی معرفی می‌کند، در همراهی، همدلی، همدمی و ادب خلاصه می‌شود؛ و هدف آن پرهیختن نفس از لغزش و خطا، و دستیابی به دانش الهی است. او در نوشته‌هایش بر تخلق به اخلاق الهی و کسب فضایل انسانی تکیه دارد. این را می‌توان در سلوک ابن عربی که کمال بلوغ اندیشه‌اش را نشان می‌دهد، دید.

به حق ابن عربی بزرگ‌ترین نظریه پرداز وحدت است، بیشترین تلاش و کوشش او برای اثبات حقیقت کثرت و بیان ارتباط آن با وحدت خدا می‌باشد، چنانچه در فرازی از کتاب وزین فتوحات مکیه می‌گوید: ملاء علی (عالم علوی) تنها از آن‌رو که مظهر طبیعت که در آن تجلی می‌کند، دچارگیری و تضاد می‌شود، مانند جبریل که به صورت دحیه کلبی بر پیامبر تجلی می‌کرد، همچنین در صورت ظهور آن‌ها در هیاکل نورانی مادی بین همین انواری محسوس، تضاد رخ می‌دهد، چون حواس، فرشتگان را با مواد طبیعی عنصری ادراک می‌کنند، ولی هنگامی که از این هیاکل جدا شوند، تخصص، نزاع و ترکیبی در آن‌ها باقی نمی‌ماند. هر جا دوئیت باشد، تخصص وجود دارد. «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء آیه ۲۲) (گر در آنها [=زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً [زمین و آسمان] تباہ می‌شد. پس منزّه است خدا، پروردگار عرش، از آنچه وصف می‌کنند.) وحدت از همه جهات، کمالی است که هیچ زیادت و نقصانی برنمی‌دارد، او را با نظر به ذات ببینید، نه با نگاه به کسی که قائل به توحید او می‌شود، اگر وحدت عین موحد بود، این دو یکی بودند، اما اگر وحدت، عین موحد نباشد، ترکیب رخ می‌دهد. وحدت ترکیبی، مقصود ما و مطلوب مردان خدا نیست. (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۹۳)

ابن عربی توحید خداوند را تایید کرده، و از سویی وجود اغیار را هم انکار نمی‌کند، با اینکه معتقد است که آن‌ها همیشه در عدم باقی هستند. از نظر او الوهیت، برزخ میان ذات و جهان است. از طرفی او کوشش برای شناخت عقلانی ماهیت اشیاء را ناکارآمد می‌داند؛ چون محدود و در چهارچوب قرار دارد، وی بر این باور است که باید از قلب مدد و یاری گرفت؛ زیرا قلب می‌تواند ما را رهنمون گردد.

باری ما با دو ویژگی روبرو می‌شویم که در همه آثار ابن عربی دیده می‌شود: نخستین ویژگی، که او همواره تکرار و تأکید می‌کند، روشن‌ترین و دقیق‌ترین بیان نمادین معانی است که منظور و هدف او می‌باشد و باید آن را در آیات قرآن و نیز در احادیث یافت. شارحانی که می‌کوشند آموزه‌های ابن عربی را به عنوان مجموعه خاص و قابل تشخیص جدا از «تأویلات» قرآن بفهمند یا ارائه دهند، کاری که بسیاری از افراد در طی قرن‌ها انجام داده‌اند، همه بی‌درنگ گرفتار کلاف

سردر گمی شده‌اند که مدام پیچ و تاب‌هایش بیشتر، یا در نهایت با کاستی‌های هراسناکی روبرو می‌شوند که در لفاظی توخالی آنان نمایان است.

نخستین چیزی که هر پژوهشگر صادق فهم می‌کند، همان گونه که ابن عربی همواره به یکی از احادیث مورد علاقه‌اش اشاره می‌کند: «رتی زدنی علماً» (پروردگارا بر دانش من، بیافزای!) است؛ یعنی، جوینده کسی نیست که سرپرست تهیه و ساماندهی آن درس‌های آزمودنی خاصی باشد که معانی عملی نمادهای مکشوف را رمزگشایی می‌کند؛ زیرا آن فرایند تحقیقی هرگز تمام شدنی نیست.

این حقیقت مطلق «همکاری» جاری بین هر پژوهنده و تمام آن ظهورات شخصی خاص و مربوط به تأثیرات «الهی»، مستقیماً در چهار ویژگی بلاغی متمایز ابن عربی منعکس می‌باشد، چون تمامی نوشته‌هایش، این‌زه زبان قرآنی هستند. اتکاء پدیده شناسانهٔ دایم ابن عربی به ویرانی ریشه شناسانهٔ معانی مفاهیمی تصویری ما به نفع غنای پدیده شناسانهٔ عینی ریشه‌های مکشوف عملی، و «تبدیلات» تعمدی آموزه‌ها، بینش‌ها، مقدمات قیاسی، و متافیزیکی کلیدی و تلمیحاتی است که خوانندهٔ لایق باید آن‌ها را جمع و جور کند تا به بالاترین مراتب معنای مقصود دست یابد. همهٔ این‌ها گره‌هایی هستند که در پایان گشوده خواهند شد.

ثانیاً، قضیهٔ خاص حقیقت و وحدت دینی همه فراگیر نمایشی به ویژه مفید از واقعیتی است که با ادراک بلاغی هم هرگز به درستی یا هدفمندانه به مجموعهٔ «مجزا» (یا جداپذیر مفاهیم) تعلیمات یا «آموزه‌ها» تقلیل نمی‌یابد. درست همان گونه که وحی (و حقیقت)، در صور و تبیینات نامتناهی آن همواره، با تأیید کتب مقدس واحد باقی خواهد ماند، همین طور هم هدف ادراک کامل، همان گونه که ابن عربی همواره و بی‌ابهام اصرار دارد، وحدانی است، او با اولین نوشته‌های خود، این نسخهٔ جامع وحدانی را تأیید می‌کند. به فرض، کسی به گونه‌ای زبان شناسانه و نمادگرایانه چاره‌ای جز تبیین مناظر جزئی مختلف نداشته باشد، در آموزش عملی یعنی، جایی که هدف فهم عملی موضوع است، که تلاش‌های دیالکتیک یا مباحث کلامی و «فرمول» زبانی خاصی، هیچ کدام نمی‌تواند کار به ویژه مفیدی ارائه دهند. (ابن عربی و دنیای امروز)

محقق، یا خواننده آثار ابن عربی کسی است که مدام دل مشغول فرایندی انسانی «کشف» (وجود) یا «شهود» حق باشد. یعنی هر محقق باید «رمزگشایی» معانی منظور تمام این «نشانه‌ها» را در زمینه‌های تجربی نامتناهی فردی و عملی انسانی دریابد و آن‌ها را رمزگشایی کند. این معراج ماریچ از کمال روحانی دریافته از کردار دوجانبه شهودی ناشی می‌شود، که بین این سه عنصر اصلی تحقیق به طور مساوی وجود دارد: ۱. کردارها، آزموده‌ها، الهامات، ۲. نتایج مشاهده شده، ۳. فرایند روحانی جدایی ناپذیر انعکاس و ژرف اندیشی (تفکر، تدبیر، ذکر) ارتباط دراز مدت با نوشته‌های ابن عربی را باید در تبادلات روحانی یافت.

هر کسی که قصد دارد با معانی منظور ابن عربی در زمان ما ارتباط برقرار کند می‌بایست مدام با این دو پرسش عملی بنیادی دست و پنجه نرم کند.

۱. چگونه می‌توانیم آن روح تحقیقی را که برای فهم هر کدام از نیات ابن عربی تا این حد ضروری است به بهترین وجه بیدار و مطمئن کنیم؟ مخاطبان ما در یکی از سه گروهی قرار دارند: محققان یا روشنفکران، مومنان، و مقلدان.

۲. چگونه می‌توان از زمینه سازی نارس مفهوم آفرینی جلوگیری کرد؟ یعنی، چگونه باید با معانی بلاغی که منظور و هدف ابن عربی است به گونه‌ای مؤثر ارتباط برقرار کنیم و گرفتار مخاطرات چند لایه‌ای نشویم؟

امروزه اکثریت عامه کتاب خوانی که با آثاری از ابن عربی یا کتاب‌هایی در باره آثارش نوشته شده‌اند، و در هر زبانی وجود دارند، بیشترشان «عقلگرایان»، «مومنان» یا حتی مقلدان می‌باشند، و نه محققانی که منظور ابن عربی است.

تلاش محققان واقعی برای شرح و تفسیر، و راهنمایی خوانندگان آثار ابن عربی چالش برانگیز است. (همان)

اهمیت ابن عربی در زمان ما بی‌زمانی نوشته‌های اوست؛ چون لحظه گذرا، «حال»، دروازه‌ای است که بین ملاحظات زمانی و مکانی قرار دارد؛ و شامل همان بی‌زمان و مکان نیز می‌شود. در عصر حاضر، ما به دانش معنوی دسترسی بیشتری یافته‌ایم؛ چون کوشش بیشتری برای شناخت ارزش حقیقت و فطرت افراد انسان وجود دارد. هرچند هر آن افراد انسان زیادی پا به عرصه وجود می‌گذارند، ولی انسانیت هرگز نفاق پذیر نیست، بل حقیقت منحصر به فرد پایدار است؛ و خود را به شیوه‌های متفاوت بی‌شماری تبیین می‌کند، که هر کدام افراد

نفس حقیقت واحده‌اند. هیچ کس از امکان دست‌یابی به شناخت خود و در نتیجه شناخت خداوندی که حق است، زدوده نیست.

نوشته‌های ابن عربی، جلوه‌های گونه‌گونی از اتحاد و یکی شدن باطن و ظاهر، درون و بیرون، خدا و خلق، غیب و شهادت می‌باشند. وی به تفاسیر اسلامی تکیه نمی‌کند، ولی همواره به سرچشمه وحی، یعنی قرآن، اشاره کرده و ارجاع می‌دهد؛ و با این روش، معنای حقیقی دین را نشان می‌دهد. ابن عربی، بارها این آیه قرآن را تکرار می‌کند: «زودا آیات خود را در بیرون و درونشان به ایشان بنمایانیم، تا آنکه بر آنان آشکار شود که آن حق است.» (فصلت، آیه ۵۳)

ابن عربی در سراسر آثارش نیاز به آگاهی نسبت به جلوه‌های حقیقتی تأکید می‌کند که با مقتضیات خاصی علو ارزانی می‌دارند. وی اصرار می‌ورزد که حرکت عالم از عدم به وجود، حرکت عشق است. نفس عالم هم چیزی جز واحد و حق واحد نیست، که خود را به صور و حالات متنوعی، که بالقوه در نهاد آن وجود دارد، می‌نمایاند. از این منظر، نباید از آیاتی که در عالم به ظهور می‌رسند، دور بود یا از آن‌ها غافل ماند. این توصیه‌ای است به ویژه به آنانی که گام در سیری معنوی نهاده، هدفشان توحید، ترکیب و تکامل است.

آن چیست که در گفتار ابن عربی با آوایی سخن می‌گوید که از فشردگی‌های زمینه ویژه‌اش فراز می‌گیرد، و پاسخی را فرا می‌خواند که به گونه‌ای جهانی به رسمیت شناخته می‌شود؟ در عین رعایت حرمت تنوع مناظر، مقصود ما بررسی تعیین عواملی نیست که مردم را متفرق می‌کند، بل تمرکز روی وحدت استقراری آنان است؛ مقصود ما چیزی نیست که آموزه‌های ابن عربی را از ما دور و دسترسی به آن‌ها را مهجور کند، بل تمرکز روی چیزی است که ما را برای گشودن دری به روی چشم انداز معنوی همه شمول به هم نزدیک‌تر کند. این دیدگاه جهانی شامل تمامیت چشم اندازه‌ها می‌شود؛ بدیهی است که منظور تمرکز روی جزئیات هر کدام از این چشم اندازه‌ها نیست، بلکه تمرکز روی نقطه‌ای است که خاستگاه تمام مناظر می‌باشد؛ و در نتیجه همه را در بر می‌گیرد. این همان نقطه بی‌حرکتی است که مرکز دایره می‌باشد، و عالم به گرد آن می‌گردد. (اهمیت آموزه ابن عربی در دنیای امروز)

روش او در سرتاسر شاهکارش، فتوحات مکیه، انعکاس صورت‌ها و «روش»، خود قرآن است که او تنها به شرح و تفسیر آنها می‌پردازد.

روش ابن‌عربی، نظام به هم بافته شده و پیچیده مداومی از عناصر جداگانه‌ای است که هر کدام در قرآن معادلی برای خود دارد که اثرات آن‌ها از دخالت‌های جاری آن‌ها سرچشمه دارد. نخستین آن رشته‌ها، شرح و بسط ابن‌عربی از نمادهای کوتاه، عملی و زبان قرآنی است؛ آن هم نه از طریق تبدیل نمادها به مفاهیمی که فیلسوفان دیگر انجام داده‌اند، بلکه بیشتر از طریق ویران کردن ریشه‌شناسی این واژه‌هاست که مقبول و متداول بوده‌اند؛ اما با قابلیت‌هایی که برای کمک به کشف معنایی عمیق‌تر متعددی دارند، و در ریشه‌های زبان عربی قابل گسترش می‌باشند.

او بارها همه‌رهیافت‌های عقلانی، استدلالی را به معانی قرآنی متداول در زمانش، ارجاع داده و آنها را شرح می‌دهد. همواره مطالب جذاب بی‌پایانی از توصیفات و تلمیحاتی را ارائه می‌دهد که همه از تجارب و الهامات معنوی، و نیز برگرفته از مکاشفات شخصی خود اوست، همچنین از حدیث، و سنت‌های صوفیان پیشین، دریافت شده‌اند. اگر خواننده، همگام و همراه نوشته‌های ابن‌عربی گردد، به درونمایه‌های واژه‌گانش راه می‌یابد.

ابن‌عربی، در کتاب فتوحات مکیه، از زبان‌های فنی شعری، واژگان و ریشه‌شناسی عربی، قرآن، حدیث، بهره می‌برد و نیز با تعداد گسترده‌ای از صوفیان و آثار ایشان، و مثال‌هایی از علوم دینی و عقلانی روبرو می‌شویم. آثار ابن‌عربی آن عرفانی را پیش روی ما می‌گذارد که در درون اسلام ریشه دارد، لذا بهتر آن است که ما آثار او را بدون پیش داوری مطالعه نماییم. بررسی موشکافانه نوشته‌هایش نیاز به تحمل و بردباری و مهارت دارد؛ زیرا ما در آثار سترگ او، با امواج سهمناکی از تجربه‌های اشراقی مواجه می‌شویم که اگر با فنون شناگری در اقیانوس اندیشه‌های پر بارش آشنا نباشیم، بی‌گمان گمراه خواهیم شد.

همه ادبیات عرفانی ابن‌عربی را در دو حدیث قدسی که دیدگاه‌های خود را بر اساس آن‌ها بنیان می‌نهد، می‌توان بررسی کرد. اولی پاسخگوی چرایی خلقت عالم است، ابن‌عربی درستی آن را از طریق کشف تأیید می‌کند. حدیث مشهور کنز مخفی است: «من گنجی مخفی بودم و دوست داشتم شناخته شوم؛ پس مخلوقات را آفریدم و خودم را به آن‌ها شناساندم؛^۱ و از این روست که مرا

۱. مجلسی، محمد باقر، بحارالأنوار، ج ۸۴، ص ۱۹۹ و ۳۴۴، موسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ هـ.ق.

شناختند.» حدیث دوم: خداوند می‌فرماید: «بنده‌ای را که دوست دارم با هیچ چیزی بیش از فریضی که مکلف به ادای آن‌هاست به من تقرب نمی‌یابد، و به جهت ادای نوافلش او را دوست می‌دارم، و چون دوستش می‌دارم، شنوایی او می‌شوم تا با آن بشنود، بیناییش می‌شوم تا با آن ببیند، دستش تا با آن برمی‌دارد و پایش تا با آن راه برود.»^۱ ابن‌عربی، آموزه‌ای را در نوشته‌هایش توضیح می‌دهد که منتهی به نظریه وحدت وجود او می‌شود.

زندگی و آثار ابن‌عربی از یک سری سفرهای زمینی و آسمانی تشکیل شده است. این سفرهای آفاقی و انفسی در عناوین بسیاری از آثارش، دیده می‌شود؛ آثاری چون «إسراء الی مقام الأُسری»، «سفر شبانه به سوی مقام بالا»، «إسفار عن نتائج الأسفار»، «کشف اثرات سفر»، فتوحات مکیه، که با زیارت مکه آغاز، و با بازگشت به مرکز و فتح دوباره‌اش، از طریق اشراق باطنی، در نزدیک کعبه، قلب‌الوجود، به انجام می‌رسد.

اندیشه ابن‌عربی، تحت تأثیر واژه وجود مطلق است. وجود بالاترین واژه کلیدی غالب بر همه اندیشه‌های اوست. در جهان بینی او، پنج حضرت یا پنج مرتبه وجودی است، که هر کدام از آنها یک وجه وجودی از تجلی حقیقت مطلق می‌باشند:

۱. عالم ذات، العالم الغیب المطلق، یا سترالاسرار.

۲. حضرت الوهیت، یا عالم صفات و اسماء.

۳. حضرت ربوبیت، یا عالم افعال.

۴. عالم امثال و خیال.

۵. عالم مشاهده، و تجربیات محسوس.

این جهان‌ها در درون خود، کلیتی سامانمند دارند، اشیای جهان فروتر چون نمادها یا صور خیالی در خدمت جهان‌های فراتر هستند. همه عالم وجود، از نگاه ابن‌عربی، شامل این پنج مرتبه تجلی الهی می‌شود، و میان مراتب فراتر و فروتر پیوستگی وجود دارد.

در جهان بینی ابن عربی، هر چیزی، چه مینوی و چه مادی، چه ناپیدا و چه پیدا، تجلی حق است، مگر مطلق در اطلاقش، که مطلق یا حق، تجلی نیست، بلکه سرچشمه تجلیات است.

وجودشناسی ابن عربی با درک هستی‌ای که در ژرفای وجود پنهان است، آغاز می‌شود، و پایان می‌یابد. این وجودشناسی مبنای عرفانی دارد، و با تجربه عرفانی کشف و شهود به دست می‌آید.

این وجود مطلق که در این تجربه شهودی است، در مراتب بی‌پایان، آشکار می‌شود. این مراتب وجود، به پنج مرتبه اصلی طبقه بندی، و به نام «حضرات خمس» (پایه‌های پنج‌گانه) نامیده می‌شوند. هر پایه، بعد وجودی ویژه‌ای از تجلی وجود مطلق است، که در همه این تجلیات با واژه الحق آورده می‌شوند.

نخستین پایه از این پایه‌های پنج‌گانه وجود، تجلی کنز مخفی است. تجلی مطلق در اطلاقش. تجلی دوم: تجلی مطلق با اسم الله است. تجلی سوم: تجلی مطلق با نام رب. تجلی چهارم: تجلی مطلق با وجهی مینوی و مادی. تجلی پنجم: تجلی مطلق در وجه عالم محسوس.

همان‌طور که گفتیم؛ پایه‌های پنج‌گانه، دارای نظام هماهنگ هستند؛ برای نمونه آنچه در پایه دوم وجود دارد، علاوه بر اینکه خود جلوه‌ای از برخی جنبه‌های پایه اول است، بازتاب‌های وجودی آن در هر سه پایه دیگر به گونه‌ای که پایه‌های دیگر ایجاب کنند، رخ می‌دهد. سه پایه اول مینوی، و پایه پنجم مادی است، ولی پایه چهارم مرز میان دو پایه دیگر را نمایان می‌کند.

بنابر حدیث مشهور کنز مخفی، مشیت ذات الهی بر آن بود که شناخته شود، پس سیر نزولی را با فیض اقدس (تجلی حق برای خود) شروع، و با فیض مقدس، تجلی و رحمت ایزدی به ایجاد اعیان و خلق را اراده کرد. این با فرود از عالم احدیت به عالم وحدانیت (وحدت در کثرت) صورت گرفته است.

در جهان بینی ابن عربی، عالم وجود، شامل «اشیاء مادی»، و غیرمادی یا «ارواح» می‌شود، و هر دوی این‌ها، سیمای تجلی حق باشند. به دیگر سخن، هر چیزی، چه مادی، چه مینوی، به گونه‌ای، تجلی حق است. لیک این سیمایا به صورتی که ویژه آنهاست، حق را با حجاب‌هایی می‌پوشانند که حق در پشت این حجاب‌ها پنهان می‌شود.

در دیدگاه ابن عربی، حق، برای این که شناخته شود، خود را در عالم آشکار می‌کند. ولی این نمایان شدن برابر و متناسب با نیاز هر عینی است، یعنی متناسب با ماهیت آمادگی و شایستگی آن پدیده است.

در جهان بینی او، همه چیز، نه فقط خودِ ما، بلکه همهٔ اعیان جهانی که ما را دربر گرفته است، همه، سیماهای بی‌پایان تجلیات و تابش‌های ایزدی هستند.

نخستین تجلی و تابش از این دو، تجلی ذات در سرشت خود است. در اینجا حق خود را برای خود آشکار می‌کند. ابن عربی این تجلی حق را «فیض اقدس» می‌نامد. نوع دوم تجلی، «تجلی شهادة» است. ابن عربی نوع دوم تجلی را «فیض مقدس» می‌نامد. «عالم الشهادة»، همان عالم تجربهٔ حسی است، آن چنان که ما می‌فهمیم.

فلسفهٔ آفرینش، بنا بر حدیث «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» عشق خداوند به شناخته شدن است که رمز آن در نام‌ها نهفته است. از دیدگاه او، نخستین تجلی حق، پس از مرتبهٔ الوهیت ظهور ارواح مهیمه و عنصر اعظم است. ارواح مهیمه ارواحی هستند که غرق در هیمان و محو ذات حق‌اند و جز ذات حق به چیز دیگری توجه ندارند.

به گفتهٔ ابن عربی، این ارواح، بین جلال و جمال حق‌اند، جلال حق بر آنها چیره و تسلط دارد: «چون از تجلیات انوار جمال، عشق، و از تجلی جلال هیمان پدید آید و گویی بهرهٔ جلال در تجلی بیشتر از جمال است.

از دیدگاه او عنصر اعظم، مادهٔ عالم است. همان آبی است که همه چیز، از آن آفریده شده است: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء، آیه ۳۰). این عنصر نقطهٔ میانی دایرهٔ عالم است و هستی همهٔ عالم از آن سرچشمه یافته است.

این عنصر اعظم، همان نفْس رحمانی است که جهان از آن پدید آمده است. پس از ارواح مهیمه، عقل اول آفریده می‌شود. عقل اول؛ نخستین آفریده در عالم نگارش و ایجاد کتاب تکوینی و عالم واقع است: دومین قسم از اقسام ملائکه، ملائکه مسخر هستند که در رأس آنها، قلم اعلی؛ یعنی عقل اول، که سلطان عالم تدوین و تسطیر است، واقع است. این عقل، اگرچه از جهت مرتبه وجودی با عالم ملائکه مهیمه است، ولی چون وظیفهٔ پیشوایی عالم و تسخیر را به عهده دارد، دارای چنان نوع هیمان ملائکه مهیمه نیست.

عقل؛ نام‌های گوناگونی دارد، از جمله: قلم؛ به جهت تدوین و تسطیر (نگارش و ایجاد) کتاب تکوینی و عالم واقع. روح؛ به جهت تصرف در مظاهر و موجودات. عرش؛ به جهت استوا بر همهٔ عوالم پایین‌تر خود یا سلطهٔ حق بر آن عقل و از طریق آن بر همهٔ هستی. امام مبین؛ به جهت در برگرفتن کمالات و حقایق همهٔ هستی. حقیقت محمدیه؛ به جهت اشرفیت؛ چون اشرف مظاهر و نخستین آنها در وجود است.

ابن عربی، در توضیح حقیقت محمدیه، ویژگی‌های آن را به صورت سؤال و جوابی چنین آورده است: ابتدای خلق؛ آغاز آفرینش «هباء» بود که اولین موجود در آن، حقیقت محمدی است که جایگزین ندارد، اما در سابق، خلق از چه به وجود آمده؟ از حقیقت شناخته شده‌ای که به وجود و عدم موصوف نیست. مکانت خلق؛ در چه چیزی به وجود آمده؟ در هباء.

نمونهٔ خلق؛ بنابراین کدام نمونه به وجود آمده؟ بنا به صورتی که در نفس حق معلوم می‌باشد. چرایی خلق؛ چرا به وجود آمده؟ برای اظهار حقایق الهی. غایت خلق؛ غایت وجود آن چیست؟ پاک و خالص شدن از آمیختگی تا آن که هر عالمی بهرهٔ خود را از پدید آورنده‌اش، بی‌آمیختگی دریافت کند.

پس از عقل اول، نفس کلیه واقع است. نفس کلی، لوح محفوظ یا عرش عظیم، اول موجود برآمده از عقل اول است. عقل اول، عالمی کلی است که همهٔ حقایق و صور در آن به گونهٔ مجمل وجود دارند. اما نفس کلی مشتمل بر همهٔ آن حقایق است، به گونهٔ جزئی و تفصیلی. از این‌رو، از عقل اول، به ام‌الکتاب و از نفس کلی، به کتاب مبین تعبیر می‌شود: گاهی به عقل اول ام‌الکتاب گفته می‌شود، به صورت مجمل که به کل اشیاء اشاره دارد. به نفس کلی، کتاب مبین گفته می‌شود، برای اینکه اشیاء در آن ظهور گسترده دارند.»

چون نفس کلی (لوح محفوظ)، برآمده از عقل اول (قلم اعلی) است و قلم هر آنچه قضا و قدر الهی است تا آخرین کلمهٔ هستی در آن نگاشته است، جایگاه آن در مقایسه با عقل اول، جایگاه حوا نسبت به آدم است. (نسبت مؤنث به مذکر) پس از نفس کلی، طبیعت آفریده می‌شود. طبیعت مانند سایه‌ای است که از نفس کلی به پایین جریان می‌یابد. طبیعت، سایهٔ نفس کلی است که به آن لوح

محفوظ نیز گفته می‌شود. آنچه از سایهٔ نفس کشیده می‌شود، طبیعت نامیده می‌شود. این سایه در تاریکی از ذات هیولای کل یعنی هباء کشیده می‌شود. نتیجهٔ این امتداد، پدید آمدن جسم کل و سایر مراتب و تعینات است. پس از طبیعت، مرتبهٔ «هباء» است. هباء جوهری تاریک و هیولای هستی و اصل مادهٔ ممکنات جهان است. هرچه آفریده می‌شود در هباء معنا می‌یابد و هباء محل پذیرش آن است. پس هر چیزی را که مادهٔ تشکیل‌دهندهٔ چیزی باشد، هباء نامیده می‌شود. هباء مادهٔ عالم است که همهٔ خلأ عالم با این جوهر پر می‌شود. با آمیختگی طبیعت به عنوان بُعد گنش‌گر نفس و هباء به عنوان بُعد گنش‌پذیر آن، جسم کل یا جسم کلی در این جوهر هبائی آفریده می‌شود. جسم کل نیز مانند هباء و طبیعت، امری معقول است که همهٔ اجسام، اعم از عنصری و غیرعنصری، در درون آن معنا می‌یابند.

در طبیعت، که نقطهٔ آغاز عالم صور است، نخستین چیزی که ایجاد می‌شود، صورت دایره‌ای به نام عرش، که در برگیرندهٔ همهٔ عالم صور و عالم ملک است. این عرش و سه مرتبهٔ بعد از آن، یعنی کرسی، فلک اطلس و فلک بروج، که از دایرهٔ عالم عناصر بیرون‌اند و از عناصر چهارگانهٔ این عالم تشکیل نشده‌اند، که در نظام فلک‌شناسی ابن عربی، افلاک ثوابت نامیده می‌شوند. این نخستین موجود جسمانی، که به صورت دایره، آفریده می‌شود، عرش نام دارد. این عرش الرحمان است که با چهار عرش دیگری که ابن عربی با بهره‌گیری از آیات قرآن نام می‌برد، تفاوت دارد. این پنج عرش از دید ابن عربی، عبارت‌اند از: ۱. عرش هویت، عرش مشیئت یا عرش حیات. ۲. عرش مجید. ۳. عرش عظیم. ۴. عرش الرحمن. ۵. عرش کریم.

پس از عرش و در ظلمت جوهر هبائی، جسم گرد (دایره) دیگری آفریده می‌شود که کرسی نام دارد. کرسی یا عرش کریم، دومین فلک از افلاک ثوابت است. سومین فلک از افلاک ثوابت، فلک اطلس یا فلک بروج است که پس از کرسی و در درون آن پدیدآمده است. چون در این فلک، هیچ ستاره‌ای نیست، «اطلس» گفته شده است، و چون به دوازده بخش تقسیم می‌شود، به آن «فلک البروج» گویند. در هریک از این بروج، فرشتگانی از جنس همان برج باشند که وظیفه‌ای خاص نیز بر عهده دارند. چهارمین و آخرین فلک از افلاک ثوابت، که

پس از فلک البروج آفریده شده، فلک الکواکب یا فلک منازل است. ویژگی‌های سه فلک عرش، کرسی و فلک اطلس را در خود دارد.

پس از آفرینش افلاک ثوابت، زمین و آسمان‌ها، آفریده می‌شود. زمین و آسمان، زمانی محدود دارد و در پایان، زمین و آسمان دگرگون گشته و ساختاری دیگر پیدا می‌کند. از نگاه ابن عربی، آفرینش زمین پیش‌تر از آفرینش آسمان‌های هفت‌گانه است.

طبیعت پیش از رسیدن به عالم عناصر، از عالم مثال می‌گذرد. عالم مثال، برزخی است میان عالم عقول و عالم حسی عنصری، عالم مثال میانجی عالم ارواح و عالم محسوسات است. ساختار تجلیات در نگاه ابن عربی، به ترتیبی که گفته شده، می‌باشد. باری کتاب حاضر را در یازده بخش به نگارش در آورده‌ام که عبارتند از: آگاهی عرفانی، هستی‌شناسی عرفانی در نگاه ابن عربی، پیامبر شناسی، ولایت و خلافت، انسان شناسی، رستاخیز شناسی، اهریمن شناسی، کیش و آیین، باورهای گوناگون مردم، تأنیث خلاق، آداب ادب و طریق سلوک.

معرفت از نگاه ابن عربی؛ دو گونه است: ۱. شناخت یا آگاهی عقلی، ۲. شناخت کشفی - شهودی.

ابن عربی، آگاهی‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: دانش یا آگاهی عقلی، دانش احوال و دانش اسرار. کسی که دارای دانش اسرار است، همه دانش‌ها را نیز می‌داند. این، همان دانشی است که ابن عربی آن را «علم الهی» می‌نامد و می‌گوید: علم الهی اصل همه دانش‌هاست و همه دانش‌ها به آن باز می‌گردد. (فتوحات مکیه ج ۱، ص ۱۴۳). دانش اسرار از راه دمیدن روح‌القدس در دل و ذهن انسان، دست می‌دهد و ویژه پیامبران و اولیاء است. ابن عربی، دانش‌ها را نیز به دو گونه تقسیم می‌کند: کسبی و وهبی یا دهشی. به گفته او دانشی هست که ما آن را از اندیشه‌ها و حواسمان کسب می‌کنیم و دانش دیگری هست که با هیچ وسیله‌ای که نزد ماست، نمی‌توانیم آن را کسب کنیم، بلکه داده یا بخششی از سوی خداوند است که آن را در دل‌ها و روان‌ها نازل می‌کند و ما آن را بدون هیچ سبب بیرونی می‌یابیم. وی دانش‌ها را به چهار طبقه: علم الهی، طبیعی، ریاضی و منطقی، طبقه بندی می‌کند، و دارنده آن‌ها را «حکیم» می‌نامد. ابن عربی معتقد است که راه به سرانجام رسیدن آن‌ها یا اندیشه است یا «وهب» که همان «فیض الهی» است.

در هستی‌شناسی، ابن عربی چنین باور و برداشتی را دارد که هستی و نیستی (وجود و عدم) دو امر زائد بر «موجود و معدوم» نیستند، بلکه خود «موجود و معدوم» اند، و نیز معتقد است که «هستی و نیستی» دو صفت راجع به «موجود و معدوم» اند و آن دو را مانند خانه‌ای می‌پندارد که موجود و معدوم داخل آن می‌شوند. او می‌گوید: هر چیزی در وجود، دارای چهار مرتبه است (جز خداوند که در وجود مضاف، سه مرتبه دارد): مرتبه نخست، هستی چیز در عین آن است که با توجه به علم خدا بر هر چیز محدث، مرتبه دوم است؛ مرتبه دوم، وجود آن چیز در آگاهی است که با توجه به علم خدا به ما، مرتبه نخستین است؛ مرتبه سوم، هستی آن چیز در الفاظ و واژه‌هاست؛ مرتبه چهارم، وجود آن چیز در نوشته است. (انشاءالدوائر، ج ۱، ص ۶-۸)

در طبقه‌بندی اشیاء می‌گوید: اشیاء دارای سه مرتبه‌اند: ۱. وجود مطلق: او آفریننده همه چیزها، آفریننده، مقدر، مفصل و مدبر آنهاست. او وجود مطلق است که تقید ندارد. او خداست. ۲. موجود به موجود مطلق: این چیز در عین خود موجود نبوده، سپس هست شده است. وجودی است مقید که به آن عالم عرش و کرسی و آسمان‌های فرازین و آنچه از جهان و جو در آن است و زمین و آنچه در آن قرار دارند، گویند. ۳. اعیان ثابت: این چیز سوم؛ نه به وجود متصف است نه به عدم. نه موجود است نه معدوم. بنیاد جهان، بنیاد جوهر فرد، سپهر زندگی و «حق مخلوق» به «حقی که به او همه چیز آفریده شده» است و همه آنچه جهان است از موجود مطلق پدید آمده و جهان از این چیز سوم پدیدار شده است. این چیز حقیقت حقایق کلی معقول جهان، در ذهن است که در قدیم، قدیم و در محدث، محدث پدیدار می‌شود.

اگر بگوییم این چیز جهان است، راست گفته‌ای و اگر بگوییم حق قدیم است، راست گفته‌ای و اگر بگوییم نه جهان است و نه حق، بلکه یک معنی اضافی است، باز هم راست گفته‌ای. او کلی و فراگیر حدوث و قدم است و به شمار موجودات، متعدد می‌شود، اما به انقسام آنها، منقسم نمی‌گردد، ولی به انقسام معلوم‌ها، منقسم می‌شود. او نه موجود است، نه معدوم، او جهان هست و جهان نیست، «دیگری» هست و «دیگری» نیست. (انشاءالدوائر، ج ۱، ص ۱۵-۱۷)

ابن عربی نام آن را «حقیقت حقایق» یا «ماده نخستین» یا «جنس جنس‌ها» یا «حقایق نخستین» یا «اجناس عالیّه» می‌نامد.

در طبقه بندی وجود می‌گوید: یکی وجود مطلق است که ماهیت برای آن تعقل ناپذیر است. دومی: موجودات مجرد از ماده، و دارای رقایق نوریند که از آن‌ها به فرشتگان تعبیر می‌شود. سوم: اجرام و اجسام و «جوهرهای فرد» نزد اشعریان. چهارم: اعراض که به ذات خود قائم نیست، بلکه بر چیزی دیگر استوار است. مانند سیاهی و سپیدی. پنجم: نسبت‌هایند که میان ذواتی که بر شمردیم و میان اعراض مانند آبن (جا)، کیف (چونی)، زمان، عدد، مقدار، اضافه، وضع، فعل و انفعال روی دهند. (همان، ج ۱، ص ۲۰-۲۱)

انسان شناسی: محور بنیادین اندیشه عرفانی ابن عربی، انسان است. از دیدگاه او، هدف آفرینش جهان، انسان است. در باره آفرینش انسان می‌گوید: چون خداوند خواست که سرشت‌های نخستین بی‌شمار نام‌های زیبای خود را ببیند، به سخنی دیگر، خود را در هستی فراگیری (آدمی) بنگرد که در برگزیده همه گوهرهای راستین هستی است - چون خود او باز نمود هستی - و راز خویش به آدمی نشان دهد؛ چون خویشتن را در خود دیدن، به مانند دیدن خودش در دیگری همانند نیست. مانند آینه که سیمای تو را به تو می‌نمایاند و نه سیمای دیگری را. [اگر خدا بخواهد همه تابش‌های خود را ببیند، باید آن را از دریچه آینه‌ای ببیند که همه ویژگی‌های او را هویدا نماید، از این رو آدم را آفرید تا خویشتن خویش و تابش‌های خود را بنگرد.] (فصوص‌الحکم، ص ۹۵)

این آفریده را آدم و جانشین نامید، آدم بودنش برای همه هستی او و فراگیریش برای همه گوهرهاست، و پیوستگی خدا با آدمی به مانند پیوند چشم با مردمک چشم است، و همه پدیده‌های هستی با مردمک چشم دیده می‌شوند، و آدمی بینایی خداست و خدا با بینایی آدمی به آفریدگانش می‌نگرد و بخشش‌های سرشار و پر بار ایزدی را برایشان می‌بارد، پس آدم در سیمای آفریده و پدیدآمده است و در گوهر دیرینه و جاودانه است. آدم واژه‌ای است در هنگام جدایی، پیوسته و انجمن باشد؛ این آدم سنگ سنجش همه چیز است و جهان با بودن او، پایدار است. پیوند آدم با جهان، همانند بستگی نگین انگشتری است به انگشتر. نگین نشانه‌ای است که پادشاه گنجینه‌های خود را با آن مهر می‌کند تا کسی دستبرد

نزند، از این رو خداوند او را جانشین نامیده است، و خداوند برای این، آدمی را آفرید که با میانجی او، نگهبان آفریدگانش باشد، همان گونه که با مهر، گنجینه‌ها نگهداری می‌شوند. (همان)

تنها آدم وارسته و رسا (انسان کامل) شایستگی جانیشینی خدا را دارد، از این رو خداوند سیمای بیرونی آدمی را از گوهرهای این جهانی و پدیده‌های جهان و سیمای درونی او را همانند سیمای خویش آفرید، و برای همین فرمود: «من شنوایی و بینایی او هستم.» بنابراین خداوند در هر پدیده‌ای از جهان، به اندازه شایستگی و آمادگی آن پدیده، می‌تابد، لیک هیچ پدیده‌ای آنچه جانشین او دارد، دارا نباشد، پس تنها آن کسی که همه ویژگی‌های جهانی و خدایی را داراست، رستگار می‌شود. (همان، ۱۰۲)

چون خدا خواست که انسان را بیافریند، پس از آن که جهان را برای وی آماده کرد و اسباب آن را استوار نمود، نسخه‌ای از همه جهان پدید آورد که همان انسان بود و حقیقتی جز انسان در جهان نیست. او کلمه فراگیر و گزیده جهان است. خدا همه حقایق الهی را که متوجه به ایجاد کل جهان بود، متوجه به ایجاد این موجود انسانی کرد. (التدبیرات‌الالهیه، عقلم‌المستوفز، همراه انشاءالدوائر، ص ۹۴)

چون انسان کامل طبق صورت کامل حق به وجود آمده است، خلافت و نیابت خدا در جهان، برای او باشد، و منظور ما از انسان، تنها انسان حیوان نیست، بلکه انسان خلیفه است و از راه انسانیت و خلافت، به صورت خدا بودن. (همان، ص ۴۵-۴۶)

درباره انسان‌شناسی ابن عربی باید گفت، هرگاه او درباره انسان سخن می‌گوید، نگاه او به انسان کامل است. او انسان را فرجام آفرینش جهان و آنچه در آن است، می‌داند. ابن عربی، میان انسان کامل (رسا و پرمایه) و انسان‌های دیگر جدایی می‌افکند. در زنجیره آفرینش پدیده‌ها، واپسین پایه رسایی و پرمایگی هر گروهی از پدیده‌ها را، آغاز پدیده رساتر، می‌نامد و می‌گوید: عناصر چهارگانه که برابرنند از: جماد (سنگ) که کانی‌ها هستند، سپس گیاه و سرانجام جانور و پس از آن واپسین پدیده، انسان حیوان است که جانشین انسان رسا و پرمایه است. انسان حیوان نما، سیمای آشکاری است که از این رهگذر، رازهای جهان را در خود گرد آورده است. لیک انسان کامل (رسا و پرمایه) کسی است که رازهای خدا را نیز بر همه رازهای جهان

هستی افزوده و در خود فراهم آورده است، برای همین است که جانشینی خدا در جهان زبنده اوست. (فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۳۷)

ابن عربی، جهان را انسان بزرگ می‌نامد و می‌گوید: هرچه جز خداست، بر سیمای پدید آورنده آن نمایان گشته است. خدا چیزی جز خود را آشکار نکرده است، پس جهان پرمایه‌ترین نماد خداست و در جهان هستی بی‌همتاتر از این جهان نیست؛ چون هیچ هستی از خدا رساتر و پرمایه‌تر نیست، و اگر در جهان کنونی، رساتر از این جهان بود، به ناگزیر کسی رساتر و پرمایه‌تر از پدید آورنده آن پیدا می‌شد. لیک چنین چیزی شدنی نیست و تنها خدا رساترین است. به همین روش، در جهان هستی تنها آنچه آشکار شده است، هست و رساتر از آن پیدا نمی‌شود. خداوند چکیده‌ای از همه این جهان را آفریده که در بردارنده همه درونمایه‌های آن به رساترین چهره‌ها بود و او را آدم نهاد و گفت که او را بر سیمای خویش آفریدم، پس آدمی چکیده جهان است. او جهانی کوچک است و جهان، انسانی بزرگ. (فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۱۱)

سخن بر سر انسان کامل است. تنها در چنین انسانی، همه نیروهای جهان و نام‌های ایزدی با ویژگی آن‌ها گرد آمده است؛ زیرا آفریده‌ای رساتر از انسان کامل نیست، و هر انسانی که در این جهان پرمایه نگردد، حیوانی سخنگوست که تنها بخشی از سیمای خداست و نه چیز دیگری و هرگز به پایه انسانی نمی‌رسد، و بستگی او با انسان، همانند بستگی پیکر مرده‌ای است با انسان، پس او در چهره انسان است و نه در گوهر و سرشت و کمال انسان به جانشین بودن برای خداست و جانشین کسی است که شایسته داشتن نام‌های ایزدی باشد. (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۴۱)

ابن عربی، در نوشته‌های خود انسان را در دو کرانه واکاوی می‌کند: یکی کرانه وجود شناختی: انسان را برابر با گونه انسانی پژوهش می‌کند. در این پایه، انسان رساترین آفریده در میان جهان هستی است، چون او سیمای خداست. در این کرانه، انسان در سرشت خود کامل است. چکیده جهان و جان جهان هستی است، و به گفته ابن عربی، انسان جهان کوچک است. کرانه دوم: انسان برابر با خرد انسانی دیده می‌شود و نه گونه انسان. در این پایه، همه انسان‌ها به گونه یکسان

رسا نیستند. از این نگرش، میان انسان‌ها، پایه‌هایی هست و تنها گروه اندکی از آنان شایستگی دارند که انسان کامل شوند.

پیامبرشناسی: عارفان مسلمان اسم جامع‌الله را انسان کامل می‌دانند، و نیز این اسم جامع را حقیقت بنیادین و باطنی محمد(ص) می‌دانند، همچنان که خود پیامبر(ص) در روایتی می‌فرمایند: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین». (محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۸، ص ۲۷۸) به نظر عرفا، پیامبر(ص) در این سخن به حقیقت بنیادین خود که عین ثابت اسم جامع‌الله است و پیش از آفرینش قرار دارد، اشاره می‌کند، از این رو، آن حقیقت که مظهریت اسم‌الله را داراست، به حقیقت محمدیه (ص) تعبیر می‌شود. از این حقیقت، همهٔ عوالم به ظهور رسیده است و به آن حقیقه‌الحقایق نیز می‌گویند.

این حقیقت، امری ازلی و ابدی است؛ زیرا در مقام ربوبی جای دارد، اما ظهور عینی و خارجی حقیقت محمدیه (ص) گونه‌ای است که در هر زمانی، به صورت ویژه تجلی می‌کند و یک پیامبری پا به عرصهٔ هستی می‌گذارد و این مسیر تکاملی در ظهور آن حقیقت ادامه یافته تا زمان محمد (ص) که به صورت کامل در شخص پیامبر اسلام در سرزمین حجاز تجلی کرده است. پس همهٔ پیامبران از بُن یگانه‌ای، سرچشمه گرفته‌اند و با یکدیگر تفاضل طولی دارند تا آنکه نوبت به رسول خدا محمد (ص) می‌رسد که با آن حقیقت انطباق کامل دارد و در اصل آن حقیقت، حقیقت باطنی اوست. (قیصری، شرح فصوص الحکم، فصل نهم از مقدمه، ص ۴۰)

نبوت: انسانی که وحی و حقایق و معارف الهی را از طریق فرشته‌ای از فرشتگان و با میانجی او دریافت می‌دارد، این نوع پیوند از راه اتحاد با عالم عقل است. «نبی» به کسی گفته می‌شود که فرشته به او پیامی را می‌رساند یا بر دلش پیامی را می‌افکند، یا در خواب به او آگاهی دهند، و رسول از نبی برتر است؛ چون رسول کسی است که جبرئیل به او پیامی را می‌رساند و کتابی ویژه از سوی خدا بر او فرود آید.

رسالت: رساندن پیام به مردم است. رسول کسی است که از سوی خداوند فرمان می‌یابد که فرامین خدا را به مردم برساند. عارفان نبوت را دهش ایزدی دانسته‌اند و آن را از انسان کامل می‌دانند که فرمان دارد تا مردم را به راه راست فراخواند، و گویند نبوت بردو گونه است: نبوت تعریف که برابر با شناخت ذات و

نام‌ها و ویژگی‌های ایزدی است، و نبوت تشریح که رساندن فرامین دینی و پرورش خوی و منش درست و آموزش فرزاتنگی و برپایی داد و داوری درست است و رسول که جایگاهش بالاتر از نبی است، دارای هر دو نبوت تعریف و تشریح است. در کتاب فصوص‌الحکم از سه واژه رسول، نبی و ولی یاد می‌شود که بر پایه دیدگاه ابن‌عربی، ولایت دربرگیرنده نبوت و رسالت می‌باشد. به سخن دیگر ولی، نبی است که رسالت را نیز در خود دارد و رسول پایین‌ترین پایه را در این سه واژه دارد. هر رسول یک نبی و هر نبی یک «ولی» است. لیک وارون آن درست نیست. چنانچه ابن‌عربی می‌گوید: «ولی» یکی از نام‌های ایزدی است؛ چون خدا خود را نه رسول و نه نبی نامیده، بلکه خویش را «ولی» خوانده و آن را یکی از نام‌های خود برگزیده است. به سخن دیگر رسول و نبی هیچ یک از نام‌های ایزدی نیستند. بلکه این «ولی» است که از نام‌های ایزدی است.

این سه واژه درجهان‌بینی و بینش صوفیانه ابن‌عربی، پردازش ویژه و ژرفی دارد. او ولی را نماد انسان کامل دانسته و ولایت را در برگیرنده نبوت و رسالت می‌داند ولی در دیدگاه او نامی از نام‌های خداوند است و می‌گوید: هیچ یک از رسول و نبی از نام‌های خداوند نیستند؛ بدان ولایت دایره بزرگی است که همه چیز را دربر گرفته است و یکی از ویژگی‌هایش این است که خداوند هر یک از بندگانش را که بخواهد سرپرست نبوت می‌کند و آن نبوت از ویژگی‌های ولایت است، گاهی هم او را سرپرست رسالت می‌کند که آن هم از ویژگی‌های ولایت است، پس هر رسولی به ناگزیر باید نبی باشد و هر نبی نیز باید به ناگزیر ولی باشد.

بنابراین هر رسولی به ناگزیر باید ولی باشد، از این رو برای رسالت در دایره ولایت جایگاهی است و رسالت در فرشتگان هم در این جهان و هم در جهان برین پایدار است، چون برخی فرشتگان فرستادگان خدا برای برخی دیگر فرشتگان و نیز برای آدمیان در این جهان و هم در جهان برین هستند. لیک رسالت بشری تنها در این جهان می‌باشد و در جهان برین رسالتی ندارد. به همین سان نبوت تشریح و نه نبوت عام، در جهان برین، پس از اینکه آدمیان به بهشت یا دوزخ پیوستند، کارکردش پایان می‌یابد. (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۲۵۶)

جدایی و ناسازگاری میان ولی و نبی و رسول نیست، و آنچه همه آنان را در یکجا فراهم می‌آورد، عنصر ولایت است و هیچ ناسازگاری با یکدیگر ندارند و

پیامبر ولیّ‌ای است که در کنار ولایت خود، این نیرو را نیز دارد که از جهان‌های ناپیدا آگاهی دهد و رسول ولیّ‌ای است که در کنار ولایت خویش، ویژگی رساندن پیام را هم دارد، لیک «ولیّ» تنها ولیّ است و ولیّ تا زمانی که در میان مردم است، ولایت او گسسته نمی‌شود، لیک رسالت و نبوت گسسته می‌گردد و با مرگ پیامبر (محمّد) رسالت و نبوت هم گسسته شد.

ابن عربی، نبوت (پیامبری) را دو بخش می‌داند: نبوت بشری و نبوت ملکی. نبوت بشری بر دو بخش است: بخشی از سوی خداست به بنده‌اش، بی آنکه فرشته میان خدا و بنده‌اش باشد، بلکه این خداست که پیام‌های ناپیدا را در دل و جان بنده‌اش می‌گذارد یا در تابش‌هایی است که به آن آگاهی داده است، بایدها و نبایدهایی که بنده به آن پایبند است، بلکه شناختی خدایی و مایه افزایش آگاهی از خدا می‌شود، یا آشنایی و گواهی دادن به درست بودن فرمان دین می‌باشد که گواهی می‌گردد که آن برای این پیامبری که به سوی هر کسی فرستاده شده، از سوی خدا آمده است. بخش دوم نبوت بشری ویژه کسانی است که مانند شاگردان در پیشگاه فرشته می‌باشند بر آنان جبرئیل با آیینی از سوی خدا درباره خودشان فرود می‌آید که به آن آیین پایبند هستند، از این‌رو آنچه بخواهد برای آنان روا می‌دارد و هرچه را بخواهد برای آنان روا نمی‌کند، و برای ایشان پیروی از فرستادگان لازم نیست، لیک همه این‌ها پیش از آیین محمّد (ص) بوده است.

ولیّ و ولایت: بنابر باور ابن عربی، ولایت یکی از کرانه‌های خداست و یکی از نام‌های ایزدی و نامی است که انسان و خدا آن را دارا هستند. همان‌گونه که خداوند، دیرین برای بندگان خدا در این جهان و جهان برین است، و پس از پایان یافتن نبوت و رسالت، نامی برجای نمانده است که بنده را از خدا، جدا کند، لیک خداوند به بندگان، مهربان بوده و برای ایشان نبوت عامه را که دارای شریعت (قانون و آیین) نو و تازه‌ای نیست، نگاه داشته است. (فصوص‌الحکم، پژوهش تحقیقی، ص ۱۳۵)

ابن عربی، مانند حکیم ترمذی ولایت را دو گونه می‌داند: ولایت عامه همگانی که همه باورمندان از آن برخوردارند؛ زیرا همه آنان برای باورشان به خدا نزدیک هستند و او در کارهایشان به آنان یاری می‌رساند، ولایت خاصه (ویژه) که ویژه

عارفان و رهروان است که برابر با نیستی بنده در خدا، به سخن دیگر بنده در این پایه از خود بیرون آمده و در خدا نیست می‌گردد و با پایدگی او پایدار می‌ماند. «ولی» بنیادین‌ترین ویژگی انسان کامل است، و برای انسان کامل شدن، باید به پایه ولی رسید و با ارزش‌ترین ویژگی ولایت برابر با این است که به شناخت رسا از گوهر راستین ایزدی برسیم. او میانجی میان خدا و جهان است. انسانی که به پایه ولایت رسیده باشد، می‌داند که او تابش (تجلی) خداست و در بنیاد با او یکی است و به سخن دیگر خود خدا می‌باشد. او همچنین به این سخن آگاهی دارد که همه گوناگونی‌های آشکار، تابش‌های خدا با خدا یکی هستند. به سخن دیگر او با نیستی خویش، خود را با خدا یکی می‌کند و با نیستی خویش به پایدگی رسا در خدا می‌رسد، پس نیستی (فنا) نخستین ویژگی گوهر «ولی» است. «نیستی» خود در خدا، و رسیدن به پایدگی برای همیشه.

اهریمن‌شناسی: برخی از صوفیان ابلیس را ستایش کرده و او را در زمره یکی از بزرگترین موحدان جهان قرار داده‌اند. ضمن ستایش از ابلیس او را در کنار پیامبر به عنوان دو مثل اعلی فتوت و جوانمردی برشمرده‌اند. عده‌ای از این صوفیان به دفاع از ابلیس پرداخته‌اند و در ورای شرارت او، مقام والایی برای او قائل شده‌اند. از ابلیس به عنوان پاکبازترین عاشق و نگهبان حضرت، و سرور مهجوران و یگانه وجود، و سرو قد و خال بر جمال ازل و شحنه مملکت که ۱۲۴ هزار نبی زخم او خورده‌اند، نام برده‌اند.

آنچه در آثار صوفیان در باره ابلیس آمده، و حکایاتی که در باره احوال و کردار او شده است، همه از آیات قرآن و احادیث و سخنان مفسران گرفته شده و منظور شرح و پردازش معانی عرفانی، عبرت گرفتن از سرنوشت او، شناختن نیرنگ‌های او و دور داشتن خود از اندیشه‌های بیهوده اوست.

در برخی از آثار صوفیان مانند قوت القلوب ابوطالب مکی، کشف‌المحجوب هجویری، احیاء العلوم غزالی، تذکرة الاولیاء و مثنوی مولوی، حکایات فراوان درباره نیرنگ‌های ابلیس برای گمراهی مردمان دیده می‌شود.

میبیدی می‌گوید: سخت‌ترین دام ابلیس دوستی دنیاست. دنیا را در چشم مردمان می‌آراید و زیبا جلوه می‌دهد تا به دنیا پردازند و رستاخیز را فراموش کنند. (کشف الاسرار و عده الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، ج ۲، ص ۳۱۹)

پنج چیز سبب رانده شدن ابلیس شد: یکی آنکه گناه خود را نپذیرفت، دوم آنکه از کرده خود پشیمان نشد، سوم آن که خود را سرزنش نکرد، چهارم آنکه توبه را بر خود واجب ندانست، پنجم آنکه از رحمت خدا نومید شد. (همان، ج ۳، ص ۵۷۳) برخی از صوفیه، ابلیس را با وهم برابر دانسته‌اند. از قول حسن بصری آورده‌اند که گفت: «ان نور ابلیس من نار العزّة» و اگر نور خود را به خلق ظاهر کند به خدایی پرستیده می‌شود. (عین القضاة همدانی، عبدالله، تمهیدات، ص ۲۱۱)

ذوالنون مصری از طاعات و عبادات و کمال اخلاص او در بندگی به نیکی یاد می‌کند. (کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۱، ص ۱۶۰)

بایزید بسطامی برای او طلب بخشایش می‌کند. (تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۵۸) نوری با زاری او از درد فراق با او شریک می‌شود. (همان، ج ۲، ص ۵۱) جنید از استدلال او بر این که جز خدای را سجده کردن نارواست، در شگفت می‌ماند (همان، ج ۲، ص ۱۴) ابوبکر واسطی گوید که راه رفتن از ابلیس باید آموخت که در راه خود مرد آمد. (همان، ج ۲، ص ۲۷۱-۲۷۲) سهل تستری از سخن گفتن او در علم توحید به حیرت می‌افتد. (همان، ج ۱، ص ۲۵۸) ابوالحسن خرقانی از حق‌شناسی و عبرت‌آموزی او یاد می‌کند. (خرقانی، ابوالحسن، ج ۱، ص ۱۳۰، منتخب نورالعلوم، به کوشش مجتبی مینوی، تهران) حسین بن منصور حلاج به تقدیس ابلیس و تکریم احوال و اعمال او پرداخت.

گویند: بقلی در بستر مرگ خاکستر خواست و بر سر کرد و چندان بی‌قراری در وی پدید آمد که صفت نتوان کرد. گفتند: این همه اضطراب از چیست؟ گفت: از ابلیس‌ام، رشک می‌آید و آتش غیرت جانم می‌سوزد که من، تشنه، اینجا نشسته، او چیزی از آن خود به کس دیگر دهد «وان علیک لعنتی الی یوم الدین» آن اضافه لعنت به ابلیس نمی‌توانم دید. می‌خواهم که مرا بود که اگر لعنت است، نه آخر از آن اوست و نه در اضافت اوست؟ آن ملعون خود قدر آنچه داند؟ چرا عزیزان امت را ارزانی نداشت تا قدم بر تارک عرش نهندندی. جوهری داند قدر جوهر. (تذکرة الاولیاء، عطار نیشابوری)

عمر بن عثمان مکی گنج‌نامه‌ای داشته است که از او به سرقت رفته بود. عطار مختصری از آن را در تذکرة الاولیاء نقل کرده و همان مضمون را در منطق الطیر و اشترنامه نیز به نظم آورده است.

به گفته عطار در گنج نامه آمده بود که چون روح در قالب آدم دمیده شد و همه فرشتگان به امر خداوند در پیش او سر بر خاک نهادند، ابلیس می‌خواست که بر سر آدم آگاه شود، و چون به دیدن سر آدم مشغول بود، از سجده کردن باز ماند. سر آدم گنجی بود که در خاک آدم نهاده بودند، و البته هرکس از جایگاه گنج با خبر شود، سرش را می‌برند، تا غم‌ازی نکند و راز فاش نشود.

ابلیس خود می‌دانست که گنج بر دیده او نهاده‌اند، و لاجرم باید کشته شود، ناگزیر مهلت خواست و مهلت گرفت، اما به دشمنی و دروغ‌زنی متهم شد تا مطرود و مردود شمرده شود و کسی گفته او را باور نکند و گفته شود که او شیطان است و راست از کجا گوید. (تذکره‌الاولیاء، ج ۲، ص ۳۷-۳۸)

حلاج از زبان او می‌گوید: من خود در کتابی مبین خوانده بودم که بر من چه خواهد گذشت. اگر غیر تو را سجده کنم یا نکنم، مرا از بازگشت به اصل چاره نیست؛ زیرا مرا از آتش آفریدی، و بازگشت آتش به آتش است، و تقدیر و اختیار از توست.

ابلیس اراده و اختیار خود را از خود نمی‌داند، و خداوند است که او را به سجود به آدم امر و از آن منع می‌کند: اختیارات به تمامی، و اختیار من، همه با توست و تو از بهر من اختیار کردی. اگر بازداستی مرا از سجود به او، بازدارنده تویی... و اگر می‌خواستی که او را سجده کنم، فرمان بردارم. (مجموعه آثار حلاج)

در طواسین حلاج، ابلیس چون موحدی بزرگ که غرقه دریای وحدت است، و چون عاشقی صادق و پاک باز که جز معشوق هیچ نمی‌بیند و هیچ نمی‌شناسد، تصویر شده است: او را گفتند: «سجده کن»، گفت: «لاغیر». گفتند: «وان علیک لعنتی الی یوم الدین»، باز گفت: «لاغیر»، اگر ابدالاباد مرا به آتش عذاب کنند، جز او را سجده نکنم و ذلیل کسی نشوم و ضد و نّدی برای او نشناسم. دعوی من دعوی صادقان است و در دوستی از صادقانم.

سر نهادن بر زمین پیش غیر و «جز معشوق و معبود ازلی را سجده کردن، حتی به امر او، شرک است و خلاف عبودیت و ناقض شرط جوانمردی و دعوی عاشقی است. از اینجاست که حلاج دو کس را در جوانمردی و پای داری در نگهداشت دعوی استاد و اسوه خود می‌داند: فرعون و ابلیس را. ابلیس را آتش بیم دادند، از دعوی خود بازنگشت، و فرعون را به دریا غرقه کردند، بر دعوی خود استوار بماند.

ابلیس خود را از آدم برتر می‌دانست، و چون به سبب ترک سجده به استکبار متهم شد، گفت: «اگر لحظه‌ای با تو بوده باشم، تکبر و سرفرازی را سزاوار و شایسته‌ام»، و حال آن‌که از ازل در قرب درگاه الهی می‌زیسته، خدمت او قدیم‌تر و عنایت خداوند بر او دیرینه‌تر بوده است.

او از همه در فضل بزرگ‌تر، در علم کامل‌تر، و در عمر دهر، دیده‌تر بوده است. اما ابلیس مهجور و مطرود، حتی در هجران و حرمان، هنوز همان محبّ صادق و عاشق پاک‌باز است، که از یاد دوست لحظه‌ای فارغ نیست، خدمتش اکنون صافی‌تر، وقتش خوش‌تر، و ذکرش روشن‌تر است؛ زیرا در قدیم، معشوق و معبود را خدمت می‌کرد از بهر خود، اکنون او را خدمت می‌کند از بهر او. (مجموعه آثار حلاج)

از نظر ابن عربی، ابلیس مظهر اسماء جلالی و صفات قهر و غضب و گمراهی و ضلالت است. او گوید: ابلیس از کسانی بود که کار رسالت را انجام می‌داد، پس رسول بوده است، و چون خداوند فرمان به سجده بر او داد: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف، آیه ۱۲) پس رسالت جنسی حکمی است که ارواح ارجمند فرمانبرداران صالح، و جن و آدم دارا هستند، پس از هر گروهی، رسولی از آن گروه هست، بعضی‌شان فرستاده می‌شوند و بعضی دیگرشان فرستاده نمی‌شوند. (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۲۵۵)

ابلیس در رحمت الهی که شامل همه موجودات است، طمع بست و طمع‌اش به سبب منت و احسان بود به جهت اطلاق آن، چون او می‌دانست که موحد و یکتاپرست است و خداوند به همین سبب او را کافر نامیده و فرمود: «و کان من الکافرین» که او راه‌های خوشبختی بندگان را که شرع درباره هر انسانی به مقداری که توانش را دارد، معین کرده، می‌پوشاند، از این رو درباره‌اش فرمود: «ابی و استکبر و کان من الکافرین» و نفرمود او از مشرکان شد، چون او از پروردگار عالمیان بی‌مناک است و می‌داند که خداوند واحد است و پایان کار موحدان را می‌داند که به کجا می‌انجامد، خواه توحیدش از ایمان باشد یا از روی بی‌ایمانی. چنان که حضرت عیسی (ع) به ابلیس هنگامی که ابلیس از او مأیوس شد به او گفت: ای عیسی! بگو: «لااله الا الله» که او را اطاعت کرده باشد، فرمود: می‌گویم، اما نه از این که تو «لااله الا الله» گفتی، و نیز ابلیس می‌داند که جهنم اهل توحید را نمی‌پذیرد و خداوند در آن موحدی را به هر طریقی که توحیدش

باشد، تنها نمی‌گذارد، ابلیس درباره خودش به همین مقدار اعتماد داشت، پس از وجهی می‌دانست و از وجهی نمی‌دانست؛ زیرا شی را از همه وجودش جز خدا که علمش به هر چیزی احاطه دارد، نمی‌داند خواه شیء ثابت باشد یا موجود، متناهی باشد یا غیرمتناهی. (همان، ج ۳، ص ۳۸۲)

پس ابلیس شرک و وسوسه به آن را در دل بندگان تیز نکرد، مگر آن که آن را در درون خودش بر صورتی که چون در درون مشرک حاصل می‌شود و صورت توحید از او زایل می‌گردد، تصور کرد، و چون آن را در نفس خودش به این صورت تصور کرد، از تصورش در درونش، توحید، بیرون می‌آید؛ زیرا شرک در نفس او در جانب حقی که در نفسش علم به وجودش متخیل است، متصور می‌باشد، پس در نفس مشرک تنها حق نبوده است، بلکه ابلیس بدون شک در درونش بوده است و ناچار بوده که به صورت شریک در درونش باشد تا با آن، مشرکان را با دمیدن وسوسه یاری کند؛ زیرا بیم آن داشت که صفت شرک از آنان زایل شود و خداپرست و سعادت‌مند گردند، از این رو ابلیس همواره صورت شرک را در نفس خودش حفظ کرده و با آن دل‌های مشرکان را که اکنون در شرق و غرب و شمال و جنوب عالم وجود دارند، و نیز موحدان را که در آینده خواهند آمد و از مشرکان نیستند، به سمت شرک می‌کشاند.

چون ابلیس هیچ‌گاه از شرک جدا نیست، و به این سبب است که خداوند او را بدبخت کرده است، چون او به سبب دارا بودن این صفت و طمع و آرزو بر بقا و پایداری آن صفت در نفس مشرک یک لحظه هم نمی‌تواند که توحید را تصور کند؛ زیرا اگر صفت شرک از درونش برود، مشرک کسی را نمی‌یابد که در درونش وسوسه شرک اندازد، از این رو شرک از وی برطرف گشته، و ابلیس شریک را تصور نمی‌کند، چون از درونش صورت شریک زایل گردیده است و نمی‌داند که آن مشرک، از شرک خود زایل شده است و این دلالت دارد که شریک، همواره همدم ابلیس است، از این رو او نخستین مشرک به خدا و نخستین کسی است که راه و روش شرک را بنا نهاد، پس بدبخت‌ترین افراد است، به این سبب به رحمت امتنانی چشم دوخته است، از این رو گفتیم: کیفر و مجازات درباره آدم جمع شدن در ضمیر با ابلیس بوده است؛ یعنی هنگامی که خداوند آنان را به کلامی که در خور جلال و عظمتش بود به فرود آمدن فرمان داد، ولی در کلام، ناگزیر صفتی

باید باشد که آن را لفظ ایجاب می‌کند؛ زیرا صورت لفظ، معنای خاصی را داراست، و این روشی است که دانشمندان، فکرشان را در این میدان نگذرانده‌اند. (همان، ج ۱، ص ۲۳۱)

رستاخیز شناسی: به اعتقاد ابن عربی، پس از مرگ، روح از این هیکل مادی طبیعی جدا می‌شود و در صورتی برزخی قرار می‌گیرد که همان بدن برزخی روح است و هیئت و شکل آن را ملکات نفسانی انسان تعیین می‌کند: مؤمن همچون پرنده‌ای سبز است و دیگران به اشکال حیواناتی وحشی یا اهلی. البته همین تناسخ ملکوتی برزخی است که گروهی را به تناسخ ملکی باطل معتقد کرده است. (همان، ج ۳، ص ۶۶)

به هر صورت، ارواح بعد از مفارقت از صورت مادی و برزخی‌شان، در موعد بعث، به اجسام دنیوی‌شان برمی‌گردند، همان گونه که خورشید با فرا رسیدن شب، نیمه دیگر کره زمین را روشنایی می‌بخشد، اما به هنگام صبح روز بعد، ظاهراً دوباره به همان موضع نخست بازگشت می‌نماید. (همان)

عالم آخرت، همچون عالم دنیا، جسمانی است. (همان، ج ۴، ص ۷۵) نشئه آخرت برخلاف نشئه برزخ، نشئه‌ای خیالی نیست، بلکه نعیم و عذاب‌های آن محسوس است. (همان، ج ۱، ص ۳۱۱ و ۳۰۷)

در رستاخیز، به هنگام بعث، روح آدمی در بدن طبیعی‌ای مانند بدن دنیوی مبعوث می‌شود. (همان، ج ۳، ص ۱۲).

بعد از مرگ به هنگام سوال قبر، و بعد از برزخ (در قیامت) باز به هنگام سؤال، روح انسانی به همان صورت و بدنی که قبلاً در دنیا داشته است، انتقال می‌یابد. (همان، ج ۲، ص ۶۲۷) بهشتیان دارای بدن‌هایی طبیعی‌اند. از این رو، در بهشت، خوردن و آشامیدن وجود دارد و این خوردن و آشامیدن فضولاتی را نیز به دنبال دارد که البته به صورت عرقی خوش بو از بدن خارج می‌شود. (همان، ج ۴، ص ۲۵۲)

با توجه به این نکات، نخستین قضاوت در مورد دیدگاه ابن عربی آن است که وی معاد را با بدن مادی دنیوی در نظر می‌گیرد. اما عبارات ابن عربی به مواردی که ظهور در حشر با بدنی مادی دارد، منحصر نمی‌شود؛ بلکه کم نیستند، عباراتی که وی در آنها به تفاوت نشئه دنیا و آخرت، و بدن‌های دنیوی و اخروی اشاره یا حتی تصریح می‌کند. از آن جمله‌اند: نشئه دنیا متفاوت با نشئه آخرت است. (همان، ج

۱، ص ۱۹۶) مزاجی که اهل آخرت دارند، بسیار متفاوت با مزاج اهل دنیا است. (همان، ج ۳، ص ۱۸۸)

منزل ارواح که همان دار بدن است، به تناسب نشئات تحقق انسان، متفاوت است، از این رو، در هریک از عوالم دنیا، برزخ، و آخرت، روح، منزلی متناسب با این عوالم دارد. (همان، ص ۳۹۱)

آنچه در دنیا ظاهر می‌باشد در آخرت باطن است. در مقابل، امور باطنی دنیا در آخرت ظهور دارند. از این رو، تحول و تبدیل آدمی که لحظه به لحظه رخ می‌دهد در دنیا مخفی، و در آخرت کاملاً ظاهر است. (همان، ص ۴۷۰)

نشئه آخرت، همچون نشئه دنیا، مثال سابقی ندارد. (همان، ص ۴۱۹؛ ج ۲، ص ۱۸۴ و ۴۶۹؛ ج ۴، ص ۳۱۶) از این رو، نمی‌توان گفت که آخرت و آخرتیان همانند دنیا و اهل دنیایند.

به یقین، بدن‌های بهشتیان، بدن‌های عنصری نیستند و بدن‌های دنیوی در آخرت راهی ندارند. اگر قرار باشد که انسان بدن عنصری را در دار آخرت نیز به همراه داشته باشد، یقیناً احکام آن را نیز به همراه خواهد داشت و این دیگر نشئه آخرت نخواهد بود، بلکه تکرار نشئه دنیا است. (همان، ص ۲۸۹) عناصر تشکیل دهنده اهل جنت در عالم آخرت ملائکه هستند. (همان، ج ۳، ص ۴۳۳)

از دیدگاه ابن عربی، انسان موجود مجردی است که همواره، در تمامی نشئات، مدبر بدن است و در هر نشئه، بدنی مناسب با آن نشئه را تدبیر می‌کند. انسانی که ابن عربی تصویر می‌کند، عالم صغیری است که در قوس نزول، با گذر از تمامی مراتب عالم کبیر (اعم از عقل، مثال و ماده) ویژگی هریک را به وجود واحد در خود جمع کرده است و در قوس صعود هم بعد از گذر از عالم دنیا، به نشئه برزخ و آخرت وارد خواهد شد و در هر نشئه - به تناسب آن نشئه - ظهوری متفاوت خواهد داشت. این مظهر تام الهی، شعاعی جزئی و متشخص از نور مطلق حضرت حق است که این جزئیت و تشخص را مرهون بدنی است که از او جدا شدنی نیست. تحقق انسان بدون بدن، در یکی از نشئات وجودی، به معنای از بین رفتن جزئیت و محدوده این مظهر انسانی و الحاق آن به ذات لایتناهی الهی است؛ از این رو، انسان همواره با بدن همراه است.

به مقتضای تناسب بدن آدمی با نشأت وجودی او، انسان در عالم دنیا بدنی مادی عنصری دارد؛ اما در برزخ، دارای صورتی برزخی و مثالی است و در عالم آخرت هم بدنی اخروی با مزاج و عناصری کاملاً متفاوت با مزاج و عناصر دنیوی دارد. توضیح آنکه مزاج دنیوی دارای اکل، شرب، و نکاحی است که با اکل، شرب، و نکاح اخروی تفاوت دارد. همچنین، عناصر بدن دنیوی عبارت‌اند از: آب، آتش، خاک، و هوا؛ اما عناصر بدن اخروی بهشتیان ملائکه‌ای از جنس نشئه آخرت می‌باشند. این موضوع حقیقتی است که ابن‌عربی آن را با متن شریعت نیز منطبق یافته است. (همان، ج ۱، ص ۲۰۷)

ابن‌عربی، بهشت را در جایگاهی متفاوت با دوزخ در نظر می‌گیرد. از دیدگاه ابن‌عربی، انسان در سیر نزولی خود از مراتب هستی می‌گذرد و این گذر، و تنزل، تنزلی بدون برجا ماندن درجایی است. انسان در این عوالم دارای هویتی الهوی، روحانی، مثالی و عنصری است. زمانی که روح انسان با مرگ از این بدن عنصری جدا می‌شود، بسته به لطافتی که بدست آورده است، از همین مراتب تنزل بالا می‌رود. ابن‌عربی بدکاران را که فاقد لطافت کافی برای گذر از عالم عنصر به عوالم بالاتر هستند، در همین عالم ماده، متوقف می‌داند و بر آن است که ایشان در جهنم مادون افلاک ثوابت زمین‌گیر می‌شوند. در واقع، بدکاران در زمینی که بدان دلبستگی داشته‌اند، خلود می‌یابند و چون راه آسمانی بر آنها مفتوح نیست، راهی برای عروج به آسمان ندارند؛ از این رو، جایگاه آنها در بهشت، که قبلاً از آن گذر کرده‌اند، به عنوان میراث به اهل بهشت می‌رسد. این درحالی است که جهنمیان به جهت لطف الهی، هرگز، گذرگاه جهنمی بهشتیان را به ارث نمی‌برند. (محبی‌الدین ابن‌عربی، منتهی‌المدارک، تصحیح محمد خواجوی، ص ۵۸)

اما نیکوکاران به جهت لطافتی که تحصیل کرده‌اند، توان عروج به مراتب بالاتر را دارند و با گذر از عالم عناصر، که در آخرت با تبدیلی که در آن رخ می‌دهد به جهنم بدل می‌شود، هویتی فوق عنصری می‌یابند؛ هویتی که قبل از رسیدن به عالم عنصری نیز از آن گذشته بودند، با این تفاوت که در این هنگام رسیدن به این مرتبه حاصل لطافتی است که ایشان در عالم عناصر کسب کرده‌اند.

از دیدگاه ابن‌عربی، اگرچه تمامی نظام عنصری با تبدیلی که در آن رخ می‌دهد به جهنم بدل می‌شود، اما جایگاه بهشت و بهشتیان، جایی میان عالم ارواح مجرد

و عالم عناصر مادی است. ابن عربی برخلاف ظاهر عبارات قوم، و در تضاد با برخی از احادیثی که جایگاه بهشت را میان عرش و کرسی تصویر می‌کنند، بر آن است که جنات دوایری هشت گانه هستند که میان فلک اطلس و فلک مُکوکب (فلک المنازل = ستاره دار؛ منجمان فلک هشتم را گویند، یعنی چرخ پرستاره) واقع شده‌اند. فوق فلک اطلس کرسی، و فوق آن هم عرش کریم واقع شده است. این جنات هشت گانه به ترتیب، بعد از فلک اطلس، عبارت‌اند از: جنه‌العدن، جنه‌الفردوس، جنه‌النعمیم، جنه‌الماوی، جنه‌الخلد، دارالسلام، دارالمقامه و پایین‌ترین آن سطح فلک مُکوکب است. بر این اساس، سقف بهشت را فلک اطلس و زمین آن را فلک کواکب تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، ابن عربی بر آن است که مادون فلک کواکب، که افلاک عنصری، زمین، و ارکان اربعه باشند، جایگاه جهنم است؛ به گونه‌ای که فلک کواکب، سقف جهنم را تشکیل می‌دهد و قعر آن تا اسفل سافلین ادامه می‌یابد. (فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۶۲، ۲۰۲، ۴۲۰، ۴۳۳، ۴۳۵ و ۴۳۶؛ ج ۲، ص ۴۴۰ و ۴۴۱)

ابن عربی در کتاب‌های فتوحات مکیه و فصوص الحکم، و در برخی از رسائلش از جمله عقله‌المستوفز، در خصوص چهار فلک ثابت (و فرق این چهار فلک) (فصوص الحکم، ص ۷۵) و نیز پافشاری او بر جایگاه بهشت میان اطلس و مُکوکب (و نه عرش و کرسی)، نتوان در فروکاستن چهار فلک ثابت به دو فلک، و جای دادن بهشت در میان روحانیت فلک اطلس و مُکوکب (همان عرش و کرسی) و مثالی دانستن بهشت و بهشتیان پذیرفت؛ زیرا ابن عربی در مواردی تصریح می‌نماید که عرش و کرسی، با آنکه جداولی از عالم مثال در آنها جریان دارد، هویتی مثالی ندارند. (فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۸)

از دیدگاه ابن عربی، جهنم از اعظم مخلوقات خداوند و عذاب آن نتیجه غیرت الهی است. (همان، ج ۱، ص ۷۳۶)

کافران و مشرکان جهنم را منزلی ابدی خواهند یافت. (همان، ص ۳۰۱) و اهل کبائر از مؤمنان به مدد امتنان خداوند، در نهایت، مشمول شفاعت خواهند شد و به مقصد اصلی خویش در جنت خواهند رسید. (همان، ص ۲۹۷)

ابن عربی جایگاه جهنم را مادون فلک مُکوکب می‌داند که افلاک هفت‌گانه عنصری و زمین را شامل می‌شود. بنابراین، از جهت بالا، فلک مُکوکب - که زمین

بهشت است - سقف جهنم خواهد بود. اما، از جهت پایین، جهنم (چنان که از ریشه اشتقاقی آن پیداست)، همچون چاهی عمیق تمامی مراتب تعینات عنصری را از مادون فلک مَکَوَّب تا پایین‌ترین مراتب، شامل می‌شود. (همان، ج ۱، ص ۱۳۴، ۲۹۷ و ۵۰۷)

در نگاه ابن عربی در نظام طبقات بهشت و جهنم، حرارت جهنم پایین‌تر از بهشت، به منزله نعمتی برای بهشتیان و موجب رشد گیاهان بهشت است؛ بهشتی که مافوق جهنم قرار دارد. (همان، ج ۲، ص ۱۶۱)

اما عمق عمیق جهنم که از مادون فلک مَکَوَّب تا عمق زمین را شامل است، نه با نظام کنونی آن، بلکه همراه با نظامی کاملاً متفاوت، به آتش یا زمهریر تبدیل می‌شود. (همان، ج ۲، ص ۶۸۸)

بخش دیگر کتاب، در باره کیش و آیین و باورهای گوناگون مردم است. عارفان مسلمان نظریه وحدت ادیان را بیان کرده‌اند، اما چون در زمان آن‌ها، به بحث دقیق در باره ادیان گوناگون نیازی نبود و مسئله ارتباط ادیان با یکدیگر جنبه حیاتی نداشت، کمتر به جزئیات آن توجه می‌شد. در این میان ابن عربی بیش از همه به وحدت محتوای درونی همه ادیان توجه داشته است. از جمله سخنان ابن عربی، ابیات زیر است: «لقد صار قلبی قابلاً کل صورة فمرعی لغزلان و دیر لرهبان و بیت لاوئان و کعبه طائف والواح تواره و مصحف قرآن ادین بدین الحب انی توجهت رکائبه فالحب دینی و ایمانی.» (هر لحظه بگشت قلب من در صورتی گاهی مرتع آهو شده، یک چند دیر رهبان. گاهی بتخانه، یک چند کعبه طایف. گاهی الواح تورات، یک چند مصحف قرآن. من مُبشّر مذهب عشقم و مرکب عشق، به هر راهی که رود، عشق مذهب و ایمان من است) (ترجمان الاشواق، شعر ارواح نالیدند)، ابن عربی، به حقانیت ادیان در عرض یکدیگر و کثرت‌گرایی دینی قایل است. برخی از شرق شناسان علاوه بر مولوی و ابن عربی، عارفان دیگری مانند شیخ محمود شبستری، عین‌القضات همدانی را نیز در طیف معتقدان به وحدت ادیان می‌دانند.

ابن عربی، بر این باور است که همه راه‌های راستی که آفریدگان پی می‌گیرند، به خدا باز می‌گردند. هیچ راهی نیست که راست نباشد، چون هیچ راهی نیست که به خدا پایان نیابد، از این رو خدا به پیامبر خود فرمود: «آن چنانکه به تو فرمان

داده شده، راه راست، را بیما.» (هود، آیه ۱۱۲). خداوند به پیامبر با راستی ناب سخن گفت: چون فرمود: «همه چیز به او باز می‌گردد» (شوری، آیه ۱۱۲). او فرجام هر راهی است. لیک به کدام نام پیوند می‌یابد و به کدام نام ایزدی باز می‌گردند. نشان آن نام از خوشبختی و برخورداری و بدبختی و کیفر در کسی که به آن دست یابد، روان می‌شود. (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۲۱۸)

راه خدا، راه گسترده‌ای است که همه چیز می‌تواند در آن گام بردارد، و آنها را به خدا می‌رساند. این راه همهٔ آیین‌های خدا و همهٔ راه‌های خردورزان را دربر می‌گیرد و به خدا می‌پیوندد و نیک بختان و نگون بختان را نیز دربر می‌گیرد. این راهی است که خدا باوران دربارهٔ آن گفته‌اند: «راه‌های به سوی خدا به شمارهٔ جان‌های مردمان است.» هر جانی از دل سرچشمه می‌گیرد، چون دل به خدا باورمند است. باور فراگیر هستی اوست. کسی که خدا برابر با زمان می‌نامد، به خدا با نام «دهر» (زمان) خواهد رسید، چون خداوند دربرگیرندهٔ همهٔ نام‌های همگون و ناهمگون است، و ما پیش از این گفته‌ایم که خداوند با هر نامی که نامیده شود، نیاز ما به سوی او خواهد بود.

چون خداوند می‌فرماید: «ای مردم شما نیازمند به خدایید و خدا بی‌نیاز ستوده است.» (فاطر، آیه ۳۵) اگر این‌ها پذیرفته نشوند، لیک خدا آن‌ها را می‌پذیرد. هنگامی که به این باور برسد که خواهان هستی است، خدا خود را به سیمای هستی بر او نمایان می‌کند. هرگاه کسی بر این باور باشد که خدا چنین و چنان است. هر چه که باشد، خداوند خود را به سیمای و چهرهٔ باورش بر او نمایان خواهد کرد. (فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۱۰)

بخش بعدی در بارهٔ تأیید خَلْق است. از نظر ابن عربی، زنان با مردان در هویت انسانی مشترک هستند و می‌توانند در مقامات عرفانی به بالاتری درجه دست یابند. او تأیید را در همهٔ هستی جاری و ساری می‌داند و معتقد است، عنصر زنانگی و مردانگی موجب پیدایش آفرینش می‌شود. عنصر تأیید، کنش پذیر و حالت انفعالی دارد و تأثیر پذیر است.

ابن عربی معتقد است که انسان بودن چون گوهر فراگیر است که زن و مرد را در بر گرفته است، از این رو مردان با زنان در انسان بودن هیچ گونه برتری ندارند، همان گونه که انسان با جهان بزرگ در جهان بودن همباز است، جهان بر انسان در جهان بودن برتری ندارد، لیک این هست که مردان بر زنان یک برتری دارند، و این هست

که آفرینش آسمان‌ها و زمین از آفرینش مردم بزرگ‌تر است، و بیشتر مردم این همباز بودن در نشانه‌ها بر برتر بودن هستی بر هستی دیگر را نمی‌دانند.

آداب ادب، بخش دیگر مباحثی است که در این کتاب به شرح و بسط آن از نظر عارف و صوفی و ابن عربی پرداخته شده است. صوفیان گویند: سالک باید در همه موارد ادب را رعایت کند و تردید آن در هیچ مرحله‌ای از مراحل یا مقامی از مقامات و حالی از احوال جایز نیست. ابویزید بسطامی گوید: ادب ملکه‌ای است که انسان را از آنچه ناسزا باشد، باز دارد. ابوالقاسم قشیری در کتاب رساله قشیریه گوید: از استاد ابوعلی شنیدم که گفت: بنده به طاعت به بهشت رسد و به ادب در طاعت به خدا. باز شنیدم که گفت: ترک ادب موجب است که رانندن بار آورد، هر که بی‌ادبی کند بر بساط، باز درگاه فرستند و هر که بر درگاه بی‌ادبی کند به ستوربانی فرستند. ذوالنون مصری گوید: ادب عارف بالاتر از ادب‌هاست، زیرا او را معرفت مؤدب باشد. سری سقطی گوید: ادب ترجمان دل است. مولوی ادب را از ضروریات سلوک عارف می‌داند و ترک آن را موجب لغزش و عقب افتادگی و نقص و انحراف سالک می‌داند. در نظر او ترک ادب در هر مرحله‌ای از مراحل سلوک بی‌عقوبت نباشد.

ابن عربی ادب را به دو دسته حال و مقام تقسیم کرده است و می‌گوید: ادیب در عین فراخی، مصلحت بین است، او با هر حالی بر حسب آن حال، و با هر خویی، بر حسب آن خوی است. ادیب، جامع مکارم اخلاق است و دانای به خوی‌های بد، تا متصف به آن‌ها نشود، بلکه ارجاع مراتب علوم است. چه پسندیده آن‌ها، و چه نکوهیده آن‌هاست؛ زیرا هیچ چیزی نیست، مگر آنکه علم به آن، از جهل به آن، نزد هر خردمندی بهتر است. بنابراین، ادب جمع‌کننده تمام خیرات است، و آن منقسم به چهار قسم در اصطلاح اهل الله می‌شود: ۱. ادب شریعت و آن به جای آوردن آداب مرسوم در دین و شریعت است، ۲. ادب خدمت که رسوم خدمت سالک را در سفر و حضر شامل می‌شود، ۳. ادب حق که پیروی از خداوند و بازگشت به او در همه امور است، ۴. ادب حقیقت که سالک در مقام فنای در خداست، که به آن می‌رسد.

بخش دیگر کتاب، طریق سلوک است. سفارشات است که ابن عربی به سالک راه عشق و عرفان پیشنهاد می‌کند، خود او می‌گوید: «در رؤیایی خود را در کعبه دیدم. چنان که گویی رستاخیز آغاز شده است؛ و من در برابر پروردگارم، سرافکنده و هراسان از این که به علت غفلت‌هایم سرزنش خواهم شد، ایستاده بودم. ولی خداوند

به من فرمود: «بنده ام، نترس؛ زیرا از تو نمی‌خواهم کاری انجام دهی، مگر این که بندگانم را پند و اندرز دهی، ولی من مردم را به راه راست هدایت می‌کنم...» اکنون متوجه شده‌ام چه اندازه کمیاب هستند. کسانی که در راه راست خداوند راه می‌روند، به جهت معنوی، چنان تنبل شده بودم و تنها به نفس خود می‌پرداختم و به دیگران و دیدگاه‌هایشان اعتناء نکرده بودم؛ ولی از آن شبی که این خواب را دیدم به خود آمدم و از فردای آن به میان مردم رفتم تا راه روشن و شیاطینی که آن را سد کرده‌اند، برای همه، چه عالم و چه صوفی و چه عامی توضیح دهم. اما همه آنان با من مخالفت کرده و در اندیشه نابودیم، برآمدند، ولی خداوند مرا کمک می‌کرد و بر آنان چیره می‌شدم و تنها او بود که مرا حفظ می‌کرد و بر من برکت و رحمت و محبت ارزانی می‌داشت. پیامبر فرمود: دین برای رهبران مسلمانان و عوام آن‌ها حیرت است^۱، این حدیث را صحیح مسلم آورده است. سپس ابن عربی، برای سلوک رهرو، پندها و اندرزهایی را توصیه می‌کند.

در پایان سخن، بهتر است تمجید و تجلیل پیتر یونگ از ابن عربی آورده شود: در حالی که حکیمان و رحیمان بسیارند، ولی آنانی که خود نیز حکمت و رحمت‌اند نادر هستند، منظورم آنانی که برای عالم، رحمت محض‌اند، و کتاب‌ها و آثارشان از روش قاطع مشابهی نشأت می‌گیرد، یعنی از همان منشاء و به همان اندازه خود نیز رحمت و حکمت‌اند و نادرترین نوادر می‌باشند؛ چون به قله استعداد انسان رسیده، وجودشان اطلاق را با نسبت پیوند داده، خودشان هم می‌توانند خداگونه، رحمت و حکمت باشند؛ زیرا خود خداوند هم رحمت و حکمت است. محیی‌الدین ابن عربی، برای عالم رحمت محض و کتاب‌هایش، و به ویژه فصوص‌الحکم، چیزی جز حکمت نیست. این که گفته شد، نه غلو است و نه مداهنه، بل حقیقت محض است.

آن که علم می‌آموزد عالم، و آن که روی به سمت نور می‌گرداند، نورانی می‌شود. اما افرادی مانند ابن عربی، گامی فراتر رفته‌اند. چیزی از خود آنان باقی نمی‌ماند تا بعدها کیفیتی از آن دستیاب باشد. گنجانه یا گیرنده‌ای باقی نیست؛ بل برعکس، ذاتشان با ذات حق، صفاتشان با صفات حق و جز آن جا به جا شده

۱. «اللهم زدنی فیک تحیراً»: خدایا بر حیرت من بیفزای: شرح الأسماء الحسنی (ملا هادی سبزواری) ص ۵۳۵. فتوحات مکیه، ج ۱، باب پنجاهم، ص ۳۵۸.

است؛ و بروز دوباره‌شان به عنوان انسان، خرقه عبودیت و بروز دوباره خداوندی پوشیده است. این ظاهر انسان است که می‌میرد، چون باید بمیرد، ولی انسانیت انسان، یعنی، حقیقتش نمی‌میرد.

به همین دلیل است که آثار ابن عربی، به تاریخ‌خانه تاریخ سپرده نخواهد شد؛ بل هر روز برگی از مفاهیمش گشوده می‌شود، چون او زنده، جاودانه و فعال دایمی است؛ زیرا هدفی دارد که تا انسانیت پایدار است، پایان پذیر نخواهد بود. تنها خداوند می‌داند، اما شاید هنوز جزء بزرگتری از میراث ابن عربی، در راه است. منظورم پیدایش نسخه‌های خطی، یا ترجمه چیزهایی که به زبان دیگر، یا شرح شارحان و چیزهایی از این نوع نیست. منظورم کشف لب میراث اوست، که در اینجا می‌توان آن را در عبارت معرفت به وحدت وجود، و امکان دستیابی به مناظر جهانی خلاصه کرد. این معارف دستاورد واقعی حقیقت انسانیت برای انسان است؛ معرفتی به حق و از حق است؛ و آنانی که با دل و جان آن را می‌کاوند، آن را تصدیق می‌کنند. این دعوتی است از همه ما، که هویت حقیقی خود را با معرفت به خودمان بشناسیم و در نتیجه خداوند را بشناسیم. در تعلیمات ابن عربی به یقین و به کامل‌ترین وجه، در نمایش بزرگ وحدت، رفعت و حقیقت انسان تبیین شده است. معلمی بهتر از شیخ اکبر، محیی‌الدین ابن عربی، نیست، که آثارش جلوه‌های باطنی دین را در آموزه وحدت وجود می‌نمایاند. (برگرفته از مقاله مقام و منزلت ابن عربی)

در اینجا باید گفت ارزیابی گسترده از آموزه‌های ابن عربی بسیار سخت و پیچیده است و با آن همه گستردگی که در نوشته‌های او به چشم می‌خورد، بسیار اندک می‌شود که به همه کرانه‌های اندیشه و بینش عرفانی و صوفیانه او دست یافت و شاید بتوان این پاره از سروده مولوی را یادآور شد که: «هر کسی از ظنّ خود شد یار من / وز درون من نجست اسرار من.»

رازهای ابن عربی، در یک نوشتار و چند نوشتار نمی‌گنجد و اگر هم بگنجد، آدمی این گنجایش را یک جا نمی‌تواند، پردازش کند و سیمای فراگیری از اندیشه و بینش عرفانی او بدست آورد.

برخود فرض می‌دانم که از مدیر محترم نشر بازتاب و دست اندرکاران آن؛ به ویژه آقایان عباس شهبازی فرهانی و وحیدرضا آقایی که با پشت کار وافر خود، در چاپ و نشر این اثر، کوشش نموده‌اند، تشکر و سپاس نمایم.

فرجامین سخن آنکه دو نازنین گرامی همواره در کنار من مایه آرامش و آسایشم بوده و هستند و من این نوشتار و بسیار نوشته‌های دیگر را به سرانجام رسانده‌ام. همیشه از این دو دلبنده: سرکار خانم لادن جوانی همسر و همدل و همراهم و آروین نازنین، پسر من که دیدنش مرا به نوشتن و زیستن امیدوار می‌کند، سپاس گزارم.

قاسم میرآخوری

۱۴۰۱