

تحلیل مقوله بلا و درد و رنج در عرفان ابن عربی

تاریخ تألیف: ۱۳۹۹/۰۵/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۱

مسعود اسماعیلی*

چکیده

مسئله بلا یا و دردها و رنج‌های انسان در دنیا مورد توجه عارفان بوده و دیدگاه‌های مهم و بدیعی از آنها در این زمینه ارائه شده که کمتر مورد بررسی قرار گرفته‌اند. ابن عربی به عنوان یکی از برجسته‌ترین و مؤثرترین عارفان مسلمان در این زمینه بیانات و آرای گسترده‌ای دارد که شایسته گزارش و بررسی است. وی هم در جهات نظری این موضوع سخن گفته و هم در جهات عملی آن که در این نوشتار به جهات نظری و معرفتی آن می‌پردازیم. مسئله مورد بحث در این نوشتار این است که بلا و درد و رنج در دنیا، از منظر هستی‌شناختی، چگونه قابل تحلیل است. در این زمینه به سه محور در آثار ابن عربی بر می‌خوریم: مفهوم شناسایی، حقیقت بلا و درد و رنج، حکمت‌ها و اهداف حصول بلا و درد و رنج. در مفهوم شناسایی، وی به دو مفهوم «خیر و شر» و «بلا» می‌پردازد. در بحث حقیقت بلا وی دو نگاه وجودشناسی و خداشناسی (جهان‌شناختی) را مطرح کرده است که در مجموع حقیقت بلا و شر، یا به جهتی عدمی در اعیان ثابت است، ارجاع می‌شود یا به وجهی وجودی در اسماء الهی قهری و جلالی. در مورد نحوه سازگاری این دو رأی می‌توان هر دو دیدگاه را به نحو معقولی به دیگری برگرداند. حکمت‌ها و اهداف نهفته در حصول بلا یا و دردها و رنج‌ها نیز از دیگر محورهایی است که ابن عربی در این موضوع به آن پرداخته و در این زمینه به دو مفهوم امتحان و گناهان اشاره کرده است.

واژگان کلیدی: بلا، اعیان ثابت، اسماء الهیه، امتحان، ابن عربی.

* پژوهشگر حوزه عرفان و فلسفه اسلامی. masud.esmaeily@gmail.com

دنیا دار سختی‌ها و رنج‌ها و خوشی‌هاست. این مسئله که انسان در دنیا به طور دائمی در معرض بلایا و دردها و رنج‌های مختلف است، ذهن متفکران را همواره در طول تاریخ اندیشه به خود معطوف داشته است. فیلسوفان، عارفان، متکلمان و مفسران اسلامی در این باب آرای متنوعی ارائه کرده‌اند که در بسیاری از پژوهش‌ها مورد فحص و بحث واقع شده است؛ اما بیان‌ها و تبیین‌های فلاسفه و اهل کلام بیشتر مورد نظر اهل تحقیق بوده است. در این میان عارفان با دید نافذ و متفاوت خود به دنیا و رخدادهای آن، همواره دیدگاه‌های جالب توجهی را در این خصوص عرضه داشته‌اند که کمتر گزارش و بررسی شده است.

ابن عربی (متوفای ۶۳۸) از بزرگ‌ترین عارفان اسلامی و مؤسس مکتبی ویژه که بیشتر به عرفان نظری شناخته می‌شود، دارای دیدگاه‌هایی در زمینه‌های مختلف است که در شکل‌گیری نظرات دیگراندیشمندان اسلامی به طور عام و صاحب‌نظران اسلامی-ایرانی تأثیرات بسیاری داشته است؛ از این رو شناسایی نظریات وی، هم از منظر شخصی مهم است- یعنی از این منظر که خود وی چه نظریاتی دارد- و هم از زاویه ریشه‌شناسی نظریات و دیدگاه‌های دیگران، اساسی می‌باشد. وی نظرهای نسبتاً بدیعی در باب بلا و درد و رنج در تطابق با دیدگاه وجودشناختی و جهان‌شناختی خود ابراز داشته است که قابل پیگیری و بررسی ویژه است.

ابن عربی در باب بلا و درد و رنج دو دسته بحث اساسی دارد: یک قسم بحث معرفتی و نظری و قسم دیگر بحث عملی. وی در بحث معرفتی و نظری بیشتر به این مسئله توجه دارد که بلا و درد و رنج دنیوی بشر چه حقیقت وجودشناختی‌ای دارد و از چه جایگاه و مرتبه‌ای در جهان‌شناسی نشئت می‌گیرد و به چه جهت خداشناختی‌ای مربوط می‌شود و چه حکمت‌ها و اهدافی در آن نهفته است که همه اینها در این مسئله خلاصه می‌شود که بلایا و دردها و رنج‌های بشر از منظر هستی‌شناختی چگونه قابل تحلیل هستند. روشن است که این مسئله بستگی نزدیکی با دیدگاه‌های محیی‌الدین در

باب وجود و عدم، وحدت و کثرت، مراتب عالم و... دارد؛ از این رو باید این مسئله را جزء عرفان نظری شیخ اکبر دانست. اما ابن عربی در بحث عملی مباحثی چون چگونگی استناد بلایا به خداوند و اقتضای ادب مع الله در این باب، جایگاه بروز هر یک از صبر و رضا از بنده در رویارویی با بلایا، چگونگی و مراتب صبر و رضا و ترک آن دو از سوی انسان و... را مطرح می‌کند که تحت عنوان کلی «نحوه مواجهه با بلا و مصیبت» می‌گنجد و می‌توان آن را از سنخ مسائل عرفان عملی دانست؛ هرچند این نوع مسائل نیز در عرفان ابن عربی همواره در زمینه ای معرفتی و در ارتباط تنگاتنگ با مباحث عرفان نظری مطرح می‌شود.

در این نوشتار به مسئله اول که بیشتر نظری و معرفتی است، می‌پردازیم؛ اما باید توجه داشت مباحث طرح شده در این مقاله ارتباط تنگاتنگی با مباحث مطرح شده از سوی محیی‌الدین در باب نحوه مواجهه با بلایا دارد؛ لذا پیگیری این مسئله عملی در آثار محیی‌الدین در نوشتاری دیگر می‌تواند تکمیل‌کننده مباحث مقاله حاضر باشد. ابن عربی تحلیل هستی‌شناختی بلا و درد (الم) و رنج (محنت) را بیشتر در بستر بحث خیر و شرّ دنبال نموده است. وی ابتدا این پرسش را مطرح می‌کند که «مفهوم خیر و شرّ و بلا چیست». در درجه بعد به بررسی حقیقت هستی‌شناختی بلا و درد و رنج می‌پردازد و آن را در دو محور وجودشناختی و خداشناختی (جهان‌شناختی) پی می‌گیرد. در محور وجودشناختی او مسئله خیر و شر را به وجود و عدم پیوند می‌زند و بحث را در این مسیر ادامه می‌دهد. در محور خداشناختی، خیر و شرّ به نظریه اسماء الهی پیوند می‌خورد و مرتبه واحدیت که جایگاه تفصیل اسماء و صفات خداوند در عرفان نظری ابن عربی است، منشأ خیر و شرّ موجود در عالم شناخته می‌شود. نحوه سازگاری این دو نوع بحث با یکدیگر نیز پرسش مهمی است که تلاش شده به آن پاسخ داده شود. بحث مهم دیگر در آثار محیی‌الدین که در زمره موضوع همین مقاله می‌گنجد، حکمت‌ها و اهداف نهفته در مصیبت‌ها و دردهای بشر است که پایان بخش مباحث این نوشتار خواهد بود.

آنچه به عنوان مبانی مباحث این مقاله قابل طرح است، دو مبحث «وحدت وجود و

کثرت تجلی» و «اسماء الهی و اعیان ثابتة» است که مبحث اول به وجودشناسی در عرفان نظری مربوط می‌شود و مبحث دوم به جهان‌شناسی و خداشناسی عرفان نظری. در مبحث وحدت وجود و کثرت تجلی، وجود حقیقی و اصیل، یک وجود واحد تلقی می‌شود و این وجود واحد- که هستی تمام موجودات به همین یک وجود است- ذات حق شمرده می‌شود. در قبال این یک وجود، کثرتی از موجودات (نه وجودات) طرح می‌شوند که تجلی و ظهور آن وجود واحدند و به حکم همین تجلی بودن می‌توانند وجود واحد را- که ظاهر در آنهاست- در موطن خود، حاضر داشته باشند و این حضور و پیوستگی (اتحاد ظاهر و مظهر) موجب می‌شود تجلیات بتوانند به آن وجود تکیه کرده، به موجودیت و واقعیت آن موجود باشند. بنابراین تجلیات هرچند موجودند، وجود از آن خودشان نیست و به وجود حق موجودند. از این روست که تجلیات را اموری وجودی و نه وجود می‌شمرند. این تحلیل از موجودات ظهوری ما را در فهم آنچه محیی‌الدین در مورد خیر و شر و رابطه آنها با وجود و عدم می‌گوید، کمک شایانی می‌کند.

در نظریه اسماء الهی در عرفان نظری این مطلب قابل ذکر است که صفات خداوند در عرفان در درجه اول در مقام ذات حق تصویر می‌شوند که در این مقام عین ذات و مندمج در آن بدون هیچ امتیاز و تمایزی شمرده می‌شوند (شئون ذاتیه در مقام ذات)؛ سپس این صفات به نحو اسماء که حقایقی خارجی‌اند و نه الفاظی زبانی یا مفاهیمی ذهنی- در مراتب ظهوری (نه در ذات) مفصل و از یکدیگر منحا و متمایز می‌گردند که در اینجا بنا بر ترتب‌هایی که در کنه آن صفات در ذات نهفته بوده، دارای ترتب‌ها و امتیازاتی بر یکدیگر می‌شوند. این مرتبه ظهوری که در آن صفات خداوند به صورت اسماء تفصیلی در می‌آیند، نزد مشهور عارفان مکتب محیی‌الدین، دومین مرتبه ظهور، تعیین ثانی یا واحدیت نامیده می‌شود. اسماء در این مرتبه به دلیل انتشا از یک اسم جامع به نام الله (الله)، اسماء الهی و این مرتبه (واحدیت یا تعیین ثانی) نیز به همین مناسبت، مرتبه الوهیت و اسماء آن را مراتب الوهیت می‌نامند. در واقع همه چیز در این جایگاه به الوهیت (اسم جامع الله به عنوان حقیقتی خارجی در تعیین ثانی) ختم می‌شود. اسماء

الهی در تعیین ثانی دارای جهت وجودی بسیار شدید و بارزی هستند؛ زیرا از سویی بروز و ظهور بلاواسطه صفات ذاتی خداوندند؛ ذات خداوندی که تنها وجود حقیقی و اصیل شمرده شده است و از سویی دیگر اسم بودن اسماء الهی اقتضا دارد با ذات حق دیده شوند و ذات حق در آنها لحاظ گردد؛ چراکه هر اسمی - ولو اسم به مثابه امری حقیقی و خارجی - «ذات مع صفة خاصه» است؛ لذا با لحاظ ذات در متن اسم است که اسم، اسم می شود. بنابراین وجود (ذات حق) در متن اسم حاضر است و در آن باید دیده شود و از این روست که اسم جنبه بسیار شدید وجودی دارد.

نکته بسیار مهم دیگر در مورد اسماء الهی در تعیین ثانی این است که در عرفان نظری خلق و ایجاد (اظهار) موجودات متنوع و بسیار متکثر عالم، مربوط به این اسماء دانسته می شود؛ زیرا در خلق و ایجاد موجودات متکثر، از سویی علم تفصیلی به ظهورات متکثر، لازم است که این تفصیل در بستر این اسماء تفصیلی فراهم می گردد. از سویی علم و قدرت و اراده باید به صورت تفصیلی درآمده باشند تا از طریق امتیاز آنها از یکدیگر، تأثیر آنها در هم در راستای حصول خلق میسر گردد که این تفصیل نیز جزء ذات نظریه اسماء الهی است. بنابراین آنچه موجب شکل گیری آفرینش می شود، اسماء الهی و علم تفصیلی برآمده از آنهاست و در ادامه هدایت و تدبیر عالم (خلایق) نیز مانند اصل تحقق آن از طریق همین اسماء شمرده می شود. از این رو در عرفان نظری بلافاصله پس از مرتبه تعیین ثانی که جایگاه همین اسماء تفصیلی شمرده شد، مراتب خلقی (عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده) قرار دارند.

در همین جا سخن از علم تفصیلی خداوند در مرتبه واحدیت (تعیین ثانی) رفت که همان بحث اعیان ثابته در عرفان نظری است. در واقع اسماء الهی در تعیین ثانی، افزون بر جهت وجودی قوی و شدیدی که دارند - به جهت حضور ذات در متن هر اسم - یک صفت خاص نیز در آنها هست (ذات مه صفة خاصه) که این صفت خاص، آن اسم را از اسماء دیگر متمایز می کند و موجب ترتیب و ترتب هایی در میان اسماء الهی می گردد. این صفت با خصوصیتی که دارد، این تمایز را ایجاد می کند و هر خصوصیت با نوعی محدودیت همراه است، وگرنه خصوصیت پدید نمی آید. بدین سان در تحلیل

هر اسم به محدودیتی بر می‌خوریم که این محدودیت مانند قالبی در نظر گرفته می‌شود که تداعیِ گرِ صورِ ذهنی هستند که ذهن از طریق تصور یا ارتسام آنها به عالم خارج پی می‌برد. در عرفان، همان‌طور که خلق و ایجاد از قَبَلِ اسماء الهی دانسته می‌شود، این قالب‌ها یا صورِ ملازم با اسماء نیز تحقیق‌بخش علم تفصیلی حق به آنچه در مراتب خلقی می‌خواهد پدید آید، محسوب می‌گردد. این قالب‌ها یا صور را که معلوم‌های تفصیلی حق تعالی در مرتبه پیش از خلق هستند، اعیان ثابت می‌نامند که در واقع ماهیت اصلی و حقیقی و ثابت هر آنچه در مراتب خلقی پدید می‌آید، هستند. این اعیان ثابت به دو لحاظ عدمی‌اند: یکی به این لحاظ که مربوط به تمایزها و محدودیت‌های اسماء هستند و هر محدودیت و تمایزی با حد و هر حدی با عدم ملازم است؛ دیگری به این لحاظ که این اعیان به عنوان صور علمی تفصیلی خداوند، هنوز در عوالم خلقی موجود نشده‌اند و موجودیت خودشان در حد موجودیت علمی است و اساساً اگر از حیث وجودی (جهت اسمی) دیده شوند، دیگر صوری که از طریق آنها علم پیشینی به خارج حاصل می‌شود، نخواهند بود؛ لذا لازمه اعیان بودن اعیان لحاظ آنها به صورت خالی از وجود (ذات) و حیث وجودی (اسماء) است.

از طریق این مبانی می‌توانیم در مباحثی که شیخ اکبر در مورد بلا و محنت در عالم مطرح می‌کند، ورود کنیم.

۱. مفهوم شناسی

ابن عربی در این مباحث بیش از هر واژه دیگری دو واژه خیر و شر را به کار می‌گیرد و لذا مهم‌ترین و پربسامدترین واژگان در این بحث همین دو واژه هستند. به طور کلی وی برای بیان مسئله درد و رنج از واژگانی چون بلا، محنت، مصیبت، الم و شر استفاده می‌کند؛ اما اگر بخواهیم برخی حیطه‌ها را در کلام وی از یکدیگر تفکیک کنیم، باید بگوییم وی گاه درد و رنج را در بستری عینی و مربوط به متن واقع می‌بیند که در این حال بیشتر از واژه شر بهره می‌گیرد و گاه درد و رنج را در بستری

انسانی و برای انسان در نظر می‌گیرد که در این سیاق بیشتر الفاظی چون بلا و الم را استعمال می‌کند.

۱-۱. خیر و شرّ

مهم‌ترین واژه در این خصوص - چنان که گذشت - خیر و شرّ است که در ابتدا باید به مفهوم آن از منظر ابن عربی پردازیم. وی شر و خیر را از نظر مفهومی در مواردی که وجوه زیر وجود دارد، قابل اطلاق می‌داند:

۱. اطلاق از سوی شریعت: مواردی که از سوی شرایع این طور (خیر یا شرّ) تلقی شده است.

۲. ملائمت و منافرت: مواردی که با مزاج انسان ملائمت (خیر) یا منافرت (شر) دارد.

۳. حصول و عدم حصول کمال: مواردی که کمالی - که با دلیلی مقرر شده است - حاصل می‌شود (خیر) یا حاصل نمی‌شود یا ناقص حاصل می‌شود (شرّ).

۴. حصول و عدم حصول غرض: مواردی که برای فردی غرضی مطرح می‌شود که در صورت حصول، خیر و در صورت عدم حصول، شرّ شمرده می‌شود.

در همه موارد یادشده از نظر ابن عربی شرّ و خیر قابل اطلاق است و در هر مورد با یک مفهوم متفاوت سر و کار داریم. به عبارت دیگر گویی خیر و شرّ واژگانی مشترک لفظی‌اند و در هر مورد ممکن است به معنایی متفاوت به کار روند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۷۶).

وی اما در تحلیل کلی این محورها یا معانی مختلف خیر و شرّ عقیده دارد در هیچ مورد خیر و شرّ فی نفسه و واقعی وجود ندارد و همه اینها در نظر کسی یا بر حسب یک ناظر (شارع، درک‌کننده تلائم و تنافر، متوقع کمال و صاحب غرض) خیر یا شرّ است. به عبارت دیگر در همه این موارد امور واقعی فارغ از نظر ناظر خیر یا شرّ شمرده نمی‌شود؛ لذا خود اشیا فارغ از دید فرد، خیر و شر نیستند (همان).

ابن عربی در تحلیلی عمیق‌تر از محورهای مفهومی یادشده عقیده دارد همه این

خیرها و شرّهای مبتنی بر نظر و دید در پهنه وجود ظاهر می شوند و توسط فاعل مطلق، خداوند متعال (الله) رقم می خورند و از این حیث می توانند به وجهی حقیقی خیر یا شرّ شمرده شوند؛ وجود یا ذات حق خیر است و هرچه توسط خداوند اظهار (ایجاد) می شود و جنبه ثبوتی دارد، از همان جنبه ثبوتی خود خیر است و جنبه‌های عدمی آنها شر را پدید می آورند؛ برای مثال «حصول غرض» برای حیث ثبوتی اش است که خیر است و عدم حصول غرض به خاطر جهت عدمی اش شرّ شمرده می شود.

با این تحلیل اگر خیری هست، به وجود و اگر شرّی هست به عدم باز می گردد؛ لذا همه معانی خیر و شرّ می توانند به یک معنای نهایی حقیقی و نفس الامری ارجاع گردند و آن، معنایی است که با وجود و عدم گره می خورد (همان). ابن عربی در جهت تقویت این نظر مثال های متعددی می آورد؛ از جمله در مورد محور اول از محورهای یادشده در مورد مفهوم خیر و شرّ یعنی محور شریعت، طلاق را به عنوان نمونه ذکر می کند که در شریعت به عنوان یکی از مصادیق مبعوض نزد خداوند و شرّ معرفی شده است. وی عقیده دارد می توان چنین تحلیل نمود که در نهایت این مبعوضیت و شریت به عدم منتهی شود؛ زیرا طلاق نوعی رجوع از وجود به عدم است و به نوعی معطل گذاشتن برخی اسماء الهی است (همان).

بنابراین با توجه به توضیحات یادشده در یک تقسیم ابتدایی می توان گفت / ابن عربی مفاهیم خیر و شرّ را بر دو دسته می داند:

الف) مفاهیم ذهنی و سوپراکتیو- بر حسب نظر ناظر- که شامل چهار محور اطلاق شریعت، ملانمت و منافرت، حصول یا عدم حصول کمال و حصول یا عدم حصول غرض است.

ب) مفهوم عینی و ابژکتیو که تنها شامل ارجاع معنای خیر و شرّ به وجود و عدم می شود. در این مفهوم خیر و شرّ معنایی نفس الامری دارند که با واقع وجود و عدم ملازم بوده، با آن دو رابطه تنگاتنگی دارند؛ بنابراین مفهوم خیر و شرّ در اینجا وجود و عدم نیست، بلکه وجود و عدم تعیین کننده این مفهوم به شمار می روند؛ به عبارت دیگر

دو مفهوم عینی خیر و شر مانند وجود و عدم مفهومی بدیهی‌اند که در قرابت با وجود و عدم شناخته شده و از دیگر مفاهیم خیر و شر متمایز می‌شوند. اما در تحلیلی عمیق‌تر می‌توان گفت ابن عربی عقیده دارد همه مفاهیم خیر و شر به دسته دوم ارجاع می‌شود و معنای نهایی این دو، همین معنی عینی در قرابت با وجود و عدم است.

۱-۲. بلا

از واژگانی که در بحث جاری بسیار پراهمیت محسوب می‌شود، واژه بلاست. در ادبیات ابن عربی بلا از واژه شر بسیار خاص‌تر محسوب می‌شود و هرچند وی در بحث درد و رنج از واژه شر هم بسیار استفاده می‌کند، بلا از نظر معنایی اختصاص بیشتری به این مقوله در آثار و عبارات محیی‌الدین دارد. وی بلای واقعی را هیچ یک از صور ظاهری بلا چون سیل، زلزله، جنگ، قتل، غارت، غصب و... نمی‌داند و عقیده دارد همه این امور می‌توانند تنها از اسباب بلای واقعی باشند: «فالسبب لا تحصی کثره... فسمی الشیء باسم الشیء إذا کان مجاوراً له أو کان منه بسبب» (همان، ص ۶۲۰). بلای حقیقی از منظر وی، وجود الم و درد در نفس انسان است: «البلاء المحقق إنما هو قیام الألم و وجوده فی نفس المتألم» (همان، ج ۱، ص ۷۴۵). همین طور وی نعمت (مقابل بلا) را لذتی می‌داند که در نفس انسان مورد ادراک است نه اسباب ظاهری آن که سبب حصول لذت‌اند (همان). این دقت از آن رو مهم و اساسی است که گاه در شناسایی بلا از نعمت و ملاک‌هایش و در تحلیل‌های مختلف نسبت به آن، به علت عدم تفتن به این نکته به راه غلط می‌رویم و آنچه را بلا نیست، بلا و آنچه را نعمت نیست، نعمت می‌شمیریم؛ در نتیجه در اتخاذ روش درست مواجهه با آن دچار اشتباه می‌شویم: «صاحب اسباب الآلام إذا وجد اللذة و اللتذاد فی نفسه مع قیام هذه الأسباب الموجبه للآلام عاده لم یجب علیه الصبر فإنه لیس بصاحب ألم و إنما هو صاحب لذة متقلب فی نعم من الله فیجب علیه الشکر للتعنم القائم به» (همان). ابن عربی می‌گوید هنگامی که دقت مفهوم شناختی

یادشده را مد نظر نداشته باشیم، کسی را که دچار اسباب آلام است، اما در درون، احساس لذت دارد، مأمور به صبر می‌دانیم؛ در حالی که با در نظر داشتن نکته فوق وی را باید به شکر فراخوانیم.

بنا بر جست‌وجوی بسیار نگارنده، ابن‌عربی در مورد واژه دیگری از واژگان مرتبط با بحث، تحلیل مفهومی و ایضاح معنایی انجام نداده است؛ لذا در این بخش به همین دو مورد (خیر و شرّ و بلا) بسنده می‌شود.

۲. حقیقت بلا و درد و رنج

۲-۱. تحلیل وجودشناختی بلا (درد و رنج، شر و نظریه اعیان)

همان‌طور که روشن شد، مسئله مصیبت و الم (درد و رنج) در عرفان ابن‌عربی با مسئله شرّ گره خورده است. از منظر محیی‌الدین شرّ اصالتاً صفت عدم است و اگر عدم محض را در نظر آوریم، شرّ محض (بدون مخالطت خیر) خواهد بود (همو، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۲۱۲). در مقابل، وجود عین خیر است و لذا وجود محض، خیر محض (بدون شوب شرّ) می‌باشد (همو، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۲۰). وی از برخی عارفان چنین نقل می‌کند که: «إن الخیر فی الوجود و الشر فی العدم» (همو، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۷). از آنجا که در عرفان خداوند مطلق الوجود است و هیچ تقییدی حتی تعلق به اطلاق ندارد، سراسر خیر است و هیچ شری در او راه ندارد. در مقابل اطلاق عدم نیز شرّ بدون خیر شمرده می‌شود (همان).

با توجه به توضیحات یادشده، خیر محض در ناحیه ذات حق قرار می‌گیرد و شرّ متعلق به غیر ذات حق خواهد بود؛ از این رو موجودات غیر از حق تعالی همگی به دلیل دخل عدم در موجودیتشان دارای جهت یا جهاتی از شر هستند؛ به عبارت دیگر هر موجودی غیر از حق تعالی ممکن الوجود است و برای امر ممکن عدم و وجود علی‌السویه است؛ از این رو قبل از عنایت حق به ممکنات در اظهار (ایجاد) آنها در مراتب

خلقی، تقرّر آنها در مرتبه علم (واحدیت) است و در آن مرتبه علمی نسبت به مراتب عینیِ خلقی موصوف به عدم خواهند بود؛ چرا که برای ممکن بدون لحاظ علت وجودش با نظر به خارج و بر حسب عالم عین عدم متعین است؛ لذا بر حسب خارج، وجود برای چنین ممکنی جائز نیست (همو، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۰۷/قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶). بنابراین اعیان ثابتة ممکنات (تقرّر ممکنات در مرتبه علم)، نسبت به مراتب عین (عوامل خلقی) شرّ محض خواهند بود؛ چراکه در آن مرتبه هیچ موجودیت عینی ای ندارند و در مراتب خلقی نیز خود آنها موصوف به وجود نمی‌شوند: «الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ازلا و ابداء» (جامی، ۱۳۵۸، ص ۱۳۷)؛ بلکه آثار و ظهورات آن اعیان در مراتب مادون است که در این مراتب با نفس رحمانی حق، تعین خارجی و عینی به خود می‌گیرند: «اعلم أن الأعیان باقیه علی أصلها من العدم، غیر خارجه من الحضره العلمیه، فما شمت رائحة الوجود و لیس لها وجود فی الخارج إلا وجود الحق متلبساً بصور أحوال الممكنات» (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۸۶). مراتب عینیِ ظهورات با توجه به اینکه از تلبس نفس رحمانی حق (فیض ایجادی صادر از سوی خداوند) به آثار و احکام اعیان ثابتة پدید می‌آیند، حقیقت و ذاتشان اعیان ثابتة هستند؛ لذا به اعتبار ذات، عدم و شرّند و به حسب حال فعلی خود که عینی خارجی و موجودی خلقی هستند که طبق اصل وحدت وجود و کثرت تجلی به وجود حق موجودند، اموری وجودی و خیر محسوب می‌شوند: «و اعلم أن الله ما أظهر الممكنات... إلا لیخرجها من شر العدم إذ علم أن الوجود هو الخیر المحض ... و هو [ای الممكن] من کونه ممکنا، للعدم نظرٌ إليه و هو الآن [ای فی العوالم الخلقیه] موصوف بالوجود فهو فی الخیر المحض فالذی یناله من حیث هو ممکن من نظر العدم إليه فی حال وجوده ذلك القدر یكون الشر الذی یجده العالم حیث وجده فإذا نظر الممكن إلى وجوده و أبده سرّاً لاستصحابه الوجود له و إذا نظر إلى الحاله التي کان موصوفاً بها و لا وجود له تألم بمشاهدته لأن الحاله له الحکم فیمن قام به و حال هذا الممكن الآن مشاهده العدم...» (همو، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۰۸).

نتیجه تحلیل فوق این شد که از منظر ابن عربی ذات حق به لحاظ آنکه صرف الوجودی است که عدمی در آن راه ندارد، خیر محض است و اعیان ثابتة در

نسبت با عوالم خلقی و مراتب عینی خارجی چون اعدامی هستند بدون وجود، شر محض محسوب می‌شوند و اعیان خارجه یا موجودات خلقی که با فیض ایجادی حق (نفس رحمانی) و تلبس آن به خصوصیات و احکام و آثار اعیان ثابته، در مراتب عینی و خارجی موجود می‌شوند، به لحاظ فعلی شان (موجودیتشان در مراتب خلقی و عینی) خیرند و به لحاظ ذات و حقیقتشان (مسبوقیتشان به اعیان ثابته و انصباغشان به احکام و خصوصیات آن اعیان) شر محسوب می‌شوند؛ لذا به جهت آنکه دو وجه خیر و شر در آنها جمع شده است (همان، ص ۳۷۰) می‌توان به آنها در مجموع عنوان «خیر مقید» - در مقابل خیر محض یا مطلق - و «شر مقید» - در مقابل شر محض یا مطلق - داد (همان، ج ۱، ص ۴۲۰). در واقع می‌توان چنین گفت موجودات عینی و اعیان خارجی از حیث تعیناتشان - که از این حیث تمایزات و حدودشان مد نظر قرار می‌گیرد و ذاتشان با اعیان ثابته گره می‌خورد - اموری عدمی و در نتیجه دارای حیثیت شر قلمداد می‌شوند و از حیث آنکه یک تجلی و موجودند - که از این حیث، ظهور فیض ایجادی حق و صورتی از نفس رحمانی و عین ربط به حق تعالی (وجود محض) می‌باشند - اموری وجودی و همراه با جهات خیر می‌باشند.

با توجه به نکات یادشده، شر را نمی‌توان به طور حقیقی و ذاتی به حق نسبت داد؛ زیرا آنچه از شر که در عالم بروز می‌کند، دراصل اثر صور علمی و تعینات عدمی در مرتبه اعیان ثابته است و آنچه از حق می‌آید، فیض ایجادی (ظهور واحد حق یعنی نفس رحمانی) است که خیر است و در واقع استعدادات اعیان ثابته را که طلب ظهور دارند، از کتم عدم به منصفه وجود (ظهور عینی) می‌رساند. آنچه عدم است، چیزی نیست که به دست حق باشد و لذا این نقصی نیز برای حق نخواهد بود؛ اما اثر آن اعدام در منصات و مراتب ظهور عینی ظاهر می‌شود و این ناشی از آن است که الله به رحمت خود، طلب و اقتضای اعیان ثابته را جهت ظهور یافتن در مراتب خلقی پاسخ مثبت می‌دهد و آنها را به گونه ای از ورطه شر محض به حیطة خیر وارد می‌سازد (همان، ج ۳، ص ۳۶۹)؛ لذاست که در حدیث نبوی و در برخی روایات دیگر صادره از معصومان می‌خوانیم که: «الخیر کله بیدیک و الشر لیس الیک» (همان / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۲۳)

و ج ۸۵، ص ۲۷۰/ عاملی، [بی تا]، ج ۶، ص ۲۴/ مسلم، ۱۳۳۴، ج ۵، ص ۲۰۱). بدین ترتیب با توجه به مطالب یادشده و نیز عموم مستفاد از «ال» استغراق در کلمه «الشر» در حدیث مذکور، به حق تعالی نه شرّ مطلق نسبت داده می‌شود نه شرّ مقید (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۲۰)؛ به عبارت دیگر ذات خداوند، مطلق الوجود است؛ لذا با شرّ مطلق که عدم مطلق است و هیچ چیز نیست، نسبتی ندارد که شر مطلق به او اسناد داده شود و با شرّ مقید- بما هو شرّ- نیز که شرّیت آن ناشی از شر مطلق است نه ناشی از وجود، نسبتی اصیل و حقیقی ندارد.

اما از آنجا که حق تعالی از طریق نفس رحمانی (فیض ایجادی) خصوصیات و استعدادات اعیان ثابتہ را- که در ورطه علم و واحدیت، نسبت به مراتب عینی معدوم شمرده می‌شوند و به حکم همین عدم‌بودن، شرّ به آنها نسبت داده می‌شود- در خارج و عین موجود می‌کند و آنچه در خارج موجود می‌شود (اعیان خارجه و تعینات خلقی) مشتمل بر ویژگی ها و صفاتی است که ظهور و اثر آن استعدادات اعیان ثابتہ محسوب می‌شوند؛ لذا گویا شرور می‌تواند به حق تعالی و وجود هم نسبت داده شود. قرآن کریم ایجاد برخی امور شرّ نظیر گمراهی (ضلالت) را به خداوند نسبت می‌دهد: «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (فاطر: ۸) و «وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (زمر: ۳۶). ابن عربی در توضیح چنین بیاناتی از شریعت، برای مثال در توضیح دو آیه فوق، آنچه را از سوی خداوند رخ می‌دهد، تعریف و شناساندن خود می‌داند؛ اما این تعریف و شناساندن خدا با توجه به ویژگی های شناختی متفاوت افراد تفاوت می‌کند و در جایی که عقل فرد دچار معضلاتی است، به صورت گمراهی و ضلالت در می‌آید. پس آنچه از ناحیه خداوند رخ می‌دهد، خیر است و شرّیت آن مربوط به ویژگی های محل است. به عبارت دیگر در اینجا آنچه شر حقیقی است، جهل و قصور شناخت است که از ناحیه حق رخ نمی‌دهد؛ آنچه از سوی خداوند رخ می‌دهد، تعریف و شناساندن است که به خاطر آن ضعف و قصور عقل فرد، به گمراهی بدل می‌شود (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۲۰). این مطلب با آنکه درست است، در ظاهر با آنچه در عدم اسناد شرور به حق تعالی گفته شد، سازگار نیست؛ لذا باید برای این تعارض چاره ای اندیشید.

تحلیل کلی / ابن عربی در این مورد آن است که شرور، بالعرض (نه بالذات و بالحقیقه) به حق تعالی و وجود نسبت داده می‌شود: «الوجود هو الخیر المحض الذی لا شر فیہ إلا بحکم العرض» (همان، ج ۳، ص ۲۰۷). این بدان معناست که آنچه از ناحیه حق می‌آید، فیض ایجاد (اظهار) است که برای رفع کرب ممکنات (به خاطر تقرر استعدادات و طلب ظهور آنها) و برطرف ساختن عدم کلی آنها انجام می‌شود و این فی نفسه خیر است؛ اما تلاقی فیض ایجاد (نفس رحمانی) با خصوصیات و حدود اعیان ثابته موجب انصباع نفس به این خصوصیات و سرایت شریعت به مراتب خلقی و موجودات عینی می‌گردد. همچنین ایجاد شر از سوی خداوند در برخی روایات و ادعیه نیز انعکاس یافته است: «یا من خلق الظلّ و الحرور، یا من سخر الشمس و القمر، یا من قدر الخیر و الشر» (دعای جوشن کبیر). حاجی سبزواری درباره نحوه جعل شر در شرح این فقره می‌گوید این نوع بیان ها در شریعت، ناظر به مجعولیت بالعرض شر از سوی خداوند است؛ لکن هیچ شری از سوی خداوند بالذات جعل نمی‌شود. به عبارت دیگر شریعت امر مجعول ناشی از جعل خداوند نیست؛ جعل و ایجاد سراسر خیر است؛ آنچه موجب می‌شود آن امور را شر بدانیم، مربوط به مناسبات اشیای مجعول و تصادمات و تزاحماتی است که میان آنها پدید می‌آید (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۶۰۵-۶۰۶) و اینها ناشی از تعینات و حدودی است که ذوات اشیا دارند.

۲-۲. تحلیل خداشناختی بلا (درد و رنج، شر و نظریه اسماء)

در نگاهی خداشناختی در عرفان / ابن عربی ذات حق که وجود مطلق بدون هیچ قید و شرطی است، برای ایجاد (اظهار) موجودات باید صفات خود را مفصل کند و بدون اسماء و صفات تفصیلی در متن واقع، علیت حق تعالی نسبت به موجودات و خلق شکل نمی‌گیرد؛ زیرا در عرفان نظری ذات حق من حیث الذات غنی مطلق است (فناری، ۱۳۷۴، صص ۷۶ و ۱۲۱) و لذا هیچ نسبت و شأنی را بر نمی‌تابد (ابن عربی، ۱۳۳۶، صص ۳۲-۳۳ / قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶ / آملی، ۱۳۶۷، صص ۱۲۵-۱۲۶) و حتی اسماء الهیه

از ذات حق از حیث ذات نفی می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۵ / کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۶). این بدان سبب است که هرگونه نسبت، شأن یا اسمی به ذات من حیث الذات استناد یابد، در آن نوعی جهت یا حیثیت متمایز ایجاد می‌کند و موجب راهیابی کثرت در آن می‌گردد که با ادله وحدت وجود و توحید حق در تنافی است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۷۶). همچنین مبدئیت و علیت چون دو سوی دارد و یک سوی آن موجودات متعین و منحازند، فعلیت آن برای حق نوعی نسبت خاص خواهد بود و هر نسبت و تعلق خاص، نوعی تعین است و تعیین محدودیت زا و دون مقام اطلاق می‌باشد و لذا قابل اسناد به ذات حق نخواهد بود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶-۸ / فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۲). از سوی دیگر علیت نسبتی میان علت و معلول است و هر نسبتی وابسته به طرفین است؛ از این رو علیت محتاج علت و معلول است و علت در علت بودنش به نوعی نیازمند معلولش خواهد بود. حتی اگر نپذیریم علیت نسبت میان دو طرف و محتاج هر دو است، روشن است که علیت علت، بدون واقعیت معلول معنایی ندارد و همین میزان ارتباط علیت علت با معلول با غنای مطلق حق سبحانه در تهافت است؛ لذا ذات من حیث الذات که غنی مطلق است، محال است علت شمرده شود (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۲)؛ به سخن دیگر ارتباط با معلول حیث لاینفک علیت است که با کمال ذاتی مطلق حق در تناقض است (همو، ۱۳۶۷، ص ۳۱)؛ چراکه مُشعر به افتقار می‌باشد (مجهول، ۲۰۰۴، ص ۱۵۳ / جیلی، ۲۰۰۸، ص ۲۴۶). بنابراین ذات من حیث الذات نه علت شمرده می‌شود نه معلول؛ نه رب و نه مربوب؛ نه خالق و نه مخلوق... (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۸ و ۴۳۸)، مگر آنکه برخی از این امور، به نحو غیر تقابلی با وصف اطلاقی به ذات من حیث الذات نسبت داده شود، به گونه ای که شامل هر دو طرف تقابل بشود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶). البته روشن است که در این صورت همه صور و معالیل به عنوان شئون ذاتی که مندمج در ذات اند، دیده می‌شوند (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۶). بنابراین اگر بخواهیم مقام ذات- یعنی ذات من حیث الذات- را با دیگر موجودات مقایسه کنیم، تنها وصف قابل استناد به حق، غنا خواهد بود که ملازم با ردّ هر گونه نسبت با ماسوا و نفی هر گونه کثرت است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱،

ص ۱۰۵ / کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۷). در واقع وقتی ذات را من حیث الذات در نظر می‌گیریم، احاطه و شمول وجودی حق هاضم کثرات می‌گردد و کثرات از این حیث تحققاً مقهور حق و به عنوان صفات ذاتی حق خواهند بود (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۶). حال با تحلیل فوق در مورد علیتی که گفته شد عارفان میان حق و خلق ترسیم می‌کنند چه باید گفت و بر اساس دیدگاه عرفانی چگونه می‌توان گفت ماسوای حق از او انتشا یافته اند، پاسخ آن است که سرّ این انتشا در اسماء الهیه نهفته است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۲). هر گونه ربط و نسبتی به حق تنها از طریق اسماء الهی و به وساطت آن ممکن است (همان، ص ۲۲۷)؛ چراکه هر نسبت و ربط و اضافه متفاوت به حق موجب کثرتی می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۶) که منشأ آن کثرت تنها می‌تواند اسماء الهیه در تعیین ثانی باشد (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۳۲ / آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۲۵-۱۲۶)؛ به عبارت دیگر هر نسبتی به سوی حق، یک اسم است* و اسم از جهتی غیر مسمی (ذات) می‌باشد و منشأ تمامی اسماء، اسماء الهیه هستند؛ از این رو سرّ علیت و ربوبیت در اسماء الهیه نهفته است و هر گونه علیتی از جانب حق به سوی ماسوا از حیث اسماء خواهد بود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰۵). از سویی سرسلسله و جامع تمامی اسماء الهیه در تعیین ثانی اسم جامع الله است که تمامی اسامی دیگر از آن نشئت یافته اند. بدین ترتیب عارف علیت را به «حق من حیث الاسم "الله"» نسبت می‌دهد** و سرّ علیت و ربوبیت را در اسم جامع در تعیین ثانی می‌بیند (ابن عربی،

* در واقع همه نسب حق صفات تفصیلی و متمایز حق اند؛ زیرا موجودیت آنها جز وجود حق نیست و حق را متصف می‌سازند (صفتیت نسب) و از سویی تمایز از نسب دیگر مقوم نسب است (صفت خاصه بودن نسب). از سویی اگر صفتی از صفات حق به صورت خاص و متمایز از دیگر صفات باشد، چون موجودیت آن به وجود ذات حق است نه به موجودیتی دیگر با ذات قابل لحاظ خواهد بود که این وضعیت نفس الامر «ذات من حیث الصفه الخاصه» خواهد بود و ذات من حیث الصفه الخاصه یک اسم عرفانی است؛ چراکه اسم در عرفان، ذات من حیث الصفه الخاصه است؛ از این رو باید گفت هر گونه نسبتی با حق اسمی پدید می‌آورد.

** در مورد اسم جامع الله نیز این اشکال قابل طرح است که چون تمامی کثرات در اسم جامع مندرک‌اند، نسبت دادن علیت به اسم جامع موجب بروز نسب مختلف و در نتیجه بروز کثرت در اسم جامع می‌گردد و اسم جامع را از وحدت و جامعیتی که موجب تقدیس آن است و اطلاق «الله» را بر آن روا می‌دارد، خارج می‌کند. عارفان به این اشکال توجه داشته و به آن پاسخ گفته اند. اسم جامع دارای دو حیث اصلی

[بی تا]، ج ۱، ص ۴۲؛ بنابراین بر خلاف فیلسوف که علیت را به خود ذات حق یا تعیین اول عرفانی* نسبت می دهد، عارف آن را به اسماء الهیه و درنهایت به اسم جامع الله در تعیین ثانی نسبت می دهد (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۸/ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۸) و از این باب بر فیلسوف** نقدی جدی وارد می کند. لازم است ذکر شود تعیین اول و ثانی و اسماء الهیه در تعیین ثانی (صقع ربوبی) از منظر عرفان نظری بر خلاف بسیاری از فیلسوفان صدرایی که صقع ربوبی و الوهیت را مندمج در ذات و کاملاً عین ذات

است که یکی از آن جهات جهت اندماجی و اندکای اشیا در اوست که تقدیس و تنزیه آن اسم و نامیدنش به «الله» از آن حیث است. جهت دیگر در اسم جامع جهت شمول و سریان است که از این جهت اسماء مادون خود (ائمه سبعه) را رقم می زند و از این حیث دارای اسامی دیگری است. علیت از جهت اول یعنی از حیث اندماجی و «الله بما هو الله» به اسم جامع استناد داده نمی شود؛ بلکه علیت از جهت سریان و اشتمالش به آن نسبت داده می شود: «فأبقینا الذات المقدسه علی تقدیسه... و نظرنا الی الأسماء، فوجدناها کثیره، فقلنا: اکثره جمع، و لا بد من أئمه متقدمه فی هذه اکثره، فلتنکن الأئمه هی المسألطه علی العالمین و (علی) ما بقی من عدد الأسماء، إذ الأئمه (هم) الجامعون لحقائتها. فالإمام المقدم الجامع اسمه الله، فهو الجامع لمعانی الأسماء کلها، و هو دلیل الذات، فزهنه کما زهننا الذات. و ایضا فأنه (ای الاسم الله) من حیث ما وضع (هو) جامع للأسماء، فان أخذناه لكون من الأكوان، ما نأخذه من حیث ما وضع (له) و أنما نأخذه من جهة حقیقه ما من حقائقه التي هو مهیمن علیها، و لتلك الحقیقه اسم یدل علیها من غیر اسم الله، فلنأخذها من جهة ذلك الاسم الذي لا یحتمل غیرها و نبرز الكون منها، و نترك اسمه «الله» علی منزلته من التقدیس. فإذا تقرر هذا، و خرج «الاسم الجامع» عن التعلق بالكون، و بقی علی مرتبه حتی لا یتقی حقیقه الا برزت، فحینئذ یتظهر سلطان ذاته کلیا، فلنرجع الی الأئمه الذین هم من جمله حقائقه. و نقول: ان أئمه الأسماء کلها، عقلا و شرعا، سبعه لیس (ثم) غیرها، و ما بقی من الأسماء فتبع لهؤلاء» (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۳۲-۳۳/ آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۲۶).

* اگر نظر فیلسوف را در مورد ذات واجب با شریعت- که الله را دارای ذاتی و اسمی می شمرد- بسنجیم، منظور فیلسوف از ذات، همان الله ذاتی خواهد بود که از منظر عرفانی ذات مطلق به اطلاق مقسمی (ذات من حیث الذات) است؛ لذا نظر فیلسوف در مورد اسناد علیت به ذات واجب با نظر عارف مبنی بر عدم امکان اسناد علیت به ذات من حیث الذات قابل مقایسه خواهد بود. اما اگر نظر فیلسوف را در مورد ذات واجب که واجب بالذات در برابر ممکن بالذات است، با نظریه وجوب و امکان تقابلی در عرفان بسنجیم، ذات واجب در فلسفه نهایتاً بر تعیین اول در عرفان نظری تطبیق می شود و لذا اسناد علیت به ذات واجب در فلسفه با عدم اسناد علیت به تعیین اول در عرفان سنجیده شود. در هر دو حال از نظر فیلسوف علیت به ذات واجب قابل اسناد است؛ ولی از نظر عرفان، علیت نه به ذات من حیث الذات و نه به ذات من حیث الوحده (تعیین اول) قابل اسناد نیست.

** منظور از فیلسوف در اینجا همه فیلسوفان اسلامی حتی ملاصدرا می باشد؛ چراکه وی نیز قایل است علیت به خود ذات حق من حیث الذات نسبت داده می شود.

می‌دانند، جزو تعینات و نَسَب ذات شمرده می‌شوند. صقع ربوبی در عرفان، حدوث اسمی داشته، عین ذات بودن آن محال دانسته می‌شود.

بدین ترتیب وجود بلا و عافیت در عالم مقتضای اسماء الهی و الوهیت - که جامع همه اسماء است - می‌باشد: «الألوهه تقضى أن يكون في العالم بلاء و عافیه» (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۲). اسماء الهی سرّ وقایع عالم‌اند و آنچه در مراتب خلائق محقق است و واقع می‌شود، از ناحیه اسماء الهی رخ می‌دهد. به عبارت دیگر اسماء الهی در مرتبه واحدیت مقتضیاتی برای ظهوریافتن دارند که این مقتضیات باعث جنبش رحمت حق و پدیدآمدن عوالم خلقی می‌شوند. با دانستن این اصل باید به این مطلب نیز توجه شود که اسامی حق دو دسته‌اند: اسماء جلالی که با وصف غضب رابطه نزدیکی دارند؛ مانند اسم منتقم و اسماء جمالی که با وصف رحمت حق تعالی قرابت دارند؛ مانند اسم غافر. در این میان هر دو دسته اسماء طبق اصل یادشده باید به مقتضیات خود واصل شوند؛ لذا هم صفت رحمت در عالم ظهور می‌کند و هم صفت غضب و در نتیجه در عالم، هم بلا و محنت به وقوع می‌پیوندد و هم خوشی و آرامش: «فلیس إزاله المنتقم من الوجود بأولی من إزاله الغافر و ذی العفو و المنعم لو بقی من الأسماء ما لا حکم له لکان معطلا و التعطیل فی الألوهه محال فعدم أثر الأسماء محال» (همان). خلاصه آنکه وجود اطلاقی حق منشأ ظهور الوهیت است (اسم جامع الله) که جامع همه صفات کمالی است و این صفات کمالی، برخی جمالی - اسماء لطف که مبتنی بر رحمت‌اند - و برخی جلالی - اسماء قهر که مبتنی بر غضب‌اند - هستند و هر دو دسته، مقتضی ظهوریافتن در مراتب پایین تر می‌باشند که در این میان اثر و ظهور اسماء جلالی وجوه درد و رنج و محنت عالم را رقم می‌زند (همان، ج ۲، ص ۱۵۷). بنا بر این اصل هر اسم الهی به نحوی در مراتب خلقی مؤثر است و لذا به قول محیی‌الدین می‌توان گفت هر اسمی به دنبال این است که فرد انسان را به نحوی با ظهوردادن سلطه اش تحت سیطره خود درآورد (همان، ص ۱۵۶).

در مورد اینکه چرا چنین اسمائی وجود دارند، دو نوع می‌توان پاسخ داد: یک پاسخ این است که اسماء جلالی مرتبه ای از کمال خداوندند. کمال اندماجی خداوند در مقام

ذات (شئون ذاتیه) وقتی به ترتیب در تعیین اول و ثانی بروز و تفصیل می‌یابد، اوصاف و اسماء جلالی به عنوان مراتبی از کمال ذاتی حق پدید می‌آیند؛ به عبارت دیگر از آنجا که کمال خداوند مطلق است، باید واجد هر وصفی که نبود آن نقصی در کمال محسوب می‌شود، باشد و چون اوصاف و اسماء جلالی چنین‌اند- یعنی نبود آنها در زمره کمالات خداوند باعث می‌شود تصور کنیم خداوند هیمنه و تسلط و عظمت لازم را ندارد و در مجموع کمال خداوند بدون آن اوصاف و اسماء دچار نقص می‌گردد- تمایز نسبی کمالات حق در مرتبه تعیین ثانی (واحدیت) باید واجد چنین صفات و اسامی‌ای باشد.

پاسخ دوم بر اساس این است که اسماء و اوصاف جلالی صفاتی برای خداوند نیستند که تنها با نظر به ذات حق محقق باشند؛ بلکه این صفات و اسامی از عدم قابلیت اعیان ثابته نسبت به کمال مطلق و رحمت تام بر می‌خیزند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۱۱). به تعبیر برخی عارفان رحمت، ذاتی وجود حق و غضب، عارضی آن است: «الغضب الالهی عارض» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰۶)؛ زیرا حق تعالی ذاتاً فیاض و جواد است که فیض خود را بدون عوض و بخلی اعطا می‌کند و لذا رحمت برای او ذاتی است؛ اما غضب صفتی است که در واقع حکمی عدمی است که از عدم قابلیت برخی از اشیا برای ظهور کامل آثار وجود و احکام آن بر می‌خیزد (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۱۷). به تعبیر جیلی صفاتی چون غضب از لوازم عدل خداوندند- که اگر غضب نباشد، عدل قابل اجرا نیست- و عدل از صفاتی است که میان دو موجود (در محل بحث، خداوند و بندگان) قابل تصور است؛ لذا عدل و صفات ناشی از آن مانند غضب و دیگر صفات و اسماء جلالی از صفات ذاتی محسوب نمی‌شوند و مربوط به فعل خداوند (صفات صرفاً ظهوری) هستند (جیلی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۴).

نتیجه بحث این بخش آن است که حقیقت شرّ و بلا یا عدم و عدمی بودن اعیان ثابته است یا وجود و اسماء الهی قهری و جلالی؛ به عبارت دیگر از منظر ابن عربی شرّ یا از حیثیت اعیان بر می‌خیزد یا از حیثیت اسماء؛ یا عدمی تلقی می‌شود یا وجودی. اما در مورد جمع میان این دو قول باید گفت که می‌توان از منظرهای مختلف هر دیدگاه را به دیگری برگرداند. اسماء جلالی و قهری در واقع از نسبت وجود حق با اعیان ثابته پدید

می آید و عدمیت اعیان ثابتۀ در واقع مربوط به تمایزها و محدودیت اسماء الهی اند. بنابراین این اصل اساسی همواره درست است که شرّ نمی تواند در جهت وجود بما هو وجود تصویر شود و خیر نیز از عدم از حیث عدم نمی تواند باشد. اگر شر به اسماء - که حیث وجود در آنها غالب است - نسبت داده می شود، ناشی از نوعی تأثیر حیث عدمی اعیان در نسبت حق و ماسواست؛ لذا جهت عدمی در تحقق این نوع اسماء مؤثر بوده و همین موجب اسناد شرّ به اسماء قهری می گردد.

۳. حکمت‌ها و اهداف حصول بلا و درد و رنج

یک مبحث مهم در مورد درد و رنج، حکمت و هدف نهفته در ایجاد چنین اموری از سوی حق تعالی است. ابن عربی در این باب به دو محور پرداخته است: امتحان و عذاب.

۱-۳. امتحان

امتحان از منظر ابن عربی برای اختبار یا به تعبیر بهتر خودِ اختبار (خبرگیری) است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۴، ص ۳۹۵ و ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۰۳). به عبارت دیگر حقیقت امتحان - که از نظر لغوی به معنای مبتلا ساختن فرد به محنت و درد و رنج است - نوعی اختبار است و اختبار از جنس علم و شناسایی است (همو، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۲۲). وی بلا را نیز به معنای اختبار می داند: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ "أَيِ الْاِخْتِبَارِ الْمُبِينِ" (همو، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۸۶). اسباب بلا برای این نوع شناسایی صورت می گیرد: «... و هذه كلها أسباب بلاء يبتلى الله به عباده حتى يعلم الصابرين منهم...» (همان، ص ۵۲۲)؛ همچنین فتنه از منظر او به معنای اختبار است (همان، ج ۲، ص ۱۸۹).

اما علمی که در اختبار حاصل می شود، علمی است که برای خداوند نسبت به ارادات، صفات و اعمال انسان‌ها در حین و پس از تحقق آنها صورت می گیرد (همان، ج ۳، ص ۲۴۹)؛ برای مثال با عواملی چون مال و فرزند که در ادبیات قرآنی فتنه نامیده

شده است، در واقع این اختبار صورت می‌گیرد که آیا فرد به فرمان های اخلاقی و حدود دینی پایبند است یا خیر (همان، ج ۲، ص ۱۸۹). یا با عواملی چون ترس و گرسنگی و ازدست رفتن اموال و مرگ و کاسته شدن از ثمرات و... که اسباب بلا هستند، صابران در عمل مشخص می‌شوند (همان، ج ۱، ص ۵۲۲)؛ بنابراین متعلق این علم ارادات، صفات و اعمال انسان‌ها در هنگام تحقق آنها در خارج و عالم به این علم، خداوند می‌باشد.

ابن عربی در مورد اینکه آیا این نوع علم (اختبار) منافاتی با علم ازلی خداوند دارد یا خیر، می‌گوید به هر حال با وجود اینکه می‌دانیم خداوند علمی ازلی و ثابت به همه خلایق و رخدادهای مختلف- از جمله اعمال و ارادات و صفات انسان‌ها- دارد، چون این اختبار و علم در آیات و اخبار مروی از معصومان ذکر شده است، حتی اگر کیفیت آن را ندانیم، نمی‌توانیم آن را انکار کنیم (همو، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۴۹)؛ اما به باور وی یک علم ازلی برای خداوند وجود دارد که ثابت است: «فإنه يعلم ما یکون قبل کونه لأنه علمه فی ثبوتہ أزلا و أنه لا یقع فی الکون إلا کما ثبت فی العین» و شاید بتوان گفت این علم ازلی در هر مورد یک متعلق ازلی و ثابت (در اعیان ثابته) دارد و یک متعلق حادث و متغیر که این متعلق حادث همان است که در عوالم خلقی ایجاد می‌شود. اما نسبت این علم ازلی به این متعلق حادث این است که متعلق حادث موجب انفعالی در خود علم نمی‌شود و سبب عروض حدوث در علم یا تعدد علم نمی‌گردد، بلکه تعلق این علم به آن متعلق حادث می‌شود؛ به عبارت دیگر با حصول مصداق علم در عالم خارج و خلق، علم ازلی مصداق خود را در عالم خارج پیدا می‌کند و از این نسبت که امری حادث و در مقام ظهور و فعل خداوند است، اختبار و حصول علم تعبیر می‌شود: «و من الناس من صرف ذلک [ای الاختبار] إلى تعلق العلم به عند الوقوع فالعلم قدیم و التعلق حادث» (همان). وی با وجود اینکه این قول را نقل می‌کند و با عدم انتقاد به آن تمایل خود را به این قول نشان می‌دهد. در پایان عدم قضاوت در مورد کیفیت این نوع علم را بهتر می‌شمرد: «و من المؤمنین من سلم علم ذلک إلى اللّٰه و آمن به من غیر تأویل معین و هذا هو أسلم ما یعتقد». گویا در مورد قول قبلی نیز مشکلی چون انکار علم اختبار و فروکاستن آن به علم ازلی و ثابت می‌بیند، اشکالی که برخی اقوال را صریحاً به آن دلیل

رد کرده است. به هر حال او فهم این نوع علم را محال نمی‌داند؛ بلکه آن را مختص صاحبان علوم ذوقی و شهودی می‌شمرد نه افرادی که از آن بی بهره اند: «و ما کل أحد فی العلم الإلهی له هذا الذوق» (همان). وی در نهایت نکته اساسی در مورد اختبار را مربوط به تعلق علم می‌شمرد؛ اما در مورد آن توضیحی نمی‌دهد: «فتعلق علم الخبره تعلق خاص» (همان).

محبی‌الدین در مورد چرایی رخداد مقوله امتحان، ابتلا و اختبار در تحلیلی آتی مفهومی به نام «ادعا» را پیش می‌کشد و تصریح دارد که هر جا ادعایی باشد، ابتلا و اختباری نیز خواهد بود: «فالبتلاء أصله الدعوی فمن لا دعوی له لا ابتلاء یتوجه علیه» (همان، ص ۲۸۴). به سخن دیگر با ادعای یک فرد نسبت به امری، اختبار و آزمایش معنا می‌یابد و اگر کسی هیچ ادعایی نداشته باشد، بالطبع آزمایش او هم جایگاهی نخواهد داشت (همان، ج ۴، ص ۲۳۹)؛ اما به حکم پاسخ «بلی» از سوی بندگان به پرسش «الست بریکم» از سوی خداوند، این «ادعا» در مورد همه افراد انسانی تحقق یافته و کل انسان‌ها بر اساس این ادعا دچار ابتلا خواهند شد (همان، ج ۳، ص ۲۸۵). وی می‌گوید مهم ترین فتنه و امتحان انسان این است که خداوند انسان را بر صورت خود آفریده است (ان الله خلق آدم علی صورته) و بر این مبنا انسان کمالاتی مشابه با کمالات خداوند (در مقام ظهور) دارد و در نتیجه از اختیار و اراده برخوردار می‌باشد. همین اراده داشتن انسان است که منشأ ادعا و در نتیجه ابتلائات دیگر می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۸۹). بر همین اساس هرچه ادعا بیشتر و شدیدتر گردد، آزمایش و ابتلا نیز شدیدتر و قوی تر می‌شود؛ برای مثال فرد باایمان خود ادعای عبودیت و بندگی و طاعت می‌کند و از این رو ابتلائات مؤمنان بیش از انسان‌های بی ایمان است و کمترین ابتلای مؤمن تکلیف می‌باشد. البته مؤمنان در ازای این اشتداد امتحان‌ها امکان برخورداری بیشتری از نتایج نیک الهی در قبال اراده خیر و عمل صالح خود دارند (همان). البته کسانی که به خداوند کفر می‌ورزند، هرچند به حکم اولی همه انسان‌ها مشمول ابتلائات می‌شوند، به حکم کفرشان برای آنها ممکن است کمترین ابتلائات را تجربه کنند (همان، ج ۴، ص ۲۳۹)؛ اما کسانی که به ظاهر دیندارند، ولی با عقل خود به خداوند باور دارند، مشمول همان

ابتلائات خواهند شد (همان، ج ۳، ص ۲۸۵). سوی دیگر اشتداد ابتلا کسانی هستند که با تعرض بیشتر به عوامل امتحان نظیر مال و دیگر شهوات توجه بیشتری به نفس خود معطوف کرده و کبر و بزرگی نفس خود را بیشتر می‌کنند و در نتیجه ادعا در آنها شدیدتر می‌شود و بلایا در مورد آنها شدت می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۱۸۹): «من تعرض للفتن فقد أخذ بحظ وافر من المحن... فمن ادعى فقد عرض نفسه للبلوى» (همو، ج ۴، ص ۳۴۲).

ابن عربی بنا بر این تصویر از ابتلا و اختبار الهی راه درست رسیدن به آرامش در میانه این ابتلائات را رفتن در مسیر ایمان و وقوف در عبودیت و نهایت آن را رسیدن به به مقام عبد محضی می‌داند که در آن، دُلَّ فقر الی الله، هم وی را به قله کمال قرب نوافل می‌رساند و هم وی را به جایگاهی می‌رساند که هر اراده و فعلی از وی بالحق (کان [الله] سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به) صادر می‌شود و در نتیجه هر گونه اراده و تأثیر استقلالی و ادعایی از او سلب می‌گردد و بدین سان در عبد فرح و شادی جایگزین درد و رنج می‌گردد: «و بقی مع هذا النعت الإلهی عبدا محضاً فقیراً و یکون شهوده من الحق و هو بهذه المثابه کون الحق ینزل الی عباده بالفرح...» (همان، ج ۲، ص ۱۸۹). وی البته تذکر می‌دهد در همین جایگاه نیز اگر عبد به خاطر رسیدن به مقام ولایت الهی از حد خود تجاوز کند و اتساع وجودی، او را از امکان و فقر و ذل و احتیاجش به رب غافل کند، تمام این آثار تبدیل به عکس آن خواهد شد و نه تنها آرامشی پدید نمی‌آید، ابتلائات و مشکلات بیشتر خواهد شد (همان).

۲-۳. عکس‌العمل در برابر گناهان

یکی از حکمت‌ها و اهداف حصول بلایا عکس‌العمل الهی در برابر گناهان است که نوعی مخالفت با اوامر خداوند محسوب می‌شود و موجب می‌شود اسم منتقم مقتضای خود را صورت دهد و در برابر این مخالفت‌ها بلایی را بر فرد یا افراد عاصی محقق کند (همان، ج ۳، ص ۲۷). به عبارت دیگر عمل معصیت به دلیل هویت مخالفت آن با خداوند و دوری‌ای که از ساحت رحمت الهی ایجاد می‌کند، فرد را مشمول غضب و

شایسته عذاب و مصیبت‌ها و محنت‌ها می‌کند (همان، ج ۲، ص ۱۳۲). اما ایمان و اعمال صالح و برخی اعمال خاص که به نام کفارات در شرع شناخته می‌شوند، می‌توانند به عنوان حجاب و مانع از شمول بلا عمل کنند که سرّ آن، جنبه موافقت کلی‌ای است که از ناحیه این اعمال نسبت به ساحت الهی رخ می‌دهد و قرابتی که با این اعمال نسبت به اسماء لطف و رحمت اتفاق می‌افتد (همان، ج ۳، ص ۲۷ و ج ۴، ص ۶۰). تذکری که ابن‌عربی در این باب می‌دهد، این است که ممکن است ظاهر فرد، آلودگی به عصیان و گناه باشد؛ اما در باطن هنوز نور ایمان در وی تحقق داشته و همین نور باعث عدم ابتلای فرد به بلاها و دردها و رنج‌ها گردد (همان، ج ۴، ص ۶۰). البته ممکن است گناه به دلیل شدت مخالفت نهفته در آن یا تکرار و اصرار بر آن موجب ازدست‌رفتن ایمان گردد (همان، ج ۲، ص ۱۹۷).

جمع‌بندی

ابن‌عربی در مفهوم شناسی بلا به مفاهیم خیر و شرّ می‌پردازد و این مفاهیم را بر دو دسته می‌داند:

الف) مفاهیمی بر حسب نظر ناظر (مفاهیم ذهنی و سوژکتیو) که شامل این چهار مورد است: خیر و شر در استعمال شریعت، ملأئمت و منافرت، حصول یا عدم حصول کمال و حصول یا عدم حصول غرض.

ب) مفهومی بر حسب واقع (مفهوم عینی و ابژکتیو) که عبارت است از خیر و شرّ به معنایی که در عینیت با وجود و عدم فهم می‌شود. در این مفهوم خیر و شر معنایی رها از نظر یک ناظر دارند و معانی‌ای نفس‌الامری و ملازم با واقع وجود و عدم دارند. البته روشن است مفهوم خیر و شر در اینجا وجود و عدم نیست، بلکه وجود و عدم در واقع رهنمون‌کننده به این مفهوم از خیر و شر هستند. در تحلیلی نهایی باید چنین گفت: ابن‌عربی همه مفاهیم ذهنی خیر و شر را نیز به مفهوم عینی ارجاع می‌کند و معنای واحد و ژرف‌تر خیر و شر را همین معنای عینی در قرابت با

وجود و عدم می‌داند.

وی همچنین در مفهوم شناسی بلا الم و درد حاصل در نفس بلا دیده را بلای واقعی می‌داند و عقیده دارد نامیده شدن اموری چون بیماری و سیل و قتل و غارت به بلا، در واقع تسمیه شیء به اسم مسبب آن است، و گرنه با وجود چنین اموری اگر نسبت به فردی درد و رنج ایجاد نشود، نمی‌توان حصول بلا را در مورد وی صادق دانست.

محور بعدی بحث این مقاله حقیقت بلا و درد و رنج بود که در آن به دو نوع تحلیل از منظر ابن‌عربی پرداختیم: تحلیل وجودشناختی و تحلیل خداشناختی. نتیجه بحث در تحلیل وجود شناختی بلا و درد و رنج در نگاه ابن‌عربی این شد که چون در نگاه وی این مقوله با مسئله شرّ گره خورده است، برای تحلیل آن باید به خیر و شرّ از نظر ابن‌عربی پرداخت. وجود حقیقی واحد در خارج یعنی ذات حق، خیر محض است و اساساً خیریت با وجود در تساوق است؛ یعنی خیریت عین وجود است و چون در نفس الامر یک وجود مطلق و صرف بیشتر نیست، تنها یک خیر مطلق و صرف موجود است. حال هر چه از این خیر به نحوی بهره داشته باشند، خیر به میزان بهره شان وصف آنها نیز خواهد بود و از آنجا که در نظام وحدت شخصیه، همه موجودات متکثر، ظهور حق و موجود به وجود او هستند، همه از خیریت او بهره‌مندند و می‌توان هر ظهوری را به این لحاظ خیر نامید؛ اما هیچ یک از این موجودات چون اولاً ظهورند نه نفس وجود، ثانیاً مقیدند نه مطلق، نمی‌توانند خیر محض و خیر مطلق باشند و لذا خیر مقید خواهند بود؛ اما شرّ در دیدگاه ابن‌عربی متعلق به نقطه مقابل وجود یعنی عدم است. از آنجا که در این بحث ابن‌عربی به دنبال امور واقعی و شرور خارجی است، هیچ‌گاه منظور وی از عدم در این بحث، مفهومی ذهنی نیست. به عبارتی بر خلاف این رأی مشهور فلاسفه که عدم تنها ذهنی است، در نظام هستی‌شناختی و جهان‌شناختی محیی‌الدینی به دلیل جایگاه یابی برای علم تفصیلی خداوند در مراتب خارجی، ظرفیت برای تصویر نوعی عدم در مراتب نفس‌الامری وجود دارد و آن، مرتبه واحدیت (تعین ثانی) است که صور اشیای (اعیان ثابتة) ممکن قبل از خلق و ایجادشان در خارج مصور می‌شوند. بنابراین این اعیان که تعیناتی بدون وجود عینی هستند و تنها وجود علمی دارند، معدوم شمرده

می‌شوند و از این جهت، شرّ شمرده می‌شوند. این شرّ با فیض ایجاد و نفس رحمانی حق که ظهور خیر حقیقی و مطلق و صرف (ذات خداوند) است، در می‌آمیزد و در عوالم خلقی، موجودات عینی را پدید می‌آورد و بدین ترتیب موجوداتی از حیث موجودیت خیر و از حیث تعیناتشان - که از این حیث نمود اعیان ثابته اند) شرّ محسوب می‌شوند.

در تحلیل خداشناختی، شرّ به اسماء الهی در واحدیت ارجاع شد و روشن شد که دسته ای از اسماء که مبتنی بر غضب و قهر هستند (اسماء قهری یا جلالی)، به دلایل و حکمت‌هایی در عالم اموری دردآور تولید می‌کنند که شرّ نامیده می‌شود. در واقع ایجاد و تدبیر عالم از منظر عرفان نظری از طریق اسماء الهی صورت می‌گیرد و اسماء نیز ظهورهای تفصیلی کمالات ذاتی خداوند هستند؛ از این رو نمی‌توان فرض کرد که این اسماء جلالی نباشند یا در کار عالم دخیل نباشند. شرّ در این تحلیل امری وجودی شمرده می‌شود؛ چراکه اسماء اموری وجودی هستند.

اما می‌توان گفت نتیجه بحث در قسمت حقیقت بلا و شرّ، یا ارجاع به جهتی عدمی در اعیان ثابته است یا ارجاع شرّ به اسماء الهی قهری و جلالی که وجهی وجودی در آنها مد نظر است؛ به عبارت دیگر از منظر ابن‌عربی شرّ یا از حیثیت اعیان بر می‌خیزد یا از حیثیت اسماء یا عدمی تلقی می‌شود یا وجودی.

در مورد جمع میان این دو رأی می‌توان هر دو دیدگاه را به دیگری برگرداند؛ زیرا اسماء جلالی و قهری از نسبت وجود حق با اعیان ثابته پدید می‌آیند و عدمیت اعیان ثابته نیز مربوط به تمایزها و محدودیت‌های اسماء الهی محسوب می‌شوند؛ بنابراین در نهایت باید در هر حال چنین گفت که شرّ در وجود بما هو وجود تصویر نمی‌شود و خیر نیز در عدم از حیث عدم نمی‌تواند تصور شود.

حکمت‌ها و اهداف نهفته در حصول بلا یا و دردها و رنج‌ها نیز از دیگر محورهایی است که ابن‌عربی در این موضوع به آن پرداخته است. وی در این زمینه به دو مفهوم امتحان و گناهان اشاره کرده است. امتحان نزد ابن‌عربی به معنای اختبار است و اختیاری است از سنخ علم محسوب می‌شود؛ اما علمی که بعد از حصول معلوم در خارج به عالم نسبت

می‌دهیم. این علم که از علوم در مقام فعل و ظهور حق محسوب می‌شود، نسبت به اراده‌ها، صفات و افعال انسان‌ها مطرح می‌شود و صادق‌بودن آنها را در ادعاهایشان مشخص می‌کند؛ از این رو نیازمند محک و معیار است که اسبابی چون آلام و مصیبت‌ها به همین جهت ایجاد می‌شوند. گناهان نیز به دلیل آنکه در درون خود مخالفت با اوامر الهی را در بر دارند، نوعی دوری از رحمت را ایجاد می‌کنند که باعث نزدیک‌شدن اسماء قهری و صفت غضب‌شده، اسم منتقم را در جهت اجرای عدالت متناسب با عمل انجام‌شده بر می‌انگیزند؛ لذا بلا و محنت در این فرض به جهت عکس‌العمل متناسب اسماء نسبت به اعمال بندگان تحقق می‌یابد.

منابع و مأخذ

١. ابن عربي؛ الفتوحات المكيه؛ ط ١، بيروت: دارالصادر، [بى تا].
٢. —؛ انشاء الدوائر؛ تحقيق مهدى محمد ناصرالدين؛ ط ١، ليدن: بريل، ١٣٣٦.
٣. —؛ «رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنيه و الأحاديث النبويه»، مجموعه رسائل ابن عربي؛ ج ٢، ط ١، بيروت: دار المحججه البيضاء، ١٤٢١ق.
٤. —؛ كتاب المعرفة؛ تحقيق محمد امين ابو جوهر؛ ط ١، دمشق: دار التكوين للطباعه و النشر، ٢٠٠٣م.
٥. —؛ محاضره الأبرار و مسامره الأخيار؛ تحقيق محمد عبدالكريم النمري؛ ج ٢، ط ١، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤٢٢ق.
٦. —؛ فصوص الحكم؛ تصحيح ابوالعلاء عفيفى؛ ط ١، تهران: الزهراء، ١٣٧٠.
٧. —؛ «التجليات»، مجموعه رسائل ابن عربي؛ ط ١، بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٣٦٧ق.
٨. آملى؛ المقدمات من كتاب نص النصوص؛ تحقيق و تصحيح هانرى كرن؛ ج ٢، تهران: توس، ١٣٦٧.
٩. جامى، عبدالرحمن؛ الدرره الفاخره فى تحقيق مذهب الصوفيه؛ تصحيح و تحقيق نيكولاهير و على موسوى بهبهانى؛ ج ١، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامى، ١٣٥٨.
١٠. جندى، مؤيدالدين؛ شرح فصوص الحكم؛ تصحيح سيدجلال الدين آشتيانى؛ ج ١، قم: بوستان كتاب، ١٤٢٣ق.
١١. جيلى، عبدالكريم؛ الانسان الكامل؛ ط ١، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٨ق.
١٢. —؛ الكهف و الرقيم فى شرح بسم الله الرحمن الرحيم؛ تصحيح قاسم تهرانى؛ ط ١، بيروت: دار و مكتبه الهلال، ٢٠٠٨م.
١٣. الحر عاملى، محمد بن الحسن؛ وسائل الشيعه؛ قم: مؤسسه آل البيت عليهم

السلام لإحياء التراث، [بى تا].

۱۴. سبزواری، ملاهادی؛ شرح الاسماء الحسنی؛ تصحیح نجفقلی حبیبی؛ چ ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۵. فناری، شمس‌الدین محمد حمزه؛ مصباح الأنس بین المعقول و المشهود؛ تصحیح محمد خواجوی؛ چ ۱، تهران: مولی، ۱۳۷۴.
۱۶. قونوی، صدرالدین؛ إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱(الف).
۱۷. —؛ النصوص؛ تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱(ب).
۱۸. قیسری، داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۹. القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج؛ صحیح مسلم؛ تصحیح احمد بن رفعت بن عثمان و...؛ چ ۵، ترکیه: دار الطباعة العامره، ۱۳۳۴ق.
۲۰. کاشانی، عبدالرزاق؛ شرح فصوص الحکم؛ چ ۱، قم: بیدار، ۱۳۷۰.
۲۱. مجهول (مؤلف ناشناخته)؛ شرح التجلیات الإلهیه؛ تصحیح محمد عبدالکریم النمری؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۴م.
۲۲. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ تحقیق السید ابراهیم المیانجی و محمدالباقر البهبودی؛ چ ۵، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ق.