

## «تانیث و تناکح در هستی شناسی ابن عربی»<sup>۱</sup>

آلی لا عطار<sup>۲</sup>

عبدالرضا مظاهری<sup>۳</sup>

محمدرضا عدلی<sup>۴</sup>

### چکیده

تناکح اسماء در نظام فکری ابن عربی در کنار تقابل اسماء تعریف شده است که چگونگی فیض هستی از واحد به کثیر را به تصویر می کشد. وی با بیان تناکح به چگونگی کثرت اسماء و بی نهایت بودن جهان هستی پرداخته و راز خلقت را در حرکت حبی که منجر به تناکح می شود دانسته و اشاره دارد که تناکح ساری در جمیع ذراری صورت می پذیرد. منتها با توجه به گستره بحث و همچنین وضوح بخشی به آن موضوع نوشتار حاضر به جزء نخستین پرداخته و جهت مدخل بحث لازم میدانم ابتدا به بیان معنای اسم از دیدگاه حکما و عرفا پرداخت و سپس با توضیح تکثر اسماء از ذات باری به روش سازی ضمیر مخاطب جهت فهم موثر نکاح اسماء و رویش خلقت کثیر از واحد پردازد. به همین خاطر در این مقاله ابتدا به معانی تناکح در عالم انسانی و اسماء الهی پرداخته شده و رمز و سنبل بودن آن نیز از دیدگاه ابن عربی مورد نظر قرار گرفته است و آنگاه به بحث اسماء الهی و تقابل و تناکح اسماء پرداخته شده و تقسیمات مختلفی که از اسماء و امهات اسماء صورت پذیرفته روشن شده، و این که حب الهی باعث آفرینش از طریق اسماء شده، مورد بررسی قرار گرفته و فاعل و قابل بودن در امر الهی و نظام طبیعی که علت ایجاد آفرینش و پذیرش این امر الهی از طرف عالم طبیعت مورد بررسی قرار گرفته و به همین دلیل به بحث زوجیت و قابلیت در اسماء و عوالم مختلف و در نهایت عالم انسانی پرداخته شده است.

کلید واژگان: تناکح اسماء، تکثر اسماء، حرکت حبی، ابن عربی

---

۱ - این مقاله مستخرج از رساله دکتری بوده و مورد حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی می باشد.

۲ - دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. Alilaattar@gmail.com

۳- استاد گروه عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول: Mazaheri

711@yahoo.com

۴- استادیار گروه عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. Moh\_adli@yahoo.com

تقسیم صفات الهی از منظر ابن عربی بر حسب آیه «کل یوم فی شان»<sup>۱</sup>، حق تعالی را دارای تجلیات و شئوناتی در مراتب الهیه و حقایق امکانیه می داند که بر حسب آن دارای اسماء و صفاتی می گردد. این صفات یا ایجابی است یا سلبی<sup>۲</sup>. صفات ایجابی را حکمای الهی به سه گونه تقسیم کرده اند: اول صفات حقیقیه که خود به صفات حقیقیه محضه مانند: حیات و ثبات و بقا و ازلیت و امثال آن و صفات حقیقیه ذات الاضافه مثل علم و قدرت و اراده تقسیم می شود. دوم صفات اضافیه محضه مثل: مبدئیت و رزاقیت و راحمیت و عالمیت و قادریت. سوم صفات سلبیه محضیه مانند: قدوسیت و فردیت و سبوحیت و امثال آن<sup>۳</sup>. هر یک از این صفات در عالم، دارای نوعی از وجود است، چه صفات ایجابی چه صفات سلبی.

جمع صفات، اعم از سلبی و ایجابی به اعتبار مراتب وجود، از تجلیات ذات حقند و جامع جمیع این مراتب مرتبه الوهیت است که مقام واحدیت می باشد. چون لحاظ صفات به طور تفصیل و اعتبار مظاهر برای اسما و صفات حق در حضرت علم و مقام واحدیت است که در لسان شرع از آن مرتبه، تعبیر به مرتبه «عمائیه» شده است و مرتبه عماء، مقام اولین کثرتی است که در وجود واقع شده است و وجود صرف مطلق از مقام احدی تنزل نموده و به اعتبار اسما و صفات متعدد و مظاهر متکثر، منصف به کثرت گردیده است. این مرتبه که وجود صرف معفوف به کثرات اسمائی و صفاتی می باشد، واسطه بین احدیت ذات که مجزا از کثرت است و مظاهر خلقی که متصف به کثرات واقعی است می باشد<sup>۴</sup>. به همین دلیل ابن عربی معتقد است که عمل خلقت دو طرف لازم دارد، فاعل که اسما خدایند و قابل که اعیان ثابته اند و هر دو نیز در مقام الوهیت و واحدیت به وجود خدا موجودند.

دیدگاه عرفانی درباره اسما و صفات الهی مبنای خاص دارد، نخست مبنای دینی بدین معنا که در متن مقدس و در سنت نبوی از خداوند، ذات، صفات و اسماء او سخن فراوان به میان است. قرآن به اسم خدا آغاز می شود لذا بلافاصله این پرسش مطرح می شود که اسم در اینجا چه معنایی دارد؟ اسم الله نیز با اسماء دیگر ذکر می شود اسمائی همچون رحمان، رحیم، علیم، حکیم و امثال اینها بنابراین برای عارفی که در محتوای وحی می اندیشید و مهمترین امر برایش درک توحیدی است، درک اسماء الله، رابطه آنها با ذات، به اساسی ترین مسئله الهیاتی بدل می شود. اسماء و

---

۱- سوره الرحمن، آیه ۲۹

۲- قیصری، ۱۳۸۲، ص ۳۳

۳- مظاهری، ۱۳۸۷، ص ۶۶

۴- قیصری، ۱۳۶۵، ص ۲۴۱

صفات چه معانی دارند و رابطه ذات و صفات با اسم و سیما چیست؟ پس این بحث در اصل خود بحثی کلامی است که به فلسفه نیز کشیده می‌شود. به لحاظ الهیاتی و کلامی بحث دیگری نیز مطرح است و آن قول به توقیفی بودن به اسماء و صفات الهی است. به این معنا که نباید او اوصاف و نعوظی که کتاب و سنت تعیین کرده‌اند در توصیف خداوند تجاوز کرد. و تسمیه به غیرنصح پذیرفته نیست. بحث دیگر در شمار اسماء و تعدادشان است. برخی متکلمان به ۹۹ اسم و برخی دیگر به ۹۹۹ اسم و برخی به هزار و هزارویک اسم اشاره کرده‌اند. در حدیث آمده است که انا الله تسعه و تسعین اسم. یعنی خداوند دارای ۹۹ اسم است اما آیا این‌گونه سخنان، تعیین‌کننده حد نهایی شمار اسمائند یا نه؟

موضوع دیگر در اسماء و صفات الهی رابطه این دو با هم است که آیا عین همنند یا غیرهمنند؟ برخی متکلمان همانند معتزله به عینیت ذات و صفات قائل بودند در مقابل برخی متکلمان دیگر مثل اشاعره به غیریت ذات و صفات قائل شدند. بحث مهم دیگری که در آغاز الهیات اسلامی مورد توجه قرار گرفت تعلیم اسماء به حضرت آدم بود که قرآن آن را به عنوان نخستین داستان در اوایل خویش بیان داشته است و علم آدم اسماء کلها، این اسماء که از سوی خداوند به نخستین انسان تعلیم داده می‌شود چیست؟ در جای دیگر سخن از اسماء حسنی خداوند است؛ لهما اسماء الحسنی<sup>۱</sup>، آیا میان این دو آیه رابطه‌ای است؟ اسمائی که آدم از خداوند آموخت آیا همان اسماء حسنی خداوندی نبود. موضوع مهم دیگر تاکید بر تسبیح اسم خداوندی است. سبح اسم ربک اعلی، به لحاظ الهیات عرفانی پرسش این است که چرا از تسبیح رب سخن به میان نیامده و تسبیح اسم مورد تاکید قرار گرفته است؟ علاوه بر این رابطه اسماء با هم نیز بحث مهمی است که در الهیات عرفانی مورد توجه قرار گرفته است. اساساً سلوک نظری عارفانه بدون توجه به اسماء امکان‌پذیر نیست.

آیا صفات متکثر چگونه کثرتی دارند؟ آیا کثرت حقیقی است یا اعتباری؟ ذات واحد حق چگونه منشاء اسماء متکثر اوست؟ آیا ظهور اسماء متکثر منافی وحدت ذات نیستند؟ آیا میان ذات و مظهر اتحاد وجود دارد؟ و یا نسبت‌های اسماء و مسمی‌ها اموری عدمی است و همه به یک ذات واحد برمی‌گردد؟

#### تعریف اسم

اسم در لغت کلمه‌ای است که به وسیله آن چیزی یا کسی را می‌خوانند. قسمی از اقسام کلمه است که بدان مردم یا چیزها را نامند و یا معین نمایند<sup>۲</sup> که البته مقصود از اسم بالعرض است نه بالذات چون آنچه از بالذات منظور است،

۱ - بقره، آیه ۳۱

۲ - اعراف، آیه ۱۸۰

۳ - معین، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳

مسمی است نه اسم. اسم یک علامت است این که بشر برای اشخاص و برای همه چیز یک اسمی گذاشته است در واقع علامت‌گذاری و نامگذاری کرده است. برای این است که این علامت، یک شناسایی اسمی باشد. اسماء خداوند هم علامت‌های ذات مقدس اوست. آن قدری که بشر می‌تواند از ذات مقدس حق تعالی اطلاع ناقص پیدا کند، از اسماء حق است.<sup>۱</sup> در اصطلاح حکما، موجودی را که در آن وصف معتبر نیست، اسم گوینده و آن را که با وصف اعتبار شده چون وصف قدرت و علم و حیات، اگر آن اسم با این معانی اعتبار شود به آن وصف گویند، مثل قادر، عالم و حی. از این لحاظ اسم با صفت دو چیز مجزا می‌باشند.<sup>۲</sup> اما تعریف اسم در عرفان عبارت است از ذات خداوند به همراه یک صفت معین و با اعتبار تجلی یکی از تجلیاتش، همانا اسم رحمان ذاتی است که دارای وحدت است و اسم قهار ذاتی است که دارای قهر و غلبه است.<sup>۳</sup> پس آن را که حکیم وصف می‌گوید در نزد عرفا اسم است<sup>۴</sup> و به قول کاشانی در اصلاح عرفا اسم ذات نیست بلکه ذات است که به اعتبار صفتی وجودی مانند علیم و قدیر و یا به اعتبار عدمی مثل قدوس و سلام نامیده می‌شود<sup>۵</sup> و این که حکما صفات را عین ذات حق دانسته‌اند منافاتی ندارد که به وجهی غیرذات حق باشد همان‌طور که عرفا می‌گویند.<sup>۶</sup>

«اسم» در اصل از ریشه‌ی «وسم» است. لغت‌شناس شهیر زبان عربی دانشمند ایرانی قرون میانه «راغب اصفهانی» این اصطلاح را به معنای تاثیر دانسته است. «سمت» از همین ریشه به معنای «اثر» می‌باشد. وقتی بر چیزی اثر می‌گذاریم در حقیقت به آن سمتی که می‌خواسته‌ایم، بخشیده‌ایم. در قرآن از رابطه‌ی اسم و آیه سخن به میان است: «ان فی ذلک لآیات للمتوسلین». یعنی، به راستی که در این سخنان آیاتی برای اهل ترسم با اسم‌شناسان است. راغب اصفهانی متوسمان را به عبرت‌گیران و عارفان و عطرشنوان تعبیر می‌کند. از دید او این «ترسم» همانا به معنای ذکاوت و فراست و تیزهوشی نیز هست. پیامبر (ص) فرمود: «اتقوا فراعاه المومن فانه بنظر بنور الله». یعنی، برحذر باشید از فراست مومن زیرا که او به نور خداوندی نگاه می‌کند و نظر دارد. «موسم» نیز از همین ریشه است که معنای نشانه بودن زمان برای امری ویژه یعنی مناسک‌گزاری خاص است. «موسوم» نیز به معنای نام‌گذاری شده در اصل تعبیری از شناخته‌شدگی است. بنابراین قرآن «اسم» را به معنای «نشانه» تلقی کرده‌اند در این معنا اسم‌شناسی در اصل همان «نشانه شناسی» است.

۱ - مظاهری، ۱۳۹۰، ص ۴۳

۲- همان

۳- قیصری، ۱۳۸۷، ص ۳۴

۴- آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲

۵- کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۸

۶- سجادی، ۱۳۷۰، ص ۷۵

«وسمه» مصدر این واژه است که معنای نشانه‌گذاری و داغ کردن می‌دهد. در عهدهای گذشته برای این که اسب با چهارپایی اهلی شناخته شود و مالکیت مشخصی داشته باشد، بر آن داغ می‌گذاشتند. این داغ نشانه‌ی تعلق شخصی یا قبیله‌ای خاص محسوب می‌شد، به این داغ اسم گفته می‌شد. اعراب به نشانه‌شناسان «متوسمین» می‌گفتند، یعنی کسانی که به دلیل ذکاوت و باهوشی ذاتیشان از طریق نشانه‌ها و به صورت غیرمستقیم به حقیقتی پی می‌برند. این امر حکایت از زیرکی دارد که کسی از ظاهر چیزی به حقیقت باطنی آن پی ببرد. از پیامبر (ص) نقل است که گفت: «ان الله عباد لیعرفون الناس بالتوسم» یعنی خداوند بندگانی دارد که دیگران را از روی زیرکی و تیزهوشی می‌شناسند. در قرآن نیز آمده است: «ان فی ذلک لآیات للمتوسلین»<sup>۱</sup>. یعنی، برآستی که در این امر نشانه‌هایی برای تیزفهمان و زیرکان وجود دارد. درباره‌ی رستاخیز نیز قرآن از نشانه و داغ نهادن بر صورت مجرمان سخن به میان آورده است: «سلسمه علی الخرطوم»<sup>۲</sup>. در این جا خرطوم به معنای بینی است و «سم» به معنی داغ نهادن. بینی بر بینی آنان که قرآن را افسانه دانستند، داغ خواهیم نهاد تا بدان شناخته شوند. این امر حکایت از نهایت خواری و رسوایی در میان مردم حاضر در عرصه‌ی روز رستاخیز را دارد که گناه او بر هیچ کس پوشیده نخواهد بود، زیرا نشانه و داغ بی ایمانی‌اش درست در وسط چهره‌ی اوست.<sup>۳</sup>

## انواع نکاح

نکاح نزد ابن عربی ازدواج دو چیز است برای نتیجه ثالث در هر زمینه‌ای که باشد و آن چیزی است که احیاناً تثلیث می‌نامند و از این حیث انواع نکاح متعدد می‌شود.

نکاح = تثلیث: نکاح معنوی - تناسل معانی - نکاح معقول

نکاح طبیعی

نکاح الهی = تناسل الهی

نکاح الهی توجه به حق ممکن است در حضرت امکان به ارائه حبی (احببت ان اعرف) تا به آن ابتهاج و سرور پیش آید.

نکاح غیبی = نکاح معانی

۱- سوره حجر، آیه ۷۵

۲- سوره قلم، آیه ۱۶

۳- شهرستانی، ۱۳۶۸، ص ۵۵۴

نکاح غیبی، نکاح معانی و ارواح است که علم تجلی الهی مخصوص این منزل است.<sup>۱</sup>

در نظرگاه ابن عربی و در وجودشناسی او، وجود با ذات خداوندی یگانه است و تنها اوست که شایسته اطلاق وجود است و لاغیر. وجود مطلقه ظهوری برای خود دارد و ظهوری برای غیر. در این مقام که مقام غیب الغیوبی است وحدت محض و تام حاکم است و لذا نه اسمی هست و نه رسمی، ذات است بدون هر تعینی. صفات وجودیه که تجلیات ذاتند پس از این مرتبه در مقام ظهور آشکار می‌شوند. در حضرت هویت مطلقه، اسم و رسمی نیست، لذا ذات حقانی در این مقام ناشناختنی است. در این مقام بحثی از اسم نیست. به مسامحه می‌توان پرسید که در این وجودشناسی اسماء چگونه پیدا می‌شوند.

بنابر شبه حدیث «کنز مخفی» خداوند گفته است: من گنجی پنهان بودم که دوست داشتم آشکار شوم لذا مخلوقات را آفریدم تا مرا بشناسند. پس اساس ظهور اسماء محبت حق به ظهور است. این حب ذاتی، صفتی بنیادین است که اساس پیدایش موجودات قرار می‌گیرد. جمال مطلق از طریق اسم جمیل به ظهور می‌آید و صفت عشق را آشکار می‌دارد و تمامی مظاهر، آیینه‌هایی می‌شوند تا اسماء جمال و جلال بروز و ظهور یابند.

حب ذاتی و اسم جمیل نخست بر اسماء آشکار شد و بحث ضیافت اسماء در طاسین ازل از طواسین حلاج نشان می‌دهد که این بحث بسیار زود مورد توجه عارفان بزرگ مسلمان قرار گرفته بود. حلاج در تصویری رمزی از ضیافتی الوهی سخن می‌گوید که در آن اسماء به معرفت متقابل از یکدیگر می‌رسند. ذات، اسم‌ها را به مهمانی فراخوانده است تا نسبت به هم آشنایی بیابند، صفات از این طریق با هم آشنا می‌شوند و به درک متقابل می‌رسند. در این ضیافت الوهی تمامی اسماء انکشاف دارند. اما اسم جمیل مورد توجه تمامی اسماء قرار گرفته و محبوب همه هست، لذا اسماء از ذات تقاضای وجودی دارند که اسم جمیل را تعینی ویژه اعطا کند تا اسماء از دیدار لحظه به لحظه او برخوردار شوند. خداوند نیز این ادعای وجودی اسماء را اجابت کرده و تعینی ویژه به صفت جمال خویش می‌بخشد، بدین ترتیب در تعیین یافتگی اسم جمیل انسان کامل پدید می‌آید. «محمد» روح محمدی مظهر اسم جمیل حق است.

## علت تنکاح

نکاح در همه وجود سریان دارد این سریان به واسطه حرکت قدسی حبی در مراتب کلی وجود است و آنچه که عامل پیوند نکاح در عالم اسماء تا عالم انسانی می‌گردد، محبت است که بین دو طرف سنخیت ایجاد می‌کند چنانچه

---

۱ - نوربخش ۱۳۷۹، ص ۱۱۸-۱۱۷

جامی این مطلب را بدین گونه می گوید: محبت ثمره مناسبت است بین المتحابین و حکم غلبه «ما به الاتحاد» بر «ما به الامتیاز» سپس محبت ذاتی را ناچار باشد از مناسبت ذاتی.

حب (حرکت حبی علت تناکح)

کمال بر دو قسم است: کمال ذاتی و کمال اسمائی. کمالات اسماء و صفات حق در مقام ذات در تعیین اول به نحو اندماجی برای او حاصل هستند با این تفاوت که این اندماج در مقام ذات وجودی است و در تعیین اول به نحو عملی است. کمال ذاتی محتاج به غیر نیست لکن کمال اسمایی نیاز به غیر دارد چون تا غیر نباشد اسماء الهی نمی-توانند احکام خود را ظاهر کنند. پس از شعور به کمالات ذاتی و اسمایی نوبت به محبت می رسد تا تعیین اول (احدیت) را به سوی تعیین دوم (واحدیت) سوق دهد. محبت اصلی که کنت کنترا مخفیا فاحصیت ان اعرف بدان اشاره دارد، تجلی اول یعنی تعیین اول را به محقق کردن کمال آسمانی تفصیلی سوق می دهد. لکن تجلی اول محل قابل را که پذیرای کمالات اسمائی باشد نمی یابد تا بدان روی آورد. لذا این تجلی با نیروی عشق به اصل خود باز می گردد و دوباره به موجب همین نیرو حکم ظهور بر حکم بطون غلبه می کند. به همین جهت این تجلی تعیینی را پذیرا می شود که بتواند مطلوب غایی اش را که همان کمال اسمایی است محقق کند. این تعیین همان تعیین دوم است که صورت و سایه تعیین اول محسوب می گردد.<sup>۱</sup>

وجودیافتن عالم از قبیل حرکت است و هر حرکتی حبی است. پس وجودیافتن عالم نیز حرکت حبی است. وجود یافتن عالم در عرفان ابن عربی به این معنا است که عالم بدو در عدم ساکن بود و به اصطلاح به صورت عین ثابت در علم الاهی قرار داشت و سپس از این عدم خود حرکت کرد و به وجود عینی رسید وجود یافتن عبارت است از همین سیر از سر حد عدم به وجود عینی این حرکت یک حرکت حبی است حب از جانب خداوند و حب از جانب عالم ابن عربی با استناد به حدیث: «گنجی مخفی بودم. سپس دوست داشتم که شناخته شوم. مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم» مدعی می شود که اگر خداوند دوست نمی داشت که شناخته شود عالم را نمی آفرید ممکن است سوال شود که چرا خداوند دوست داشت که شناخته شود؟ ابن عربی پاسخ می دهد که هر کمالی لذاته محبوب است یعنی شناخته شدن خداوند نوعی کمال است و هر کمالی محبوب است و برای محبوب بودن دلیلی غیر از کمال بودن لازم ندارد.<sup>۲</sup>

حرکتی حبی در قوس نزول و قوس صعود

۱ - توران، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱-۱۱۰

۲ - توران، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹-۱۲۸

در نگرش عرفانی و از جمله در عرفان ابن عربی حرکت وجودی دوری است یعنی در ابتدا وجود حق در قوس نزول در مراتب وجود تنزل می‌کند تا به عالم مادی برسد و سپس حرکت صعودی از این عالم برای بازگشت به اصل خویش که همان حق تعالی است آغاز می‌شود دیدیم که در مکتب ابن عربی آنچه موجب می‌شود که حق تعالی در سلسله مراتب نزولی وجود تجلی کند همان حب است حق تعالی به جهت حب به اظهار کمالات در مراتب نزولی وجود تا نازلترین مرتبه که عالم محسوس است تنزل کرده است رجعت انسان و عامل به حق نیز حکم چپ صورت می‌گیرد. همان‌طور که در قوس نزول هم اسماء و هم اعیان ثابته طالب و محب ظهور بودند در قوس صعود نیز از دو محبت سخن می‌رود، محبت خلق به حق و محبت حق به خلق.

ابن عربی در خلال بحث از خلقت عالم در اشاره به محبت عام می‌گوید:

پس کل عالم در طلب مرکز خود در حال نزول است و این همان است که از آن به طلب حق تعبیر می‌شود پس حق مطلوب عالم است آنچه این مطلب را در عالم پدید آورد تجلی‌ای بود که عشق را در عالم پدید آورد. پس عالم با یک حرکت عشقی طالب حق است. همچنین است جمیع حرکت‌کنندگان حرکتشان حبی و عشقی است. کیست که عاشق آن تجلی نباشد در حالی که او جمال است و جمال لذاته معشوق است.<sup>۱</sup> ابن عربی در فص محمدی نیز در مقام تمهید برای تبیین محبت خاص بین خدا و بندگان محبت به تبیین محبت مرد به زن و زن به مرد می‌پردازد و محبت این دو به یکدیگر را از قبیل محبت کل به جزء و بالعکس می‌داند چه این که زن از مرد آفریده شده است و جزئی از اوست.<sup>۲</sup>

مناسبت و شانیت در تناکح

آنچه که عامل پیوند تناکح در عالم اسماء تا عالم انسانی می‌گردد محبت است که بین دو طرف سنخیت ایجاد می‌کند همان‌طور که اشاره کردیم، جامی این مطلب را بدین‌گونه می‌گوید:

«محبت ثمره مناسبت بین المتحابین و حکم غلبه «ما به الاتحاد» بر «ما به الامتیاز» پس محبت ذاتی را ناچار باشد از مناسبت ذاتی و مناسبت ذاتی بین الحق و العبد بر دو وجه تواند بود: یکی آن که جهت مرانیت و حیثیت عین عبد مرتجلی وجودی را ضعیف بود و اکثر احکام امکان و خواص وسایط سلسله ترتیب از وی منتفی تعین آن تجلی به واسطه تقید به عین عدد در قدس ذاتی او تاثیر نتواند کرد و طهارت اصلی او را تغییر نتواند داد و تفاوت درجات مقربان محبوب و نزدیکان مجذوب به اعتبار تفاوت در کمال و نقصان این وجه تواند بود.

۱ - جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۶۷۷

۲ - ابن عربی، ۱۴۱۶، ص ۲۱۵



وجه دیگر از مناسبت به حسب حظ عبد است از جمعیت مرتبه الهیت، یعنی به اعتبار تخلق به اخلاق الهی و تحقق به اوصاف نامتناهی، و این تفاوت می‌باشد به حسب تفاوت جمعیت، هر که را سمت دایره جمعیتش بیشتر، قدم او در استیفای این خط بیشتر « و من جمع بین هذین الوجهین من المناسبه فهو محبوب الحق و له الکمال المطلق و حقیقه مراه الذات و الالهیه معا و احکامهما و لو از مهما جمیعا» بلکه او در برزخی است جامع بین مرتبتی الوجود و الامکان و مرآتی است واقع بین عالمی القدم و الحدثان، از یک روی مظهر اسرار لاهوتی است و از دیگر روی مجمع احکام و آثار ناسوتی علی الدواء لسان مرتبتش بدین مقاله متکلم است.<sup>۱</sup> در عرفان ابن عربی و نیز اکهارت خدا فاعل بالعشق است یعنی جهان را به خاطر محبت آفریده است چون به عالم عشق می‌ورزید اراده‌اش به خلق آن تعلق گرفت جهان نیز چیزی جزء جلوه تفصیلی او نیست. حدیث گنج پنهان موید همین امر می‌باشد. خداوند می‌فرماید: «من گنجی بودم ناشناخته دوست داشتم که شناخته شوم پس خلق را خلق کردم و خود را به آنان شناساندم و آنان من را شناختند در این جا از محبت یاد شده است. می‌توانیم حقیقت و لوازم حب را همان‌طور که محب در نفس خود می‌باید بشناسیم. حب تنها به معدودی تعلق می‌گیرد که فعلاً موجود نبوده اما وجودش ممکن باشد؛ عالم حادث است. خدا بود و چیزی با او نبود یعنی خدا عالم را از راه علم به نفس خود می‌شناخت و حب به ایجاد آن داشت پس در هستی چیزی حادث نشده مگر همان صورتی که از قبل بوده است. گویا خدا باطن بود و به وسیله عالم ظاهر شد.<sup>۲</sup>

#### اولین تناح در خلقت در مرتبه روحانی

در جهان‌شناسی ابن عربی اجمالاً می‌توان گفت: خدا در بطن نفس الرحمن روحی متعالی را خلق می‌کند که عقل اول با قلم اعلی با حقیقت محمدیه نام دارد و سپس به واسطه این روح، نفس کلی با لوح محفوظ را می‌آفریند این دو مبادی فعال و منفعل خلقت در مرتبه روحانی هستند.<sup>۳</sup> ابن ترکه در شرح «کن» و ارتباط آن با نفس الرحمان از دید ابن عربی چنین می‌گوید: «چون ظهور کلمات از نهانگاه غیب به مراتب خارج به موجب انبساط نفس رحمانی است که از این انبساط با «کن» تعبیر می‌شود پس کلمات صورت‌هایی برای تنوعات نفس رحمانی هستند<sup>۴</sup> برای تبیین مفهوم کلمه در ابن عربی علاوه بر کلمه «کن» به عنوان نفس رحمانی مفهوم اعیان ثابته را نیز باید در نظر داشت کلماتی که انسان بر زبان جاری می‌کند، تعینات با تقطیع‌هایی است که بر نفس انسان عارض می‌شود. چگونگی این تعینات با مخارجی که کلمات از آن‌ها ادا می‌شوند تعیین می‌کنند در اندیشه ابن عربی، اعیان ثابته به منزله همان

۱ - جامی، ۱۳۷۹، ص ۳۴۹-۳۵۰

۲ - کاکایی، ۱۳۸۵، ص ۵۷۹

۳ - خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۴۳۲

۴ - ابن ترکه، ۱۳۷۸، ص ۵۸۹

مخارج حروف هستند که نفس رحمانی در مقام گذر از باطن حق به ظاهر حق به آنها برخورد می‌کند و از آنجا ادا می‌شود. بدین ترتیب وقتی خداوند می‌گوید: «کن» سخن او متوجه اعیان ثابت است. اعیان ثابت به مثابه مادر کلمات وجودی هستند و کلمه «کن» به مثابه پدر آنها می‌باشد از نکاح بین این کلمه و این اعیان ثابت موجودات تحقق می‌یابند.<sup>۱</sup>

### نکاح جسمانی

ابن عربی بر آن است که نوعی همسان میان جهان کبیر و جهان صغیر وجود دارد این همسانی مبتنی بر نشانه بودن آنها بر وحدت خداوندی است. از این نظر جهان بر انسان تفوقی ندارد انسان نیز به نوبه خود شامل مرد و زن است و انسانیت حقیقت مشترکی است که بر هر دوی آنها اطلاق می‌شود لذا مردان از وجه انسانیت برتری نسبت به زنان ندارند. آسمان نیز در اصل ایجاد نسبت به زمین از درجه وجودی برخوردار است اما این درجه به معنای برتری نیست. او این فصل از فتوحات را «منزل جمع زن و مرد در بعضی از مواطن الوهی» نام نهاده است. او در باب شصت و نهم فتوحات متذکر می‌شود که ذکر کلمه مردان «رجال» در برخی از آیات قرآنی از جهت برتری نیست بلکه از این روست که حکم ناظر به انسانیت است و از این نظر مرد دربردارنده زن می‌باشد و حوا جزئی از آدم است. کمال در انحصار مردان نیست و بانوان از هیچ کمالی مهجور نیستند اگر نقصانی باشد در درجه ایجاد است نه در اصل وجود و این امر نیز نافی کمال زنانه نخواهد بود. آدم از خاک است و حوا نیز و هر دو با خویش عاملان روح خدایند پس در درجه کمال برابر و این که زنی پیامبر نشده است از باب فقدان کمال نیست بلکه از بعد کمال بخشی است یعنی پیامبر وارد جامعه می‌شود، جامعه‌ای که مناسبات آن بیشتر مردانه است و این امر از عهده زنان به آسانی برنخواهد آمد. ابن عربی که دلباخته بانوی اصفهانی بود خواهر شیخ مکین الدین و او را نه تنها فخر زنان بلکه فخر مردان قلمداد کرده است. او این دختر را بیش از حدی می‌داند که انسانی بتواند او را ستایشگر باشد و کمالی برای او قائل می‌شود که برای دیگری نمی‌توان قائل شد. نسبت زن به مرد همانند منزلت نفس رحمانی به امر الوهی است. زن محل بروز و ظهور اعیان فرزندان نوع بشر است. چنان که طبیعت محل آشکارگی اعیان اجسام می‌باشد که در آن تکوین می‌یابند امر خداوندی بدون طبیعت تحقق نمی‌یابد و متقابلاً طبیعت نیز بی‌امر الوهی تحقق ندارد. از این نظر زن و طبیعت شبیه همانند مرد و زن هر دو با هم که باشند وجود موجوداتی از جنس خودشان را استمرار می‌بخشند لذا بزرگترین نعمت خداوندی بر انسان نکاح است، پدران ایجاد اعیان امثال نهفته است. در نشانه عنصری وصلتی عظیم‌تر از نکاح نیست از آیات خداست که برای آدمی همسری و جفتی از جنس خود او قرار داده

---

۱- خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۶۵۶

است: «و من آیاته ان خلق لكم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمہ ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون»<sup>۱</sup>

زوجیت در عالم هستی از دیدگاه ابن عربی

معنی زوجیت در جهان هستی

زوج در لغت به معنی جفت یا صنف به هر دو قرین از مذکر و مونث در حیوانات که ازدواج یافته‌اند گفته می‌شود. زوج به هر دو قرین در غیر حیوانات نیز اطلاق می‌شود مثل یک زوج کفش (یک جفت)، در قرآن زوج هم به زن اطلاق شده مثل «و ان اردتم استبدال زوج مکانم زوج...»<sup>۲</sup> و مثل «یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة»<sup>۳</sup> و ایضاً «قد سمع الله قول التی تجادلک فی زوجها...»<sup>۴</sup> ازدواج نیز هم در زنان به کار رفته مثل «والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجاً...»<sup>۵</sup> زوج و ازواج در گیاهان نیز به کار رفته مثل «و انتبت من کل زوج بهیج»<sup>۶</sup> یا در «سبحان الذی خلق الازواج کلها مما تنبت الارض...»<sup>۷</sup> درباره حیوانات نیز آمده «قلنا حمل فیها من کل زوجین اثنین...»<sup>۸</sup>، «نمانبه ازواج من الحنن اثنین و من المعز اثنین...»<sup>۹</sup> در زبان عرب زوجین به معنی یک جفت است و لفظ «اثنین» برای بیان آن است<sup>۱۰</sup> اما آیا زوج در جهان هستی تنها به معنای زن و مرد می‌باشد؟ و تناکح که نتیجه آن توالد و تناسل است؛ حتماً با وجود جنس مرد و زن صورت می‌پذیرد؟ و آیا توالد حتماً از طریق جنس مونث صورت می‌گیرد؟ در جواب این سوالات باید گفت که در جهان هستی موارد خلاف این قوانین صورت پذیرفته که این‌ها نشانه‌ها و آیاتی جهت تثبیت امر تناکح در اسماء و صفات الهی می‌باشد. در ابتدای خلقت خداوند چرا از دنده یا پهلوی آدم می‌آفریند یعنی مونث را از مذکر به وجود می‌آورد که خلاف قانون کلی طبیعت است چون مونث مادر توالد و تناسل هستی است و چون حوا از پهلوی آدم (مذکر) آفریده می‌شود. ابن عربی مرد بودن را برای حوا ذاتی و زن بودن را عرضی دانسته اما در خلقت عیسی (ع) او را از مریم متولد می‌سازد یعنی مذکر را از مونث به وجود می-

۱- سوره روم، آیه ۲۰

۲- سوره نساء، آیه ۲۰

۳- سوره بقره، آیه ۲۳۰

۴- سوره بقره، آیه ۲۴۰

۵- سوره بقره، آیه ۲۳۲

۶- سوره حج، آیه ۵

۷- سوره یس، آیه ۳۶

۸- سوره هود، آیه ۴۰

۹- سوره انعام، آیه ۱۴۳

۱۰- قرشی، ۱۳۵۲، ص ۱۸۲

آورد (بدون دخالت مذکر) تا اولاً این قانون کلی هستی را به اصل خود بازگرداند و ثانیاً برای ما روشن سازد که انسان در ذات خود واحد است ولی در صورت زوج (زن و مرد) آفریده شده است و این ذات واحد می‌تواند به هر کدام از صورت‌های زوج خود معنی زوجیت و زوجیت در جهان هستی (مذکر و مونث) ظهور پیدا کند چون استعداد و قابلیت هر دو را در ذات خود دارا می‌باشد. چنان‌که در مورد آدم و حوا در قرآن آمده است که: پروردگار تو آفرید از او (آن نفس واحد= آدم) همسرش را. این نشان می‌دهد که آدم ازدواج نکرد مگر با خودش و فرزند و همسر هر دو از خود او بودند.

از همین جا می‌توان نکته‌ای دیگر را متذکر شد که باکره بودن مریم (ع) و تولد عیسی (ع) از او به جز معجزه بودن الهی، می‌تواند یک امر طبیعی در هستی باشد چراکه مریم به عنوان یک زوج و مونث می‌تواند مذکر را نیز در ذات خود دارا باشد. (چنان‌که نمونه‌های آن در گیاهان شناخته شده است) و خداوند از طریق همین قوه و قابلیت است که معجزه‌ی خود را اجرا نموده است و روح خود را در او دمیده و مریم باردار شده است زیرا اگر قوه و استعداد و قابلیت امری وجود نداشته باشد فعل و فاعلیت فعل (هرچند که تامه باشد) در آن تحقق نمی‌یابد و به نظر می‌رسد این که خداوند یکبار حوا را از آدم (مونث را از مذکر) و یکبار عیسی را از مریم (مذکر را از مونث) می‌آفریند در واقع به نوعی یکی بودن انسان را بیان می‌کند که از آن برابری زن و مرد را نیز می‌توان نتیجه گرفت و نکته مهم دیگری که در دو فص یحیویه و ذکر یاویه باید یادآور شد این است که خداوند برای این که باکره بودن مریم را به مردم نشان دهد، پیامبر مردی چون یحیی (ع) را به صورت «حضور» یعنی بدون میل و گرایش به زنان می‌آورد تا اثبات کند که این‌گونه نیست که فقط مریم باکره بوده و این امر اختصاص به مونث داشته باشد بلکه می‌تواند در جنس مذکر نیز تحقق یابد و برای تفهیم ذهن مردم نکته‌ای دیگر را نیز نشان می‌دهد و آن این است که اگر مریم با سن و سال کم و باکره بودن بچه‌دار می‌شود برعکس آن هم می‌شود که زنی (خاله مریم همسر زکریا و مادر یحیی) با کهنسنت سن و یائسه بودن باز هم بچه‌دار شود. اما برای این که مدار هستی بر محور اصلی خود بچرخد و این معجزات و نوادر، مردم را از قانون کلی طبیعت غافل نسازد و رهبانیت و حضورگرایی بنیان خانواده و زندگی را سست نسازد برای نکاح ارزش زیادی قائل می‌شود و زن را نزد پیامبر ما محبوب می‌گرداند و نکاح نودو نه زن برای داوود (ع) را کمال احوال او می‌شمارد و زوجیت را در جهان هستی اصل قرار می‌دهد.

تناکح اسماء الهی از دیدگاه ابن عربی

موضوع دیگر در الهیات عارفانه، وحدت اسماء با هم است، ذات واحد حق، تجلیات مختلفی دارد و اسماء بدین لحاظ کثرتی اعتباری دارند، اما چون اسم و ذات دارای یگانگی می‌باشند پس هر اسمی قابل تحویل به اسم دیگری نیز هست. لذا هر اسمی از اسماء به تنهایی دربردارنده حقیقت تمامی اسماء دیگر است، ضمن این‌که در عین حال

استقلال خود را نیز دارا است به اعتبار معنایی که در آن نهفته است بدان اعتبار که تمام اسماء به وحدت ذاتی حق باز می‌گردند، همه با هم یگانه و متحدند و تفصیل و رتبی در نسبت با ذات درمیانشان نیست. اما از نظر ملالت هر اسمی به معنای خاص، هیچ دو اسمی کاملاً شبیه هم نیستند و میانشان تفصیل و رتبت وجود دارد.

بحث شمول و عموم از این‌جا در میان اسماء پدیدار می‌شود، بعضی از اسماء نسبت به بعضی دیگر حالت ریاست و موجودیت دارند. این‌که عرفاً اسم‌هایی خاص را امهات می‌نامند از همین جهت است. موضوع دیگر که از همین بحث اشتقاق می‌یابد تعیین اسماء است؛ آیه هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن است که از دید عرفاً دال بر همین مطلب است که چهار اسم «اول»، «آخر»، «ظاهر» و «باطن» اساساً اسم‌هایی اصلی‌اند که ضمن نسبت با هم با دیگر اسماء مثل «رحمان و رحیم» و «الله» نسبت می‌یابند و این‌گونه از طریق نکاح اسمایی اسم‌های جدید و نسبت‌های نو پدید می‌آید مثلاً از ترکیب رحمانیت با اولویت رحمت آغازین پدید می‌آید. این رحمت در ترکیب با اسم آخر حق رحمت در آخرت را شکل می‌دهد. همچنین در نکاح دو اسم «رحمان» و «ظاهر»، «رحمان» و «باطن» دو موضوع رحمت ظاهری و رحمت باطنی آشکار می‌گردد. در قرآن کریم نخستین آیه یه بحث مهمی اشاره دارد. «بسم الله الرحمن الرحیم» اسم «الله» آغازگر است، اما «الله» که اسم جامع است دربردارنده تمامی اسماء مفید است. لذا این سوال مطرح می‌شود که چرا از میان تمامی اسماء نخست اسم «رحمان و رحیم» ذکر شده‌اند، چه رابطه‌ای است میان الوهیت و رحمانیت و رحیمیت-الوهیت، مستلزم وجود مالوهیت است. سخن ابن عربی است که «و به مالوهیتنا هی اله» یعنی به مالوهیت ما، او اله است. اگر مظاهر ظهور نمی‌یافتند اسماء به ظهور نمی‌آمدند و اگر اسماء آشکار نمی‌شدند ذات شناخته نمی‌شد. به تعبیر بعدی حضرت حافظ «سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم اما به ما مشتاق بود» پس می‌توان چنین استنباط کرد که صفت رحمت در حق سبب ظهور الوهیت حقانی شده است. در همان آغاز سوره حمد بلافاصله بحث حمد ربوبی مطرح می‌شود «الحمد لله رب العالمین» یعنی رحمت الوهی سبب ربوبیت عوالم است. ربوبیت هر موجودی با هر موجود دیگر تفاوت دارد. ربوبیت در هر عالمی با عالم دیگر متفاوت است. ربانیت حقانی واحد است اما به اعتبار مظاهر تكثر ظهورات متفاوت و مختلف دارد. میان اسماء از جهت ربوبیت مراتب وجود دارد. برخی اسماء از شمول کمتر و برخی از شمول بیشتری برخوردارند، مثلاً شمول غفاریت نسبت به شمول قادریت کمتر است. چهار اسم «اول و آخر و ظاهر و باطن» به نسبت شمولشان بر دیگر اسماء، امهات اسماء خوانده می‌شوند.<sup>۱</sup> دو اسم «الله و رحمان» به لحاظ

تعلقشان به ذات و شمولشان در تمام اسماء دیگر، اسماء جامع نامیده می‌شوند. بگو «الله یا رحمان» قل ادعوا الله یا رحمان» و به لحاظ رتبت فوق مرتبه امهات اسماء قرار می‌گیرند.<sup>۱</sup>

اهمیت اسم‌شناسی و علم الاسماء در عرفان از دو جهت می‌باشد:

حق جز از طریق اسماء و صفات خویش رابطه‌ای با ما سوی خود ندارد. (نه در جنبه خلق و قوس نزولی نه در جنبه معرفت و قوس صعودی) یعنی تعالی از حیث ذاتش با هیچ شیئی ارتباط ندارد و از این رو متصف به «غنی عین العالمین» است<sup>۲</sup> بنابراین معرفت به حق تعالی نیز جز از راه اسماء و مظاهر او امکان ندارد. ربط وحدت به کثرت و ظهور وحدت در کثرت جز از طریق اسماء و لوازم آنها (اعیان ثابته) میسر نیست و اسماء و صفات هم سمت مبدنیت اشیاء را دارند و هم منتهی و غایت آنها هستند ابن عربی نیز پیونددهنده وحدت به کثرت و بالعکس را همین اسماء می‌داند و می‌گوید: حق تعالی نیز واحد کثیر (به حسب اسماء) است و هم کثیر واحد.<sup>۳</sup>

مونث بودن طبیعت و زن از نگاه ابن عربی

ابن عربی معتقد است منزلت زن نسبت به مرد، درست مانند منزلت طبیعت است و مقصود از طبیعت همانا منزلت نفس الرحمانی است نسبت به امر الهی. یعنی زن محل وجود اعیان ابنا نوع انسانی است. همچنان که طبیعت محل ظهور اعیان جسم است که در طبیعت تکون می‌یابد و از آن پدیدار می‌گردند. امر الهی بدون طبیعت تحقق نمی‌یابد و طبیعت نیز بدون امر الهی تحقق ندارد. کسی که مرتبه‌ی طبیعت را بشناسد، مرتبه‌ی زن را می‌شناسد و کسی که مرتبه الهی را می‌شناسد مرد را می‌شناسد و می‌داند که وجود موجودات یعنی ما سوی الله متوقف بر این دو حقیقت است.<sup>۴</sup> ابن عربی می‌گوید: بانوان محل انفعال و تکوین اتم صور یعنی صورت انسان هستند که در حقیقت صورت الهی است و صورتی کامل‌تر از آن نیست. لذا بزرگترین نعمت نکاح است که خداوند زنان را محبوب پیامبر اکرم گرداند و به نکاح توانا ساخت. تبخل (ازدواج) را ستود و تبتل (ترک ازدواج) را نکوهید<sup>۵</sup> و تاکید می‌کند که در نشئه‌ی عنصری، وصلتی و پیوندی عظیم‌تر از نکاح نیست. وی در تفسیر آیه مبارکه: «و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لستکنوا الیها و جعل بینکم موده و رحمه ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون»<sup>۶</sup>. می‌گوید چون حوا پاره‌ای از آدم است، خداوند میان آنها مودت و رحمت قرار داد. مقصود از مودت مورد بحث میان زوجین همان

۱ - دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۸، ص ۶۲۰

۲ - آملی، ۱۳۷۸، ص ۷۰۸

۳ - ابن عربی، بیتا، ص ۲۳۱-۲۳۲

۴ - جهانگیری، ۱۳۸۳، نشریه ستاد چهره‌های ماندگار، ص ۵۳

۵ - خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۵۴

۶ - سوره روم، آیه ۲۰

ثبات بر نکاح است که موجب تولد و تناسل است، و در مورد این آیه قرآن کریم می‌فرماید: «تو زمین را خالی از حیات می‌بینی ولی چون ما به سوی آن آب فرو فرستادیم بر خود تکان می‌خورد و رشد می‌کند و از هر جفت (گیاه) زیبایی به بار می‌آورد».

ابن عربی می‌گوید: آب چیزی است که حیات زمین و حرکت آن بدان بستگی دارد که سخن او تعالی «تکان خورد» نشان حرکت و قول او «و رشد کرد» نشان حامله شدن و «از هر جفت گیاه زیبا به بار آوردن» نشان از وضع حمل است. یعنی زمین چیزی نزیاید مگر آن که به آن شباهت داشت و چیزی طبیعی مثل آن بود و با پیدایش این چیز مشابهی که از او تولد و ظهور یافت (و به دلیل شباهتی که میان او و آنچه از او زاده شده است وجود دارد) زوجیت حاصل شد.<sup>۱</sup>

اما مقصود از رحمت در نکاح میل و شوق آنهاست به یکدیگر که باعث سکون و آرامش آنهاست. پس از برکت همین مودت و رحمت است که هر کلی جزئش را طلب می‌کند و هر جزء کلش را و در نتیجه‌ی همین مودت و رحمت است که اعیان ابداً ظاهر شدند و اطلاق اسم ابوت بر آنها صادق آمد و زنان در ابوت هم‌پایه مردان گشتند.<sup>۲</sup> ابن عربی مقصود از نساء را «مونث بودن» به معنای عام و فراگیر آن می‌گیرد که در تمام عالم ساری است ولی آن در زنان آشکارتر است و علم به قدر و ارزش آن را از اسرار اختصاص می‌داند که خداوند آن را به اشخاص مخصوص داده است و حضرت محمد(ص) چون این علم را داشت خداوند زنان را محبوب او گردانید و چون آن را به موسی(ع) هم داد لذا او هم به قدر و ارزش زن (مونث) آگاهی یافت و حاضر شد در برابر مهر زنی ده سال اجیر ایوب بوده و مزدوری کند.<sup>۳</sup>

این است که حب زنان را کمال عارفان و میراث نبوی و حب الهی می‌شناساند و می‌گوید: «فمن عرف قدر النساء و سرهن لم یزهد فی حبهن، بل من کمال العارف حبهن، فانه میراث نبوی و حب الهی.» چنانچه سهروردی این فیلسوف اشراقی لذت‌های حس را مسلم و سایه‌ای از لذت‌های عقلی دانسته و تمام را از اشرافات عقول برمی‌شمارد و می‌گوید: همان‌طور که مدرک لورمجرد و ادراک و مدرکش قیاس به ظلمانیات نمی‌شود، لذتش هم قیاس به لذت آنها نمی‌شود و آن را به تمامی در این عالم نمی‌توان ادراک کرد. زیرا هر لذت جسمانی به واسطه‌ی امری نوری حاصل می‌شود که توسط ارباب انواع بر اشخاص آن نوع تابیده می‌شود. یعنی لذت‌های این جهانی از لذت‌های عقلی و نوری ناشی می‌گردد و انسان هیچ جمال و هیچ کمال و هیچ فردی را نمی‌طلبد مگر آن که در او شائبه-

۱- ایزوتسو، روزنه، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲

۲- ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰

۳- ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۵۸

ای از نورانیت و اثری از روحانیت باشد. حتی لذت نزدیکی نیز رشحه و پرتویی از لذت‌های حقیقی نوری روحانی است. زیرا آن کس که نزدیکی می‌کند آن عمل را به جهت خالی بودنش از نور مدبر و آثار عرضیش با مرده‌ای انجام نمی‌دهد زیرا جسمی را می‌طلبد که وی جمال و آمیزه‌ای نوری باشد.

تناکح در عالم انسانی از دیدگاه ابن عربی

نکاح در عالم مثال

موجودات عالم خیال رقیقه‌هایی دارند که به همه عوالم امتداد دارند. هر دقیقه دارای یک «امین» است که آن دقیقه را در اختیار دارد. اگر آن امین ببیند که یکی از ارواح آماده پذیرفتن یکی از صوری است که در اختیار او (امین) است، این صورت را بر آن روح می‌پوشاند همانند صورت دحیه که بر جبرئیل پوشانیده شد.<sup>۱</sup>

محبت، صفت نفس و غلبه، صفت طبیعت

«خاصیت نفس کلی محبت است زیرا که چون نظر به عقل و حسن و بهای آن کرد، به محبت عقل شیفته و گشت چنانچه وافق واله و شیفته‌ی معشوق خود شد و جریان اتحاد با عقل گشت و به سوی در حرکت آمد.» و خاصیت طبیعت کلی غلبه است زیرا که چون موجود شد او را نظری و بصری نبود که نفس و عقل را تواند درک نمود و ایشان را معشوق تواند گرفت بلکه از او قوت‌های ضد یکدیگر پدید آمد، در بسایط قضاء الارکان و در مرکبات متضاده القوای مزاجی و طبیعی و نباتی و حیوانی به متمردی و دشمنی اختصاص یافت زیرا که از کلیت خود دورافتاده بود و اجزای نفسانی فرمانبرداری طبیعت کل و اطاعت او نمودند و به عالم عذار خود مغرور شدند و میل کردند به لذت‌های حسی.<sup>۲</sup>

انسان در مراتب

در حدیثی آمده است که: «اول ما خلق الله فوری» و در حدیث دیگری داریم «اول ما خلق الله روحی» پس معلوم می‌شود که اول مخلوق عقل اول است نور و روح محمدی (ص) و حضرت ختمی (ع) صاحب عقل اول است، پس عاقل مطلق باشد و معنی بودن عقل اول نور و روح شریف او، آن است که طینت و سرشت او، که از اصلی علیین است، از نسخ عقل اول است و بعد از تحصیل کمالات و ترفیات، به مرتبه عقل اول رسیده است و به غیر از او احدی را این منزلت و مرتبت نبوده و در همان حدیث است که: «خلق کرد خدای متعالی در خلف و پشت سر عقل اول، از ظلمت و از آب تلخ جهل را.» بیان این آن است که خدای تعالی هیچ مخلوقی را فرد و قائم به ذات خلق

۱- محمود، غراب، ۱۴۱۴، ص ۲۱-۲۰

۲- شهرستانی، ۱۳۶۸، ص ۲۶۲



نکرده است، بلکه جمیع مخلوقات زوج باشند، الممكن زوج ترکیبی. چنان‌که در حدیث است که «ان الله تعالی لم یخلق شینا فردا و قائما بذاته لیدل علیه» و قال تعالی: (و من کان شیء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون) و سر آن این است که ذات واجب تعالی وجود صرف بحث بسیط است به بیان و برهان و نقل و عقل و وجودات مفاضه از او ناقص و محدود و مرکبند.<sup>۱</sup>

آفرینش انسان بر صور علت خداوند باوری تورانی است: «و خدا گفت: آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم...خداوند خدا پس آدم را از خاک زمینی به سرشت و در بینی ولی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد.» شارحان تورات برآنند که این شباهت با در نظر گرفتن تمامی مفاهیم هم‌ذات پندارانه میان انسان و خدا بر شباهت صوری دلالت نمی‌تواند داشته باشد. این سخن به معنای شباهت باطنی و معنوی و روحانی است. این عبارت تورات به تعبیری اساس فلسفه‌ی نجوم ماورای طبیعی را شکل می‌دهد. این علم بر مبنای رابطه‌ی انسان به عنوان کهجان و یا عالم اصغر با هستی (خدا و کائنات) یا همه جهان و عالم اکبر است. در این معنا دلالت هر فردی بشری چونان تولد تمامی خلقت است و هرکس نیز مرگ تمامی آفرینش است. آن‌که او را بی‌زاید تمامی جهان را زاده است و آن‌که می‌میرد مرگش همانند پایان جهان است. این تنها او نیست که می‌میرد بلکه تمامی جهان با این مرگ پایان می‌پذیرد. در این تصویر، خدا و کائنات و انسان با یک دایره یا فلک نشان داده می‌شود. تصویری که انسان در مرکز آن قرار دارد در این جا ارتباطی متقابل وجود دارد. انسان با هستی و هستی با انسان تعریف می‌شوند. آدمی نماد گروهی از ارتباطات کیهانی است.

#### تناکح در عالم انسانی

علت گرایش جنس مذکر و مونث و جنس مونث به مذکر برای کمال است چراکه انسان را که خداوند آفرید به صورت انسان کامل آفرید که این انسان کامل نه مذکر بود نه مونث و آن پیمان‌الستی که خداوند از انسان گرفت از انسان کامل گرفت و این انسان کامل وقتی در مراتب خلقت در زمین ظهور کرد مونث و مذکر عارض او شد بنابراین کسی که در ظاهر مذکر بود در باطن مونث بود و کسی که در ظاهر مونث بود در باطن مذکر بود و این چند پیامد برای انسان داشت:

هر انسان مذکر یا مونث جزئی از آن انسان کامل بود که برای کامل شدن می‌بایست جزء دیگر خود را پیدا کند به همین دلیل مذکر به مونث گرایش نمود و مونث به مذکر گرایش نمود و این مانند گرایش جزء به کل است چون هر جزئی گرایش به کل خود دارد و نکاح به ظاهر این جزء را به کل تبدیل می‌کند.

---

۱-نواب لاهیجانی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴

این که حوا طبق احادیث از پهلوی آدم آفریده شد به دلیل آن بود که در آدم قوه مونث بودن وجود داشت و قابلیت ظهور مونث از او وجود داشت و گرنه این امکان وجود نمی داشت که حوا بتواند از پهلوی آدم با جسم آدم متولد شود که در این جا مونث از مذکر متولد شد.

و برعکس آن عیسی(ع) از مریم متولد شد بدون این که مریم با جنس مذکری ارتباط داشته باشد باز این جا نیز نشانگر آن است که در باطن مریم قابلیت مذکری وجود داشت که آن قابلیت در عیسی به ظهور پیوست. در حیوانات و گیاهان مذکر و مونث بررسی شود که ما نمونه هایی از کل ها داریم که نرینگی و مادینگی در خودشان است.)

نتیجه

چون ذات الهی دارای کمال است و کمال لذاته محبوب است پس محبت را ایجاد می کند و چون محبت صفتی دو طرفی است، تناکح را طلب می نماید و چون تناکح نسبت به غیر پیدا می کند صفتی اضافی نیاز به دو طرف دارد تا به ظهور برسد لذا کمال ذاتی حق در مقام ذات غیر را می طلبد و چون غیری جز خود او نیست دوباره به ذات خود برمی گردد و احکام خود را در خود ظاهر می سازد و از مقام ذات به احدیت و از آن جا به واحدیت سوق پیدا می کند. در واحدیت به علت تمایز اسمائی، تناکح اسمائی و نسبت های جدید پدید می آیند چنان که از طریق تناکح اسم رحمان با اول و آخر رحمت آغازین و رحمت در آخرت و از طریق تناکح با اسم ظاهر و باطن رحمت ظاهری و باطنی پدید می آیند و سپس از طریق اسماء اضافی مانند خالق و رزاق و... خلقت شروع می شود که یک طرف تناکح اسماء الهی و طرف دیگرش اعیان ثابته است که همان محل تناکح معانی غیبی، معانی در علم الهی است و از آن - جاست که از طریق حرکت حبی در تمام مراتب عالم سریان می یابد تا به عالم ماده برسد.

چون عالم ماده و طبیعت محل آشکارگی اعیان اجسام است باز از طریق امر الهی تناکح تحقق می یابد و نکاح آن به این صورت است که امر کن در نقش فاعل و پدر و اعیان ثابته در نقش منفعل و مادر است و نتیجه آن فرزند عالم هستی است و چون زن مانند طبیعت است، محل انفعال و تکوین اتم صورت انسانی است که همان صورت الهی است. لذا در عالم انسانی نکاح بزرگترین نعمت الهی است و زن محبوب پیامبر می گردد و گفته می شود که او را دوست داشته باش و علم به قدر و ارزش زن از اسرار اختصاص الهی می شود که خداوند آن را به اشخاص خاص مانند محمد و موسی و اولیای خود می دهد چنان که موسی به خاطر یک زن ده سال چوپانی کرد و حب زنان از میراث نبوی می گردد.

## منابع

۱. قرآن
۲. ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد، ۱۳۷۸، شرح فصوص الحکم، دو جلد، انتشارات بیدار، قم
۳. ابن عربی، محی الدین، ۱۳۸۸، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، جلد ۵، انتشارات مولی، تهران
۴. ابن عربی، محی الدین، بی تا، فتوحات مکیه، چهار مجلدات، انتشارات دارالصادر، بیروت
۵. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، انتشارات روزنه، تهران
۶. توران، امداد، ۱۳۹۰، حقیقت محمدیه و عیسی مسیح در اندیشه ابن عربی و اکهارت، انتشارات ادیان و مذاهب، قم
۷. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۹، بهارستان و رسائل جامی، نشر میراث مکتوب، تهران
۸. جهانگیری، محسن، مهر ۱۳۸۳، «زن از نگاه ابن عربی»، نشریه ستاد چهره‌های ماندگار، تهران
۹. .....، ۱۳۸۳، محی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (درس - های عرفانی آیت الله حسن زاده آملی) انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران
۱۱. خوارزمی، کمال الدین حسین، ۱۳۶۳، جواهر الاسرار، جلد یک، تصحیح اصفهانی، نشر مشعل، اصفهان
۱۲. سجادی، جعفر، ۱۳۷۰، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، انتشارات طهوری، تهران
۱۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۸، الملل و النحل، جلد ۲، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، چاپ اول، نشر اقبال، تهران
۱۴. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۵۲، ناموس قرآن، مجلدات، چاپخانه فردوسی
۱۵. قیصری، داوود، ۱۳۸۲، تحقیق حسن زاده آملی، بوستان کتاب قم
۱۶. .....، ۱۴۱۶ ه.ق، شرح فصوص الحکم ابن عربی، چاپ مهر، تهران
۱۷. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، بی تا، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم
۱۸. کاکایی، قاسم، ۱۳۸۵، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، انتشارات هرمس، تهران
۱۹. محمد غراب، محمود، ۱۴۱۴، الخیال عالم البرزخ و المثال من کلام الشیخ محی الدین ابن عربی (رسائل)، دارالکتاب العربی، دمشق
۲۰. مظاهری، عبدالرضا، ۱۳۹۰، اندیشه ابن عربی، انتشارات علم، تهران
۲۱. .....، ۱۳۸۷، شرح تعلیقه امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی، نشر علم، تهران
۲۲. معین، محمد، ۱۳۸۶، فرهنگ فارسی، انتشارات ساحل، تهران

۲۳. نواب لاهیجانی، میرزا محمد باقر، ۱۳۷۹، شرح نهج البلاغه، جلد ۱، میراث مکتوب، تهران
۲۴. نوربخش، جواد، ۱۳۷۹، فرهنگ نوربخش اصطلاحات تصوف، جلد ۷ و ۸، چاپ اورامان، تهران