

تبیین تفکر در ساختار نوشتار محی الدین ابن عربی

فراز تجلی نصر^۱ تاریخ دریافت: ۹۹/۷/۲۰سید ابراهیم دیباجی^۲ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۰/۳۰

چکیده

جایگاه اصول عقاید و تصوف در سیر زمان به ابتدای وحی باز می‌گردد. متفکران متصوفه در شرق و غرب جهان اسلام، از قرن دوم تا قرن ششم هجری، بتدریج پایه و بنیاد تصوف را استحکام بخشیدند تا آنجا که، ابن عربی در اواسط قرن ششم با توجه به محیط ولادتش با جهان تصوف آشنایت کامل داشت. چراکه سرزمین اندلس در سیرتاریخ آکنده از دانشمندان و فرقه‌های متصوفه روحانی بود که، بصورت خروشان اینگونه تفکرات معنوی رادرون خود داشته و با تولد ابن افلاطون، نگرشی جدید از لحاظ الهیات انسان شناسی در بیان انسان کامل و علم النفس و مردم شناسی، در مفاهیم واژگان تصوف با وسعت عظیم شکل پیدا کرد که گویی باتلور آن نقطه عطفی در داخل سنت تصوف پیدا شده است. درست است که برخی از متصوفه قبل، همچون حکیم ترمذی و بایزید بسطامی، مسائل حکمت الهی و تبدیل انسان عامی به کامل را مورد بحث قرار داده بودند، در آثار عطار و ابن مسره نظریات جهان‌شناسی وجود داشته است. لذا این مقاله در صدد تبیین روش صوفیانه بزرگان عرفان در تحلیل انسانی می‌باشد که، بیشتر کتب آنان ساختار لغوی عرفانی و چگونی نتایج حاصله در بیان انسان کامل و وحدت وجود را ترسیم می‌دارد. مقاله حاضر بیانگر آن است که محی الدین با در نظر گرفتن بار معنایی متصوفه قدیم که نمایان کننده جایگاه انسان بعنوان جهان عینی برای خویش بوده چگونه توانسته در جهان لغات تصوف رنگ و معنایی خاص عرفانی را برای خود ایجاد کند.

کلید واژه: اسماء الله، تحقق خیال، جهان بینی محیی الدین، مفهوم انسان

^۱ دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات، علوم انسانی و اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

tajalli.nasr@gmail.com

^۲ استاد گروه زبان و ادبیات عربی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

e-dibaji@srbiau.ac.ir

مقدمه

یکی از مصادیقی که میتوان از آن بعنوان جایگاه تفکر در الفاظ شیخ نام برد؛ کاربرد مفاهیم خاص عرفانی است که هر انسان عامی با اندیشیدن و خلق آن کلمات میتواند، به انسان کامل مبدل گردد که همه عرفای اسلامی بخشی از تلاش فکری خود را به بررسی چگونگی آن اختصاص داده اند. انسان در نگرش عرفای جهان اسلام با استفاده از مفاهیم خیال و پروراندن آن در باطن با استفاده از سازوکارهای تعلق، تخلق و تحقق می‌تواند به جایگاه فهم کنه الاسماء الحسنی و مقام کامل بودن خویش دست یابد. که این اصطلاح صریحا در قرآن نیامده و بزرگان قرن ششم و هفتم با استفاده از استدلال و برهان به نظریه پردازی در زمینه انسان کامل پرداختند. این نظریه بر این اصل واقع گردیده که؛ انسان نه تنها می‌تواند از مرحله عقل بالقوه که مرتبه ایی از مراتب عقل نظری میباشد به مرحله حضور معلومات در نفس و معقول ذهنی برسد بلکه می‌تواند، بر آن احاطه داشته و با دانستن هر حقیقت کلی، بابتی را از عالم غیب به روی خویش گشوده و از ظلمت جهل به دنیای نور راه یابد. آنها همچنین معتقد بودند؛ چنین انسانی با انتقال به مراحل بالاتر و سیر عملی بهتر بتدریج مفاتیح حقایق را در دست گرفته و ملبس به انوار معارف حق گشته و به ظهور تام و کامل تجمیع اسماء در خود تبدیل میگردد. حتی میتوان بیان داشت که انسان در دایره خیال میتواند مفاهیم اضداد لغات را دریافته و فهم اسما الهی را در جهان تخیل کنار هم قرار دهد. این نجیب زده اندلسی بیشتر تلاش فکری خود را به بررسی مفهوم انسانی سوق میدهد که بعدها در عالم واسطه و جمع اضداد واژگان مراتب فروتر و برتر را در بطن خود به هم رسانده به نحوی که، در فصوص الحکم به طور اخص بیان تحول این مفاهیم و تحقق آن را امکان پذیر میداند. این پژوهش بیانگر نگرستن به طریقه تصوف وی در ساختار مفاهیم عرفانی و تبیین مفهوم خیال در تحقق انسان که بعنوان نقطه آغازین اندیشه بزرگان جهان تصوف است، میباشد. بر این اساس مقاله حاضر برای تبیین فرضیه خود به چهار بخش تقسیم می‌شود. بخش نخست به بررسی سبک نگارش در بیان اندیشه شیخ اکبر، بخش دوم به نگرش جهان عالم مادی در موضوع عرفان و اسلام، در نهایت بخش چهارم به ظهور اسماء در حیات روحی عابد از نظر وی اشاره دارد.

اسلوب تصنیف در خیال محمد بن علی

بیان رمز گونه و چگونگی ساختار نوشته های محی الدین، می تواند بسیاری از ویژگیهای تفکر او را برای ما باز نماید. لغات مصطلح در میان عرفاء بصورت مرسوم و اساسا اجتناب ناپذیر است. چراکه بر این باورند؛ حقایق هستی آنچنان که هستند، در حال هوشیاری و با ابزارهای متداول مثل عقل و حس شناخته نمی‌شوند بلکه با ذوق و کشف و شهود به دست می‌آیند و با زبان عادی و قراردادی یعنی زبان رایج و متداول میان مردم با معانی قرار دادی، گنجایش آن را ندارد که حقایق بی‌کرانه را در خود جای دهد. لذا باید به زبان رمزی روی آورد که در آن، کلمه و کلام معنایی فراسوی زبان عادی پیدا مینماید. این زبان با حقایق معرفتی تناسب دارد و برای تبیین آنها مناسب‌تر میباشد زیرا، همان‌گونه که پدیده‌های عالم به اعتقاد عرفا نشانه و پرتوی از

حقایق عالم بالا و آیات حق به شمار می‌آیند، زبان رمزی نیز معنایی فراتر از ظاهر خویش داشته، و در تلاقی عالم غیب و شهادت شکل می‌گیرد. تا آنجا که یک روی زبان رمزی به سوی غیب و روی دیگرش به سوی عالم حس و شهادت قرار دارد. متون عرفانی، جهانی از رموز میباشد که سالکان را از عالم مجاز به سوی حقیقت عبور می‌دهد. واژگان حکمت آکنده از این لغات رمزگونه و نمادهای پیچیده است که در آن اشخاصی همچون؛ شیخ محمود شبستری، صائن الدین علی ترکه، سید حیدر آملی و عبد الرحمن جامی به شرح لغات و رمز گونه بودن اینگونه اصطلاحات در بیان تالیفات الحکیم الهی روی آورند (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۴۳-۴۶). محمد بن علی برداشت مفاهیم را به صورتی که یک انسان، مورد خطاب کلام الله قرار گرفته جلوه میدهد، و هرگز آنرا در نظر اندیشمندان توصیف نمینماید. وی باتمام لغات بکار رفته از کلام الله واحادیث رسول الله به احترام نگریسته و هیچگونه سخنی را بصورت اتفاقی نپنداشته و بدون بیان مفاهیم حکمت آنرا بر زبان جاری نمیسازد. او هیچ زمان جای مفاهیم قرآنی را با هم تغییر نداده و یک عبارت را با عبارت دیگر جابجا نمیکند و از بیان اینکه، منظور واقعی از آیات و تنها راه «توجیه» (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۳۳) در عالم حقایق الهی به همین صورت است، معنای آن را به رای تحلیل نکرده و در تفسیر آیات انکار در معانی و بی ارزش دانستن آنرا، هرگز برای تبیین کار خود، بکار نمیرد. بیان رویا اندیشی و تخیل در آثار ابن عربی یکی از مشخصات جلوه نگارش سمبولیسمی است که، او در تفکر مذهبی و عارفانه خود عالم را همه نشانه الله دانسته ولی بعنوان الله لحاظ نمیکند. به همین دلیل موجودات و اعیان ظاهره قوه حاسه را، نشانه‌های یک حقیقت آسمانی ازلی بحساب می‌آورد که جز از طریق سمبل‌ها قابل درک نیستند. در همین زمینه سمبولیسم‌ها جهان را رازی میدانند که با تخیل و قوه خیال کشف میگردد. و آنان به طور کلی تحت تاثیر فلسفه‌های متافیزیکی و ایده آلیستی میباشند که، مثل وایده‌ی افلاطونی رابه تصویرکشاده و آن حقیقت پنهان را به صورت واضح و نمایان بیان میدارند. البته بیان احساسات در سمبولیسم به صورت فردی و زبان آنان در حکم زبان خواب و معروف به زبان ابهام است ابهامی که، در لغات ترسیم یافته شیخ اکبر وجود دارد. تا آن اندازه میتوان بیان داشت آنان ذاتا در حالت ابهام معانی بسر میبردند (رضا سیدحسینی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۲). الحکیم الهی درباره تخیل می‌گوید: الله که صورت‌ها را نمی‌پذیرد، با صورت در حضرت خیال تجلی می‌کند. پس آنچه ظهورش محال باشد این عالم آنرا در درون خویش ظاهر می‌کند. به تعبیر دیگر تنها خیال است که در میان پدیده‌ها حادث شده و صورت حق را می‌پذیرد. محیی الدین شناخت عالم خیال را باعث شناخت معرفت میداند که کشف آن عالم از مختصات اولیاء الله میباشد که، ویژگی کشف امر محسوس چیزی جز وجود خیال تخیل شده نیست. به تعبیر ابن عربی حتی جهان نیز فی نفسه خیال بوده، و تجلی یا ظهور هستی و نفس بیان گردیده چیزی جز خیال انسان بحساب نمی‌آید.

الشیخ الاکبر بیان میدارد: نوشته‌هایش را همانند کتاب‌ها و نوشته‌های دیگران بحساب نمی‌آید چراکه ساختار افکار وی الهام و دریافت‌هایی است که خداوند بر دل او ریخته و او را فرمان داده تا آنها را به مردم برساند. از این روی شگفت نیست که او در بیان چینش تفکراتش شیوه‌ی

قرآن را پیش گیرد، شیخ می‌کوشد تا خوانندگان خویش را به پذیرش این نکته وا دارد که بیان کتابش کار او نبوده، و از این بالاتر، او کتاب را بر بنیاد اندیشه های خویش نوشته است.

اصطلاحات بکار رفته در اندیشه وی بیانگر؛ افکار فلاسفه یونان، آراء مذاهب مختلف اسلام، اعتقادات متکلمان، شطحیات متصوفان با تفاوت طبقاتشان و فتوای فقیهان با اختلاف مکاتبشان گویی که همه در تبیین و تایید اصول تصوفش، به ویژه بیان اصل وحدت وجود، با هم سازگار می‌باشند. ابو عبدالله هنگام تقریر و تحریر بر عرفانش بی‌پروا به تفسیر به رای و تاویل‌ها آیات قرآن، آن هم تاویلی بسیار بعید پرداخته که اغلب مفسران آن تاویل‌ها را ناروا می‌دانند در حالی که آنها به نظر خود ابن عربی نه تاویل به رای است و نه ناروا میباشد، زیرا او معتقد است که؛ معلمش الله است و علمش را مستقیماً از او می‌گیرد (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۲۶). او گاهی برای لغات و کلمات مبادی، اشتقاقی بسیار بعید بیان می‌کند و کلماتی نوظهوری بکار میبرد که در هیچ فرهنگ و کتاب لغتی پیدا نمی‌شود و علمای لغت این کار را ناپسند میدانند (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۴). وی عقاید دیگران را در کارهایش لحاظ نمی‌دارد (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۱۸۵).

الشیخ الاکبر در راهش از هیچ کس تبعیت نمی‌کند بلکه، اقوال و عبارت دیگران را به نحوی تاویل مینماید که با عقیده‌ی خودش سازگار گردد. وی دلایل عقلی را در جایگاه شک و شبهه میداند. و بیان میکند که؛ علم نباید نزد صاحبش شک و شبهه‌ای ایجاد نماید چراکه این علم در نظر او تعبیر به علم ذوقی بوده که ذوق و کشف به منزله‌ی ادله برای صاحب نظر در علوم است. بنابراین، علم صواب را نور الهی می‌داند که خداوند آن را در دل هر یک از بندگانش که بخواهد، می‌افکند. سپس نتیجه می‌گیرد کسی که کشف ندارد علم ندارد، و هر علمی که از راه ذوق و کشف نباشد علم اهل الله نیست. و اشاره می‌کند به آیه: فسئل به خبیراً..... (فرقان/۵۹) او را از آگاهی پرس، که به وضوح خود را در زمزه‌ی خبرگان و آگاهان می‌داند و می‌گوید: ما هر آنچه را که می‌دانیم از راه ذوق و کشف بوده است (خواجوی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵). محمد بن علی یک نوع نظام عرفانی و تفکری را ترسیم مینماید که منحصر به فرد است و همین امر باعث گردیده در میان نظریه پردازان جای خاصی را به خود اختصاص دهد. در اصول عرفانی وی ساده سازی مفاهیم پیچیده و غامض یک نوع جاذبه های عرفانی اسلامی را در دید محققین بوجود می‌آورد که بوسیله عالم خیال، سیر و سلوک به سمت حضرت حق را برمیزیند و بیان میدارد: خداوند به هر کس که بخواهد حکمت میدهد و اینکه میندازند خداوند کسی جز پیامبران را آموزش نمیدهد خطا میباشد (صانعپور، ۱۳۸۵، ص ۲). محی الدین، عابد را محل نزول عوالم مغایر دانسته و هنگامیکه در حال اندوه قرار میگیرد همزمان در حالت سرور میباشد و او را جز از راه جمع کردن میان دو ضد نمیتوان شناخت و عالم خیال درون انسان بعنوان جایگاه اصلی جامع میان حق و خلق و همام صورتی که انسان بر آن آفریده شده است، میباشد (ابوالعلا عفیفی، ۱۳۸۴، ص ۶۰۸). در فتوحات مکیه تصریح میکند که؛ علم الهی دانشی است که خداوند از راه القاء، الهام و فرود آوردن روح الامین به قلب انسان آموزش می‌دهد و این کتاب به صورت الهام تصنیف گردیده است (ابوالعلا عفیفی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۶). وی عوالم خیال را در ارتباط با امور حاسه میداند و بیان میکند؛ خیال، تنها آنچه را که در قوه باصره از عوالم مادی بوجود می‌آید درون خود حفظ کرده و آنرا ترسیم به نقشی مینماید که

اصلا درعالم ظاهر دارای تصویری نبوده اما برای بیننده خیال مشهود است (خواجوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳). چراکه عالم خیال قدرت ساختن تمام امور غیرمحدود و محال را دارد (ابوالعافی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۱). و این نیرو بدین وسیله تمامی معلومات را می‌پذیرد (ابوالعافی، ۱۳۸۴، ص ۶۹۱).

اهمیت تفکر و جهان بینی ابن عربی از این جهت است که وی پختگی و پروردگی اندیشه ی اسلامی را درحوزه های گوناگون فقه، الهیات، فلسفه، تصوف، تفسیر قرآن، علوم حدیث، علوم بلاغت، لغت را به نمایش می گذارد. بدین صورت که؛ از یک دیدگاه بررسی و پژوهش (آموزه ها و اندیشه های) او، چشم اندازی از تفکر اسلامی را پیش چشم می گذارد؛ و از دیدگاهی دیگر؛ محمد بن علی بعنوان پل پیوند و همزه ی وصلی میان میراث جهانی با میراث اسلامی (میراث فرهنگی) است. (مقصود از میراث و تراش در این گونه کاربردها، میراث فکر یو فرهنگی است، یعنی مجموعه آثار و به ویژه کتاب ها و نوشته هایی که دانش و فرهنگ گذشتگان را در دسترس آیندگان می گذارد). لذا میتوان بیان نمود؛ این پیوند، تحقق زنده و خلاق با میراث جهانی روزگار او با فرهنگ دینی مسیحی، یهودی و فرهنگ فکری و فلسفی است. با این حال میتوان بیان داشت تفکر به نگارش درآمده ابن عربی، درآمدی برای پژوهشگران در آشکارسازی اندیشه های حکیم ترمذی (۲۸۰ / ۹۱۰ د)، سهل بن عبدالله تستری (د ۹۱۳ / ۲۳۸)، حسین بن منصور حلاج (د ۹۲۰ / ۳۰۹)، ابن مسرّه جبلی (د ۹۵۰ / ۳۱۹)، محمد بن عبد الجبار بن حسن نفری (د ۹۲۰ / ۳۳۶) و بحساب آورد.

پژوهشگران برای دست یابی به افکار محی الدین احتیاج به نگرش گذشتگان دارند تا میزان افکار آنان را در نشان دادن اندیشه ابن عربی مورد ارزیابی قرار داده. و بدین وسیله بتوانند آغاز تفکرات وی را به نخستین دیدار او از قونیه به سال (۵۶۰۷/۱۲۱۰ م) بازگردانند. و آن را به شاگرد نامدار او، صدرالدین قونوی (۶۷۳/۱۲۷۴) که بعدها بعنوان یکی از شارحان و حاملان اندیشه های او در شرق جهان اسلام راه او را سپری نمود، بدانند. دامنه تاثیر گذاری اندیشه الشیخ الاکبر، به تصوف نظری و اندیشه های صوفیانه، محدود نماند. وی با عمق و ژرفایی که داشت در همه ی ساختار تصوف و زندگی صوفیانه اثر گذاشت. برای نمونه با تأثیری که بر جلال الدین رومی در شرق و بر ابی الحسن شاذلی (۶۵۶/۱۲۵۸) در غرب نهاد، دو سلسله از بزرگترین سلسله های صوفیانه را بنام های سلسله ی مولویه و سلسله ی شاذلیه پدید آورد (ابو زید، نصر حامد، ۱۳۸۷، ص ۳۹).

تلاطم موجود در ساختار اندیشه محی الدین را میتوان به خوابی که دیده بود و روال زندگی این کودک نازپرورده را دگرگون کرد؟ یا بیماری ای که در کودکی بدان دچار شده بود؟ یا همه ی داستان، پی آمد انگیزه ای ناگهانی بود که در جان شیخ شکوفا شد، آنگاه که امیری بلند پایه را دید که با چه زاری و خاک سازی، و کرنش و کوچکی خدا را می ستاید و سجده می کند، و از دیدن نیاز و نیایش آن امیر بود که با خود پیمان بست که همه ی زندگی خویش را در کار خدایی کند که امیران و شاهان، پیشانی نیاز بر پیشگاه او می ساینند این، دیدگاهی است که کلود عداس در بیان ابن عربی بیان نهاد، و بر آن تأکید کرده، هر چند از یک سوء پذیرش روایتی که این دیدگاه

بر آن بنیاد گرفته با دشواری هایی همراه است، از سوی دیگر، همگام و هم رأی است با دیدگاه دیگر پژوهشگران که دگرگونی زندگی ابن عربی را حول وحوش سال ۱۱۸۴/۶۸۰، آنگاه که ابن عربی به تقویم هجری، بیست ساله شده بود، گفته اند. اگرچه این تاریخ، با گزارش خود شیخ از دیدارش با فیلسوف «قرطبه» به هنگام نوجوانی درست نمیباشد. تاریخ بیان میدارد: آیا در دیدار پانزده سالگی خود با ابن رشد چنین حالاتی بر وی عارض گردید اما میتوان اذعان داشت که تجربه ی او با این عوالم قبل از این دیدار شکل گرفته باشد. شیخ، در گزارش زندگی خویش، روزگاری را که هنوز به راه عرفان و الهام نیامده بود و شیوه ی صوفیان را پیش نگرفته بود، روزگار «جاهلیت» می نامد. و این واژه اصطلاحی است که برای گزارش حال اعراب عربستان پیش از اسلام، به کار می رود. اصطلاحی که افزون بر دلالت تاریخی اش، از راه تضاد، به «اسلام» نیز اشاره دارد، چرا که اسلام، گونهای آئین زندگی است، درست وارونه ی آیینی که پیش از آن بوده است. ابن عربی، با بکار بردن این اصطلاح، گویا می خواهد به ما بگوید که زندگی اش دو بخش دارد: پیش از درآمدن به راه عرفان که روزگار جاهلیت اوست؛ و پس از درآمدن به راه و به دست آوردن علم و معرفت که هیچگونه ارتباطی به مدرسه و مکتب ره یافته وی ندارد. جاهلیت شیخ، آستن آینده ای بود که درخود باورهایی از بذری که در آینده به بارخواهند نشست و حدیث نفس و اندیشه ای که در جان جوان جوانه زد، میباشد. چنان که خواهیم دید، در فلسفه ی شیخ هیچ چیزی نیست که از ناچیز برآید، و انسان در جاهلیتش، همان انسانی است که در اسلام نیز هست چنانکه رسول الله: (تَجِدُونَ النَّاسَ مَعَادِنَ خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَتَهُوا) میفرماید و محی الدین گواه می آورد تا نشان دهد که «خیر» در فطرت و نهاد آدمی امری ناگسستنی در هر زمان میباشد.

انسان کامل در نظر محی الدین بعنوان نائب حق و معلم الملک از آسمان برای هدایت موجودات بر روی زمین میباشد او بعنوان یک آرمان برای رسیدن انسان عامی به کمال در نظر گرفته شده که در دیدگاه های فلسفی و عرفان دارای اهمیت والایی است که از آن تعبیر به الانسان- الحقیقی، الانسان الارفع والانسان الاول بعنوان مظهر ذات و صفات الهی و در دیدگاه ادیان ابراهیمی قابلیت خدای گونه شدن در انسان را دارد.

از منظر ابن عربی انسان کامل بعنوان نائب حضرت حق در عالم هستی برای بیان صفات و اسماء الهی گردیده است وی نخستین گام در این راه را، خیر بی علم و ناآگاهانه به خیر بنیاد دانسته که بدین طریق درون معرفت و شناخت اسرار حق و ارتباط با عوالم دیگر قدم گذارده و خود را از منیت رهانیده است. لذا آغاز آفرینش هستی با رحمت بوده که نخست همه ی پدیده ها، با بیرون آوردن آنها از حالت نیستی ذاتی، به حالت هستی ظاهری شروع گردیده و دیگر؛ رحمت به «اسماء الهی» که شکوه رحمت، آنها را به «قبض» و گرفتگی افکنده بود، پس پدیده ها را برای آنها پدید آورد تا به «بسط» و گشادگی برسند و از قبض و تنگی رها شوند (ابو زید، نصر حامد، ۱۳۸۷، ص ۴۹).

نگرش الشیخ الاکبر حول دو محور؛ حق مطلق و انسان کامل به صورت صعود و نزول وجودی دور می زند. او در هر مرحله مجموعه ای از مفاهیمی را که از اهمیت بسیار برخوردار است و با

هستی شناسی و وجود شناسی او ارتباط دارد، بررسی و تحلیل می‌کند (گوهری، ۱۳۸۹، ص ۲۱). زیرا در فلسفه ابن عربی اندیشه‌ی تثلیث نقش بسیار مهم برعهده دارد. این که این اندیشه چنین مرتبه‌ای در تفکر یک صوفی مسلمان داشته باشد، بس غریب است. لذا ابوالعلاء عقیفی می‌گوید: چه می‌توان کرد رفیق ما بر هر آنچه که نزد مسلمانان پذیرفته شده و مسلم است، می‌شورد. وقتی او می‌تواند هر آنچه را که اقتباس می‌کند به رنگ نظریه‌ی وحدت وجود خود درآورد چرا از مسیحیت فرانگیرد (ابوالعلاء عقیفی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۷). باطن وی دربردارنده مکتب و مذهب عشق است و عشق ورزی در مذهب او دارای چنان اهمیتی است که چه بسا بتوان بسیاری از مهمترین مسایل او را فروعی از این مسئله بحساب آورد. او بوسیله دین عشق به تفسیر هستی می‌پردازد و میان ادیان اتحادی ایجاد می‌کند که این دیدگاه با نظرات متفکران غربی درباره‌ی تکثر ادیان تفاوت اساسی دارد. در جهان بینی او تصاویری از مکتب سمبولیسم یک انسان عامی که بیانگر جلوه ایی از واقعیت پنهان میباشد که عالم را بمثابة نشانه خدا میداند و چنین انسانی با مفاهیم تعلق، تخلق و تحقق میتواند در جایگاه رویا اندیشی و تخیل واقعیت دیگری را برای خود ترسیم نماید که از جهانی فرو رفته در مه و ظلمت وارد به عالمی گردد که همچون راز با تخیل باطنی خویش کشف میگردد. بطور کلی جایگاه سمبل در نظر شیخ؛ متافیزیک و ایده آلیستی میباشد که در نوشتارها با اشیاء درونی فراواقعیت ارتباط برقرار کرده و با توجه به اوهام و تصاویر درونی دارد که، بعدها در سوررئالیسمی که با روانکاوی فرید همزمان است، پدیدار میشود. ابن العربی، قلم را به گونه ای ترسیم مینماید که به طور ناخواسته قدم در این دو مکتب گذارده و جایی را در ادبیات باز مینماید گویی نوشته های او جنبشی در سمبولیسم و سوررئالیسم را باز می‌کند. وی در بیان ساختار انسان میگوید: انسان در دو جایگاه بنام خواب و بیداری قرار دارد که؛ ادراکات در بیداری بوسیله قوه حاسه جذب و در عالم خواب در قوای مشترک انسان جای میگردد، در حالت خواب و رویا، انسان از عالم حس به برزخ نقل مکان مینماید. و هنگامیکه وارد مرحله خواب میشود قوای مدرکه او حرکت کرده و ضمیر و طینت او، عالم خیال را مشاهده مینماید که آن عالم، اکمل عوالم بوده و در آن زمان عالم معانی تجسد یافته و آنچه فاقد صورت است صورت می‌یابد و خیال نائم و بخواب رفته هرگونه که بخواهد در امور تصرف مینماید. بدین طریق رویا در دو مکتب سمبولیسم و سوررئالیسم در آثار و قلم ابن عربی میدرخشد. وی بیان میدارد؛ در انسان نیروی ادراک کننده‌ی دیگری غیر از عقل و احکام آن یافت می‌شود که عرصه‌ی فعالیت این نیرو را خیال بر عهده دارد که، فعالیت آن همیشه در همبستگی با صورتهای محسوس بوجود می‌آید. این عالم صور مشهود را مجسم کرده و از آن یک نوع تصویری میسازد که تنها بیننده خواب آنرا دریافت مینماید (خواجوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳). در این حالت انسان عامی در دل و خیالش اسماء را چنان تصور می‌کند که گویی آنها را در درون خویش می‌بیند و بدین صورت این اسماء را بوجود می‌آورد به نظر وی عالم خیال صورتهای روحانی را پذیرفته (ابوالعلاء عقیفی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۱) و قوه‌ی مصوره که از نوع محسوسات به حساب می‌آید توسط خیال به هر صورتی که بخواهد نقش بسته که در این حالت اموری از موجودات مختلف را کسب نموده و سپس از آنها شکل غریبی می‌سازد که برایش هیچ عینی در عالم خارج وجود ندارد پس بدین صورت قوه‌ی

مصوره مقدم بر قوه‌ی خیال گشته و این قوه هر آنچه را دوست دارد از قوه‌ی خیال کسب می‌کند (خواجوی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۵). در این باره شیخ اکبر جایگاه خیال بدست آمده را صادق میخواند (صانعپور، ۱۳۸۵، ص ۵۰). این حقیقت بدست آمده در تفکر وی دارای اهمیت خاصی است که، به صورت مستقیم پیوند با عالم خیال دارد. وی عالم نقش بسته در خود را به دور از هر زوائدی، خیال پنداشته و بدین گونه این نیرو را واهی و مهمل نمیداند. او معتقد است که؛ انسان میتواند صورت اشیاء درون عالم ماده را اخذ نموده و بوسیله عالم خیال هر آنچه را که دست نیافتنی است به صورت تام و کامل در این عالم بدست آورد (فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص ۴۳). ابن العربی، عالم خیال را از عالم مثال آغاز نموده و با عبور از این عالم آنرا وارد کالبد و جسم آدمی میگرداند. وی بیان میدارد تمام این عالم، الله بوده و هیچ چیزی خارج از قدرت وی نمیشد و تمامی این موجودات مصداق بارز آیه شریفه: *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ* (سوره قصص، آیه ۲۸) میباشد. دیدگاه ابن عربی برای تبیین انسانی است که با قوه خیال میتواند غیر را در درون خویش ایجاد نموده و این همان کاری است که خداوند انجام می‌دهد چرا که انسان کامل، با تخلق اسماء الهی که مظهر آن اسم الله میباشد میتواند با قوه خیال آنچه را که انسان با حاسه ظاهری بدست می‌آورد درون خویش خلق نماید (مریم صانعپور، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲). شیخ در تبیین خود به زبان تمثیل و آمیخته به اشارات و کنایه میرسد، که اگر از این عالم خارج شود فهم مطالب آن به کلی دشوار و راه رسیدن بدانها غیر ممکن می‌باشد. از این رو بیان می‌دارد که؛ احلام و رویاها را باید در بیان اینگونه عالم هستی تفسیر نمود. وی حتی در بیان سور داستانی قرآن بیان میدارد: که ذبح ابراهیم در خواب بعنوان یک سمبل بوده که این ذبح در نیروی خیال وی به صورت فرزندش متمثل گردیده و در صدد قربانی او برآمده است. خداوند در این عالم قوچ را برای او لحاظ نمود و این حیوان همان صورتی بود که در قوه‌ی خیال حضرت ابراهیم به صورت فرزندش ظاهر گردید. حتی ابن عربی دیدن یازده ستاره‌ای که حضرت یوسف در خواب دیده بود را بعنوان امری در خیال حضرت یوسف می‌داند. و بیان می‌دارد که حضرت یوسف در خیال خود برادرانش را در شکل ستارگان، پدرش را در هیبت خورشید و مادرش را در صورت ماه دید. سالها بعد برادرانش وقتی در برابر او سجده کردند، گفت: این تأویل رویای پیشین من است که، پروردگام آنرا صادق گردانید. صادق گردانیدن این امر آن است که خداوند آنچه را در گذشته به صورت خیال بود در این جهان محسوس ظاهر ساخت چراکه کار خیال پدید آوردن اشیاء محسوس است. وی خیال را نه تنها عنصر تشکیل دهنده‌ی ذهن بلکه کل عالم دانسته و بیان می‌دارد که؛ قوه خیال و عالم حاسه، کارشان تحقق ظهور آنچه در عالم ماده ادراک میگردد، میباشد (چیتیک، ویلیام سی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶). چراکه آن چیزهایی که انسان در خواب می‌بیند، ناشی از اموری است که عالم خیال آنها را در بیداری، از طریق حواس، ضبط می‌کند (چیتیک، ویلیام سی، ۱۳۹۰، ص ۳۷۵). یکی از حلقه‌های مفقوده میان حکمت و عرفان اسلامی با هنر اسلامی همین ارتباط روح خیالی (یا مثالی) با عوالم حاسه که قادر به رؤیت صور عالم مثال است، میباشد. در نهایت میتوان به تعبیر نگرش بزرگان علوم اسلامی در نگرش عوالم، مرتبه روح را در جایگاه ادراکات حواس تعبیر به روح خیالی که قادر به ثبت و ضبط ادراکهای حواس برای استفاده عقل، مرتبه روح عقلی که

معنای خارج از قوه ادراک حس خیال را درک می کند و این روح می تواند علوم و مفاهیم کلی را درک کند؛ مرتبه روح فکری که قادر به ترکیب علوم عقلی و کلیات بوده که به وسیله آنها نتایجی به دست می آورد که برای معلومات دیگر مقدمه می باشد و نهایت روح قدسی که اختصاص به پیامبران و برخی اولیاء دارد که "در آن انوار و پدیده های غیبی و احکام اخروی و بسیاری از اسرار عالم ملکوت و نهفته های آسمان و زمین در آن متجلی می گردد و ادراک معارف عقلی و اسرار ربانی که سایر ارواح از فهم آن ها عاجز می باشد، بیان داشت.

ظهور اسماء در ترسیم انسان کامل

در فرهنگ اسلامی انسان با تعبیری همچون؛ معرفت، ممتاز، حقیقت و ازل بکار رفته و واژه کامل را محی الدین برای انسان و مفاهیمی همچون؛ بی عیب و نقص، خردمند و دانا را بایزید بسطامی قبل از وی بکاربرد که بدان یک مقام شامخ و متعالی داده است. منصور حلاج از اصطلاحی بنام (انا الحق) استفاده مینماید که، در بردارنده تمامی مراتب کمال و مظاهر صفات الهی در انسان میباشد. بعد از وی ناصر خسرو از تعبیری همچون (ابوالبشر) درباره آدم و (مَشِیانه) درباره حوا سخن گفته است. اما تعبیر انسان جامع را محی الدین در نصوص خویش بکار برد که در غالب ادیان از بودا تا کنفوسیوس گرفته تا زرتشت، مسیحیت و اسلام ردپائی از انسان کامل دیده می شود. حتی دانشمندانی همچون افلاطون و ارسطو تا نیچه و مارکس و عرفای اسلامی تعبیراتی برای این کلمه بکار برده اند (سعیدی، ۱۳۹۲، ص ۲۱-۱). تعبیری همچون؛ ارهات، کیون تسو، جانشین اسلام، فیلسوف، انسان بزرگ، ابرمرد، قطب و شیخ طریقت در مفاهیم ادیان و مذاهب بکار رفته است (جیلی، ۱۳۹۲، صص ۱۸۱-۴۸-۴۴). شیخ اکبر انسان کامل را محل تجمع اسماء الهی و حقایق دانسته و آنرا کامل ترین صورت می داند (خواجوی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۰). او در بردارنده- ی کلمه (کُنْ)؛ یعنی: باش در واژه میباشد که وجودیت پیدا کرده و خداوند او را همانند خویش تعریف کرده است. عزیز الدین نسفی در رسالات بیست و دوگانه و سپس عبد الکریم جیلی در کتاب الانسان الكامل خود این اصطلاح را بکار برده است و آنرا اصلی ترین موضوع تصوف و کامل ترین صورت و یگانه مخلوق میدانند که، جامع صفات الهی بوده و بعنوان مظهر الله میباشد (جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۴۴۱-۴۴۴). محی الدین قوه خیال را بعنوان واسطه گر در انسان میدانند که معانی مجرد را ادراک و ادراکات حسی، به کمک آن تعالی می یابد. قوه خیال بعنوان یکی از قوای ادراکی آدمی است که، حد واسط بین حس و عقل بوده که دارای شأنی خلاق و مولد و صاحب خیال، در جایگاه الهام قرار میگیرد. از آنجا که حق تعالی با جمع بین اضداد در اسماء شناخته می شود اینکار را قوه خیال در انسان بوجود می آورد. هر کس مرتبه خیال را نشناسد دارای معرفت نبوده و این مرتبه موقف انبیاء خداوند بوده و خداوند متعال برای به سعادت رساندن بندگان دستورات و فرامین خود را با ارسال رسل و وساطت روح علوی که بر قلب پیامبران نازل می شود، معانی را در قالب و مجرای محسوسات و صور منقسم و متجزی را برای مخاطبان قرار می دهد و بدین صورت معانی در خیال انسان تجسد یافته و شناخت فراهم می گردد. این عالم صور محسوس را ارتقاء و معانی مجرد را تنزل می دهد. قدرت الهی در عالم خیال انسان ظهور

پیدامیکند و در قیامت و اعتقادات نمایانگر حق میگردد. خداوند در قوه خیال تجمیع اضداد را قرارداد چراکه، این عالم نسبت به تمام عوالم دیگر و ذکر اسماء اول، آخر، ظاهر و باطن و جمع نمودن آن در کنار هم نزدیکتر و تنها تجمیع اینگونه مصادیق در عوالم خیال انسان تحقق پذیر میابد. بطور کلی تمام قوای حاصله در انسان هر کدام تامین بخشی از نیازهای انسان را برعهده دارند هر کدام از آنان برای حکمت و غرضی آفریده شده که برای رساندن او به کمال نقش بسزایی را دارند. در میان قوای خمسه، باصره اصلی ترین قوه درون انسان است که، جمیع محسوسات عالم شهود را ادراک و به قوه خیال انتقال می دهد، در این حالت با آنچه فهمیده به طرف خیال صعود می کند و خزانه خیال با محسوساتی که حواس برایش ارسال می کنند، انباشته می شود. لذا انسان در عالم خواب تمام اموری را دریافت می کند که خیال در عالم بیداری از طریق حواس ضبط نموده در این حالت، مدرکات در خواب یا به صورتی هستند که عیناً در خارج بوده و با حواس فهم شده اند و یا اجزاء آن در بیداری ادراک شده باشد. اصل ادراک حسی در عالم بیداری بر انسان غالب میگردد و عالم خیال به جهت همین مناسبت و ارتباطی که بین حس و خیال است، یک نوع اشتراکی بوجود می آورد که، بین آنان همسو گردیده و بدین ترتیب قوه خیال در عالم حس اثر میگذارد و باعث میگردد که در مشاهده، صورخیالی آثاری در جسم و اعضاء و جوارح آن پدید آورد که احتلام، وهم و از همین مصادیق است. خیال انسان، تصاویری را امتزاج می کند که ممکن است عین آن ها در خارج نبوده اما اجزاء آن در حاسه موجود باشد. قوهی مصوره درون انسان از موجودات مختلف تصویری رامیگیرد و آنرا به اشکال مختلفی درمی آورد که این صور هیچگاه در عالم بیرون محسوس نبوده و به همین خاطر میتوان بیان داشت قوه مصوره احاطه ای بر خیال انسان دارد که هر چه راعلاقه داشته باشد از خزانه خیال به تصویر می کشاند، در این حال اگر تصویرسازی قوه مصوره تبعیت از عقل نماید بعنوان قوه مفکره نامیده می شود و علم حاصله از آن بصورت مقید بوده و اگر هم تابع وهم قرار گیرد سریع الزوال و همچون عقل در انسان محبوس در امری قرار نمیگیرد. وهم هرگز مغایر با عقل نبوده و ادراکاتی نسبت داده شده به واهمه، همان ادراکات عقلی میباشد پس قوه واهمه همان قوه عاقله است که مدرکات خود را به صورت مقید دریافت میکند. قوه مصوره تصاویر را تحت فرمان وهم ساخته، در نهایت عقل آنچه را که مقید به وهم بوده پذیرفته و در جایگاه خطا قرار میگیرد که همین خطای عقل موجب برخی از شهود میباشد. محی الدین جایگاه اضداد را در عالم خیال میداند لذا تجمیع دو ضد یا اضداد از لحاظ حکم عقل صحیح نبوده ولی بدلیل اینکه در انسان نیروی دیگری غیر از قوه عاقله و احکام آن وجود دارد بیان اضداد غیر ممکن نبوده و این امر نزد خیال ممکن میباشد. لذا میتوان با استناد به سور مختلف نیروی خیال درون انسان را نزدیکترین دلالت در تجمیع اشیاء و الفاظ در بیان اثبات حق دانست. شیخ اکبر در بیان اثبات خیال میگوید: اگر قوه خیال نمی بود ما امروز در عدم بودیم و هیچ غرض و حاجتی در ما تحقق نمی یافت و هیچ یک از نیازهای ما برآورده نمی شد. چراکه در عرفان، شناخت واقعی معرفت حق تعالی بوده و از دیدگاه عارف آنچه بین او و حق تعالی از مرتبه اسماء و صفات تا مرتبه عالم حس و شهادت وجود دارد به صورت حجابی است که انسان

پیوسته در پی آن بوده با این قوای درونی و عالم خیال با عبور از این مراتب به شناخت حق نایل شود.

لذا انسان عامی در مرحله سیر سلوک خود از عالم شهود با قوای حاسه که یکی از مراحل معرفت شناختی است کار خود را آغاز کرده و با شناخت معرفت اسما و صفات الهی از طرق تعلق، تحقق و تخلق به فهم کنه الاسما الحسنی رسیده که در این مرحله، مراتب غیب عالم بر وی حاصل میگردد و به معرفت عالم خیال و مثال مطلق راه پیدامینماید و بعد از گذر از مراتب برزخی، به عالم معنی و عقول مجرده رسیده و حقایق را با چشم قلب نظاره می کند. لذا عالم اسماء و صفات و تعینات آن‌ها بصورت حجابی بین او و حق بوده که شهود و کشف حقیقی بدان به جز با محو وجود مجازی و فنا در وجود حقیقی، حاصل نمی شود (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۰-۴۴). عرفا معتقدند که؛ انسان عامی با ذکر اسمای الهی، راه شناخت و بعد طاعت و اطاعت و فهم آن برای درک معرفت حق و قرب به آن را امری ضروری دانسته از این رو، اهداف باطنی و سرّی خلقت در پس تخلق به اسما و صفات الهی به دست می آید. در نتیجه عارفان و حکیمان پس از مبحث وجود، مقوله اسماء الله را مهمترین راه فهم اوصاف خداوند می دانستند. چرا که آنها معتقد بودند؛ با شناخت اسماء الهی، آشنایی صفات و افعال حق برای انسان ممکن گردیده و شهود حضرت حق میسر می شود. همچنین آنان جهان هستی را، مجموعه‌ای از اسماء الهی تحقق یافته به صورت عینی دانسته که موجودیت هر موجود دلالتی بر ذات حق است. شیخ اکبر حضور الله رادرون اسمی تجلی می یابد که او در آینه یا آینه هایی از اعیان خارجی همچون؛ گوش، چشم، قلب، دست، پا، اراده، علم و قدرت انسان کامل جلوه می کند و در عالم غیب پنهان و نهان می گردد، و هر چه ظهور اسماء در چیزی بیشتر باشد، جنبه ربوبیت او نیز بیشتر گردیده بدلیل اینکه ظهور اسماء در انسان نسبت به سایر موجودات فراوان بوده و در نهایت جنبه ربوبیت او نیز بالاتر می باشد (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۶). وی با قوه خیال در پی استنباط الله بوده و از دیدگاه او شایسته ترین انسان، همان انسان کاملی است که از آن نایب حق بر الارض و برگزیده معلم الملک در عرش یاد میکند و او را کامل ترین تصویری میداند که آفریده شده و یگانه مخلوقی که با مشاهده به عبادت حق پرداخته و متصف به خصلت ربانی میگردد. شیخ اکبر، انسان کامل را مظهر اسم الله دانسته و معتقد است؛ ضمیری که الله را شناخت همه اسماء را میشناسد لذا هیچ فردی از بشر نمی تواند انسان کامل گردد، مگر آنکه مظهر همه اسماء الهی در نهاد او با تمام توان جمع گردیده در اضداد، قرار گرفته و استعداد قبول همه آنها را در وجود خود داشته باشد (کاشانی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۸). مبنای حدیث (خَلَقَ اللهُ تَعَالَى آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ) و با توجه به این که حق تعالی جامع جمیع اسماء میباشد، در این صورت انسان می تواند جلوه‌ای از تمام اسماء الهی و مظهر تام حق و آئینه ذات، صفات و افعال او گردد و جمیع اسماء و صفات الهی در او نهاده و به صورت انسان کامل ظهور یابد (چیتیک، ویلیام سی، ۱۳۸۹، ص ۵). برای اساس کارکرد خیال در اندیشه ابن عربی؛ ایجاد ارتباط میان محسوسات و معقولات و فهم تجمیع اضداد و متناقض بوده همچنین وی بیان میدارد؛ انسان عامی برای تبدیل شدن به انسان کامل و فهم اسماء الهی و به عبارت دقیق تر فهم این اضداد باید از سه شیوه موجود در خیال یعنی؛ تعلق، تحقق و تخلق استفاده کند. آن چنان که ابن عربی در مقدمه کتاب کشف المعنی عن

سراسماءالله الحُسنى می گوید؛ عبد درارتباط با اسماء الهی به تعلق، تخلق و تحقق نیاز دارد که، ملاصدرالزآن به عنوان مراحل سه گانه علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین نام می برد (اعوانی، ۱۳۶۴، ص ۱۸). تعلق؛ اولین مرحله تحقق انسان کامل بوده که از رحمت رحمانیه حق نشأت می گیرد و دربر دارنده وابسته بودن نیازمندی مطلق بنده به ذات حق تعالی و اسماء و صفات الهی است. تخلق؛ مرحله میانی رسیدن عبد به انسان کامل است که عبارت از؛ آثار و احوال یا شیوهی وصف به- مظهریت اسم خاص در انسان هایی که مظهر یا عبد آن اسم خاص گشته، تا از آن حیث، به باری تعالی متمائل گردیده و حقایق خداوند را پذیرفته و عبد از این طریق بتواند اتصال و ارتباطی با الله برقرار سازد و همانند او گردد (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۲۰۸). تحقق؛ مرحله نهایی عبد و تبدیل گردیدن به انسان کامل است که هدف از آن شناخت صفات حق بوده که این مرحله مترادف با مقام مکاشفه میباشد. لذا تحقق انسان در اسمای الهی به این معنا است که؛ با استمرار و جاودانگی در آن اسماء و فنا کردن خویش، پایه و رکن آن مفهوم قرار گرفته و مظهر آن اسم تحقق یافته از وجود او در عالم هستی هویدا گردد (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰). بدین ترتیب، تحقق به اسماء و صفات الهی بعنوان نقطه ازلی پیوند انسان با الله بوده که عالم خیال در انسان این زمینه را برای اتصال به حضرت حق و انسان کامل گشتن، ایجاد مینماید. هر پدیده و موجودی میتواند با متعلق، متخلق و متحقق شدن به یکی از اسماء و صفات ذات اقدس الهی مظهری از اسماء و صفات حق گردد. از این رو فقط افراد کمی پس از پیامبران و ائمه (ع) توانسته اند در مسیر سیر و سلوک خویش نسبت به اسماء و اکنش نشان داده و به رتبه های بالاتری از مسیر یا همان سلوک عرفانی راه یابند؛ به عبارتی آنها که اولیاء الله می باشند در حقیقت کلیدهای ارتباط دو طرفه با خداوند یا همان اسمای الهی را یافته اند آنها خدا را نیز از طریق همان اسمی که مظهر اوست، می شناسد به صورتی که دست انسان، یدالله و خونش، ثارالله، و روحش، روح الله است. و بدین طریق انسان عامی با قوه خیال و تخلق اسماء در درون خویش میتواند راه سلوک و رسیدن به مرحله انسان کامل را بییابد. از این روانسان کامل و جایگاه او در نظام اسماء الله بعنوان وحدت بین حق و خلق بوده که جایگاه خاصی در عرفان دارد چراکه، او مظهر تام حق و آئینه ذات و صفات بوده که اسماء و صفات الهی در او نهاده شده و به صورت انسانی ظهور میابد. که اینگونه انسان بعنوان مظهر اسمی از اسماء الله میباشد، و خدا را از طریق همان اسمی که مظهر اوست می شناسند (عقیفی، ۱۳۹۲، ص ۵۵). در نهایت انسان کامل با نهادینه و تحقق کردن اسماء امکان سیطره یافتن بر همه ی موجودات را از جانب خداوند میگیرد. زیرا احاطه بر اسم به معنای اقتدار داشتن بر آن است به همین خاطر انسان با کمک اسماء و صفات بعنوان قادر متعین و خداوند بعنوان حکیم مطلق و انسان در حکم حکیم متعین می باشد. هدف اصلی خداوند از بیان عالم هستی تنها انسان کاملی بوده که مظهریت تمام اسماء را دارد. و به همین دلیل است که، با رفتن انسان از این عالم به عالم آخرت، عالم دنیا زوال می پذیرد و عالم آخرت به خاطر ظهور انسان کامل به آن جا آباد میگردد. پس انسان کامل مظهر اسم اعظم بوده و به واسطه ظهور این اسم بر عالم اسماء ظهور مینماید (خواجوی، ۱۳۷۵، ص ۷۵). تا آنجا که محمد بن عبدالله اسم اعظم را تنها ظهور در انسان کامل دانسته و بیان می کند

که انسان راز نهفته من و من نیز راز پوشیده او میباشم و این راز بعنوان اسرار ازل میباشد اِنِّیْ
أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره، آیه ۳۰).

نتیجه گیری

با تبیین تفکر ابوبکر محمد بن علی بن احمد بن عبد الله میتوان بیان داشت که، با توجه به ساختار محیط تولد و ارتباط با بزرگان عرفان و پرورش در دامان پدری که نقش عظیمی در ترسیم باطن او داشته، و نظرات مختلفی که به صورت پراکنده در دایره‌ی لغات بصورت مصطلح بکاررفته به نتایج مختلفی رسید که، هیچ زمان از حالت تکثر به واحد ختم نگردیده چراکه وی، عوالم مختلفی را درنور دیده تا بتواند الفاظی همچون وحدت وجود، انسان کامل و جهان بینی که از فضای اجتماعی و معنوی شرق اسلامی (سوریه، عراق و ایران) تاثیر پذیرفته که دارای سنتهای عرفانی ریشه دار همچون؛ اندیشه های یونانی، نوافلاطونی، عقاید معتزلیان، اخوان الصفا و گرایش های فلسفی ارسطویی مشایی و اشراقی بوده و تثلیث مسیحی را توجیه نظریه وحدت وجود خود کرده و تثلیث را با توحید یکی میدانند.

محمی الدین با بیان نمودن جهان بینی خاص درباره انسان کامل رازی را بیان میدارد که، انسان عامی با التصاق به کلماتی همچون تعلق، تخلق و تحقق به تمامی اسما الله الحسنی میتواند زمینه را برای کامل شدن خویش مهیا گرداند. وی در بیان سنت دینی، از صوفیانی همچون حلاج، حکیم ترمذی، بایزید بسطامی، غزالی و ابن مسره تاثیر پذیرفته و اسلوب احتجاج متکلمان را در تفکراتش بکار میبرد. همچنین میتوان بیان نمود که، تمایلات نوفیناغورسی و مذهب اسماعیلیان در تالیفاتش مشهود و تفسیر مکتب هر مسمی اسکندرانی در عالیترین معانی آنها مشاهده شده است. محمی الدین به بازگویی اسما الله به روش متکلمان و عرفا پیش میرود ولی از لحاظ چینش واژگان در کنار هم یک نوع پیچیدگی وجود دارد که، میتوان وی را از بزرگان عرفان نظری اسلام، عرفان حب و به اصطلاح عرفاء عشق، بحساب آورد. البته زمانیکه صحبت از وحدت وجود ابن عربی به میان میآید در آثار ابوسعید ابوالخیر و حلاج رگه هایی از آن را میتوان جستجو نمود. ولی میزان تامل این بزرگان در وحدت شهودی میباشد. نوشته های او بر کتابهای نسل بعد از خود بی تاثیر نبوده که حتی نمیتوان برخی از الفاظ آن را به زبان دیگری ترجمه نمود. تا آنجاکه اگر به قسمتی از کتب ابن عربی که به زبانهای مختلف ترجمه گردیده مراجعه نماییم میبینیم؛ در بیان حکمت انبیاء به هیچ روی؛ مفاهیم، استعارات و مجاز بکاررفته در آنها زبان خاص وی نمیشود. حتی نوشتارش عوالم مختلف سبکهای ادبی همچون؛ خیال، دادیسم و سوررئالیسم را ترسیم نموده، که خیال را تنها پل بین روح و جسم، نور و ظلمت، عقل و جهل، آگاهی و ناآگاهی، افتراق و اجتماع دانسته که انسان عامی در فرایند تبدیل شدن به انسان کامل از طریق خیال متصل میان محسوسات و معقولات ارتباط برقرار میسازد و موفق به درک امور متضاد و متناقض میگردد و با استفاده از خیال منفصل از بند طبیعت و محسوسات رها می شود و ظرفیت وجودی فهم اضداد را می یابد و از این طریق می تواند به فهم اسما الهی به عنوان مرحله آغازین تبدیل شدن او به انسان کامل، نایل گردد.

منابع

قرآن کریم

- ابن عربی، محی الدین، رسائل کتاب الجلال و الجمال، کتاب الالف و کتاب الاحد، کتاب الجلاله و هو کلمه الله، کتاب الیاء، کتاب الاسراء الی مقام الاسری، الطبعة الاولى بمطبعة جمعیه دایره المعارف الاعثمانيه حیدرآباد الدکن، الهند، سنه ۱۳۶۷/۱۹۴۸م، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران، سال ۱۳۶۷.
- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۱)، فتوحات مکیه، ج ۱، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۴)، فتوحات مکیه، ج ۲ تعلیقات: ابوالعلاء غفیفی، تهران: انتشارات الزهرا
- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۹۲)، گل بابا سعیدی (مترجم)، محمود محمود غراب، (گردآوردنده)، انتشارات جامی
- ابو زید، نصر حامد، (۱۳۸۷)، چنین گفت ابن عربی، ترجمه: سید محمدراستگو، ج ۲، تهران: انتشارات نشر نی
- ابوالعلاء غفیفی (۱۳۹۲)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه حکمت، انتشارات الهام.
- اعوانی، غلامرضا، (۱۳۶۴)، "سعادت از دیدگاه عرفان اسلامی"، کیهان فرهنگی، شماره ۱۴، صص ۱۷-۱۸.
- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، مترجم: محمدجواد گوهری، ناشر: روزنه، سال انتشار ۱۳۸۹.
- جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- چیتیک، ویلیام سی، (۱۳۸۹)، سلوک معنوی ابن عربی، مترجم: حسن مریدی، تهران: انتشارات جام
- چیتیک، ویلیام سی، (۱۳۹۰)، عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، مترجم قاسم کاکائی، تهران: انتشارات هرمس.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۷)، کلمه علیا در توفیقیت اسماء، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم.
- عبدالکریم جلی (۱۳۹۲)، الانسان الكامل فی معرفه الاواخر و الاوائل، ترجمه و توضیح: سید علی حسینی آملی، ناشر: ایت اشراق

عفیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم : شرح و نقد اندیشه ابن عربی ترجمه نصرالله حکمت، محل نشر: تهران، ناشر: الهام، تاریخ نشر: ۱۳۸۰، کتابخانه الزهراء.

فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، بیروت، اعلمی، چاپ دوم، سال ۱۴۰۲هـ - ۱۹۸۲م.

قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان فی تفسیرام القرآن، محمد بن اسحاق مقدمه و تصحیح: آشتیانی، جلال الدین، مترجم: خواجوی، محمد، ناشر: مولی، محل نشر: تهران.

کاشانی، عزالدین محمود، کنوز الاسرار و رموز الاحرار، شرح سوانح، سوانح العشاق، حسین ناگواری، سال ۱۳۸۸،

کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ناشر: هرمس، محل نشر: تهران، سال ۱۳۸۱.

مارتین لینگز، محمد بن علی، (۱۳۹۳)، ترجمان الاشواق، مترجمان: گل باباسعیدی، رنالدالین نیکلسون، انتشارات جامی.

محمدحسین فاضل تونی، (۱۳۸۶)، تعلیقه بر فصوص، انتشارات مولی.

مریم صانعپور (۱۳۸۵)، محی الدین ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق، انتشارات علم

رضا سیدحسینی، (۱۳۹۸)، مکتب های ادبی، صفحه ۱۲۲

F.Rosenthal, ibn Arabi between Philosophy and mysticism, oriens
31.1988.pp.1-35