

چینش نظام عالم از دیدگاه ابن عربی

علیرضا کرمانی*

چکیده

محور مباحث عرفان ابن عربی و محققان عرفان نظری در مکتب ابن عربی، توحید عرفانی و وحدت وجود است که بر اساس آن، تمام کثرات، تجلیات و ظهورات حق واحدند. با توجه به آموزه وحدت وجود و به عنوان یکی از لوازم آن در عرفان نظری، بحث از تبیین کثرات و چگونگی چینش نظام تجلیات مطرح است. این موضوع بحث عمده‌ای در آثار عرفان محقق پدید آورده است. ابن عربی نیز درباره ترتیب این تجلیات بیانی دارد که در این مقاله بررسی شده است. وی پس از صقع ربوبی و عالم اله از ارواح مهمه، عقل اول، نفس کلی، عالم طبیعت، هباء، افلاک ثوابت و زمین و آسمان‌ها نام می‌برد. کلیدواژه‌ها: عقل اول، نفس کلی، عالم ارواح، عالم افلاک، ابن عربی.

مقدمه

از نگاه عرفانی و مستند به روایت منقول «کنت کنزاً مخفياً لم اعرف فاحبیت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف»، فلسفه خلقت، حب حق است به شناخته شدن که رمز آن در کمال اسمایی حق تعالی نهفته است. هدف شناخته شدن، اگرچه کمالی برای ذات حق حاصل نمی‌کند؛ چه اینکه اصولاً متصور نیست که ذات باری تعالی، که خود به علم قدیم عالم است، با علم حادث بندگان خود دارای کمالی ذاتی شود - با تحقق همین علم حادث، مراتب علم بالله در وجود، کمال می‌یابد و اسماء الهی به بالاترین کمال وجودی خود اصل می‌شوند.^۱ با چنین فلسفه مبتنی بر حبی، عارفان به ترسیم نظام مظهریت جهان هستی می‌پردازند. ترسیم این نظام در آثار تابعان/ابن عربی، که در طول زمان تنقیح و تنظیم شده است، در مقام بیان با نظام مظهریت/ابن عربی تفاوت‌هایی دارد. این مقاله، به ترسیم نظام مظهریت در تعینات خلقی و صرفاً با توجه به آثار خود/ابن عربی می‌پردازد.

ارواح مهیمه

از دیدگاه/ابن عربی، نخستین تجلی حق پس از مرتبه الوهیت و صقع ربوبی و آن‌گاه که تعینات علمی، وجود عینی می‌یابند،^۲ تجلی اوست به صفت علم و اراده که حاصل آن، ظهور ارواح مهیمه و عنصر اعظم است.^۳ ارواح مهیمه ارواحی مستغرق در هیمنان و محو و فانی ذات حق‌اند^۴ و جز ذات حق به امر دیگر التفات ندارند. اگرچه به گفته/ابن عربی در اینجا این ارواح، بین جلال و جمال حق‌اند، جلال حق بر آنها غالب است: «چه آنکه از تجلیات انوار جمال عشق و حب و از تجلی باسم جلال هیمنان حاصل می‌شود و کانه سهم جلال در تجلی در این قبیل از مظاهر بیشتر از جمال است. ... و ما منهم روح یعرف أنّ ثمّ سواه لفنائته فی الحقّ بالحق و استیلاء سلطان الجلال علیه.^۵

البته عنصر اعظم که ماده عالم است،^۶ اگرچه در مرتبه ارواح مهیمه واقع است،^۷ برخلاف آنها التفاتی مخصوص به عالم تدوین و تسطیر دارد که حاصل این التفات در مرحله نخست ظهور عقل اول است.^۸

عنصر اعظم همان مائی است که هر آنچه هست، از آن خلق شده است: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَیٍّ» (انبیاء: ۳۰) و همین «ماء» است که محمل عرش هویت حضرت حق است: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷). این عنصر به منزله نقطه وسط دایره عالم است و

هستی همه عالم از آن نشئت گرفته است. به عبارت دیگر، این ماء یا این عنصر اعظم همان نفس رحمانی است که موجب تحقق عالم است: «و توجّه العنصر الأعظم الشریف الّذی هو لکرة العالم کالنقطة و القلم لها کالمحیط و اللوح ما بینهما و کما أنّ النقطة تقابل المحیط بذاتها کذلک هذا العنصر یقابل بذاته جمع وجوه العقل»^۹

عقل اول

در مرتبه بعد از ارواح مهیمه و به تعبیری در همان مرتبه ارواح مهیمه، خلقت عقل اول مطرح است. بدان عقل اول می‌گویند چون اولین موجود ابداعی و نخستین مخلوق در عالم تدوین و تسطیر است:^{۱۰} «و قیل فیہ أوّل لأنّه أوّل عالم التدوین و التسطیر»،^{۱۱} نه آنکه اولین تعیین حق تعالی باشد؛ چه اینکه قبل از عقل اول در مراتب کونیه، ارواح مهیمه قرار دارند و در مراتب الهیه تعیینات علمیه مطرح‌اند.^{۱۲}

عقل اول یا قلم اعلی که ابن عربی آن را عرش مجید می‌داند،^{۱۳} از جمله ملائکه مسخره، جوهری بسیط، اول موجود عالم تدوین و تسطیر و نخستین عقل مدبر است:

و الصنف الثانی الملائکة المسخرة و رأسهم القلم الأعلی و هو العقل الأول سلطان عالم التدوین و التسطیر و کان وجودهم مع العالم المهیم غیر أنه حجیبه الله عن هذا التجلی الذی هیم أصحابهم لما أراد الله أن یهبه هذا الصنف المسخر من رتبة الإمامة فی العالم و له ولاية تخصه و تخص ملائکة التسخیر؛ دومین قسم از اقسام ملائکه، ملائکه مسخر هستند که در رأس آنها، قلم اعلی یعنی عقل اول، که سلطان عالم تدوین و تسطیر است واقع است. این عقل، اگرچه از جهت رتبه وجودی با عالم ملائکه مهیمه است الا اینکه چون وظیفه امامت عالم و تسخیر را به عهده دارد، دارای چنان نوع هیمن ملائکه مهیمه نیست.^{۱۴}

بر این اساس، اگرچه به تعبیری می‌توان عقل اول را در مرتبه ارواح مهیمه قرار داد، در صورتی که مراد از مهیمه ارواحی باشند که به جهت هیمن وجودی دخالتی در عالم تسطیر ندارند. عقل اول از ارواح مهیمه خارج خواهد بود؛ چنان‌که هرگاه به مرتبه آنها نظر شود، می‌توان عقل اول را هم از مهیمین به شمار آورد.^{۱۵}

نفس کلی

پس از مرتبه عقل اول، نفس کلیه واقع است.^{۱۶} نفس کلی، لوح محفوظ یا عرش عظیم، اول موجود انبعائی منفعل از عقل اول است.^{۱۷} عقل اول، عالمی کلی است که همه حقایق و

صور در آن به نحو اجمال وجود دارند. اما نفس کلی مشتمل بر همه آن حقایق است به نحو جزئی و تفصیلی.^{۱۸} از این رو، از عقل اول، به ام الكتاب و از نفس کلی، به کتاب مبین تعبیر می‌آورند: «و قد يقال للعقل الاول ام الكتاب لاحاطته بالأشياء اجمالاً، و للنفس الكلية الكتاب المبین لظهورها فيها تفصيلاً؛ و گاهی به عقل اول ام الكتاب گفته می‌شود، به جهت احاطه اجمالی که به کل اشیاء دارد. و به نفس کلی، کتاب مبین گفته می‌شود بدان جهت که اشیاء در آن ظهور تفصیلی دارند.»^{۱۹}

نفس کلی یا روح، دارای دو بعد عملیه و علمیه است^{۲۰} و خلق امور مادون آن، ثمره بعد عملی نفس است. از آنجا که نفس کلی (لوح محفوظ)، منفعل از عقل اول (قلم اعلی) است و قلم هر آنچه را قضا و قدر الهی است تا آخرین کلمه هستی در آن نگاشته است «و هو أول كتاب سطر فيه الكون فأمر القلم أن يجرى على هذا اللوح بما قدره و قضاء مما كان من إيجاد ما فوق اللوح إلى أول موجود...»^{۲۱}، منزلت آن در مقایسه با عقل اول، منزلت مؤنث است نسبت به مذکر: «فهذا اللوح محل الإلقاء العقلي هو للعقل بمنزلة حواء لآدم.»^{۲۲}

طبیعت

مرتبه طبیعت بین نفس و هباء قرار دارد: «جعل الله مرتبة الطبيعة بين النفس و الهباء»^{۲۳} بر این اساس، بعد از نفس کلی، طبیعت با توجه نفس کلی خلق می‌شود. طبیعت همچون سایه‌ای است که از نفس کلی به مادون سریان می‌یابد و تمام مادون نفس کلی در این طبیعت معنا می‌یابند.

«اعلم أن الطبيعة ظل النفس الكلية الموصوفة بالقوتين المعبر عنها بلسان الشرع باللوح المحفوظ فما لم يمتد من ظل النفس و بقى فيها فهو الذى نزلت به عن العقل فى درجة النورية و الإضاءة و ما امتد من ظل النفس سمى طبيعة؛ بدان که طبیعت سایه نفس کلی است که در زبان دین به آن لوح محفوظ گفته می‌شود... و آنچه که از سایه نفس امتداد می‌یابد، طبیعت نامیده می‌شود.»^{۲۴}

این سایه در ظلمت ذات هیولای کل یعنی هباء امتداد می‌یابد:^{۲۵} «و كان امتداد هذا الظل على ذات الهيولى الكل»^{۲۶} و ثمره این امتداد تحقق جسم کل و سایر مراتب و تعینات است: «فظهر من جوهر الهيولى و الطبيعة الجسم الكل مظلاً... و فى الجسم الكل ظهرت صور عالم الأجسام و أشكاله.»^{۲۷} با این وصف، طبیعت به منزله آلتی است برای نفس تا در بطن جوهر هیولانی، جسم کل و سایر تعینات را پدید آورد.

بنابراین، طبیعت نزد عارفان عبارت است از: قوه‌ای که در تمام اجسام عنصری و فلکی جریان دارد.^{۲۸} به تعبیر دیگر، طبیعت همانند صورت نوعیه‌ای است که در افراد یک نوع ساری است؛ با این تفاوت که صورت نوعیه ویژه نوعی خاص است، اما طبیعت امری مشترک در تمام مخلوقات مادون نفس کلی است.^{۲۹}

ویژگی‌های طبیعت

اما طبیعتی که ما بین نفس کلی و هباء واقع است، چه مرتبه‌ای است و چه خواصی دارد؟ با جست‌وجو در عبارات شیخ اکبر و شاگردان مکتب او، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای مرتبه طبیعت برشمرد:

۱. عینی نبودن طبیعت

ابن عربی، طبیعت را دارای هویتی عینی نمی‌داند، بلکه معتقد است طبیعت امری معقول و نسبتی عدمی است که وجودی عینی ندارد:

جعل الله مرتبة الطبيعة بين النفس والهباء مرتبة معقولة لا موجودة.^{۳۰} فإن الطبيعة ليست بمجمولة بل هي لذاتها في العقل لا في العين... و الطبيعة لها الوجود العقلي ما لها وجود عيني؛^{۳۱} خداوند مرتبه طبیعت را که بین نفس و هبأست، مرتبه‌ای معقول و نه موجود قرار داده است. پس طبیعت مجعول نیست در خارج، بلکه امری عقلی است... و طبیعت وجودی عقلی دارد و نه وجود عینی.

اما همین امر عدمی، که هویت آن در ضمن هویت امری که در گستره آن قرار دارند معنا می‌یابد، مشهود حق سبحانه است؛ حیثیت تأثیری دارد و در تمام تعینات مادون نفس ساری است. ابن عربی خود گاهی به ظاهر تعجب می‌کند از اینکه امری معدوم و نسبت عدمی که چگونه منشأ اثر واقع می‌شود:

الوصل الثامن عشر من خزائن الجود يتضمن فضل الطبيعة على غيرها و ذلك لشبهها بالأسماء الإلهية. فإن العجب ليس من موجود يؤثر و إنما العجب من معدوم يؤثر و النسب كلها أمور عدمية و لها الأثر و الحكم؛^{۳۲} طبیعت به جهت شباهتی که با اسماء الهیه دارد، دارای فضل است. جای تعجب نیست از امر موجودی که اثر کند بلکه عجب آن است که امر معدومی اثر می‌کند. و کلیه نسبت‌ها امری عدمی‌اند که دارای اثر و حکمند.

چنان‌که از این عبارت برمی‌آید، عدمی بودن طبیعت از جهتی همچون عدمی بودن اسماء الهی است. اسماء الهی هویتی عینی خارج از ذات حق ندارند، بلکه مندمج در ذات حق‌اند

و به حیثیت تقییدیه ذات حق متحقق‌اند. با این حال، همین اسماء منشأ تأثیر بر مادون‌اند. طبیعت نیز در خارج هویتی جدا از هر آنچه بر گستره آن متحقق است، ندارد. طبیعت امری کلی است و امور کلی همواره در ضمن افراد خود تحقق دارند. از این‌رو، طبیعت همچون موجودات حسی و مثالی نیست که وجودی عینی خارجی داشته باشد. قونوی نیز به همین جهت در **مفتاح الغیب** از مرتبه طبیعت، هباء و جسم کل با عنوان معقولیه مرتبه طبیعت، هباء و جسم کل نام می‌برد.^{۳۳}

اثر طبیعت

چنان‌که گفته شد، طبیعت همچون اسماء الهی امری معقول و نسبتی عدمی دارای اثر است. اثر این امر معقول در اجسام آفریده شده‌ای که در گستره آن تحقق می‌یابند، به صورت حرارت، یبوست، برودت و رطوبت ظهور می‌کند: «فهی ذات معقولة مجموع أربع حقائق یسمی أثر هذه الأربعة فی الأجسام المخلوقة الطبيعية حرارة و یبوسة و برودة و رطوبة.»^{۳۴} در نظام فکری مبتنی بر تنزل/بن‌عربی، تمام حقایق ما دون تنزل یافته و مظهر حقایق فوقانی است و اگرچه این حقایق به اعتبار اختلاف نشات و مواظنی که در آنها ظهور می‌یابند تفاوت می‌کند، از اساس حقیقتی واحد است. از این‌رو،/بن‌عربی از آن به «واحد کثیر» نام می‌برد؛ یعنی امر واحدی که در مراتب تنزلات خود متکثر شده و این کثرت قوام‌بخش هویت اطلاق می‌اوست.

در این نظام مبتنی بر تنزل، چهار صفت اصلی که اساس عالم الهی را تشکیل می‌دهند - یعنی حیات، علم، اراده و قدرت - در تنزل خود به مراتب مادون در عالم طبیعت به صورت حرارت، یبوست، برودت و رطوبت ظهور می‌کنند.^{۳۵}

این ارکان چهارگانه، که از میان آنها حرارت و برودت رتبه فاعلیت دارند و رطوبت و یبوست مرتبه انفعال، ارکانی معنوی‌اند. به عبارت دیگر، «در توجه نفس کل، آن حقایق ثوانی را که حیات و علم و اراده و قدرت‌اند، چهار مظهر معنوی متعین شدند عبارت از ایشان: حرارت و برودت و رطوبت و یبوست آمد، دو از ایشان رتبه فاعلیت داشتند و آن حرارت و برودت بودند، و دو به انفعال مخصوص آمدند، و آن رطوبت و یبوست بودند.» در مراتب بعد از فعل و انفعال این ارکان چهارگانه و تألیف و ترکیب‌های خاص این ارکان با یکدیگر، اجسام طبیعی غیرعنصری و عنصری ظهور می‌یابند. نحوه خاص این تألیف‌ها و ترکیب‌ها نوع مزاج جسم طبیعی عنصری یا غیرعنصری را تشکیل می‌دهد.^{۳۶}

تنزل این امور با گذر از عالم اجسام طبیعی غیرعنصری به عناصر می‌رسد و با تألیف خاصی که بین این امور چهارگانه رخ می‌دهد، عناصر چهارگانه عالم عناصر یعنی آب، آتش، هوا و خاک تشکیل می‌شود. آن‌گاه که حرارت و یبوست با ترکیبی خاص با هم درآمیزند، رکن آتش ظهور می‌یابد و همچنین است سایر عناصر و ارکان.^{۳۷}

همان‌طور که در این عبارت و سایر عبارات شیخ اکبر مشهود است، این امور چهارگانه، مؤلفه‌های عالم اجسام‌اند. تمام اجسام، اعم از عنصری و غیرعنصری در عالم طبیعت قرار دارند و مؤلف از این مؤلفه‌ها هستند. عالم عنصری، عالمی است که عناصر تشکیل‌دهنده آن آب و آتش و خاک و هواست. از منظر ابن عربی از کره ارض تا فلک هفتم را دربر می‌گیرد. اما فوق فلک هفتم، یعنی فلک مکتوب، فلک اطلس، کرسی و عرش از شمول عناصر خارج‌اند و از عالم عناصر به شمار نمی‌روند. هرچند که از اجسام طبیعی محسوب می‌شوند و مؤلفه‌های حرارت، رطوبت، یبوست و برودت، اساس آنها را تشکیل می‌دهد.

اما طبیعت چگونه هویتی دارد و اجسام عنصری و غیرعنصری گسترده در آن چگونه اجسامی هستند. اصولاً با توجه به تقسیم عالم به عالم ارواح، عالم مثال و عالم عناصر، عالم مثال در کجای این چینش مذکور قرار می‌گیرد؟

۳. طبیعت و عالم مثال

عالم طبیعت نتیجه امتزاج چهار رکن رطوبت، یبوست، حرارت و برودت معنوی است که «به حکم سرایت میل ذاتی و حرکت حبی و توجه به کمال ظهور و اظهار، فعل و انفعالی معنوی میان ایشان واقع شد.»^{۳۸} این فعل و انفعال میان ارکان فعلی و انفعالی مذکور، موجب ظهور تمام صور و مخلوقات در گستره طبیعت می‌شود که از آن جمله است عالم صور و مقادیر مثالی. به تعبیر فرغانی «به حکم آن سرایت مذکور در این حقیقت طبیعت و آثار آن توجهات مذکور، انبساطی در حقیقت طبیعت پیدا آمد و عالم مثال از آن متعین می‌گردد.»^{۳۹}

و «چون طبیعت من حیث ذلک الانبساط مواجه لوح المحفوظ بود و متوجه به او - توجه البعض الی الكل و الفرع الی الأصل - لاجرم جمله حقایق روحانی که در حضرت لوح المحفوظ ثابت بودند، امثله و ظلالات ایشان در این حقیقت که عالم مثال است پیدا آمدند.»^{۴۰}

بر این اساس، امتداد طبیعت قبل از رسیدن به عالم عناصر از عالم مثال می‌گذرد؛ عالمی که اگرچه مکانی مادی برای آن متصور نیست، مکانتی فوق مکان عنصری دارد. از این‌رو،

عالم مثال هم در امتداد طبیعت معنا می‌یابد.^{۴۱} و در کل عالم طبیعت، اعم از عنصری، و غیرعنصری حصص و جداولی از آن وجود دارد. با این وصف، طبیعت و صور طبیعی اعم است از صور مادی عنصری و صور برزخی در عالم مثال.^{۴۲} به عبارت دیگر، همان‌گونه که طبیعت کلیه نفس رحمانی، باطنی دارد که همان شئون ذاتی مندمج در تعیین اول‌اند و ظاهری دارد که تفصیل و مظاهر آن شئون شمرده می‌شود، طبیعت مطرح بعد از مرتبه نفس کلیه نیز ظاهری دارد و باطنی که حقایق مادون را به نحو اندماج داراست و روح و مثال آن ظاهر شمرده می‌شود.

در امتداد طبیعت، که ابتدای عالم صور مقداری به شمار می‌رود، نخستین چیزی که تحقق می‌یابد صورت استداره‌ای است به نام «عرش» که محیط است به تمامی عالم صور و عالم ملک. این عرش و سه مرتبه بعد از آن، یعنی کرسی، فلک اطلس و فلک بروج، از دایره عالم عناصر خارج‌اند و از ارکان و عناصر چهارگانه این عالم تألیف نشده‌اند. در این افلاک فوق عناصر اگرچه مقدار مطرح است، ماده عنصری جایی ندارد. از این رو، این قوه نفس کلی را برزخی میان مجردات محض و عالم عناصر مادی دانسته‌اند؛ عالمی مقداری که با چهار رکن خود یعنی حرارت، برودت، رطوبت و یبوست، واسطه است در تنزل چهار نسبت الهی علم، قدرت، اراده و حیات به چهار عنصر مادی آب، خاک، آتش و هوا.^{۴۳}

پس طبیعت به عنوان قوه و ظل نفس کلی، بدو پیدایش عالم صور و مقادیر است. این عالم صور، که محل ظهور طبیعت است، شامل دو بخش عنصری و غیرعنصری می‌شود.^{۴۴} قونوی نیز در **مفتاح الغیب** در بیان نکاحاتی که موجب ظهور مراتب عوالم می‌شود، نکاح اول را در مقام تحقق کون، نکاحی می‌داند که موجب تحقق ارواح نوری است. در مرتبه بعد، نکاح دوم مطرح است که تا مقعر فلک مکوکب که جایگاه جهنم است، ادامه می‌یابد. مشهور، کرسی را انتهای نکاح دوم کونی و جایگاه جهنم می‌دانند. اما از دیدگاه قونوی، شیخ اکبر، فلک کواکب را که چهارمین از افلاک ثوابت است، انتهای نکاح دوم معرفی می‌کند. تحقق این مرتبه از عالم، که از دیدگاه قونوی همان مرتبه طبیعت و عالم مثال است، با توجه ایجاد ارواح نوری حاصل می‌شود.^{۴۵}

بنابراین، محل ظهور طبیعت و مرتبه تحقق نکاح دوم، عالم مثال است و معقولیت جسم کل، که اولین تعیین آن عرش و بعد از عرش، کرسی است، در عالم ملکوت صوری معنا می‌یابند.^{۴۶} از این رو، جسم کل و اولین تعیینات موجود شده در آن، یعنی افلاک ثوابت

محل ظهور معظم عالم مثال به شمار می‌رود.^{۴۷} اگرچه عالم مثال منحصر به این افلاک نیست و در کل عالم طبیعت حصص و جداولی از آن جریان دارد.^{۴۸} بنابراین، دامنه طبیعت از عالم مثال، که عمده مظهر آن افلاک ثوابت است، شروع شده و تا عالم عناصر ادامه یافته است. همه این عوالم و نشأت در طبیعی بودن مشترک‌اند، اما هریک ویژگی‌های خاص به خود را دارند و هیچ‌یک همانند دیگری و بر مثال سایرین نیست. برای مثال، خواب یکی از خواص نشئه عناصر است و در سایر مراحل طبیعت جایی ندارد. از این‌رو، در آخرت نیز که از مولدات عناصر به شمار نمی‌رود، جایی برای خواب و دیگر ویژگی‌های عالم عناصر نیست.^{۴۹}

هباء

بعد از نفس کلی و مرتبه طبیعت، ابن عربی از مرتبه «هباء» نام می‌برد و طبیعت را در بحر هباء معنا می‌کند. گو اینکه هباء، آن بُعد قابلی است که از نفس کلی منبعث می‌شود و طبیعت جنبه فاعلی معقولی است که در بحر قابلی نفس، ایجاد صور می‌کند. با این توضیح، می‌توان گفت که هباء جوهری مظلم^{۵۰} و هیولای هستی و اصل ماده ممکنات جهان است.^{۵۱} است. همه آنچه خلق می‌شود در هباء معنا می‌یابد و هباء محل قبول آن است.^{۵۲} به طور کلی هر چیزی را که ماده تشکیل‌دهنده چیزی و قابل آن باشد، می‌توان به نسبت به آن چیز هباء نامید. از این‌رو،

معنایی که قابل صورت جسم است هباء برای او محسوب می‌شود. جسمی که قابل شکل است هباست؛ چراکه ذاتاً آن شکل را قبول می‌کند، اما نه از شکل در آن چیزی هست و نه عین آن شکل است. ارکان هباء مولدات‌اند که می‌توان به آن هباء طبیعی گفت و آهن و امثال آن ماده و قابل‌اشیایی همچون شمشیر و چاقو هستند. از این‌رو، می‌توان آن را هباء صناعی نامید.^{۵۳}

بر این اساس، به یک تعبیر، هباء معنای عامی به خود می‌گیرد که باید میان آن معنای عام و معنای خاصی که به مرتبه قابلی بعد از نفس کلی اطلاق می‌شود، تفاوت گذارد. در این معنای عام حتی می‌توان به اولین موجود و نخستین تعینی که سایر تجلیات و تعینات در آن معنا می‌یابند، هباء اطلاق کرد. چنان‌که خود ابن عربی در پاره‌ای موارد از هباء چنین معنایی اراده می‌کند: «بدء الخلق الهباء و أول موجود فيه الحقیقة المحمدية الرحمانية و لا این یحصرها لعدم التحیز؛ آغاز خلق هباء است و اول موجود محقق در آن حقیقت محمدیه رحمانیه است.»^{۵۴}

و همچنین سیدحیدر آملی یکی از اسامی تعیین اول را هباء می‌نامد:

و اعلم أنّ هذه الحقيقة (الكليّة المتعيّنة بالتعيّن الأوّل) عند التحقيق ليس لها اسم ولا رسم ولا وصف ولا نعت، ... فالمراد من تسميتها بالعقل الأوّل... وبالتعيّن الأوّل لأنها... وبالْحَضْرَة الْوَاحِدِيَّة لأنها... وبالهِوْلِي لأنها قابلة لجميع الصور والأشكال والفعل والانفعال والألوان، في الاعراض الصوريّة والمعنويّة... وبالهباء لأنها مادة الموجودات الممكنات؛ بدان که حقیقت تعیین اول را ... به اعتبار آنکه ماده موجودات ممکن است هباء می‌نامند.^{۵۵}

شارح فناری نیز به این تفاوت در معنای هباء اشاره می‌کند. بعد از بیان چستی عنصر اعظم و اینکه مراد از آن همان آبی است که در آیه شریفه «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳) بیان شده است، می‌گوید:

و أقول: كأنه هو [العنصر الاعظم] المراد بالهباء الذي قال في الفتوحات: بدأ الخلق الهباء و اول موجود فيه الحقيقة المحمدية و قال أيضاً فيه: لما أراد بدأ العالم على حد ما علمه... و هذا غير الهباء الذي قال في الفتوحات بعد وريقات: لما خلق القلم و اللوح سماهما العقل و الروح، و اعطى الروح صفتين: علمية و عملية و جعل العقل لها معلماً، ثم خلق جوهرًا دون النفس الذي هو الروح المذكور و سماه الهباء؛ مراد از هباء در این عبارات فتوحات که «بدا الخلق الهباء»، عنصر اعظم است. این هباء متفاوت است از هباء به معنای جوهری که مادون نفس کلی تحقق دارد.^{۵۶}

بنابراین، در معنای خاص، هباء ماده عالم است که تمامی خلأ عالم با این جوهر پر می‌شود: «فإن جوهر هذا الهباء هو الذي عمر الخلاء فكل ما ظهر من الصور المتحيزة الجسمية و الجسمانية فهذا الجوهر هو القابل لها»^{۵۷}

ذوات و اعیان تمام صور با تفصیل^{۵۸} خود در همه مراتب در هباء بروز و ظهور می‌یابند.^{۵۹} همین هباء است که مرتبه آن بعد از نفس کلی است. چنان‌که کاشانی در اصطلاحات الصوفیه در تعریف آن می‌گوید: «الهباء هو المادة التي فتح الله فيها صورة العالم و هو «العنقاء» المسمى بالهولي»^{۶۰}

هباء نیز در این معنا، همچون طبیعت امری معقول است و هویتی عینی در خارج ندارد و صرفاً صوری که بر گستره آن تحقق می‌یابند، باعث ظهور آن می‌شوند.

بنابراین، از دیدگاه ابن عربی هباء، طبیعت و اموری دیگر همچون شکل، صفت علم، صفت قدرت و سایر صفات، اموری کلی‌اند و به وجود متشکل یا موصوف خود موجود

می‌شوند و چنان‌که علم حقیقتی است که با موصوف خود عینیت می‌یابد - و این ویژگی موصوف است که هویت آن را مشخص می‌کند: اگر موصوف آن قدیم باشد، قدیم خواهد بود و اگر حادث باشد، حادث خواهد بود یا شکل امری معقول است و این متشکل است که محل ظهور آن است - هباء هم امری معقول است که عرش و کرسی و سماواتی که در بطن آن محقق‌اند، هویت آن را عینیت می‌بخشند.^{۶۱}

جسم کل

با امتزاج طبیعت به عنوان بُعد فاعلی نفس و هباء به عنوان بُعد قابلی آن، جسم کل یا جسم کلی در این جوهر هبائی خلق می‌شود. «اعلم أن الله تعالى لما جعل في النفس القوة العملية أظهر الله بها صورة الجسم الكل في جوهر الهباء فعمر به الخلاء والخلاء امتداد متوهم في غير جسم؛ بدان که خداوند از آنجا که در نفس قوه عملیه را قرار داده است بوسیله آن صورت جسم کلی را در جوهر هباء ظاهر کرد.»^{۶۲} جسم کل نیز همچون هباء و طبیعت امری معقول است که همه اجسام، اعم از عنصری و غیرعنصری، در درون آن معنا می‌یابند.^{۶۳}

افلاک ثوابت

چنان‌که گذشت، در امتداد طبیعت، که نقطه آغاز عالم صور مقداری است، نخستین چیزی که تحقق می‌یابد، صورت استداره‌ای است به نام عرش که محیط است به تمام عالم صور و عالم ملک. این عرش و سه مرتبه بعد از آن، یعنی کرسی، فلک اطلس و فلک بروج، که از دایره عالم عناصر خارج‌اند و از ارکان و عناصر چهارگانه این عالم تألیف نشده‌اند، در نظام فلک‌شناسی ابن عربی افلاک ثوابت به شمار می‌روند.

عرش

بعد از خلقت قلم اعلی (عقل اول) و انشقاق لوح (نفس کلیه) از آن، تمام علوم که در مداد قلم به صورت اندماجی و اجمالی قرار داشت، بر سطح لوح، تفصیل می‌یابند. از جمله این علوم، علم الطبیعه است. علم الطبیعه اولین علم تفصیل داده شده بر گستره این لوح است.^{۶۴} است.

بعد از خلقت طبیعت، که در عالم نور تحقق می‌یابد، ظلمت هباء تقدیر می‌شود. در این هنگام، به مدد طبیعت نوری بر این ظلمت ظاهر می‌شود که سبب تحقق اولین صورت جسمانی مستدیر است.^{۶۵}

این نخستین موجود جسمانی، که به صورت مستدیر خلق می‌شود، عرش نام دارد: «فهی أول الموجودات التي قبلها عالم الأجسام»^{۶۶} استداره عالم و خلقت اجسام از جمله عرش به شکل دایره به جهت کامل تر بودن دایره از سایر اشکال است؛ چراکه شکل دایره از تمام اشکال عام تر است. چنان که حرف «الف» نسبت به همه حروف عمومیت دارد.^{۶۷} از طرفی، افضلیت شکل مستدیر بدان جهت است که با نظام امر الهی، که ویژگی آن دوری بودن است، هماهنگ است.^{۶۸}

این عرش، که نخستین صورت جسمی در عالم تسطیر و از این سو، منتهای اجسام است و ماوراء آن جسم ذو مقداری تحقق ندارد،^{۶۹} عرش الرحمان است که با چهار عرش دیگری که ابن عربی با نظر به آیات شریفه قرآن از یکدیگر تمییز می‌دهد، تفاوت دارد. این پنج عرش از دید ابن عربی عبارت‌اند از:

۱. عرش هویت، عرش مشیئت یا عرش حیات: عرشی که در آیات قرآن به ضمیر «ه» اضافه شده است و ویژگی آن قرار داشتن بر آب است که نشانه حیات می‌باشد:^{۷۰} «فعرش الحیة هو عرش المشیئة و هو مستوی الذات و هو عرش الهویة قال. تعالی: وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ فَأُضِافَهُ إِلَى الْهَوِيَّةِ وَ جَعَلَهُ عَلَى الْمَاءِ فَلِهَذَا قُلْنَا أَنَّهُ عَرْشُ الْحَيَاةِ. قَالَ تَعَالَى: وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ وَ قَالَ فِيهِ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ أَيْ أَظْهَرَ الْحَيَاةَ فِيكُمْ؛ عَرْشُ حَيَاتٍ، هَمَانُ عَرْشِ مَشِيَّتٍ اسْتِ وَ جَايْغَاهُ خَدَاوْنَدِ اسْتِ كِه بَدَانِ عَرْشِ هَوِيَّتِ هَم مِي گويند. چنانکه خداوند می‌فرماید: «كان عرشه على الماء» و عرش را اضافه به «ه=هویت» کرد و آن را بر آب قرار داد و لذا به آن عرش حیات هم گفته می‌شود.»^{۷۱}

۲. عرش مجید: ^{۷۲} مراد از آن از دیدگاه ابن عربی عقل اول است: «و العرش المجید هو العقل الذی ذکرناه.»^{۷۳}

۳. عرش عظیم: ^{۷۴} ابن عربی آن را عبارت از نفس کلی می‌داند: «العرش العظیم و هو اللوح المحفوظ و هو النفس الناطقة الكلية الثابتة.»^{۷۵}

۴. عرش الرحمن: ^{۷۶} مراد از عرش رحمان، نخستین صورت مستدیری است که در ظلمت هبء و به مدد طبیعت خلق می‌شود: «و العرش العظیم النفس و يتلوه العرش الذی هو عرش الرحمانیة و هو فلک الأفلاک.»^{۷۷}

۵. عرش کریم: ^{۷۸} مراد از عرش کریم کرسی است که دومین جسم مستدیری است که در عالم تسطیر و تکوین خلق شده است: «و یتلوه العرش الکریم و هو الکرسی» ^{۷۹} از جهت لغوی هم اطلاق عرش بر این اولین صورت مستدیر و همچنین بر سایر معانی عرش به دو اعتبار می‌تواند باشد؛ چرا که «عرش» در لغت عرب با به معنای مُلک پادشاه است: «أن العرش فی لسان العرب یطلق و یراد به الملک یقال ثل عرش الملک إذا دخل فی ملکه خلل» ^{۸۰} یا به معنای تختی است که پادشاه بر آن تکیه می‌زند. از این‌رو، به این جسم مستدیر به این اعتبار که مُلک رحمان است و تمام موجودات در درون آن تحقق می‌یابند و به این اعتبار که حق سبحانه با ظاهر اسم رحمان خود بر آن تکیه زده است، عرش می‌گویند. ^{۸۱}

کرسی

بعد از عرش و در ظلمت جوهر هبائی، ^{۸۲} جسم مستدیر دیگری خلق می‌شود که کرسی نام دارد: «ثم أوجد الکرسی فی جوف هذا العرش و جعل فیه ملائکة من جنس طبیعته» ^{۸۳} کرسی در مقابل عرش بسیار کوچک است به گونه‌ای که نسبت آن به عرش همچون نسبت حلقه‌ای است در فلاتی از زمین: ^{۸۴}

کرسی یا عرش کریم، دومین فلک از افلاک ثوابت است. از این‌رو، از آنجا که مرتبه کرسی میان عرش از یک سو و فلک اطلس واقع است، ^{۸۵} در آن دو نسبت ظهور می‌کند که در متون دینی از آن به «قدمین» تعبیر شده است. ^{۸۶} بر این اساس، ابن عربی بر مبنای شهودات خود به مجموعه افلاک نه‌گانه مطرح در نظر حکما دو فلک عرش و کرسی را نیز می‌افزاید. وی دسترسی همگان جز افراد را به این دو فلک ممکن نمی‌داند و افعال بسیاری را نیز به آن دو نسبت می‌دهد. ^{۸۷}

فلک اطلس

فلک اطلس یا فلک بروج، سومین فلک از افلاک ثوابت است که بعد از کرسی و در جوف آن خلق شده است: «ثم أدار سبحانه فی جوف هذا الکرسی هذا الفلک و هو الأطلس» ^{۸۸} و از آنجا که در این فلک، هیچ ستاره‌ای وجود ندارد، «اطلس» نام گرفته است و چون به دوازده بخش تقسیم می‌شود، به آن «فلک البروج» می‌گویند: ^{۸۹} «و لما خلق الله الفلک الأدنی الذی هو الأول المذکور آنفاً قسمه اثنی عشر قسماً سماها قال تعالی: وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ فجعل کل قسم برجاً» ^{۹۰} در هریک از این بروج، فرشتگانی از طبیعت همان برج وجود

دارند که وظیفه‌ای خاص نیز بر عهده دارند.^{۹۱} این فلک نیز همچون عرش و کرسی مخلوقی عنصری نیست و نسبت آن با کرسی همچون نسبت کرسی است با عرش: «و هو بالنسبة إلى الكرسي كنسبة الكرسي إلى العرش كحلقة ملقاة في فلاة»^{۹۲} با این حال، فلک اطلس در قیاس با مادون خود بسیار بزرگ است: زمان با حرکت این فلک معنا می‌یابد؛ اما به جهت عظمت این فلک، روزی که با گردش این فلک ظهور می‌کند، به مراتب طولانی‌تر از روزهایی است که با گردش افلاک دیگر حاصل می‌شود، به گونه‌ای که اگر بخواهیم شش روز حاصل از گردش فلک اطلس را که ابن عربی بر مقیاس آن خلق آسمان و زمین را زمانبندی می‌کند، بر اساس روزهای زمینی بشماریم، هفتاد و یک هزار سال می‌شود.^{۹۳}

فلک مکوکب

چهارمین و آخرین فلک از افلاک ثوابت، که بعد از فلک البروج خلق شده، فلک الکواکب یا فلک منازل است. در واقع، فلک الکواکب نتیجه فعالیت سه فلک عرش، کرسی و فلک اطلس است. از این رو، ویژگی‌های این سه فلک را در خود جای داده است: «كما حملت النتيجة قوى الثلاث اللاتى فى المقدمتين حمل فلک الکواکب قوة الأطلس و الكرسي و العرش و الكرسي»^{۹۴} ویژگی ساکنان این فلک، یعنی بهشتیان که به صورت ابداعی و با کلمه «کن» دست به ایجاد می‌زنند، از فلک عرش اخذ شده است.^{۹۵} ویژگی زوجیت مخلوقات در آن از کرسی، که موضع قدمین است و در آن دو نسبت ملحوظ شده، گرفته شده است. ویژگی تحیر و جهل وجودی، که در آن نهفته است، از فلک اطلس است. از این رو، همان‌گونه که فلک اطلس فلکی مجهول است و دست منجمان و حکیمان از آن منقطع، و تحیر در آن موج می‌زند،^{۹۶} ویژگی فلک کواکب و ساکنان آن نیز مأخوذ از چنین امری است. انسانیت ساکنان این فلک، که همان بهشتیان‌اند، به گونه‌ای با ربوبیت حق درهم آمیخته است که انسانیت‌شان در ربوبیت حق غایب و ربوبیت حق در انسانیت ایشان پنهان شده است و انسان در حیرت خواهد بود که چگونه انسان‌های به این مرتبه رسیده، اهلیت خلق را دارند.^{۹۷}

نام‌گذاری این فلک به فلک الکواکب، نه به جهت آن است که در خود این فلک کواکبی وجود دارند، بلکه بدان جهت است که خلقت کواکب بعد از این فلک و در آسمان‌های هفت‌گانه می‌باشد: «فترتيب الأمر عندنا بعد الفلک المکوکب و لم یکن مکوکباً

عند خلقه و إنما ظهرت الكواكب بعد هذا فيه و في غيره من السموات...»^{۹۸} نام گذاری آن به فلک منازل بدین علت است که بروج دوازده گانه فلک اطلس به هنگام تنزل خود بیست و چهار منزل را در این فلک موجب می شوند.^{۹۹}

اختلاف در تعداد افلاک ثوابت

عمدتاً در میان فیلسوفان و عارفانی همچون قونوی، شاگرد ابن عربی، تعداد افلاک ثوابت در دو فلک اطلس و مکوکب محدود است. اما چنان که دیدیم ابن عربی فوق آسمان های هفتگانه، که از دیدگاه وی افلاکی عنصری و قابل خرق و التیام اند، چهار فلک مستدیر با ویژگی غیرعنصری قرار می دهد که به ترتیب خلقت عبارت اند از: عرش، کرسی، اطلس و فلک مکوکب.^{۱۰۰} ابن عربی این اعتقاد اختصاصی خود راجع به افزودن دو فلک عرش و کرسی به افلاک ثوابت را نتیجه کشفی عمیق می داند. وی البته این نظر اختصاصی خود را مبنی بر وجود چهار فلک ثابت، با نظر دیگر اهل فن، که ثوابت را دو فلک اطلس و مکوکب دانسته اند منافی نمی یابد؛ چراکه از دیدگاه ابن عربی اینان به انحصار افلاک ثوابت در این دو معتقد نیستند، بلکه وجود افلاک دیگری فوق این دو را نیز احتمال داده اند.^{۱۰۱}

البته در بسیاری از عبارات ابن عربی، افلاک ثوابت چهار فلک دانسته شده، اما گاهی در معدود عباراتی از ابن عربی بحث از دو فلک ثابت مطرح است. چنان که در موردی که بحث از عروج انسان به مراتب سماوات مطرح است، ابن عربی بعد از گذر آسمان دنیا و شش آسمان دیگر صرفاً از کرسی و عرش نام می برد.^{۱۰۲}

همچنین در موردی ابن عربی نخستین فلک مستدیر در جسم کلی را فلک اطلس می داند و سایر افلاک را در جوف فلک اطلس معنا می کند و نامی از عرش به عنوان اولین جسم مستدیر در مقابل فلک اطلس و در گستره جسم کلی نمی برد.^{۱۰۳}

در میان شاگردان و شارحان ابن عربی نیز این دو گرایش متفاوت به چشم می خورد. از یک سو عده ای از جمله قونوی شاگرد بی واسطه ابن عربی و محقق قیصری در برخی از عبارات خود افلاک ثوابت را محدود به دو فلک اطلس و مکوکب می دانند و عرش را همان اطلس و مکوکب را همان کرسی معرفی می کنند.^{۱۰۴}

و از سوی دیگر، شارحانی همچون جنیدی، از جمله شاگردان قونوی، در تطابق با نظر غالب ابن عربی بر چهار فلک ثابت تأکید دارند.^{۱۰۵}

اما چگونه می‌توان میان این تفاوت تعبیر در آثار خود/ابن عربی و اختلاف/ابن عربی با شارحان او از جمله شاگردش قونوی جمع کرد؟ شاید بتوان اختلاف در تعبیر خود/ابن عربی را با توجه به این نکته که ممکن است در این تعبیر/ابن عربی ناظر به ممشای قوم سخن گفته باشد، توجیه کرد.^{۱۰۶} اما در مورد اختلاف/ابن عربی با قونوی چه باید گفت؟ اگر/ابن عربی اثبات عرش و کرسی را مافوق اطلس و مکوکب نتیجه شهود خود می‌داند، قونوی اهل شهود چرا نظری مخالف نظر استاد خود دارد؟

اما سخنان فرغانی در شرح تائیه/ابن فارض، کلید حل این تنافی را در اختیار ما می‌نهد:^{۱۰۷} عرش و کرسی را اگر چه به اعتباری بتوان در کنار اطلس و مکوکب به شمار آورد و تعداد افلاک ثوابت را به چهار فلک رساند، اما به اعتباری دیگر عرش همان اعتبار توجه رو به بالای اطلس است. چنان‌که کرسی توجه رو به بالای فلک مکوکب می‌تواند لحاظ شود. به عبارت دیگر، عرش روحانیت و مثال اطلس است و کرسی روحانیت و مثال مکوکب. به این لحاظ، می‌توان افلاک ثوابت را در دو فلک محدود دانست. اما هریک از این دو فلک، بر اساس دو حیثیت متفاوت، دو نام متفاوت داد.

شارح فناری نیز با توجه به این تنافی در سخنان شیخ اکبر و شاگرد وی قونوی، با طرح راه‌حل فرغانی این راه‌حل را مرضی خود قونوی نیز می‌داند؛ چراکه به تصریح خود فرغانی، قونوی مقدمه فرغانی را از نظر گذرانده و تأیید کرده است.^{۱۰۸}

پاسخ فرغانی متضمن این نکته است که به یک اعتبار می‌توان گفت: عالم اجسام بسیط و افلاک ثوابت - که برخلاف اجسام مرکب و افلاک هفت‌گانه قابل خرق و التیام نیستند و از عناصر اربعه تشکیل نشده‌اند - با خلق فلک اطلس بر گستره طبیعت آغاز می‌شود. بر این اساس، اول شکل مستدیری که در جسم کل تقدیر می‌شود، فلک اطلس یا فلک بروج است و بعد از آن هم فلک مکوکب یا فلک منازل مطرح است. اما این سخن به معنای نفی چهار فلک ثابت (= دیدگاه غالب/ابن عربی) نیست. عرش و کرسی هم از فلک اطلس و فلک مکوکب جدا نیستند، بلکه عرش مثال و روحانیت فلک اطلس و کرسی مثال و روحانیت فلک مکوکب است. به عبارت دیگر، فلک اطلس، نخستین مظهر جسمانی عرش است و فلک مکوکب، هم نخستین مظهر کرسی. بر این اساس و به تصریح فرغانی و شارح فناری، عرش و کرسی در گستره عالم مثال خواهند بود.

عالم مثال و افلاک ثوابت

در مباحث گذشته بیان شد که مرتبه طبیعت در معنای خاص خود، پس از نفس کلی مطرح است. به تعبیر دیگر، بعد از خلق عالم ارواح که از آن جمله‌اند ارواح مهیمه، عقل اول و نفس کلی نوبت به خلق عالم طبیعت می‌رسد. بر این اساس، اگر اجتماع اسماء اول و شئون ذاتی که همان مفاتیح غیب هویت‌اند، باعث تقدیر مولودی به نام نفس رحمانی می‌شود^{۱۰۹} و اگر اجتماع واقع در عالم معانی موجب تولید ارواح است،^{۱۱۰} در سومین نکاح از مراتب نکاحات، اجتماع واقع در توجهات ارواح باعث ظهور مخلوقات واقع در گستره طبیعت است.

اما سؤال این است که عالم مثال در کجای این چینش واقع است؟ به تصریح ابن عربی و شارحان او، عالم مثال عالمی است «روحانی من جوهر نورانی شبیه بالجواهر الجسمانی فی کونه محسوساً مقدارياً، و بالجواهر المجرد العقلی فی کونه نورانیاً. و لیس بجسم مرکب مادی و لا جوهر مجرد عقلی لأنه برزخ و حد فاصل بینهما»^{۱۱۱} و همان‌گونه که حقیقت این عالم مثالی برزخی است میان عالم عقول و عالم حسی عنصری، جایگاه آن نیز میان عالم ارواح کلی و عالم عناصر واقع است.^{۱۱۲}

از آنجا که عالم مثال واسطه میان عالم ارواح و عالم محسوسات است، اوسع عوالم به شمار می‌رود؛ چراکه هم ارواح در آن به صور محسوس متجسم می‌شوند و هم محسوسات عنصری در آن متروح می‌گردد.

فإن البرزخ أوسع الحضرات وجوداً و هو مجمع البحرين: بحر المعانی و بحر المحسوسات؛ فالمحسوس لا یكون معنی و المعنی لا یكون محسوساً و حضرة الخیال التی عبرنا عنه بمجمع البحرين هو یجسد المعانی و یلطف المحسوس و یقلب فی عین الناظر عین کل معلوم: برزخ از جهت وجودی اوسع حضرات است و آن مجمع البحرين است؛ یعنی بحر معانی و بحر محسوسات. در واقع محسوس، معنا نیست و معنا، محسوس نیست، اما در حضرت خیال و مجمع البحرين معانی متجسد می‌شوند و محسوسات لطیف می‌گردند.^{۱۱۳}

بنابراین، همان‌گونه که در بحث چیستی طبیعت بیان شد، عالم مثال در مادون ارواح کلی یعنی بعد از ارواح مهیمه، عقل اول و نفس کلی مطرح خواهد بود. و این جایگاه منطبق است بر جایگاه طبیعت. «ان اصول اصول العوالم و اعم عمومها فی العقلية اللوح و القلم، و فی المثالية الطبيعية الكلية التی هی محل عالم المثال معتبرة فی الهباء الذی هو محل کیفیاتها»^{۱۱۴}

بر این اساس، ابتدای عالم طبیعت که به جهت قرب به عالم ارواح از بساطت بیشتری برخوردار است، معظم ظهور عالم مثال را در خود خواهد داشت و مراتب بعدی طبیعت دارای جداول و حصصی از عالم مثال خواهد بود.^{۱۱۵}

اما عالم طبیعت با عرش و کرسی آغاز می‌شود و با سایر افلاک ثوابت و سپس هفت فلک عنصری ادامه می‌یابد. با این فرض و به تصریح شارحان ابن عربی عرش و کرسی هویتی مثالی خواهند داشت و واسطه‌ای خواهند بود در سیر تنزلات عالم معانی و عالم ارواح به عالم اجسام مرکب و بسیط.

با این وصف، مرتبه طبیعت که خود تنزل یافته هویت برزخی نفس رحمانی، تعیین اول و تعیینات مادون آن است؛ همچون مراتب مافوق خود که رویی در کثرت دارند و رویی در وحدت و همین امر مقوم هویت برزخی آنهاست، رویی در کثرت مراتب مادون دارد و به جهت مرتبه لوحی فوق خود رویی به وحدت دارد. از این رو، ماهیتی برزخی یافته است.^{۱۱۶}

با امتزاج ارکان چهارگانه عالم طبیعت، یعنی حرارت، برودت، رطوبت و بیوست معنوی،^{۱۱۷} طبیعت در محل عالم مثال انبساط می‌یابد. همان‌گونه که گذشت، از آنجا که نزدیک‌ترین صورت به عالم وحدت، صورت مستدیر است، اول شکل و صورتی که در این انبساط تقدیر می‌شود، صورتی مستدیر است به نام عرش.

این صورت مستدیر عرشی، به جهت داشتن طول، عرض و عمق معنوی هویتی جسمانی دارد. از این رو، برخی از اهل کشف آن را بسان مثلث شهود می‌کنند. با توجه به این سه بعد عرش و به لحاظ آنکه عرش از ارکان چهارگانه حرارت و برودت و رطوبت و بیوست تشکیل شده است، می‌توان آن را به دوازده قسم مفروض بخش کرد. این دوازده قسم مفروض، همان وجود مثالی و تحقق اجمالی بروج دوازده‌گانه فلک اطلس است که در سیر تنزل حقیقت عرش و تفصیل عالم مثال در اجسام بسیط ظهور می‌کند. از این رو، هیئت عرشی هیئت بسیط مثالی است که به عنوان اولین صورت مستدیر در گستره طبیعت مطرح است: «فکان حقیقة هذه الهيئة العرشية بحکم المرتبة التي ظهر فيها بحسبها هيئة مثالية».^{۱۱۸}

از این رو، به عرش از حیثیت تنزلش و آن‌گاه که به هیئت جسمی بسیط ظهور می‌کند، فلک اطلس یا فلک بروج گفته می‌شود.^{۱۱۹}

به تعبیر دیگر، فلک الافلاک یا فلک اطلس، صورت جسمانی صورت عرش مثالی است و از آنجا که عرش تنزل یافته عقل اول، یعنی عرش روحانی است و اطلس هم تنزلی از عرش، هر سه هویتی اجمالی دارند. در مقابل، کرسی کریم و فلک مکوکب، که چون تنزل یافته لوح محفوظ یا نفس کلی اند، هویتی تفصیلی دارند.^{۱۲۰}

به همین سان، کرسی هم که دومین فلک مستدیر است که به مدد اسم باری در جوف عرش خلق می شود، دارای دست کم دو اعتبار است: اعتبار وحدت و بساطت که جنبه قرب به عالم روحانی است و به حضرت وجوب نظر دارد و برزخ و فاصلی است میان عالم ارواح و عالم اجسام، که به این اعتبار به آن کرسی گفته می شود. اعتبار ظهور اثر تفصیل، ترکیب و کثرت در آن که به حضرت امکان نظر دارد. از این جهت، به آن فلک مکوکب یا فلک منازل گفته می شود. البته یک حیثیت دیگر هم می توان برای آن لحاظ کرد و آن حیثیت برزخیت میان وجوب و امکان است.^{۱۲۱}

زمین و آسمانها (دنیا)

بعد از آفرینش افلاک ثوابت، دنیا یعنی زمین و آسمانها به همین وضعی که ما انسانها هم اکنون می بینیم خلق می شود.^{۱۲۲}

البته دنیا یعنی زمین و آسمان کنونی آمد و زمانی محدود دارد و در پایان آن، زمین و آسمان تبدل می یابند و به نظامی دیگر تبدیل می شوند.^{۱۲۳} از جهت ترتیب خلقت از دیدگاه ابن عربی آفرینش زمین مقدم بر آفرینش آسمانهای هفت گانه است.^{۱۲۴} محقق قیصری ترتیب عالم تسطیر را به اختصار این گونه بیان می کند:

أول ما وُجد هو العقل الأول، و هو آدم الحقيقي، ثم النفس الكلية، منها وجدت النفوس الناطقة كلها، و هي حواء ثم الطبيعة التي بواسطتها ظهر الفعل و الانفعال في الأشياء، ثم الهولوى الجسمية، ثم الجسم الكلى، ثم الفلك الأطلس الذى هو العرش الكريم، ثم الكرسی، ثم العنصریات من السماوات و الأرض، على ما مر من أن السماوات متولدة من «دُخان» الأرض، ثم حصلت المواليد الثلاث، و تمّ المُلک و الملكوت؛ اولین موجود عقل اول است که آدم حقیقی است. سپس نفس کلی که از آن همه نفوس ناطقه موجود می شوند، و آن حواء است. سپس، طبیعت واقع است که بواسطه آن فعل و انفعال در اشیاء رخ می دهد. سپس، هیولای جسمیه است. سپس جسم کلی و بعد از آن، فلک اطلس که عرش کریم است. سپس، کرسی و پس از آن، عنفريات؛ یعنی سماوات و ارض موجود می شود. پس موالید سه گانه موجود می آیند.^{۱۲۵}

پس این آسمان‌ها از دخان ارض ساخته شده‌اند و هویتی مادی و عنصری دارند. از این‌رو، همگی آسمان دنیا به شمار می‌روند و دنیاطلبان نهایت صعودشان در همین دار عناصر و در محدوده آسمان‌های عنصری دنیا است. تنها طالبان آخرت‌اند که توانایی صعود از دنیا با آسمان‌ها و زمین را دارند و فتح باب آسمان‌های غیرعنصری برای آنان میسر است.

نتیجه‌گیری

تبیین چنین نظام هستی، یکی از مباحث مهمی است که در پی بحث وحدت وجود و توجیه کثرات عالم و چگونگی ترتیب آنها طرح می‌شود. این بحث، در کنار بعد هستی‌شناسانه آن، تلاش عارفان است برای شناخت جهان هستی و به ویژه در مورد ابن‌عربی مقدمه‌ای است برای تبیین نشئه آخرت؛ زیرا چنان‌که در آخرت‌شناسی ابن‌عربی بحث شده، بهشت از نگاه او بین عرش و کرسی واقع است. جهنم بر عالم مادون کرسی اطلاق می‌شود و بهشتیان و همچنین جهنمیان با بدنی مناسب نشئه خود در این عوالم حضور دارند.

ترتیب نظام تجلیات در نگاه ابن‌عربی از صقع ربوبی و تعینات علمی آغاز می‌شود و به تعینات خلقی می‌رسد. در تعینات خلقی، در ابتدا موطن تجردات تام است که عبارت‌اند از ملایکه مهیمین، عقل اول و نفس کلی. بعد از این موطن عوالم متقدر مطرح‌اند که از مرتبه طبیعت آغاز می‌شود. مرتبه طبیعت بین نفس و هوا قرار دارد. طبیعت همچون سایه‌ای است که از نفس کلی به مادون سریان می‌یابد و همه مادون نفس کلی در این طبیعت معنا پیدا می‌کنند. به عبارتی، طبیعت قوه‌ای است که در تمام اجسام عنصری و فلکی جریان دارد و همانند صورت نوعی است که در افراد یک نوع ساری است. امتداد طبیعت قبل از رسیدن به عالم عناصر از عالم مثال می‌گذرد. عالمی که اگرچه مکانی مادی برای آن متصور نیست، مکانتی فوق مکان عنصری دارد. از این‌رو، عالم مثال هم در امتداد طبیعت معنا می‌یابد. در امتداد طبیعت، که ابتدای عالم صور مقداری به شمار می‌رود، نخستین چیزی که تحقق می‌یابد صورت استداره‌ای است به نام عرش که محیط است به تمامی عالم صور و عالم ملک. این عرش و سه مرتبه بعد از آن یعنی کرسی، فلک اطلس و فلک بروج از دایره عالم عناصر خارج‌اند و از ارکان و عناصر چهارگانه این عالم تألیف نشده‌اند. در این افلاک فوق عناصر هرچند مقدار مطرح است، ماده عنصری جایی ندارد. بعد از این عوالم، عالم عناصر مطرح است که سایر افلاک و زمین را شامل است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابن عربی، *عقلة المستوفز*، ص ۴۸.
۲. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، ص ۴۰؛ ترکیه، صائین الدین علی بن محمد، *تمهید القواعد*، مقدمه‌الآشتیانی، ص ۱۰۱.
۳. ابن عربی، *عقلة المستوفز*، ص ۴۹.
۴. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۶۷۵.
۵. همو، *عقلة المستوفز*، ص ۴۹.
۶. همو، *عقلة المستوفز*، ص ۵۰.
۷. همان، ص ۴۱.
۸. همان، ص ۵۰.
۹. همان، ص ۸۲.
۱۰. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۶۷۵.
۱۱. همو، *عقلة المستوفز*، ص ۵۰.
۱۲. محمد بن حمزه فناری، *مصباح الانس*، ص ۹۳.
۱۳. ابن عربی، *عقلة المستوفز*، ص ۵۳.
۱۴. همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۲۵۰.
۱۵. همان، ج ۱، ص ۱۴۸.
۱۶. ابن عربی، *عقلة المستوفز*، ص ۵۳.
۱۷. همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۳۹۹.
۱۸. قیصری، داوود، *شرح فصوص*، مقدمه قیصری، ص ۸۹.
۱۹. همان، ص ۹۰. ابن عربی، *عقلة المستوفز*، ص ۵۳.
۲۰. همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۱۲۱.
۲۱. همو، *عقلة المستوفز*، ص ۵۴.
۲۲. همان، ص ۵۵؛ قیصری، داوود، *رسائل قیصری*، ص ۱۱۷؛ فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، ص ۴۰۶.
۲۳. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۶۷۵. عبارات شیخ اکبر در مورد مرتبه طبیعت و وقوع آن بعد از نفس کلی بسیار زیاد است که از آن جمله رجوع شود به: *(الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۲۳۶ و ۴۳۰ و ۳۰۴ و ج ۱، ص ۲۶۱ و ج ۳، ص ۲۹۶ و ۴۲۰).
۲۴. همان، ج ۳، ص ۲۹۶.
۲۵. همان، ج ۲، ص ۳۰۴.
۲۶. همان، ج ۳، ص ۲۹۶.
۲۷. همان.
۲۸. سید حیدر آملی، *نقد النقود فی معرفة الوجود*، ص ۶۹۷.

۲۹. داوود قیصری، شرح فصوص، شرح قیصری، ص ۵۶۲.
۳۰. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۶۷۵.
۳۱. همان، ج ۴، ص ۱۵۰.
۳۲. همان، ج ۳، ص ۳۹۷.
۳۳. صدرالدین قونوی، مفتاح الغیب، ص ۵۲.
۳۴. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۳۰.
۳۵. محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۴۱۴.
۳۶. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۳۶.
۳۷. همان، ج ۲، ص ۲۳۶.
۳۸. سعیدالدین فرغانی، مشارق الدراری، ص ۱۴۷-۱۴۶.
۳۹. همان، ص ۱۴۷.
۴۰. همان.
۴۱. فإن الخیال حصرته الطبیعة ثم یحکم الخیال علیها فیجسدها (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۵۰۸).
۴۲. همان، ج ۳، ص ۴۵۲.
۴۳. محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۴۱۵.
۴۴. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۱۵.
۴۵. و یتنهی النکاح الثانی إلى مقعر الفلک المکوکب الذی هو احد وجهی الأعراف؛ اعنی الذی یلی جهنم، و هو الکرسی علی القول المشهور و فلک الکواکب الذی هو الرابع من الأفلاک الثابتة علی قول الشیخ الکبیر - رضی الله عنه - حیث قال: محله ارض الجنة و مقعره سقف النار، و عالم الرضوان بینه و بین فلک البروج الذی فوقه، و فیة اسکن رضوان خازن الجنان، و ذلك ایضاً من وجهه و باعتبار لان اجتماع الأرواح النورية فی النکاح الثانی من جهة تولید الکنون لا مطلقاً، فإنها تولد بتوجهاتها النورية عالم المثال و بتوجهاتها من حیث الصور المثالية عالم الأجسام البسیطة، و التولید ان انتهیاً ثمة. (فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، ص ۴۳۴).
۴۶. صائن الدین ترکه، شرح فصوص، ج ۱، ص ۲۸۷ حاشیه نوری.
۴۷. همان، ج ۱، ص ۲۸۸.
۴۸. محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۴۳۴.
۴۹. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۸۴.
۵۰. همان، ج ۲، ص ۶۷۵.
۵۱. ماده و هیولی به اصطلاح ارباب عرفان غیر از هیولای مصطلح فیلسوف است، لذا ارباب معرفت به وجود منبسط و نیز به فیض اقدس ماده المواد اطلاق کرده و در عبارات فتوحات و شارحان آثار ابن عربی این مطلب دیده می شود. همان طوری که ماده محل لحوق و ظهور صور جسمانی است حقیقت وجود در مقام سریان و تنزل در مظاهر خلقی مبدأ یا خمیره و مایه ظهور صور و تعینات الهیه و کونیة و حقایق ملکوتیه و ملکیه می باشد

- (قیصری، داوود، شرح فصوص، حواشی جلوه، ص ۲۷۰).
۵۲. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۲۱
۵۳. همان، ج ۲، ص ۴۳۳.
۵۴. همان، ج ۱، ص ۱۱۸.
۵۵. سیدحیدر آملی، نقد النقود فی معرفة الوجود، ص ۶۹۰-۶۹۲.
۵۶. محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۴۰۷.
۵۷. همان، ج ۲، ص ۶۷۶.
۵۸. صائتین الدین ترکیه، شرح فصوص، ج ۱، ص ۱۷
۵۹. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۶۷۶
۶۰. کاشانی، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفی، ص ۹۷؛ قیصری، داوود، شرح فصوص، حواشی جلوه، ص ۲۷۰.
۶۱. همان، ج ۲، ص ۴۳۲
۶۲. همان، ج ۲، ص ۴۳۳.
۶۳. همو، عقلة المستوفز، ص ۵۷-۵۶.
۶۴. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۴۸.
۶۵. همان.
۶۶. همان، ج ۲، ص ۶۷۶.
۶۷. همان، ج ۲، ص ۶۷۵
۶۸. همان، ج ۱، ص ۶۶۳
۶۹. و إذا علم هذا كله علم العرش و حملته و ما تحت إحاطته و هو منتهی الأجسام و ليس وراءه جسم مرکب ذو شکل و مقدار (همان، ج ۲، ص ۲۸۲).
۷۰. هود: ۷.
۷۱. ابن عربی، عقلة المستوفز، ص ۵۲-۵۳.
۷۲. بروج: ۱۵.
۷۳. ابن عربی، عقلة المستوفز، ص ۵۳.
۷۴. نمل: ۲۶؛ آیه ۸۶ مومنون؛ ۱۲۹.
۷۵. ابن عربی، عقلة المستوفز، ص ۵۳.
۷۶. طه: ۵.
۷۷. ابن عربی، عقلة المستوفز، ص ۵۳.
۷۸. مؤمنون: ۱۱۶.
۷۹. ابن عربی، عقلة المستوفز، ص ۵۳.
۸۰. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۴۷.

٨١. همان، ج ١، ص ١٤٨-١٤٧.
٨٢. همان، ج ٢، ص ٦٧٦.
٨٣. همان، ج ١، ص ١٤٩.
٨٤. همو، عقلة المستوفز، ص ٥٩.
٨٥. لأنه الوسط بين العرش و الأطلس فله وجه إلى كل واحد منهما (همو، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٤٠).
٨٦. همو، عقلة المستوفز، ص ٥٩.
٨٧. همان، ص ٥٩.
٨٨. همان، ص ٦٠.
٨٩. همان، ص ٦١.
٩٠. همو، الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٢٢.
٩١. همو، عقلة المستوفز، ص ٦٤-٦١.
٩٢. همان، ص ٦٠.
٩٣. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٤٠.
٩٤. همان، ج ٢، ص ٤٤٠.
٩٥. همان، ج ٢، ص ٤٣٦.
٩٦. همان، ج ٢، ص ٤٣٥.
٩٧. همان، ج ٢، ص ٤٤١-٤٤٠.
٩٨. همان، ج ٢، ص ٦٧٧.
٩٩. همان، ج ٢، ص ٦٧٦.
١٠٠. ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٧٥.
١٠١. همو، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٦٧٧.
١٠٢. همان، ج ١، ص ٢٣٩.
١٠٣. همان، ج ١، ص ١٢٢.
١٠٤. داوود قيصرى، شرح فصوص، شرح قيصرى، ص ١١٨٠.
١٠٥. مؤيدالدين جندي، شرح فصوص، ص ٣٣٤.
١٠٦. ابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص ١٢٣ همو، الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٢٣).
١٠٧. رك: فرغانى، سعيد الدين، منتهى المدارك، ص ٦٣-٥٣؛ همو، مشارق الدرارى، ص ١٤٧.
١٠٨. همان، ص ٤٥٤-٤٥٣.
١٠٩. همان، ص ٣٨١-٣٨٠).
١١٠. النكاح الثانى: الروحانى، و كان المراد به الاجتماع الواقع فى عالم المعانى لتوليد الأرواح (همان، ص ٣٨١).
١١١. قيصرى، داوود، شرح فصوص، مقدمه قيصرى، ص ٩٧؛ فنارى، محمد بن حمزه، مصباح الانس، ص ٣٤٧-٣٤٦.

و ص ۳۷۳ و ص ۳۸۳ و ص ۴۳۴ و ص ۴۶۳ و ص ۵۰۸-۵۰۹ و ۵۱۱ و ۵۱۸ و ۵۲۶ و ۶۳۴.

۱۱۲. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۴۲.

۱۱۳. همان، ج ۳، ص ۳۶۱.

۱۱۴. محمد بن حمزه فناری، *مصباح الانس*، ص ۵۰۳.

۱۱۵. همان، ص ۴۳۴.

۱۱۶. ر.ک: سعید الدین فرغانی، *منتهی المدارک*، ص ۵۴-۵۵.

۱۱۷. همان، ص ۵۵.

۱۱۸. همان، ص ۵۵.

۱۱۹. همان، ص ۵۵-۵۶.

۱۲۰. همان، ص ۵۶-۵۷.

۱۲۱. همان، ص ۵۷.

۱۲۲. ابن عربی، *عقلة المستوفز*، ص ۶۹.

۱۲۳. همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۱۲۳.

۱۲۴. همان، ج ۲، ص ۴۴۱؛ ج ۱، ص ۱۴۰؛ همو، *عقلة المستوفز*، ص ۷۸-۷۴.

۱۲۵. داوود قیصری، *شرح فصوص*، شرح قیصری، ص ۱۱۸۰.

منابع

- آملی، سیدحیدر، *نقد النقود فی معرفة الوجود*، در *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران، علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۳۸. (نسخه نرم افزار نور)
- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیة*، (۴ جلدی)، بیروت: دار الصادر، (نسخه نرم افزار نور)
- ابن عربی، محی الدین، *عقلة المستوفز*، چاپ لیدن، ۱۳۳۶. (نسخه نرم افزار نور)
- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، همراه با *تعلیقه ابو العطاء عینی*، چ دوم، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰. (نسخه نرم افزار نور)
- ترکه، صائین الدین، *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰. (نسخه نرم افزار نور)
- ترکه، صائین الدین، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۳۷۸. (نسخه نرم افزار نور)
- جندی، مؤید الدین، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱. (نسخه نرم افزار نور)
- فرغانی، سعیدالدین، *مشارق الدراری*، مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹. (نسخه نرم افزار نور)
- فرغانی، سعیدبن محمد، *متهی المدارک*، تصحیح: محمد شکری اوفی، بی جا: بی نا، ۱۲۹۳ق.
- فناری، محمدبن حمزه، *مصباح الأنس*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴. (نسخه نرم افزار نور)
- قونوی، صدر الدین محمدبن اسحاق، *مفتاح الغیب*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴. (نسخه نرم افزار نور)
- قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش: استاد سیدجلال الدین آشتیانی، چ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵. (نسخه نرم افزار نور)
- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار، ۱۳۷۰. (نسخه نرم افزار نور)
- کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیة*، قاهرة، دارالمنار، ۱۴۱۳ق.