

کیفیت معاد از دیدگاه ابن عربی

اثر: محمدرضا فریدونی

از: دانشگاه آزاد اسلامی

چکیده

مقاله حاضر در پی تحقیق آراء عارف مشهور محی‌الدین ابن عربی در باره معاد می‌باشد جناب محی‌الدین ابن عربی در بین عارفان و متألهان مقامی بس منیع و والا دارد تا حدی که در بین اهل الله ملقب به القابی همچون شیخ اکبر، انسان کامل و ولی کامل شده است.

جناب شیخ در معمول کتب خویش به مباحث اصول و فروع اعتقادی پرداخته و کمتر صفحه‌ای از صفحات "فتوحات" یا "فصوص" را می‌توان باز کرد و اشاراتی در خصوص توحید و ولایت و معاد نیافت و نیز در بین ابواب مطرح شده در "فتوحات" کمتر یایی به تفصیل و گسترده‌گی باب معاد می‌رسد، ما در این مقاله کوشیده‌ایم تقریری صحیح و تا حدی تحلیلی از این مباحث را ارائه دهیم و همچنانکه می‌دانیم از جنجالی‌ترین مباحث معاد بحث از کیفیت حشر و نشر اجساد در قیامت است در این میان شبهه آکل و مأکول بر التهاب بحث افزوده است. جناب شیخ در تبیین کیفیت حشر و نشر اجساد بسیار متعبد به شریعت است و خویش را وامدار علوم **الذنی ختم الرُسل** محمد مصطفی (ص) می‌داند و **تقوم نشة قیامت و حشر اجساد** را بر اساس "عجب الذنب" می‌داند و سخت به معاد جسمانی معتقد است و از کسانی که تنها به اثبات معاد روحانی پرداخته‌اند انتقاد می‌کند و آنها را بی‌بهره از فیض نبوی قلمداد می‌نماید.



مقدمه :

یکی از مسائل مورد اختلاف در بین اهل فکر و اندیشه، مسأله کیفیت معاد و حشر و نشر اجساد آدمیان است. و در این میان، شبهه آکل و ماکول به التهاب بحث افزوده و آن را یکی از امّهات اختلاف اندیشه‌ها و طریقت‌ها قرار داده، شیخ اکبر جناب محی‌الدین ابن عربی در کتب خویش به ویژه در «فتوحات مکیه» به این مسئله توجه نموده و نظر خویش را مستنداً به نصوص دینی ابراز کرده است. شایسته است در ابتدا به این نکته اشاره نمود که شیخ اکبر در بین ابواب فتوحات مکیه کمتر بابی را به تفصیل و گستردگی همچون باب معاد اختصاص داده است و گوئیا! جناب شیخ اکبر به الهام از قرآن که بیشترین آیاتش را مباحث معاد و مرگ اندیشی تشکیل می‌دهد مفصلترین بخش فتوحات مکیه را معاد و مسائل مربوط به آن قرار داده است.

سزاوار است پیش از بیان نظر محی‌الدین ابن عربی تقریری به اختصار از آراء مطروحه درباره کیفیت معاد داشته باشیم.

۱) حکمای طبیعی

ملاحظه و مادیون که ماورای افق حس و محسوسات، عالم دیگری را مماثل با این عالم پذیرا نیستند بطور مطلق معاد را منکرند، آخوند ملاصدرا در تبیین سخن اینان گوید:

«از جمله اوهام عوامانه و آراء جاهلیت، سخن کسانی است که حشر نفوس و اجساد را ممتنع می‌دانند و گویند انسان جز همین هیكل محسوس نیست و آدمی با مرگ و زوال حیات فانی می‌شود و جز موادی پراکنده از او چیزی باقی نمی‌ماند و انسان نیز مانند سایر حیوانات و نباتات است که وقتی از بین می‌روند دیگر اثری از آنها باقی نمی‌ماند، لذا سعادت و شقاوت تنها منحصر در همین دنیا است.»^(۱)

۲) متوقفین در امر معاد

برخی از صاحب‌نظران چون حقیقت نفس را نتوانسته‌اند تبیین کنند لذا در امر

معاد توقف نموده و دچار شک و تردید شده‌اند مانند جالینوس.^(۲)

۳) فلاسفه مشائی

اینان قائلند که بدن کائن است و هرکائن فاسد شدنی است و آنچه باقی می‌ماند تنها روح می‌باشد و اصولاً انسانیت انسان به روح اوست و نه به جسدش. پس از موت، لذات و آلام جسمانی از نفس ناطقه مفارقت می‌کند و نفس ناطقه به عالم مجردات متصل می‌گردد. و اگر می‌بینی در شریعت به لذات و آلام جسمانی توجه شده این به جهت توجه دادن نفوس بشری است به عالم معنی، و چون عوام از مردم با طبیعت انس گرفته‌اند لذا راهی برای سخن گفتن با اینان جز از طریق محسوسات نیست. نتیجه اینکه لذت منحصر در لذات روحانی است و لذات حسی اصولاً قابل اعتنا نیست.^(۳)

۴) فلاسفه اشراقی

یکی از وجه مشخصات این مکتب، اعتقاد به عالم مثال است. ما بین عالم عقلی که مجرد محض است و عالم جسم که ماده صرف است عالمی وجود دارد ما بین این دو عالم که نه مجرد است و نه مادی، مقدار و شکل دارد ولی ماده ندارد و این جماعت قائل به معاد جسمانی شده‌اند و بهشت و دوزخ و قیامت را از موجودات عالم مثال می‌دانند و قائلند بدن اخروی، بدن مثالی است.^(۴)

۵) اصحاب حدیث و عامه فقها

اینان قائلند که روح جسمی است ساری در بدن به مانند سریان آتش در زغال و آب در گل و عالم منحصر در عالم صورت است و اینکه لذت و الم تنها حسی می‌باشد مبنای دیگری که از کلام ایشان استفاده می‌شود اینست که شیئیت شیء به ماده اش است.^(۵)

۶) حاج ملاحادی سبزواری

جناب ایشان پس از ذکر مقدماتی نتیجه گرفتند که بدن محشور در قیامت عین همین بدن است زیرا نفس مستعمل بدن برزخی و اخروی همین نفس مستعمل بدن دنیوی است و اینگونه نیست که ما چندین بدن داشته باشیم. مثلاً یک بدن دنیوی و یک بدن برزخی و دیگر بدن اخروی بلکه هر سه طُور یک بدن است که از یکدیگر تمایز دارد ولی در هر حال همه درجات یک تشخیص و اطوار یک شخصند. (۶)

۷) صدرالمتالهین شیرازی

جناب ملاصدرا که از اجله ارباب عرفان و برهان می باشد در اکثر کتب خود به امر معاد توجه نمود و خویش را از قائلین به معاد جسمانی و روحانی با هم می داند. او معتقد است که در روز قیامت شخص به عینه چه از لحاظ نفس و چه از لحاظ بدن دوباره بر می خیزد. و چنانچه خصوصیات بدن تغییر یابد از آنجاییکه تشخیص هر شخصی به نفس اوست لذا در بقای شخصیت او خللی وارد نمی کند. (۷) نظریه ملاصدرا از جانب برخی حکمای معاصر مورد انتقاد قرار گرفته از جمله حاج شیخ محمد تقی آملی که گوید: «از سخنان ملاصدرا می توان فهمید که ایشان تنها به معاد روحانی معتقد است چرا که گوید شیثیت شیء بصورت اوست نه به ماده آن و هیچ نیازی نیست که این بدن محشور گردد بلکه غایت الامر، نفس انشاء یک بدن مثالی قائم به ذات می کند که قیام صدوری دارد و از ماده و لوازم آن جز مقدار مجرد می باشد سپس گوید این بیان ملاصدرا منطبق بر شرع مقدس نیست». (۸)

۸) شیخ احمد احسائی

او قائل است که انسان دارای دو جسد است یک جسد عنصری که با مرگ فانی می شود و یک بدن اصلی که عبارتست از جسد هور قلبیائی که در روز قیامت به صورتی می باشد که در دنیا بود و روح به آن تعلق می گیرد. (۹)

از آراء مطرح شده در باب کیفیت معاد و حشر و نشر اجساد استنباط می شود که

حشر و رستاخیز از دیدگاه الهیون و بخصوص حکمای مسلمان حتمی الوقوع است ولی در اینکه آیا آنچه مکلف است و مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد روح است یا جسد؟ اختلاف نظر وجود دارد. برخی همچنانکه دیدیم مانند فلاسفه مشاء معاد را منحصرأ روحانی می‌دانند و برخی دیگر منحصرأ جسمانی مانند اهل حدیث و عده دیگر هم به جسمانی قائل شده‌اند و هم به روحانی ولی در توجیه و تفسیر بدن اخروی با یکدیگر هم نظر نیستند. حکمای اشراق بدن مثالی را عنوان می‌کنند و جناب ملاصدرا بدن اختراعی که نفس آنرا انشاء می‌کند. و کسی همچون شیخ احمد احسائی نیز در آخر دو بدن را قائل می‌شود.

ریشه این اختلافات به بحث ماهیت و حقیقت انسان باز می‌گردد. و بستگی به این دارد که ما حقیقت انسان را چه بدانیم. و اینکه ماهیت و جوهره اصلی حقیقت انسان آیا روح است یا جسد؟ و بنابر پاسخی که به این پرسش می‌دهیم نظر ما در باره معاد فرق خواهد نمود.^(۱۰)

بخش دوم

تبیین نظریه محی‌الدین ابن عربی درباره کیفیت معاد

(۱) ابن عربی در بحث از کیفیت معاد مقید به شریعت است.

ابن عربی بخصوص در مسئله معاد نخست خود را نیازمند دانش انبیاء (ع) می‌داند، او در کتاب فتوحات از کسانی که به صورت انفرادی و مجرد از فیض الهی و تنها به حسب اقتضای عقول خویش به بحث از معاد و مسائل مربوط به آن می‌پردازند انتقاد می‌کند و گوید: شخصی که ناصح نفس خویش است سزاوار است که به بیانات انبیاء عظام (ع) و رسولان کرام (ع) در امر معاد و حشر مراجعه نماید.^(۱۱) و از آنجائیکه هیچ علمی به شرافت و منزلت علم معاد نیست لذا هرکسی را توان علمی آن نیست که در آن باره سخن گوید و نیز سخنی تلقی به قبول می‌شود که از راه تقوی و تزکیه بدست آمده باشد ملاصدرا از علم معاد و آخرت با عباراتی بسیار سنگین و موقر تعبیر می‌کند او گوید: «علم معاد رکن عظیمی در ایمان و اصلی بزرگ در حکمت و عرفان است. و این علم از غامض‌ترین و لطیف‌ترین و

شریف‌ترین علوم از نظر مرتبت و شرافت است. علمی به دقت و ظرافت علم معاد نیست. هر چند اکثر فلاسفه در تبیین احوال مبدأ بسیار کوشیده‌اند ولی از درک معاد عاجز مانده‌اند مگر کسی که علم خود را از مشکوة خاتم پیامبران (ص) گرفته باشد تا آنجا که بوعلی رئیس فلاسفه به عجز و ناتوانی خود از درک بخشی از معاد اعتراف کرده است. (۱۲)

امور مربوط به آخرت به صرف اندیشه محض بدست نمی‌آید و یا اصولاً اندیشه آنچنان تأثیری در معرفت به حقیقت آن ندارد جز ایجاد توهمات و تخیلات، لذا محتاج نفخه‌ای رحمانی هستیم تا به عیان، به شهود آن حقایق غیبی وجود پردازیم و به واقع وجه امتیاز ابن عربی در اکثر مباحث جمع بین کشف و شهود و فکر و ذکر و شریعت و طریقت است. هر چند اصل در عرفان، شهود است ولی شرع تنها هادی و دلیل راه و محک تجارت عرفانی است. آنکه صحت و سقم مکاشفات را تأیید و یا رد می‌کند تنها شرع است. و ابن عربی از شریعت باوران حقیقی مکتب عارفان است بخصوص در مسأله معاد که سخت می‌تازد بر کسانی که به اندیشه و تفکر خویش مغرور شده‌اند و می‌خواهند به امور معاد پردازند. با توجه به نکته یاد شده بنابراین در بحث از کیفیت معاد بسیار طبیعی است که ابن عربی نگاهی عمیق به شریعت داشته باشد و به اتکاء راهنمایی‌های شرع و سنت علمی و عملی انبیاء (ع) و به ویژه با بهره‌گیری از مشکوة ختم الرسل محمد مصطفی (ص) به تبیین بحث پردازد.

۲) حقیقت انسان را جسم و روح تشکیل می‌دهد

همچنان که گفتیم ریشه اختلاف در بین صاحبان فکر و اندیشه در باره کیفیت معاد به دو چیز بر می‌گردد یکی اینکه حقیقت انسان چیست؟ و دیگر اینکه آیا ثواب و عقاب روحانی است یا جسمانی؟ و بر طبق جوابهایی که به این دو سؤال از سوی اهل فکر و اندیشه داده می‌شود. مبنای فکری آنان در حشر و نشر اجساد مشخص می‌گردد و شیخ اکبر از کسانی است که جمع بین محسوس و معقول می‌کند و برای هر یک از دو جزء متشکله انسان قائل به حق بهره‌مندی از نعمات خداوندی

است. او از کسانی که حشر اجساد را اموری عقلی و غیر محسوس معرفی می‌کنند سخت انتقاد می‌کند و می‌گوید:

«این طایفه غافل از این نکته بوده‌اند که ما دو نشأه داریم: نشأت اجسام و نشأت ارواح و نشأت ارواح همان نشأت معنوی است که این گروه برای اثبات آن کوشیده‌اند و از اثبات نشأت محسوس غفلت ورزیده‌اند ولی ما به هر دو نشأت قائلیم.» (۱۳)

«از نظر حکمای اسلام، جسد و روح هر یک غایت و کمالی دارند و هر یک لذات منحصر به خودشان را دارند و اگر غیر از این باشد خلق عظیمی از مردم از وصول به عالم حقایق محروم می‌مانند.» (۱۴)

و سرّ اینکه برخی از اندیشمندان عالم را منحصر در روحانیات می‌دانند عدم تصور درست از جسم است؟ و اینکه چگونه متصور است اجساد پس از سالها باقی مانده و اعاده شوند در پاسخ این گروه جناب محی‌الدین یک جواب علمی مستند به علوم ظاهری می‌دهد و می‌گوید:

«در علم طبیعی، بقاء اجسام طبیعی در دو عالم می‌توانند برای یک مدت غیر متناهی مستمره‌الوجود باقی بمانند و آدمیان از امور طبیعی تنها به اندازه‌ای که حضرت حق آنها را مطلع ساخته، آگاهی دارند همین دانشمندان گاه عمر طبیعی آدمی را ۱۲۰ سال برشمرده‌اند و وقتی کسی بیش از آن عمر می‌کند گویند عمر غیر مجهول می‌کند و لذا نمی‌توانند وقت مخصوصی برای حیات مشخص کنند و به واقع اگر شرع نبود و ما را به مدت عمر دنیا و اینکه سرانجام، هر نفسی مرگ را خواهد چشید و نیز اقامت تنها در نشأت آخرت است و بس، آگاه نمی‌ساخت هیچگاه این حقایق را در نمی‌یافتیم و لذا در بحث معاد حقّ است که بین عقل و حس و معقول و محسوس جمع کنیم.» (۱۵)

پس فهمیده شد که جناب شیخ اکبر جمع بین جسم و روح می‌کند و عالم محسوس و معقول را می‌پذیرد که نتیجه این حرف قائل شدن به معاد جسمانی و روحانی با هم است.

۳) نشأت آخرت به مانند نشأت اولی بی مثال نخستین است

درباره کیفیت اعاده اجسام و اینکه خداوند سبحان به چه کیفیت اجساد مردگان را اعاده می‌کند اختلاف نظر است برخی گفته‌اند اعاده همچون ابتداء است یعنی همانگونه که از آب و گل و نطفه و نکاح آدمیان بوجود آمدند به همان ترتیب نیز اعاده صورت می‌گیرد و به این آیه استناد می‌کنند که کما بدأکم تعودون (اعراف - ۲۹) عده‌ای دیگر معتقد به این روایت شده‌اند که ان السماء تمطر مطراً. شبه المني، تمخض به الارض. آسمان بارانی می‌بارد که همچون منی می‌ماند که زمین را احیاء نموده و آن را از سکون به حرکت در می‌آورد و بدینسان نشأت آخرت آغاز می‌گردد، ولی ابن عربی نظرش اینست که همانگونه که خداوند نشأت اول را بدون مثالی که پیش از آن بوده باشد آفرید، به همان ترتیب نیز نشأت آخرت را می‌آفریند. پس لازم نیست اعاده به مانند ابتداء باشد و هماهنگونه که علت بعیده آفرینش ما خاک و علت قریبه آن نطفه است، در حشر اجساد هم به یکی از این دو صورت باشد. اینگونه طرز تفکر ناشی از عوام‌زدگی و تقلیدی اندیشیدن است.

خلقت مسبوق به نسخه‌ای پیشین نبوده تا بر همان اساس مخلوقات آفریده شوند. قرآن کریم می‌فرماید: کما بدأکم تعودون (اعراف - ۲۲) معنایش اینست که ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون (واقعه - ۵۶) و نیز قول خداوند که می‌فرماید: کما بدأنا اول خلق نُعیدهُ وَعَدًّا عَلینَا (انبیاء - ۲۱) و اینکه خداوند می‌فرماید و هوا هوئُ علینا (روم - ۳۰) هیچ ضروری به آنچه ما در مورد نشأت آخرت گفتیم نمی‌زند زیرا معنایش این می‌شود که نشأت دنیا از روی ابداع و اختراع و با ذکر و تدبّر و نظر آفریده شده اعاده نیز اینگونه است. خداوند متعال برای آفریدن نشأت آخرت هیچ نیازی به مثال سابق و نمونه پیشین ندارد.^(۱۶)

اما سجاد (ع) در صحیفه سجادیه می‌فرماید: ابتدع الخلق ابتداءً یعنی خداوند خلق را به قدرت خویش اختراع فرموده است.^(۱۷) و اصولاً خلق به معنای ابداع شیء است بدون نمونه^(۱۸) خداوند می‌فرماید: خلق السماوات والارض (نحل - ۳) و به دلالت بدیع السماوات والارض (بقره - ۱۱۷) یعنی ابداع فرمود آسمان و زمین را و آفرینش بی مثال تنها منحصر در ذات حق است.

شیخ اکبر در ذیل آیه بدیع السموات و الارض (بقره - ۱۱۷) گوید: ای مُبدع سمواته دارخیر غیر مسبوکه بماده و مدّة بل هی ظلال ذاته^(۱۹) فرض اینکه کسی بدون سابقیت به ماده‌ای چیزی را بیافریند باطل است و لذا خالق بمعنای مطلق تنها منحصر در حضرت حق است^(۲۰) و از امام باقر (ع) هم نقل شده است که آن جناب فرموده‌اند خداوند عزوجل تمام موجودات را بطور بی سابقه‌ای به علم خود ایجاد کرده بدون اینکه قبلاً مانندی داشته باشند.^(۲۱)

خلقت بی مثال از قادر مطلق صادر می‌شود و قدرت خالق یکتا بر مقدرات تعلق می‌گیرد و نیز اعاده اجسام چیزی نیست که خارج از حوزه قدرت حق باشد و اینکه ما نمی‌توانیم اعاده را به مانند ابتداء بپذیریم بازگشت می‌کند به تصورات ما که اصولاً قدرت حق را مماثل با قدرت خویش پنداشته‌ایم و لذا در تصور دچار مشکل می‌شویم و نهایتاً تصدیق نیز نمی‌توانیم بکنیم. ابن عربی که عرفانش را شهود تشکیل می‌دهد این مسئله را به راحتی می‌پذیرد و معاد را بی مثال نخستین همچون ابتداء می‌داند.

۴) انشاء نشأة اخروی بر "عجب الذنب" است

ابن عربی گوید: حضرت حق انشاء نشأة آخرت بر "عجب الذنب" می‌کند و عجب الذنب چیزی است که از نشأة دنیا باقی می‌ماند و نشأة آخرت بر آن ترکیب می‌یابد.^(۲۲) از لحاظ لغوی عَجَب، آخر هر شیئی را گویند و ذَنْب، دُم را گویند و عجب الذنب عبارتست از دُمگاه و آن استخوان باشد در پایین تیره پشت دنباله سرین.^(۲۳)

ابن عربی فهم این نکته را که تقوم نشأة آخرت بر عجب الذنب است ناشی از کشفی می‌داند که برای او واقع شده است و می‌گوید عجب الذنب همانست که نشأة آخرت بر آن اساس تقوم می‌یابد و آن نیز از بین نخواهد رفت و قبول فساد نمی‌کند.^(۲۴) اصطلاح عجب الذنب برگرفته از کتب تفسیری و روایات است. گفته شده که جوانی در قوم بنی اسرائیل کشته می‌شود و مردم جهت پیدا کردن قاتل به حضرت موسی (ع) توسل پیدا می‌کنند و حضرت ایشان دستور ذبح یک گاو با

ویژگیهای مخصوص را می‌دهد، پس از بهانه‌تراشی‌های فراوان دریافتن آن گاو، سرانجام گاو را ذبح می‌کنند قرآن می‌فرماید: «فقلنا اضربوه ببعضها، کذالک یحی اللّٰه الموتی ویریکم آیاته لعلکم تعقلون (بقره - ۷۳) یعنی آنگاه گفتیم بخشی از بدن گاو را به او (بدن آن کشته) بزیند (تا زنده شود) و خداوند این چنین مردگان را زنده می‌کند و معجزات خویش را به شما می‌نمایاند تا ببیندیشید و در تفسیر امام حسن عسگری (ع) آمده که مردم اینچنین کردند. فاخذوا قطعة و هی عجب الذنب، الذی منه خلق ابن آدم و علیه یرکب اذا أُرید خلقاً جدیداً فضربوا. (۲۵)

پس حقیقت بدن عجب الذنب است و خلقت اساسش بر آن اصل استوار است (۲۶) و همانگونه که ابتدای خلقت از آن است، حشر و نشر نیز بر همان اساس است. و اگر انسان بمیرد چیزی از او باقی می‌ماند که عجب الذنب نام دارد.

متکلمین درباره اصلی از انسان که با مرگ از بین نمی‌رود تعبیر به اجزاء اصلی می‌کنند و گویند اجزاء اصلی نه اضافه می‌شوند و نه کم، (۲۷) چه بسا این تعبیر مأخوذ از "عجب الذنب" باشد برخی دیگر آن را ماده مشترک نخستین دانسته‌اند که در نزد حکماء بنام هیولای اولی معروف است و یا گفته شده آن مرتبه عقل هیولائی است. شیخ ابو حامد غزالی گوید: عجب الذنب نفس است که نشأه دیگر بر آن قرار دارد و ابویزید قرقاقی آن را جوهر گرفته است. (۲۸)

و ملاصدرا گوید عجب الذنب در نزد شیخ محی الدین همان ماهیت است که به نام عین ثابتۀ انسان نامیده می‌شود (۲۹) و می‌دانیم عین ثابتۀ همان قوایل تجلیات حقند که فائض از فیض اقدس و تجلی ذاتی الهی است، (۳۰) و این اعیان هیچگاه بعینه ظهور پیدا نمی‌کنند بلکه این آثار و احکام آنهاست که ظهور می‌یابد. (۳۱)

پس نتیجه این می‌شود که موت سبب انعدام انسان بالکلیه نیست تا گفته شود اعاده معدوم ممتنع است و نیز شبهه آکل و ماکول شبهه‌ای ناصواب است زیرا عین ثابت انسان همیشه باقی است و خداوند تنها آثار و احکام آن را ظهور می‌دهد و در صورت انتقال از حیات دنیوی به حیات اخروی آنچه‌یکه تغییر می‌یابد و در نگاه قشریون از بین می‌رود آثار و احکام عین ثابتۀ است و الا عین ثابت به فیض اقدس الهی از ازل در علم حق ثابت بوده و با وجود او وجود داشته و وجودی مستقل از

ذات ندارد.

اعتقاد به معاد جسمانی و روحانی از مسلمات عرفان ابن عربی است و با توجه به سه نکته‌ای که یادآور شدیم اولاً ابن عربی مبنای فکری خویش را از شریعت می‌گیرد ثانیاً خداوند قادر، خلقت را بی‌مثال پیشین آفرید، اعاده نیز اینگونه باشد. ثالثاً هماهنگی که اساس خلقت ابتدایی بر عجب الذنب بود اعاده آن نیز بر همان اساس است و عین ثابته انسان محور تشخیص اوست که هیچگاه از بین نرفته و نمی‌رود و با عنایت به نکات فوق به مبنای فکری ابن عربی در کیفیت معاد و حشر و نشر اجساد پی می‌بریم. و به حق می‌توان ادعا کرد ابن عربی متعبد به شریعت است حداقل در این مسئله ابن عربی تحلیل عرفانی خویش را مستند به مبنای شرعی قرار می‌دهد و اینجاست که نقش محوری ابن عربی در عرفان اسلامی فهمیده می‌شود. به اعتقاد اینجانب آنچه موجب باروری اندیشه شهودی ابن عربی در حوزه عرفان شده شریعت باوری او بوده و اینکه او خود را نیازمند دانش افاضه‌ای انبیاء (ع) می‌داند و هر انسان منصفی با نگاهی به آراء ابن عربی بخصوص در علم معاد به این نکته اذعان خواهد نمود. در پایان باید قبول نمود که فهم کتب بزرگانی همچون ابن عربی که در حوزه‌ای فراتر از محیط دنیوی و سرای تعلقات ما زندگی می‌کنند به صرف داشتن چند اصطلاح قابل فهم نیست بلکه آنچه مدد راه است سنخیت روحی و بالا بردن اندیشه و شهود تا نزدیک به حوزه‌های فکری و شهودی ایشان است. از خداوند منان خواستار درک حقیقت و وصول به دریای بیکران توحید ولایی هستیم.

پاورقی‌ها

- ۱- ملاصدرا، اسفار اربعه، داراحیاء التراث الاسلامی، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۰ هـ ج ۹، صفحات ۱۶۳-۱۶۴ (تلخیص)
- ۲- رجوع شود به منبع سابق ج ۹ ص ۱۶۴ و عبدالرزاق لاهیجی گزیده گوهر مراد به اهتمام صمد موحد، کتابخانه طهوری، چاپ اول ۱۳۶۴، ص ۳۳۵.
- ۳- حاج ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء، تحقیق الدكتور نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۲، ص ۷۴۶ و علی الله وردیخانی، مبدأ و معاد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول ۱۳۷۵، ص ۱۰۰.
- ۴- رجوع شود به عبدالرزاق لاهیجی، گزیده گوهر مراد ص ۳۲۰، حاج ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء ص ۷۴۶، ملاصدرا، اسفار، ج ۹ ص ۱۶۵.
- ۵- حاج ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء، ص ۷۴۶ و ملاصدرا، اسفار ج ۹ ص ۱۶۵.
- ۶- حاج ملاهادی سبزواری، اسرارالحکم، با مقدمه و حواشی حاج میرزا ابوالقاسم شعرانی، کتابفروشی اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ج ۱ صفحات ۳۲۳، ۳۳۴.
- ۷- ملاصدرا، مفاتیح‌القیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اول ۱۳۶۳ و مبدأ و معاد ترجمه احمدابن محمد الحسنی اردکانی به کوشش عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲ صفحات ۴۴۴-۴۵۸.
- ۸- میرزا جوادآقا تهرانی، میزان‌الطالب، مؤسسه در راه حق، چاپ چهارم، ۱۳۷۴، ص ۳۷۱.
- ۹- علی‌الله وردیخانی، مبدأ و معاد، ص ۱۰۲.
- ۱۰- جعفر سبحانی، الالهیات، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة ۱۴۱۱ هـ ق - ج ۲ ص ۷۷۴.
- ۱۱- محی‌الدین ابن عربی، فتوحات، دارصادر بیروت (بی تا) باب ۶۴، ج ۴ ص ۴۵۱.
- ۱۲- ملاصدرا، اسفار، ج ۹، فصل ۱۱، ص ۱۷۹.
- ۱۳- همان، فتوحات ج ۴، باب ۶۴ ص ۴۵۱.
- ۱۴- حاج ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء، ص ۷۴۷.
- ۱۵- محی‌الدین ابن عربی، فتوحات، ج ۴، باب ۶۴ ص ۴۵۰-۴۵۱ (تلخیص)
- ۱۶- همان، فتوحات، ج ۴، باب ۶۴ ص ۴۵۳-۴۵۴.
- ۱۷- محمد باقرابطحی، الصحیفه السجادیة الجامعه لادعیه الامام السجادی (ص) تحقیق و

- نشر مؤسسه الامام الهدی، مؤسسه الانصاریان، الطباعة و النشر دعای اول ص ۱۷.
- ۱۸- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، الطبع الثانی، ص ۱۵۷.
- ۱۹- محی الدین ابن عربی، تفسیر قرآن، دفتر نشر کتاب، الطبع الثانی، ص ۱۵۷.
- ۲۰- حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۶۰ ج ۳ ص ۱۱۶.
- ۲۱- محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء چاپ سوم ۱۳۶۶ ج ۱ ص ۳۵۹.
- ۲۲- محی الدین ابن عربی، فتوحات، ج ۴ باب ۶۴ ص ۴۵۵.
- ۲۳- معجم الوسیط، ج ۲، ص ۵۸۲.
- ۲۴- محی الدین ابن عربی - فتوحات - ج ۴ باب ۶۴ ص ۴۵۵.
- ۲۵- محمد باقر مجلسی، بهار الانوار، ج ۷، ص ۴۳ و نیز رجوع شود به همین منابع ج ۵۷ ص ۳۵۸ و ج ۱۳ ص ۲۷۰.
- ۲۶- رجوع شود به تفاسیر ذیل (جهت فهم عجب الذنب)، کشف الاسرار، ج ۱ ص ۲۲۳ تفسیر عربی ج ۱ ص ۴۶ تفسیر لاهیجی ج ۱ ص ۶۸، تفسیر بیضاوی ج ۱ ص ۱۱۳، منهج الصادقین ج ۱ ص ۲۹۷، تفسیر کبیر امام فخر رازی ج ۲ ص ۱۲۵، تفسیر روان جاوید ج ۱ ص ۷۱ (در ذیل آیه ۷۳ بقره).
- ۲۷- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، جعفر سبحانی مؤسسه الامام الصادق ص ۳۵۹.
- ۲۸- ملاصدرا، مفاتیح الغیب صفحات ۹۷۵، ۹۷۶.
- ۲۹- همان کتاب ص ۹۷۶.
- ۳۰- سید حیدر آملی، رساله نقدالنقود فی معرفة الوجود در ذیل کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار با تصحیحات و مقدمه هنری کرین و عثمان یحیی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ دوم ۱۳۶۸، ص ۶۸۰.
- ۳۱- همان کتاب، ص ۶۸۳.