

مشکل اتحاد و تعالی

از نظر محیی‌الدین ابن عربی

نویسنده: الاخضر قویدری

مترجم: دکتر گل‌بابا سعیدی



انتشارات آزاد مهر

۱۳۹۰

سرشناسه	قویدری، الاخضر، ۱۹۳۵م
عنوان قراردادی	مشکله الاتحاد والتعالی فی عقیده محیی الدین ابن عربی
عنوان و نام پدیدآور	مشکل اتحاد و تعالی از نظر محیی الدین ابن عربی / نویسنده الاخضر قویدری؛ مترجم گل‌بابا سعیدی
مشخصات نشر و ظاهری	تهران، آزاد مهر، ۱۳۹۰ - ۲۰۴ص
شابک	978-600-5564-54-9
یادداشت	کتابنامه
موضوع	ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق - نقد و تفسیر - وحدت وجود (فلسفه اسلامی)
موضوع	ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق - نظریه درباره وحدت وجود (فلسفه اسلامی)
شناسه افزوده	سعیدی، گل‌بابا، ۱۳۱۰ - مترجم
رده‌بندی کنگره	۱۳۹۰ : ۹۵۰۴۱ ق ۲ الف ۲ / ۲۷۹/۲ BP
رده‌بندی دی‌وجی	۲۹۷/۸۹۲۲
شماره کتابشناسی ملی	۲۲۶۷۹۲۲



۶۶۹۶۶۹۱۸

انتشارات آزاد مهر

نام کتاب : اتحاد و تعالی از نظر محیی الدین ابن عربی
نویسنده : الاخضر قویدری
مترجم : دکتر گل‌بابا سعیدی - دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز
نوبت چاپ : اول، پاییز ۱۳۹۰
شمارگان : ۱۱۰۰
شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۵۵۶۴-۵۴-۹
چاپخانه : خاطره
لیتوگرافی : ترنج
قیمت : ۵۰۰۰۰ ریال

آدرس: تهران، خ انقلاب، خ اردیبهشت، بن بست شهرزاد، شماره ۶، واحد ۲ - تهران: صندوق پستی ۷۶۷-۱۳۱۴۵

www.azadmehr.iketab.com

فهرست

پیش‌گفتار مترجم.....	۵
پیش‌گفتار از محمد اسامه العبد.....	۱۰۱
پیش‌گفتار نویسنده.....	۲۱
فصل اول - مشکل اتحاد و تعالی در دو فلسفه‌ی افلاطون و افلاطون جدید.....	۲۷
گفتار اول - مشکل اتحاد و تعالی در فلسفه‌ی افلاطون و افلاطون جدید.....	۲۹
گفتار دوم - مشکل اتحاد و تعالی در فلسفه‌ی افلوطین.....	۳۴
گفتار سوم - وحدت وجود از نظر فارابی در خلال نظریه فیض.....	۳۹
فصل دوم - نشانه‌ها و علائم وحدت وجود از نظر ابوحامد غزالی.....	۴۵
گفتار اول - اعتراض غزالی به نظریه‌ی فیض.....	۴۷
گفتار دوم - پذیرش و آشنا شدن غزالی به نظریه‌ی فیض.....	۵۰
گفتار سوم - اصول اسلامی وحدت وجود از نظر غزالی.....	۵۵
فصل سوم - عقیده‌ی شیخ محیی‌الدین عربی.....	۶۱
گفتار اول - دشوار بودن درک باور شیخ محیی‌الدین عربی.....	۶۳
گفتار دوم - شیخ محیی‌الدین بن عربی از دیدگاه‌های مخالفانش.....	۶۹
گفتار سوم - شیخ محیی‌الدین بن عربی از نظر هواخواهان یارانش.....	۷۹
فصل اول - مراتب وجود نزد ابن عربی.....	۸۷
گفتار اول - ذات و صفات.....	۸۹

۹۵	گفتار دوم - عالم از نظر ابن عربی
۱۰۳	گفتار سوم - مراتب وجود از نظر ابن عربی
۱۱۳	فصل دوم - ینش وحدت وجود از نظر ابن عربی
۱۱۵	گفتار اول - تجلی اسماء الهی در عالم
۱۲۲	گفتار دوم - اندیشه‌ی اعیان ثابته
۱۲۸	گفتار سوم - دو مقام جمع و فرق
	فصل سوم - گفتار تنزیه و تشبیه با هم، همچون حل مشکل اتحاد و
۱۳۷	تعالی
۱۳۹	گفتار اول - جایگاه ابن عربی از آرای منزّه
۱۴۴	گفتار دوم - جایگاه ابن عربی از افکار و آرای مشبّه
۱۵۳	گفتار سوم - ضرورت طریقه‌ی صوفی در فهم حقیقت تنزیه
۱۷۵	اصطلاحات صوفیه
۲۰۳	منابع و مأخذ

پیش‌گفتار مترجم

بار دیگر، ندایی دل‌انگیز و فرح‌بخش از حلقوم مردی آشنا به گوش هوشم طنین افکند. شخصیتی بارز و دوست‌داشتنی که مطالب عمیق فلسفی و عرفانی را با کلام دلنشین و مستدل خود برای اذهانی که در وادی حق گام برمی‌دارند فاش می‌کند و در فراراه آدمی، نقش زینده‌ی انسان را در حجاب بی‌حجابی دور از هر شائبه و رنگ مادی ترسیم می‌نماید. از هستی دم برمی‌آورد و می‌خواهد آن را از هر قید و بند حتی از اطلاق رها سازد و سرانجام بر آن است که حق را در چهره‌ی بی‌چهره‌ای معرفی کند. موضوع کتاب دو واژه‌ی اتحاد و تعالی است که ابن عربی بر آن است و آن دو را به هم پیوند داده و یکی بنمایاند، یکی که دو ندارد و از شمارش عدد بیرون است. درک این معنی ذهنیتی را می‌طلبد که در اندیشه‌ی والای ابن عربی گامی برداشته و از تفکر و ویژه‌ی وی بهره‌ای داشته باشد، چه درک و تعمق اندیشه‌ی ابن عربی - که ظاهراً برای هر خواننده مشکل می‌نماید - تنها با سخن‌نغز و کلام عارفانه‌ی وی قابل توجیه است. در این کتاب شخصیت‌های فلسفی و عرفانی در آن به بحث و فحص پرداخته و با ارائه‌ی مطالبی که درخور درک و تعمق آنان است ارائه دادند که در خور توجه است. شخصیت‌هایی چون ارسطو، ابن سینا، افلاطون، افلوطین، فارابی، غزالی، عبدالرزاق کاشانی، فخرالدین رازی، ابن خلدون، جلال‌الدین سیوطی و... هر یک در جای جای این کتاب با ذکر مطالب مستدل و مستوفای خود به محتوای کتاب غنا بخشیده و رنگ و زیب خاصی به آن داده‌اند که درخور توجه است - به عبارت دیگر هر یک از فلاسفه و عرفا علاوه بر ذکر بینش عمیق خود به بحث و فحص پرداخته‌اند. بعضی از اندیشه‌ی ابن عربی دفاع کرده و برخی از آن خرده گرفتند - آگاهی به افکار متضاد مدافعان و مخالفان ابن عربی بسی جالب و قابل توجه است - در مورد بیوگرافی ابن عربی کرا در کتب مختلفی، چون

«حجاب هستی، ترجمان الاشواق، درخت هستی، انسان کامل، اندوه‌های زندانی و...» که از طرف اینجانب ترجمه شده به تفصیل بیان شده است، تصور می‌شود که دیگر نیازی به ذکر مجدد آن نمی‌باشد. ابن عربی در هر یک از کتاب‌ها به مناسبت موضوع آن، مطالبی اظهار می‌دارد و به تفسیر و شرح آن می‌پردازد ولی در کتاب حاضر به جهت اهمیت موضوع و برجستگی محتوای آن که با تفسیر فلاسفه و عرفا همراه است، نوع بینش وی رنگ عرفانی ویژه‌ای به خود گرفته و با تعمق و ژرف‌بینی خاص خود به ارائه‌ی نکته‌ی عرفانی جدیدی پرداخته، به گونه‌ای که کتاب حاضر را از سایر کتب متمایز ساخته است - نوشته‌ای خاص، کلامی به ظاهر سخت و تا حدی نامفهوم و از لحاظ معنی دیرپاب و پیچیده و معقد. در اینجا من با ابن عربی هم‌گویم و با ندای ناآشنای همیشگی وی که خود را در عزلت تفکر انسانی، در اندیشه‌ی ویژه‌ی خود محبوس کرده است هم‌آوا می‌شوم - سخنی است بی‌پایان، نه آغازش هویدا و نه پایانش نمایان، در دل هر کسی رازی نهان و بر چهره‌اش نقشی عیان، کیست آنکه بگوید که من دگرگون نمی‌شوم و دگرگونه سخن نمی‌گویم. هر که به زبانی فریب‌دار جهانی مریب می‌زید. بگذار بگویند و بنالند تا آنجا که دیگر دم برنیارند. بگذار در نهانگاه هستی دم از هستی زده و یاوه‌گویان به ندای ناشناخت غیبی پاسخ دهند؛ پاسخی مبهم و سردرگم و سخنی گنگ و نامفهوم. واژه‌ها به کار می‌روند و بازیان‌های مردمی که فواصل فواصل از یکدیگر دورند، مورد تفسیر قرار می‌گیرند و انسان در لابلای تثلیث گفتار و تفسیر و شخص سرگردان است. ابن عربی می‌خواهد از همه‌ی این عوامل متضاد و ناسازگار بیرون آمده و در عالم احدیت حق گام بردارد. چه ادعای نابجا و نامفهوم می‌کند که می‌خواهد از جهان و هر چه در اوست، خارج گشته و در دیار احدیت حق بزیزد. خلاصه؛ موضوع اصلی که ابن عربی در این کتاب بدان اشاره می‌کند، احدیت ذات است. وی هستی را از سه جهت مورد بحث قرار می‌دهد که عبارتند از: ۱- حقیقت ذات احدیت، در این مورد ذات

احدیّت جز وجود محض نیست ۲- الوهیت که به پاس حقایق و اسماء و صفات است که در این باره ابن عربی از نسبت صفات و اسماء به ذات احدیّت سخن می‌گوید. که در این مرحله هستی از احدیّت ذات خارج گشته و به صورت عدد و شماره درمی‌آید. ۳- شأن و منزلت که در این کتاب از هر سه مورد به تفصیل بحث می‌شود. ولی آنچه مورد توجه ابن عربی است همان جنبه‌ی احدیّت است که نمی‌توان جز وجود صرف از آن چیزی درک نمود. از این رو در بعضی از اشعار خود بدین معنی اشاره کرده و می‌گوید:

نعت المبهمن بالاطلاق تقیید و کُل ما قیل فیه فهو تقیید

فلیس یخرج عن طی و معرفتی شیء عن القید لاشرک و توحید

یعنی: توصیف خدای بزرگ به اطلاق خود قید است و هرچه در باره‌ی او گفته شود قید است. از جهت گمان و شناخت چیزی از قید بیرون نیست؛ نه شرک و نه توحید، شرک و توحید هم قیدند. در جای دیگر این کتاب در قالب شعری خدا را بالاتر از ادراک و بلورش می‌داند و می‌گوید:

اللّه اعظم آن یدری فیعتقدا مقیداً و هو بالاطلاق معروف

یعنی: خدا بالاتر از آن است که مقید به درک و بلور باشد در حالی که مطلق است. جهت آگاهی بیشتر به اصل موضوع باید گفت که ذات احدیّت متوقف بر مقابله با کثرتی نیست و در مقابل کثرت تعقل نمی‌شود یعنی آن در نفس خود بر چیزی که نظیر کثرت باشد، متوقف نیست. چه اگر ذات احدیّت در تصور یا تحقق، بر غیر وابسته باشد، احدیّت تحقق نخواهد یافت بلکه به وحدت عددی خواهد رسید، بدان‌گونه که در اذهان عادی تصوّر می‌شود. با توجه به مطالبی که گفته شد، ذات خداوند در هستی احدیّت خود، وجود مطلق است و ذات مطلق وی با صفت اطلاق خود، با توجه به ذات احدی وی نه دانسته می‌شود و نه منحصر می‌گردد، نه دارای حدّ و تناهی است و معنای کبریایی و ذات احدیّت این است.

آری، ابن عربی درباره‌ی هستی مطلق و در ارتباط آن با آفرینش، مطالبی

بیان می‌نماید. وی در کتاب «درخت هستی» که به ترجمه‌ی اینجانب درآمده است، بدین معنی اشاره می‌کند و گوید: ذات مطلق حق، تحت انحصار و احاطه در نمی‌آید و همه‌ی موجودات مرآت ذات و مظاهر اسماء و صفات اویند. جهت آگاهی کامل به معنای هستی مطلق و مظاهر آن، چه بجاست به ترجمه‌ی کتاب مذکور مراجعه شود.

خلاصه، قرائت متون مختلف ابن عربی و متأثر شدن از آثار عرفانی و فلسفی وی، مرا بر آن داشت که به خود جرأت داده و در ساحت قدس وی سخن را به درازا بکشانم و با تأثر خود از آثار متعدد وی که نزدیک به ششصد کتاب و رساله می‌باشد و همه‌ی آنها در کتاب وی به نام «اندوه‌های یک زندانی» با ترجمه‌ی اینجانب ذکر شده‌اند، تا آنجا که مقدور است به ترجمه و شرح آثار وی بپردازم.

چه بجاست که خواننده و طالب آثار ابن عربی به کتاب مذکور مراجعه کرده و از کثرت آثار ارزنده‌ی وی آگاهی حاصل نماید. از سویی قرائت آثار ابن عربی و ترجمه‌ی آنها موجب گردید که کتابی، به عنوان فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی بنگارم که خارج از هر نوع مبالغه و گزافه‌گویی در نوع خود بی‌نظیر است، از این رو با اشتیاق بیشتر به اندیشه‌ی خاص وی بر آن شدم که گامی فراتر نهاده و با ابن عربی با زبان بی‌زبانی سخن بگویم، سخنی که تاکنون کسی به ژرفای آن پی نبرده است، از هرچه می‌توان دم برآورد جز زبان بی‌زبانی عشق که در سرای لایزال احدیت سر داده می‌شود.

چه باید گفت؟ همه در درگاه حق حیرانند. حیران از اینکه چه بگویند و از کجا و چرا لب بگشایند - آهنگ هستی با دم لایزال احدیت تا کجا می‌تواند زبان یکدیگر را بشنوند و معانی آن را دریابند، چه باید گفت؟ خلاصه، قرائت کتب ابن عربی و ترجمه‌ی آنها، مرا بر آن داشت که گامی فراتر نهاده و در ساحت قدس وی سخنی به گزاف گفته باشم، سخنی که خود نتیجه‌ی قرائت آثار وی می‌باشد - گاهی با ترنمی خود را تسلی داده و می‌خواهم آرام در

گوشه‌ی عزلت، دور از همه‌ی قیل و قال بنا را می‌مهمل هستی بزم و از هستی و پدیده‌های آن سخن بگویم، سخن از کجا و چرا؟ از که و چه، موضوع را آغاز کنم. بهت و نامفهوم‌ی سرپای وجودم را فرا گرفته و می‌خواهم در این سیاه‌چال ناآشنای زندگی به درآیم و با ستردن همه‌ی رنگ‌ها و زدودن همه‌ی زشتی‌ها و کاستن همه‌ی خواسته‌ها و التجاء به درگاه احدیت تا آنجا که جز ذات احدیت پناهی نجویم. این عربی این معنی را از آفرینش جستجو می‌کند و طالب چنین مقامی است تا بتواند در ساحت قدس کبریایی ذره‌ای از ذرات عالم هستی به حساب آمده و در صفای صافی محضر حق دور از ثقل حیات و بار سنگین عالم مادی در درگاه حق بزیّد و داد بندگی و عشق سر دهد.

خلاصه با توجه و مذاقه به محتوای کتاب که ابن عربی دو موضوع مهم عرفانی را مطرح کرده و به هم ربط داده است. بویژه با معنای نغز و عمیق آنها نیاز به توضیح بیشتری داشت که بیان کامل آن از حوصله‌ی اندیشه‌ی اینجانب بیرون است، چه در همه‌ی آنها فقط تا آنجا که امکان داشت به تبیین اقوال وارده و تفسیر مختلفشان بسنده شد و حق مطلب آن‌گونه که شایسته است بیان نگردید. از این رو اگر نقصی از لحاظ تادیه‌ی معنای مطلوب مشاهده شود با دیده‌ی عفو و اغماض نگریسته و چنین گمان برند که کلام حق بویژه با آن همه معنای عمیق و ژرف، آن هم به زبان خاص ابن عربی در دل هر کسی ننشیند و هر کسی نمی‌تواند آن را دریابد مرا شاید که در اعماق اندیشه‌ی ربّانی این عربی فرو رفته و در بحر بیکران عرفان و امواج متلاطم آن ره یابم، چه وی از راز نهانی و سرّ ازلّی سخن می‌گوید. مرا نسزد که در این معنی دم زنم و سروش عالم نهان را دریابم. سرانجام با استعانت از یزدان پاک به سخن پر رمز و راز ابن عربی که در پرده‌ی ابهام است پرداخته و جهت حسن ختام از حافظ و شعر جانبخش وی یاری جستّم. چه نیکو حافظ سخن او را در قالب تمثیل بیان می‌کند:

گرم از دست برخیزد که با دلدار بنشینم
 ز جام وصل می نوشم ز باغ عیش گل چینم
 مگر دیوانه خواهم شد در این سودا که شب تا روز
 سخن با ماه می گویم پری در خواب می بینم
 رموز مستی و رندی ز من بشنونه از واعظ
 که با جام و قدح هر دم ندیم ماه و پروینم
 گل بابا سعیدی

www.ketab.ir

پیش‌گفتار از محمد اسامه العبد

مشکل اتحاد و تعالی از نظر شیخ محیی‌الدین عربی

شکی نیست که عرفان اسلامی مرحله و دوره‌ی مهمی از مراحل تفکر عربی اسلامی را به تصویر کشیده است و می‌توان گفت: مسلمانان عرفان را به گونه‌ی انقلاب روحی شناخته‌اند. و چه بسا از جهت اهمیت آن، با انقلاب اسلام نخستین برتری دارد. برتراند راسل در مقاله‌ی مشهور خود گوید: «فلاسفای بزرگ نیاز به علم و فلسفه را با هم دریافتند». سپس می‌افزاید: «وحدت صوفی و عالم بالآخرین جایگاهی را که به گمان من می‌تواند در جهان اندیشه تحقق یابد پدید آورده است - عرفان از برترین عامل در انسان الهام گرفته که خود به‌طور جدی برآورد عالی ارزش عرفان می‌باشد - بدون تردید شأن و موقعیت عرفان همچون موضوعات دیگر است که گاهی به ظهور اهتمام عملی یا نظری می‌انجامد و اهتمام عملی در نزد انسانی تحقق می‌یابد که از سیر در طریق عرفان الهام گرفته است - اما اهتمام نظری در صحنه‌ی عرفان یا جز آن در نزد انسانی وجود دارد که به سادگی می‌خواهد بشناسد و قدر معرفت را به ذات آن ارزیابی کند ولی پرسش این است که آیا می‌توانیم منشأ آگاهی و بیداری از راه ترکیب روان‌شناسی و فیزیولوژی را تغییر دهیم و یا آنها باورهای دینی هستند؟»

سبب پیدایش جنبه و بُعد وجودی انگیزه، شرطی از جهان خارجی است در صورتی که در حالتی از حالات عرفان بر این فرض کلی که آنها از آلات و وسایل عضوی یا روان‌شناسی هستند دلیل و توجیهی وجود ندارد ولی طبعاً باور داریم که برای ادراکات حسی مأخذ و منبع موضوعی وجود دارد که به

سبب آن انگیزه‌های شرطی خارجی خود، انگیزاننده و مشوق حالت صوفیانه می‌باشند. و اگر ما بپذیریم دیدگاهی را که می‌گوید:

آزمون اهل عرفان موضوعی است که از واقع حقیقی مطلق پرده برمی‌دارد مانند واحد در نزد افلاطون یا خدا در نزد خداشناس یا ذات کلی. و بر ما سزاوار است که بگوییم، آلات عضوی تجربه را ایجاد می‌کنند و امر مطلق که انگیزه‌ی شرطی این آزمون و تجربه است، آن را به وجود می‌آورد و بر این اساس در تعریف گذشته‌های ما جز سیطره و قدرت فراگیر قانون داخل طبیعت در امان نمی‌ماند، چه برای ما امکان ندارد که وجود واقعی خارج طبیعت را انکار کنیم، یا اینکه فلاسفه‌ی طبیعی وجود واقع خارج طبیعت را انکار کردند در حالی که نزد افلاطون، واحد، ذات کلی یا وجود الهی، واقع حقیقی است.

و می‌توانیم پرسشی را مطرح کنیم بدین معنی: آیا امکان دارد آزمون‌های اهل عرفان در تمام اطراف عالم یکی و همگون باشند یا اینکه برای همه‌ی آنها حداقل ویژگی‌های کلی و مشترک مهمی وجود دارد؟

و پرسش دیگر آن است که تا چه حدی آزمون‌های متصوفان مسلمان و مسیحیان و هندوها و نیز متصوفانی که از هیچ دین و دینی معینی پیروی نکردند یکی و متفق باشند و پرسش دیگر در این مقدمه بسیار دشوار است و پاسخ بر آن مباحث کامل و دامنه‌داری برای آزمون در عالم خواستار است. و می‌توان با اشاره و یاد اندکی بر این تجربه‌ها، توضیح دهیم، بدین معنی بدون شک صوفیان مسیحی بر آنند تجربه‌ای را که از آن گذشته و پشت سر نهاده‌اید همان اتحاد به خداست. عارف هندویی گوید: آزمون وی آزمونی است که در آن ذات فردیت با ذات کلی در هویت واحد متحد گشته‌اند. و صوفی مسیحی بر آن است که آزمون وی مذهب تالیه و خداشناسی را پشتیبانی می‌کند و خود آزمون هویت فعلی با خداست، پس وی معنی اتحاد را درمی‌یابد نه بدین معنی که متضمن هویت است بلکه رابطه‌ی دیگری چون شباهت یا همگونی

صوری وجود دارد در حالی که عارف هندویی بر هویت پافشاری می‌کند و بدین امر قائل است که آزمونس بر وحدت وجود قائم است ولی صوفی بودایی عادتاً این واژه را به کار نمی‌برد و عارف بودایی از خدا یا حداقل از ذات کلی در بعضی از صور دین بودایی سخن نمی‌گوید لکن وی با تجربه‌ی خود دیدگاهی را بیان می‌کند که شامل وجود به‌طور مطلق نمی‌باشد و از نظر متصوفان اسلامی - حلول و اتحاد صوفی از مشکلات بزرگی است که وارد شده‌اند و به‌طور کلی دارای ریشه‌های اسلامی نمی‌باشند بلکه از تأثیرات عرفا و افکار هندی و برهمنان فرا گرفته‌اند اما با وجود این تأثیرات آنان خود را به موضوعاتی وابسته کردند که با شریعت اسلامی متعارض نباشد و مشکل حلول و اتحاد و وحدت وجود از اصطلاحات الوهیت است که از طرف همه‌ی صوفیان به کار گرفته شده است و می‌توان بر آنها نام آزمون‌های صوفیه نامید. در اینجا اختلافات زیادی در مورد ایمان می‌بینیم. با اینکه عادتاً گفته می‌شود که جمیع اقسام ایمان به آزمون‌های صوفیه وابسته‌اند بنابراین چگونه می‌توان به تفسیر این وقایع پرداخت؟ در این مورد دو فرض مختلف وجود دارد که می‌توانیم این موضوع را با آن دو فرض تغییر داد و می‌توانیم یکی از آن دو را برگزینیم؛ فرض اول آن است که آزمون‌های مسیحی و اسلامی و هندی و بودایی علی‌رغم بعضی از همگونی‌ها میان آنها، خود اساس و پایه‌ی آزمون‌های مختلف می‌باشند و شاید این همگونی‌ها سطحی باشند که دلیل و توجیهی برای ما می‌باشد و می‌توان برای آنها نام تجارب صوفی را به کار ببریم. اما فرض دوم و آن عبارت از آزمون‌هایی است که اینان همه بر آن رفته‌اند اساساً یکی است، هر چند طبعاً بعضی از اختلافات وجود دارند جز اینکه هر صوفی برای آزمون‌های خود تأویلات عقلی قرار می‌دهد که از ویژگی‌های فرهنگی‌اش وام می‌گیرد. صوفی اسلامی آزمون‌های خود را از دیدگاه باور اسلامی و عارف مسیحی تجارب خود را از باور مسیحیت که از پیش وجود داشته و محیطی که در آن پرورش می‌یابد بیان می‌کند. اما عارف

هندویی از دیدگاه افکار هندویی که در فرهنگش موجود است، تفسیر می‌کند و بودایی از نظر تصووراتی است که چه بسا از منابع کهن آریایی گذشته آمده است - یا چه بسا بودا، خود، صیاغت و قالب کلامش را از بعضی جهات برگردانده و بازسازی کرده است - در اینجا تأویلات و تغییرهایی وجود دارند که هر یک با دیگری در تجربه‌ی صوفیه به ذات خود متناقض می‌باشند و هدف ما از کاربرد واژه‌ی تأویل آن است که ما واژه‌ی تأویل را به معنای هر چیزی به کار می‌گیریم که عقل نظری بتواند برای فهم یک تجربه به آن بیافزاید. خواه آنچه می‌افزاید تصنیف و جمع‌آوری مفاهیم و تصورات باشند یا استدلال منطقی یا هر فرض تفسیر و تأویل دیگری، چه مربوط به کار عارف باشد یا غیر آن - از آنچه در گذشته درباره‌ی تجارب صوفیه ذکر می‌به میان آمد که صوفیان آن را پشت سر گذاشته‌اند بار دیگر مردانی را نام می‌بریم که پیرو هیچ دینی نبودند و می‌توان بر آنها عنوان صوفیان غیر وابسته را به کار ببریم و امکان دارد برای این حقیقت رایج و شایع بگوییم که همه‌ی انواع عرفان، دینی می‌باشند و این حقیقت شایع امکان دارد با پندار درست تازمانی که همه‌ی انواع عرفان به بالاترین الهامات ذاتی روحی اهتمام می‌ورزند، همراه باشد.

لیکن این شایعه درست نیست هرگاه متصوف به یکی از ادیان شایع و منظم عالم، مؤمن باشد پس وی نیاز ندارد که به دینی معتقد باشد. که ظاهراً از این عبارت به دست می‌آید - افلاطون نمونه‌ی بارزی است میان قدما با اینکه هیچ دینی را نپذیرفته است، فلسفه‌ی افلاطون را باور داشت. در اینجا ما نمی‌توانیم نمونه‌هایی از این موضوع را بر شماریم و لیکن می‌توان گفت در اینجا حالات جدید و معاصر زیادی برای عارف غیر وابسته وجود دارند که در تأویلات تجربه‌ی صوفیه در مباحث فلسفی دارای اهمیت بزرگی است و این خود مدخل و ورودی نویسنده در این نوشتار است زیرا او به دشواری اتحاد و تعالی در فلسفه‌ی افلاطون نگرش تأویلی دارد به این معنی که وجود

و وحدت کاملی است که در آن سایه هایش به هم می پیوندند؛ پیوندی که آنها را از تعالی باز می دارد و در عین حال آن را لایه ای از لایه های آب در یخ قرار می دهد و افلو طین در یافته است به اینکه عقلی که به اندیشه ی منطقی عادت کرده و بر پایه های عقلی محض استوارند - خود به منطق دیگری پناه برده تا کلامش فهمیده شود و تنها بر اساس تأویل درک نمی شود - از این رو در یکی از کتاب های نه گانه ی خود می گوید: نکوشید تا او را با چشم های فانی ببینید. و آن خود دعوت آشکاری است به تعالی روحی، چه در آن فیض با بینش وجود دارد و در منطق وی، منطق صوفی وابسته می بینیم که در خلال نظریه ی فیض در نزد وی، خود ایمان به اندیشه ی خلق از عدم است کوششی را فرض می کند که خالی در ایجاد موجود از عدم به کار می برد، پس حل مسئله ی تسامی و تعالی با فیض است و تنها راه چاره ای است که افلاطون آن را در یکی از کتاب های نه گانه اش بیان کرده است و این امر مؤلف را بر آن داشت که از وحدت وجود از نظر فارابی در خلال نظریه ی فیض بحث کند. ظاهراً وحدت کلی بر فیوضات وجودی متعدد حاکم است. پس گوید: هرگاه موجودات یکی شوند و پیوند یابند و با تنظیم بعضی با بعض دیگر به صورت واحد و یگانگی در آیند اشیاء کثیر، جمله ی واحدی می شوند و چون شیء واحد تحقق می یابند و در اینجا پژواک فلسفه ی افلو طین ظاهر می گردد همان گونه که افلو طین در نظریه ی خود در مورد فیض به وحدت وجود رسید فارابی اثر او را در منطق وصول به هدف دنبال کرد.

فصل دوم - مؤلف از جلوه های وحدت وجود از نظر غزالی سخن می گوید. در این فصل به نتیجه گیری مؤلف واقف می شویم بر اینکه ابو حامد غزالی هنگامی که صوفی شد چاره ای ندید جز اینکه قائل به دو نظریه ی فیض و وحدت وجود باشد و شاید نشانه های شخصیت غزالی از شخصیت هایی باشد که اکثر آنان که متدین می باشند و از حرکت در خط اسلامی خوششان می آید و استقبال می کنند. چه بسا آن نتایج آنان را و امی دارد که در شخصیت

محبی الدین بن عربی که متهم به انحراف از عقیده‌ی اسلامی است بازنگری کنند و مؤلف بر این عقیده است که ابن عربی از چهارچوب کلی که غزالی، پیش از او ترسیم کرده خارج نشده است. اگر نگوییم افکاری را که غزالی در کتابش به نام «احیاء علوم الدین» و کتاب‌های صوفیه‌ی دیگر بدان اشاره کرده است همان است که ابن عربی را واداشت که با تفصیل و ژرف‌نگری بیشتری بیان کند. از آنچه که گذشت خود مدخل و ورودی به موضوع کتابی است که در مقابل ماقرار دارد و آنچه مؤلف در آن کوشید که بر شیخ مارو شناساند. و از مطالبی که در آن شکی نیست، آن است که بسیاری از اتفاقات آمیزه‌ای از گذشته و حال، میان اتحاد و حلول و وحدت وجود، خلط شده است. با اینکه مفاهیم آنها متغایر و متباین می‌باشند و فرق ذاتی میان آن مفاهیم این است که هر یک از وابستگی‌ها مستلزم دوگانگی و تعدد با تمیز میان وجود حادث و علت قدیم آن که در حقیقت الهی متمثل و متصور است بدان‌گونه وحدتی که صوفیان از راه اتحاد و حلول ثابت و محقق داشته‌اند خود اقتضای فنا‌ی از وجود حادث برای بقا در شهود وجود سرمدی می‌نماید. و این حالت همان معنای وحدت شهود است نه وحدت وجود و از سطح نفسانی نسبت به آنچه اصحاب حلول تاکید کرده‌اند، فراتر نمی‌رود و آنان معتقدند وحدتی را که می‌گویند موجب آمیخته شدن دو طبیعت بشری و الهی با یکدیگر نمی‌شود و آن موضوعی است که اصحاب وحدت وجود بر آنان خرده می‌گیرند؛ آنانی که باور دارند که وجود یکی است و کثرت و تعدد در آن وجود ندارد و آن وجود در نزد آنان واجب‌الوجود ابدی، ازلی، ظاهر و باطن است و او همه چیز است و چیزی جز او در عالم هستی وجود ندارد، چه در حقیقت، هستی‌ای جز خداوند نیست. او و جهان یک چیزند - این وحدت در نزد آنان بیش از آنکه به تجربه‌ی شعور وجدانی قوام یابد، بر پایه‌های نظریه‌ی فلسفی استوار است و شکی نیست که قول به اتحاد و حلول از سوی بسطامی و حلاج به ذات خود، به عنوان تمهید و مقدمه‌ای جهت ظهور وحدت وجود در اندیشه‌ی صوفی

اسلامی معتبر است و ابن عربی نخستین سخنگویان این نظریه در عرفان اسلامی است و آنچه که مؤید این معناست، این است که وی آزمون عشق و محبت الهی را در آغاز امر از راه فنا و مستی و وجد، همچون گذشتگانش به اصحاب وحدت ذوقی کشاند با تاکید و پافشاری آشکار بر تنزیه ذات الهی، جز اینکه این نوع توحید در نزد کسی که به آن رنگ فلسفی داده فراتر رفته است، پس در این هنگام نگرش عقلی به اندازه‌ای که نفس او ذوق روحی را در خود جای داد، بر او غلبه یافت و وحدتش به وحدت فلاسفه نزدیک‌تر گشت تا اتحاد صوفیه و حق و خلق و مطلق و معین در نزد وی دو صورت از حقیقت واحد گشتند و هیچ‌یک از آن دو وجود، مستقل از وجود دیگر نیست بلکه وجود خدا عین وجود جهان گشت و اختلاف میان بنده و پروردگار از میان برخاست لیکن وی اشاره‌ای به این موضوع نکرد که در قول خدای بزرگ که گوید: هر جا رو آورید آنجا حقیقت و چهره‌ی خداست. از آنچه این گفتار را تأیید می‌کند این است که ابن عربی در تنظیم و بیان نظریه‌اش از میراث فلسفی از مشرق به اندلس در قرن سوم هجری از جانب وهب قرطبی و احمد حبیبی و خلیل بن عبدالملک مشهور به خلیل الغفله، و جز اینان، استفاده کرده است. همچنین ابن عربی از آزمون‌های صوفیه گذشته، هر مورد اتحاد و حلول و اشراق فایده برده و در تحول و بازسازی آن به گونه‌ای که در خدمت وحدت وجود قرار بگیرد، عمل نموده است. کسی که به جزئیات نظریه‌ی ابن عربی درباره‌ی خدا و انسان می‌نگرد چنین درمی‌یابد که وی اندیشه‌ی حلاج را درباره‌ی ناسوت و لاهوت متحول کرده و از آن، دو وجه برای یک حقیقت قرار داده است نه دو طبیعت جداگانه، همان‌گونه که آن دو را متحقق در هم می‌موجودات به حساب می‌آورد، چه خداوند در هم می‌صور هستی در نزد وی متجلی می‌شود و انسان در وجودش به بالاترین صور ظاهر می‌شود اما هدف خدا از آفرینش جهان این است که جوهر خاص خود را بدان‌گونه که دوست داشته شناخته شود، می‌نگرد. بنابراین، هستی از طریق فیضان و جودش از او

صادر می‌شود و جهان چون آینه نمایانگر صورت خداست ولی رؤیت خدا به خود از طریق آدم که روح جهان است کامل نمی‌گردد و وی درخشش آن آینه است و آن نسبت به خدا چون مردمک چشم است نسبت به چشم از این رو از نظر ابن عربی انسان نامیده شده است.

آنگاه در این مؤلفه‌های هستی دوگانگی و تعدّد وجود ندارد، چه در حقیقت هستی جز خدا نیست و اشیاء جز به وی هستی نمی‌یابند. پرسش این است که چگونه نظریه‌ی انسان کامل از نظر ابن عربی به تصویر کشیده می‌شود و خدایی که در همه‌ی صور هستی متجلی می‌شود در عین حال بیش از همه در انسان تجلی می‌یابد، از آن رو که وی بالاترین صور هستی است از جهت اینکه انسان هستی جامع و مختصر شریف و عالم اصغر است که کمالات عالم اکبر در وجودش نمایانگر است، از این رو شایسته‌ترین خلق در امر خلافت خدا می‌باشد و انسان تفاوتی با سایر موجودات دارد، و هرگاه تجلی حق را در وجودش دریافت به درجه‌ی انسان کامل می‌رسد که آدم آن را در آغاز خلقت تجسم کرده است و چنین درجه‌ی کمال، همان مرتبه‌ی انبیا و اولیاء است و لیکن کمال مطلق جز در وجود پیامبر محمد (ص) به صورت ظاهری وی، از آن رو که پیامبر یا رسول است، تحقق پیدا نمی‌کند بلکه از جهت حقیقت ازلی ابدی که آن مظهر کامل ذات خداوند است و نخستین حقیقتی است که از سوی خدا و کلمه‌ی ازلی‌اش صادر گشته و به سایر پیامبران منتقل شده است که در شخصی به مانند عقل متجلی گشت و آن درست همان چیزی است که حلاج از آن به نور محمدی تفسیر نموده که همه‌ی انوار نبوت از آن برآمده است.

در پایان گفتار باید یادآوری کنیم که ابن عربی در خلال وحدت وجود اسلامی چون استاد حقیقی جنبش مکتب صوفی دینی در اروپا است و از اروپاییانی که در راه ابن عربی راه پیموده فیلسوف صوفی آلمانی، یوهان اکهارت می‌باشد؛ کسی که از راهی که ابن عربی بر آن رفته دور نشده است

بدین معنی که خداوند موجود حقیقی است و حقیقت الهی در همه‌ی اشیاء متجلی است.

در پایان تاکید می‌کنم که عرفان پایگاه نهایی هر دین و ماهیت آن است و نیز تاکید می‌کنم که آگاهی و شعور صوفیانه در همه‌ی انسان‌ها نهفته و پنهان است لکن در نزد اکثر مردم تحت سطح آگاهی و شعور قرار دارد و آنچه در مرحله‌ی آگاهی برتر به صورت مشاعر اخلاقی نمایان می‌شود نیز آثار دیگری به صورت انگیزه‌های دینی صرف آشکار می‌شود. در این مقدمه خواستم برای خواننده مطالبی به عنوان روشنگری موضوع کتاب عرضه بدارم تا از آن بهره‌مند شده و نور بگیرد و چه بسا در این روشنگری، در طریق حرکت، راه درستی پیموده‌ام؛ راهی که از جوهر و ماهیت عقیده‌ی ابن عربی پرده برمی‌دارد، از این رو در مورد قرائت نوشته، درنگ و بینش کمی را خواستار است تا خواننده از همه‌ی فصل‌های کتاب بهره‌مند گشته و بیندیشد چگونه فرهنگ‌ها هر یک در دیگری مؤثرند و نیز دریابد چگونه فلاسفه در مسائل روحی با ژرفای قاطع و گیرایی می‌اندیشند.

پیش‌گفتار نویسنده

موضوع این بحث به مشکل فلسفی و عقیدتی‌ای وابسته است که ارتباط محکم و استواری با نظریه‌ی وحدت وجود دارد و مقصودم از آن مشکل برتری خدا از آفریدگانش یا اتحاد و وحدت وی با آنهاست.

بدیهی است که نظریه‌ی وحدت وجود از دوران‌های گذشته در فلسفه‌ها و ادیان قدیم ظاهر گشت بدان‌گونه که به وضوح در عرفان اسلامی پدید آمد، چه طرفداران وحدت وجود هیچ‌گاه ثنویت وجود را بدین معنی تصور نکردند که خالق را از مخلوق جدا کند، چه هر که به نظریه‌ی آنان آگاهی یابد، خواهد دریافت که مقصودشان از این نظریه، آنان را از دایره‌ی حلول و اتحاد خارج نمی‌سازد. از این رو انصار وحدت وجود، از نظر فلسفی و دینی محکوم شدند. زیرا وجود را به صورت وحدت شامل و فراگیری قرار دادند که در آن خالق از مخلوقاتش جدا نیست. آنان اندیشه‌ی را در جاهای پرپیچ و خم سختی خسته نمودند که برخی از آنها را در این پرسش‌ها بیان می‌کنم:

الف - چگونه اندیشه‌ی آفرینش را در جهانی تصور می‌کنیم که فاصل و جدایی میان خالق و مخلوق وجود ندارد بلکه می‌توان پرسید خالق کیست و مخلوق که می‌باشد، هنگامی که وجود و هستی یکی است؟

ب - چگونه حیات اخلاقی را در عالم تصور می‌کنیم که در آن مُکَلَّف و مُکَلِّف از هم جدا نیستند؟

ج - چگونه پذیرفته و تعقل می‌شود که مخلوق ناقص، جزئی از خالق کامل نباشد؟ آیا بزهکاری‌هایی که از موجودات ناقص سر می‌زند به خدای پاک و منزّه و بری از صفات نقص ارتباط دارد؟

کدام عقل و خردی می‌تواند از مشکلات و مسائلی چنین بگذرد و

صاحبان آن را به کاستی و تباهی و فساد خرد و تجاوز از دین متهم نسازد البته اگر نسبت چنین افکاری به آنها درست باشد.

به نظرم شکی نیست آنانی که متصوفان اسلامی بویژه ابن عربی را به شدت محکوم ساختند، خواستند خرد انسانی را به رشد و کمالش بازگردانند و دوست داشتند که سلامتی را به قلب برسانند -- لیکن آنان در دو خطای مهم و بزرگی قرار گرفتند که عبارتند از:

الف - خطای فهم نظریه‌ی وحدت وجود عرفان اسلامی و نتایج فلسفی و عقیدتی که این نظریه به وجود آورده است.

ب - این خطا، خطای دیگری را در ارتباط به اتهام قطعی انحراف از جایگاه اسلامی به بار آورده است و آن اتهامی است که همواره تا این زمان متصوفین اسلامی را دنبال می‌کند و نظریه‌ی وحدت وجود در نزد کسی چون شیخ محیی الدین ابن عربی که آن را فراخوانده است با تفاسیر متعارض و متغایر و در هم و برهم، چه در سطح دینی و فلسفی احاطه شده است.

در همان زمانی که گروهی از فقهای اسلام را می‌بینیم که این مرد را تکفیر می‌کنند و وی را به زندقیه و الحاد نسبت می‌دهند، گروه دیگری را می‌بینیم که وی را از این تهمت بری داشته و در زمره‌ی پرهیزکاران و نیکان قرار می‌دهند.

پژوهشگر و محقق باید خود را در حیرت و سرگشتگی بیابد، هنگامی که می‌خواهد ابن عربی را با معیار شیخ عزالدین بن عبدالسلام ۵۷۸-۶۶۰ هـ و احمد بن تیمیه ۶۶۱-۷۲۸ هـ همزمان حکم کند.

اما از جهت دوم هرگاه پژوهشگر بعضی از نوشته‌های مورخین عرفان اسلامی معاصر را ورق بزند به لغزش‌های بزرگی دست خواهد یافت که می‌توان به بعضی از آنها اشاره نمود.

اما استاد عمر فروغ مثلاً در روایتش از ابن عربی، میان دو فکر اتحاد و وحدت وجود فرق می‌گذارد و می‌گوید: این سخن و عقیده به اتحاد یا

نظریه‌ی وحدت وجود بدان گونه که می‌شناسی، پنداری است و بر این امر قائم است که این جهان با اشکال مختلفش جز مظاهر و مجالی متعدد حقیقت واحد که وجود الهی است نمی‌باشد با اینکه دو فکر اتحاد و وحدت وجود در نزد ابن عربی بیش از حدّ از یکدیگر دورند.

ج - اما استاد عبدالباقی سرور از سخت‌ترین متعصبان عرفان اسلامی و از قوی‌ترین آنها در دفاع از پیروانش می‌باشد. جز اینکه در کتابش، قول به وحدت وجود را از شیخ اکبر نفی کرده است - آنچه برای من آشکار و بدیهی است، وی دو امر را نادیده گرفته است:

- ۱- ابن عربی از برجسته‌ترین طرفداران وحدت وجود شناخته می‌شود.
- ۲- آنگاه اعتقاد به این نظر بدان گونه که استاد مذکور گمان کرده است زندقه است، نه کفر و سزا است که ابن عربی از این دو تهمت بری بماند.

اهداف پژوهش: با توجه به همهی اسباب و مسائلی که گفته شد خواستم هدفم را از این رساله به شرح زیر بیان نمایم - بدین شرح:

- ۱- شرح مشکل نظریه‌ی وحدت وجود از نظر ابن عربی.
- ۲- پرده برداشتن و زدودن مشکل اتحاد و تعالی از نظر ابن عربی به حکم اینکه این مشکل در حول ارتباط خدا به عالم دور می‌زند. علاوه بر این آن از نتایج مهم نظریه‌ی وحدت وجود می‌باشد.
- ۳- گشودن راه در مقابل پژوهشگرانی که در فلسفه اهتمام می‌ورزند بدان گونه که ابن عربی ستون‌های آن را در دو بعد نظری و عملی استوار ساخت.

ساختار پژوهش: در آغاز این گفتار را به یک مقدمه و دو بخش که هر یک از آن دو دارای سه فصل است بیان نموده و رساله‌ام را با یک خاتمه و یک ضمیمه به پایان برسانم و شرح ساختار این گفتار به شرح زیر است:

قسم اول دارای سه فصل است:

فصل اول - شامل مشکل اتحاد و تعالی در دو فلسفه‌ی افلاطون و

افلاطون جدید است و این فصل به سه گفتار وابسته است:

گفتار نخست: درباره‌ی مشکل اتحاد و تعالی در نزد افلاطون و شاگردش ارسطو سخن گفتیم.

گفتار دوم: در آن به نظریه‌ی فیض از نظر افلاطون پرداخته و نتایج فلسفی که از آن به دست می‌آید و وابسته به موضوع بحث است پرداخته می‌شود.

گفتار سوم: در آن بیان نمودم که چگونه نظریه‌ی افلاطون جدید به فلسفه‌ی اسلامی راه یافت و نفوذ کرد تا به شکلی روشن و آشکار در فلسفه‌ی ابن‌نصر فارابی ظاهر گردید.

فصل دوم: این فصل در حول نشانه‌ها و معالِم وحدت وجود از نظر ابوحامد غزالی دور می‌زند و این فصل را به سه گفتار تقسیم نمودم:

گفتار نخست: در این گفتار شرح دادم که چگونه غزالی به نظریه‌ی فیض که فلاسفه‌ی پیش از وی پایه‌گذاری کرده‌اند، اعتراض کرد.

گفتار دوم: اختیار و گرایش غزالی به نظریه‌ی فیض را بیان نمودم.

گفتار سوم: شامل اصول اسلامی وحدت وجود از نظر غزالی.

فصل سوم: در ارتباط با عقیده‌ی شیخ محیی‌الدین ابن عربی در مورد مخالفان و یارانش که به سه گفتار تقسیم می‌شود:

گفتار اول: دریافت دشواری درک فهم عقیده‌ی شیخ محیی‌الدین ابن عربی.

گفتار دوم: در آن به آرا و افکار بعضی از فقیهان و عالمان که ابن عربی را محکوم کردند و وی را به تجاوز و خروج از عقیده‌ی اسلام متهم ساختند، پرداخته شده است.

گفتار سوم: در آن به آرای فقهای دیگر پرداختم که طرفدار ابن عربی بودند و وی را به ولایت عظمی متصف نمودند.

قسم دوم که آن را در سه فصل گنجاندم:

فصل اول: در حول مراتب وجود از نظر ابن عربی دور می‌زند و ضروری بافتم که آن را در سه گفتار تقسیم نمایم:

گفتار اول: ذات الهی و صفات او چون در رتبه‌ی مهم در پیدایش هستی.
گفتار دوم: شرح مفهوم عالم و اینکه به چه معنایی فهمیده می‌شود که وی
سایه‌ی خدا است.

گفتار سوم: شرح مهم‌ترین مراتب وجودی که ابن عربی بدان اعتقاد
داشت، پرداختم.

فصل دوم: در حول بینش وحدت وجود دور می‌زند و آن را به سه گفتار
تقسیم نمودم:

گفتار اول: در آن، تجلی اسماء الهی را در عالم توضیح دادم.
گفتار دوم: به اندیشه‌ی اعیان ثابته بدان‌گونه که ابن عربی می‌اندیشد،
پرداختم.

گفتار سوم: کیفیت وصول صوفی به دو مقام جمع و فرقی که وی را قادر
می‌سازد تا وحدت وجود را مشاهده کند.

فصل سوم: به حل مشکل اتحاد و تعالی از نظر ابن عربی پرداختم و این
اصل خود متفرع بر سه گفتار است:

گفتار اول: متضمن اندیشه‌ی ابن عربی در مورد منزّه.
گفتار دوم: شامل موضع نظر ابن عربی در مورد آرای مشبّهه است.

گفتار سوم: در آن به دو تفکر تنزیه و تشبیه ذوقی بدان‌گونه که ابن عربی
معتقد است پرداختم، در خلال آن پژوهشگر به این مرحله می‌رسد که ابن
عربی بیش از حدّ از طرفداران حلول دور شده است، همان هنگامی که از
طرفداران ثنویت وجود که فاصلی میان خدا و عالم قرار می‌دهند، دور
می‌شود، آن‌گونه که ابن عربی به آن دو معتقد است.

خاتمه:

در این رساله به نتایج فلسفی حاصله و به دست آمده پرداختم که از شأن
آن القای انوار جدیدی از نظر ابن عربی بر فلسفه‌ی عرفان می‌باشد و این خود
افق‌های وسیعی را بر وحدت متصوّفان اسلامی می‌گشاید.

ضمیمه - پیوست - کتاب حاوی متون برگزیده‌ای است از آثار ابن عربی که بر آنها تعلیق زدم و افکار غامض و دشوار را به قدر توانایی خود شرح داده‌ام و هدفم آن است که خواننده در متون اصلی آنچه که وی را در همراهی‌اش با من در این بحث یاری می‌دهد، بیابد.

الاخضر قویدری

www.ketab.ir