

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

ص ۴۳-۵۶

## سعادت و معنا در مکتب ابن عربی

مهدیه سادات کسایی زاده \* امیرعباس علیزمانی \*\* هادی وکیلی \*\*\*

### چکیده

مسأله «معنای زندگی»، در سه مفهوم ارزش، فایده و غایت زندگی، «سعادت» انسان را مورد پرسش قرار می‌دهد. در نگاه عرفانی ابن عربی، معرفت کشفی نسبت به حقیقت که علم همراه با ایمان نیز خوانده می‌شود، چنان اصلاتی دارد که شرط لازم و کافی برای سعادت به شمار می‌رود. با این حال، ابن عربی از سعادت دیگری نیز سخن می‌گوید که همگانی است. وی که عقیده دارد سعادت و شقاوت خالص مربوط به آخرت است، شقاوت اخروی را موقت و بر اساس رحمت الهی، منتهی به سعادت می‌داند و باور دارد که جهان برای سعادت به وجود آمده است و به این غایت دست خواهد یافت. از آراء او درباره سعادت بر می‌آید که احساس رضایت نسبت به زندگی و به عبارت دیگر، احساس سعادت مستلزم معرفت قلبی است که ارزش زندگی را نیز آشکار می‌کند و در عین حال، غایت سعادت‌مندان انسان، ابزاری بودن زندگی او برای دستیابی به غایت الهی را منتفی می‌سازد.

### واژه‌های کلیدی

معنای زندگی، سعادت، شقاوت، شریعت، حقیقت، رحمت، غایت.

### مقدمه

رویکرد تحلیلی درباره آن، بررسی مصادیق «سعادت»

و عوامل «احساس سعادت» در زندگی است. در این

«معنای زندگی»، مسأله‌ای ناظر بر ارزش، غایت و

کارکرد زندگی است که می‌توان گفت اصلی‌ترین

نتایجی را به دست می‌دهد که تبیین عرفانی کارکرد دین در دستیابی به سعادت، یکی از آنها خواهد بود.

### سعادت و شقاوت انسان

در بحث از معنای زندگی، «سعادت» انسان، یکی از مؤلفه‌های اساسی است که می‌تواند در نظام‌های فکری مختلف و در تقابل با مفهوم «شقاوت» مطالعه شود. اگرچه گفته شده است که اغلب در حوزه تفکر اسلامی، حقیقت سعادت در دیدگاه اهل استدلال، اصحاب کشف و شهود و اهل شرع و ظاهر، به ترتیب عبارت است از: «عقل و علم»؛ «عشق» و «زهد و ترک دنیا» (نراقی، ج ۱: ۷۸)، به نظر می‌رسد که مفاهیم و مصادیق سعادت در میان هر گروه، مشتمل بر طیف متنوعی از نظرهاست که بررسی هر یک، مجال‌ی ویژه می‌طلبد.

«سعادت»، هم در زبان فارسی و هم در زبان عربی مورد استعمال است و یافتن لغات معادل آن در زبان‌های دیگر نیز به فهم این واژه در فرهنگ‌های مختلف کمک می‌کند؛ اما برای بررسی مفهوم آن در تفکر ابن عربی، باید توجه داشت که در آثار او، مراد از این لغت عربی، جدای از کاربرد مستقیم و غیر مستقیم آن در قرآن کریم تبیین نشده است.

در عربی، واژه «سعد»، نقیض «نحس» است و به معنای نیکو و خوش یمن به کار می‌رود و «سعادت» خلاف «شقاوت» است (ابن منظور، ج ۳: ۲۱۲). ابن عربی یادآور می‌شود که در قرآن کریم همواره توصیف اهل سعادت و شقاوت با هم همراه است و برای بیان منظور خود، به برخی آیات ناظر بر سعادت و شقاوت اخروی توجه می‌دهد:

راستا، یکی از منابعی که می‌تواند دستمایه تحلیل قرار گیرد، اندیشه و آراء عرفا از جمله، ابن عربی است. در دیدگاه ابن عربی، وجه تمایز حیات انسانی از انواع دیگر حیات موجودات عالم، قابلیت برخوردار بودن از الهام و کشف؛ یعنی بهره‌مندی از علم حقیقی (علم ذوقی) است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳: ۴۸۹). بنابراین، می‌توان گفت که او زندگی انسان را در پرتو این معرفت معتبر می‌داند و بی‌نصیب بودن از آن را تنها زیستنی طبیعی و غریزی بر می‌شمارد.

او حقیقت عالم را -که حقیقت زندگی انسان را نیز در بر می‌گیرد- در دسترس کسانی می‌بیند که به مدد ایمان و کشف باطنی، از ظاهر رؤیا گونه آن عبور کرده و با نیل به باطن آن، به بیداری و یا بر اساس تعبیر پیشین، به حیات انسانی دست یافته‌اند (همان، ج ۲: ۳۷۹) و به عبارت دیگر، آدمی را قادر و موظف می‌داند که از خواب و خیال ظاهر زندگی به حقیقت آن راه یابد و از رموز زندگی خود در جهان، آگاه گردد.

از آنجا که وی اطلاق عنوان «زندگی انسانی» به زندگی انسان و یا به عبارتی، معنا یافتن زندگی انسان را وابسته به معرفت باطنی می‌داند، تفسیر خود از سعادت در زندگی را نیز بر اساس همین دیدگاه ارائه می‌دهد، اما در عین حال، بینش خاصی که درباره مقصد و منتهای سعادت‌مندان زندگی انسان در آخرت دارد، بیانگر اعتقاد وی به دو گونه سعادت است که یکی، احساس سعادت در طول زندگی و دیگری، سعادت غایی است.

به عبارت دیگر، در متن حاضر، مطالعه اندیشه ابن عربی، به منظور فهم تلقی وی از «سعادت» در دو ساحت ذکر شده، اهمیت یافته و دنبال شده است و

طور مطلق بر کسی اطلاق کرد و همچنین، به دلیل این که رسیدن به اغراض، موجب احساس سعادت است و چه بسا آن سعادت، از سعادت ناشی از کمال فاصله داشته باشد، باید اذعان داشت که در زندگی انسان، سعادت و شقاوت در هم آمیخته است.

ابن عربی، این نکته را در حالی یادآور می‌شود که به رهایی از این امتزاج در آخرت، معتقد است. وی اظهار می‌کند که سعادت و شقاوت خالص مربوط به آخرت است و سعادت و شقاوت ممزوج متعلق به دنیا که در آن، سعادت‌مند به صورت شقاوت‌مند و شقاوت‌مند به صورت سعادت‌مند دیده می‌شود. این دو در دنیا مجهول و در آخرت، از یکدیگر متمایز هستند (همان).

در تحلیلی از این معنا، سعادت دنیوی، ناشی از رحمت خاص صفاتی که ناماندار است و سعادت اخروی، در حکم رحمت خاص صفاتی که ماندگار است، معرفی می‌شود و به استناد آیه‌ای از قرآن کریم که روزی پاکیزه و زیورهای الهی را برای مؤمنان بر می‌شمارد و به اختصاص آن به ایشان در قیامت تأکید ویژه دارد،<sup>۱</sup> گفته می‌شود که سعادت حقیقی در بهشت است که در آن کدورت و رنجی نیست؛ نه در دنیا که سعادت، همراه با درد و رنج است (رک: چیتیک، عوالم خیال: ۱۲۴-۱۲۳).

از سوی دیگر، شیخ در شرح مسمای خیر و شر، مطالبی منطبق بر تعریف خود از سعادت و شقاوت را بیان می‌کند که نشان می‌دهد سعادت و شقاوت را معادل با خیر و شر و تلقی فرد از خیر و شر در نظر می‌گیرد. وی می‌گوید:

«آنچه خیر و شر نامیده می‌شود، به چهار چیز باز می‌گردد: [۱-] به وضع الهی که به زبان شرایع بیان

«در آن روز، وجوهی درخشان، خندان [و] شادانند و وجوهی دیگر بر آنها غبار نشسته و آنها را تاریکی پوشانده است. آنان همان کافران بدکارند» (عبس، ۳۸-۴۲)؛ «در آن روز وجوهی شادابند و به سوی پروردگار خود می‌نگرند و وجوهی دژم هستند؛ چرا که می‌دانند مورد عذابی کمرشکن قرار خواهند گرفت» (قیامت، ۲۵-۲۲) و ... (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲: ۲۶۶)

به عقیده او، در آیات ذکر شده، بخش اول توصیف، مربوط به سعادت‌مندان و بخش دوم مربوط به اهل شقاوت است و مراد از وجوه، نفوس انسانی است؛ زیرا وجه هر چیز، حقیقت و ذات و عین آن است؛ نه وجوهی که مقید به دیدگان است؛ [یعنی صورت‌ها] (همان).

در عین حال، اذعان می‌دارد که خداوند برای هر عالمی، مرتبه‌ای از سعادت و شقاوت و تفصیل آنها قرار داده است که سعادت آن عالم، انواع سعادت غرضی، کمالی و ملائم [با طبع] را در بر می‌گیرد و شقاوت آن، عدم دستیابی به غرض یا کمال، موافق نبودن شرایط و احوال با مزاج و یا عدم انطباق مشی با شرع است (همان، ج ۱: ۱۴۹).

بنابراین، می‌توان هرگونه دست یافتن به اهداف و اغراض، کمال و هر امر مطلوب و ملائم با طبعی را سعادت نامید و هر گونه ناکامی نسبت به آنها و هر نوع رویارویی با امر نامطلوب و منافر طبع را شقاوت خواند؛ اما از آنجا که گاهی اغراض انسان در زندگی، منطبق بر کمال او نیست و میان سعادت مبتنی بر غرض و مبتنی بر کمال یا انواع دیگری از سعادت، تعارض وجود دارد (با در نظر گرفتن امکان تقابل و تراحم انواع سعادت)، نمی‌توان صفت سعادت‌مند را به

شده است؛ [۲-] ملائم بودن با مزاج فرد که برای او خیر است و منافر بودن با طبع وی که برای او شر است؛ [۳-] کمال مقرری که دلیل، آن را اثبات می‌کند و خیر است و نقص از آن درجه از کمال که شر است [و ۴-] حصول غرض که در نظر او خیر تلقی می‌شود و عدم حصول آن که در نظرش شر محسوب می‌شود» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲: ۵۷۶).

در نگاه ابن عربی، اگر ناظر، نگاه خود را از موجودات بر گیرد، تنها اعیانی از آنها باقی می‌ماند که متصف به خیر و شر نیست (همان). به عبارت دیگر، خیر و شر تنها برای انسان مفهوم دارد و چنان که یکی از شارحان (ویلیام چیتیک) می‌گوید، انسان خود باید در هر مرتبه وجودی که در این عالم دارد، میان خیر و شر درک شود، زیرا حتی اگر بتواند به طور معجزه‌آسایی خود را از حیات و ممات، لذت و الم و عشق و نفرت برهاند، همچنان بر اساس شرع مکلف است که هر چیزی را در جای مناسب خود قرار دهد و غفلت او از شریعت، غفلت از سعادت و استقبال از شقاوت است (چیتیک، عوالم خیال: ۲۵۹-۲۵۸).

### سعادت بر مبنای انقیاد به شریعت

در دیدگاه اسلامی، «زندگی جز به واسطه دین نیست و مرگ جز به دلیل انکار آگاهانه یقین (= فقدان یقین) نیست».<sup>۲</sup> بر این اساس، جریان سعادت جز از مجرای دین، نخواهد بود و روایاتی از این قبیل که «علم، بالاترین رستگاری است»<sup>۳</sup> نیز تنها از همین منظر، معنا می‌شود. از این رو، شناسایی رویکردهای عرفانی به آن، حائز اهمیت است.

به باور ابن عربی، خداوند، سعادت را برای بندگان خود با «ایمان» و «علم» به توحید مقدر کرده

است و جز با این دو، راهی به آن نیست. «ایمان» متعلق به خبری است که پیامبران از جانب او آورده‌اند و آن، تقلید محض است؛ خواه علم به آن داشته باشیم و خواه به آن عالم نباشیم و «علم»، چیزی است که نظر عقلی یا کشف الهی آن را عطا می‌کند (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳: ۷۸).

از برخی اظهارات ابن عارف بر می‌آید که وی، بن‌مایه سعادت را در این علم می‌داند؛ زیرا در حالی که می‌گوید منظور از این علم، به طور خاص، علم به خداوند است؛ نه حساب و هندسه و نجوم و ... که علم به آنها دلالت بر علم الهی دارد، به صراحت اذعان می‌کند که دستیابی به علم مطلوب، سعادت است و در آن مکر و استدراج راه ندارد (همان، ج ۴: ۱۷۸). در دیدگاه او، علم صحیح که همراه با ایمان موجب سعادت است، علمی است که ایمان با آن ماندگار می‌شود (همان، ج ۲: ۶۶۰).

در حقیقت، وی ایمان را شرط لازم و علم همراه با ایمان را شرط لازم و کافی سعادت می‌داند و علاوه بر این که مراد خود از سعادت ناشی از علم و ایمان را سعادت در قرب حق؛ یعنی سعادت کمالی بیان می‌کند، درجه اهمیت ایمان و علم نسبت به یکدیگر را نیز چنین شرح می‌دهد:

«در قرب الهی، سعادت جز به ایمان عطا نمی‌شود. نور ایمان در مخلوق، شریف‌تر از نور علمی است که ایمان با آن همراه نیست. اما اگر از ایمان علمی حاصل شود، نور آن علم بالاتر از نور آن ایمان است» (همان، ج ۱: ۱۴۴).

به طور خلاصه، می‌توان گفت از نظر ابن عربی علم ناشی از ایمان که مقوم آن است، موجب سعادت

معرفی شریعتمداری عرفانی که تنها راه سعادت یابی از آن (شریعت) است، می‌گوید:

«بدان خداوند انسان را به همه وجودش مخاطب خود قرار داده است. [اما] توجه اکثر مردم به شناخت احکام شرع در ظواهرشان است و به جز عده اندکی، همگی از احکام شرع در بواطن خویش غافل هستند. آن عده اندک اهل طریق الهی هستند که به طور ظاهری و باطنی آن را می‌کاوند. پس شرع حکمی در ظاهرشان مقرر نکرده است؛ جز این که می‌بینند آن حکم نسبتی با باطن آنها دارد. بر این اساس، همه احکام شرایع را دریافت می‌کنند و خداوند را بدانچه به طور ظاهری و باطنی برای آنها تشریح کرده است، عبادت می‌کنند. پس در حالی که اکثر مردم در زیان هستند، آنها رستگارانند» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۳۳۴).

این عبادت باطنی که با علم به توحید، رابطه‌ای دو سویه دارد و سعادت را تضمین می‌کند، در نگاه شیخ از نشانه‌هایی برخوردار است. او اظهار می‌کند:

«یکی از نشانه‌های سعادت این است که همه حرکات و سکنتات انسان در حضوری الهی (حضور مع الله) خواهد بود و مشاهده خواهد کرد که همه افعال از نظر ایجاد و نیز ارتباط محمود خود، با خدا نسبت دارند و اما نسبت دادن ارتباط مذموم آنها به خداوند، اسائه ادب است» (همان، ج ۲: ۶۵۹).

به همین دلیل، چه بسا وقتی به اختصار اظهار می‌کند «حسن ظن به خداوند، موجب سعادت است» (همان، ج ۱: ۵۹۷)، این حسن ظن را ناشی از مشاهده حقیقت می‌داند، نه پذیرش تقلیدی اصول اعتقادی در شریعت و وقتی در بیان اهمیت انقیاد به دین می‌گوید: «انقیاد، فعل تو است که سعادت را اثبات

است. او درباره نوع کشفی این علم که آن را «معرفت به خداوند» خوانده است، می‌گوید:

«سفر نفس در معرفت خداوند که با ایمان به شریعت همراه باشد، به غایت ستایش‌برانگیز و [در حقیقت،] سعادت است و در این حالت، عقل از جمله بندگان آن است»<sup>۴</sup>.

ابن عربی که این نوع معرفت را زاییده شریعت و ایمان به آن می‌داند، آنچنان که در جایی ایمان را و در جای دیگر، علم را منشأ سعادت بر می‌شمارد، شریعت را منهج این مقصود معرفی می‌کند و می‌گوید:

«شریعت، راه سپید (روشن)، راه سعادت‌مندان و طریق سعادت است که هر کس بر آن رود، نجات می‌یابد و هر کس آن را ترک کند، نابود می‌شود» (همان، ج ۳: ۶۹).

اما خود اذعان دارد که غایت «شریعت» سعادت حسی است و برای کمتر کسی این غایت، «حقیقت» خواهد بود. به عقیده او، شریعت، باقی به ابقاء الله است و منقطع می‌شود، ولی حقیقت، باقی به بقاء الله است و بر دوام است (همان: ۱۵۱). وی درباره رابطه میان شریعت و حقیقت می‌گوید: «حقیقت، عین شریعت است. شریعت جسم و روحی دارد که جسم آن علم احکام و روح آن، حقیقت است» (ابن عربی، ۲۰۰۷م: ۲۲۹).

بنابراین، تأکید بر این که مقصد سعادت از مسیر شریعت حاصل می‌شود، به این معنا نیست که رعایت احکام شرع برای دستیابی به آن کافی است. از این رو، ابن عربی که نگاه شریعتمدار خود را بر تارک کشف و شهود حقیقت، قوام بخشیده است، با نفی رویارویی ظاهری اهل طریق با «شریعت» و در مقام

می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۵) و اضافه می‌کند که «خدای متعال به واسطه آثارش، اله نامیده می‌شود و تو به واسطه آثارش، سعید خوانده می‌شوی» (همان)، همچنان سعادت را در گرو انقیاد ظاهری به دین نمی‌داند و منظور او از این آثار، نشانه‌هایی همچون درک شهودی حضور حق است که از نظر وی مؤید سعادت است.

با پذیرش این نظر، می‌توان گفت که در نسبتی معکوس، ناکامی از وصول به مراتب حقیقت، شقاوت است. به همین دلیل، ملاصدرا که به عقیده برخی، از آراء ابن عربی تأثیر پذیرفته است، علت شقاوت حقیقی را سه چیز می‌داند: ۱- نقصان و قصور غریزه و فطرت از ادراک مراتب عالی وجود؛ ۲- طغیان و غلبه اوصاف و احوالی که معصیت صادر از حواس ظاهری است؛ ۳- انکار حق و حقیقت به واسطه داشتن عقاید سفسطی و جدلی و نیز ترجیح برخی از مذاهب بر برخی دیگر به وسیله جدل و تقلید که گاه بر اثر علاقه به تحصیل کمال، اما با حرمان از وصول به حق، بروز می‌کند (شیرازی، ملاصدرا)، ۱۳۸۵: ۳۶۸.

به نظر می‌رسد در نگاه ابن عربی، ویژگی دیگر سعادت و شقاوتی که بر محور کمال فرد تعریف می‌شود، آن است که احساس مطابق با آن؛ یعنی احساس سعادت در سعادت و احساس عدم سعادت در شقاوت را به همراه دارد. او در حالی که موضوع انقیاد از امر حق را در این رابطه به میان می‌آورد، به سروری اشاره می‌کند که رضایت حق و رضایت فرد را بر می‌انگیزد و می‌گوید:

«به آنچه [بنده سعادت‌مند] مسرور می‌شود، رضی الله عنهم و رضوا عنه»<sup>۵</sup> [مصدق دارد و] این جزای

آن چیزی است که به واسطه آن مسرور و شادمان شده است و «من یظلم منکم ندقه عذابا کبیرا»،<sup>۶</sup> [برای بنده شقی مصداق دارد و] این جزای آن چیزی است که به واسطه آن مسرور نیست» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۶).

البته، آیاتی که او در شرح منظور خود از آنها بهره می‌گیرد، آیاتی در وصف آخرت است؛ اما برگزیدن بخشی از آن‌ها که تنها رابطه خرسندی و ناخرسندی با سعادت و شقاوت را تبیین می‌کند، مشعر به آن نیست که او احساس خشنودی از سعادت مورد نظر و احساس ناخشنودی از عدم آن را تنها مربوط به آخرت می‌داند. همچنین، وی درباره سعادت اخروی نظرهایی دارد که لازم است به طور جداگانه مورد تأمل قرار گیرد.

### سعادت در آخرت

شیخ اکبر، در جایی با اشاره به این آیات که: «و کسانی که در [راه] ما مجاهده می‌کنند، آنها را به راه‌های خود هدایت می‌کنیم»<sup>۷</sup> و «از راه‌هایی که شما را از راه وی پراکنده می‌سازد، پیروی مکنید»<sup>۸</sup> می‌گوید که منظور از راه خدا، راه سعادت است و گرنه همه راه‌ها به سوی خداوند است؛ زیرا او منتهای هر طریق می‌باشد و «همه امر به او باز می‌گردد»<sup>۹</sup>؛ اما هر که به سوی او باز گردد، سعادت‌مند نیست، زیرا راه سعادت راه مشروع است؛ نه غیر آن. پس اولاً غایت همه راه‌ها به سوی خداوند است و ثانیاً در آخر متولی همه آن راه‌ها رحمان است؛ یعنی تا ابد حکم رحمانیت در آنها جاری است و این مسأله‌ای عجیب است که مکاشف آن اندک و مؤمن

خویش اسراف کرده‌اید، از رحمت خدا مأیوس شوید، زیرا خدا همه گناهان را می‌آمرزد؛ اوست آمرزنده و مهربان»<sup>۱۲</sup> و برای تحقق وعید خداوند، ضرورتی قائل نیست. به همین دلیل، تداوم عذاب را منتفی می‌داند و با ارجاع به این آیه قرآن کریم که «مپندار که خدا خلاف وعده‌ای که به پیامبرانش داده است، عمل می‌کند»<sup>۱۳</sup> بر ترجیح وعده بر وعید توجه می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۴-۹۳). برخی شارحان این نکته را نیز به توضیح او می‌افزایند که تصریح خداوند به تحقق وعده و سخن نگفتن او از حتمی بودن وعید، نشان می‌دهد که کارکرد وعید، ایجاد ترس از گناه است (نه تداوم آن): «و ما آیات و نشانه‌های خود را جز برای ترساندن نمی‌فرستیم»<sup>۱۴</sup> (ابن محمد ترکه: ۳۹۶؛ جندی: ۴۰۷؛ خوارزمی: ۳۰۹؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶۰؛ کاشانی: ۱۲۲).

در دیدگاه وی، هیچ عذابی پس از انقضای مدت خود (مدت متناسب با معصیت) باقی نمی‌ماند؛ مگر عذاب متخیل در حضرت خیال (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳: ۱۱۹) و غلبه با رحمت خداوند خواهد بود؛ اما این به معنای آن نیست که صفت غضب الهی از بین می‌رود. بقای غضب الهی، مدلول این واقعیت است که جهنم با آثار این غضب، در آسمان و زمین قلمروی ابدی دارد؛ ولی البته، انسان‌ها این غضب را به نحو محدود خواهند چشید و به پایان آن خواهند رسید. بنابراین، از آن به بعد، عذاب تنها در دسترس خیال آن‌ها باقی می‌ماند؛ زیرا ادراک سعادت، مقتضی داشتن فهمی از مفهوم متضاد آن است (چیتیک، عوالم خیال: ۱۸۲).

از طرف دیگر، چنانکه خود تصریح کرده است، «شرط سعادت، توحید است و توحید؛ یعنی عدم

به آن اندک‌تر است (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲: ۱۴۸).

در حقیقت، وی به منظور تأکید بر سعادت مبتنی بر شریعت و تفکیک آن از سعادت‌تی که همه انسان‌ها را مشمول آن می‌داند، در این جا منکر آن است که هرگونه بازگشتی به سوی خداوند سعادت‌مندانه باشد؛ اما باید توجه داشت این در حالی است که از موضع خود بر خودداری همگان از نوعی سعادت، صرف نظر نمی‌کند.

به عقیده او، با لحاظ اختلاف انواع خلق، مآل همگی آنها به سعادت است و از این مقام، چنین تعبیر می‌شود که رحمت [خداوند] همه چیز را در بر گرفته است؛<sup>۱۵</sup> تا جایی که وصول به رحمت الهی و برطرف شدن غضب او حتمی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۶).

ابن عربی می‌گوید غایت همه انسان‌ها سعادت است؛ اما این سعادت می‌تواند ناشی از رحمت امتنانی (رحمانیت) حق باشد که همگانی است و علاوه بر آن، می‌تواند ناشی از رحمت وجوبی (رحیمیت) او باشد که در ازای تعبد در مسیر شریعت حاصل می‌شود (همو، ۲۰۰۷م: ۳۹۶).

او ضمن تأکید بر سعادت عام، درباره شقاوت در آخرت معتقد است که اگر افرادی مدتی در دار آخرت شقی شدند، شقاوت آنها همچون بیماری و رنجی است که گاهی اهل عنایت، مدتی در دار دنیا به آن دچار می‌شوند و این نقض کننده سعادت اهل شقاوت در آخرت نیست (همو، ۱۳۷۰: ۱۱۴).

همچنین، با این که بر آیات قرآنی مبین خلود در جهنم<sup>۱۶</sup> واقف است، نظر را به آیاتی از این دست معطوف می‌کند که «بگو: ای بندگان من که بر زیان

خلود در جهنم و شرط نجات از هر مقام مهلک در آخرت جز با نظر بر رحمتی که همه چیز را در بر گرفته است، درست نیست» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۴۷۶).

از این رو، می‌گوید:

«بعضی از بندگان خدا کسانی هستند که در زندگی اخروی، در جایگاهی که جهنم نامیده می‌شود، آلام به آنها روی می‌آورد و با این حال، هیچ یک از اهل علمی که واقعیت برایشان مکشوف است، اطمینان ندارند که برای آن بندگان خدا در دار آخرت نعمت خاصی وجود نداشته باشد. آن نعمت خاص یا به از میان رفتن المی است که یافته‌اند و سپس از آنها مرتفع شده است که در این صورت، نعیم ایشان راحت شدن از آن است و یا نعیم مستقل افزونی، همچون نعیم اهل بهشت در بهشت است و خدا بهتر می‌داند» (همو، ۱۳۷۰: ۱۱۴).

اما به نظر می‌رسد که ابن عربی خود برای اهل شقاوت، چنان به وجود نعمتی افزون بر رهایی از رنج اخروی اطمینان دارد که در نام‌گذاری مشخصی، بهشت اهل سعادت شرعی را «بهشت اعمال»، بهشت رها شدگان از دوزخ را «بهشت میراث» و بهشت نعمت‌های فزاینده و وافر را که ناشی از فضل عظیم حق است، «بهشت اختصاص» می‌خواند.<sup>۱۵</sup> او که حتی اهل سعادت را دارای موضعی در جهنم یافته است، اهل شقاوت را نیز بی‌بهره از سعادت نمی‌داند و می‌گوید:

«اهل سعادت سه بهشت دارند: بهشت اعمال، بهشت اختصاص و بهشت میراث. هیچ یک از جن و انس نیست؛ مگر آنکه برای او در بهشت، موضعی و در جهنم موضعی وجود دارد... پس بهشت همه را

می‌طلبد و همه آن را می‌طلبد و آتش (دوزخ) همه را طالب است و همه آن را طالب هستند. پس خداوند فرمود: "وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ"<sup>۱۶</sup> یعنی شما قابلیت این هدایت را دارید؛ پس این کلمه تحقق پیدا کرد و علم سبقت یافت و مشیت نافذ شد و امر او مردود نمی‌شود و [حکم دیگری] در عقب حکم او نمی‌آید. پس اهل بهشت بر اساس اعمال خود در بهشت منزل می‌گزینند و برای آنها بهشت‌های میراث است و آن، برای اهل جهنم است اگر به بهشت وارد شوند و [همچنین] برای ایشان بهشت‌های اختصاص است» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۳۰۳-۳۰۲).

همچنین، در توضیح بهشت‌های اختصاص که ناشی از رحمت امتنانی حق (رحمانیت) و علاوه بر استحقاق بنده است، بیان می‌کند که بدون شک، بهشت وسیع‌تر از دوزخ و عرض آن آسمان‌ها و زمین است و سبب وسعت آن، بهشت‌های اختصاص الهی است. در خبر است که در بهشت اماکنی وجود دارد که کسی در آن نیست. پس خداوند خلقی را برای نعمت فراوانی می‌آفریند که بنا می‌کند آن را به وسیله ایشان و آن بهشتی است که رحمان در آن گام می‌گذارد و چیزی جز بهشت اختصاص نیست (همان).

او در همین راستا آگاهی می‌دهد که «سعادت نهایی ندارد و به واسطه آن، تا بی‌نهایت، جاودانگی در [بهشت‌های] پرنعمت ابدی به ظهور می‌رسد» (همان، ج ۱: ۶۵۶) و در حالی که یادآور می‌شود اهل بهشت از آن خارج نمی‌شوند؛ زیرا برای آن خلق شده‌اند (همان)، گویا می‌خواهد بار دیگر تأکید کند که مآل نوع بشر در آخرت، سعادت ابدی است.



[حقیقت] را می‌پوشاند نیز باقی است؛ اما به ابقاء الله نه بقاء الله. ابقای وجود برای رستگاران، همچون ابقای آن برای دوزخیان نیست، زیرا دوزخیان در دوزخ نمی‌میرند و زنده نمی‌شوند؛ اما اهل سعادت در حیات دائمی هستند... به این ترتیب، کسانی که عارفند به این که چه کسی مستحق صفت وجود است و چه کسی مستفید آن از حق است، به واسطه این معرفت رستگاری و این است معنی "قَدْ أُلْحَاحَ مِنْ زَكَاةٍ" (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۵۵۰).

#### رابطه میان خدا، سعادت و غایت در زندگی انسان

به نظر می‌رسد در جهان‌بینی ابن عربی که برای وجود تنها یک مصداق قائل است، وجود ظلّی هر موجود که مظهري از مظاهر آن وجود حقیقی به شمار می‌رود، مساوق با سعادت است، زیرا می‌گوید: «خدا جهان را فقط به دلیل خیری که اراده کرد (و آن خیر، چیزی جز وجود نیست)، از عدم که شر است، آفرید. بنابراین، جهان در اصل، برای سعادت به وجود آمده است و در نهایت، به این حکم دست خواهد یافت».<sup>۱۹</sup>

این سعادت وجودی، به خودی خود موجب احساس سعادت نیست؛ اما نکته دیگری که می‌توان از پایان این کلام برداشت کرد، مطلبی است که در جای دیگر به آن می‌پردازد و آن، وعده سعادت همگانی است که با بازگشت به سوی حق (وجود مطلق) محقق می‌شود. او همه راه‌ها را منتهی به خداوند می‌داند (همان، ج ۲: ۲۱۸) و با این که اظهار می‌کند در بازگشت به سوی او، بسته به این که اتصال با کدام یک از اسماء الهی برقرار باشد، عده‌ای برخوردار از سعادت و نعمت و عده‌ای دیگر دچار

اما منظور وی از طرح این موضوع این نیست که با تکیه بر این سعادت عمومی، اعتبار اخروی کمال انسان را انکار و انگیزه رشد و تعالی معنوی را تضعیف کند، زیرا در عین حال، بر اساس تفاوت سعادت افراد که البته چپستی آن در تحلیل او چندان آشکار نیست، کسب کمال در حیات دنیوی را ضروری بر می‌شمارد و بر همین مبنا، آنچه را فرد برای آن خلق شده است، کمال معرفی می‌کند.

ابن عربی باور دارد که تا وقتی فرد در قید حیات است، برای او کسب صفت کمال، امید می‌رود و اگر کسی در جهت سلب این حیات اقدام کند، در جهت منع وصول به آنچه انسان برای آن خلق شده است، تلاش کرده است (همو، ۱۳۷۰: ۱۶۹) اما نمی‌گوید که تلاش او تا چه اندازه مخل کمال و سعادت ناشی از آن است و از آن جا که بدون هیچ استثنایی، سعادت را غایت حیات بشر می‌داند، چه بسا کمال را نیز که همسان سعادت، غایت حیات انسانی معرفی می‌کند، غایتی عام به شمار آورد؛ یعنی چه بسا مراد او این باشد که انسان در نهایت، به کمال و سعادت دست خواهد یافت؛ اما درجات کمال دنیوی او در کیفیت کمال و سعادت غایی‌اش تأثیرگذار خواهد بود.

او که کمال و سعادت ناشی از آن را در علم به «حقیقت» (معرفت ایمانی) می‌داند،<sup>۱۷</sup> در توضیح آیه «قَدْ أُلْحَاحَ مِنْ زَكَاةٍ»<sup>۱۸</sup> تا حدودی از معمای ارتباط میان کمال دنیوی و سعادت اخروی وابسته به آن، پرده بر می‌دارد و می‌گوید:

«کسی که علم داشته باشد به این که وجود او از آن خداوند است، خداوند این خلعت را که با آن منعم دائمی خواهد بود، برای او ابقا می‌کند و این بقا به بقاء الله است و فرد بی‌چیز و بی‌نوایی که آن

شماست؛ هر جا که باشید»<sup>۲۲</sup> (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۸).

شیخ، آگاهی قلبی نسبت به این حقیقت را نیز سعادت می‌خواند و چنان که پیش از این نیز اشاره شد، علاوه بر سعادت عمومی اخروی (که به آن اشاره شد)، قائل به نوعی سعادت خاص در همین عالم است که با معرفت نسبت به ارزش وجود و ارتباط وجودی خود با خداوند، رقم می‌خورد.<sup>۲۳</sup> او مسافران مسیر بازگشت به سوی خدا را که غایت آن‌ها سعادت است، به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱- اهل کشف [قلبی] و ایمان که نزد آنها حق، محسوس و مشهود (عیان) است و خلق، معقول ۲- دیگران که نسبت به حقیقت، محجوب هستند و حق، نزد آنها معقول و خلق برایشان مشهود است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۸).

ابن عربی، گروه اول را به منزله آب شیرین و گوارا می‌داند که مسیر و غایت حرکت خود را می‌شناسند و دعوت آنها به آن غایت (خداوند) از سر بصیرت است و گروه دوم را همچون آب شور و تلخ تلقی می‌کند که در راهی که نمی‌شناسند و غایت آن را نمی‌دانند، گام بر می‌دارند و از این رو، اگر به سوی خدا دعوت کنند، از سر تقلید و جهالت است (همان).

بنابراین، سعادت که در آخرت حتمی است، در زندگی دنیوی وابسته به معرفت قلبی به حقیقت خواهد بود. به همین دلیل، از نظر شیخ، یکی از نشانه‌های سعادت این است که همه حرکات و سکنت انسان در حضوری الهی (حضور مع الله: زندگی با درک حق و حضور او) باشد (همو، الفتوحات المکیة، ج ۲: ۶۵۹).

شقاوت و عذاب خواهند بود،<sup>۲۰</sup> توضیح می‌دهد که شقاوت و عذاب، موقت و منتهی به سعادت است (همو، ۱۳۷۰: ۱۱۴).

به نظر می‌رسد که این سعادت غایی، برای همه قابل درک است؛ زیرا عدم درک سعادت در دنیا، یا به دلیل فقدان سعادت است یا فقدان درک آن که خود، شقاوت است؛ اما چنانکه خود شیخ اشاره می‌کند، سعادت در آخرت، آمیخته به شقاوت نیست (همو، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۱۴۹) و همین خلوص، احساس سعادت را نیز اثبات می‌کند.

بنابراین، بر خلاف این گمان که در نگاه ابن عربی صراط مستقیم خدا امر وجودی است که نمی‌تواند سعادت ما را تضمین کند (چیتیک، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی: ۵۴۴)، به بیان خود ابن عربی: «مآل خلق به سعادت است که [البته] انواع مختلفی دارد. پس [خداوند] از این مقام چنین تعبیر کرد که رحمت همه چیز را در بر گرفته است و همانا بر غضب الهی سبقت یافته است و سابق متقدم است»<sup>۲۱</sup> (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۶).

به بیان دیگر، از منظر ابن عارف، نه تنها هر یک از ما به دلیل وجود خود، سعادت‌مند هستیم، بلکه با رجوع به اصل وجود، از رحمتی برخوردار خواهیم بود که مصداق دیگری از سعادت (همراه با ادراک آن) است. در عین حال، او شرح می‌دهد که همه ما بر صراط مستقیمی هستیم که پروردگار متعال بر آن صراط است؛ زیرا زمام امور ما به دست اوست و مفارقتمان از او محال است. پس همراهی ما با او به شکلی ضمنی و همراهی او با ما به شکل صریح و مطابقی است؛ چنانکه به نقل از قرآن کریم: «و او با

داشته باشد و نه غایتی که به «تا» محتاج باشد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۸).

### نتیجه

در نظام فکری ابن عربی، سعادت انسان در دو مرحله امکان تحقق دارد: ۱- سعادت مقرر برای همه ابنا بشر در غایت مسیر حیات که وحدانیت و رحمت خداوند اقتضای آن را دارد و ۲- سعادت که با اختیار و انتخاب انسان رقم می‌خورد و شرط لازم برای تحقق آن، علم و ایمان به توحید است. این سعادت، مربوط به طول حیات انسان تا رسیدن به غایت است. یکی از نشانه‌های سعادت در طول حیات این است که همه حرکات و سکانات انسان در حضوری الهی (حضور مع الله) خواهد بود، زیرا کسی جز خالق انسان نمی‌تواند متولی حل نظام او گردد و نتیجه روی داشتن به خدا، برخورداری از نفس رحمانی اوست. انسان که از مسکن الهی‌اش دور افتاده است، با این درک حضور، دوری خود از خدای خود را جبران می‌کند و در همنشینی شهودی با او، به قدر و منزلت نشئه خود نیز دست خواهد یافت.

ابن عربی، بر مبنای این اعتقاد که غایت همه راه‌ها به سوی خداوند است و در آخر، متولی همه آن راه‌ها رحمان خواهد بود (یعنی تا ابد حکم رحمانیت در آنها جاری است)، خلود در عذاب جهنم را منتفی می‌داند و براساس عشق خداوند، از لزوم ورود به جهنم و خروج از آن دفاع می‌کند و سیر تکاملی در بهشت را نیز در پرتو این عشق و شرط لازم برای دستیابی به غایت الهی توصیف می‌کند.

حال، با توجه به این که هر نوع نگاه به زندگی که مستلزم ابزاری شدن زندگی برای غایت دیگری باشد،

او که گویی با احساس رضایت از چنین سعادت، این معرفت را ضروری بر می‌شمارد، گزارش آن در کلام خود را ترجمانی از زبان حق می‌خواند و معتقد است که فهم آن جز با امداد خداوند میسر نیست (همو، ۱۳۷۰: ۱۰۹). به عبارت دیگر، او این بصیرت (سعادت) را از سوی خدا می‌داند و می‌توان گفت که اوج آن را در توصیف «حیرت» که حرکتی متعادل و متعالی است، شرح می‌دهد.<sup>۲۴</sup>

آنچه چنین حرکتی را می‌آفریند و قوام می‌بخشد، نه فقط معرفت، بلکه آمیزه‌ای از عشق و معرفت است؛ زیرا «عشق، محصول معرفت است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۶: ۱۸) و از آن جدا نیست و به گفته شیخ، «کسی که معرفت او راستین باشد، توحید او راستین است و کسی که توحید او راستین است، عشق او راستین باشد» (ابن عربی، ۲۰۰۷م: ۳۴۵).

در این حرکت، دیگر مبدأ و مسیر و مقصد معنا ندارد و با استغراق در درک حق و وحدت وجود، زندگی در تمام مراحل خود، تنها در توجه مشتاقانه به یک محور و حرکت به دور آن سپری می‌شود و گویی در هیمن<sup>۲۵</sup> از عشق و معرفت و هیجان ناشی از آن، معنا می‌یابد. بنابراین، در این حالت، معناداری زندگی برای خود فرد، وابسته به غایت نیست:

«حیرت کننده دارای دور و حرکت دوری اطراف یک محور است<sup>۲۶</sup> که از آن فاصله نمی‌گیرد. اما صاحب طریق طولی (نه دوری) به مقصود خود تمایل دارد؛ در حالی که از آن خارج است و طالب چیزی است که فرد صاحب خیال، غایت خود را در آن می‌بیند و دارای «از» و «تا» و بین آن دو است. صاحب حرکت دوری، نه مبدئی دارد که «از» لازم

نیست؛ بلکه در این است که کیفیت زندگی را اعتلا می‌بخشد.

در مجموع، از منظر ابن عربی، در عین حال که هر کسی خود غایت هر مقطعی از زندگی خویش را دنبال می‌کند و کنش‌های هر فرد در خدمت غایتی بیرون از زندگی نیست، همه افراد بشر در پایان به غایت الهی نائل می‌شوند و همه راه‌ها به خود خداوند ختم می‌گردد.

#### پی‌نوشت‌ها

۱- قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ: بگو: چه کسی زینت‌های خدا را که برای بندگان خود آفریده حرام کرده و از صرف رزق حلال و پاکیزه منع کرده؟ بگو: این نعمتها در دنیا برای اهل ایمان است و خالص اینها در آخرت برای آنان خواهد بود. ما آیات خود را برای اهل دانش چنین مفصل و روشن بیان می‌کنیم (اعراف، ۳۲).

۲- لَا حَيَاةَ إِلَّا بِالذِّئْنِ وَ لَا مَوْتَ إِلَّا بِجُحُودِ الْيَقِينِ (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۷۴: ۷۴)

۳- العلمُ أعلى فوز (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۱)

۴- همان: ۷۳۸. (در این متن توضیح داده شده است که اگر نفس در سیر معرفتی خود، تنها با عقل همراه باشد، عقل او را از رشد و نجات دور می‌کند و اگر در این سیر، ایمان نیز همراه گردد، نفس بر عقل حاکم خواهد بود).

۵- خداوند از آنها خشنود است و آنها از او خشنود هستند (مانده، ۱۱۹؛ توبه، ۱۰۰؛ مجادله، ۲۲؛ بینه، ۸).

۶- هر کس از شما که ستم کند، به او عذابی بزرگ می‌چشانیم (فرقان، آیه ۱۹).

۷- وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (عنکبوت، ۶۹)

زندگی را از «معنا» پوچ می‌کند و ذاتی بودن «ارزش زندگی» در جایی است که طراحی الهی و غایت‌مندی هستی، با استقلال انسان منافات نداشته باشد، یکی از نکات مهم در این دیدگاه خدامحور آن است که زندگی انسان را در خدمت غایت خداوند و دارای ارزش ابزاری تفسیر نمی‌کند، زیرا:

۱- اگر این غایت، غایت هستی‌شناختی در نظر گرفته شود، چنانکه ابن عربی خاطر نشان می‌کند، نه تنها خداوند نیازی به تکوین موجودات نداشت و این اشیا بودند که در وضعیت عدم امکانی خود، وجود خویش را طلب کردند، بلکه اقتضای وجود آنها که سراسر خیر است، غایتی سعادت‌مندانه است. از این رو، در نهایت، مآل همه خلق به سعادت آنها خواهد بود؛ نه آنچه تنها مطلوب خداوند است. به عبارتی، در دستگاه فکری ابن عربی، غایت الهی، غایت کاملی است که برتر از آن برای انسان متصور نیست و غایت بالذات به شمار می‌رود و در عین حال، آگاهی بشر از چنین غایتی شرط لازم رضایت و احساس معناداری او از زندگی است.

۲- اگر منظور از غایت الهی برای انسان، نتیجه فرمانبرداری از خداوند باشد، آنچه به تحقق آن ارزش می‌بخشد، خوشبختی و سعادت انسان است، نه فرمانبرداری او از خداوند، زیرا به نظر ابن عربی، شریعت، ابزاری برای به‌زیستی و ازاین نظر، ارزشمند است؛ اما این به‌زیستی، در تحقق هدف غایی آفرینش انسان نقشی ندارد، زیرا چنانکه اشاره شد، سعادت اخروی، صرف‌نظر از این انقیاد (و پس از عبور از جهنم) برای همه محقق می‌شود و ارزش شریعت که آن را محبوب خداوند می‌کند، وابسته به این غایت

وسيله، او نهايت رنج و عذاب را متحمل خواهد شد  
(رک: همان، ج ۴: ۳۱۴).

۲۱- در شرح «سابق متقدم است»، گفته شده است: يعنى رحمت هم در وجود و هم در انفاذ امر بر غضب مقدم است. به بيان ديگر، رحمت به عنوان ذاتى، حاکم و دائم است و غضب به عنوان عرضى، محکوم و زایل. بنابراین، آخرين شفيع، ارحم الراحمين است که بر غضب غلبه مى کند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۱۷).

۲۲- و هو معکم أين ما کنتم (حدید، ۴).

۲۳- کسی که علم باطنی داشته باشد به این که وجود او از آن خداوند است، اهل سعادت و در حیات دائمی (باقی به بقاء الله) است و فرد بی چیز و بینوایی که از آن [حقیقت] در حجاب است، از وجود بهره دارد (باقی به بقاء الله می باشد)؛ اما رستگار نیست (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۵۵۰).

۲۴- «اهل حیرت، صاحبان معرفت حقیقی هستند» (همو، الفتوحات المکیة، ج ۱: ۲۷۱).

۲۵- سرگشتگی ناشی از عشق

۲۶- ابوالعلی عقیفی می گوید که این محور، چیزی جز «الله» نیست (همو، ۱۳۷۰، التعلیقه [عقیفی]: ۴۰).

## منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر.
- ۳- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰). فصوص الحکم، بی جا: انتشارات الزهراء.
- ۴- \_\_\_\_\_ . (۲۰۰۷م). کتاب التراجم (رسائل ابن عربی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۸- وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَکُمْ عَنْ سَبِيلِهِ (انعام، ۱۵۳)

۹- وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا (هود، ۱۲۳)

۱۰- وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف، ۱۵۶)

۱۱- بقره: ۳۹، ۸۱، ۲۱۷ و ۲۷۵؛ آل عمران: ۱۱۶، مائده:

۸۰، اعراف: ۳۶ و ...

۱۲- قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (زمر، ۵۳)

۱۳- فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفًا وَعْدِهِ رُسُلُهُ (ابراهيم، ۴۷)

۱۴- وَمَا تُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَحْوِيفًا (اسراء، ۵۹)

۱۵- این برداشت از متن فتوحات مکیه (ج ۱: ۳۰۳-۳۰۲) درباره سه بهشت یاد شده، در کتاب «مرغ باغ ملکوت» نیز به چشم می خورد (نگاه کنید به: واعظی، ۱۳۸۵: ۳۷۰-۳۶۹).

۱۶- دو ترجمه از این آیه امکان پذیر است: ۱- و اگر خدا می خواست، همه شما را هدایت می کرد ۲- و اگر خدا بخواهد، همه شما را هدایت می کند (نحل، ۹).

۱۷- برای یادآوری به مبحث «سعادت و شقاوت بر مبنای انقیاد به شریعت» مراجعه شود.

۱۸- همانا کسی که آن (نفس) را پاک کرد، رستگار شد (شمس، ۹).

۱۹- فما أخرج الله العالم من العدم الذى هو الشر إلا للخير الذى أراد به ليس إلا الوجود فهو إلى السعادة موجود بالأصالة و إليها ينتهى أمره بالحکم (همان، ج ۳: ۳۷۷).

۲۰- همان. (به عقیده ابن عربی، همه چیز در عالم [در راه] مستقیم است و تفاوت مردم در آخرت به میزان علم [ایمانی] آنان است. بر اساس این تفاوت، فرد جاهل که بهره ای از لذت این علم ندارد، در آخرت به علمی دست خواهد یافت که موجب حسرت ناشی از این جهل می شود و لذتی در بر ندارد. به این

- ۵- \_\_\_\_\_ . (۲۰۰۷م). کتاب نقش الفصوص (رسائل ابن عربی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۶- ابن محمد ترکه، صائن الدین علی. (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- ۷- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. (بی تا). لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۸- تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۶). غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۹- جندی، مؤید الدین. (بی تا). شرح فصوص الحکم، بی جا: بی نا.
- ۱۰- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۸). شرح سرفصل های فصوص الحکم، ترجمه حسین مریدی، تهران: الهام.
- ۱۱- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۸). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- ۱۲- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۸). عوالم خیال، ترجمه: قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- ۱۳- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۴- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم، تهران: مولی.
- ۱۵- شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۵). الشواهد الربوبیة، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: سروش.
- ۱۶- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۷ق). المحجة البيضاء فی تهذیب الإحياء، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- ۱۷- قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۸- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح الفصوص الحکم، قم: بیدار.
- ۱۹- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- ۲۰- نراقی، ملامهدی. (۱۳۸۵). جامع السعادات، ترجمه: کریم فیضی، قم: قائم آل محمد (عج).
- ۲۱- واعظی، سیدحسین. (۱۳۸۵). مرغ باغ ملکوت (نفس از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا)، اصفهان: دانشگاه آزاد اسلامی خوراسگان.