بررسی صحت وجود نِسَب علمیه نزد ابن‌عربی با تکیه بر روایات معصومین علیهم‌السلام ـ
علی‌اکبر نصیری، فاطمه معظمی
علمی ـ پژوهشی
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال هفدهم، شماره ۶۵ «ویژه قرآن و حدیث»، زمستان ۱۳۹۸، ص ۹۰-۱۱۳

بررسی صحت وجود نِسَب علمیه نزد ابن‌عربی با تکیه بر روایات معصومین علیهم‌السلام

علی اکبر نصیری*
فاطمه معظمی**

چکیده: مسئلهٔ اسمای الهی و چگونگی ارتباط آن با ذات ربوبی از مسائل پیچیده‌ای است که همیشه ذهن اندیشمندان متألّه را به خود مشغول ساخته است. پیچیدگی این مسئله هنگامی مضاعف می‌گردد که با مسئلهٔ علم الهی به ذات خویش و پرسش‌هایی که در این حیطه مطرح است، آمیخته شود. پرسش‌هایی از این قبیل: اینکه آیا خداوند قبل از خلقت به خود علم داشته است؟ آیا علم خدا به خویش، مستلزم وجود نسبت و اضافه‌ای بوده است؟ تفاوت مبنای ظهور و خلق در اسماء الهی چیست؟

عرفای مسلمان همچون ابن عربی در پاسخ به این پرسش‌ها، نظریه نِسَب علمیه را مطرح کرده‌اند که به موجب آن، بین ذات الهی و اسماء، نسبت و اضافه‌ای دو طرفه ایجاد می‌شود.

امّا در نگاه شیعی، هر کلامی که به غیر معصوم نرسد، خالی از لغزش نخواهد بود و کلام معصومین علیهم‌السلام یگانه مصداق کلام عاری از عیب است. بنابراین در این پژوهش، ابتدا دیدگاه

*. استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، گروه فلسفه وکلام اسلامی draliakbarnasiri@gmail.com
**. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان
f.moazami2016@gmail.com

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

نسب علمیه تبیین شده و پس از آن، در پرتو احادیث مورد واکاوی قرار گرفته است. در این پژوهش تطبیقی براساس تعارضاتی که روشن می‌شود، ابطال نظریه نسب علمیه اثبات می‌گردد. از مهمترین این تعارضات، تنافی نسب علمیه با بساطت و وحدت ذات الهی است.
کلیدواژه‌ها: اسماء الهی؛ کثرت؛ وحدت، تعین؛ ابن‌عربی؛ نسب علمیه.

مقدمه

بررسی و تحلیل مفهوم نسب علمیه[1] از دیدگاه عرفا و سپس پذیرش رأی صحیح دربارهٔ آن، در بادی امر دشوار به نظر می‌رسد. البته پاسخ به پرسش‌های متفاوت در زمینه‌های معناشناختی، معرفت‌شناختی و وجودشناختی، راه حل‌هایی را در فهم جایگاه نسب علمیه در نظام عرفانی ابن عربی به روی ما می‌گشاید.

بررسی معناشناختی نسب علمیه نخستین مسألهٔ مهم در این زمینه است. مفهوم نسب علمیه در ذات حق تعالی نزد عرفا به چه معنا است؟

پاسخ به این پرسش به ما کمک می‌کند که بفهمیم چگونه نسب علمیه را بشناسیم و نسبت به آن حکم کنیم.

در بحث وجود شناختی نسب علمیه نیز باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا اساساً نسب علمیه در ذات الهی – آن گونه که عرفا می‌گویند- وجود دارد؟

در بحث معرفت شناختی نیز باید روشن گردد که اعتقاد به وجود نسب علمیه در ذات حق تعالی، چه ثمرات معرفتی را در ارتباط با حق تعالی پدیدار می‌سازد و آیا این ثمرات در پرتو سنجش با عقل بدیهی و نقل قطعی پذیرفتنی است؟

مباحثی - مانند اسماء و صفات الهی و نحوهٔ ارتباط ذات با اسماء- از جمله موضوعاتی هستند که نقش محوری را در تبیین نسب علمیه ایفا می‌کنند. از سوی

۱. نِسَب جمع نسبت است، که با نَسَب به معنی تبار، تفاوت دارد. به این نکته در سراسر این نوشتار توجه شود. (ویراستار)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

دیگر، روایات معصومین علیهم‌السلام بیانات وافی در جهت تبیین اسماء الهی و نحوهٔ ارتباط آن‌ها با ذات حق دارند.

مراجعه به روایات معصومین علیهم‌السلام و تطبیق آن با مفاهیم عرفانی، رهیافتی تازه به روی ما در فهم تعارضات نسب علمیه می‌گشاید. این مقاله در صدد است که در مورد مفهوم نسب علمیه و اسمای الهی از منظر ابن عربی -که سرآمد عرفا است- بازنگری روا دارد و با تکیه بر روایات معصومین علیهم‌السلام به عنوان حجت ظاهری و عقل خطاناپذیر، صحت و سقم دستاوردهای بشری را ارزیابی کند.

تبیین معنا شناختی نسب علمیه

تبیین معنایی نسب علمیه در گرو تبیین دو اصطلاح کلیدی «تعین اول» و «تعین ثانی» است؛ از این رو ابتدا به بیان این دو اصطلاح می‌پردازیم.

اگر بخواهیم با بیانی ساده حقیقت تعین اول را بیان کنیم، باید بگوییم به عقیدهٔ عرفا، در مرتبه ذات، حق تعالی با علم حضوری به خودش- که قد و قامت یکپارچه و بی‌نهایت است- می‌نگرد. این خودآگاهی، اولین تعین پس از مرتبهٔ ذات است که سر سلسلهٔ تعیناتِ پسین خواهد بود. در واقع تعین اول، علم ذات به ذات، در مرحلهٔ احدیت است. در این مرحله، خداوند ذات خود را به صورت اطلاقی واحدی می‌نگرد و هنوز به کمالات و تفاصیل موجود در خود، توجه نکرده است. البته بین مرتبهٔ ذات و تعین اول، تقدم و تأخر رتبی مطرح است، نه تقدم و تأخر زمانی. به بیان دیگر، باید ذاتی باشد تا به خود علم یابد. به عنوان مثال، وقتی در نفس خود دقت می‌کنیم، در می‌یابیم ابتدا ذاتی وجود دارد که در مرحله دیگر به خود علم می‌یابد. همین حالت از تقدم و تأخر، بین ذات حق و علم او به ذاتش برقرار است. در واقع تعین اول، تعین علمی است که از آن به «نسب علمیه» نیز تعبیر می‌شود. (امینی نژاد،۱۳۹۳: ۳۱۴ - ۳۱۵)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

عبدالرحمن جامی در این باره می‌گوید:

«حضرت حق را مراتب تنزّلات است. اولین تنزّل آن، تنزّل علمی است که به شان کلّی، جامع جمیع شؤون الهیه و کونیهٔ ازلیه و ابدیه می‌باشد؛ به آن طریقه که خود را به این شان کلی جامع بداند. پس از آن، صورت علمیهٔ متلبّس به آن حاصل می‌شود. اما این تنزل بر وجه کلی و بی‌امتیاز شئون از یکدیگر است و امتیازات در مرحله «یعلم» است و ظاهر وجود -که ذات است- در مرتبه خود، بر صراحت اطلاق باقی است و هیچ تعدد و تعینی نیافته است.» (جامی، ۱۳۸۳: ۳۵)

منظور از تعین ثانی نیز، دومین تجلی در نفس رحمانی است که آخرین تعین از تعینات حقی است. تعین ثانی مانند تعین اول، تجلی علمی خداوند است. اما در تعین اول، خداوند به ذات خود به صورت اطلاقی علم دارد و با اینکه همه حقایق را در خود دارد، هیچ یک متعلَّق اختصاصی علم نبوده است و از سایر اشیاء هیچ گونه امتیازی ندارد؛ ولی در تعین ثانی، خدای متعال در نگاه دومی که به ذات بی‌نهایت خود می‌اندازد، همهٔ تفاصیل و کمالات موجود را به تماشا می‌نشیند. بنابراین در تبیین حقیقت تعین ثانی باید گفت: علم حضرت حق، به صورتی که به همهٔ حقایق مندرج در خود، آگاهی می‌یابد. (امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۳۱۴-۳۱۸)

در بیان نسب علمیه همچنین گفته‌اند:

«حقیقت مطلق وجود، از آن جا که وجود محض و صِرف است، از باب ملازمت وجود و وحدت، متّصف به وحدت اطلاقیِ مناسب با اطلاق وجود می‌باشد. اطلاق وحدت مطلقه به حقیقت وجود و هویت صِرفه، از آن جهت است که حق در حجاب عزت و رفعت و به اصطلاح مقام کنز مخفی است و به لحاظ این حقیقت، حق غیب الغیوب است؛ بنابراین متعلَّق وحدت با این وصف، مقام بطون ذات است و ذات به این اعتبار، محو کنندهٔ کلیهٔ اعتبارات و نِسَب و

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

اضافات است؛ ولی از طرفی ذات که عین حضور برای خود و سرچشمهٔ کلیهٔ اوصاف کمالیه است، بنا بر حرکت حبّیه ظهور می‌کند و توجّه حبّی به تمام حقایق مندرج در خود می‌نماید و از این طریق اراده می‌کند که خویش را در لباس کثرت بعد از مشاهدهٔ ذات در غیب ذات ببیند.» (ابن ترکه،۱۳۶۱:۶۱)

در واقع نِسَب علمیه، بعد از تجلّیِ اسمائیِ ذات الهی ظهور می‌یابد؛ بدین گونه که ذات الهی با خروج از بطون محض و تجلی در اسماء و صفاتش، متلبّس به کثرات اسمائی می‌شود و بین او و اسماء، نسبت‌هایی دو طرفه ایجاد می‌شود. به طور مثال بین ذات الهی و اسم علم، نسبتی ایجاد می‌شود و بدین گونه ذات، عالِم نامیده می‌شود، یا بین ذات و اسم قدرت، نسبت برقرار و به موجب نسبت ذات، قادر نامیده می‌شود.

پس از تبیین معناشناختی، نوبت به تبیین معرفت شناختی نِسَب علمیه می‌رسد؛ ولی به نظر می‌رسد با توجه به جایگاه نسب علمیه در یک مکتب عرفانی وسیع، باید برای فهم معرفت شناختی آن، ابتدا یک جهان بینی کلی از مبانی اصلی نظام عرفانی ابن عربی ارائه شود، تا از این رهگذر فهم کامل و همه جانبهٔ این مسئله میسّر گردد.

بنیادی‌ترین مبنای ابن عربی، وحدت وجود است که تمام نظام عرفانی وی بر آن استوار است. وحدت وجود در دو تعبیر متفاوت بیان می‌شود، که به ذکر آن‌ها می‌پردازیم.

وحدت شخصیهٔ وجود

تعبیر اول، وحدت شخصیهٔ وجود است؛ یعنی: وجود شخصی بی‌نهایتی که تمام هستی و واقع خارجی را پر کرده است، به صورتی که برای وجود غیر و دوم جایی نیست. به عبارت دیگر، یک وجودِ به هم پیوسته و یکپارچه و

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

بی‌نهایت، همهٔ متن واقع را در همهٔ سطوح و مراتب پر کرده است و مصداق این وجود بسیط صِرف و مطلق، خداوند متعال است. عارفان برای روشنی هر چه بیشتر مقصود خود در وحدت شخصیه و چگونگی ارتباط حق با مخلوقات، از مثال‌هایی بهره جسته‌اند. ازجمله مثال آینه‌ها، به این بیان که فرض کنیم اتاقی را به آینه‌های گوناگون آینه‌کاری نمایند، به گونه‌ای که بعضی معقر، مسطح و بعضی صیقل دیده و با شکل‌ها و اندازه‌های متفاوت و در جهات گوناگون باشد. در این حال، وقتی انسانی وارد آن اتاق شود و در وسط آن بایستد، هزاران تصویر از همان یک فرد را در این آینه‌ها می‌بیند. هر یک از این آینه‌ها به حسب استعداد، اندازه و رنگ و شکل خود، تصویر و جلوه‌ای خاص از آن را پدیدار می‌سازد. طبق اعتقاد وحدت وجود، مثال حق تعالی با موجودات عالم این چنین است، بدین معنا که همهٔ موجودات، از عقل اول تا مادهٔ نخستین، همگی آینه‌های حضرت حق هستند. (امینی نژاد، ۱۳۹۳: ۲۴۹)

به دلیل تمرکز نوشتار بر آرای ابن عربی، باید به تتبّع در آرای هستی شناسانهٔ وی پرداخت، تا جهان بینی توحیدی ایشان از نظام هستی روشن گردد. وی در کتبش تصریحات متعددی دالّ بر وحدت شخصی دارد، که نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود. وی در فتوحات مکیه می‌گوید:

الف) و ما ثمّ الّا هو: وجودی نیست مگر حق تعالی. (ابن عربی، بی‌تا: ۵۲۴/۳)

ب) فالوجود المحض هو الله لیس غیره، و العدم المحض هو المحال: پس وجود محض همان خداست که غیر آن نیست، و عدم محض محال است. (همان: ۴۲۶/۲)

پ) ان الوجود هو الخیر الخالص، والحق هو الوجود، والخلق هو العدم: وجود مساوی با خیر خالص است که حق تعالی همان وجود خیر است و خلق عدم می‌باشند. (ابن عربی، بی‌تا: ۴۰۶/۱)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

نیز در فصوص الحکم می‌گوید:

ت) فالوجود کله خیال فی خیال، و الوجود الحق انما هو الله خاصه من حیث ذاته و عینه لا من حیث اسمائه پس کل وجود، خیال در خیال است. پس بدان که تو و جمیع آنچه که ادراک می‌کنی و آن را "غیر" نام می نهی، هم خیال است. و وجود ثابت متحقق در ذات «الله» منحصراً از روی ذات و عینش است، نه از حیث اسما و صفاتش. (ابن عربی۱۹۴۶: ۱۰۴/۱)

گزاره‌های مذکور تصریح در نگاه وحدت شخصی ابن عربی دارند و به نظر می‌رسد نیازی به تبیین و توضیحی زائد بر متن خود شیخ نباشد.

وحدت موجود و وجود

تعبیر دوم وحدت وجود، لازمهٔ تعبیر اول است؛ در واقع با پذیرش وحدت شخصی، ناگزیر برای توجیه کثرات عالم باید معتقد به وحدت کثرات، با تنها واحد شخصی موجود یعنی حق تعالی گردید. عباراتی از فصوص الحکم ابن عربی گویای همین مطلب است:

الف) سبحان من أظهر الاشیاء و هو عینها: پاک و منزّه باد کسی که اشیاء را ظاهر کرد در حالی که عین آنهاست. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲۵/۱)

ب) فهو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. فهو عین ما ظهر، و هو عین ما بطن فی حال ظهوره: پس خداوند، اول و آخر و ظاهر و باطن است و عین آن چیزهایی است که ظهور یافته و در همان حال ظهور، عین آن چیزهایی است که باطن است. (همان:۷۵/۱)

پ) فالغیر یقول السّمع سمع زید والعارف یقول السمع عین الحق، و هکذا ما بقی من القوی: پس غیر یعنی جاهل می‌گوید سمع، سمع زید است؛ و عارف می‌گوید سمع عین حق است، در سایر اعضا نیز اختلاف بر همین روش است. (همان:۱۱۰/۱)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

ت) فکل ما ندرکه فهو وجود الحقّ فی اعیان الممکنات: تمام آنچه درک می‌کنیم، وجود حق در اعیان ممکنات است. (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۰۳/۱)

تعابیر بیان شده از وحدت وجود، تفسیر ابن عربی از کلمه توحید «لااله الا الله» را نشان می‌دهد، مبنی بر آن که نه تنها اله و معبودی در جهان هستی نیست، بلکه هیچ موجودی را بهره‌ای از وجود نیست مگر تحت عنوان «نمود» و «مظاهر». در این نگاه، وجودی غیر از حق تعالی واقعی لحاظ نمی‌شود که بخواهد مؤثر باشد. و اگر لحاظی هست، در حدّ قبول مظاهر و سایه‌ها و نمودهای آن وجود اطلاقی حقیقی است؛ چنانکه برخی از فلاسفه نیز می‌گویند: «لامؤثّر فی الوجود الا الله».

هر اعتقاد و باوری در بُعد هستی شناختی، ثمراتی را در بُعد معرفت شناختی ایجاد می‌کند. به طور مثال، اعتقاد به وجود خداوندی که مالکیت تامّ، حقیقی و علی الاطلاق نسبت به همهٔ کمالات بشری در نظام هستی دارد و هر لحظه می‌تواند آن کمالات را سلب کند، منجر به نوعی معرفت می‌گردد که ثمرهٔ آن بینش، تعامل خاشعانه و فروتنانهٔ اشخاص نسبت به یکدیگر است؛ زیرا همه افراد نظام در قیاس با مالک، خود را در یک عرض همسان می‌بینند و هرگونه تفاخر و تکبر در نظام معرفتی‌شان نسبت به یکدیگر منتفی می‌گردد. التزام به وحدت وجود منجر به ایجاد معرفت به حاکمیت نظام ظهوری در جهان هستی می‌شود، زیرا در صورت انحصار وجود در یک شخص، برای توجیه کثرات عالم، باید نظام ظهوری مطرح شود و آن را جایگزین نظام خلقی بدانیم.

پیدایش نظام ظهور

در نظام ظهوری، مظاهر جایگزین مخلوقات می‌شوند؛ زیرا در بینش وحدت شخصی، دوگانگی جایگاهی ندارد. به این دلیل، بار معنایی کلمهٔ مخلوق، نوعی دوگانگی با خالق را می‌رساند، برخلاف واژهٔ ظهور که در معنای آن، نوعی

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

وحدت در وجود مظاهر با ظاهر نهفته است. مثال عرفی آن شعاع‌های خورشید است که مظاهر انعکاس نور خورشید می‌باشند. در این مثال، جنس اشعه با خود خورشید یکسان است و فقط در شدت و ضعف انعکاس تفاوت دارند، بدین گونه که اشعه نور کمتر و خورشید نور شدیدتری را منعکس می‌سازد. در عین حال، وجود مظاهر یعنی اشعه از ظاهر یعنی خورشید جدا نیست و سنخ نور در هر دو مشترک است؛ حال آنکه در معنای خلق، نوعی تباین بین خالق و مخلوق نهفته است. مثال عرفی آن، خلق یک اثر هنری توسط یک هنرمند می‌باشد؛ آیا هنرمند که ما او را خالق اثر هنری معرفی می‌کنیم عین خود اثر است؟ مثلاً نقاش عین نقاشی خویش است؟ یا اینکه تباینی که عقل بر آن دلالت می‌کند، بین آنها حکمفرما است؟

بنابراین بر مبنای عرفان ابن‌عربی، حضرت حق در حرکت حبّی مستند به حدیث کنز مخفی ظهور می‌کند. حدیث کنز مخفی در مبانی عرفانی بسیار رواج دارد، و به تعبیری علت بسیاری از وقایع عرفانی است. به نقل عرفا، حضرت حق در حدیث قدسی می‌فرماید:

«کنت کنزاً مخفیاً فاحببتُ ان أُعرف، فخلقت الخلق لکی أُعرف: من گنجی نهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم. بدین روی خلق را آفریده‌ام تا اینکه شناخته شوم.[1]»

از ثمرات مهم نظام ظهور، پیدایش نسب علمیه است، زیرا پس از ظهور حضرت حق، نسب علمیه ظهور می‌یابند. در واقع در این توجه، ذات به کثرات مندرج در ذات خویش، ظهور تفصیلی علمی پیدا می‌کند و با این توجه، نسب

۱. سند حدیث، را بدین روی نیاوردیم که در جوامع روایی نقل نشده است. دلیل استناد به حدیث، شهرت آن در کتب عرفانی است.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

علمیه پدیدار می‌شود. به بیان دیگر، این کثرات مندرج، معلومات ذاتی حضرت حق بودند که پس از توجه علمی، در قالب نسب علمیه بروز یافتند. تعریف نسب علمیه با زبان واضح چنین است: نسبتی که هر اسم الهی با ذات برقرار می‌کند. به این بیان، اسمای الهی شؤون و تعینات نسب علمیه می‌شوند. البته نسب علمیه بر مبنای اضافی بودن مفهوم علم توجیه‌پذیر است؛ به این معنی که چون ما ذات را عالِم می‌دانیم و حقیقت علم را بر او اطلاق می‌کنیم، بنابراین باید معلومات و حقایقی متعدد در ذات - چه به نحو اندماج چه به نحو تفصیل- باشد تا مصحّح نسبت علم با ذات الهی گردد.

ابن عربی در باب این نسب در کتاب فصوص الحکم می‌گوید:

«من وَقف مع الاحدیة کان مع الحق من حیث ذاته الغنیه عن العالمین، لا من حیث صورته. و اذا کانت غنیة عن العالمین، فهو عین غنائها عن نسبة الاسماء لها، لِأنّ الاسماء کما تَدُلُّ علیها تدلّ علی مسمیات اخر یُحقق ذلک اثرها: هر کس کثرت نگر باشد، او همراه عالم و همراه اسمای الهی و اسماء عالم است و هر کس همراه احدیت بایستد، او همراه حق است، از نظر ذاتش که بی‌نیاز از عالمیان است؛ بنابراین، ذات بی‌نیاز از عالمیان است و آن (بی‌نیازی) عین بی‌نیازی از نسبت اسمایی است که متعلق به ذات است؛ زیرا اسمایی که متعلق به ذات است، به دنبال اطلاق بر ذات، بر مسمّاهای دیگر نیز اطلاق می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۴۸)

قیصری عبارت فوق را چنین شرح داده است:

«از آنجا که ذات احدیت از عالمیان بی‌نیاز است، بنابراین از اسماء نیز بی‌نیاز است؛ زیرا اسماء از وجهی غیر ذاتند، اگر چه از وجهی دیگر عین ذاتند، چون همانطور که اسماء بر ذات دلالت می‌کند، بر مفهوماتی نیز دلالت می‌کنند که به وسیلهٔ آنها بعضی از اسماء از بعضی دیگر تمایز می‌یابند. و آن مفهومات را اثر آن

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

اسما -که عبارت از افعال صادر از مظاهر آنهاست- محقّق می‌سازد که البته لطیف به بندگان، مانند منتقم و قهار نیست.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰۴)

ابن عربی در همان فصّ یوسفی در ادامه سخن خود می‌گوید:

«فأحَدیة الله من حیث الاسماء الالهیة الّتی تطلب أحَدِیة الکثره و أحَدیة الله من حیث الغنی عنّا و عن الاسماء الالهیة، أحَدِیة العین، و کلاهما یطلق علیه اسم الأحد: پس احدیت خداوند به لحاظ اسمای الهی که ما را می‌طلبند، احدیت کثرت است و احدیت خداوند از جنبهٔ بی‌نیازی از ما و از اسماء، احدیت عین است و بر هر دو، نام احد اطلاق می‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۴۹)

کاشانی از شارحین دیگر فصوص الحکم، عبارت را چنین شرح می‌دهد:

«احدیت کثرت و احدیت جمع، عبارتند از تعقل کثرت در ذات واحد به حسب نسب؛ زیرا مسمای جمیع اسماء الهی، ذات واحدی است که به حسب نسب و تعینات اعتباری تکثّر می‌یابد و به اعتبار هر نسبت و تعینی، مقتضی اشخاص نوعی از انواع موجودات است. اما احدیت عین، همان احدیت ذات، بدون اعتبار کثرت است که مقتضی بی‌نیازی از اسماء و مقتضیات آنها یعنی اکوان است» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۷)

در واقع عبارات فوق در صدد تبیین ارتباط دو سویهٔ نسبت علمیه با ذات حق تعالی است. این ارتباط دوسویه از دو زاویهٔ دید متصوّر است؛ در نگاه اول ذات از حیث مرتبهٔ هوهویّه یا احدیّت ذاتی لحاظ می‌شود که ذات، در این مرتبه متعرّی از هرگونه حکم یا خبری است؛ چه برسد به وجود نِسَب و اضافاتی در خویش. بنابراین حق تعالی از حیث مقام هوهویّه، بی‌نیاز از هرگونه نِسَب و اسمایی است. در نگاه دوم؛ ذات از حیث ظهور و تجلیات لحاظ می‌شود که در این نگاه، ذات به سبب ظهورات مختلف - که هر یک اثر جداگانه‌ای می‌طلبد-

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

دارای نِسَب علمیهٔ متفاوت می‌شود.

به منظور تبیین بیشتر نِسَب علمیه، عباراتی دیگر از ابن‌عربی می‌آوریم.

شیخ می‌گوید:

«بدان آنچه الله به لحاظ ذات نامیده می‌شود، احدی است؛ و به جهت اسماء کل است» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۲۲)

جندی در شرح عبارت آورده است:

«مسمای به الله، در ذات خود واحد و احد است، واحد، واجد نِسَب ذاتی کثیری است؛ زیرا آن نصف دو، ثلث سه، ربع چهار و غیر آنها از نِسَب نامتناهی است. احد عین کل در وجود است و کل در آن واحد است، پس او با این نِسَب کل است، زیرا احدیت جمع الجمع است.» (جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۶)

کاشانی گوید:

«حق تعالی از حیث ذاتش احد است و در آن به هیچ اعتبار کثرتی نباشد، اما به اعتبار الوهیت -که به این اعتبار مقتضی مألوه است- آن را نِسَب کثیر نامتناهی است، مثل نسبت واحد به اعداد، نصفیّت، ثلثیت و غیر آنها از نسبت‌های لایتناهی. پس او با اعتبار همه این نِسَب، واحد است و نسبت به اسماء یعنی همین نِسَب، در وجود کلّ است و کلّ نیز در او واحد است.» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱۴)

برای فهم عبارات مذکور، باید نگاه وحدت شخصیه -که پیشتر به آن اشاره شد- به عنوان پیش زمینه در نظر گرفته شود. ابن‌عربی در این عبارات می‌خواهد بیان کند که ذات در مقام هویت محضه یا احدیت ذاتی، وحدت اطلاقی دارد و عاری از هر نسبتی است؛ ولی پس از تجلی دارای کثرات، بلکه به تعبیر خودش، عین کثرات می‌گردد. ایشان در فصوص الحکم به این موضوع تصریح می‌نمایند:

«هو عین ما ظهر و ما بطن. لیس فی الوجود من یراه غیره» (ابن عربی،۱۹۴۶: ۳۰/۱)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

بر اساس مبنای وحدت شخصیهٔ وجود، وجود دیگری در دار هستی نیست که بخواهد متحمّل کثرات گردد؛ پس فقط ذات حق در جهان باقی است و به این اعتبار، حق تعالی با حفظ وحدت، کثیر می‌شود. عبارات او در کتب دیگرش نیز مؤید همین معناست. یکی از شارحان، عقیدهٔ ابن‌عربی را چنین باز می‌نماید:

«اسماء الهی کثرت و اجتماع وجودی ندارد، حقایق معقول‌اند که از جهت نسبت کثیرند نه از جهت وجود عینی؛ زیرا ذات حق از این حیث که ذات است، واحد است؛ ولی ما از حیث وجود، امکان و افتقار خود می‌دانیم که باید ما را مرجّحی باشد تا به آن استناد کنیم و خود را بدانها نامیده است» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۳۴۰ به نقل از فتوحات مکیه، ج۱، ۳۲۲)[1]

در کتاب المسائل نیز می‌نویسد: «اگرچه عین ذاتاً واحد است، ولی آن را تعلّقات متعدّدی است که با تنوع تعلقات حکما تنوع می‌یابد، او عالِم است، قادر به آن و مرید به آن چنان، و همچنین است جمیع آنچه از احکام صفات به او نسبت داده می‌شود.» (همان)

نقد و تحلیل دیدگاه نسب علمیه برمبنای روایات اهل بیت علیهم‌السلام

بر اساس جهان بینی که از نسب علمیه در مکتب عرفانی ابن‌عربی ارائه شد، بعضی مفاهیم دینی و نصوص روایی، جایگاه و اصالت خود را از دست می‌دهند. بنابراین در این بخش، نسب علمیه و مباحث پیرامون آن را، در پرتو احادیث معصومین بررسی می‌کنیم و تعارضات آن با احادیث را بیان می‌داریم. به منظور سهولت در مطالعه، ابتدا محتوای روایات مرتبط را به صورت فهرست‌وار مطرح می‌کنیم، سپس تعارضات در ضمن هر بخش از روایت به طور جداگانه، بیان می‌شود.

۱. نگارنده برای یافتن سند این دو کلام و نقل مستقیم عبارت ابن‌عربی بسیار کوشید، ولی متاسفانه به نتیجه نرسید. به همین دلیل، ناگزیر به سند ذکر شده توسط آقای جهانگیری- از شارحین مورد اعتماد مکتب شیخ- اکتفا می‌کند.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

۱) عدم وجود تعینات اول و ثانی در ذات الهی

۱-۱. کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام

«سپاس خداوندی را که نه خود، از چیزی پدید آمده و نه مخلوقاتش را از چیزی آفریده، حدوث پدیده‌ها را گواه بر ازلی بودن خویش قرار داده، و ناتوانی آن‌ها را، شاهد بر قدرت خود نموده است. نیستی اضطراری آنها را دلیل بر بقاء خود قرار داد. هیچ جایی از او خالی نیست تا مکانی برای او تصور شود. شبیه و همانندی ندارد تا به چگونگی وصف شود. از هیچ چیز غایب نیست تا به تعین و حیثیت پذیرفته و شناخته شود. در همه صفات با آفریدگان خود مغایر است. ذاتش را نمی‌توان شناخت به جهت اینکه مخلوقات، دائما در حال تحول‌اند. به کبریاء و عظمت از هر تغییری دور است.»[۱]

چند نکته از حدیث

الف) حضرت حق از هیچ چیز غایب نیست تا به تعین و حیثیت پذیرفته و شناخته شود؛ به این بیان:

۱-الف) غیبت و پنهان بودن حضرت حق از اسماء و صفات خویش و خود آگاهی به آن‌ها در تعین اول باطل می‌شود؛ زیرا طبق اعتقاد عرفا، ذات حق در تعین اول به کمالات و تفاصیل موجود در خود توجه ننموده است.

۲-الف) اخفای حضرت حق در مرتبه هویت محضه نیز باطل می‌شود؛ زیرا حق تعالی هیچوقت غایب نبوده است تا بخواهد در تعینات اول و ثانی با بروز نسب علمیه ظهور کند.

---

۱. الحمد الله الذی لا من شیء کان و لا من شیء کوّن ما قد کان المستشهدِ بحدوث الاشیاء علی ازلیّته و بما وَسَمَها به من العجز علی قدرته و بما اضطَرَّها الیه من الفناء علی دوامِه. لم یخل منه مکانٌ فیُدرک باینیته و لا له شَبَه مثالٍ فیوصَف بکیفیّته و لم یغب عن شیء فَیعلمَ بحیثیّته مباین لجمیع ما احدث فی الصّفات و ممتنع عن الادراک بما ابتدعَ من تصریف الذوات و خارجٌ بالکبریاء و العظمة. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ٦٩)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

۳- الف) به طور کلی، صحت وجودی تعین اول و ثانی باطل می‌شود؛ زیرا مصحح وجود تعینات، در نظر گیری حیثیات برای خداوند است؛ بدین گونه که خداوند از حیث تعین اول به کمالاتش توجه نمی‌نماید و از حیث تعین ثانی توجه می‌نماید.

حال آنکه حدیث مذکور، خداوند را از هر حیثیتی مبرا می‌سازد. البته برىء بودن خدا از حیثیات، حکم مستقل و بدیهی عقلی است که کلام امام علیه‌السلام جنبهٔ تذکری نسبت به آن دارد. معصومین علیهم‌السلام به این مطلب در احادیث دیگر نیز تذکر داده‌اند. از جمله امام امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

«خداوند عظیم است و به کیفیت و مکان و حیثیت توصیف نمی‌شود. پس چگونه او را به کیفیت وصف کنم، در حالی که او کیفیت را کیف قرار داده تا کیف گردد. پس کیفیت را، از آن جهت که او برای ما کیف قرار داده است، می‌شناسیم. چگونه او را به مکان توصیف کنم در حالی که او مکان را مکان قرار داده است. پس مکان را از آن جهت که او برای ما مکان قرار داده است، می‌شناسیم. چگونه او را به حیثیت وصف کنم، در حالی که او حیثیت را حیث قرار داده است. پس حیث را از آن جهت که او برای ما حیث قرار داده است، می‌شناسیم.»[۱]

امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز فرمودند:

«پاک و منزه است خدایی که کنه اوصافش درک نمی‌شود. وای بر تو (اشاره به سؤال کننده) دربارهٔ ذات حق، چرایی، کیفیت، مکان، زمان و حیثیت گفته

۱. إِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ و لَا يُوصَفُ بِكَيْفٍ وَ لَا أَيْنٍ وَ لَا حَيْثٍ فَكَيْفَ أَصِفُهُ بِكَيْفٍ وَ هُوَ الَّذِي كَيَّفَ الْكَيْفَ حَتَّى صَارَ كَيْفاً فَعَرَفْتُ الْكَيْفَ بِمَا كَيَّفَ لَنَا مِنَ الْكَيْفِ أَمْ كَيْفَ أَصِفُهُ بِأَيْنٍ وَ هُوَ الَّذِي أَيَّنَ الْأَيْنَ حَتَّى صَارَ أَيْناً فَعَرَفْتُ الْأَيْنَ بِمَا أَيَّنَ لَنَا مِنَ الْأَيْنِ أَمْ كَيْفَ أَصِفُهُ بِحَيْثٍ وَ هُوَ الَّذِي حَيَّثَ الْحَيْثَ حَتَّى صَارَ حَيْثاً فَعَرَفْتُ الْحَيْثَ بِمَا حَيَّثَ لَنَا مِنَ الْحَيْثِ. (صدوق، ۱۳۹۸:۱۱۵)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

نمی‌شود.»[1]

۴- الف) بر اساس این کلمات وحیانی -که تعبیری از احکام مستقل عقلی است- وجود حیثیات در اسمای الهی باطل می‌شود؛ در حالی که ابن عربی ذات را مقید به حیثیات کرده و آشکارا می‌گوید:

«فهو الاول الباطن من حیث الذات، و هو الآخر الظاهر من حیث الصفات و الاسماء، و هو الاول و الباطن من حیث وحدته، و هو الآخر و الظاهر من حیث کثرته» (ابن عربی،۱۹۴۶: ۵۱/۲)

ب) خداوند در همه صفات با آفریدگان خود مغایر است؛ به این بیان:

۱- ب) اعتقاد به اندماج نسب علمیه درتعین اول و ثانی باطل می‌شود؛ زیرا وجود تباین، اجازه ورود به حقایق علمی در ذات حق را نمی‌دهد؛ چه رسد به آنکه این حقایق، مندمج یا متحد با ذات حق شوند. بر مبنای روایات معصومین علیهم‌السلام، اسمای الهی نیز مخلوق و آفریده الهی هستند -که در ادامه با استمداد از روایات، این مسئله مدلّل می‌شود- و براین مبنا تباین میان ذات و صفات ثابت می‌شود.

۲- ب) اعتقاد به وحدت مظهر و ظاهر را نیز در نظام ظهوری باطل می‌سازد؛ زیرا تباین حاکم، اجازهٔ وحدت بین مظهر و ظاهر را نمی‌دهد. البته در عبارت دیگری از حدیث نیز می‌فرماید: «ذات حق به واسطه کبریایش از اشیاء خارج است»؛ این بیان نیز تأکیدی بر ابطال اعتقاد به وحدت موجود و نظام ظهوری است. به دلیل اهمیت مبنای تباین، شاهدی دیگر بر آن می‌آوریم:

امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند:

«در اشیاء افعالش را می‌یابی که اشیاء را از قدیم بودن بازمی‌دارد. قرب زمانی

۱. سبحان اللّه من لا یدرک کنه صفته، ویحک لا یقال لم و لا کیف، و لا أین و لا متی، و لا حیث. (مجلسی،۱۴۰۳: ۵۴/ ۲۳۲)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

داشتن، اشیاء را از ازلی بودن بازداشته است، و افتراق اشیاء، دالّ بر فرق گذارندهٔ آنهاست»[1]

افتراق اشیاء دالّ بر فرق گذارندهٔ آنهاست؛ به این بیان نیز، وحدت وجود باطل می‌شود؛ بدان روی که دلیل فطری و وجدانی حکم به تمایز فرق گذار اشیاء با اشیاء می‌کند؛ زیرا این سؤال مطرح می‌شود که اگر تفاوتی در وجود فرق گذار نباشد، او با چه ویژگیِ منحصر به فردی توانسته از سایر همنوعان خود جدا شود و در مقام فرق گذاری برآید؟ این کلام، سندی آشکار در ردّ وحدت وجود است.

۳- ب) ذات خداوند قابل شناخت نیست؛ به این بیان نیز،

اولاً این سؤال را مطرح می‌کند که عرفا، با چه نوع ادراکی پی به وجود این تعینات در ذات حق برده‌اند؟ در حالی‌که امام معصوم، مطلق وجود هرگونه ادراکی از ذات حق را ممتنع می‌داند.

ثانیاً صحّت وجودی تعینات اول و ثانی به طور کلی باطل می‌شود؛ زیرا گزارش از وقایع تعینات- مبنی بر توجهات حق به ذات خویش- بدیهتاً مستلزم نوعی درک و شناخت ایجابی از درون ذات الهی است؛ در حالی که چنین شناختی منجر به محاط واقع شدن حق تعالی می‌شود.

البته عدم شناخت ایجابی حق نیز حکمی بدیهی است؛ زیرا شناخت ایجابی از شیء مستلزم مشیر واقع شدن آن شی است و مصحح اشاره نیز، در دسترس بودن مشار الیه برای شخص است؛ هر نوع اشاره‌ای که باشد - حسی باشد یا عقلی فرقی در حکم مذکور نمی‌کند. در حالی که حقیقت حق تعالی -به گواهی عقل و نقل- نامتناهی است و مکان‌مند و زمان‌مند نیست. بنابراین مورد اشاره قرار

۱. فِی الْأَشْیَاءِ یُوجَدُ أَفْعَالُهَا مَنَعَتْهَا مُذُ الْقَدِیمَةِ وَ حَمَتْهَا قَدُ الْأَزَلِیَّةِ لَوْ لَا الْکَلِمَةُ افْتَرَقَتْ فَدَلَّتْ عَلَی مُفَرِّقِهَا وَ تَبَایَنَتْ فَأَعْرَبَتْ عَنْ مُبَایِنِهَا. (ابن بابویه، ۱۳۹۴: ۱۳۰)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

نمی‌گیرد؛ زیرا اگر اشاره شود، محدود می‌گردد. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این باره می‌فرمایند:

«من اشار الیه، فقد حدّه». (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۰)

حال با توجه به مسئلهٔ فوق سوالی مطرح است: آیا اشاره کردن به مرتبهٔ تعین اول یا مرتبهٔ هو هویت و یا اشاره به مرتبه تعین ثانی یا واحدیت، و اِخبار از وقایع آن‌ها، شامل حکم مزبور نمی‌شود؟

شاید اشکال مطرح شود مبنی بر آن که معدوماتی مانند اجتماع نقیضین نیز وجود ندارد، پس چگونه بر آن‌ها حکم می‌شود؟

پاسخ این خواهد بود که: اشاره عقلی به این معدومات، مصحّح حکم هستند، ولی خداوند تبارک و تعالی، از اشارهٔ عقلی نیز منزّه است.

۲) عدم وجود مراتب در ذات

امام حسین علیه‌السلام در دعای شریف عرفه، خطاب به ذات مقدس الله، عرضه می‌دارد:

«انت الغنی بذاتک ان یصل الیک النفع منک، فکیف لا تکون غنیاً عنّی: خدایا تو از ذات خود بی‌نیاز هستی که نفعی از خودت به تو برسد، پس چگونه از من بی‌نیاز نباشی.»

در شرح این جمله باید توجه داشت که حق تعالی، غنیّ مطلق است و اگر فرض شود، به خودش احتیاج دارد، تعدد حیثیات، وارد در حق تعالی می‌شود؛ زیرا لازم است خداوند، از یک حیث، غنی باشد و از حیثی دیگر، به خود نیاز داشته باشد. در حالی که دیدیم که ابن عربی غنای حق را مقیّد کرده و گفته است: «من وَقف مع الاحدیة کان مع الحق من حیث ذاته الغنیة عن العالمین لا من حیث صورته» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۴۸)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

خداوند متعال به تصریح آیات قرآن مجید، نور است. مشخصهٔ ممتاز امر نوری این است که به نفس وجود خود ظاهر، و روشنی ساز غیر است. لذا اگر نور بخواهد در عین غنی، به خودش نیاز داشته باشد، باید خود، مفعول خویش واقع گردد؛ به بیان دیگر از نوریت ساقط شود، چون ذات نور برای روشنایی به چیزی نباید نیاز داشته باشد. حال آنکه امر نوری، در تناقض با مفعولیت واقع گشتن است.

مسئله غنی و بی‌نیازی حق، آن گونه و با آن لطایفی که فقط از معصوم علیه‌السلام صادر می‌شود، در علم الهی به خویش نیز منطبق است؛ زیرا ذات خداوند، علم است؛ چنانکه در روایت آمده است: «لم یزل الله جلّ و عزّ ربّنا و العلم ذاته و لامعلوم» (کلینی، ۱۳۹۰: ۲۲۳)

بر این اساس، ذات خدا نیازی ندارد به اینکه عالِم به خود باشد. در واقع همان گونه که به خود نیاز ندارد، به علم به خود، نیز نیاز ندارد. بنابراین، وقتی ذات حق مبرّای از حیثیات است، به طریق اولی مراتب نیز ندارد؛ زیرا بدیهی است که هر مرتبه، مشیر به حیثیت خاصی است؛ به عبارت دیگر، مرتبه داشتن، فرع بر حیثیات داشتن است. این مسئله در تعریف مقام احدیت کاملا مشهود است؛ زیرا به اعتقاد ابن عربی، مرتبه احدیت، از یک لحاظ مشیر به حیثیت کثرات حق و از لحاظی دیگر مشیر به حیثیت عینیت حق است، چنانکه می‌گوید: «فاحَدیة الله من حیث الاسماء الالهیة الّتی تطلب احَدِیة الکثرة، و احَدیة الله من حیث الغنی عنّا و عن الاسماء الالهیة، احَدِیة العین، و کلاهما یطلق علیه اسم الاحد» (ابن عربی،۱۹۴۶، ج۱:۱۰۵)

البته عدم نیازمندی خدا به خودآگاهی، بدین معنا نیست که او به ذات خود عالِم نیست؛ بلکه تمام تأکید ما در این است که این علم به ذات، مساوی با وجود نِسَب در ذات به نحو تضایف و مستلزم حیثیت در خداوند نیست؛ چنانکه در

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

حدیثی دیگر از امام رضاعليه‌السلام سؤال شد: آیا خداوند، قبل از اینکه مخلوقات را بیافریند، به نفس خود آگاه بود؟

امام فرمودند: بله.

این جواب مثبت امام، حاکی از علم حق به خویش است؛ زیرا عدم پذیرش این مسئله منجر به جهل خداوند به خویش می‌شود. ولی در ادامه، امام با بیانی محکم اضافی بودن این علم را رد می‌نمایند. سائل می‌پرسد: آیا نفس خود را می‌دید و صدای خویش را می‌شنید؟

امام فرمودند: احتیاجی به این کار نداشت، زیرا از خود چیزی درخواست نمی‌کرد. او خود هستیش است و هستیش خود او است. قدرتش نافذ است و (حتی) نیازی ندارد که نامی برای خود داشته باشد؛ بلکه نام‌هایی برای خود برگزید تا دیگران او را به این نامها بخوانند.[1]

نکات حدیث رضوی

الف) خداوند خود هستیش است و هستیش خود او است؛ به این بیان، وجود هرگونه کثرت در ذات الهی و تقیید آن به مرتبهٔ خاص به نام واحدیت یا احدیت، باطل می‌شود. عبارت «هو نفسه و نفسه هو» صحّت وجودی تمام مقامات سه گانه؛ هو هویّت، احدیت، واحدیت را کاملا در معرض تردید قرار می‌دهد؛ زیرا اطلاق کلام امام رضاعليه‌السلام شامل تمام ذات حق می‌باشد. تعبیر به تمام نیز بر اساس مسامحه و ناشی از عجز بیان است، ولی به نظر می‌رسد گویای شدت اطلاق باشد. در واقع تعبیر امام وجود هر گونه مراتب را از ذات مقدس مبرا

۱. سالت اباالحسن الرضاعليه‌السلام هل کان الله عز و جل عارفا بنفسه قبل ان یخلقَ الخلق. قال نعم قالَت یراها و یسمعها. قال ما کان محتاجاً الی ذلک لانّهُ لم یکن یساله و لایطلبُ منها هو نفسه و نفسه هو. قدرتُهُ نافذهُ. فلیس یحتاج ان یُسمّی نفسهُ ولکنّ اختار لنفسه اسماءً لغیره یدعوه بها. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق.: ۲۸٦)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

می‌سازد.

ب) خواندن و احتیاج دیگران، دلیل خلقت اسماء است. به این بیان حرکت حبّی که برای ظهور اسماء در حدیث کنز مخفی معرفی شد، باطل می‌شود.

ج) خداوند نیازی ندارد برای خود نامی داشته باشد؛ با این بیان، تعلیل به شناخته شدن حق برای ظهور اسمائی، باطل می‌شود. در واقع این سؤال مطرح است که آیا حبّ به شناخته شدن برای خداوند غنی، نشأت گرفته از نوعی احتیاج نیست؟

د) خداوند اسمائی را برای خود بر گزید، چنانکه لفظ «اختار» در حدیث رضوی گویای آن است؛ به این بیان، ظهور اسمائی باطل می‌شود.

تصریح واضح‌تری بر خلقت اسماء وجود دارد که اشاره می‌شود:

امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند: «اسم خدا، غیر حق است و هر آنچه بر آن اسم شیء اطلاق شود، - بجز خدا- مخلوق خدا است. و هر آنچه زبان‌ها از آن تعبیر کنند یا دست‌ها آن را ایجاد کنند، مخلوق است»[1]

۳) عدم تغییر ذات الهی

از امام رضا علیه‌السلام سؤال شد: آیا خداوند از چیزی به چیز دیگر تغییر می‌کند؟ آیا چیزی به او احاطه می‌کند؟

امام فرمودند: این مساله پیچیده‌ای است. (ولی بدان) خداوند همیشه ثابت است، نه در چیزی و نه بر روی چیزی.[2]

---

۱. اسم الله غیره و کل شیء وَقَعَ علیه اسم شیء فهو مخلوقٌ ما خلا الله . فامّا ماعتبَّرته الا لیس او عملت الایدی فهو مخلوق. (کلینی ، ۱٤۰۷ق: ۱۱۳/۱)

۲. قَالَ أَسْأَلُكَ عَنِ الْحَكِيمِ فِي أَيِّ شَيْءٍ هُوَ وَ هَلْ يُحِيطُ بِهِ شَيْءٌ وَ هَلْ يَتَحَوَّلُ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ. قالَ الرِّضا فَإِنَّهُ مِنْ أَغْمَضِ مَا يَرِدُ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ فِي مَسَائِلِهِمْ وَ لَمْ يَزَلْ ثَابِتاً لَا فِي شَيْ. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق.:۴۳۱)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

نکات حدیث

الف) خداوند همیشه ثابت است؛ به این بیان، تقیید ذات حق در تعین اول و دوم که به طور بدیهی نوعی تغییر و تحول محسوب می‌شوند، باطل می‌شود. ملازمهٔ تقیید و تحول نیز واضح است؛ زیرا در هر تقییدی لزوماً نوعی تحول رخ می‌دهد.

ب) خداوند به دلیل ثبوتش، از جایی خارج نمی‌شود؛ به این بیان، تنزل حق تعالی از مقام وحدت محض و تجلی‌اش در کثرات، باطل می‌شود. در حدیثی دیگر نیز امام رضا علیه‌السلام فرمودند: «واحد» همیشه واحد بود، موجود بود، بدون اینکه چیزی همراه او باشد، بدون هیچ گونه حدود و اَعراضی، و همیشه همین گونه خواهد بود.[1]

بیان فوق نشانگر آن است که وحدت خداوند، همیشه و به طور مطلق ثابت و باقی است و وحدت ذات به کثرت مبدّل نمی‌شود؛ به این بیان، تجلی حق در کثرات، و وحدت در عین کثرت در مقام واحدیت باطل می‌شود.

نتیجه‌گیری

الف- وجوه افتراق دو مبنا

۱- در نگاه عرفانی، مخلوقات، مظاهر الهی، معرفی شده‌اند، ولی در مبنای روایات، مخلوق الهی.

۲- در منظر عرفا بین ظاهر (حق تعالی) و مظاهر، وحدت وجود دارد، ولی در روایات، بین مخلوق و خالق تباین حاکم است.

۱. أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِداً كَائِناً لَا شَيْءَ مَعَهُ بِلَا حُدُودٍ وَ لَا أَعْرَاضٍ وَ لَا يَزَالُ كَذَلِكَ، ثُمَّ خَلَقَ خَلْقاً مُبْتَدِعاً مُخْتَلِفاً بِأَعْرَاضٍ وَ حُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ، لَا فِي شَيْءٍ أَقَامَهُ وَ لَا فِي شَيْءٍ حَدَّهُ وَ لَا عَلَى شَيْءٍ حَذَاهُ وَ مَثَّلَهُ لَهُ، فَجَعَلَ الْخَلْقَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ صَفْوَةً. (ابن بابویه، ۱۳۹۸:۴۳۱)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

۳- در دیگاه عرفانی ذات حق دارای مراتب سه‌گانه هو هویّت، احدیّت، واحدیّت است، ولی در روایات، ذات حق تعالی مراتب ندارد.

۴- در مکتب عرفا ذات حق و مراتبش - به دلالت التزامی- مشارالیه واقع می‌شوند، ولی حق تعالی، در روایات قابل اشاره نیست.

نتیجه تعارضات در بخش روایی، تعارض با بساطت ذات الهی، تباین ذاتی خالق و مخلوق، عدم مشیر واقع شدن حق تعالی و خلقت اسماء است.

ب- پیامد این تعارض‌ها

وجود تعارضات در مسالهٔ نسب علمیه، بین عرفان و روایات معصومین علیهم‌السلام ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که باید هنگام تعارضات در عرفان نظری، به سوی حقایق وجدانی و فطری توجه کرد که از هرگونه تعارضی مصون است. این گونه حقایق فقط در یک خزینه یافت می‌شود و هر یک از خزائن علمی بشر اگر با آنجا مطابقت کند، صحیح خواهد بود. مصداق این خزینه فقط روایات معصومین است که گنجینه‌های حکمت و محلهای معرفت الهی‌اند.

علم الهی به ذات خویش عین ذات الهی است؛ لذا جزء امور غیبیه‌ای قرار می‌گیرد که از دسترس عرفان نظری خارج است. به همین دلیل در این نوشتار، به حقایق روایی برای فهم مسألهٔ نسب الهی با نگاه معیارگرایانه و میزان سنجی مراجعه شد. و دیدیم که هرگونه سخن گفتن از این قبیل، محدود کردن خداوند عزّوجلّ است، در حالی که حضرت حق، از هر نوع محدویت، منزه و مبرّا است.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]

منابع

۱. ابن ترکه، صائن الدین، (۱۳۶۰)، تمهیدالقواعد، مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

۲. ابن بابویه، محمدبن علی(شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق.)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.

۳. ـــــــــــ، (۱۳۹۴)، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ترجمه و تحقیق: محمد رحمتی شهرضا، قم: نغمه قرآن.

۴. ابن عربی، محیی الدین، (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، بیروت: دار احیاء الکتب العلمیة.

۵. ـــــــــــ، (۱۳۹۳)، فصوص الحکم، مترجم: علی شالچیان، تهران: الهام.

۶. ـــــــــــ، (بی‌تا)، الفتوحات المکیة، بیروت: دارالصادر.

۷. امینی نژاد، علی، (۱۳۹۳)، آشنایی با مجموعهٔ عرفان اسلامی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی.

۸. جندی، مؤیدالدین، (۱۴۲۳ق.)، شرح فصوص الحکم، محقق و مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

۹. جهانگیری، محسن، (۱۳۹۰)، محیی الدین چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.

۱۰. خوارزمی، تاج الدین، (۱۳۷۹)، شرح فصوص الحکم، مصحح و محقق: حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

۱۱. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق.)، نهج البلاغه، محقق و مصحح: صبحی، صالح، قم: هجرت.

۱۲. قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، محقق و مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۳. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۷)، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.

۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق.)، اصول کافی، قم: دارالحدیث.

۱۵. ـــــــــــ، (۱۳۹۰)، اصول کافی، مترجم: صادق حسن زاده، قم: قائم آل محمد علیهم‌السلام.

۱۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق.)، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-03]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1398.17.65.6.7]