



Home Page: <https://jip.sbu.ac.ir>

Online ISSN: 2588-512x

Print ISSN: 2251-8010

## The Concept of the Divine Suq' in the School of Ibn Arabi\*

Seyyed Reza Khojaste Nobar <sup>1</sup>✉ Masoud Haji Rabi <sup>2</sup>✉\*\*

1. MSc Religion and Mysticism Faculty, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (khojastehelectronic@gmail.com)

2. Ph.D. Assistant Professor Religion and Mysticism Faculty, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.  
(m\_hajrabi@sbu.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 2024/02/07  
Revised: 2024/05/18  
Accepted: 2024/05/19

### Cite this article:

Khojaste Nobar, S.R.,  
HajiRabi, M. (2024). "The  
Concept of the Divine Suq' in  
the School of Ibn Arabi".  
Ayeneh Marefat, 24 (78),  
55-69 (In Persian).  
<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234734.1504>

### ABSTRACT

The term Divine Suq' plays a crucial role in forming the entire structure of mystical ontology, and a precise understanding of its position and characteristics is the basis for comprehending other levels of existence. Mulla Sadra was a pioneer in applying this term in his works, and since then, other commentators have followed him, making it one of the well-known terms in Islamic mysticism. Using two approaches developed by Toshihiko Izutsu, this article aims to analyze the meaning of this term in the school of Ibn Arabi. The first approach is to find the synonyms and equivalents of Divine Suq', and the second is to use the combination of words that have a semantic relation to Divine Suq'. Divine knowledge, 'amā, and Divine Names are among the synonyms of Divine Suq'; and the words element soul, 'amā, primary determination, and oneness are among the concepts whose combination creates a semantic network of Divine Suq'. Another finding of this article is to define the evolution of Ibn Arabi's thoughts in the intellectual atmosphere of other Islamic scholars.

**Keywords:** Divine Suq', Divine knowledge, 'amā, semantic network, levels of manifestation, The School of Ibn Arabi.

\* The article is extracted from the master's thesis entitled "The concept of Saqqah Raboubi and its evolution in the works of Sharhan Ibn Arabi".

\*\* Corresponding Author Email Address: m\_hajrabi@sbu.ac.ir  
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234734.1504>



**Copyright:** © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

## Extended Abstract

### Introduction

The term Divine Suq' plays a crucial role in forming the entire structure of mystical ontology, and a precise understanding of its position and characteristics is the basis for comprehending other levels of existence. Mulla Sadra was a pioneer in applying this term in his works, and since then, other commentators have followed him, making it one of the well-known terms in Islamic mysticism. Using two approaches developed by Toshihiko Izutsu, this article aims to analyze the meaning of this term in the school of Ibn Arabi. The first approach is to find the synonyms and equivalents of Divine Suq', and the second is to use the combination of words that have a semantic relation to Divine Suq'.

### Discussion

Ibn Arabi considers Divine knowledge as the origin of creation and its manifestations, encompassing both the conceptualized and detailed knowledge of the Almighty, or in other words, the primary and secondary determinations. He describes the cognitive world and the world of oneness as follows: The entire world emerges from the knowledge of the Supreme Being, which depends on the essence of the Almighty God. He has created the world and individual human beings according to measures that He knows, and all beings and contingents have specific forms in His knowledge.

To have a deeper understanding of the matter, we can consider an example: before doing anything, we first imagine it generally, then in particular, until all its aspects become clear to us. Finally, what has been reviewed in the mind comes true in reality. Similarly, we can say that the whole universe is a manifestation of Divine knowledge.

According to Ibn Arabi, all beings, including individual human beings, exist in the knowledge of Almighty God in the form that they are or will be. Otherwise, creation would occur accidentally and without intention or knowledge, while the accidental creation of things is impossible. Unless these specific forms of beings and contingents were acknowledged by God and willed by Him, the creatures would not have occurred in this form, and each form would not have been distinguished from the others. It has been proved that God existed, and there was no other existence with Him, except what appeared to Him in Himself.

In other words, God knows the world through self-knowledge. Therefore, nothing has emerged in the world unless it had been in His knowledge. It is as if God was hidden and appeared through creation. Therefore, His knowledge is not something that has been created by Him; His knowledge of Himself and of creatures is eternal.

Fanari considers the knowledge of the self by the self and the knowledge of Almighty God over the particular creatures as primary and secondary determinations, respectively. Qaysari believes that the Divine world of knowledge is not accessible for anyone, except God; Divine knowledge is not a creature like other God's creatures, but it exists in the Divine Suq'. He considers fixed entities (a'yān thābita) as the determinations of the Divine Essence and the forms of Divine Names, which the external creatures and contingents with all their features are the shadows of these shadows. Abd al-Razzaq al-Kashani, who was the instructor of Qaysari, considers fixed entities as the reality of the contingents in the Divine knowledge, which are fixed and unchangeable, so His knowledge is not changeable and accidental.

'Amā is another term that refers to Divine Suq'. This term defines the stage and determination that existed before the creation of beings. According to Ibn Arabi, the whole world is created in 'amā. The first thing that Ibn Arabi refers to in the stage of delimitation and determination is the stage of 'amā'iyya. When an Arab asked the Holy Prophet, "Where was our Lord before the creation?" He said, "He was in 'amā," that is, in a determination that was only manifested to Himself and was not revealed to anyone else. The phrase "determination that was only manifested to Himself" indicates that this determination is within the Suq', which is also called the "Divine determination," because it is only revealed to the Almighty God. Because of the inclusive Divine Name, He causes the manifestation of this stage, which is the stage of the "perfect human." Thus, the manifestation of the primary determination was in the Muhammadan form. Afterwards, all the knowledge-based and concrete entities were created by Him in detail.

Another term that refers to Divine Suq' is Divine Names. Divine Suq' is the origin of Divine Names and entities. With the appearance of Divine Names, the world is created, and the multitude of the world of creation arises from them, so they can be considered the detailed knowledge of the Almighty.

Ibn Arabi considers Divine Names to be the origin of the world's existence and views them as holding dominion and influence over it. The beginning of the world is the next stage after Divine Suq' and the Divine World, and in a way it can also be in opposition to the Divine World. Therefore, the world of Divine Names can be considered to be in accordance with the secondary determination of Divine Suq'.

### **Conclusion**

Divine knowledge, 'amā, and Divine Names are among the synonyms of Divine Suq'; and the words clement soul, 'amā, primary determination, and oneness are among the concepts whose combination creates a semantic network of Divine Suq'. Another finding of this article is to define the evolution of Ibn Arabi's thoughts in the intellectual atmosphere of other Islamic scholars.

## مفهوم شناسی صقع ربوبی در مکتب ابن عربی\*

سیدرضا خجسته نوبر<sup>۱</sup> مسعود حاجی ربیع<sup>۲\*</sup>

۱. دانش آموخته گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

(khojastehelectronic@gmail.com)

۲. عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

(m\_hajrabi@sbu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخچه مقاله:</b> دریافت: ۱۴۰۲ / ۱۱ / ۱۸ بازنگری: ۱۴۰۳ / ۰۲ / ۲۹ پذیرش: ۱۴۰۳ / ۰۲ / ۳۰</p> <p><b>استناد به این مقاله:</b> خجسته نوبر، سیدرضا؛ حاجی ربیع، مسعود. (۱۴۰۳). «مفهوم شناسی صقع ربوبی در مکتب ابن عربی». <i>آینه معرفت</i>، ۲۴(۷۸)، ۶۹-۵۵. <a href="https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234734.1504">https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234734.1504</a></p>	<p>اصطلاح صقع ربوبی در مکتب ابن عربی نقش بسیار حساسی در شکل دهی به کل ساختار هستی شناختی عرفانی دارد و فهم دقیق جایگاه و ویژگی آن، مبنایی برای فهم دیگر مراتب هستی است. صدرالمتالهین برای نخستین بار این سازه مفهومی را به کار برد و در ادامه، دیگر مفسران به پیروی از او، از این واژه استفاده کردند تا اینکه این واژه از زمان ملاصدرا تا حال حاضر از اصطلاحات مستقر در عرفان اسلامی قرار گرفته است. این مقاله بر آن است تا با دو روش توشیهیکو ایزوتسو به بررسی و تحلیل معنایی این اصطلاح در مکتب ابن عربی بپردازد. روش نخست، یافتن اصطلاحات مترادف یا معادل با صقع ربوبی است و روش دوم، بهره گیری از شیوه شبکه معنایی که ترکیب و تقارن الفاظی است که در شبکه معنایی صقع ربوبی قرار می گیرند. علم الهی، عماء و اسماء از جمله واژه های مترادف با صقع ربوبی هستند و واژگان نفس رحمانی، عماء، تعین نخست و احدیت از جمله مفاهیمی هستند که ترکیب آنها یک شبکه معنایی صقع ربوبی را پدید می آورند. از دیگر یافته های این مقاله ترسیم صیوروت اندیشه ابن عربی در ساحت اندیشه های فکری دیگر عالمان اسلام است.</p> <p><b>کلید واژه ها:</b> صقع ربوبی، علم الهی و عماء، شبکه معنایی، مراتب تجلی، مکتب ابن عربی.</p>

\* مقاله مستخرج از پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان "مفهوم صقع ربوبی و سیر تحولات آن در آثار شارحان ابن عربی" می باشد.

\*\* رایانامه نویسنده مسئول: [m\\_hajrabi@sbu.ac.ir](mailto:m_hajrabi@sbu.ac.ir)

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234734.1504>



## مقدمه

محمی‌الدین ابن‌عربی، معروف به شیخ اکبر، در شب دوشنبه هفدهم ماه رمضان المبارک، سنه ۵۶۰ هجری قمری، برابر با بیست و هشتم ژوئیه ۱۱۶۵ میلادی، در بلدهٔ مرسیه از بلاد اندلس در خانواده ای مرفه و باتقوا متولد شد و سرانجام در حدود هشتاد سالگی در شب جمعه بیست و هشتم ماه ربیع الآخر سنه ۶۳۸ هجری، برابر با ۱۶ نوامبر سال ۱۲۴۰ میلادی در شهر دمشق از دنیا رفت (al-Maqqari, 1988, 2: 361). استعداد شگرف ابن‌عربی در شهودهای باطنی، مقامات ویژه عرفانی و توانایی اعجاب برانگیز وی در تعبیر و تفسیر آنها، از وی شخصیتی بی‌نظیر در تاریخ عرفان اسلامی ساخته است. وی بنیانگذار عرفان نظری در اسلام است. رساله‌ها و کتاب‌های متعددی از ابن‌عربی به جا مانده است. برخی محققان شمار آثار وی را، اعم از آثار در دسترس و مفقود، تا ۸۴۶ اثر رسانده‌اند (Yahya, 79). از میان آثار وی، دو اثر فصوص الحکم و الفتوحات مکیه اهمیت بسزایی دارند. نگارنده در این مقاله تمرکز خود را روی الفتوحات مکیه او بنا نهاده است، زیرا این اثر یک دایرهٔ المعارف بزرگ عرفانی است و اساس و سنگ بناهایی که متأخران بر اساس آن مفاهیم، به پرورش اصطلاح صقع ربوبی پرداختند در این اثر یافته شده است.

متأخران از نگاه نگارنده مشاهیر عرفانی مکتب ابن‌عربی هستند که از قرن یازدهم به بعد می‌زیستند. سرنوشت تفکر اسلامی در این قرن، با ظهور صدرالدین محمد شیرازی (۱۴۰۵-۹۷۹ق) معروف به ملاصدرا متحول شد. وی از یک سو فیلسوف اصیل و از سوی دیگر از محققان بزرگ عرفان نظری است که مکتب وی پلی برای فهم مقاصد والای عرفانی ابن‌عربی و شاگردانش تلقی می‌شود. یکی از تلاش‌های ملاصدرا جعل اصطلاحات جدید و اشباع معانی جدید ضمن افزودن به غنای آن واژگان بود. از جمله آن واژگان می‌توان به اصطلاح صقع ربوبی اشاره کرد که پیروان مکتب وی نظیر ملاهادی سبزواری، آقا علی نوری، آقامحمد رضا قمشه ای و علامه طباطبایی و ... این اصطلاح را پس از وی مورد استفاده قرار دادند. در این مقاله، آراء شاگردان مکتب ابن‌عربی در خصوص اصطلاح صقع ربوبی بررسی شده است، اما از آنجایی که هیچ یک از شاگردان ابن‌عربی در رتبه و مقام عرفانی، در خویشاوندی و نیز در تبیین مکتب وی، به درجهٔ صدرالدین قونوی نمی‌رسند، به آراء وی در این خصوص توجه بیشتری شده است.

صدرالدین قونوی (۶۷۳-۶۰۷ ق) که به گفتهٔ خود، صاحب مقام تجلی ذاتی است، مقامی که به تعبیر ابن‌عربی، هیچ مقامی در سیر و سلوک بالاتر از این مقام نیست (Ibn Arabi, 2000: 62). او این مقام را پس از مرگ استاد و به عنایت وی در عالم رؤیا دریافت کرده است (Qunawi, 1996: 126). در مورد این مقام به اختصار می‌توان گفت که عارف در طی سلوک خویش به سوی حق، به ترتیب باید به این سه مقام نائل شود. ابتدا توحید افعالی که در این مقام عارف هر فعلی را فعل حضرت حق می‌بیند. پس از این مرحله، عارف به مقام بالاتر و به مقام توحید صفاتی می‌رسد. مقامی که در آن، همهٔ صفات را صفات حق می‌یابد. توحید صفاتی بالاتر از توحید فعلی است، زیرا فعل، امری خارجی و صفت، منشأ فعل و نسبت به فعل، درونی تر و باطنی تر است. عارف سرانجام، به فنای ذاتی و توحید ذاتی می‌رسد؛ جایی که به واسطهٔ «تجلی ذاتی»، همهٔ ذوات را مستحیل در ذاتی واحد می‌یابد. اینجاست که عارف در حال فنای ذاتی و زیرسیطرهٔ تجلی ذاتی، درمی‌یابد که یک وجود و یک ذات بیش نیست. که این، همان مرحلهٔ فنای ذاتی است. قونوی در جریان رؤیایی از استادش، ابن‌عربی، تقاضای وصول بدین مقام با عظمت را می‌نماید که خواسته‌اش برآورده می‌شود. قونوی شاکلهٔ نظام هستی شناختی عرفانی ابن‌عربی را از نظر مقام اثبات، تمام و عرفان نظری را به عنوان یک علم دارای مبادی، مسائل، موضوع و میزان ارائه کرد. از مهم‌ترین شاگردان قونوی، مؤیدالدین جندی، سعیدالدین فرغانی و فخرالدین عراقی هستند. از قونوی آثار مهم و بسیاری به جا مانده است که برخی از آثار مهم وی عبارت‌اند از: مفتاح

الغیب، رساله النصوص، فکوک، النفحات الالهیه و المراسلات و شرح الحدیث و اعجاز البیان ( Yazdan Panah, 2014: 412).

مقام ذات مقام بی تعینی است و تعینات پس از ظهور و تجلی تحقق می‌یابند. بر اساس قاعده الواحد که الواحد لایصدر عنه الا الواحد که هرگاه علت واحد باشد از آن جز معلول واحد سر نمی‌زند و صادر نمی‌شود، از مقام وحدانی ذات غیب الغیبی فقط یک ظهور و تجلی- موسوم به نفس رحمانی- صادر می‌شود و صادر نخستین در عرفان، اولین و آخرین صادر است. مطابق تشکیک در این ظهور واحد سریانی، همه تعینات در بستر آن شکل می‌گیرند. تعینات دوگونه هستند: تعینات حقی و تعینات خلقی. تعینات حقی، تعیناتی هستند که در درون صقع ربوبی بر بستر نفس رحمانی تحقق دارند. اما تعینات خلقی تعیناتی هستند که خارج از صقع ربوبی بر بستر نفس رحمانی نقش می‌بندند. یعنی ابتدا حق تعالی در درون صقع، ظهوراتی برای خود دارد و بعد از آن نوبت به ظهورات برون صقعی می‌رسد. ( Aminizhad, 2015: 753).

واژه صقع ربوبی نقش بسیار حساسی در شکل دهی به کل ساختار هستی‌شناختی عرفانی دارد و فهم دقیق جایگاه و ویژگی آن، مبنایی برای فهم دیگر مراتب هستی خواهد بود. ابن عربی از اصطلاح صقع ربوبی در آثار خود استفاده کرده است. حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا با وجود اینکه شیخ اکبر از این واژه بهره‌ای نبرده، در یک مبحث معناشناسی مورد بررسی قرار گرفته است؟ در این مقاله، نگارنده بر آن است که کلام ابن عربی را با توجه به اقوال متأخران به صورت گسترده بررسی کند. واژه صقع ربوبی از جمله واژگان جدیدی است که در سیر تکامل علم، پا به عرصه وجود گذاشته‌اند. صدرالمتألهین که از مفسران مکتب ابن عربی است برای نخستین بار این اصطلاح را به کار برده و معنا و مفهومی را استعمال کرده و سلسله‌ای را جنبانده است و در ادامه، دیگر مفسران نیز به پیروی از او از این واژه بهره برده‌اند. این واژه از زمان ملاصدرا تا حال حاضر از اصطلاحات مستقر در عرفان اسلامی بوده و مفهوم آن در ضرورت تاریخی متحول شده است. این تحولات و استعمال متأخرین و معاصران پرداختن به این موضوع را نزد نگارنده با اهمیت جلوه داده است.

### پیشینه پژوهش

در دو پژوهش حسام الدین شریفی و سید محمود صادقی موضوع صقع ربوبی مورد تتبع قرار گرفته و به برخی ابعاد آن پرداخته شده است: «بررسی مقایسه‌ای صقع ربوبی از منظر حکمت متعالیه و عرفان نظری و کارکردهای آن» نوشته حسام الدین شریفی، ۱۳۹۵ و «مراتب تجلیات وجود در صقع ربوبی از نگاه محقق قیصری و امام خمینی و مقایسه آن‌ها» نوشته سید محمود صادقی، ۱۳۹۹. در پژوهش نخست، نگارنده بر آن است که آثار ملاصدرا و عارفان را بررسی و مقایسه کند. در اثر دوم، نویسنده مراتب تجلیات وجود در صقع ربوبی را در اندیشه محقق قیصری، با توجه به مصطلحات رایج در اندیشه او تحلیل می‌کند و سپس با بررسی نظام تجلیات در اندیشه عرفانی امام خمینی به مقایسه میان این دو می‌پردازد. موضوع و محور اصلی این پژوهش بر رویکرد نقادانه بر نظر شارحان و اساتید کنونی در باب تجلیات ذات و واحدیت بنا شده است. و همچنین بر نقد امام خمینی بر قیصری که در تعلیقات ایشان وجود دارد اشاره شده است.

وجه تمایز این مقاله با آثار مذکور از این باب است که نگارنده به اختصاص به مفهوم‌شناسی صقع ربوبی در مکتب

ابن عربی و الفاظ و مفاهیم وابسته به آن به روش توشیهیکو ایزوتسو پرداخته است. بدین جهت، ابعادی که در این مقاله محل بحث و بررسی قرار می‌گیرد با ابعاد مورد بحث متفاوت است. از این رو، آثار یاد شده، نمی‌توانند مسئله اصلی، مسائل فرعی و رویکردهای این مقاله (استخراج مفاهیم مرتبط با صقع ربوبی، بررسی نسبت آنها) را پوشش دهند.

## روش پژوهش

در این مقاله نگارنده به دو روش توشیهیکو ایزوتسو استاد زبان شناس و معناشناس ژاپنی به تجزیه و تحلیل معنایی این اصطلاح پرداخته است:

**روش نخست:** ایزوتسو اظهار می‌دارد، برای یافتن معنا و مفهوم هر واژه، باید معنای آن را در همان زبان بررسی کرد یا معنایش را در حوزه موضوعی که مطرح شده جستجو کرد (Izutsu, 1999: 517). برای شناخت حقیقتی وجودی در هر زبان، ممکن است با لفظی از آن تعبیر یا در یک زبان با الفاظ گوناگون از آن یاد شود. از آن حیث که حقیقت صقع ربوبی جایگاه ویژه‌ای در نظام هستی‌شناختی عرفانی دارد از سایر موجودات و حقایق دیگر متمایز است. بر اساس روش ایزوتسو، برای روشن شدن معنای صقع ربوبی در عرفان، باید معنای این واژه در زبان عرفان و در حوزه عرفان نظری بررسی شود تا دقیق‌ترین مفهوم، معنا و معادل آن محقق شود. از آنجایی که این واژه در قرن هفتم، هشتم و نهم استعمال نشده است، پس از تحقیقات و مطالعات بسیار و پس از بررسی معنای لغوی صقع که در ذیل به صورت جامع به آن پرداخته شده است، این نتیجه حاصل شد که بر اساس مباحث زبان شناسی و معناشناسی، واژگان علم الهی، عماء و اسماء روی محور جانشینی این اصطلاح قرار می‌گیرند. این اصطلاحات در عرفان یا کاملاً مطابق با صقع ربوبی یا اصطلاحی خاص‌تر از آن هستند و به بخش یا مرتبه‌ای از صقع ربوبی دلالت دارند.

**روش دوم:** استفاده از تقارن و ترکیب الفاظ و اصطلاحاتی که باهم ارتباط معنایی دارند و در حوزه و شبکه معنایی صقع ربوبی قرار می‌گیرند و ترکیب آنها و ارتباط معنایی آنها باعث می‌شود که مفهوم و معنای صقع ربوبی نمایان و روشن شود. در این صورت، هر واژه‌ای برای خود یاران گزیده دارد تا جایی که همه واژگان به صورت یک شبکه از گروه معنایی از هم مجزا می‌شوند. ایزوتسو در این روش تصریح می‌کند که موضع اصلی وی عینیت‌گرایی است و در بررسی واقعیات و مفاهیم دقیقاً عینیت‌گراست. وی اظهار می‌دارد که بررسی مفاهیم باید در چارچوب متن و عین متن باشد (Izutsu, 1999: 80).

تفاوت نتیجه تحقیق بر اساس به کارگیری دو روش مفهوم‌شناسی ایزوتسو به این صورت تبیین می‌شود: در روش نخست ایزوتسو، یک لفظ به تنهایی مترادف و معادل با صقع ربوبی است که همان یک لفظ مفهوم صقع ربوبی را روشن می‌کند. اما در روش دوم ایزوتسو، ترکیب مجموع چند لفظ در کنار هم که باهم ارتباط معنایی دارند و در شبکه معنایی صقع ربوبی قرار می‌گیرند، مفهوم صقع ربوبی را نمایان می‌سازند. نکته مهم آن است که این دو روش متفاوت، هر کدام مستقل و مجزا از هم به مفهوم‌شناسی صقع ربوبی می‌پردازند.

## معنای لغوی صقع

در ذیل به بررسی معنای لغوی صقع پرداخته شده است.

در بسیاری از لغت‌نامه‌های عرب و فارسی و بین عارفان و حکما صقع به معنای ناحیه‌ای از چیزی یا اطراف یک شیء یا حول و حوزه تحت سیطره و نفوذ یک شیء استعمال شده است (Farahidi, 1990, v. 1: 129; Ibn Manzur, 1984).

v.8: 203; Moein, 2008: 645; 'Amid, 1981, v. 2: 1364; Suhrawardi, 1996: 47; Farghani, 2008, v. 2: 314; Bukhari, 1984, v. 5: 1146; Qushayri, 1981, v. 3: 317; Ghazali, 1996, v. 8: 17, v. 3: 22; Sha'rani, 1997, v. 2: 605; Shaykh Baha'i, 1983, v. 2: 313).

دهخدا در مورد صقع چنین آورده است: وقتی فلاسفه و متکلمان بخواهند کلمات مکان، محل، جای و مترادفات آن را در مورد باری تعالی استعمال کنند از واژه صقع واجب و یا صقع ربوبی استفاده می‌کنند (Dehkhoda, 1951: 276).

### بررسی معنایی صقع ربوبی به روش نخست ایزوتسو

در این بخش برای یافتن مفهوم صقع ربوبی در مکتب ابن عربی از روش نخست ایزوتسو استفاده شده است. با توجه به روش نخست ایزوتسو و معنای لغوی صقع، اصطلاحاتی که معادل یا مطابق با صقع ربوبی و یا بخشی از آن هستند عبارت‌اند از: علم الهی، عماء و اسماء.

#### ۱. مفهوم صقع ربوبی در لفظ علم الهی

یکی از اصطلاحاتی که در فتوحات دلالت بر صقع ربوبی دارد، عالم علم الهی است. ابن عربی، عالم علم الهی را منشأ پیدایش مخلوقات و ظهورات خلقی می‌داند، که شامل علم اجمالی و علم تفصیلی حق تعالی یا به عبارت دیگر تعیین نخست و تعیین ثانی می‌شود. ابن عربی عالم علمی و احدیت را این‌گونه تشریح می‌نماید که تمام عالم از علم حضرت حق پدید می‌آید که قائم به ذات حق تعالی است و حضرت حق خلقت عالم و ما را بر حد و مرزی که دانسته پدید آورده است و همه موجودات و ممکنات بر شکل معینی در علم او هستند (Ibn Arabi, 1994: 119).

برای دریافت عمیق‌تر این مبحث، مثالی با مسامحه بیان می‌شود: پیش از محقق شدن هر امری، ابتدا آن امر به صورت کلی و سپس جزئی بررسی می‌شود یا در ابتدا به اجمال سپس به تفصیل در ذهن مرور می‌شود تا تمام ابعاد آن روشن شود و در نهایت آنچه در ذهن مرور شده است به منصفه ظهور در می‌آید، با این مثال می‌توان تمام عالم را ظهور یافته علم حضرت حق دانست.

از نظر ابن عربی نیز، تمام موجودات از جمله تک تک انسان‌ها در علم حضرت حق به صورت و شکلی که در دنیا ایجاد شده یا می‌شوند وجود دارند. در غیر این صورت، خلقت موجودات به صورت اتفاقی و بدون قصد و علم، صورت می‌پذیرفت. در حالی که ایجاد اشیاء و مخلوقات در عالم به صورت اتفاقی محال است. اگر این شکل معین از موجودات و ممکنات، معلوم خدای سبحان و اراده‌اش نبود، موجودات بر این شکل پدید نمی‌آمدند و این شکل از غیر خودش متمایز نمی‌شد. چرا که ثابت شده است، خداوند بوده و هیچ موجودی همراه او نبوده است، مگر آنکه، آنچه برایش در نفسش نمایان می‌شود. به بیان دیگر شیخ اکبر، خداوند جهان را از راه آگاهی به خویشتن خویش می‌شناخت. پس در هستی چیزی پدید نیامده است، مگر همان چهره‌ای که از پیش داشته است. گویا خداوند نهان بود و با جهان نمایان شد (Ibn Arabi, 1876, v. 2: 399). بنابراین علم حق تعالی موجود و مخلوقی نیست که حق آن را ایجاد کرده باشد. علم حق تعالی به نفس خودش، همچنین علمش به موجودات، از ازل است. پس علمش به ما و مثال ما که عین علم او به ماست، صفتی از صفات حق است که به قدم حق قدیم است و خارج از ذات حق نیست بلکه ظهورش برای خودش و ظهور مخلوقات برای خودش است (Ibn Arabi, 1994: 199).

فناری علم ذات به ذات و علم حق به تفصیل موجودات را تعیین نخست و تعیین ثانی می‌داند (Fanari, 1996: 55).



قیصری علم حق تعالی را همان اعیان ثابت می‌داند و بر این باور است که عالم علم ظهوری برای هیچ کس جز خود حق تعالی ندارد و علم حق تعالی مخلوق و ظهوری از ظهورات حق در مرتبه مخلوقات نیست بلکه در صقع ربوبی است. وی اعیان ثابت را تعینات ذات الهی و صور اسماء حق می‌داند که موجودات بیرونی و ممکنات با نشانه‌هایشان سایه آن سایه هستند (Qaysari, 1997: 61). عبدالرزاق کاشانی نیز که استاد قیصری است، اعیان ثابت را حقایق ممکنات در علم حق تعالی می‌داند (که ثابت و تغییرناپذیر است، از این روی علمش تغییرپذیر و حادث نمی‌باشد) (Kashani, 2002: 10). بنابراین عالم علم همان صقع ربوبی است و عالم عین، مخلوقات عینی. علم حق در صقع ربوبی از جمله تعینات درون صقعی است. این تعینات نخست در علم الهی محقق می‌شوند، سپس در عالم عین. یعنی در حالت علمی در حق تعالی مخفی هستند و در بطون هستند و به مرحله ظهور و بروز نرسیده‌اند، وقتی ظاهر شوند وجود می‌یابند و از جمله تعینات برون صقعی محسوب می‌شوند.

نکته قابل توجه آن است که اگر توجه حق به ممکنات نباشد وجود آنها اقتضای عدم دارد.

این توجه حالی از احوال ذات و حکمی از احکام اسم اوست، پس حقیقت دارد و بدین گونه وجود ماسوی باطل، مجاز و وهم نیست. ابن عربی گاهی این ممکنات را به شیئی تعبیر می‌کند، چرا که شیئیت آنها در مفهوم ثبوت در علم حق است نه تعین و تقرر در خارج (Zarrinkub, 2010: 126).

## ۲. مفهوم صقع ربوبی در لفظ عماء

عماء یکی دیگر از اصطلاحاتی است که دلالت بر صقع ربوبی دارد و با آن مرتبط است. در این اصطلاح ابن عربی از مرتبه و تعینی سخن می‌گوید که پیش از خلقت موجودات وجود داشته است. از نگاه وی همه جهان در عماء ساخته می‌شود. ابن عربی، نخستین چیزی را که در مرتبه تحدید و تعین آورده است، مرتبه عمائیه است که چون اعرابی از رسول اکرم پرسید، پروردگار ما پیش از آفریدن خلق کجا بود؟ فرمود: در عماء بود (Ibn Arabi, 1946, 1: 111). یعنی در تعینی که تنها برای خودش ظاهر بود و برای هیچ کس ظهوری نداشت. عبارت «تعینی که تنها برای خودش ظاهر بود» یعنی این تعین درون صقعی است. به این تعین، تعین حقی نیز گفته می‌شود، چون تنها معلوم حق تعالی است. حضرت حق به حسب اسم جامع الهی موجب ظهور این مرتبه شد که مرتبه انسان کامل است، از این رو، ظهور به تعین نخست به صورت محمدیه بود. پس از آن به طریق تفصیل جمیع اعیان علمیه و خارجییه از او مخلوق گشت (Khwarazmi, 1985, v. 1: 386). بنابراین مرتبه عمائیه نخستین تعین ذات حق پیش از آفریدن خلق است که برای احدی جز حضرت حق ظهور ندارد. این تعین که موجب پیدایش جمیع مخلوقات میشود مطابق با حقیقت محمدیه است.

عماء در نزد عرب به معنای ابر رقیقی است که با هوا احاطه شده است. اما در مورد کیفیت عماء، پیامبر (ص) با چنین توصیفی به آن اعرابی می‌فرماید: این ابر متفاوت از ابرهایی است که دیده‌اید. پیامبر (ص) وجود هوا را نفی کرده است، تا به صراحت مشخص کند که آن ابر به هیچ وجه شبیه ابر متعارف نیست. معمولاً ابرها با هوایی که آنها را احاطه کرده است، فشرده می‌شوند، اما پیامبر با نفی هوا نشان می‌دهد که هیچ چیز جز خدا عماء را کنترل نمی‌کند، چون آن نزدیک ترین موجود به خداوند است (Chittick, 2010: 258). بنابراین عماء نزدیک‌ترین موطن به ذات اقدس الهی و مطابق با صقع ربوبی است.

ابن عربی جهان را در هنگام هست شدن، چیزی جز پیکرهایی که عماء می‌پذیرد و در آن نمایان می‌شود، نمی‌داند. از

این رو جهان را عرض نابود شونده می‌داند. چنانچه خداوند در قرآن می‌فرماید: «هرچیزی جز روی او نابود شدنی است» (قصص/۸۸). آنچه جز خداست هیچ پایداری ندارد. پس گوهر پایداری همان عماء است که چیزی جز نفس رحمانی نیست، جهان با همه پیکرهایی که در آن نمایان است، نابود شونده است. این پیکرها، همان ممکنات (پدیده‌های آماده هست شدن) یا به قول قیصری همان اعیان ثابت‌هستند. آفرینش این ممکنات با واژه «باش» یا با «دست» ایزدی و یا... نمایان می‌شود. به فرموده حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام: تکلم حق، انشاء و فعل حق است. از سویی دیگر، عماء همان نفس است و ریشه عماء عشق است. عشق در عاشق جنبشی پدید می‌آورد. همان‌طور که فرمود: من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلقت را آفریدم تا شناخته شوم (Kulayni, 1986, 2: 274). از این روی با عشق، جنبش دمیدن روی داد، نفس (دم) نمایان گشت و عماء (ابر نازکی) شد (Ibn Arabi, 1876, v. 2: 310-313). شیخ اکبر نخستین تعیین ذات و نزدیک‌ترین موجود به ذات اقدس اله را عماء می‌داند که آن مطابق با نفس رحمانی است. بنابراین مرتبه عماییه و حقیقت محمدیه و نفس رحمانی همه این مراتب جزء نخستین تعینات ذات حق و مطابق با صقع ربوبی هستند.

### ۳. مفهوم صقع ربوبی در لفظ اسماء

یکی دیگر از واژگانی که بر صقع ربوبی دلالت دارد، لفظ اسماء است. صقع ربوبی موطن اسماء الهی و اعیان است. با ظهور اسماء عالم آفریده می‌شود و کثرات عالم خلق از آنها ناشی می‌شوند و به این سبب می‌توان آنها را به نوعی علم تفصیلی حق تعالی به‌شمار آورد.

ابن عربی اسماء الهی را امری می‌داند که سبب وجود عالم است و بر آن مسلط و مؤثر است و ابتدای عالم به شمار می‌رود. او ابتدای عالم را همان ابتدای عالم عین و عالم کونی می‌داند، که مرتبه پس از صقع ربوبی و عالم اله است و به نحوی مقابل عالم اله نیز می‌تواند باشد، و هنوز منجر به برون‌ریزی کمالات و ظهورات نشده است. بنابراین، عالم اسماء الهی که می‌توان آن را منطبق بر تعیین ثانی از صقع ربوبی دانست، یکی از اصطلاحاتی است که به مرتبه دوم از صقع ربوبی که همان تعیین ثانی است دلالت دارد.

از منظر ابن عربی، «بسم الله الرحمن الرحيم»، خیرمبتدای مضمراست، و آن ابتدای عالم و ظهورش می‌باشد، «بسم» یعنی به سبب اسم، یعنی با اسم الله، عالم مخلوقات خلق شدند، گویی خداوند می‌فرماید که ظهور عالم همان «بسم الله الرحمن الرحيم» است، و ظهور عالم با اسم الله و رحمان و رحیم است. یعنی: به اسم الله و رحمان و رحیم عالم ظاهر گشت (Ibn Arabi, 1994, 2: 133-134). بنابراین می‌توان گفت: اسم الله یا سر منشأ تعیین ثانی یا همان تعیین نخست است و اسمی است که جامع تمام اسماء و مستجمع جمیع کمالات می‌باشد و اسماء و مابقی آن صفات الهی که از آن سر چشمه می‌گیرند، سبب ظهور موجودات عالم هستند (Yazdan Panah, 2014: 455). ظهور موجودات عالم با اسماء الهی صورت می‌گیرد و اسم جامع الله ظهور انسان کامل است. از آنجایی که اسم الله مستجمع جمیع کمالات و صفات الهی است، انسان کامل را چکیده حضرت الهیت می‌دانند که حقایق را به نحو احدی و جمعی در بر دارد. حضرت حق سبحانه از میان همه موجودات تنها در مورد انسان تصریح کرده که بر صورت خود اوست؛ هر چند عالم نیز بر صورت اوست. این از آن رو است که هر آنچه به وحدت نزدیک‌تر باشد، نسبت دادنش به حق اولی است و صورت انسان، صورت احدیت جمعی، و صورت عالم، صورت تفصیلی اوست. بنابراین جایگاه انسان کامل همچون اسم جامع الله در صقع ربوبی است.

در عبارت دیگری، ابن عربی اسما الهی را چنین تشریح می‌کند: لیست الکثره الا الاسماء الالهیه (Ibn Arabi, 1994, 231: 4) این عبارت به این معناست که کثرتی نیست مگر آنکه مرتبط با اسمی از اسما الهی است. قونوی حق سبحانه را فقط وجود می‌داند و از این جهت که فقط وجود و وجود محض است هیچ کثرت و ترکیب و صفت و نعت و اسم و... در آن راه ندارد (Qunawi, 2010: 22).

هر کسی را نام معشوقی که هست می‌برد معشوق ما را نام نیست

با تنزل و دوری از ذات، از وحدت کاسته و به کثرت افزوده می‌شود. ابن عربی بر این باور است که: کثرتی نیست مگر آنکه مرتبط با اسمی از اسما الهی است. از این رو در مرتبه تعیین نخست صقع ربوبی که وحدت غالب است، فقط یک اسم در آن مرتبه حاکم است و آن اسم احد است (Yazdan Panah, 2014: 400) و مرتبه تعیین ثانی صقع ربوبی جایگاه کثرت اسما به صورت علمی است، و به همین ترتیب در عوالم پایین تر و عالم کونی و خلقی کثرت اسما به صورت عینی محقق می‌شوند. از نظر بیشتر عرفا، صقع ربوبی شامل احدیت و واحدیت به عنوان تعیین نخست و ثانی است ولی ملاصدرا، تنها واحدیت را در صقع ربوبی قرار می‌دهد و احدیت را همان مقام ذات می‌داند. او همچون عارفان، کثرت اسما و صفات الهی را در واحدیت می‌داند.

#### ۴. جمع‌بندی مفهوم صقع ربوبی به روش نخست ایزوتسو

اصطلاحاتی که در مکتب ابن عربی معادل صقع ربوبی و یا خاص تر از آن هستند عبارت‌اند از: علم الهی، عماء و اسما. ابن عربی، عالم علم الهی را منشأ پیدایش مخلوقات و ظهورات خلقی می‌داند، که شامل علم اجمالی و علم تفصیلی حق تعالی است یا به عبارت فناری تعیین نخست و تعیین ثانی نامیده می‌شود. وی نخستین چیزی را که در مرتبه تحدید و تعیین آورده است، مرتبه عمائیه می‌داند که پیش از خلقت موجودات وجود داشته است. همچنین شیخ اکبر اسما الهی را سبب وجود عالم و بر آن مسلط و مؤثر می‌داند و نظر به این دارد که با ظهور اسما عالم آفریده می‌شود و کثرات عالم خلق از آنها ناشی می‌شوند.

#### بررسی معنایی صقع ربوبی به روش دوم ایزوتسو

در این بخش، برای یافتن مفهوم صقع ربوبی در مکتب ابن عربی از روش دوم ایزوتسو بهره برده شده است. در این روش با ترکیب الفاظ و اصطلاحاتی که باهم ارتباط معنایی دارند، یک شبکه معنایی صقع ربوبی تشکیل می‌شود و در نهایت مجموع این الفاظ باهم مفهوم صقع ربوبی را روشن می‌نمایند.

#### ۱.۱. منظومه نخست شبکه معنایی برای تبیین مفهوم صقع ربوبی

در این بخش نگارنده، با استناد به عبارتی از قونوی با استفاده از روش شبکه معنایی به تبیین مفهوم صقع ربوبی می‌پردازد. مقام ذات از منظر قونوی به این شرح است: نخستین مرتبه از مراتب عرفانی حق، غیب هویت است. اعتباری که ساقط کننده دیگر اعتبارهاست. همان اطلاق محضی که از هرگونه قید و حتی اطلاق و سریان که شاخصه نفس رحمانی و اطلاق قسمی است به دور است (Qunawi, 2003: 116). قونوی در ادامه در خصوص علم الهی دو ویژگی را مطرح می‌کند؛ «اعتبار علمش به خود به واسطه خویش» و «اعتبار اینکه او تنها خود برای خویش است». این دو عبارت باهم ارتباط معنایی دارند و یک شبکه معنایی را تشکیل می‌دهند و به تبیین نحوه علم الهی در صقع ربوبی می‌پردازند.

عبارت‌های فوق حاکی از بارزترین ویژگی تعیین نخست صقع ربوبی هستند، که وحدت حقیقی نامیده می‌شود. پس از مقام ذات، در صقع ربوبی خداوند به ذاتش به‌واسطه خویش علم می‌یابد به اعتبار اینکه او تنها خود برای خویش است. یعنی صقع ربوبی جایگاهی است که حق سبحانه به نظاره خود می‌نشیند، فقط و فقط ذات خود را مشاهده می‌کند. این وحدت در صقع ربوبی را همان وحدت حقیقی می‌نامند، یا به اصطلاح، این علم باید به نحو احدیت جمع باشد، یعنی هیچ جهت کثرتی در آن لحاظ نشود. در مرتبه نخست از تنزل ذات که صقع ربوبی است تنها علم ذات به ذات وجود دارد، که این علم تنها برای حق ظهور دارد و از همه مخفی است. آیا اگر این علم خارج از حریم صقع ربوبی باشد باز هم پنهان خواهد بود؟ قطعاً علم خارج از صقع ربوبی، برای حضرت حق و تعینات خلقی آشکار است. ولی علم حق سبحانه که در درون صقع ربوبی است، تنها معلوم حضرت حق و پنهان از همه تعینات خلقی است. چون حوزه صقع ربوبی، عالم اله و تعینات حقیقی هستند و تعینات خلقی به درون صقع ربوبی راهی ندارند (Yazdan Panah, 2014: 379). ذهن انسان مثالی است که اهل معرفت در این باب به مسامحه مطرح می‌کنند. همان‌طور که از ذهن انسان احدی جز خود او آگاه نیست، صقع ربوبی هم تنها برای خود حق سبحانه معلوم است. بنابراین علم ذات به ذات در تعیین نخست از صقع ربوبی، با تعیین ویژه وحدت حقیقی همراه است و سبب امتیاز آن از تعینات دیگر، از جمله تعیین ثانی می‌شود.

از دیدگاه فرغانی نیز تعیین نخست با علم ذات حق به خود حاصل می‌شود. این علم درکمال استقلالش و درپردۀ غیب غیبش و به شهود جمال جلالش و لحاظ اعتباراتش حاصل می‌شود (Farghani, 2008, v.1: 78). این علم از حیث وحدت حقیقیه است. در این حیث، تنها ذات به نحو احدیت جمع لحاظ می‌شود، البته ذات تمام اعتبارات را در خود به نحو اندراجی داراست. فرغانی این علم را همانند حدیث نفس می‌داند، حدیث نفسی که خبر از اقتضاء ظهور و اعتبارات و احدیت و کمال ذاتی و اسمائی متعلق به آن ظهور می‌داند، یعنی بدون نیاز به حرفی و کلمه‌ای خود را برای خود شرح می‌کند (Farghani, 2008, v.1: 24). امام خمینی در تأیید سخن فرغانی مقام احدیت را حاصل ظهور و عرضه داشتن کمالات ذاتی حق برای خود می‌داند، که این ظهور به نحو حدیث نفس است که از آن به ظهور ذات للذات به نحو اجمالی تعبیر می‌شود و نخستین تعینات آن صفات ذاتی در این مرتبه است (Khomeini, 1999: 30). در ادامه فرغانی ویژگی تعیین نخست را مندرج و یکپارچه بودن تمام اعتبارات و نسب یعنی تمام اضافات، اسماء و صفات در آن می‌داند. یعنی به صورت واحد و اجمالی تحقق دارند. برخلاف تعین ثانی که اعتبارات به صورت مفصل و کثیر هستند (Farghani, 2008, v.1: 76). از ذات، احدیت و واحدیت منتشی می‌شود. یکی قابلیت ذات به لحاظ بطون که اسقاط و نفی همه اعتبارات است، دیگری قابلیت ذات به لحاظ ظهور که اثبات همه اعتبارات است و در اصل مبدأ همه اعتبارات و کثرات است که به ترتیب مرتبه نخست و دوم صقع ربوبی هستند.

## ۲. منظومه دوم شبکه معنایی جهت تبیین مفهوم صقع ربوبی

در این بخش با استناد به عبارت‌هایی در مبحث تعیین نخست از صقع ربوبی و با استفاده از روش شبکه معنایی به تبیین مفهوم صقع ربوبی پرداخته شده است. قنوی تعیین نخست از صقع ربوبی را این‌گونه بیان می‌دارد: «وحدانیت»، نزدیک ترین تعیین به ذات حق تعالی است (Qunawi, 2003: 103).

اهل الله مرتبه نخست صقع ربوبی را به «نزدیک‌ترین نعت‌ها» تعبیر می‌کنند. در عبارت فوق، ترکیب مفاهیم «وحدانیت» و «نزدیک‌ترین نعت‌ها» یک شبکه معنایی را تشکیل می‌دهند که به تبیین مفهوم تعیین نخست صقع

ربوبی می‌پردازند. مرکز این دایره و شبکه معنایی تعیین نخست است. که این تعیین موصوف وحدانیت و منشأ تجلیات دیگر است. همان‌طور که مقام ذات همه تعینات را در دل خود به صورت مندک و مندمج داراست، تعیین نخست از صقع ربوبی نیز مشابه مقام ذات تمام صفات و تعینات مادون را در دل خود به صورت مندمج و مستهلک دارد. بنابراین تعیین نخست صقع ربوبی، جامع جمیع تعینات الهی و کونی و نزدیک‌ترین مقام به مقام ذات است. این مقام در دسترس کسی جز خاتم انبیاء که اکمل الکمل هستند و وارثان علم وی، نیست و حتی پیامبران دیگر هم علم به این مقام ندارند.

برخلاف مقام ذات، که هیچ اسمی بر اسم دیگر تمیز داده نمی‌شود و تمام صفات را به نحو اندماجی در بردارد، تعیین نخست به صورت ویژه با اسم عرفانی «احد» گره خورده و در این مقام که نخستین مرتبه است، این اسم بر دیگر اسماء غلبه دارد. شایان ذکر است که در مراتب صقع ربوبی تقدم زمانی مطرح نیست اما از نظر رتبی، تقدم و تأخر وجود دارد (Yazdan Panah, 2014: 357). برخلاف تعیین ثانی در صقع ربوبی که در آن تمام اسماء به صورت مفصل وجود دارند، در تعیین نخست، اسماء ذاتی که همان اسماء منسوب به ذات هستند به صورت اندماجی موجودند؛ زیرا غیر از اسم احد، اسمی در آن مقام بر دیگری غلبه ندارد. این اسم کلید اسماء در مرتبه تعیین ثانی است.

از منظر امام خمینی درک مرتبه «احدیت» (تعیین نخست) بالاترین مرتبه شهود است و اختصاص به خلص اهل الله دارد و مرتبه «واحدیت» (تعیین ثانی) برای عامه اهل الله است (Khomeini, 1999: 307). به دیگر سخن، اگرچه غالب عارفان به شهود اسماء صفاتی در مرتبه واحدیت نائل آمده‌اند، اما کمتر عارفی به مرتبه احدیت واصل شده است. بنابراین اغلب در باب اسماء ذاتی سکوت اختیار نموده و تنها به سخن کمترین اکتفا نموده‌اند.

### ۳. منظومه سوم شبکه معنایی برای تبیین مفهوم صقع ربوبی

قونوی در ادامه مطالب فوق عماء و نفس رحمانی را این‌گونه تشریح می‌دهد: «نزدیک‌ترین مراتب نسبت به این مقام غیب، (مقام ذات) عمائی است که همان نفس رحمان است. احدیت که نخستین حکم از احکام تعیین نخست و نزدیک‌ترین وصف نسبت به اطلاق حق است، بدان نسبت داده می‌شود» (Qunawi, 2003: 104). الفاظ «نزدیک‌ترین مراتب»، «عماء»، «نفس رحمانی»، «احدیة» و «اول احکام تعیین نخست» از منظر قونوی با در بر داشتن ارتباط معنایی بسیار عمیق یک شبکه معنایی را تشکیل می‌دهند که ترکیب آنها پرده از مفهوم صقع ربوبی می‌گشاید.

از دیدگاه ابن عربی خداوند هر مخلوقی را در عماء آفرید که آن نفس رحمن و قابل همه ماسوی الله است و حق مخلوق به است که به صورت هر مقاله و عقیده‌ای ظهور می‌یابد (Ibn Arabi, 2000: 310). قونوی نفس رحمانی را نخست موجودی می‌شمارد که از کمون ذات ظاهر می‌شود و اسماء به واسطه آن از حالت اندماج خارج شده و به شکل متمایز در می‌آیند (Qunawi, 2010: 38). نفس رحمانی در تعینات مختلف حکم تعینات را به خود می‌گیرد، پس این وجود، یکی است و در مراتب مختلف به واسطه تمایزی که در آنها وجود دارد، از تمایزی خاص برخوردار می‌شود. اسماء به واسطه نفس رحمانی از حالت اندماج خارج شده و به شکل متمایز و متکثر در می‌آیند. از این روی قونوی نفس رحمانی را سرمنشأ تعیین ثانی صقع ربوبی و حضرت اسماء می‌داند.

### ۴. جمع بندی مفهوم صقع ربوبی به روش دوم ایزوتسو

تعیین نخست، عماء، نفس رحمانی و علم الهی جزء نخستین تعینات حق سبحانه هستند و نزدیک‌ترین مراتب را نسبت

به ذات دارند. تعیین نخست اولین مرتبهٔ عماء و نفس رحمانی است. به گفتهٔ سید یدالله یزدان پناه «عماء به هویت نفسی تعیین نخست صقع ربوبی اشاره دارد که دربرگیرندهٔ احدیت و واحدیت اندراجی است که همان تعیین نخست و تعیین ثانی هستند، و جهت مبدأیت اشیاء در تعیین ثانی و تعینات خلقی را عهده دار است»، که این نظر با منشأ بودن تعیین نخست برای دیگر مراتب و تعینات هم سازگار است. البته نظر شارحان ابن عربی و شاگردان آنها در این مبحث متفاوت است (Yazdan Panah, 2014: 398).

### نتیجه

صقع ربوبی نخستین تعیین ذات حق است که خداوند به ذاتش به واسطهٔ خویش علم می‌یابد و به موجب آن، علم ذات به ذات (احدیت) و علم حق به تفاسیل موجودات (واحدیت) پدید می‌آید. صقع ربوبی شامل دو مرتبهٔ تعیین نخست و تعیین ثانی است. اجزای مفهومی صقع ربوبی در مکتب ابن عربی شامل علم الهی، عماء، اسماء، احدیت، واحدیت، تعیین نخست و تعیین ثانی می‌شود که این تعینات درون صقعی هستند. از دیگر نتایج این تحقیق تمایز دادن بین تعینات حقی یا درون صقعی و تعینات خلقی یا برون صقعی است. گاهی تجلی برای خود ذات حق است و هویت علمی دارد و تنها معلوم حق سبحانه است که این تجلیات درون صقعی است و گاهی تجلی جهت خلق چیزی است و هویت وجودی دارند که این تجلیات برون صقعی نامیده می‌شوند، لذا صقع ربوبی در اصطلاح عرفانی مقابل تعینات کونی و خلقی قرار می‌گیرد.

بر اساس روش نخست ایزوتسو، مفاهیم علم الهی، عماء و اسماء معادل صقع ربوبی در مکتب ابن عربی هستند و بر اساس روش دوم، سه منظومهٔ معنایی جهت تبیین مفهوم صقع ربوبی استخراج شد. این مقاله با هدف راهگشایی در مسیر مفهوم شناسی برای آیندگان به نگارش درآمده است.

### سپاسگزاری

تشکر و سپاس بیکران از "جناب آقای استاد دکتر حسام‌الدین شریفی" که با الطاف و راهنمایی‌های بی‌دریغ خویش ما را در این پژوهش یاری فرمودند.

### References

- Holy Quran.  
 'Amid, Hassan. (1981). Farhang-i 'Amid. Tehran: Amirkabir  
 Al-Maqqari, Ahmad ibn Muhammad. (1988). Nafh al-Tib. Edited by Muhyiddin Abd al-Hamid. Cairo: Al-Maktabat al-Tejariyyat al-Kubra.  
 Al-Sharif al-Radi. (1999). Nahj al-Balagha. Translated by Seyyed Jafar Shahidi. Tehran: 'Ilmi va Farhangi. (In Persian)  
 Amininzhad, Ali. (2015). Hikmat-i 'Irfani. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. (In Persian)  
 Bukhari, Isma'il Mostamli. (1984). Sharḥ Kitab al-Ta'arruf li-Madhhab al-Tasawwuf. Edited by Muhammad Rowshan. Tehran: Asatir. (In Persian)  
 Chittick, William C. (2010). The Sufi Path of Knowledge. Translated by Mehdi Najafi Afra. Tehran: Jami. (In Persian)  
 Dekhoda, Ali-Akbar. (1951). Lughat Namih. Tehran: Sirus. (In Persian)

- Fanari, Shams ad-Din Muhammad ibn Hamzah. (1996). *Misbah al-Uns*, along with Miftah al-Qayb Qunawi. Edited by Muhammad Khwajawi. Tehran: Mowla.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1990). *Al-‘Ayn*. Qom: Dar Al-Hijra.
- Farghani, Sa‘id al-Din. (2008). *Muntahi al-Madarik fi Sharh-i Ta‘iyyah Ibn Farid*. Edited by ‘Asim Ibrahim. Beirut: Dar al-Kutub Al-‘Ilmiyya.
- Fayumi, Ahmad ibn Muhammad. (1987). *Al-Misbah al-Munir*. Lebanon: Lebanese School.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1996). *Ihya’ ‘Ulum al-Din*. Translated by Mu‘ayeduddin Muhammad Kharazmi. Tehran: ‘Ilmi va Farhangi. (In Persian)
- Ibn Arabi. (1876). *Al-Futuh al-Makkiyya*. Egypt: Bulagh.
- Ibn Arabi. (1946). *Fusus Al-Hikam*. Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya.
- Ibn Arabi. (1987). *Fusus Al-Hikam*. Commentaries by Abu al-‘Ata ‘Afifi. Tehran: Al-Zahra.
- Ibn Arabi. (1994). *Al-Futuh al-Makkiyya*. Edited by Othman Yahya. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ibn Arabi. (2000). *Al-Futuh al-Makkiyya*. Edited by Osman Yahya & Ahmad Shams al-Din. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1984). *Lisan al-Arab*. Tehran: Adab-i Hawzih.
- Ibn Sina. (1992). *Ilahiyyat min Kitab al-Shifa’*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amuli. Qom: Bustan Kitab.
- Izutsu, Toshihiko. (1999). *Ethical-Religious Concepts in the Holy Qur’an*. Translated by Fereydoun Badraei. Tehran: Furuzan Ruz. (In Persian)
- Kashani, Abdul Razzaq. (2002). *Istilahat al-Sufiyya*. Tehran: Hikmat. (In Persian)
- Khomeini, Seyyed Ruhollah. (1999). *Adaab al-Salwat*. Tehran: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
- Khwarazmi, Tajuddin Hossein. (1985). *Sharh-i Fusus al-Hekam*. Tehran: Mowla.
- Kulayni, Muhammad ibn Yaquub. (1986). *Al-Kafi*. Edited by ‘Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Moein, Mohammad. (2008). *Farhang-i Mo’in*. Tehran: Maharat. (In Persian)
- Qaysari, Dawud. (1997). *Sharh-i Fusus Al-Hikam*. Edited by Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: ‘Ilmi va Farhangi.
- Qunawi, Sadr al-Din. (1993). *Al-Nusus*. Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Tehran University Press.
- Qunawi, Sadr al-Din. (1996). *Misbah al-Uns*, along with Miftah al-Qayb Qunawi. Edited by Muhammad Khwajawi. Tehran: Mowla.
- Qunawi, Sadr al-Din. (1997). *Al-Nafhat al-Ilahiyya*. Edited by Muhammad Khwajawi. Tehran: Mowla.
- Qunawi, Sadr al-Din. (2003). *I‘jaz al-Bayan fi Tafsir Umm al-Qur’an*. Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani. Isfahan: Tablighat-i Islami.
- Qunawi, Sadr al-Din. (2010). *Miftah al-Qayb*. Edited by ‘Asim Ibrahim. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Qushayri, Abu al-Qasim Abd al-Karim. (1981). *Lata’if al-Isharat*. Edited by Ibrahim Basyuni. Egypt: Al-Hay‘at al-Misriat al-‘Amma lil-Kitab.
- Sha‘rani, Abd al-Wahhab. (1997). *Al-Yawaqit wal-Jawahir fi Bayani ‘Aqa’id al-Akabar*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-Arabi.
- Sharifi, Hessam al-Din. (2016). *A Comparative Study on Divine Suq‘ from the Perspectives of Transcendental Theosophy and Theoretical Mysticism*. Ph.D. Thesis in Baqir al-‘Ulum University. (In Persian)
- Sheikh Baha’i. (1983). *Kashkul*. Edited by Muhammad al-Karami. Beirut: Dar A‘lami.
- Suhrawardi, Shahabuddin. (1996). *‘Awarif al-Ma‘arif*. Tehran: ‘Ilmi va Farhangi. (In Persian)
- Yahya, Uthman (n.d.). *Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn Arabi*. Translated into Arabic by Ahmad Tayyeb. Dar al-Sabuni; Dar al-Hidaya.
- Yazdan Panah, Seyyed Yadullah. (2014). *The Elements of Theoretical Mysticism*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- Zarrinkub, Abd al-Hossein. (2010). *Sequel to the Search in Iranian Mysticism*. Tehran: Amir Kabir. (In Persian)