



نادرایی در اندیشه‌ی
ابن عرب

ابراهیم مدکور و دیگران

ترجمه‌ی داود وفایی



کتاب‌های ابن عربی به‌رغم خیل عظیم موافقان و مخالفانی که دارد، در بیش‌تر کشورها مدام در حال انتشار است و در کشور ما نیز سنت دیرینه‌ی شرح‌نویسی بر آثار وی همچنان تا به امروز ادامه یافته است. وحدت وجود، نظریه‌ی اعیان ثابته، وحدت ادیان، و نقش کلیدی عشق در حیات آدمی، از جمله عناصر تشکیل دهنده‌ی دستگاه فکری ابن عربی محسوب می‌شود. او نخستین بار نظریه‌ی وحدت وجود را به‌شکلی منسجم و منظم ساماندهی کرد و به صورت یک نظام فکری درآورد. بر اساس این دیدگاه، در هستی، جز حق چیز دیگری وجود ندارد و هرآن‌چه به عنوان مظاهر کثرت مشاهده می‌شود، در واقع چیزی نیست جز تجلی‌های گوناگون حضرت حق. ابن عربی معتقد است تمام موجودات در ذات الهی عین ثابت‌های دارند. با تجلی خداوند، ایمان ثابته ظهور و بروز می‌یابد و در نتیجه عالم موجود می‌شود. کاربرد نصاد و نمادگرایی در نظام فکری ابن عربی بسیار متنوع و فراوان است. مفاهیم متعددی در آثار او به کار می‌رود که معانی نمادین گوناگون دارد.

کتاب حاضر، دربرگیرنده‌ی مقالات روشنگری از نویسندگان و محققان ابن عربی‌شناس عمدتاً مصری است که حاصل تلاش گروه فلسفه و جامعه‌شناسی مجلس الاعلی مصر در بزرگداشت هفتصدمین سال تولد ابن عربی است.

مجموعه تصوف و عرفان منتشر شده توسط نشر مرکز

خواجه عبدالله انصاری عبدالنور رول فرهادی / دکتر مجتالدین کیوانی

صوفیان و ضد صوفیان الیزابت سزیه / دکتر مجتالدین کیوانی

روزبهان بقلی کارل لرنست / دکتر مجتالدین کیوانی

سهروردی و مکتب اشراق مهدی امین‌رضوی / دکتر مجتالدین کیوانی

شعر صوفیانه فارسی یوهانس توماس پتر دوبروین / دکتر مجتالدین کیوانی

عزیز نسفی لوید ریچون / دکتر مجتالدین کیوانی

مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی بوند رودلف راتکه و جان لوکین / دکتر مجتالدین کیوانی

فراسوی ایمان و کفر، شیخ محمود شبستری ائوتارد لویژن / دکتر مجتالدین کیوانی

حلاج هربرت و. میسن / دکتر مجتالدین کیوانی

ابن عربی سلمان اولوداغ / داود وظایی

✓ نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی ابراهیم مدکفر و دیگران / داود وظایی

فلسفه‌ی عرفانی ابن مسره و پیروانش میکل آسین بالاسیوس / فریدالدین رانمهر

فضیل عیاض لژ رهزنی تا رهروی فریدالدین رانمهر

شیخ ابوالحسن خرقانی کریستین تورتل / ع. روح‌بخشان

اوحالدین کرماتی و حرکت لوحده میکانیل پایرام / منصوره حسینی و داود وظایی

ISBN: 978-964-213-026-9



9 789642 130269

۴۸۰۰ تومان





ترجمہ: داود و خالی

ابراہیم مدکور و دیگران

غادرانی در اندیشہ ابن عربی



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی



نادرایی در اندیشه ابن عربی

ابراهیم مدکور و دیگران

ترجمه‌ی داود وفایی



İbn Arabi Anisina
Ibrahim Medkur, Ebu'l-Ala' Afifi
Muhammed Mustafa Hilmi, Zeki Necib Mahmud
W. Montgomery Watt, Tevfik et-Tavil,
Seyyid Hüseyin Nasr

نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی
 ابراهیم مدکور، ابوالعلا عفیفی، محمدمصطفی حلمی،
 ذکی نجیب محمود، دبلیو. مونتگومری وات،
 توفیق التأویل، سید حسین نصر
 ترجمه به زبان ترکی، طاهر اولوچ
 ترجمه از زبان ترکی به فارسی داود وقایی
 طرح جلد از ابراهیم حقیقی
 چاپ اول بهار ۱۳۸۸، شماره‌ی نشر ۹۰۸، ۱۶۰۰ نسخه، چاپ فرارنگ
 شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۱۳-۰۲۶-۹

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، رویروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
 صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
 Email: info@nashr-e-markaz.com

حق چاپ و نشر این ترجمه برای نشرمرکز محفوظ است

عنوان و نام پدیدآور:	نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی / ابراهیم مدکور... [و دیگران]: ترجمه‌ی داود وقایی.
مشخصات نشر:	تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری:	شش، ۲۴۲ ص.
شابک:	۹۷۸-۹۶۴-۲۱۳-۰۲۶-۹
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیا
یادداشت:	İbn Arabi Anisina (Makaleler)
موضوع:	ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق. - سمبولیسم
موضوع:	سمبولیسم
شناسه افزوده:	وقایی، داود، ۱۳۴۹ - مترجم.
شناسه افزوده:	مدکور، ابراهیم بیومی، ۱۹۰۲-۱۹۹۵ م.
شناسه افزوده:	اولوچ، طاهر
شناسه افزوده:	Uluç, Tahir
شناسه افزوده:	Medkur, Ibrahim
رده‌بندی کنگره:	۸۱۳۸۷ ن ۲ الف ۲۷۹/۲ BP
رده‌بندی دیویی:	۲۹۷/۸۹۳۴
شابک:	۹۷۸-۹۶۴-۲۱۳-۰۲۶-۹
شابک:	۸۴۸۱۷۴۸۸
شابک:	۸۸۵۱۸۳۱۱۸ ۰۷ ۱۸۷۸

فهرست

مقدمه‌ی مترجم	۱
زندگانی ابن عربی / طاهر اولوچ	۵
درباره کتاب نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی / دکتر ابراهیم مذکور	۱۵
پژوهش‌هایی که درباره‌ی ابن عربی انجام داده‌ام / دکتر ابوالعلا عفیفی	۲۳
گنجینه‌ی نمادها / دکتر محمد مصطفی حلمی	۶۱
نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی / دکتر ذکی نجیب محمود	۹۹
زنان حاجیه / دبلیو. مونتگومری وات	۱۴۳
ابن عربی و فلسفه‌ی اخلاق / دکتر توفیق التّأویل	۱۵۳
اعیان ثابته در اندیشه‌ی ابن عربی / دکتر ابوالعلا عفیفی	۱۸۷
وحدت وجود در نظر ابن عربی و اسپینوزا / دکتر ابراهیم مذکور	۲۰۱
ابن عربی در جهان فارسی‌زبان / سیدحسین نصر	۲۲۱
معرفی کوتاه نویسندگان و مقاله‌ها	۲۲۹
نمایه	۲۳۳

به نام خداوند بخشنده‌ی مهربان

مقدمه‌ی مترجم

ابن عربی عارف بزرگ مسلمان که او را بنیانگذار عرفان نظری نامیده‌اند، در سال‌های اخیر بیش از پیش مورد اقبال جهانیان قرار گرفته است. کتاب‌های او به‌رغم خیل عظیم موافقان و مخالفانی که دارد، در بیشتر کشورها مدام در حال انتشار است و در کشور ما نیز سنت دیرینه‌ی شرح‌نویسی بر آثار وی همچنان تا به امروز ادامه یافته است.

وحدت وجود، نظریه‌ی اعیان ثابته، وحدت ادیان، و نقش کلیدی عشق در حیات آدمی، از جمله عناصر اصلی تشکیل‌دهنده دستگاه فکری ابن عربی محسوب می‌شود. او بود که اول بار نظریه‌ی وحدت وجود را به صورت منسجم و منظم ساماندهی کرد و به شکل یک نظام فکری درآورد. براساس این دیدگاه، در هستی، جز حق چیز دیگری وجود ندارد و هرآنچه به عنوان مظاهر کثرت مشاهده می‌شود، در واقع چیزی نیست جز تجلی‌های گوناگون حضرت حق. بر این اساس عارف و سالک پیرو نظریه‌ی مذکور تمام کثرات جهان را آیات حق خواهد دانست و به زبان شیخ اجل سعدی شیرازی ترنم خواهد کرد:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

و یا با زبان مولانا خواهد سرود:

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد

بوالعجب من عاشق این هر دو ضد

بحث اعیان ثابت‌ه نیز در همین ارتباط موضوعیت می‌یابد. ابن عربی معتقد است تمام موجودات در ذات الهی دارای عین ثابت‌ه‌ای هستند. با تجلّی خداوند، اعیان ثابت‌ه ظهور و بروز می‌یابند و در نتیجه عالم موجود می‌شود. او که خود واضع اصطلاح «اعیان ثابت‌ه» است می‌گوید تجلّی بر دو قسم است: فیض اقدس و فیض مقدس. فیض اقدس تجلّی علمی غیبی است که تجلّی ذاتی حبّی نیز خوانده می‌شود و ظهور حق در صورت اعیان ثابت‌ه است و در حضرت علم صورت می‌پذیرد. اما فیض مقدس، تجلّی شهودی وجودی است که در آن، حق به احکام و آثار اعیان ثابت‌ه ظاهر می‌شود و در نتیجه عالم خارج وجود می‌یابد.

ابن عربی مبنای خلقت را عشق می‌داند و در شعری که عشق را ایمان و عقیده خود خوانده، چنین می‌سراید:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابَلًا كُلِّ صُورَةٍ	فَمَرَّ عَنِّي لِغَزْلَانٍ وَ دَيْرٍ لِرُهْبَانٍ
وَيَبُتُّ لِبَاوْتَانٍ وَ كَعْبَةٍ طَائِفٍ	وَالْوَحْ تَوْرَةٍ وَ مُصْحَفٍ قُرْآنٍ
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ	رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي

قلبم پذیرای هر صورتی است، چراگاه آهوان و دیر راهبان است
خانه بت‌ها و کعبه مطاف و الواح تورات و کتاب قرآن است
من از مذهب عشق پیروی می‌کنم، سپاهیان عشق به هر سو رو می‌کنند
عشق ایمان و عقیده من است.

عموم عرفا و به‌طور خاص ابن عربی، با تکیه بر تعابیری چون «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» از قرآن و احادیث قدسی مانند «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ...»، عشق را مبنای آغاز هستی می‌دانند و رابطه‌ی خالق و مخلوق را به تبع آن، به رابطه‌ی عاشق و معشوق تفسیر می‌کنند و دردمندانه می‌گویند:

فَرَأَى الْحَبِيبَ أَلِيمٌ أَلِيمٌ
وَلَقَبُ الْمُحِبِّ سَقِيمٌ سَقِيمٌ
فَمَنْ كَانَ فِي حُبِّهِ صَادِقاً
بِبَابِ الْحَبِيبِ مُقِيمٌ مُقِيمٌ

عرفا همواره به دیگران سفارش می‌کنند که بکوشند در چند صباح عمر خود عاشق چیزی شوند. «عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید» آن‌ها معتقدند عشق، ولو در سطح نازله‌ی آن، قادر است انسان را به درجات مرتفع عشق الهی رهنمون شود. ترجمان الاشواق دیوان شعر ابن عربی، مملو از قصاید عاشقانه است که در کنار معانی ظریف ظاهری معانی عمیق باطنی دارد. او خود برای توجه دادن خواننده به معانی ژرف مورد نظر شاعر، اقدام به شرح کتاب خویش کرده است.

کاربرد نماد و نمادگرایی در نظام فکری ابن عربی بسیار متنوع و فراوان است. این امر البته اختصاص به ابن عربی ندارد و در آثار عرفا و شعرای بزرگی مانند حافظ نیز تبلور می‌یابد. همه می‌دانند وقتی حافظ از «زلف یار» می‌گوید متوجه کثرات وجود است و «خال» در قاموس او اشاره به وحدت حق است. به همین ترتیب مفاهیم متعددی در آثار ابن عربی به کار می‌رود که دارای معانی نمادین گوناگون است.

کتاب حاضر دربرگیرنده‌ی مقالات روشنگری از نویسندگان و محققان ابن عربی شناس عمده‌تأ مصری است، حاصل تلاشی که گروه فلسفه و جامعه‌شناسی مجلس‌الاعلی مصر، سال‌ها پیش برای بزرگداشت هفت‌صدمین سال تولد ابن عربی مصروف داشته است. انتشارات انسان در استانبول ترکیه، سال ۲۰۰۲ میلادی ترجمه ترکی مجموعه مقالات مذکور را به چاپ رساند و صاحب این قلم خداوند منان را شاکر است که توفیق ترجمه‌ی آن را از ترکی استانبولی به فارسی به وی عطا فرمود. نام کتاب در اصل «نکوداشت ابن عربی» بود اما به نظرم نام یکی از مقالات برای متن فارسی مناسب‌تر آمد. مترجم در برگردان کتاب به فارسی، گاه به آثاری که به فارسی نوشته و یا ترجمه شده مراجعه کرده است که همین‌جا از مؤلفان و ناشران محترم آن‌ها قدردانی می‌شود*.

داود وفایی

اسفند ۱۳۸۷

* شرح فصوص‌الحکم، تاج‌الدین حسین خوارزمی، انتشارات مولی.

حجاب هستی، دکتر گل‌بابا سعیدی، انتشارات زوار.

درخت هستی، دکتر گل‌بابا سعیدی، انتشارات زوار.

رساله لوائح، عین‌القضاة، کتابخانه‌ی منوچهری.

دو رساله عرفانی در عشق، احمد غزالی و سیف‌الدین باخرزی، کتابخانه منوچهری.

محبی‌الدین ابن عربی، دکتر محسن جهانگیری، انتشارات دانشگاه تهران.

ترجمان الاشواق، رینولد نیکلسون، ترجمه‌ی گل‌بابا سعیدی، انتشارات زوار.

زندگانی ابن عربی

طاهر اولوچ

نام کامل او چنین است: مُحیی الدِّین ابوعبداللَّه مُحَمَّد ابن علی ابن مُحَمَّد ابن احمد ابن علی ابن العربی الحاتم الطَّائِبی الأندلسی. برای این که نامش با ابوبکر ابن العربی مفسر مشهوری که در سال ۵۳۴ هـ. ق / ۱۱۴۹ م در فاس* درگذشت، اشتباه نشود او را ابن عربی - بدون الف لام - می خوانند^۱.

ابن عربی درباره تولدش می نویسد که هنگام حکمرانی ابوعبداللَّه مُحَمَّد بن سعد بن مردنیش (وفات: ۵۶۷ هـ. ق / ۱۱۷۲ م) بر آندلس شرقی، در شهر مرسیه ی آندلس به دنیا آمده است^۲. کلود عدّاس که شرح حال ابن عربی را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است، نقل می کند که ابن عربی در شام با ابن نجار (وفات ۶۴۳ هـ. ق / ۱۲۴۵ م) مورّخ نامدار دیدار می کند و به او می گوید که روز یکشنبه ۱۷ رمضان ۵۶۰ هجری به دنیا آمده است^۳. اما نهادِ یکلیک در کتاب خود «فتوحات مکیه؛ مصداقی برای آثار و منابع ابن عربی» تاریخ تولد ابن عربی را ۲۷ رمضان ۵۶۰ هـ. ق (شنبه ۱۷ اگوست ۱۱۶۵ م) نوشته است^۴.

* یکی از شهرهای کشور مراکش. م

نام پدرش علی ابن محمد و نام پدر بزرگش محمد بود. ابن عربی در خصوص نسب خود می‌گوید از اعراب اصیل است و به این موضوع افتخار می‌کند.^۵ او احتمالاً نسب به قبیله‌ی بنی طی در یمن می‌برد. زیرا این مطلب پذیرفته شده‌ای است که از همان سال‌های اولیه‌ی فتح اسپانیا، قبایل بزرگ عرب از منطقه‌ی یمن راهی اسپانیا شدند و در آن‌جا سکنی گزیدند.^۶

ابن عربی هنگام صحبت از خانواده‌ی خود، پدرش را برخوردار از درجات بالای معنوی معرفی می‌کند، و از مطالب موجود دانسته می‌شود که پدر ابن عربی فردی با فرهنگ و تجربه بوده است. ارتباط و دوستی نزدیک او با ابن مردنیش حکمران آندلس و ابن رشد فیلسوف مشهور و قاضی قرطبه (وفات: ۵۹۵ ه.ق / ۱۱۹۸ م) مؤید این مطلب است.^۷ ابن عربی می‌نویسد پدرش در زمره‌ی اولیایی بود که به «تحقق مقام انقاس» نائل آمده‌اند. دلیل این نامگذاری نیز به اعتقاد ابن عربی این است که خداوند آنان را با اسم «رحمن» خود اداره می‌کند. مطلب، حاوی اشاره‌ای از حدیث پیامبر است که فرمود: «رایحه‌ی رحمن از یمن آید» ابن عربی معتقد است این گروه که پدرش نیز از آنان بوده است ویژگی دیگری هم دارند. آن‌ها قادرند با استشمام رایحه‌ی انسان‌ها، حقایق معنوی و حسی را کشف کنند. آن‌ها همچنین از زمان مرگ خود نیز خبر دارند. ابن عربی می‌گوید پدرش پانزده روز پیش از مرگ، خبر آن را داده بود.^۸ برای تأکید بر مرتبه‌ی معنوی پدر ابن عربی، باید از گواهی ابن عربی نیز یاد کنیم که گفت «وضعیت چهره‌ی پدرم پس از مرگ طوری بود که گویی او نمرده و همچنان زنده است».^۹

به‌رغم دلبستگی و احترام عمیق ابن عربی به پدرش، در خصوص مسائل دینی و تصوفی نمی‌توان بین آن‌ها تفاهم کامل قائل شد. پدر در

خصوص اندیشه‌های صوفیانه‌ی فرزند خود همواره جانب احتیاط را می‌گرفت. البته این موضوع مانعی برای محبت و مهربانی عمیق بین آنها نبود. پدر ابن عربی به توانایی‌های روحی قابل توجه فرزندش افتخار می‌کرد.^{۱۰}

ابن محمد در عین حال دوست نزدیک ابن رشد دانشمند مشهور آن دوره نیز بود و ابن عربی را در سنین کودکی با او آشنا می‌کند. در اثنای دیدار ابن عربی و ابن رشد گفتگوی شگفتی بین آنها درمی‌گیرد.^{۱۱} ابن عربی در جایی می‌گوید ابن رشد خواهان این دیدار بوده است. دلیل آن نیز از بیانات او چنین دانسته می‌شود که ابن عربی در آن ایام در خلوت به سر می‌برده است. در پایان این مرحله برخی از حقایق الهی بر او مکشوف می‌شود. سخنان مبتنی بر مکاشفه‌ی ابن عربی به گوش ابن رشد می‌رسد و او علاقمند می‌شود از حقیقت موضوع مطلع شود. در این جا البته تناقضی دیده می‌شود. همان‌طور که می‌دانیم ابن رشد قاضی قرطبه است. سؤال این جاست که چگونه امکان دارد قاضی و حکیمی مانند ابن رشد مشتاق اطلاع از حقایق و رای عقل باشد. البته این نکته را نباید فراموش کرد که ابن رشد فردی متواضع و دوستدار دانش بوده است. برای او فرقی نداشته است که منبع دانش کجا باشد. حتی نقل می‌کنند او به استثنای شب ازدواج و زمانی که پدرش دار فانی را وداع گفت، شب‌ها را همواره به مطالعه می‌گذرانده است.^{۱۲}

در خصوص تاریخ این دیدار، عثمان یحیی با استناد به مطالب ابن عربی در فتوحات، سال ۵۸۰ ق / ۱۱۸۴ م را اعلام می‌کند؛ اما عداس مدعی است این نظر در جزئیات دچار تناقض است و آن را نمی‌پذیرد. او می‌گوید اگر به سخن کسانی که می‌گویند ابن عربی در هنگام گفتگو با ابن رشد هنوز مو بر صورت نداشته، توجه کنیم باید بگوییم دیدار مذکور

قطعاً بعد از ۵۷۵ق / ۱۱۷۹م نبوده و ابن عربی در آن ایام حداکثر پانزده سال داشته است. نهاد یکلیک هم معتقد است ابن عربی در آن ایام هفده سال داشته است. نکته مهمی که عدّاس آن را نادیده گرفته گفته‌های ابن عربی در دیدار او با ابن رشد است. ابن عربی می‌گوید دلیل دیدار، علاقمندی ابن رشد به آگاهی از حقایقی بود که از راه مکاشفه بر او ظاهر شده بود. می‌توان گفت ابن عربی از محدود افرادی بوده که در سنین پایین بر حقایق مزبور واقف شده است. در برخی منابع قید شده است که او در آن ایام خلوتی چهل ماهه داشته، و طبق نظری دیگر، مدتی کمتر از آن را به پایان برده و از حقایق مذکور آگاهی یافته بود^{۱۳}. عدّاس مدت چهل ماه را برای خلوت ابن عربی صحیح‌تر می‌داند. پذیرش این‌که جوانی پانزده ساله تقریباً سه سال و نیم در خلوت بوده باشد دشوار به نظر می‌رسد. در نتیجه باید گفت دیدار ابن عربی و ابن رشد طبق نظر عثمان یحیی می‌بایست در سال‌های بعد رخ داده باشد که این منطقی‌تر به نظر می‌رسد. ظاهراً کسانی که می‌خواهند زمان دیدار مذکور را عقب‌تر بکشند در پی القای این نکته‌اند که ابن عربی در سنین کودکی به مراتب بالای معنوی دست یافته بود. اگر به مطالب عدّاس زیر عنوان «دوره‌ی جاهلی حیات ابن عربی» توجه کنیم احتمال صحّت رأی مذکور (دیدار در پانزده سالگی) کمتر خواهد شد. مثلاً در یکی از حکایت‌های مربوط به دوره‌ی جاهلی او ذکر می‌شود که ابن عربی شبی را با دوستانش در محلی تا صبح به خوشگذرانی می‌پردازد. آن‌گاه برای اقامه‌ی نماز به مسجد می‌رود. امام جماعت در آن لحظه در حال دادن سلام و به پایان بردن نماز بوده است. این وضع، نرسیدن به نماز جماعت، موجب ناخشنودی ابن عربی نمی‌شود. ابن عربی خود در دلیل این موضوع می‌نویسد: «اگر نماز را به جماعت می‌خواندم ترانه‌هایی که دیشب شنیده بودم دوباره در ذهنم جان

می‌گرفت و از نماز چیزی نمی‌فهمیدم و یا این‌که به خاطر طولانی بودن سوره‌هایی که امام جماعت قرائت می‌کرد عصبانی می‌شدم»^{۱۴}. بنابراین به نظرم می‌رسد اگر بگوییم دیدار ابن عربی و ابن رشد پس از سال‌های جوانی که ابن عربی خود آن را دوره جاهلی می‌نامد، رخ داده است، منطقی‌تر خواهد بود.

درباره‌ی مادر ابن عربی که در خانواده و شکل‌گیری شخصیت او نقش مهمی داشته است، اطلاعات ناچیزی وجود دارد. حتی می‌توان گفت در آثار ابن عربی هیچ‌گاه نام او ذکر نشده است^{۱۵}. ابن عربی با این حال می‌نویسد که مادرش از سلاله انصار بود^{۱۶}، او هنگام بحث از مادرش در کتاب روح‌القدس نشان می‌دهد که نسبت به او احترام عمیقی داشته است. با مطالعه‌ی مطالب کتاب مذکور درمی‌یابیم که مادر ابن عربی سه سال بعد از پدر او وفات یافته است. ابن عربی پس از مرگ مادر، مسئولیت رسیدگی به امرارمعاش خواهران را بر عهده می‌گیرد. با وجود این، اشاره مختصری در فتوحات به ما می‌فهماند که مادر ابن عربی با فاطمه بنت مثنی یکی از شیوخ او، مدام دیدار می‌کرده است. ابن عربی دو خواهر داشته و خود تنها پسر خانواده بوده است^{۱۷}.

عموها و دایی ابن عربی نیز در تحولات روحی او مؤثر بوده در زندگیش نقش مهمی داشته‌اند^{۱۸}. ابن عربی در کتاب‌هایی مانند روح‌القدس، الدرّ الفایده، و الفتوحات‌المکیه به تفصیل از عمویش ابومحمّد سخن می‌گوید و مانند مناقبی که برای بسیاری از هدایت‌شدگان نقل می‌شود، می‌نویسد که عمویش به‌رغم سن زیاد، و بی‌توجهی به زهد و پارسایی، در یک آن به ارزش‌های دینی می‌گروید^{۱۹}.

اگر بخواهیم از اوضاع تحصیلی ابن عربی بحثی به میان آوریم باید یادآوری کنیم که او تنها فرزند ذکور خانواده‌ای با فرهنگ و معتبر بوده

است. از همین رو دوران کودکی و جوانی او در راحتی و آرامش سپری شده است. سطح دروس در مدارس آندلس آن روزگار متوسط بود^{۲۰}، لذا ابن عربی نیز همچون فرزندان خانواده‌های ممتاز دیگر، از اساتید خصوصی درس گرفت. ابو عبدالله الخياط معلم قرائت ابن عربی فردی صوفی مسلک بود و او را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. ابو محمد العربی از دانشمندان دیگری است که ابن عربی در سنین کودکی نزد او درس خوانده است^{۲۱}.

ابن عربی در سال ۵۷۸ ق / ۱۱۸۲ م هنگامی که ۲۸ ساله بود و در اشبیلیه به سر می‌برد، در درس ابوبکر الحمی (وفات: ۵۸۵ ق / ۱۱۸۹ م) از قاریان بزرگ زمان خود حاضر شد و قرائات سبعة را از او فرا گرفت. همچنین کتاب الکافی از آثار قاضی شریح (وفات: ۴۷۸ ق / ۱۰۸۳ م) را نزد او خواند. الحمی، خود این کتاب را نزد ابوحسن الرعینی فرزند قاضی شریح تلمذ نموده بود. ابن عربی در عین حال دروس حدیث و سیره را از عبدالرحمن السهیلی (وفات: ۵۸۱ ق / ۱۱۸۵ م) فرا گرفت. سهیلی آثار خود و مخصوصاً شرحی را که تحت عنوان الروض الانف بر سیره ابن هشام نوشته و در میان کتاب‌هایش جایگاه مهمی دارد به ابن عربی آموزش داد^{۲۲}.

ابن عربی در درس‌های قاضی زرکون (وفات: ۵۸۶ ق / ۱۱۹۰ م) نیز شرکت کرد. او کتاب الطقسی یوسف الشاطبی را برای ابن عربی تدریس کرد و به او اجازه‌نامه‌ای عام داد^{۲۳}. ابن عربی همچنین نزد عبدالحق العضدی الاشبیلی، الاحکام الکبری، الوسطی، و الصغری و کتاب‌های دیگر او را تحصیل کرد. این دانشمند آثار عالم مشهور ظاهری، ابن حزم (وفات: ۴۵۶ ق / ۱۰۶۴ م) را نیز برای ابن عربی تدریس کرد. ابومدین (وفات: ۵۹۴ ق / ۱۱۹۷ م) نیز که ابن عربی از او با عنوان «بزرگ‌ترین شیخ من» یاد

می‌کند و هیچ‌گاه از نزدیک با او نبوده، بر وی تأثیر به‌سزایی داشته است.^{۲۴} ابن عربی طبق آنچه خود بیان داشته، از ۵۴ دانشمند کسب فیض کرده است؛ کسانی مانند: ابن عساکر، ابوالفرج، ابن جوزی، ابن سکینه، ابن علوان جابر ابن ابی ایوب... او همچنین از علمایی چون جمال‌الدین یونس بن یحیی القصار، ابوعبدالله التیمی الفاسی، ابوالحسن ابن جامی نیز درس تصوّف گرفت.^{۲۵}

درباره‌ی شکل ظاهری ابن عربی باید گفت طبق آنچه در منابع آمده است او متوسط‌القامه با پوستی سپیدرنگ بوده است. نقل می‌شود موهای بلند مجعد او تقریباً بور بوده، وزن متوسطی داشته، با چشمانی درشت و صدایی نرم و دلنشین. نهاد کیکلیک با استناد به منابع معتبر، نظر کسانی را که معتقدند ابن عربی کم می‌خندیده و عموماً خسته به نظر می‌رسیده است باطل می‌داند. او برخلاف چنین دیدگاه‌هایی معتقد است ابن عربی گفتگو را خیلی دوست داشته و از طبعی نکته‌سنج برخوردار بوده است. او همچنین می‌گوید در صورت پذیرش صحّت مطالب کتاب‌های طبقات پیرامون شکل ظاهری ابن عربی، بایستی در خصوص برخورداری ابن عربی از ویژگی‌های اصیل عربی نیز تردید کرد.^{۲۶}

محققان، زندگانی ابن عربی را به چهار دوره اصلی تقسیم می‌کنند. دوره‌های مذکور به‌طور مختصر عبارتند از:

۱. سال‌های تولد تا ۲۸ سالگی که در آندلس بسر برد (۵۸۹-۵۶۰ ق/ ۱۱۹۳-۱۱۶۵ م).
۲. ۲۹ تا ۳۴ سالگی؛ زمان سپری‌شده در کشورهایمانند مراکش، تونس، و الجزایر در شمال آفریقا (۵۹۷-۵۹۰ ق/ ۱۲۰۱-۱۱۹۴ م).
۳. ۳۵ تا ۴۰ سالگی که در مکه و اطراف آن به‌سر برده است (۶۰۱-۵۹۸ ق/ ۱۲۰۵-۱۲۰۲ م).

۴. واپسین سال‌های عمر او که ۴۰ تا ۷۵ سالگی را دربر می‌گیرد و در آناتولی و خاورمیانه سپری شده و در ۲۲ ربیع‌الآخر ۶۳۸ ق (۱۰ نوامبر ۱۲۴۰ م) با درگذشت او در شام به پایان می‌رسد.^{۲۷}

ابن عربی در زندگانی پرآشوب ۷۵ ساله خود، آثار متعددی خلق کرد. مشهورترین کتاب‌های او *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه*، کتابی دایرة‌العارف‌گونه، است. شمار دقیق کتاب‌های او مشخص نیست اما می‌دانیم که مجموعه‌ی بزرگ و قابل توجهی را دربر می‌گیرد. ابن عربی در کتاب *فتوحات* از ۴۸ اثر خود نام می‌برد.^{۲۸} عثمان یحیی نیز در پژوهشی که پیرامون آثار ابن عربی به انجام رسانده می‌گوید: ابن عربی در فهرستی که خود برای اهدا به یکی از شاگردانش تنظیم کرده بود از ۲۴۸ اثر یاد می‌کند.^{۲۹} ابن عربی که داستان حیاتش در آندلس آغاز می‌شود و در شام به انتها می‌رسد، با آثاری که به جا گذاشت همواره نظر شرق و غرب را به خود معطوف داشته است و به نظر می‌رسد این امر در آینده نیز استمرار یابد.^{۳۰}

قونیه

آوریل ۲۰۰۲

یادداشت‌ها:

۱. ککلیک، نهاد، *فتوحات مکیه؛ مصداقی برای آثار و منابع ابن عربی*، وزارت فرهنگ، آنکارا، ۱۹۹۰ م، ۲۶۲ ص، عدّاس، کلود، *Quest for the Sulphur The Life of Ibn Arabi*, (Translated from French to English by Peter Kingsley), Cambridge, 1993, p. 17.

۲. ککلیک، نهاد، همان، ص ۲۵۸؛ عدّاس، کلود، همان، ص ۱۸.

۳. عدّاس، کلود، همان، ص ۱۷؛ آشکار، مصطفی، *تاریخ تصوّف*، وزارت فرهنگ، آنکارا، ۲۰۰۱ م، ص ۸۸.

۴. ککلیک، نهاد، همان، صص ۲۵۹ و ۲۶۲.
۵. ککلیک، نهاد، همان، ص ۱۸۲؛ عدّاس، کلود، همان، ص ۱۷.
۶. عدّاس، کلود، همان، ص ۱۷.
۷. عدّاس، کلود، همان، ص ۱۸.
۸. ککلیک، همان، ص ۲۶۳.
۹. عدّاس، همان، ص ۱۹.
۱۰. عدّاس، همان، ص ۲۰.
۱۱. ککلیک، همان، ص ۴۶.
۱۲. عدّاس، همان، ص ۳۴.
۱۳. عدّاس، همان، ص ۳۶.
۱۴. عدّاس، همان، صص ۳۱ و ۳۲.
۱۵. ککلیک، همان، ص ۲۶۳.
۱۶. ککلیک، همان، ص ۲۶۲.
۱۷. ککلیک، همان، ص ۲۶۳ و عدّاس، همان، صص ۲۴ و ۲۵.
۱۸. ککلیک، همان.
۱۹. عدّاس، همان، صص ۲۰ و ۲۱.
۲۰. عدّاس، همان، ص ۳۰.
۲۱. همان.
۲۲. عدّاس، همان، صص ۴۴ و ۴۵.
۲۳. منظور اجازه‌ای است که شاگرد براساس آن می‌تواند هرآن‌چه را که از استاد فراگرفته نزد دیگران نقل کند.
۲۴. عدّاس، همان، ص ۴۵.
۲۵. ابن عربی، *عشق الهی*، (ترجمه: محمود کانیک)، انتشارات انسان، استانبول، ۱۹۹۸ م، مقدمه‌ی مترجم، ص ۱۳. برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی اساتید ابن عربی نک: ککلیک، نهاد، همان، صص ۲۷۹ تا ۳۰۵. کورت، علی و صفی، ابن عربی و حدیث در آندلس، انتشارات انسان، استانبول، ۱۹۹۸ م، صص ۳۵۷ تا ۳۶۶.
۲۶. ککلیک، همان، ص ۲۶۱.
۲۷. ککلیک، همان، XVII، صص ۲۶۶ تا ۲۶۸؛ عدّاس، همان، صص ۲۹۶ تا ۳۱۱.
- کانیک، علی، همان، صص ۱۵ تا ۱۷.
۲۸. ککلیک، همان، ص ۳۰۶.

۲۹. یحیی عثمان، *مؤلفات ابن عربی، تاریخها و تصنیفها*، (ترجمه از فرانسوی به عربی: احمد محمد الطیب)، مصر، ۱۹۹۲ م، ص ۳۰.
۳۰. ابوزید، نصر حامد، *فلسفة التأویل (دراسة فی التأویل قرآن عند مُحیی الدین ابن عربی)* بیروت، ۱۹۹۸ م، ص ۱۸. (برای اطلاعات بیشتر در خصوص زندگانی و آثار ابن عربی نک: الذهبی، *میزان الاعتدال فی نقد رجال*، قاهره، ۱۳۵۰ ق، III، ۱۵۸-۱۶۵، ابن کثیر، *البدایه و النهایه*، قاهره، ۱۳۵۸ ق، XIII؛ ۱۶۰-۱۵۶، ابن تقریبردی، *النجوم الظاهره*، ۷، ۳۲۹ تا ۳۳۰؛ ابن العماد، *شذرات*، ۷، ۱۹۰ تا ۲۰۲، جامی، *عبدالرحمن، ترجمه نفحات*، ص ۶۲۱ تا ۶۳۲؛ عقیفی، *ابوالعلاء*، *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi* (انتشارات دانشگاه کمبریج) ۱۹۳۹ م، ص XV-XXV، اولوداغ، سلیمان، ابن عربی، انتشارات مؤسسه‌ی وقفی دیانت ترکیه، آنکارا، ۱۹۹۵ م، ص ۳ تا ۹۱؛ (به نقل از کتاب م. آشکار، ص ۸۸).

درباره کتاب نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی

دکتر ابراهیم مدکور

ما با طی طریق در مسیر علم، تلاش می‌کنیم پرده از ارزش‌های دیرینه خویش برداریم و حیاتی نو به آن ببخشیم. زیرا ترقی و نوزایی فکری صرفاً با سرپا نگاهداشتن بنای گذشته و استحکام آن امکان‌پذیر است. باید با دقتی دایم مراقب سرستون‌ها و اتصالات این بنا بود. «مجلس‌الاعلی» که در هنر، ادبیات و علوم اجتماعی مسئولیت دارد، در نکوداشت شخصیت‌های مشهور اندیشه‌ی اسلامی برنامه‌های مختلفی برگزار می‌کند. یکی از این برنامه‌ها مراسمی بود که در سال ۱۹۶۱ م به مناسبت هفدهمین سال تولد ابوحامد غزالی در دمشق و توسط گروه فلسفه و جامعه‌شناسی برگزار کرد و عرصه‌ی گسترده‌ای برای فعالیت‌های علمی مرتبط با موضوع گشود.

همان‌گروه تصمیم گرفت در سال ۱۹۶۴ م به مناسبت هفتصدمین سال تولد ابن عربی برنامه بزرگداشتی برگزار کند. «مجلس‌الاعلی» نیز این تصمیم را تأیید کرد. اما این برنامه که برگزاری آن در قاهره طرح‌ریزی شده بود عملی نشد و به‌جای آن به انتشار کتاب حاضر که دربرگیرنده‌ی پژوهش محققان و ابن‌عربی‌شناسان است اکتفا شد. در سال ۱۹۶۵ م تقریباً ۴۰ محقق منتخب برای مشارکت در این طرح دعوت شدند. حدود

نیمی از محققان از جمهوری متحده عربی* و نیم دیگر از مناطق مختلف جهان اسلام و برخی کشورهای اروپایی بودند. البته برخی از پژوهشگران به دعوت ما پاسخ مثبت دادند و برخی دیگر نیز در این اقدام مشارکت نکردند. در نهایت ۱۳ نفر از دانشمندان برای همکاری اعلام آمادگی کردند. ۷ نفر آنان از مصر، و باقی از ایران، عراق، سوریه، فرانسه، و انگلستان بودند.

گروه فلسفه و جامعه‌شناسی برای ماندگار ساختن نکوداشت ابن عربی، انتشار دایرةالمعارف این دانشمندان یعنی الفتوحات المکیه را نیز به شکلی منقح و براساس روش‌های علمی طراحی کرد. الفتوحات المکیه تقریباً یک قرن پیش در قاهره به چاپ رسید و نسخه‌های آن نایاب شد. طرح این کار نفس‌گیر را من تهیه کردم و دکتر عثمان یحیی نیز به عنوان کسی که سال‌هاست درباره ابن عربی تحقیق می‌کند، آن را به مرحله عمل رساند. مؤسسه‌ی تحقیقات عالی در سوربن نسخه‌های خطی بسیار باارزشی را در اختیار مصحح گذاشت و بدین وسیله به شکل مؤثری با این طرح همکاری کرد. امیدوار هستیم بخش اول الفتوحات المکیه در آتیه نزدیک به چاپ برسد^۱.

در دعوت به همکاری محققان برای تدوین کتاب نکوداشت ابن عربی، محدودیتی در انتخاب موضوع در نظر گرفته نشد. حق انتخاب موضوع به‌طور کامل به محققان واگذار شد. هر کدام از پژوهشگران با یک مقاله در این کتاب مشارکت کردند و فقط ابوالعلا عقیفی با دو پژوهش که با دقت فراوان تهیه کرده بود با ما همکاری کرد. او سال‌هاست که درباره‌ی ابن عربی مطالعه می‌کند و از اندوخته‌های ارزشمندی برخوردار است. ارائه‌ی یک مقاله برای او کفایت نمی‌کرد.

* مصر و سوریه فعلی. م

هدف مجموعه‌ی حاضر ارائه‌ی تحقیقاتی است که درباره‌ی جوانب مختلف و بااهمیت ابن عربی ذیل سه عنوان به انجام رسیده است.

۱. زندگانی ابن عربی و لوازم کار او. این عنوان دربرگیرنده ۶ بخش است.

۲. دیدگاه‌های ابن عربی. این عنوان ۵ بخش را دربر می‌گیرد.
۳. تأثیرات ابن عربی. این عنوان نیز سه بخش را شامل می‌شود.
ما برای سهولت کار خواننده و گردآوری موضوعاتی که به هم نزدیک هستند مطالب کتاب را به این نحو تقسیم‌بندی کردیم.

زندگانی ابن عربی مشحون از فشارها و تلاطم‌ها است و البته بخش‌هایی از آن نیز تا زمان حاضر مغفول مانده است. ابن عربی از عناصری تأثیر پذیرفته است که آن‌ها را می‌توان به عناصر اسلامی و عناصر غیراسلامی تقسیم کرد. عناصر اسلامی مؤثر بر ابن عربی عبارتند از: قرآن کریم، سنت نبوی، نظرات صوفیان پیشین، دیدگاه متکلمان و به ویژه اشاعره، اندیشه‌های قرمطی و اسماعیلی، نظرهای اخوان‌الصفاء، افکار فیلسوفان مسلمان و مخصوصاً فارابی و ابن سینا.

عناصر غیراسلامی مؤثر بر اندیشه‌های ابن عربی نیز عبارتند از: افکار افلاطونیان، فلسفه رواقی و دیدگاه‌های مبتنی بر نظرات فیلون یهودی.

در این کتاب به ارتباط ابومدین و شاگردش ابن عربی نیز پرداخته می‌شود. اینان در واقع دو صوفی آندلسی هستند که در اسپانیای آن روز با یکدیگر دیدار کردند و دوستی صمیمانه‌ای بینشان برقرار شد. ابن عربی به میزان قابل توجهی تحت تأثیر استادش ابومدین قرار دارد و برای او ارزش فراوانی قابل است. شاید بتوان گفت اولین جوانه‌های فکر وحدت وجود تحت تأثیر همین فرد در ذهن ابن عربی بروز یافت.^۲

ابن عربی آثار فراوانی دارد. بروکلمان تعداد آثار او را ۱۵۰ می‌داند.

ابن عربی خود نیز فهرستی از آثارش را تهیه کرده است. ۶۰ اثر از او تاکنون به چاپ رسیده است، البته بیشتر این‌ها نیز به شکل نسخه‌ی خطی در کتابخانه استانبول نگهداری می‌شود. امید است کتاب حاضر که در نکوداشت ابن عربی منتشر می‌شود موجب فراهم آمدن زمینه‌ی مناسب برای مشخص شدن آثار گمنام او شود. همچنین امید آن می‌رود که این کتاب موجب پدید آمدن نوعی حیات گسترده و پویای فکری شود.

اسلوب ابن عربی به موازات ایجاد سهولت در فهم اندیشه‌هایش، دشواری‌های بزرگی را نیز به وجود می‌آورد. روش او مبتنی بر تأویل، و نمادهاست. مرزها در اسلوبی که بر تأویل و نماد استوار است دچار تضییق می‌شود. او با زیان ظاهر و باطن موجب تحیر خواننده می‌شود و بین این دو، مدام در خلجان است.

ابن عربی قرآن و حدیث را طوری تأویل می‌کند که هیچ عارفی پیش از او دست به چنین تجربه‌ای نزده است. او همچنین از نمادهای مختلف و مخصوصاً نمادهای عددی که در میان هنر سیمبولیسم، جهان و نزد انسان‌ها جایگاه ویژه‌ای دارد بهره می‌برد. ابن عربی با استفاده از چنین نمادها و اشاراتی در طول زندگانی انتقادات و شبهاتی را به وجود آورد که وی را ملزم به شرح و تفسیر آن‌ها کرد. بسیاری از شاگردان و پیروان ابن عربی عمر خود را صرف شرح و توضیح نمادهای مذکور کرده‌اند. گمان نمی‌کنیم آن‌گونه که اسلوب نمادین ابن عربی در این کتاب بررسی شده است بیشتر مورد مذاقه قرار گرفته باشد؛ چنانکه داستان معراج صوفیان در این کتاب شرح داده شده و بدین ترتیب خزاین نهفته در نمادگرایی ابن عربی نمایان شده است. نمادهای به‌کار رفته در دیوان موسوم به ترجمان‌الاشواق ابن عربی گاه در پرتو اندیشه‌های او، و بعضاً حول عناصر روان‌شناسی مدرن امروز تحلیل شده است.

پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون افکار ابن عربی گنجینه‌ی بزرگی را تشکیل می‌دهد. در این تحقیقات اندیشه‌های اصلی او بررسی و ظرافت‌هایی نمایان شده است. ارتباط افکار او با اندیشه‌ی اسلامی و آرای مشابه در دوره‌های گذشته مشخص و تلاش شده است تضادها و نقاط ابهام برطرف شود. هنگام بررسی فلسفه‌ی اخلاق ابن عربی، بین نظریه‌ی وحدت وجود و اندیشه‌ی پاسخگویی و حسابرسی نوعی تضاد و ناهماهنگی مشاهده می‌شود. گویی ابن عربی مسئولیت و تعهدهای دینی را برای مردم الزامی می‌داند، اما خواص صوفیان را که به حقیقت نائل آمده‌اند در بند چنین قیودی نمی‌داند و معتقد است حسابرسی و جزا، آنان را شامل نمی‌شود. باز در این کتاب، اندیشه‌ی «اعیان ثابته» که ابن عربی بارها درباره‌اش مطالبی بیان کرده، تحلیل شده و ارتباط آن با نظریه‌ی معتزله مبنی بر معدوم‌های عالم عینی، و نظریه‌ی عالم مثل افلاطون که به دیدگاه او قرابت دارد، روشن شده است.

طبیعی است که نظریه‌ی وحدت وجود ابن عربی توجه بسیاری از محققان را به خود جلب کرده است. زیرا این نظریه اساس اندیشه‌های ابن عربی را تشکیل می‌دهد و در واقع افکار دیگر وی بر آن استوار است. این قبیل نظریات در کتاب حاضر مفصلاً مورد بررسی قرار گرفته و جریانات فکری متعدد و متفاوتی که در شکل‌گیری آن دخیل بوده است تبیین شده است. همچنین به تأثیرات نظریه‌ی وحدت وجود در شرق و غرب نیز اشاراتی شده است. شکی نیست که ابن عربی دارای مکتب و آموزه‌های خاص خویش است که در ابعاد و جهات گوناگون بروز یافته است. حال فرقی نمی‌کند که ما آن را «فلسفه‌ی صوفیانه» بنامیم یا «تصوّف فلسفی»، به هر حال تصوّف در اوج نظریه‌پردازی خود با متافیزیک پیوند می‌یابد. به نظر می‌رسد ابن عربی برای پنهان ساختن حقیقت تام عناصر

مقوم آموزه‌هایش، و دور داشتن آن از نظر نااهلان، دچار نوعی پراکندگی بوده و اندیشه‌هایش را به شکل یکپارچه مطرح نکرده است. این وضع نیز مانع اتفاق نظر در معرفی و شرح افکار او می‌شود و از همین روست که داوری واحدی پیرامون او صورت نمی‌گیرد. اما امروز عناصر فکری او یک‌جا گردآوری شده است. در نتیجه می‌توان گفت وضع حاضر موجب تقویت این دیدگاه شده است که آموزه‌های او نمونه‌ی بارز نظریه‌ای است که ما آن را وحدت وجود (پاتنه‌ایسم) نامگذاری کرده‌ایم^۳، همان‌طور که نقاط مشابه نظریه‌ی او و نظریه‌ی تاریخ قریب اسپینوزا را آشکار ساخته‌ایم. البته بیان قاطع این‌که اندیشه‌ی مذکور اتحاد و حلول نیست نیز دشوار است. خصوصاً این‌که هرچند برخی طرفداران نظریه‌ی وحدت وجود متهم به کفر و زندقه شده‌اند اما اگر توجه کنیم که این نظریه در اساس از ایمان مفرط زاده می‌شود، دشواری امر ملموس‌تر خواهد شد.

ابن عربی عارفی است که بر نسل‌های بعد از خود تأثیرات فراوان داشته و این امر عمدتاً حول محور نظریه‌ی وحدت وجود صورت گرفته است. البته تردیدی نیست که افکار ابن عربی همواره با دو جبهه موافقان و مخالفان روبرو بوده است. ولی به هر حال اوست که تصوّف را حتی در زمانه‌ی حاضر به صورت موضوعی درآورده است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. ابن عربی، در میان سنیان و میان شیعیان، توأماً طرفدار دارد. اینان اندیشه‌های خویش را یا مستقیماً از او اخذ کرده‌اند و یا از طریق مطالعه‌ی کتاب‌هایش به پیروی از وی پرداخته‌اند. چنین تأثیری را به بارزترین شکل آن می‌توان در میان شعرای ترک و ایرانی مشاهده کرد. مکتب ابن عربی مکتبی است که امروز نیز در سرزمین ایران به موجودیت خود ادامه می‌دهد. رایحه و تأثیرات این مکتب از ایران به هندوستان و اندونزی هم رسیده است. شکی نیست که عبدالکریم الجیلی در کتاب

الانسان الكامل خویش به اندیشه‌ی وحدت وجود وضوح بیشتری بخشیده و آن را قابل فهم‌تر کرده است.

فعالیت‌های صورت گرفته در خصوص ابن عربی، محدود به تأثیرات او بر اسلاف شرقی‌اش نمی‌شود بلکه مطالعات تطبیقی درباره‌ی او و متفکرانی چون اسپینوزا در غرب گسترش چشمگیری داشته است. چنین تحقیقاتی معطوف به شباهتی تصادفی بین دو متفکر نیست بلکه شباهتی است که در نتیجه‌ی داد و ستدی فکری حاصل آمده.

بخش مفصلی از مجموعه‌ی حاضر به طریقت اکبریه اختصاص داده شده است.^۴ ویژگی‌های اصلی این طریقت یعنی جوع، سهر، عزلت، خلوت، ذکر، صمت، سلوک، و اصول و آدابی چون پیروی از شیخ و مستفیض شدن از او، و شرایط لازم برای شیخ و مرید در کتاب، مورد بررسی قرار گرفته است. به همین ترتیب به بزرگانی مانند صدرالدین قونوی، عقیف‌الدین تلمسانی، و اسماعیل بن سودکین از این طریقت، اشاراتی شده است. این طریقت به لحاظ شکلی چیزی جز تبلور عرفان عملی در ششصد سال اخیر جهان اسلام نیست؛ هرچند که گستردگی آن به میزان طریقت‌هایی مانند قادریه، رُفاعیه، شاذلیه، و احمدیه نبوده است.

مطالبی که سعی در بیان آن داشتیم در واقع بیان روشی بود که مبنای تحقیق مجموعه حاضر را تشکیل می‌دهد. می‌دانیم محققان و علاقمندان ابن عربی این کتاب را مطالعه خواهند کرد و از زحمات و زمانی که صرف تهیه آن شده است تقدیر خواهند کرد. در پایان لازم است از تمام کسانی که برای زنده نگاه داشتن یاد ابن عربی در تهیه‌ی این کتاب سهمی داشته‌اند صمیمانه تشکر، و بار دیگر از محققانی که در خدمت به علم و حقیقت، تلاش‌های ارزنده‌ای صرف کردند سپاسگزاری و قدردانی کنیم.

یادداشت‌ها:

۱. این اثر ابن عربی بین سال‌های ۱۹۸۵ تا ۱۹۹۲ م در قاهره توسط عثمان یحیی و تحت نظارت «الهیئة المصریة العامه للكتاب» و «المجلس الاعلا للثقافه» در ۱۴ جلد تصحیح و منتشر شده است. البته مجموعه‌ی مذکور، تمام مطالب کتاب را دربر نمی‌گیرد.
۲. این بخش در نسخه‌ی چاپ استانبول نیامده است.
۳. نویسنده، وحدت وجود را پانته‌ایسم می‌داند و به همین دلیل این دو واژه را مترادف یکدیگر به کار برده است.
۴. این بخش در نسخه‌ی چاپ استانبول نیامده است.

پژوهش‌هایی که درباره‌ی ابن عربی انجام داده‌ام

دکتر ابوالعلا عفیفی

یک

اولین آشنایی من با ابن عربی در حیات علمی‌ام، مربوط به زمانی است که در بهار سال ۱۹۲۷م، رشته‌ی فلسفه‌ی دانشگاه کمبریج را به پایان رسانده و فارغ‌التحصیل شده بودم. آن ایام در اندیشه‌ی تدوین رساله‌ی دکتری درباره‌ی ابن عربی بودم. وقتی به استاد رینولد نیکلسون رییس بخش شرق‌شناسی دانشگاه کمبریج گفتم که علاقمندم به راهنمایی ایشان اقدام به چنین کاری کنم، بیدرنگ پیشنهاد کرد نام رساله «ابن عربی» باشد. او از مطالعاتم درباره‌ی زبان‌های شرقی در مصر، و تحقیقات فلسفی‌ام در دانشگاه کمبریج مطلع بود و توانایی مرا برای کار پیرامون ابن عربی کافی می‌دانست.

استاد نیکلسون در آن زمان آگاه‌ترین فرد انگلستان در مطالعات مربوط به تصوّف بود و در پژوهش من نیز بیشترین نقش را داشت. برخی از مهم‌ترین کتاب‌ها که به جنبه‌هایی از تصوّف ابن عربی می‌پرداختند توسط او تهیه شده بود. مثلاً کتابی نوشته بود به نام «پژوهش‌هایی در تصوّف اسلامی» که درباره‌ی *فصوص الحکم* ابن عربی بود. به همین ترتیب دیوان «ترجمان الاشواق» ابن عربی را با زیبایی تمام به انگلیسی ترجمه کرده بود.

اما او موفق نشده بود در معرفی کامل تصوّف و فلسفه‌ی ابن عربی کتابی نوشته یا اثری از ابن عربی را ترجمه کند. استاد البته علاقمند بود فصوص الحکم ابن عربی را به انگلیسی ترجمه کند اما با دیدن دشواری کار و غیرممکن بودن ترجمه‌ی اصطلاحات کتاب، منصرف شده بود. او فصوص را چنین توصیف می‌کند: «درک نظریات ابن عربی در فصوص الحکم واقعاً کار دشواری است. از آن دشوارتر، توضیح و تفسیر مطالب مذکور است. زیرا او از نوعی اصطلاح‌شناسی خاص برخوردار است و بیشتر اوقات از تعابیر مجازی و سربسته استفاده می‌کند. هر نوع تفسیر ادبی، درک این زبان را سخت‌تر می‌کند. با نادیده گرفتن اصطلاحات خاص ابن عربی، فهم معانی آثار او غیرممکن می‌شود. با در نظر داشتن کلیّت فصوص، درمی‌یابیم که اندیشه‌ی او نماینده‌ی نوع خاصی از تصوّف در درون تصوّف باطنی است.

دو

در آن ایام اندوخته‌های علمی من درباره تصوّف ناچیز بود. به ویژه در مورد تصوّف ابن عربی چیز کمی می‌دانستم. تا آن زمان در مطالعات شرقی یا غربی‌ام با چنین شکلی از اندیشه و تفکر مواجه نشده بودم. شروع به خواندن کتاب‌های ابن عربی کردم. اولین کتابی که استاد نیکلسون مطالعه‌ی آن را به من توصیه کرد فصوص الحکم بود. این کتاب را بارها مطالعه کردم. گاه اصل کتاب را، و گاه متن را با توضیح شارحانی مانند کاشانی (وفات: ۷۳۰ ق / ۱۳۳۰ م)، داود قیصری (وفات: ۷۵۱ ق / ۱۳۴۹ م)، عبدالرحمن جامی (وفات: ۸۹۸ ق / ۱۴۹۲ م)، و عبدالغنی نابلسی (وفات: ۱۱۴۳ ق / ۱۷۳۱ م) مطالعه می‌کردم. خداوند هنوز دریچه‌ای بر من نگشوده بود. البته متن را به عربی می‌خواندم و معنی هر

کلمه را به تنهایی می‌فهمیدم اما محتوا و معنای کلی مورد نظر مؤلف را در نمی‌یافتم. جملات زیر را که در بخش آغازین کتاب قرار دارد، به عنوان نمونه‌ای از مطالب دشوار ذکر می‌کنم:

«الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم. با حديه الطريق الامم، من المقام الاقدم، و ان اختلف الملل و النحل لاختلاف الامم، و صلى الله على ممد الهمم، من خزائن الجود و الكرم، بالقليل الاقوم، محمّد و على آله و سلم.» همه این‌ها نکات مبهمی بود در عمق ظلمات؛ زیرا من در آن ایام نه با اصطلاحات ابن عربی آشنا بودم و نه با روش و اسلوب او. حقیقت این است که نمی‌توانستم منظور او را از حِکْم، کَلِم، طریق اُمَم، خزائن جود و کرم، و قیل اقوم دریابم. البته معنای ظاهری این کلمات را می‌دانستم اما معنای ظاهری برای درک اصل موضوع به هیچ‌وجه کافی نبود.

مأیوس و محزون نزد استان نیکلسون رفتم و صریح به او گفتم که فصوص را درک نمی‌کنم و نخستین کتابی است در زبان عربی که برای من چنین دشوار می‌نماید. او مطالعه‌ی کتاب‌های دیگر ابن عربی را به من توصیه کرد. قریب بیست جلد کتاب چاپی یا خطی از ابن عربی مانند الفتوحات المکیه، التدبیرات الهیه، انشادالدوائر، اکلت المستوفض، مواقع النجوم و تفسیر القرآن - که به ابن عربی و در عین حال به دیگران نیز منسوب است - را خواندم. فتوحات به منزله‌ی کلیدی بود که من توانستم با آن قفل فصوص را باز کنم. با مطالعه‌ی این اثر پیچیدگی‌های فصوص گشاده شد و اشاراتی در جهت درک مرام و اسلوب ابن عربی بر من نمایان شد. دانستم که این صوفی از دو زبان استفاده می‌کرده، و گاه در مطالب خود برای خوانندگان توأمان هر دو زبان را به کار می‌برده و در صورت لزوم، برای پنهان کردن مقصود خویش دو زبان مزبور را به یکدیگر می‌آمیخته است.

این دو زبان، زبان ظاهر و باطن و یا به قول صوفیان لسان شریعت و حقیقت است. زبان ظاهر، زبانی است که عموم مردم از آن استفاده می‌کنند و به همین ترتیب از سوی فقیهان و متکلمان نیز به کار می‌رود. زبان باطن اما زبان نماد و اشاره است و صوفیان برای بیان معانی و ظرایف فردینی از آن بهره می‌برند و در صورت لزوم به آن پناه می‌برند. آن‌ها چنین می‌کنند چون زبان عامه را در بیان معانی و وجدها و ذوق‌های تجربه‌شده‌شان کافی نمی‌بینند، یا می‌خواهند مطالبشان به این طریق در دسترس نامحرمان و نااهلان قرار نگیرد. مطالبی که صوفیان به شکل نمادین مطرح می‌کنند چیزی نیست که عقل به تنهایی قادر به درک آن‌ها باشد. این حقایق و رای ساحت عقل و آن‌سوتر از معقولات قرار می‌گیرد. این است که شنونده‌ی مطالب صوفیان، در فهم و تبیین این سخنان و داوری در موردشان می‌بایست بسیار دقیق باشد. در غیر این صورت، مطالب مذکور معنایی جز معنای مورد نظر خواهند داشت. علمای پیشین دقت‌ها را به این نکته جلب کرده‌اند. زمانی که ابن عربی خبر یافت مردم ترجمان الاشواق را خوانده‌اند و با برداشت‌های نادرست، او را متهم به غزلسرایی درباره زن، طبیعت، و چیزهای مادی دیگر کرده‌اند؛ توضیحی هشداردهنده داد و گفت:

«من با پیروی از راه صوفیان، تنها چیزی که در اشعار خود به آن اشاره کرده‌ام واردات الهی، تنزلات روحی و مناسبت‌های علوی است. خداوند مطالعه‌کنندگان این دیوان را از خطور چیزهایی که برازنده همت‌های رفیع و وابسته به نفوس عالی و سماوی نیست مصون بدارد»^۱.

مهم‌ترین دلیل پیچیدگی اسلوب ابن عربی استفاده از همین دو زبان است. این پیچیدگی در آثار عموم صوفیان حکیم مشاهده می‌شود اما در تألیفات ابن عربی پررنگ‌تر و عمیق‌تر است. من فکر می‌کنم این پیچیدگی

با آگاهی و به عمد به کار گرفته شده است تا به این ترتیب خشنودی اهل ظاهر و اهل باطن توأمان حاصل گردد. معانی اصلی مورد نظر ابن عربی نیز معانی باطنی است که با روشی متفاوت از متون قرآن و حدیث که تشکیل‌دهنده‌ی آموزه‌های اوست، استنباط شده است. تلاش ابن عربی با روش خاصی که برمی‌گزیند در جهت عبور از فاصله‌ی عمیقی است که بین جنبه‌های ظاهری اسلام و نتایج فلسفی و عرفانی حاصل از نظریات وی در خصوص طبیعت هستی به وجود می‌آید.

سه

شروع به بررسی اسلوب ابن عربی و ویژگی‌های روش‌شناختی او کردم. سعی‌ام این بود که روش او و صوفیان پیش از وی را در خصوص درک و تفسیر قرآن مشخص کنم. در پایان این کار حقایقی برایم حاصل شد که آن‌ها را در درک آثار ابن عربی راهنمای خود قرار دادم:

ابن عربی اولین کسی نیست که قرآن را به روش صوفیانه تفسیر می‌کند. پیش از او صوفیانی همچون حارث محاسبی (وفات: ۲۴۳ق/ ۸۵۸م)، جنید بغدادی (وفات: ۲۹۸ق/ ۹۱۱م)، ابوطالب مکی (وفات: ۳۸۶ق/ ۹۹۶م) و غزالی (وفات: ۵۰۵ق/ ۱۱۱۱م) قرآن را با چنین روشی تفسیر کرده بودند. صوفیان مذکور در موضوع تفسیر و برداشت از متنی که می‌خواستند تفسیر کنند اسلوب خاص خود را داشته‌اند. ابن عربی در این خصوص وامدار آنان است. البته او در میان اشخاص نامبرده، کسی است که از نظر فرهنگی دارای وسعت نظر است و به لحاظ دینی، عقلی، و روحی بر میراث اسلامی آگاه‌تر به نظر می‌رسد، و به این ترتیب نسبت به صوفیان مذکور از جایگاه متفاوتی برخوردار است. او در تفسیر (یا تأویل) قرآن، اندوخته‌های علمی خود را به نحوی به کار می‌گیرد

که نظیر آن در هیچیک از دیگر صوفیان دیده نمی‌شود. البته در این جا مقصود من از تأویل، تفسیر نیست. زیرا تفسیر و تأویل متفاوتند. تفسیر بیان معنای الفاظ است اما تأویل، برگرداندن معنای الفاظ به معنایی است که ظاهر لفظ بر آن دلالت ندارد. مثلاً اگر بنا باشد این آیه از قرآن را تفسیر کنیم که می‌فرماید: «خدا از آسمان آبی نازل کرد که در هر رودی به قدر وسعت و ظرفیتش سیل آب جاری شد»^۲. باید بگوییم «نزول باران یکی از نعمت‌هایی است که خداوند به بندگان احسان کرده است. حیوانات و گیاهان از این آب بهره می‌برند و رودها سرشار از آن می‌شوند. همه‌ی این‌ها نیز به نسبت قدرت و ظرفیت موجودات است.» اما معنای این آیه در تأویل ابن عربی به شکل زیر است:

«منظور از آب، دانش است؛ منظور از آسمان نیز عالم سماوی است. بنابراین معنای آیه چنین است: خداوند از عالم بالا و توسط انبیا و اولیای خود، علوم الهی را بر بندگان پاک و درستکارش نازل کرده است. قلوب نیز - که منظور از رودها قلوب بندگان پاک است - سرشار از دانش مذکور می‌شوند. هرکس به نسبت استعداد خویش از دانش مذکور برخوردار می‌شود.» چنانچه در این نمونه مشاهده می‌شود مفسر معنای لفظ را از معنای حقیقی آن درمی‌یابد و هنگام در نظر گرفتن معنای مجازی برای آن، لفظ را فقط اشاره و نمادی می‌بیند که مفسر را بدان معنا رهنمون می‌شود.

ابن عربی در بیشتر موارد هر دو شیوه را به کار می‌برد و زمانی که به ارائه‌ی نظریه‌ای می‌پردازد، آیات قرآن را به عنوان مبنای دیدگاه‌های خود، بدان نحو تفسیر می‌کند. او غالباً معنای دوم یعنی معنای مجازی را «اشاره» می‌نامد و می‌گوید: «سخنان صوفیانه در تفسیر آیات قرآن، در حقیقت اشاره به موارد خطاب خداوند است. اشارات مذکور از سوی

بیشتر فقها که بخشی از علمای ظاهر را تشکیل می‌دهند، مغفول می‌ماند. این است که آنان بیدرنگ به انکار معانی مزبور و تکفیر گوینده آن برمی‌خیزند.» ابن عربی در ادامه می‌افزاید:

«هریک از آیات نزد اهل اشاره دارای دو جهت است. آنان یکی از این دو جهت را در نفس خود، و دیگری را بیرون از نفس مشاهده می‌کنند. چنانچه خداوند می‌فرماید: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم»^۳ از قول خداوند درمی‌یابیم که آیات الهی یک جهت ظاهری دارند – که از کلمه‌ی آفاق متوجه آن می‌شویم. مضافاً این‌که احکام آیات آفاقی جاری در اعضاست – و یک جهت باطنی – که کلمه‌ی انفس بر آن دلالت دارد. احکام آیات انفسی نیز جاری در قلب‌هاست. در نتیجه باید گفت جهت اول آیه، شریعت است و جهت دوم آن حقیقت.»

ابن عربی گاه نیز معانی باطنی را در برابر کتاب که ظاهر شریعت است، «حکمت» می‌نامد. در قرآن نیز حکمت در برابر کتاب ذکر شده است: «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ»^۴ یعنی برای آنان رسولی بفرست که ظاهر و باطن شریعت را تعلیمشان دهد.» بدین معناست که ابن عربی در فصوص همراه با هر پیامبری (در فصوص از ۲۸ پیامبر یاد می‌شود). و به دنبال ذکر آنچه بر آن‌ها نازل شده است، حکمت‌هایی را نقل می‌کند که اشاره به معانی باطنی دارد. برای مثال می‌توان فص حکمه الهیه فی کلمه آدمیه، فص حکمه علیّه فی کلمه اسماعیلیّه، و فص حکمه فردیه فی کلمه محمدیه را ذکر کرد. منظور از کلمه‌ی آدمی و یا کلمه‌ی محمدی، عقل آدمی و محمدی، و یا حقیقت آدمی و محمدی است. و این امر تأکیدی است بر این‌که فصوص مملو از حکمت است و ابن عربی به دنبال حکمت‌های وحی شده بر پیامبران، معانی باطنی مطلب را تفسیر می‌کند؛ هر حکمت

نیز موضوع خاصی دارد. مثلاً موضوع حکمت آدمی «الوہیت»، موضوع حکمت اسماعیلی «علو و برتری»، و موضوع حکمت محمدی نیز «فردیت» است.

ابن عربی گاه نیز واژه‌ی «فہم» را در برابر واژه‌ی «علم» به کار می‌برد. علم احاطه کردن معلوم است اما فہم وقوف برگزیده و حقیقت آن است. این است کہ فہم برخلاف علم با کوشش بنده حاصل نمی‌شود بلکه موهبتی الہی و اعلامی ربّانی است. چنانچہ اصول فقہ نیز بہ عنوان یکی از علوم رسمی با تلاش و کوشش فرد حاصل می‌شود. بایزید بسطامی (وفات: ۲۶۲ ق/ ۸۷۵ م) در ہمین ارتباط خطاب بہ پیروان علوم رسمی می‌گوید: «شما دانش خود را از مردگان گرفته‌اید، و ما از حی لایموت.»^۵

ابن عربی بر این اساس معتقد است اولیاء فہم خود را از سرچشمہ‌ای اخذ می‌کنند کہ منبع قرآن است؛ این فہم در طول قرآن و تمامیت آن قرار دارد. بہ اعتقاد او اگرچہ باب نبوت خاصہ کہ جنبہ‌ی تشریعی نبوت است بستہ می‌شود، ولی باب نبوت عامہ کہ جنبہ معرفتی نبوت است ہیچگاہ بستہ نمی‌شود.

چهار

ابن عربی در بررسی آیات تشریعی، جوانب ظاہری و باطنی را توأمان در نظر می‌گیرد. او هنگام ایضاح مسئلہ‌ای فقہی ابتدا مانند اہل ظاہر عمل می‌کند، آن‌گاہ بہ تبیین موضوعی کہ اشارت می‌نامد پرداختہ و تأثیر آن بر قلب را بیان می‌کند. چنانچہ ہمین روش را در جزء اول فتوحات در بررسی موضوعات فقہی مانند نماز، روزہ، زکات، حج و طہارت بہ کار برده است. بہ نظر می‌رسد ابن عربی در پی تألیف کتاب مفصل و بزرگی پیرامون مسائل شرعی بودہ است. او در نظر داشته است نخست مسائل

رابطه صورت ظاهری بررسی و ذکر و بعد احکام مرتبط با جنبه باطنی آن‌ها را بیان کند. زیرا معتقد بوده است که حکم شرعی در ظاهر و باطن، و در اعضا و قلب جاری است.^۶ به احتمال قوی ابن عربی موفق به تألیف کتاب مزبور نشده است. لیکن در فتوحات و فصوص، در بحث عبادات، نمونه‌های کافی دال بر ظاهری نبودن مذهب او - همان‌طور که می‌گویند - وجود دارد. ابن عربی برخلاف آن‌چه گفته می‌شود، با ظاهریون ظاهری، و با باطنیان نیز باطنی است. اما او یک صوفی فقیه است و از همین رو به باطنیان نزدیک‌تر است؛ و به لحاظ دینی نیز بیش از فقهای ظاهری به صوفیان نزدیک است. مطالبی که او هنگام بحث از عبادات، درباره ظرایف اسرار روحی بیان می‌کند دلیل این مدعاست.

مبنای ابن عربی در تأویل آیات مربوط به عبادات، باوری است که بر اساس آن معتقد است بین ظاهر و باطن این احکام تضاد و تناقضی وجود ندارد. صوفی تأویل‌کننده آیات مذکور، آن‌ها را از معنای ظاهری‌شان می‌پیراید و آن‌گاه از نظر روحی به مرتفع‌ترین و عالی‌ترین نقاط می‌برد؛ چراکه چنین تأویلی با نفس و قلب انسان ارتباط وثیقی دارد. انسان متشکل از نفس و بدن است؛ و ابن عربی معتقد است آدمی از هر دو جنبه مکلف است.

تأویل آیات مربوط به اعتقادات را به بهترین شکل آن در فصوص الحکم می‌توان دید. ابن عربی در این کتاب، نظراتش را به صورت فلسفی، یا فلسفی - عرفانی و منقطع از قرآن بیان نمی‌کند، بلکه اندیشه‌های خویش را در چارچوبی محصور با متن قرآن، و با روش تأویلی خاص خود، ابراز می‌دارد و آیات مذکور را گاه به شکل معقول و محتمل، و گاه به صورت ظاهراً متناقض و غیرمحتمل مورد استفاده قرار می‌دهد. او معانی وحدت وجودی مورد نظر خود را به نحو دلخواه از آیات اعتقادی قرآن اخذ

می‌کند. ابن عربی در هر کدام از «فص» های این کتاب به آیات مربوط به پیامبری خاص و متناسب با حکمت آن فص می‌پردازد. ابن عربی البته هنگام ذکر این آیات، و تأویل الفاظ، قادر است معانی و اشاراتی را از آنها برداشت کند که با معانی ظاهری فاصله‌ی قابل توجهی دارند. او در انجام این کار نیز به تشابه لفظی موجود بین الفاظی که تأویل می‌شوند و الفاظ قرآنی استناد می‌کند. برای مثال واژه «تقوی» در نظر ابن عربی از «وقایه» مشتق شده است. متقی نیز کسی است که خود را برای خدا، از نفس خویش محافظت می‌کند و صاحب وقایه است. زیرا او صورت خداست یعنی عبد صورت حق است. یا «اولوالالباب» در نظر ابن عربی کسانی هستند که به «اصل» هر چیز نظر می‌کنند. «غیرت» نیز مشتق از «غیر است، که او نیز «تو» هستی. ابن عربی از همین جا نتیجه می‌گیرد که مقام «وحدت وجود» با غیر میانه‌ای ندارد و «غیرت» لازمه‌ی آن است.

به همین ترتیب او معتقد است ریح (باد) اشاره به راحتی است. باد، قوم عاد را از هیاکلشان (اجسام و ابدان‌شان) رها کنید. «عذاب» از عذوبه (شیرینی، لذت) مشتق شده است؛ بنابراین عذاب اهل جهنم نوعی نعمت خواهد بود. زیرا در حقیقت عذابی وجود ندارد، و هر کس به هر جا که برود نعمت است. ابن عربی در خصوص عذاب اهل جهنم می‌گوید: «کلمه‌ی عذاب به خاطر شیرینی لفظش چنین نامیده شده است. معنای ظاهری آن که تحمل سختی و مشقت است پوخته‌ای است برای معنای باطنی اش عذوبه، که به معنی شیرینی می‌باشد. پوخته نیز در حقیقت فقط حفاظت‌کننده است.» او آن‌گاه شعر زیر را ترنم می‌کند:

«آن‌ها هر قدر هم که وارد دار شقی (جهنم) شوند
واقعیت این است که وارد نوعی نعمت متفاوت شده‌اند

آن‌ها در نعمت‌های ابدی جای دارند

فرمان واحد است (وضع بهشتی‌ها و جهنمی‌ها مانند هم است).

تفاوت فقط در تجلی است.^۷

ابن عربی برای الفاظ قرآن گاه چنان معانی تحمیلی در نظر می‌گیرد که نه با عُرف سازگار است نه با اصول زبان‌شناسی. برای مثال عبارت زیر را از فص موسوی می‌توان ذکر کرد: «صندوقی که موسی در آن قرار گرفت، بدن موسی است. دریایی نیز که موسی در آن افکنده شد، دانشی است که به واسطه‌ی همان بدن برایش حاصل گردید.»

او در فص نوحی می‌گوید: «این که نوح قوم خود را شبانه به حق دعوت کرد یعنی آن‌ها را از جنبه عقولشان دعوت نمود؛ زیرا عقل دیده نمی‌شود؛ و منظور از این که او قومش را در روز دعوت کرد این است که آنان را از جنبه ظاهری صُورشان مخاطب قرار داد. موسی گفت: بارالها مرا و پدر و مادر من و هر مؤمنی را که به خانه‌ی من داخل شود شامل مغفرت قرار ده، ببخش و پیامرز و ظالمان را جز بر هلاکشان میفزای. غفر به معنی پوشاندن است و مرا شامل مغفرت قرار ده یعنی مرا بپوشان. منظور از والدین یعنی کسانی که از آنان زاده شده‌ام، یعنی عقل و طبیعت. منظور موسی از داخل شوندگان به خانه‌اش نیز قلب اوست؛ و مؤمنان نیز افاده‌ی نفوس می‌کند؛ و منظور از ظالمان در این جا اهل غیب است، زیرا واژه‌ی ظالمان به لحاظ لفظی از ظلمت (تاریکی) مشتق است؛ و ظلمت نیز به معنی غیب (نادیدنی) است.»

ابن عربی در درک آیات عبادی همان‌طور که پیشتر ذکر آن رفت، به جوانب ظاهری و باطنی آیات توأمان توجه می‌کند، اما در بررسی آیات اعتقادی صرفاً به جنبه‌ی باطنی آن‌ها می‌پردازد و از جنبه‌ی ظاهری آیات

به عنوان نوعی محمل و گریزگاه استفاده می‌کند. او هنگام بحث درباره‌ی این دسته از آیات از ظاهر به باطن می‌رود، آنگاه از باطن به ظاهر، و دوباره از ظاهر به باطن میل می‌کند؛ در باطن آیه‌ی مورد نظر استقرار می‌یابد، شروع به بیان احکام باطنی آن می‌کند، و با شرح و تفسیر آیه، اندیشه‌ی خواننده را زیرورو کرده، موجب حیرت او می‌شود. اگر ابن عربی این شیوه‌ی دوگانه را اتخاذ نمی‌کرد و دیدگاه‌های خویش را با استفاده از زبان واحد بیان می‌داشت، اندیشه‌های خود را با وضوح بیشتری طرح می‌کرد، و شُبّهات و تردیدهای موجود درباره‌اش موضوعیت نمی‌یافت. ولی به نظر ما ابن عربی شیوه‌ی دوگانه‌ی مذکور را به عمد، مورد استفاده قرار می‌دهد، هر نکته‌ی ساده‌ای را پیچیده می‌کند، و نکاتی را که به سهولت می‌توان دریافت دشوار و سخت جلوه می‌دهد. این است که می‌توان گفت ابن عربی با روش حیرت‌انگیز خود در تأویل، گویا قرآن را به قرآن جدید دیگری تبدیل می‌کند.

پنج

این اولین مطلبی است که من درباره‌ی نوع اسلوب و طرز بیان ابن عربی در تألیف آثارش بدان پی بردم. در استفاده‌ی ابن عربی از شیوه‌ی دوگانه‌ی لغوی برای بیان دیدگاه‌هایش تردیدی نیست؛ و همین موضوع است که باعث اختلاف نظر درباره‌ی ابن عربی و عقاید او می‌شود. کسی که به ظاهر سخنان ابن عربی نظر داشته باشد، همچون عالمی اهل فضیلت از او یاد خواهد کرد و او را از علما و فقهای بزرگ اسلام خواهد شمرد، او را کسی خواهد دانست که قرآن و حدیث را بهتر از دیگران می‌داند، و در نهایت با ولایت و قداست از او یاد خواهد کرد. اما کسی که به باطن سخنان او نظر کند، در کنار تقدیر از نبوغ روحی و عقلی او که در فلسفه و

اندیشه‌هایش بروز می‌یابد، در پذیرش دیدگاه‌های دینی‌اش دچار تردید شده یا آن‌ها را رد می‌کند. جهان اسلام در خصوص ابن عربی به دو گروه جداگانه تقسیم می‌شود: گروه اول حالت اول را نمایندگی می‌کند و گروه دوم حالت و وضعیت دوم را. در میان کسانی که به طرفداری دوآتشه از ابن عربی می‌پردازند می‌توان به مجدالدین فیروزآبادی، شیخ الاسلام سراج‌الدین المخزومی که برای دفاع از ابن عربی کتابی به نام *كشف الغطا عن اسرار کلام شیخ محیی‌الدین تألیف کرد*، و استاد او شیخ سراج‌الدین البلکینی، اشاره کرد. به همین ترتیب علمایی مانند فخررازی، امام اسعد الیافعی، سعدالدین الحموی، کمال‌الدین الکاشانی و ابن کمال پاشا بر ولی بودن او گواهی داده‌اند.

در میان مخالفان ابن عربی باید از جمال‌الدین بن الخیاط الیمنی – اولین کسی که به مخالفت با ابن عربی پرداخت – ابن تیمیه، برهان‌الدین البقایی الشافعی، و نزیل مصری یاد کرد. فرد اخیر در بین مخالفان ابن عربی بیش از دیگران او را متهم کرده است.

ابن عربی از روزی که پا به عرصه‌ی حیات علمی گذاشت جهان اسلام را به این شکل مشغول کرده و این امر تا به امروز ادامه یافته است. بسیاری از افراد، عمر خود را صرف شرح و تفسیر آثار او کرده‌اند. علمای متقدم نیز نظر خود را بر عقاید او و سازگاری‌اش با شریعت متمرکز کرده بودند. بی‌شک هرکدام از آنان بر اساس نگرش خاص خود نسبت به شریعت، دست به چنین کاری می‌زده‌اند. هیچ‌کس کاری را نکرد که می‌بایست انجام می‌گرفت؛ یعنی در خصوص فلسفه‌ی ابن عربی به عنوان نظامی یکپارچه، و قرار دادن دیدگاه‌های او در چارچوبی عام و انسانی، و متناسب با واقع، اقدامی صورت نگرفت.

این هدف اصلی من از پژوهشی بود که در آثار ابن عربی به عمل آوردم

و کتابی که تحت عنوان *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn, Arabi* (فلسفه عرفانی ابن عربی) به زبان انگلیسی منتشر کردم. کتاب مذکور در اساس رساله‌ی دکترای من بود که آن را در سال ۱۹۳۰ م به دانشگاه کمبریج تقدیم کردم.

در کتاب *فلسفه عرفانی ابن عربی*، فلسفه عرفانی ابن عربی به اجمال بررسی شده است. با مراجعه به منابع مختلف، عناصر تشکیل دهنده‌ی آموزه‌های او را گردآوری و اصالت فکری او را همراه با جریان‌های فلسفی - تصوفی توضیح داده‌ام؛ مضافاً این که تأثیر او بر صوفیان دوره‌های بعد را نیز روشن ساخته‌ام.

شش

پس از تفکر و تحقیقی نفس‌گیر و طولانی، دانستم که ابن عربی در میان مکاتب فلسفی بزرگ جهان، مکتبی مهم است که می‌توان آن را «فلسفه عرفانی» نامید. کار بعدی من مشخص کردن عناصر غیرفلسفی و غیرعرفانی و کنار گذاشتن آن‌ها بود. آن چه باقی می‌ماند دستگاهی منظم، موزون و بی‌اشکال بود که مسائل اساسی فلسفه یعنی وجود، ادراک، و نظام ارزش‌ها را دربر می‌گرفت. در منظومه‌ی فکری ابن عربی، تمام این مسائل حول محور وحدت وجود در گردش بود. وحدت وجود بر سراسر افکار و احساسات ابن عربی حاکم است. منشأ و سرچشمه‌ی تمام گفته‌های او را می‌بایست در نظریه‌ی وحدت وجود جستجو کرد. هرآن چه را که ابن عربی تفسیر می‌کند مستند به همین اندیشه است و در پرتو همین نظریه به تأویل آیات قرآن و احادیث می‌پردازد.

منظور از نظریه‌ی وحدت وجود به‌طور خلاصه چنین است: حقیقت هستی به اعتبار ذات، واحد، و از جنبه‌ی اسما و صفات، کثیر است. کثرت

اعتباری است و متعلق به اسم و صفت است. حقیقت مذکور قدیم و ازلی است و تغییر نمی‌کند. آنچه تغییر می‌کند صرفاً صورت‌های وجودی تجلی‌یافته‌ی این حقیقت است. اگر به اعتبار ذات به این حقیقت نظر کنیم آن را حق می‌بینیم و اگر به اعتبار مظاهر بنگریم آن را خلق خواهیم نامید. حقیقت مورد نظر عبارت از حق و خلق است؛ عبارت از واحد و کثیر است؛ عبارت از قدیم و حادث است؛ عبارت از اول و آخر است، عبارت از ظاهر و باطن، و عبارت از تضادهای دیگر است. تضادهایی که در حقیقت، وجود ندارند و مربوط به اعتباریات می‌شوند. ابن عربی در فصوص و فتوحات نظریه‌ی وحدت وجود را می‌پروراند. عبارت زیر را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد:

«با این‌که ذات او عین اوست، مظهر اشیاء را تسبیح می‌گویم؛ چشمم جز روی او را ندید، و گوش من جز کلام او نشنید.»^۸

نیازی به تأویل سخنان وحدت وجودی ابن عربی و تلاش برای منطبق جلوه دادن ظاهر کلمات او بر ظاهر شریعت نیست؛ چرا که به اعتقاد او ظاهر شریعت، تنها جنبه‌ای از جوانب حقیقت را بیان می‌دارد؛ جنبه‌ی ثانویه از باطن و حقیقت شریعت تحصیل می‌شود.

جملات زیر را نیز باید به مطالب مذکور اضافه کرد:

وحدت وجود ابن عربی نظریه‌ای مادی برای انکار ارزش‌های روحی، الوهیت و الزامات آن نیست، بلکه نظریه‌ای است که با انکار اصالت عالم ظاهر، بر حقیقی بودن وجود الله یا حق تأکید می‌کند. او بر اساس این نظریه، عالم ظاهر را سایه حق می‌داند و معتقد است ظاهر وجود مستقلاً ندارد.

ابن عربی احتمالاً انکار و اعتراض منکران را در نظر داشته و از خطر طرح بی‌پرده‌ی دیدگاه خود مطلع بوده است که آن را لابلای مباحث فقهی، تفسیری، کلامی، و حدیثی مطرح و از بیان آشکار آن در کتابی مشخص یا بخشی از آن کتاب اجتناب کرده است. چنانچه او در بحث از اندیشه وحدت وجود و هنگام نگارش مطلب به شکل مذکور، از عقیده خواص - که بی‌تردید منظور قائلین وحدت وجودند - سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «عقیده خواص را به دلیل دشواری و پیچیدگی‌هایی که دارد در بخش‌های مختلف این کتاب - فتوحات - به صورت واضح و آشکار بیان کرده و از گزارش یکپارچه و یک‌جای آن خودداری کرده‌ام. موهبت ادراک این عقیده و تفکیک آن با عقاید دیگر اگر از سوی خداوند نصیب کسی شده باشد او قطعاً در این کار موفق خواهد بود. زیرا عقیده‌ی مذکور دانشی منطبق بر حق و حقیقت است و بیانی راست می‌باشد.»^۹

ابن عربی عناصر مُقَوِّم نظریه‌ی وحدت وجود را عمداً به صورت پراکنده بیان و به ویژه حقیقت تام و کامل دیدگاهش را پنهان کرده و آگاهانه نظراتش را از نااهلان مخفی نگاه داشته است. این وضع به حالات موسیقی دانی شباهت دارد که قطعه‌ی باشکوهی را روی کاغذ می‌نویسد، آنگاه تصمیم می‌گیرد آن را از دیگران پنهان دارد؛ لذا آن را تکه‌تکه کرده و هر بخش را در آهنگی دیگر به کار می‌برد. کسی به قطعه‌ی تکه‌تکه‌شده‌ای که در بخش‌های مختلف آهنگ‌های دیگر قرار داده شده، دست خواهد یافت که با جستجو و تلاش بتواند آن‌ها را از غیر تفکیک کند.^{۱۰} اصل آنچه من در مطالعاتم درباره‌ی ابن عربی انجام دادم همین است. عناصری را که در جاهای مختلف به صورت پراکنده قرار داشت، یک‌جا جمع کردم و سعی کردم نظامی مبرا از ایرادات فلسفی و عرفانی به وجود آورم. زمانی که این نظام عام فلسفی را به دیگران عرضه کردم، برخی آن را

پذیرفتند، اما برخی نیز از قبول آن سر باز زدند. بهانه‌ی مخالفان این بود که من در نتیجه‌گیری از سخنان ابن عربی راه افراط را در پیش گرفته و به نتایجی رسیده‌ام که مورد نظر او نبوده است. آن‌ها می‌گفتند من در پی جهانی کردن شخصیت یکی از مرشدان صوفیه هستم و می‌خواهم او را در جایگاه اسپینوزا و امثالهم بنشانم. به اعتقاد آنان امکان نداشت ابن عربی را با دانسته‌ها و توان تصوفی‌اش در چنین سطحی از فلسفه تصور کرد. زمانی که به عضویت هیئت علمی گروه فلسفه‌ی دانشکده‌ی ادبیات درآمدم، برخی از دانشمندان غربی و کسانی مانند احمد لطفی سید، رئیس دانشگاه قاهره، درباره‌ی کتابی که در خصوص ابن عربی نوشته بودم، چنین نظری داشتند. به یاد می‌آورم وقتی به رئیس محترم دانشگاه گفتم که درباره‌ی فلسفه‌ی تصوّف ابن عربی کتابی نگاشته‌ام، اظهار داشت: «مگر محیی‌الدین فلسفه هم دارد؟» و من پاسخ دادم: «بله، آن هم فلسفه‌ای بزرگ و قابل اعتنا! آن‌چه من کردم صرفاً گردآوری و تنظیم علمی مطالب او بوده است.»

من در تمام مطالبی که پیرامون ابن عربی نوشته‌ام و در تمام نظراتی که از او بیان داشته‌ام، همواره کوشیده‌ام به آثار او و دیدگاه‌هایش پایبند باشم و از دایره‌ی نظراتش فراتر نروم؛ و در بیان معانی مورد نظر او با حساسیت فراوان دلایل متعددی را بازگو کنم. البته در بیان مطالب شروح فصوص از مؤلفینی مانند کاشانی، قیصری و جامی چنین حساسیتی نداشته‌ام. در کتابی که به دنبال مطالعاتم پیرامون فلسفه‌ی تصوّف ابن عربی نوشتم و در سال ۱۹۳۹ در انگلستان منتشر شد، و در کتاب دیگری که تحت عنوان «التعلیقات علی فصوص الحکم»^{۱۱} نوشتم و یا در مطلب دیگری که درباره‌ی نظام فکری او و موضوعاتی که پیرامون آن مطرح است نوشته‌ام همواره این روش را پیش چشم خود داشته‌ام.

هفت

به تعدادی از کارهایی که انجام داده‌ام و فکر می‌کنم مهم است در زیر اشاره می‌کنم:

۱- ابن عربی فلسفه‌ی تصوّف خود را با تغذیه از چه منابعی شکل داده است؟^{۱۲۹} در این پژوهش توضیح داده‌ام که ابن عربی از تمامیت میراث باشکوه تمدن اسلامی بهره برده، دریافت‌هایش را با داشته‌های خود آمیخته و با شیوه‌ی مختص خود، به جهان علم و دانش عرضه داشته است. در این کتاب به فضای فلسفی و تصوفی حاکم بر روزگار پیش از تولد ابن عربی نیز پرداخته و نظریه‌ی آسین پالاسیوس را که معتقد است ابن عربی در فلسفه‌ی خود تحت تأثیر محمد بن عبدالله بن مسرّه (وفات: ۳۱۹ق / ۹۳۱م) است بررسی کرده‌ام؛ او می‌گوید ابن عربی به واسطه‌ی مکتب مُربه تغذیه‌ی فکری شده که حلقه‌ی وصل ابن عربی و ابن مسرّه است.

من بر اساس فهم خود منابعی را که ابن عربی از آن‌ها تأثیر پذیرفته است در دو بخش مشخص کرده‌ام: قسم اول منابع اسلامی است و قسم دوم منابع غیراسلامی.

الف — منابع اسلامی

- قرآن کریم
- اندیشه‌ی برخی صوفیان متقدم
- متکلمین، به ویژه اشعریان
- قمرطیان و اسماعیلیان و مخصوصاً اخوان الصفا
- فیلسوفان مسلمانی مانند ابن سینا و فارابی

ب — منابع غیراسلامی

— فلسفه‌ی نوافلاطونیان

— فلسفه‌ی فیلون یهودی اهل اسکندریه

— فلسفه‌ی رواقی

۲— نظر مسلمانان درباره‌ی کلمه / لوگوس (که در سال ۱۹۶۴ م در مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه قاهره به چاپ رسیده است). موضوع این پژوهش بررسی بخشی از نظریات مسلمانان و طبیعتاً ابن عربی درباره‌ی کلمه الهی / لوگوس است. در این مقاله عناصر اسلامی و یونانی به کار رفته در نظریه‌ی ابن عربی را توضیح داده‌ام. همچنین میزان تأثیر این نظریه بر متفکران هوادار ابن عربی را نیز بررسی کرده‌ام.

ابن عربی واژه‌ی «کلمه» را در معانی گوناگونی به کار برده و از دیدگاه‌های مختلف، معناهای متعددی برای آن قائل شده است. او «کلمه» را معیاری عقلانی می‌داند که با جنبه‌ی متافیزیکی صرف خود، در اداره‌ی عالم و حیات و آفرینش و قدرت، در وجود تمام مخلوقات، ساری و جاری است. «کلمه» با چنین معنایی در منظومه فکری ابن عربی، به جای «عقل اول» افلاطون، و «عقل کلی» رواقیون می‌نشیند؛ هرچند که به لحاظ معنایی به «عقل کلی» رواقیون نزدیک‌تر است.

«کلمه» در قاموس تصوّف، منبع الهام و وحی اصیلی است که تمام علوم الهی منبعث از آن است. ابن عربی چنین مفهومی را «حقیقت محمّدیّه» و «روح الخاتم» می‌نامد و محل آن را «مشکوه الخاتم رسل» که منظور از آن قلب هر صوفی است، اعلام می‌دارد.

ابن عربی «کلمه» را در نسبت با انسان، «آدم»، «حقیقت آدمیّه»، «حقیقت انسانیّه» و «انسان کامل» می‌نامد.

او در ارتباط با عالم که سخن می‌گوید به جای کلمه از تعبیر «حقیقه الحقایق» که دارای بار معنایی والایی است، استفاده می‌کند.^{۱۳}

ابن عربی همین مفهوم را وقتی برای کتابی که همه چیز در آن ثبت است به کار می‌برد، «کتاب» و یا «علم الاعلی» می‌خواند.

۳- نظریه‌ی عشق الهی؛ این پژوهش تحت عنوان العذرا فی حیاة الصوفی (عذرا - زن عفیف و باکره - در زندگی صوفی) منتشر شد. در کتاب مزبور نظریه‌ی عشق الهی از نگاه یک صوفی وحدت وجودی بررسی شده است. نظر ابن عربی را توضیح داده‌ام که گرچه محبوب به ظاهر متعدد دیده می‌شود اما در واقع واحد است. ابن عربی می‌گوید حق در معنای مطلق آن، هم محبوب است هم معبود. زیرا شالوده و اساس عبادت، عشق است. حق به معنای کلی آن جمیل است و جمال او در تمام صفحات حیات بازتاب می‌یابد. در نظر او نظام، دختر شیخ مکین الدین بن رستم که در مکه می‌زیست، در حقیقت فقط یکی از تجلیات الهی است. این دختر که ابن عربی عاشق او شد و ترجمان الاشواق را به همین دلیل نوشت، صورتی است از صورت‌های جمال الهی. ابن عربی محبتش به نظام را آشکارا بیان می‌کند. البته این محبت، محبتی شهوانی و احساسی نیست؛ بلکه عشقی پاک و بی‌پیرایه است. به احتمال زیاد، ابن عربی نظام را فقط یک یا دو بار دیده است. آن هم زمانی که نظام همراه عمه یا پدر خود در سخنرانی ابن عربی شرکت داشته است. ابن عربی تجلی صفات ویژه و معنوی جمال الهی را در زیبایی باشکوه این دختر مشاهده می‌کند. او صورت انسانی و زیبای نظام را اشارتی بر جمال مطلق می‌داند که عاشق آن است، تقدیس و عبادتش می‌کند، و گسترش شوق دیدارش را وظیفه خود می‌داند. او هیچ‌گاه نگفته است که عاشق صورت جمیل انسانی نظام و زیبایی گذرای او شده است؛ ابن عربی به هیچ‌وجه از جمال این دختر به

شکل شهوانی و هوس‌آلود یاد نمی‌کند، بلکه برعکس، همواره او را صورت کامل جمالی توصیف می‌کند که بر همه چیز احاطه دارد. ابن عربی در صدد نمادین کردن جمال الهی با صورت نظام است. اشتغال ذهن ابن عربی به این صورت ویژه که برایش غزل‌ها سروده است، هیچگاه به پای حقیقت که ابن عربی در پی اشاره به آن است و در چهره‌ی زیبای دختر مکین‌الدین و صورت‌های دیگر تجلّی یافته است، نمی‌رسد. او گرچه در زمان سرایش غزل‌ها و قصیده‌های خود چشم بر صور جمال دوخته است اما قلبش همواره همراه صاحب این صور است.

۴- نظر ابن عربی درباره معراج عارفانه؛ در این پژوهش که به زبان انگلیسی منتشر شده است، نظرات ابن عربی درباره‌ی معراج عارفانه و رابطه‌ی آن با معراج نبوی بررسی شده است.^{۱۴} در کتاب، پیرامون میزان تأثیرپذیری صوفیان، مخصوصاً ابن عربی از معراج پیامبر و این‌که در توصیف معراج روحی خود چه اصطلاحاتی را به کار می‌برند، توضیح داده شده است. ابن عربی در آثار خود معراج‌های متعدد عارفانه را بیان می‌دارد. کامل‌ترین و بی‌عیب‌ترین این معراج‌ها در جزء دوم فتوحات، تحت عنوان «کیمیای سعادت» آمده است. معراج مذکور در بسیاری از جزییات شبیه معراج پیامبر است. ابن عربی در این بحث به بیان عروج حسی و روحی حکیم (یا اهل نظر) و تابع پیامبر (صوفی یا عارف) می‌پردازد و رویدادها و اشخاصی را که خود، در اثنای سلوک با آنها مواجه شده است بازگو می‌کند، و به تصویر علومی می‌پردازد که درباره‌ی ذات اشیا و حقیقت وجود کسب کرده است.

معراج در نظر او دو مرحله دارد. مرحله‌ی اول در بین آسمان هفت طبقه تحقق می‌یابد، که صوفی و حکیم، توأماً در این مرحله از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی دیگر صعود می‌کنند. مرحله‌ی بعدی، آن‌سوتر از آسمان هفت

طبقه آغاز می‌شود. در این جا صوفی پیش می‌رود و حکیم از رفتن باز می‌ماند.

آخرین منزل صوفی در این مرحله از سیر «مقام شهود» نامیده می‌شود و تنها آن دسته از صوفیان که وارث علوم باطنی هستند می‌توانند بدان راه یابند. اهل نظر یا حکما هیچ نصیبی از مقام شهود ندارند.

همان‌گونه که از مطالب مذکور دانسته می‌شود، معراج ابن عربی به معراج نبوی بی‌شبهت نیست و او متناسب با محتوای اندیشه‌اش درباره‌ی رسیدن به خدا، صحنه یا صحنه‌هایی را از داستان معراج پیامبر وام می‌گیرد.

داستان معراج، آن‌طور که ابن عربی نیز بازگو می‌کند، در واقع تقابلی است بین عقل نظری حکما و مکاشفات مبتنی بر ذوق صوفیان. این در حالی است که هر دو گروه تلاش می‌کنند به حقیقت هستی و خدا برسند. ابن عربی با این‌که ظاهراً به شکل سنتی معراج تعهدی ندارد، اما با تغییر علامات و اشارات آن، موضوع را به سناریویی فلسفی - عرفانی و جذاب تبدیل می‌کند.

۵- فهرست آثار؛ نگارنده فهرست آثار ابن عربی را که در سال ۶۳۲ق به قلم خود او نگاشته شده و به منزله‌ی سندی بااهمیت تلقی می‌شود، منتشر کرده است. تصحیح فهرست یادشده و تقسیم‌بندی زمانی آثار ابن عربی در مقدمه‌ای به چاپ رسید که در آن به بررسی محتوایی کتاب‌ها پرداخته‌ام. مقدمه‌ی مذکور در واقع خلاصه‌ی پژوهشی است که پیرامون آثار ابن عربی انجام شده و آن را در بیست‌وسومین کنگره شرق‌شناسان که در سال ۱۹۵۴م در کمبریج برگزار شد ارائه کردم.

هشت

من در پژوهش‌هایم پیرامون ابن عربی، کتاب‌ها و رسائل منتشر شده‌ی او را مبنا قرار داده‌ام. تعداد کتاب‌هایی که از او در اثنای کارهایم دیده و مطالعه کرده‌ام به پنجاه‌ونه جلد می‌رسد، که پنجاه‌وهشت عنوان از آن در فهرستی که ذکر آن گذشت موجود است. این تعداد را بایستی با در نظر داشتن کتاب‌هایی که هنوز به صورت نسخه‌ی خطی هستند و تاکنون منتشر نشده‌اند، و تعدادشان نیز قابل توجه است، ارزیابی کرد. من در میان تعداد فراوان آثار ابن عربی، از نظر تحقیق و تحلیل، توجه عمیق را روی دو کتاب از کتاب‌های او «فصوص الحکم» و «فتوحات مکیه» متمرکز کرده‌ام. درباره‌ی فصوص الحکم، پیش از این توضیح دادم و مرتبه‌ی اهمیت آن را در میان کتاب‌های دیگر ابن عربی ذکر کردم. نظریات عام ابن عربی در فصوص را، در مقدمه‌ای چهل‌وسه صفحه‌ای که برای چاپ فصوص در سال ۱۹۴۶م نوشتم، آورده‌ام.

در این مقدمه گفته‌ام که فصوص نمایانگر افکار ابن عربی در اوج دوران پختگی اوست؛ و دیدگاه مؤلف را به‌طور کامل و متفاوت با آثار دیگر او دربر می‌گیرد. ابن عربی پیش از نگارش فصوص، برخی از جهات نظام فکری خود را در آثار دیگرش مطرح کرده بود اما با این حال باید دانست که فصوص الحکم کتابی است که در میان کتاب‌های دیگر ابن عربی نظریه‌ی وحدت وجود را به بارزترین شکل دربر می‌گیرد.

درباره‌ی فتوحات مکیه نیز مقاله‌ی مستقلی برای «سلسله میراث بشری» نوشتم. این نشریه را شورای عالی مصر منتشر کرد که متولی همه‌ی امور مربوط به تألیف، ترجمه، طبع و نشر است.

در مقاله‌ی مذکور به تحلیل محتوای فتوحات مکیه و اسلوب مؤلف آن

پرداختم و توضیح دادم که این کتاب نیز خصوصاً با نظریه‌ی وحدت وجود مرتبط است و همچون دایرةالمعارفی است که فرهنگ اسلامی را از نظر دینی، فکری و اخلاقی در احاطه‌ی خود دارد و بر عرفان اسلامی، و حتی خارج از جغرافیای اسلامی، بر اندیشه‌ی غربی نیز تأثیرگذار بوده است. به همین ترتیب دیدگاهی را که عبدالوهاب شعرانی، تلخیص‌کننده‌ی فتوحات، در کتاب‌هایی مانند *لوائح الانوار القدسیه، الکبریت الاحمر من علوم الشیخ الاکبر، و الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر*، مطرح می‌کند، مورد بررسی قرار دادم. او می‌گوید برخی نظرات مطرح شده در فتوحات، احتمالاً از ابن عربی نیست و توسط دیگران به فتوحات اضافه شده است. می‌گوید این قبیل مطالب در نسخه‌ای از فتوحات که الشیخ شمس‌الدین محمد بن السید ابی الطیب المدنی (وفات: ۹۵۵ق/ ۱۵۴۸م) به او داده است وجود ندارد؛ و می‌افزاید که نسخه‌ی مذکور از روی نسخه‌ای که در مسجد قونیه نگهداری می‌شود و به خط خود مؤلف است استنساخ شده است.

من درباره‌ی وضعیت نسخه‌های زمانه‌ی شعرانی (وفات: ۹۷۳ق/ ۱۵۶۵م) که او مدعی است برای به دام انداختن ابن عربی، چیزهایی به آن اضافه کرده‌اند، اطلاع خاصی ندارم. اما صفحات متعددی از تصاویر نسخه‌ی قونیه را با یکدیگر تطبیق داده و تفاوت مهمی را که با اندیشه‌های مشخص و مشهور ابن عربی همخوانی نداشته باشد در آن‌ها مشاهده نکرده‌ام. در نتیجه می‌توانم بگویم شعرانی در تلخیص فتوحات و کنار گذاشتن بخشی از عناصر فکری تصوفی - فلسفی مؤلف، راه افراط را در پیش گرفته است.

نسخه‌ی تلخیص‌شده‌ی فتوحات توسط شعرانی، محدود به برخی مطالب دینی - کلامی مطابق مذهب سلفیه است؛ و موضوعات صوفیانه

نیز در کتاب با پوشش علمی - اخلاقی بیان می‌شود. از این رو ابن عربی فتوحات تلخیص‌شده توسط شعرانی، فقیهی ظاهری و حکیمی متصوّف است نه متصوّفی حکیم. بنابراین کتاب مذکور تصویری تک‌بُعدی از ابن عربی ارائه می‌دهد و خلاصه‌ای ناقص از فتوحات به‌شمار می‌رود.

نه

ترجمه شدن فصوص به زبان انگلیسی، بزرگ‌ترین آرزوی نیکلسون بود. او زمانی، شروع به ترجمه کتاب کرد؛ بخشی از فصل اول را به انگلیسی برگرداند، اما بعد از آن منصرف شد و این کار را بر عهده من گذاشت. پس از آن‌که موفق به اخذ رتبه دکتری شدم، بیدرنگ از آرزویش برای ترجمه فصوص آگاهم کرد. اما من از خطرات این کار مطلع بودم و انجام آن را غیرممکن می‌دانستم، لذا همواره عذرخواهی می‌کردم و می‌گفتم که قادر به انجام این کار نیستم. من فصوص الحکم را، با مطالعه‌ی متن عربی آن به دشواری درک می‌کردم و حالا چطور ممکن بود بتوانم آن را به انگلیسی برگردانم؟ اگر موضوع، ترجمه‌ی معانی فصوص به یکی از زبان‌های دلخواهم بود، کاری سهل و ساده به‌شمار می‌رفت. یا اگر منظور، تلخیص کتاب، به روشی آزاد و بدون توجه به ویژگی‌های اسلوب مؤلف بود، باز هم کاری ممکن محسوب می‌شد. اما بحث از ترجمه‌ی تمام ریزه‌کاری‌های فصوص بود و این، به نظر کاری به غایت دشوار و پرخطر می‌رسید. او با روش‌های خاص خود و با استفاده از ظرفیت‌های زبان عربی به ترکیب ظاهر و باطن می‌پردازد، در طرح مباحث فکری گاه مقاصد بسیار دوری را در نظر دارد، از مترادف‌ها، مجازها، اشارت‌ها، و کنایه‌ها بسیار استفاده می‌کند، و به این ترتیب بر دشواری امر می‌افزاید. هر زبانی امتیازات و ویژگی‌های خاصی دارد. انتقال بی‌کم و کاست این

ویژگی‌ها به زبان دیگر، غیرممکن است. وقتی صحبت از زبان‌های عربی و انگلیسی به میان می‌آید که زبان‌هایی کاملاً متفاوت و مربوط به گروه‌های زبانی جداگانه هستند، سختی کار چندبرابر می‌شود. بازی‌های زبانی ابن عربی را هم که در فصوص به صورت بی‌نظیری بروز می‌یابد تا معانی مورد نظر او را بدست دهد به موضوع بیفزایید تا غیرممکن بودن ترجمه‌ی نوشته‌های او بهتر دانسته شود.

به عنوان نمونه می‌توان ارتباطی را ذکر کرد که او بین «عذاب» و «عذوبت» به صرف تشابه در تلفظ، برقرار می‌کند و با به کار گرفتن همین تشابه، نتیجه می‌گیرد که عذاب اهل جهنم نوعی نعمت است. زیرا به اعتقاد او عذاب از عذوبت مشتق شده است، لذا باید چنین معنایی داشته باشد. خداوند در آیه دوازدهم سوره نوح می‌فرماید: «ویمدکم باموال و بنین...» شما را با اموال و پسران مدد فرماید...^{۱۵} و ابن عربی کلمه اموال را چنین تفسیر می‌کند: چیزی که خداوند به توسط آن تو را به سوی خودش مایل می‌گرداند. عذاب و عذوبت از یک ریشه‌اند، و ابن عربی در این جا نیز می‌کوشد بین المال و مال همان پیوند را برقرار کند. عبارت‌هایی که چنین ارتباط عجیبی برایشان در نظر گرفته می‌شود در صورت ترجمه شدن به انگلیسی چه وضعی پیدا می‌کنند؟

به همین ترتیب ابن عربی گاه معنای لغوی کلمه‌ای را مد نظر قرار می‌دهد و به معنای لفظی یا اصطلاحی آن توجهی نمی‌کند. او از این روش زمانی استفاده می‌کند که می‌خواهد کلمه را در معنای آن ادبی به کار برد. برای مثال از «غفر»، معنای «پوشاندن» را برداشت می‌کند. او از تعبیر «لتغفرلهم» در آیه‌ی هفتم سوره‌ی نوح، (آنان را برای بخشش‌شان فرا خواندم)، معنای «برای پوشاندن‌شان» را برداشت می‌کند؛ و منظور از پوشاندن آن‌ها را نیز محافظت آنان در برابر «اعیان‌شان» تأویل می‌کند و

معتقد است «عین» آن‌ها را نیز در «عین» خودش پنهان می‌دارد. ابن عربی می‌گوید اوست (حق) که حقیقتاً در اعیان ممکنات ظاهر می‌شود؛ و این هم دقیقاً همان نظریه‌ی وحدت وجود اوست. او با نظر به آیه‌ی «ان الله و ملائکته یصلون علی النبی» در سوره احزاب، درود فرستنده را کسی می‌داند که از پشت سر می‌آید. چرا که گفته شده است: «کان الحصان مصلیا»، یعنی این اسب مصلی شد، یعنی عقب ماند. حق نیز به همین معنا درود می‌فرستد. یعنی در پایان در صورت ایمانمان ظاهر می‌شود. البته حق مورد نظر در این جا، ذات خدا نیست، بلکه حقی است که در صورت ایمان ما ظاهر می‌شود و مصلی خوانده می‌شود. زیرا وجود حق در صورت‌های ایمان ما، در مرحله‌ی بعد از وجود ما و وجود ذات حق قرار می‌گیرد.

با این‌که می‌دانستم هنگام ترجمه *فصوص الحکم* به زبان انگلیسی با دشواری‌های بزرگی مواجه خواهم شد، در برابر پافشاری استاد نیکلسون چاره‌ای جز قبول این کار نیافتم.

وقتی ترجمه‌ی کتاب را به پایان رساندم، به خوبی احساس کردم که متن ترجمه شده، در پیچیدگی و دیرفهم بودن چیزی از متن عربی کم ندارد و برای درک مطالب مشکل و بغرنج کتاب، قطعاً به شرح و توضیح نیاز است.

من شرحی کامل بر *فصوص* ننوشتیم و به این موضوع فکر هم نکردم. اما به نظرم رسید خوب است برای فهم جملات مهم و بسیار پیچیده‌ی آن توضیحاتی بدهم. این توضیحات را در سال ۱۹۴۶ تحت عنوان توضیحاتی درباره‌ی *فصوص* به چاپ رساندم. ترجمه‌ی انگلیسی *فصوص* و تعلیقاتی که بر آن نوشته‌ام در حال حاضر در انتظار انتشار از سوی «سلسله المکتبه العربیه» است که تحت نظارت مجلس الاعلی، متولی امور هنری، ادبی، و علوم اجتماعی است.

ده

یکی از کارهایی که می‌بایست انجام می‌شد و تاکنون نه توسط من و نه محققان دیگری که در خصوص تصوّف ابن عربی به مطالعه پرداخته‌اند، انجام شده است، بررسی تأثیرات عمیق ابن عربی بر میراث فکری و روحی مسلمانان و غیرمسلمانان است. او در چارچوب عرفان فلسفی و الهی مکتب ویژه‌ای دارد. وی همواره مستقیم یا غیرمستقیم پیروانی داشته است که از طریق شاگردان و یا مطالعه‌ی آثارش از او پیروی کرده‌اند. ابن عربی با شخصیت ماندگار خود تصوّف فلسفی را وارد ظرفیت‌های دین اسلام کرد.

در میان تمام نسل‌های صوفیان، کسانی بوده‌اند که به پیروی از ابن عربی و دفاع از اندیشه‌هایش برخاسته باشند. آنان نه از طبقات عادی مردم، بلکه از صوفیان برگزیده و ممتاز بوده‌اند.

تأثیر ابن عربی بر شاعران متصوّف‌های ایرانی و تُرک که تداوم‌بخش میراث درخشان شعر هستند نیز، به وضوح قابل مشاهده است. چنانچه آنان در اشعار خویش وحدت وجود را که بر همه چیز محیط است، و عشق الهی را که همه چیز قائم بر آن است، ترنم می‌کنند. آنان در سروده‌های خویش همواره اعلام می‌داشته‌اند که: «حق اصل و اساس تمام موجودات است.»، «وجود به بهترین شکل تجلّی یافته است.»، «حق فاعل حقیقی تمام امور است.»، «وجود از او صادر شده است.»، «حرکت منبعث از اوست.»، «او در هر آنی صورت جدیدی می‌یابد.»، «عالم ممکنات، آن به آن در حال خلق شدن است و موجود لحظه‌ی قبل در لحظه‌ی بعد از بین می‌رود.»، «حق با نور ازلی خود، همه جای هستی را منور کرده است.»، «ممکنات توسط اسماء الهی منور می‌شوند و هریک از

اعیان، همچون آیینه‌ای که تصویر مقابلشان را منعکس می‌کنند، کمالات اسماء الهی را انعکاس می‌دهند.»

به جز شعرای ایرانی و ترک، دیگرانی را که از ابن عربی تأثیر پذیرفته‌اند می‌توان در دو بخش مورد بررسی قرار داد:

۱- کسانی مانند عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری، عبدالرحمن جامی، و صدرالدین قونوی که به شرح *فصوص الحکم* پرداخته‌اند. شرح اینان، و درک عمیقشان از اشارات به کار رفته در *فصوص*، در گسترش دیدگاه‌های ابن عربی و فهم آن از سوی پژوهشگران بیشترین تأثیر را داشته است.

۲- صوفیانی که درباره‌ی وحدت وجود و نظریات مرتبط با آن اقدام به تألیف کتاب کرده‌اند. آنان در پی ابن عربی گام برداشته‌اند و برخی از جوانب دیدگاه‌های او را تفصیل داده، و به این ترتیب افق‌های جدیدی گشوده‌اند. بی‌تردید مشهورترین فردی که در این مسیر به اصالت نظریه‌ی وحدت وجود نزدیک بود و همچنین اندیشه‌های جدیدی نیز مطرح کرد، عبدالکریم جیلی مؤلف *الانسان الکامل فی معرفه الاواخر والاوائل* است (وفات: ۸۱۱ق / ۱۴۰۸م). به همین دلیل در مقاله‌ی حاضر برخی نکات اساسی دیدگاه‌هایش را طرح خواهیم کرد تا میزان تأثیرپذیری او از افکار، اصطلاحات و روش‌های تألیفی ابن عربی روشن شود.

یازده

جیلی در کتاب خود، به مسئله‌ی وجود می‌پردازد و با بهره بردن از اصطلاحات فلسفی-تصوفی استادش ابن عربی، درک موضوع را سهل‌تر کرده و مدعی می‌شود حقیقت وجود به لحاظ جوهر، واحد است. حقیقت مذکور امری عقلی است و جیلی مانند ایده‌آلیست‌های آلمانی

به ویژه همچون هگل به تصویر آن می‌پردازد. تفاوت موجود بین هگل و جیلی در این است که هگل به وحدت فکر و وجود اعتقاد دارد، در حالی که جیلی بر وحدت وجود و صفات آن تأکید می‌کند. منظور جیلی از صفات، صفت‌هایی است که ذات الهی بدان‌ها موصوف است یا صفاتی است که حق خود را به واسطه‌ی آن‌ها توصیف می‌کند. صفات مذکور به اعتقاد او - و طبعاً استادش ابن عربی - «عین» موجوداتی است که ما آن‌ها را عالم خارجی نامگذاری می‌کنیم. ابن عربی می‌گوید: «همه‌ی صفاتی که حق را بدان توصیف می‌کنیم، در ما هم وجود دارد». نظریه‌ی جیلی درباره‌ی طبیعت وجود، حول سه محور، که از ابن عربی اقتباس کرده، قابل ارزیابی است: ذات، صفات، و اسماء. جیلی صفت را در معنای مطلق آن، «چیزی می‌داند که درباره‌ی موصوف اطلاعی می‌دهد». او تفاوت موجود بین صفات و آن‌چه بر صفات محقق می‌شود را فقط برای عالم ظاهر معتبر می‌داند. در عالم حقیقت یا باطن غیریتی وجود ندارد، ذات الهی یا وجود مطلق الهی عین صفات است. عالم چیزی نیست جز تجلی صفات الهی در مظاهر خاص؛ بنابراین می‌توان گفت ذات الهی و عالم، یا حق و خلق یک چیزند. جیلی هرچند می‌گوید نسبت عالم و حق به نسبت پوست و مغز می‌ماند، اما در قائل شدن وجود برای عالم خارج تردید می‌کند.

ذات الهی (وجود مطلق، وجود محض) عالم غیب است؛ با مفهوم لفظی نمی‌توان آن را دریافت. با مفاهیم اشاره نمی‌توان آن را درک کرد. زیرا هرچیز را صرفاً می‌توان با معادل یا ضد آن چیز دریافت، و در وجود، چیزی معادل یا ضد خداوند وجود ندارد. لیکن ذات به اعتبار ماهیت، نسبت به اسماء و صفات محق‌ترین است. این است که می‌توان آن را به هر شکلی که ذات لازم دارد، تصور کرد.

عقل اگر در فضای ذات به پرواز درآید ره به جایی نخواهد برد. اما اگر حجاب اسماء و صفات را به سویی نهد و در عین حال وجود ظاهری مخلوقات را در نظر داشته باشد، خواهد دانست حقیقت در حالی که دربرگیرنده‌ی اضداد است، حقیقتاً جوهر واحدیست. چنانچه هم ازلی است هم ابدی، هم حق است هم خلق، هم قدیم است هم حادث، هم رب است هم عبد، هم ظاهر است هم باطن، هم واجب است هم ممکن، هم مفقود است هم موجود، و...

این اضداد در حقیقت اعتباری‌اند؛ بسته به نوع نگاهی که شما به وجود دارید، ضد می‌نمایند. اما واقعیت این است که در ذات، هیچ ضدیت و دوگانی وجود ندارد. یعنی حقیقت مذکور به دو وجود متفاوت اشاره نمی‌کند؛ اشاره به حقیقت واحدی است که از دو زاویه به آن نگاه شده است. شما اگر از زاویه‌ی ذات به وجود نگاه کنید آن را حق خواهید نامید و اگر از زاویه‌ی اسماء و صفات به آن بنگرید آن را خلق می‌نامید. در هر صورت، ذات، عین اسماء و صفات است.

سومین پایه‌ی اساسی وحدت وجود، اسماء الهی است. جیلی اسم را در معنای مطلق آن چنین تعریف می‌کند: «اسم آن است که باعث فهم موسوم نزد عالم شود، صاحب اسم را در ذهن متعین کند، موجب تصور او در قوه‌ی خیال شود، موسوم را به ذهن متبادر کند، موجب طرح آن نزد اندیشه شود، در حافظه از آن حفاظت کند؛ صرف نظر از موجود بودن یا نبودن موسوم و عدم اطلاع از مکان آن، اسم، موجب موجودیت آن نزد عقل می‌شود.» با قبول چنین تعریفی، اسم «عین» صاحب اسم خواهد بود و حق را ناچار باید از طریق اسماء و صفاتش شناخت. خداوند در حدیثی قدسی می‌فرماید: «من گنجینه‌ای پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، خلق را آفریدم، و خلق نیز مرا به خلق شناخت.»

اسم «الله» هیولای تمام کمالات است. همه‌ی کمال‌ها تحت فلک این اسم هستند. کمال الله بی‌نهایت است. زیرا حق تمام کمال‌ها را به واسطه‌ی نفس خویش آشکار می‌سازد. این است که کمالات غیبی خداوند عظیم‌ترند. تمام خلق مظاهر کمالات الهی‌اند و یا بنا به تعریف جیلی عرش ذاتند.

الوهیت نزد جیلی معنای ویژه‌ای دارد. الوهیت در صورت توأم بودن با ظاهر، عبارت است از تمامیت حقایق وجود، که اساس همه‌ی مظاهر است. یعنی حق و خلق اوست. به عبارت دیگر الوهیت حقیقتی است شامل تمام مراتب الهیه و تکوینیه و سهم هر صاحب حقی را از وجود می‌دهد. الوهیت متعالی‌ترین مظهر ذات است.

هرکس، اعم از حق و خلق، مظهري از الوهیت به‌شمار می‌رود. ظهور حق در الوهیت عالی‌ترین مرتبه را شامل می‌شود. و ظهور خلق در الوهیت نیز به نسبت میزان حصه‌ای است که از تنوع، تغیر، انعدام و وجود با خود دارد.

الوهیت دارای دو جنبه است: جنبه‌ی ظاهری و جنبه‌ی باطنی. منظور از جنبه‌ی ظاهری، خلق است و منظور از جنبه‌ی باطنی، حق. تفاوت موجود بین این دو شبیه تفاوت برف و آب است. برف ظاهر است و آب باطن. برف در ظاهر آب نیست، اما در حقیقت «عین» آب است. به اعتقاد جیلی، وجود مطلق، هنگام خروج از مطلقیت خود، سه مرحله را طی می‌کند. این مراحل به تحول ذاتی ذات هنگام ظهور در صحنه‌ی ظاهری وجود، و یا عرصه‌ی تجلی و تعین، شباهت فراوانی دارد. مرحله‌ی اول «احدیّت»، مرحله‌ی دوم «هویت» و مرحله‌ی سوم «ائیّت» است. ذات در مرحله‌ی اول مجرد از تمام اعتبارها، نسبت‌ها، اضافات، اسماء و صفات است، لیکن موصوف به صفت احدیّت است. از این رو احکام خود را به

صورت بسیط جاری می‌کند. معنای این امر این است که وحدت، اولین مرتبه‌ی تعین و تنزل است. در مرحله‌ی دوم یا تعین دوم، با ضمیر «هو» به ذات واحد اشاره می‌شود. مرحله‌ی سوم نیز مرتبه‌ای است که ذات به صورت موجودات ظهور می‌یابد. در واقع این مرحله، مرتبه‌ی تجلی حق در صور خلقی است. به عبارت دیگر در این مرتبه، حق در صورت خلقی تجلی می‌کند و نام «الله» که هیولای کمالات مندرج در الوهیت است، ظهور و بروز می‌یابد و ابهام وجود مطلق از میان می‌رود. همه‌ی کمالات بالقو‌ی الوهیت، در این مرتبه فعلیت یافته و کمالات معقول متعین می‌شوند.

دوازده

عبدالکریم جیلی تا این‌جا کاملاً تحت تأثیر استادش ابن عربی است و دیدگاه‌های خود را در چارچوب نظریه‌ی وحدت وجود بیان می‌دارد. اما او هنگام طرح مناسبات ذات و «انسان کامل» و به‌کار بردن نظریات وجودشناسانه، از ابن عربی فاصله گرفته و رأی مستقلی اتخاذ می‌کند. اصل نظریه‌ی فوق چنین است: انسان کامل‌ترین مظهر خداست، موجودی است که خدا آن را به صورت خویش آفرید، آینه‌ای است که حق، اسماء و صفات خویش را در او مشاهده می‌کند. این است که انسان، مستودع (محل) کمالات کلیه الهیه است که در خود او موجود است و همین‌طور کمالات جزیی که به صورت جدا جدا در موجودات دیگر وجود دارد. تفاوت انسان و موجودات دیگر تفاوت در نوع نیست، تفاوت در مرتبه است. برخی از انسان‌ها بالقوه کاملند و برخی بالفعل. کامل‌ترین انسان‌ها در معنای کلی آن، انبیاء و اولیاء هستند و در میان آن‌ها نیز کامل‌ترین فرد حضرت محمد (ص)، و یا «حقیقت محمدیه» است که در صورت انبیاء و اولیاء تجلی می‌یابد.

انسان، تنها پس از به پایان رساندن معراج روحی در مسیر ذات الهی یا موجود مطلق است که می‌تواند به مرتبه‌ی انسان کامل برسد. او در این معراج، برابر قوس نزول وجود مطلق به عالم، در مسیر قوس صعود سه مرحله را طی می‌کند.

حق در نخستین مرحله‌ی این مسیر، در پرتو اسماء الهیه، با اسماء خود بر عبد تجلی می‌کند. با حصول این امر، عبد، تحت نورانیت اسمی که بر وی تجلی کرده است، حیات می‌یابد. به نحوی که اگر با آن اسم، حق را مورد خطاب قرار دهی (یعنی با اسمی که بر عبد تجلی کرده است). عبد پاسخ خواهد داد. زیرا اسم مذکور بر عبد تحقق یافته است. در این جا خداوند نام عبد را از میان برمی‌دارد و نام الله را جای آن می‌گذارد. بنابراین اگر فردی «یاالله» بگوید، عبد (یعنی حقیقتی که خداوند نام عبد را از او بازگرفته است). خواهد گفت: «بله، در خدمت هستم» عبد در چنین تجلیاتی، همان‌طور که در پی مسمای اسم است، خواهان تمام اسماء الهیه نیز هست.

کسی را که با اسماء الهیه مرا بخواند، من اجابت می‌کنم

لیلاً را می‌خوانم، دعوت‌م را اجابت می‌کند

این بدان دلیل است که ما دارای یک روحیم

هرچند که برخوردار از دو تن هستیم

مانند شخصی که ذاتش واحد است اما دو اسم دارد

با هر کدام از اسم‌هایش که او را بخوانی، درست خواهد بود

فرد در تجلیات اسمائی، فقط ذات صرف را مشاهده می‌کند نه اسم را. مثلاً حق اگر با اسم «قدیم» بر عبد تجلی یابد، به طریق مکاشفه به او نشان خواهد داد که پیش از آفرینش خلق، در علم قدیم وجود داشته است. عبد اگر در علم الهی و با وجود آن موجود باشد علم خداوند قدیم است. از این جا می‌توان نتیجه گرفت که تمام هستی قدیم است.

همین وضع برای تجلیات دیگر هم متصور است. حق با هر اسمی که بر عبد تجلی کند، عبد ذات را مشاهده خواهد کرد در حالی که با آن اسم، در صورت عبد یا صورت تمام هستی تجلی کرده است.

مرحله‌ی دوم، تجلی صفات حق بر عبد است، که قبول اتصاف عبد به صفات الهی است. این نیز با معدوم نمودن عبد از نفسش توسط حق، و فانی کردن او ممکن است. اگر عبد بودن از میان برخیزد و روح مخلوقی فانی شود، حق سبحانه و تعالی، بی آن‌که در عبد حلول کند، به جای آن‌چه از او دریافت کرده است، لطیفه‌ای در وی اقامه می‌کند که از ذات خود جدایی‌پذیر نیست و در عین حال با عبد نیز یکپارچه نمی‌شود. تجلی در این جا بر همان لطیفه تحقق می‌یابد. بنابراین حق در این جا بر نفس خویش تجلی می‌کند. لیکن ما لطیفه‌ی الهی مذکور را بدین اعتبار که جایگزین چیز گرفته شده از عبد شده است، عبد می‌نامیم. والا نه رب هست نه عبد (یعنی دوگانگی نیست. یک حقیقت وجود دارد، آن هم حق است). زیرا نفی مربوب لازمه‌ی نفی اسم رب نیز هست. والا جز خدای احد و واحد چیزی وجود ندارد.

زمانی که حق با صفت «حیات» تجلی کند، عبد در جامع‌ترین شکل، حیات عالم خواهد شد. او در کلیت موجودات اعم از روح و جسم، سریان حیات را مشاهده می‌کند. عیسی (ع) چنین بود. حق اگر با صفت «کلام» بر عبد تجلی کند تمام موجودات در درون عبد تبدیل به کلمات خواهند شد. ذات حقیقت خواهد توانست از درون نفس خویش با او مناجات کند، و او نیز می‌تواند بی‌نیاز به عضوی یا جهتی، خطاب را بشنود. شنیدن این خطاب، با گوش عبد انجام نمی‌شود، با تمام وجود او صورت می‌گیرد. «تو حبیب منی، تو محبوب منی، تو مرادی، تو در میان بندگان، وجه منی،... مشاهده‌ام کن، زیرا من با وجودم به تو نزدیک شده‌ام.»

جیلی به این ترتیب، شمارش تجلیات صفاتی را ادامه می‌دهد. او آن‌چه را که پس از تحقق تجلی بر عبد، از وی صادر می‌شود برمی‌شمارد. عبد در تمام این تجلیات، صرفاً صورتی از صورت‌های حق است و این همان است که جیلی آن را «انسان کامل» می‌نامد.

آنگاه نوبت به واپسین تجلی می‌رسد که تجلی ذاتی است. معراج با این تجلی پایان می‌یابد و انسان کامل، موفق به ادراک حق و وحدت ذاتی خود می‌شود.

انسان کامل در نظر جیلی، همان‌طور که ابن عربی نیز معتقد است، از لحظه‌ی آغاز هستی تا ابد، واحد است. البته در صور، متعدد می‌شود و در صورت‌های صاحب زمان متجلی می‌گردد و با اسم صاحب زمان خوانده می‌شود. اما اسم حقیقی او محمد، کنیه‌اش ابوالقاسم، و صفتش عبدالله است. البته طبق توضیحات ابن عربی، منظور از محمد، «حقیقت محمدیه» است.

به‌رغم توضیحات تفصیلی که درباره‌ی جیلی داده شد، باید اعتراف کنیم نتوانستیم تمامیت اندیشه‌های او را مطرح کنیم. اساساً موضوع ما بررسی فلسفه‌ی جیلی نبود و تنها در پی مشخص کردن میزان تأثیرپذیری او از ابن عربی بودیم. امید است نتایج حاصل از این تحقیقات آغازی باشد برای بررسی‌های جامع و گسترده‌تر.

کتابشناسی

ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، بولاق، ۱۲۹۳ م.

ابن عربی، *فصوص الحکم*، ۱۹۴۶ م.

ابن عربی، *ترجمان الاشواق*.

ابن عربی، انشاء الدوائر.
ابن عربی، انشاء الدوائر.
ابن عربی، اكلت المستوفض.
الکاشانی، شرح الفصوص.
عبدالرحمن جامی، شرح الفصوص.
داود القيصری، خصوص الكلم فی معانی فصوص الحكم.
عبدالکریم الجیلی، الانسان الكامل.
الشعرانی، عبدالوهاب، اليواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر.
الشعرانی، طبقات الصوفیه.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur*.

M. Asin Palacios, *Ibn Masarra y su Escuela*.

Nicholson, Reynold Alleyne, *Studies in Islamic Mysticism*.

Massignon, Louis, *Passion de l'Hallaj*, Tawasin ed.

Afifi, Ebul-Ala, *The Mystical Philosophy of Muhiyiddin*, Cambridge.

عفیفی، ابوالعلا، من این استکا محیی‌الدین ابن عربی فلسفته الصوفیه،
قاهره، مجله دانشکده ادبیات، ۱۹۳۳ م.

عفیفی، نظریات الاسلامیین فی «الکلمه»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه
قاهره، ۱۹۳۴ م.

عفیفی، ابوالقاسم بن قسّی و شرح کتابه «خلع النعلین» المنسوب لابن
العربی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه اسکندریه، ۱۹۵۷ م.

عفیفی، فهرست المؤلفات ابن عربی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه
اسکندریه، ۱۹۵۵ م.

یادداشت‌ها:

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، مقدمه‌ی ترجمان‌الاشواق.
۲. سوره رعد (۱۳)، ۱۷.
۳. سوره فصلت (۴۱)، ۵۳.
۴. سوره بقره (۲)، ۱۲۹.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، جلد اول، ص ۳۶۵.
۶. فتوحات، جلد اول، ص ۴۲۷.
۷. ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، ص ۹۴.
۸. فتوحات، جلد دوم، ص ۶۰۴.
۹. فتوحات، جلد اول، صص ۴۷-۴۸.
۱۰. نگاه کنید به مقدمه نگارنده بر فصوص الحکم، فصوص، ص ۱۱.
۱۱. این کتاب عقیفی توسط اکرم دمیرلی (به ترکی ترجمه شده) و به همت انتشارات ایز در سال ۲۰۰۰ میلادی، در ترکیه تحت عنوان «کلیدهای فهم فصوص الحکم» به چاپ رسیده است.
۱۲. عقیفی، ابوالعلا، من این استکا محیی‌الدین ابن عربی فلسفته الصوفیه، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره، ۱۹۳۳ م.
۱۳. نک: ابن عربی، محیی‌الدین، اکلت المستوفض، ص ۴۲-۴۳.
۱۴. Islamic Quarterly, London, 1955.
۱۵. سوره نوح (۷۱)، ۱۲.
۱۶. همان، ۷، ابن عربی، این آیه را «دعاهم لیغفر لهم» نوشته است، در صورتی که درست آن «کلما دعوتهم لتغفر لهم» است.
۱۷. سوره احزاب (۳۳)، ۵۶.

گنجینه‌ی نمادها

ابن عربی با نمادها در پی بیان چه چیزی است؟

منبع نمادهای به کار رفته توسط او کدام است؟

دکتر محمد مصطفی حلمی

نمادهای مورد استفاده‌ی ابن عربی، دربرگیرنده‌ی گنجینه‌های باارزش فراوانی از حقایق و معارف است که وی شخصاً تجربه کرده. او نمادها را، گاه به صورت پنهان و پیچیده، و گاه به شکل آشکار و قابل فهم به کار می‌برد. بی شک، ابن عربی در میان عرفا نخستین کسی نیست که زبان رمز و اشاره را به کار می‌گیرد و نماد را بر کلام صریح ترجیح می‌دهد. او در این میدان نمونه‌ای از عرفا محسوب می‌شود. دیگران نیز که به علوم جداگانه‌ای اشتغال دارند، در بیان مطالب خود از زبانی خاص استفاده می‌کنند. این که برخی، در بیان مطالب خویش چنین شیوه‌های رمزآلودی را به کار می‌برند، شاید برای تسهیل فهم موضوع، و یا راحت تر کردن کار اهل فن باشد. البته ممکن است برای حفاظت از دانسته‌های خود نیز در برابر نااهلان و جاهلان، از چنین روشی استفاده کنند؛ چنانچه قشیری در رساله‌ی خود می‌گوید: «... آنان (صوفیان) با الفاظی که بینشان متداول است سخن می‌گویند تا به این ترتیب فقط خودی‌ها پی به مقصودشان ببرند و با جملات کوتاهی که بیان می‌دارند سعی می‌کنند مرامشان را از

بیگانگان پنهان نمایند. آن‌ها چون علاقه‌ای به پخش اسرار خود در میان ناهلان ندارند، معمولاً معنای اصلی سخنان را در پرده نگاه می‌دارند. حقایق مذکور در نزد صوفیان، چیزی نیست که تعهد یا رفتاری دینی را ایجاب کند. این حقایق معانی خاصی است که خداوند بر قلب عده‌ای الهام می‌کند و به منظور حمل این حقایق، قلوب آنان را برمی‌گزیند.^۱

بسیاری از آثار ابن عربی مملو از اسرار است. این آثار از جنبه‌های نظری و عملی ارزش‌های روحی اسلام را دربر می‌گیرد. ابن عربی که در میان صوفیان از او با عنوان «شیخ اکبر» یاد می‌شود، در تعداد قابل توجهی از کتاب‌ها و رساله‌های خود، از علومی بحث می‌کند که به نظر او بایستی آن‌ها را از چشم دیگران پنهان ساخت. مقدمه‌ی نمادین و اسرارآمیز یکی از رسائل او به نام «شق الجیب» (گریبان پاره) نمونه‌ای کافی برای سخن ما است. ابن عربی تأکید دارد که محتوای این اثر را نباید در اختیار همگان قرار داد و تنها افراد آشنا و اهل، می‌توانند از آن مطلع شوند. او سروده‌ی زیر را برای کار خود دلیل می‌آورد:

جثمتانی لتعلما سر سعدی

تجدانی بسر سعدی شحیحا

نزد من می‌آمدید تا به راز خوشبختیم آگاه شوید

مرا می‌یابید که لبریز از راز خوشبختی خودم

ابن عربی در توضیح بیشتر روش پر رمز و رازی که بسیاری از صوفیان پیش از او، همین‌طور صوفیان هم‌زمان و بعد از او استفاده می‌کرده‌اند می‌گوید: «... نمی‌توانیم برای بیان اسراری که خداوند بر راهیان این طریق (صوفیان) مکشوف داشته است، به کسی اعتماد کنیم. بایزید در این باره

گفته است: در خصوص اسرار الهی به هیچ‌کس اعتمادی نیست. این اسرار از سنخ علمی است که حضرت علی (ع) با اشاره به سینه خود گفت: در این جا علمی هست که ای‌کاش کسانی را می‌یافتم قابلیت حمل آن را داشته باشند. ابوه‌ریره نیز با اشاره به سخن پیامبر (ص) می‌گوید: قسمی از علوم به چیزی می‌ماند که درونش آشکار نیست. تنها عالم بالله می‌تواند از چنین علمی باخبر شود.^۲

ابن عربی با بهره بردن از رموزها و نمادها، بی‌آن‌که در ظاهر، بین لفظ و معنا ارتباطی برقرار کند، و یا در پی رابطه‌ی میان حقایق پنهان الفاظ باشد، به استفاده از روش رمزی اکتفا نمی‌کند و گاهی فراتر می‌گذارد. او رموزها و نمادها را ابزاری می‌داند که اقطاب صوفیه^۳ به عنوان اشاره به معانی مورد نظرشان به کار می‌برده‌اند. او این کار را به آیات و احادیث مستند می‌کند. شاید هدف ابن عربی در اتکا به قرآن و حدیث در چنین کاری، گریز از حملات و سرزنش‌های احتمالی باشد. چنانچه برخی از فقها و علمای ظاهری، اهل دل و باطن‌گرایان را به همین سبب نکوهش کرده‌اند. آن‌ها مدعی شده‌اند که صوفیان، اشارات باطنی را بر بیانات ظاهری ترجیح می‌دهند چرا که می‌خواهند غلو در بیان و نادرستی در کردار خود را پنهان کنند.

اما چگونه ممکن است قرآن و حدیث را دلیلی واقعی و شاهی درست برای استفاده از رمز و مطالب معماگونه دانست؟ ابن عربی در توجیه این مطلب بیان می‌دارد که قرآن مملو از آیات آشکار و مثال‌هایی است که خداوند ذکر کرده، و در آن‌ها از مجاز و کنایه و تشبیه به‌وفور استفاده کرده است. او آیه‌ی «ما این‌ها را برای مردم مثال می‌زنیم»^۴ را دلیل گفته‌های خود ذکر می‌کند و در ادامه می‌گوید: هدف از ذکر مثال، فهماندن بهتر مطلب به مخاطب است. چنانچه خداوند در جای دیگری

می‌فرماید: «خدا از آسمان آبی نازل کرد که در هر رودی به قدر وسعت و ظرفیتش سیل آب جاری شد و بر روی سیل کفی برآمد چنان‌که فلزاتی را نیز که برای تجمل و زینت یا برای اثاث و ظروف در آتش ذوب کنند مانند آب کفی برآورد، خدا به این شکل برای حق و باطل مثال می‌زند که آن کف به زودی نابود می‌شود، و اما آن آب و فلزی که به خیر و منفعت مردم است در زمین باقی می‌ماند، خدا مثل آن‌ها را برای فهم بدین روشنی بیان می‌کند.»^۵ در این جا منظور از کف، باطل و آن‌چه برای مردم مفید است و بر زمین باقی می‌ماند، حق است. و باز دلیل دیگری که در این ارتباط ذکر می‌شود، آیه‌ای است که خداوند در آن به زکریا فرمان می‌دهد: «سه روز تمام با مردم فقط به زبان ایما و اشاره صحبت کن.»^۶ از تعبیر «زبان اشاره»، سخن رمزآلود برداشت می‌شود. در داستان مریم، در بخشی از آیه گفته می‌شود که «(مریم) به او اشاره کرد.»^۷ دلیل استفاده از زبان اشاره این است که مریم نذر کرده بود به خاطر خدا سخن نگوید.^۸ ابن عربی در احادیث نیز مواردی را در تأیید روش نمادین و رمزی خود می‌یابد. در این مورد او سخن پیامبر را دلیل می‌آورد که فرمود: «قسمی از علوم به چیزی می‌ماند که درونش آشکار نیست. تنها عالم بالله می‌تواند از چنین علومی باخبر شود.»

در تمام آثار کوچک و بزرگ ابن عربی و به ویژه در مهم‌ترین و حجیم‌ترین کتابش فتوحات مکیه، نمونه‌های فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد او از قرآن و حدیث به این شکل برداشت می‌کند و با تأویل آیات و احادیث، نماد و اشاره را بدان مستند می‌کند. اقبال چشمگیری که نسبت به فتوحات وجودداشته و دارد به دلیل علوم متعدد، و برداشت‌ها و روش‌های گوناگون فهم در آن بوده است. ابن عربی در فتوحات مکیه، از نمادها و اشاره‌ها، گاه به صورت نظم و گاه به شکل نثر استفاده می‌کند.

نکات مذکور که به صورت نظم و یا نثر در فتوحات بیان شده است، طبعاً در ظاهر افاده‌ی معنایی خاص می‌کنند اما با این حال، در لایه‌های زیرین آن گنجینه‌هایی از حقیقت نهفته است. اقطاب و ارباب حقیقتند که قادر به درک گنجینه‌های مذکور هستند و می‌توانند آن را بجشند. آنان با برخورداری از علم اشارات، از علمای ظاهر جدا می‌شوند. چنانچه ابن عربی در اییات زیر آورده است:

علم الاشارة تقريب و ابعاد	و سيرها فيك تأويب و اساد
فابحث عليه فان الله صيره	لمن يقوم به افك و الحاد
تنبيه عصمه من قال الله له	كن فاستوى كائنا و القوم اشهاد

علم اشاره، نزدیک کردن و دور کردن است
سیر این علم در تو، پیش بردن و عقب کشیدن است
تو، این علم را خوب جستجو کن و بپرس
زیرا خدا آن را به کسی عنایت کرده است که به او افترا می‌زنند و تکفیرش می‌کنند
همه اقوام شاهدند این هشداری است بر عصمت کسی که خدا گفت
«کن» و آن نیز شد و به پا خواست.^۹

ابن عربی در ادامه به تفسیر اشارات و نمادهای موجود در این شعر و گنجینه‌های پنهان در آن پرداخته و می‌گوید: «... اهل الله برای بیان معنایی دور، و یا پنهان کردن موضوع در مجلسی که غیر صوفیان در آن حضور دارند، از اشارت استفاده می‌کنند... خداوند، در برابر کسانی که خود را وقف خدمت به حق کرده‌اند، حق را از طریق حق شناخته‌اند، و اسرار

خلقت به آن‌ها الهام شده است، در برابر کسانی که معانی کتابش و اشارات خطابش به آن‌ها القا شده است، خشن‌تر و سخت‌گیرتر از علمای ظاهر، که نقش فرعون در مقابل پیامبران را دارند نیافریده است. حال که وضع فعلی همان‌طور که در بالا گفتیم متناسب با همان است که از سوی علم قدیم تقدیر شده است، چنانچه مریم به دلیل اتهام و افترا بی که به او بستند مجبور به تکلم با اشاره شد، دوستان ما نیز به اشارت پناه می‌برند. سخنان در ظاهر مبهمی که صوفیان درباره‌ی کتاب برحق خداوند بیان می‌کنند از همین دست اشارات است. سخنان مذکور عین حقیقت است و آن‌ها معانی زیبای قرآن را مطرح می‌کنند. همه‌ی این سخنان مفاهیم قرآنی است و بر قلب صوفیان الهام شده است. صوفیان معتقدند معانی لفظی و باطنی قرآن را بایستی بر اساس درک مردمی که قرآن به زبان آن‌ها نازل شده است تفسیر کرد. خداوند صوفیان را به درک هر دو جنبه آیات قرآن (ظاهر و باطن) موفق کرده است. چنانچه در قرآن می‌فرماید: «ما آیات خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می‌گردانیم.»^{۱۰} در این جا منظور آیاتی است که بر آفاق و انفس نازل شده است. زیرا هر آیه‌ی نازل شده دو جنبه دارد. مردم، یک جنبه‌ی آن را در درونشان می‌بینند و جنبه‌ی دیگر را در بیرون از خود. آنچه را که در نفس خود می‌بینند اشاره می‌نامند. هدف از این نامگذاری تأمین نگاه مثبت فقها و علمای اهل ظاهر^{۱۱} است تا سخن از تفسیر به رأی نکنند و بر صوفیان اتهام کفر وارد نسازند^{۱۲}. علمای مذکور از محل نزول کلام حق اطلاع ندارند... آن‌ها دنیا را به آخرت و در ظاهر، حق را بر خلق ترجیح می‌دهند؛ آن‌ها عادت کرده‌اند که علم را از کتاب‌ها و از زبان کسانی مانند خودشان فرا بگیرند، آن‌ها ادعا می‌کنند به دلیل برخوردارگی از علم و دانش، با مردم فاصله‌ی قابل توجهی دارند؛ این است که نمی‌توانند

دریابند خداوند بندگان را دارد که تعالیم الهی را شخصاً بر نهان آنان القا می‌کند. این علم، معرفت حقیقی مؤمن است که بی‌کم و کاست، از عالمی که در علمش نقص و شبهه‌ای وجود ندارد، صادر می‌شود... صوفیان وقتی دیدند فقها و علمای ظاهر به چنین تعریفی از اشارت روی خوش نشان می‌دهند، شروع به استفاده از آن کردند. البته آن‌ها معنا، مکان و زمان اشارت‌ها را بیان داشته‌اند. یعنی ارتباط‌ها را مشخص کرده‌اند. وانگهی آنان در میان خودشان از زبان اشاره استفاده نمی‌کنند، و تنها در مجالسی که اغیار حضور دارند و یا مواقع دیگر مانند آن، به استفاده از زبان اشاره می‌پردازند. اهل الله از اصطلاحاتی استفاده می‌کنند که جز خودشان کسی واقف به معنای آن نیست، آن‌ها راهی را طی می‌کنند که دیگران از آن بی‌خبرند... صوفیان صرفاً در نزد دیگران یا در برخی از آثار خود، مطالبشان را به این زبان بیان می‌کنند.^{۱۳}

اینک می‌توان دانست که منظور ابن عربی از این که در سه بیت بالا گفت: «علم اشاره، نزدیک کردن و دور کردن است» چیست. و باز نخستین مطلبی که ابن عربی در ادامه‌ی آیات مذکور بیان داشته است، یعنی آن‌جا که می‌گوید: «... اهل الله برای بیان معنایی دور، و یا پنهان کردن موضوع در مجلسی که غیر صوفیان حضور دارند، از اشارت استفاده می‌کنند...» نشان می‌دهد که منظور ابن عربی و صوفیان از علم اشاره چیست. با مطالعه‌ی مطلب بالا از احکام علمای ظاهر درباره‌ی علم اشاره، و قضاوت آنان درباره‌ی اهل باطن و حقیقت، آگاه می‌شویم.

اگر از ابن عربی سؤال کنیم که معنی اشارت نزد صوفیان چیست و چگونه می‌توان از علم آنان در این خصوص بهره‌مند شد، پاسخی بهتر از آنچه درباره‌ی آیات نمادین فوق توضیح داده است نخواهیم یافت. هرچند سخنان ابن عربی در توضیح شعر مذکور بسیار پوشیده و پیچیده

است اما وضوح ساختار و نسبت‌های لفظی شعر او را نباید نادیده گرفت. این مطلب شبیه گفتگویی است که ابن عربی در رساله شق الحبيب از زبان پیام‌آور توفیق و سالک نقل می‌کند. پیام‌آور به سالک می‌گوید: «وقتی از غایتی که ادراکش غیرممکن است و صفتی که علم احاطه‌ای بر آن ندارد و نمی‌توان آن را تصاحب کرد، پرسیدی، لازم آمد به میزان فهمت به آن اشاره کنم و درباره‌اش تو را کمی آگاه کنم... با کشتی دریا را بشکاف تا به شهر رسی. جفتی از هر نوع موجود را در کشتی بگذار. با گفتن این‌که بالای کوهی می‌روم تا در امان بمانم^{۱۴}، مرتکب خطا مشو. این دو کشتی در موضوع وجود، دارای دو معنی است؛ یکی رهانیدن کشتی از سوراخ شدن و دیگری فارغ گشتن از تعمیر دوباره‌ی آن. انگشتی را به کسی نشان مده، مراقب باش آن را حتی نزد کودکی هم به امانت نگذاری، بر سفره بنشین و مردم را رها کن تا بیایند و بروند. سفره را جمع کن و انبساط و انقباض را به من بسیار. شاخه‌ها را در هر زمان تکان مده، چرا که موجب تیرگی خاطر می‌شود. مراقب باش چشمت مغلوب خواب نشود، که گوسفندانت وارد مزرعه‌ی دیگران می‌شوند و به چرا می‌پردازند. راحت را گم مکن که راه، فریب می‌دهد. مُنجی کسی باش که در حال مرگ است. تلاش کن در سلوکت^{۱۵} از این مقام‌ها تبعیت کنی... وقتی حبيب و رقيب با هم گرد آمدند، به زبان حبيب با رقيب سخن گو. چرا که حبيب سخن تو را می‌شنود و مقصودت را می‌فهمد و تو از گزند رقيب در امان می‌مانی...» پیام‌آور توفیق گفت: «مرجان‌ها و مرواریدها را برایت به رشته واحدی کشیدیم. سخن را برای تو در فاصله‌ای بسیار دور آشکار کردیم. از این رو می‌بینی کسی که بر آن واقف است به آسانی می‌تواند راز نسبتی را که در آن نهاده شده، به دست آورد. چرا که آن‌ها سراسر رازهایی هستند که دل و اندیشه‌ی کسی بدان‌ها نمی‌رسد. این اسرار موهبتی از

سوی خدای جبار^{۱۶} است و فقط به شیوه‌ی ذوقی می‌توان بدان‌ها رسید. این اسرار صرفاً نصیب کسانی می‌شود که دیوانه‌وار دوست داشته باشند...»^{۱۷}

این نمادها به چه گنجینه‌هایی رهنمون می‌شوند؟

صوفیان عموماً برای بیان حقایق و مطالب ظریفی که بدان‌ها دست یافته‌اند، به دلایلی که ذکر آن گذشت، از نمادها استفاده می‌کنند و ابن عربی بزرگ‌ترین شیخ چنین صوفیانی است. او بیش از دیگران الفاظ نمادین، رمزی و پیچیده را به کار می‌برد، و با سخنان خود، و به کمک رموز، معانی تودرتو و پیچیده را گاه پیچده‌تر و البته گاه روشن‌تر می‌سازد. امکان فهم زبان نمادین ابن عربی با توجه به سه چیز تغییر می‌کند:

۱- سرنخ‌ها و دلیل‌هایی که از کلیت سخن ابن عربی می‌توان به دست آورد.

۲- میزان دانش و اطلاعات پژوهشگری که در اندیشه‌های ابن عربی تحقیق می‌کند؛ میزان علاقه مُحَقِّق و لذتی که از کار خود می‌برد در این موضوع دخیل است.

۳- محقق آثار ابن عربی در برقراری نسبت میان معانی و نتایج حاصل از نمادها، باید توانایی قابل توجهی داشته باشد.

کسی که با سخنان رمزی ابن عربی سطحی برخورد می‌کند و با ژرف‌اندیشی به درک آن اهتمام نمی‌ورزد، در اولین برخورد، سخنان او را الفاظی پرمطراق خواهد دید که در پوششی از رمز و نماد ادا شده است. ارزیابی چنین کسی از مطالب ابن عربی به شکل زیر خواهد بود:

«این مطالب گرافه است و نویسنده‌ی آن در عالم خیال زندگی می‌کند. او به دلیل طرز زندگی و بحران‌هایی که از سر گذرانده چنین مطالبی را

نوشته است. مطالب سرهم‌بندی شده‌ای که او در لباسی از رمز و نماد ارائه می‌دهد، نکات خرد و ناچیزی که بی‌جهت تفصیل داده شده است. سخنان او نه ارتباطی با یکدیگر دارد و نه از نظم و ترتیب مشخصی تبعیت می‌کند.»

چنین کسی ممکن است پا را فراتر گذاشته و تمام سخنان ابن عربی را پوچ و بی‌معنا بخواند. در حالی که او اگر، گذشته از معنا، متوجه حقیقتی می‌شد که ابن عربی تلاش می‌کند با استفاده از تأویل، تعلیل، قرینه، و دلایل متعدد، آن را بیان کند، و اگر در این باره کمی می‌اندیشید، قطعاً از نظر اشتباه خود برمی‌گشت، از افراط فاصله می‌گرفت و به انصاف روی می‌آورد.

ابن عربی اثری دارد به نام «عنقاء مغرب فی معرفه ختم الاولیاء و شمس المغرب» که دربرگیرنده‌ی میراث عظیم و درخشان روحی اوست و از نظر به‌کار بردن رمز و نماد، میان دیگر آثار او ممتاز است. او در مقدمه‌ی این کتاب و همین‌طور در آثار دیگرش، منظور خود در استفاده از الفاظ و مفاهیم نمادین را توضیح می‌دهد. ابن عربی در مقدمه‌ی کتاب مذکور می‌گوید که پیشتر کتاب دیگری به نام «التدبیرات الالهیه فی اصلاح الممالک الانسانیه» تألیف کرده است. می‌گوید در کتاب مذکور پیرامون انسان توضیح داده و روشن کرده که عالم صغیر در صورت عالم کبیر نمایان شده و هرچیز ظاهر در عالم کبیر در این «عین» کوچک موجود است. قطعاً ابن عربی با بیان مطلب فوق در پی تشبیه انسان به عالم نیست بلکه می‌خواهد بگوید انسان از نظر خلیفه بودن در زمین، معادل عالم است. او به همین ترتیب جنبه‌های گوناگون انسان را برمی‌شمرد و به وجود قاضی عادل، وزیر، و مأمور مالیه در انسان اشاره می‌کند و جنبه‌های درست و اطمینان‌بخش او را یادآور می‌شود. بعد دلایل ناسازگاری و کشمکش بین

عقل انسان و هواهای نفسانی او را بیان می‌دارد و آنگاه ماهیت و زمان وقوع این رویارویی را متذکر شده و چگونگی پیروزی انسان را بیان می‌کند. ابن عربی با اشاره به خلیفه بودن انسان، پیرامون حاکمیت او در جهان، وجود و عدم، و رهایی او از شر کسانی که در قلبشان مرض است، توضیح می‌دهد. او در اثر خود مسائل مذکور را گاه روشن و آشکار، و گاه به زبان رمز بیان می‌کند. توضیح می‌دهد که این خلیفه و امام که تابع جنبه‌های بشری و نبوی پیامبر (ص) است، در صورت انسانی و نشئه‌ی روحانی چه مقامی دارد و مقام خاتم الاولیاء و تابع الاصفیاء^{۱۸} در چه مرتبه‌ای قرار می‌گیرد. او در ادامه ذکر می‌کند که موفق به مشاهده‌ی اسرار الهی شده است و در توضیح این اسرار بر خداوند توکل می‌کند، و کتاب یاد شده را نیز برای تبیین این دو مقام می‌نگارد. ابن عربی هنگام بحث در چنین موضوعاتی، به‌طور قطع وجود دو عالم را متذکر می‌شود. او کار خود را از عالم کبیر آغاز می‌کند که درک آن برای انسان‌ها ملموس‌تر و قابل فهم‌تر است. آنگاه آن‌ها را از اسراری آگاه می‌کند که در خودشان وجود دارد و راه‌های رسیدن به آن را بازگو می‌کند.

ابن عربی آنگاه می‌پرسد: آیا عادل یا ظالم بودن سلطان برای من فایده‌ای دارد؟ و سپس خود پاسخ می‌دهد که نه برادر جان، اگر من ندانم که این سلطان از من است و برای من، اگر من نتوانم عقلم را امام وجود خویش قرار دهم، و اگر از او نخواهم که در ظاهر و باطن از احکام شرع تبعیت کند، اگر با او برای اصلاح دنیا و آخرتم به تفاهم و توافق نرسم، واللّه فایده‌ای نخواهد داشت. من تا زمانی که چنین نیندیشم هلاک خواهم شد. نجات و رهایی من صرف نظر کردن از سربه‌سر گذاشتن با مردم است. زیرا حضرت محمد (ص) خطاب به امتش فرمود: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت، و مسئولیت را متوجه همه کرد. در مسئولیت،

برای همه‌ی کسانی که در عالم غیب و شهادت به سر می‌برند، سهمی قایل شد. اگر وضع چنین باشد و ما به عهدمان وفادار باشیم، چرا باید در مسیر ظفر، به کم راضی شویم و به پایین‌ترین مراتب قناعت کنیم. کسی که می‌گوید دست و پای من بسته است، تو نیز فاصله بگیر، نخواهد توانست وارد چنین کاری شود. من اگر در این کتاب یا کتاب‌های دیگرم از رویدادهایی که در کائنات رخ می‌دهد، سخنی می‌گویم، تنها هدفم این است که موضوع را به خوبی برای خواننده حلاجی و آنچه را که در کائنات وجود دارد با داشته‌های انسان مقایسه و توجه آن‌ها را به وجود خودمان که تنها چاره‌رهایی ماست جلب کنم. من در حد امکان و توان خود می‌کوشم تمام جهان هستی را اعم از جنبه‌های روحانی یا جسمانی آن، در نشئه‌ی انسانی به نمایش بگذارم. پس ای برادر عزیز، تا در سخنانم راه نجات را تشخیص نداده‌ای، گمان مکن آنچه به ذهنم رسیده است، بی‌تأمل در کتاب‌هایم نوشته‌ام^{۱۹}.

اگر نفس در رهایی و نجات، کمکم کرده باشد
برایم مهم نخواهد بود که چه کسی بُرده و چه کسی باخته است
به پایین‌ترین مرتبه‌ی مُلک نگاهی کن
در اجزای هرکسی مُلک را خواهی یافت
ملک را همیشه و طبق موازین شرع تقدیر کن
و آن‌گاه به‌سوی مُلکی که در ورای این مُلک است بشتاب
طغیانگری مباش که در پی فتنه و فساد می‌شتابد
از مُلک ذات حفاظت کن تا در او سلطان شوی.

لختی به صاحب این کتاب بیندیش. زیرا من از عالم کبیر مثال می‌زنم و آن را پوست به‌شمار می‌آورم. آن‌گاه در مقابل از انسان به مثابه مغز سخن

می‌گویم. دلیل آن نیز همان‌طور که قبلاً گفتم ارائه‌ی معلوماتی درباره‌ی مجهولات خواننده است با استفاده از آنچه می‌داند. اگر پیش از بیان مثال «عالم کبیر» منظور مرا درمی‌یافتند، سوگند می‌خورم که حتی کلمه‌ای درباره‌اش نمی‌گفتم. من برای سهولت در فهم، چنین مثالی می‌زنم. در کتاب حاضر اگر خدا بخواهد از ظرایف فراوانی سخن خواهیم گفت. مثال‌هایی چون دُر و گهر است و به مطالبی می‌ماند که خداوند بر مؤمنان نازل کرد، همانند کمندی که به‌سوی شکار پرتاب می‌کنند؛ برای طالب آن هدیه‌ای بزرگ است، و برای کسی که ادراک می‌کند نرمشی است که با عبرت و محبت تقدیم می‌شود.^{۲۰}

ابن عربی تمام مثال‌های نمادین خویش را یا از ادبیات عامه اخذ کرده است، یا از وجود و هستی انسان. او با بهره‌گرفتن از نمادها، نظراتش را درباره‌ی نقش تدبیرات الهی در تصحیح سلطنت انسان بر وجود خویش بیان می‌کند. منظور این است که در مقایسه با عالم کبیر، عالم صغیر همان انسان است و او بر موجودیت خود سلطنت دارد و علم او اساس سلطنت مزبور است. بنابراین، منظور صرفاً بیان رویدادهای طبیعی و دل‌بستن به الگوهای جهانی نیست. به سخن دیگر، ابن عربی در این کتاب و آثار دیگرش، تلاش می‌کند بگوید انسان در زندگانی نظری، عملی و روحی خود، بایستی حرکتی متناسب با ظاهر و باطن اتخاذ کند و بر هواهای خویش غالب آید. سرنوشت نجات‌بخش او مانع از رفتنش به جاهای خطرناک می‌شود. همه‌ی این نمادها و اسرار در ساختاری موزون و آهنگین قرار دارد. اگر در تشخیص سرنخ‌ها خطایی صورت نگیرد، دلیلی بر عدم ادراک درست موضوع وجود نخواهد داشت. اگر این مطالب در سایه‌ی یکدیگر فهم شوند، و نسبت موجود در بین آن‌ها درست تشخیص داده شود، دقیق‌تر دانسته خواهند شد، اشاره‌ها روشن‌تر و آگاهی از

معانی سهل‌تر شده و گشایش پیچیدگی‌ها ساده‌تر خواهد شد. ابن عربی برای گشودن قفل‌های موجود در آثارش، خود کلیدی در دسترس می‌گذارد. شخصیت، زندگانی، اندیشه، احساس و سیر فکری او تشکیل‌دهنده‌ی حلقه‌ای است که پیرامون تمام آثار او مشاهده می‌شود.

ابن عربی در این جا در ارتباط با انسان و طبیعت از دو نماد استفاده می‌کند. اگر دو نماد مذکور را که در آثار مختلف ابن عربی به کار رفته است از نزدیک بررسی کنیم، مشاهده می‌کنیم که با تغییر موضوع، نمادها هم دستخوش تحول شده و بسته به طبیعت موجوداتی که پیرامونشان بحث می‌شود، کم و زیاد می‌شوند. در نمادهای مرتبط با انسان به عنوان مثال می‌توان غزل را ذکر کرد. مفاهیمی مانند محبت و مشتقات آن، اشخاص مختلف و داستان دلدادگی‌های عاشق و معشوق مواردی است که در غزل‌های مربوط به عشق‌های مبتنی بر احساس یا فلسفه‌ی افلاطونی به کار می‌رود، و ابن عربی از آن‌ها برای توصیف حقایق متعالی، ظرایف روحی و مادی، و زیبایی‌های نفسانی و درونی استفاده می‌کند. نماد دیگر مرتبط با انسان، شراب است. مسائل مرتبط با شراب، مانند نام‌های دیگر مرتبط با آن، میخانه‌ها، قدح، و حال و روز مبتلایان به شراب از مهم‌ترین تصاویری است که با استفاده از این نماد به دست داده می‌شود. کسانی که در این زمینه خواهان کسب اطلاع بیشتر هستند می‌توانند به مقاله‌ای که نگارنده تحت عنوان «اشواق و اذواق» نوشته است مراجعه کنند. این مقاله در شماره ماه نوامبر ۱۹۷۵ م مجله‌ای که از سوی وزارت فرهنگ، توسط مرکز تألیف و ترجمه مصر، به چاپ می‌رسید درج شده است.

ذات انسان و ملزومات آن، عالم مادی و عالم حس، آسمان، ستاره‌ها و سیارات، زمینی که حیوانات، نباتات، کوه‌ها و کرانه‌ها، نهرها و چشمه‌های جوشان و دریاها را در خود جای داده است، و مرجان‌ها و

مروریدها منابع تأمین‌کننده‌ی عناصر نمادهای مرتبط با انسانند. ابن عربی نام تمام چیزهایی را که در این جا برشمردیم و همچنین موارد دیگر را نشانه‌هایی دال بر نورانیت و موهبت‌های الهی می‌داند. او با موارد مذکور گنجینه‌هایی مملو از اشارات و نمادهای اسرارانگیز و نورانی به دست می‌دهد. او گنجینه‌ها را می‌گشاید، و آنچه را که لازم می‌داند انتخاب می‌کند و از میان آن‌ها بیرون می‌کشد.

ابن عربی علاوه بر نمادهایی که بیان شد، از دو نماد دیگر که ارتباطی با انسان و طبیعت ندارد استفاده می‌کند. یکی از آن‌ها عدد و دیگری حروف است. نمادهای عددی نزد ابن عربی عبارتند از: احد - احدیث، واحد - وحدانیت^{۲۱}، ثانی - ثنویت، فرد - فردیت، دو - دوگانگی، وتر - وتریت^{۲۲}، شفع - شفیعیت^{۲۳}. تمام این نمادهای عددی، در بیان جنبه‌های مختلف فلسفه‌ی تصوّفی ابن عربی به کار می‌رود. چنانچه او در کتاب الاحدیه^{۲۴} که از آثار کم‌حجمش به شمار می‌رود، نمادهای مذکور را به شکل روشن و آشکاری طرح می‌کند. الف، دال، را، زا، واو، با، جیم، ها و تمام حروف دیگر نمادهایی هستند که نزد ابن عربی بر حقایق وجودی دلالت می‌کنند. او در برخی از رسائل مختصر خود، به ویژه در کتاب *الالف*، و کتاب *الحروف*، نمادهای یادشده را تفسیر می‌کند. استفاده‌ی ابن عربی از نمادهای مذکور را در کتاب‌هایی مانند کتاب *الاحدیه* و کتاب *الالف* که در سطرهای پیشین از آن‌ها یاد شد، می‌توان دید.

برای این‌که بدانیم ابن عربی چگونه از نمادهای یاد شده به صورت اصطلاحی بهره می‌برد، در این جا متنی از او را نقل می‌کنیم:

«احدیث حمد واحد، از وحدانیت اوست. وحدانیت حمد احد، از احدیت اوست. فردیت حمد وتر، از وتریت اوست. وتریت حمد فرد، از فردیت اوست. الله اکبر!»



کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کسی که از این سخن برداشت اشتباه می‌کند، بایستی نظرش را متناسب با آنچه هنگام بیان این کلمات در ذهن داشته‌ام، تصحیح کند. وجود انسان، با اشاره صیقلی می‌شود. انسان صیقلی شده در حمد واحدی که در اثنیتیّت است واحد است. فردیّت حمد فرد، در زوجیّت اوست. وتریّت حمد وتر، در شفعیّت اوست. حمد احد در احدیّتش، احد مانده است. صلاتِ واحد، تسییحات انسان واحد است.»^{۲۵}

ابن عربی کتاب الف یا همان کتاب احدیّت را با این جملات کاملاً نامأنوس و پیچیده آغاز می‌کند، اما در ادامه مطالبی را بیان می‌دارد که به کمک آن‌ها منظور اصلی او از نمادهای عددی کاملاً روشن و آشکار می‌شود. به این ترتیب خواننده امکان درک حقیقت اندیشه‌های او و تحلیل ظرایف نظری وی را به دست می‌آورد. با دقت در عبارات زیر که ابن عربی آن را درباره‌ی «أُمنّا»، «اتقیّا»، و «الابرایا الاخفیا» بیان می‌دارد، موضوع و ضوح بیشتری می‌یابد:

«درود خدا و رحمت و برکت او بر شما باد. گوش کنید و خوب بفهمید! به راه خطا نروید و گروه گروه نشوید! این کتاب الالف یعنی کتاب احدیّت است که از سوی واحد برای توحید ثنویّت شما صادر شده است. رسول او که زوجیّت شما را مُبدّل به فردیّت می‌کند، آن را برای زوجیّت شما آورده است. این راه را تا پایان طی کنید. امید است خداوند شما را تأیید کند و پشت و پناهِتان باشد. آمین. احدیّت موطن احد است. پرده‌ی عزتی است که بالا نمی‌رود. در احدیّتش کسی او را جز او نمی‌بیند. چرا که حقایق پذیرای آن نیست. خوب بدانید انسانی که کامل‌ترین نسخه‌ها و پدیده‌ها است، خود آفریده‌ی وحدانیّت است نه احدیّت. احدیّت نیازمند چیزی نیست. و برای انسان که خود واحد است، لحاظ چنین معنایی نمی‌تواند درست باشد. وحدانیّت موجب افزایش قدرت احدیّت

نمی‌شود، و در برابرش نیز قرار نمی‌گیرد. زیرا احدیّت، ذات هویت ذاتی است^{۲۶}، وحدانیّت نیز اسم است. احدیّت، وحدانیّت را موسوم به دوئیت کرده است. از این رو در نسبت‌های ربوبی احد وارد شده، نه واحد، و مراتب تنزیه با احد همراه است. این است که یهودیان نگفتند: «رب خود را برای ما توصیف کن»، گفتند: «نسبت پروردگارت را برای ما بازگو» و خداوند به دنبال این مطلب، آیه «قل هو الله احد» را نازل کرده است. پس احدیّت برای انسان و تمام موجودات به کار می‌رود تا انسان در او طمع نورزد. چنانچه خداوند فرموده است: فلیعمل عمل صالحاً و لایشرك بعباده ربه احد؛ یعنی عمل صالح انجام بده و کسی را شریک خدایت قرار مده. اما مشرکان، فرشته‌ها، ستاره‌ها، انسان‌ها، شیاطین، حیوانات، درختان، و جمادات را شریک خدا قرار می‌دادند. به همین دلیل احدیّت در میان تمام موجودات گسترش یافت و انسان نمی‌تواند آن را منحصر به خود بداند. احدیّت، با ابراز سربانی که جز بندگان خاص خدا، دیگران از آن بی‌خبرند، به تمام موجودات تعلق یافته است. خداوند فرموده است: و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه؛ یعنی پروردگارت فرمان داد به جز او کسی را عبادت نکنید.» بنابراین کسی نمی‌تواند حکم خداوند را بازپس زند. حکم خدا قاطع و نافذ است؛ در این صورت هیچ بنده‌ای جز او را عبادت نکرده است. در این هنگام، شریک نیز همان احد است و معبود نیز شخص معینی نیست؛ بلکه مطلوبی است که از آن به سرّ احدیّت تعبیر می‌شود. مطلوبی که فقط به پروردگار باز می‌گردد. مطلوبی که منزّه از ترکیب و انضمام است... عبد در این صورت تنها پروردگاری را که رب و جامع است عبادت کرده است. این است که در آیه‌ی لایشرك بعباده ربه احد؛ یعنی در عبادت پروردگارت کسی را شریک قرار مده، برای اهل ادراک اشاره‌ای هست. زیرا احد پذیرنده‌ی شریک نیست. عبادت نیز برای احد

انجام نمی‌پذیرد بلکه به رب اختصاص دارد. این است که رب در آیه مذکور در مقام ربوبیت^{۲۷} است و بر تنزیه احدیت، همان‌طور که پیش از این نیز ذکر کردیم، تأکید شده است. احد، عزیزی است که به قرقگاهش نتوان رسید، پیوسته در تاریکی است و تا ابد چنین خواهد بود. تجلی هرگز در آن روی نمی‌دهد و حقیقت منیعی دارد که دست نیافتنی است. او وجهی است برخوردار از عظمت و حشمت فراگیر؛ چگونه می‌تواند تجلی کند؟ واحد هیچ‌گاه با غیر خود، دو نمی‌شود. تعدد و کثرت، در مرتبه‌ی وجود عقلی است که توسط او تصرف می‌شود. هرچه در هستی است واحد است. اگر واحد نمی‌بود، وحدانیت برای حق ثابت نمی‌شد. زیرا او جز آن‌چه هست چیزی برای آفریده‌اش ثابت نکرده است^{۲۸}. چنانچه به شعر سروده‌اند:

و فی کل شیء له آیه تدل علی انه واحد

(در هر چیزی، نشانی از اوست که بر وحدانیت او دلالت می‌کند.)

این اشارت که هر چیزی نشانی بر وحدانیت حق است، علت دیگری دارد. هرآن‌چه در وجود موجود است، اعم از جاندار و بی‌جان، یا قلیل و کثیر، از وحدانیت پروردگار خود آگاه است...»^{۲۹}

ابن عربی به این صورت است که پیچیدگی‌های مربوط به احدیت و وحدانیت را از یک سو، و کثرت و کثیر را از دیگر سو رازگشایی می‌کند؛ از اجمال به تفصیل می‌رود و دیدگاه‌های خود را با تمام هستی و موجودات تطبیق می‌دهد. او تفصیلاً به توضیح اعدادی مانند دو، سه، چهار، پنج که اساس کثرت را تشکیل می‌دهند، و با وجود احد و واحد تحقق یافته و تا بی‌نهایت ادامه می‌یابند می‌پردازد و فلسفه وجودی خود را بر اساس نمادهای عددی بیان می‌کند.

سخنان ابن عربی که در ارتباط با موضوع بیان شده است، مسئله‌ی مورد بحث را به وضوح مطرح می‌سازد:

«... وجودی که او را عبادت می‌کنند، در هر لسان، و در هر زمان و مکانی فقط و فقط واحد است. هر عبدی نیز واحد است. جز واحد چیز دیگری نیست. دو هم واحد است، به همین ترتیب سه، بیست، صد، هزار... تمام اعداد تا بی‌نهایت هم واحدند. هرآنچه خارج از واحد است نیز از واحد صادر شده است. در واقع این واحد است که در حالت کثرت ظهور یافته است. مثلاً واحد در دو مرحله‌ی عقلی ظهور یافت و $1+1$ نتیجه ۲ را داد. و سه نیز در مرتبه عقلی است که ظهور می‌یابد: $1+1+1$ و نتیجه می‌شود ۳، و آن را سه می‌نامیم. اگر به آن، یک اضافه شود، ۴ خواهد شد و اگر باز هم یک اضافه شود، می‌شود ۵. همان‌طور که واحد، عدد را به وجود می‌آورد، با عدمش نیز عدد زوال می‌پذیرد. یعنی اگر واحد از ۵ گرفته شود، ۵ دیگر وجود نخواهد داشت. و با وجود آن (واحد) ۵ هم خواهد بود. همچنین در تمام اشیاء، همان وحدانیت حق است که با وجودش ظاهر شدیم و اگر واحد نبود ما نبودیم و از عدم ما، عدم حق لازم نمی‌آید، همان‌گونه که از عدم عدد پنج، عدم واحد لازم نمی‌آید. زیرا اعداد از واحد وجود یافته‌اند اما واحد موجودیت خود را از اعداد نگرفته است. این است که اعداد به واسطه واحد ظهور یافته‌اند و واحد با از میان رفتن اعداد، معدوم نمی‌شود...»^{۳۰}

سخنان ذکر شده که بیانگر دیدگاه عرفانی درباره‌ی وحدت و کثرت است، برای ذوقی مشربان معنا دارد. این نظریه‌ی بااهمیت در سخن از حقیقت متعال و سلسله مراتب علوی و سفلی وجود، نشان می‌دهد که اندیشه‌ی مبتنی بر وحدت، کانون اصلی فلسفه عرفانی - الهی ابن عربی است. واحد در نظرگاه ابن عربی اصل و اساس هرچیز است و تمام

موجودات، از واحد، هستی یافته‌اند و به‌سوی او نیز بازخواهند گشت. با این حال قائل بودن به اتحاد موجودات با واحد، یا واحد با موجودات، اندیشه‌ی خطایی است. ابن عربی در نظریه‌ی وحدت وجود خود توضیح داده است که اتحاد غیرممکن است. او در این باره هشدار می‌دهد: «... واحد و توحید را خوب ادراک کن و در این موضع از اتحاد بگریز که اتحاد درست نیست. زیرا دو ذات نمی‌توانند یکی شوند و این همان واحد^{۳۱} است که در دو مرتبه تحقق یافته است.»^{۳۲} ابن عربی با تیزهوشی و شیوه‌ی جذاب خاص خود، بیان می‌دارد که اتحاد دو ذات امر غیرممکنی است. در بیان مطلب از عبارت «ذاتین» (دو ذات) که تشبیه است و فعل مضارع «تکون» استفاده می‌کند؛ «هی» ضمیر مؤنث غایب است. «هی» و «تکون» نیز افاده‌ی مفرد مؤنث می‌کنند. بنابراین چیزی که قبلاً دو بوده و بعد، ذاتی واحد شده باشد، مطرح نیست^{۳۳}.

گنجینه‌ی نمادها

همچنان به بحث خود درباره‌ی متون نگاشته شده توسط ابن عربی که مملو از گنجینه‌ی نمادهاست، ادامه می‌دهیم. سخن به درازا کشید اما امید آن می‌رود که با الهام از این متون راه راست را بیابیم و به‌گونه موضوع واقف شویم. با دقت و ژرفکاوی در این متون، امکان ادراک حقایق، ظرایف و زیبایی‌ها را برای عقل و دل‌هایمان فراهم می‌کنیم. عقل و دل ما به این ترتیب با موضوعات عالی و بلندمرتبه‌ای مانند معرفت، عرفان، ذات الهی، صفات ذات الهی، تجلّی صفات در موجودات، حقیقت محمدیه، مقام و کمالات حقیقت محمدیه، عوالم علوی و سفلی، عوالم انسان و ملایک، عوالم حیوان، نبات، و جماد ارتباط برقرار می‌کند. ما به واسطه‌ی این مباحث درمی‌یابیم که شیخ اکبر را نه می‌توان صرفاً اهل ذوق نامید و نه

عقلگرایی محض. او این دو جنبه را توأمان در خود جمع دارد. ابن عربی در هر دو عرصه مذکور از شیوه‌ی نمادین خود استفاده می‌کند. ویژگی‌های تصوّفی و فلسفی او به مثابه دو روح در یک بدن است. او را به راحتی نمی‌توان به یکی از دو زمره فوق‌الاشاره منتسب کرد. واقعیت این است که با مطالعه‌ی مطالب مذکور، در این‌که ابن عربی را به فیلسوفان ژرف‌اندیش نزدیک بدانیم یا عارفان محقق، دچار سرگشتگی می‌شویم. پس شایسته است بگذاریم شیخ اکبر در تمام موضوعات به لسان خویش سخن بگوید: آن‌گاه بیانات او را با توجه به وُسعمان توضیح دهیم.

یک

گنجینه‌ی معرفتی که در نمادهای دریا و رود هست

ابن عربی در یکی از آثار خود به نام «کتاب الشق الجیب» چنین می‌گوید:

«سالک گفت: حق، رودها را نشانم داد و گفت: در جریان این رودها تأمل کن. پس دیدم که آن رودها در چهار دریا می‌ریزند؛ رود اول در دریای روان‌ها، رود دوم در دریای خطاب، رود سوم در دریای شُکر، و رود چهارم در دریای عشق. از این رودهای چهارگانه، اقیانوس شکافته و آشکار می‌شود. رودها پس از آمیزش با دریاهای چهارگانه به سوی حق باز می‌گردند. پس حق مرا گفت: این اقیانوس از آن من است؛ امّا ساحل‌ها مدعی شدند که متعلق به آن‌هاست. هرکه اقیانوس را پیش از دریاهای رودها بدید آن‌گاه که دریایی نبود، او صدیق است؛ کسی که آن را یک بار دید، شهید است؛ آن‌کس که رودها و سپس دریاهای را دید، راهنما است؛ و اگر کسی ابتدا دریاهای و پس از آن رودها را دیده باشد، او صاحب‌الآفات است، امّا نجات خواهد یافت. سپس گفت: برای کسی که مورد عنایت و

توجهم بود، کشتی ساختم. با کشتی رودها را درنوردید، در دریاها روان شد و به سیر و حرکت خود ادامه داد تا به اقیانوس رسید. با رسیدن به اقیانوس از تمام حقایق آگاه شد و از طریق مکاشفه پی به اسرار برد؛ و مقربون حق، بدین دریا رسیدند. آن‌گاه گفت: پس مؤمن آن را باور می‌کند و برمی‌گردد و عالم برای آن برهان می‌آورد و به صدق و صحت آن اقرار می‌کند. جاهل در آن می‌نگرد و منحرف می‌شود. شکاک حیرت می‌کند و می‌ایستد. اهل ظن گمان می‌کند و نمی‌شناسد. نگرنده چشم می‌دوزد و می‌نگرد؛ در حالی که مقلد با همه‌ی گروه‌ها تصرف می‌کند.»^{۳۴}

نقد و بررسی

ابن عربی در این‌جا سالک را با عبارات نمادین به سخن وامی‌دارد و با ذوق و استعدادی که دارد عبارات مزبور را کنار هم می‌نشانند. ما با ملاحظه‌ی مراتب و درجات این عبارات می‌توانیم به نظر ابن عربی درباره‌ی عرفا پی ببریم. در این‌جا از چهار رود، چهار دریا، اقیانوس و ساحل‌ها سخن به میان آمده است؛ چهار رود که به چهار دریا می‌ریزد. احتمالاً منظور ابن عربی از ساحل‌ها، کسانی است که در کرانه‌ی اقیانوس، که خداست و همه‌چیز را در احاطه‌ی خود دارد، ایستاده‌اند و از کمی آن‌سوتر خود، اطلاعی ندارند ولی همواره مدعی عرفان و معرفتند. چنین کسانی همواره در ساحل می‌ایستند و از غوطه‌ور شدن در اعماق دریا ابا دارند. ابن عربی با بیان عبارات فوق می‌خواهد بگوید علم و دانش انسان بستگی به خواست خدا دارد. خداوند همان‌طور که به عرفا قدرت مشاهده عطا کرده، آن‌ها را از معرفت نیز بی‌نصیب نگذاشته است. به عبارت دیگر معرفت‌دهنده خداست و انسان معرفت را به طریق اکتساب به دست نمی‌آورد. از نام‌های نمادین دریاها می‌توان این نتیجه را گرفت که

معرفت بنا به مراتب روحی انسان، بیش از آن‌که مرتبط با تلاش او باشد، به اراده و خواست خداوند مربوط است. چنانچه نخستین دریا، دریای روان‌ها نام داشت و دومی خطاب، و سومی شکر، و چهارمی عشق. این نشان می‌دهد که روان‌ها و خطاب و شکر و عشق که همه، ارزش‌هایی از عالم علوی هستند نه سفلی، برای رسیدن به معارف عالی مناسب‌ترین و بهترین وسیله‌اند.

ابن عربی در نظریه‌ی معرفتی خویش، به این حد اکتفا نمی‌کند. او تا بیان مقام عارفان که بنا به میزان معرفت عطا شده به آنان، سلسله مراتب خاصی دارند پیش می‌رود. ترتیب او در الگوی مذکور چنین است:

۱- صدیق، که به اذن الهی موفق به مشاهده‌ی اقیانوس می‌شود، نه چهار دریای دیگر که نسبت به دریای کلی، جزئی به‌شمار می‌روند.

۲- شهید که نخست، اقیانوس را می‌بیند.

۳- مشاهده‌ی صاحب دلیل، که معارف او بین رودها (معرفت جزئی) و دریاها (معرفت کلی) دارای مراتب است.

۴- صاحب آفات، که معرفت او بین دریاها، رودهای جزئی و اقیانوس در تلاطم است اما در نهایت راه به اقیانوس می‌برد.

عالی‌ترین مرتبه‌ی معرفت در نظر ابن عربی، مرتبه‌ای است که آن را «مرتبه‌ی اهل عنایت» می‌نامد. عارف مستقر در این مرتبه، کسی است که خداوند او را ممتاز گردانده و برای عبور از رودها و دریاها و رسیدن به اقیانوس، کشتی در اختیارش گذاشته است. او با رسیدن به اقیانوس می‌تواند از طریق کشف، از اسرار معرفت حقایق آگاه شود. فقط مقربون هستند که می‌توانند وارد اقیانوس شوند.

ابن عربی علاوه بر این، اهل معرفت را به هفت گروه تقسیم می‌کند: مؤمنی که تصدیق کرده و در حرکت است.

عالمی که پس از مواجه با دلیل می‌پذیرد و اعتراف می‌کند.
 جاهلی که می‌بیند و محل را ترک می‌کند.
 اهل شبهه‌ای که متحیر و متوقف است.
 اهل ظنّی که گرفتار خیالات است.
 ناظری که مدام در نگریستن است.
 مقلدی که طبق خواست خود با هر گروه رفتار می‌کند.
 همان‌طور که دیدیم ابن عربی در گنجینه‌های عرفانی که به واسطه‌ی نمادهای رود و دریا در اختیار مخاطب می‌گذارد، هرچیز بزرگ و کوچک اعم از مطالب معرفتی یا نکات مرتبط با عرفا را بیان می‌کند. به‌طور قطع می‌توانیم بگوییم او درباره‌ی معرفت، نظریه‌ای کامل و بی‌نقص در اختیار ما گذاشته است.

دو

گنجینه‌های الهی در نمادهای عددی

در صفحه‌های پیشین درباره‌ی نمادهای عددی مطالبی ذکر و از نوشته‌های ابن عربی نمونه‌هایی نقل کردیم^{۳۵}. اینک نکاتی در اثبات احدی بودن وجود ذات الهی از دیدگاه ابن عربی و این‌که وحدانی و واحدی نیست بیان خواهیم کرد. در این بخش تمام جزئیات مربوط به احدیت خداوند و نفی شرک و ثنویت و تکرار از وجود او عزّشانه نقل می‌شود. ابن عربی در کتاب *الاحدیّه* چنین می‌نویسد:

«... از این رو هرگاه واحد را در خود ضرب کنی، جز واحد به دست نمی‌آید. اگر انا/ من را در من ضرب کنی در خارج او/ هو را خواهی داشت. به همین ترتیب اگر واحد را در واحد ضرب کنی یا گروهی از واحدها را در خودشان ضرب کنی^{۳۶} باز هم نتیجه واحد خواهد بود. زیرا

گروه واحدها (مثلاً ۷ تا ۱) از واحدها تشکیل شده است. این واحد است که در اعدادی مانند ۶، ۷، ۸، ۱۵، و ۲۰ تکرار شده است؛ وحدانیت در همه جا سرّیان دارد؛ دوگانگی وجود ندارد؛ و جز او (واحد) چیز دیگری نیست. حقیقت خلاف این مطلب را نفی می‌کند و ناپسند می‌شمارد. دوگانگی حتی معدوم نیز نیست^{۳۷}، چرا که اگر معدوم می‌بود حق آن را اثبات می‌کرد. برای مطالب بالا می‌توان این مثال را ذکر کرد: 4×4 می‌دهد ۱۶. گویی هنگامی که چهار را در آحاد چهار، یا آحاد خود که عدد صحیح است، ضرب کنیم ضرورتاً عدد شانزده را خواهیم داشت. چهار، در حقیقت واحد است. شانزده هم در حقیقت واحد است؛ و این همان معنای گفتار ما است که آن را درست دانستیم و ذکر کردیم که از واحد چیزی جز واحد صادر نمی‌شود. به عبارت دیگر «هو» همان «هی» است^{۳۸}. هرگاه بگوییم هفت در هشت در ضروب مختلف، مجموع عدد خارج آن پنجاه و شش است. گویی هرگاه هفت در آحاد هشت یا هشت در آحاد هفت ضرب شود، چند مرتبه از آحاد ظاهر می‌شود، به ناچار می‌گویی پنجاه و شش واحد. مثل این که گویی: واحد، پنجاه و شش منزل پیش رفته است. پس واحد را چنین بشناس. دیگر این که هیچ اسم دیگری نمی‌تواند در معنای واحد شریک شود جز اسم وتر. زیرا در مبدأ با واحد شریک است؛ به همین دلیل جایز است که وتر به دو یا سه رکعت گزارده شود. فرد^{۳۹} نیز به همین شکل با واحد شرکت می‌کند. زیرا فرد در ارقام بخش‌ناپذیر مانند ۷، ۵، ۳، ۹^{۴۰} و ۱۱ ظهور می‌یابد. گویی فرد در پی خونخواهی است چرا که واحد رسم و نشانه‌ی او را نهان ساخته و در اکثر مواضع او را عزل کرده و جز اندکی برای او باقی نمانده است. وتر در نماز و اسماء حق، ولی واحد در همه‌ی مراتب و منازل گسترده و بسط یافته است. در لغت، وتر به معنای ذحل آمده است و آن خوانخواهی است. وتر

با واحد در مبدأ شریک است. ولی واحد، وی را در اکثر مراتب عزل کرده و برعکس خود در تمام مراتب وجود دارد؛ و واحد، وتر را با این که در مبدأ با وی شریک است، عزل کرده ولی به وی جواز داده است که زنده باشد، زیرا خود وی در آن است و فردانیت را در مراتب چون واحد باقی می‌گذارد، چرا که فرد در مبدأ با وی شریک نیست جز این که واحد او را در خود به برابری جواز داده است و از این نظر که زیر حکم اوست پروایی ندارد...»^{۴۱}

نقد و بررسی

نمادهای عددی که ابن عربی در متن بالا از آن‌ها استفاده کرده است به قدری روشن و مشخص است که نیازی به گفتن ندارد. او با اعدادی مانند یک، دو، سه، چهار، پنج، هفت، هشت، نه، یازده، شانزده، پنجاه و شش، و یا ارزش‌های عددی مانند احدیت، احدیت، وحدانیت^{۴۲}، و ثنویت در صدد تفسیر حقیقت ذات الهی و یگانگی آن و مفهوم احدیت است. ضرب برای مثال موضوعی است که در حساب به آن می‌پردازند. او با استفاده از ضرب بیان می‌دارد که وقتی واحد را در اعداد دیگر ضرب کنیم نتیجه واحد خواهد بود. می‌گوید همه‌ی اعداد تکرار واحد هستند و نتیجه می‌گیرد که وحدانیت در همه‌ی هستی سریان دارد اما احدیت فقط مخصوص ذات الهی است؛ و ادامه می‌دهد که ثنویت و دوگانگی نه موجود است نه معدوم^{۴۳}. مسأله صرفاً این است که واحد در دو، دو مرتبه تکرار شده است، همین. ابن عربی از تمام این نکات نتیجه می‌گیرد که احدیت شاخص‌ترین وجه ذات است و هیچ موجودی قادر نیست در این وجه از ذات، با حق شریک شود.

گنجینه‌ی نور محمّدی در نمادهای حرف و نبات

ابن عربی در میان رسائل کوچک خود، رساله‌ی باارزشی به نام «رساله الکون» دارد. این رساله به‌رغم حجم اندک، دربرگیرنده‌ی عناصر فلسفه‌ی عرفان و گنجینه‌های نمادین متعددی است که با مسائل مهم ماورالطبیعه‌ای مورد علاقه‌ی ابن عربی مانند ذات متعال، حقیقت محمّدیّه، و مراتب وجود مرتبطند. به همین دلیل متونی را که به عنوان سند نظرات ابن عربی در حقیقت و مراتب وجود ذکر می‌شود از این کتاب برگزیده‌ام. کتاب مذکور بهترین سند برای اسلوب نمادین ابن عربی، هوش هنری و مهارت ادبی اوست. ابن عربی هنگام طرح نظرات خویش پیرامون آفرینش هستی، وجود را چون درختی تصور می‌کند، و آن را با شیوه‌ای فوق‌العاده و با تمام تفصیلات توضیح می‌دهد. می‌گوید:

«آن‌گاه که به هستی و آفرینش آن و به امر نهانی و نظام آن نگریستم، همه‌ی هستی را چون درختی دیدم که اصل شکوفه‌ی آن از دانه‌ی «کن» برخاسته و کاف کوئیت^{۴۴} هستی، با حقیقت «ما شما را خلق کردیم» بارور و میوه «ما همه‌چیز را به اندازه آفریدیم» حاصل شد. از این دانه دو شاخه‌ی مختلف به وجود آمد که جوهر آن دو، یکی و عبارت از اراده است و فرع شاخه‌ی آن دو، قدرت است. از جوهر کاف دو مفهوم متفاوت ظاهر شد: کاف کمالی که خدا می‌فرماید: «امروز دین شما را کامل کردم»، و کاف کفر^{۴۵} که می‌فرماید: «عده‌ای از آنان ایمان آوردند و عده‌ای انکار کردند». و بعد اصل نون به صورت نون نکره و نون معرفه ظاهر شد^{۴۶}. و چون آنان را از نهانگاه نیستی به حکم خواست قدم آفرید، نور خود را بر آنان پاشید. پس هر که نور بر او تابید به تصویر درخت هستی که از دانه‌ی «کن» پدید آمده است، چشم دوخت. و نهان کافش در تصویر «کنتم خیر

امه» بر وی نمایان گشت و شرح و رنگ آن درخت با معنای «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه» برای او آشکار شد. اما کسی که نور بر او نتابید، از وی خواسته شد که معنا و مقصود واژه‌ی «کن» را دریابد. او در تلفظ و بیان آن به غلط افتاد و در خواسته‌اش ناامید شد. به تصویر «من» نگریست و پنداشت که آن از کاف کفر و نون نکره ترکیب یافته است و از کافران به شمار رفت. از این رو بهره‌ی هر آفریده‌ای از واژه‌ی «کن» آن‌گونه است که از تلفظ «کن» دانسته و از راز نهانش مشاهده کرده است. دلیل این گفتار همان قول پیامبر (ص) است که می‌فرماید: خداوند آفریدگان خود را در تاریکی آفرید، آن‌گاه نورش را بر آنان پاشید، و آن نور بر هر که تابید، ره یافت، و هر که از نعمت نور حق محروم ماند، گمراه و نومید شد...»^{۴۷}

ابن عربی چنین ادامه می‌دهد:

«چون این دانه و تخم درخت هستی و میوه و صورتش ظاهر شد، بر آن شدم برای آفریننده تصویر قرار دهم، از آن‌جا که هنوز برای افعال و اقوال و اعمال رویدادهای خلقت، نموداری پدید نیامده است، درختی را مثال آوردم که از ریشه‌ی دانه‌ی «کن» روئیده و همه‌ی رویدادهای هستی، چون کاستی و فزونی، نهان و حضور، کفر و ایمان و آن‌چه از اعمال و ره‌آورد احوال به دست می‌آید و از گفتار نغز و پرمعنی و آرزومندی و نشاط و معارف لطیف ظاهر می‌شود، و آن‌چه این درخت هستی از اعمال خالص نزدیکان و جایگاه‌های پرهیزکاران و ماحضر صدیقان و نیایش‌های عارفان و مشاهدات محبان برگ می‌دهد و بار می‌آورد، همه و همه از روئیدن دانه و میوه‌ی آن است، که بار آوردم و شکوفه‌ی آن است که شکوفاندم.

پس نخستین چیزی که این درخت، که خود برآورده‌ی دانه‌ی «کن»

بوده، رویاند، سه شاخه است. شاخه‌ای از آن راست، که از آن راستان و بهشتیان است؛ و شاخه‌ای چپ که از آن دوزخیان و آنانی است که در جانب چپ قرار دارند؛ و شاخه‌ای با قامتی معتدل به گونه‌ای راست روییده و از آن کسانی است که در ایمان سبقت گرفته و مقرب^{۴۸} درگاه حقند. چون این شاخه رویید و قد برافراشت از بالاترین شاخه رخ کرد و از شاخه‌ی فرو دین عالم صورت و معنی ظاهر شد. از این رو پوست‌ها و پوشش‌های ظاهری را عالم ملک، قلوب باطن و نهان، معانی پوشیده و راز نهانی را عالم ملکوت نامند؛ و آبی که در شریان‌ها جریان دارد که بدان رویش و حیات و رشد صورت می‌گیرد و شاخه‌ها سر می‌زنند و میوه‌ها می‌رسند، عالم جبروت نام دارد که آن، راز و سرّ معنای کلمه‌ی «کن» است. سپس دیواری اطراف درخت را فراگرفت و حدودی برای آن تعیین و طرح‌ها و نقشه‌هایی برای آن ترسیم شد، حدودش جهاتند که عبارتند از بالا، پایین، پشت، و پیش؛ آن‌چه بالاتر است در حد بالاتر و آن‌چه پایین‌تر است در حد پایین قرار دارد. اما طرح‌ها و نقوش و رسوم آن‌چه در آن است از افلاک و اجسام و املاک و نشانه‌ها و اشخاص را در هفت طبقه قرار داده است، که چون سایه‌ی برگ‌هایی هستند که در زیر آن سایه می‌گیرند. ستارگان را در تابش و درخشش، چون شکوفه‌ها قرار داده است که در کرانه‌های آسمان می‌درخشند. شب و روز را چون دوگونه چادر قرار داده است که یکی سیاه است که با آن خود را می‌پوشاند تا از دیده‌ها پوشیده بماند، و دیگری سفید است تا در برابر دیده‌ها ظاهر شود. عرش را چون خزانه و انبار مهمات این درخت قرار داده که آن‌چه شایسته و درخور این درخت است از آن می‌گیرد. در آن عرش، جاسوسان و خدمتکاران این درخت هستند؛ فرشتگان پیاده در اطراف این عرش راه می‌روند و به‌سوی او روی آورده و بر او تکیه می‌کنند و درباره‌ی آن

می‌اندیشند و بر آن دور می‌زنند و به هر جا و هرگونه باشند، به او اشاره می‌کنند. هرگاه حادثه‌ای در درخت روی دهد یا بلایی فرود آید، دست نیاز و تضرع به سوی عرش الهی دراز می‌کنند و درمان می‌خواهند و از خطا و لغزش خود پوزش می‌طلبند. چرا که جهتی برای آفریننده وجود ندارد تا بدان جهت اشاره شود یا مکانی که قصد آن کنند و نه کیفیت و حالتی که بشناسند. پس اگر عرش جهتی نداشت که در قیام به خدمت حق بدان روی آورند، در طلب و خواست خود گمراه می‌شدند. خدای بزرگ عرش را آفرید تا قدرتش را ظاهر سازد، نه آن را جایگاه ذات خود قرار دهد. هستی را به وجود آورد، نه آن‌که بدان نیاز داشت، بلکه بدین وسیله می‌خواست اسماء و صفاتش را آشکار سازد. چرا که بعضی از اسماء وی غفور و صفاتش مغفرت، اسمائش رحیم و صفاتش رحمت، اسمائش کریم و صفاتش کرم است. از این رو شاخه‌های این درخت مختلف و میوه‌هایش گوناگون و متنوع است؛ تا راز بخشش خود را برای گناهکار و رحمتش برای نیکوکار و فضلش برای فرمانبردار و عدلش برای عصیانگر و نعمتش برای مؤمن، و عذابش را برای کافر ظاهر سازد. ذات حق از لمس کردن و دوری گزیدن و پیوستن به آفریده‌اش پاک و منزّه است. چه خدا بود و هستی نبود، و هم‌اکنون او آن‌گونه که بوده نه به هستی می‌پیوندد و نه از او جداست. چه پیوستگی و گسستگی، جابجایی و درگذشتن است و آن، دگرگونی و نیستی، تحول و زوال، و تغییر و جابجایی را دربر دارد و همه آن‌ها از صفات کاستی است نه از صفات کمال و فزونی؛ سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً...»^{۴۹}

این سخنان ابن عربی که درباره‌ی ذات باری تعالی و حقیقت الوهی به صورت نمادین بیان شده است، با در نظر داشتن قرینه‌ها و نسبت‌های موجود، بی‌تردید حاصل ذهنی فردی نابغه است. او برای توضیح و تفسیر

حقیقت محمّدیّه یا نور محمّدیّه از نماد نبات استفاده می‌کند و در این ارتباط از نماد درخت هستی نیز کمک می‌گیرد. هستی یافتن وجود در نماد مذکور، به این شکل تصویر می‌شود:

«خداوند در اطراف این درخت و دانه‌ی «کن» تلاش کرد و عنصر پاکش را فشرّد و خلاصه‌ی آن را بیرون کشید تا زبده و برگزیده‌ی آن ظاهر گشت، و آن را با پالایه و صافی پاکی بیالود تا تیرگی و ناپاکیش از بین رفت. آن‌گاه نور هدایتش را بر او فکند تا جوهر و ذاتش آشکار گشت، و در دریای رحمتش فرو برد تا برکتش همه را فراگیرد. سپس از آن نور، پیامبر ما محمّد(ص) را آفرید. سپس با نورش عالم بالا مزین شد تا نور داد و آن را اساس هر نوری قرار داد که در نتیجه پیامبر خود، از جهت کتابت در لوح محفوظ پیش از همه‌ی موجودات است و در پیدایی و ظهور، آخر از آنان قرار دارد و پیشوای آنان در روز رستاخیز است که آنان را به شادی مژده می‌دهد، و تاج شادی بر سر آنان می‌گذارد. از این رو وی گنجینه‌ی همایش مردم و گلزار انس و صفا است. ذات حق روحانیتش را در بستر جسمانیّت خود پوشاند و عالم شهودش را در عالم وجود خود پنهان ساخت. پس او را هستی به دست آمد، و به خاطر وی هستی درک می‌شود.^{۵۰} از این رو خدای بزرگ موجودات را آفرید در حالی که بر آنان تسلط داشت، نه این‌که نیازمند به آنان باشد. کمال حکمتش در آفرینش آن بود که برتری آب و گل را ظاهر سازد. چه خدا آفرید آن‌چه را آفرید و در هیچ‌یک از آن‌ها نگفت: من جانشینی در روی زمین قرار می‌دهم، در حالی که آن جانشین، وجود آدم بود و حکمت حق در آفرینش آدم آن بود که شرف و برتری پیامبر(ص) را آشکار سازد. زیرا حکمتش در مسیر آدم‌سازی این بود که کاف کنزیت «کنت کنزاً مخفياً لا اعرف» را بروز دهد. هدف هستی، شناخت آفریننده پاک و مقدس الهی است و کاملترین

شناخت، ویژه‌ی سرور ما محمد(ص) است چه شناخت همه از راه استدلال و تصدیق و ایمان است و شناخت پیامبر از راه مشاهده و عیان. از این رو آنان به نور معرفت پیامبر(ص) آشنا شدند و به برتری وی بر خودشان اعتراف کردند. آنگاه خدا او را از خلاصه و اصل دانه‌ی «کن» بیرون آورد، بسان کشتی که چون نخست سر از خاک برآرد شاخه‌ای نازک، ضعیف و نورسته باشد، آنگاه با همراهی و مصاحبت پیامبر قوت یابد و با قرابت و نزدیکی به وی محکم و قوی گردد و با صحبت و شوق و ذوق، بر ساق خود راست و محکم بایستد. آنگاه که این شاخه‌ی محمدی(ص) ظاهر شد و قرار گرفت، شاخه‌اش برگ داد و رشد کرد، ابر رضایت و پذیرش حق بر او بارید و روان گشت و حوادث با ظهورش رخ داد، و جن و انس به وجودش شهادت دادند و با قدومش هستی‌ها معطر گشت، و با ولادتش بت‌ها واژگون و با بعثتش ادیان منسوخ شد، و با تصدیق وی قرآن نازل شد، و درخت هستی از شادی و طرب به جنبش درآمد و رنگ‌ها و شاخه‌هایش به حرکت درآمدند و از شاخه‌های این درخت، کسی است که جانب چپ را برگزیده و به ضلالت و گمراهی گرایش پیدا کرده است. هنگامی که بادهای رسالت با پیام و ما ارسلا الا رحمه للعالمین فرستاده شد، کسی آن را بویید که از جانب ما، ایشان را خوبی، سبقت یافته «ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون» و با مهربانی و رأفت به سوی آن گرایید. اما کسی که به زکام و بیماری مبتلا شد و از صحت کامل برخوردار نبود، از پذیرش حق برکنار بود و ناکام، و به طوفان‌های قدرت دچار آمد. و پس از شادمانی و تازگی به تیرگی و خشکی گرایید و صورت خوشحالی و نشاط او عبوس شد و از امید به رستگاری، به نومیدی و یأس رخت بریست. راز این شاخه، لقاح درخت وجود و گوهر صدف وجود است.»^{۵۱}

ابن عربی پس از بیان مطالب مربوط به نور محمدی و حقیقت محمدیه، به توضیح آثاری می‌پردازد که از این نور ساطع می‌شود. این آثار همان‌گونه که در عوالم علوی و سفلی صادر می‌شوند، به صورت روحانی و نورانی، و مادی و ظلمانی نیز ظاهر می‌شوند. با در نظر داشتن نماد درخت هستی، همه‌ی آثار مذکور، از عالی تا دانی، در سلسله مراتب هستی قرار می‌گیرند. حال به گنجینه‌های پنهان ابن عربی در این نمادها ژرفتر بیندیشیم: «هر تغییر و دگرگونی که در درخت هستی صورت می‌گیرد، از رشد و فزونی، شکوفه و میوه‌ی افکار بلند، آرزو و اشتیاق محکم و استوار، ذوق سلیم، صفای درون، نسیم آمرزش، و آنچه اعمال انسانی بدان رشد می‌کند، و حالات و کیفیات نفسانی بدان پاک می‌شود و ریاضت‌های نفس به وسیله آن برگ می‌دهد و بارور می‌شود، نیایش دل‌ها، فرود آمدن رازها، مشاهده‌ی ارواح و آنچه که شکوفه‌های حکم و معارف بدان می‌روید و طهارت نفس بدان اوج می‌گیرد و برگ‌های انس و الفت گره می‌خورد و بادهای آسایش و راحتی از آن نشأت می‌گیرد، و مقامات خاصان بر آن متکی و وابسته است، جایگاه‌های برگزیدگان و خواص پذیرایی‌ها و روابط راستان و نیایش مقربان، دیدار محبان، همه و همه از بارور شدن شاخ محمدی (ص) به دست آمده‌اند؛ و از نور او فروزان گشته و از رشد نهر کوثرش یاری خواسته و از وجود و عطای خالص وی تغذیه شده و در گهواره هدایتش تربیت یافته‌اند. از این رو لطف و بخشش وی فراگیر گشته و رحمتش بر همه‌ی آفریدگان به حد کامل رسیده است که خدای بزرگ فرماید: «و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین»^{۵۲}.

با نگاهی کلی به آثار نور محمدی درمی‌یابیم که این نور مبنای اصلی وجود تمام مخلوقات است و با نظر به مشاهده‌ی انسان در تمام طبقات

هستی، هیچ موجودی اعم از لطیف و کثیف بیرون از دایره‌ی این نور نیست.

اگر به عمق جزییات، به نحوی که تمامیت نور و درخشش صادر شده از نور محمدیه را شامل شود، وارد گردیم، با سخن جالب و نمادینی از ابن عربی مواجه می‌شویم که مملو از گنجینه‌هاست. ابن عربی در این جا به توضیح نکاتی می‌پردازد که در کتاب‌های دیگرش به صورت حیرت‌انگیزی به اجمال مطرح شده است. او غرق موضوع می‌شود و به تمام مسائل اعم از کوچک و بزرگ اشاره می‌کند. اگر من خواننده در این وضع در پی ابن عربی روان شوم، سرشار از ذوق، و از خود بی‌خود خواهم شد و از مرز اعتدال که قاعده‌ای واجب‌الاتباع در عرصه‌ی علم است، خواهم گذشت. اما بررسی و ارزیابی عام مسائل اساسی که شیخ اکبر به آن‌ها پرداخته و به شیوه‌ای بیان کرده که تمام برخورداران از ذوق باطنی در آن از خود بی‌خود می‌شوند، برای من و شما، به نظر کافی می‌رسد.

این موضوعات اساسی که از دور و نزدیک با نور محمدیه و بازتابش در وجود و در میان مخلوقات، ارتباط دارد، چیست؟ به اعتقاد ابن عربی، مسأله به آشکارترین شکل در موضوعات زیر نمایان است: در شکل‌گیری عالم که در نظر ابن عربی به دو عالم مُلک و ملکوت تقسیم می‌شود، در مرگ و حیات، در مراتب سه‌گانه‌ی هستی، در ملأ اعلی و جایگاه آن در درخت هستی، در آدم و ابلیس، در حکمت خلقت حضرت پیامبر(ص) از لطیف و کثیف، در مقامات محمدیه، در جبرائیل و اوصاف محمدیه، در مراکب شش‌گانه محمدی که هنگام حرکت به سوی ذات عالیه بر آن‌ها سوار می‌شوند و عبارتند از: براق، معراج، بال‌های فرشتگان، بال‌های جبرائیل، رفر، و تأیید این‌ها، گنجینه‌های دُر و گهری

است که شیخ اکبر از دریای فلسفه‌ای بیرون می‌آورد که درباره‌ی خدا، انسان و جهان و مبتنی بر ذوق است. از این گنجینه‌ها، نمونه‌هایی را برای شما نقل کردم که به گمانم فعلاً کفایت می‌کند. از خداوند می‌خواهم مرا موفق بدارد و همواره از این خزاین برخوردار باشم و در آینده با پژوهش‌های مفصل‌تر، آن‌ها را بهتر توضیح دهم.

یادداشت‌ها:

۱. القشیری، عبدالکریم، *الرساله القشیریة*، تحقیق: عبدالحلیم محمود محمود بن شریف، دارالکتب الحدیثه، I/187.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین، *کتاب الشق الجیب*، *مجموع الرسائل الالهیه*، مطبعه السعاده، ۱۳۲۵ ق، ص ۵۲.
۳. معنی لغوی قطب، میله و محور است اما در اصطلاحات صوفیه به معنای اداره‌کننده‌ی معنوی جهان به کار می‌رود. م.
۴. سوره عنکبوت (۲۹)، ۴۳.
۵. سوره رعد (۱۳)، ۱۷.
۶. سوره آل عمران (۳)، ۴۱.
۷. سوره مریم (۱۹)، ۲۹.
۸. *فتوحات*، I/189.
۹. متن شعر چنین است: علم الاشارة تقرب و ابعاد/ و سیرها فیک تأویب و اساد/ فابحث علیه فان الله صیره/ لمن یقوم به افک و الحاد/ تنبیه عصمه من قال الاله له/ کن فاستوی کائنا و القوم اشهاد.
۱۰. سوره فصلت (۴۱)، ۵۳.
۱۱. صوفیان، فقها را به دلیل این‌که در نسبت به باطن، بیشتر به صورت می‌پردازند، اهل رسوم نامیده‌اند. البته ناسازگاری دیرینه‌ای بین دو گروه وجود داشته و دارد که در این نامگذاری تأثیر زیادی داشته است.
۱۲. چنانچه برخی از مفسران تفسیر نامیدن گفته‌های صوفیان درباره‌ی آیات قرآن را کفر

- خوانده‌اند. (برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: شیمشک، م. سعید، مسائل امروز تفسیر، استانبول، ۱۹۹۷ م، صص ۲۸۸). م.
۱۳. فتوحات، I/278.
۱۴. سوره هود (۱۱)، ۴۳.
۱۵. سلوک سفری روحانی است که صوفی تا رسیدن به معرفه‌الله ادامه می‌دهد. م.
۱۶. واژه‌ی جبار که یکی از صفات خداوند است، به معنی کسی است که به‌طور مطلق هرآنچه را بخواهد انجام می‌دهد. در اصطلاحات صوفیانه در مقابل صفات رحمان و رحیم از صفات قهار و جبار استفاده می‌شود.
۱۷. ابن عربی، شق الجیب، صص ۵۸-۵۷.
۱۸. معنی لغوی خاتم‌الاولیاء، آخرین فرد در سلسله‌ی اولیاء، و معنای تابع‌الاصفیاء نیز مهر پاکان است. معنای اصطلاحی آن ولی‌ای است که در دوره‌ی زندگی خویش جنبه‌ی ولی بودن پیامبر(ص) را نمایندگی می‌کرده است. به اعتقاد ابن عربی، خاتم‌الاولیاء در زمان زندگی او، خودش بوده است. م.
۱۹. چنانچه ابن عربی در سطرهای پیشین گفته بود که این سخنان را برای فهم راحت‌تر مخاطب بیان می‌کند نه برای خودش. م.
۲۰. ابن عربی، محیی‌الدین، عتقاء مغرب فی معرفه خاتم‌الاولیاء و شمس المغرب، المطبعة الرحمانیه، ص ۴۷.
۲۱. واحد و احد، هر دو به معنی یک و یگانگی است. اما ابن عربی احد را برای بیان ذات و وجود مطلق حق، و واحد را به عنوان صفتی برای خلق هستی به‌کار می‌برد. موضوع در بخش‌های بعدی بیشتر روشن می‌شود. م.
۲۲. فرد بر یگانگی واحد دلالت می‌کند اما منظور از وتر اعداد فردی مانند ۳، ۵، و ۷ که ضد اعداد زوج به‌شمار می‌روند است. م.
۲۳. در این جا نیز با این که ثنویت بر دوگانگی برآمده از ثنویت دلالت می‌کند، منظور از شفع دوگانگی‌ای است که از اعداد زوج مانند ۲، ۴ و ۶ حاصل می‌شود. م.
۲۴. ابن عربی، محیی‌الدین، کتاب الاحدیه، مجموع الرسائل، صص ۱۶-۱.
۲۵. ابن عربی، کتاب الاحدیه، ص ۲.
۲۶. ذات هویت، وضعیت مطلقیت حق است هنگامی که موصوف به صفات شده باشد. م.
۲۷. منظور از ربوبیت در این جا، جهت ارتباطی خداوند با موجودات است. م.
۲۸. به اعتقاد ابن عربی وجود و ماهیت با هم فرق دارند. چنانچه اعیان ثابته را در علم

- خداوند موجود می‌داند اما می‌گوید این‌ها ماهیت‌هایی هستند که خداوند به آن‌ها وجود نداده است. او با ثابت نامیدن این اعیان می‌خواهد با اعتبار ماهیت در عدم آن را ثابت بداند. در مقاله‌ی عقیقی مفصلاً به این موضوع پرداخته شده است. م.
۲۹. ابن عربی، کتاب الاحدیة، صص ۵-۳.
۳۰. همان، صص ۶-۵.
۳۱. ابن عربی این مطلب را کمی پیشتر نیز توضیح داده بود. یعنی دو با دو شدنش واحد است. به این صورت که $۱ + ۱ = ۲$ است. یعنی چیزی به عنوان دو وجود ندارد، آن‌چه هست دو واحد، یک است. نتیجه این‌که دو با دو شدنش از واحد بودن درنیامده است. م.
۳۲. ابن عربی، کتاب الاحدیة، ص ۶.
۳۳. اگر بخواهیم مقصود مؤلف را بیشتر توضیح دهیم باید بگوییم: در زبان عربی تناسب بین فعل و فاعل، و مبتدا و خبر، از نظر مذکر و مؤنث بودن و مفرد و جمع بودن ضروری است. ابن عربی نیز پس از ذاتین که اسم انا است، جمله تکون واحده را که خبر انا است می‌آورد. باید بر اساس دستور زبان عربی تکونان واحدتان می‌گفت اما تکون واحده گفته، و به جای این‌که فاعل تکون را هما بداند که به ذاتین برمی‌گردد، می‌داند که ضمیر مستتر تکون است. اگر می‌گفت تکونان واحدتان، به‌طور طبیعی دوگانگی را پذیرفته بود، اما او در وجود قایل به دوگانگی نیست، لذا این دو ذات را در ابتدا و انتها به صورت واحد بیان داشته است. م.
۳۴. ابن عربی، شق الجیب، صص ۵۴-۵۳.
۳۵. برای مثال‌های بیشتر در این زمینه نگاه کنید به: ابن عربی، کتاب الاحدیة، صص ۳۲۴-۳۲۱.
۳۶. گمان می‌کنم منظور ابن عربی با این مثال بهتر دانسته خواهد شد: $۱ \times ۱ \times ۱ = ۱$ یعنی ضرب گروهی از واحدها نیز نتیجه‌ای جز واحد دربر ندارد. م.
۳۷. در نظر ابن عربی ثابت و موجود دو مفهوم متفاوتند. ثابت هر آن چیزی است که به شکل عقلی در علم ازلی خداوند وجود دارد، موجود نیز ظهور خارجی این ثابت عقلی است. از این روست که ابن عربی می‌خواهد بگوید دوگانگی، هم در عالم عقلی یعنی در اعیان ثابت و هم در عالم خارج وجود ندارد. م.
۳۸. در عربی کلمات یا مؤنثند یا مذکر. در زبان ترکی (و همین‌طور فارسی) ضمیر او برای مؤنث و مذکر، هر دو، به کار می‌رود اما در عربی برای مؤنث از ضمیر «هی» و برای مذکر از ضمیر «هو» استفاده می‌شود. م.

۳۹. به گمان من در این جا منظور ابن عربی از فرد، اعداد اول است که فقط بر خود و بر یک بخش پذیرند. م.
۴۰. ابن عربی عدد ۹ را نیز از اعداد اول می‌داند یعنی این عدد جز خودش و یک، بر عدد دیگری بخش پذیر نیست. در صورتی که ۹ از اعداد اول نیست. زیرا علاوه بر یک و خودش، بر ۳ نیز تقسیم می‌شود. م.
۴۱. ابن عربی، کتاب **الاحدیه**، صص ۸-۶.
۴۲. وحدانیت، احدیت و وحدانیت، هر سه بر یگانگی دلالت می‌کنند. اما تفاوت ظریفی بین آن‌ها هست. واحد همان‌طور که همه می‌دانند در سلسله‌ی اعداد همان است که یک نامیده می‌شود. یعنی باگفتن یک، در ادامه، عدد دو به ذهن انسان خطور می‌کند و این یک، دو را به عنوان مقدار در کنار خود می‌پذیرد. این واژه در صورتی که برای خداوند به کار رود به معنی آن است که او بی‌شریک است. احد نیز معانی متعددی مانند بی‌همتا، بی‌نظیر، یگانه، و منحصر را افاده می‌کند. وحدانیت نیز در این میدان مترادف و هم‌معنی واحدیت است. م.
۴۳. پیش از این ذکر کرده بودیم که منظور ابن عربی از معدوم چیست. م.
۴۴. حرف کاف در کلمه «کونیه». م.
۴۵. حرف کاف در کلمه «کفریه». م.
۴۶. در عربی برای معرفه کردن کلمه از «ال» استفاده می‌شود. مثلاً «کتاب» بر هر کتابی دلالت می‌کند اما اگر با الف لام بیان شود یعنی «الکتاب» در آن صورت بر کتاب مشخصی دلالت خواهد کرد. بنابراین کتاب، نکره و الکتاب، معرفه است. حرف تعریف «ال» کارکردی شبیه The در انگلیسی و Das در آلمانی دارد. م.
۴۷. ابن عربی، **شجره الکون**، صص ۳-۲.
۴۸. مقربون از نظر لغوی یعنی «کسانی که نزدیکشان کرده‌اند» از نظر دینی نیز برای فرشتگانی که به خداوند نزدیکند و همچنین بندگان که به واسطه عبادت و عمل صالح رضایت و قرب خداوند را به دست آورده‌اند، به کار می‌رود.
۴۹. ابن عربی، **شجره الکون**، صص ۵-۴.
۵۰. در این جا ابن عربی به ویژه از کلمه‌ی «استنباط» استفاده می‌کند. زیرا معنی کلمه‌ی مذکور بیرون کشیدن چیزی از یک منبع است. چنانچه قبلاً بیان شد، ابن عربی بین ثبوت و وجود تفاوت قایل می‌شود. در این جا نیز منظور او از استنباط، آوردن چیزی از منبع ثابت‌ها به عالم وجود است. م.
۵۱. ابن عربی، **شجره الکون**، صص ۷-۶.
۵۲. ابن عربی، **شجره الکون**، ص ۸.

نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی

نگاهی به الگوی ترجمان الاشواق

دکتر ذکی نجیب محمود

یک

اصل در نمادگرایی در کنار هم قرار داشتن نماد با شیء نمادین است. زمانی که فکری به ذهنمان خطور می‌کند یا با حالتی روحی مواجه می‌شویم، سعی می‌کنیم بین آن فکر یا حالت و چیزهای مشابه‌شان تفکیک قایل شویم. هر چیز نمادین معمولاً وضعیتی مجرد دارد و نماد نیز خود، چیز خاصی است که ویژگی‌ها و معانی وضع مذکور را مشخص و عینی می‌سازد. نمادگرایی از دوره‌ای به بعد در عرفان، شعر، و هنر فراوان مورد استفاده قرار گرفت. آنگاه که اندیشه‌ها و احساسات غیرقابل تعریف در دنیای درونی انسان بروز می‌یابد، فرد می‌کوشد آن‌ها را به کمک چشم، گوش و دیگر ارگان‌های حسی مأنوس خود تعریف کرده و به تصویر بکشد. نمادین ساختن موضوع، به نسبت توازی موجود بین وضع درونی مورد نظر و چیز خاصی که برای نمادینه کردن آن وضع به کار گرفته می‌شود، مُحقق می‌شود. امتزاج وضعیت مورد نظر با ذات، نقطه‌ی طبیعی در آغاز نمادینه کردن است. در مرحله‌ی بعد، حرکت از درون رو به بیرون دارد، یعنی وجدان باطنی به سوی چیزی که در عالم خارج قابل حس است حرکت می‌کند.

چنانچه اندکی بعد توضیح خواهیم داد این روند طبیعی، در دیوان ترجمان الاشواق گاه کارکردی خلاف عادت می‌یابد. چرا که ابن عربی ترجمان الاشواق در برابر انبوهی از نمادها قرار دارد و برای آن‌ها در عالم باطن، در پی یافتن چیزهای مناسب نمادینه کردن است. موضوع شبیه وضعیتی است که بین شاعر و منتقد شعر جریان می‌یابد. شاعر جریان‌های موج عالم باطن و احساسات را در قالبی ملموس و عینی برای خوانندگان و مخاطبان خود بیان می‌کند. منتقد یا منتقدان نیز همان قالب‌های مربوط به عالم خارج را مبنا قرار داده، سعی می‌کنند به حالات درونی شاعر در هنگام سرودن شعرش پی ببرند. مسیر حرکت شاعر و منتقد در این جا متفاوت است. حرکت شاعر از درون به بیرون، و حرکت منتقد از بیرون به درون است. منتقد در اکثر اوقات نیز در خصوص نمادهای به کار رفته توسط شاعر، بیش از یک تفسیر ارائه می‌کند. منتقد از خود می‌پرسد: منظور شاعر از این نماد کدام مفهوم بوده است؟ این یا آن؟ واقعیت این است که منتقدین در مواجهه با یک شعر، تفسیرهای مختلفی به دست می‌دهند. منتقدی شعری را طوری می‌فهمد و منتقد دیگر طور دیگر. زیرا معنا در ضمیر شاعر پنهان است. این کوشش برای فهم، نوعی اجتهاد است. همان‌طور که ممکن است درست باشد، احتمال خطا بودن آن هم وجود دارد.

ابن عربی در ترجمان الاشواق ابتدا نقش شاعر را بازی می‌کند و بعد در جایگاه منتقد می‌نشیند. او در آغاز، قصایدی می‌سراید و آن‌گاه با شرایطی مواجه می‌شود که مجبور است شعرهایش را تفسیر کند. یعنی ابن عربی نمادها و تصاویر شعری خود را به مبانی باطنی‌ای که موجب خلق نمادهای مذکور شده است باز می‌گرداند. اگر او در جایگاه شاعر و همچنین منتقد و مفسری که اشعار و نمادهای شعری خود را به ضمیر

خودآگاه باطنی‌اش برمی‌گرداند، موضعی واحد اتخاذ می‌کرد، سیر از درون به بیرون او، با حرکت از بیرون به درونش (هرچند کارکرد این دو سیر متفاوت است) متناسب می‌شد. او واردات روحی را به ابری باران‌زا تشبیه می‌کند؛ و در تبیین موضوع تنها کاری که می‌کند این است که مخاطب را از ابر باران‌زا که آن را به عنوان نماد به کار برده است متوجه حالتی باطنی می‌کند که منبع این نماد بوده است یعنی همان واردات روحی. ما فکر می‌کنیم ابن عربی در دو نقشی که در مورد برخی از قصایدش ایفا می‌کند دارای موضع واحدی نیست. زیرا در وضعیت اول، یعنی در مقام شاعری، به دلیل محبتی واقعی به یک دختر واقعی شعر سروده است. این دختر فرزند شیخ مکین‌الدین ابوشجاع زاهد بن رستم بن ابی‌الرجا الاصفهانی است که در مکه اقامت دارد و نام او نظام است. در وضعیت دوم، یعنی هنگام شرح و تفسیر سروده‌های خود، برای تطبیق نمادهای شعری با تفاسیر صوفیانه به توضیح و تأویل می‌پردازد. در این مسیر نیز بایستی با بهره بردن از عقل و ذکاوت و فعال نمودن نیروی ذهن، مشخص کرد که منظور واقعی از نمادهای به کار گرفته شده چیست. به نظر ما ابن عربی در انجام این کار غالباً موفق است اما در برخی مواقع نیز با دشواری‌هایی مواجه است. ما همچنین در بررسی خود متوجه شدیم که بین شعرهای سیال و مملو از احساس او و نثر پرتکلفی که به منظور شرح سروده‌هایش نگاشته است، تفاوت قابل توجهی وجود دارد. مخاطب ابن عربی احتمالاً درمی‌یابد که او با لفاظی‌هایی که در شرح اشعارش می‌کند می‌خواهد معنا را از جایگاه واقعی خود به سمت دیگری بکشاند. خواننده با مشاهده‌ی تفاوت فاحشی که بین وضوح شعر و پیچیدگی شرح وجود دارد، نمی‌تواند بپذیرد که شارح همان شاعر است. این وضع در مقدمه‌ای که شاعر بر دیوان خود نگاشته است، بیشتر به چشم می‌خورد.

ابن عربی اگر هنگام سرودن شعر و یا تحلیل سروده‌های خود موضع واحدی اتخاذ می‌کرد و همزمان با سرودن شعر، نقش منتقد را نیز ایفا می‌نمود، مجبور نمی‌شد هنگام شرح برخی نمادها بگوید منظور از فلان مصرع یا واژه، این یا آن معنی است. این قبیل تردیدها عموماً مربوط به زمانی است که شارح از حالات باطنی شاعر در هنگام شعر گفتن اطلاع کافی نداشته باشد. مثلاً او در خصوص رکائب می‌گوید منظور از رکائب، شتران یا ابرهاست. درباره‌ی غزال نیز می‌گوید شاید منظور از غزال، سرودن غزل برای معشوق باشد و یا ممکن است اشاره باشد بر غزال‌هایی که در دشت و صحرا به سر می‌برند.

صرف نظر از شرح قصاید، حکایت سروده‌های او، براساس آنچه خود در مقدمه‌ی کتابش آورده، چنین است:

ابن عربی زمانی که در مکه رحل اقامت گزید - در آن ایام ۳۸ ساله بوده است - با جمعی از فضلا روبه‌رو می‌شود. شیخ مکین الدین ابوشجاع زاهد بن رستم بن ابی‌الرجا الاصفهانی امام مقام ابراهیم (ع) نیز در بین آنها بوده است. این شیخ را «دختری بود... نامش نظام و لقبش عین‌الشمس. نگاهی سحرآمیز داشت، اگر به اطناب می‌پرداخت خسته می‌ساخت و اگر به ایجاز می‌پرداخت ناتوان می‌ساخت... اگر روان‌های ناتوان، زودبیمار و بداندیش نبودند در شرح آنچه خدا در آفرینش وی تعبیه کرده است سخن می‌گفتم. بانویی که از خوی نیکو، چون بستان پرگیاه است... ما در این کتاب با زبان نرم مغازله و عبارات پاک تغزلی، بهترین آویزه‌ها را به گردن او آویختیم... درباره‌ی او پاره‌ای از اشتیاق خاطر را به قلم کشیدم و از جانی شیفته پرده برداشتم... هر نامی که در این کتاب می‌برم کنایه از اوست و بر هر خانه‌ای که می‌گیرم مقصودم خانه‌ی اوست. در آنچه در این کتاب به نظم آورده‌ام، از ایماء به واردات الهی و

تنزلات روحانی و مناسبات علوی، همواره بهر شیوه‌ی آرمانی خویش رفته‌ام...»^۱

اما برخی از فقهای حلب دلالت اشعار ترجمان الاشواق بر اسرار الهی را نپذیرفتند. آن‌ها معتقد بودند ابن عربی این شعرها را برای دختری مشخص و واقعی سروده است، هرچند که موضوع را پنهان می‌کند تا خود را نیک سیرت و دیندار نشان دهد. وقتی چنین زمزمه‌هایی به گوش ابن عربی رسید، شروع به شرح اشعار خود کرد، طوری که مسئله به گوش گروهی از فقها نیز برسد. او شرح داد که چگونه می‌توان غزل و شعرهای سروده شده برای زنان را در مسیر اسرار و مقاصد الهی به کار گرفت. معترضان با شنیدن توضیحات ابن عربی از کرده‌ی خود توبه کردند.

سخنان ابن عربی پیرامون ترجمان الاشواق، آشکار می‌سازد که او در این کتاب نیز در راستای نظرات همیشگی خود حرکت کرده است. او می‌گوید: «غزل‌هایی را که در مکّه‌ی مکرمه سروده بودم، شرح کردم... با این ابیات به معارف ربّانی، انوار الهی، اسرار روحانی، علوم عقلی و تذکرات دینی اشاره کرده‌ام. همه‌ی این‌ها را هم به زبان شعر گفتم چون بر دل می‌نشیند و آن را با شوق می‌شنوند.» ابن عربی با اشیاء و صور، صحنه‌هایی را به تصویر می‌کشد که تجلیگاه اسماء و صفات حق هستند. او معتقد است این اشیاء و صور، عین اسماء و صفاتند^۲. «ویژگی‌های مرتبط با هستی که در اشیاء مشاهده می‌کنیم، فقط گوشه‌ای از تجلّی نامحدود اسماء و صفات الهی است»^۳.

ممکن است در برخی از قصاید ابن عربی عناصر نزدیک به مغازله‌های بشری مشاهده شود، اما در این‌که در ارتباط با ترجمان الاشواق می‌توان چنین ادعایی داشت، تردیدی وجود ندارد. در شرح و تفسیر صوفیانه‌ی این نوع اشعار، به ناچار بایستی آن‌ها را از شیوه‌های درست و

سالم شعری دور و معنای مورد نظر را بر آنها تحمیل کرد. البته ناگفته نماند برخی از اشعار ابن عربی با این‌که عبارت از مغازله‌های بشری است، اما برای برداشت‌های صوفیانه مساعدتر می‌باشند. در شکل سومی از اشعار او، تناسبی مساوی، بین برداشت‌های بشری و برداشت‌های صوفیانه وجود دارد. همان‌طور که این قبیل شعرهای ابن عربی را می‌توان بر اساس آموزه‌های تصوّف تفسیر کرد، برداشت‌های مبتنی بر مغازله‌های بشری نیز می‌توان از آنها داشت. اندکی بعد برای هر سه گروه از اشعار او مثال‌هایی خواهیم زد.

دو

در مقدمه‌ی ترجمان الاشواق و جاهای دیگر که ابن عربی به شرح اشعار دیوان خود می‌پردازد، (او شرح کتاب را ذخایر الاعلاق فی ترجمان الاشواق نامیده است) اشارات آشکاری بر شیوه نمادگرایی به چشم می‌خورد. او در قصیده‌ای شانزده‌بیتی که در مقدمه آورده است نخستین قاعده را مطرح و بر اساس آن مثال‌هایی ذکر می‌کند.

قاعده این است: زمانی که از شبنم، ابر، گل، رعد و برق و دیگر پدیده‌های طبیعی سخن به میان می‌آید، مخاطب برای آن‌که بر معنای مورد نظر وقوف یابد، بایستی معنای بیرونی این پدیده‌ها را از ذهن خود دور نموده و به معانی باطنی و پنهان آن‌ها بیندیشد. به همین ترتیب حروف و ضمائر را نیز باید به نحوی تأویل کرد که اسرار پنهانی تصوّف را مکشوف سازد.

نمونه‌ی قاعده‌ی مذکور در شعر زیر مشاهده می‌شود:

«هرگاه از شبنم، کاشانه‌ها و کاخ‌ها یاد کنم

یا اگر «ها» بگویم، یا «یا»، یا «الا» و یا «اما»^۴

و اگر بگویم «هی»، یا «هو»، یا «هم»، یا «هَنّ»، یا «هما» به صورت مثنی
 و اگر بگویم به قدر مویی کمکمان کرد یا اتهامان زد
 اگر بگویم ابرها گریستند و گل‌ها لبخند زدند
 اگر ساریانانی را که قصد «بانه الحاجر» یا «ورق الحمی» را دارند ندا کنم
 یا اگر از بدرها و ماه‌های تمامی سخن بگویم که در خدوری افول کردند
 یا از خورشیدهایی که طلوع کردند و گیاهانی که سربرداشتند
 یا از برق‌ها و رعد‌ها
 یا از باد صبا
 یا بادهای دیگری چون باد شمال و جنوب
 یا راهی، یا نگین انگشتری گرانبها، یا کوه‌ها، یا اشباح، و یا شن‌زارها
 یا دوستی، یا فراق، یا صحراها، یا کوه‌ها، یا جنگل‌ها، یا قرقگاه شتران
 یا دختران جوان با سینه‌های برجسته که چون خورشید و شمایل‌های زرین
 می‌درخشند
 این‌ها را که گفتم و هرآن‌چه را که خواهم گفت
 برای این است که تو انوار و اسرار را دریابی
 این‌ها را خدای آسمان بر قلب من نازل کرد
 تو نیز بر اساس شرایط علما
 به آن‌هایی ده که قلبشان چون قلب من است
 صفتی قدسی و علوی هست که بر صدق من دلالت دارد
 پس، از ظاهر این‌ها صرف‌نظر کن و در جستجوی باطن برآ، تا بدانی.»

اگر به نمادهایی که ابن عربی در این قصیده از آن‌ها استفاده کرده
 است، با دقت توجه شود، ملاحظه می‌شود که او از افعال، ضمائر، ادات
 ندا و تعجب، اسماء پیوسته به افعال، و حروف پیوسته به اسماء بهره برده؛
 و پس از آن به پدیده‌هایی به عنوان نماد و یا مشابه آن اشاره می‌کند.

اسم‌هایی که او در آیات بالا ذکر کرده است: شب‌نم، خانه، کاخ، رعد و برق، باد صبا، باده‌ها، جنوب، آسمان، راه، صحرا، شن‌زار، کوه، تپه، دشت، باغ، جنگل، دوست، فراق، تمثال.
افعال: کمک کرد، متهم کرد، افول کرد.

حروف: ها، یا، الا، اما.

ضمایر: هی، هو، هم، هن، هما. این‌ها همه ضمایر سوم شخص مفرد، مثنی، و جمع هستند.

افعال پیوسته به اسما: ابرها گریستند، گل‌ها لب‌خند زدند، ماه‌ها افول کردند، خورشیدها طلوع کردند و گیاهان سربرداشتند.

حروف پیوسته به اسما: ای چوپانان و ای برگ‌های درخت خار.

تعبیر فوق به عنوان نماد انوار و اسراری که خداوند آسمان‌ها بر قلب ابن عربی و هر عالم دیگر برخوردار از شرایط لازم، نازل کرده است، اگر با الفاظ دیگر نیز ادا شوند، قابل درک خواهند بود.

آیا با گفتن این‌که از معنای ظاهری این نمادها صرف‌نظر کرده و به معنای پنهان و باطنی آن‌ها بیندیشید، مشکل مرتفع خواهد شد؟ اکتفا کردن به چنین تذکری، خواننده را مجاز می‌دارد در اثنای تأویل، هر معنایی را قابل قبول بداند.

فرض کنید من با واژه «کوه» مواجه شوم و بخواهم آن را خارج از مفهوم متعارفش معنا کنم. در چنین وضعی «کوه» را چگونه می‌توان توضیح داد؟ آیا باید بگویم منظور من از کوه، رشد و ارتقاء است؟ یا منظور صعوبت و دشواری و کوشش و تمرین و ریاضت است؟ یا نه، مراد من از کوه، یادآوری انزوا و خلوت‌گزینی است؟ حتی ممکن است بگویم قلب گرم است و کوه مانند سر در بدن است و نسبت به قلب سردتر است! همچنین می‌توان سؤال کرد که کوه یادآور صفت گیرای جمال است یا

جلال را که توأم با هیبت و قدرت است به یاد می‌آورد؟ به این ترتیب می‌توان ده‌ها معنای باطنی دیگر را به روش تأویل، از معنای ظاهری واژه کوه به دست داد. حال می‌پرسیم آیا قاعده‌ی دیگری که قاعده‌ی اول ابن عربی را کامل کند و راهنمای ما در تأویل معنا به باطن شود، وجود دارد؟ پاسخ مثبت است. چنانچه در شرح ابن عربی بر کلمه‌ی «طلل» در اولین بیت قصیده‌ی مذکور، دلایلی مشاهده می‌شود که مؤید دیدگاه‌های او در این زمینه است. ابن عربی در این جا بر ارتباط معنا و لفظ تأکید می‌کند و می‌گوید: «برای همه‌ی چیزهای عالم، مشابه‌ای در وجود انسان هست که به مناسب‌ترین شکل به آن اضافه می‌شود. این تناسب به واسطه‌ی حال، زمان و محیط تعیین می‌شود. بین عالم و انسان از جهات گوناگون روابط و پیوستگی‌هایی وجود دارد و این عالم است که در پی روابط مذکور است.» اگر بخواهیم سخنان ابن عربی را با عبارات ساده‌تری توضیح دهیم باید بگوییم: انسان عالم صغیری است که تمام ویژگی‌ها و صفات عالم کبیر را در خود دارد. انسان به عنوان عالم صغیر، هنگام نزول الهام و واردات قلبی، به مناسب‌ترین شکل با تمام چیزهای عالم کبیر مواجه می‌شود. مثلاً وقتی گفته می‌شود «کوه»، ما از میان معانی گوناگون، معنایی را انتخاب می‌کنیم که با «حال» ما همخوانی و تناسب داشته باشد. در این انتخاب، قابلیت طبیعی ما و زبان عربی مؤثر است. زیرا عربی «قدرت تفهیم موضوع توسط تمثیل و تشابه»^۵ را دارد. حتی کوچک‌ترین اشاره‌ی موجود در نماد، برای درک معنایی فراتر از معنای ظاهری شیء نمادین مورد نظر ما اکتفا می‌کند.

ابن عربی برای این که اشعار دیوانش همان‌طور که می‌خواهد، فهمیده شود، به قاعده‌ی نظری مذکور، مثالی عملی هم اضافه می‌کند. او بر پایه‌ی این مثال، از رویدادی سخن می‌گوید که هنگام طواف کعبه

برایش رخ داده است. می‌گوید: «شبی کعبه را طواف می‌کردم. لحظات دلنشین و خوشی بود. حالی آشنا به لرزه‌ام درآورد و من نیز از بلعت^۱ خارج شده، شروع به طواف در رمل^۲ کردم. در آن لحظه این ابیات بر زبانم جاری شد. شعر را چنان می‌خواندم که هم خود می‌شنیدم و هم اگر کسی از پشت سرم می‌آمد می‌توانست بشنود. ابیات چنین بود:

«آه اگر می‌توانستم بدانم که آیا آن‌ها می‌دانند که از چه قلبی برخوردارند!
ای کاش قلب من می‌دانست که آن‌ها قدم در کدامین راه گزاردند
تو (ای محبوب) آن‌ها (عشاق) را نجات یافته می‌یابی یا هلاک شده؟
هواپرستان در هوای نفس خود سرگردان شدند و به‌سوی گناه رفتند
ناگاه تماس دستی نرم‌تر از حریر را بر دوشم احساس کردم. روی برگرداندم و
نگاه کردم؛

آه که چه دیدم! کنیزکی رومی! گفت: سرورم چه سروده بودید؟»

ابن عربی ابیات بالا را تک‌تک برای کنیزک بیان می‌دارد. او نیز به شرح شعر و بیان ناهمخوانی‌های معنایی آن می‌پردازد. ناهمخوانی در بیت اول این است که صاحبان قلب از قلب خویش بی‌اطلاعند. در بیت دوم بی‌خبر بودن قلب از راه عشاق، نوعی عدم انسجام معنایی است؛ چرا که مانع رسیدن قلب به آگاهی، خود قلب است؛ چگونه ممکن است آن‌چه مانع آگاهی است، خود معلوم و شناخته شده باشد؟ در بیت سوم خطا در پرسش وجود دارد. زیرا شکل درست سؤال این است که محبوب پس از فراق عاشقان پرسید آن‌ها هلاک شدند یا نجات یافتند. در بیت چهارم رو کردن عاشق به محبوبی که با تمام وجود شیفته‌اش شده است، و از سویی باقی ماندن او، طوری که موجب تحیر می‌شود، همخوانی ندارد. از آن‌جا که کنیزک ادیب، ابیات سروده شده را در معنای ظاهری آن

می‌فهمیده است، ناهماهنگی‌های موجود در ابیات را به ترتیبی که ذکر شد مشخص می‌کند اما این ناهمخوانی‌های آشکار، زمانی که کنیزک از ظاهر عبور می‌کند و به باطن می‌رسد، از میان برمی‌خیزد. در این‌جا ابن عربی، برای این‌که توضیح دهد شرح و تفسیر شعر چگونه باید باشد، شروع به شرح باطنی - تصوّفی ابیات می‌کند. گویا ابن عربی با مقدمه‌ای که بر ترجمان الاشواق نگاشته است برای درست فهمیدن مطالب این کتاب راهی در برابر ما می‌گشاید.

سه

شعرا موجودیت زبانی خاصی دارند که در صورت آگاه شدن از آن، شعرشان را راحت‌تر می‌توان درک کرد. حال چرا نباید صوفی شاعری چون ابن عربی که در مقدمه‌ی دیوان و همین‌طور نوشته‌های دیگرش از ما می‌خواهد به معانی ظاهری شعرهایش اکتفا نکنیم، دارای همان موجودیت زبانی نباشد؟ اساساً در شعر جز توجه دادن خواننده به معانی خاص، که آن هم با به‌کار بردن الفاظی مشخص و نمادین صورت می‌گیرد، چاره‌ی دیگری نیست. ما برخی از الفاظ را که ابن عربی به کرات به‌کار برده، یک‌جا جمع کردیم. آن‌ها را از قصاید یک تا بیست و پنج ترجمان الاشواق انتخاب کرده و معانی نمادین مورد نظر ابن عربی را که در شرح آورده، بیان کرده‌ایم:

ابرقین^۸: این کلمه در اصل نام جایی است. اما با توجه به ریشه‌ی آن که از برق - رعد و برق - است، نماد دو مشهد از مشاهد ذات الهی، یعنی مشاهد عالم غیب و شهادت می‌باشد.

بیاض: به دور از شهوت.

عشاق: نماد پیامبران و اسماء الهی.

سرخ: نماد شهوت و زیبایی / جمال.

اجیاد: در اصل نام کوهی است مشرف بر بیت‌الله الحرام. اما به عنوان نمادی برای مقام الهی به کار می‌رود.

ادریس: مقام عظمت و بزرگی.

اراک: بید مجنون، اما مراد از این نام مفاهیمی چون فراق، نور، تنزیه، شوق و بااراده بودن است.

بدور / ماه‌های تمام: معمولاً با خدور / حجاب‌ها به معنی زیبارویان پوشیده به کار می‌رود، که نمادی برای علوم و اسرار است. منظور از بدور، حقایق الهی است. بدر نماد نور الهی است. «غروب بدر در ابدیت من» یعنی ترجیح غروب و پنهان شدن حقیقت الهی در عالم مخصوص، بر ظهور و آشکار شدن.

برق: مشهد ذات الهی است که چشم‌ها را نابینا می‌کند. در لحظه‌ای مشاهده می‌شود و آن‌گاه ناپدید می‌شود. فقط درخشش برق دیده می‌شود. آن هم برای او پرده و حجاب می‌شود. ما نه برق، که شعاع‌های درخشش آن را می‌بینیم.^۹

برقه السهمد: نام جایی است. اما مترادف برق به کار می‌رود.

برقع: حالتی نفسانی که موجب مستوری عرفا نزد خلق می‌شود.

بوستان: حق (خدا). گل‌های باغ نیز مخلوقات خدا هستند.

بلقیس: حکمت الهی که علم و عمل را جمع می‌کند. این نام حاوی نمادی اسطوره‌ای است که بر مبنای آن بلقیس از جمع انسان و جن به دنیا می‌آید. بلقیس پس از چنین تولدی، علم لطیف را از جن و علم کثیف را از انسان به عاریت برده است. به هر حال این کلمه نماد جمع جسم و روح در انسان است.

دختران شاه: زاهدان.

بیضاء: ظهور و بروز.

بیداء: نماد خورشید و حکمت ادیسی. بیداء پیرامون حقایق مربوط به خورشید دارای معرفت است.

تورات: اشاره به نور است.

زنی که کودکش را گم کرده است: (مادری است که دردانه‌اش را از دست داده است) نماد است برای کسی که مشخصه‌های فردی‌اش را از دست داده است.

ثنا یا: دندان پیش: نور، منظور مناجاتی است که با دهان ذکر می‌شود. کوه‌ها: راه‌هایی که خدا پس از عزم و اراده ما، بدان‌ها رهنمون می‌شود. رودبارها: دانش هستی‌شناسی.

چیدن: گرفتن چیزی توسط فرد، از کسی که آن چیز را به‌سوی او پرتاب کرده است. (همچون مرید که معانی را از شیخ دریافت می‌کند یا پیامبری که حقایق را از فرشته اخذ می‌کند). فردی که می‌چیند، این کار را نه با دست قهر، که با دست لطف انجام می‌دهد.

حاجر^۱: ۱. نام منطقه‌ای است و به عنوان نماد فاصله‌ای به کار می‌رود که بین ما و شیء مورد علاقه‌مان قرار دارد. ۲. عالم برزخ.

چوپان: شوقی که همت‌ها را به سرای عشاق رهنمون می‌شود.

خاخام: کنایه از تورات است.

زیبارویان: ۱. حکمت‌های الهی. ۲. کنایه از مقام مشاهده و رویت.

کیوتران: واردات الهی.

سرائر: مسئولیت‌هایی که انجامشان بر عهده‌ی انسان است؛ مسئولیت‌های روحانی. این‌ها سرائرند چون اسرار مربوط به علم و معرفت را پوشیده می‌دارند.

باکره‌ها: حکمت‌های الهی. اینان دوشیزگان اهل شرم هستند. شرم نیز از ایمان است. بنابراین باکره‌ها بر علم ایمانی دلالت می‌کنند. حجاب: قلب انسان که حامل معارف الهی است. خیمه‌ها: مقام سرائر است.

داود: نماد زبور است.

ظلمات: غیب است، که همچون شب محل را پنهان می‌سازد. بنابراین غیب پنهان شدن است.

مروارید: حکمت الهی. منظور از «مروارید تخت» نیز اشاره به این است که حکمت الهی عبد را پس از به دست آوردن حکمت الهی، در مشاهده‌ی ذات خود فانی می‌کند. او در این وضع به کسی می‌ماند که بر تخت نشسته است و مالک آن است.

ابریشم خام: کنایه از تنزیه است، چون ابریشم خام هیچ رنگی نگرفته است.

شمایل مزین سرخ‌رنگ: ۱. اشاره است به تندیس‌های مسیحیان سریانی. ۲. کنایه از زیبارویان مستور است که یادآور «معرفت» هستند.

ذی‌سلم: نام منطقه‌ای است و بر زیبایی طبیعی دلالت دارد.

ستاره‌ی سهیل: محافظ ارزش‌هایی که علم حامل آنان است.

کسی که شب را به خواب سپری می‌کند: کسی که به دلیل مشغول شدن به امور ناچیز، از خدا غفلت می‌کند.

دیر: حال سریانی.

صاحب‌مراء: حقیقت موسوی.

خانه‌هایی که اثری از آن‌ها نمانده است: اثر باقیمانده از عرفا بر مقامات علمی.

دارث، کسی که اثرش از میان رفته است: فردی که به دلیل حالات جدید دیگرگون شده و از حالی به حال دیگر عبور کرده باشد.

رعد: مناجات الهی.

مَرکب‌ها: ابرها.

باغچه‌های مملو از شبنم: مقامی که درستی و راستی در آن آغاز می‌شود.
باغچه: نمادی برای اسرار الهی موجود در حقیقت اسماء است. چرا
که باغچه مکانی برای گل‌های رنگارنگ است.

باغچه‌ها: باغچه‌های معرفت.

باد: باغچه‌های شوق.

زُرود: نامی است که بر دانه‌های شن در صحرا اطلاق می‌شود. مراد از
این کلمه ثابت نماندن در یک مکان است. زیرا باد همواره محل و حالات
شن را تغییر می‌دهد. همچنین از این کلمه برای همنشینی‌های غیر صمیمی
نیز استفاده می‌شود. زیرا شن نزدیک می‌شود اما در چیزی حل نمی‌گردد.
گل: مخلوقات.

ابر: حالتی که با میوه‌ی معرفت به نتیجه می‌رسند.

ابر باران‌زا: علوم و معارف ربّانی.

وقت سحر: زمان جدا شدن حقایق ظلمانی بدن از حقایق نورانی.

درخشش رعد: حکمت الهی.

سل: نام کوهی مشرف به مدینه و نماد مقام محمدی (ص).

سلمی: حال سلیمانی؛ که خاستگاهش در مقام نبوت است.

سودا: عالم جلال و هیبت.

نوشیدن: مرتبه‌ی دوم مقام تجلّی (مقامات تجلّی چهار است: چشیدن،
نوشیدن، اقناع و سرمستی).

شرق: محل ظهورات تکوینی. عالم حس و شهادت.

شفق: سرخی حاصل از شرم.

خورشید: حکمت الهی؛ که اثرش مانند خورشید، بسته به نوع تابشش
یا نتیجه‌ی مثبت دربر دارد و یا موجب هلاک می‌شود.

انوار خورشید: ۱. ارواحی که در اطراف عرش در گردشند. ۲. اشاره به برکت، تعالی، و فایده.

آفتاب نیمروز: وضوح تجلّی در اثنای روئیت.
درخت ستبر: تمایل دل.

باد صبا: ۱. عالم انفاس. ۲. بادی که از شرق می‌وزد و موجب ظهور تکوینی یعنی پیدایش عالم شهادت و حس است.

صخره‌ها: ۱. صورت‌های خاصی که محل تجسّد معانی مجرد است.
۲. اجسادی که ارواح را پوشانده و مخفی می‌دارند.
بهمن: معارفی که بر قلب‌های ناتوان نازل می‌شود.

خرابه: ۱. آن بخش از اثرات زندگی مادی که در شخصیت صوفی از بین رفته و هنوز باقی است. ۲. آثار مقامات عارفان که در سیر الی الله آن‌ها ماندگار است و از بین نمی‌رود.

خرابه‌ها: آثار منازل اسماء الهی که بر قلوب عارفان نقش بسته است.
قالی‌های نرم: اکرام و احترام حق برای بزرگداشت آنان که از عالم تکوین می‌آیند.

طاووس‌ها: ارواحی که سر در زیبایی‌های خود دارند (به یاد داشته باشید طاووس مرغی است با پرهای زیبا و رنگارنگ).

غزال: لطیفه‌ی الهی. غزال‌ها در کوه و دشت، دور از انسان زندگی می‌کنند. به همین دلیل غزال را نماد حکمت الهی قرار داده‌اند.

غزال با گردن باریک: گردن نماد نور است. به همین دلیل غزال در این‌جا اشاره به نور است.

غزال مستور: حکمت الهی که با حالتی نفسانی و مخصوص عارفان در ستر و حجاب قرار دارد.

سایه‌ی سایه‌دار: مقام محمدی و موسوی.

تسلط تاریکی شب بر همه جا: تسلط نشانه‌ی حیوانی بر لطایف روحانی. شاخه‌ی پربرگ و بار: انسانی که از معارف ربّانی برخوردار شده است. عیسی (ع): همت‌ها. حاملان عمل. اعمالی که کلمه‌ی طیبه^{۱۱} بر آن‌ها تعالی می‌یابد. زنده کردن مردگان توسط تکلم (زیرا عیسی (ع) بی آن‌که شهوت در خلقتش دخلی داشته باشد، به دنیا آمد. از این رو او در مواجهه با طبیعت از قدرت و صلاحیت برخوردار است).

زیبارویان آهوش در خیمه‌ها: حقیقت علوم، که پنهان است اما موجب ظهور حق می‌شود. در این عبارت اشاره‌ای بر ملامتیه هست.

دختر جوان: حقیقت، هنگامی که به سوی هستی میل می‌کند. دختر جوان اشاره است بر میل کردن. چنانچه اسماء الهی را نیز زمان‌هایی است که به سوی هستی متمایل می‌گردند.

گیسوی بافته: همان‌طور که رشته‌های گیسوی بافته‌شده درهم تنیده‌اند، مقدمات نیز تودرتو هستند. از این رو در عبارت گیسوی بافته‌شده اشاره‌ای بر برهان و دلایل وجود دارد.

غروب: عالم غیب و تنزیه.

آهوبره: حکمت الهی که در آرزویش به سر می‌برند. آهوبره یا اشاره است بر غمزه‌ی عشاق، و یا نماد زندگی در کوه و بیابان و تجرد است.

آهوبره‌ها: علوم فرّاری که به کنترل در نمی‌آیند.

شاخه‌ها: انفاسی که تحت اسم جلال خداوند قرار دارند.

لباس شاخه‌ها: اخلاق الهی.

شاخه‌ی تر: صفت قیومی در باغ‌های اسماء الهی.

صبوری: مقام مجاهده.

درخت صبر: درختی که شاخه‌هایش با آتش محبّت شعله‌ور می‌شود.

کشیده شدن آب‌ها: غیب.

زنی با چشمانی درشت و سیاه، و نگاهی کُشنده: علم مشاهده که بین فرد خلوت‌گزین و نفس او قرار می‌گیرد.

دختران عرب: ۱. صورت الهی که عارفان در پیاپی‌اش هستند. ۲. صورتی که تجلی بر آن محقق شده باشد. ۳. دگرگونی در صور.

فنون: انواع معرفت.

گنبدها: گنبد به دلیل مدور بودنش نمادی است برای بی‌نهایت. بر عمل مبتنی بر سعی و تلاش هم دلالت می‌کند.

گنبدهای سرخ: (سرخ، نماد زیبایی و شهوت است) گنبدهای سرخ نیز نماد پنهان شدن حقایق صاحب‌جمالی است که در آرزویش هستند.

راهب: انجیل.

شاخه‌ی تر: سرچشمه گرفتن راستی.

بیابان برهوت: دوری گزیدن از انسان‌ها، تجرد.

قلب: عبور از حالی به حال دیگر.

قمر: (منظور وضعیتی است بین هلال و بدر) نماد است برای مشهد برزخ.

قمریه: نفس عارف هنگامی که سخنی علوی بیان کند.

دختران نورس: حکمت‌های الهی.

شب: غیب.

آب: راز زندگانی.

بیماری: میل به سوی چیزی.

رکائب: همت‌ها.

دوشیزه‌ی خوش‌سیما و لاغرمیان: لطیفه‌های انسانی و قول آن. نمادی برای نفس کلی است و با آن بر آثاری اشاره می‌کنند که بر نفس جزئی ظاهر می‌شود.

منازل: مقامات عارفان بالله که در آن توقف می‌کنند.
 لرزیدن: حرکت و نشانه‌ی درست انسانی.
 آتش: هرآنچه دلنشین نیست و سالک برای رسیدن به مراتب بالا
 بالاخره باید با آن‌ها مواجه شود.
 صندوق: دینه. معارف. احوال عرفا در زمان مفارقت. زیرا معارف فقط
 با عرفا وجود می‌یابند.
 ژاله: معارف نازل شده بر قلبی که در جهالت به سر می‌برند.
 عقاب: نزدیک‌ترین روح به ملاّ اعلی.
 وادی‌المقدس: منظور درختی است که نور در آن بر موسی(ع)
 ظهور کرد.
 رگبار باران: معارفی که بر دل‌های مردد نازل می‌شود.
 برگ: روح‌های برزخی.

ابن عربی در تأویل صوفیانه شعرهایش، و انتخاب نمادهای لازم برای
 مفاهیمی چون حقایق الهی، احوال، و مقامات، از محیط پیرامونی خود پا
 فراتر نگذاشته است. او نمادهای مذکور را متناسب با معانی صوفیانه
 مورد نظر خود تفسیر می‌کند و در این مسیر ظرفیت کامل هوش و
 استعدادش را به کار می‌گیرد اما با این حال به آن‌چه در اطراف خویش
 مشاهده نموده، اکتفا می‌کند. او در برخی اوقات نیز واژه‌ها و تعابیر
 شاعران پیش از خود را به کار می‌برد. برای مثال او از حیوانات نمادهای
 شتر، غزال و گوزن؛ و از پرندگان کبوتر، طاووس، و عقاب را برمی‌گزیند.
 پدیده‌های طبیعی که در آثار او به کار رفته دو نوع است:
 ۱. طبیعت متروک و برهوت؛ خرابه‌ها، ویرانه‌ها، بیابان‌ها، شن‌زارها و
 صخره‌ها.

۲. طبیعت سرسبز؛ مراتع، برگ شاخه‌های شب‌نم‌دار، جویبارها، بوستان‌ها، گل‌ها، درخت بید، شاخه‌ی درختان، باغ‌ها، آب شیرین، ابرها، باران، ژاله، بهمن، سایه.

نمادهای مربوط به نجوم و ستارگان که توسط ابن عربی به کار می‌روند عبارتند از: آسمان، خورشید یا خورشیدها، بدر یا بدرها، رعد یا رعدها، برق یا برق‌ها، ستاره، سحر، شفق، نیمروز، طلوع، و غروب. نمادهایی که متعلق به فرهنگ محلی هستند: گنبدها، خیمه‌ها، نمد، و ابریشم خام.

نمادهای مرتبط با مرگ: خرابه‌ها، خانه‌های ویران‌شده، و لحد‌ها. نمادهای مرتبط با فرهنگ دینی: یهودیت، مسیحیت، اسلام، آدم، ادريس، داود، زبور، تورات، انجیل، قرآن، کشیشان، راهبان، اصنام و کلیساها.

او در استفاده از نمادهای مربوط به تاریخ ادبیات، از روایت‌های عاشقانه مطالبی اقتباس کرده است. شخصیت‌های تاریخی که ابن عربی در شعر خود از آنها نام می‌برد عبارتند از: بشر و هند، قیس و لیلا، جمیل و بوسینه.

و داستان هند، لبنی، و سلیمی، زینب و عنان را برای من شرح دهید
و با شعر قیس و لیلی و می محنت‌زده غیلان برای من سوگواری کنید^{۱۲}

نوع تأویل ابن عربی در شرح این اشعار، بسته به نوع روایت تغییر می‌کند. اگر بین معنای ظاهری غزل و معنای باطنی صوفیانه تشابهی آشکار وجود داشته باشد، نباید سراغ تفسیرهای دشوار نمادها رفت. در چنین وضعیتی به ارائه‌ی تأویل‌های عجیب و غریب نیازی نیست. اما اگر

تشابه موجود بین دو معنای مذکور، ضعیف و بعید باشد، تفسیرهای تأویل‌گرایانه نمادها که عموماً مبتنی بر تقلای ذهنی است، اجتناب‌ناپذیر می‌شود. این جاست که مفسر می‌کوشد بین نماد و شیء مورد نظر ارتباطی هرچند بعید و دور را برقرار کند. چند نمونه از روش‌های مختلف ابن عربی در تفسیر نمادها را در زیر بیان می‌کنیم:

الف) روش سنتی مجازی در شعر: در این نمونه بین مشبه و مشبه به یا نماد و شیء حقیقی ارتباطی شباهت‌آمیز و آشکار برقرار می‌شود. برای مثال اگر هنگام قرائت شعری به واژه‌ی باران برخورد کنیم ارتباط آن با سخاوت را به راحتی خواهیم دانست. به همین ترتیب به سهولت می‌توان فهمید که منظور از شیر، شجاعت است. این‌گونه تفاسیر مجازی در آثار ابن عربی به وفور یافت می‌شود. او خصوصاً هنگام تنگ بودن عرصه در میان معنای ظاهری غزل و معنای باطنی صوفیانه، به کرات این‌گونه عمل می‌کند. با ملاحظه‌ی آثار ابن عربی می‌بینیم که او برای بیان مطالب مربوط به ارواح از نماد پرندگان، و طبیعت جسمانی انسان از نماد صخره استفاده می‌کند. او همچنین برای بیان حالات انسانی، که با تلاش و کوشش، موفق به کسب معرفت شده باشد، از تمثیل‌هایی چون شاخه‌ی پربرگ و بار، و باغ خرم و پرگل استفاده می‌کند.

ب) استفاده از ابزار مختلف برای بیان رویدادهای تاریخی، بدون تمایز قایل شدن بین تاریخ ادیان و تاریخ ادبیات؛ می‌خواهیم نگاه مختصری به این موضوع داشته باشیم و باقی مسئله را به خواننده‌ی محترم واگذاریم. در چنین مواردی ابن عربی مناقب و روایت‌هایی از پیامبران، کتاب‌های آسمانی، مکان‌های مقدس، داستان‌های عاشقانه، و مطالب مربوط به صوفیان را نقل می‌کند.

نمادهای به کار رفته در این قبیل موارد، گاه قابل درکند و با ظرف زمان

و مکان همخوانی دارند اما برخی اوقات نیز چنین نیست و فهم آن‌ها بعید و دور از ذهن است. مثلاً ابن عربی هنگام سخن از دختر عالم و عابدی که به او علاقه‌مند بوده است می‌گوید:

«او همه دانایان کیش ما، پیروان داود، و دانشمندان یهود و نصاری را ناتوان و درمانده کرده است.»

و بعد در شرح مطلب، خاطرنشان می‌کند که منظورش از تعابیر تاریخی مذکور اشاره به چهار کتاب آسمانی بوده است. دانایان کیش ما، نماد قرآن است، منظور از پیروان داود، زبور، منظور از دانشمندان یهود، تورات، و منظور از نصاری، انجیل است. معنای کلی مصراع این است: دختر عابدی که ابن عربی به او دل بسته بود با مطالب چهار کتاب مذکور عمیقاً آشنایی داشته است. اشاره در چنین مواقعی روشن و آشکار است. (به یاد داشته باشیم که ابن عربی در مقدمه‌ی ترجمان الاشواق بر عالم و عابد بودن «النظام»، دختر که به او علاقه دارد، تأکید می‌کند.) ابن عربی در یکی از قصایدش، محبوب خود را چنین وصف می‌کند:

دو ساق درخشانش تورات اوست، آن را می‌خوانم و می‌آموزم، گویی که موسی هستم.

ابن عربی در شرح این مصراع می‌گوید «ساق» یادآور بلقیس است که ساق‌های خود را نمایان کرد و چگونگی‌اش را نشان داد^{۱۳}. باز می‌گوید منظور از «روزی که ساق خود را نمایان کرد» بیان تحقق اوضاع در آخرت است. منظور از آیه‌ای که در آن به پیچیده شدن ساق‌ها به یکدیگر

اشاره می‌کند، زمانی است که کار دنیا و آخرت درهم می‌پیچد. این‌ها تفسیرهایی است که درارتباط با «ساق» مطرح می‌شود. واژه‌ی «تورات» نیز از «ورا» به معنی آذرخش گرفته شده است و نور و روشنایی معنا می‌دهد. به تورات چهار وجه نسبت داده می‌شود. اگر «دو ساق او» به «تورات» تشبیه شده باشد باید گفت مسئله اشاره است به چهار جهت نور، چهار فرشته حمل‌کننده عرش، و چهار کتاب آسمانی. در مصراع بالا «دو ساق او» تورات خوانده شده است، بنابراین ابن عربی در تشبیه خود به چیزی احساس نیاز می‌کند که با خواندن و آموختن / تلاوت و درس گرفتن، تناسب داشته باشد، این است که از موسی که صاحب کتاب بوده است یاد می‌کند. نتیجه این‌که ابن عربی در توضیح مصرع یاد شده، به تأویل بعیدی دست می‌یازد و برای استنتاج معنایی باطنی و صوفیانه از معنای ظاهری آن تلاش ذهنی فراوانی صرف می‌کند. معنای ظاهری، همان دو ساق درخشان است، که ابن عربی گویا به عنوان مظاهر زیبایی بشری آن‌ها را تماشا کرده و با آگاهی کامل، بی‌آن‌که عجله کند، آن‌ها را (چون تورات موسی) تلاوت کرده و می‌آموزد.

ج) نمادهای جغرافیایی؛ در این گروه از نمادها نیز از اسامی مکان‌های آشنا استفاده می‌شود. بدین منظور، یا بهره بردن از حرکت صدایی کلمه، مورد نظر است و یا سعی می‌شود توسط ویژگی‌های مکان یا منطقه مزبور مطالبی بیان شود. در این قبیل موارد، در بسیاری از اوقات تأویل‌های بعیدی صورت می‌پذیرد. مثلاً زمانی که از جایی با زیبایی‌های طبیعی آن سخن به میان می‌آید، برای عبور از جاذبه‌های انسانی و اشاره به زیبایی‌های حقیقی، نماد به شکل مستقیم و آشکار مورد استفاده قرار می‌گیرد. چنین چیزی را در مصرع «در ذی‌سلم، غزالانی هستند که خورشید را به صورت شمایل به تو نشان می‌دهند»^{۱۴} مشاهده می‌کنیم.

ابن عربی هرگاه می‌خواهد از وزن کلمه‌ای یا معنای ظاهری آن استفاده کرده و مطلبی را برساند - مانند «در ابرقین، آذرخش‌ها بر ما درخشیدن گرفت»^{۱۵} - تأویلی دشوار در پیش می‌گیرد. ابرقین - که نام منطقه‌ای است - برای دو مشهد ذات الهی، یعنی غیب و شهادت، نماد واقع می‌شود. آشکار است که میان ابرقین و دو مشهد مذکور ارتباط ملموسی وجود ندارد. در چنین وضعی خواننده، هر قدر بکوشد باز به معنای محتمل و تأویل مورد نظر پی نخواهد برد. چنین تأویل‌هایی خاص ابن عربی است که برای توضیح شعرهایش بیان می‌دارد و به ذهن هیچ خواننده‌ای خطور نمی‌کند. این همان است که ما نامش را «تأویل تحمیلی» می‌گذاریم. از این قبیل موارد می‌توان به «زروُد» که نام منطقه‌ای است و با شن‌زارهایش شناخته می‌شود اشاره کرد. ابن عربی شن‌های این منطقه را به معارف معنا می‌کند، چرا که معارف نیز مانند شن‌های این منطقه پراکنده می‌شوند. ابن عربی در کتاب خود از این نماد بارها استفاده کرده است.

د) نمادهایی که به شباهت صدایی موجود بین نماد و شیء مورد نظر متکی هستند. به نظر من استفاده از این نمادها، دلیل محکمی است برای این‌که بگوییم ابن عربی برای تأویل قصاید تغزلی خویش به معنای صوفیانه، در جستجوی راه‌هایی بوده است. او در حین گذر از شکل ظاهری غزل به معانی صوفیانه، گاه از شباهت موجود در بین «دو معنا» استفاده می‌کند. البته او گاهی نیز دست به کارهای عجیبی مانند استفاده از واژه‌ای صدادار و موزون می‌زند تا از نمادی که در پی تأویلش است، و معنای شیء نمادینه شده، استفاده کند. چنین تأویلی حتی ممکن است با جریان و جایگاه سخن مناسبت بسیار دوری داشته باشد. این مطلب مثال‌های فراوانی دارد. تعدادی از آن‌ها را در زیر بیان می‌کنم:

مثلاً محبوب اگر «سلما» باشد ابن عربی می‌گوید: این نام، حالتی

سلیمانی است که از مقام نبوت به او عطا شده است؛ اگر «هند» باشد می‌گوید نام جایی است که آدم (ع) از بهشت بدان جا هبوط کرد. در این وضع نام هند نمادی است برای اسرار خلقت، تا جایی که ابن عربی بر آن احاطه یافته است. و یا برای مثال «لبنّا» اشاره است بر لبائیه به معنی احتیاج. حال ببینیم ابن عربی بیت زیر را چگونه شرح کرده است:

شما دو تن! خاطره‌ی قیس و لیلی را برایم بگویید
آدم ناتوانی که غرق در بلاست همچون درخت غیلان است.

او می‌گوید: در عالم شهادت از عشاقی چون قیس و لیلی و من یاد کنید... در این جا منظور از قیس، اشاره به شدت است. زیرا معنی این کلمه در عربی شدت است؛ البته آن را به معنی ذکر نیز به کار می‌برند. لیلی نیز از لیل به معنی شب گرفته شده است؛ و می‌دانیم که شب، زمان آسرا و معراج است؛ و به همین ترتیب برکات الهی، شباهنگام از عرش رحمانی بر شوق‌انگیزترین قلب‌ها که در نزدیک‌ترین سماء قرار دارد، به واسطه‌ی الطاف خفیه نازل می‌شود. می‌به کسی گفته می‌شود که ناتوان است و کاری از دست او بر نمی‌آید. کار کسی را که قادر به انجام درست آن نیست، دیگری به انجام می‌رساند. «خداوند شما و اعمالتان را خلق کرد» یعنی اعمالی را که به دست شما انجام می‌شود، خداوند خلق کرده است. غیلان به معنی رمه است که طناب کهنه و قدیمی را گویند. نتیجه این‌که نسبت طناب به عنوان وسیله‌ای که ما می‌خواهیم آن را دست‌آویز خود قرار دهیم، با قدیم، قطعی است؛ چرا که ریسمان الهی است و خداوند نیز قدیم و ازلی است. از درخت غیلان سخن رفته است. غیلان درخت خاردار است که خارهای آن برای کسانی که از نزدیکش عبور می‌کنند

گیرایی دارد. غیلان آن‌ها را دوست دارد و بر خود ترجیحشان می‌دهد لذا رهایشان نمی‌کند. وجود این درخت در بیابان‌های سوزان بی‌آب و علف خوش‌بختی است. زیرا در بیابان‌های مزبور سایه‌بانی برای استراحت مسافران نیست. آن‌جا که درخت غیلان یافت شود مسافران اتراق می‌کنند، لباس خود بر آن می‌آویزند، و در زیر سایه‌اش آرام می‌گیرند. این درخت با خارهای خود مسافر را محفوظ می‌دارد و مانع مزاحمت بادهای تند می‌شود. به این شکل مسافر از تابش شدید نور آفتاب نیز در امان می‌ماند. الطاف خفیه‌ی الهی نیز که سالک در مقامات تجرید توحید و تنزیه تقدیس بدان نائل می‌گردد، همین‌طور است. و از آن‌جا که مناسب‌ترین تشبیه نیز همین است، او از آن دو می‌خواهد که حکایت عاشقان را برایش تعریف کنند و بعد محبت و علم حقیقت اینان را ترکیب کرده است. زیرا اینان نیز اهل محبتند.^{۱۶}

اگر کلماتی مانند قیس و لیلی، و می و غیلان توسط ابن عربی ساخته شده بود می‌توانستیم بگوییم که او معنای لفظی این واژه‌ها را در نظر دارد. اما قیس و لیلی نام دو عاشق دلباخته است که در تاریخ وجود داشته‌اند، و ذکر نام آن دو نیز به دلیل مشابَه‌تی (عشق و محبت) است که بین او و آن‌ها وجود دارد. حال می‌پرسیم قیس چگونه می‌تواند نماد شدت یا ذکر باشد؟ و همین‌طور لیلی چگونه می‌تواند نماد ماه تمام (بدر)، آسرا و معراج قرار گیرد؟ غیلان چه مناسبتی با مطلب ابن عربی دارد و چگونه می‌تواند نماد آن مطالب باشد؟

ه) نمادهایی که بار معنایی دارند: در این قبیل موارد بین نماد و شیء مورد نظر ارتباط معنوی برقرار می‌شود. این ارتباط، شیء را به لحاظ ذاتیاتش با نماد مورد نظر مشابه می‌کند. وضع مزبور نزدیک‌ترین نوع به طبیعت نمادگرایی است و خصوصی‌ترین ویژگی مربوط به انسان را شامل

می‌شود. این نوع نمادگرایی موجب درک ژرفنای طبیعت اشیاء می‌شود و دو شیء را که از بیرون متفاوت دیده می‌شوند ولی از نظر درونی سازگارند، با ارتباطی واحد به یکدیگر پیوند می‌دهد. نمونه‌ی چنین نمادهایی در ترجمان‌الاشواق عبارت است از: گیسوی بافته؛ که نماد دلایل قطعی است برای درستی ذاتی یک اندیشه. زیرا این دلایل قطعی مانند رشته‌های تودرتو و بافته‌شده‌ی گیسو، تکمیل‌کننده‌ی همدیگر و در بستر مقدمات جریان می‌یابند.

در همین ارتباط ابن عربی «ابریشم خام» را نماد تنزیه قرار می‌دهد. زیرا تا وقتی که ابریشم خام است رنگی به آن تعلق نمی‌یابد؛ و از این منظر و به لحاظ ذات، به تنزیه شباهت می‌یابد که پیراسته از آرزو و شهوت است. ابن عربی در میان پرندگان، کبوتر و طاووس را نماد ارواح می‌گیرد؛ زیرا مانند ارواح بین زمین و آسمان در حرکتند و محدود به وابستگی‌های زمینی نیستند. او گنبد را به دلیل شکل دایره‌ای آن و نداشتن ابتدا و انتها، نماد مفهوم بی‌کرانگی می‌داند. به همین ترتیب ابن عربی صخره را نماد جنبه‌ی مادی و طبیعی وجود انسان می‌داند؛ از آن جهت که با سطح زمین سروکار دارد و مانند پرندگان قادر به پرواز در آسمان نیست. واقعیت این است که ترجمان‌الاشواق مملو از نمونه‌های گوناگون برای نمادگرایی معنوی است. نور، برقع، بیابان برهوت، و باغ مهم‌ترین نمادهای مزبور هستند. بسته به میزان اهمیت این موارد توضیح خواهیم داد.

و) نمادهای نور و حجاب؛ شاید بتوان گفت نور و حجاب نمادهایی هستند که بیشترین ارتباط را با دیدگاه تصوّفی ابن عربی در موضوع معرفت دارند. «دانش مبتنی بر تصوّف نسبت به صور اسماء در نفس و مراتب و احوال، به نام‌های مختلف خوانده می‌شود. ابن عربی با تبعیت از تقسیم‌بندی سنتی صوفیان مسلمان، در این جا سه نام را مطرح می‌کند:

مکاشفه، تجلّی و مشاهده... او در توضیح این نام‌ها وارد بحث‌های مربوط به نور، آئینه، و حجاب که نمادهای مرتبط با فلسفه‌های افلاطونی و مسیحیت است می‌شود.^{۱۷}

حجاب مخلوقات مانع ادراک جلال الهی توسط نفس می‌شود. زیرا هر مخلوق، به مثابه پرده‌ای است بین نفس و راه نفوذ به حقایق الهی. نفسی که در حجاب به سر می‌برد، تنها با مجاهده و تجرد می‌تواند به خدا برسد. از این طریق می‌توان حجاب‌ها را از میان برداشت و اسرار روحی و الهی را آشکار نمود. این همان طریق «مکاشفه» است که به واسطه آن می‌توانیم موفق به ادراک معانی حقایق الهی شویم نه ماهیت آن‌ها. ما ادراک عینی ماهیت حقایق الهی را «مشاهده» می‌نامیم. کشف کاری است که با استدلال انجام می‌پذیرد. چنانچه ما در این روش با دلیلی که بر حقیقت الهی دلالت دارد، استدلال می‌کنیم. اما در مشاهده، استدلالی وجود ندارد و حقایق الهی با ذاتشان برای ما معلوم می‌شوند.^{۱۸} بین مشاهده و مکاشفه نیز تجلّی قرار دارد. منظور از تجلّی ظهور نورانی ذات و صفات الهی است که در فاصله‌ی کوتاهی ناپدید می‌شود.

از نظر موضوع بحث ما، مهم این است که نماد حجاب برای مکاشفه، نوری که یک لحظه دیده، و بیدرنگ ناپدید می‌شود، برای تجلّی، نور ثابت برای مشاهده و آئینه برای آنچه بر نور بازتاب می‌یابد، به کار رفته است.

الف) «گنبدهای سرخ» و «خیمه‌های سفید» نمادهای مرتبط با حجابند و برای حقایق پنهان به کار می‌روند. «ظلمات شب» نماد غیب است. «صخره‌ها» نماد ابدانی است که ارواح را پوشانده‌اند. به همین ترتیب منظور از «زیبارویانی که چشمانی آهوش دارند و در خیمه‌ها به سر می‌برند» حقیقت علوم ربّانی است که همچون زیبارویان، که

بر اساس فطرتشان نگاهی گیرا دارند، آشکار هستند اما ادراکشان کار دشواری است. «غروب» نیز به اندازه «طلوع» نماد غیب است. «حجب»، «کسی که شب را با خواب سپری می‌کند» و «حاجر» (محل استراحت و اتراق حاجیان) از همین دست نمادها هستند. البته حاجر نام منطقه‌ای است و بر محدوده‌ای دلالت دارد که انسان برای رسیدن به خواسته‌اش، خواهان عبور از آن است اما نمی‌تواند. «کوه‌ها» و «اعماق» نیز از همین نوع نمادها به‌شمار می‌روند و بر مکان‌هایی در غیب اشاره دارند. «غزال مستور» نیز بر حقیقتی دلالت می‌کند که در حجاب حالتی نفسانی دارد.

ب) نمادهای مرتبط با نوری که در اثنای تجلی در یک لحظه مشاهده و ناپدید می‌شود عبارتند از: «برق»؛ ابن عربی در شرح برق می‌گوید: «برق نزد صاحب این کلام، مشهدی ذاتی و کورکننده چشم است که بیدرنگ ناپدید می‌شود.»^{۱۹} تو فقط می‌توانی درخشش برق را ببینی و همین درخشش حجاب برق است. همان‌طور که گفتیم ما فقط درخشش برق را می‌بینیم نه خود برق را. به همین ترتیب ما ذات الهی را نمی‌بینیم بلکه چیزی را مشاهده می‌کنیم که بر آن دلالت دارد.

اغلب موارد از نام‌های دیگری که به معنی نور است استفاده می‌شود. این نام‌ها نمادی هستند برای نور در اثنای تجلی. برای بیان محل حکمت الهی از نماد «تخت مروارید» استفاده می‌شود. تورات که از واژه ورازند به معنی جرقه‌ی چخماق گرفته شده و نهایتاً به معنی نور است؛ ثنایا که یک لحظه دیده و به سرعت ناپدید می‌شوند، و طلوع که مظهر ظهور تکوینی است، نمادهایی از این قبیل هستند.

ج) نمادهای مربوط به نور روشن و واضحی که توصیف‌کننده‌ی حال مشاهده است: خورشید که در نظر ابن عربی نماد نور و ترقی است و بسته

به مکان مورد نظر، گاه باعث نتیجه‌ی خوشایند و گاه نتیجه‌ی نامطلوب می‌شود.

د) نمادهای بیابان‌های برهوت و شوره‌زار، و مناطق آباد و سرسبز: ابن عربی با نمادهای گروه اول عموماً به حالت تجرید و با گروه دوم به کسب حقایق الهی اشاره می‌کند. او هرگاه از غزالان و گوزن‌هایی سخن می‌گوید که وی را تنها گذاشته به بیابان رفته‌اند، در واقع اشاره به حقایق الهی دارد. ابن عربی با به‌کار گرفتن نمادهایی چون بیابان‌های برهوت، خرابه‌ها و ویرانه‌ها به تجرید اشاره می‌کند و مقصودش از نمادهایی مانند باغ و مرتع، قلب انسان است که به واسطه‌ی کسب معارف الهی حیات می‌یابد. او نماد «شاخه‌ی پیچک در باغ» را برای رشد و ترقی انسان، «شاخه‌ی پربرگ و بار» را برای کسی که جامه‌ی معرفت به تن کرده است، و «جویبار» را برای علوم تکوینی به‌کار می‌برد.

ه) نمادهای مرتبط با افسانه‌ها: چنانچه در آیات زیر ملاحظه می‌شود افسانه مبدل به نمادی می‌شود که به معنای مورد نظر جان می‌بخشد.

«طاووس‌ها را با نگاهی گشوده و گیرا می‌بینی

و می‌پنداری که هر یک از آن‌ها چون بلقیس بر تخت مروارید نشسته‌اند

او هنگامی که بر صحن آبگینه گام می‌نهد

گویی خورشید است که در پهنای سپهر در آغوش ادريس می‌درخشد

با تیر نگاه می‌گشدد، و با گفتار شیرین حیات می‌بخشد

و یادآور عیسی است هنگامی که مُرده‌ی خویش به زبان، زنده می‌کند

دو ساق درخشانش تورات اوست

آن را می‌خوانم و می‌آموزم، گویی که موسی هستم.»

بلقیس در صحن آبگینه‌ای که سلیمان ساخته بود به گمان این‌که روی آب راه می‌رود دامن خود را بالا می‌گیرد و در نتیجه ساق‌هایش آشکار می‌شود. این تصویری است که ابن عربی آن را از داستان سلیمان و بلقیس اقتباس می‌کند و اقدام به مشابه‌سازی آن با حقیقت الهی می‌کند. ابن عربی از این داستان نه پوشیده و رازآلود سخن می‌گوید و نه کاملاً آشکار. او با این داستان برای خلق اسلوب بدیعی در شاعری، به نور اشاره می‌کند. برای این‌که حکایات موجود در ابیات بالا را درک کرده، و نمادهای به‌کار رفته در آن‌ها را بدانیم، لازم است از داستان پیامبرانی چون ادریس، موسی و عیسی مطلع شویم. مشابه حکایت‌های ابیات بالا را در ترجمان الاشواق فراوان می‌توان دید.

و) نمادهای عددی: قصیده‌ای که در این ارتباط جلب توجه می‌کند و کل آن درباره‌ی تثلیث سروده شده، قصیده‌ی «خورشیدهایی به صورت شمایل» است.^{۲۰} ابن عربی در شرح این قصیده می‌گوید: «کسی را ندیدم که پیش از من، به نظم یا به نثر، چنین قصیده‌ای سروده باشد...» ابیات این قصیده مبتنی بر تثلیث است. آسین پالاسیوس هنگامی که از آمیختن پایه‌های اعتقادات اسلامی و مسیحی (منظور تثلیث و تجلی خدا در وجود عیسی (ع) است) توسط ابن عربی سخن می‌گوید، به این قصیده استناد می‌کند. در واقع ابن عربی برای بیان مطالب مربوط به تثلیث، معتقد است پذیرش وجود ارتباطی سه‌گانه در توحید الهی از امور جوهری محسوب می‌شود. او بنا بر همین مطلب است که می‌گوید مسیحیان به سه اقنوم اعتقاد دارند اما تثلیث را از جنبه‌ی الهی آن قبول نمی‌کنند. دلیل متافیزیکی کسی که چنین می‌اندیشد، ریشه در افکار فیثاغوریان در ارتباط با عدد سه دارد.

طبق نظر آن‌ها اساس در اعداد فرد، سه است. زیرا واحد به خودی

خود عدد محسوب نمی‌شود و قادر به توجیه کثرت موجود در جهان نیست. از واحد تنها واحد صادر می‌شود. گسترده‌ترین عدد در عالم کثرت «سه» است.^{۲۱}

عدد سه نزد ابن عربی اهمیت خاصی دارد. او معتقد است برای تبیین هستی خداوند، وجود و خلق هستی به سه عنصر الهی نیاز است: ذات الهی، اراده‌ی الهی، و کلمه‌ی الهی. او می‌افزاید که این سه در خداوند وحدت می‌یابند و تبدیل به واحد می‌شوند.^{۲۲} این سه عنصر الهی در آیه‌ی کریمه «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» آشکارا بیان شده است. ضمیر موجود در آیه، به ذات الهی برمی‌گردد؛ اِذَا اراد به اراده‌ی الهی اشاره دارد و واژه‌ی كُن یادآور کلمه‌ی الهی است. ما در واقع با قیاسی مواجه هستیم که از سه بخش تشکیل شده و نتیجه‌ای علمی دربر دارد. اهمیت عدد سه در اندیشه‌ی ابن عربی نیز به همین شکل است.^{۲۳}

حال بازگردیم به قصیده‌ی «خورشیدهایی به صورت شمایل» که ابن عربی می‌گوید هر بیت آن تثلیث دارد:

محبوبم را سه چیز دیدم، اما او واحد است
همان‌طور که سه اقنوم (پدر، پسر، روح القدس) در ذات، اقنوم واحدند

ابن عربی در شرح این بیت می‌گوید: همان‌طور که مسیحیان ابتدا از سه اقنوم سخن می‌گویند و بعد از خدای واحد یاد می‌کنند، اعداد نیز در ذات خود کثرت ندارند. چنانچه مسیحیان می‌گویند: پدر، پسر و روح القدس خدای واحدند. در شریعت ما نیز خداوند می‌فرماید: «تفاوتی نکند که او را الله بخوانید یا رحمان بخوانید. به هر کدام بخوانید نام‌های نیکو (اسماء الحسنی) از آن اوست.» و به این ترتیب نوعی تفکیک

مشاهده می‌شود. اما در جای دیگر می‌فرماید «زیباترین نام‌ها از آن اوست.» و همه‌ی نام‌های زیبا را جمع بسته است. ما قرآن را بررسی کرده و دیده‌ایم که این کتاب حول سه نام اصلی می‌گردد و همه‌ی قصه‌های قرآن با این سه نام مرتبطند. اموری که پس از این سه نام ذکر می‌شود تماماً وابسته به آن‌ها هستند. این سه نام خدا، رب، و رحمان است و بی‌تردید مراد از هر سه‌ی آن‌ها، خدای واحد است. نام‌های دیگر در قرآن، برای همین سه نام، به عنوان صفت به کار رفته‌اند.

قصیده‌ی یاد شده، علاوه بر محتویاتش، تنها موردی است که به اندیشه‌ی مزبور اشاره دارد. تثلیث ممکن است در هر بیت به طور جداگانه دیده نشود اما مفهوم آن بر کل این قصیده حاکم است.

بیت اول:

در ذی‌سلم و دیر و قرقگاه

غزالانی هستند که خورشید را به صورت شمایل نشان می‌دهند

در این بیت از سه مکان نام برده می‌شود، پس از هر مکان نیز کلمه‌ای ذکر می‌شود که با آن مرتبط است. سه مکان مذکور ذی‌سلم، دیر و قرقگاه است. غزال با اولی، شمایل با دومی و خورشید نیز با سومی مرتبط است.^{۲۴}

بیت دوم

من به افلاک چشم می‌دوزم، در دیر به خدمت می‌پردازم

و در بهار از باغ زیبا حفاظت می‌کنم

ابن عربی در این بیت می‌گوید: اگر مکان اول را که محل غزالان است ملاحظه کنی، من شبان غزالانم؛ اگر مکان دوم (دیر) را ببینی، من در نقش راهب دیرم؛ و اگر مکان سوم را در نظر داشته باشی، من همچون ستاره‌شناسی چشم به آسمان دوخته‌ام.

گاه، شبان غزالان صحرا نامیده می‌شوم
و گاه، راهب دیر، یا اخترشناس منجم

قصیده به گفته ابن عربی تا آن جا ادامه می‌یابد که عناصر نماد با اهمیتی را که مبتنی بر تثلیث است و در واقع اساس وحدانیت را تشکیل می‌دهد، کامل کند.

به همین ترتیب مشاهده می‌کنیم که عدد چهار نیز برای ابن عربی اهمیت بسزایی دارد. او معتقد است «چهارها» از ویژگی کثرت و تنوع برخوردارند، و در شرح خود مفصلاً به بیان این دیدگاه می‌پردازد. مثلاً، او هنگام توضیح منظور خود از تورات می‌گوید^{۲۵}: در تورات اشاره به نور وجود دارد، زیرا واژه‌ی تورات از کلمه‌ی ورازند (جرقه‌ی چخماق) گرفته شده است. تا وقتی که این نور دارای حکمت الهی باشد، حکمت مذکور با چهار وجه بر آن حاکم خواهد بود: مشکوه، قندیل، آبگینه، و روغن. این حکمت‌های الهی بر چهار بودن تعداد حاملان عرش اشاره دارند: تورات، زبور، انجیل و قرآن.

«چهارها»یی که در شرح ابن عربی از آن‌ها سخن به میان می‌آید چهار مرحله‌ی تجلی است: چشیدن، نوشیدن، ادراک، و مست شدن. از این چهار حکمت الهی، چهار قاعده‌ی خلوت اخذ می‌شود: صمت، عزلت، صوم، و سهر.

ز) نمادهای تصویری؛ دقیقاً در این نقطه است که روح و اصالت شاعر مطرح و آشکار می‌شود. زیرا زبان شعر – همانند آن چه به خواب مربوط

می‌شود - تصاویری زنده است و بین این تصاویر و حوادث طبیعی و واقعی مشابیهت‌هایی وجود دارد. یعنی بین جهات مختلف تصویرهای نمادین شعر و واقعیت‌های طبیعی نوعی برابری وجود دارد. شعر ابن عربی نیز مملو از چنین تابلوهایی است که در هنر شاعری به اوج می‌رسد. تشابهات ظاهری، گاه به چیزهایی جزئی در قصیده محدود می‌شود. اما گاهی اوقات نیز بین نماد تصویری و شیء مورد نظر تشابهی کلی دیده می‌شود. تصاویر مزبور، بر حقایق، واردات، اسماء، صفات، و حکمت‌های الهی اشاره دارند؛ و به همین دلیل است که همه‌ی این معانی الهی در دختران جوان زیباروی، کبوتران ماتم‌گرفته، و طاووس‌های رنگارنگ به تصویر کشیده می‌شوند و بعد، شاعر طبق نظر و خواست خود به تصویر مذکور شکل نهایی را می‌دهد. برای تصاویری که تشابهات جزئی دارند مثال‌های زیر را می‌توان ذکر کرد:

طاووس‌هایی که بر شترها حمل می‌شوند.
 بلقیس که بر تختی از مروارید نشسته است.
 خورشیدی که بالای سر ادريس در چرخش است.
 سقف‌هایی که از ساقه‌ی گیاهان رومی شناخته شده و به زیبایی می‌درخشند.
 زیبارویانی که در گنبد‌های سرخ پنهانند.
 زیبارویان دندان‌های پیششان را نشان می‌دهند، برق می‌درخشند، و تاریکی شب با حسرت در انتظار است.
 آسمان می‌گردد، و درون پاسخ آن را می‌دهد.
 ابرها بر فراز جنگل می‌گریند.
 غزال مستور از ورای حجاب، و از میان زبانه‌های آتش چشمانش، به باغی سبز و خرم اشاره می‌کند.

واردات الهی نازل شده بر قلب من، همان غزالان صحرایند، همان راهبان در دیرند، همان اصنام بتکده‌هایند، و حاجیانی‌اند که کعبه را طواف می‌کنند، الواح توراتند، و صفحات قرآنند.

حال مثالی ذکر می‌کنیم برای نمادی که دارای تشابه کلی با حقیقتی است که شاعر در پی به تصویر کشیدن آن است:

تابلویی که در قصیده‌ی *الاولانس المزاحمات* (همایش خوب رویان) به تصویر کشیده شده است^{۲۶}: برای بیعت الهی، دست مقدس راستش به سویم دراز شد. روح‌هایی آمدند که برگرد عرش حلقه‌زنان، پروردگارشان را حمد و تسبیح می‌گفتند. آن‌ها آمده بودند تا برای نفس خود بیعت بگیرند. من در ابتدا آن‌ها را نمی‌دیدم. اما بعد، پرده‌ها از میان برخاست، و آن‌ها را دیدم. درخشش آن‌ها چون تابش خورشید چشمانم را خیره کرد. ارواح، برای این که چشم خاکی‌ام کور نشود هشدارم دادند که با نگاه عریان نبینمشان. دلیل این هشدار دور شدنم از خدا به واسطه دیدن آن‌ها بود. وانگهی ارواح قصد نداشتند پرده‌ای شوند بین من و خدا. زیرا من برای خدا خلق شده بودم، نه برای آن‌ها. ارواح وعده داده بودند که برای من، به صورت متجسّد، بر عالم هستی هبوط کنند. در آن لحظه لذت مشاهده و علم و دانش را می‌چشیدم. اما ارواح، واهمه داشتند که با بنده‌ای تجسّد به اسارت درآیند، لذا شروع به بازی با من کردند. احساس می‌کردم شیء لطیفی را پشت سرشان پنهان کرده‌اند. آن‌گاه که همتم متوجه شیء پنهان پشت سر آن‌ها شد، ناپدید شدند و با نجات خود از بند (ماده) به مراتب تنزیه ارتقاء یافتند.

برای اشاره به احوال صوفیان، این نماد در سراسر قصیده مورد استفاده قرار می‌گیرد. منظور از به‌کارگیری این نماد، نمایش کوشش و تلاش صوفی در حالات مجرد و غیرمجرد او برای رسیدن به صفات الهی

است. زیرا صفات الهی در وضعیت تجرد، نورانی هستند و به همین دلیل در برابر دیدگان ثبات ندارند، در وضعیت غیرمجرد نیز درست هنگامی که بیننده قصد تماشا می‌کند، صفات الهی از دیده نهان می‌شوند.

گفته بودیم که نمادهای موجود در ترجمان الاشواق حاکی از اسماء، صفات، حقایق، حکمت‌ها، و واردات الهی می‌باشد. موضوعات کتاب پیرامون اسماء و صفاتی تحریر شده است که ذهن ابن عربی را در شرح کتاب به خود مشغول می‌کرده است. شاعر معانی مذکور را به شکل صورت‌های عینی در برابر دیدگان خواننده به نمایش می‌گذارد. نمادهای به کار گرفته شده در این کتاب عموماً درباره‌ی زیبایی و زیبارویانی است که هوش از سر آدمی می‌ربایند. شاعر صوفی گاه به این پری‌چهره‌گان نزدیک می‌شود و گاه از آنان فاصله می‌گیرد. او در مواردی، درست همان لحظه‌ای که سودای وصل باطنی آنان را دارد، دچار فراق می‌شود، و به ناچار در خیال خود در پی آنان برمی‌آید، و همواره از لحظات وصل آنها یاد می‌کند.

با مطالعه‌ی هریک از قصاید ترجمان الاشواق درمی‌یابیم که النظام دختر شیخ مکه، محبوب ابن عربی بوده است. همو که ابن عربی فراق بعد از وصلش را تجربه می‌کند و به جای حضورش، شوق او را در دل دارد، و همواره از لحظات با او بودن یاد می‌کند. با همه‌ی این احوال باید دانست که محبوب یا محبوب‌هایی که ابن عربی در کتاب خود از آنان اسم می‌برد، در حقیقت معانی‌ای هستند که بر اسماء و صفات الهی دلالت می‌کنند.

البته قصیده‌ها به اعتبار محتوا، با یکدیگر متفاوتند. برخی از آنها واقعاً تغزلی‌اند، برخی، دارای معنای تصوفی - باطنی، و برخی نیز دربرگیرنده‌ی هر دو خصوصیت هستند. اینک نمونه‌هایی برای هر سه نوع آنها بیان می‌کنیم:

الف) او در یکی از قصیده‌ها به نام «نه پایداری، نه شکیبایی»^{۲۷} می‌گوید: محبوبانم سفر کردند و پایداری و شکیبایی نیز از دلم رخت بر بست. آنان رفتند در حالی که در سدیدای قلبم به سر می‌برند. از عارفان پرسیدم کاروان آنان کجا رفت؟ پاسخ دادند: استراحتگاه نیمروزشان جایی است که درختان شیخ و بان بوی خوش می‌پراکنند. به باد گفتم: برو و به آنان پیوند زبیرا در سایه‌ی درختان، سکونت گزیده‌اند؛ و به آنان سلام مردی اندوهبار و غم‌زده را برسان که تنها مانده است.^{۲۸}

ظاهر این قصیده بر تغزلی بودن آن دلالت دارد و معنای اصلی آن نیز چنین است. اما ابن عربی معنای تصوّفی - باطنی بر آن حمل می‌کند. منظور او از آنان که سفر کرده و رفته‌اند، حقایق الهی است و به همین خاطر است که صوفی نیز صبر و قرار از کف می‌دهد. ولی به‌رغم فاصله گرفتن این حقایق از او، خداوند هنوز در دل اوست. شاعر از عارفان - صوفیان متقدم - سؤال می‌کند کاروان این مظاهر الهی به کجا رفته است؛ آنان نیز پاسخ می‌دهند که از قلب ابن عربی به قلبی دیگر منتقل شده‌اند، یعنی در قلبی مأوا گرفته‌اند که محل ظهور شوق است. ابن عربی نیز نفسی شوق‌انگیز به سوی آنان روانه می‌دارد تا به آنان برسد و آن‌ها را بازگرداند. در این جا واضح است که معنای اول در راستای معنای دوم نیست.

ب) معنا در قصیده‌ای که «روان‌ها ناله سردادند»^{۲۹} نام دارد، و ما آن را در زیر نقل می‌کنیم، بیشتر تصوّفی است تا ظاهری.

ای کبوتران اراکه و بان! (نماد واردات تقدیسیّه) بر من دل بسوزانید و با ناله‌های دلخراش خود غم‌هایم را افزون مسازید. بر من دل بسوزانید و با ناله و گریه، عشق‌ها و اندوه‌های پنهان مرا آشکار مسازید. من شامگاهان و صبحگاهان با گریه‌ی مشتاقانه و ناله‌ی عاشقانه، به او پاسخ می‌دهم. در بیشه‌ی غمی نفوس انبوه شدند و شاخه‌ها در برابر من کرنش کردند؛

کرنشی که مرا تباه کرد. کیست که از جمع و محصب و منی و ذات‌الاثل و نعمان پاسخ دهد؟ آرزوهای سخت، سوز عشق و انواع مصیبت را نصیب کرد. آنان لحظه لحظه با عشق و اضطراب در اطراف دلم طواف می‌کنند و ارکان وجودی‌ام را می‌بوسند. همان‌طور که اشرف مخلوقات (حضرت رسول(ص)) کعبه را طواف کرد. کعبه‌ای که راهنمای عقل آن را ناقص می‌داند. او سنگ‌های کعبه را بوسید؛ مقام کعبه کجا و عظمت انسان کجا؟ چه بسا آنان عهد کردند و سوگند خوردند که در وفای خود ثابت قدم باشند، حال آن‌که ناخن‌های خود را رنگ کرده بودند (کنایه از زنان)، از آن‌ها وفا مجبور. شگفت‌انگیز ماه نقاب‌داری است که با سر انگشت اشاره می‌کند و با مژه‌ها چشمک می‌زند. چراگاهش میان دنده‌های سینه و قلب است؛ عجب از باغی (نماد هرگونه معرفت) که در میانه‌ی آتش است. دل من چنان است که هر صورتی را می‌پذیرد؛ چراگاه غزالان و دیر راهبان است. خانه‌ی بت‌هاست، کعبه‌ی طواف‌کنندگان، الواح تورات و کتاب قرآن. من پیرو مذهب عشقم؛ سپاهیان عشق به هر سو روکنند؛ عشق ایمان و عقیده‌ی من است. در بشر و هند و خواهرش، و قیس و لیلی و می و غیلان برای ما نمونه‌هایی هست.

این محتوای قصیده بود. اگر به معنای ظاهری آن توجه کنیم باید بگوییم سخن از رابطه و اشتیاقی شدید میان دو دل‌داده مطرح است. اشتیاق، عاشق و معشوق را با بندهایی مستحکم که چون زبانه‌های آتش می‌سوزاند و خاکستر می‌کند به یکدیگر وابسته کرده است؛ اما این دو دل‌داده همچنان در فراق یکدیگر به سر می‌برند. از این رو عاشق مهر معشوق را در قلب خود مدفون نموده و این عشق را با قوه‌ی خیال خود آزادانه به تصویر می‌کشد.

آشکار است که معنای مورد نظر در قصیده، معنایی تصوفی - باطنی

است. لذا ارواح مصیبت‌زده از جهتی می‌تواند نماد روح صوفی باشد و از جهت دیگر بر ارواحی دلالت داشته باشد که به‌سوی او روانند. نتیجه این معنای تصوّفی در قصیده‌ی مذکور بر سراسر آن حاکم است.

ج) در ترجمان الاشواق تعداد قابل توجهی از قصاید هست که نمی‌توان گفت کدام یک از معانی ظاهری یا باطنی در آنها، ارجحیت دارند. برای مثال در این زمینه می‌توان قصیده‌ای را که «ای ساریان و شتران»^{۳۰} نام دارد ذکر کرد^{۳۱}. هیچ‌یک از معانی ظاهری یا باطنی در این قصیده بر دیگری غلبه ندارد. اینک به بررسی موضوع می‌پردازیم:

شاعر در این قصیده ساریان شترهایی را که دارای نژاد اصیل هستند، مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

ای ساریان شترهای سرخ و سفید! مشتاب و بایست، زیرا من ناتوانم و نمی‌توانم به دنبال آنان حرکت کنم. شترها را متوقف کن و تو را به خدا سوگند لگام‌هایشان را با شور و عشق ببند. نفسم آرزو می‌کند اما پاهایم یاری نمی‌دهند؛ چه کسی دل به حالم خواهد سوزاند؟ چه کسی کمکم خواهد کرد؟ هنرمند ماهر اگر ابزارش از کار افتاده باشد، چه خواهد کرد؟ به‌سوی دیگر رو، خیمه‌های آنان در سوی راست وادی قرار دارد. ای سرزمین! خدا تو را برکت دهد که چه چیزها در برداری. تو کسانی را در خود جای داده‌ای که روح و جان من و سویدای قلب و پاره‌ی دل من هستند. عشق من فرخنده نباشد اگر از شدت حزن در حاجر یا سلع یا اجیاد نمیرم.

اگر بخواهیم این قصیده را در معنای تصوّفی‌اش فهم کنیم بایستی ساریان را «دعوت‌کننده به‌سوی خدا» و معشوق را نیز «حقایق الهی» بدانیم که از قلب صوفی دور شده‌اند. با این فرض، معنای خطاب شاعر چنین خواهد بود: مشتابید! من مجبورم تا دم مرگ در این‌جا به انتظار

نشینم. چرا که در زندان تن اسیرم. اگر این بند نبود، نفس آرزو می‌کرد به آسمان پر بکشد.

منظور از خیمه‌های وادی مقدس نیز در چنین برداشتی، معارف ربّانی خواهد بود که به مثابه جوهر و ذات حیات است و بر عاشق بودن شاعر صحه می‌گذارد.

توازی که در چنین قصیده‌هایی بین ظاهر و باطن مشاهده می‌شود، مانع نمی‌شود که بگوییم شاعر در تعدادی از قصاید خود ابتدا معانی ظاهری را در ذهن داشته است، آن‌گاه آن را به‌سوی معنای باطنی سوق می‌دهد. به‌جا خواهد بود اگر یادآوری کنیم که ابن عربی در برخی قصیده‌ها نام محبوب خود یعنی دختری را که النظام خوانده می‌شود، ذکر می‌کند و ویژگی‌های او را آشکارا بیان می‌دارد. چنانچه در مصرعی می‌گوید: «او عراقی‌وش است و دختر امام»^{۳۲}. باز در مصرعی دیگر سروده است^{۳۳}: «اشتیاقم به دختری که خطابه و نظم و نثر می‌داند، فراوان است.» ابن عربی در شرح همین بیت جمله‌ای به این مضمون دارد: «تمام این معارف را تحت نام النظام، دختر عفیف و پاکدامن شیخمان پنهان کرده‌ایم.»

درباره‌ی ترجمان الاشواق، به عنوان نتیجه باید گفت کتابی است که در هر صورت تصاویر شعری فراوانی را دربر می‌گیرد. شعرهای این کتاب بازتاب عوالم خیال ابن عربی و نشان‌دهنده‌ی حکمت و اندیشه‌ی اوست؛ و صداقت و شور ایمان او را به نمایش می‌گذارد؛ ترجمان الاشواق برای خواننده‌اش منظومه‌ای از علم و زندگی است.

یادداشت‌ها:

۱. معنای واردات، تنزلات، و مناسبات بسیار نزدیک به هم است: غالباً از این کلمات به معنی الهام استفاده می‌شود. م.
۲. ابن عربی کلمه‌ی «عین» را گاه به معنای ذات و ماهیت به کار می‌برد. اما در این جا به همان معنی متداول آمده است. م.
۳. عقیفی، *التصوّف، الثورات الروحية فی الاسلام*، قاهره، ۱۹۶۳ م، ص ۲۳۲.
۴. این‌ها ادات ندا هستند و به معنای «ای» به کار می‌روند. م.
۵. نک: ابن عربی، *ترجمان الاشواق*، ص ۱۰۵.
۶. بلعت از نظر لغوی به معنی سنگ خارا است. در عین حال نام منطقه‌ای است. در فرهنگ‌های لغت گفته می‌شود نام محلی نزدیک حرمین شریفین و یا مرتبط با آن است. م.
۷. رمل را شن‌زار ترجمه کرده‌ایم. ظاهراً محیط اطراف و نزدیک به کعبه در آن دوره زمینی پوشیده از سنگ‌های خارا، و کمی دورتر شن‌زار و رملی بوده است. م.
۸. این کلمه در فرهنگ لغت به معنی منطقه‌ی سنگی و خشک‌زار آمده است. م.
۹. ابن عربی، *ترجمان الاشواق*، ص ۹۰.
۱۰. معنای لغوی این کلمه جایی است که حاجیان در آن اتراق می‌کنند. م.
۱۱. کلمه‌ی طیبّه همان‌طور که می‌دانیم لا اله الا الله است. م.
۱۲. ابن عربی، *ترجمان الاشواق*، صص ۸۲-۸۳.
۱۳. در تفسیرها بیان می‌شود که ساق‌های بلقیس برخلاف گفته جن‌ها بسیار زیبا و موزون ولی مودار بوده است. م.
۱۴. ابن عربی، *ترجمان الاشواق*، ص ۴۵.
۱۵. ابن عربی، همان، ص ۳۷.
۱۶. ابن عربی، همان، ص ۸۳.
۱۷. پالاسیوس، م. آسین، ابن عربی، ترجمه: عبدالرحمن البدوی، ص ۲۱۲.
۱۸. پالاسیوس، همان، ص ۲۱۳.
۱۹. ابن عربی، *ترجمان الاشواق*، ص ۹۰.
۲۰. ابن عربی، *ترجمان الاشواق*، صص ۴۵-۴۷.
۲۱. پالاسیوس، همان، صص ۲۶۷-۲۶۸.

۲۲. پالاسیوس، همان، ص ۲۶۹.
۲۳. همان.
۲۴. چگونگی ارتباط بین قرقگاه و خورشید نامشخص است. م.
۲۵. ابن عربی، ترجمان الاشواق، ص ۱۷.
۲۶. ابن عربی، همان، ص ۳۲.
۲۷. نام قصیده را می‌توان این‌گونه هم ترجمه کرد: نه صبر مانند، نه شکیبایی. م.
۲۸. ابن عربی، ترجمان الاشواق، صص ۳۱-۳۰.
۲۹. نام این قصیده را می‌توان «مانم ارواح» ترجمه کرد. م.
۳۰. این عنوان را می‌توان «ساریان شترهای اصیل» هم ترجمه کرد. م.
۳۱. ابن عربی، ترجمان الاشواق، صص ۷۰-۶۸.
۳۲. ابن عربی، همان، ص ۷۴.
۳۳. ابن عربی، همان، ص ۷۳.

زنان حاجیه

بازتاب‌های روانشناسانه در قصیده‌ای عرفانی از ابن عربی

دبلیو. مونتگومری وات

واقعی یا نمادین بودن اشعار ابن عربی در ترجمان الاشواق، موضوعی است که از زمان حیات شاعر تاکنون پیرامون آن بحث و گفتگو شده است. ابن عربی خود اصرار دارد که این اشعار در حقیقت با حیات روحی مرتبطند. هرچند دانشمندی مانند دُوزی* در این‌که ورای تصویرپردازی‌های هوسناک، معنای دیگری وجود دارد یا نه، مردّدند، اما همه به‌طور عام پذیرفته‌اند که اشعار ابن عربی با زندگانی روحانی مرتبط هستند. تحولات عصر روانشناسی تحلیلی، به ویژه آثار کارل گوستاو یونگ، دشواری پذیرش روحانی بودن تصاویر موجود در شعرهای ابن عربی را برطرف کرده و شیوه‌های بدیعی برای فهم قصاید او مطرح ساخته‌اند. این‌ها بیش از راه‌هایی که بر عامه مردم مغفول هستند، همچون تفسیرهایی است که گویی مکمل شرح و توضیحات ابن عربی پیرامون اشعار مزبور است.

* Dozy

در این مقاله قصد داریم یکی از قصاید ابن عربی را مورد بررسی قرار داده^۱ و از طریقی که قادر به بحث درباره‌ی خیالات و رؤیاهای انسان امروز باشیم، به تفکر درباره‌ی آن بپردازیم. چنین تفسیری قطعاً با تکامل معنوی روح آدمی ارتباط می‌یابد. البته این امر با رعایت بی‌طرفی متألّهانه و در چارچوب اندیشه‌های روانشناسی مدرن تحقق خواهد یافت. اضافه کنیم که در این مسیر، خود را محدود به دیدگاه‌های فلسفی ابن عربی نخواهیم کرد و همچنین، مفروض گرفته‌ایم که ابیات انتخابی، پیش از هر چیز، سندی دال بر یک تجربه‌ی عرفانی هستند. نیز یادآوری می‌کنیم سعی‌مان این است که با واژه‌ها و اصطلاحات خودمان تجربه‌های مذکور را ادراک کنیم و این هم یکی دیگر از روش‌های اساسی ما خواهد بود. با ملاحظه‌ی تفسیرهایی که ابن عربی بر اشعارش داشته است، می‌توان دانست که او تجربه‌های عرفانی را در چارچوب فلسفی خویش چگونه می‌فهمیده و بین تجربیات مذکور و امور دیگر به چه نحو ارتباط برقرار می‌کرده است. فلسفه‌ی ابن عربی غالباً با نگاهی مبتنی بر الهیات اسلامی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، به همین علت تفسیر بی‌طرفانه‌ای که ما در این جا ارائه می‌کنیم، موجب بهره‌برداری مسلمانان از تجربه‌های عرفانی او و کسان دیگری که موافقتی با او ندارند خواهد شد. مضافاً این‌که بیان تفسیرهای ما در سطرهای بعد، با روانشناسی یونگ نیز امکان‌پذیر نیست. وانگهی انجام مطالعه‌ای فراگیر پیرامون قصیده‌های دیگر ترجمان الاشواق ممکن است در نوع نگاه مطرح شده باعث تغییراتی شود. قصیده‌ی مورد نظر ما با جرح و تعدیلی اندک به شکل زیر درآمده است:

هنگامی که حجرالاسود را می‌بوسیدم، زنانی که برق بر چهره داشتند و به طواف آمده بودند، به محبت گرد من آمدند.

روشنایی چهره‌شان را نمایان کرده، مرا گفتند: به هوش باش! مرگِ جان‌ها از نگاه ماست!

ما جان بسیاری از بی‌آرزویان را قبض کرده‌ایم، آیا در جوار انبوه صخره‌ها و سنگ‌های خارا در منا، سرحه‌الوادی، رامه، و جمع، و هنگام ترک عرفات ندیدی که این زیباروی، جامه‌ی زهد از کسی برگرفت و حال، او را «برگیرنده زیبایی‌ها» می‌نامند؟

وعده‌گاه ما پس از طواف، میانی‌ترین چادری است که در جوار صخره‌های زمزم قرار دارد.

در آن‌جا، هر که از درد عشق خوار و ناتوان است، با اشتیاقی که از زنان خوش‌رایحه، ساطع می‌شود، مداوا خواهد شد.

آنان هراسیدند، و باگیسوان افشان خویش، جامه‌ی شب بر تن کرده، ناپدید شدند.

ما در این‌جا ترجمه‌ی نیکلسون را اساس کار خود قرار داده‌ایم. اما به دلیل وزانت شکل ظاهری یا پیروی و همخوانی با شرح ابن عربی، در برخی موارد با اهمیت، تغییراتی داده‌ایم.

درباره‌ی این قصیده ابتدا باید گفت سندی متعلق به رؤیایی نشأت گرفته از قدرت خیال ابن عربی است و ریشه در تجربه‌ای واقعی در کعبه دارد. صوفی طواف خود را با بوسیدن (و یا استلام) حجرالاسود آغاز می‌کند. به‌طور طبیعی در موسم حج جمعیت کثیری در اطراف کعبه وجود دارند و ابن عربی متوجه انبوه زنان پیرامون خود می‌شود. زنان مذکور نوعی حجاب که معجز خوانده می‌شود بر چهره دارند و صورتشان را احیاناً به‌طور کامل پوشانده‌اند. آن‌ها احتمالاً وقتی برای بوسیدن حجرالاسود حجاب خود را کنار می‌زنند ابن عربی متوجه جمالشان

می‌شود. آن‌ها به ابن عربی هشدار می‌دهند که این امر پرخطر است و موجب مرگ بسیاری شده است.

اگر کسی شیفته‌ی زیبایی‌های مذکور شود قطعاً نخواهد توانست برخی کارها را که حتی فکرش را هم نمی‌کند انجام ندهد.

در ادامه، زنان مزبور از ابن عربی می‌خواهند پس از طواف، در چادرهایشان با آن‌ها دیدار داشته باشد. آن‌ها پس از حسرتی طول و دراز و بی‌نتیجه او را تسلی می‌دهند. احتمالاً در پایان، بی‌آنکه دیداری صورت گیرد، زنان، هراسناک گیسوان خود را می‌گشایند و «جامه‌شب» بر تن کرده و ناپدید می‌شوند.

در تحلیل ماجرای مذکور ابتدا باید به نماد زن توجه داشته باشیم. مناسب است این زنان را براساس روانشناسی یونگ، صورت‌های روحی* بنامیم. اما در این جا نکته‌ی ظریفی وجود دارد. روح در تجربه‌هایی از نوع اروپایی‌اش، تک‌صورتی است. روح با صورت زنانه، تمثیلی از قوای خلاق و ناآگاهانه مردانه است. از این رو دیده شدن زنان و دعوتشان از صوفی، فرصتی برای ترقی در حیات روحی به‌شمار می‌رود. این‌که روح‌های مذکور قبل از استلام حجرالاسود و به احتمال قوی، پیش از طواف کعبه و بیت‌الله الحرام نزد ابن عربی آمده باشند جالب توجه است. طواف به خودی خود نماد مکانی مقدس یعنی نفس است. نفس بیرون از دایره‌ی علم و آگاهی فرد قرار دارد، اما از سوی دیگر تصویر عالی‌ترین تحقق اوست. ابن عربی بوسیدن یا استلام حجرالاسود را با عهدی که با خدا بسته است تلفیق می‌کند؛ و به این ترتیب اعتراف می‌کند که در واگذاری خویش و وجود حقیقی خود به خداوند صادق نبوده

است. این اعتراف با تکبیرها و تهلیل‌های حج به طرز بی‌سابقه‌ای محقق می‌شود و با نماد زنان و تمثیل نمایان شدن چهره‌های آنان، در مسیر پیشرفت معنوی صوفی، امکانات جدیدی خلق می‌کند. ابن عربی به توصیف همزمان زنان با فرشتگان الهی^۲ می‌پردازد؛ فرشتگانی که برگرد عرش الهی در طوافند، و این به برداشت فوق قوت بیشتری می‌دهد.

سپس زنان، هشدار می‌دهند؛ که می‌توان آن را تذکری دانست که ریشه در ضمیر ناخودآگاه دارد و احساس خطر را گوشزد می‌کند. اما واقعاً چه چیز خطرناک است؟ ترجمه‌ای که در این باره ارائه شد با آنچه متعلق به نیکلسون است تفاوت بارزی دارد. نیکلسون اللحظات را «آنها ما را تماشا می‌کنند» ترجمه کرده است. ما البته در عبارت فوق تغییر اساسی داده‌ایم. زیرا معنای دقیق لحظه «چپ نگاه کردن» است و این نیز باید نگاهی آنی باشد. یعنی نگاه آنی ما بر تو و مردان دیگر است. (مانند «الاحاظ» به معنی نگاه‌های گشوده که در بیت دوم قصیده‌ی دوم آمده است).

فرقی نمی‌کند این کلمات را چگونه معنا کنیم، هنوز مهم‌ترین سؤال این است که چگونه می‌توان با نگاه و تماشا کردن به زندگی کسی خاتمه داد؟ در این جا نیکلسون باز هم ما را دچار اشتباه می‌کند. زیرا کلمه‌ی ابیات در بیت بعد را با استفاده از بار لغوی آن «تمنا کردن» معنا کرده است. نخستین کاربرد این کلمه برای ماده‌شتری است که جفت‌گیری نمی‌کند و غذا نمی‌خورد. اگر کلمه‌ی ابیات را به معنای بی‌میل بگیریم، چنین مضمونی خواهیم داشت: مرگ این ارواح، از عدم اجابت تعالی روح سرچشمه می‌گیرد که به دست این زنان محقق می‌شود؛ و منظور نیز اجازه ندادن به رشد فطری آنان است.

ابن عربی از قول زنان توضیح می‌دهد: از نگاه کردن بر حذرتان

می‌داریم، زیرا در غیر این صورت شیفته‌ی ما خواهید شد. شما برای خدا آفریده شده‌اید، نه ما. اگر ما بین شما و خداوند حجاب شویم از فیض وجودی خداوند محروم شده، هلاک می‌شوید. در این جا ترجمه نیکلسون با توضیحات ابن عربی همخوانی دارد. تردیدی باقی نمی‌ماند که هلاکت مورد بحث نوعی مرگ روحی است؛ اما معنای مذکور برای این بخش از شعر متناسب نیست؛ و این عدم تناسب با بیت بعدی بیشتر هم می‌شود. گویی مردن و کشته شدن با دل بستن به زنان وقوع می‌یابد. اما این اگر تجربه‌ای گذرا و یکی از مراحل تکامل روح باشد و برای روح یا نفس افاده مرگ نماید، همان‌طور که در شرح بیان شده، مرگی دائمی نیز نخواهد بود. چنین تفسیری بیش از آنچه در شرح آمده با ماهیت قصیده هماهنگ است. می‌توان گفت: ابن عربی برای این‌که به سرودن شعری کاملاً بشری متهم نشود، در دفاع از خود می‌کوشد شرح مسائل جنسی شعرش را به حداقل برساند. مطالب نیکلسون چون مبتنی بر ترجمه‌ی مختصر شرح ابن عربی است، احتمالاً با متن عربی تفاوت‌هایی دارد.

همه‌ی جاهایی که در ابیات سوم و چهارم از آن‌ها نام برده می‌شود، با مناسک حج مرتبط هستند. برای درک درست مفهوم بیت‌های مذکور باید به تفصیل با مناسک حج آشنا شد. با این حال سؤال اصلی این است که مطالب بیان شده، برای ابن عربی چه مفهومی دارد. چنانچه مثلاً در منا سنگریزه‌های جمع‌آوری شده را پرتاب می‌کنند و ابن عربی این امر را (در شرح بیت‌های سوم و چهارم) تمثیلی از کنار گذاشتن افکار شیطانی و احساسات شهوانی و به یاد آوردن خاطره‌ی آبا و اجداد معنا می‌کند. این موضوع البته مستلزم تحقیقات روانشناسانه‌ی پیرامنه‌ای است و در این جا ما را از بحث اصلی دور می‌کند. «سرحه‌الوادی» در هیچ کجای دیگر ترجمان‌الاشواق توسط ابن عربی به کار نرفته است. سرحه به درختان

بلندی گفته می‌شود که در مناطق خاصی به عمل می‌آید. یاقوت حموی (معجم، III، زیرنویس ۷۰) از وادی‌ای به همین نام یاد می‌کند که بین مکه و مدینه قرار دارد. اما در این جا ارتباط ملموسی مشاهده نمی‌شود. در روایت‌های مشهور مربوط به حج، نامی از رame نیست، اما این نام هنوز هم به کار می‌رود. کسی به من گفته بود که ابن عربی ممکن است واژه رame را از رام به معنی جستجو ساخته و به معنی «حتمی بودن نابودی خواسته‌های جسمانی» به کار برده باشد (شرح، صص ۱۴۷، ۱۳۵، ۸۵). جمع، دشت مزدلفه، و معنی آن گرد آمدن است. ابن عربی با ذکر این کلمه مفهوم گرد آمدن با محبوب را القا می‌کند (شرح، ص ۶۷، و نک: ص ۱۴۶، قصیده ۵۹، ۳). چنانچه حاجیان زمان قابل توجهی را در عرفات به اندیشه درباره‌ی خداوند سپری می‌کنند.

از این رو معنای بیت‌های سوم و چهارم این است که در حج فرصت مناسبی برای ارتقاء روحی نصیب آدمی می‌شود و حاجیان تجربیات روحی متفاوتی از نظر مراتب کسب می‌کنند. اما آن‌ها به جمالی که نشانشان می‌دهند بی‌میل هستند. همان‌طور که در بیت پنجم بیان می‌شود ممکن است جمال و زیبایی مذکور مسیر زندگانی آن‌ها را تغییر داده و مختصر ایمانشان را بر باد دهد؛ و البته شاید هم آن‌ها را با بیشترین لذتی که تاکنون چشیده‌اند به جستجوی زهد کلی و حقیقی فراخواند. با این حال آن‌ها قرار است کشته شوند، دلیل آن هم این است که به دعوتی که برای حیات متعالی از آن‌ها صورت گرفته پاسخ مثبت داده‌اند. به احتمال قوی نیز آن‌ها به محض مشاهده‌ی این جمال، آن را زیبایی مطلق خواهند دانست و گمان خواهند کرد که فراتر از آن جمال دیگری (حق) وجود ندارد. معنای مورد نظر در این ابیات ممکن است این باشد که رسیدن روح یا نفس به مراتب بالا، مستلزم ترک راحت و آسایش، و مردن است.

صورت‌های روحی به صوفی هشدار می‌دهند که اگر به آنان توجه کند نتایج ناخوشایندی در انتظارش خواهد بود، اما با این حال محل وعدگاهشان را نیز به او می‌گویند تا پس از طواف، دیداری داشته باشند. وعدگاه در جوار زمزم است جایی که ابن عربی آن را نماد حیات جاوید می‌داند. صوفی با فرود آوردن سر تسلیم در برابر زیبایی این صور، زندگانی متکامل‌تری خواهد داشت. وعدگاه و محل دیدار «میانی‌ترین چادر در کنار صخره‌ها» است. این جمله یادآور شباهتی نزدیک به مطالب یونگ است. چنانچه یونگ از تعبیر «نقطه میانی شخصیت» استفاده می‌کند (The Collected Works of J. G Jung, VII/219, 365).

انیت در نظر یونگ مرکز آگاهی است. اما زمانی که ضمیر آگاه، جنبه‌ی ناخودآگاه انسان را تحت تسلط خود درمی‌آورد، انیت کامل، خواهان مرکز جدیدی می‌شود که یونگ آن را نقطه‌ی میانی ضمیر آگاه و ناخودآگاه آدمی می‌نامد. پذیرش دعوت زنان توسط ابن عربی مرحله‌ای از تجربیات او را تشکیل می‌دهد، مرحله‌ی نزدیک به مقامی که ابن عربی آن را برزخ یا وضع میانه نامیده است. به نظر می‌رسد منظور ابن عربی از «صخره‌ها» ابدان محسوسی است که حامل مظاهر الهی‌اند.

روشن نیست آنچه در دو بیت پایانی از سوی زنان گفته می‌شود، بشارت است یا تصویر تجربیات حاصل آمده در ذهن صوفی. اما این سخنان حتی اگر توسط زنان نیز بیان شده باشد، آن‌ها را بایستی به عنوان اموری که واقع شده‌اند پذیرفت. ابن عربی هنگام وفا به عهد خود، در حال تجربه‌ی آرامشی واقعی و عمیق است. این بشارت برای ابن عربی که در حسرت عشقش است، به منزله‌ی شفاست و موجب رضایت خاطر او می‌شود. حالت مزبور، نوعی تجربه‌ی متداول است که در مراحل اضافی حیات روحی پدید می‌آید. این تجربه به شکلی که در قصیده‌ی مورد نظر

به تصویر کشیده شده، تداوم چندانی نمی‌یابد؛ و زنان به دلیلی نامعلوم می‌هراسند و ناپدید می‌شوند. ابن عربی البته در شرح اشعار مذکور، دلیل هراس زنان را مخالفت آن‌ها با محدود شدن اطلاقتشان در اشکال ذکر می‌کند و می‌گوید آن‌ها از او می‌خواهند که بداند آن‌سوتر حجابی است که شیئی لطیف را در خود پنهان داشته است. این وضع در واقع مشابه تجربیاتی است که صوفیان دیگر از سرگذرانده‌اند. زنان هراسیده در قصیده، گیسوان خویش را یله می‌کنند و فرض ما این است که صوفی، در این مرحله دیگر قادر به مشاهده‌ی صورت‌های آن‌ها نیست. آن‌ها به حالت قبلی درمی‌آیند، یعنی جامه‌ی تاریکی به تن کرده و ناپدید می‌شوند. به سخن دیگر، مرحله‌ای از تجربه‌ی صوفی در این جا به پایان می‌رسد، و درباره‌ی چگونگی مرحله‌ی بعد نیز چیزی بیان نمی‌شود. اما صوفی بایستی در غیاب چنین تجلی‌زیبایی که شفا و آرامش را برای او به ارمغان آورده است، به راه خود ادامه دهد.

آنچه بیان شد یکی از راه‌های تجزیه و تحلیل مدرن قصیده‌ای از ابن عربی بود. جزییات این تحلیل را می‌توان بسط داد. امید است مطالب نگاشته شده، تشویق محققان دیگر را در پی داشته باشد تا ارزش‌هایی را از قصاید ابن عربی برای دنیای مدرن استخراج کنند.

یادداشت‌ها:

۱. شماره ۷، نسخه رینولد نیکلسون، لندن، ۱۹۱۳ م.

۲. سوره زمر، ۷۵/۳۹.

ابن عربی و فلسفه‌ی اخلاق

دکتر توفیق التأویل

چارچوب لغوی مطالب

تجربیات روحی صوفیان که برای شان جنبه‌ی عملی دارد و از آن گفتگو نیز می‌کنند، بر عناصری کاملاً روشن بنا شده است. تجربه‌ی باطنی عرفا مبارزه با نفس اماره و کوششی برای تزکیه‌ی روح از آلودگی‌های مادی و معنوی است. این امر صرفاً با قطع وابستگی‌ها و چشم پوشیدن از تمایلات مادی امکان‌پذیر است. صوفی در انتهای این مسیر، از هرچه غیرخداست فانی می‌شود، و تا رسیدن به مرتبه‌ی بقاء باللّه به بالا رفتن از نردبان این معراج روحی ادامه می‌دهد. عبد در این مقام، با قرب حق مأنوس می‌شود، جمال او را در قلب خویش مشاهده می‌کند، و با حال فنا فی اللّه در عظیم‌ترین سعادت به سر می‌برد.

چنین سعادت‌ی به ویژه از زمان حکیمان یونان باستان، مهم‌ترین معیار برای احکام و اهداف متعالی زندگانی انسان به‌شمار می‌رفته است. این اندیشه در طول سده‌های میانه، از اصلی‌ترین مراتب تفکرات اسلامی بود و نزد حکیمان و عارفان جایگاه خاصی داشت. سعادت و خوشبختی در اصل، اندیشه‌ای بود مبتنی بر عقل و خرد که البته در نتیجه‌ی دیدگاه‌های

متفاوتی حاصل می‌شد. دیدگاه‌های مزبور را می‌توان به ترتیب ذیل برشمرد:

۱. اتحاد انسان با عقل فعال؛ چنانچه فارابی و امثال او معتقد بودند.
۲. الهام و فیضی که در نتیجه‌ی مجاهده با نفس در ادامه‌ی صیقلی کردن قلب و از میان برداشتن حجاب محسوسات به دست می‌آید. این دیدگاه را در نمونه‌ی غزالی می‌توان مشاهده کرد.
۳. اتحاد ناسوت و لاهوت؛ آن چنان که بایزید بسطامی معتقد بود.
۴. حلول هلاک‌شونده در هلاک‌کننده؛ طبق نظر حلاج.
۵. نظریه‌ی وحدت وجود که ابن عربی بر آن تأکید دارد و موجب پیوستگی حق و خلق است.

ابن عربی این تجربه‌ی دینی را که صوفیان دیگر نیز با آن مواجه شده‌اند، از سر گذرانده و کوشش فراوانی صرف مفاهیم بااهمیت مورد نظر آنان چون مجاهده، عبادت، مراقبه، و محاسبه کرده است. این که ابن عربی حالات عرفانی مذکور را پیش از تدوین فلسفه‌ی خود که با وحدت وجود به اوج می‌رسد، یا پس از آن تجربه کرده باشد تفاوت چندانی ندارد. به همین ترتیب میان ابن عربی به عنوان عارفی که روش حلاج و ابن سبع را دنبال کرده و نظریات فلسفی داده است با ابن عربی به عنوان فیلسوفی که با روش فارابی و ابن سینا دیدگاه‌های صوفیانه را تدوین کرده است، تفاوتی نیست. زیرا مهم برای ما این است که او این حالات را تجربه کرده و در آثار خود به توضیح و تفسیر آن‌ها پرداخته و فلسفه‌ی اخلاق خاص خود را مطرح کرده است. ابن عربی به وحدت وجود قایل بود و از این رهگذر در مسائل اخلاقی با صوفیان اختلافاتی داشت اما در تجربیات صوفیانه با آنان اشتراک نظر داشت. ما نگاه مختصری خواهیم داشت به مشترکات اخلاقی ابن عربی و صوفیان دیگر و بعد به انزوای

ابن عربی به عنوان یک فیلسوف اخلاقی در برخی مسائل توجه خواهیم کرد. آنگاه در پرتو نظریه‌ی وحدت وجود، به بررسی جایگاه او در مسائل اخلاقی خواهیم پرداخت. در این بررسی مراحل زیر را طی می‌کنیم:

۱. طرح نظریه‌ی ابن عربی در جبر و دیدگاه‌های او پیرامون جایگاه اراده‌ی انسان و خدا در ارتباط با مجبور بودن انسان.
 ۲. توضیح مواضع ابن عربی در خصوص خیر و شر و ثواب و عقاب.
 ۳. تبیین جایگاه نظریه‌ی جبر اخلاقی در نظام فکری او.
 ۴. تبیین این‌که ابن عربی چگونه به نقطه‌ای می‌رسد که می‌گوید انسان‌ها عموماً و عرفاً و محبّان و واصلان به خدا خصوصاً به مرتبه‌ای می‌رسند که مسئولیت‌های اخلاقی از عهده‌ی آن‌ها برداشته می‌شود.
- عناصر فلسفه‌ی اخلاق ابن عربی را باید در تأویل‌های پراکنده‌ای یافت که در بیان آموزه‌های اسلامی از قرآن و احادیث به دست می‌دهد. در آغاز این مقاله یادآور می‌شویم کتابی که تحت عنوان «رساله اخلاق» به ابن عربی نسبت داده می‌شود، متعلق به او نیست. مؤلف این اثر یحیی بن عدی است. بنا بر این فلسفه‌ی اخلاق ابن عربی را باید از آثار اصلی او یعنی کتاب‌هایی مانند فتوحات به دست آورد.

مدل اخلاق ایده‌آل نزد صوفیان

مسلمانان، علم (فلسفه) اخلاق را از اندیشه‌ی یونانیان اخذ کرده‌اند. میان مسلمانان کمتر کسی هست که در موضوع اخلاق، آن‌هم به روش علمی اثری خلق کرده باشد. خطا نخواهد بود اگر گفته شود فلسفه‌ی اخلاق در اسلام، در سایه تصوّف بروز یافت و با جهد صوفیان که با رفتار عملی خود مدل اخلاقی ایده‌آل را عرضه می‌داشتند و با تفسیر رفتارها و تجربیات خود، فلسفه‌ی اخلاق را مدون می‌ساختند، گسترده شد.

بسیاری از صوفیان، اخلاق را به دانش پزشکی تشبیه کرده، و کاستی‌های اخلاقی را بیماری‌های روانی نامیده‌اند. به اعتقاد آن‌ها وظیفه پزشک بیماری‌های روحی و روانی (روانپزشک) مداوای بیماری و حفظ سلامت برای رسیدن به سعادت است.

همان‌طور که ابن خلدون (وفات: ۸۰۸ ق/ ۱۴۰۵ م) در مقدمه‌ی خود ذکر کرده است، اساس تصوّف، فاصله نگرفتن از عبادت، توجه داشتن به خدا، دوری گزیدن از زینت‌ها و ذخایر دنیا، و ارزش قایل نبودن برای مال و ملک و مقام است که همه در پی آن هستند. بعدها جریانات گوناگونی بر تصوّف مؤثر واقع شد. اصلی‌ترین موضوع در این‌جا برای ما این است که تصوّف در نتیجه‌ی این تأثیرات، به صورت نحوه‌ای از زندگی برای سالک طریق خدا درمی‌آید، معراجی روحی می‌شود که صوفی را از عالم ظاهر به عالم باطن ارتقاء می‌دهد، و سیری روحی می‌شود که بنایش بر مجاهده استوار است و دارنده‌اش را از کشف و روشنائی برخوردار می‌سازد. در نظر صوفیانی که چنینند و چنین می‌اندیشند تا کسی شش مرحله‌ی زیر را طی نکند به درجه‌ی صالحان نخواهد رسید:

۱. بستن در نعمت و گشودن در مشقت.
 ۲. بستن در عزت و گشودن در ذلت.
 ۳. بستن در راحتی و آسایش و گشودن در سختی و رنج.
 ۴. بستن دفتر خواب و گشودن دفتر بی‌خوابی.
 ۵. بستن در مکنت و گشودن در فقر و نداری.
 ۶. بستن در آمال و آرزوها و گشودن در مرگ^۱.
- گفته‌اند مجاهده‌ی صوفیانه، در نتیجه‌ی زندگی زاهدانه‌ای که از ویژگی‌های زیر برخوردار باشد، رخ خواهد کرد:
- محروم نمودن خویش از حلال دنیا.

– ترک صادقانه‌ی چیزهایی که حتی شریعت آن‌ها را مباح دانسته است.

– مجرد کردن نفس از علائق بدن.

– مبارزه با تمایلات نفسانی.

– محقق ساختن فقر، قناعت، صبر، رضا و فضیلت‌های دیگر الهی در نفس.

همه‌ی آن‌چه بیان شد بعدها موجب دوری گزیدن از انسان‌ها شد تا صوفی صرفاً به عبادت خدا بپردازد، و برای انس او با زندگی روحی، فاصله گرفتن از رذایل مطرح شده و در نهایت کسب علم از طریق مکاشفه را با خود به همراه آورد.

غزالی راه‌های تعلیمی و مکاشفه‌ی الهی از طریق الهام را از یکدیگر جدا می‌داند. او می‌گوید:

«این راه بر مبانی زیر استوار است:

– اولویت دادن به مجاهده و از میان برداشتن صفات رذیله.

– قطع تمام وابستگی‌ها، و متمرکز کردن توجه به سوی خداوند.

... خداوند اگر وضعیت قلبی را خود بر عهده بگیرد، فیضان رحمت را نصیبش می‌کند. در چنین قلبی نورانیت طلوع می‌کند، صاحب آن دارای سعه‌ی صدر می‌شود، و اسرار عالم ملکوت بر او هویدا خواهد شد... پیامبران و اولیاء از چنین کشفی برخوردار بوده و سینه‌هایشان نورانیت خواهد یافت. این هم با خواندن و تعلیم گرفتن امکان‌پذیر نیست؛ با بی‌اعتنائی به دنیا، با زهد، با رستن از علایق دنیوی، با فراغت از اشتغالات مادی و با توجه کامل به خدا تحقق می‌یابد.^۲ به این ترتیب نفس تزکیه و آئینه‌ی قلب صیقلی می‌شود، حجاب محسوسات از میان برمی‌خیزد، و انسان با پشت سر گذاشتن مراحل چون توبه، قناعت، زهد، فقر، صبر، و

حالات روحی‌ای مانند فنا و بقا، صحو و سکر، و جمع و فرق به پروردگارش یعنی عالی‌ترین محبوب خود واصل می‌شود. مجاهده در زندگی صوفیان نمایانگر جنبه‌ی اخلاقی است و این نیز بدان معناست که باید آنچه برای خداست بر آنچه برای نفس است ترجیح یابد و فرد رضای خداوند را بر خواسته‌های نفسانی خویش اولی بداند. این کار، دشوار است و با رهایی از اعمال رذیله و حساب کشیدن از نفس در برابر گناهانی که مرتکب شده است صورت می‌گیرد. در سرآغاز این مسیر، توبه قرار دارد که موجب می‌شود نفس سالک به عادات خو نکند، از خواسته‌های نفسانی نجات یابد و تا آنجا ادامه یابد که او از هر آنچه مباح است نیز پرهیز نماید. سالک با زهدی که در مواجه با دنیا و امور مباح پیشه‌ی خود می‌سازد، علاقه‌مندی به قرب و محبت و رضای پروردگار را تحصیل می‌کند. در مجاهده، از میان برداشتن موانع قرب خدا هدف قرار می‌گیرد. این نیز با فنا امکان‌پذیر است که آخرین مرتبه‌ی درجات روحی است. در این حال، اراده و شخصیت انسان از میان می‌رود و سالک حتی متوجه خویشتن خویش نیز نمی‌باشد. او در هستی جز خدا و اراده و افعال او چیزی نمی‌بیند. قشیری در همین ارتباط می‌گوید: «در زبان شریعت کسی را که افعال رذیله را ترک کرده باشد فنا شده از امیال نفسانی می‌خوانند. فنا شدن از خواسته‌های نفسانی و شهوانی به معنی بقای بائیت و خالصانه در عبودیت است. هرکس در مواجه با دنیا، با قلب خود زهدورزی کند، از رغبت به دنیا فانی می‌شود. چنین کسی با صدق انابه در درگاه پروردگار باقی می‌شود. به کسی که اخلاق خود را اصلاح کرده و صفات رذیله‌ای چون کینه، حسد، بخل، طمع، خشم و تکبر را از خود دور سازد، فانی از اخلاق ناپسند گفته می‌شود. سالک اگر از اخلاق ناپسند فانی شود به فتوت و صدق بقا می‌یابد...»^۳

به این شکل تصوّف در سه قرن اولیه‌ی تاریخ اسلام، برای رسیدن به معرفت از طریق کشف و اشراق و تصفیه‌ی قلب - نه عقل، آن چنان که فیلسوفان و متکلمان معتقدند - ظهور یافته است. صاحب کشفی را که از طریق تزکیه‌ی نفس و صیقلی دادن قلب و از میان برداشتن پرده‌ی محسوسات، به خدا رسیده باشد عارف، یا عارف واصل الی الله می‌نامند.

پیروان تصوّف در دوره‌های نخستین کسانی بودند که با ترس از عذاب خدا و اشتیاق به نعمات او، اعتقاد داشتند همه‌ی جهانیان در برابر اراده‌ی مطلق خداوند سر تعظیم فرو می‌آورند و باید احکام الهی را با تمام جزئیات آن به انجام رسانند. صوفیان اما از قرن دوم هجری برای محبّت الله اهمیت ویژه قایل شدند؛ آن را بزرگ‌ترین هدف زندگی دانسته و به صورت فانی شدن از نفس و باقی شدن در حق تعریف کردند. در همین دوره است که به دلیل محبّت به خداوند، و کسب رضای او، کاملاً مطیع اوامر الهی بوده‌اند؛ و این نیز ریشه در تفکر آن‌ها داشت که جهان را چیزی جز تجلیگاه جمال و محبّت خدا نمی‌دیدند. این محبّت چنانچه در ذوالنون شاهد آن هستیم اخلاق دینی را نیز در خود جمع داشت. زیرا لازمه‌ی آن این بود که دوستدار خداوند، هرآنچه را که موجب رضای خداست دوست داشته باشد و آنچه را که خدا نمی‌خواهد نخواهد، آنچه را که موجب دوری از خداست ترک کند، از پیامبر خدا پیروی کرده و تابع سنت رسول الله باشد. در قرآن می‌خوانیم: «اگر خداوند را دوست دارید از من تبعیت کنید تا خدا هم شما را دوست داشته باشد.»^۴ بدین‌سان، اخلاق سالکان با محبّت خداوند به هم آمیخت. زیرا اساس این محبّت ترجیح امور الهی بر امور نفسانی (ایثار)، و قربانی کردن ماسوا در مسیر خداوند است و سالک بایستی قلب را از آفات و رذایل مطهر

ساخته، طاعت خدا کند و متوجه حدود الهی باشد. یحیی بن معاذ در این خصوص گفته است: «کسی که حدود الهی را رعایت نمی‌کند و مدعی دوستی با خداست، دروغ می‌گوید.»

جایگاه ابن عربی در این تجربه‌ی روحی

در صفحات پیشین بیان کرده بودیم که تجربیات روحی صوفیان دیگر را ابن عربی هم تجربه کرده بود. او به همین ترتیب مانند صوفیان پیش از خود، برای مجاهده، مراقبه، و محاسبه در زندگی اهمیت فراوانی قایل بود. ابن عربی در نتیجه‌ی همین مطلب به نظریه‌ی فلسفی وحدت وجود رسید که طبق آن، خدا و جهان را حقیقتی واحد تفسیر می‌کرد. نظریه‌ی وحدت وجود نتایجی در پی داشت که موجب فاصله گرفتن ابن عربی از صوفیان دیگر در برخی مسائل می‌شد. نظریه‌ی وحدت وجود به معنای عام آن در تاریخ اندیشه، و به‌طور خاص در اندیشه‌های اخلاقی نتایج مهمی داشته است.

جنبه مشترک ابن عربی با صوفیان دیگر در مطالبی چون گرسنگی، فقر، زهد، قناعت، صبر، رضا و امثال آن، که پیرامون مراتب معراج روحی نوشته است، آشکار می‌شود.

ابن عربی مانند صوفیان دیگر هدف اصلی در زندگانی را سعادت و کمال می‌داند. او در این باره می‌گوید: «انسان برای رسیدن به کمال آفریده شده است. آنچه باعث دوری انسان از کمال می‌شود بیماری‌هایی است که در باطن او ظهور می‌یابد...»^۵ امراض مورد نظر ابن عربی، پرده‌ی محسوسات است که مانع سیر الی الله می‌شود و صرفاً با مجاهده‌ای که خود، آن را به صورت «قبول مشقت و تلاش نفسانی» تعریف می‌کند، از میان برخواهد خاست. ابن عربی پیرامون این مطلب در فتوحات، باب

کیمیای سعادت، به تفصیل سخن گفته است. او در این جا تحول سالک در سیر و سلوک الهی را به تبدیل مواد کم‌ارزشی تشبیه می‌کند که با کیمیای طبیعی طلا می‌شوند. چنین امری در معراج روحی، با سفر به سوی خداوند محقق می‌شود. ابن عربی در بسیاری از آثار خود پیرامون این موضوع بحث کرده و مراحل و تعالی در مقامات آن را مفصلاً بیان کرده است. او به روشنی مطرح کرده که «حجاب محسوسات» مانع کمال نفس می‌شود و برای از میان برداشتن آن بایستی خواسته‌ها و امیال نفسانی را کنترل کرد و تا دست یافتن به تزکیه‌ی کامل مادی و معنوی با نفس مبارزه کرد. به اعتقاد او در پایان این مسیر ما از طریق کشف پی خواهیم برد که جز خدا موجودی نیست و ممکن‌های دیگر در واقع مجلای او هستند. ادراک این امر با عقل معاش و حواس پنجگانه امکان‌پذیر نیست بلکه با ذوق و عیان (نزد فیلسوفان با قیاس منطقی) محقق می‌شود.

این است که طالب سعادت بایستی تا تحقق کشف عاری از تردید، با تقوا و عمل، و با سیر و سلوک به سوی سعادت بشتابد؛ و این نیز وقتی میسر می‌شود که «در نتیجه‌ی طاعت فراوان، خدا سمع و بصر و قوای دیگر او گردد، و او همه‌ی کارها را از خدا بداند، و خدا را با خدا شناسد». ابن عربی خطاب به کسی که علاقه‌مند است به این مقام برسد، می‌گوید: «اهل طاعت باش، قلبت در برابر چیزهایی که به‌سویش روانه است، هشیار باشد، از خدا حیا کن، حدود الهی را مراعات کن، هر لحظه با او باش. با مرجع دانستن جهت خدا، معتصم اوامر الهی باش؛ تا خداوند تمام قوای تو شود...»^۶

ابن عربی در کتاب خود «الاسراء الی مقام الاسراء» از معراج روحی سخن گفته و مطالب مربوط به عالم شهوات نفس، و نفسی که به عالم روح ارتقاء می‌یابد و پس از ایمان و مجاهده برای سالک محقق می‌شود را بیان

می‌دارد. او این معراج را به معراج نبوی تشبیه می‌کند و آشکارا بیان می‌دارد که صوفیان به عنوان وارثان پیامبر، عامل به شریعت و سنت او هستند؛ دائم ذکر خدا را می‌گویند و با تعمق در اسرار کتاب خدا به او تقرب می‌جویند. می‌گویند براقی که صوفیان را به سوی خدا می‌برد محبت الله است. آن‌ها هنگامی که به نور می‌رسند (مسجد الاقصى نماد این نور است) به تبعیت از پیامبر، کنار دیوار مسجد (منظور صفای باطن است) می‌ایستند، با نوشیدن شیر که نماد علم لدنی و کشفی است، بر در آسمان می‌کوبند (نماد مبارزه با نفس)، بهشت و جهنمی را که آن‌سوی در قرار دارد می‌بینند، در آن‌جا به درخت منتهی (یعنی به ایمان) می‌رسند، از میوه‌های این درخت تناول می‌کنند تا سیر شوند؛ به این ترتیب حجاب از قلب‌هایشان برداشته می‌شود، و اسرار بر آن‌ها هویدا خواهد شد.

ابن عربی معراج روحی مذکور را همان‌طور که ذکر شد در فصل کیمیای سعادت در فتوحات به شکل کامل‌تری بیان کرده است. او در این‌جا به کسانی که در پی سعادت و کمال هستند نصیحت می‌کند از پیامبر تبعیت کنند و مانند فیلسوفان و متکلمان در راه مانده، به راهبری عقل اکتفا ننمایند. ابن عربی در معراج روحی از دو کس سخن می‌گوید که در مسیر الهی سلوک می‌کنند. یکی از آن‌ها در تبعیت پیامبر است و دیگری اهل فلسفه‌ای است که می‌خواهد علم را از طریق دلایل عقلی و نظری به دست آورد. هر دوی آن‌ها ریاضت‌های نفس را از نقطه‌ی واحدی آغاز کرده و به مجاهده می‌پردازند. هریک نیز در مسیر خود پیش می‌رود. اهل فلسفه با دیدگاه‌های نظری خود، و دیگری با راهی که استاد و مربی‌اش برای او ترسیم نموده و شریعت نامیده می‌شود. با رهایی آن‌ها از وابستگی‌های مادی، ابواب آسمان بر ایشان گشوده می‌شود. آن‌ها در آغاز، راه واحدی را می‌پیمایند اما در ادامه از یکدیگر جدا می‌شوند. اهل

فلسفه مسیر را گم کرده، دچار حسرت می‌شود. اما کسی که تابع طریق محمدی است با نور ایمان به شهود می‌رسد و اسرار ذاتیه بر او کشف می‌شود و عالی‌ترین سعادت را به دست می‌آورد.

با این حال ابن عربی به صراحت می‌گوید عارفی که به مرتبه‌ی فنا رسیده است نمی‌تواند از نفس خلاصی یافته و آثار عبودیت را کاملاً از خود دور نماید. این است که به عارف نصیحت می‌کند مدعی مقام ربوبیت نشود و در مقام عبودیت باقی بماند.^۷ ابن عربی عارفی را که وحدت وجود و شهود را به هم آمیخته و سعادت متعالی را محقق می‌سازد به صورت انسان کامل به تصویر می‌کشد. گفته می‌شود اول بار ابن عربی بود که این اصطلاح را به کار برد و پس از او عبدالکریم جیلی به آن ژرفا و عمق بخشید.^۸ انسان کامل از تمام کمالات الهی برخوردار است. به همین علت در میان مخلوقات خداوند، و در جهان هستی شایسته‌ترین خلیفه‌ی خداست. این امر البته نه در شخصیت پیامبران و اولیاء، که در حقیقت آن‌ها تمثیل می‌یابد. در صدر آنان حضرت محمد(ص) - با حقیقتش نه با شخصیتش - قرار دارد. زیرا تمام انبیاء علم باطنی را از حقیقت محمدیه اخذ می‌کنند. حقیقت محمدیه سرچشمه‌ی تمام کشف‌ها، الهام‌ها و وحی‌هاست.^۹ اما این صفات محمدی چگونه در حضرت محمد(ص) گرد آمده است؟ ابن عربی در این باره می‌گوید: «این را خوب بدان که خداوند مخلوقات را دسته دسته آفریده است. در هر دسته نیز افراد خیری خلق کرده است. در میان خیران خواصی را برگزید که مؤمنانند. خواص مؤمنان را نیز برگزید که اولیائند. خواص اولیاء را نیز برگزید که پیامبرانند. خواص آن‌ها نیز پیامبران صاحب شریعت هستند. از این میان، عده کمی را به عنوان رسول برگزید. خداوند از میان رسولان کسی را برگزید که از جهتی منتسب به خلق است و از جهتی نیست و او را

عالی‌ترین مظهر قرار داد. به همین علت مقام مذکور از نظر تعین و تعریف صحیح است. خداوند قبل از آن‌که از طینت بشر سخنی در میان باشد، علم را نصیب این حقیقت برگزیده کرد. این محمد (ص) است که نظیر و همتایی ندارد. او سرور است، دیگران همه، کسانی هستند که از سوی او اداره می‌شوند.^{۱۰}

حضرت محمد (ص) قطعاً انسان کامل است. پس از او انبیاء و اولیای دیگر قرار دارند. هر عصر و دوره‌ای انسان کاملی دارد. ابن عربی به صراحت گفته است که او خود انسان کامل عصر خویش بوده است. ابن عربی مانند صوفیان دیگر قایل به وحدت شهود است. او می‌گوید سالک پس از آن‌که جز حق ندید، و در محبت حق مستغرق و فانی شد، مقام توحید به معنای عرفانی آن تحقق می‌یابد و از وحدت شهود برخوردار می‌شود اما آن‌چه در فلسفه‌ی ابن عربی جدید است، نظریه‌ی وحدت وجود اوست و نتایج حاصل از این نظریه، تا آن‌جا که با مسئله‌ی اخلاق مرتبط باشد به بحث ما مربوط می‌شود.

ابن عربی در فتوحات و فصوص این نظریه را به تفصیل توضیح داده است. چکیده‌ی آن به این ترتیب است: هستی اگرچه با نظر به موجودیت خارجی‌اش و براساس حواس ما، کثیر دیده می‌شود؛ و همچنین اگرچه در ذهن، وجود را ترکیبی از خدا و اعیان گمان می‌کنیم، اما واقعیت این است که تمام هستی، حقیقتی واحد است. این حقیقت واحد، از آن جهت که موجد ذات خویش است، خداست؛ و از آن جهت که با ذات خود موجود است، عالم است. از نظریه‌ی وحدت وجود ابن عربی که به صورت بسیار خلاصه، آن را بیان کردیم، نظرانی پیرامون عشق الهی حاصل می‌شود. به همین ترتیب موضع‌گیری ابن عربی در مسائل اخلاقی نیز ریشه در همین نظریه دارد. اعیان، صورت‌های مجردی هستند که از

ذات خداوند تجلّی می‌یابند. همه‌ی جمیل‌ها تجلیگاه جمال مطلق الهی هستند. به همین ترتیب تمام محبوب‌ها، تجلیگاه متعالی‌ترین محبوب هستند. حبّ اگر در دل صاحبش خوب و دقیق مستقر شود، جای محبوب را می‌گیرد و او دیگر صورت محبوب را نخواهد دید و سخنانش را نخواهد شنید. سالک محبّ در این نقطه است که تنها و تنها به اوامر محبوب عمل می‌کند. این را نیز به دلیل ترس از عذاب او یا به امید نعماتش انجام نمی‌دهد بلکه برای رضا و محبت او انجام می‌دهد. این محبت، عشق الهی است.^{۱۱} هدف این است که ذات محبّ ذات محبوب شود و ذات محبوب هم ذات محبّ؛ تا سعادت متعالی که سالک الی الله آن را هدف خود قرار داده است ظهور یابد.

مسئله‌ی اخلاق در پرتو وحدت وجود

اثر نظریه‌ی وحدت وجود ابن عربی را می‌توان در دیدگاه‌های او پیرامون مسئله‌ی اخلاق مشاهده کرد. برای روشن ساختن این حقیقت، مطالبی که در زیر و به ترتیب بیان می‌شود، بایستی جداگانه مورد بررسی قرار گیرد:

۱. دیدگاه‌های ابن عربی در خصوص جبر، و ارتباط اراده‌ی انسان و خدا با آن.

۲. تبیین مواضع ابن عربی در خصوص خیر و شر، و ثواب و عقاب.

۳. تبیین جایگاه الزام‌های اخلاقی در دکترین ابن عربی.

۴. مشخص ساختن این‌که ابن عربی چگونه به طرح دیدگاهی می‌رسد که بر اساس آن همه‌ی انسان‌ها و به ویژه عارف، محبّ و واصل الی الله در مرتبه‌ای، از مسئولیت‌های اخلاقی معاف می‌شوند.

سرچشمه‌ی فلسفه‌ی اخلاق ابن عربی را که حول اندیشه‌ی جبر مطلق اخلاقی شکل گرفته، بایستی در نظریه‌ی وحدت وجود او جستجو کرد.

جبر مورد بحث، جبری مادی آن چنان‌که رواقیون وحدت وجودی بدان قایل بودند نیست. این دیدگاه همچنین به ایده‌های جبری دیگری چون نظرات جحمیه که می‌گفتند جهان توسط قدرتی متعالی - یعنی خدا - اداره می‌شود، شباهتی نداشته و با نظر اشاعره که معتقد بودند خداوند خالق انسان و افعال اوست ارتباطی ندارد. اصل نظر ابن عربی عبارت از این است که قوانین موجود در ذات و جوهر هستی، قوانینی طبیعی و در عین حال الهی می‌باشد و عالم توسط همین قوانین اداره می‌شود. قبول این فکر نیز موجب می‌شود صوفی، راضی به قضا و قدر الهی باشد و برای وحدت ذاتی با خدا و رهایی از اسارت عبودیت اشخاص بکوشد.^{۱۲} زیرا همه‌چیز در عالم، براساس قانون جبر ازلی سیر می‌کند. طبق این نظر، هر انسانی متناسب با عین ثابته‌اش در عالم قدم، عاصی یا مطیع، و نیکو یا پلید آفریده شده است.^{۱۳}

ابن عربی هنگام توضیح نظراتش درباره‌ی قضا و قدر می‌گوید قدر، تعیین وقوع چیزی در وقت معین و براساس حال آن است؛ قضا نیز، تمثیل اشیاء است در حکم الهی، براساس حال ذاتی و آنچه در علم ازلی خداوند از آن‌ها موجود است.^{۱۴} بنابراین هر چیز، متناسب با طبیعت ثابتش تحقق می‌یابد؛ و خداوند از ازل بر این موضوع آگاه است و هیچ تغییری در آن نمی‌دهد. زیرا اراده‌ی خداوند متعلق محال واقع نمی‌شود. چنانچه خداوند می‌فرماید: «ما به آن‌ها ستم نکردیم، آن‌ها به نفس خود ظلم کردند.»^{۱۵}، «ما نسبت به بندگان ستمکار نیستیم.»^{۱۶}

ابن عربی معتقد است منظور از اراده‌ی الهی همان عنایت الهی و یا تسلط بر آفرینش - آن چنان‌که در نظریه‌ی جبر می‌گوید - و یا وضعیتی تکوینی است که به قانونی عام شباهت دارد و همه‌چیز از جمله افعال انسان رو به سوی او دارد.

بنابراین همه‌ی چیزها از جمله خیر و شر، براساس طبیعت وجود بروز یافته و از وجود خیر و شر، اهل خیری که به هدایت رسیده‌اند و اهل شری که از ضلالت سر درآورده‌اند، ظهور می‌یابند. خداوند به حقیقت اشیاء آگاه است، و اراده‌ی او طبق این آگاهی به شیء تعلق می‌گیرد^{۱۷}. عبد مطابق مشیت الهی - امر تکوینی - مرتکب معصیت می‌شود، یعنی متناسب با عین ثابته‌اش معصیت می‌کند. خداوند این را در ازل نگاشته است. این است که خیر یا شر را به اعتبار ذات نمی‌توان خیر یا شر دانست. اما زمانی که این مفاهیم با معیارهای دینی و اخلاقی - باید‌ها و نباید‌های تکلیفی -^{۱۸} همراه شود، چنین نام‌هایی می‌گیرند. حتی اگر قسمی از افعال تمام انسان‌ها، در مخالفت با اوامر تکلیفی خداوند انجام گیرد، متناسب با اراده الهی - امر تکوینی - تحقق یافته است. افعال انسان توسط خود انسان انجام می‌گیرد. اما موافقت این افعال با طبیعت انسان و قوانین ثابت، ازلی و لایتغیر حاکم بر آن در هنگام وقوع، ضروری است. انسان در میان افعال ممکنه که خداوند در ازل اراده کرده است، دست به انتخاب می‌زند. لازمه‌ی عنایت خداوند این است که افعال انسان مطابق آنچه در عین ثابته‌اش بوده، تحقق یابد. یعنی وقتی انسان عمل خیری انجام می‌دهد در واقع سرچشمه‌ی آن کار در استعداد ازلی او برای انجام عمل خیر وجود داشته است؛ و به همین ترتیب اگر مرتکب شر شود معنایش این است که عمل مذکور از استعداد ازلی او برای انجام شر صادر شده است. عبد در هر دو حال میوه‌ی عملش را یعنی ثمره‌ی آنچه را که در ازل خلق شده است، می‌چیند^{۱۹}.

در توضیح شر گفته می‌شود فردی که مرتکب شر می‌شود در واقع به فرمان خداوند به مخالفت با اراده الهی می‌پردازد. چرا که می‌دانیم چیزی جز خواست خدا تحقق نمی‌یابد. خداوند انجام عمل مذکور را

خواسته و آن نیز به انجام رسیده است. در عین حال خداوند فرمان می‌دهد، اما متعلق فرمان موضوع اراده‌ی خدا نیست تا عمل وقوع یافته از عبد مخالفت یا معصیت نامیده شود.^{۲۰} هرکس پایان خود را خود تعیین می‌کند، اوست که سعادت یا شقاوت را برای خویش محقق می‌سازد. منشأ افعال نیک یا بدی که از عبد صادر می‌شود اعیان ثابت است که در ازل، صدور فعل مذکور را ضروری ساخته است. خداوند انجام قسمی از کارها را به عبد فرمان می‌دهد و از برخی امور دیگر نهی می‌کند. خداوند خواهان اطاعت برخی بندگان و عصیان برخی دیگر است. خداوند آنچه را که واقع می‌شود می‌داند و آنچه را که می‌داند اراده می‌کند. عبد در تمام افعال خود پیرو اراده‌ی الهی بوده است. زیرا از عبد فقط چیزی صادر می‌شود که مطابق اراده الهی است. عبد اگر مطابق با امر یا نهی خداوند کاری انجام دهد، خیر یا طاعت خواهد بود و در غیر این صورت مرتکب شر یا معصیت شده است. این است که تمام معاصی و یا پلیدی‌ها مطابق اراده و علم ازلی خداوند واقع شده است.^{۲۱}

به این ترتیب ابن عربی از دیدگاه معتزله که می‌گفتند انسان صاحب افعال خود است، دور می‌شود و اعلام می‌کند که افعال انسان کار خود انسان نیست زیرا انسان موجودی بالقوه است و صرفاً توسط فاعل که خداست از قدرت انجام کار برخوردار می‌شود. خداوند در نظر ابن عربی فاعل تمام فعل‌ها است. حتی در اعمال فرعون نیز در واقع خداوند بود که به صورت فرعون انسان‌ها را به دار می‌آویخت و دست و پایشان را قطع می‌کرد. خداوند در قرآن فرموده است: «تو نبودی که تیر پرتاب کردی»^{۲۲}، «خدا بود»^{۲۳}. ما در استناد افعال به اعیان ممکنات آن‌ها را اسباب می‌نامیم؛ اما زمانی که استناد به فاعل حقیقی یعنی خدا باشد آن‌ها را به اسباب جزء رجوع نمی‌دهیم^{۲۴}. سالک به عین قرب الهی واصل

می‌شود و تا وقتی وحدت حقیقی‌اش با ذات خدا محقق شود - که این در نظر ابن عربی و صوفیان وحدت وجودی دیگر هدف اصلی تصوّف است - سلوک او در مسیر وصل الهی ضروری خواهد بود. اگر نرسیدن به خدا برای او تقدیر شده باشد، محرومیتش ضروری خواهد بود. در مورد اول از اهالی جنت است و در مورد دوم از جهنمیان در حجاب. با این حال اهل جهنم نیز پس از مدتی از نعمت نزدیک شدن به خدا برخوردار شده و وارد بهشت می‌شوند.^{۲۵} ابن عربی در ادامه‌ی این بحث به ایمان فرعون می‌پردازد و این‌که توبه‌ی او مقبول درگاه الهی واقع شد و پس از تحمل عذاب جهنم نجات خواهد یافت. او با چنین نظرانی در ظاهر با آیات آشکار قرآن به مخالفت می‌پردازد. ابن عربی هم چنین براساس رویه‌ی خود، به تأویل شخصیت فرعون می‌پردازد و او را قوی‌ترین شکل نفس شهوانی می‌نامد. بعد نیز می‌گوید فرعون حتی اگر با اوامر تکلیفی خدا مخالفت کرده باشد، در کارهایی مطابق اوامر تکوینی عمل کرده است، لذا طاعات او به صورت معصیت بروز یافته است.^{۲۶} به این ترتیب عقوبت و پاداش چه معنایی خواهد داشت؟ او می‌گوید: عقوبت و پاداش در فطرت انسان جای دارد و لذت و المی است که از فطرت به دنیا راه می‌یابد؛ آن‌چه در حیات اخروی وجود دارد جزای الهی نیست؛ بلکه برعکس، عقوبت و پاداش، معادل طبیعی رفتار و کردار انسان است. عبد فقط نفس خویش را مدح یا ذم می‌کند و خداوند همواره مدح‌کننده است زیرا اوست که عطاکننده‌ی وجود به بنده است.^{۲۷}

ابن عربی بین اراده‌ی خدا بر انجام معصیت و حرام بودن انجام گناه، تضادی نمی‌بیند. زیرا انجام گناه فعلی است که موجب تحقق مشیت خدا می‌شود و البته مشیت الهی در این‌که گناه توسط چه کسی به انجام برسد دخلی ندارد. چرا که رجوع تحقق گناه مذکور به خود فرد است. اگر عبد

کاری را انجام دهد که امر الهی است، طاعت است و اگر مخالفت با امر الهی باشد، معصیت^{۲۸}. افعال را نمی‌توان به خودی خود خیر یا شر نامید. برای توصیف افعال به صفت‌های مذکور بایستی پنج وضع عارضی همراه افعال باشند: زیر پا گزارده شدن هنجارهای ارزشی جامعه، مخالف بودن با فطرت، مخالف بودن با غایت و هدف، عدم همخوانی با معیارهای شریعت، نرسیدن به حد کمال مورد نظر^{۲۹}. منظور ما از همخوانی و تناسب با هدف، سطح آگاهی فرد حکم‌دهنده در موضوع حکم است هنگامی که درباره‌ی فعلی حکم بر خوب یا بد بودن آن می‌کند. اگر به خیر باطنی و نهان فعل آگاه نباشیم، آن را شر خواهیم خواند. زیرا هر چیزی ظاهری و باطنی دارد. دارو در ظاهر تلخ است اما در حقیقت برای فرد بیمار خیر محسوب می‌شود. ما اگر از حقیقت دارو مطلع نباشیم حکم بر بد بودنش خواهیم داد. واقعیت این است که دارو به خودی خود نه خوب است نه بد. اگر دارویی برای فرد بیماری مفید باشد و موجب بهبودی او شود خوب است و اگر در جهت تحصیل هدف نبود بد بودن آن محقق می‌شود. این وضع در مسائل دیگر و در افعال انسان نیز معتبر است. افعال را به اعتبار ذاتشان نمی‌توان خوب یا بد دانست، لیکن همان‌طور که قبلاً هم بیان شد وقوع فعل ضروری است. با این حال ابن عربی بخشی از نتایج اعمال فرد را به شکلی متوجه خود او می‌کند. او معتقد است طاعت و معصیت از طبیعت انسانی که مجبور به گردن نهادن در برابر مشیت الهی و قوانین هستی است سرچشمه می‌گیرد. به همین دلیل ابن عربی انسان را در برابر کارهای خیر یا شری که انجام می‌دهد پاسخگو می‌داند^{۳۰}. آنچه به عقل و منطق نزدیک‌تر است این است که ابن عربی قایل به بخشیدن گناهان بندگان از سوی خدا و چشم نهادن بر خطاهای اوست. خداوند می‌فرماید «از رحمت الهی ناامید نشوید، خداوند تمام گناهان را می‌بخشد»^{۳۱}.

جایی که همه انسان‌ها - حتی آدم‌های بد - به‌سوی آن روانند، سعادت ابدی است. با این حال درجات سعادت نسبت به میزان معرفت انسان به خدا تغییر می‌کند. حتی اهل دوزخ نیز اگر با حجاب ذلت دچار عذاب شوند بالاخره وارد بهشت می‌شوند. بهشتیان، هم چون معرفتشان نسبت به خدا کامل است به درجات متعالی بهشت خواهند رسید^{۲۲}.

به وضوح مشاهده می‌شود که در فلسفه‌ی ابن عربی جایی برای مسئولیت اخلاقی باقی نمی‌ماند. به نظر او، انسان با تبعیت از فرمان ازلی خداوند، مرتکب گناه می‌شود. او این را امر تکوینی پروردگار می‌نامد. انسان‌ها با پیروی نکردن از اوامر تکلیفی خداوند، حتی اگر به اوامر و نواهی الهی بی‌توجهی کنند، باز در حال انجام کاری هستند که اراده‌ی او بر آن تعلق گرفته است؛ و به این ترتیب در واقع در حال تبعیت از امر تکوینی خداوند هستند. این مطالب، انسان را - حتی اگر فرعون باشد - از مسئولیت اخلاقی معاف می‌کند.

ابن عربی می‌گوید سنگی را که (بر اساس قانون جاذبه) بر زمین سقوط کرده و موجب شکسته شدن سر کسی شود بازخواست نمی‌کنند، به همین ترتیب انسان را هم نباید به دلیل افعالش مورد پرسش قرار دهند؛ زیرا افعال انسان متناسب با قوانین الهی که محدودکننده‌ی طبیعت است، تحقق می‌یابد. انسان مکلف است، یعنی مسئول است. چرا که انسان اطاعت‌کننده و خداوند فرمان‌دهنده است، اما ماهیت انسان و خدا واحد است؛ فرمان‌دهنده و فرمانبردار یکی است.

با این حال اگر گفته شود نظریه وحدت وجود ابن عربی باعث از بین رفتن الگوی اخلاق در تصوّف اسلامی شده، بی‌انصافی بزرگی در حق ابن عربی خواهد بود. این موضوع را در بخش نقد و بررسی که در پایان مقاله می‌آید روشن خواهیم ساخت.

معاف شدن محبّ از مسئولیت اخلاقی

ملاحظه کردید که ابن عربی چگونه در سایه‌ی اندیشه جبر مطلق حاکم بر هستی، مسئولیت اخلاقی را از دوش انسان برمی‌دارد. اینک مروری خواهیم داشت بر نظر ابن عربی پیرامون مسئولیت عارفی که به فنا در حبّ خدا رسیده است، و ملاحظه خواهیم کرد که او چگونه عارف را از مسئولیت اعمال خویش معاف می‌دارد. دلیل ابن عربی در این موضوع این است که عارف در این مرحله از بند عقل رسته و ناچار آزادی انتخاب را از دست داده است. بی‌تردید برخوردار بودن از آزادی و داشتن امکان اختیار، برای مسئولیت ضروری است. موضوع را با مطالب نگاشته شده توسط ابن عربی بررسی می‌کنیم:

ابن عربی در فتوحات^{۳۳} ویژگی‌های فردی را که در محبّت خدا فانی شده است برمی‌شمارد و می‌گوید: «چنین فردی پس از به‌جا آوردن اوامر دینی، آن‌ها را پشت سر می‌گذارد، خداوند گناهان او را می‌بخشد، و انجام هر کاری را برای او مباح می‌کند، او وضعیتی چون اهل بدر خواهد داشت.» ابن عربی ادامه می‌دهد: «حکم صاحب حال مانند حکم مجنون است که برایش نه گناهی می‌نویسند نه ثوابی؛ قلم از او برداشته شده است. مگر فرد مجنونی، که عقل خود را از دست داده، به دلیل کارهایش مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد؟ و یا مگر ممکن است او را مدح کنند یا مورد نکوهش قرار دهند؟ خداوند می‌داند که در میان بندگان، محبّان دارای تکلیف و مسئولیت نیستند، تکلیف از گرده‌ی آنان برداشته شده است. حتی گذر از حدود برای آنان مباح دانسته شده است! یعنی انجام آن‌چه را که برای دیگران حرام قرار داده، برای آن‌ها حلال است. به آن‌ها اجازه داده شده است هرآن‌چه را که می‌خواهند انجام دهند!» ابن عربی در

توضیح جملات فوق، تعبیر «مانند حیوانی که حمله‌اش را به ناچار باید پذیرفت»^{۳۴} را به کار می‌برد و آن را با داستان زیر توضیح می‌دهد:

«پرنده‌ای شکاری در بارگاه سلیمان (ع) هنگام جلوه‌نمایی برای ماده‌ی محبوبش گفته است: تو را آن قدر دوست دارم که حتی اگر بگویی این بارگاه را سر سلیمان خراب کن، خواهم کرد. سلیمان با شنیدن این سخن، پرنده‌ی شکاری را برای توییح فرا می‌خواند. پرنده به سلیمان می‌گوید: عجله مکن! محبّ به زبانی سخن می‌گوید که فقط خود او و مجنون متوجه آن می‌شوند. من شیفته‌ی ماده‌ام هستم و به این دلیل چنان سخنی گفتم. عاشقان مورد سؤال قرار نمی‌گیرند. زیرا بیان آنان به زبان عقل و دانش نیست. زبانشان زبان محبّت است! سلیمان (ع) می‌خندد و او را عفو می‌کند.» ابن عربی در ادامه‌ی این داستان می‌گوید: «این پرنده مانند همه عاشقان دیگر از بازخواست معاف می‌شود. محبّ نیز به همین ترتیب اگر مرتکب عملی خلاف اوامر الهی شود مورد بازخواست قرار نمی‌گیرد. زیرا محبّت، عقل و هوش از سر انسان می‌رباید. خدا نیز تنها کسانی را مؤاخذه می‌کند که عاقلند نه محبّ. احکام عشق و محبّت به‌طور کامل شامل حال آنان می‌شود. خداوند گناهان صغیره‌ی محبّان را بدون آن‌که نیازی به توبه باشد می‌بخشد. خدا از سر فضل و احسان خود این کار را می‌کند؛ چنانچه خداوند از محبّی که مرتکب خطا شده باشد انتقام نمی‌گیرد. این است که بدون وجود دلیلی برای اثبات بی‌گناهی محبّ، او را عفو می‌کند. ضرر زدن به انسان‌ها هدف حیوانات نیست. آن‌ها متوجه کاری که می‌کنند نیستند؛ به همین دلیل معمولاً بر خطای حیوان چشم می‌پوشند. هدف محبّ نیز از ارتکاب به گناه احتمالی ضرر رساندن نیست و او اصولاً متوجه کار خود نیست، لذا بایستی بر خطای او چشم پوشید.»

ابن عربی با ارائه‌ی این توضیحات، در معاف بودن محب از مسئولیت‌های اخلاقی، دلایل به ظاهر درستی می‌آورد. او می‌گوید: «محب، مکلف به رعایت آداب نیست. زیرا کسانی که مکلف به رعایت آداب هستند فقط آدم‌هایی هستند که برخوردار از عقل می‌باشند. اما صاحب حب آدم عاقلی نیست. به همین دلیل در برابر اموری که از او صادر می‌شود پاسخگو نمی‌باشد.»

ملاحظه می‌شود که طبق نظر ابن عربی فانی فی الله فاقد عقل و محروم از آزادی است و مسئولیت نیز در اعتقادات دینی، قوانین جاری و نظریه‌های فلسفی اخلاقی، براساس دو شرط عقل و آزادی تحقق می‌یابد.

نقد و بررسی

این بخش را با ملاحظات دربارهِ نقاط مشترک دیدگاه‌های ابن عربی و صوفیان دیگر آغاز می‌کنیم. آنگاه به اختلافاتی می‌پردازیم که به واسطه‌ی وحدت وجود، بین او و صوفیان دیگر پدید آمده است. صوفیان، سعادت را نقطه‌ی اوج زندگی روحی خود می‌دانند. آن‌ها معتقدند سالک از طریق عشق به خدا و وصل به پروردگار خویش می‌تواند به سعادت برسد. ابن عربی به وضوح بیان کرده است که سعادت متعالی با تحقق وحدت ذاتی عبد و خدا ایجاد می‌شود و با واصل شدن به عین قرب او محقق می‌شود. عبد به این ترتیب مشاهده خواهد کرد که وجود، حقیقت واحدی است. این حقیقت از جهت علت، خدا؛ و از جهت معلول بودن عالم است. مسیر این مشاهده از مجاهده‌ای می‌گذرد که موجب رفع حجاب میان خدا و بنده است. به نظر ابن عربی مجاهده‌ی مزبور امر دشواری است که پذیرش ریاضت‌های نفسانی و بدنی را لازم می‌دارد.

این وضع سالک را ملزم می‌کند برای عبادت و تصفیه درون، دست از دنیا بشوید. مرید به همین دلیل است که در آغاز سلوک خویش از دیگران فاصله می‌گیرد و در انتها برای تحقق انس دوباره به خلوت می‌رود... صوفی هنگامی که از خود فاصله گرفت، از عمق ذات خویش به هستی می‌نگرد، و به سعادت باطنی سلبی که بر فنا از نفس و بقا بالله استوار است قانع می‌شود.

مسائل مذکور بخشی از دیدگاه‌های رواقیون و کسانی را که در فلسفه‌ی اخلاق مانند آنان می‌اندیشند به خاطر می‌آورد. پیروان این مکتب سعادت سلبی را هدف متعالی نوع بشر می‌دانند. آنان در همین جا متوقف شده و نتوانسته‌اند مانند ابن عربی و صوفیان دیگر به خدا برسند و در محبت فی الله فانی شوند. رواقیون به روشنی گفته‌اند که راه رسیدن به سعادت متعالی مورد نظرشان، از طریق کوشش در کنترل خواسته‌های شهوانی ممکن است. آن‌ها از این نظر دفاع کرده‌اند که برای تحقق آرامش درون و اطمینان قلب بایستی از لذایذ و خواسته‌های مادی دست شست. اعتقادات آن‌ها در خصوص سعادت ذاتی سلبی، باعث قایل شدن به مرکزیت انسان در مرکز وجود و کناره‌گیری آن‌ها از زندگی اجتماعی شده است. در نتیجه فلسفه آن‌ها موجب پراکندگی ذات و برداشت‌های انسان‌شناسانه^{۳۵} و طرح هستی در راستای ذات شده است. ابن عربی و صوفیان دیگر همفکر اوست که معتقد به مرکزیت «من» بوده‌اند.^{۳۶}

اخلاق در دستگاه فکری رواقیون عبارت از مبارزه با جهت حیوانی در وجود انسان است. چرا که بنای اخلاق بر کنترل امیال و خواسته‌ها استوار است و اخلاق حکم می‌کند که فرد در پرتو عقل و خرد به تمایلات تکوینی و احساسات اکتسابی خود نظم و ترتیب دهد. اما صوفیان، کنترل

احساسات مذکور و نظم و ترتیب دادن به آن‌ها را پشت سر نهاده و بین جهات روحی و حسی فطرت انسان اعلان جنگ داده‌اند. اندیشه‌ی رواقی و مانند آن، بر کشتن «من» پافشاری می‌کنند اما صوفیان عموماً می‌گویند اخلاق، لذت‌ها و دارایی‌های دنیوی را بر انسان روا نمی‌دارد اما شریعت مواردی را استثنا کرده و مباح اعلام می‌کند. صوفیان می‌گویند جنبه‌ی جسمانی انسان، سرچشمه‌ی گناه او و سبب افعال و رفتارهای ناپسند وی می‌شود؛ از این رو بایستی برای تصفیه‌ی قلب، حجاب نفسانیات را از میان برداشت و آئینه‌ی دل را جلا داد و با عشق به خدا به معرفه‌ی الله رسید. در این مسیر باید با امیال و خواسته‌هایی که از بدو تولد در وجود انسان هست مبارزه کرد، و جنبه‌ی نفسانی را کشت. با این حال یافته‌های جدید روانشناسی نشان می‌دهد که ذات انسان مجموعه‌ی به هم پیوسته‌ای از جنبه‌های انسانی و حیوانی اوست و باید در راستای هدایت‌های عقلی سالم بماند. نباید در مسیر از بین بردن جهت حیوانی انسان گام برداشت بلکه باید به امیال و آرزوهای انسان نظم و ترتیب داد. اعمالی که در جهت کشتن جنبه‌ی حیوانی انسان صورت می‌گیرد موجب بروز اختلالات عصبی و ناملايمات خطرناک روانی در او می‌شود.

در گذشته برای اخلاقیون، سعادت فردی اولویت داشت اما نزد اخلاقیون معاصر مفهوم تکلیف به عنوان قاعده‌ی تضمین‌کننده‌ی سعادت اجتماعی اهمیت یافته است. ابن عربی از آن‌جا که به وحدت وجود و جبر مطلق که نتیجه‌ی طبیعی آن است معتقد است، در دستگاه فکری خود جایی به مسئولیت اخلاقی نمی‌دهد. احساس تکلیف که در مواقع لزوم، در ارتباط با رفتارهای انسان نقش قاعده‌ای کارساز را ایفا می‌کند، در اندیشه‌های ابن عربی نادیده گرفته می‌شود. دعوت او به عزلت، تضمینی برای ممانعت اجرای احکام اخلاقی است. زیرا وقتی فرد به دور از

انسان‌های دیگر زندگی می‌کند نیازی به احکام و قواعد مذکور نخواهد داشت.

ابن عربی در تصویر روحی خویش به تحقق پیوستگی سالک و ذات باری اکتفا می‌کند و به این ترتیب تکلیف سالک به عنوان فردی از خانواده، اجتماع و یا عضوی از جامعه بشری از میان برمی‌خیزد. ابن عربی حتی مانند صوفیان پیشین مردم را به سوی فضایل سلبی همچون زهد، فقر، قناعت، توکل، صبر، حلم، گرسنگی، تواضع، و مبارزه با نفس و تمایلات مادی فرا می‌خواند. حتی اراده در نظر ابن عربی معنایی سلبی یافته و به مفهوم توانایی برای تحقق فضایل مذکور و مبارزه برای رهایی از خصایل ناپسندی چون حسد و کینه درآمده است. بدین شکل اهمیت دادن به فضایل مثبتی مانند تلاش، جوانمردی، جسارت و بی‌باکی در رده‌های پایین‌تری قرار می‌گیرد. بخشی از ویژگی‌های عارفی را که به قلّه‌ی حیات معنوی رسیده است به عنوان مقیاسی برای گفته‌هایمان نقل می‌کنیم. ابن عربی به نقل از جنید ویژگی‌های عارف را برشمرده به توضیح آن‌ها می‌پردازد^{۳۷}: «عارف هراسان است، از زندگی به ستوه آمده است، احساس می‌کند در اسارت جسم است، از شاعر آموخته است که با مرگ به وصل نائل می‌شود، حسرت وصل، طاقتش را طاق کرده است، اهل حیا و ادب است، گرسنه و عریان است، از هیچ چیز ناراضی نیست، چشمانش گریان و قلبش خندان است، چون خاک بی‌مقدار زیر پای خوبان و بدان است، چون ابری سایه‌گستر است بر سر همه‌ی مردم، باران است و بر دوست و دشمن می‌بارد، به حال خود می‌گیرد، ثنای پروردگارش را می‌گوید، مال و ملک خود را انفاق می‌کند، از چشم اغیار گریزان است، صاحب فقر و ذلت است و بی‌نیازی و عزت از خود به میراث می‌گذارد، مهربان و دوست‌داشتنی است، و به امر پروردگارش لبیک می‌گوید...»

ابن عربی در ادامه‌ی ویژگی‌های عارف به نقل از جنید، اضافه می‌کند:

عارف علاوه بر این‌ها، با خصوصیات زیر نیز از دیگران تمیز داده می‌شود: «نسبت به بندگان فقیر خدا مهربان است، در برابر خواسته‌های شهوانی نفس سخت‌گیر است، نسبت به همه‌ی مردم با لطف و احسان برخورد می‌کند، جاهل را به دلیل جهالتش معذور می‌دارد، در خصومت‌ها طوری دآوری می‌کند که رضایت هر دو سو تأمین شود، خشم او برای خداست و از آن‌چه مایه‌ی خشنودی خداست خشنود می‌شود، با همه‌ی کسانی که با او به خوبی یا بدی رفتار کنند به نیکی رفتار می‌کند، رجوع او در هر کاری به خداست، برای نفس انتقام نمی‌گیرد، در حکمت عادل است، ظلم را نمی‌پذیرد و چون بدهکاری که بدهی خود را می‌پردازد با دیگران به احسان رفتار می‌کند...»

واضح است که عناصری از مسیحیت را می‌توان در تمام خصائص بیان شده مشاهده کرد. مسلمانان طبق دستورات دینی خود ضدیتی بین دنیا و آخرت نمی‌بینند و حق هر کدام را جداگانه ادا می‌کنند. ابن عربی در تعریف‌های مذکور گویی فراموش می‌کند که خداوند علاوه بر صفاتی چون محب، شفیق، رحمان و رحیم، با صفات دیگری که صوفیان و دیگران آن را صفات جلال می‌نامند نیز توصیف می‌شود، منظورمان صفاتی مانند قوی، جبار، قهار، مذل، معز، و سریع الحساب است. این درست است که قرآن انسان را به زهد ترغیب می‌کند اما در همان حال او را به کوشش برای کسب رزق و روزی نیز تشویق می‌کند؛ از انسان‌ها در عین حال که آنان را به صفات سلبی مانند صبر و خوش‌بینی می‌خواند، می‌خواهد بی‌آن‌که به حقوق کسی تجاوز کنند در پی کسب قدرت و نیرو نیز برآیند.

صوفیان برخلاف فقهاء معتقدند آنچه در موضوع مسئولیت مورد خطاب قرار می‌گیرد قلب است نه اعضا و جوارح انسان. همین امر موجب می‌شود آنان نیت را نسبت به عمل در اولویت قرار دهند و به جای نتیجه‌ی افعال اخلاقی به دلایل آن توجه داشته باشند. این اندیشه، برخی صوفیان را بدان‌جا رساند که بگویند هدف از تکالیف شرعی رسیدن به خدا، و طهارت مادی و معنوی انسان، و کسب معرفت حقیقی خداوند است و وقتی سالک به پروردگارش رسید و نتیجه و هدف اصلی تحقق یافت، او از مسئولیت معاف می‌شود. در همین راستا اباحه‌گری پدید آمده است. پیش از این گفته بودیم که چگونه براساس نظریه وحدت وجود ابن عربی، خداوند منشأ تکلیف می‌شود و خدا در صورت عبد، تکلیف را به‌جا می‌آورد و لاجرم نتیجه‌ی حاصله این می‌شود که «آمر و مأمور یکی است.» چنین اندیشه‌ای موجب می‌شود تفاوت بین خوب و بد و اباحه و درستی از بین برود؛ چرا که افعال به خودی خود نه خوبند نه بد، و همان‌طور که قبلاً بیان شد افعال براساس دلایل عارضی صفت خوب یا بد را اخذ می‌کنند. بنابراین، مسئولیت اخلاقی به معنای کامل کلمه از میان می‌رود.

واقعیت این است که ابن عربی با صوفیان بعد از رابعه عدویه (وفات: ۱۸۵ق) در خصوص تفاوت افعال اخلاقی و نتایج آن‌ها و ثواب و عقابشان، مانند هم می‌اندیشند. ابن عربی در همین مسیر است که می‌گوید خدا را نه به دلیل ترس از جهنم یا دستیابی به نعمت‌هایش، بلکه صرفاً به دلیل عشق به ذات او می‌پرستد. و باز همین جاست که درباره‌ی عشق پاک و منزّه روحانی به تفصیل سخن می‌گوید و آن را از عشق طبیعی که برای تحقق تمایلات مادی به کار گرفته می‌شود (و رابعه آن را هوی می‌نامد) برتر می‌داند. ابن عربی تمام ارزش‌های اخلاقی را به همین عشق

پاک الهی ارجاع می‌دهد، و برخوردها و نتایج پس از فعل اخلاقی را به عنصر شر یا خیر مرتبط می‌سازد. این دیدگاه اگرچه او را به‌طور کامل به رئالیست‌ها نزدیک نمی‌کند اما از تجربه‌گرایان پراگماتیست و اخلاقیون پوزیتیویست دور می‌کند.^{۳۸} چنان‌که پیش‌تر بیان کردیم ابن عربی و دیگر صوفیان معتقد به نظریه وحدت وجود را نمی‌توان نخستین کسانی دانست که پایه‌های مفهوم اخلاق را متزلزل کردند. صوفیان پیش از ابن عربی نیز معتقد بوده‌اند که معراج روحی سالک را به متعالی‌ترین هدف، یعنی به فنا (یا حالی که سکر، غیبت و امثال آن نامیده می‌شود) می‌رساند. عشق الهی در این مقام عقل و هوش از سر سالک می‌رباید؛ او قوه‌ی ادراک خود را از دست می‌دهد، از خود بی‌خود می‌شود، به دنیای اطراف خود کاملاً بی‌توجه می‌شود، آگاهی خویش را از دست می‌دهد، و جز فعل خدا و اراده‌ی مطلق او که در همه‌چیز ساری است، و قدرت او که بر همه‌چیز تسلط تام دارد، هیچ‌چیز دیگری را احساس نمی‌کند. این مقام وحدت شهود است که در آن صفات نفس از بین می‌رود، حجاب انتخاب، تصرف، و اندیشه از میان برمی‌خیزد و در نهایت صوفی از اراده و قدرت خود به‌طور کامل دست می‌شوید. ما می‌دانیم که عرصه‌ی فعالیت فلسفه‌ی اخلاق محدود به رفتارهایی می‌شود که از فرد صاحب عقل و اختیار صادر می‌شود، لذا می‌توان به وضوح نتیجه‌گرفت رفتارهای کسی که به هستی خود و مسائل پیرامونش توجهی ندارد و در واقع به مقام فنا رسیده است، بیرون از دایره‌ی موضوع دانش اخلاق قرار می‌گیرد.

برداشت صوفیان از مفاهیمی چون اراده و آزادی، در راستای منظور خاصشان است. چنانچه می‌گویند اراده مرحله‌ی آغازین راهی است که به سوی خدا می‌رود؛ و مرید نیز (یعنی فرد برخوردار از اراده) در سنت آنان کسی است که فاقد اراده است! چرا که به اعتقاد آن‌ها کسی که از

اراده‌ی خود دست‌نُشته باشد نمی‌تواند مرید باشد. نخستین مقام مرید این است که از حق بخواهد اراده‌اش را کنار بگذارد.^{۳۹} آزادی نیز در منظر آنان رهایی سالک از اسارت مخلوقات یعنی دنیا، امیال، هوی و هوس، خوشی‌ها و لذت‌هاست. در این صورت آزادی واقعی در قلّه‌ی عبودیت محقق می‌شود. کسی که در عبودیت حق صادق باشد از بندگی اغیار می‌رهد. نشانه‌ی بندگی چنین کسی پشت کردن به دنیاست؛ به نحوی که سنگ و طلا برای او تفاوتی نداشته باشد.^{۴۰} از همه‌ی این مطالب نتیجه گرفته می‌شود سالک فانی، که عقل خویش را از دست داده است، اراده‌ای ندارد، و متوجه دنیای اطراف خود نیست، قادر به تمیز بین خوب و بد هم نیست، درباره‌ی فعل انسانی حکم درستی نمی‌تواند صادر کند، قادر به ایفای مسئولیت اخلاقی نیست و در نهایت در قبال اعمالی که انجام می‌دهد از مسئولیت اخلاقی معاف است.

ابن عربی به وحدت شهودی که بحث آن گذشت اکتفا نمی‌کند، و می‌گوید به نظریه‌ی وحدت وجود قایل است. بیان «جز خدا چیزی نمی‌بینم» در نگاه او کافی نیست. لذا می‌گوید: «جز خدا موجودی نمی‌بینم.» او به صراحت بیان می‌دارد فنا حالتی است که سالک در آن به وحدت ذاتی با خدا می‌رسد. او معتقد است در این مرحله عقل و احساس سالک از بین می‌رود و به جای آن روح سالک بیدار شده و حقیقت وجود را درک می‌کند، حق را کشف می‌کند و تفاوت واحد و کثیر و خدا و جهان برای او از بین می‌رود. ابن عربی با بنای این ایده بر نظریه‌ی وحدت شهود صوفیان پیش از خود، در مسئله‌ی اخلاق تحول مهمی ایجاد کرد. اگر صرف‌نظر از قواعد اخلاقی به زندگی روزانه و تکالیف فردی توجه کنیم آن را حالت جدیدی خواهیم دید و می‌توان گفت که این حالت در طول عمر نه به‌طور مستمر که در فواصل مشخص ظهور یافته

است. در صورتی که وحدت وجود نظریه‌ای فلسفی است و از طراحش قابل تفکیک نیست. به سخن دیگر تأثیر فنا در زندگی صوفی گذرا و قطعه قطعه است. تأثیر وحدت وجود بر صاحب این اندیشه مداوم است و متناسب با میزان اعتقاد او به این نظریه‌ی فلسفی، در زندگی روزانه مؤثر است. اما درباره‌ی قواعد اخلاقی می‌توان گفت ابن عربی در محور مسئله‌ی اخلاق تغییر مهمی ایجاد نکرد و با صوفیان وحدت شهودی پیش از خود هم‌فکری کرد.

در پایان این نوشتار لازم است اشاره کنیم فلسفه‌ی اخلاق ابن عربی در تأویل‌هایی که او از آموزه‌های اخلاقی اسلام ارائه می‌دهد نهفته است. ناهماهنگی‌های متعددی در این تأویل‌ها وجود دارد که همراه کوشش فوق‌العاده‌اش برای نزدیک ساختن مفهوم خدا در فلسفه‌ی خویش و مفهوم آن نزد ادیان مختلف، نظر‌ها را به خود جلب می‌کند. ناهماهنگی‌های مذکور در موضوعاتی که پیش از این عنوان مقالات دیگر ما بوده، آمده است. با این همه گفته می‌شود ابن عربی از پیروان ابن حزم (وفات: ۴۵۶ ق/ ۱۰۶۴ م) است که در فقه ظاهری مذهب بوده و در تفسیر قرآن بر ظاهر آیات متوقف می‌شده است. گلدزیهر، گ. وان آرندوک، و ت. ه. زئیر از آن دست متفکرانند که چنین می‌اندیشیده‌اند. ابن عربی با انجام فرائض دینی و با نورانیت باطنی که خداوند بر قلبش تاباند، به عقاید اسلامی اعتصام می‌ورزد. همان‌طور که در ابتدای این مقاله چند بار اشاره کردیم ابن عربی به شدت خواهان همراهی سلوک اهل طریقت با کتاب خدا و سنت رسول‌الله (ص) است. اما نظریه وحدت وجود او موجب می‌شود در تأویل آیات و احادیث راه افراط در پیش گیرد و برای تطبیق آن‌ها با فلسفه‌ی خویش معانی دیگری بر الفاظ تحمیل کند. نظریه‌ی مذکور هم‌چنین باعث می‌شود او بدون تمایز بین ادیان آسمانی و

غیرآسمانی از اتحاد ادیان سخن بگوید و برای عبادت خدایی که او را تنها تجلیگاه می‌نامد حکمی قایل نشود. بین فلسفه‌ی ابن عربی و نگاه متداول مسلمانان که بر وجود خالق و مخلوق تأکید می‌کنند و خدا را آفریننده‌ی هستی و گرداننده‌ی جهان می‌دانند، فاصله‌ی قابل توجهی وجود دارد. این نظریه، با اندیشه‌ی اسپینوزا (وفات: ۱۶۷۷ م)، یهودیت و مسیحیت متفاوت است.

نتایج حاصل از نظریه‌ی ابن عربی در عرصه‌ی اخلاق را نمی‌توان نادیده گرفت. مخالفان این نظریه معتقدند لازمه‌ی پذیرش این دیدگاه، قبول جبر مطلق حاکم بر هستی است، و اراده‌ی انسانی با قبول چنین مطلبی بی‌اعتبار شده، اندیشه متوقف می‌شود و نمی‌توان بین خوب و بد و ثواب و عقاب تفاوتی قائل شد. با از میان برخاستن عقل و آزادی انتخاب، مسئولیت اخلاقی نیز به کناری می‌رود و احساس مسئولیت ارزش خود را از دست خواهد داد.

یادداشت‌ها:

۱. قشیری، رساله، ص ۶۴.
۲. غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، ج سوم، ص ۱۶.
۳. قشیری، همان، ص ۴۸.
۴. سوره آل عمران، ۳۱.
۵. فتوحات، ج ۲، ص ۲۷۰.
۶. فتوحات، ج ۲، صص ۲۹۷-۲۹۸.
۷. فتوحات، ج ۲، ص ۲۸۰.
۸. الجبلی، عبدالکریم، الانسان الکامل فی معرفه الاوایل والاواخر.
۹. فصوص، ج اول، صص ۵۴-۵۰؛ ج دوم، صص ۱۴۲، ۳۹، ۳۷، ۳.
۱۰. فتوحات، ج دوم، صص ۸۴-۸۳.

۱۸۴ نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی

۱۱. فتوحات، ج دوم، صص ۳۳-۵۴.
۱۲. فصوص، ج دوم، ص ۲۲.
۱۳. فصوص، ج دوم، صص ۱۰۸-۱۰۹.
۱۴. فصوص، ج دوم، صص ۱۵۵-۱۵۶.
۱۵. سوره نحل، ۱۱۸. آل عمران، ۱۸۲.
۱۶. فصوص، ج اول، ص ۴.
۱۷. فصوص، ج اول، ص ۱۱۸، ج دوم، صص ۶۲-۶۳.
۱۸. فصوص، ج اول، صص ۱۶۳، ۲، ۱۴.
۱۹. فصوص، ج اول، صص ۶۵، ۲، ۱۴.
۲۰. فصوص، ج اول، ص ۹۸.
۲۱. فصوص، ج اول، صص ۹۹-۹۸؛ ج دوم، صص ۱۰۴-۱۰۳.
۲۲. سوره انفال، ۱۷.
۲۳. فصوص، ج دوم، ص ۱۳۶.
۲۴. فصوص، ج دوم، ص ۳۱۴.
۲۵. فصوص، ج دوم، صص ۱۲۳-۱۲۴.
۲۶. فصوص، ج دوم، صص ۲۹۸-۲۹۹.
۲۷. فصوص، ج اول، ص ۱۴؛ ج دوم، صص ۱۶۴، ۱۶۳، ۶۴.
۲۸. فصوص، ج دوم، ص ۲۲۸.
۲۹. فصوص، ج دوم، ص ۳۳۹.
۳۰. فصوص، ج دوم، صص ۲۲۸-۲۲۹.
۳۱. سوره زمر، ۵۳.
۳۲. ابن عربی، مقدمه فصوص، صص ۴۱، ۴۲، ۹۵، ۹۶.
۳۳. فتوحات، ج دوم، صص ۳۵۷-۳۵۹.
۳۴. یعنی اگر یک حیوان به فردی صدمه بزند دنبال آن نمی‌روند تا مجازاتش کنند. م.
۳۵. اندیشه‌ای که انسان را محور جهان می‌داند. م.
۳۶. برای اطلاع از دوران یونان باستان نک: التأویل؛ توفیق، الفلسفه الخلقیه نشأتها و تطورها، چاپ دوم، ۱۹۶۸ م، ص ۸۱.
۳۷. فتوحات، ج سوم، صص ۳۱۸-۳۱۶.
۳۸. یکی از مطالب جالب توجه این است که کانت به عنوان رهبر اخلاقیون خسی پانصد سال پس از ابن عربی اعلام می‌کند که عقل بانی قانون اخلاقی است و فرد عاقل را

ملزم به پیروی از قانون می‌کند و مطالبی مشابه تعبیر ابن عربی می‌گوید که «امر و مأمور واحد است». اما بین این دو تفاوت آشکاری وجود دارد. ابن عربی مسئولیت و آزادی را از میان برمی‌دارد اما کانت در پی نهادینه کردن قانون قاطع و فراگیر است. او قانون را دلیل آزادی کسی می‌داند که آن را برای خود واجب می‌داند و با اراده‌ی آزاد از آن تبعیت می‌کند (نک: تأویل، التوفیق، همان منبع).

۳۹. قشیری، همان، صص ۱۲۰-۱۲۲.

۴۰. قشیری، همان، صص ۱۳۰-۱۳۱.

اعیان ثابته در اندیشه‌ی ابن عربی معدومات در اندیشه‌ی معتزله

دکتر ابوالعلا عفیفی

تا آن‌جا که می‌دانیم ابن عربی نخستین اندیشمند مسلمان است که از اعیان ثابته سخن گفته و در نظریات فلسفی خود درباره‌ی طبیعت هستی، مفصلاً به آن پرداخته است. پیش از آن‌که به تبیین منظور ابن عربی از اعیان ثابته بپردازیم، لازم است مراد او از واژه‌های «اعیان» و «ثبوت» را روشن کنیم.

مقصود از «اعیان»، حقیقت‌ها، ذات‌ها، و ماهیت‌هاست. ابن عربی این کلمه را گاه نیز مترادف موجودات عالم محسوس خارجی به کار می‌برد. بیشتر اوقات منظور او از «اعیان ثابته» معنای اول آن است نه معنای دوم. منظور از «ثبوت» نیز حصول (تحقق) به معنای مطلق آن است، صرف‌نظر از این‌که در ذهن باشد یا عالم خارج، و مراد، وجود ذهنی یا عقلی مثلاً انسان یا مثلث است. ثبوت با وجود یا تحقق که در عالم خارج و برخوردار از زمان و مکان است (مانند وجود افراد خارجی انسان یا مثلث) برابری می‌کند.

این بدان معناست که ابن عربی هرگاه از اعیان ثابته صحبت می‌کند در

واقع، برابر عالم متعین خارجی که دارای وجود و اشکال گوناگون است، وجود عالم متعین دیگری را که دربرگیرنده‌ی اعیان عقلی و حقایق اشیاء است، می‌پذیرد. این نکته یادآور نظریه‌ی مثل افلاطون است که کمی بعد به آن خواهیم پرداخت. البته نظریه‌ی ابن عربی در مقایسه با نظریه‌ی افلاطون عمیق‌تر و پیچیده‌تر است. نظریه‌ی او دارای عناصری غیرافلاطونی نیز هست. ابن عربی عناصر مذکور را از ارسطو، برخی متفکران معتزلی و فلسفه‌ی اشراق سهروردی (وفات: ۵۹۷ق/ ۱۲۰۱م) اقتباس نموده و متناسب با نظریه وحدت وجود در قالبی جدید عرضه کرده است.

اعیان ثابت‌ه که ابن عربی با تعبیری چون امور عدمی و یا معدومات هم از آن‌ها یاد می‌کند، بی‌تردید اصطلاحی است که ریشه در فلسفه معتزله دارد. آن‌ها معتقد بودند معدوم دارای ذات و عین است و از ویژگی‌های خاص خود برخوردار است. منظور ابن عربی و معتزله از معدوم، نیستی مطلق یا وضعی سلبی نیست. منظور آنان از معدوم، چیزی است که فاقد وجود خارجی و ویژگی عقلی باشد.

الف) ابن عربی در مبحث اعیان ثابت‌ه حتی اگر با در نظر گرفتن جنبه‌ی یاد شده، متأثر از معتزله باشد، چنان‌گشایش‌های جدیدی نصیب آن نموده که به ذهن معتزلیان هم خطور نمی‌کرده است. فخررازی (وفات: ۶۰۶ق/ ۱۲۱۰م) در کتاب خود «محصل افکار المتقدمین و المتأخرین» هنگام توضیح دیدگاه‌های معتزله می‌گوید: ابویعقوب الشَّهَام^۱، ابوعلی الجبایی و پسرش ابوهاشم، ابوالحسین الخياط، ابو عبدالله البصری، ابواسحاق بن عیاش، قاضی عبدالجبار بن احمد و طلبه‌هایش مدعی شده‌اند که معدوم‌های ممکن، پیش از موجود شدن، ذوات و اعیان و حقایق بوده‌اند و تأثیر فاعل (خداوند) بر آن‌ها موجود نمودن این ذات‌ها بوده است نه ذات کردنشان. اینان همچنین متفق‌القولند که ذوات مذکور به

عنوان فرد، جدای از یکدیگرند و شمار هر نوع ثابت از این معدوم‌ها، بی‌نهایت است. فیلسوفان اما در این نظر به وحدت رسیده‌اند که ممکن‌ها، پیش از وجود، ماهیاتی بوده‌اند که احتمال موجود نشدنشان در عالم خارج در دایره‌ی امکان بوده است. به نظر آن‌ها یک مثلث حتی اگر در عالم خارج وجود نداشته باشد ما می‌توانیم آن را در ذهن خود تصور کنیم. اما آیا این امکان وجود دارد که ممکن‌ها فاقد هر دو نوع وجود باشند؟ بر اساس مندرجات مقاله‌ی اول بخش الهیات شقای ابن سینا، این امکان وجود دارد. با این حال برخی از فلاسفه این موضوع را غیرممکن می‌دانند. فلاسفه همچنین معتقدند ماهیات را نمی‌توان مُتَّصِف به واحد و کثیر کرد. زیرا واحد و کثیر هنگام توجه به وجود ظلی (سایه) با مفهوم این وجود در تضاد قرار می‌گیرند و در چنین وضعی، وجودی را که در مرحله‌ی ظل باشد نمی‌توان مُتَّصِف به واحد و کثیر کرد.^۲

ابن حزم (وفات: ۴۵۶ق / ۱۰۶۱م) در کتاب خود «الفصل» می‌گوید: «همه معتزلی‌ها به جز هشام بن عمرو الفوتی ادعا کرده‌اند که معدومات در واقع از ازل بوده‌اند، لایتناهی‌اند و لایتناهی بودنشان ادامه خواهد داشت.»^۳

شهرستانی در *نهایه‌الاقدام* می‌نویسد: «وجود معدوم مسبوق بر ذات آن نیست.»^۴ معدوم در این مرحله به صورت جوهر و اعراض است و با قدرت قادر موجود نشده، و وجودش به موجود بودن در عالم تعین وابسته نیست. وجود معدوم در این وضع، تحیز آن در فضا و قبول اعراض است.»^۵

شهرستانی ادامه می‌دهد: «اشاعره بین وجود (وجود عالم متعین) و ثبوت (وجود در حال عین) یا به عبارت دیگر بین شیئیت، عین و ذات، تفاوتی قایل نیستند. الشَّهَام نخستین کسی است که گفت: معدوم، شیء،

ذات و عین است. او ادعا کرد معدوم مانند اعراضی چون طول و عرض، و رنگ‌هایی چون سیاه و سفید که با جوهر تشخص می‌پذیرند، از خواص گوناگون مرتبط با وجود برخوردار است. بسیاری از معتزلی‌ها از او تبعیت کرده و گروهی نیز به مخالفت با او پرداخته‌اند. برخی از اینان برای معدوم صرفاً تعبیر شیئیت را به کار برده‌اند. کسانی مانند ابو هذیل علاف و ابوالحسن البصری از این تعبیر استفاده نکرده‌اند. عده‌ای از این نظر حمایت کرده‌اند که «شیء» قدیم است و حادث را مجازاً «شیء» نامیده‌اند.^۶

کسی که معتقد به شیء بودن معدوم است می‌گوید: ما همان‌طور که از نظر عقلی به مقابل هم بودن نفی و اثبات قایل هستیم، وجود و عدم را نیز مقابل یکدیگر می‌دانیم. زیرا ما سهم هر تقسیم عقلی را ادا می‌کنیم و می‌گوییم: وجود و ثبوت یک معنا ندارند. معدوم و منفی نیز به همین شکل دارای معانی متفاوتی هستند.^۷

و باز «کسی که به شیئیت معدوم معتقد است می‌گوید: خصائص ذاتی به فاعل نسبت داده نمی‌شود. چیزهایی مانند وجود و حصول را که عارض ذات می‌شوند می‌توان به فاعل نسبت داد. ما می‌گوییم: برای تحقق موجودیت جوهر توسط فاعل (خدا)، حقیقت جوهر باید از اعراض منفک شود. در غیر این صورت، بین حقیقت جوهر و اعراضی که در حال عدم‌اند تفکیکی حاصل نمی‌شود. اگر حقیقت مذکور ثابت نباشد، غایت آفرینش نمی‌تواند از اعراض به جوهر، از حرکت به سکون و از سیاه به سفید میل یابد. تخصیص چیزی به وجود، صرفاً در جایی امکان دارد که تخصیص‌شونده در کنار تخصیص‌کننده معین و مشخص باشد.»^۸

از مطالب بااهمیت مذکور می‌توان نتایج زیر را استخراج کرد. دلیل

توجه ما به این نکات انعکاس آن‌ها در نظریه‌ی «اعیان ثابتۀ» ابن عربی است:

۱. معدوم شیء است. یعنی شئی است که وارد عرصه‌ی وجود نشده و در عالم دیگری جدای از عالم خارج، موجود است.
۲. معدوم، ذات، حقیقت، و ماهیت است. خداوند این ذات را نیافریده اما به آن وجود داده است.
۳. معدوم‌ها قدیم و ازلی‌اند. از ازل تاکنون بوده‌اند و خواهند بود؛ بی‌پایانند.
۴. معدوم پیش از موجود شدن در عالم خارج، خواص ذاتی دارد. قبول تحیز و اعراض را می‌توان خواص معدوم پس از موجود شدنش دانست.

دلیل معتزله در جانبداری از این نظریه چیست؟

۱. معتزله تحت تأثیر فلسفه‌ی ارسطو بین ماهیت و وجود تفاوت قایل شده‌اند. یعنی بین شئی که حقیقت عقلی است و تحقق و یا عدم تحققش در عالم خارج ممکن است، و شئی که در عالم خارج موجود شده است، تفاوت قایلند. چنانچه ارسطو شیء را ماهیتی می‌داند که وجودش ضروری نیست. به اعتقاد او ماهیت و وجود شیء، دو امر علیحده‌اند.
۲. پافشاری بر تفاوت ماهیت خداوند و موجودات ممکن؛ به این ترتیب که می‌گویند ممکن‌ها به اعتبار ماهیت می‌توانند موجود بشوند یا نشوند. اگر موجود شوند، تبدیل وجودشان از قوه به فعل توسط فاعلی (که خداست) تحقق می‌یابد. که این نیز مبین سخن آنان است که می‌گویند وجود ممکن، ماهیت آن نیست. خداوند واجب‌الوجود است و وجودش عین ماهیتش است. از این رو به فاعلی که او را به عرصه‌ی وجود آورد نیازی ندارد. این نظر مورد استفاده‌ی ابن سینا قرار گرفته و بر اندیشه‌ی

او در خصوص خلقت و رابطه‌ی خدا و جهان تأثیر فراوانی داشته است.

مسئله‌ی خلقت، در افکار معتزله، ابن‌سینا، و ابن‌عربی، موجب طرح معدومات، ممکن‌ها، و اعیان ثابت‌ه می‌شود. زیرا هر سه اصطلاح مذکور، معنای واحدی را افاده می‌کنند.

ابن‌سینا رابطه‌ی خدا و جهان (واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود) را همچون رابطه‌ی موجود قائم به ذاتی که ماهیتش عین وجود اوست و بی‌نیاز از غیر است با موجودی که برای موجود شدنش نیازمند دیگری است تصور کرده و گفته است که نیاز عالم به خدا آن چنان‌که اهل سنت می‌گویند «حدوثی» نیست بلکه امکانی است.

اما باز هم این سؤال مطرح است که آیا معتزله عالم را قدیم می‌دانند؟ و آیا ابن‌عربی و ابن‌سینا نیز همین نظر را دارند؟

نظر معتزله - و یا دست‌کم گروهی از آنها - در این موضوع چنین است: پیش از این وجود، وجود دیگری هست. وجود مذکور که وجود ماهیات است عدمیات نامیده می‌شود، ازلی است و موجود بودنش ادامه خواهد داشت.

نظر ابن‌سینا نیز چنین است: «امکان وجود بالضروره مسبوق به حدوث است. امکان وجود مطلقاً به معنای عدم نیست؛ وضعیتی است که عدم و وجودش ممکن است.» نظر ابن‌سینا در این موضوع متأثر از ارسطوست که محل امکان مذکور را در ماده یعنی هیولای اول می‌دانست. از این رو منظور او از قدیم بودن عالم، قدیم بودن ماده عالم است.

ابن‌عربی معتقد است ماهیت وجودها و یا به تعبیر خودش اعیان ثابت‌ه، از ازل در عقل الهی موجود بوده است و این چیزی جز حق نیست. معنی

ورود ماهیت مذکور به عرصه‌ی وجود نیز ظهور ذات واحد الهی در مجلای خارجی است که طبیعت اعیان آن را لازم می‌دارد. عالم بدین معنا قدیم است. یعنی قدیم در علم الهی قدیم است.

اندیشه‌ی معتزله درباره‌ی «معدوم‌ها» را به طور خلاصه بیان کردیم. اینک می‌توانیم به توضیح نظریه‌ی اعیان ثابتہ ابن عربی بپردازیم و ارتباط یا تفاوت‌های دو نظریه را بررسی کنیم:

ابن عربی معتقد است عالم خلق که به جهت ثابت بودنش در علم الهی، آن را عالم ظاهر می‌نامیم، پیش از موجود شدن در عالم محسوس، موجود بوده است. از این جهت اعیان ثابتہ، حالات یا صورت‌هایی در عقل یا ذات الهی است. زیرا عقل الهی و یا ذات الهی حقیقت واحد است. این است که ابن عربی آن‌ها را گاه «ماهیت‌ها» و گاه «هویت‌ها» می‌نامد. ماهیت خوانده شدن آن‌ها به این دلیل است که صورت‌های معقول حقیقت موجوداتند، و از آن‌جا که تعیناتی در ذات واحد الهی هستند نیز «هویت» خوانده می‌شوند. ابن عربی این موجودات معقول را که دارای وجود خارجی نیستند اعیان ثابتہ می‌نامد.

همان‌طور که اندیشه‌های ما دارای وجود مستقل از ذهن ما نیستند، اعیان ثابتہ نیز دارای وجود مستقل از ذات الهی نیستند. این‌ها حقایقی ثابت و معقول، و اصل حقایقی هستند که به خطا آن‌ها را موجودات خارجی می‌نامیم. اعیان ثابتہ ملازم اسماء الهی هستند و همراه ذات در عین ممکن‌ها متعینند. وگرنه در وجود، جز خدا و اسماء او چیز دیگری نیست، و این بدان معناست که در وجود، جز خدا و اعیان ثابتہ چیزی نیست. آنچه را که ما عالم و جهان می‌نامیم چیزی جز تحقق اعیان ثابتہ و بازتاب اسماء الهی نیست؛ در واقع اعیان ثابتہ اسمی است برای مسمی (خدا) نه آن‌چه وجود خویش را از دست داده یا معدوم مطلق است.

ابن عربی در این خصوص می‌گوید:

«درست همین جاست که عقول متحیر و سرگردان می‌شوند. عین ثابتۀ که با وجود توصیف و با حواس ادراک می‌شود آیا از حالت عدم پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد؟ یا وجود آن در عین وجود حق ظهور می‌یابد؟ یا این‌که مانند صورت منعکس شده شیء در آینه است؟ عین ثابتۀ در این حال نیز به همین صفت موصوف است. چنانچه عین ممکنات یکدیگر را در آینه‌ی وجود حق ادراک می‌کنند. ترتیب ادراک اعیان ثابتۀ مانند ترتیب آن‌ها در عدم است. می‌توان گفت وجود حق در این اعیان ظهور می‌یابد و اعیان در واقع مظاهر حقند. آن‌ها با ظهور حق، یکدیگر را ادراک می‌کنند. در این وضع گفته می‌شود که اعیان ثابتۀ وجود یافته‌اند. این در حالی است که حق فقط در آن‌ها ظهور کرده است. هر دوی این‌ها نیز^۹ از جهتی به حقیقت نزدیکند. در این وضع، حق محل احکام ممکنات می‌شود. اما در هر دو وضع نیز عین ممکنات معدوم و نزد حق ثابتند... این حکم تنها برای اهل این مسیر (صوفیان) معتبر است. دیگران در این موضوع دو گروه شده‌اند:

۱. گروهی معتقدند ممکن زمانی که در عدم به سر می‌برد دارای عین نیست و هنگامی که حق ممکن‌ها را خلق می‌کند برخوردار از عین می‌شود. اشاعره و پیروانشان این عقیده را دارند.

۲. گروهی دیگر می‌گویند اعیان ثابتۀ ممکن‌ها قبلاً معدوم بوده و بعد (یعنی زمانی که به عرصه‌ی هستی وارد می‌شوند) دارای عین می‌گردند؛ آن‌چه وجودش مانند امر محال غیرممکن باشد دارای عین ثابتۀ نیست. این عقیده‌ی معتزله است.

محققین از اهل الله نیز در ثبوت اشیاء، اعیان ثابتۀ را اثبات می‌کنند. اینان دارای احکام ثبوتی هستند و هر حکم همان‌طور که اشاره کردیم یا

مظهر حق قرار می‌گیرد و یا در عین وجود حق با حکمی که مربوط به اوست در عرصه‌ی وجود ظهور می‌یابد. این چیزی است که حضرت خلق و الامر عطا می‌کند؛ مگر خلق و امر در گذشته و آینده متعلق به او نیست؟^{۱۰} متن بالا به وضوح نشان می‌دهد که منظور ابن عربی از اعیان ثابته چیست و برداشت او از دیدگاه معتزله و اشاعره چگونه است. به اعتقاد ابن عربی اشاعره اعیان ثابته در عدم را انکار می‌کنند و می‌گویند ممکن وقتی دارای عین می‌شود که از سوی خدا موجود شود. به عبارت دیگر از نظر ابن عربی، اشاعره منکر وجود ممکن در عالم معقول هستند. معتزلی‌ها نیز طبق برداشت ابن عربی قبول می‌کنند که ممکن‌ها پیش از موجود شدن دارای عین ثابته بوده‌اند؛ آن‌ها می‌گویند ممکن‌ها پس از عدم، موجود می‌شوند (یعنی در عالم خارج تحقق می‌یابند).

نظر ابن عربی در این باره چنین است: اعیان ثابته، یا ممکن‌هایی هستند که ما آن‌ها را متصف به وجود نموده، با حواسمان ادراک می‌کنیم؛ ممکن‌هایی که از عدم به مرتبه‌ی وجود آمده‌اند؛ و یا همچون تصویر اشیاء که در آینه دیده می‌شوند، تجلّی‌هایی هستند که در ذات ظهور می‌یابند. در هر دو حالت نیز اعیان ثابته با وضعیتی در عدم مرتبط هستند. می‌توان گفت اعیان ثابته وجود کسب کرده‌اند؛ اما معنای کسب وجود، تجلّی حق در آن‌ها است. از توضیحات بالا درمی‌یابیم که در اندیشه‌ی ابن عربی اعیان ثابته، در عالم خارج وجود ندارند و در عین حال وجودی مستقل از ذات حق نیز نیستند؛ این‌ها یا عین حق هستند و یا مفهومی نزدیک به صفات حق، چنانچه معتزله قایلند. از این رو اعیان ثابته به اعتبار بالقوه موجود بودن‌شان و یا به این اعتبار که صورتی در علم الهی هستند، موضوعات عقلی به‌شمار می‌روند. اما اعیان، به اعتبار ذات و تجلّی ذات الهی، وجودهایی برخوردار از تمام حقیقت وجود هستند.

به این ترتیب ابن عربی نظریه‌ی مثل افلاطون، نظریه‌ی قوه و فعل ارسطو، و نظریه‌ی معدومات، ذات، و صفات معتزله را گرد هم می‌آورد و بدون این‌که بین آن‌ها تفاوتی قایل شود، در پرتو ترکیب آن‌ها به تبیین نظریه‌ی وحدت وجود خود می‌پردازد. ابن عربی متأسفانه توضیح و تفسیرهای خود را با زبان شعر که موجب کاهش دقت و حساسیت موضوع است، می‌آمیزد و به زعم خود در صدد دست و پا کردن شأنی برای اعیان ثابته برمی‌آید. او می‌گوید: «خدا بود و با او هیچ نبود؛ سپس او در صور اعیان ثابته بر نفس خویش تجلی کرد» و یا می‌گوید: «مگر (حق) عین ثابته وجود نیست؟»^{۱۱} و یا «ما در او اکوان، اعیان، و ازمان بوده‌ایم».^{۱۲} منظور از او در این جا «حق» است. ابن عربی به همین ترتیب می‌گوید: «حق سبحانه با اسماء الحسنای غیر قابل شمارشش وقتی خواست اعیانش (اگر بخواهی می‌توانی بگویی عینش) را مشاهده کند...»^{۱۳} مقصود او در این جا از اعیانش، اعیان ثابته‌ای است که در اسماء الهی هستند.

خطای بزرگی خواهد بود اگر گمان کنیم الفاظ زمانی مانند کان و بعد که ابن عربی در این جا برای ارتباط حق و اعیان ثابته از آن‌ها استفاده می‌کند، برای اشاره به زمان به کار رفته است. زیرا ظهور حق در صور اعیان ثابته و دادن وجود به اعیان ثابته - که منظور ابن عربی از خلق و آفرینش همین است - سیری است که از ازل تا ابد ادامه دارد.

ابن عربی گاه از اعیان ثابته چنان بحث می‌کند که گمان می‌رود یکی از مراحل تفصیل در مسیر تجلی و ظهور حق (به قول هگل حق مطلق) در اعیان موجودات است. حق در مسیر ظهور دو مرحله را پشت سر می‌گذارد. مرحله اول فیض اقدس است. در این مرحله، حق در عین ممکن‌ها، در نفس خود و برای نفس خود تجلی می‌کند. عین ممکن‌ها در

این جا صورت‌های عقلی برخوردار از وجود غیبی هستند نه وجود عینی (یعنی اعیان ثابتۀ هستند). این نخستین مرتبه‌ی تعین وجود مطلق در طبیعت است. مرحله‌ی دوم فیض مقدس است. اعیان ثابتۀ در این مرحله، از عالم معقول وارد عالم محسوس می‌شوند یا به عبارت دیگر از قوه به فعل درمی‌آیند و وجودهای خارجی، متناسب با ثبوت ازلی ظهور می‌یابند. لذا در عالم وجود هیچ چیز مخالف حالت ثبوت، ظهور نیافته است. این همان چیزی است که ابن عربی در فصل شانزدهم فصوص الحکم از آن به سرّ قدر یاد می‌کند و شباهت زیادی به انسجام ازلی مورد نظر لایب‌نیتس دارد. ابن عربی در این خصوص می‌گوید:

«در عالم وجود همان‌طور ظهور یافتی که در حالت ثبوت بودی. وجود در حالت ثبوت برای تو است. اگر وجود در حال ثبوت برای تو نباشد و برای حق (خدا) باشد، وجود تو بی‌تردید در وجود حق است. والا تو اگر در حالت ثبوت موجود باشی، در این وضع وجود بی‌تردید از آن تو است. اگر حاکم خدا باشد، آن چه بر حق است صرفاً اضافه کردن وجود به تو است و حکم تو بر خودت است. در این صورت فقط خودت را ستایش یا مذمت کن. در خصوص حق تنها می‌توانی وجود را اضافه کنی. زیرا این مال تو است مال او نیست.»^{۱۴}

ابن عربی در این فص بخشی از نظریه‌ی وحدت وجود را توضیح می‌دهد و به آموزه‌ی جبر موجود در طبیعت هستی، به‌طور عام، و حیات اخلاقی به‌طور خاص اشاره می‌کند. همه‌ی چیزها در وجود ظاهری ضرورتاً صورت وضعیتی است که در حالت ثبوت ازلی داشته‌اند و جز این متصور نیست. اما در این وضع موجود کیست؟ حق است یا خلق؟ این وضع در نظر ابن عربی مسئله‌ای اعتباری است. اگر بگوییم وجود خارجی از آن تو نیست و متعلق به حق است، از آن جهت که تو در این عالم

صورت حق هستی، حکم از آن تو خواهد بود. زیرا تو در حال مساعدت به حق هستی و صفاتش را به او نسبت می‌دهی. اگر وجود را از خود بدانی، باز هم حکم از آن تو خواهد بود و حکم حق بر تو صرفاً اضافه کردن وجود به تو خواهد بود. در این وضع فقط خودت را ستایش یا مذمت کن. حق نیز به دلیل اضافه کردن وجود به تو سزاوار حمد دائم است.

خدا اراده‌ی واحدی دارد. این اراده به شکلی که اعیان ثابته اقتضا می‌کنند به اشیاء تعلق می‌گیرد. اعمال اراده‌ی او به این ترتیب است که اشیای مورد نظر را بر اساس شکلی که در اعیان ثابته دارند و به مقتضای علم حق به عرصه‌ی وجود درمی‌آورد. علم حق چیزی است که از نفس اعیان ثابته نزد حق است.

ابن عربی در این جا بین امر تکلیفی و امر تکوینی تفاوت قایل می‌شود. گناه گناهکار و طاعت اهل طاعت با تبعیت از امر تکوینی تحقق می‌یابد. زیرا اهل طاعت همچنین گناهکاران بر اساس طبیعت اعیان ثابته‌ی خود کاری انجام می‌دهند و انجام این کار لازمه‌ی قضای ازلی خداوند است. اقتضای عین ثابته و آنچه قضای الهی لازم می‌دارد، فعلی مجرد است؛ نمی‌توان به خودی خود آن را به طاعت یا معصیت متصف کرد. لذا نمی‌توانیم بگوییم حق معصیت را از ازل قضا و ظهورش را تقدیر کرد. فعلی را که لازمه‌ی عین ثابته است می‌توان طاعت یا معصیت نامید. زیرا حکمی که بعد از ظهور آن داده می‌شود با معیار دینی خواهد بود. یعنی نسبت به هم خوانی فعل مذکور با احکام شریعت حکم داده می‌شود که این هم همان امر تکلیفی است که گفتیم. ابن عربی در این موضوع فرعون و کفر او را مطرح می‌کند و می‌گوید او در ادعای خدایی خود از امر تکوینی تبعیت کرد، چرا که لازمه‌ی عین ثابته‌اش چنین بود، اما حرام بودن شرک فرعون در واقع بیانگر مخالفت او با امر تکلیفی بود.

ب) از مطالب بیان شده آشکارا درمی‌یابیم که نظریه‌ی مُثل افلاطون تا چه حد بر نظریه‌ی اعیان ثابته ابن عربی تأثیر داشته است. چنانچه برخی گفته‌اند نظریه‌ی ابن عربی صورت دیگری از نظریه‌ی مُثل افلاطون است. با این حال و با شباهت‌های فراوانی که بین این دو نظریه وجود دارد، دیدگاه‌های ابن عربی در اساس با نظریه‌ی افلاطون تفاوت دارد. نظریه‌ی اعیان ثابته ابن عربی در موضوع علم الهی و یا به تعبیر افلاطون حالات ثابت عقلی، و اصل وجودات مشخص خارجی در عالم معقول با دیدگاه‌های افلاطون مشابهت دارد اما در دو مسئله نیز اختلاف دارد:

۱. اعیان ثابته مانند مُثل افلاطونی مفاهیم و صورت‌های کلی نیستند. بلکه صورت‌هایی جزئی‌اند که هریک ما به ازایی در عالم محسوس دارند.

۲. این‌ها فقط و فقط تعین‌هایی در ذات حقند. یعنی هرگاه حق به ذات خود می‌اندیشد در واقع به ذات این اعیان می‌اندیشد. بین این مطلب و نظریه‌ی مُثل هیچ شباهتی وجود ندارد. شاید بتوان گفت این دیدگاه ابن عربی به نظر فیلون اسکندرانی در باب واحد و عقل اول نزدیک‌تر است. طبق نظر فیلون عقل اول، مجموع عالم عقلی یعنی ذات عقل اول یا همان واحد است. افلوطین در کتاب *تاسوعات* می‌گوید: «عقل (الهی) مجموع موجوداتی است که بالفعل وجود دارند. تعقل صورت‌های غیرمادی موجودات، خود موجودات هستند»^{۱۵}. باز می‌گوید: «عقل الهی، اشیاء را نه همچون امور خارجی، که همچون ذات خود تعقل می‌کند. این وحدت، یعنی وحدت عاقل و معقول است، البته نه وحدت در بالاترین مرتبه؛ زیرا دربرگیرنده‌ی ثنویت عاقل و معقول است. لذا وحدتی از نوع دوم به‌شمار می‌رود»^{۱۶}. مطالب ابن عربی درباره‌ی اعیان ثابته نیز نشان می‌دهد که برداشت او از این مفهوم گاه به شکل صورت‌های عقلی و گاه

ذات‌ها و عین‌ها است. در موارد نادری نیز دو مورد مذکور را به هم می‌آمیزد. با این حال اعیان ثابته را صورت‌های عقلی ثابت و مجرد دانستن، نشانگر آن نیست که نظریه‌ی او جهتی افلاطونی به خود گرفته است. تفسیر اعیان ثابته به عنوان عین‌ها، حقیقت‌ها و ماهیت‌های ثابت در ذات الهی نیز تنها جنبه‌ای از نظریه وحدت وجود ابن عربی را شامل می‌شود، و این امر او را به افلاطون نزدیک می‌کند.

یادداشت‌ها:

۱. کنیه کامل او چنین است: ابویعقوب یوسف بن عبدالله بن اسحاق الشَّهَام. او در ۲۳۳ هجری وفات یافته است. نخستین کسی است که گفت معدوم «شیء» است. در این موضوع بیشتر معتزلیان از او تبعیت کرده‌اند.
۲. الرازی، فخرالدین، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، ص ۳۸.
۳. ابن حزم، *الفصل*، ج ۴، ص ۱۵۳.
۴. یعنی وضعیت پیش از موجود شدن در خارج. م.
۵. الشهرستانی، *نهایه الاقدام*، ص ۱۵۵.
۶. همان، ص ۱۵۱.
۷. همان، ص ۱۵۲.
۸. همان، ص ۱۵۶.
۹. یعنی ظهور و ثبوت اعیان ثابته در وجود حق یا ظهور حق در آن‌ها. م.
۱۰. *فتوحات*، ج ۴، صص ۲۶۹-۲۷۰.
۱۱. در اصل آوردن حق در پراتنز توسط نویسنده به متن صدمه می‌زند. به نظر می‌رسد موضوع بدون این اضافه کردن، روشن‌تر است. اگر حقی را که در پراتنز آمده، حذف کنیم معنا چنین خواهد شد: «مگر اعیان ثابته مساوی با وجود نیست؟» م.
۱۲. *فصوص*، ص ۱۴۳.
۱۳. *فصوص*، ص ۴۸.
۱۴. *فصوص*، ص ۸۲.
۱۵. افلوطین، *تاسوعات*، صص ۵، ۴، ۲؛ *تاسوعات دوم*، صص ۵، ۹، ۵.
۱۶. ویتکر، *نوافلاطونیان*، ص ۶۵.

وحدت وجود در نظر ابن عربی و اسپینوزا

دکتر ابراهیم مدکور

ابن عربی (وفات: ۱۲۴۰ م) و اسپینوزا (وفات: ۱۶۷۷ م) در بسیاری موارد سرنوشت مشابهی داشته‌اند. هر دوی آن‌ها حکیم متألّه بوده‌اند و به مسئله‌ی الوهیت پرداخته، و با حساسیت بسیار، تلاش فراوانی صرف این موضوع کرده‌اند. آن‌ها عمیق‌ترین و عظیم‌ترین آثار خود را به همین موضوع اختصاص داده‌اند و به دلیل افکار و عقاید دینی خود تحت فشار و ظلم و ستم قرار گرفته، با اتهام الحاد و زندقه مواجه شده و همیشه با دشمنی‌ها روبه‌رو بوده‌اند.

آن‌ها عرفایی بودند که خود را در عزلت و تنهایی یافتند و مردم را به تزکیه‌ی باطن و زندگی روحانی فرا خواندند. هر دو سعادت بزرگ را در عشق الهی می‌دیدند و معتقد بودند عشق نسبت به امر ازلی، تیرگی دل را زایل می‌کند و به آن جلا می‌دهد.

در زبان و اسلوب ابن عربی و اسپینوزا هم شباهت‌هایی وجود دارد. آن‌ها هر دو از ژرفا و ظرافت جانبداری می‌کردند و علاقه‌مند بودند برای بیان مفاهیم خاص، اصطلاحات خاصی را به کار گیرند. در آثار هر دوی آن‌ها الفاظ بیش از یک معنا دارد و گویی کلمات را برای اهل ظاهر و باطن

توأمأً به کار می‌برند. به سخن دیگر ابن عربی و اسپینوزا هم عامه‌ی مردم را مخاطب قرار می‌داده‌اند، هم خواص و نخبگان را. بهترین نمونه برای این مطلب کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی و کتاب *اخلاق* اسپینوزا است. متن عربی *فصوص* در پیچیدگی، کم از کتاب *اخلاق* اسپینوزا به زبان لاتینی نیست. شارحان غالباً در فهم مطالب دو کتاب مذکور و درک معنای مورد نظر مؤلف دچار اختلاف نظر می‌شوند.

تشابه موجود بین آراء این دو اندیشمند، دقت‌ها را به خود جلب کرده است؛ طوری که نیکلسون به حق گفته است: «بسیاری از ویژگی‌های ابن عربی یادآور ویژگی‌های اسپینوزا است»^۱. آ. ریوآئود می‌گوید اسپینوزا دو گرایش دارد؛ در یکی از این گرایش‌ها تحت تأثیر یهودیت سده‌های میانه است و در دیگری تأثیر اندیشه‌های اسلامی قابل مشاهده است.^۲ با این حال ریوآئود و نیکلسون در این باره کار خاصی نکرده و به تحقیقات خود عمق نداده‌اند. ارتباط و پیوند اسپینوزا با فلسفه‌ی سده‌های میانه مستحکم و آشکار است. ما پیش از این، مشابهت‌های نظریه‌ی فلسفه‌ی اسلامی فارابی (وفات: ۳۳۹ق / ۹۵۱م) و نظریه‌ی نبوت اسپینوزا که آن را در کتاب *رساله الهیات و سیاست* خود آورده است، مطرح کرده بودیم.^۳

ما در این مقاله می‌خواهیم به یکی از نظریه‌های معروف فلسفی در جهان اسلام، یعنی «وحدت وجود» پرداخته و جایگاه ابن عربی و اسپینوزا را نسبت به این نظریه مشخص نماییم. اگر ابن عربی را استاد این نظریه در مناطق عربی زبان بدانیم اسپینوزا را نیز باید پرچمدار آن در کشورهای لاتین دانست. آن‌ها در این موضوع، تشابه و قرابت فکری چشمگیری دارند. گمان نمی‌کنیم آن‌طور که این دو اندیشمند به جزئیات نظریه‌ی وحدت وجود پرداخته‌اند، فرد دیگری آن را بررسی کرده باشد.

بین آنها بیش از چهار قرن فاصله‌ی زمانی بوده است، اما مطالعه‌کننده‌ی مطالبی که آن دو، پیرامون وحدت وجود نوشته‌اند، متوجه فاصله‌ی زمانی مذکور نمی‌شود. ما در بررسی برخی نظریه‌ها و مکاتب، گاه مجبور به ملاحظه‌ی موضوع توالی تاریخی هستیم اما مشخص کردن نقاط اشتراک و افتراق نظریه‌های مختلف نیز کار کم‌ارزشی نیست.

نظریه‌ی وحدت وجود محصول سده‌های میانه یا عصر جدید نیست. ریشه‌های این نظریه را می‌توان در شرق و غرب سده‌های نخستین جستجو کرد. چنانچه برهمنیان و پیروان کنفسیوس با برخی از اشکال وحدت وجود آشنا بوده‌اند و به همین ترتیب جلوه‌هایی از آن را در فلسفه‌ی ایونی می‌توان دید. با این حال مشخص‌ترین شکل نظریه‌ی وحدت وجود در بین رواقیون و پیروان افلاطون (پلوتینیست‌ها) که برای هستی‌منشأیی الهی قایل بودند، بروز می‌یابد. این نظریه در اساس تمایلی دینی و گرایشی عرفانی است و آن را پس از قبول وجود الهی و روحانی، می‌توان پذیرفت. بعدها اندیشه‌های فلسفی و پژوهش‌های عقلی موجب عمیق‌تر شدن نظریه‌ی وحدت وجود شد. اندیشمندان کوشیدند فاصله‌ی بین واحد و کثیر، متناهی و لایتناهی، و نسبی و مطلق را کاهش داده و میان آنها پیوندی برقرار کنند. در ادامه، نظریه‌ی وحدت وجود به صورت موضوعی متافیزیکی درآمد و راهی برای توحید شد تا تفسیری خردمندانه بر پایه‌ی قبول وجود تنها یک وجود ارائه شود. این دیدگاه در لوای اندیشه‌های گنوسیستی و افلاطونی و همراه با برخی آموزه‌های مسیحی وارد جهان اسلام شد. شیعیان نیز از دیرباز به نور محمدی که معتقد بودند از خداوند صادر شده است، قایل بوده‌اند. آن‌ها مدعی‌اند تمام خلایق، هستی خود را مدیون این نور هستند. فیلسوفان مسلمان و در صدر آن‌ها فارابی و ابن سینا این نظر را مطرح کردند که وجود واحد،

واجب ذاتی است یعنی واحد واجب‌الوجود است و موجودهای دیگر وجود خود را از او اخذ کرده‌اند. رازی‌الطیب (وفات: ۳۳۰ ق/ ۹۴۲ م) و بعد از او اسماعیلیان با اندک تفاوتی، نظریه‌ی فلسفی مشابهی طرح کرده‌اند. صوفیان از قرن سوم هجری از نظریه‌ی اتحاد یا حلول لاهوت در ناسوت جانبداری کردند. اتحاد ضرورتاً بر نظریه‌ی وحدت وجود متکی است. نظریه‌های اتحاد و حلول را در اندیشه‌های برهمایی و بودایی می‌توان مشاهده کرد.

الف — ابن عربی و نظریه‌ی وحدت وجود

اصطلاح وحدت وجود آخرین شکل خود در جهان اسلام را، در اندیشه‌های ابن عربی فیلسوف متصوّف قرن هفتم هجری یافت. ابن عربی نظریه‌ی وحدت وجود را اساس تحقیقات و پژوهش‌های خویش قرار داد و تمام افکار و آرای خود را بر آن استوار کرد. ابن عربی این آموزه را با تمام جزییات آن بررسی کرد و در نهایت نظریه‌ی مذکور به یک دستگاه فکری مبدل شد. وحدت وجود در بسیاری از آثار ابن عربی به ویژه فصوص الحکم و فتوحات مکیّه مطرح شده است. نام ابن عربی با نظریه‌ی وحدت وجود درهم آمیخته است، طوری که هنگام سخن از این نظریه قطعاً از ابن عربی یاد می‌شود. با این حال ابن عربی هیچ‌گاه در آثار خود این اصطلاح را به کار نبرده است. ابن تیمیه (وفات: ۷۲۸ ق/ ۱۳۲۸ م) به‌رغم مخالفت کلی با صوفیان، احتمالاً نخستین کسی بود که این تعبیر را به کار برد.^۴ ابن خلدون (وفات: ۸۰۷ ق/ ۱۴۰۴ م) نیز برای بیان این مفهوم، اصطلاح وحدت مطلق را به کار برده است.^۵ صوفیان وحدت وجودی مانند جلال‌الدین رومی (وفات: ۶۷۱ ق/ ۱۲۷۳ م)، حافظ (وفات: ۷۹۰ ق/ ۱۳۸۸ م)، و عبدالکریم جیلی (وفات: ۸۱۱ ق/

۱۴۰۸ م) که به بیان تفصیلی آن پرداخت و شکل دیگری به آن داد، از رهبر این مکتب یعنی ابن عربی متأثر بوده‌اند.

ابن عربی معتقد است جز خدا چیز دیگری وجود ندارد و او حق و وجود مطلق است. ابن عربی از این نظر دفاع می‌کند که وجود حق ازلی و ابدی است و کل وجود را تشکیل می‌دهد و جز او هیچ چیز دیگری موجود نیست. «نزد محققین ثابت است که در هستی، جز خدا موجود دیگری نیست. وجود ما نیز قائم به اوست.»^۶ وجود خدا نیازی به دلیل ندارد. برای وجود کسی که عین دلیل است چگونه می‌توان دلیل آورد؟ وجود، حقیقتی واحد است و از کثرت مبرا است. آنچه ما توسط حواس خود به عنوان کثرات احساس می‌کنیم، در واقع صورت‌هایی هستند که بر صفات الهی تجلی یافته‌اند و یا اوهام ساخته و پرداخته‌ی عقلند. بین حق و خلق، و خالق و مخلوق تفاوتی نیست. البته این وضعی اعتباری و وابسته به زاویه‌ی دید است. خدا از نظر ذات خود حق، و از نظر صفات، خلق است. این صفات نیز عین ذاتند. «خداوند در حالی که عین اشیاء است، ظاهرکننده‌ی متعالی آن‌هاست.»

حق از این جهت خلق است؛ و از جهت دیگر خلق نیست، خوب درک کنید! ترکیب کرد و از هم جدا کرد؛ زیرا عین واحد است، عین کثیر است، نه در جای خود می‌ماند و نه رها کرده می‌رود؛ به این شکل نیز واحد و کثیر، حادث و قدیم، و باطن و ظاهر جمع می‌شوند.

واقعیت این است که برخلاف گفته متکلمان نه خلق وجود دارد و نه وجود از عدم سر برآورده است. وجود صرف فیض و تجلی است. تجلی الهی نیز ازلی و ابدی است. مهم‌ترین آثار این امر نیز تحقق معرفت حق با ظهور اسماء و صفات او در عالم وجود است. «کنت کنز مخفی، فاجبت

ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف» تمام موجودات عبارت از تجلی اسماء الهی و صفات قدسی هستند و دلیل آن نیز این سخن است که: با تمام صفاتی که هستی را مُتَّصِف بدان‌ها می‌کنیم، خود نیز مُتَّصِف می‌شویم؛ اوست که مسمای همه چیزهایی است که اسمی بر آن می‌نهیم.^۷ ابن عربی برای شرح ارتباط واحد و کثیر، همانند اسکندرانیان از مجاز و تشبیه بهره می‌برد. به تعدادی از این موارد توجه کنید: بدن نماینده‌ی وحدت ذات الهی و اعضای آن نماینده‌ی کثرت است؛ او واحد است همانند عدد یک، و کثرات نیز مانند اعدادی هستند که از تکرار یک حاصل می‌شوند؛ او مانند آئینه‌ای است که تصاویر فراوانی را منعکس می‌کند؛ او دریاست و تمام اشیاء به منزله‌ی امواج این دریا هستند. تازمانی که تجلی ازلی تداوم دارد، جایی برای ماده یا صورت، علت یا غایت، و تصادف و اتفاق باقی نمی‌ماند. کارکرد عالم، متناسب با قاعده‌ی ضرورت تحقق می‌یابد. ساز و کار عالم جبراً در تبعیت از قاعده‌ی ضرورت به انجام می‌رسد و گریزی از آن نیست. نمی‌توان از خیر و شر، قضا و قدر، و آزادی و اراده در این عالم سخن گفت. زیرا تمام کائنات مجبور به گردن نهادن در برابر قاعده‌ی عام هستی است.^۸ در این وضع، حساب و مسئولیت از میان برمی‌خیزد و طاعت و معصیت بی‌معنا می‌شود، و ثواب و عقاب کارکرد خود را از دست می‌دهند. زیرا همه چیز در نعمتی دائمی است. تفاوت بهشت و جهنم به نوع آن‌ها نیست بلکه تفاوت در مراتب، موجب متفاوت بودن آن‌هاست. رحمت خداوند همه چیز را دربر گرفته است.

گرچه آن‌ها وارد دار شقی (جهنم) می‌شوند
اما واقعیت این است که در نعمتند، نعمتی متفاوت.

این وحدت وجودی است که توسط ابن عربی تصویر می‌شود. از این تصویر دانسته می‌شود که الوهیت مفهومی مجرد و غیر مشخص است. تنها مشخصه‌ای که برای تعریف و تبیین این مفهوم به کار گرفته می‌شود نیز «وجود» است. صفت علم نیز گاه به این شاخصه اضافه می‌شود. علم مورد نظر محدود به ذات الهی است. به اعتقاد برخی، بسیاری از موارد مذکور با ایمان اسلامی که بر عقیده توحیدی و اثبات‌کننده‌ی صفاتی چون قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام برای خداوند است، همخوانی ندارد. اما نظریه‌ی وحدت وجود واقعاً از فکر وحدانیت محافظت می‌کند. به نحوی که حامیان این اندیشه گاه راه افراط در پیش گرفته و می‌گویند واحد همه چیز را در احاطه خود دارد. چنین تعریفی از وحدانیت ممکن است برای خواص مناسب باشد اما فهم آن برای عموم مردم ثقیل است و شائبه‌ی تعدد در آن را بعید نخواهند دانست. گذشته از این، ابن عربی با تعریفی که از وحدت وجود به دست می‌دهد می‌کوشد نوعی از تجلی دور از قدرت، اراده و حیات را مطرح کند.

مشاهده می‌شود که ذهن این فیلسوف صوفی بین دو اندیشه در حال نوسان است. الف / خدای مطلق و ابدی برآمده از دیدگاه مبتنی بر وحدت وجود. ب / تعریفی که اشاعره بر مبنای کتاب و سنت از خدا ارائه می‌دهند و صفات او را برمی‌شمارند. چنانچه مشاهده می‌شود ابن عربی گاه به سوی تنزیه و تجرید متمایل شده، الوهیت را غیرقابل تعریف و توصیف خوانده و آن را به صورت معنایی بسیط و دور از اضافات و نسبت‌ها تصویر می‌کند و به تأویل تمام صفاتی می‌پردازد که در احادیث به خداوند نسبت داده می‌شود. برای مثال می‌گوید منظور از کاری که جبار می‌کند انجام فعل متناسب با قاعده‌ی جبر است و منظور از کار حافظ،

حفاظت از موجودات است. ابن عربی گاه نیز در توصیف خداوند چنان راه تشبیه در پیش می‌گیرد که مادی بودن خداوند را به ذهن‌ها متبادر می‌کند. برای نمونه، می‌گوید: حق، جوهر است؛ تجلیات او نیز مظاهری است که در موجودات مشاهده می‌شود. به همین ترتیب می‌گوید حق موصوف به صفات تمام حادث‌هاست.^۹ ابن عربی نظریه‌ی جوهر فرد اشاعره را نمی‌پذیرد و معتقد است فقط یک جوهر فرد وجود دارد؛ اما با این حال طوری وانمود می‌کند که گویی از نظریه‌ی اشاعره که فراوان از آن استفاده می‌کنند، در آثار خود بهره می‌برد. برداشت نگارنده این است که مفهوم جوهر در اندیشه‌های ابن عربی جنبه‌ی روحانی و عقلی است نه مادی و حسی.

ابن عربی از حبّ الهی بحث می‌کند. به‌طور طبیعی در چنین بحثی وجود حبیب و محبوب لازم است. او ذیل مبحث وحدت وجود به توضیح حبّ الهی می‌پردازد. شروح ابن عربی در این چارچوب، گاه موجب برداشت‌های احساسی می‌شود اما او معتقد است حبّ مبنای عبادت است و اگر حبّ نبود کسی عبادت نمی‌کرد. زیرا عبادت تقدیس کردن است؛ مسیر تقدیس نیز از حبّ می‌گذرد.^{۱۰} محبوب واقعی ذات الهی است که محل تجلّی معانی جمال است. تجلیگاه محبوب هرچقدر هم که بی‌شمار باشد، در حقیقت واحد است. صور جمیل نیز هرچند متعدد دیده می‌شوند اما در حقیقت واحدند. انسان‌ها با حبّ الهی برادر یکدیگر می‌شوند و در عبادتی واحد به هم می‌رسند، حتی اگر دارای دین‌های مختلفی باشند. حبّ الهی انسان‌ها را به‌سوی دینی جهان‌شمول رهنمون می‌شود؛ دینی که در قید قاعده‌های درست و نادرست وضع شده توسط صاحبان ادیان نیست. ابن عربی این مطالب را بر مکاشفات و مشاهداتی که خوشایند صوفیان است مبتنی می‌کند و هنگامی که قرار است از

نکته‌ای حسی یا مکانی بحث کند، می‌گوید: «در میان صور تکوینی، متعالی‌تر از آن را مشاهده نکردم»^{۱۱}.

حُب، محدود به مخلوقات نیست. خداوند در برابر حُبِ بندگان، آن‌ها را دوست دارد. این نکته‌ی ابهام‌آمیزی در نظریه‌ی وحدت وجود است و ابن عربی برای برطرف کردن این ابهام تلاش کرده است. او می‌گوید خدا بندگان را دوست دارد چرا که آن‌ها محل تجلّی خدا هستند و این دوست داشتن براساس ذات خداوند صورت می‌گیرد. ابن عربی همچنین می‌گوید حُبّ الهی سبب ظهور حق در اعیان موجودات است. این حُب منشأ ظهور حق در مخلوقات است و مخلوقات خداوند نیز به دلیل حُبّی که نسبت به او دارند با حالت فنای دائمی در او هستند؛ و این نیز دایره‌ی وجود نامیده می‌شود. آغاز این دایره جدایی است، پایانش عشق و وصل، مرکزش حق، و محیطش تجلیگاه وجود. همه چیز در حال خروج از مرکز و بازگشت دوباره به سوی آن است.^{۱۲}

عالم خارجی یا به تعبیر اسپینوزا طبیعت مخلوق، چیزی نیست جز تجلیگاهی برای تجلّی مظاهر ذات الهی. این عالم، عالمی روحی است و هیچ چیز مادی در آن نیست. مدعیان مادی بودن اندیشه‌ی ابن عربی کاملاً در خطا و اشتباه هستند و با حقیقت فاصله دارند. اما عالمی که ابن عربی تصویر می‌کند تا حدودی خیالی است. نظریات روحانی و معنوی دیگری هم هستند که چنین ویژگی‌هایی دارند و وجود عالم محسوس و پدیده‌های بیرونی را انکار می‌کنند. به هر حال، وحدت وجود براساس نظر ابن عربی، دانشی حقیقی، سخنی درست و عقیده‌ای برای خواص است. در کنار این مطلب مشاهده می‌شود که او از عقیده‌ی دیگری هم جانبداری می‌کند. عقیده‌ای که جنید بغدادی (وفات: ۲۹۸ ق/ ۹۱۱ م) از

صوفیان بزرگ قرن سوم هجری که به‌طور ویژه به مسائل کلامی نیز می‌پرداخت، آن را «توحید عامّه» خوانده است.

ب — وحدت وجود اسپینوزا

در صفحات پیشین کمی به جنبه‌ی عرفانی اسپینوزا اشاره شد. اسپینوزا به این بخش از تفکرات خود، جنبه‌ای عقلانی و واضح را نیز علاوه کرده است. زیرا او خواهان ایمانی معقول است و در صدد آن است که همه چیز در مقابل این ایمان سر تعظیم فرود آورد. این در حالی است که نزدیک ساختن دو جنبه‌ی مذکور به یکدیگر کار سهلی نیست و به ندرت، کسانی مانند اسپینوزا موفق به این کار می‌شوند. اسپینوزا در محیطی دینی بالید و خود را در تلاطم حاصل از مجادلات و مباحثی چون خدا و جهان، عقل و نقل، و وحی و نبوت یافت. او در ابتدا علاقه‌مند بود برای این قبیل مباحث، راه حلی عقلانی بیابد اما پس از گذشت مدتی اندک به نتایجی عرفانی رسید.

فلسفه‌ی اسپینوزا را می‌توان در دو کلمه خلاصه کرد: «عشق الهی». با ورود به این موضوع، می‌توان به عرفان و مکتب اصالت روح رسید. اگر بحث از خدا مطرح شود می‌توان گفت اسپینوزا گفتمانی مبتنی بر ریاضیات را گسترش داد و از روشی هندسی تبعیت کرد. تحقیقاتی که او درباره‌ی خدا به انجام رساند تمام فلسفه‌اش را دربر می‌گیرد. او بیش از مطالب دیگر به این موضوع پرداخته و درباره‌ی آن در بسیاری از کتاب‌ها و رسایل خود مطالبی نگاشته است. اساساً فلسفه‌ی اسپینوزا بر موضوع یاد شده استوار است. چنانچه در کتاب اخلاق، هنگام طرح اندیشه‌های خود، اندیشه‌ی الوهیت را مبدأ و آغاز قرار می‌دهد. به اعتقاد او الوهیت بسیط‌ترین اندیشه است؛ و بسیط بودن نیز در نظر او نشانه‌ی درست و

قطعی بودن است. فلسفه‌ی الهیات در هیچ اثر دیگری، همچون این کتاب با ظرافت و در عین حال استحکام مطرح نشده است. پایه‌های اساسی فلسفه‌ی الهیات اسپینوزا تماماً از اندیشه‌ی وحدت وجود اخذ شده است. اسپینوزا از نظریه‌ی وحدت وجود جانبداری کرده اما واژه‌ی پاتنه‌ایسم را در آثار خود به کار نبرده است. این تعبیر تقریباً چهل سال بعد از او مطرح شد. نظریات اسپینوزا در سده‌ی هجدهم توجه چندانی را به خود جلب نکرد و حتی از سوی کلیسای رم نکوهش شد اما نزد اندیشمندانی چون شیلر و هگل از ارزش بالایی برخوردار شد. تأثیر اسپینوزا تا ادبیات نیز کشیده شد؛ چنانچه گوته تا سر حد تقدیس شیفته‌ی او بود.

نویسنده‌ی کتاب اخلاق بیان داشته است که خداوند جوهری ازلی و بی‌نهایت است. او می‌گوید جوهر، چیزی است که به ذات خود وجود می‌یابد و به خودی خود تصور می‌شود. در نظر او جوهر قائم‌بالذات است و وجود و وابسته به چیز دیگری نیست؛ و همچنین نیازمند به چیز دیگری نیست.^{۱۳} جوهر بی‌نهایت است؛ چرا که اگر چنین نباشد نیازمند محدودکننده‌ای خواهد بود تا به واسطه‌ی آن تعریف شود. به همین ترتیب جوهر واحد است و ثانی ندارد. زیرا کثرت به پایان داشتن رهنمون می‌شود و وجود جواهر وابسته به یکدیگر است.^{۱۴} خدا جوهری واحد است، وجود او بذاته ضروری است، ازلی و ابدی است. جز او موجود دیگری نیست. موجودات دیگر فقط احوال و صفات او هستند. از آنجا که او منشأ این صفات و احوال است «طبیعت خلاق» است. مادام که علت ذاتی او هست، برای تداوم وجودش نیازمند چیز دیگری نیست.

کیفیتی که ما می‌توانیم در ارتباط با جواهر به آن فکر کنیم خلاق بودن ذات اوست.^{۱۵} ما تنها می‌توانیم پی به دو کیفیت جوهر ببریم که عبارتند از تعقل و امتداد. هر صفت را احوالی است. «حال را نیز با چیزی خارج از آن

می‌توان تصور کرد»^{۱۶} و این پدیده‌هایی است که در جوهر آشکار می‌شود. اندیشه و معانی، حالات صفت تعقل است. اجسام نیز حالات صفت امتدادند. موصوف کردن خدا به صفت امتداد نیز تیرهای اعتراض را متوجه اسپینوزا کرد. منظور اسپینوزا از امتداد نوعی گسترش و بی‌کرانگی فکری و بی‌حد و حصر بود. ترمینولوژی پیروان دکارت به همت اسپینوزا واژه‌های جدیدی نصیب خود کرد اما برخورد دکارتیان در مجموع با اسپینوزا رضایت‌بخش نبوده است.

الوهیت در اندیشه‌ی اسپینوزا، مجرد و غیرمشخص است. زیرا عینی کردن چیزی موجب محدود کردن آن است؛ و محدود کردن نیز در اندیشه‌ی او بار منفی دارد. به اعتقاد او خدا قدرت و اراده ندارد. فعل خدا نیز با دلیل و مقصد مشخصی انجام نمی‌شود. همه‌چیز در موافقت با قاعده‌ی قطعی و ازلی ضرورت، به صورت لایتغیر از او صادر می‌شود. «هیچ چیز اتفاقی در هستی وجود ندارد. وجود همه‌ی چیزها متناسب با قاعده‌ی ضرورت طبیعت الهی تعیین شده است»^{۱۷}. نمی‌توان گفت خدا می‌توانست چیز دیگری اراده کند و یا کاری بهتر انجام دهد. «نیست شمردن مشیت الهی یک ضرورت است. زیرا چیز بی‌فایده‌ای است و یا همچون مانعی در مسیر معرفت است»^{۱۸}. به نظر او، قاعده‌ی ضرورت برای تکامل الهی مناسب‌تر از آزادی بی‌حد و مرز است، حتی اگر مورد قبول روحانیان هم نباشد. این نظر دیدگاه معتزله درباره‌ی صلاح و اصلح را به یاد می‌آورد. تا وقتی همه‌چیز مُنقاد قانون قطعی ضرورت باشد نیازی به ثواب و عقاب و حساب و مسئولیت نیست. اسپینوزا مثال‌ه‌ان مسیحی را که خدا را در صورت انسان تصویر می‌کردند، به دلیل روش‌های سنتی‌شان بسیار نکوهش می‌کرد. او تشبیه و تجسیم را کاملاً رد می‌کرد و از نظریه‌ی خدای سرمدی و لایتناهی جانبداری می‌کرد.

اسپینوزا درباره‌ی عشق الهی که پناهگاه انسان و قلعه‌ی نجات اوست و تنها مسیر رهایی و سعادت او است مطالب فراوانی دارد. می‌گوید راهی که ما را به عشق الهی رهنمون می‌شود، ادراک و دانش است. زیرا ما خود و نظام کلی را ادراک می‌کنیم. این ادراک بخشی از علم الهی است. انفس در این عشق، سرشار از شادی و آرامشی غیرقابل وصف می‌شوند. این محبت الله است، ابدیتی است که تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد. به میزان ارتقای علم ما نسبت به نظام کلی، میزان حظّ ما از این ابدیت نیز افزایش می‌یابد. «تمام سعادت ما وابسته به عشق الهی است. عشق الهی نیز ضرورتاً معرفت الله را در پی دارد. موضوع یک سویه یا دو سویه بودن این عشق روشن نیست. اسپینوزا این عشق را در وهله‌ی اول محدود به انسان می‌داند و می‌گوید «پس از آن است که انسان از نظر عقلی نسبت به خدا احساس محبت می‌کند، این همان محبتی است که خدا به واسطه‌ی آن خود را دوست دارد...» به سخن دیگر اسپینوزا معتقد است محبت مذکور همان عشق بی‌نهایتی است که خدا با آن خود را دوست دارد.^{۱۹} این چیزی است که در کتاب‌های مقدس از آن به عنوان مجد و تعالی نام برده می‌شود. با تمام این احوال، جمع مفاهیمی چون عشق مزبور و خدای مطلق ثابت بی‌اراده و لایتناهی کار آسانی نیست.

فراتر از این، اسپینوزا به دلیل ترس از کینه و انتقام، از انتشار کتاب «رساله الهیات و سیاست» که آن را در زمان حیات خویش نوشته بود، پرهیز کرد، ولی با این حال توانست خود را از وضعیت به وجود آمده برهاند. او در این اثر می‌نویسد دین برای جامعه اجتناب‌ناپذیر است، زیرا انسان‌ها عموماً به خودی خود قادر به کشف احکام الهی نیستند. به همین ترتیب او معتقد است کتاب‌های مقدس حاوی وحی و هدایت هستند و در این میان پیامبران وظیفه دارند فضیلت واقعی را به انسان‌ها بیاموزند. اصل

شریعت، معرفت الله و محبت الله است. همان‌طور که بخشی از انسان‌ها این مطلب را درک می‌کنند و با نیروی عقل خود بدان دست می‌یابند، بخشی دیگر از آن‌ها قادر به این امر نیستند. ما همان‌طور که به فلسفه نیاز داریم محتاج دین هم هستیم. هریک از این‌ها نیز در عرصه خود دارای متخصص و کارشناس هستند. عقل سلیم حکم می‌کند فلسفه و دین را به یکدیگر نیامیزیم. باید نوعی هماهنگی بین فلسفه و دین یا عقل و نقل ایجاد کنیم. در میان متفکران مسلمان، ابن رشد (وفات: ۵۹۳ق/ ۱۱۹۷م) دیدگاهی کاملاً شبیه نظر اسپینوزا مطرح کرده است. آشکارا تعریف خدا در دین با تعریفی که در نظریه‌ی وحدت وجود از او می‌شود متفاوت است. آیا می‌توان گفت موضوع مطرح شده در اثر مذکور، پیش‌تر تحت عنوان بحث خواص و عوام توسط ابن عربی مطرح شده بوده است؟ اگر این چنین باشد می‌توان نتیجه گرفت بین مطالب رساله‌ی الهیات و سیاست و اخلاق تضاد و اختلافی وجود ندارد و دو کتاب مذکور کامل‌کننده یکدیگرند.

اما درباره‌ی طبیعت خلاق و عالم پدیده‌ها باید گفت اسپینوزا در این خصوص بررسی چشمگیری انجام نداده است. ملاحظه‌ی مطالب کتاب اخلاق، این مدعا را ثابت می‌کند. هر پنج بخش این کتاب به موضوعات خدا و انسان اختصاص دارد. اگر بحث از انسان را استثنا کنیم، در بخش توضیحات، اشارات کوتاهی به عالم پدیده‌ها شده است. مسئله‌ی وجود عالم در معنای کلی آن، ذهن اسپینوزا را به خود مشغول نمی‌کند. به اعتقاد او عالم یک وجود نیست. آن‌چه از آن به عالم تعبیر می‌کنیم حالات مربوط به صفات الهی است. در این حال سخن گفتن از وجود و عدم و خلق و ابداع لزومی نخواهد داشت. اسپینوزا به حوادث و الگوها نمی‌پردازد. به نظر او این موارد در واقع جزئیاتی هستند که جزئی‌ها را تفسیر می‌کنند.

بزرگ‌ترین هدف اسپینوزا - همان‌طور که هگل هم آن را تشخیص داده است - (وجود) کلی است و یا همه‌ی آنچه در جمال و جلال اوست.^{۲۰} آنچه او با اصرار بر آن تأکید می‌کند نبودن شر در هستی است. زیرا وجود شر در هستی با کمال الهی در تضاد است. اسپینوزا به همین ترتیب تأکید می‌کند که وجود، همان‌طور که تسلیم اراده‌ی الهی است، در مقابل قاعده‌ی ضرورت نیز تسلیم است.

با این همه، آنچه غریب و تعجب‌آور است ادعای ماتریالیست بودن یا پوزیتیویست بودن اسپینوزاست. او واقعاً امتداد را به عنوان یکی از دو صفت جوهر پذیرفته است. اما این صفت، همان‌گونه که قبلاً بیان شد توسعه‌ای فکری و لایتناهی است. اسپینوزا ماده و صورت را به شکلی که ارسطو می‌گفت، قبول ندارد و به همین ترتیب تعریف دکارت از جسم و امتداد را رد می‌کند. درباره‌ی طبیعت نیز اسپینوزا آن را به خداوند ارجاع می‌دهد. فراموش نکنیم که اسپینوزا در زمان حیاتش متهم به آمیختن مفاهیم خدا و جهان به یکدیگر شد. در حالی که او معتقد است جز طبیعت الهی هیچ چیز دیگر قابل پذیرش نیست. او اساساً از متألّهانی است که روح الهی را در تمام هستی ساری و جاری می‌دانند و جز امر علوی و الهی همه چیز دیگر را رد می‌کنند.

نتیجه

پس از تمام مطالب ذکر شده، گمان می‌کنیم نیازی نباشد که بگوییم قرابت ابن عربی و اسپینوزا به نحوی است که مشابه آن را در بین استاد و شاگرد نیز کم می‌توان دید. زیرا آن‌ها هر دو به معنای واقعی کلمه معتقد به نظریه‌ی وحدت وجود هستند و در اساس و جزئیات، آن را به شکل واحدی تصویر می‌کنند. نیز هر دو چنین می‌اندیشند که جهان عبارت از

«واحد» است؛ واحدیتی عاری از کثرت و اضافه. آن‌ها هر دو معتقدند چیزی به نام خلق و صدور وجود ندارد و الوهیت تمام وجود را احاطه کرده است، زیرا هرچه در عالم هست، عبارت از یک حقیقت واحد است. این عالم در برابر قانون عام وجود یا به تعبیر ابن عربی طبیعت ضروری الهی، تسلیم است. به سخن اسپینوزا این موضوع استثنایی ندارد و گریزی از آن نیست. این عالم، نقصان و کمبودی هم ندارد، هرآنچه در این عالم هست، خوب و بی نقص است.

آنچه در تشابهات این دو بیشتر جلب توجه می‌کند عقیده‌ی حق – خلق، و طبیعت خلاق – طبیعت مخلوق است. مفهوم «طبیعت خلاق» در اسپینوزا معادل واژه‌ی به کار برده شده «حق» توسط ابن عربی است، و به همین صورت «طبیعت مخلوق» او معادل «خلق» ابن عربی است. با این حال به نظر می‌رسد صوفی عرب در بیان مطالب خود از فیلسوف هلندی موفق‌تر است و رفتارش به روحانیان و متألهان نزدیک‌تر دیده می‌شود.

حال باید پرسید این تشابه حاصل تصادف و اتفاق است یا می‌توان از تأثیر و تأثر سخن به میان آورد؟ نیکلسون این احتمال را که ممکن است برخی یهودیان اسپانیایی آرا و اندیشه‌های ابن عربی را به غرب منتقل کرده باشند، بعید می‌داند.^{۲۱} اما آسین پالاسیوس به چنین مطلبی معتقد است و از وجود این ارتباط بین ابن عربی و دانتته سخن به میان آورده است.^{۲۲} ما فکر می‌کنیم باید به این نکته توجه داشت که ابن عربی در اسپانیا متولد شد، در همان‌جا بالید، و با میمونیدوس (وفات: ۵۸۲ق/ ۱۱۸۷م) که ۳۵ سال پیش از او از دنیا رفته بود، هم‌شهری و معاصر بود. به همین ترتیب ابن عربی همراه با دیگر یهودیان اسپانیایی دوره‌ی نشاط و سرزندگی فعالیت‌های ترجمه از عربی به عبری و کاستیلی^{۲۳} و لاتینی را درک کرده است. این نظر را که اندیشه‌ی وحدت وجود تصویر شده

توسط صوفی و فیلسوف مسلمان و مشهوری در جهان عرب، در سده‌ی سیزدهم به عالم غرب منتقل شده است را نمی‌توان نادیده گرفت. اگر فعالیت‌های ۴۰ ساله استاد اتینه گیلسون درباره‌ی دوره‌ی ترجمه مذکور را استثنا کنیم متأسفانه باید گفت در این زمینه به قدر کافی تحقیق و بررسی انجام نشده است.

به سهولت می‌توان گفت اسپینوزا فلسفه‌ی یهودی قرون وسطی را بهتر از ما می‌دانسته است. او در محیط دینی- فرهنگی خاصی بالید و آن‌چه را که لازم بود از شرایط محیط زندگی خود گرفت. پدر او رهبر جماعت یهودی در آمستردام بود. یهودیان آمستردام بعدها به هلند مهاجرت کردند. از اسپینوزا خواستند خاخام شود و برای قبول این مسئولیت او را به‌طور ویژه تربیت کردند از این رو عبری را فراگرفت و در خصوص تورات و تلمود مطالعه کرد و به بررسی آثار متفکران یهودی قرون میانه پرداخت. اما او به این مقدار رضایت نداد و اندیشه‌های جدید عرصه‌های علم و فلسفه را نیز به اندوخته‌های خویش علاوه کرد. اسپینوزا کوشید در آزادی و با فراغ بال تحقیق کرده به مطالعات فلسفی بپردازد. اما نتوانست پا از دایره‌ی الهیات بیرون نهد. هرچند اسپینوزا را متهم به ارتداد کردند اما او از ایمانی ژرف برخوردار بود. البته ایمان او بر اساس فهمی بود که بدان دسته یافته بود نه بر اساس مسیری که روحانیان ترسیم می‌کردند. او مؤمنی بود که برای عشق و ایمان ارزش قایل بود و بین یهودی و مسیحی فرقی نمی‌گذاشت. اسپینوزا مؤمنی بود که قلبش سرشار از ایمان بود. او خدا را در هر چیز می‌دید و در واقع جز خدا چیزی نمی‌دید. همه‌ی این‌ها او را همانند ابن عربی می‌کند؛ شرایط مشابه در اکثر اوقات نتایج مختلف اما مشابه دربردارد.

در این‌که وحدت وجود زاده‌ی ایمانی مفرط است و احساسات

هیجان‌انگیز و قدرتمند، فرد را به‌سوی آن سوق می‌دهد، بحثی نیست. این است که وحدت وجود، چنانچه در اسپینوزا مشاهده می‌شود با اندیشه‌ی عرفا و قائلان به اصالت روح (به‌رغم جنبه‌های عقلانی و مبارزه‌ی آن‌ها با دشواری‌های فلسفی) کاملاً همخوانی دارد. دلیل مبارزه‌ی مذکور سکوت نظریه‌ی وحدت وجود در قبال دگرگونی و تغییر، رد کردن زمان، و در نتیجه انکار وجود است. به همین دلیل است که نظریه وحدت وجود برای مسئله‌ی وحدت و کثرت راه حلی ارائه نمی‌دهد و با چنین وضعیتی اعتقاد به وحدت وجود در حقیقت اعتقاد به واحدیتی است که شائبه‌ی کثرت در آن می‌رود.

اجبارهای دینی موجود در این دیدگاه کمتر از جبر فلسفی نیست. چرا که وحدت وجود از خدایی سخن می‌گوید که درک آن برای بیشتر مردم دشوار است؛ خدایی لایتناهی و مجرد که انسان مجبور است در مقابلش زانو زده، با ترس و لرز عجز و لابه کند. این دیدگاه به‌رغم برداشت خاصی که از مفهوم خدا دارد، گویا مسئولیت اخلاقی و جزای اعمال و تعهدها را نیز نادیده می‌گیرد.

اما با این حال، اندیشه وحدت وجود، روح‌های زنده را به حرکت درمی‌آورد و عرصه‌های گسترده‌ای را در برابر شعرا و ادیبان می‌گشاید. شاعران آلمانی و انگلیسی این تجربه را در قرن نوزدهم داشته‌اند اما شاعران عرب و ایرانی پیش از آن‌ها ذوق حاصل از تجربه مذکور را در سده‌های سیزدهم و چهاردهم به زبان آورده و آثار درخشان و ممتازی از خود به یادگار گذاشته‌اند. اساساً عالمی بالاتر از احساس محبت و دوستی نیست؛ اسپینوزا و ابن عربی به بالاترین مرز این عالم رسیده‌اند.

یادداشت‌ها:

1. Nicholson, *Legacy of Islam*, London, 1947, p. 226.
2. A. Rivaud, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1950, T. III, p. 312.
۳. مذکور، ابراهیم، فی الفلسفه الاسلامیه، منهج و تطبیقاته، قاهره، ۱۹۷۴م، ص ۱۳۷.
۴. ابن تیمیه، رسائل، طبع المنار، ج ۱، ص ۱۷۶.
۵. ابن خلدون، مقدمه، بیروت، ۱۸۷۹م، صص ۴۱۰-۴۱۱.
۶. فتوحات، ج ۱، ص ۳۶۳.
۷. فصوص، فص محمدی.
۸. فصوص، فص عزیری.
۹. فصوص، فص نعمانی.
۱۰. فصوص، ص ۱۹۴.
۱۱. عفیفی، التصوف، ص ۲۳۹.
۱۲. فتوحات، ج ۱، ص ۳۳۲؛ عفیفی، التعليقات، ص ۳۲۷.
13. Spinoza, *Ethique*, Paris, 1954, L, I, II.
۱۴. اسپینوزا، همان، I، ۶.
۱۵. اسپینوزا، همان، I، ۴.
۱۶. همان، I، ۵.
۱۷. همان، I، ۲۸.
۱۸. همان، I، ۳۳.
۱۹. همان، ۵۷، ۳۸.
20. Hegel, *Lectures in the History of Philosophy*, New York, 1954, III/257-258.
21. Nicholson, *Legacy of Islam*, London, 1947, p. 226.
22. Asin Palacios, *Actes du XVIe conger intern. Des Oelent*, Alger, 1905, III/79-150.
۲۳. یکی از زبان‌هایی است که در اسپانیا بدان صحبت می‌کنند. م

ابن عربی در جهان فارسی زبان

سیدحسین نصر

اینک که به مناسبت سالگرد وفات عارف بزرگ مسلمان، شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، پیرامون افکار و آثار وی بحث و گفتگو می شود، نباید فراموش کرد او در مراکز عرفان و تصوّف، از آتلاتیک تا آسیای میانه و هند با اقبال روبه رو بوده و چنان نفوذ گسترده ای داشته است که همچنان درباره ی افکارش بحث می شود. امروز ارتباط مناطقی چون اندونزی که اسلام تا عمقشان نفوذ کرده با طریقت های صوفیانه، که پیوندی مستحکم با دیدگاه های شیخ مرسیه ای دارند، بسیار نزدیک است.

مناسب ترین جا برای گسترش آموزه های ابن عربی، جهان فارسی زبان بوده است. دیدگاه های او فقط در تغییر زبان تصوّف نظری مؤثر نبود، بلکه به درون فلسفه (حکمت) و کلام نیز نفوذ کرد. هفت قرن است که شیوخ و حکما بر آثار او شرح می نگارند. شاهکار او *فصوص الحکم* در محافل سنتی دینی همانند جماعات صوفی، تدریس می شود^۱.

بهترین شکل^۲ برای مطالعه ی چگونگی بسط و گسترش اندیشه های ابن عربی در جهان فارسی زبان و مخصوصاً ایران، این است که متأثرین از او را به چند گروه تقسیم کنیم. اولین گروه، عرفایی هستند که در عین حال

استاد زبان فارسی هم بوده‌اند. دیدگاه‌های ابن عربی به انحاء مختلف در آثار آنان بروز یافته است. شاعر بزرگ فارسی زبان مولانا جلال‌الدین رومی نیز توسط صدرالدین قونوی با ابن عربی پیوند می‌یابد. قونوی مرید ابن عربی و دوست نزدیک مولانا بوده است. برخی گفته‌اند مثنوی نسخه‌ی فارسی فتوحات است. تردیدی نیست که این دو شیخ بزرگ معرفت اسلامی، نقاط مشترک داشته‌اند. اما این را هم نباید فراموش کرد که مولانا رونوشت ساده‌ای از ابن عربی نیست. او کامل‌کننده‌ی این مسیر بود و اگر تصوّف را چون سیبی فرض کنیم او یکی از دو نیمه‌ی آن سیب بوده است.

پس از مولانا صوفیان مؤلف دیگری مانند عزیز نسفی و سعدالدین حمویه بوده‌اند. آن‌ها به‌رغم انتسابشان به نجم‌الدین کبرا نماینده‌ی مکتب تصوّفی ترکستان، در فهم اندیشه‌های شیخ اکبر مؤثر بوده‌اند. حتی علاءالدوله سمنانی که برخی نظریات ابن عربی را نقد می‌کند، از وی تأثیر پذیرفته است.^۳ حافظ و سعدی نیز که از شاعران صوفی مسلک دوره‌ی مذکور بوده‌اند، از تصاویر کلاسیک بهره برده و از زبان ثنا یعنی زبان عطار و مولانا استفاده کرده‌اند؛ یا با باقی ماندن در همان چارچوب، بُعد جدیدی به زبان کلاسیک بخشیده‌اند. این دو شاعر صوفی از همان زبان نمادین استفاده کردند اما دیگران به اندیشه‌های ابن عربی و ترجمه و تفسیر آن به شعر و نثر دلنشین فارسی روی آورده‌اند. اشعه‌اللمعات عبدالرحمن جامی، لمعات فخرالدین عراقی – که مرید قونوی بوده است – نمونه‌های آشکار دیگری برای این موضوع هستند. در این جا از اشعار اوحدالدین کرمانی و گلشن راز محمود شبستری هم باید یاد کرد. کتاب اخیر (گلشن راز) طبق سیاق ابن عربی، نظریات صوفیان را که به صورت میراث مشترک فارسی‌زبانان درآمده، در ایاتی برخوردار از زیبایی‌های

الهی درج کرده است. به همین ترتیب شیخ محمود لاهیجی شارح مشهور گلشن راز و بنیانگذار طریقت نوربخشیه نیز عمیقاً از ابن عربی تأثیر پذیرفته است. نعمت‌الله ولی، شیخ بزرگ دیگری از دیار فارسی‌زبانان است که طریقت نعمت الهیه از طریقت‌های فعال در ایران امروز را پایه گذارد. او *فصوص الحکم* را به فارسی ترجمه کرد و اشعار *فصوص* را به شعر، ترجمه و شرح کرد. نعمت‌الله در ابیات زیر بر تأثیرپذیری‌اش از ابن عربی صحه گذاشته است:

کلمات فصوص در دل ما

چون نگین در مقام خود نشست

از رسول خدا رسید به او

باز از روح او به ما پیوست^۴

مناسبات عمیق ابن عربی و شیخ محمود شبستری را که در دوره‌های بعد تاریخ ایران، تأثیرگذارترین صوفی بوده است، با هیچ چیز دیگری نمی‌توان تا این حد واضح بیان کرد.

شاعر بزرگ عبدالرحمن جامی نیز که به شیوخ و شاعران صوفی‌ای که ذکرشان رفت انتساب داشت، در تبلیغ و گسترش اندیشه‌های ابن عربی همان مسیر را رفت.^۵ او با نگارش شرح‌های متعدد بر آثار شیخ اکبر و تألیف کتاب‌هایی که مبتنی بر نظریه‌ی ابن عربی بود، و با نظم و نثر ویژه‌ای، بر هم عصران خود و صوفیان فارسی‌زبان دوره‌های بعد، تأثیرات عمیقی گذاشت. شاعران صوفی دوره‌های بعد مانند صفای اصفهانی او را الگوی خود قرار دادند. اصفهانی شاعری است صوفی و بااهمیت که متعلق به دو نسل بعد است. او در ارتباط با *فصوص* و آثار قونوی از نفوذی

چشمگیر برخوردار بود و زیباترین شعرهای فارسی سده‌ی اخیر را سرود.

گروه دومی که از ابن عربی تأثیر پذیرفته‌اند آن دسته از متألهان شیعی هستند که آموزه‌های ابن عربی را با اعتقادات تشیع اثنی عشری آمیختند تا بستر مناسبی برای فرهیختگان دوره‌ی صفوی آماده کنند. ارتباط قابل توجه آموزه‌های ابن عربی و معارف شیعی، و هماهنگی موجود بین آن‌ها، موضوع قابل توجهی برای تحقیق و پژوهش است.^۶ ابن عربی پس از این تبلیغ‌ها که برای گسترش تعالیمش صورت می‌گرفت، بین متألهان و عرفای شیعه پیروانی چون حیدر آملی^۷ که شرحی بر فصوص دارد، ابن‌ترکه نویسنده تمهید القواعد که به منزله‌ی مقدمه‌ای بر فصوص است، و ابن ابی‌جمهور که در اثر خود کتاب المجلی بسیاری از آراء شیخ اکبر را منعکس کرده است، یافت.

ابن عربی به همین ترتیب بر نویسندگان اسماعیلی که به فارسی می‌نوشتند و بعدها هندوستان را موطن خود انتخاب کردند تأثیر گذاشته است. تفسیر قرآنی که غالباً در میان اسماعیلیان مطالعه می‌شود، تفسیر ابن عربی است. در سده‌های هفتم و هشتم هجری، پیش از آن‌که فعالیت اسماعیلیه زیرزمینی شود، نویسندگان فارسی‌زبان اسماعیلی، به شکل قابل توجهی آموزه‌های ابن عربی در جهان اسلام را بسط و گسترش می‌داده‌اند.

با ظهور صفویه در ایران، رستاخیزی در فلسفه‌ی اسلامی ایجاد شد. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) در این دوره‌ی باشکوه می‌زیسته است. این شیخ بزرگ که نظریه‌های فلسفه‌ی مشاء، فلسفه‌ی اشراق و آموزه‌های ابن عربی را درهم آمیخت، مکتب نظری روشنگرانه‌ی جدیدی پایه‌گذاری کرد که هنوز نیز موجودیت خود را در ایران حفظ کرده

است.^۸ ملاصدرا عمیقاً تحت تأثیر تعالیم ابن عربی بوده است. او در مهم‌ترین کتابش *اسفار که* در آن به کرات از *فصوص و فتوحات اقتباس* کرده، به ویژه در مباحث قوای روح و مسائل مربوط به حشر، دیدگاه‌های ابن عربی را منعکس می‌کند.

در بسیاری از مراکز علمی به ویژه در مدرسه‌های رسمی دینی، آثار ملاصدرا و مریدان او، متفکرانی مانند ملاعلی نوری، حاج ملاهادی سبزواری، و ملاعلی زنوری تدریس می‌شود؛ و گمان می‌کنیم اغراق نخواهد بود اگر بگوییم اندیشه‌های ابن عربی را در سده‌های اخیر، در ایران به واسطه‌ی همین آثار فرا می‌گرفته‌اند. نقش ابن عربی در شکل‌گیری این مکتب بسیار مهم فلسفی، عرفانی، جنبه‌ی دیگری از تأثیرگذاری او بر جهان فارسی‌زبان، و شاید مهم‌ترین جنبه‌ی آن باشد.

در نتیجه آشکارا باید گفت شارحان آثار ابن عربی، وارثان و تداوم‌دهندگان تعالیم او بوده‌اند. عموماً در کشورهای شرق جهان اسلامی، به ویژه در ایران، این مطلب پذیرفته شده‌ای است که صدرالدین قونوی مرید و پسرخوانده‌ی ابن عربی در میان پیروان او، مهم‌ترین شخص است. زیرا به واسطه‌ی او بود که اندیشه‌های ابن عربی در سرزمین‌های شرق گسترش یافت. قونوی که خود شیخی صوفی بود در کنار تألیف کتاب‌های ارزشمندی چون *فصوص*، *فکوک*، و *مفتاح الغیب* به شرح آثار شیخ اکبر نیز پرداخت. حمزه‌ی فناری بر *مفتاح الغیب*، شرحی به نام *مصباح الانس* نوشته است. در دیار فارس این دو اثر را ارزشمندترین کتاب‌های نوشته شده در خصوص تعاریف صوفیانه می‌دانند.

در ایران، شرح *فصوص* قونوی در کنار شروح عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری، معتبرترین شرح محسوب می‌شود. *فصوص* شروح متعددی دارد که بخشی از آن‌ها به فارسی نوشته شده است. به عنوان

نمونه می‌توانیم به شروح علی همدانی و علاءالدوله سمنانی بر فصوص و همچنین شرح دیگری که جامی بر فصوص نوشته است اشاره کنیم. اما این نیز حقیقتی است که همه‌ی شرح‌های مذکور مبتنی بر سه شرحی است که نامشان را بیان نمودیم. بیشتر اوقات نیز همان‌گونه که در شرح جامی مشاهده می‌شود، از شروح مذکور اقتباس شده است. در میان کسانی که برای گسترش اندیشه‌های ابن عربی بیشترین تلاش را کرده‌اند قطعاً باید از قیصری^۹ نام برد که شرحش بر فصوص با مقدمه‌ای آغاز می‌شود که حاوی توضیحات کاملی از تصوّف است؛ و پس از او کاشانی که در کنار تأویل القرآن شرحی بر فصوص نوشت و آثار متعدد مشهوری دارد. کمتر کسی با شروحي مانند آن‌چه بالی افندی و نابلسی بر فصوص نوشته‌اند و بسیاری از کتاب‌های شعرانی که در تفسیر اندیشه‌های ابن عربی است، آشنا است. این قبیل کتاب‌ها هیچ‌گاه همچون شروحي که ذکرشان رفت شهرت نیافتند.

سنت مطالعه‌ی فصوص و نوشتن شرح بر دیگر آثار ابن عربی در ایران، از زمان صفویه تا به امروز ادامه داشته است. با این حال درباره جزئیات این مطلب اطلاعات کافی در اختیار نداریم. در ایران در سده‌های یازدهم و دوازدهم هجری شیوخی مانند ملاحسن لبنانی، میرسیدحسن طالقانی، ملامحمدجعفر آباده‌ای، سیدرضی مازندرانی، میرزا محمدرضا قمشه‌ای و میرزاهاشم رشتی زندگی می‌کرده‌اند که مریدانشان امروز در قید حیات‌اند. بیشتر شیوخ نامبرده در مدارس یا منازل شخصی خود فصوص را تدریس می‌کرده و بر آثار ابن عربی و قونوی شرح‌ها می‌نگاشته‌اند. مهم‌تر این است که بگوییم شیوخ یاد شده حاملان سنت شفاهی تعالیم صوفیانه بوده‌اند. آن‌ها با عملی کردن روش‌های روحی حیات باطنی اسلام، و با مشاهدات و مکاشفات جدید مبتنی بر حقایق معنوی، موجب احیاء نسل‌ها می‌شده‌اند.

گروه‌هایی که در این جا به اختصار در موردشان مطالبی بیان شد، نماینده‌ی جنبه‌های مختلف گسترش اندیشه‌های ابن عربی در جهان فارسی‌زبان و به ویژه ایران بوده‌اند. گروه‌های یاد شده با خلق آثاری که به میوه‌هایی با طعم و رایحه‌های گوناگون می‌ماند، و با معرفی مجموعه آثار عرفانی این عارف بزرگ، در گسترش افکار او در ایران و مناطق دیگر جغرافیای اسلام در پرتوافشانی و دفع تاریکی‌ها و ابهام‌ها مؤثر بوده‌اند. کلام آخر این‌که ابن عربی و نظریه‌ی وحدت وجود به عناصر اصلی حیات روحی و معنوی جهان فارسی‌زبان مبدل شده است.

یادداشت‌ها:

۱. نک: نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، چاپ کمبریج، ۱۹۶۴م، ص ۱۱۸؛ و Corbin, Henry, *l'imagination creatrice dans le soufisme d, ibn Arabi*, Paris, 1958, Cahpter 1.
 ۲. بسیاری از صوفیان هند آثار خود را به فارسی نوشته‌اند، این امر موجب تفکیک مذکور می‌شود. آنان به ویژه در خصوص نظریه وحدت وجود ابن عربی و وحدت شهود سمّانی - که بعدها در کتاب‌های شیخ‌احمد سرهندی و صوفیان مؤلف دیگر موجب مناقشاتی شد - آثاری پدید آورده‌اند.
 ۳. برای آشنایی با این شخصیت‌های مهم متصوّف باید به آثار هانری کرین، به ویژه کتاب *Eranos Jahrbuch* مراجعه کرد. همین‌طور نگاه کنید به مقدمه‌ای که M. M. Mole بر کتاب نسفی به نام *Le livre de l'home Parfit* نوشته است: تهران، پاریس، ۱۹۶۲م. و باز نگاه کنید به M. M. Mole, "*Les Kubrawiya entre sunnisme et chiisme aux VIIIeet Ixe siecles de l'hegira*", *Revue des Etudes Islamiques*, c. 29, 1961, p. 61-142.
- برای اطلاع از تأثیر ابن عربی در مشرق‌زمین چکیده‌ی مختصری توسط Mole در *Les mystiques musulmans*, Paris, 1965, p. 100 آمده است.

۴. پریشان‌زاده، ابوالحسن پروین، *گزیده اشعار شاه نعمت‌الله ولی*، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۰، م. ف.
۵. نک: محمد اسماعیل مبلغ، *جامی و وحدت وجود ابن عربی*، کابل، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۶۴ م.
۶. هانری کربن از برخی جهات به این موضوع پرداخته است. با این حال برای روشن ساختن مواضع ابن عربی در قبال تشیع و اسلام، قطعاً باید با در نظر داشتن اشتیاق او به تشیع و در عین حال سنی بودنش، مطالعاتی انجام شود.
۷. در خصوص آثار سید حیدر آملی نگاه کنید به:
H. Corbin, O. yahya, "Sayyed Haidar Amuli, theologian sh, ite du soufism", Melanges d'orientalisme offerts a Hanri Masse, Tahrn, 1963, p. 72-101.
۸. درباره‌ی ملاصدرا نگاه کنید به:
H. Corbin (ed), *Le livre des Penetrations metaphysiques of Sadr aled-din Shirazi*, Tahrn-Paris, 1964. S. H. Hasr, *Islamic Studies*, Beyrut, 1966, Part III.
۹. نگاه کنید به: سید جلال‌الدین آشتیانی، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. (مقدمه: هانری کربن، سید حسین نصر، مشهد، ۱۹۶۶ م) این کتاب حاوی شرح فارسی مبسوطی بر مقدمه‌ی قیصری است. کتاب آشتیانی بحث‌های موجود در شرح قیصری و دیگر شرح‌ها را نیز دربر می‌گیرد. آشتیانی در خصوص *فصوص* دو شرح حجیم تألیف کرده و در مقدمه‌ی این شرح، تمام شرح‌های مهم *فصوص* را بررسی کرده و امتیازات آن‌ها را برشمرده است.

معرفی کوتاه نویسندگان مقاله‌ها

ابراهیم مدکور

عضو فرهنگستان عرب و استاد فلسفه دانشگاه قاهره. او آثار متعددی در موضوع فلسفه اسلامی نگاشته است که فی‌الفلسفه الاسلامیه، منهج و تطبیقاته یکی از آنها است. همچنین برخی آثار کلاسیک مانند شفای ابن‌سینا را منتشر کرده است.

ابوالعلا عفیفی

با رساله‌ای که درباره‌ی ابن عربی نوشت موفق به اخذ درجه‌ی دکترا شد. عضو هیئت علمی دانشگاه قاهره که در بخش فلسفه‌ی دانشکده ادبیات همان دانشگاه تدریس کرد. او در سال ۱۹۶۷ چشم بر جهان فرو بست. نام برخی از آثار او عبارت است از:
التصوف ثوره روحیه فی الاسلام

The Mystical Philosophy of Muhyidd-Din Ibnul Arabi

محمد مصطفی حلمی

فیلسوف مصری. استاد بخش فلسفه‌ی دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره و

۲۳۰ نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی

دانشکده اصول دین دانشگاه الازهر. نام برخی از آثار او عبارت است از:
ابن الفارض و الحبّ الالهی (رساله‌ی دکتری)
الاخلاق بین الفلاسفه و حکماء الاسلام
التصوف، التجاه السلفی فی العصر الحديث

دکتر نجیب محمود

در ۱۹۴۵ م مقطع کارشناسی ارشد و در ۱۹۴۷ مقطع دکتری را در دانشگاه لندن به پایان رساند و به عضویت هیئت علمی بخش فلسفه دانشگاه قاهره درآمد. ذکی نجیب محمود در ۱۹۹۳ وفات یافت. برخی از آثار او عبارت است از:

قصه الفلسفه اليونانيه

قصه الادب فی العالم

الفلسفه والفن

مونتگمری وات

با تحقیقاتی که از ۱۹۳۸ م درباره اسلام آغاز کرد شهرت یافت. از ۱۹۴۷ تا ۱۹۷۹ که بازنشسته شد در دانشگاه ادینبورگ بخش عربی و تحقیقات اسلامی بود. او در ۲۰۰۶ وفات یافت. آثار وات به زبان‌های مختلف از جمله ترکی و فارسی ترجمه شده است.

توفیق التأویل

پژوهش‌هایی در موضوع تاریخ فلسفه و فلسفه اسلامی دارد. الفلسفه الخلقیه، نشئتها و تطورها یکی از آثار اوست.

سیدحسین نصر

در تهران در ۱۹۳۳ به دنیا آمد. تحصیلات عالی خود را در رشته فیزیک انستیتو فناوری ماساچوست آمریکا به پایان برد و مدرک دکتری در رشته‌ی تاریخ علم را از دانشگاه هاروارد گرفت. از ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۵ در هاروارد تاریخ علم تدریس کرد. در ۱۹۷۲ ریاست دانشگاه آریامهر (شریف) تهران را بر عهده گرفت. در حال حاضر در دانشگاه جرج تاون آمریکا کرسی استادی مطالعات اسلامی را دارد. نصر آثار متعددی دارد که به زبان‌های مختلف ترجمه شده است.

طاهر اولوچ

اولوچ در ۱۹۹۴ وارد دانشکده الهیات دانشگاه سلجوق ترکیه شد و از ۱۹۹۹ محقق بخش علوم عرفانی همان دانشگاه شد. در ۲۰۰۱ با رساله‌ی «خرقه در سنت صوفیان» کارشناسی ارشد را به پایان برد و همان سال در دانشگاه سلجوق در مقطع دکتری پذیرفته شد.

نمایه

- آنلاننیک ۲۲۱
 آدم(ع) ۱۲۳، ۱۱۸، ۴۱
 آرنوک ۱۸۲
 آ. ریوئود ۲۰۲
 آسیای میانه ۲۲۱
 آسین پالاسیوس ۴۰، ۱۲۹، ۲۱۶
 آشتیانی، سیدجلال‌الدین ۲۲۸
 آشکار ۱۲
 آفریقا ۱۱
 آمستردام ۲۱۷
 آملی، سیدحیدر ۲۲۸
 آناتولی ۱۲
 آندلس ۵، ۱۰، ۱۱، ۱۲
 آنکارا ۱۲، ۱۴
 اباحه‌گری ۱۷۹
 ابراهیم مذکور ۲۰۱
 ابن ابی‌جمهور ۲۲۴
 ابن العماد ۱۴
 ابن‌ترکه ۲۲۴
 ابن‌تقریردی ۱۴
 ابن‌تیمیه ۳۵، ۲۰۴، ۲۱۹
 ابن‌جوزی ۱۱
 ابن‌حزم ۱۰، ۱۸۲، ۱۸۹، ۲۰۰
 ابن‌خلدون ۱۵۶، ۲۰۴، ۲۱۹
 ابن‌رشد ۶، ۲۱۴
 ابن‌سبع ۱۵۴
 ابن‌سکینه ۱۱
 ابن‌سینا ۱۷، ۴۰، ۱۵۴، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۳
 ابن‌عساکر ۱۱
 ابن‌علوان جابر ابن‌ابی‌ایوب ۱۱
 ابن‌کثیر ۱۴
 ابن‌کمال پاشا ۳۵
 ابن‌مسره ۴۰
 ابن‌نجار ۵
 ابواسحاق بن‌عیاش ۱۸۸
 ابوالحسن ابن‌جامی ۱۱
 ابوالحسن پروین ۲۲۸
 ابوالحسن البصری ۱۹۰
 ابوالحسن الخياط ۱۸۸
 ابوالعلا ۵۹، ۶۰
 ابوالعلا عقیفی ۱۶، ۱۸۷
 ابوالفرج ۱۱
 ابوبکر الحمی ۱۰

۲۳۴ نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی

- ابوحامد ۱۸۳
 ابوحامد غزالی ۱۵
 ابوحسن الرعینی ۱۰
 ابوزید ۱۴
 ابوطالب مکی ۲۷
 ابو عبدالله البصری ۱۸۸
 ابو عبدالله التیمی الفاسی ۱۱
 ابو عبدالله الخياط ۱۰
 ابو علی الجبایی ۱۸۸
 ابو محمد ۹
 ابو محمد العربی ۱۰
 ابومدین ۱۰، ۱۷
 ابوهاشم ۱۸۸
 ابو هذیل علاف ۱۹۰
 ابوهریره ۶۳
 ابوعقوب الشَّهَام ۱۸۸
 ابوعقوب یوسف بن عبدالله بن اسحاق الشَّهَام ۲۰۰
 اتحاد ۲۰۴، ۲۰
 اتحاد ادیان ۱۸۳
 اتینه گیلسون ۲۱۷
 احدیّت ۵۴
 احمد لطفی سید ۳۹
 احمد محمد الطیب ۱۴
 احمدیه ۲۱
 اخلاق ۱۵۹، ۲۰۲
 اخلاقیون پوزیتیویست ۱۸۰
 اخوان الصفا ۱۷، ۴۰
 ادریس ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳
 ارسطو ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۶
 اسپانیا ۶، ۲۱۶
 اسپینوزا ۲۱، ۳۹، ۱۸۳، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۹
 ۲۱۰-۲۱۹
 استاد نیکلسون ۲۳
 استانبول ۱۳، ۹۶
 اسکندرانیا ۲۰۶
 اسکندریه ۴۱
 اسلام ۱۱۸، ۲۲۸
 اسماعیل بن سودکین ۲۱
 اسماعیلی ۱۷
 اسماعیلیان ۴۰، ۲۰۴، ۲۲۴
 اسماعیلیه ۲۲۴
 اسماء ۵۲
 اسماء الهی ۵۳، ۱۹۳
 اشاره ۲۸
 اشاعره ۱۷، ۱۶۶، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۷
 ۲۰۸
 اشبیلیه ۱۰
 اشعریان ۴۰
 اشعه اللمعات ۲۲۲
 اصالت روح ۲۱۸
 اصفهانی ۲۲۳
 اصول فقه ۳۰
 اعیان ثابته ۹۶، ۱۶۸، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱
 ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸
 ۱۹۹، ۲۰۰
 اعیان ممکنات ۴۹، ۱۶۸
 افلاطون ۴۱، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳
 افلوطین ۱۹۹، ۲۰۰
 اقطاب صوفیه ۶۳
 اکرم دمیرلی ۶۰
 الانسان الکامل ۲۱
 التأویل ۱۸۴
 التوفیق ۱۸۵
 الجزایر ۱۱
 الجبلی ۱۸۳

- الحمی ۱۰
الذهبی ۱۴
الرازی ۲۰۰
الشعرانی ۵۹
الشهام ۱۸۹
الشهرستانی ۲۰۰
الشیخ شمس‌الدین محمد بن البید
ابی الطیب المدنی ۴۶
الفلسفه الخلفیه نشاتها و تطورها ۱۸۴
القشیری، عبدالکریم، ۹۵
الکاشانی ۵۹
الکاشانی، کمال‌الدین ۳۵
الله ۳۷
النظام ۱۳۹، ۱۳۵، ۱۲۰
الوہیت ۵۵، ۵۴، ۳۰
الہیات اسلامی ۱۴۴
امام اسعد الیافعی ۳۵
امتداد ۲۱۲، ۲۱۱
امر تکلیفی ۱۹۸
امر تکوینی ۱۹۸
انجیل ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۲
اندونزی ۲۲۱
اندیشه‌های برہمایی ۲۰۴
اندیشه‌های گنوسیستی ۲۰۳
انسان کامل ۴۱، ۵۵، ۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴
انسجام ازلی ۱۹۷
انصار ۹
انگلستان ۱۶، ۲۳، ۳۹
ایت ۵۴
اوامر تکلیفی ۱۶۹
اوامر تکوینی ۱۶۹
اوحد‌الدین کرمانی ۲۲۲
اولوداغ ۱۴
- اہل اشارہ ۲۹
اہل اللہ ۶۵، ۶۷، ۱۹۴
اہل بدر ۱۷۲
اہل جہنم ۱۶۹
اہل رسوم ۹۵
اہل سنت ۱۹۲
اہل ظاہر ۳۰
ایده‌آلیست‌های آلمانی ۵۱
ایران ۱۶، ۲۲۱، ۲۲۴-۲۲۷
باطنیان ۳۱
بالی افندی ۲۲۶
بایزید ۶۲
بایزید بسطامی ۳۰، ۱۵۴
بروکلمان ۱۷
برہان‌الدین البقابی الشافعی ۳۵
برہمائیان ۲۰۳
بشر و ہند ۱۱۸
بقاء باللہ ۱۵۳
بلقیس ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳
بنی طی ۶
بیت‌اللہ الحرام ۱۱۰
بیروت ۱۴، ۲۱۹
پاریس ۲۲۷
پالاسیوس ۱۴۰، ۱۴۱
پانتہ‌ایسم ۲۰، ۲۱۱
پریشان‌زادہ ۲۲۸
پلوتینیست‌ها ۲۰۳
پوزیتیویست ۲۱۵
تابع‌الاصفیاء ۹۶
تاریخ تصوف ۱۲
تاسوعات دوم ۲۰۰
تأویل ۲۷، ۲۸، ۱۸۵
تأویل آیات ۳۱

- تأویل القرآن ۲۲۶
تأویل صوفیانه ۱۱۷
تثلیث ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲
تجربه‌گرایان پراگماتیست ۱۸۰
تجریّد ۲۰۷
تجسیم ۲۱۲
تجلّی ۱۲۶
تجلّیات اسمائی ۵۶
تجلّی ذاتی ۵۸
ترجمان الاشواق ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۳۹
ترکستان ۲۲۲
ترکیه ۶۰
ترمینولوژی ۲۱۲
تشبیه ۲۱۲
تشیع ۲۲۴، ۲۲۸
تصوّف ۱۱، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۱۰۴، ۲۲۱
تصوّف ابن عربی ۲۴
تصوّف باطنی ۲۴
تصوّف فلسفی ۵۰
تعقل ۲۱۱
تفسیر ۲۷، ۲۸
تلمسانی، عقیف‌الدین ۲۱
تلمود ۲۱۷
تنزلات روحی ۲۶
تنزیه ۲۰۷
توحید عامّه ۲۱۰
تورات ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۲۱۷
توفیق ۱۸۴
توفیق التأویل ۱۵۳
تونس ۱۱
تهران ۲۲۷، ۲۲۸
جامی ۱۴، ۳۹، ۲۲۶
جبر ازلی ۱۶۶
جبر مطلق ۱۷۶
جلال‌الدین رومی ۲۰۴
جمال‌الدین بن الخياط الیمنی ۳۵
جمال‌الدین یونس بن یحیی القصار ۱۱
جمال الهی ۴۳
جمع و فرق ۱۵۸
جمهوری متحده عربی ۱۶
جمیل و بوسینه ۱۱۸
جنید ۱۷۷، ۱۷۸
جنید بغدادی ۲۷، ۲۰۹
جوع ۲۱
جوهر فرد ۲۰۸
جیلی ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۸
حاج ملاهادی سبزواری ۲۲۵
حارث محاسبی ۲۷
حافظ ۳، ۲۰۴، ۲۲۲
حبّ الهی ۲۰۸، ۲۰۹
حجاب ۱۶۹
حجاب اسماء و صفات ۵۳
حجرالاسود ۱۴۴-۱۴۶
حدیث ۲۷، ۳۴
حضرت علی(ع) ۶۳
حضرت محمد(ص) ۷۱، ۱۶۳، ۱۶۴
حقیقت ۲۶، ۲۹
حقیقت آدمیه ۴۱
حقیقت انسانیّه ۴۱
حقیقت محمدیه ۴۱، ۵۸، ۹۱، ۱۶۳
حقیقه الحقایق ۲۲
حکمت ۲۹
حلاج ۱۵۴
حلب ۱۰۳
حلول ۲۰، ۱۵۴، ۲۰۴

- حمزه‌ی فناری ۲۲۵
حیدر آملی ۲۲۴
خاتم‌الاولیاء ۹۶
خاخام ۲۱۷
خاورمیانه ۱۲
خلوت ۷، ۲۱
خیر و شر ۱۶۷
داستان معراج ۴۴
دانشگاه قاهره ۴۱
دانشگاه کمبریج ۲۳، ۳۶
داود ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۰
داود قیصری ۲۴، ۵۱، ۲۲۵
دبلیو. مونتگومری وات ۱۴۳
دراسة فی التأویل قرآن عند مُحیی‌الدین
ابن عربی ۱۴
دکارت، رنه ۲۱۲، ۲۱۵
دمشق ۱۵
دُوزی ۱۴۳
ذات ۵۲، ۱۲۷
ذات خدا ۴۹
ذکر ۲۱
ذوالنون ۱۵۹
رابعه عدویه ۱۷۹
رازی‌الطیب ۲۰۴
رشتی، میرزاهاشم ۲۲۶
رُفایه ۲۱
رواقی ۱۷
رواقیون ۴۱، ۱۶۶، ۱۷۵، ۲۰۳
روح‌الخاتم ۴۱
ریاضیات ۲۱۰
رینولد نیکلسون ۴، ۲۳، ۱۵۱
ریوانود ۲۰۲
زبان فارسی ۲۲۲
زبور ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۲
زکریا ۶۴
زندقه ۲۰
سالک الی الله ۱۶۵
سراج‌الدین البلکینی ۳۵
سر قدر ۱۹۷
سرهندی، شیخ احمد ۲۲۷
سعدالدین الحموی ۳۵
سعدی ۱، ۲۲۲
سلما ۱۲۲
سلوک ۲۱
سلیمان ۱۴، ۱۲۹، ۱۷۳
سمنانی ۲۲۷
سمنانی، علاء‌الدوله ۲۲۲، ۲۲۶
سنت نبوی ۱۷
سورین ۱۶
سوره احزاب ۴۹
سوره‌ی نوح ۴۸
سوریه ۱۶
سهر ۲۱
سیر الی الله ۱۶۰
سیر و سلوک الهی ۱۶۱
شاذلیه ۲۱
شام ۵، ۱۲
شبستری، شیخ محمود ۲۲۲، ۲۲۳
شذرات ۱۴
شرح جامی ۲۲۶
شریعت ۲۶، ۲۹
شعرانی ۴۶، ۴۷، ۲۲۶
شعرای ایرانی ۵۱
شفا ۱۸۹
شهرستانی ۱۸۹
شیخ اکبر ۶۲، ۸۰، ۸۱، ۹۴، ۹۵، ۲۲۳، ۲۲۴

- ۲۲۵
شیخ الاسلام سراج‌الدین المخزومی ۳۵
شیخ مکین‌الدین ابوشجاع زاهد بن رستم
بن ابی‌الرجا الاصفهانی ۱۰۱، ۱۰۲
شیعیان ۲۰۳
شیلر ۲۱۱
صحو و سکر ۱۵۸
صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) ۲۲۴، ۲۲۵
۲۲۸
صفات ۵۲
صفای اصفهانی ۲۲۳
صفویه ۲۲۴، ۲۲۶
صمت ۲۱
صوفی ۳۱، ۲۰۷، ۲۱۶
صوفیان ۲۶-۲۸، ۳۱، ۳۶، ۴۳، ۴۴، ۵۰،
۶۱-۶۳، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۹۵، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸،
۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵-۱۸۲،
۱۹۴، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۲۲، ۲۲۷
طالقانی، میرسیدحسن ۲۲۶
طبیعت ۲۶
طبیعت خلاق ۲۱۱
طریقت اکبریه ۲۱
طریقت نعمت‌الهی ۲۲۳
طریقت نوریخشیه ۲۲۳
ظاهریون ۳۱
عارفان بالله ۱۱۷
عالم صغیر ۱۰۷
عالم غیب ۵۲
عالم کبیر ۱۰۷
عبدالحق العسدی الاشبیلی ۱۰
عبدالحلیم محمود محمود بن شریف ۹۵
عبدالرحمن ۱۴
عبدالرحمن البدوی ۱۴۰
- عبدالرحمن السهیلی ۱۰
عبدالرحمن جامی ۲۴، ۵۱، ۵۹، ۲۲۲، ۲۲۳
عبدالرزاق کاشانی ۵۱، ۲۲۵
عبدالغنی نابلسی ۲۴
عبدالکریم ۱۸۳
عبدالکریم جیلی ۵۱، ۵۵، ۱۶۳، ۲۰۴
عبدالوهاب ۵۹
عبدالوهاب شعرانی ۴۶
عبری ۲۱۷
عثمان یحیی ۷، ۱۲، ۱۶، ۲۲
عدّاس ۱۲، ۱۳
عذاب ۴۸
عذوبت ۴۸
عراق ۱۶
عرش رحمانی ۱۲۳
عرفان اسلامی ۴۶
عزلت ۲۱
عشق الهی ۱۶۴، ۲۱۰
عطار ۲۲۲
عفیفی ۱۴، ۵۹، ۶۰، ۹۷، ۱۴۰، ۲۱۹
عقل اول ۴۱، ۱۹۹
عقل فعال ۱۵۴
عقل کلی ۴۱
علمای ظاهر ۲۹
علم لدنی ۱۶۲
علوم باطنی ۴۴
عیسی (ع) ۵۷، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۲۹
عین‌الشمس ۱۰۲
غزالی (امام) ۲۷، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۸۳
فارابی ۱۷، ۴۰، ۱۵۴، ۲۰۲، ۲۰۳
فاس ۵
فاطمه بنت مثنی ۹
فانی فی الله ۱۷۴

- فتوحات ۳۷
فتوحات مکیّه ۲۰۴، ۴۵
فخرالدین ۲۰۰
فخرالدین عراقی ۲۲۲
فخررازی ۱۸۸، ۳۵
فرانسه ۱۶
فرعون ۱۹۸، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱
فصوص ۴۵، ۳۷، ۲۵
فصوص الحکم ۲۰۴
فقها ۲۹
فقیهان ۲۶
فلسفه‌ی اسلامی ۲۲۴
فلسفه‌ی اشراق ۲۲۴
فلسفه‌ی اشراق سهروردی ۱۸۸
فلسفه‌ی افلاطونی ۱۲۶، ۷۴
فلسفه‌ی ایونی ۲۰۳
فلسفه‌ی رواقی ۴۱
فلسفه‌ی مشاء ۲۲۴
فنا فی الله ۱۵۳
فنا و بقا ۱۵۸
فیثاغوریان ۱۲۹
فیروزآبادی، مجدالدین ۳۵
فیض اقدس ۱۹۶
فیض مقدس ۱۹۷
فیلسوف ۲۰۷
فیلون ۱۹۹
فیلون اسکندرانی ۱۹۹
فیلون یهودی ۴۱، ۱۷
قادریه ۲۱
قاضی زرکون ۱۰
قاضی شریح ۱۰
قاضی عبدالجبار بن احمد ۱۸۸
قاهره ۲۱۹، ۱۴۰، ۵۹، ۳۹، ۲۲، ۱۷-۱۴
- قرآن ۲۷-۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۰، ۶۳، ۶۴
۶۶، ۱۱۸، ۱۳۲
قراءات سبعه ۱۰
قرمطی ۱۷
قرمطیان ۴۰
قرون وسطی ۲۱۷
قشیری ۱۸۵، ۱۸۳، ۱۵۸، ۶۱
قضا و قدر ۱۶۶
قمشه‌ای، میرزا محمدرضا ۲۲۶
قوس صعود ۵۶
قوس نزول ۵۶
قوم عاد ۳۲
قونوی، صدرالدین ۵۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶
قونیه ۴۶، ۱۲
قیاس منطقی ۱۶۱
قیس و لیلا ۱۱۸
قیصری ۲۲۶، ۳۹
کابل ۲۲۸
کاشانی ۲۲۶، ۳۹، ۲۴
کانت ۱۸۵، ۱۸۴
کانیک ۱۳
کانیک، محمود ۱۳
کتابخانه استانبول ۱۸
کتاب‌های طبقات ۱۱
کربن، هانری ۲۲۷، ۲۲۸
کشف ۱۲۶
ککلیک ۱۲، ۱۳
کلمه الهی ۴۱
کلود ۱۲، ۱۳
کلود عَدّاس ۵
کمبریج ۲۲۷، ۴۴
کنفسیوس ۲۰۳

۲۴۰ نماذگرایى در اندیشه‌ی ابن عربى

- | | |
|---------------------------|------------------------------------|
| مکرت ۱۳ | مصطفی ۱۲ |
| کیمیای سعادت ۱۶۱، ۱۶۲، | معارف شیعى ۲۲۴ |
| گلدزبهر ۱۸۲ | معانى باطنی ۲۹ |
| گوته ۲۱۱ | معتزله ۱۶۸، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱-۱۹۶، ۲۱۲ |
| لاهور ۱۵۴، ۲۰۴ | معراج ۴۳ |
| لاهيجی، شیخ محمود ۲۲۳ | معراج روحی ۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲ |
| لایب‌نیتس ۱۹۷ | معراج صوفیان ۱۸ |
| لمعات ۲۲۲ | معراج عارفانه ۴۳ |
| لوگوس ۴۱ | معراج نبوی ۴۳، ۱۶۲ |
| ماتریالیست ۲۱۵ | معرفه الله ۱۷۶ |
| مازندرانی، سیدرضی ۲۲۶ | معقولات ۲۶ |
| متافیزیک ۱۹ | معنای مجازی ۲۸ |
| متکلمان ۱۷، ۲۶ | مقام ابراهیم ۱۰۲ |
| مثنوی ۲۲۲ | مقام شهود ۴۴ |
| محب ۱۷۲ | مقام محمدی ۱۱۴ |
| محبّت الله ۱۵۹، ۱۶۲، ۲۱۳ | مقدمه‌ی قیصری ۲۲۸ |
| محبّت فی الله ۱۷۵ | مکاشفات ۲۰۸ |
| محمداسماعیل مبلغ ۲۲۸ | مکاشفه ۷، ۵۶، ۱۲۶ |
| محمدبن عبدالله بن مسره ۴۰ | مکتب اصالت روح ۲۱۰ |
| محبی‌الدین ۵۸، ۶۰ | مکتب مُربه ۴۰ |
| مذهب سلفیه ۴۶ | مکّه ۱۱، ۴۲، ۱۰۱ |
| مراکش ۱۱ | مکین‌الدین ۴۳ |
| مردنیش ۵ | ملاحسن لبنانی ۲۲۶ |
| مرسیه ۵ | ملاعلی زنوری ۲۲۵ |
| مریم ۶۴، ۶۶ | ملاعلی نوری ۲۲۵ |
| مسئله‌ی وجود ۵۱ | ملا متیّه ۱۱۵ |
| مسائل امروز تفسیر ۹۶ | ملا محمد جعفر آباده‌ای ۲۲۶ |
| م. سعید ۹۶ | ممکن‌الوجود ۱۹۲ |
| مسیحیت ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۷۸، ۱۸۳ | موسی ۳۳، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۲۹ |
| مشاهده ۱۲۶ | مولانا جلال‌الدین رومی ۲۲۲ |
| مشکوه‌الخاتم رسل ۴۱ | میراث اسلامی ۲۷ |
| مشیت الهی ۲۱۲ | میمونیدوس ۲۱۶ |
| مصر ۱۴، ۱۶، ۲۳، ۴۵ | نابلسی ۲۲۶ |

- ناسوت ۱۵۴، ۲۰۴
 نجم‌الدین کبرا ۲۲۲
 نزیل مصری ۳۵
 نسفی، عزیز ۲۲۲، ۲۲۷
 نصاری ۱۲۰
 نصر حامد ۱۴
 نصر، سید حسین ۲۲۱، ۲۲۸
 نظام ۴۲، ۴۳، ۱۰۱، ۱۰۲
 نظریه‌ی وحدت وجود ۱۹، ۴۵، ۴۹، ۵۱
 نعمت‌الله ولی ۲۲۳
 نوافلاطونیان ۴۱
 نوح ۳۳
 نور محمدیه ۹۱، ۹۴، ۲۰۳
 نهاد ۱۲، ۱۳
 نسیکلسون ۲۴، ۲۵، ۴۷، ۴۹، ۱۴۵، ۱۴۷
 ۱۴۸، ۲۰۲، ۲۱۶
 واجب‌الوجود ۱۹۱، ۱۹۲
 واردات الهی ۲۶
 واصل الی الله ۱۵۹، ۱۶۵
 وحدت ذاتی ۱۸۱
 وحدت شهود ۱۶۴، ۱۸۱، ۲۲۷
 وحدت مطلق ۲۰۴
 وحدت وجود ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۵۰-۵۳، ۱۵۴
 ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۳-۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۶
 ۱۷۹، ۱۸۰-۱۸۲، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰-۲۰۴
- ۲۰۷-۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۷
 وصفی، علی ۱۳
 ولایت ۳۴
 ویتکر ۲۰۰
 هشام بن عمرو الفتوی ۱۸۹
 هگل ۵۲، ۱۹۶، ۲۱۱، ۲۱۵
 هلند ۲۱۷
 همدانی، علی ۲۲۶
 هند ۱۲۳، ۲۲۱، ۲۲۷
 هندوستان ۲۲۴
 هویت ۵۴
 هیولای اول ۱۹۲
 یحیی بن عدی ۱۵۵
 یحیی بن معاذ ۱۶۰
 یحیی عثمان ۱۴
 یلی ۵۲
 یمن ۶
 یونان ۱۸۴
 یونانیان ۱۵۵
 یونگ، کارل گوستاو ۱۴۳، ۱۵۰
 یهود ۱۲۰
 یهود و نصاری ۱۲۰
 یهودیان اسپانیایی ۲۱۶
 یهودیت ۱۱۸، ۱۸۳، ۲۰۲



