

عوالم خیال

ابن عربی و مسئلہ اختلاف ادیان

ویلیام چیتیک

ترجمہ قاسم کاکایی

ہر مس



عوالم خیال

ابن عربی و مسئلہ اختلاف ادیان

ویلیام چیتیک

ترجمہ قاسم کاکایی



انتشارات هرمس

با همکاری

مرکز بین المللی گفتگوی تمدنہا

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Imaginal Words
Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity
William C. Chittick
State University of New York Press, 1994



انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسه شهر کتاب)

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۱۳۳۷ - تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴

با همکاری

مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها: تهران، خیابان شهید لویسانی، پلاک ۹۱ - تلفن ۲۲۰۶۶۳۷-۹

مجموعه ادب فکر - عرفان ۴

عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان

ویلیام چیتیک

ترجمه قاسم کاکایی

طرح جلد: واحد گرافیک هرمس

چاپ اول: ۱۳۸۴

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

چاپ: نوپهار

همه حقوق محفوظ است.

Chittick, William C.

چیتیک، ویلیام

عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان / ویلیام چیتیک؛ ترجمه قاسم کاکایی. - تهران: هرمس، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۴.

هفته + ۲۹۸ ص. (مجموعه ادب فکر - عرفان؛ ۴)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیفا (فهرست نویسی پیش از انتشار).

عنوان اصلی: Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the

problem of religious diversity.

کتابنامه.

۱. ابن عربی، محمد بن عبدالله، ۴۶۸-۵۴۳ق. - نقد و تفسیر. ۲. کثرت‌گرایی مذهبی. اقب. کاکایی، قاسم، مترجم. ب. مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها. ج. عنوان. د. عنوان: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان. ه. عنوان: عوالم خیال: ابن عربی و مسئله کثرت دینی.

۹ ج ۲۵ اقب ۲۷۹ BP ۶۷ اقب ۸۹۲۲/۲۹۷

اقب ۱۳۸۴

م ۸۴-۴۱۹۰۹

ISBN 964-363-267-9

شابک ۹۶۴-۳۶۳-۲۶۷-۹

فهرست

نه	مقدمه مترجم	
۱	مقدمه مؤلف	

بخش اول: کمال انسان

۲۵	فصل اول: وحدت وجود	
۳۲	اسماء الله و کمال انسان	
۳۸	تنزیه و تشبیه	

۵۲	فصل دوم: عالم صغیر، عالم کبیر و انسان کامل	
۵۲	هدف خلقت	
۵۸	طریق وصول به کمال	

۶۴	فصل سوم: اخلاق و اباحی‌گرایی	
۶۶	مکارم اخلاق	
۷۴	رذایل اخلاقی	

۸۴	فصل چهارم: معرفت نفس و فطرت انسان	
۸۷	مطلق بودن «وجود»	
۸۹	ادراک خیالی	
۹۰	معرفت نفس	
۹۳	مقام نامعلوم	
۹۵	فنا و بقا	

۱۰۰		انسان شدن
-----	-------	-----------

بخش دوم: عوالم خیال

۱۰۹		فصل پنجم: مکاشفه و تصویرپردازی شاعرانه
۱۰۹		ترجمان الاشواق
۱۱۳		خیال
۱۱۶		عقل و تجلی
۱۱۸		کشف امثال
۱۲۵		شهود مشاهد

۱۳۵		فصل ششم: ملاقات با انسانهای برزخی
۱۳۷		بازشناسی حقایق خیالی
۱۴۳		تنوعات ادراک خیالی
۱۴۴		انسانهای برزخی

۱۵۶		فصل هفتم: مرگ و حیات پس از مرگ
۱۵۶		وحی و عقل
۱۵۸		برزخ پس از مرگ
۱۶۲		فعلیت بخشیدن و شکوفا ساختن نفس
۱۶۴		عالم آخرت
۱۶۷		درون / برون
۱۷۶		بهشت و جهنم
۱۷۹		سرد شدن آتش جهنم

بخش سوم: اختلاف ادیان

۱۹۵		فصل هشتم: اسطوره‌ای در باب مبادی آفرینش
۱۹۶		دیدگاه قرآن در باب شریعت
۱۹۹		اسمای الهی و منشأ ادیان

۲۱۷		فصل نهم: اختلاف عقیده
۲۱۹		ریشه‌های اعتقاد
۲۲۳		اوامر دوگانه

۲۲۸	صراط‌های به سوی خدا
۲۳۱	اعتدال
۲۳۵	علائم اعتقاد
۲۴۰	اعتقاد مطلق
۲۴۶	دایرهٔ اختلاف ادیان
۲۴۹	اختلاف شرایع فقط به خاطر اختلاف نسبت‌های الهی است
۲۴۹	اختلاف نسبت‌های الهی فقط به خاطر اختلاف احوال است
۲۵۰	اختلاف احوال فقط به خاطر اختلاف ازمان است
۲۵۰	اختلاف ازمان فقط به خاطر اختلاف حرکات است
۲۵۰	اختلاف حرکات فقط به خاطر اختلاف توجهات است
۲۵۱	اختلاف توجهات فقط به خاطر اختلاف مقاصد است
۲۵۱	اختلاف مقاصد فقط به خاطر اختلاف تجلیات است
۲۵۲	اختلاف تجلیات فقط به خاطر اختلاف شرایع است
۲۵۶	فصل دهم: اصول الهی دین
۲۵۷	خدایان مورد اعتقاد
۲۶۲	کاوش عقلی
۲۶۴	اسما و عقود
۲۶۷	صورت الهی
۲۶۸	همه و هیچ
۲۷۰	رسالت و هدایت
۲۷۳	تقیدهای مورد عنایت
۲۷۶	ارج نهادن گره‌ها
۲۸۵	کتابنامهٔ متن
۲۸۵	منابع عربی
۲۸۵	منابع لاتین
۲۸۸	کتابنامهٔ حواشی مترجم
۲۹۰	فهرست اعلام
۲۹۲	فهرست کتابها و مقالات
۲۹۳	فهرست آیات قرآن کریم
۲۹۷	فهرست روایات و احادیث

مقدمه مترجم

محبی الدین ابن عربی از یک سو، به عنوان پدر عرفان نظری در جهان اسلام شناخته شده است، به نحوی که بسیاری از عرفای بزرگ و حتی همه اصحاب حکمت متعالیه، در نظرپردازی‌های خویش، سخت تحت تأثیر او بوده‌اند، و از سوی دیگر، مورد شدیدترین حملات و انتقادات از جانب بسیاری از فقها و متکلمان، اعم از شیعه و سنی، قرار گرفته است، به نحوی که وی را مرتد، خارج از دین و دیانت، التقاطی، اباحی مذهب، و در یک کلمه، «میت الدین» دانسته‌اند. بسیاری از مستشرقان نیز که جمع بین اسلام و عرفان را ناممکن می‌شمرده‌اند، دیدگاه اخیر را پروبال داده و سعی داشته‌اند که نظریات ابن عربی و به خصوص نظریه «وحدت وجود» ش را به خارج از جهان اسلام مربوط بدانند [۱]. برخی از آنان نیز ابن عربی را که عارفی نظریه‌پرداز است، در تقابل با سایر صوفیه قرار داده و سخنان وی درباره قرآن و سنت را تأویلاتی غریب، مخالف با ظواهر متون و برخاسته از ذهنی فلسفی، و حداکثر، شاعرانه دانسته‌اند، نه برخاسته از مکاشفات و شهودات عرفانی [۲]. حتی منصف‌ترین آنها مانند نیکلسون، نتوانسته‌اند توجیهی درخور برای مجموعه عاشقانه ترجمان الاشواق وی بیابند و از تفسیر آن عاجز مانده‌اند [۳].

در سالهای اخیر با مطرح شدن مباحثی چون پلورالیسم در حوزه فلسفه دین، عرفا به طور عام و ابن عربی به طور خاص، مورد توجه مجدد قرار گرفته‌اند، با این ادعا که عرفا و به خصوص ابن عربی، بیشترین سخن را در باب پلورالیسم دینی و مخالفت با حصرگرایی دارند. عده‌ای از روشنفکران، و جمعی از کسانی که به هر دلیل، شریعت را آن چنان که فقها مطرح کرده‌اند، خشک و بی‌روح می‌یابند، بی‌میل نیستند که در شخصیت ابن عربی، یک پلورالیست شریعت‌گرایان را بیابند که وای کفر و دین ایستاده است و همه متدینان و معتقدان را، به هر دینی که باشند، به تمسخر می‌گیرد.

بحث تجربه دینی نیز یکی از مباحثی است که در یکی دو قرن اخیر، با گسترش

نگاههای برون دینی به دین، از اهمیت خاصی برخوردار گشته، و در حوزه‌هایی چون روان‌شناسی دین، فلسفه دین و پدیدارشناسی دین مطرح شده است. در سالهای اخیر، در کشور ما نیز این بحث جای خود را باز کرده است. بعضاً تجربه عرفانی و تجربه دینی را یکی دانسته، بلکه حتی تجربه نبوی را نیز نوعی از تجربه دینی و تجربه عرفانی شمرده‌اند. آن‌گاه مباحثی چون تجربه و تعبیر، واقع‌نمایی تجربه دینی و اعتبار تجربه دینی به صورت معضلاتی، همه تجارب عرفانی، دینی و حتی تجربه نبوی را در هاله‌ای از ابهام، نسبیّت و عدم قطعیت قرار داده است. اما به نظر نگارنده این سطور، رویکرد به مباحث فوق، بدون وارد شدن به بحث «عوالم خیال» نتایجی کاملاً ابتر و ناقص، اگر نگوئیم واژگونه و غیر واقعی، به دست خواهد داد.

چند سال قبل، هنگامی که مشغول تدوین کتاب وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت بودم، در فهرست کتابهای مربوط به ابن عربی، کتاب *Imaginal Worlds* *Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity* [۴] تألیف ویلیام چیتیک توجهم را جلب کرد. پروفیسور ویلیام چیتیک [۵] از اندیشمندانی است که مدت زیادی از عمر خویش را صرف پژوهش درباره ابن عربی و دیدگاههای او کرده است. تحقیقات و نسبتاً طولانی او در ایران، دقت نظر و پشتکار و مطالعات وسیع و پیگیر وی، امکان پرداختن به این کار عظیم را به او داده است. وی در حدود سی سال قبل، با تصحیح عالمانه کتاب نقد النصوص جامی، به عنوان رساله دکتری خویش، این توانمندی را به نمایش گذاشت به نحوی که تحسین همگان، از جمله ابن عربی‌شناسان بزرگی چون استاد سید جلال‌الدین آشتیانی را برانگیخت. وی در آن زمان، بر فصوص و شروح آن، تسلطی عجیب داشت. ولی از آن پس، برخلاف امثال پروفیسور ایزوتسو و برخلاف بسیاری از استادان داخل کشور، که هم خود را بر کتاب فصوص الحکم گذاشته‌اند که چکیده تعلیم ابن عربی به حساب می‌آید، پروفیسور چیتیک این شجاعانه و جسارت را داشته است که در اقیانوس عمیق و پهناور فوحدات ابن عربی، دست به غواصی بزند و به قدر بضاعت خویش، درّ و گوهر استخراج کند، به نحوی که می‌توان گفت که شاید چندین بار کل فوحدات را به طور دقیق، مطالعه و فیش‌برداری کرده باشد. بیش از چند هزار صفحه مطالبی که ایشان به صورت مقالات و کتابهای مختلف درباره ابن عربی نگاشته، خود شاهدی بر این مدعاست.

نگارنده این سطور که خود سالهاست به ابن عربی عشق ورزیده و با او مأنوس بوده است، بسیاری از نوشته‌های پروفیسور چیتیک را خوانده و بخصوص دو کتاب طریقت صوفیانه معرفت^۱ و تجلی خدا^۲ را سطر به سطر و با دقت مطالعه کرده است. اولی بیشتر به مباحث معرفت‌شناسی ابن عربی می‌پردازد و دومی مباحث وجودشناسی او را مطرح می‌کند؛ و انصافاً هر دو کتاب، حکایت از تبحر مؤلف محترم در آثار ابن عربی و وسعت معلومات ایشان در زمینه معارف صوفیانه دارد، به نحوی که می‌توان ادعا کرد که ایشان امروز یکی از بزرگترین ابن عربی‌پژوهان، هرچند نگوئیم ابن عربی‌شناسان، در سطح بین‌المللی است. البته نگارنده واقف است که این ادعا به مذاق بسیاری از افراد خوش نخواهد آمد و آن را حمل بر غرب‌زدگی و خودباختگی نگارنده در برابر فرهنگ غیرخودی خواهند کرد. ولی آنان که هم نگارنده را می‌شناسند، و هم مؤلف محترم را، چنین قضاوتی نخواهند داشت. باید بپذیریم که همان طور که مولی امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: «الحق مرّ» (حقیقت تلخ است). یعنی کسی که زبان و فرهنگش فاصله بسیار با ابن عربی دارد، گوی سبقت را از دیگران ربوده است. به علاوه، نگارنده به هیچ وجه پروفیسور چیتیک را متعلق به فرهنگی دیگر، غیر از فرهنگ حق‌جویی و حق‌پذیری نمی‌یابد.

امتیاز دیگری که پروفیسور چیتیک نسبت به استادان و ابن‌عربی‌شناسان داخل کشور دارد، این است که وی مسائل و معضلات فکری امروز دنیا را بهتر می‌شناسد. یعنی می‌تواند از ابن عربی پرسشهایی را بپرسد که متفکران امروز بیشتر با آن مواجه‌اند، و در نتیجه، می‌تواند از ابن عربی پاسخهای کارسازتر و کارآمدتری بگیرد.

با این اوصاف، به نظر می‌رسید که کتاب عوالم خیال نیز می‌تواند کتابی مفید و قابل استفاده باشد. اما این کتاب در دسترس نگارنده نبود، تا آنکه در سال ۱۳۷۸ پروفیسور چیتیک برای ارائه مقاله در کنفرانس ملاصدرا، به ایران آمد. برای نگارنده که تا آن زمان، تنها از آثار پروفیسور چیتیک با ایشان آشنا بود، توفیقی حاصل شد که در منزل خویش، در شیراز، میزبان ایشان و همسر محققشان، خانم ساجیکو

موراتا [۶]، باشد. در این دیدار دوستانه و صمیمانه، ابعاد جدیدی از شخصیت پروفیسور چتیک و مراتب علم و فضل ایشان برای نگارنده آشکار شد. تواضع، صداقت، اخلاص، پشتکار و وسعت مطالعات ایشان در زمینه آثار ابن عربی، نگارنده را بیش از پیش مجذوب خود ساخت. در همین دیدار، موضوع کتاب یادشده با ایشان در میان گذاشته شد و ایشان پس از بازگشت به امریکا، با بزرگواری یک نسخه از این کتاب را برای نگارنده فرستادند. نگارنده پس از مطالعه این کتاب، ملاحظه کرد که بسیاری از مباحثی که در ابتدای این مقدمه بدانها اشارت رفت، در این کتاب آمده است. مؤلف در این کتاب، ضمن بحثی تحلیلی، دیدگاه ابن عربی را نسبت به اختلاف ادیان از یک سو، و تقید بی چون و چرای ابن عربی را نسبت به شریعت مطهر اسلام، از سوی دیگر، استادانه بیان می‌کند و چگونگی سازگاری این دیدگاه را با نظریه اساسی ابن عربی، یعنی وحدت وجود، می‌نمایاند. همچنین مؤلف محترم، با پرداختن به بحث خیال از دیدگاه ابن عربی، زمینه‌ای را فراهم می‌آورد که بتوانیم بسیاری از پرسشهای مربوط به تجربه دینی راه آن هم با استناد به دیدگاههای عارفی بزرگ چون ابن عربی، پاسخ گوئیم.

این کتاب، علی‌رغم مختصر بودنش، یک دوره تقریباً کامل و تحلیلی از جهان‌بینی ابن عربی را در بردارد. یعنی یک دوره اصول دین را از دیدگاه عرفانی ابن عربی ارائه می‌دهد که شامل توحید (وحدت وجود)، نبوت (انسان کامل) و معاد است، به نحوی که نگارنده این کتاب را به عنوان یک متن درسی برای چند واحد درس عرفان نظری ابن عربی، بسیار مناسب می‌داند.

علاوه بر این، می‌توانیم بگوئیم که این کتاب، یکی از بهترین کتابهایی است که جایگاه اخلاق و شریعت را در نظام وحدت وجود ابن عربی، به اختصار و به خوبی می‌نمایاند، و ایدئولوژی ابن عربی را که همان «عبودیت» است، به زیبایی ترسیم می‌کند، و هر نوع تهمت اباحی‌گری و بی‌مبالاتی نسبت به شریعت را از ابن عربی، می‌زداید. معضلاتی چون جبر و اختیار، و تفاوت بین امر تکوینی و امر تشریعی از موضوعات دیگری است که از دیدگاه ابن عربی، در این کتاب مورد بحث قرار گرفته است.

این کتاب، همچنین، به برخی انتقادات و کج‌فهمی‌هایی که متوجه کتاب ترجمان‌الاشواق ابن عربی شده است، می‌پردازد و از ادعای ابن عربی، مبنی بر اینکه

مراد او از معشوق زیبارویش در کتاب یادشده، چیزی جز تجلیات الهی نیست، به نحوی مستدل، دفاع می‌کند [۷].

از سوی دیگر، علی‌رغم همه بحث و جدلهایی که تاکنون نسبت به ابن عربی شده است، می‌توانیم بگوییم که جایگاه واقعی وی در کشور ما هنوز ناشناخته است، به نحوی که در زبان فارسی کمتر اثری درخور، تحقیقی و تحلیلی را می‌توان یافت که به ابن عربی پرداخته باشد. اکثر نویسندگان نیز به تکرار مکررات درباره ابن عربی بسنده می‌کنند. به طور مثال، در باب معادشناسی ابن عربی، کمتر اثری در زبان فارسی می‌توان یافت که همسنگ مباحث مطرح شده در کتاب عوالم خیال باشد. موارد یادشده، کافی بود تا نگارنده را که کار اصلی اش ترجمه نیست، به ترجمه این اثر ارجمند برانگیزد، آن هم نه از سر تفنن، بلکه به عنوان تکمله‌ای برای کتاب وحدت وجود و در جهت شناساندن بیشتر ابن عربی به فارسی‌زبانان. بنابراین، این موضوع با مؤلف محترم در میان گذاشته شد و ایشان ضمن اجازه ترجمه این کتاب، از چنین کاری استقبال کردند و آن را مورد تشویق قرار دادند. در اینجا تذکر چند نکته لازم است:

۱. نگارنده با توجه به آنسی که با آثار ابن عربی دارد، برای رسیدن به اهداف یادشده، می‌توانست با اقتباس از کتاب عوالم خیال یا ترجمه‌ای آزاد از این کتاب، کتاب جدیدی را در این زمینه به فارسی بنگارد. اتفاقاً شاید این کار بهتر می‌توانست مقاصد ابن عربی را روشن سازد. ولی با توجه به جایگاه و شخصیت پرفسور چیتیک، مترجم بهتر آن دید که به متن مؤلف مقید و پایبند بماند تا بتواند علاوه بر معرفی دیدگاه ابن عربی، یک نوع معرفی از طرز اندیشه و قلم مؤلف نیز به دست دهد. اگر احیاناً نکاتی به نظر مترجم رسیده باشد، آنها را در یادداشت‌های پایان هر فصل آورده است.

۲. مؤلف محترم کتاب، سعی داشته از ورود به مباحث خشک و کاملاً فنی بپرهیزد و حتی الامکان از به کار بردن اصطلاحات پیچیده و یا عبارات مغلق، اجتناب ورزد و مقاصد بلند ابن عربی را با زبانی نسبتاً ساده، بیان کند. مترجم نیز کوشیده است که در ترجمه، همین روال را دنبال کند، به نحوی که حتی خواننده‌ای که چندان آشنایی با مباحث و اصطلاحات پیچیده عرفان نظری نداشته باشد، نیز از خواندن این کتاب دچار ملال و خستگی نشود.

۳. ترجمه بعضی از فصول این کتاب، به رؤیت مؤلف محترم نیز رسیده است و ایشان ضمن تأیید آنها، اگر تذکر و یا اصلاحی داشته‌اند، بیان کرده‌اند. لیکن در اثنا کار کسالتی عارض ایشان شد که به واسطه آن، پزشک، ایشان را از هر نوع کاری، حتی مطالعه، منع کرد. لذا ایشان نتوانستند بقیه فصول را ببینند.

۴. شماره‌هایی که، در متن، داخل پرانتز آمده مربوط به یادداشت‌های مؤلف است و شماره‌های درون قلاب، به یادداشت‌های مترجم مربوط می‌شود که به ترتیب، در پایان هر فصل، آمده است.

۵. به اعتقاد مترجم، گه‌گاه در ترجمه عبارات ابن عربی به انگلیسی، سهو و یا خطای کوچکی رخ داده است. مترجم در این موارد، که تعداد آنها کم است، ترجمه عبارات را عیناً از عربی آورده است، و جز در موارد نادر که ممکن است معنای کلی عبارت عوض شود، تذکر آنها را لازم ندانسته است.

۶. برای ایضاح مطلب، گاهی مترجم لازم دیده است که یک یا چند کلمه را به متن مؤلف و یا به عبارات ابن عربی بیفزاید. این کلمات در درون [] قرار گرفته‌اند. گاهی نیز برای روشن شدن معنای یک کلمه، مناسب به نظر رسیده است که آن را با عبارت دیگری نیز بیان کنیم، این عبارات درون () جای گرفته‌اند.

۷. بیشتر مباحث این کتاب راجع به خدا و اسما و صفات اوست. در زبان عربی با استفاده از حرف تعریف الف و لام، و در زبان انگلیسی با استفاده از حرف تعریف the و یا با به کار بردن حروف بزرگ، براحتی می‌توانند آن اسم و صفتی را که مربوط به خداست، از اسما و صفاتی که مربوط به غیر اوست، متمایز سازند. ولی متأسفانه در زبان فارسی، در این مورد دچار مشکل می‌شویم. لذا برای نشان دادن این تمایز، در ترجمه گاهی اسما و صفات مربوط به خدا به صورت سیاه نمایانده شده‌اند. مثلاً هادی در ترجمه «الهادی» آمده است که اسم خداست.

۸. مؤلف محترم از آیات و احادیث متعددی در متن کتاب استفاده کرده است. همچنین در ترجمه عبارات ابن عربی بخوبی مشخص کرده است که آن عبارات به کدام آیات و یا احادیث اشاره دارد. ایشان ترجمه انگلیسی آیات را همه جا به صورت سیاه آورده و آدرس آیه را داده است. ولی در مورد احادیث، ترجمه انگلیسی آنها را آورده، بدون آنکه به منبع آنها اشاره کند. مترجم، چه در مورد آیات، و چه در مورد روایات، ترجمه فارسی آنها را در متن و داخل گیومه و عین آیه و یا

حدیث را در یادداشت‌های مترجم آورده و منبع احادیث را نیز حتی‌الامکان ذکر کرده است.

نگارنده در اینجا لازم می‌داند از همه کسانی که در به انجام رساندن این ترجمه، به نحوی، اعم از تهیه منابع، بازخوانی، مقابله، تایپ و غلط‌گیری، وی را یاری رسانده‌اند، صمیمانه تشکر و قدردانی کند؛ و از دست‌اندرکاران انتشارات هرمس که از ترجمه این اثر استقبال کرده، اسباب چاپ و نشر آن را فراهم ساختند؛ و از مؤلف محترم که نگارنده را به این ترجمه ترغیب کرده و وی را مورد تشویق قرار داده‌اند، نیز، صمیمانه سپاسگزاری کند، و حاصل این تلاش ناقابل را به روح پرفتوح و ملکوتی استاد گرانقدر، عارف واصل، حضرت آیت‌الله نجابت شیرازی اعلی‌الله مقامه الشریف تقدیم نماید.

و ما توفیقی الا بالله

قاسم کاکایی

دانشگاه شیراز

یادداشت‌ها

- [۱] کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، انتشارات هرمس، ص ۶-۱۸۵.
- [۲] همان، ص ۱۸۶.
- [۳] رجوع کنید به فصل ۵ از همین کتاب تحت عنوان «مکاشفه و استعاره‌های شعری».
- [۴] مترجم عنوان کتاب را عوالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان ترجمه کرده است. چرا که اگر «عوالم خیالی» می‌آوردیم با عوالمی که محصول تخیل و خیال‌پردازی است اشتباه می‌شد، و اگر «اختلاف دینی» می‌آوردیم، موهم اختلافات و مشاجرات متدینان بود، نه اختلافات و تفاوت‌های خود ادیان. هرچند Diversity به معنای تنوع و تکثر است و می‌توانستیم «تنوع ادیان» و یا «تکثر ادیان» بیاوریم، ولی با مراجعه به متن، کاملاً واضح خواهد شد که مؤلف همه جا در برابر کلمه «اختلاف» در آثار ابن عربی، واژه «diversity» را آورده است. لذا «اختلاف ادیان» بیشتر وافی به مقصود مؤلف است تا «تنوع ادیان».
- [۵] ویلیام چیتیک (William C. Chittick) در سال ۱۹۴۳ در شهر میل‌فورد امریکا به دنیا آمد. وی لیسانس خود را در رشته تاریخ از امریکا گرفت. در سال ۱۹۶۶ به ایران آمد و در رشته زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه تهران به تحصیل پرداخت و در سال ۱۹۷۴ به اخذ درجه دکتری در این رشته نایل آمد. مدت ۱۲ سال در ایران اقامت داشت و در دانشگاه صنعتی شریف و انجمن حکمت و فلسفه به تدریس و تحقیق مشغول بود. وی در این مدت، از استادانی چون استاد جلال‌الدین همایی، بدیع‌الزمان فروزانفر، سید حسین نصر، توشیهیکو ایزوتسو، هانری کربن و سید جلال‌الدین آشتیانی استفاده شایان نمود. او هم‌اکنون استاد ادیان در گروه مطالعات تطبیقی دانشگاه ایالتی نیویورک است. از وی تاکنون در حدود سی کتاب و بیش از صد مقاله که عمدتاً درباره ابن عربی و عرفان اسلامی است، به چاپ رسیده است. تسلط قابل تحسین ایشان بر زبان عربی و فارسی امکان تحقیقات گسترده در زمینه عرفان اسلامی را برای ایشان فراهم آورده است.
- [۶] ساجیکو موراتا (Sachiko Murata) در ژاپن به دنیا آمد و لیسانس خود را در رشته حقوق در ژاپن گرفت. سپس به ایران آمد و در سال ۱۹۷۱ به اخذ درجه دکتری در رشته زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران نایل آمد. سپس در رشته فقه به تحصیل پرداخت که البته

تحصیل او در این زمینه، ناتمام ماند. چند سال نیز در انجمن حکمت و فلسفه ایران به تحصیل و تحقیق اشتغال داشت. وی با پروفیسور چیتیک ازدواج کرده است و هم‌اکنون در دانشگاه نیویورک با ایشان در زمینه تألیف و تحقیق، همکاری دارد و چند کتاب را به طور مشترک به چاپ رسانده‌اند. خانم موراتا چندین کتاب مستقل و مقالات متعددی در مطالعات تطبیقی و بخصوص در عرفان تطبیقی نگاشته است که مشهورترین آنها کتاب *The Tao of Islam* است.

۷] رجوع کنید به فصل ۵ همین کتاب.

مقدمه مؤلف

محبی‌الدین بن عربی، مشهور به شیخ اکبر، به احتمال قوی پرنفوذترین اندیشمند نیمه دوم تاریخ اسلام است. او که در سال ۵۶۰ ه. در شهر مرسیه در اسپانیای مسلمان به دنیا آمد، در اوایل عمر موهبت‌های عظیم عقلی و معنوی خود را بروز داد. در سال ۵۹۵، در مکاشفه‌ای به او گفته شد که به شرق برود، و در سال ۵۹۷ در مکه حج به جای آورد. از آن به بعد در سرزمین‌های مرکزی اسلامی از شهری به شهری سفر می‌کرد تا عاقبت در دمشق اقامت گزید، و همان‌جا در سال ۶۳۸ وفات یافت. او در حدود پانصد اثر از خود باقی گذاشت. الفتوحات المکیه (گشایش‌های مکی) اش که در چاپ جدید به ۱۵۰۰۰ صفحه بالغ خواهد شد، گوشه‌ای از انوار و بارقه‌های علوم اشراقی را ارائه می‌دهد که آنها را هنگامی به دست آورده که خدا درهای «خزاین الطاف غیبی» را بر او «گشوده» است. وی تعلیماتش را در مشهورترین کتابش که بیش از همه مورد مطالعه قرار می‌گیرد یعنی فصوص الحکم (نگین‌های حکمت) خلاصه کرد. او ترکیبی از فقه، کلام، فلسفه، عرفان، کیهان‌شناسی، روان‌شناسی و سایر علوم اسلامی را به دست داد. شاگردان پرشمارش تعالیم وی را در جهان اسلام گسترش دادند، و طی دو قرن، کمتر متونی از اندیشه‌ورزی اسلامی یافت می‌شد که از نبوغ او متأثر نباشد. او حتی تا قرن حاضر، همچنان الهام‌بخش عده‌ای از متفکران مسلمان بوده و تأثیرش در آشکال رایج اسلام نیز رسوخ کرده است (۱).

اهمیت تأثیر خارق‌العاده ابن عربی بر تفکر اسلامی از عباراتی واضح می‌شود که غالباً از او نقل می‌کنند و در آن وی ملاقات خویش را به عنوان نوجوانی حدوداً پانزده‌ساله با فیلسوف شهیر «ابن رشد» یادآور می‌شود که در آن هنگام پنجاه و پنج‌ساله بوده است. ابن رشد حکمتی را که در همه عمر خویش در پی آن بود، در ابن عربی جوان بازیافت. آن پسر بچه به زبان رمز بدو فهماند که

تفحص عقلی برای دستیابی به معرفت کامل در باب خدا و عالم، کافی نیست (۲). دیدگاه متفاوت این دو متفکر بیانگر سرنوشت دوگانه اسلام و غرب است. فلاسفه و الاهی دانان غربی، آثار ابن رشد را که به آنها کمک می کرد تا طبیعت را قلمرویی مستقل برای کاوشهای استدلالی به حساب آورند، بدقت مورد مطالعه قرار دادند. با غلبه نگرش استدلالی، خدا بتدریج از واقعیتی که به ادراک درمی آید انتزاع شد و سرانجام به صورت فرضیه ای درآمد که می توان از آن صرف نظر کرد. عالم طبیعت جایگاه مناسب تجزیه و تحلیل های عقل استدلالی تلقی گشت و نتیجه آن، پاره پاره شدن فزاینده معرفت بشری بود همراه با جدایی کامل علم و اخلاق. برعکس، در جهان اسلام، ابن رشد تا حدود زیادی به فراموشی سپرده شد، ولی دیدگاه ابن عربی در جریان اصلی حیات عقلانی ادغام شد. نتیجه آن، هماهنگی بین عقل استدلالی و ادراک معنوی بود. اندیشمندان مسلمان بندرت می توانستند طبیعت را بدون در نظر گرفتن ریشه های آن در خدا تصور کنند. اگر عالم طبیعت ریشه در خدا دارد، پس نمی توان آن را بدون کاوشی در باب لوازم اخلاقی ای مطالعه کرد که این ریشه داری به آن می انجامد. تنها در عصر اخیر است که با غلبه سیاسی و فرهنگی غرب، اندیشمندان مسلمان توانسته اند جهان بینی سنتی خود را نقض کنند و معرفت بی ریشه را امری شایسته پیگیری به حساب آورند.

محققان غربی داوری های مختلفی در مورد ابن عربی ارائه داده اند. طی نیمه اول قرن بیستم، اکثر شرق شناسان او را یا نشناختند و یا نادیده گرفتند، در حالی که تعداد کمی از محققان از جمله نیبرگ^۱، آسین پالاسیوس^۲ و نیکلسون^۳ کار دشوار مطالعه و بررسی آثار او را آغاز کردند.

در دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، تیتوس بورکهارت، هانری گربن و توشیهیکو ایزوتسو علقه ذاتاً فلسفی مجموعه خارق العاده آثار ابن عربی را تشخیص دادند. آنان به جای اینکه تحقیقات خود را به نقش وی در سنت عقلانی جهان اسلام محدود سازند، کوشیدند تا نسبت آثارش را با تاریخ اندیشه بشر به طور عام،

1. H. S. Nyberg

2. Miguel Asin Palacios

3. R. A. Nicholson

ترسیم کنند. در سالهای اخیر دل بستگی به ابن عربی رو به افزایش گذاشته است و محققانی دیگر به معرفی جنبه‌های مختلفی از شخصیت و تعالیم او یاری رسانده‌اند. در میان شمار زیادی از کارهای انجام شده، زندگینامه کامل ابن عربی یعنی جستجوی کبریت احمر^۱ نگاشته کلود عداس^۲ و دو تحقیق عمیق میشل خوتکیویچ^۳ یعنی خاتم الاولیا^۴ و اقیانوسی بی ساحل^۵ به خصوص قابل ذکر است [۱].

مستشرقان قدیم به دلایل متعددی ابن عربی را نادیده می‌گرفتند. یکی از مهمترین دلایل این بود که آثار او آن قدر حجیم و دشوار است که کسی را که مایل به صرف کردن چندین سال عمر در مطالعه آنها نباشد، ترغیب نمی‌کند. دلیل دوم آن بود که بیشتر مستشرقان باور کامل داشتند که روشهای علمی جدید در مورد هر چیزی فهم والاتری به آنها عطا کرده است، بنابراین به خود حق می‌دادند که هر چیزی را که با واهمه آنان ناسازگار باشد تحت عناوینی چون نابسامان، ناسازوار و یا خرافی کنار نهند، و ابن عربی نیز هیچ‌گاه چنین سازگاری را [با واهمه آنان] نداشت. در سالهای اخیر، پیشفرض‌های جدید در باب ماهیت انسان مورد تردید قرار گرفته‌اند. حرکت‌های فکری و اجتماعی هماهنگی که در مجموع، پست‌مدرنیسم به حساب می‌آیند، با افراط و تفریط‌های فراوان خود به سست شدن پایه عقلانیت غربی گواهی می‌دهند. انحلال و از بین رفتن مسلمات عصر حاضر، ارتباط زیادی با اشتیاق محققان در رویکرد به متفکران غیر غربی در جهت یافتن اصولی پایدار برای روح بشر داشته است. در تمدن اسلامی، ابن عربی به بنای یادگار بزرگی می‌ماند برای [نشان دادن] امکان حفظ عقلانیت، و در عین حال، فراتر رفتن از آن. برای آنان که از بن‌بست‌های افکار مدرن و پست‌مدرن راه خروجی می‌جویند، وی تنها می‌تواند مانند چراغ راهنما عمل کند. ابن عربی را نوعاً به عنوان یک صوفی می‌شناسند و این تا آنجا درست است که واژه تصوف را اشاره به آن رشته‌ای از علم و عمل در جهان اسلام بدانیم که بر

1. *Quest for the Red Sulphur*

2. Claude 'Addas

3. Michel Chodkiewicz

4. *The Seal of the Saints*5. *An Ocean without Shore*

تجربه بی‌واسطه متعلقات ایمان تأکید دارد. در غرب او را نیز غالباً مانند تعداد دیگری از صوفیه، جزو طرفداران «وحدت ادیان» (۳) شمرده‌اند. محققان این امر را مورد توجه قرار داده‌اند که مسلمانان صوفی عموماً، از مسلمانان غیر صوفی دیدگاه مساعدتری نسبت به ادیان غیر اسلام دارند. جذب شدن تعدادی از محققان به مطالعه تصوف، حداقل تاحدی، به خاطر ارزیابی آزاداندیشانه این مکتب از وسع بشر، و رویکرد به نسبت غیر جزم‌اندیشانه آن به اعتقادات و سنن اسلامی است. مسلماً بیشتر مشایخ صوفیه که در غرب مرید [و طرفدار] پیدا کرده‌اند، بر جنبه عام [و جهانی] پیام تصوف تأکید می‌ورزند [۲].

پی بردن به اینکه چرا تصوف را باید دارای دیدگاهی مثبت در باب اختلاف ادیان دانست مشکل نیست. اگر بخواهیم دست به خط‌کشی زده، تاحدی ساده‌انگارانه سخن گوئیم، می‌توان گفت که ریشه اختلاف اسلام صوفیانه و اسلام غیر صوفیانه در برداشت متفاوت از فحوای اصلی قرآن و سنت نبوی قرار دارد. اگر مسلمانان دین را چیزی بدانند که اصالتاً به عمل مربوط می‌شود، در آن صورت بر شریعت - قانون آسمانی اسلام - پای می‌فشرند و بر وظایف فردی و اجتماعی نسبت به خدا تأکید می‌ورزند. این امر از نظر کلامی، به دیدگاهی درباره خدا می‌انجامد که بر تعالی و جلال او تأکید می‌کند. اکثر مسلمانان غیر صوفی در این دسته می‌گنجند، و دیدگاه شایع غربی در غیر قابل انعطاف و سختگیر دانستن اسلام، با تأکید انحصاری جمعی از مسلمانان بر این محدوده از تعالیم اجتماعی و حقوقی [اسلام]، بی‌ارتباط نیست.

برعکس، آن‌گاه که مسلمانان دین خود را نشئت گرفته از تلقیات باطنی چون محبت و رحمت می‌بینند، بیشتر بر اوصافی تأکید روا می‌دارند که موجب پیوند بین عشاق می‌شود. از نظر کلامی، چنین امری به تأکید بر اصلی می‌انجامد که این حدیث بدان ناطق است: «رحمت خدا بر غضبش پیشی دارد.» [۳] جنبه محبت و لطف خدا مورد توجه است تا جنبه جلال و قهر او. این شکلی ملایم‌تر و لطیف‌تر اسلام از سوی آن دسته از مسلمانان مورد تأکید قرار می‌گیرد که به تعالیم صوفیانه متمایل‌اند.

مسلمانانی که به موضوع گفتگوی بین ادیان التفات دارند، در نحوه ارزیابی

سایر ادیان دارای دیدگاههای مختلفی هستند. چندان مشکل نیست که دو موضع افراط و تفریطی را ببینیم که اکثر مردم بین آن دو قرار دارند. در یک حد افراط، آنان قرار گرفته‌اند که تقریباً به طور انحصاری، تمرکزشان بر روی شریعت و جلال الهی است. آنان غیرمسلمانان را محکوم به کفر می‌کنند، ضمن آنکه گاهی مسلمانانی را نیز که با ایشان هم‌عقیده نیستند در زمره غیرمسلمانان قرار می‌دهند. آنان موضع خویش را با استناد به آن دسته از آیات و روایات تأکید می‌کنند که در آنها از اعمال و عقاید خاص کافران، مشرکان، یهودیان و مسیحیان انتقاد می‌شود. در حد دیگر افراط، کسانی یافت می‌شوند که به رابطه انسان و خدا، تقریباً به طور کامل، از جنبه عشق و محبت می‌نگرند. آنان که به این سوی از طیف گرایش دارند، دوست دارند تا همه کسانی را که به دینی متدین‌اند تبرئه کنند. ایشان موضع خویش را با استناد به آیاتی تأکید می‌کنند که انبیای الهی و پیروانشان را می‌ستاید. آنان بر این باورند که در میان مؤمنان به سایر ادیان، افراد نیکوکار و صادق — مانند مسلمانان نیکوکار — به فلاح می‌رسند. و حتی بدکارانشان — همچون مسلمانان بدکار — به احتمال قوی در پیشگاه عفو الهی، ناآگاه تلقی خواهند شد و مآلاً وضعیتی بسیار رضایت‌بخش‌تر از آنچه حق انتظارش را دارند، پیدا خواهند کرد.

بسیاری از اندیشمندان صوفی که نگاهی مثبت به اختلاف ادیان داشته‌اند، دیدگاههایی ارائه کرده‌اند که بر رحمت و اسعه الهی تأکید دارد. محققان متجددی که به بحث درباره چنین تعالیمی پرداخته‌اند، در این امر یا صرفاً به نقل فقرات گسسته‌ای از صوفیان سنتی اکتفا کرده‌اند و یا به صورتبندی پیام صوفیانه در قالب زبان معاصر پرداخته‌اند بدون آنکه توجه چندانی به کلمات واقعی نمایندگان بزرگ این سنت بنمایند (۲).

من در فصول آینده رویکرد سومی را اخذ می‌کنم که عبارت است از ظاهر ساختن نسبتاً تفصیلی برخی از آموزه‌های صوفیانه که به نوعی به وحدت و کثرت میراث دینی بشریت مربوط می‌شود. ممکن است برای همه اشخاص این امر مسلم نباشد که «اختلاف ادیان» یک معضل و «مسئله» است. قطعاً این امر برای خود این عربی و یا برای مکتب فکری‌ای که تأسیس کرده، یک مسئله

نیست. واقعیت این است که در مجموع، پذیرش اینکه تفاوت عقاید دینی امری طبیعی، عادی و محتوم است، برای اکثر مسلمانان آسانتر است تا مثلاً برای بیشتر مسیحیان. در فرهنگ اسلامی به آسانی ضرب‌المثل‌های مناسبی را می‌توان یافت که نوعاً به پیامبر (ص) منسوب‌اند: «اختلاف علمای دین رحمت است» [۴]. «تعداد راه‌های به سوی خدا به تعداد نفوس انسان‌هاست» [۵].

ابن عربی گاه از «مسئله اختلاف عقاید» (مسألة الخلاف) سخن می‌گوید، ولی معمولاً اختلاف مکاتب اسلامی را در ذهن دارد و نوعاً می‌خواهد اثبات کند که حکمت و رحمت خدا باعث ایجاد این اختلاف شده است. در یک فقره، با اشاره به اینکه خود خدا منشأ همه تنوعات عالم است، این موضوع را به سبک خاص خود، مورد بحث قرار می‌دهد. بنابراین، اختلاف عقاید از خدا ناشی می‌شود.

خود حق تعالی اولین مسئله مورد خلافتی است که در عالم ظاهر شده است. اولین چیزی که هر موجودی به آن نظر می‌کند همانا علت وجود خودش است. هر چیزی (با نظر) در خویش می‌فهمد که نبوده سپس از طریق حدوث ذاتی، پیدا شده است. اما در این پیدایش، سرشت موجودات متفاوت است. در نتیجه، در باب ماهیت علتی که آنان را ایجاد کرده است، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. بنابراین، خود حق تعالی اولین مسئله مورد خلافت در عالم است.

ابن عربی این اختلاف عقاید را موجب آشفتگی و نگرانی نمی‌داند. برعکس، آن را یکی از نشانه‌های متعدد این امر می‌گیرد که رحمت خدا بر غضبش سبقت دارد و همه مخلوقات را به سعادت غایی راهبر است. لذا در ادامه این فقره چنین می‌نویسد:

از آنجا که خدا منشأ همه اختلاف عقاید موجود در عالم است، و از آنجا که این خود اوست که باعث پیدایش هر چیزی در عالم بر مزاجی شده که هیچ چیز دیگری آن مزاج را ندارد، در نتیجه، پایان و بازگشت همه به رحمت است (III/۴۶۵/۲۳) (۵).

هرچند اختلاف [ادیان] برای این عربی یک مسئله نیست، امروزه بسیاری از افراد، بخصوص آنان که در زمینه مطالعات دینی تدریس می‌کنند، آن را یک مسئله و معضل تلقی می‌کنند. رئیس فرهنگستان امریکایی دین در مقاله‌ای بلند، ضمن بحث از چالشهای موجود در این زمینه نوشت:

برای کسب پختگی بیشتر در قبول اختلاف دینی و وصول به جهانی توأم با تنوع دینی، نیاز فرهنگی عمیقی وجود دارد. ما در فرهنگهایی به سر می‌بریم که با شبکه پیچیده‌ای از امور مربوط به کثرت‌گرایی دینی، آزادی دینی و تکثر فرهنگی دست و پنجه نرم می‌کنند (۶).

چنین تلقی‌ای از تفاوت، و حتی تضاد، صرفاً با تحقیق علمی در باب دین تقویت می‌شود. هرچه فعالیت تحقیقاتی افزایش یابد، این امر بیشتر و بیشتر واضح می‌شود که در تاریخ بشر اندک‌اند پدیده‌هایی که از باورها و رفتارهایی دینی و یا در عصر اخیر، از واکنش علیه این باورها و رفتارها، جداشدنی باشند. چنان‌که میرچا الیاده گفته، انسانیت عبارت است از هم‌نهادی با دین (homo religiosus)، در نتیجه حتی آنان که بی‌دین خوانده می‌شوند شیوه عمل خود را ناشی از واکنشی خاص علیه دین تصور می‌کنند (۷).

تنوع حیرت‌آور واقعیت تاریخی دین با رویکردهای روش‌شناختی بسیار متنوعی که محققان در بررسی دین به کار می‌برند، مورد تأکید قرار می‌گیرد. هریک از این رویکردها سهم مهمی در افزایش فهم ما از ماهیت دین، دارا هستند، ولی بیشتر آنها عمیقاً ریشه در تجربه‌ای از تجدد دارند که غرب دستخوش آن شده است. حتی محققانی که سخنگوی الاهیات مسیحی به حساب می‌آیند، عادتاً در برابر پیشفرض‌های اندیشه مدرن، سر فرود می‌آورند. اگر از چنین کاری امتناع ورزند، غالباً برتری و یا فصل‌الخطاب بودن مسیحیت را پیشفرض می‌گیرند و متناسب با آن، ارزش سایر ادیان را می‌کاهند، و البته در معرض بی‌اعتنایی محافل علمی قرار می‌گیرند. آن الاهی‌دانان مسیحی که می‌کوشند از حصرگرایی اجتناب ورزند غالباً به آنجا می‌رسند که ویژگیهایی را که اکثر مسیحیان لازمه ایمان خویش می‌شمارند، رها سازند.

دیدگاه ابن عربی در باب دین، از حیث فرضیاتش در مورد نقش و جایگاه انسان در عالم هستی، اساساً با دیدگاههای ناشی از روش‌شناسی‌های غربی متفاوت است. البته اکثر دین‌پژوهان به پیشفرض‌های خود در این امور تصریح نمی‌کنند، ولی اینها دقیقاً همان پیشفرض‌های بیان‌ناشده‌ای است که موجب بیشترین اشتراک بین آنان می‌شود. شاید این پیشفرض‌ها را با بیانی سلبی بهتر بتوان بیان کرد تا با بیانی ایجابی. به عنوان مثال، دانش‌پژوهی جدید - برخلاف دانش‌پژوهی اسلامی سنتی - هیچ یک از این امور را پیشفرض نمی‌گیرد: وجود واقعیتهایی که همه هستی را وحدت می‌بخشد، وجود غایتی روشن برای زندگی بشر، وجود بُعدی اخلاقی هم برای افعال آدمی و هم برای عالم طبیعت، منشأ الهی داشتن دین، و یا حقانیت کتاب مقدس. ممکن است در پاسخ گفته شود که به عنوان مثال، بنیادگرایان مسیحی، قطعاً بعضی از این امور و یا اکثر آنها را پیش‌فرض می‌گیرند ولی [برخلاف ابن عربی] در محافل علمی نقشی ارجمند بازی نمی‌کنند. من خاطرنشان می‌کنم که آنان [هرگز مانند ابن عربی] به ظرافت در شیوه‌های تأویل‌گرایانه‌شان و یا ارزیابی مثبتشان از اختلاف ادیان نیز، شهرت ندارند.

نویسندگان مسلمان هرچند نوعاً پیشفرض‌های خاصی در باب ماهیت حقیقت اتخاذ کرده‌اند، آنها را به نحوی کاملاً یکسان به کار نبرده‌اند. در واقع، سنت اسلامی در طول اعصار، علی‌رغم نقاط مشترک بسیار، تنوع عظیمی را شاهد بوده است. در مورد اختلاف ادیان، عده‌ای از علمای مسلمان، به حصرگرایی (exclusivism) متمایل شده‌اند، جمعی به وسعت نظر (openness) و شمول‌گرایی (inclusivism)، و عده‌ای دیگر به تأکید آشکار بر ضرورت اختلاف. شاید ابن عربی را بتوان فرهیخته‌ترین و عمیق‌ترین متفکر دسته اخیر دانست.

منظورم ادعای این امر نیست که شیخ اکبر به دست و پا کردن نظریه‌ای کلی درباره دین، و یا دلایلی عقلی برای اختلاف ادیان، پرداخته است. ولی قطعاً قصد تبیین حقیقت [همه امور و از جمله] چنین امر [مهم] را داشته است و، آن چنان که میشل خوتکیویچ به حق یادآوری می‌کند، مقبولیت عام او در طول قرون، به این واقعیت مربوط می‌شود که «وی برای هرچیز پاسخی دارد» (۸). البته شیخ

این پاسخها را معطوف به مسائلی می‌کرد که توسط اندیشمندان مسلمان مطرح شده بود، ولی مسائل بنیادین به هیچ وجه، منحصر به حوزه تمدن اسلامی نیست. اگر جهان‌بینی جامع او را ادراک کنیم، به آسانی خواهیم فهمید که پاسخهای او تماماً با تلقی خاصی از واقعیت سازگار است و این تلقی — خواه با آن موافق باشیم و یا نباشیم — هیچ چیز را از دایره تفسیر خویش بیرون نمی‌گذارد.

مشکل بتوان ویژگیهای خاص تعالیم ابن‌عربی را در چند کلمه خلاصه کرد. قطعاً جذاب خواهد بود اگر بتوانیم برای سهولت امر، عنوان و یا لقبی برای وی دست و پا کنیم، ولی من لقبی را که محققان متجدد برای وی ابداع کرده باشند و در عین تناسب، گمراه‌کننده نباشد، سراغ ندارم. یک راه برای اشاره به فضایل اختصاصی او این است که از خود او پرسیم که نقش و کار خویش را دقیقاً چگونه ارزیابی می‌کند، هرچند که وی در آثارش به این پرسش چندین جواب می‌دهد. به هر حال، تأمل بر عنوانی که ظاهراً برای خودش ادعا کرده است، می‌تواند مفید باشد. این عنوان عبارت است از خاتم اولیای محمدی (خاتم الاولیاء المحمدیه) که معمولاً در انگلیسی به «Seal of the Muhammadian Saints» ترجمه شده است ولی من ترجیح می‌دهم آن را «Seal of the Muhammadian Friends of God» ترجمه کنم (۱).

اصطلاح خاتم الاولیاء از لقبی نشئت می‌گیرد که قرآن به محمد (ص) می‌دهد: «خاتم النبیین» [۶]. نوعاً از این لقب چنین فهمیده می‌شود که محمد (ص) آخرین پیامبر از ۱۲۴۰۰۰ پیامبری است که خداوند از زمان آدم (ع) ارسال کرده است. چنین معنایی نیز فهمیده می‌شود که محمد (ص) در شخصیت خویش به همه کمالات بشری تمام انبیای سلف نایل آمده و شریعتی که از جانب خدا دریافت کرده — قرآن — همه علوم نبوی را در مجموعه ترکیبی واحدی جمع کرده است. واژه ولی الله نیز مانند اصطلاح خاتم، قرآنی است [۷] و در عصر ابن‌عربی تعبیر متعارفی بود برای توصیف مسلمانانی که به الگویی نزدیک‌اند که محمد (ص) در باب کمال بشری ارائه داده است. جمعی از محققان غربی این واژه را به «قدیس» (Saint) ترجمه کرده‌اند، اما «قدیس» متضمن معنای مسیحی خاصی است که در متون اسلامی کاربرد ندارد.

نظریه ولایت الهی یکی از موضوعات اصلی آثار ابن عربی است. به طور خلاصه، وی در این نظریه از دیدگاه سنت اسلامی تبعیت می‌کند مبنی بر اینکه خدا آن افرادی را به عنوان اولیای خویش برمی‌گزیند که مظهر بهترین اوصاف نژاد بشر باشند. ایشان در وهله اول و پیش از همه، پیامبران‌اند. اما تبعیت از شرایع الهی پیامبران، ولی خدا شدن را برای دیگران نیز ممکن می‌سازد.

هر پیامبری سرچشمه‌ای از هدایت و الگویی از کمال بشری است. به هر کس که پا جای پای یک پیامبر گذارد، ممکن است «وراثت»ی از همان پیامبر عطا شود، و این وراثت سه بُعد اصلی دارد: اعمال، یعنی رفتاری که تجلی خصایص اخلاقی والاست؛ احوال، یعنی تجارب درونی واقعیات غیبی؛ و معرفت، یعنی ادراک بی‌واسطه و پی بردن به اطوار مختلف حقیقت.

ابن عربی هدف دین را نیل بشر به کمال در هر سه طور اعمال، احوال و معرفت می‌انگارد. پیامبران سرمشق‌هایی هستند که الگوهای مختلف کمال را محقق می‌سازند. معرفت یکی از ابعاد کمال، و از جهات متعدد، مهمترین و اساسی‌ترین آنهاست و مستلزم بصیرت و وضع اشیا در موضع مناسب خودشان است. وی می‌نویسد: «هرچه فردی به کمال نزدیکتر شود، خدا به او بصیرت در امور را عطا می‌کند و وی را به حقایق متحقق می‌سازد» (۲/۵۲۵/II). «حقایق» همان اشیای عالم‌اند از آن حیث که معلوم خود خدا هستند.

هریک از اطوار کمال بشری که انبیا پی نهاده‌اند، با خود، شناخت شکل خاصی از حقایق را به همراه می‌آورد. حقایق بی‌شمارند، بنابراین فقط خدا می‌تواند آنها را درک کند. در عین حال، برای نوع بشر این امکان وجود دارد که اصول حقایق ظاهر و باطن را ادراک کند. نوعاً اسماء الله را مظهر این اصول می‌دانند. ابن عربی در فقرات متعددی طرق معرفت حقایق را به اسماء الله ربط می‌دهد. از دیدگاه وی، با وجود آنکه انبیای عظام همه اسماء الله را می‌دانند، در مورد نحوه تأثیر بعضی از اسمای الهی خاص بر معلولات خویش در عالم، دارای بصیرتی ویژه‌اند. وی در فصوص الحکم هریک از بیست و هفت پیغمبر را به یکی از اسمای خاص ربط می‌دهد.

هر پیامبری میراثی باقی گذاشته است و ابن عربی مدعی است که در هر

عصری باید حداقل ۱۲۴۰۰۰ ولی خدا یافت شود، یعنی یک وارث برای هریک از پیامبران تاریخ (۱۴/۲۰۸/III). موارث انبیا بیانگر اطوار مختلف تجربه و شناخت موثق در مورد خداوند هستند. به عبارت دیگر، برای نیل به معرفت حقیقی باید خدا را طبق الگوی ویژه‌ای از کمال بشری شناخت که پیامبری خاص معرف آن است.

اینکه افراد چگونه می‌توانند معرفت عطا شده به یک پیامبر را کسب کنند، در آثار ابن عربی مسئله‌ای محوری است. ساده‌ترین پاسخ این است که تا آنجا که اختیار بشر نقش بازی می‌کند، مردم باید تابع ارشاد پیامبری معین باشند. اما ارشادات بیشتر انبیا به ما نرسیده است. در مورد این انبیا تنها راه کسب یک میراث، کسب آن از طریق پیامبران بعدی است. و از آنجا که اعمال، احوال و معرفت محمد (ص) هر آنچه را به پیامبران پیشین عطا شده در بردارد، بهترین راه کسب وراثتی نبوی، تبعیت محمد (ص) است. به هر حال، در تحلیل نهایی، این خود خداست که اعطای وراثت نبوی ویژه‌ای را به فردی خاص اختیار می‌کند. ابن عربی غالباً متذکر می‌شود که کوشش بشری، سالکان را تنها تا آستانه در می‌تواند پیش ببرد. چون به آستانه در رسیدند هرچه بخواهند می‌توانند در بزنند، اما باز شدن در و زمان آن به اراده خداست و تنها اوست که تعیین می‌کند که چه چیزی به سالک عطا شود. تنها پس از گشایش در است که وراثت نبوی به معنای کاملش تحقق می‌یابد. چنین تصویری از گشایش در، مبین معنای عنوان بزرگترین اثر ابن عربی، الفتوحات المکیه (گشایش‌های مکی) است. ابن عربی علومی را که این کتاب حاوی آن است از راه مطالعه و یا عقل استدلالی به دست نیاورده است. آنها صرفاً هنگامی به وی عطا شدند که خداوند در را به روی او گشود. در یک فقره نمونه، وی فرآیندی را که موجب نیل به گشایش است تبیین می‌کند:

هرگاه سالک طالب، ملتزم خلوت و ذکر گردد، آن‌گاه که قلب خود را از تعمق‌های فکری فارغ گرداند، و در فقر نشیند به نحوی که در درگاه پروردگار خویش مالک هیچ چیز نباشد، در این هنگام، خدا چیزی را در باب معرفت خدا، اسرار الهی و معارف ربانی به او می‌بخشد و عطا می‌کند

.... به همین دلیل ابویزید گفته است، شما علمتان را از مرده‌ای اخذ می‌کنید که او هم از مرده‌ای اخذ کرده است، در حالی که ما علممان را از زنده‌ای اخذ می‌کنیم که نمی‌میرد (۴/۳۱/۱).

هنگامی که در به روی ابن عربی گشوده شد، دریافت که همه علوم محمد (ص) را به ارث برده است. از جمله این علوم، معرفت این امر بود که هیچ کس پس از او - بجز عیسی (ع) در آخرالزمان - این میراث را به تمامیتش دریافت نخواهد کرد. بنابراین، ابن عربی خودش را خاتم ولایت محمدی می‌دانست که عبارت است از آخرین شخصی که آن نوع ولایت خاصی را فعلیت کامل می‌بخشد که ناشی از تجلی الگویی است که محمد (ص) پی نهاده است [۸]. واضح است که ادعای ابن عربی در خاتم اولیای محمدی بودن متضمن این معنی نیست که پس از وی هیچ ولیّ خدایی یافت نخواهد شد، بلکه بدین معناست که بعد از او هیچ کس، بجز عیسی (ع)، تمامیت اعمال، احوال و علوم نبوی را به ارث نخواهد برد. همان تمامیتی که از میان انبیا، تنها محمد (ص) آن را محقق کرده است. یعنی اولیای خدا همواره از محمد (ص) ارث خواهند برد ولی از زمان ابن عربی به بعد، میراث محمدی تجزیه خواهد شد، بدین معنی که هر وارثی اعمال، احوال و علوم مربوط به پیامبر خاصی از اعصار پیشین را به ارث خواهد برد. برای مثال، شیخ چنین می‌نویسد:

درست همان طور که خدا با محمد (ص)، نبوت شرایع را ختم فرمود، با ختم محمدی نیز ولایتی را که از میراث محمدی حاصل می‌شود ختم نمود، نه ولایتی را که از سایر انبیا (ع) حاصل می‌شود. زیرا در میان اولیا هستند کسانی که از ابراهیم (ع)، موسی (ع) و عیسی (ع) ارث خواهند برد. بعد از این خاتم محمدی، چنین اولیایی همچنان یافت خواهند شد ولی پس از وی، هیچ ولی‌ای بر قلب محمد (ص) پیدا نخواهد شد (۲۴/۴۹/II).

اگر فقط اولیای محمدی خدا همه علوم محمد (ص) را - که معادل علوم همه انبیاست - به ارث می‌برند، پس خاتم این اولیا شخصی خواهد بود که در زمان خویش بیشترین معرفت به خدا را واجد است. لذا ابن عربی درباره خاتم

می‌نویسد: «هیچ کس عالمتر از او به خدا نیست ... او و قرآن برادر یکدیگرند» (۲۷/۳۲۹/III).

البته ادعای ابن عربی در خاتم اولیای محمدی بودن تاحدی مبالغه است. جمعی از محققان، هم در عالم اسلامی قبل از تجدد، و هم در دنیای متجدد غرب، آن را رد کرده‌اند. در عین حال این واقعیت باقی است که هیچ کس در عمق، طراوت و تفصیل دیدگاههایش به گرد او نرسیده است. چه ادعای او را بپذیریم و چه نپذیریم، مشکل بتوان شایستگی او را برای لقب «شیخ اکبر» انکار کرد.

شیخ وظیفه خویش را به عنوان خاتم ولایت محمدی، روشن کردن اطوار اصلی کمال بشری نهفته در میراث محمدی می‌دانست که مساوی میراث همه انبیاست. وی هر حالتی از وجود قابل دسترس بنی آدم را — که مجموعه خاصی از اعمال، احوال و علوم، معرف هر یک از آنهاست — «مقام»ی از معرفت تلقی می‌کند. هر ولی خدا و هر طالب حقی را در مقامی خاص مقیم می‌بیند. مقام هر فردی تابع عوامل پرشماری است که همه آنها سرانجام به ذات خود حقیقت برمی‌گردد. ولی این مقامات تا آنجا که نماینده دیدگاهی موقوف در مورد ذات حقیقت‌اند، از میراث یک یا چند پیامبر ناشی می‌شوند. با فرض اینکه علم محمد (ص) علم همه انبیای سلف را دربردارد، نتیجه می‌شود که مقام او جامع همه مقامات آنان است، بدین معنی که وی از جنبه اعمال، احوال و علم، مظهر همه کمالات بشری است.

برای آنکه فردی ماهیت یک مقام را بخوبی بشناسد باید در دل آن مقام، مقیم باشد. محمد (ص) مقام همه انبیا را می‌شناخت چرا که در همه مقامات آنان مقیم بود، ولی آنان به تمامیت مقام او علم نداشتند چرا که توقفشان در مقامات خاص، مانع و قوفشان به مقام جامع وی می‌شد. آنان که به طور کامل از محمد (ص) ارث می‌برند، میراثدار علم او به همه مقامات انبیا هستند. ایشان همراه با محمد (ص) در هر مقامی هستند و در هیچ مقامی نیستند. یعنی به واسطه اقامتشان در همه مقامات قادرند هر مقامی را در جایگاه حقیقی خویش قرار دهند بدون آنکه بدان مقام محدود و یا مقید شوند. لذا ابن عربی به ما چنین می‌گوید که «اولیای محمدی خدا» — آنان که همه اعمال، احوال و علم

محمد (ص) را به ارث برده‌اند — در «مقام بی‌مقامی» مقیم‌اند. ما در طول این کتاب به دفعات به این مفهوم باز خواهیم گشت.

بنابراین، یکی از اموری که شیخ در فتوحات عزم انجام آن را داشت، عرضه همه انواع معارفی بود که از وراثت محمدی ناشی می‌شود. در عین حال، می‌دانست که این امری است غیرممکن چرا که مستلزم بیان همه انحاء معرفت قابل دسترس برای بنی‌آدم است و حال آنکه تمام کتابهای عالم نیز نمی‌توانند این معرفت را در خود جای دهند. بنابراین، در فتوحات به کرات از اینکه ناچار است امور را این‌چنین خلاصه بیان کند، عذرخواهی می‌کند و غالباً فهرستهای بلندی از علوم مربوط به مقامات خاص را به دست می‌دهد که مجال بحث در باب آنها را ندارد.

ابن عربی که خود را ولیّ محمدی خدا می‌داند، نمی‌تواند به قیمت محرومیت از سایر انحاء علوم، خویشتن را به علم نبوی متفردی مقید سازد. در واقع، وی ادعای معرفت همه امور، حداقل اصول آنها، را دارد. اما چنین ادعایی به معنای این است که او باید کثرت شرایع نبوی را که ریشه در سرشت عالم دارد، ملاحظه کرده باشد. به علاوه، همان‌طور که زندگی‌نامه ابن عربی نگاشته عدّاس بخوبی روشن ساخته است، مواجهه وی با معرفت نبوی به هیچ وجه محدود به قلمروی نظری نبود، چرا که «گشایش» در به سوی یک معرفت نبوی خاص غالباً به معنای ارتباط شخصی با پیامبر مورد بحث در قلمروی مکاشفه است که وی معمولاً آن را «عالم خیال» می‌نامد. آنچه بخصوص اهمیت دارد روایت اوست از کیفیت ملاقاتش با جمله انبیا طی یک مکاشفه عظیم واحد؛ ملاقاتی که بدون شک مقتضای نیل به علم جامع محمد (ص) و قرآن بود (۱۰).

با این توضیح مختصر در مورد ارزیابی خود ابن عربی از ماهیت کار خویش، شاید این ادعا موجه باشد که دیدگاه وی در امور، شباهتی با سایر دیدگاهها ندارد، از آن جهت که او در مقام خاصی توقف ندارد. به عبارت دیگر، با قرار دادن خویش در مقام بی‌مقامی، می‌تواند هر مقامی را هم بپذیرد و هم رد کند. وی به حقانیت همه انحاء معرفت بشری اذعان می‌کند و در عین حال، محدودیتهای هر طریقی را نیز تشخیص می‌دهد. لذا هر دیدگاه، هر مکتب و هر دینی را، هم حق تلقی می‌کند و

هم باطل. نظامی منحصر و جامع را که همهٔ امور یا بیشتر آنها را به حساب آورد، پیشنهاد نمی‌کند. بلکه نحوه‌ای از نگرش به امور را معرفی می‌کند که به ما امکان شناخت این امر را می‌دهد که چرا هرچیزی همان طوری باید باشد که هست.

ابن عربی حقانیت سه طریق اساسی کسب معرفت را می‌پذیرد: کاوش عقلی، شریعت نبوی و کشف یعنی گشایش در به سوی معرفت الهی. وی در متن دو طریق اول، تابع قواعدی است که مراجع ذی‌صلاح در علوم چون منطق و فقه وضع کرده‌اند و آشکارا بین حقانیت و بطلان تفاوت قائل می‌شود. او می‌پذیرد که حقانیت و بطلان تنها در چارچوب مواقف و یا مقاماتی خاص می‌توانند مورد ارزیابی قرار گیرند. لذا، به عنوان مثال، در باب معرفت تشریعی، حقانیت باید در متن شریعت مورد بحث، ارزیابی شود. در عین حال از منظر معرفت نوع سوم، وی حقانیت همهٔ دیدگاه‌های موجود را اذعان می‌کند. لذا، به عنوان مثال چنین می‌نویسد:

برای شرع قوه‌ای است که به واسطهٔ آن از حقیقتی که شرع ارائه می‌دهد عدول نمی‌شود، چنان‌که در مورد عقل نیز چنین قوه‌ای در کار است... پس ما تابع و قسیم. با عقل آنچه را عقل منکر است انکار می‌کنیم چرا که وقت ما عقل است، ولی آن را با کشف و یا شرع انکار نمی‌نماییم. با شرع آنچه را شرع انکار می‌کند منکریم چرا که وقتان شرع است ولی آن را کشفاً و یا عقلاً رد نمی‌کنیم. اما کشف هیچ چیزی را منکر نیست بلکه هرچیز را در جایگاه خویش قرار می‌دهد (۱۳/۶۰۵/II).

البته هر کشفی متضمن دیدن اشیا در جایگاه واقعی آنها نیست. کشف دارای خطرات خاصی است که برخی از آنها را در فصل ۶ مورد بحث قرار خواهیم داد. کشفی که ابن عربی در اینجا از آن سخن می‌گوید مربوط به وارثان محمدی است که در مقام بی‌مقامی جای دارند و قدرتی به آنان عطا شده است تا حقایق را همان طور که خدا می‌داند شهود نمایند. ایشان همان کسانی هستند که استجاب الهی‌ای را به ارث برده‌اند که محمد (ص) در پاسخ این دعایش دریافت کرد که: «خدایا اشیا را آن چنان که هستند به ما بنما!» [۹]

یکی از پیامدهای اذعان ابن عربی به حقانیت معرفت تشریعی این است که وی

برداشت شریعت از امور را حق، و شریعت را در ارائه احکامی جهت اصلاح وضع بشر محق می‌بیند، هرچند می‌پذیرد که [تکویناً] وضعیت بشر همان‌گونه است که باید باشد [۱۰]. شیخ در پذیرش حقانیت دیدگاه‌های مختلف ارائه شده از سوی انسانها، بر نسبیت بنیادین همه چیز و همه ادراکات، حتی ادراکاتی که حکمت نبوی راوی آن است، تأکید می‌ورزد. رویکرد او از این جهت با گرایش‌های خاصی از پُست مدرنیسم همخوانی عمیقی دارد. اما وی در [وجود] خواسته‌های مطلق که ذات حق نسبت به انسان دارد هیچ شکی به خود راه نمی‌دهد. او ذات مطلق را قبول دارد که باید خودش را از طریق نسبیت عرضه بدارد و نکته‌ای که در سرنوشت بشر مهمتر است آن که، وی بر جنبه شخصی (personal dimention) این ذات مطلق تأکید می‌ورزد؛ جنبه‌ای که در جهت سعادت بشر قرار دارد. خلاصه آنکه، شیخ طریقی به دست می‌دهد که بتوان تعالیم دینی را هم از نظر تاریخی، نسبی دید و هم از نظر شخصی، مطلق [۱۱]. علی‌رغم تنوع احکامی که شرایع وضع می‌کنند، این احکام خاص، در همین خاص بودنشان، باز هم برای خیر و سعادت انسانها و کل عالم، ضرورت مطلق دارند. شاید متمایزترین ویژگی تعالیم ابن عربی تأکیدی است که او بر خیال روا می‌دارد. جمعی از اندیشمندان معاصر به اهمیت خیال در بیان و زبان دینی نگاه‌های نوینی داشته‌اند، ولی معمولاً این کار در چارچوب دیدگاه‌هایی صورت پذیرفته است که از حساسیتی مدرن یا پست مدرن ناشی می‌شوند و در نتیجه، خیال را تا حدود زیادی به سمت جنبه ذهنی انسان سوق می‌دهند. شیخ با ریشه بخشیدن خیال در واقعیت عینی، از دیدگاه‌های جدید فاصله می‌گیرد. وی خیال را نه تنها عنصر تشکیل دهنده ذهن بلکه کل عالم می‌داند. به باور او، نسبتِ صُوری که این عالم را پر کرده‌اند – از جمله ما و اذهانمان – به خدا، مانند نسبتِ صُور خیالی با فرد صاحب خیال است. خیالهای منفرد ما انسانها نهرهای بسیاری هستند در شبکه بی‌نهایتی از خیال در هم تنیده. در اینجا می‌توان قرابتی را با مفهوم ودانتایی مایا تشخیص داد (۱۱).

من در مقدمه کتابم طریقت صوفیانه معرفت^۱ آورده‌ام که تعالیم ابن عربی در باب

خیال، می‌تواند حاکی از این باشد که بدان هنگام که سنت عقلانی رایج غرب، خیال را به عنوان قوه‌ای که می‌تواند کسب‌کننده معرفتی واقعی و مهم باشد، رها ساخت، چیز مهمی از دست رفت. کوشش من در کتاب حاضر نشان دادن این است که پی بردن به نقش کیهانی و حتی فراکیهانی خیال، چگونه می‌تواند به دانشجویان الهیات (دین) کمک کند تا به موضوعاتی بپردازند که برای سنتهای بزرگ تفسیری، محوریت دارند، ولی در مطالعات جدید، به خاطر عدم علقه به عوالم خیال، نادیده گرفته می‌شوند. ابن عربی تا سرحد این ادعا پیش می‌رود که آنان که نقش خیال را درک نکرده‌اند اصلاً چیزی نفهمیده‌اند. «کسی که مرتبه خیال را نشناسد هیچ معرفتی ندارد» (II/۳۱۳/۲). این امر ممکن است در بدو امر اغراق به نظر آید، ولی در صورتی که منظور او را از خیال بفهمیم چنین نخواهد بود. به هر حال، وی با قاطعیت اظهار می‌دارد - و من مشکل بتوانم در این امر با او مخالفت کنم - که ما تنها در صورتی می‌توانیم جایگاه دین، و بلکه جایگاه هستی انسان را درک کنیم که خیال را در مرکز دغدغه‌های خویش قرار دهیم.

مقالاتی که در این کتاب گرد آمده‌اند، در اصل، بین سالهای ۱۹۸۴ تا ۱۹۹۲ برای کنفرانسها و یا مجموعه مقالات خاصی نگاشته شده‌اند (۱۲). در همه آنها کوشیده‌ام تا شنوندگانی نسبتاً عام را مخاطب قرار دهم بدان امید که اندیشه‌های ابن عربی را برای غیرمتخصصان بیشتر قابل دسترس نمایم. پس از آنکه آنچه را اکنون فصل ۱۰ است برای کنفرانسی نگاشتم که جان هیک تحت عنوان «الگوها و معیارهای دینی»^۱ برگزار کرده بود، به ذهنم افتاد که همه این مقالات بخوبی می‌توانند در یک کتاب کنار یکدیگر قرار گیرند، با این فرض که سازواری طرح پیشنهادی من تابع دیدگاه گسترده ابن عربی است؛ دیدگاهی که امکان ارائه در مقاله‌ای واحد را ندارد. در فرآیند بازنگری مقالات، جهت گنجاندن در کتاب، بیشتر آنها را به قدری تغییر داده‌ام که عملاً نگارش جدیدی به حساب می‌آیند. بیشتر آنچه را در این کتاب نگاشته‌ام می‌توان با نقل عباراتی از ابن عربی که در

1. "Religious Models and Criteria"

کتابم طریقت صوفیانه معرفت ترجمه کرده‌ام، تأیید کرد (۱۳). اما در بیشتر قسمتها با اعتماد بر اینکه خوانندگان علاقه‌مند در صورت تمایل می‌توانند توضیح بیشتری را در آنجا بیابند [۱۲]، از نقل عین آن موضوعات در اینجا خودداری کرده‌ام. در تقریر اولیه فصول این کتاب، از منابع اصلی، نقل قول‌های چندانی وجود نداشت، ولی در فرآیند بازنگری آنها، از ترجمه منتخباتی کوتاه برای روشن کردن نکات مختلف ناگزیر بودم.

فصول این کتاب در سه بخش مرتب شده‌اند. بخش اول برداشت شیخ را در باب جایگاه انسان در عالم، ترسیم می‌کند. بخش دوم نقش اساسی‌ای را که خیال در عالم، روان انسان و زبان بازی می‌کند، روشن می‌نماید. بخش سوم تعالیم چندی از ابن عربی را در باب سرشت اعتقاد و اختلاف ادیان عرضه می‌دارد. در فصل آخر می‌کوشم تا عناصر نظریه ابن عربی را در باب دین جمع آورم.

یادداشت‌های مؤلف

(۱) محققان با فرض پیچیدگی آثار ابن عربی، درخشش شخصیت و تعالیم او را در سطح عموم نادیده می‌گیرند. نگاه کنید به:

Chodkiewicz. "Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine", pp. 36-57.

(۲) در باب ملاقات ابن عربی و ابن رشد که در بیشتر روایات زندگی ابن عربی ذکر شده است نگاه کنید به:

Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, pp. 41-42.

Addas, *Quest for the Red Sulphur*, pp. 34-38.

(۳) اقتباس از نام بخشی از فصل مربوط به ابن عربی در کتاب سه حکیم مسلمان سید حسین نصر.
(۴) برای نمونه نگاه کنید به: مقاله سید حسین نصر، «اسلام و مواجهه ادیان» (Islam and the Encounter of Religions) در کتابش مقالات صوفیانه (*Sufi Essays*). نصر نه تنها از شکل صوفیانه اسلام دفاع می‌کند بلکه حتی نماینده این جریان است و مقالاتش در کنفرانسهای گیفورد (Gifford) تحت عنوان «معرفت و معنویت» («Knowledge and Sacred») نشان می‌دهد که چگونه یک صوفی معاصر می‌تواند رحمت خدا را در همه ادیان سنتی بیابد. همچنین آثار فریتیوف شوان (Frithjof Schuon) قابل توجه است که از درون متن دیدگاهی که غالباً صوفیانه بودن آن قابل تشخیص است، با صلابت عقلانی قلم می‌زند. کتاب وحدت متعالیه ادیان (*Transcendent Union of Religions*) اش آهنگ کتابهای متعدد وی را مشخص می‌کند.

(۵) همه نقل قول‌های ابن عربی از الفتوحات المکیه است مگر به خلاف آن تصریح شود. اعداد رومی دلالت بر شماره جلد دارد و اعداد فارسی به ترتیب بر شماره صفحه و شماره سطر.

6) Judith A. Berling, "Is Conversation about Religion Possible?" *Journal of the American Academy of Religion*, 61, (1993): 3.

(۷) همان طور که الیاده می‌گوید: «انسان غیردینی از مخالفت با پیشینیان خویش و با تلاش در جهت "عاری کردن" خود از هر معنای دینی و همه معانی فرانسانی شکل گرفته است» (*Sacred and the Profane*, p. 204).

8) "Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine", p. 51.

۹) برای بحثی تفصیلی در باب معنای این عنوان، زمینه تاریخی آن، و فقراتی که در آنها این عربی ادعای چنین امری را دارد، نگاه کنید به:

Chodkiewicz, *Seal of the Saints*.

۱۰) در مورد این مکاشفه نگاه کنید به:

Addas, *Quest for the Red Sulphur*, Chapter 3.

۱۱) در مورد عالم به عنوان خیال خدا، نگاه کنید به: Chittick, *Sufi Path of Knowledge*.
به خصوص صفحات ۲۱-۲۲. از این به بعد به این کتاب با علامت اختصاری SPK ارجاع می‌دهیم.

۱۲) تقریر اولیه این فصول در موارد زیر یافت شده (و یا خواهد شد):

1. "Higensho kara Genshosekai e: Ibun Arabi no 'Sonzaisseiron'", in *Isuramu Shiso* II, edited by T. Izutsu (Tokyo: Iwanami, 1988), pp. 85-108; English version as "Ebno 'I-'Arabi's Doctrine of the Oneness of Being", *Sufi* 4 (1989-90): 6-14.
2. "Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man", in *Man the Macrocosm: Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, March 1987, pp. 10-15.
3. "Ethical Standards and the Vision of Oneness: The Case of Ibn al-'Arabi", in *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*, edited by R. A. Herrera (New York: Peter Lang, 1993), pp. 361-76.
4. "Between the Yes and the No: Ibn al-'Arabi on Innate Mystical Consciousness", in *The Innate Capacity*, edited by Robert Forman, forthcoming.
5. "The World of Imagination and Poetic Imagery According to Ibn al-'Arabi", *Temenos* 10 (1989): 99-119.
6. "Meetings with Imaginal Men", in *Proceedings of the Fourth Annual U. S. A. Symposium on Ibn 'Arabi*, forthcoming.
7. "Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabi's Eschatology", *The Muslim World* 78 (1988): 51-82.
8. "From the Meccan Openings: The Myth of the Origin of Religion and the Law," *The World and I* 3/1 (January 1988): 655-65.
9. Combination of a. "Belief and Transformation: The Sufi Teachings of Ibn al-'Arabi", *The American Theosophist* 74/5 (1986): 181-92. b. "A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn al-'Arabi on the Metaphysics of Revelation", in *The Religion of the Heart*, edited by S. H. Nasr and W. Stoddart (Washington: Foundation for Traditional Studies, 1991), pp. 50-90.
10. "Appreciating Knots: An Islamic Approach to Religious Diversity", In *Interreligious Models and Criteria*, edited by J. Kellenberger

(London: Macmillan, 1993), pp. 3-20.

۱۳) همچنین نگاه کنید به: منتخباتی از فتوحات که در اثر زیر ترجمه شده است:
Chodkiewicz et al., *Meccan Illuminations*.

یادداشت‌های مترجم

۱] متأسفانه در زبان فارسی، آثار قابل ذکرى در این زمینه وجود ندارد. در اینجا تنها می‌توان به دو اثر اشاره کرد، یکی محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تألیف دکتر محسن جهانگیری، و دیگری وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت تألیف نگارنده این سطور.

۲] احتمالاً اشاره مؤلف در اینجا به نهضت و گرایشی است که در میان برخی از اندیشمندان غربی به سمت عرفان اسلامی پیدا شده است که از آنها به «سنت‌گرایان» یاد می‌شود. وجه بارز اندیشه آنان، اعتقاد به «وحدت متعالی ادیان» است. معروفترین آنها عبارت‌اند از: رنه گنون، آناندا کومارا سوامی، فریتیوف شوان، تیتوس بورکهارت و مارتین لینگز. اکثر آنها مسلمان شده و نامهای اسلامی انتخاب کرده‌اند. آنان با عرفانی از شمال آفریقا برخورد داشته‌اند و شاگرد یا طرفدار آنها محسوب می‌شوند، عارفانی چون شیخ احمد علوی، عارف معاصر الجزایری، که مارتین لینگز شرح احوال او را در کتاب عارفی از الجزایر آورده است. این کتاب توسط نصرالله پورجوادی به فارسی ترجمه شده است. سید حسین نصر نیز که مؤلف به او استناد می‌جوید به همین جریان گرایش دارد. برای شناخت بیشتر این جریان، رجوع کنید به: حسین خندق‌آبادی، حکمت جاویدان، نگاهی به زندگی و آثار سنت‌گرایان معاصر.

۳] مضمون این حدیث در ادعیه بسیاری، از جمله در دعای جوشن کبیر، به صورت یا من سبقت رحمته غضبه آمده است.

۴] اختلاف علماء امتی رحمة. اما این حدیث بیشتر به صورت اختلاف امتی رحمة آمده است. نگاه کنید به: مجلسی، بحار الانوار، ۲۷/۱۴۰ و موارد متعدد دیگر.

۵] این حدیث به صورت الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق (مجلسی، بحار الانوار، ۶۴/۱۳۷) آمده است. یعنی «راههای به سوی خدا به تعداد نفْس‌های خلایق است». در اینجا انفس جمع نفْس است، نه نفْس. ممکن است مؤلف محترم حدیث دیگری در دست داشته است که در آن، بعدد نفوس الخلائق، ذکر شده باشد.

[۶] اشاره است به آیه ۴۰ از سوره احزاب که در آنجا پیامبر اسلام (ص) خاتمالنبیین خوانده شده است.

[۷] مهمترین آیه‌ای که در این زمینه به آن استناد می‌شود، آیه ۶۲ از سوره یونس است: الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون.

[۸] مسئله «ختم ولایت» و تعیین مصداق «خاتم الاولیا» یکی از موضوعات بحث‌انگیز در نوشته‌های ابن عربی است. معنای ولی، معنای ختم ولایت، معنای خاتم اولیا، تفاوت بین ولایت مطلقه و ولایت مقیده و نیز ولایت عامه و ولایت خاصه، از موضوعاتی است که باید در نوشته‌های ابن عربی روشن شود. همچنین از مکتوبات ابن عربی برمی‌آید که وی گاهی عیسی (ع) را خاتم اولیا می‌داند، زمانی علی (ع) را، و در بعضی موارد، مهدی (عج) را. البته برای خودش نیز ادعای ختم ولایت می‌کند. اینکه از نظر او، هر کدام از این چهار نفر، به کدام معنی، خاتم اولیا هستند، نیز نیاز به تحقیق دارد. رساله‌های مستقلی در این زمینه نگاشته شده است مانند رساله «الولایة» تألیف آقا میرزا احمد آشتیانی و رساله «ولایت» از آقا میرزا محمد رضا قمشه‌ای. در این مورد نگاه کنید به: سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قصری، ص ۹۴۱-۸۸۹.

[۹] ربّ ارنا الحقائق کماهی (ابن ابی‌جمهور احسایی، عوالی الآلّی، ۱۳۲/۴).

[۱۰] مراد مؤلف در اینجا، بیان این است که ابن عربی چگونه بین امر تشریعی (یا تکلیفی) و امر تکوینی، جمع می‌کند و علی‌رغم آنکه همه چیز را تابع امر تکوینی خدا می‌بیند، معتقد است که انسان مکلف به تبعیت از شریعت است. رجوع کنید به: فصل نهم همین کتاب، ذیل عنوان «اوامر دوگانه».

[۱۱] یعنی در اینجا، ابن عربی نسبت صرف را منکر است. حقیقت مطلق و واحدی را قبول دارد که در طول تاریخ، وابسته به شرایط زمانی، مکانی، فرهنگی و زبانی، در قالب شریعت‌های مختلفی ظهور می‌کند که هر کدام، نسبت به شرایط خاص خود، حق محسوب می‌شود، نه نسبت به سایر شرایط. یعنی شرایط باعث می‌شوند که نور مطلق و بی‌رنگ، صاحب رنگ شود. به قول شبستری:

بود نور نبی خورشید اعظم که از موسی پدید و گه ز آدم

[۱۲] البته برای خواننده فارسی‌زبان، دسترسی به کتاب یادشده مشکل است. مترجم ترجیح می‌دهد در موارد مختلف، خواننده را برای توضیحات بیشتر، به کتاب وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، تألیف نگارنده این سطور، ارجاع دهد.

بخش اول

کمال انسان

فصل اول: وحدت وجود

در متون اسلامی، در بیشتر موارد، ابن عربی را واضع نظریه «وحدت وجود» توصیف می‌کنند. اما این تعبیر در آثار او یافت نمی‌شود. برگزیدن این اصطلاح به عنوان معرف دیدگاه وی، عمدتاً، نه به خاطر محتوای آثارش بلکه به علت علایق شاگردانش و جهت‌گیری رشد تفکر اسلامی پس از وی بوده است (۱). هرچند شیخ هرگز تعبیر «وحدت وجود» را به کار نمی‌برد لیکن غالباً از گزاره‌هایی استفاده می‌کند که به آن شبیه است و قطعاً اینکه او مؤید «وحدت وجود» به معنای حقیقی آن بوده ادعایی است بحق. اما نمی‌توان ادعا کرد که «وحدت وجود» توصیف تامی از وجودشناسی او به حساب می‌آید، چرا که وی به کثرت عین، با همان شدت، تأکید می‌کند. بنابراین غالباً می‌بینیم که وی به وجود در تمامیت آن با عنوان الواحد الکثیر اشاره می‌کند.

واژه وجود در انگلیسی نوعاً به «being» یا «existence» ترجمه شده است و این امر درباره کاربرد اصطلاحی آن، در فلسفه و کلام اسلامی، موجه است. اما معنای اولیه این واژه «یافتن» و «یافت شدن» است و ابن عربی هیچ‌گاه این معنی را نادیده نمی‌گیرد. اختلاف نحوه برداشت متفکران غربی از واژه‌های being و existence، مشکلی به دست دادن ترجمه مناسبی از واژه وجود را دوچندان می‌کند. به خاطر این مشکلات من در این کتاب، معمولاً از ترجمه واژه وجود، اجتناب می‌کنم [۱].

هرچند شیخ کلمه وجود را در مصادیق مختلفی به کار می‌برد، با فرض اینکه وجود واحد است، برای اصطلاح وجود یک معنای زیربنایی قائل می‌شود. کاربردهای مختلف این واژه مربوط می‌شوند به اطوار گوناگون ظهور حقیقت واحد وجود. در بالاترین مرتبه، وجود عبارت است از واقعیت مطلق و

نامحدود خدا، «واجب الوجود»ی که نمی‌تواند وجود نداشته باشد. در این معنا، وجود ذات خداوند و یا ذات حق را مشخص می‌کند، تنها حقیقتی که از هر جهت حق است. در مراتب پایین‌تر، وجود جوهر بنیادین «ماسوی الله» — یعنی عالم، به تعبیر عده‌ای از جمله ابن عربی — است. لذا در معنایی ثانوی، واژه وجود مانند علامتی اختصاری به کار می‌رود برای اشاره به کل عالم، یعنی همه آن چیزی که هست. همچنین می‌تواند برای اشاره به هستی تک‌تک چیزهایی که در جهان یافت می‌شوند، استعمال گردد (۲).

وجود به عنوان ذات حق، آن بنیاد غیر قابل تعریف و غیر قابل شناخت هر شیء است که در همه اطواری که آن شیء امکان یافت شدن دارد، حاضر است. واژه وجود در این معنا، غالباً کمابیش مترادف «نور» به کار می‌رود که یک اسم قرآنی خداست. نور مادی واقعی است واحد و غیر قابل رؤیت، ولی همه رنگها، شکلهای و اشیا به وسیله آن، ادراک می‌شوند. وجود به عنوان نور الهی در ویژگیهای خاصی، با نور مادی اشتراک دارد. به این اعتراض که نور نامرئی نیست بلکه مرئی است، می‌توان چنین پاسخ داد که نور، فی‌نفسه، نامرئی است و تنها وقتی که با ظلمت آمیخته شود، قابل رؤیت می‌گردد. نور محض خالص جهان را نابود خواهد ساخت، همچنان که اگر بدون حجاب جو هوا، به خورشید نگاه کنیم فوراً ما را کور خواهد کرد، تا چه رسد به از بین رفتن حجاب فاصله. به همین سان، وجود، فی‌نفسه، نامرئی است، ولی هیچ چیز را بدون وساطت وجود، نمی‌توان دید بلکه ما فقط وجود را می‌بینیم که با حجابهایی که همان مخلوقات‌اند، پراکنده و مرئی شده است و غیر وجود را نمی‌بینیم.

به طور خلاصه، سنت متأخر اسلامی حق دارد که نظریه «وحدت وجود» را به ابن عربی نسبت دهد چرا که وی اذعان می‌کند که وجود، در حقیقی‌ترین معنایش، واقعی است متفرد، و دو وجود نمی‌تواند یافت شود. در اینجا وی از شماری از متفکران قبل، از قبیل غزالی معروف، پیروی می‌کند که شعار توحید — لا اله الا الله — را به معنای «جز خدا چیزی نیست»، تأویل کرده‌اند. در

عین حال، ابن عربی بیشتر آثارش را به بیان واقعیت کثرت در متن وحدت الهی، اختصاص می‌دهد. اشتباه بزرگی خواهد بود که — همان‌طور که جمعی از منتقدان کوتاه‌بین پنداشته‌اند — تصور کنیم وی صرفاً وحدت وجود را قبول دارد و کثرت عالم را به وهم یا جهل انسان نسبت می‌دهد.

در دیدگاه ابن عربی، کثرت تقریباً به اندازه وحدت، واقعیت دارد چرا که کثرت نیز ریشه در خدا، یعنی در حق، دارد. ولی اذعان شیخ به واقعیت کثرت، متضمن این معنی نیست که کثرت «هست» به همان معنی که خدا «هست»، چرا که تنها یک وجود، یعنی یک هستی حقیقی، در کار است. باز هم به مثال نور برمی‌گردیم. ما می‌توانیم واقعیت رنگها را بپذیریم بدون آنکه مدعی وجودی مستقل برای هر رنگی شویم. سرخ و سبز تنها به واسطه نور وجود دارند. آنها در جوهر درخشانشان واحدند، و از حیث واقعیات خاصشان کثیرند.

اگر از یک سو، جهان به وجود خدا موجود است، از سوی دیگر، «اشیا» و «اینان»ی که در جهان یافت می‌شوند، خواص خاص خود را دارند. این اشیا «غیرخدا»یند، و چنان‌که دیدیم خدا وجود است. نتیجه آن می‌شود که اشیا فی‌نفسه — بدون خدا — وجود ندارند و نمی‌توانند یافت شوند. شیخ معتقد است که هر آنچه در جهان درک می‌کنیم، فی‌نفسه، معدوم، ولی به یک معنی، به وجود حق (خدا)، موجود است. به همین سان، هر رنگی که ادراک می‌کنیم، فی‌نفسه، معدوم، ولی به وجود نور، موجود است.

اگر لحظه‌ای وجود اشیا را لحاظ نکنیم، می‌توانیم اشیا را «فی‌نفسه» [صرف نظر از وجود]، مورد بحث قرار دهیم. هر عین — یک سنگ، یک درخت، یک انسان، یک خورشید، یک عالم — فی‌نفسه، بدون در نظر گرفتن وجود چیست؟ شیخ به ما چنین می‌گوید که هیچ عینی مالک وجود حقیقی نیست. هر عین، خواه در عالم یافت شود و یا نشود، حقیقت یا ذاتش کاملاً یکسان باقی می‌ماند. اما هر عینی دو حالت یا دو وضعیت دارد. وقتی یک عین در جهان پدیدار پدید می‌آید، وجودی عاریتی را آشکار می‌سازد که به هنگام ناپدید شدن، آن را به خدا [یعنی به صاحب اصلی‌اش] برمی‌گرداند،

مانند هنگامی که یک انسان می‌میرد و یا یک سنگ تبدیل به خاک می‌شود. در عین حال، واقعیتِ آن عین، هیچ‌گاه به واسطهٔ هستی ظاهری‌اش، تغییر نمی‌کند. در مرحلهٔ اول، مالک هستی نبود — یعنی صرفاً وجود را به‌طور موقت از خدا عاریه گرفته بود — لذا در مرحلهٔ دوم، از هستی داشتن باز نمی‌ایستد [زیرا هیچ‌گاه هستی نداشت که از دست بدهد] و در همان حالت اصلی خویش که عبارت از «ثبوت» در عدم است، باقی می‌ماند.

ولی معنای این گفته که عین معدومی ثبوت دارد چیست؟ به‌طور خلاصه، ابن عربی «اعیان ثابته» را چنین توضیح می‌دهد: خدا نه تنها وجود بی‌نهایت است بلکه علم بی‌نهایت نیز هست. «خداوند به هرچیز احاطهٔ علمی دارد» [۲] (۱۲/۶۵) (۳). خواه معلومات او در جهان یافت شود و خواه نشود. او همواره همه چیز را، حتی قبل از آنکه آنها را خلق کند، می‌داند و به همهٔ خصوصیات که طی اقامت موقتشان در عالم بروز خواهند داد، عالم است. متعلقات علم او دقیقاً چیزهایی هستند که فی‌نفسه معدوم‌اند. «شیء فی‌نفسه» را «حقیقت» یا «عین ثابت» آن شیء می‌نامند و این حقایق یا اعیان ثابته همواره در علم خدا پابرجا هستند. شیخ گاهی آنها را «معلومات معدوم» (المعلومات المعدومه) می‌نامد. کثرت آنها باعث کثرت در وجود نمی‌شود به همان نحو که کثرت تصورات ما باعث نمی‌شود که ذهنمان اجزای متعدد داشته باشد [۳].

بی‌شک، پیچیده‌ترین جنبهٔ این بحث، ماهیت «اعیان موجوده» است. اگر اعیان در ذات خودشان معدوم‌اند، چگونه است که آنها را در جهان می‌بینیم و به آنها اطلاق «موجود» می‌کنیم؟ ابن عربی به این پرسش به چندین طریق پاسخ می‌دهد. مثلاً می‌گوید که ما در واقع شیء موجود در عالم را نمی‌بینیم. تعبیر اعیان موجوده با تسامح عرفی به کار می‌رود. وجود به معنای مجازی به عالم نسبت داده می‌شود نه به معنای حقیقی. آنچه می‌بینیم عالم نیست، خود وجود و یا خود حق است، چرا که غیر او هیچ چیز دیگری واجد هستی نیست که بخواهد دیده شود. شیخ در اینجا نوعاً به این آیهٔ قرآن استناد می‌جوید که هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن (۳/۵۷).

ابن عربی توضیح می‌دهد که ظهور وجود بدان خاطر است که خدا خود را به اسم «الظاهر»، در یک مظهر، که خود عالم است، ظاهر می‌سازد. خدا نمی‌تواند به اسم «الباطن» ظاهر شود، چرا که طبق تعریف، خدا به عنوان «الباطن» غیر قابل دسترسی و غیر قابل شناخت است. در دل عالم نیز، مظاهر فرعی بسیاری پدید می‌آیند که «اشیا» یا «اعیان» لقب می‌گیرند. این مظاهر فی‌نفسه، معدوم‌اند چرا که تنها خدا وجود دارد. لذا ما نه خود اعیان بلکه وجودی را درک می‌کنیم که «احکام» و «آثار» این اعیان در آن ساری است، در حالی که اعیان به طور ثابت، معدوم باقی می‌مانند.

ادراک ما از اشیا در وجود، شبیه به چیزی است که هنگام عبور نور از یک منشور، ادراک می‌کنیم. هرچند رنگهای مختلف متعددی در کار است، ما فقط نور را درک می‌کنیم، چرا که فقط نور وجود دارد. بنابراین، از دیدگاه شیخ، مظاهر خدا به خاطر کثرت احکام و آثاری که ظاهر می‌سازند، کشی‌رند، ولی به خاطر وحدت وجودی که در آنها ظاهر است، واحدند. وحدت در ظهور اشیا — ظهوری که همان وجود است — قرار دارد، در حالی که کثرت در اعیان آنها، که از خود وجودی ندارند، باقی است. لذا خدا در وحدت خویش، عین وجود اشیاست ولی عین خود اشیا نیست.

شیخ در چندین فقره از فقرات بی‌شماری که در آنها رابطه بین وجود و اعیان را توضیح می‌دهد، تمثیل نوررنگی را به کار می‌برد. مثلاً در توصیف نحوه ظاهر شدن وجود در مظاهر، بدون آنکه گردد محدودیتهای ممکنات بر دامنش بنشینند، چنین می‌نویسد:

حق تعالی عین مظهر است. آنچه ظاهر است احکام اعیان ممکنه‌ای است که ازلاً ثابت‌اند. وجود نمی‌تواند به آنها تعلق گیرد. لذا حق تعالی منزّه است از اینکه از احکام متغیر ممکنات در عین وجود حق، رنگ پذیرد. به عبارت دیگر، خدا در ذات خویش بسیار بلندمرتبه‌تر و منزّه‌تر از آن است که خودش به خاطر تغییر این احکام، تغییر کند.

شبیه این را در مورد شیشه‌ای می‌گوییم که هنگام تابش نور در آن، به الوان مختلفی متلون می‌شود. شعاع نور به خاطر احکام مختلف رنگ‌پذیری شیشه، به صورت رنگهای مختلف پراکنده می‌شود. هرچند ادراک حسی ما به متلون شدن نور به رنگهای مختلف گواهی می‌دهد، می‌دانیم که نور به هیچ رنگی از رنگها درنیامده است. لذا آن نور، فی‌نفسه، منزّه‌تر از آن است که در ذات خویش تلون را بپذیرد. بلکه برعکس، شهادت می‌دهیم که از این امر مبرا است. ولی این را نیز می‌دانیم که آن نور را غیر از همین طریق (متلون بودن)، به هیچ طریق دیگری نمی‌توانیم درک کنیم (۶/۲۰۲/IV).

هرچند همه اشیا از حیث ذاتشان معدوم‌اند، نظر به اینکه حق تعالی به آنها وجود می‌بخشد، یعنی نظر به اینکه خدا با آنها و در آنها یافت می‌شود، می‌توانیم آنها را در جهان بیابیم. اگر این عربی از یک منظر، بر این امر تأکید می‌کند که همه اشیا معدوم‌اند، از منظری دیگر، اذعان می‌نماید که آنها واقعاً نحوه خاصی از هستی را واجدند که ما را مجاز می‌کند متناسب با آن، از یافت شدن این اشیا سخن گوئیم. وی غالباً از این دیدگاه دوم، رابطه بین وجود و اشیا را در قالب «نَفْسُ الرحمن» توضیح می‌دهد. در لسان قرآنی، خدا رحمان است و رحمتش «دربرگیرنده همه چیز است» (۱۵۶/۷) [۴]. این همان رحمتی است که بر غضب خدا سبقت دارد، آن چنان که بدون رحمت، خود غضب هم نمی‌تواند وجود پیدا کند.

شیخ خاطر نشان می‌سازد که تنها حقیقتی که همه چیز را در عالم دربر می‌گیرد، وجود است. لذا وجود رحمت خداست. خدا از طریق آن، همه چیز را از حالت عدمی که در متن علم او دارند — یعنی از حالتی که از هیچ موهبتی برخوردار نیستند — به حالت وجود در عالم می‌آورد که در آنجا می‌توانند حقایق خاص خود را ادراک کنند، از آن برخوردار شوند و آن را بچشند. شیخ با ابتدا بر احادیثی که پیامبر (ص) به «نَفْسُ الرحمن» اشاره دارد

و آیاتی که در آنها «تنفس» خدا ذکر شده، فرآیند وجود دادنِ خدا به عالم را به تنفس یک متنفس تشبیه می‌کند. نَفَسِ رحمانی جوهر بنیادین همهٔ اشیاست. آنها در نَفَسِ رحمانی به ویژگیهای خاص خود متحقق می‌شوند. به واسطهٔ این نَفَسِ «اعیان ثابته» به «اعیان موجوده» تبدیل می‌شوند (بدون آنکه ثبوتشان را در علم خدا از دست بدهند و بدون آنکه وجود حقیقی را کسب کنند).

ابن عربی در زمینهٔ نَفَسِ رحمانی به آیات قرآنی متعددی اشاره می‌کند که در آنها، از عمل خلقت توسط خداوند، به تکلم خدا یاد می‌شود و یا به «کلمات نامحدود خدا» اشاره می‌گردد. این کلمات نامحدود عبارت‌اند از اعیان و یا مخلوقات متفرد. رحمان هنگام دمیدن، تکلم می‌کند و در نَفَسِ او، کل عالم شکل می‌گیرد. از آنجا که کلمات خدا متفرد و متمایزند، کثرت واقعیت دارد. اما نَفَسِ خدا تنها واقعیت وجود کیهانی است. همهٔ اشیا، نظر به آنکه در دلِ عالم یافت می‌شوند، از این واقعیت برخوردارند. کلمات به نَفَسِ وابستگی مطلق دارند ولی نَفَسِ هیچ نیازی به کلمات ندارد. تکلم خدا به خاطر این نیست که عاملی بیرونی او را به تکلم وامی‌دارد بلکه به این خاطر است که وی ذاتاً رحیم و کریم است و می‌خواهد همه چیز را به وجود آورد. بنابراین، وجود مطلق و نامحدود، از طریق فیض‌بخشی و به وجود آوردن «غیر»، صفات ذاتی خدا از قبیل رحمت و رأفت را آشکار می‌سازد.

اگر تشبیه نَفَسِ خدا با نَفَسِ انسانی را کمی بیشتر پی بگیریم، با یکی دیگر از تعالیم اساسی ابن عربی مواجه می‌شویم. آیا نَفَسِ عین انسان است یا غیر آن؟ به این پرسش تنها می‌توان پاسخی دوپهلو داد. از یک حیث، نَفَسِ یک شخص خود او نیست. چرا که او اوست و نَفَسش نَفَسِ اوست. اما انسان بدون نَفَسِ، نعشی بی‌جان است و نَفَسِ بدون انسان، هوایی مرطوب. پس در واقع، دو واژهٔ انسان و نَفَسِ از یک حیث، غیر قابل انفکاک‌اند. به همین سان، نَفَسِ الرحمن عین خدا، و در همان حال، غیر خداست. و کلماتی که در نَفَسِ ادا می‌شوند، هم عین نَفَسِ‌اند و هم غیر آن. بنابراین، بین یک شیء موجود و

خدا، نه عینیت محض در کار است و نه غیریت محض. رابطه واقعی آنها به صورت یک سرّ باقی می ماند. هرچند با کاوش عقلی و مدد الهی می توانیم شناختی از آن پیدا کنیم.

اسماء الله و کمال انسان

ما از وجود بما هو وجود چه می دانیم؟ در وهله اول، هیچ نمی دانیم. یا به عبارت دقیق تر، می دانیم که وجود غیر قابل شناخت و غیر قابل دسترس است زیرا که وجود را تنها تا آنجا می شناسیم که واجد آن باشیم و از طرفی، هیچ چیز از وجود را واجد نیستیم چرا که ما اعیان معدومه ایم. به عبارت دیگر، کلمات چگونه می توانند بر متکلم محیط شوند؟ یک رنگ مرئی چگونه می تواند حقیقت نور نامرئی را درک کند؟ یا چنان که ضرب المثل عربی می گوید: «خاک کجا و رب الارباب کجا» (این التراب و رب الارباب؟). در عین حال، علی رغم دسترس ناپذیری وجود، ما شناختی درباره آن داریم چرا که به خودمان و جهان اطرافمان علمی خاص داریم و این علم، اشاراتی در باب حق مطلق، که همه چیز از او نشئت می گیرد، به دست می دهد.

تحلیل اشیای عالم به منظور شناخت صفات و خصوصیات وجود، منطبق بر رویکرد روش شناختی خاصی است که نوعاً در میان فلاسفه اسلامی یافت می شود. هرچند شیخ از این رویکرد غافل نیست، تعلق خاطر بسیار بیشتری به کاوش در تجلی خود وجود از طریق انبیا، یعنی از طریق متون وحیانی (scripture) دارد. «وحی» عملاً قرآن و حدیث است (هرچند نظراً چنین نیست چرا که شیخ مانند دیگر مسلمانان به حقانیت کتب سایر ادیان اعتراف دارد). وجود — یعنی خود خدا — از طریق وحی و با شیوه ای زبانی، خود را بر انسانها متجلی می سازد تا آنان را به ذات خودش معرفت بخشد.

پیامی که از طریق متون مقدس دریافت می شود، در قالب اسماء الله خلاصه می گردد که طبق نقل، به نود و نه اسم بالغ می شود. هر اسمی از خدا که در قرآن و حدیث ذکر شده مبین چیزی از حقیقت وجود است، هرچند که به

حقیقت فرجامین وجود نمی‌توان پی برد. بیشتر آثار شیخ به توضیح قرآن و حدیث می‌پردازد. دغدغه دائمی وی، یافتن «اصول (ریشه‌های) الهی» و یا «مستندات (پشتوانه‌های) الهی» همه پدیده‌های عالم است به کمک متون مقدس (۴).

خدا فی نفسه — یعنی ذات حق تعالی — مطلقاً ورای همه پدیده‌هاست. ولی انحای یافت شدن اشیا در عالم، چیزی را در باب حق برای ما تبیین می‌کنند و اشاراتی از صفات وجود ارائه می‌دهند. این چیز از یک سو، به نحو زبان‌شناختی، به وسیله آیات قرآن بیان می‌شود که آنها را «نشانه» می‌نامیم و از سوی دیگر، از نظر وجودشناختی و معرفت‌شناختی، به وسیله عالم و معرفت‌النفس خودمان بیان می‌گردد. شیخ (در اینجا) مایل است که آیه قرآنی (۵۳/۴۱) را نقل نماید که مردم را دعوت می‌کند تا برای ادراک «آیات» حقانیت خدا، به عالم و به درون نفس خودشان بنگرند [۵].

پس انسانها واقعاً درباره خدا چه می‌دانند؟ آنچه را قرآن به آنها گفته می‌دانند، و همچنین به آنچه در آفاق و در نفسهای خودشان می‌یابند، عالم‌اند. لذا مثلاً می‌دانند که وجود — یعنی حق تعالی — حی، عالم، مرید، قادر، متکلم، کریم و عادل است. این اسمای هفتگانه قرآنی خدا، غالباً به عنوان صفاتی کلیدی ذکر می‌شوند که دیگر اسمای خدا و [همچنین کل] عالم به آنها وابسته‌اند. انسان با ادراک این اسما و سایر اسمای الهی، می‌تواند بسیاری از ویژگی‌هایی را که از وجود سریان می‌یابد و متعلق به وجود است، دریابد، ولی هیچ‌گاه خود وجود را، که ورای همه این صفات و در عین حال، واجد هر کدام به طور کامل است، نمی‌تواند دریابد. پس این اسما و صفات به خدا برمی‌گردند؛ ولی به اشیا و یا اعیان نیز راجع‌اند، چرا که اشیا برای به وجود آمدن، باید منعکس‌کننده وجود باشند و در غیر این صورت، یافت نخواهند شد.

از دیدگاه ابن عربی، اسما و صفات الهی هم از نظر وجودشناختی و هم از نظر معرفت‌شناختی، رابط بین عالم غیرپدیدار (unphenomenal) و عالم پدیدار

(phenomenal) هستند. به عبارت دیگر، بدون اسمای الهی که در متون وحیانی تجلی یافته‌اند، هیچ کس نمی‌توانست معرفت کاملی در باب اطوار وجود به دست آورد. اسما حاکی از واقعیت عینی وجودند، و لذا ترسیم‌کنندهٔ اطواری هستند که وجود از طریق «آیات» ش، یعنی از طریق اشیای عالم، آشکار می‌شود.

فقط خدا صفات را به طور کامل و حقیقی واجد است. حیات، علم، اراده و قدرت حقیقی تنها به او تعلق دارد. ولی همهٔ اشیا نیز، به واسطهٔ اینکه در جهان یافت شده‌اند، جنبه‌های خاصی از حیات، علم، اراده و قدرت خدا را آشکار می‌سازند. اما حیات آنها حیات حقیقی نیست چرا که حیات حقیقی تنها به خدا تعلق دارد. در عین حال، اگر حیات آنها کاملاً غیر حقیقی بود، نه علمی داشتند و نه ادراکی.

هنگامی که خدا به اعیان، هستی عطا می‌کند، آنها با حفظ مقتضیات ذاتشان به وجود می‌آیند. یعنی، برای مثال، خدا به درختی خاص هستی می‌بخشد، و آن درخت درست همان‌گونه پا به عالم وجود می‌گذارد که خدا ازلاً به آن، با همهٔ خصوصیات زمانی و مکانی‌اش، علم داشته است. از این امر روشن می‌شود که نباید از اعیان ثابته به عنوان «مُثل» یاد کرد. چرا که اصطلاح مُثل متضمن این معنی است که حقیقتی واحد منشأ اموری متعدد واقع می‌شود. ولی اعیان ثابته، هر کدام دقیقاً با عین موجودهٔ متفرد خاص خویش یکسان است که در هر حال، با تابش نور وجود آشکار شده است [۶].

هرچند شیخ غالباً به نود و نه اسم خدا اشاره می‌کند و در جواز اسناد هر صفتی به وجود، بر اهمیت مبتنی بودن آن اسناد، بر متون وحیانی (scriptural) تأکید می‌ورزد [۷]، از سوی دیگر، خاطر نشان می‌سازد که اسمای خدا را نمی‌توان احصا کرد، چرا که هر عینی آشکارکنندهٔ حکمی از وجود است و در نتیجه دلالتی بر وجود دارد و «تسمیه‌کننده» آن است. لذا هر چیزی را می‌توان اسمی از خدا به حساب آورد. درست همان طور که متعلقات علم خدا بی‌نهایت‌اند، اسمای خدا نیز بی‌نهایت هستند.

این دو دیدگاه در مورد اسماء الله، جمعی از پیروان شیخ را بر آن داشت تا بین نود و نه اسم خدا و اعیان ثابتۀ فرق قائل شوند و اولی را «اسمای کلی» و دومی را «اسمای جزئی» بنامند.

به نظر ابن عربی، هر عین موجود، در همه صفات خدا سهیم است، چرا که هر کدام از اعیان موجوده، وجود را آشکار می سازند و وجود خداست، یعنی ذاتی است که مسمی به همه اسماست. ولی همه اعیان همه صفات را متجلی نمی سازند. لذا کل هستی مدرج به درجات تفاضل است که تابع درجاتی است که اعیان موجود صفات الهی را آشکار می سازند. برخی از مخلوقات، حیات را در شدت بالاتری واجدند، و برخی در شدتی کمتر، و برخی نیز، ظاهراً هیچ نوع حیاتی ندارند — هر چند اولیای خدا از دیدگاه کشف، حتی در احجار نیز نوعی حیات ناپیدا حس می کنند.

تک تک صفات خدا — علم، اراده، قدرت، کلام، کرم، عدل، رحم، عفو و امثال آنها — خود را با شدتهای متفاوتی در اشیای عالم ظاهر می سازند. هر عینی «استعداد» خاصی دارد که به او این امکان را می دهد که در درجاتی بیش و کم، صفات وجود را آشکار سازد. یک سنگ قدرت را در جنبه انفعالی خاصی ظاهر می سازد. یک گیاه آثاری از حیات، علم، اراده و قدرت فاعلی را نشان می دهد. یک حیوان همه این اوصاف را با شدت بسیار بیشتری آشکار می سازد. در رأس سلسله مراتب آشکار وجود، انسان استعداد ظاهر ساختن همه اسما را دارد.

همه مخلوقات مظاهر وجود هستند. از این حیث، هر کدام «صورت»ی از وجودند. «محال است که شیئی بتواند وجودی داشته باشد که صورت حق تعالی نباشد» (۳۲/۴۰۹/III). حدیث مشهوری که منعکس کننده کلام تورات است به ما چنین می گوید که خدا آدم را به «صورت» خود خدا آفرید [۸]. شیخ از این حدیث، بیشتر، این را مورد توجه قرار می دهد که در اینجا اسم الله به کار رفته که «اسم جامع» است و همه دیگر اسما به آن برمی گردند. بنابراین، انسانها با این استعداد آفریده شده اند که بتوانند مظهر خدا

به عنوان «الله»، یعنی مظهر خدا مسمی به همه اسمائش باشند، در حالی که سایر مخلوقات عالم تنها می‌توانند اسمای خاصی را از خدا و یا اوصاف خاص و محدودی را از وجود، ظاهر سازند.

اگر بار دیگر به هفت صفت اصلی خدا که در بالا بدان اشاره شد، بنگریم، به آسانی می‌توانیم به این امر پی ببریم که انسان در ظاهر ساختن کامل گستره اسمای الهی، ظرفیتی منحصر به فرد دارد. انسان در واجد بودن صفاتی چون حیات، علم، اراده و قدرت، با حیوانات شریک است. ولی این صفات در انسان با شدت بسیار بیشتری یافت می‌شوند تا در حیوان. کجا می‌توان قدرت یک فیل را با قدرت چنگیزخان، یا علم یک زنبور را با علم بودا مقایسه کرد؟ به علاوه، سه صفت دیگر باقی می‌ماند که فقط انسان می‌تواند آنها را در عالم مادی ظاهر سازد. «کلام» یکی از اوصاف ویژه انسان است، در حالی که «کرم» و «عدل» را نیز نمی‌توان به حیوانات نسبت داد، مگر به نحو استعاره. اما همه انسانها کلام خود را در جهتی متناسب با کمال تام وجود به کار نمی‌گیرند و به همین سان، اندک‌اند افرادی که کریم یا عادل باشند. علم، اراده و یا هر صفت الهی دیگری را نیز به میزان مساوی واجد نیستند. از نظر شیخ — همین طور از نظر سایر متفکران مسلمان — اوج انسانیت در همان ذات وجود ریشه دارد. به عبارت دیگر، انسانهایی که می‌خواهند ذات حقیقی خویش را شکوفا سازند باید آن صفات الهی را که در خودشان نهفته، به ظهور رسانند. صفات حقیقی انسان صفات خداست. یعنی صفاتی است که به ذات حق (خود وجود) تعلق دارد. این صفات الهی نیز به نوبه خود، صفاتی معنوی و اخلاقی هستند، چرا که الگویی برای هر عمل شایسته، مشفقانه و انسانی به دست می‌دهند.

قرآن خبر می‌دهد که خدا کریم، عادل، عفو، رحیم، حلیم، رؤف و امثالهم است و اینها دقیقاً صفاتی هستند که انسانها برای وصول به کمال اخلاقی و معنوی، باید از خود ظاهر سازند. لذا شیخ از طریقت تصوف به عنوان «متخلق شدن به فضایل الهی» (التخلق باخلاق الله) یاد می‌کند، و این فضایل را عین

اسماء الله می‌داند. بنابراین، وی اخلاق و رفتار اجتماعی را بر همان اصولی بنا می‌کند که بر عالم طبیعت حاکم‌اند.

ابن عربی نظریه معروفی دارد در باب «انسان کامل»، یعنی انسان تام و تمامی که همه استعدادهایی را که در صورت الهی مکنون است، به فعلیت رسانده است. وی در این نظریه، بین تجلی کامل وجود از یک سو، و نقش انسان در عالم، از سویی دیگر، واضح‌ترین ارتباط را قائل است. از یک جنبه، انسانهای کامل — که در مقابل «انسانهای حیوان» (الانسان الحيوان) قرار دارند — همه صفات ارزشمند انسانی را تجلی می‌دهند. آنان اسوه‌های حکمت، رحمت و همه محاسن اخلاقی و معنوی انسان هستند؛ افراد و جامعه را به اعتدال متناسب با خیر مطلق (Ultimate Good) هدایت می‌کنند؛ نقش خلیفه حق تعالی را در جامعه ایفا می‌کنند؛ مردم را به سعادت برین در عالم آخرت رهبری می‌کنند و در تجلیات انسانی‌شان، به صورت انبیا و اولیای بزرگ خدا ظاهر می‌شوند.

از جنبه‌ای دیگر، انسانهای کامل هدف خدا از خلقت عالم‌اند، چرا که تنها از طریق آنهاست که خدا تمامیت اوصافش را ظاهر می‌سازد. در ایشان است که وجود، واقعاً، به شکوفایی کامل خود می‌رسد. هیچ مخلوقی جز انسان کامل، استعداد لازم برای آشکار ساختن همه اوصاف خدا را ندارد. اگر وجود در ذات باطن خویش کاملاً غیرآشکار (nonphenomenal) است، ظهور کاملاً آشکار (phenomenal) خویش را تنها در انسانهای کاملی به دست می‌آورد که همه اسمای الهی را در هماهنگی و اعتدال کامل ظاهر می‌سازند.

شیخ کاملترین انسانهای کامل را اولیای «محمدی» خدا می‌نامد. آنان علوم و فضایل اخلاقی محمد (ص) را به ارث برده‌اند و در بالاترین حالت بشری، یعنی در مقام بی‌مقامی، سکنی گزیده‌اند. به عبارت دیگر، آنان همه کمالات وجود را فعلیت بخشیده‌اند. در نتیجه، هیچ کمال خاصی بر ایشان غالب نیست. سایر اولیای خدا، محکوم اسمای خاصی از خدا، یعنی محکوم اوصاف خاصی از وجودند، از قبیل: علم، کلام، کرم، عدل، رحم، محبت، حلم، شکر، حفظ و

غیره. ولی اولیای محمدی خدا همه اسمای الهی را در تمامیت کامل و با حفظ اعتدالی که به وسیله ذات ناشناخته خود وجود برقرار می‌شود، واجدند. لذا هیچ اسم، هیچ کمال و «هیچ مقام»ی ماهیت آنان را متعین نمی‌سازد و برعکس، قابل هر کمالی به طور کامل هستند، چرا که حقیقت فرجامین وجود را ظاهر می‌سازند. آنان نیز مانند ذات خدا، از حیث نفوس باطنشان، غیر قابل شناخت و غیر قابل دسترس‌اند، هرچند که سرشار از هر خیر متصورى هستند.

تنزیه و تشبیه

وجود، فی‌نفسه، غیر قابل شناخت و کاملاً ورای اعیان است. ولی خود را از طریق اشیای عالم و نیز از طریق متون و حیانی (scripture) متجلی می‌سازد. و این تجلی، امکان کسب معرفت در باب اوصاف وجود را به انسانها می‌دهد. در اصطلاح علم کلام به غیر قابل شناخت بودن و متعالی بودن خدا «تنزیه» می‌گویند. یعنی اینکه خدا را نمی‌توان با هیچ چیز قیاس کرد. هیچ موجودی هم‌تراز وجود قرار نمی‌گیرد. تنها علم کامل در باب حق تعالی، اذعان به جهل است.

دیدگاه تنزیه مدتها قبل از ابن عربی از سوی متکلمان مورد تأکید قرار گرفته بود و ابن عربی آن را حق می‌داند. ولی خاطر نشان می‌کند که چنین توصیفی در باب خدا تصویری کامل از وجود به دست نمی‌دهد چرا که توجیه قانع‌کننده‌ای در باب «آیات» خدا که در تکوین و تشریع ظاهر شده‌اند، ارائه نمی‌کند. شیخ می‌گوید که متکلمان، در واقع، تحلیل خود را در باب ذات الهی، بر کاوش عقلی مبتنی کرده‌اند، و حال آنکه عقل صرفاً این را می‌فهمد که خدا چه نیست. اگر عقل تنها بر پای خویش تکیه کند، نمی‌تواند به هیچ معرفت ایجابی در باب اوصاف خدا نایل آید. لذا برای وصول به معرفت اینکه خدا چه هست باید از وحی استمداد کند. ولی همه اندیشمندان عقلگرا — بویژه سردمداران کلام — با تکیه بر فهم ناقص خویش در باب جواز و عدم جواز توصیف خدا بر تأویل وحی اصرار می‌ورزند. در نتیجه، از قبول هر توصیفی

که خدا را به نحوی شبیه به اشیای عالم معرفی کند، سر باز می‌زنند. لذا تابع قوای عقلی خویش‌اند نه انبیا.

اگر اندیشهٔ عقلی، صفات را از خدا نفی و تنزیه را اثبات می‌کند، اما «خیال» این توان را دارد که تشبیه خدا را ادراک کند. شیخ صدها صفحه را به تقابل این دو طریق کسب معرفت اختصاص می‌دهد. مضمون دائمی سخن او این است که معرفت کامل در باب خدا مقتضی این است که او را، هم تنزیه باید کرد و هم تشبیه. خدا فی‌ذاته — یعنی وجود مطلق — وراى همهٔ موجودات است، ولی در عین حال، وجود احکام خود را در عالم ظاهر می‌سازد و از این جهت، خدا به نحوی، شبیه مخلوقات است (۵).

پس عالم چیست؟ «غیر» خداست، چرا که آن را به عنوان «ماسوی الله» می‌شناسیم. ولی از هر جهت، غیر نیست، چرا که مجموعهٔ کل کلماتی است که در نَفَس الرحمن بیان شده‌اند و نَفَس با متنفس تفاوت کامل ندارد. به عبارت دیگر، عالم تجلی خدا در مظاهر خویش است. وجود از طریق عالم، ویژگیها و احکام خویش را آشکار می‌سازد که عبارت‌اند از اسمای کلی و اسمای جزئی، یعنی هم نود و نه اسم خدا و هم اعیان ثابته. بنابراین، نَفَس الرحمن حقایق غیبی و معدوم را به نشئهٔ شهادت و وجود می‌آورد.

به یک معنا، عالم غیر خداست چرا که ذات خدا در مرتبه‌ای قرار دارد که بی‌نهایت فوق عالم است. به یک معنای دیگر، عالم عین خداست، چرا که هیچ چیز در جهان یافت نمی‌شود که اسمی از خدا نباشد [و دلالت بر او نکند]. کلمات پایان‌ناپذیری که خدا تکلم کرده است، عین نَفَس‌اند، و نَفَس عین رحمان است. لذا کلمات عین رحمان‌اند. شیخ دائماً بین این دو دیدگاه عینیت و غیریت، در نوسان است. ولی دیدگاه خود را در گزارهٔ به ظاهر سادهٔ «او / نه او» (هو / لاهو) جمع‌بندی می‌کند. هر عینی در جهان، در آن واحد هم عین وجود است و هم غیر آن.

واقعیت «هو / لاهو» را از طریق برداشت شیخ از خیال، بهتر می‌توان شناخت. یک واقعیت خیالی — نه «تخیلی» — واقعیتی است که در حد فاصل

بین دو واقعیت دیگر قرار دارد و در اوصاف هر دو طرف شریک است. یک شیء خیالی هم عین دو طرفِ حدّ است و هم غیر آنها. از این رو لازم است هم عینیت آن را نسبت به دو شیء دیگر بپذیریم و هم غیریت آن را.

یک مثال رایج برای واقعیتی خیالی، تصویر در یک آئینه است که نقش رابط یا «برزخ» بین شیء منعکس شده و آئینه را ایفا می‌کند. ما باید بپذیریم که تصویر هم عین آئینه است و هم غیر آن، یعنی نه عین شیء منعکس شده است، و نه عین آئینه. همچنین رؤیاها نیز واقعیاتی خیالی هستند. اگر کسی پدر خویش را در رؤیا ببیند، پدرش را دیده و نه مادر یا برادرش را، در عین حال، آنچه دیده چیزی جز خودش نیست. واقعیت خیالی ادراک شده مانند برزخی است بین خودش و پدرش. موجزترین عبارتی که می‌توان در باب این صورت رؤیایی به کار برد «هو / لاهو» است.

شیخ خواص و احکام خیال را در سه مرتبه اصلی، در دل عالم، می‌یابد. در مرتبه انسانی، خیال تجربه درونی را قوام می‌بخشد که همان قلمرو «نفس» است که در حد فاصل بین روح و بدن قرار دارد. «خیال محلی جز نفس ندارد» (۱۱/۲۹۳/IV). روح که طبق قرآن (۹/۳۲) از نفخه الهی نشئت می‌گیرد [۹]، واقعیتی بسیط و غیر مرکب است که فطرتاً واجد همه اوصاف خداست. لذا ذاتاً منیر، حی، عالم، قادر، مرید و غیره است و تجلی بی واسطه خدا را می‌نمایاند. در مقابل، بدن هنگامی پیدا شد که خدا «خمیره آن را از گل سرشت» [۱۰]. بدن دارای اجزای متعددی است و ظلمت، ماده بی جان، جهل و فقدان اوصاف الهی بر او غالب است. نفس آمیخته‌ای است از هر دو طرف. نه نور محض است و نه ظلمت محض، بلکه مرحله‌ای بین نور و ظلمت است. هر صفت الهی را در حدی خاص به نحوی مشوب (ambiguous) داراست.

از نظر شیخ و بسیاری دیگر از حکمای مسلمان، روح و بدن اشاره به تمایزات وصفی دارند، نه به دو عین منفصل از یکدیگر. سخن از روح، سخن از آن عالم صغیر انسانی است که ذاتاً منیر، حی، عالم، خبیر و لطیف است، در حالی که سخن از بدن، اشاره به جنبه‌ای است که، تقریباً به طور کامل، فاقد

این صفات است. لذا بدن فی نفسه — بدون ارتباط با روح — از هر نظر ظلمانی، کثیف (≠ لطیف)، جاهل، فاقد شعور و مرده است. پس نفس یا خیال اشاره به حد فاصلی دارد که نه نورانی است، نه ظلمانی، نه زنده و نه مرده، نه لطیف و نه کثیف، نه آگاه و نه ناآگاه، بلکه همواره در جایی بین این دو نقطه متقابل قرار دارد. از طریق خیال، عالی و دانی در هم می آمیزند، نورانی و ظلمانی متحد می شوند. خیال نه عالی است نه دانی، نه منیر نه ظلمانی، نه روح نه بدن. تنها معرفش واسطه بودن آن است. هر نفسی نشان دهنده آمیخته بی نظیری است از صفات، و مبین قابلیت منحصر به فردی است از صعود به کمال بی مقامی، یعنی رسیدن به آنجا که اوصاف الهی در بالاترین حد، امکان ظهور می یابند. ولی همچنین هر نفسی ممکن است به کثرت و ظلمت سقوط کند و در نتیجه به گمراهی تفرقه (despersion) دچار شده، به مقامی دون انسان (infrahuman) نزول کند. بنابراین، نفس قلمروی واسطه ای است از خیال، تضاد (ambiguity)، امتزاج (mixture) و حیرت.

شیخ در مرتبه دوم، واژه خیال را برای دلالت بر قلمرویی از عالم به کار می برد که نیمه مستقل است. در دل جهان خارج، یعنی در «عالم کبیر» — که آئینه ای است که عالم صغیر انسان را نشان می دهد — دو عالم اصلی مخلوق یافت می شود: عالم غیب ارواح و عالم شهادت اجساد، که به ترتیب، منطبق اند بر روح و بدن، در عالم صغیر. عالم ارواح جایگاه ملائکه است که طبق نمادپردازی سنتی از نور خلق شده اند، در حالی که عالم اجساد جایگاه سه موجود عالم مُلک (موالید سه گانه) است [۱۱] که اجزای ظاهرشان از خاک ساخته شده است. بین این دو عالم، عوالم متعدد دیگری قرار دارند که صفات روح و بدن را با هم جمع کرده اند، و در مجموع، به عنوان «عالم خیال» شناخته می شوند [۱۲]. برای مثال، گفته می شود که «جن» در یکی از این عوالم میانی به سر می برد. آنها [۱۳] از آتش ساخته شده اند که واسطه بین نور و خاک است. آتش مانند نور، روشن است ولی بدون سوخت، که از عالم خاک است، نمی تواند کاری انجام دهد. می کوشد به سوی نور صعود کند، ولی به

واسطه منشأش، به عالم ظلمت مرتبط است. با زبانه کشیدن به سمت آسمان، رهایی خود را از خاک نشان می‌دهد، ولی به واسطه ماده سوختش، با خاک گره خورده است. شیخ در تطابق بین عالم صغیر و کبیر، دلایلی بر وجود عالم خیال کبیر می‌یابد [۱۴]. «حضرت» در اصطلاح او، به عالم یا قلمروی اطلاق می‌شود که یک حقیقت — از قبیل خیال — آثار خویش را در آن، ظاهر می‌سازد:

خدا خواب را در عالم حیوانی تنها به این خاطر قرار داد که هرکس بتواند حضرت خیال را مشاهده کند و بفهمد که عالم دیگری شبیه عالم حسی وجود دارد (۲۳/۱۹۸/III).

در سومین معنای اصلی، واژه خیال بر بزرگترین حقایق بینایی، یعنی بر کل عالم و یا نفَس الرحمن اطلاق می‌شود. عالم در نیمه راه بین وجود مطلق و عدم مطلق، قرار گرفته است. از یک منظر، عین وجود است، از منظری دیگر، عین عدم. اگر عین ثابت خود عالم در نظر گرفته شود، عالم هیچ وجودی ندارد.

اما عالم از آنجا که می‌توان آن را یافت و ادراک کرد، مظهري است از وجود. عالم و آنچه در آن است هو / لاهو، خودشان / غیرخودشان، وجود / غیروجودند. ابن عربی سابقه‌ای قرآنی برای کاربرد واژه خیال به معنای مورد بحث، در آیه مربوط به موسی و سحره فرعون می‌یابد. هنگامی که ساحران ریسمانهای خود را انداختند، «موسی از جادوی آنان چنین خیال کرد که ریسمانهایشان و چوبدست‌هایشان جنب و جوش دارد» (۶۶/۲۰) [۱۵] به همین سان، مردم نیز گویا مسحورند، چرا که عالم را موجودی مستقل از خدا می‌بینند.

عالم بین طبیعت و حق تعالی، و بین وجود و عدم قرار دارد. نه وجود خالص است و نه عدم خالص. پس کل عالم، همه، سحر است که به خیالت می‌آید که حق است ولی حق نیست. و به خیالت می‌آید که خلق

است، ولی خلق نیست. زیرا نه از هر جهت خلق است و نه از هر جهت حق ... پس قطعاً می‌دانیم که خلق اگر از حق جدا می‌بود، وجود نمی‌داشت، و اگر عین حق می‌بود، خلق نمی‌شد (۱۴/۱۵۱/۱۷).

رایج‌ترین متنی از سنت که شیخ برای تأیید احتجاجش در باب خیال بودن عالم بدان متوسل می‌شود، حدیث منسوب به پیامبر (ص) است: «مردم خواب‌اند ولی چون مردند، بیدار می‌شوند» [۱۶]. لذا شیخ در فص یوسفی از فصوص الحکم که با نقلی از این حدیث آغاز می‌شود، رابطه بین وجود و اعیان را با ارجاع به نور و سایه، توضیح می‌دهد. سپس قلمروی سایه (ظل) را با قلمروی خیال یکی می‌داند، چرا که سایه با دو طرف تعین می‌یابد — نور و اعیان ثابته.

هرچه را درک می‌کنیم وجود حق در اعیان ممکنات است. [مُدْرَک ما] از حیث هویت حق، وجود اوست، و از حیث اختلاف صورته‌ها در آن، اعیان ممکنات است. ... اگر امر چنین است که برایت ذکر کردم، پس عالم متوهم است و دارای وجود حقیقی نیست. و این معنای «خیال» است. یعنی به خیالت آمده که عالم امری جدا (زاید)، قائم به نفس خویش، و خارج از حق است، ولی در واقع، چنین نیست ... چون امر چنین است که تقریر کردیم، پس بدان که تو خیالی و آنچه را ادراک می‌کنی و در باب آن می‌گویی که «این من نیست»، خیال است. پس همه وجود خیال در خیال است (فصوص، ۴-۱۰۳).

شیخ در فقراتی دیگر، بر این امر تأکید می‌ورزد که «خواب مانند» دانستن عالم، صرفاً می‌تواند به این معنی باشد که عالم و هرچه در آن است، مانند یک خواب، نیاز به تعبیر دارد. نابخردی محض است که نفهمیم آنچه، خواه در برون و خواه در درون خویش، ادراک می‌کنیم، صرفاً یک تصویر است که منعکس‌کننده چیز دیگری است. این صُور را نیز، مانند صُور رؤیایی، نمی‌توان اخذ به ظاهر کرد.

انسان در این دنیا، در رؤیا به سر می‌برد و به همین دلیل، مأمور به تعبیر شده است (۶). چرا که رؤیا گاهی ممکن است در خواب تعبیر شود. «مردم خواب‌اند، آن‌گاه که مُردند بیدار می‌شوند». حال [از یک سو] در لسانِ [پیامبر] صادق [آمده که] حس همان خیال و محسوس همان متخیل است. [و از سوی دیگر] تو خود عاقلانه به این امر قائلی و قطع و علم داری که در حالِ بیداری، صاحب حس و محسوس هستی و چون خواب رفتی، صاحب خیال و تخیل می‌شوی، پس به چه چیز قطع و اعتماد می‌کنی؟ آن [پیامبری] که راه سعادت خویش را از وی می‌گیری، تو را در همان حالی که معتقدی صاحب بیداری و هشیاری هستی، خواب می‌داند. لذا چون در حال بیداری‌ات در این دنیا، در رؤیا به سر می‌بری، پس هرچه در آن قرار داری امر متخیلی است که مراد از آن، چیز دیگری است و، فی‌نفسه، آن چنان که می‌بینی نیست (۲۴/۴۳۴/IV).

تضاد (ambiguity) و واسطه بودن، خواص اشیای عالم است که نه تنها در کینونت آنی‌شان، بلکه در ضرورت زمانی‌شان نیز، چیزی جز خیال نیستند. درست همان‌طور که هر شیئی هم عین وجود است و هم غیر آن، هر آن از هر شیء نیز، هم عین آن قبل و آن بعد است و هم غیر آنها. شیخ به نهایت نداشتن وجود اشاره می‌کند: و این اصل را یادآور می‌شود: «تجلی هیچ‌گاه تکرار نمی‌شود» [۱۷]. خدا در فیاضیت نامتناهی خویش مقید به هیچ قیدی نیست. لذا هیچ دو چیزی و هیچ دو آنی دقیقاً یکسان نیست. و این همان نظریهٔ مشهور شیخ، «تجدد خلق در هر آن»، است [۱۸]. چنان‌که در مورد عالم می‌گوید:

هرچیزی جز ذات حق، در مقام تحول سریع یا بطئی قرار دارد. پس هرچیزی جز ذات حق، خیالی است دگرگون‌شونده و سایه‌ای است از بین‌رونده ... و همواره تا ابد از صورتی به صورت دیگر متبدل می‌شود. و خیال چیزی جز این نیست. ... پس عالم تنها در خیال ظاهر می‌شود (۱۷/۳۱۳/II) (۷).

بنابراین، عالم او / غیر اوست. هم عین وجود است، هم غیر آن. از آن حیث که عین وجود است، وحدت ذات وجود را ظاهر می‌سازد. از آن حیث که غیر وجود است، کثرت احکام تعیین شده توسط اسمای وجود را ظاهر می‌نماید. همچنان که ابن عربی غالباً می‌گوید، وجود در ذات خویش، واحد، و در تجلیاتش، کثیر است. هم منزّه از همه اعیان است، و هم شبیه همه مخلوقات. و حقیقت وجود (یعنی واحد و کثیر بودن همزمان آن)، کاملترین ظهور عینی خود را در انسانهای کامل می‌یابد که همه اسمای خدا را به طور کامل ظاهر می‌سازند.

می‌توان گفت که وجود در وحدت و کثرت توأمش، دارای دو نوع کمال است، یکی با تنزیه ذات خدا بیان می‌شود، و دیگری با تشبیه اسمای خدا. به همین سان، انسانهای کامل نیز دو نوع کمال دارند. یکی حقیقت ذاتی آنان است به عنوان صورت خدا، دیگری صورّ عرضی ایشان است که با آنها، اسمای خدا را در زمینه‌های خاص تاریخی تجلی می‌دهند. از جنبه کمال اول، همه انسانهای کامل ذاتاً یکی هستند، و می‌توان از الانسان الکامل به عنوان حقیقتی واحد، و یا از الکلمه (the logos) سخن گفت [۱۹]. از جنبه کمال دوم، هر انسان کاملی نقشی خاص در عالم به عهده دارد. لذا این انسانها دارای تعددند و وظایفی ایفا می‌کنند که خدا بر عهده ایشان گذاشته است. قرآن می‌گوید که از جنبه کمال ذاتی انسانهای کامل، هیچ تفاوتی بین انبیای الهی نیست (۲۸۵/۲) [۲۰]. ولی تصریح می‌کند که از جنبه کمال عرضی، خدا پیامبرانش را در درجات مختلفی از فضیلت قرار داده است (۲۵۳/۲) [۲۱]. به طور خلاصه، انسانهای کامل در ذاتشان که چیزی جز ذات وجود نیست، ثابت‌اند. در همان حال، ایشان با برخورداری از تجلی بی‌وقفه خدا، و با ظاهر ساختن احکام اسمای الهی در تنوع بی‌پایان امور عالم، انقلاب و تحول دائم را پذیرا هستند. قلب انسانهای کامل دگرگونی و تقلبی پایان‌ناپذیر را تجربه می‌کند، چرا که محلی است که در آن، تجلیات خدا را درک می‌کنند که هرگز تکرارپذیر نیست. خدا عالم را آفرید تا کمال ذات خویش را ظاهر سازد. طبق حدیث مشهور قدسی، خدا می‌گوید: «من گنجی مخفی بودم،

خواستم تا شناخته شوم، پس مخلوقات را خلق کردم تا شناخته شوم» [۲۲]. به عبارتی دیگر، وجود از طریق عالم، همه امکانات نهفته خویش را آشکار می‌سازد. ولی تجلی کاملش را تنها در انسانهای کامل به دست می‌آورد، چرا که تنها ایشان‌اند که هر کیفیت وجودشناختی — یعنی هر اسم و صفت خدا — را فعلیت می‌بخشند. هیچ‌کس غیر از انسانهای کامل، به هدفی که مردم به خاطر آن آفریده شده‌اند نرسیده است: ظاهر ساختن صورت خدا. شیخ بیشترین توجهش را نه به وجودشناسی، بلکه به انسان‌شناسی (anthropology) صرف می‌کند که عبارت است از توصیف انسانهای کامل و طریق وصول به کمال. جنبه‌های عملی تعالیم او — که بسیار مفصل‌تر از آن جنبه نظری‌ای است که درباره‌اش بحث می‌کردیم — مبین طریق تنظیم و هماهنگ کردن عقل و خیال است در جهت توفیق تلفیق بین دیدگاههای تنزیه و تشبیه. صرف ادراک عقلی حقیقتِ هو / لاهو، انسان را موفق به صعود به عالم نور نمی‌کند. عالم درونی خیال نمی‌تواند به محل شهود تجلی وجود تبدیل شود، مگر با هدایت آن انسانهایی که قبلاً به کمال رسیده‌اند، یعنی رسولان، انبیا و اولیای خدا.

خلاصه، حقیقت فرجامین وجود، هم بی‌نهایت متعالی [از اشیا] است و هم همواره حال [در آنها]. وجود در منزّه بودنش، با وحدت مطلق یکی است، ولی در شبیه بودنش، خود را در قالب کثرتی که در جهان ادراک می‌شود، ظاهر می‌سازد. غیب (nonphenomenal) همواره منزّه باقی می‌ماند، ولی به واسطه رحمتی که به همه امور دارای استعداد وجود، تعلق می‌گیرد، عالم شهادت (phenomenal) را به وجود می‌آورد. انسانهای کامل در قوس صعود، به غیب بازمی‌گردند، و بدین طریق، به اصل خویش، به عنوان اعیان ثابتۀ معدومه، متحقق می‌شوند. ولی با متحقق شدن به عدم ذاتی خویش، به مقامی می‌رسند که کلیت وجود را نشان دهند، چرا که اعیان معدومه آنان به صورت خدا ساخته شده که همان صورت وجود است. «بی‌مقامی» در عین حال، همه مقامهاست. غیر او، اوست. وحدت عدم تناهی خویش را در کثرت کمالات انسانی به نمایش می‌گذارد.

یادداشت‌های مؤلف

۱) بسیاری از شاگردان مهم ابن عربی که از پرنفوذترین شاگردش، صدرالدین قونوی (متوفای ۶۷۲ هـ.) شروع می‌شوند، سعی داشتند تعبیر نظری تصوف را با فلسفه مشاء هماهنگ سازند. دغدغه اصلی فلاسفه، وجود است. از این رو واژه «وحدت وجود» — که مرکب است از واژه وحدت (که با توحید که اصل اولیه اسلام تلقی می‌شود هم‌ریشه است) و واژه وجود که تعلق خاطر محوری فلاسفه را ترسیم می‌کند — به ما گوشزد می‌کند که با ترکیبی از دو سنت دینی و فلسفی سروکار داریم. در تلاش برای ردیابی تاریخی این تعبیر، من به این نتیجه رسیده‌ام که قونوی آن را حداقل در دو موضع از آثار خویش به کار می‌برد، در حالی که شاگرد وی سعیدالدین فرغانی (م. ۶۹۴ هـ.) آن را چندین بار استعمال می‌کند. ولی هیچ کدام از آن دو، این واژه را به آن معنای اصطلاحی که در قرن بعد یافته به کار نمی‌برند.

همزمان، بعضی از پیروان نسبتاً دور مکتب ابن عربی از قبیل ابن سبعین (متوفای ۶۶۵ هجری) در نگارش عربی، و عزیزالدین نسفی (متوفای قبل از ۶۹۵ هـ.)، در نگارش فارسی، اصطلاح «وحدت وجود» را برای اشاره به جهان‌بینی حکما و صوفیه به کار گرفتند. سپس فقیه حنبلی، ابن تیمیه (متوفای ۷۲۳ هـ.)، که به خاطر حملاتش به همه مکاتب عقلی اسلامی مشهور است، این واژه را به عنوان مترادف دو واژه کفرآمیز «اتحاد» و «حلول»، اقتباس کرد. از زمان ابن تیمیه به بعد، کاربرد اصطلاح «وحدت وجود» برای اشاره به جهان‌بینی جامع ابن عربی و پیروانش بتدریج رواج بیشتر و بیشتری یافت. این واژه برای فقهایی چون ابن تیمیه مذموم و مترادف «کفر» و «الحاد» بود، ولی بسیاری از متفکران مسلمان، «وحدت وجود» را در زبان فلسفی و صوفیانه، به عنوان مترادفی برای توحید پذیرفتند. نگاه کنید به [۲۳]:

Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujud".

۲) برای بحث تفصیلی در باب معنای وجود در اندیشه ابن عربی نگاه کنید به [۲۲]:

SPK, pp. 3, 6, 80-81, 133, 212, 226-27 و موارد متعدد دیگر.

۳) در طول این کتاب، نقل قول‌های قرآنی داخل گیومه خواهد آمد و شماره سوره و آیه

مورد نظر، در متن، و در داخل پرانتز، و به ترتیب از راست به چپ، قرار داده می‌شود.
(۴) در باب اصول و مستندات نگاه کنید به: SPK, pp. 37-38 و برای تحلیلی در خور، از ابتدای آثار ابن عربی بر متون مقدس، نگاه کنید به:

Chodkiewicz, *Ocean Without Shore*.

(۵) به این تبیین من در اینجا و در جاهای دیگر این کتاب، می‌توان این اعتراض را داشت که اگر خدا واقعاً «غیر قابل شناخت» است، پس تنزیه نمی‌تواند نماینده دیدگاه غیر قابل شناخت بودن خدا باشد، چرا که ما از طریق تنزیه، خدا را با عبارات سلبی «می‌شناسیم». این امر نسبتاً درست است و ابن عربی کاملاً از آن آگاه است، ولی معمولاً زحمت پرداختن به بحث تا این حد از تفصیل را، به خود نمی‌دهد، چرا که تقابل بین تنزیه و تشبیه را در این زمینه کافی می‌داند. در فقرات چندی، وی به این واقعیت اشاره می‌کند که خدا را از جنبه خود ذات، نمی‌توان شناخت و یا مورد بحث قرار داد. این امر دو دیدگاه قابل بحث را برای ما پیش می‌آورد: دیدگاه اول بر این باور است که خدا را به نحو سلبی می‌توان شناخت و دیدگاه دوم خدا را به نحو ایجابی قابل شناخت می‌داند. برای مثال، نگاه کنید به: SPK, p. 172 ترجمه شده است [۲۵]. در فقره‌ای مشابه، وی دیدگاه تنزیه را چنین توصیف می‌کند:

اسم «الباطن» به او تعلق دارد نه ما. ما چیزی از آن را جز لیس کمثله شیء (۱۱/۴۲)، در بعضی از وجوه محتمل آیه [۲۶]، در دست نداریم. اما صفات تنزیهی هرچند تعلق به اسم «الباطن» دارند، بیان تنزیه خود متضمن نحوی از تحدید (و تعریف) است، ولی به هر حال، [در باب تنزیه] بیش از این چیزی امکان ندارد، چرا که این نهایت فهمی است که استعداد ما به ما عطا می‌کند (۱۶/۴۴۰/III).

(۶) واژه‌ای که برای تفسیر خواب به کار می‌رود تعبیر است که از ریشه‌ای اخذ می‌شود که به معنای «عبور کردن، گذشتن و رد شدن» است. معبر از محتوای صوری رؤیا، به سمت معنای باطنی آن فرامی‌رود. قرآن در یک مورد که زمینه بحث مربوط به این است که خدا چگونه رخدادهای مدت اقامت پیامبر (ص) در مدینه را سامان داد، دستور صادر می‌کند، فاعتبروا یا اولی الابصار (۲/۵۹) «پس ای دیده‌وران عبرت گیرید». واژه‌ای که قرآن در اینجا به کار می‌برد اعتبار است که با تعبیر هم‌ریشه است. اعتبار در اصلی‌ترین معنایش، به معنی «پذیرش یک عبور [ذهنی از یک چیز به چیز دیگر] است». مترجمان انگلیسی قرآن، این واژه را به طرقی برگردانده‌اند که به انگلیسی روزمره نزدیک باشد: پالمر (Palmer) آن را به «سرمشق بگیرید» (Take example)، پیکتال (Piktal) آن را به «درس بگیرید» (Learn lesson)، داوود (Dawood) آن را به «از مورد آنان درس بیاموزید»

(Learn from their example)، آربری (Arbery) آن را به «پروا کنید» (Take heed) ترجمه کرده‌اند. ولی ابن عربی در اینجا این واژه (اعتبار) را به نحوی می‌خواند که مترادف تعبیر باشد، و البته زبان عربی اجازه چنین قرائتی را به وی می‌دهد.
(۷) برای اطلاع از این فقره در متن اصلی‌اش، نگاه کنید به: SPK, p. 118.

یادداشت‌های مترجم

[۱] ما نیز به دلیل همان مشکلات که در زبان فارسی نیز یافت می‌شود، هر جا که معنای اصطلاحی وجود از دیدگاه ابن عربی مراد بوده است، در رسم الخط، آن را به صورت سیاه آورده‌ایم.

[۲] و ان الله قد احاط بكل شيء علما (طلاق / ۱۲).

[۳] برای بحثی نسبتاً مفصل در باب «اعیان ثابت» از دیدگاه ابن عربی، نگاه کنید به: قاسم کاکایی، وحدت وجود، ص ۵۸۵-۵۷۲.

[۴] اقتباسی است از آیه شریفه وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف / ۱۵۶).

[۵] اقتباسی است از آیه شریفه آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (فصلت / ۵۳).

[۶] اعیان ثابت دو تفاوت اساسی با مُثُل افلاطونی دارند: اولاً کلی به معنای افلاطونی نیستند، بلکه هر شیء جزئی نیز ثبوتی در عین ثابت دارد، در حالی که مُثُل مربوط به انواع‌اند نه افراد. ثانیاً، مُثُل افلاطونی به علت آنکه رب النوع هستند حیثیت فاعلی دارند، در حالی که اعیان ثابت غیر از حیثیت قبول چیزی ندارند. در اینجا تعریض مؤلف به امثال ایزوتسو است که اعیان ثابت ابن عربی را با کلیات و مُثُل افلاطونی بسیار قریب می‌دانند (Izutsu, p. 164). در این مورد، نگاه کنید به: کاکایی، وحدت وجود، ص ۵۸۴.

[۷] یعنی در اینجا، ابن عربی مانند سایر اندیشمندان مسلمان قائل به «توقیفیت اسما» است؛ بدین معنی که خدا را جز به اسمی که خودش خویشتن را به آن اسم نامیده، و در متون مقدس آمده است، نمی‌توان نامید. در این مورد نگاه کنید به: قاسم کاکایی، وحدت وجود، ص ۵۶۰-۶۲.

[۸] خلق الله آدم علی صورته. برای اطلاع از اسناد و معانی این حدیث، در تورات و متون اسلامی، نگاه کنید به: قاسم کاکایی، وحدت وجود، ص ۸۴-۲۸۲.

[۹] اشاره است به آیه شریفه وَ نَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوحِهِ (سجده / ۳۲).

۱۰] اقتباسی است از آیات متعدد قرآنی که خلقت انسان را از طین (گِل) می‌دانند. همچنین در روایات، از خلقت انسان از ارض (خاک) و سپس از تعجین آن (فجن طینه آدم)، و سرانجام از تخمیر آن (ثم خمرها)، سخن به میان آمده است. نگاه کنید به: مجلسی، ج ۱، ص ۲۱ (باب ۱ - فصل آدم و حوا).

۱۱] موالید ثلاثه، در طبیعیات ارسطویی، عبارت‌اند از: معادن، نباتات و حیوانات که از عناصر اربعه متولد می‌شوند و مرکب‌اند نه بسیط.

۱۲] به این عالم، «عالم مثال»، «عالم ملکوت»، «عالم برزخ» و «خیال منفصل» نیز اطلاق می‌شود، در حالی که خیال مربوط به نفس را «خیال متصل» می‌نامند.

۱۳] واژه «جن» اسم جمع است در برابر «انس»، و احتمالاً مفرد آن «جان» است چنان‌که در قرآن آمده است: و الْجَانُّ خَلْقناه من قبل من نار السموم. «و پیشتر جن را از آتشباد آفریدیم» (۲۷/۱۵). در این مورد رجوع کنید به: راغب اصفهانی، مفردات القرآن، ص ۹-۹۸. به علت جمع بودن واژه «جن»، مؤلف برای آنها ضمیر جمع به کار برده است. ۱۴] یعنی چون عالم صغیر (انسان) مرکب از سه قلمروی روح، نفس (خیال متصل) و بدن است، عالم کبیر (کل ماسوی الله) نیز مرکب از سه عالم ارواح، اشباح (خیال منفصل) و اجساد خواهد بود، چرا که عالم کبیر منطبق بر عالم صغیر است.

۱۵] فاذا حبالهم و عصیهم تخیل الیه من سحرهم انْها تسمی (طه / ۶۶).

۱۶] الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا. مجلسی در چندین موضع، این حدیث را از پیامبر (ص) روایت می‌کند. نگاه کنید به: بحار الانوار (۴/۴۳، ۵۰/۱۳۴، ۶۶/۳۰۶) و در یک موضع آن را از علی (ع) روایت می‌کند (۷۰/۳۹).

۱۷] لا تکرار فی التجلی. این یکی از قواعد اصلی عرفان نظری ابن عربی است که آن را از ابوطالب مکی (متوفای ۳۸۹ هـ) اقتباس کرده و در سراسر آثارش به کار می‌برد. نگاه کنید به: فتوحات (۱/۲۲۶ و ۱/۱۸۴).

۱۸] این نیز یکی دیگر از قواعد عرفان نظری ابن عربی است که تحت عنوان «خلق جدید» و «تجدد امثال»، از آن یاد می‌شود. ملاصدرا در نظریه «حرکت جوهری» خود، از نظریه فوق متأثر است.

۱۹] در مورد رابطه «الکلمه» با «الانسان الکامل» نگاه کنید به: کاکایی، «گفتگوی اسلام و مسیحیت»، ص ۶۹-۱۶۷.

۲۰] اشاره است به آیه شریفه لا نفرق بین احداً من رسله (بقره / ۲۸۵).

۲۱] اشاره است به آیه شریفه تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض (بقره / ۲۵۳).

۲۲] كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق لکی اعرف (مجلسی، ۸۴/۱۹۸ و ۸۴/۳۴۴).

البته اکثر محدثان، سند این حدیث را ضعیف شمرده‌اند. ولی ابن عربی مدعی است که هرچند این حدیث، نقلاً اثبات نشده، صحت آن از راه کشف ثابت گشته است (فتوحات / ۳۹۹/II). در مورد اینکه چگونه حدیثی می‌تواند نقلاً صحیح نباشد ولی کشفاً صحیح تلقی شود نگاه کنید به: کاکایی، وحدت وجود، ص ۶-۱۹۵.

[۲۲] همچنین برای بحثی نسبتاً تفصیلی در این زمینه، نگاه کنید به: کاکایی، وحدت وجود، ص ۲۰۵-۲۰۳.

[۲۴] و نیز برای بحثی تفصیلی درباره‌ی معنای وجود از دیدگاه ابن عربی، نگاه کنید به: کاکایی، وحدت وجود، ص ۲۵۰-۲۴۴.

[۲۵] همچنین نگاه کنید به: کاکایی، وحدت وجود، ص ۵۹۶-۶۳۱، بحث «تشبیه و تنزیه».

[۲۶] اگر کاف را در کمثله، زاید بگیریم، از لیس کمثله شیء، تنزیه صرف را می‌فهمیم. ولی اگر کاف را برای تشبیه بگیریم، از این آیه، تشبیه فهمیده می‌شود (فتوحات / ۵۳۵/II). مراد ابن عربی از بعضی از وجوه محتمل آیه، در اینجا، همان وجه اول است.

فصل دوم: عالم صغیر، عالم کبیر و انسان کامل

هرگاه ابن عربی دربارهٔ انسان سخن می‌گوید، معمولاً انسان کامل را در نظر دارد، نه انسانهای ناسی و غافل که خود با آنها آشناییم. چنان که قبلاً گفتیم، وی به انسانهای کامل از دو منظر کاملاً متفاوت می‌نگرد. چرا که بین حقیقت باطنی آنان در علم خدا و ظهوراتشان در عالم خاک تفاوت می‌گذارد. مرادش از «حقیقت» انسانهای کامل، عین ثابت و ازلی همهٔ انسانهای کامل است و مقصودش از ظهورات، انبیا و اولیا در فعلیت یافتن تاریخی‌شان است. با توجه به اینکه وی نامهای گوناگونی را برای حقیقت واحد انسانهای کامل به کار می‌برد، بحث او در این زمینه پیچیده است. در اینجا برای ساده شدن بحث می‌توانیم بگوییم که وی غالباً آن را «حقیقت محمدیه» می‌نامد (۱). طبق کیهان‌شناسی اسلامی، عموماً، و تعالیم شیخ، خصوصاً، خداوند انسان را به عنوان آخرین مخلوق آفرید، در حالی که همهٔ مخلوقات دیگر را در آفرینش او به خدمت گرفت. انسان به عنوان آخرین حلقهٔ سلسلهٔ بزرگی از موجودات، همهٔ حلقه‌های قبلی را کنار هم جمع کرده، هماهنگ می‌کند. او نه تنها دارای اجزای معدنی، نباتی و حیوانی است بلکه بازتاب مراتب پیدا و پنهان عالم هستی است که از عقل اول شروع می‌شود و نفس کلی، هیولای اولی، جسم کلی، عرش الهی، کرسی الهی، فلک اطلس، فلک بروج، سیارات سبعة و عناصر اربعة را شامل می‌شود. هر انسانی به وجهی اسرارآمیز، هر آنچه را در جهان است در بر دارد.

هدف خلقت

ابن عربی پیوندهای جهان‌شناختی بین انسان و طبقات (strata) و مخلوقات مختلف عالم کبیر را در فقرات متعددی مورد بحث قرار می‌دهد. بهترین راه

برای مروری اجمالی بر دیدگاه او پرداختن به بنیادی‌ترین وجه تمایز وجود انسان است: تجلی صورت خدا بودن. یادآوری حدیث: «خدا آدم را به صورت خود آفرید»، در اینجا واجد اهمیت است. «خدا» در اینجا برگردان واژه عربی «الله» است که به عنوان «اسم جامع» شناخته می‌شود چرا که هر اسم دیگر خدا به آن برمی‌گردد. لذا ذکر «الله» متضمن ذکر همه اسمای الهی است که شامل: رحمان، غفار، عادل، خالق، کریم، قادر، متعال، معز، مذل و غیره می‌شود. هیچ اسم دیگری در درون خویش همه اسم را دربر ندارد، چرا که هر کدام از سایر اسماء و ویژگیهای خاص و محدودکننده خویش را دارد که آن را از دیگر اسماء متمایز می‌سازد [۱].

«الله» انسان را به صورت خود آفرید. لذا او را به صورت همه اسماء آفرید [۲]. یکی از وجوه تفسیر آن آیه قرآنی که می‌گوید: «خدا همه اسماء را به آدم آموخت» (۳۰/۲) همین است. در نتیجه، انسانها جنبه‌ها (aspects) یا «وجوه» بی‌نهایتی از خدا را آشکار می‌سازند. اگر همه صفات و افعال انسانی مربوط به کل تاریخ بشر می‌توانستند در زمان و مکان واحدی گرد آیند، ما می‌توانستیم از این معنا که انسان تجلی «همه اسماء» است، تصویری ابتدایی داشته باشیم. دقیقاً همین جامعیت انسان است که تحقق یافتن هرنوع انسان، هرنوع صفت قابل تصور، هرنوع فعل محتمل، اعم از خیر یا شر، شریف یا پست، عادلانه یا ظالمانه، رحمت‌آمیز یا شقاوت‌بار را ممکن می‌سازد.

اگر آدم نه به صورت «الله» بلکه به صورت «الرحیم» آفریده شده بود، هیچ انسانی نمی‌توانست خشمگین یا خشن باشد. اگر به صورت «المنتقم» آفریده شده بود، هیچ کس هیچ‌گاه دشمنش را نمی‌بخشید. اگر به صورت «الجبار» یا «العزیز» خلق شده بود، هیچ کس هرگز خدا یا کس دیگری را اطاعت نمی‌کرد. ولی چون انسان به صورت همه اسماء آفریده شده است، می‌تواند هر صفت قابل تصویری را متجلی سازد. اسمای الهی در نهایت، چیزی جز تعیناتِ اطوارِ ممکنِ ظهور و بطونِ وجود نیستند.

همچنین، چون انسانها جامع همه اسماء هستند، هر فرد انسانی همه اوصاف

الهی را در درجه خاصی منعکس می‌سازد. اما در طول زندگی یک انسان، اسمای الهی، خود را با شدتها، ترکیبها و روابط درونی گوناگونی ظاهر می‌سازد. برآیند این امر ممکن است به شخصیتی متوازن و متعادل بینجامد، و یا چنین نشود. در تحلیل نهایی، نحوه‌ای که اسما، احکام خود را ظاهر می‌سازند، تعیین‌کننده سرنوشت انسان در دنیا و آخرت است. از نقطه نظر انسان، این نحوه ظهور کاملاً غیر قابل پیش‌بینی است. در نتیجه، وضعیت انسان با سایر مخلوقات که در جایگاهی معلوم و ثابت (مقام معلوم) آفریده شده‌اند، کاملاً متضاد است.

ترکیب اوصاف وجود در قلمروی غیرانسان به نحوی ظهور می‌کند که امکان غلبه یک یا چند صفت را بر سایر صفات می‌دهد. ولی انسان اوصاف وجود را چنان تمرکز و وحدت می‌بخشد که در وضعیت آرمانی، تمام اوصاف در اعتدال و هماهنگی کامل با یکدیگر قرار می‌گیرند. همه اشیای عالم، بجز انسان، جایگاهی مشخص و تعریف شده دارند، چرا که هر کدام از آنها به رنگ صفات خاصی از وجود درآمده‌اند که متمایز از بقیه است. هر حیوان یا گیاه در عینیت خویش، ثابت است، به نحوی که هویتش تبدیل به هلو نمی‌شود. برعکس، انسانها در صورتهای ظاهرشان، نسبتاً ثابت و یکسان‌اند ولی در صور باطنشان کاملاً متفاوت و در حال تغییر دائم‌اند. به عبارت دیگر، در نفسشان هیچ توقفگاه ثابتی ندارند، چنان که همواره می‌توانند همه چیز بشوند. جایگاهشان تا لحظه مرگ به ثبات نمی‌رسد. به همین علت شیخ گفته ملائک در قرآن را که «هیچ یک از ما نیست مگر آنکه مقامی معلوم دارد» (۱۶۴/۳۷) [۳]، تعمیم می‌دهد تا همه مخلوقات، بجز انسانها و جن، را شامل شود. یک انسان، بالقوه به صورت خدا به دنیا می‌آید، ولی در عمل، همواره می‌تواند به هر صورتی درآید — مثلاً به صورت یک فرشته، یک ولی، یک نبی، یک شیطان، یک حیوان و یا یک گیاه. انسانها تنها هنگام مرگ به «مقام معلوم» شان می‌رسند.

هر موجودی غیر از آن دو (انسان و جن) — اعم از ملک، حیوان، گیاه و یا معدن — در جایگاه خویش آفریده شده است و از آن عدول نمی‌کند و مأمور به وصول به آن نیز نیست، چرا که [بالفعل] در آن قرار دارد.
(۴/۲۵۹/۱)

به غیر از انسان، تنها یک مخلوق است که این چنین به صورت «اللّه» آفریده شده است — که عبارت است از عالم، در کلیتش، که انسانها را نیز شامل می‌شود. خدا و عالم، روی هم رفته، مبین همه آن چیزی هستند که در واقعیت یافت می‌شود، در حالی که هر یک آئینه دیگری است. بنابراین، هر اسم خدا مظهري در عالم کبير می‌یابد. به تعبیر شیخ، عالم مجموعه همه احکام و آثار اسمای الهی است. تفاوت بنیادین خدا و کل جهان این است که خدا بذاته موجود است و هیچ نیازی به عالم ندارد، در حالی که جهان بذاته موجود نیست و از هر جهت محتاج خداست. چنان که در فصل قبل دیدیم، تنها به یک معنای خاص می‌توانیم از وجود عالم سخن گوئیم، نه به هر معنایی. عالم فقط تا آنجا موجود است که از وجود یک تصویر در آئینه می‌توان سخن گفت. ولی خدا نمی‌تواند موجود نباشد، به عبارت دیگر، وجود فقط به او تعلق دارد، بلکه بالاتر، وجود اوست و او وجود است.

انسان و عالم در این امر مشترک‌اند که بر صورت اللّه آفریده شده‌اند، اما عالم اسمای الهی را به تفصیل نشان می‌دهد. در نتیجه، تک تک اسمای الهی، احکام و آثار خویش را یا منفرداً در عالم، ظاهر می‌سازند، و یا در ضمن ترکیبات مختلفی با اسم و یا اسمایی دیگر. لذا عالم در کلیت زمانی و مکانی خویش، چشم‌انداز بی‌نهایت وسیعی از قابلیت‌های وجودی را ارائه می‌دهد. برعکس، انسان احکام و آثار همه اسما را تقریباً به نحو اجمال نشان می‌دهد. در هر یک از انسانها، احکام همه اسمای الهی با هم جمع شده، متمرکز می‌شوند. خدا عالم را در رابطه با کثرت اسمایش آفرید، ولی انسان را در رابطه با وحدت اسمایش خلق کرد؛ واقعیتی که عبارت از این است که همه اسما

به «حقیقت»ی واحد برمی گردند. شیخ غالباً این مفاهیم را با به کارگیری واژه های «جهان کوچک» و «جهان بزرگ» که عبارت اند از عالم صغیر (microcosm) و عالم کبیر (macrocosm) بیان می دارد. در موارد بیشتری، تعبیر «انسان کوچک» یا انسان صغیر (microanthrophos) را برای انسان و «انسان بزرگ» یا انسان کبیر (macroanthrophos) را برای عالم، به کار می برد.

از آنجا که انسان جزو عالم است، عالم بدون او یک صورت کامل الهی نخواهد بود. در عین حال، عالم صغیر و عالم کبیر در دو قطب متقابل قرار می گیرند. عالم کبیر در تفرق نامحدود خویش، غیر مُدرک و منفعل است، ولی عالم صغیر، به واسطه شدت تمرکزش نسبت به همه صفات الهی، مُدرک و فعال است. انسان عالم را می شناسد و می تواند آن را در راه اهداف خویش، سامان بخشد، ولی عالم انسان را نمی شناسد و نمی تواند او را تغییر دهد مگر تا آنجا که عالم ابزار منفعلی در دست خدا محسوب شود.

این واقعیت که عالم صغیر بر عالم کبیر غلبه دارد، شیخ را به آنجا می کشاند که در آغاز فصوص الحکم چنین بنویسد که انسان روح عالم است در حالی که عالم بدون انسان، مانند جسمی متناسب و متعادل، آماده و منتظر است تا خدا روح خویش را در آن بدمد. ولی مادام که انسان ظاهر نشده است، عالم فاقد حیات است. به همین سان در فتوحات چنین می نویسد:

کلّ عالم تفصیل آدم است، در حالی که آدم کتاب جامع است. نسبت او به عالم، مانند نسبت روح به بدن است. انسان روح عالم و عالم به منزله بدن است. در مجموع، مادام که انسان در عالم قرار دارد، عالم انسان کبیر است. ولی اگر تنها به عالم، بدون انسان، بنگری، آن را مانند جسمی متناسب و بدون روح، می یابی. کمال یافتن عالم توسط انسان، مانند کمال یافتن جسم توسط روح است. انسان در کالبد عالم «دمیده شده»، در نتیجه، مقصود عالم است (۲۸/۶۷/II).

شیخ به همین سان، توضیح می‌دهد که انسان حقیقتِ باطنِ عالم است در حالی که عالمِ صورتِ ظاهرِ انسان است.

خودت را از عالم تمییز بده و عالم را از خودت تمییز بده. ظاهر را از باطن، و باطن را از ظاهر تمییز بده. چرا که نسبت تو به عالم چنین است که تو روح عالمی و عالم صورتِ ظاهر توست. صورت، بدون روح، معنی ندارد. لذا عالم بدون تو، بی معنی است (۲/۳۶۳/III).

به خاطر رابطهٔ اندام‌وار و درونی بین انسان و عالم، ابن عربی انسانهای کامل را «رکن» عالم می‌نامد. عالم بدون آنها، فرومی‌ریزد و می‌میرد که دقیقاً همان اتفاقی است که در آخرالزمان، هنگامی رخ می‌دهد که آخرین انسان کامل از این عالم رخت برمی‌بندد. به تعبیر کیهان‌شناختی، فساد و تباهی محیط طبیعی و اجتماعی در عصر جدید، یکی از علائم ظاهری کاهش تعداد انسانهای کامل بر سطح زمین است.

اینکه جهان بدون انسانهای کامل، ناقص است، یکی از لوازم منطقی دیدگاه عام اسلامی است که عالم، «فی‌نفسه» و «من‌نفسه»، غایتی ندارد. تنها غایتش به وجود آوردن انسانهای کامل است. انسان کامل «عین مقصود» یعنی دلیل خدا بر آفرینش عالم است. طبق حدیث «گنج مخفی»، خدا مخلوقات را بدین منظور خلق کرد تا خودش شناخته شود. انسان را بدان دلیل به وجود آورد که تنها او می‌تواند حقیقتاً خدا را بشناسد، هرچند که آفرینش او منوط به این است که عالم قبلاً وجود داشته باشد. هر مخلوقی خدا را به حد و اندازهٔ خویش می‌شناسد، ولی انسان کامل خدا را به عنوان «الله» یعنی به اسم جامعش می‌شناسد.

ابن عربی غالباً به آن آیات قرآنی استناد می‌کند که می‌فرمایند: «هر چه در زمین و آسمان است خدا را تسبیح می‌کند» (۱/۵۷، ۱/۵۹ و غیره) [۴]. وی می‌گوید که این تسبیح، ریشه در شناختی دارد که تک‌تک مخلوقات از خدا دارند. مخلوقات خدا را به اندازه‌ای که می‌شناسند، تسبیح می‌کنند. گُلها او را

به عنوان پروردگارِ آفتاب و زمین و باران، تسبیح می‌کنند، در حالی که زنبورهای عسل او را به عنوان پروردگارِ گلها تسبیح می‌نمایند. مردم او را به عنوان پروردگارِ آمال و آرزوهای خویش تسبیح می‌کنند، حال این آمال و آرزوها هرچه می‌خواهد باشد. این خداست که رازق، حافظ، محیی، جمیل، رحیم و غیره است. مردم هنگامی که از تفضلات او برخوردار می‌شوند، او را بدین اسما می‌خوانند و تسبیح می‌کنند، خواه تسبیحشان را به زبان آورند، و خواه نیاورند. ولی فقط انسانهای کامل‌اند که خدا را به عنوان الله و یا — به تعبیر دیگری که معادل آن است — او را با ذکر همهٔ اسما تسبیح می‌کنند. این تسبیح کامل تسبیح همهٔ اشیا را شامل می‌شود و دربر می‌گیرد. «انسان کامل خدا را با جمیع تسبیحاتِ عالم، تسبیح می‌کند» (۲۴/۷۷/III).

به طور خلاصه: عالمِ صغیرِ انسان است که به صورت همهٔ اسمای الهی آفریده شده و در درون خویش، حقایقی را که موجبِ عالم است دربردارد. عالمِ کبیرِ کل عالم است مادام که انسانهای کامل در آن وجود دارند، چرا که بدون ایشان، عالم ناقص است و جسدی است بدون روح. عالم کبیر و عالم صغیر، هر دو، صورت خدا هستند که در نظام مخلوقات ظاهر شده است. پس حقیقت انسان کامل که به عنوان «حقیقت محمدیه» نیز شناخته می‌شود، صورتِ باطنِ خداست آن چنان که خودِ خدا آن را می‌شناسد، یعنی وجه الهی است که متوجه خلقت هر دو عالم کبیر و صغیر است. سرانجام، انسان کامل در فعلیت یافتن تاریخی خویش، «ظاهر صورت الهی» (۱۳/۱۵۹/III)، یعنی عین مقصودی است که خدا با آن، هدفش از خلقت را فعلیت می‌بخشد.

طریق وصول به کمال

از آنجا که انسانهای کامل به همهٔ حقایق مربوط به خدا و عالم، هر دو، محیط‌اند، خدا را در همه چیز باز می‌شناسند. با چشمی می‌نگرند که همهٔ حجابها را رفع می‌کند. برای آنان، کلمات قرآن عیناً تجلی یافته است: «هرجا روی آورید رو به سوی خداست» (۱۱۵/۲) [۵]. ایشان همه چیز را تجلی خدا

می‌بینند. معرفت آنان به خدا شامل همه وجوهی می‌شود که موجودات عالم از آن وجوه، خدا را می‌شناسند، چرا که ایشان به عنوان عالم صغیر، بر حقیقت عالم کبیر احاطه دارند. خدا را به وجهی عبادت می‌کنند که با تعالیم همه شرایع هماهنگ است. ولی همه این امور وابسته به معرفت نفس است.

انسان کامل خدا را با هر شرعی عبادت می‌کند، با هر لسانی تسبیح می‌نماید و پذیرای همه تجلیات اوست — به شرط آنکه به حقیقت انسانیت خویش پایبند باشد و خویشتن را بشناسد، چرا که هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناسد مگر کسی که خودش را بشناسد. اگر جزئی از خودش، حجاب رؤیت کلش شود، در حق خویش جنایت کرده است و انسان کامل نخواهد بود (۲۷/۶۹/II).

طبق حدیث نبوی: «هر که خود را بشناسد پروردگار خویش را می‌شناسد» [۶]، انسانهای کامل از راه شناخت خودشان، به خدا معرفت دارند. برعکس، انسانهای حیوان به معرفت نفس نایل نیامده‌اند. هرچند آدم (ع) کامل آفریده شد، لیکن در میان فرزندان او، نقصان و حیوانیت بتدریج، به صورت ویژگیهای غالب درآمده‌اند. اما این حالت حیوانی فعلی را نباید به عنوان ویژگی خاص انسان گرفت. چنان که شیخ تذکر می‌دهد، اگر انسان را «حیوان ناطق» تعریف کنیم خطاست، چرا که «انسان فقط با صورت الهی تعریف می‌شود» (۱۹/۱۵۴/III).

همان طور که قبلاً گفته شد، فرآیندی که طی آن، انسانها صورت الهی را فعلیت می‌بخشند و اسمای الهی را متجلی می‌سازند، غالباً «تخلق به اخلاق الله» نامیده می‌شود. وظیفه جهانی انبیا این است که سرمشق‌هایی را در اختیار مردم قرار دهند که از طریق آن، بتوانند عقاید، اندیشه‌ها و افعال خویش را با اسم جامعی سازگار کنند، که به صورت آن آفریده شده‌اند. شیخ معمولاً آن هدایت الهی را که از طریق انبیا ظاهر می‌شود، «میزان شرعی» (المیزان الشرعی) می‌نامد که برای مسلمانان، عبارت است از قانونی که از

سوی خدا در قرآن وحی شده و توسط سنت محمد (ص) به صورت الگو درآمده است.

مردم نمی‌توانند صرفاً بر مبنای فهم خویش از اخلاق الله، تصمیم بر تخلق به اخلاق الهی بگیرند. مثلاً، آنها نمی‌توانند بر مبنای برداشت خویش از اوصافی چون کرم، عدل و عفو، تصمیم بر واجد شدن این صفات بگیرند. زیرا اینها اوصاف خود وجود هستند و ذاتاً بی‌نهایت و رای فهم انسان‌اند. مسئله تخلق به اخلاق الله، به خاطر تنوع و کثرت اسمای الهی، به نحو غیر قابل تصویری پیچیده می‌شود. به علاوه، تلاش در جهت تأسی به خدا، خطر تکبر شدید را در بر دارد. لذا هدف کوشش انسان نباید کسب اوصاف الهی باشد، بلکه هدف اصلی‌اش باید تخلی از اوصاف بشری باشد. اوصاف بشری که باید آنها را کنار گذاشت، از خودخواهی و هوی نشئت می‌گیرند. خودخواهی باید از بین برود و خوشامدها و کراهتهای انسان فراموش شود. این امر در «رضا» و «تسلیم» به خدا (اسلام) خلاصه می‌شود و مراحل آن را میزان شریعت مشخص می‌کند.

طریق «تخلق به اخلاق الله» مستلزم رفعت تدریجی جایگاه انسان نیست تا در نهایت، مردم به خداگونه‌هایی تبدیل شوند که در برابر خود خدا عرض اندام نمایند. برعکس، این طریق نزول تدریجی جایگاه را به ارمغان می‌آورد تا در نهایت، اوصاف بشری زایل شود، یعنی انسان «نیست» گردد. اما «عدم» چیزی است که متعلق به جایگاه اولیه انسان است، چرا که جایگاه او عین معدومه است. آن‌گاه که اوصاف خویش را بزدايد و خويشتن خویش را محو کند، تنها آن چیزی باقی می‌ماند که واقعاً یافت می‌شود — یعنی وجه وجود که رو به سوی خلقت دارد.

انسانهای کامل به عنوان صورتهای کاملی از خدا، او / نه او (هو / لا هو) یند. تا آنجا که وجود را ظاهر می‌سازند، او (هو) یند، و صفات وجود در آنها متجلی است. ولی تا آنجا که اعیان ثابت‌اند، همواره معدوم‌اند، نه او (لا هو) یند و هیچ یک از این صفات به آنها تعلق ندارد. بنابراین، سیر و سلوک

مستلزم فرو ریختن آن محدودیتهای خاص بشری است که «نه او» (لا هو) محسوب می‌شوند با این هدف که انسان به عینیت تام با آن تجلیات خاص الهی واصل شود که «او» (هو) نام دارند. شیخ در توصیف آنچه در سیر به سوی خدا رخ می‌دهد، می‌نویسد، «از آنجا که عبد او / نه او (هو / لا هو) است، از حیثِ هو، سیر داده می‌شود، نه از حیثِ لا هو» (III/۲۳/۳۴۳).

ولی انسانهای کامل نه تنها دارای صعودند، بلکه نزول و بازگشتی را نیز دارا هستند و نقشی در عالم بازی می‌کنند. آنها همواره در مقام هو / لا هو باقی می‌مانند. هرچند با نفی هرگونه ادعای وجود، در عدم به سر می‌برند، ولی همچنین در ابدیت، در راحتِ وجود و سعادت الهی آرمیده‌اند.

[انسانهای کامل] هنگامی که افعالی از ایشان ظاهر می‌شود، از اینکه این افعال به آنان منسوب شود، معصوم و محفوظ‌اند. آنان می‌گویند این افعال به اسمای خدا تعلق دارد که در مظاهر او ظاهر می‌شود. ما چگونه می‌توانیم ادعایی داشته باشیم؟ ما در آن حال که مظاهر اویم و در هر حال دیگر، «لا شیء» هستیم، این مقام، «راحت ابد» نامیده می‌شود (II/۳۳/۹۶).

شیخ نوعاً از مقام انسان کامل تحت عنوان «عبودیت» یاد می‌کند. چنان‌که غالباً تذکر می‌دهد که قرب الهی به دست نمی‌آید مگر اینکه در درجهٔ اول عبد او باشیم. انسانهای کامل بندگان محض و مطلق خداوندند. هیچ چیز از جانب خود انجام نمی‌دهند، چرا که هستی مستقل ایشان از بین رفته است. افعال ایشان را خدا به دست آنان انجام می‌دهد.

ذکر نکتهٔ دیگری نیز لازم است. تاکنون باید واضح شده باشد که به نظر ابن عربی، انسان کامل بودن، نه تنها والاترین آرمان ممکن انسان، بلکه همچنین، به تعبیر دقیق، تنها آرمان شایستهٔ انسان است. انسانهایی که صورت الهی خویش را به فعلیت نرسانند، دونِ انسان باقی می‌مانند، ولو آنکه هر نوع کردار عظیمی در این جهان از آنان سرزند. مقامِ کمالِ نشانهٔ انسانیت حقیقی

است و در میان آنهایی که «انسان» می‌نامیم، صرفاً انسانهای نسبتاً معدودی به این مقام نایل آمده‌اند. یک فرد با وصول به کمال، عبد مطلق خدا می‌شود، یعنی شخصیتش به عنوان فردی مستقل به کلی محو، ولی به عنوان صورت خدا، کاملاً اثبات می‌گردد. انسانهای کامل در هر مقام، طوری می‌زیند که طبق حکمت الهی، مقتضای آن مقام است، نه طبق معیارهای انسانی. ایشان به نحو تمام و کمال رحیم، رحمان، غفار، محب، کریم، عادل و غیره‌اند؛ درست همان‌گونه که مقتضای خود حقیقت خداست.

اگر مقام کمال این چنین متعالی و [دور از دسترس] است، آیا برای هر کس بهتر آن نیست که از اندیشه کامل شدن صرف نظر کند و به «زندگی عادی» بازگردد؟ شیخ چنین استدلال می‌کند که قطعاً نه، چرا که مردم، در هر حال، باید بکوشند تا طبق حقیقتی که در درون خودشان تجلی دارد، زندگی کنند. آنان نسبت به نفوس خودشان این دین را دارند که از میزان شریعتی تبعیت کنند که خدا برای جهت دادن به اعمالشان نازل فرموده است. در هر حال، خدا سعادت جاوید را برای آنان که به حد وسع خویش، تابع میزان شریعت‌اند، تضمین کرده است، چه به کمال برسند و چه نرسند. به همین دلیل، ابن عربی این توصیه را به خوانندگان می‌کند:

در باره نسبت بین درجه انسان حیوان و انسانی کامل، تأمل کن و دریاب که خودت به کدام نوع انسان تعلق داری. زیرا که اگر تعقل کنی [می‌بینی] که استعداد قبول کمال را داری. به همین علت، تنبیه دادن و آگاهاندن [تو] از جانب عالم، تحقق یافته است. و اگر استعداد قبول کمال را نمی‌داشتی، تنبیه دادن و شناساندن کمال به تو، عبث و باطل می‌بود. پس در عدم قبول و عدم دریافت آنچه به آن دعوت شده‌ای، غیر از خودت را ملامت مکن! (۲) (۲۶۶/III/۲۰).

یادداشت‌های مؤلف

- (۱) برای اطلاع از بعضی از این اسمها نگاه کنید به: *والحکیم، المعجم الصوفی*، ص ۱۵۸؛
SPK, Chapter 8; *Hakīm*.
(۲) اشاره است به کلمات شیطان خطاب به پیروانش هنگامی که ایشان در عذاب جهنم قرار می‌گیرند: «مرا ملامت مکنید بلکه خودتان را ملامت نمایید» (۲۲/۱۴) [۷].

یادداشت‌های مترجم

- [۱] در عرفان نظری ابن عربی، اسم «الله» به عنوان اسم اعظم شمرده می‌شود و جامع جمیع اسماست. یعنی در همه اسمای کلیه (نود و نه اسم) و اسمای جزئی، اسم «الله» حاضر و متجلی است. نگاه کنید به: قیصری، ص ۹۷. برای توضیح بیشتر درباره نقش اسم در نظام عرفانی ابن عربی، نگاه کنید به: کاکایی، وحدت وجود، ص ۷۲-۵۵۸.
[۲] از آنجا که اسم «الله» جامع جمیع اسماست و از آنجا که هر اسمی مظهري می‌طلبد و مظهر «الله»، انسان است، پس انسان کامل مظهر همه اسمای الهی است، و همه حقایق عالم، در واقع، مظاهر حقیقت انسان هستند و عالم کبیر، نسخه تفصیلی عالم صغیر (انسان) به حساب می‌آید. و به همین علت، انسان را «کون جامع» می‌نامند که همه هستی را به نحو اجمال در بر دارد. نگاه کنید به: قیصری، ص ۹۹-۹۷.
[۳] و ما منا آلا و له مقام معلوم (صافات / ۱۶۴).
[۴] سبّح لله ما فی السموات و ما فی الارض (حدید / ۱، حشر / ۱).
[۵] فاینما تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره / ۱۱۵).
[۶] من عرف نفسه عرف ربه. حدیثی است که از پیامبر (ص) روایت شده است. ابن عربی آن را به کشف مستند می‌کند و در موارد فراوان بدان استناد می‌جوید. نگاه کنید به: کاکایی، وحدت وجود، ص ۲۸۵-۲۷۹ و ۳۴۰-۳۲۵.
[۷] فلا تلومونی و لوموا انفسکم (ابراهیم / ۲۲).

فصل سوم: اخلاق و اباحی‌گرایی [۱]

همه مشایخ معنوی که در سنت صوفیه دارای ارج و منزلت‌اند، عملاً شریعت را اساس سیر الی الله دانسته‌اند. ولی بسیاری از همین مشایخ، از سوی فقها و متکلمان مسلمان، به خاطر دیدگاههای اباحی‌شان مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. این انتقادات در مورد ابن عربی و پیروانش، اغلب در قالب حمله به نظریه «وحدت وجود» شکل می‌گیرد. از دیدگاه منتقدان، حامیان «وحدت وجود» مدعی‌اند که ادراک وحدت کل اشیا آنان را به انسانهایی استثنایی مبدل ساخته است. از این رو حق دارند تکالیف شرعی را که متوجه عوام الناس است، نادیده بگیرند. چون دریافته‌اند که «همه اوست» [۲]، نیازی به فرق گذاشتن بین خیر و شر ندارند چرا که هر دو یکی است.

شواهد موجود در کتابهای واقعی مشایخ مورد بحث صوفیه، حاکی است که در طول تاریخ اسلام، ولو که در بعضی زمانها احتمالاً انحرافی هم صورت گرفته باشد، همواره عمل به شریعت معیار بوده است. در میان صوفیه، هیچ‌کس به شدت ابن عربی، لزوم پیروی از شریعت را فریاد نکرده است. یکی از راههای متعدد تقریب برداشت شیخ از نقش شریعت در زندگی انسان، طرح این پرسش است که چگونه قلمروی معیارهای اخلاقی و معنوی با مفهوم «وحدت وجود» سازگار می‌افتد. به نظر می‌رسد که این مسئله به طور خاص، به زمانه خودمان نیز مربوط شود. چرا که بسیاری از انحای گرایشهای باطنی که همواره نقش مشهودتری در جوامع غربی دارند، معمولاً توصیه‌های سنتی اخلاقی را چندان مورد تأکید قرار نمی‌دهند. ظاهراً برای آنها، در این جهت فرقی نیست که منشأ این آداب و سنن اخلاقی، ادیان شرقی باشند، یا ادیان غربی و یا جریانهای مختلف نهضت عصر جدید (New Age) [۳]. معنویت

(morality) را هرگونه تعریف کنیم، در مجموعه فوق‌العاده حجیم آثار شیخ کمتر مطلبی می‌توان یافت که به معنویت ربط نداشته باشد. در اینجا، حتی دسته‌بندی کردن اصول و تفصیل دیدگاه وی در باب ماهیت و نقش معنویت و اخلاق در حیات بشر، غیرممکن است. از این رو من به جای این کار، صرفاً می‌کوشم برداشت او را از واژه «اخلاق» نشان دهم که در انگلیسی معمولاً آن را «ethics» ترجمه می‌کنند. سپس وارد این بحث می‌شوم که وی چگونه می‌تواند در نظریه «وحدت وجود»، اساسی برای اخلاق بیابد، و این امر چه ربطی با شریعت دارد.

واژه عربی اخلاق جمع خُلُق [۲] است که هم به معنای «شخصیت» (character) است و هم به معنای «خصلت» (character trait). واژه «خُلُق» در قرآن دوبار، و در حدیث به کرات (غالباً به صورت جمع) به کار رفته است. این واژه تنها در تلفظ و (نه در نوشتار) با واژه خَلَق که نوعاً به «creation» ترجمه می‌شود، متفاوت است. بنابراین خود واژه خُلُق با خَلَق مرتبط است. به عبارت دیگر، خُلُق و خو ریشه در خلقت، یعنی در ماهیت بالفعل اشیا دارد. جنبه وجودشناختی خصایل اخلاقی برای شیخ اهمیت اساسی دارد.

هرچند دیدگاههای شیخ در باب اخلاق، با دیدگاههای فلاسفه (که آثارشان تا حد زیادی مبتنی بر منابع یونانی است)، اشتراک قابل ملاحظه‌ای دارد، وی مرجع اساسی و منبع نهایی بیشتر اصطلاحات کلیدی خود را در قرآن و سنت، و بخصوص در اسمای الهی جستجو می‌کند. وی به کرات به خوانندگان آثارش یادآور می‌شود که این اسماء نه اشیایی عینی، بلکه تعیناتی الهی هستند که به نسبت‌هایی برمی‌گردند که بین حق تعالی و عالم برقرار است. آنها این امکان را برای انسان فراهم می‌آورند که به پیوند بین خودش، و ذات مطلق و لایتغیر همه موجودات، معرفت یابد. اگر اسماء نبودند — یعنی اگر وحی الهی که آنها را ارائه می‌دهد، نبود — مردم در دریایی از شک و تردید غرق می‌شدند.

مکارم اخلاق

در دیدگاه عام اسلامی، که ابن عربی به آن تصریح می‌کند، مکارم اخلاق حقیقتاً به خدا تعلق دارند و غیر او آنها را صرفاً به نحو مجاز واجد است. همه خیرها به خدا برمی‌گردد و فضایل اخلاقی چون عدالت، کرم، حلم و عفو نیز، از این امر استثنا نیستند. قرآن با ذکر اسمای الهی — از قبیل عادل، کریم، حلیم، عفو، رؤوف، شکور و غیره — این نکته را تأیید می‌کند.

شیخ هنگام به خدمت گرفتن اصطلاحات فلاسفه مشاء، از قبیل ابن سینا، خدا را «واجب الوجود» می‌نامد. پس هرچیز دیگری که واژه موجود بر آن قابل اطلاق باشد، «ممکن» است. وجود حقیقی فقط به خدا تعلق دارد، و حداکثر چیزی که درباره ممکن می‌توان گفت، این است که وجود را به عاریت می‌گیرد. ولی نکته مهم در اینجا این است که شیخ در بیان ویژگیهای وجود الهی، اصطلاحات دینی را بر اصطلاحات فلسفی ترجیح می‌دهد. وی در جواب این پرسش که «اوصاف وجود کدام‌اند؟»، اسماء الله را فهرست می‌کند که ذاتی وجودند.

انسانها چون به صورت خدا آفریده شده‌اند، از همه مکارم اخلاقی او بهره‌مندند. وظیفه آنها نه طراحی یک نظام اخلاقی و یا جزو بحث درباره مفهوم معنویت، بلکه صرفاً «بودن، وجود داشتن، یافت شدن»، و در نتیجه، محل تجلی اوصاف ذاتی وجود گشتن است [۵]. اما در عمل، نایل آمدن به مکارم اخلاق چندان سهل نیست. فقط انسانهای کامل تمام فضایل الهی را تحصیل می‌کنند. البته شیخ به نسبی بودن کمال، واقف است و توجه فراوانی را صرف بیان اقسام مختلف، مراتب و درجات کمال می‌کند. کمالی که کاملاً فعلیت داشته باشد — یعنی کمال مطلق — تنها در خدا یافت می‌شود. برعکس، کمال بشری چه در این عالم و چه در عالم آخرت، همواره قابل افزایش است، چرا که متناهی هیچ‌گاه نمی‌تواند به نامتناهی برسد. لذا حتی درباره کاملترین انسانهای کامل نیز، بحث از وضعیتی ایستا راه ندارد.

فقط درباره آن انسانهایی می‌توان واقعاً ادعای به صورت خدا آفریده شدن

را کرد، که به کمال نایل آمده باشند. اسمای الهی قلمروی کامل احکام خویش را، تا آنجا که در یک زمان قابل کسب باشد، در درون ایشان ظاهر می‌سازند. ویژگی خاصی را که موجب تمایز انسان از سایر مخلوقات می‌شود، با توسل به همین استعداد ظاهر ساختن همه اسماء، می‌توان توضیح داد. این واقعیت که هر فرد انسانی جامع همه قابلیت‌های وجودی است، به معنی این است که مردم می‌توانند هر طریقی را پیش گیرند، خواه آن طریق، «خیر» تلقی شود، و خواه «شر» [۶].

به عنوان مثال، می‌توانیم برخی از لوازم این نحوه نگرش به امور را، با پرداختن به کیفیت علم الهی، که عبارت است از آگاهی خدا به ذات خویش و همه حقایق منشعب از آن، تبیین کنیم. انسان چون به صورت خدا آفریده شده است، استعداد شناخت همه امور را دارد. طبیعتاً بین معرفت خدا، و معرفت انسانی، تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد، ولی معرفت بشری تا آنجا که محدودیت‌های مربوط به ممکن‌الوجود بودن، مانع آن نشود، بی‌نهایت قابل افزایش است. اصولاً هرچیزی که هرکسی در هر زمان و هر مکان، بدانند، برای همه انسانها قابل ادراک است. به شرط آنکه ذهنی سالم داشته، و از سایر شرایط مختلف خارجی نیز برخوردار باشد. انسانها دچار فراموشی می‌شوند، پیر می‌شوند و می‌میرند، ولی معرفت فقط دستخوش قیود عارضی می‌شود. ویژگی‌ها و اهداف بنیادین علم جدید نشان از آن دارد که بشر واجد یک ادراک فطری و اساسی است دال بر اینکه همه چیز قابل شناخت است.

در انسانی معین، معرفت آن گاه به کمال می‌رسد که هرچیز قابل شناختی شناخته شود. در متن اسلام، آنچه شایستگی شناخت را دارد مربوط است به اصول و فروع دین: خدا، اسمای او، ملائکه‌اش، کتبش، رسلش، آخرت و فروع مختلف اجتماعی، حقوقی و فردی این معرفت فراکیهانی و کیهانی. معرفت حقیقی وقتی حاصل می‌شود که به خدا معرفت پیدا کنیم و امور عالم را با نظر به منشأ الهی‌شان بشناسیم. در بیشتر مردم، معرفت به «کمال» نمی‌رسد. حداکثر یکی دو استعداد، یا طرز معرفت، تا درجاتی، رشد می‌یابند. در بیشتر

موارد، علم حتی با معیارهای امروزی به صورت بالقوه باقی می ماند. تحصیلات رسمی کامل نمی شود؛ به دست آوردن منزلت اجتماعی جذابتر از یادگیری به حساب می آید؛ و شهوت بر خورداری از معیشتی راحت، بر استعداد عقلی حاکم است. برای نشان دادن اینکه معرفت کامل به کجا ممکن است بینجامد، مفاهیم علم معاصر چندان مفید نیست. شیخ و سایر صوفیه اکثر آنچه را امروزه در مورد علم جاری است حجابهای معرفت حقیقی به حساب می آورند. چرا که این علم گرایی، با دیدگاه وسیع تری که پدیده ها را با وجود گره می زند، ادغام نشده است. مردم به جای اینکه به ریشه های امور بپردازند، توجه خود را به شاخه ها معطوف کرده اند. به جای تحقیق در باب علت نخستین، به کالبدشکافی اسباب یا علل ثانوی می پردازند، بدون اینکه احساس کنند که آنچه انجام می دهند در نهایت دارای اهمیت است. به جای دیدن معنی، نگاهشان را به صورت دوخته اند. ابن عربی در یکی از فقرات متعددی که به جمع بندی اقسام ممکن علم اندوزی انسان می پردازد، اهمیت پرهیز از تفرّقی را یادآور می شود که محصول بسط بی حد و حصر معلومات ممکن برای بشر است. مردم اگر بدون تمرکز بر منبع واحد وجود، صرفاً به دانستن دل ببندند، می توانند به دانش بی پایان دست یابند، ولی از حقیقت خویش دور می افتند.

خدای تعالی، فی نفسه، اجل از آن است که بنده اش به او معرفت پیدا کند. چنین امری محال است. پس برای ما معلومی که در پی آن باشیم، جز نسبتها به تنهایی، و یا اعیان ممکنات و هر آنچه منسوب به آنهاست، باقی نمی ماند ذوات و اعیان را ضرورتاً و بدون فکر و نظر می شناسی. بلکه نفس آدمی آنها را به واسطه آنچه خدا در او مرتکز ساخته است، می شناسد. سپس نحوه نسبت اشیا را به آنها می شناسی. این امر عبارت است از معرفت به آنچه در باب آنها خبر داده شده است، که شامل توصیف آنها و یا قضاوت درباره آنهاست، با توسل به استدلال عقلی یا اخباری که از معصوم رسیده است. راه دیگری برای معرفت به آنها وجود ندارد.

احکام و اخبار از حیث کثرت، تناهی ندارند. لذا کسی که در آنها غور کند دچار تفرقه می‌شود و قادر به جمع آنها نیست. در حالی که خدا از بندگانش می‌خواهد که آنها را در او (خدا) جمع کنند، نه اینکه به دنبال کثرت راه بیفتند تا آن را درک نمایند. بلکه برای بعضی از بندگانش آن بخش از این کثرت را تجویز کرده است که متعلق علمی قرار می‌گیرد که آنها را به جمع امور در حضرت حق، قادر می‌سازد. این همان قول خدای تعالی است که در نظر کردن به این امور می‌فرماید: «زودا که آیات خود را در بیرون و درونشان به ایشان بنماییم، تا آنکه بر آنان آشکار شود که او حق است» [۵۳/۴۱] [۷].

آن که در جمع این علوم دچار تفرقه می‌شود، کسی است که به آنها از حیث دالتهای بر حق تعالی نگاه نمی‌کند. این علوم برای او حجاب می‌شوند و مانع دلالت بر حق تعالی می‌گردند؛ مانند علم حساب، هندسه، علم الریاضات [۸]، منطق و علوم طبیعی. [اما] هیچ یک از این علمها نیست مگر آنکه در آن، دلالت و راهی به سوی خدا وجود داشته باشد (۱۶/۵۵۸/III).

از دیدگاه شیخ، به دنبال علم رفتن بدون آنکه هدفمان یافتن ریشه‌های معرفت در خدا باشد، چیزی جز کجروی نیست. آنچه حاصل می‌شود، به هیچ وجه، معرفت نخواهد بود. بلکه انسان را به جهالت در باب ماهیت واقعی امور خواهد افکند. چنان که می‌گوید: «نسبت دادن هر مخلوقی به مخلوقی دیگر، یک مجاز است و صورتی است که باعث حجاب می‌شود» (۲۸۶/III). تنها معرفتی که شایسته مقام انسان است، معرفت خداست.

شرفی برای انسان جز معرفت به خدای تعالی نیست. اما علم انسان به غیر خدا یک نوع سردرگمی است که انسان محجوب خود را بدان گرفتار می‌کند. بنابراین شخص منصف همتی جز معرفت یافتن به خدای تعالی ندارد (۵/۱۲۹/IV).

در جامعه امروز، نتیجه بی‌جویی علم، بدون یافتن منشأ آن در حق تعالی، توده‌ای عظیم از اطلاعات است. استعداد انسان برای کسب دانش نامحدود، به فعلیت رسیده است، لیکن حاصلش تنوع سرسام‌آوری از امور سطحی است. این امر که حقیقت بنیادین علم آگاهی از ماهیت امور است، از یاد رفته است. در عوض، مردم فکر می‌کنند که علم عبارت است از واقعیاتی که می‌توان آنها را روی صفحه کامپیوتر فراخواند. آنان روز به روز از وحدت و اجمالِ صورتِ الهی عالم صغیر، دور می‌شوند، و پیوسته در کثرت و تفصیل و تفرقه عالم کبیر فرو می‌روند. تخصص‌گرایی روبه‌رشد، سبب افزایش فوق‌العاده اطلاعات می‌گردد، ولی از سوی دیگر، باعث می‌شود، روز به روز، از آن صفات انسانی که ریشه در وحدت، هماهنگی، کلیت، توازن و یکپارچگی دارند، دور شویم. تجزیه عالم انسانی، منجر به متلاشی شدن و فروپاشی عالم کبیری می‌شود که انسان روح‌مدبر آن است. انسانها با غافل شدن از صورت الهی، از عمل به مسئولیت خویش به عنوان خلیفه الله در زمین، باز می‌مانند.

همین تحلیلی را که درباره علم داشتیم، درباره بسیاری دیگر از صفات خدا می‌توان انجام داد. خدا مرید، قادر، متکلم، سمیع، بصیر، منتقم، شکور و غیره است. به عقیده شیخ، یک انسان کامل همه اسمای الهی را تا سرحد ممکن و به نحوی متناسب، تحصیل کرده است — البته با احتساب محدودیتهایی که بدان دچار است، اعم از موانع جسمانی، زمان، مکان، محیط و غیره، هرچند جنبه باطنی این محدودیتها بسیار کمتر از جنبه ظاهری آنهاست.

گفتیم که تحصیل اسمای الهی باید به نحوی «متناسب» صورت پذیرد. منظور از تناسب، عبارت است از هماهنگی و تعادل بین همه اوصاف الهی، به همان نحو که در خود ذات حق تعالی تحقق دارد. وظیفه انسان این است که اوصاف خدا را به نحوی ظاهر سازد که نقش هیچ کدام بیش از حد، پررنگ، و یا بیش از حد، کمرنگ نشود. خود را متحقق به صورت الهی ساختن، موجب قرب به خدا می‌شود، ولی از سوی دیگر، عدم توفیق در حفظ تعادل متناسب بین اسما، به عدم توازن، و یا به یک صورت الهی تحریف‌شده، می‌انجامد، و

در نتیجه، موجب بُعد از خدا می‌شود. ابن عربی در یکی از فقرات متعددی که به چنین موضوعاتی اختصاص دارد، می‌نویسد:

خدا صفات و اسمایی دارد که دارای مراتبی هستند. عبد در حدی مخصوص، و با وصفی که شرع بیان کرده، و در حالی معین، به آنها متخلق و آراسته می‌شود. اگر از این امر تعدی کند، به نزاع با حق تعالی دچار شده، مستحق رانده شدن و دور افتادن از آن قریبی می‌گردد که موجب سعادت است (۴/۳۱/IV).

برای توضیح مفهوم توازن و هماهنگی در میان اسما، مجدداً می‌توانیم به تشابه بین وجود و نور برگردیم. قبلاً گفتیم که وجود را می‌توان به نور خالص تشبیه کرد و در این صورت، عالم به تجزیه این نور به رنگهای بی‌شمار، قابل تشبیه است. همچنین نیل به کمال انسانی را می‌توان به تحصیل نور خالص و بی‌رنگ، از طریق وحدت بخشیدن و هماهنگ کردن نورهای رنگی بی‌شمار، تشبیه کرد. مسئله بارز در ارتباط با تحصیل نور بی‌رنگ، این است که چگونه از پیدایش سرخ بیش از حد، سبز بیش از حد و آبی بیش از حد، جلوگیری کنیم. چگونه توازن بین رنگها قابل وصول است به نحوی که همه رنگها به نور اصلی بازگردند؟ معیارهایی که با آنها می‌توان رنگهای مختلف را اندازه‌گیری و ترکیب کرد کدامند؟ اسمای الهی به منزله رنگهای اولیه‌ای هستند که در نور بی‌نهایت وجود یافت می‌شوند. بسیاری از این اسما، با یکدیگر متضادند. همان‌طور که نور را در قالب رنگهای مختلف و متضاد، از قبیل سرخ و سبز، می‌بینیم، وجود نیز خود را به صورت غفار و منتقم، رحیم و غاضب [۹]، محیی و ممیت، معز و مذل، ظاهر می‌سازد. فرض این است که انسان برای نیل به کمال، باید این اوصاف را تحصیل کند؛ حال چگونه چنین اوصاف متضادی می‌توانند در یک شخصیت متفرد، با هم جمع و هماهنگ شوند؟ از دیدگاه شیخ، بالاترین مقام کمال انسان، مستلزم این است که اسمای الهی به چنان تعادلی برسند که انسان، مانند خود وجود، به هیچ نوع اسمی ملون و مقید نباشد. این، مقام

بی‌مقامی است که در آن، هیچ صفت خاصی بر هیچ صفتی دیگر، غالب نیست. بسیاری از نوشته‌های ابن عربی راجع به طریقی است که طی آن، انسان می‌تواند مظهر تام و هماهنگ همه اسمای الهی شود، و در نتیجه، همه اخلاق الهی را به نحوی متناسب ظاهر سازد. در همه جا، رهنمودهای او اساساً یکی است: برای نیل به کمال تام فضایل انسانی، باید توازن متناسب را بین صفاتی بازجوییم که اسما بر آنها دلالت دارند. از نظر عملی، این توازن را قرآن و سنت برقرار می‌کنند. به عبارت دیگر، شریعت سرمشق‌های عینی لازم را جهت نیل به تعادل در میان اسما و فضایل اخلاقی، به دست می‌دهد. اگر انسانها به این تعادل برسند، صورتی را تحصیل کرده‌اند که بر آن آفریده شده‌اند. مردم چاره‌ای جز رجوع به شریعت ندارند. زیرا کمال انسانی، مستقل از کمال الهی نیست؛ لذا وابسته به شناخت خداست. ولی مردم صرفاً با تکیه بر قوای خود، به همان اندازه می‌توانند خدا را بشناسند، که یک شعاع نور قادر بر شناخت خورشید است. بنابراین، برای آنکه مسیر نیل به کمال آماده شود، خدا می‌باید معرفتی را که انسانها ذاتاً به آن دسترسی ندارند، در اختیارشان قرار دهد. این امر یکی از پردامنه‌ترین موضوعات در نوشته‌های شیخ است، و نشان می‌دهد که حتی در زمان او نیز، عده‌ای از اندیشمندان، وحی الهی را چندان جدی نمی‌گرفته‌اند.

روند تحصیل صورت الهی را به شیوه‌هایی گوناگون، شرح می‌دهند. در متن حاضر، من تنها به اصطلاح تخلق اشاره می‌کنم که پنجمین اسم مصدر از ریشه خ - ل - ق است که اخلاق نیز، از همان ریشه مشتق می‌شود. تخلق یعنی یک خُلق و خو را از آن خود کردن، خُلق و خوی چیزی را پذیرفتن. مشهورترین کاربرد این واژه در متون صوفیه، فرموده‌ای است که غالباً به پیامبر (ص) منسوب می‌شود: «به اخلاق الهی متخلق شوید!» [۱۰] شیخ این حدیث را نیز نقل می‌کند که «خدا سیصد خُلق دارد، کسی که به یکی از آنها متخلق شود، وارد بهشت خواهد شد» [۱۱]. در اصطلاح شیخ، «تخلق به اسماء الله» و «تخلق به اخلاق الله» تعبیراتی مترادف‌اند. وی غالباً به واژه تخلق، معنایی می‌بخشد که کاملاً از حوزه اخلاق فراتر می‌رود و بدین وسیله، ارتباط آن را با

خَلَق یا آفرینش، یادآوری می‌کند. مثلاً چنین می‌نویسد که درست همان طور که «خدا دارای نیکوترین نامهاست» (۱۸۰/۷) (۱۲)، «عالم [نیز] در تخلق به این اسما، ظهور آنها را واجد است» (۲۳/۴۳۸/II). به عبارت دیگر، همه وجودی که ظاهر شده، مطابق با اوصاف و اخلاق الهی ظهور یافته است. لیکن انسان با توجه به جایگاه منحصر به فردش در نظام کلی موجودات — یعنی با توجه به صفت خلیفه الهی اش — نقشی آگاهانه در ظاهر ساختن این اوصاف ایفا می‌کند، لذا تاحدی مسئول نحوه ظهور و به فعلیت رسیدن صفات الهی است. انسان برخلاف سایر مخلوقات، می‌تواند صفات الهی را طوری ظاهر سازد که با کمال خودش سازگار نباشد. مردم به شریعت محتاج‌اند، چرا که به کیفیت ربط اوصاف الهی به خدا و خودشان، به نحو دقیق، علم ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. این امر، بخصوص درباره بسیاری از اوصاف الهی که در قرآن و سنت وارد شده و خدا را با تعابیر انسان‌وار انگارانه یاد می‌کنند، صادق است.

عبد اوصاف و اسمایی دارد که شایسته اوست و گاهی خداوند نیز، به آنها متصف می‌شود به نحوی که قوای عقلانی، آن را محال می‌شمارند ... ما نمی‌دانیم که این اسما چگونه به خدا منسوب می‌شوند، مگر از طریق اعلام خداوند. همچنین هر اسمی از اسمای او که ما بدان آراسته می‌شویم، کیفیت نسبتش به خدا برای ما مجهول است مگر آنکه خدا به ما تعلیم دهد ... انسان به صورت خدا آفریده شده است. پس به عنوان خلیفه الله، چاره‌ای جز این ندارد که در همه صوری که مستخلف عنه (خدا) در آنها ظاهر شده است، او نیز، ظاهر گردد. بنابراین، چاره‌ای جز این ندارد که به همه اسما و اوصاف الهی مورد طلب عالم، که خدا او را ولی آن قرار داده است، احاطه پیدا کند. چون چنین اقتضایی در کار است، خداوند از جانب خود، چیزی را به نام «شرع» فرستاده که در آن، کیفیت به کارگیری این اسما و صفات الهی را — که خلیفه ناچار به ظاهر ساختن آنهاست — بیان فرموده است (۷/۲/IV).

رذایل اخلاقی

بیشتر مباحث شیخ را در باب خصایل اخلاقی، نویسندگان قبل از وی نیز، به طور ضمنی بیان کرده، هرچند بدان تصریح نکرده‌اند. ولی ما هنوز وارد بررسی قسمت دوم بحثمان نشده‌ایم که عبارت است از رابطه خصایل اخلاقی با «وحدت وجود»، یعنی با مفهومی که به طور خاص به آثار شیخ و پیروان او مربوط است. در اینجا از منظری نو، به بحث نظر خواهیم افکند.

چنان‌که در فصل ۱ توضیح دادیم، وحدت وجود به معنای این است که هر موجودی از آن نظر که موجود است، وجود مطلق و نامحدود را ظاهر می‌سازد. به عبارت دیگر، هر چیزی در جهان، مظهر اسمای الهی است. تنها یک وجود در کار است. هر که خیال کند که اشیا واجد وجود خودشان هستند، از ماهیت امور، ادراکی ناقص دارد. در تحلیل نهایی، وجود به هر صورت که ظاهر شود، وجود نامحدود خداست. آنچه احکام خاص اشیایی را که به وجود متصف‌اند ترسیم می‌کند، به نحوه تجلی حق تعالی بستگی دارد که تابع قوانین خاص خود است — قوانینی که وحی آنها را تحت عنوان اسماء الله خلاصه کرده است.

چنین دیدگاهی، ضرورتاً، هر آن چیزی را که به ادراک درمی‌آید، نشست گرفته از خدا می‌داند، هرچند استدلالهای متعددی را نیز به کار می‌برد تا از انتساب مستقیم شر، به خداوند اجتناب کند. به عنوان مثال، شیخ حجم معتناهی را به بحث درباره عدم، و طریقی اختصاص می‌دهد که طی آن، گویا عدم با وجود درمی‌آمیزد و از شدت آن می‌کاهد. هر نقصانی را که در هستی یافت می‌شود باید به عدم نسبت داد، نه به خود وجود. لذا شیخ در تفسیر حدیثی مشهور از پیامبر (ص) که «همه خیر به دست توست ولی شر به تو باز نمی‌گردد» [۱۳]، چنین می‌نویسد:

پیامبر (ص) با این گفته، واقعیت شر را اثبات، ولی اضافه آن را به حق تعالی، نفی کرد. این امر اثبات می‌کند که شر چیزی نیست، بلکه عدم

است. زیرا شر اگر چیزی بود، در دست خدا بود، چرا که ملکوت هر چیزی در دست خداست [۸۸/۲۳] [۱۲] و او خالق هر چیزی است [۱۰۲/۶] [۱۵] (۲۷/۳۶۹/III).

رابطهٔ افعال انسان با خدا همواره یکی از محورهای مجادلات کلامی در عالم اسلام بوده، بخصوص که با مسئلهٔ اختیار و تقدیر گره خورده است. هر فعل انسانی باید مظهر صفتی وجودی باشد، در غیر این صورت، نمی‌تواند تحقق یابد. عمل و فعل نیز، جنبه‌ای اثباتی و ایجابی را دارا هستند. از این رو متکلمان مسلمان غالباً خودِ مخلوقات را «افعال» خدا می‌نامند و قرآن صراحتاً می‌گوید: «خدا شما و افعالتان را خلق کرد» (۹۶/۳۷) [۱۶]. اگر خصایل اخلاقی و افعال انسان ریشه در خود خلقت دارد، پس آیا خصایل مذموم که باعث پیدایش افعال مذموم می‌شوند، نیز، همین‌طورند؟ اکثر متکلمان برای اجتناب از نسبت دادن چنین خصایلی به خداوند، راههایی دست‌وپا کرده‌اند. ولی شیخ از لوازم منطقی دیدگاه خود دست نمی‌کشد. هرچند وی غالباً تأکید می‌کند که این انسان است که شایستهٔ ذم است، نه خدا، ولی این را نیز قبول دارد که:

همهٔ خُلُقها صفات الهی‌اند و در نتیجه همهٔ آنها جزو مکارم هستند و در سرشت انسان قرار دارند ... انسان از طریق ربّش، موجود است و از او کسب وجود می‌کند در نتیجه، خُلُق را نیز از او به دست می‌آورد (۲۸/۲۴۱/II).

این بدان معنی نیست که شیخ خصایل مذموم را به خدا نسبت می‌دهد، بلکه بدین معنی است که در مذمومیت خُلُق و خواهی پستی که به انسانها نسبت داده می‌شود، تجدید نظر می‌کند. در واقع، وی معتقد است که آن خصلتهایی که آنها را پست و مذموم می‌خوانیم، حقیقتاً شریف و ممدوح‌اند. مذموم خواندن این خصلتها یا به خاطر برداشت غلط از وضعیت است، و یا به خاطر آن است که این خصلتها به شیوه‌ای نامناسب به کار گرفته شده‌اند. لذا وی کانون

توجهش را از خُلق و خویی که عمل انسان حاکی از آن است — خُلق و خویی که به خاطر آنکه ریشه در وجود دارد باید ممدوح شمرده شود — به نحوه برداشت از آن خُلق و خو، و یا به نحوه کاربرد آن، معطوف می‌کند. مسئله به نوع تفسیر، و یا به اختیار انسان و چگونگی اعمال آن، برمی‌گردد. انسانها برای پی بردن به کاربرد صحیح خصایل اخلاقی خویش، به عنوان ظهورات کامل وجود، به هدایت انبیا محتاج‌اند تا کیفیت تبدیل کردن رذایل به فضایل را به آنها نشان دهند. به عبارت دیگر، اگر آنها از شریعت پیروی کنند، اطمینان خواهند یافت که در کاربرد اوصاف وجود که در صورت الهی آنها سرشته است، راه صحیحی انتخاب کرده‌اند. اگر شریعت را نادیده بگیرند و یا در مقام عمل، از آن سرپیچی کنند، عملاً در جهت نقض قوانین وجود، گام برخواهند داشت (۱).

بحث اصلی شیخ در باب هدایت نبوی به دیدگاه او در مورد طبیعت اشیا برمی‌گردد. همه اشیا عالم احکام و آثار اسمای الهی‌اند، در حالی که اسما تعیناتی الهی هستند برای دلالت بر نسبت‌هایی متفاوت و قابل تمیز، بین وجود نامحدود و اشیا محدود. به عبارت دیگر، هیچ چیز جز اطوار مختلف وجود، و یا نسبت‌ها و اضافات گوناگون، یافت نمی‌شود. آنچه یافت می‌شود نه کثرت موجودات، بلکه کثرت نسبت‌هاست. در عالم، هر چیزی را که بخواهیم تحلیل کنیم، از راه نسبتش با سایر اشیا قابل شناخت است. هیچ عین ثابتی جز جریان اضافات متغیر، یافت نمی‌شود. هر چیزی متشابه و دارای دو وجه است، چرا که متعلق به خیال است، و در نوسان بین هو / لاهو قرار دارد. همچنان که شیخ می‌گوید:

هیچ امری در عالم، به طور مطلق مذموم نیست، و هیچ امری نیز به طور مطلق محمود نیست. زیرا وجوه و قرائن احوال آن را مقید می‌سازند. چرا که اصل بر تقیید است، نه بر اطلاق. وجود ضرورتاً مقید است، و به همین سبب، دلیل قائم است بر اینکه هر چیزی که پا به عرصه وجود می‌گذارد، متناهی است (۲۳/۴۷۲/III).

خُلُق و خواهای انسان نیز، هیچ تفاوتی با سایر امور ندارند. آنها نیز، هرگز نمی‌توانند کاملاً محمود و یا کاملاً مذموم باشند. بلکه تابع شرایطی هستند که مردم در آنها قرار دارند. لذا اگر شرایط به طور مناسب تغییر کند، خُلُق و خواهایی که رذایل نامیده می‌شوند نیز، دیگر «رذیلت» نبوده، بلکه به «فضیلت» تبدیل می‌شوند، هرچند که اوصاف ظاهرشده دقیقاً همان اوصاف قبلی باشند. شیخ آنجا که به توضیح کیفیت اتصاف اشیا و افعال به احکام خمسہ — واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام — می‌پردازد، نشان می‌دهد که اخلاق ماهیتاً تابع شرایط است. وی خاطر نشان می‌کند که هر شیئی، فی‌نفسه، فاقد هر نوع نسبتی با سایر اشیا است که بتوان به واسطه آن نسبت، حکمی را درباره آن شیء تجویز کرد. بنابراین، شیء، فی‌نفسه، مباح خواهد بود. تنها وقتی که در متن سایر اشیا و در ارتباط با آنها قرار می‌گیرد، متعلق امر و نهی شریعت، واقع می‌شود.

هنگامی که یک جامد ذوب می‌شود، صورتهای تغییر می‌کند، لذا اسم نیز تغییر می‌نماید. در نتیجه، حکم شرعی عوض می‌شود؛ و هنگامی که مایعی منجمد می‌شود، صورت تغییر می‌کند، و اسم تغییر می‌نماید، و حکم شرعی عوض می‌شود. پس اعیان با توجه به صورتهای، حالتها و اسمهایشان است که مورد خطاب شرایع مُنَزَل، قرار می‌گیرند. خود عین، فی‌ذاته، نه مورد خطاب است، و نه حکمی به حقیقت آن تعلق می‌گیرد. لذا از میان احکام شرعی، فقط حکم مباح به آن تعلق می‌گیرد. فعل واجب، مستحب، حرام و مکروه، از عوارض خارجی هستند که عارض وجود عین می‌شوند (III/۳۹۰/۳۰).

شیخ معمولاً در ارتباط با حدیث نبوی «من برای تکمیل اخلاق برانگیخته شدم» [۱۷]، به شرح این امر می‌پردازد که نسبتها چگونه تعیین‌کننده خُلُق و خواها هستند. وی می‌گوید که خُلُق و خواها کامل نبودند، زیرا هنگامی که انبیای سلف خط‌مشی‌هایی برای اخلاق و رفتار انسان مقرر می‌کردند،

بسیاری از مکارم اخلاق کنار گذاشته شده بودند. محمد (ص) با افزودن همه خُلُقهای مذموم به خُلُقهای محمود، آنها را «تتمیم» کرد. شریعت او، صفات مذموم را تبدیل به صفات محمود می‌کند. بدین صورت که نحوه کاربرد صفاتی را که رذیله خوانده می‌شوند، تغییر می‌دهد. بنابراین، به عنوان مثال، صفاتی از قبیل ترس، بُخل، حسد، حرص، نَمّامی، تکبر و خشونت، ذاتی سرشت آدمی هستند، چرا که ذاتی وجودند؛ ولی اگر به طور صحیح اعمال شوند، حسنه محسوب می‌شوند، مانند آن‌گاه که نفس از مخالفت با شریعت، ترس، و یا در انجام خیرات، حرص داشته باشد (۲).

شیخ در بحث دیگری در همین زمینه، گاهی اسمای خاصی از خدا را منشأ خُلُق و خواهی مذموم بشری می‌داند. هرچند انسانهای کامل به همه اسمای خدا متخلق‌اند، بعضی از این اسما — از قبیل متکبر، عزیز، جبار، ممیت، قهار، منتقم، شدیدالعقاب — با مکارم اخلاق مغایرت دارند. چگونه انسان می‌تواند بدون لغزیدن به زشتخویی، به صفات لازمه این اسما، متخلق بشود؟ پاسخ اجمالی این است که تخلق به این صفات باید به میزانی متناسب، یعنی در تعادل با سایر اوصاف، صورت پذیرد تا پیامدهای منفی را خنثی کند. چنین تعادلی صرفاً در تبعیت از خط‌مشی نازل شده در شریعت، قابل حصول است. هدف اصلی هدایت تشریعی، که از طریق انبیا به ظهور می‌رسد، این است که انسانها را به سمت وصول به خُلُق و خوی جامعی به نام «عبودیت» سوق دهد. هرچند متون اسلامی، اکثراً، به این صفت، رویکردی کاملاً فقهی دارند، رویکرد شیخ به آن، در وهله اول، وجودشناختی است. قرآن در آیاتی از قبیل «هیچ چیز در آسمانها و زمین نیست که بنده‌وار سر به درگاه خدای رحمان فرود نیاورد» (۹۳/۱۹) [۱۸]، اساس لازم را برای چنین برداشتی فراهم می‌آورد. به عبارتی دیگر، هر مخلوقی، حرف یا کلمه‌ای است که در نَفْس الرحمن به لفظ درآمده است. همه اشیا با ظاهر ساختن صفات وجود، خدا را عبادت می‌کنند.

به تعبیر فلسفی، عبودیت مخلوق، از «امکان وجودی» نشئت می‌گیرد که به معنای این است که ممکنات همه وجود و اوصاف خویش را از خداوند

واجب الوجود وام گرفته‌اند. شیخ این اصطلاح فلسفی را معادل تعبیر قرآنی «فقر» می‌گیرد. هر موجودی با تمام ذات خویش، فقیر و محتاج خداست، در حالی که خدا به هیچ چیز، محتاج نیست. «هان ای مردم، شما نیازمند به خداوند هستید و خداوند بی‌نیاز و ستوده است» (۱۵/۳۵) [۱۹].

وظیفه اصلی انسانهای بنده خدا، این است که فقر ذاتی همه موجودات، و به خصوص خودشان، را کاملاً دریابند. لذا کُنش والای متناسب با چنین ادراکی «عبودیت» نام دارد. هیچ فردی نمی‌تواند تمنای مقامی بالاتر از این را داشته باشد. بندگان کامل با فنای بی‌چون و چرای خویش در پیشگاه خداوند، از خود هیچ ندارند و در مقام بی‌مقامی جای گرفته‌اند.

انسان برای تحقق بندگی کامل خویش، باید نسبتهای واقعی بین اشیا را بشناسد. باید بداند که وجود، و همه صفات آن، فقط متعلق به خداست. به تعبیر متعارف، وی باید از خود خضوع کامل نشان دهد. مردم هیچ صفتی — جز جهل — را نمی‌توانند به خود نسبت دهند و لذا هیچ دلیلی وجود ندارد که خود را برتر از دیگران بدانند. نقیصه اساسی انسان — یعنی غفلت که مقابل ذکر قرار دارد — مسئله واقعاً مهمی است که لزوم برقراری نسبتهای صحیح را گوشزد می‌کند.

انسان ممکن است نسبت به عبودیت خود، دچار غفلت یا سهو گردد و برای خویش، نسبت به دیگر بنده‌ای چون خود، فضلی قائل شود؛ بخصوص آن‌گاه که آن بنده دیگر، مملوک او باشد، و یا این فرد غافل، جزو صاحبان ولایت، مثلاً سلطان و یا والی، محسوب شود. بنابراین، برای خود نسبت به دیگران مزیتی قائل می‌شود، ولی نمی‌تواند بفهمد که این مزیت یا مربوط به جایگاه اعتباری اوست — در صورتی که از صاحبان ولایت باشد — و یا اینکه به خاطر وجود صفاتی چون علم و یا مکارم اخلاق است، که خدا آنها را به او اختصاص داده است. لذا چنین شخصی نمی‌تواند بین خودش، و جایگاه اعتباری‌اش، و یا بین صفت و کسی که بدان متصف است، فرق بگذارد. وی گرفتار جهل و غفلتی

ناخوشایند است. از این رو در حال غلبه غفلت، می‌گوید: «آیا تو مثل منی؟» و یا «آیا فلانی مثل من است؟» و یا در حد من است؟ یا «فلانی دیگر کیست؟ چه قدر و منزلتی دارد؟ او چیزی جز بنده و رعیت من نیست و یا فلان و بهمان است.» و در نتیجه، هر امر مذمومی را که خود را از آن منزّه می‌داند، به دیگران نسبت می‌دهد.

اما کسی که از خویشتن غافل نیست، کاملاً فرق دارد. وی فضل و برتری را مربوط به مقام و یا صفت، می‌داند نه خودش. چرا که واقف است که نایل شدنش به این امور، نه به خاطر استحقاق خودش، بلکه به واسطه منت خدا بر اوست (III/۳۸۰/۳۰).

بنابراین، انسانهای کامل، با آگاهی تام، به عبودیت در پیشگاه رحمان رسیده‌اند. منشأ هر صفتی را که خودشان یا دیگران بدان متصف‌اند، می‌شناسند، و از راه ذوق و کشف، نه به صرف ادراک عقلی، شهادت می‌دهند که همه خصایل اخلاقی به خدا منسوب است. ایشان خود را به طور کامل به وجود تسلیم می‌کنند (اسلام)، و از هر صفتی که از آن خودشان می‌دانستند، دست می‌کشند.

اما این امر باعث نمی‌شود که انسانهای کامل از صحنه هستی محو شوند. کاملاً برعکس، در میان مخلوقات، تنها ایشان‌اند که عینیت حقیقی دارند. چرا که تنها ایشان‌اند که می‌دانند خودشان و غیر خودشان، برای چه هستند. از خود پنداری خویش، دست کشیده‌اند. از آن حیث که حدود و قیود وجودند، محو شده‌اند، تا به عنوانه تجلی خود وجود، ظاهر گردند. با فانی کردن قیود انسانی خویش، به عنوان وجه الله باقی‌اند. همان وجهی که رو به سمت خلق دارد. در هر موقعیتی، به مقتضای آن موقعیت، و مطابق با طبیعت خود وجود، عمل می‌کنند. چون هیچ مقام متعینی ندارند، در برابر هر موقعیتی همان واکنشی را نشان می‌دهند که مقتضای اخلاق الهی است. چون به ادراک وحدت وجود نایل آمده‌اند، ارائه‌دهنده پاسخ انسانی شایسته و مناسب، به ماهیت امورند.

یادداشت‌های مؤلف

(۱) در تحلیل نهایی، یک موجود نمی‌تواند قوانین وجود را نقض کند. در فصل ۹، به طور دقیق‌تر به تفاوت خود وجود که قابل نقض نیست، و صفات خاصی از وجود — از قبیل هدایت — که رهایی انسان را از محدودیت و رنج، مد نظر دارند و می‌توانند مورد نقض قرار گیرند، ولو به نحو مختصر، خواهیم پرداخت.

(۲) نگاه کنید به: SPK, pp. 304-9.

یادداشت‌های مترجم

[۱] مترجم واژه «Antinomianism» را معادل «اباحه‌گرایی»، «اباحه‌گری» و یا «اباحی‌گرایی» گرفته است که به معنای گرایش به مکتب «اباحت» و یا فرقه «اباحیه» و یا «اباحتیه» است. ولی چون مؤلف «Antomianism» آورده است نه «Antinomism»، پس «اباحی‌گرایی» بهتر از «اباحه‌گرایی»، معنی مورد نظر را می‌رساند. در فرهنگ معین آمده است: «اباحت» یا «اباحه» عبارت است از نداشتن اعتقاد به وجود تکلیف و روا داشتن ارتکاب محرمات. «اباحتی» یا «اباحی» یعنی ملحدی که همه چیز را مباح می‌شمرد و ارتکاب محرمات را روا می‌داند. چنان‌که سنایی در حدیقه آورده است:

نیم‌شب هر شبی به خانه خویش آید و صد اباحتی در پیش

نگاه کنید به: معین، فرهنگ فارسی، ج ۱، ص ۱۱۶.

[۲] «همه اوست» اصطلاحی است که در ادبیات فارسی معادل «وحدت وجود» آمده است، و با این تصریح، ممکن است از آن، این معنی استفاده شود که دیگر، فرقی بین خیر و شر، کفر و ایمان، و حق و باطل نخواهد بود. اشاره به چند نمونه از «همه اوست» در ادبیات فارسی، خالی از لطف نیست:

رهبر و راه و راهرو همه اوست من بدین صد بیان همی‌یابم

عطار

به مجاز، این و آن نهی نامش به حقیقت چو بنگری همه اوست

عراقی

در دور شراب و جام ساقی، همه اوست

در پرده، مخالف و عراقی همه اوست

عراقی

اندر دل من، درون و بیرون، همه اوست

اندر تن من، جان و رگ و خون، همه اوست

مولوی

ایسجای چگونه کفر و ایمان گنجد

بی چون باشد وجود من، چون همه اوست

مولوی

ندیم و ساقی و مطرب همه اوست خیال آب و گِل در ره بهانه

حافظ

[۳] «New Age» نام نهضتی است فرهنگی که در سالهای اخیر، در امریکا و اروپا پیدا شده است. پیروان این نهضت ارزشهای مدرن غربی را رد می کنند، و سعی دارند بر مبنای اندیشه ها و باورهای معنوی زیست کنند. آنان رویکردی کامل تر و یک پارچه تر به زندگی را طالب اند. نگاه کنید به: Oxford, *Advanced Learners*, p. 856.

[۴] مؤلف واژه «اخلاق» را جمع «خُلُق» می داند. در اکثر کتابهای لغت نیز، خُلُق و خُلُق به یک معنی آمده اند و اخلاق به عنوان جمع هر دو واژه ذکر شده است.

[۵] یعنی آنچه مهم است و انسان باید در پی آن باشد، تخلق به اخلاق الهی و متحقق شدن به صفات حق است، نه صرفاً فیلسوف اخلاق و یا معلم اخلاق شدن.

[۶] چون انسان، برخلاف سایر مخلوقات، مقام معلومی ندارد، از این رو استعداد «همه چیز» شدن را دارد و همه قابلیت های وجودی را، از اسفل السافلین تا اعلی علین، داراست.

[۷] سننیهیم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (فصلت / ۵۳).

[۸] مؤلف محترم «علم الرياضات» را به «علم ریاضی» (mathematics) ترجمه کرده است که به نظر صحیح نمی رسد. بخصوص که ابن عربی قبل از آن، علم حساب و علم هندسه را آورده است، و در زمان ابن عربی، علم ریاضی مستقل از این دو، نبوده است. شاید مراد از آن، علمی باشد که به شیوه ریاضت کشیدن اختصاص دارد و جزو عرفان عملی محسوب می شود، چرا که ابن عربی از حیث حجاب بودن، فرقی بین هیچ یک از علوم یاد شده قائل

نیست، زیرا صرف دانستن آنها، اگر به خدا نرساند و موجب تفرقه شود، مطلوب نخواهد بود.

۹] مترجم «غاضب» را در برابر «wrathful» قرار داده است تا تقابل بین دو صفت «رحمت» و «غضب» حفظ شده باشد. ولی به هر حال، برخلاف سایر اسمای ذکر شده، این اسم در قرآن و سنت نیامده است، هر چند که خداوند واقعاً دارای غضب است.

۱۰] تخلقوا باخلاق الله (مجلسی، بحار الانوار، ۵۸/۱۲۹).

۱۱] لله ثلاثمائة خلق، من تخلق بواحد منها دخل الجنة. این حدیث را ابن عربی در (فتوحات، ۵۶۵/۱) نقل می‌کند.

۱۲] لله الاسماء الحسنی (اعراف / ۱۸۰).

۱۳] در متون عرفانی، این حدیث از قول پیامبر (ص) به صورت: الخیر کله بیدیک و الشر لیس الیک، آمده است و در روایات شیعه به صورت: الخیر بین یدیک و الشر لیس الیک ذکر شده است. نگاه کنید به: نوری، مستدرک الوسائل، ۴/۱۴۲.

۱۴] اشاره است به قسمتی از آیه ۸۸ از سوره مؤمنون: بیده ملکوت کل شیء.

۱۵] لا اله الا هو خالق کل شیء (انعام / ۱۰۲).

۱۶] والله خلقکم و ما تعملون (صافات / ۹۶). این یکی از آیات بحث انگیزی است که جمعی از متکلمان اشعری برای نشان دادن اینکه اعمال انسان نیز مخلوق خداست، بدان استناد جسته‌اند، چرا که «ما» را در این آیه، مصدريه گرفته و «ما تعملون» را تأویل به مصدر برده‌اند و، در نتیجه، مفاد آیه چنین می‌شود: والله خلقکم و عملکم. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: کاکایی، خدامحوری، ص ۳۱۶-۲۸۰.

۱۷] انما بحث لاتم مکارم الاخلاق (نوری، مستدرک الوسائل، ۱۱/۱۸۷).

۱۸] ان کل من فی السموات والارض الا اتی الرحمن عبداً (مریم / ۹۳).

۱۹] یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی الحمید (فاطر / ۱۵).

فصل چهارم: معرفت نفس و فطرت انسان

ابن عربی واژه فطرت را به کلمات به کار می‌برد که می‌توان در انگلیسی آن را به *original disposition* ترجمه کرد. معنی اصلی ریشه این اصطلاح عبارت است از: شکافتن، شکستن، گشودن، ابداع کردن، خلق کردن، ساختن. قرآن در بیست مورد مشتقات مختلفی را از این ریشه استعمال می‌کند. مهمترین آنها آیه منحصر به فردی است که در آن، خود کلمه فطرت، که در اینجا آن را «آفریدن» ترجمه می‌کنیم، همراه با فعلی که از آن مشتق می‌شود، به کار رفته است: «پاکدلانه روی به دین بیاور، این فطرت الهی است که مردم را بر وفق آن» آفریده است. «در آفرینش الهی تغییری راه ندارد، این دین استوار است ولی بیشترین مردم نمی‌دانند» (۳۰/۳۰) [۱].

مفسران نوعاً برداشتشان از معنی این آیه این است که انسانها بر چنان فطرتی آفریده شده‌اند که خدا را به نحو صحیح پرستش کنند. پس پیروی از فطرت، [در واقع]، تبعیت از دین حق الهی است و کاملاً طبیعی است که مسلمانان این دین را همان اسلام بدانند. ولی کلمه اسلام در قرآن به چندین معنی به کار می‌رود که یکی از آنها صرفاً «دین مُنَزَّل» است [ولو اینکه این دین، اسلام به معنای متداول نباشد] و به نظر می‌رسد که در آیه یادشده، دین به همین معنی به کار رفته است، چرا که کلمه حنیف را ذکر می‌کند — کلمه‌ای که قرآن به ابراهیم (ع) منسوب می‌کند که نزدیکترین پیامبر به محمد (ص) است (۱۱). مفسران نیز فطرتی را که در این آیه ذکر شده مربوط به عنصر اساسی دین حق، یعنی اعتقاد به خدا یا توحید می‌دانند که عبارت است از اذعان به وحدانیت خدا که در اولین شهادت از شهادتهای دوگانه، بیان شده است: لا اله الا الله (خدایی جز الله نیست). ابن عربی فطرت انسان را همان مجموعه اوصاف

کمالی می‌داند که روح انسان در خلقت خویش آن را واجد است. وی می‌نویسد:
 هنگامی که خدا روح انسان را خلق کرد آن را کامل، بالغ، عاقل، عارف،
 مؤمن به توحید خدا و مقرّ به ربوبیت او آفرید، این همان فطرتی است که
 خدا مردم را بر آن سرشته است (II/۶۹۰/۳۰) (۲).

حدیثی مشهور از پیامبر (ص)، واژه فطرت را به نحوی به کار می‌برد که
 به طور خاص، الهام‌بخش محققان شده است: «هر نوزادی با فطرت خویش
 زاده می‌شود، ولی سپس پدر و مادرش، وی را مسیحی، یهودی یا زردشتی
 می‌گردانند» [۲]. ظاهراً مراد پیامبر (ص) در اینجا این است که نقیصه‌های
 اجتماعی، فطرت اولیه انسان را کدر، و زیستن طبق فطرت حقیقی خویش را
 برای او مشکل می‌سازد (۳). به دیگر سخن، طبق تعریف ارائه‌شده شیخ
 در مورد فطرت، مردم به واسطه این شرایط، ناقص، نابالغ، نابخرد و ناآگاه باقی
 می‌مانند، توحید را انکار می‌کنند و شرک می‌ورزند.

به طور خلاصه، قرآن و حدیث متضمن این اندیشه‌اند که انسانها بر فطرتی
 سرشته شده‌اند که آنان را قادر می‌سازد حقیقت هرچیزی را آن چنان که هست
 ادراک کنند. اما این فطرت به واسطه شرایط اجتماعی انسان، تیره و پوشیده
 می‌شود. بنابراین، هدف انبیا، یادآوری آن چیزی است که مردم از پیش
 می‌دانسته‌اند (ذکر و تذکیر)، در حالی که وظیفه مردم، صرفاً، به خاطر آوردن
 (یعنی ذکر و تذکر) است (۲). انسانها با این یادآوری، فطرت خویش را که
 هیچ‌گاه واقعاً از دست نرفته بود، دوباره بازمی‌یابند، درست همان طور که با
 زدوده شدن ابرها، خورشید هویدا می‌شود (۵).

اینکه روح انسان در لحظه آفرینشش، خدا را می‌شناسد و به توحید معترف
 است، از این واقعیت ناشی می‌شود که این روح با خدا مغایرت مطلق ندارد.
 هرچه باشد، صریح قرآن این است که روح با نفس خود خدا در بدن دمیده
 شده است [۳]. بنابراین، انسانها از حیث روحشان، به خدا نزدیک‌اند، ولی از
 حیث جسمشان که از خاک آفریده شده است، از او دورند.

چنان که در فصل یک اشاره شد، صفات روح و بدن در دو سوی تضاد قرار دارند. روح منیر، حی، ناطق، آگاه، عاقل، قادر، مرید، متکلم و به طور خلاصه، واجد همه صفات الهی است، ولی بدن هیچ یک از این صفات را بدان درجه که قابل ادراک باشد، ظاهر نمی سازد. صرفاً آب و گِل است که نازلترین مخلوقات به حساب می آیند (۶).

هنگامی که خدا به خاک روح می دمد، نفس پیدا می شود که برزخ و واقعیتهای خیالی است بین روح و بدن، و اوصاف هر دو طرف را داراست. بنابراین، نفس — یعنی مرتبه آگاهی متعارف — بین نور و تاریکی، ادراک و جهل، تعقل و عدم تعقل، آگاهی و عدم آگاهی، قدرت و عجز، و کمال و نقص قرار دارد. صفات نورانی روح، که به نحوی کم نور در درون نفس حضور دارند، فطرت انسان را شکل می دهند. بنابراین، شکوفا شدن فطرت غایت وجود انسان به حساب می آید. نفس باید آن چنان متحول گردد که نور روحانی، جایگزین ظلمتش شود. قرن آنجا که درباره ابراهیم (ع)، پیامبر «دین حنیف» و الگوی فطرت به فعلیت رسیده، سخن می گوید، به نحوی اسطوره ای، دستاورد شکوفایی فطرت برای آگاهی انسان را چنین بیان می دارد:

ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم می نمایاندم تا از اصحاب یقین گردد. زمانی که شب بر او پرده انداخت، ستاره ای دید و گفت، «این پروردگار من است» چون افول کرد، گفت، «افول کنندگان را دوست ندارم». آن گاه چون ماه را تابان دید، گفت، «این پروردگار من است». و چون افول کرد گفت، «اگر پروردگارم مرا راهنمایی نکند، بی گمان، از گمراهان خواهم شد». آن گاه چون خورشید را تابان دید گفت، «ای قوم من، من از شرکی که می ورزید بری و برکنارم. من پاکدینانه روی دل می نهم به سوی کسی که آسمانها و زمین را آفریده است (فَطَر) و من از مشرکان نیستم» (۷۶-۸۰/۶) [۴].

مطلق بودن « وجود »

پی بردن به برداشت ابن عربی از فطرت آدمی، مستلزم بررسی دقیق تر ویژگیهای وجود است که ذات ناشناخته و دست نیافتنی همه موجودات است. همان طور که تنها خدا وجود حقیقی است و هر آنچه غیر اوست در کتم عدم به سر می برد، به همان نحو، فقط وجود است که مطلق است و هر چیز دیگری غیر آن، مضطر، مقید، محدود و مضیق است. وجود همان حقیقت مطلق، نامحدود، و نامقید خداست، حال آنکه غیر او، نسبی، محدود و مقید است.

وجود، به خاطر غیر مقید بودنش، با هر چیز دیگری کاملاً متفاوت است. هر موجودی که قابل علم یا ادراک باشد، یک تحدید و یک حد، تعینی از نامتعین، و شیئی است محدود، در دسترس فاعلی محدود. به همین سان، خود آگاهی وجود مطلق است در حالی که آگاهی هر آنچه غیر اوست، مقید است. ولی لازم است در معنای مطلق بودن وجود دقت کنیم. نباید پنداشت که صرفاً مراد آن است که وجود از هر قیدی مبرا است. شیخ فوراً تذکر می دهد که اطلاق وجود مستلزم آن است که بتواند به هر قیدی مقید شود. اگر وجود نتواند مقید شود، به معنای آن است که مقید به اطلاق خویش است [۵]. از این رو «او در قید شدن، مطلق است» (۲۸/۴۵۴/III) و در جای دیگر می گوید:

چون خدا مطلق وجود را داراست و هیچ تقییدی برای او مانع تقید دیگری نیست، بلکه همه تقییدات را واجد است، پس او مطلق تقید است که هیچ تقییدی جدای از سایر تقییدات بر وی حاکم نیست ... پس هیچ نسبیتی برای او سزاوارتر از سایر نسبتها نیست (۲۳۲/۱۶۲/III).

وجود باید قابلیت پذیرش هر قیدی را داشته باشد، وگرنه به وسیله قیودی که نمی تواند آنها را واجد باشد، محدود خواهد شد. در عین حال، وجود از همه صوری که به آنها مقید می شود منزّه، و از محدودیت آنها مصون است. ابن عربی حق تعالی را از آن حیث که مطلق و متعالی است و هیچ گاه قابل شناخت نیست، ذات می نامد، و از آن حیث که همه قیود را می پذیرد و به هر

رنگی درمی آید، از او با عباراتی چون: حق مخلوق به، عماء و یا نَفَس الرحمن یاد می کند. حق تعالی به عنوان نَفَس الرحمن، عالم را خلق می کند، که بدین معنی است که وجود خود را در میان قیود ماسوای خویش، ظاهر می سازد. وجود از حیث تنزیهش، و رای هر قیدی است، ولی از حیث تشبیهش، خود را به همه صورتهای، در عوالم غیب و شهادت، متجلی می کند. هرچه «موجود است» و یا «یافت می شود» [۶]، ظهور یکی از اطوار وجود است. به همین سان، هر وجدانی — یعنی هر معرفت و یا ادراکی — نحوه ای از شناخت است که طی آن، خود وجود، خویشتن را می یابد.

وجود، فی نفسه، غیر قابل شناخت است ولی با این حال، خود را از طریق تجلیاتش ظاهر می سازد. درست همان طور که نور اطوار مختلفی از ظهور دارد که آنها را «رنگ» می نامیم، وجود نیز اطوار مختلفی از تجلی دارد که «اسما»، «صفات» و یا «نسب» نامیده می شود. اسمای قرآنی خدا مبین صفات اصلی وجودند. هرچا چیزی یافت شود، این صفات نیز حضور دارند، هرچند ضرورتاً ظاهر نباشند. همه رنگها در نور یافت می شوند و وجود نور برای دلالت بر اینکه همه رنگها به نحوی حضور دارند، کافی است، هرچند هر رنگ خاصی فقط تحت شرایط خاص ظاهر می شود.

هرگاه صفتی ثبوتی در عالم ظاهر شود، کلمه توحید — «غیر از الله، خدایی نیست» (لا اله الا الله) — این واقعیت را به ما گوشزد می کند که آن صفت ضرورتاً به وجود تعلق دارد. [مثلاً] اگر حیات را در نظر بگیریم، می دانیم که وجود حی است، و در نتیجه، «جز حیات حقیقی، حیاتی در کار نیست» که همان حیات خالص، طیب، مطلق و ازلی حق تعالی است. حیاتی که در میان مخلوقات یافت می شود، فانی و مجازی است، در حالی که حیات باقی و حقیقی، منحصرأ به خدا تعلق دارد. به طور خلاصه، هنگامی که شیخ اظهار می دارد که وجود واحد است، می خواهد بگوید که حقیقت یکی است و با قبول وحدت حقیقت، اذعان می کند که همه صفات حقیقی، به نحو خالص، مطلق و نامحدود، صرفاً در خدا یافت می شود.

ادراک خیالی

ابن عربی شهود زیربنایی توحید — یعنی اینکه همه اوصاف حقیقی چیزی جز تجلیات وجود نیستند — را به انحای گوناگون تعبیر می‌نماید، از جمله اینکه کل عالم «خیال» است. جهان و هرچه در آن است بین وجود محض، و عدم صرف، معلق‌اند، هم خدایند و هم غیر خدا، هو / لا هو.

خیال در محدودترین معنایش، به قوه خاصی از نفس اطلاق می‌شود که جامع بین محسوسات است، که دارای شکل و صورت‌اند، و معقولات، که شکل و صورتی ندارند. بنابراین، صور خیالی، هرچند از معرفتی فاقد صورت سرچشمه می‌گیرند، ولی، به صورت حسّی، ادراک می‌شوند و یا، چنان‌که شیخ غالباً بیان می‌کند، معانی‌ای را متجلی می‌سازند که حقایقی فراحسی هستند.

نائم در رؤیای خویش، معانی‌ای را به صورت محسوسات، می‌بیند؛ چرا که حقیقت خیال آن است که چیزی را که ذاتاً متجسد نیست تجسد ببخشد (II/۳۷۹/۳).

هر صورت خیالی، کثرت عالم خارج و وحدت شخص مُدرک را با هم جمع می‌کند؛ برزخی است بین ظلمت عالم جسمانی و نور عالم روحانی. خیال، در معنای کمی وسیع‌تری، به قلمروی نفس اطلاق می‌شود، یعنی به مرتبه‌ای از وجود و ادراک، که بین روح و بدن قرار گرفته است. نفس عبارت است از آگاهی و ادراک، ولی معنای این ادراک را از ابهامی که دقیقاً از ذات آن ناشی می‌شود، نمی‌توان جدا ساخت. پاسخ به این پرسش که «آیا زید و عمرو به ادراک نایل آمده‌اند؟» بستگی به نسبتی دارد که در ذهن داریم. در یک مرتبه ممکن است پرسشمان صرفاً این باشد که آیا اثر ماده بیهوشی در مورد زید از بین رفته است و در آن سوی طیف ممکن است پرسشمان این باشد که آیا عمرو به مرتبه بودا شدن رسیده است. ادراک مانند همه اوصاف الهی، سلسله‌مراتبی دارد و درجات مختلفی از شدت و ضعف را واجد است، و در بین مخلوقات، تفاوت بین بالاترین و پایین‌ترین مراتب، عملاً بی‌نهایت

است. در عین حال، ادراک حق تعالی بی نهایت حقیقی تر از شدیدترین مرتبه ادراکی است که غیر او واجد است، چرا که هیچ چیز جز حق تعالی، حق نیست و هیچ چیز جز او حقیقتاً مُدرک نیست.

آیا بشر قادر است که ادراک حق تعالی را، که تنها ادراکی است که می توان آن را ادراک محض نامید، تجربه کند؟ همواره پاسخ این است: «بله و خیر». توحید یعنی اینکه «هیچ ادراکی در کار نیست مگر ادراک حق تعالی از ذات خودش». پس تا آنجا که ادراک بشری را چیزی جز شناخت وجود مطلق از ذات خویش ندانیم، جواب سؤال یادشده مثبت است. ولی از آن حیث که در این ادراک، پای حقیقتی مقید — یعنی پای انسان — در کار است، جواب منفی است. هر نوع ادراکی که در دسترس هر موجودی غیر ذات حق باشد، هم عین ادراک حق تعالی از ذات خویش است، و هم غیر آن. فقط وجود مطلق می تواند عینیت را بدون غیریت تجربه کند. چنان که طبق یک اصل کلامی، «جز خدا کسی خدا را نمی شناسد» [۷].

معرفت نفس

وجود مادام که مطلق، متعالی و همواره باطن باشد، فی نفسه، حق تعالی است. در حالی که وجود، از حیث تجلی و ظهورش، همۀ «ماسوی الله»، یعنی همۀ آن چیزی است که درک می کند و یا درک می شود. وجود را به حیث اول، فقط وجود می تواند درک کند: «هیچ کس جز خدا، خدا را نمی شناسد». ولی در عین حال، هیچ کس نمی تواند چیزی را درک کند که غیر تجلی وجود باشد. هر «غیر»ی صرفاً طوری از اطوار وجود است.

شیخ برای اشاره به انحاء مختلف آگاهی و شعور، یعنی انواع مختلف ادراک و یا برخورداری از تجلی وجود، اصطلاحات پرشماری را به کار می برد. بیشتر این اصطلاحات ریشه در اسمای قرآنی خداوند دارند. عام ترین آنها علیم است. چندین اسم دیگر مبین اطوار خاصی از علم الهی هستند از قبیل: خبیر، بصیر، سمیع، محیط، وسیع، شهید، لطیف، نور، رقیب، حکیم و

حفیظ. هر نوع علم و ادراکی که این اسما، مبین آن‌اند، در دسترس بشر نیز هست. شیخ لوازم الهی و بشری هر کدام را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. توحید مستلزم آن است که در مورد هر صفتی، معنای حقیقی و مطلق آن به وجود، تعلق داشته باشد، در حالی که معنای مجازی و نسبی‌اش به تجلیات وجود — از قبیل انسان — متعلق باشد.

اصطلاحات دیگری که شیخ به کار می‌برد، بر شهود تجلی وجود در همه اشیا، تأکید دارند. بعضی از آنها عبارت‌اند از: معرفت، کشف، مکاشفه، ذوق و فتح یا فتوح (۷). در اینجا حداکثر می‌توانیم خلاصه‌ای، در ساده‌ترین شکل، از لوازم عامترین این اصطلاحات، یعنی علم، ارائه دهیم که نوعاً آن را بعد از صفت حیات، اصلی‌ترین صفت وجود می‌دانند که سایر صفات وابسته به آن‌اند. هر چند وجود نامحدود و مطلق است، به خود، و به همه انحای ممکن تجلی خود، علم دارد. وجود واحد است، هم عالم است و هم معلوم.

وجود، بر مبنای علم خود به خویشتن، طبق مقتضیات اوصاف خود، تجلی می‌کند. در نتیجه، عالمی بی‌نهایت متنوع پدید می‌آید که ظاهرکننده متعلقات علم وجود به خویشتن است. مخلوقات — حقایق، اعیان و یا اشیا — همان متعلقات این علم‌اند. از آن حیث که در این عالم یافت می‌شوند، اثری از وجود به آنها عطا شده است. از آن حیث که فانی و مجازند، منعکس‌کننده حقایق خویش‌اند که ذاتاً همان قدر ادعای وجود دارند که رنگ سرخ و یا سبزی که تجلی نور است، می‌تواند ادعای نور بودن داشته باشد.

اگر به وجود از حیث طبیعت ذاتش نظر کنیم، باید آن را حقیقی و متفرد بدانیم. ولی اگر آن را از حیث علم ذاتی‌اش در نظر بگیریم، باید گفت که به همه انحای ظهوراتی که پیدا خواهد کرد، علم دارد، یعنی به عالم با همه وسعت غیرمتناهی زمانی و مکانی‌اش، علم دارد. لذا وجود واحد است، یعنی دارای وحدتی است که همه کثرات بالقوه را زیر پوشش دارد. خدا واحد کثیر است، یعنی از حیث ذاتش، واحد و از حیث اسمائش، کثیر است.

ابن عربی و پیروانش بین دو دسته از اسماء الهی فرق می‌گذارند که این

فرق بستگی دارد به اینکه اسما بر جنبه وحدت اشیا از حیث وجود، تأکید داشته باشند، و یا بر جنبه کثرت آنها از حیث تفصیلی که علم خدا مستلزم آن است. اسمایی که در اصل، متعلق به وحدت‌اند، اسمای «رحمت»، «لطف» و یا «جمال» خوانده می‌شوند، و ربط نزدیکی به تشبیه خداوند دارند. اسمایی که بالاصاله به کثرت متعلق‌اند، اسمای «غضب»، «قهر» و یا «جلال» نامیده می‌شوند و با تنزیه خدا ربط تنگاتنگ دارند.

اسمای دسته اول، مبین آن نسبت‌هایی از خلق با حق‌اند که مستلزم قرب، هماهنگی، اعتدال، کلیت، تشابه و معرفت‌اند. دسته دوم بیانگر نسبت‌هایی هستند که مقتضی بُعد از خدا، عدم هماهنگی با حق، عدم اعتدال، جزئیت، تفاوت و جهل هستند. اینها همان «دو دست»ی هستند که خدا با آنها گِل آدم را سرشته است (۸).

این دو دسته اسما — یا این دو دست خدا — باعث پیدایش انواع دو قطبی بودن (polarity) و یا زوجیت (complementarity) در عالم می‌شوند. اگر دست راست خدا در سرشت یک فرد غالب باشد، صفات مربوط به وحدت و خودآگاهی — یعنی ادراک وجود از خویش — فائق می‌آیند. اگر دست چپ خدا غالب باشد، شخص مورد نظر، مغلوب تفرقه، جهل و ظلمت می‌شود.

وجود هنگام تجلی، هم از حیث وحدت متجلی می‌شود و هم کثرت، هم قرب و هم بُعد، هم تشبیه و هم تنزیه. چیزهایی که ارتباط نزدیکی با جنبه وحدت وجود دارند، صفات مربوط به وحدت، بساطت، هماهنگی، توازن و ادراک را ظاهر می‌سازند. نمونه بارز آن، ارواح‌اند که نامرئی، غیر مرکب و دارای ابدیت نسبی هستند. آنهایی که ارتباط بیشتری با کثرت معلومات وجود دارند، کثرت، ترکیب، عدم توازن، ظلمت و عدم ادراک را ظاهر می‌سازند. مثال آن امور جسمانی است که عالم شهادت مملو از آنهاست.

ارتباط متقابل بین دو دست خدا، در ارتباط بین عالم کبیر و عالم صغیر منعکس است. عالم در کل، با همه گستره مکانی و زمانی‌اش، کثرت بی‌نهایتِ اطوار ممکن تجلی وجود را ظاهر می‌سازد. صفات غالب بر آن، عبارت‌اند از:

تفصیل، فقدان جمعیت، تفرقه، پراکندگی (scatteredness)، کم‌نوری، عدم ادراک، جهل و انفعال. در مقابل، عالمِ صغیرِ انسانی همهٔ صفات مختلف وجود را جمع و هماهنگ می‌کند و وحدت و کلیت وجود را ظاهر می‌سازد. بر عالمِ صغیر، از آنجا که مبین تجلی کامل و آگاهانهٔ وجود است، صفاتی چون وحدت، توازن، تمرکز، نورانیت، آگاهی، علم و فاعلیت غالب‌اند.

مقام نامعلوم

شیخ از حدیثی که می‌فرماید: «خدا آدم را به صورت خود آفرید»، چنین استنباط می‌کند که خدا انسان را در حالی به وجود آورد که واجد همهٔ صفات ذاتی وجود بود. لذا خودِ وجودِ مبین فطرت بنی‌آدم است. انسان بودن یعنی وجود را بما هو وجود، ظاهر ساختن. در حالی که هرچیز دیگری غیر از انسان، تنها صفات خاصی از وجود را ظاهر می‌سازد، نه همهٔ آنها را. اما باید توجه داشت که در اینجا سخن از «ظهور» است، نه عینیت با وجود از هر جهت. هرچند عینیت مطلوب است، به معنای حقیقی، حصول آن غیرممکن است، چرا که وجود صرفاً به خدا تعلق دارد. لذا غیریت همواره پابرجاست. دو دست خدا، حتی در تجربهٔ وحدت وجود نیز، سهم خود را حفظ می‌کنند. برخلاف انسان، غیرانسان ذاتاً محکوم صفات خاصی از وجود است؛ از این رو هرگز نمی‌تواند به توازنی بین اوصاف یا الوان وجود نایل آید؛ توازنی که در آن، الوانِ مختلفِ وجود، یکدیگر را خنثی کنند و نور خالص و بی‌رنگِ خودِ وجود را به دست دهند. فقط انسان این توازن را دارد که همهٔ الوانِ نور، یعنی همهٔ اوصاف وجود را ظاهر سازد.

اگر انسان در طریق هماهنگی با وجود مطلق پیش رود، به جای مقامی معلوم، به مقامی نامعلوم خواهد رسید که مقامی است که شیخ آن را «مقام بی‌مقامی» می‌نامد. شخصی که به این امر متحقق شده باشد، همهٔ صفات وجود را در کمال هماهنگی و توازن با یکدیگر، به نمایش می‌گذارد. معنای این امر، به فعلیت درآوردن فطرتِ آدمی است، چرا که عبارت است از بازگشت به

صورت الهی — یا ظاهر ساختن وجود بما هو وجود — که آدمی از آن نشئت گرفته است.

اگر انسان نتواند به هماهنگی با وجود بی‌رنگ و مطلق دست یابد، صورت الهی وی با صفاتی خاص و معین، متعین می‌شود. از این رو مانند هر موجود دیگری در جهان، به مقامی معلوم یا خواهد گذاشت. این مقام می‌تواند مقام معلوم نورانی باشد، مانند مقام ملائک، که در این صورت، چنین انسانی پس از مرگ، وارد بهشت خواهد شد. ولی مقامات معلوم متعدد دیگری نیز امکان‌پذیرند که بعضی از آنها مطابق با عوالم مختلف دوزخ، ظلمانی، کثیف (بے لطیف) و متفرق‌اند.

انسان در جهان، جایگاه منحصر به فردی دارد، چرا که تنها اوست که توان ظاهر ساختن کامل آن صفاتی را دارد که موجب انسجام، توازن و کلیت‌اند. این ویژگی خاص انسان را نوعاً «جمعیت» می‌نامند. از بُعد وجودشناختی، جمعیت به این واقعیت برمی‌گردد که خدا به انسان فطرتی عطا کرده است که می‌تواند اسم جامع خدا را ظاهر سازد، همان اسمی که مبین شکل بی‌صورت وجود و، در نتیجه، دربردارنده همه حقایق است. ولی اصطلاح جمعیت برای بیان حالتی که نتیجه مراقبه، محاسبه و ذکر است نیز به کار می‌رود. این حالت در اثر جمع ساختن قوای متفرق نفس و متمرکز کردن آنها بر خود حق تعالی، یعنی تحصیل درجه معتناهی از خودآگاهی خود وجود، به دست می‌آید.

کمال انسان، از منظر ثبوتی، عبارت است از تحصیل همه صفات وجود که در صورت الهی / انسانی نهفته است. انسانهای کامل «خلیفه الله» به حساب می‌آیند، چرا که همه صفات الهی را به نحوی آگاهانه و فعالانه، با هم جمع کرده‌اند و از جانب خدا بر عالم کبیر، ولایت دارند. فطرت آنها در قالب تمکن تحصیل صفاتی ظاهر می‌شود که در صورت الهی / انسانی نهفته‌اند. لذا کمال انسان تأییدی تام بر تشبیه خدا به حساب می‌آید، آن‌چنان که همه صفات وجود با توازن و هماهنگی کامل، در قالب صورت انسانی تجلی می‌یابد.

ولی کمال انسان را غالباً از منظری سلبی می‌نگرند. به جای عینیت و تشبیه،

غیریت و تنزیه مورد تأکید قرار می‌گیرد. از آنجا که چیزی جز خدا حقیقت ندارد، وجود انسان نیز کاملاً مجاز است. جهل و گمراهی انسان، ناشی از عدم تشخیص همین مطلب است. کمال انسان وقتی به دست می‌آید که خود را از هر نوع ادعا مبنی بر واجد بودن صفات وجود، تجرید کند. انسان عبد محض خداست چرا که از خود هیچ ندارد. فرآیند رشد معنوی به از بین رفتن ابرهای تیره‌ای تشبیه می‌شود که خورشید وجود را پوشانده‌اند. تنها با نیل به نیستی است که انسان واقعاً می‌تواند به حقیقت منحصر به فرد خدای واحد اذعان کند. از این منظر، فطرت انسانی از صفات مخلوق خالی است، چرا که صفات مخلوق همان تقیدات اوست و حال آنکه وجود مطلق است. فقط تخلی است که زمینه‌ساز تجلی کامل وجود است. ولی تخلی از صفات مخلوق، عیناً همان مملو بودن از وجود است که تنها چیزی است که مخلوق نیست.

تبیین شیخ از مقام بی‌مقامی، هر دو دیدگاه ثبوتی و سلبی را با هم ترکیب می‌کند. انسان کامل از آنجا که همه صفات را زدوده، به مقام بی‌صفتی رسیده است. ولی جای گرفتن در بی‌صفتی، تنها به معنی آرمیدن در وجود است که صرفاً اوست که به هیچ نوع صفتی مقید نیست. لذا انسان کامل تجلی تام وجود است که در بند هیچ صفت و یا تعینی نیست، ولی در عین حال، همه صفات و تعینات را کاملاً تحت سلطه دارد. چنان که شیخ می‌نویسد: «اطلاقی صحیح به کسی برمی‌گردد که به هر صورتی مقید شود و، از این تقید، هیچ ضرری عارض او نگردد» (۲۵/۴۷۲/III).

فنا و بقا

ابن عربی و سایر صوفیان، برای بیان کارکردهای متقابل و مکمل عبودیت و خلافت، یعنی حالتی که انسان تنزیه و تشبیه را توأماً به فعلیت می‌رساند، زوجهای متعددی از اصطلاحات را به کار می‌برند. یکی از مشهورترین این زوجها، فنا و بقاست. به نظر می‌رسد که محققان غربی اصطلاح فنا را بیشتر مورد تأکید قرار داده‌اند، چرا که یادآور واژه‌هایی چون نیروانا [۸] و موکشا [۹]

است، ولی در متون صوفیه، واژه فنا را همواره در مقابل بقا قرار می‌دهند. منشأ سنتی (locus classicus) این واژه، قرآن است که می‌فرماید: «هرکس که بر روی زمین است فانی‌شونده است و وجه پروردگارت که شکوهمند و گرامی است باقی می‌ماند» (۲۷/۵۵) [۱۰]. به اعتقاد شیخ و جمعی دیگر، واژه زمین را در اینجا می‌توان اشاره به صورت الهی / انسانی از حیث تنزیه دانست، در حالی که وجه پروردگارت همان صورت الهی / انسانی از حیث تشبیه است. لذا معنای این آیه را می‌توان چنین دانست که متعلقات انسان که در قلمروی بُعد از خدا قرار دارند، فانی و مغلوب صفات قرب می‌شوند. انسان از آن نظر که لاهو است، فانی می‌شود و از آن نظر که هو است، باقی می‌ماند. هنگامی که انسان تنزیه خدا را تصدیق می‌کند، از خویشتن سلب حقیقت می‌کند. هدف ریاضات روحی، نفی هرگونه دعوی در مورد صفات الهی است. این، مقام «عبودیت» است. آن‌گاه که هر اثری که حکایت از اثبات خود داشته باشد، فانی شود، تجلی خدا باقی می‌ماند. خدا آن‌گاه مورد شهود قرار می‌گیرد که خود را در خلق متجلی سازد تا او را به وجود آورد. [در این هنگام] صفات خلق فانی شده‌اند و صفات حق باقی می‌مانند. این، مقام «خلافت»، یعنی متکفل فعل خدا در عالم شدن است. ولی درواقع، این خودِ خداست که فعل را انجام می‌دهد، چرا که عید کاملاً محو شده است.

نباید تصور کرد که نفی خویش و اثبات خدا تنها در حد یک کوشش و تفتّن ذهنی باقی می‌ماند، کاملاً برعکس، تجربه این حقیقت مقدم بر صورت‌بندی ذهنی آن است. مسلمانانی که در حد اعلا، مطابق دین زیسته‌اند، عملاً با فانی ساختن «انانیت» خویش، می‌توانند همچون حلاج، انا الحق بگویند، چرا که معرفت حق تعالی به ذات خویش، در آنان تجلی یافته است. حداقل، می‌توان گفت که همه مشایخ صوفیه دائماً چنین ادعایی دارند و ابن عربی نیز از این امر مستثنا نیست.

شیخ در یکی از فصول فتوحات که به بحث فنا اختصاص دارد، خاطر نشان می‌سازد که واژه فنا، به معنای اصطلاحی، همواره با حرف عن (از) به کار

می‌رود. لذا عارف سخن از فنای از چیزی می‌گوید. همچنین واژه بقا با حرف پ (با) به کار می‌رود. بنابراین، از بقای با چیزی سخن می‌گوییم. در تمام موارد، متعلق فنا، فروتر و متعلق بقا، فراتر است. «در طریقه صوفیه، فنا فقط از فروتر به فراتر است اما فنای از فراتر، هرچند از نظر لغوی صحیح باشد، اصطلاح صوفیه نیست» (۳۰/۵۱۲/II).

شیخ تعریف دقیقی از واژه فنا به دست نمی‌دهد، بلکه به بیان مصادیق آن، از دیدگاه صوفیان قبل از خود، اکتفا می‌کند. لذا می‌گوید که آنان فنا را به این معانی به کار برده‌اند: «فنا از معاصی ... فنا از دیدن فعل خویش به خاطر آنکه خدا متکفل آن است ... فنا از خلق» (۲۷/۵۱۲/II). وی معتقد است که صوفیه فنا را دارای هفت مرحله می‌دانند. خود وی این مراحل را، تاحدی مفصل، مورد بحث قرار می‌دهد. سالک در مرحله سوم، از همه صفات مخلوقات، کاملاً فانی می‌شود، آن چنان که حتی آگاهی به اوصاف خویش را نیز از دست می‌دهد، چرا که فقط صفات خدا را درک می‌کند. مراحل بالاتر به نحوه شهود حق اختصاص دارد.

هنگامی که سخن از فنا پیش می‌آید، واژه شهود نقشی کلیدی دارد. این واژه همواره اسم الهی شهید را به یاد می‌آورد چرا که «شاهدی جز شهید حقیقی در کار نیست». معمولاً «شهود» مترادف رؤیت است آن هم نه تنها با چشم، بلکه همچنین با قلب که عضوی درونی و محل ادراک و آگاهی است. شهود غالباً مترادف کشف به کار می‌رود که عبارت است از: رفع حجابهای بین خلق و حق. شهود مستلزم آگاهی از مشهود است، ولی مستلزم خودآگاهی کامل نیست (۹).

یکی از شاگردان شیخ از او پرسید اگر فنا همه قوای نفس را محو می‌کند، پس چرا نفس پس از فنا، به همان حال باقی نمی‌ماند. اگر قوا دیگر نقشی بازی نمی‌کنند، پس نباید متأثر شوند. شیخ در فرآیند پاسخ این پرسش، به «شاهد» اشاره می‌کند که طبق تعریف او در جای دیگر، عبارت است از: «اثری که مشاهده در قلب مُشاهد می‌گذارد» (۲۵/۱۳۲/II).

هیچ موردی یافت نمی‌شود که مشاهده اثری در شخص مشاهده نگذارد. آن اثر را «شاهد» می‌نامند. این اثر باعث افزایش عقل و سایر قوا می‌شود. اگر پس از فنا، «شاهد» یافت نمی‌شد، آن فنا فنای در توحید نمی‌بود. برعکس، خوابی قلبی می‌بود، چرا که به نظر ما، فنا دو نوع است: یکی آنکه بعد از آن، شاهد یافت می‌شود، که در این صورت صحیح است. دیگر آنکه بعد از آن، شاهد یافت نمی‌شود، که آن را «خواب قلب» می‌نامیم. این حالت به کسی می‌ماند که خوابیده است، ولی خواب نمی‌بیند (ابن سؤدکین، ص ۴۵-۴۴).

بنابراین، شیخ معتقد است که تجربه عرفانی فنا یک نوع از بین رفتن خودآگاهی است که طی آن هیچ چیز عاید شخصی که متحمل آن تجربه شده است نمی‌شود، چرا که آن تجربه هیچ تأثیری بر او نمی‌گذارد. در فراز دیگری، توضیح می‌دهد که فنای نفس به این علت رخ می‌دهد که نفس ظلمت است، در حالی که آنچه به شهود درآمده نور است. هنگام تابش نور، نفس محو می‌شود.

ظل با وجود نور، باقی نمی‌ماند. عالم ظل است، و حق تعالی نور. پس هنگام تجلی، عالم از خود فانی می‌شود. چرا که تجلی، نور است، و شهود نفس، ظل. بنابراین، هنگام رؤیت خدا، ناظری که تجلی برایش رخ داده است، از شهود خویش فانی می‌شود. هنگامی که خدا حجاب را می‌فرستد، ظل آشکار می‌گردد و از طریق شاهد، التذاذ حاصل می‌شود (۲۳/۴۶۶/II).

ظاهراً مراد شیخ این است که در اثنای شهود تجلی، هیچ نوع خودآگاهی در کار نیست. صرفاً پس از بازگشت خودآگاهی است که شخص به واسطه اثری که از شهود در نفس او باقی مانده است، احساس لذت می‌کند. اما شیخ در کتابی دیگر، این امر را روشن می‌سازد که لازمه کامل انسان، بقای نحوه خاصی از خودآگاهی، در اثنای فناست. لذا آن فنای نفسی که انسان کامل تجربه می‌کند مطلق نیست.

کمال صرفاً در این است که انسان هم ربّش را مشاهده کند، و هم خودش را ... اگر کسی صرفاً رب خویش را شهود نماید، در حالی که از شهود خویش کاملاً خالی شده باشد — چنان که بعضی از افراد چنین ادعایی کرده‌اند — در این صورت، هیچ چیز عاید او نخواهد شد و نقصان در او راه خواهد داشت. زیرا که در این صورت، این خداست که خودش را با خودش شهود می‌نماید و این، در مورد نحوه تحقق همه اشیا صادق است. بنابراین، کسی که خیال می‌کند از خویش فانی شده و در آن هنگام، رب خویش را شهود کرده، چه چیزی عایدش شده است؟ (مواقع، ص ۲۷).

شیخ هیچ گاه نمی‌گذارد که خواننده آثارش فراموش کند که فنا یک امر نسبی است. فنا همواره به معنای فنای از نحوه خاصی از آگاهی فروتر، و در همان حال، بقای با نحوه خاصی از آگاهی فراتر است. یک نوع آگاهی از بین می‌رود، تا آگاهی متعالی‌تری جایگزین آن شود. به عبارت دیگر، فنا به واسطه بقایی که با آن همراه است، ارزشمند می‌شود. آنچه باقی می‌ماند تجلی حق است و آنچه فانی می‌شود غیر حق و مجاز — یعنی خودآگاهی محدود فرد — است. «هو» باقی می‌ماند و «لا هو» زایل می‌شود. شیخ چنین توضیح می‌دهد:

بقا نسبت تو با حق است ... ولی فنا نسبت تو با عالم کون است. چرا که می‌گویی «از فلان شیء فانی شدم». نسبت تو به حق، عالی‌تر است. پس بقا نسبت سزاوارتری است، چرا که هر دو، حالاتی به هم پیوسته‌اند. پس در طریقه صوفیانه، شخص فانی باقی می‌ماند، و تنها، شخص باقی فانی می‌شود. کسی که موصوف به فناست همواره در حال بقاست و کسی که موصوف به بقاست همواره در حال فناست. پس در نسبت بقا، شهود حق قرار دارد و در نسبت فنا، شهود خلق. تو نمی‌توانی ادعا کنی که «از فلان شیء فانی شدم» بدون آنکه آن چیزی را که از آن فانی شده‌ای تعقل نمایی؛ و تعقل کردن آن، دقیقاً شهود کردن آن است. چرا که برای

آنکه فنای از آن را تعقل نمایی، باید آن را در نفس خویش احضار کنی. بقا نیز چنین است. چیزی را که به آن باقی هستی باید شهود کنی و در این طریق صوفیانه، بقا تنها به حق تعالی است. پس باید حق را شهود نمایی چرا که باید او را در قلبیت احضار و ادراک کنی. پس در آن هنگام، می‌گویی «باقی به حق». این نسبت، به خاطر علو منسوب الیه، شریفتر و عالی‌تر است. بنابراین، حال بقا عالی‌تر از حال فناست، هرچند هردو، لازمه یکدیگرند، و در یک زمان برای شخص حاصل می‌شوند (۲۴/۵۱۵/II).

انسان صورت خداست. یعنی خدایی را متجلی می‌سازد که واجد همه اوصاف وجود است. اما انسانهای «عادی» در عدم تعادل، و در تفرقه، به سر می‌برند. صفات الهی را تنها به صورت جزئی و ضعیف، تحصیل کرده‌اند و در وجود ایشان، صفاتی خاص بر سایر اوصاف، غلبه یافته است. بر ایشان، آن صفاتی از وجود حاکم است که اکثراً جزو صفاتی هستند که بعد، تفرقه، غیریت و ظلمت را لازم می‌آورند.

اگر پای تنزیه در میان باشد، آن دگرگونی که می‌باید هنگام تجلی صورت خدا رخ دهد، شامل اذعان به انحصار حقیقت در حق تعالی و سلب هر نوع «انانیت» انسان می‌شود. این سلب را گاهی «فنا» می‌نامند. ولی هر فنایی مقتضی یک بقاست؛ تنزیه را نمی‌توان جدای از تشبیه در نظر گرفت. از این رو هریک از مراتب هفتگانه شیخ در مورد فنا، یک نحوه اثبات تجلی وجود است و تحقق نوعی از معرفت را ایجاب می‌کند که نشئت گرفته از این تجلی است.

انسان شدن

در مجموع، شیخ معتقد است که فطرت انسان از آنجا تکون یافته، که وی بر صورت الهی آفریده شده است. یعنی در میان همه موجودات عالم، فقط انسان استعداد این را دارد که تجلی کامل وجود را واجد شود. او بر فعلیت بخشیدن به این صورت الهی، باید معرفت محدودی را که باعث جدایی از خداست رها

سازد؛ از طریق «عبودیت» تسلیم اراده خدا شود و همه امور را به صاحب حقیقی آنها که حق تعالی است، واگذارد. فنای از مجاز، بقای به حق تعالی است. حق تعالی از آن حیث که خود را بر عبدش ظاهر می‌سازد، دقیقاً همان وجود است. صورتی که انسان بر آن آفریده شده است، همان صورتِ بی‌صورت الهی است.

بایزید بسطامی، صوفی مشهور قرن سوم، خبر می‌دهد که تنها آن زمان به خدا واصل شده است که حق تعالی به او گفت: «خودت را ترک کن و بیا». ابن عربی این مطلب را چنین توضیح می‌دهد:

خدا او را دعوت کرد که از صورت خودش، به صورت حق بازگردد که همان صورتی است که خدا آدم را بر آن آفریده است. نفس تنها هنگامی می‌تواند متخلقی به آن صورت شود، که از تعلق به هرچیز، غیر خدا، آزاد گردد (ابن سودکین، ص ۳۸-۳۹).

ابن عربی از یک معراج، یا سیر روحانی، که طی آن به تبعیت از محمد (ص)، وی را از عوالم مجرده سیر دادند و به محضر خدا بردند، گزارشی طولانی به دست می‌دهد، و آن را با توصیف آخرین دستاوردی که به او عطا شده است به پایان می‌برد (۱۰). وی در این معراج، دریافت که خودش چیزی جز تجلی کامل وجود نیست:

در این سیر روحانی، معانی همه اسما برای من حاصل شد و دیدم که همه آنها به مسمایی واحد، و عینی واحد، برمی‌گردند. آن مسمی، مشهود من، و آن عین وجود من بود. در نتیجه، سفرم تنها در نفس خودم بود (III/۳۵۰/۱۱۱).

ادراک بیانگر یکی از برجسته‌ترین اوصاف وجود است. لذا هر که به صورت الهی خود متحقق شود، ادراک کامل انسانی را تحصیل می‌کند. هنگامی که ابویزید «خویشتن را ترک کرد» و به وصال حق رسید، محدودیت‌های ناشی از

جهل را پشت سر گذاشت و خود را وجهی یافت از خدا، که متوجه ظهور است؛ همان وجهی که تجلی بی پایان و تکرارناپذیر خداست. تنها قلیلی از انسانها به این مقام نایل می آیند، یعنی همانان که به کمال می رسند. ولی این امر در فطرت همه انسانها به صورت بالقوه باقی می ماند. از دیدگاه شیخ، فقط کسانی که به این مقام می رسند شایسته نام انسان، به معنای کامل، هستند. در سایر مردم، صفات متفرق عالم صغیر — که بیشتر، تجسم بخش انواع مختلف غلبه حیوانیت هستند — حاکمیت می یابند. لذا نفس ایشان از جامعیت اوصاف صورت الهی، به طور کامل، برخوردار نمی شود.

انسان کامل چون به وحدت و جمعیت محض رسیده است، محل تجلی وجود مطلق در مرتبه تقیید می شود. همه اوصاف وجود، درست همان طور که در خود حق تعالی یافت می شود، در چنین انسانی نیز تحقق می یابد. بنابراین، هیچ صفتی را نمی توان به او نسبت داد، چرا که معنای چنین بودن، چنان نبودن است. او نه این است و نه آن، و یا هم این است و هم آن. وی نه تنها همه محدودیتهای خلق را پشت سر می گذارد، بلکه فراتر از این قرار می گیرد که مغلوب یکی از دو دست خدا — وحدت و کثرت، یا رحمت و غضب، یا جمال و جلال، یا تشبیه و تنزیه — شود.

اهل کمال به همه مقامات و احوال، متحقق شده اند و از همه اینها عبور کرده، به مقامی که فوق جلال و جمال است نایل آمده اند. پس نه صفتی دارند و نه توصیفی (II/۱۳۳/۱۹).

شیخ غالباً از متحقق شدن به مقام بی مقامی، تحت عنوان واصل شدن به صفات الهی جمع ضدین بودن، یاد می کند. فقط انسانهای کامل شایستگی لقب «اهل الله» را دارند، زیرا صرفاً آنان اند که کاملاً به صورت این اسم (الله) متحقق شده اند. آنان همه صفات متضاد را ظاهر می سازند، چرا که فطرت اولیه وجود را فعلیت بخشیده اند که عبارت است از اول و آخر، ظاهر و باطن بودن. (۳/۵۷) [۱۱] بودن.

هیچ کس در عالم، جامع بین ضدین نیست، مگر اهل الله. چرا که آن کسی که ایشان بدو متحقق اند (خدا) جامع بین ضدین است. عارفان به او شناخته می شوند. او از یک عین واحد، و یا یک نسبت، اول و آخر و ظاهر و باطن است، نه با نسبتهای مختلف. لذا اهل الله از معقولات جدا شده اند و عقول نمی تواند ایشان را مقید سازد، بلکه آنان الهیان محقق هستند که حق تعالی چیزی را که بدان محقق شده اند به شهود ایشان درآورده است. لذا آنان هستند و آنان نیستند. «تو پرتاب نکردی، هنگامی که پرتاب کردی، بلکه خدا پرتاب کرد» [۱۷/۸] [۱۲]. پس خدا، هم اثبات و هم نفی کرده است (۱۹/۳۹۶/III).

مقام بی مقامی در اجمال کامل، وحدت محض، ادراک خالص، حرّیت تام، رهایی کامل از قیود و عینیت با تجلّی حق، همه صفات متضاد را با یکدیگر جمع می کند. ماهیت آن ادراکی را که در این مقام تجربه می شود، صرفاً با تمثیل و استعاره می توان بیان کرد. چنین امری کاملاً دور از دسترس زبان متعارف است، یعنی مردم نسبت به مشاهده نور آن، حکم نابینا را دارند. در واقع، نوری که انسانهای کامل شهود می کنند، همواره در ظلمت عالم، در حال تابیدن است، فقط عجز انسان است که مانع رؤیت آن می شود.

یادداشت‌های مؤلف

(۱) معنی ریشه واژه حنیف، گرایش داشتن به سوی چیزی یا بیزار شدن از چیزی است، در حالی که معنای اصطلاحی خود این واژه عبارت از شخصی است که به صراط حق گرویده است. قرآن این واژه را در دوازده آیه به کار می‌برد و این آیات نحوه ادراک مسلمانان از این واژه را شکل می‌دهند. این واژه برای بیان ایمان ابراهیم (ع) و کسانی به کار می‌رود که حتی پس از مشرک شدن بیشتر مردم، به پیروی از ابراهیم (ع) ادامه دادند. چنان که گفته می‌شود که پیامبر (ص) قبل از مبعوث شدن، حنیف بوده است. به مقاله «حنیف» در چاپ جدید دائرة المعارف اسلام مراجعه کنید.

(۲) مقایسه کنید با بحث او در (۱۹/۶۱۶/II) که در SPK, p. 195 نقل شده است.

(۳) این حدیث را نباید به معنای انتقاد همه‌جانبه از سه دین یادشده تلقی کرد، بخصوص، با رجوع به متن قرآن، واضح می‌شود که چنان که در مقدمه گفتیم، قرآن، هم جنبه‌های مثبت ادیان مختلف را در نظر می‌گیرد و هم جنبه‌های منفی آنها را. در غالب مواردی که قرآن گزاره‌های انتقادآمیز به کار می‌برد، تنها به افراد خاصی از پیروان دین مورد بحث انتقاد می‌کند، نه به همه پیروان آن دین.

(۴) در مورد معنای دوگانه واژه ذکر، که شاید تعالیم اسلام را بهتر از هر واژه دیگری جمع‌بندی می‌کند، نگاه کنید به: Chittick, "Dhikr".

(۵) برای تمثیل خورشید و ابر نگاه کنید به: ۲۶/۶۱۶/II که در SPK, p. 195 ترجمه شده است. (۶) این بدان معنا نیست که خاک منفور و یا شرّ به حساب می‌آید، بلکه صرفاً بیان این نکته است که خاک در نقطه مقابل روح قرار دارد. اندیشمندان مسلمان، بخصوص ابن عربی، به خوبی از ارزشهای متعدد خاک، زمین و آب آگاه بودند. نگاه کنید به:

Murata, *Tao of Islam*, pp. 136-140.

(۷) من برای همین اصطلاحات دسته دوم، تعاریفی اساسی ارائه داده‌ام. رجوع کنید به SPK, Chapter 13 و موارد متعدد دیگر. ابن عربی نیز «احوال» و «مقامات» پرشماری را مورد بحث قرار می‌دهد که مبین حالات مختلف روانی و روحی است که طی آنها، افراد وجود را تجربه می‌کنند. وی همچنین به بحث درباره قوای نفسانی، ماهیت اندیشه‌ها، روشهای مراقبه (meditation) و محاسبه (concentration) و مانند آن می‌پردازد.

- (۸) دربارهٔ دو دست خدا و رابطهٔ آنها با این دو دسته از اسما، از دیدگاه ابن عربی و شارحانش، نگاه کنید به: Murata, *Tao of Islam*, Chapter 3.
- (۹) برای پی بردن به بعضی از تعالیم ابن عربی دربارهٔ شهود، نگاه کنید به: SPK, pp. 225-28 و موارد متعدد دیگر.
- (۱۰) برای مطالعهٔ مشروح معراج شیخ، نگاه کنید به: متونی که از وی به انگلیسی ترجمه شده و جیمز موریس (J. W. Morris) آن را در Chodkiewicz et al. *Meccan Illuminations*, pp. 351 ff. شرح کرده است و همچنین نگاه کنید به: Morris, "Spiritual Ascention".
- (۱۱) صدرالدین قونوی، شاگرد ابن عربی نیز، از تجربهٔ شهودی مشابهی گزارش می‌دهد و بیان می‌کند که چگونه طی آن، این امر را شهود کرده است که کسی که به این مرحله برسد هیچ عین ثابتی ندارد. حال، چون عین ثابت مبین حقیقت ثابت و مقید شیئی خاص — در برابر حقیقت مطلق وجود — است، پس عین ثابت نداشتن، به معنای این است که چنین انسانی به مثالی (archetype) انسان نایل آمده است که خود خداست. عین کلمات قونوی چنین است: در این مشهد عظیم، آن گاه که حق به من توفیق شهود ارزانی داشت، دیدم که واجد آن، هیچ عین ثابت و هیچ حقیقتی ندارد. این حال کسی است که به صورت خدا باشد. هرچیز دیگری جز این شاهد و رئیس، عین ثابتی دارد که لباس وجود به تن کرده است (النفحات الالهیه، ص ۳۰۵).

یادداشت‌های مترجم

- [۱] فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اکثر الناس لا یعلمون (روم / ۳۰).
- [۲] در کتاب اصول کافی باب «فطرة الخلق علی التوحید» آمده است: کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون ابواه یهودانه و ینصرانه (کلینی، کافی، ۱۲/۲) یعنی نامی از مجوس نیامده است ولی در حدیث دیگری چنین آمده است: کل مولود یولد علی الفطرة فابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه (مجلسی، بحار الانوار، ۱۳۳/۶۴).
- [۳] اشاره است به آیه شریفهٔ نوح فیهِ من روحه (سجده / ۹).
- [۴] و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین فلما جن علیه اللیل رءا

کوکباً قال هذا ربی فلما افل قال لا احب الآفلین فلما رء القمر بازعاً قال هذا ربی فلما افل قال لئن لم یهدنی ربی لأکونن من القوم الضالین فلما رء الشمس بازغة قال هذا ربی هذا اکبر فلما افلت قال یا قوم انی بریء مما تشرکون انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفاً و ما انا من المشرکین (انعام / ۷۶-۸۰).

۵] مراد مصنف آن است که وجود مطلق که منزّه از قیود است، اطلاقی به نحو لا بشرط مقسمی است، نه لا بشرط قسمی، و نه به شرط لا. یعنی وجود مطلق (خدا) حتی به اطلاق نیز مقید نیست، به همین علت، در عین اینکه منزّه از همه قیود است، به همه قیود نیز مقید می‌شود. چرا که منزّه صرف بودن، همان مشروط به شرط «لا» بودن است که خود یک نوع محدودیت است. از طرف دیگر، وجود حق تعالی لا بشرط قسمی نیز، نیست چرا که لا بشرط قسمی، دیگر نمی‌تواند منزّه باشد. پس تنها لا بشرط مقسمی است که تنزیه در عین تشبیه، و تشبیه در عین تنزیه، برای او اثبات می‌شود. حال آنکه وجود به شرط «لا» صرفاً تنزیه برای او اثبات می‌شود، و وجود لا بشرط قسمی، صرفاً دارای تشبیه است. نگاه کنید به: کاکایی، وحدت وجود، ص ۵۹۳-۵۹۱.

۶] در اینجا، مؤلف اشاره به معنای وجود از نظر عرفا دارد که علاوه بر «بودن»، معنای «یافت شدن» و «به وجدان درآمدن» را نیز دارد. یعنی «وجود» و «وجدان» از نظر عرفا یکی است. برای توضیح بیشتر نگاه کنید به: کاکایی، وحدت وجود، ص ۲۵۷-۲۵۰.

۷] در حدیث آمده است: ما عرفناک حق معرفتک (مجلسی، بحار الانوار، ۲۳/۶۸). این حدیث از حضرت ختمی مرتبت (ص) خطاب به خداوند است. پس وقتی کاملترین انسان کامل، به خدا عرض می‌کند که آن چنان که باید تو را نشناخته‌ایم، معلوم می‌شود که جز خدا کسی خدا را نمی‌شناسد.

۸] نیروانا در آیین بودا مرحله‌ای از کمال است که در آنجا، منقصت هستی از انسان سلب می‌شود. برخی آن را به مقام «فنا» ترجمه و تفسیر کرده‌اند که با ترک آمال و ترک نفس حاصل می‌آید و بستگی دارد به قوه مجاهده و ریاضت سالک در طول حیات (حکمت، تاریخ ادیان، ص ۱۴۳).

۹] «موکشی» یا «موکشا» کمال نهایی در آیین جوکیان (و یا همان یوگا) است که در اثر ریاضت به دست می‌آید و چیزی است شبیه «فنا». در آنجا، فکر بکلی از بین می‌رود و دیگر اثری از خیال باقی نمی‌ماند (حکمت، تاریخ ادیان، ص ۱۴۳).

۱۰] کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام (الرحمن / ۲۷-۲۶).

۱۱] اشاره است به آیه شریفه هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن (حدید / ۳).

۱۲] ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی (انفال / ۱۷).

بخش دوم

عوالم خیال

فصل پنجم: مکاشفه و تصویرپردازی شاعرانه

ابن عربی نه تنها چند صد اثر به نثر دارد، بلکه صاحب سه دیوان شعر است و هزاران بیت دیگر نیز سروده که در کل آثار منشورش پراکنده است. وی به عنوان بزرگترین نظریه‌پرداز مسلمان در باب خیال، این قدرت را داشته است که — با آگاهی کامل — توش و توان تعبیر شعری حاصل از ادراک خیالی را به کار گیرد.

تا آنجا که من می‌دانم، شیخ به طور نظام‌مند و یا به تفصیل، رابطه بین خیال کیهانی (cosmic imagination) از یک سو، و نحوه بهره‌برداری خیال شاعرانه از امکانات زبانی جهت بیان حقایق غیبی، از سوی دیگر را توضیح نمی‌دهد. اما در عبارات متعددی، به این رابطه اشاره می‌کند، و در ذخائر الاعلاق که شرح خود او بر یکی از دیوانهایش، ترجمان الاشواق، است، آن را تا حدودی به طور صریح مورد بحث قرار می‌دهد. ر.ا. نیکلسون هشتاد سال پیش از این، به اهمیت این دو اثر پی برد و ترجمه‌ای کامل از ترجمان، همراه با گزیده‌ای از آن شرح را منتشر ساخت. اما هیچ مقدمه‌ای تحلیلی بر این ترجمه نگاشته و کوششی برای توضیح بسیاری از واژگان ابن عربی که ماهیتی تخصصی دارند، به عمل نیاورده است. بدون تحلیلی مفصل از برداشتها و جهان‌بینی شیخ، غیرممکن است که به عالم معانی‌ای که پشت صور ظاهری عبارتهای او پنهان است راه یابیم.

ترجمان الاشواق

ابن عربی یادآور می‌شود که شرحی را که بر ترجمان الاشواق نگاشته، برای رد ادعایی بوده است که توسط یکی از فقها عنوان شده بود مبنی بر اینکه این اثر با عشق زمینی سروکار دارد، نه با اسرار ربوبی. نیکلسون، برخلاف برخی از

محققان قبلی، شکی در صداقت شیخ ندارد و لذا قدرشناسی خود را از آن فرد بدینی که باعث شد تا ابن عربی چنین شرحی را بنگارد، ابراز می‌دارد. نیکلسون یادآوری می‌کند که

بدون راهنمایی ابن عربی، حتی جانبدارترین خوانندگان نیز، هرگز نمی‌توانستند به معانی باطنی‌ای که نبوغ خیال‌پردازانه وی در دل یک قصیده عربی گنجانده است پی ببرند.

سپس خاطر نشان می‌سازد که شیخ «به هدف اصابت نکرده است» و «به استعارات لفظی دوران ذهن پناه می‌برد و با سرعت غیرمنتظره، از اوج به ابتذال سقوط می‌کند» (ص ۶-۷).

ضمن قدردانی از نیکلسون، که با ترجمه ترجمان الاشواق، سهم راهگشایانه‌ای در تحقیقات نسبت به ابن عربی به عهده گرفت، اجازه نقد ارزیابی او را به خود داده، این پرسش را مطرح می‌کنیم که متفکران زمان خود ابن عربی و بخصوص آنان که با تعالیم وی آشنا بودند، شرح وی را چگونه ارزیابی کرده‌اند. از این منظر، نبوغ ابن عربی آن چنان که نیکلسون می‌گوید «خیال‌پردازانه» به نظر نمی‌رسد. چرا که وی، تنها در فتوحات مکیه، بیش از چند هزار صفحه از همان نوع «استعارات لفظی دوران ذهن» به دست می‌دهد. اگر شرح ترجمان الاشواق را، به عنوان یک قطره، در دریای فتوحات بیفکنیم، هیچ کس متوجه نخواهد شد. تنها چیزی که در اینجا «مبتذل» است این است که نیکلسون خواسته تا با عینک مکتب اصالت عقل انگلیسی، در مورد ابن عربی قضاوت کند.

نیکلسون با گزینش بخشهایی از شرح ابن عربی، می‌خواهد ما را متقاعد کند که آنچه ارائه داده مهمترین بخشهاست. وی می‌گوید: «من بخشهای جالب و مهم را تقریباً کلمه به کلمه عرضه کرده‌ام» (ص ۹). ولی ارزیابی نیکلسون از «جالب و مهم» بودن، بر دغدغه‌های علمی زمانه خودش مبتنی است. کافی است که شرح شیخ را با توجه به فتوحات، بازخوانی کنیم تا مشخص شود که

نیکلسون در واقع قسمت اعظم آنچه را برای شیخ و پیروانش «جالب و مهم» بوده، نیاورده و بیشتر آنچه را به ضرس قاطع، «سقوط به ابتدال» شمرده است، در تعیین جایگاه این دیوان شعر در بستر اندیشه اسلامی، نقش کلیدی دارد. هر آنچه شیخ درباره قصیده‌هایش می‌گوید، به طور راسخ ریشه در قرآن و حدیث، خداشناسی و کیهان‌شناسی اسلامی و تجربه مسلمانان از خدا دارد. اولین بیت ترجمان چنین می‌سراید: «ای کاش می‌دانستم که آیا آنان فهمیدند که چه قلبی را مالک گشتند!» [۱] شرح شیخ گویای این است که ضمیر «آنان» به «المناظر العلی» برمی‌گردد، اصطلاحی که نیکلسون آن را به «مُثل الهی» (Divine Ideas) ترجمه می‌کند بدون آنکه توضیح دهد که معنای واقعی این تعبیر چه می‌تواند باشد. این «مثل الهی» به کرات، هرچند به نامهای مختلف، در این شرح ظاهر می‌شود. اولین اشتباه نیکلسون که مانع فهم حقیقی بقیه کتاب می‌شود، ترجمه مناظر به «مُثل» و عُلی به «الهی» است. مناظر جمع منظر از ریشه ن. ظ. ر. است که اصالتاً به معنای «نگریستن، مشاهده کردن، ادراک با چشم» است (۱). معنای لغوی منظر عبارت است از «محل نگریستن به یک چیز» و یا «محل شهود». عُلی جمع صفت اعلی به معنای «فراتر» است. لذا المناظر العلی عبارت‌اند از: «محل‌های برتر شهود». «اعلی» در معنای اصطلاحی علم کیهان‌شناسی، متضاد «فروتر» (اسفل) است. «عالم اعلی» عالم غیب است که جایگاه ملائک و ارواح است. «عالم اسفل» عالم مرئی شهادت است که جایگاه اجساد است. بنابراین، «محل‌های فروتر شهود» چیزهایی خواهند بود که با چشمان ظاهری‌مان، یعنی با «بصر»‌هایمان، درک می‌کنیم، در حالی که «محل‌های فراتر شهود» آنهایی هستند که با قوه باطنی و روحانی که «بصیرت»، «کشف» و «ذوق» نامیده می‌شود، به ادراک درمی‌آیند. «عضو»ی که انسان امور غیبی و اعلی را با آن درک می‌کند، قلب است. حتی خود خدا را هم می‌توان با قلب دید. شیخ در شرح خویش به کرات از حدیث قدسی مشهور یاد می‌کند که «نه آسمانم گنجایش مرا دارد و نه زمین ولی قلب بنده مؤمنم گنجایش مرا دارد» [۲].

هنگامی که شیخ به یک «منظر» یا «مشهد» اشاره می‌کند، مرادش حقیقتی خاص است که در مرتبه خاصی از وجود، به شهود درمی‌آید. فرجامین متعلق شهود خداست. ولی خدا، فی نفسه، بکلی غیر قابل شهود و غیر قابل ادراک است. به عبارت دیگر، او هیچ‌گاه متعلق شهود قرار نمی‌گیرد. اما خدا را در تجلی‌اش، می‌توان شهود کرد و این امر در قالب یک صورت، رخ می‌نماید که «محل» واقع شدن شهود است. از این صورت، می‌توان با نامهایی چون «صورت خیالیه»، «صورت مثالیه»، «مشهد»، «مظهر»، «مجلی یا متجلی فیه» و «روحانیت» یاد کرد. هریک از این اصطلاحات، فحوای خاصی دارند که باید در زمینه خاص خودش مورد بحث قرار گیرد. ما در این فصل تنها می‌توانیم به بعضی از آنها بپردازیم.

«المنظر العلی» که ابن عربی دقیقاً آن را در آغاز شرح دیوان خویش، ذکر می‌کند، موضوع اصلی کل دیوان را به دست می‌دهد. هر شعری از این دیوان، نماینده توصیف تجلیات خداست که در عوالم غیب، بر شاعر، ظاهر شده است. نیکلسون چون مقدمه‌ای ننگاشته و شرح را با واژه «مُثل الهی» آغاز کرده، باعث شده است که برای شخصی که در جهان‌بینی ابن عربی متبحر نباشد، پی بردن به حقیقتی که همه شرح درباره آن است، تقریباً غیرممکن شود و در نتیجه ادعای نیکلسون در دور از ذهن بودن تفاسیر ابن عربی، موجه به نظر آید.

با توجه به زمینه تاریخ عقلانیت غربی، که در آنجا تا همین اواخر، رسم بر این بود که همه اندیشه‌های اصیل را مبتنی بر عقل و استدلال بدانند، کاملاً طبیعی است که نیکلسون سخن از «مُثل» بگوید. همچنین با در نظر گرفتن این حقیقت که در اندیشه غربی، عوالم واسطه کاملاً نادیده گرفته شده و در نتیجه هستی در دو مرتبه خدا و عالم مادی منحصر شده است، عجیب نیست که وی کلمه «اعلی» (فراتر) را به «الهی» ترجمه کند. ولی امروزه با به میان آمدن تحقیقات کُرَبَن و امثال او، همگان می‌دانند که مسلمانان از عوالمی که حد فاصل عالم شهادت و خودِ خدایند، هرگز غافل نبوده‌اند. این عوالم،

اساساً مبتنی بر دو عالم‌اند: عالم ارواح (یا ملائک) و عالم خیال (یا مثال). آثار ابن عربی را باید با فهمی روشن از ماهیت این عوالم وسط، مورد مطالعه قرار داد. تأکید من در اینجا، بر عالم خیال خواهد بود، چرا که به ادراک آدمی نزدیکتر است، و بر استعارات شعری تأثیر مستقیم‌تری دارد.

یکی از تفاوت‌های اساسی «مُثل» و «مناظر» (یا «تصاویر») این است که اولی معقول است، در حالی که دومی مرئی، محسوس، ملموس، مذوق و مشموم است. عالم خیال عالمی حسی است، در حالی که عالم عقل از اوصاف حسی مجرد است. کار عقل کنار هم قرار دادن مفاهیم و اخذ نتیجه از آنهاست؛ عملی که شیخ معمولاً آن را «فکر» می‌نامد. در مقابل، کار خیال ادراکی درونی است که طی آن، مفاهیم در قالب حسی به ادراک درمی‌آیند. از این رو ادراک خیالی می‌تواند شهودی باشد، هرچند نه با چشم مادی. سمعی باشد، ولی نه با گوش مادی. رؤیاها نیز نشان می‌دهند که همه انسانها دارای تجربه حسی غیرمادی هستند.

از دیدگاه شیخ، خمیرمایه شعر چیزی نیست که مانند مسائل کلامی متعلق فکر باشد. بلکه چیزی است که با چشم باطنی، دیده و با گوش باطنی، شنیده می‌شود. تنها در این هنگام است که پا به عالم توصیف می‌گذارد.

خیال

چنان‌که قبلاً ذکر شد، برای خیال می‌توان سه مرتبه لحاظ کرد. اول، خودِ عالم هستی، دوم، عالمی واسطه در دل عالم کبیر، سوم، عالمی واسطه در دل عالم صغیر. ویژگی بارز خیال، تضاد ذاتی آن است. خیال را در هر مرتبه که لحاظ کنیم، یک برزخ است که بین دو حقیقت یا دو عالم دیگر قرار دارد و لازم است که آن را با در نظر گرفتن این دو، تعریف کنیم. لذا در توصیف یک صورت خیالی، هم تجربه ذهنی را باید در نظر گرفت، و هم واقعیت عینی را. ما آن صورت را، هم حقیقی تلقی می‌کنیم، و هم غیرحقیقی. چرا که به یک معنا، امر خاصی شهود شده است، و به معنایی دیگر، چنین نیست.

تضادِ خیال، در مرتبهٔ کل عالم، مربوط به هر آن چیزی می‌شود که غیر خداست، چرا که جهان — یا آنچه «هستی» می‌نامیم — بین وجود مطلق و عدم مطلق قرار دارد. اگر خدا را «هست» بدانیم، همین امر را، به همین معنی، نمی‌توانیم دربارهٔ عالم، قائل شویم. در نتیجه، باید آن را «عدم» به حساب آوریم. ولی با این حال، می‌دانیم که عالم از جنبهٔ خاصی، دارای هستی است، وگرنه نمی‌توانستیم دربارهٔ آن سخنی بگوییم. در نتیجه، عالم نه موجود است، و نه معدوم؛ یا هم موجود است، و هم معدوم. به علاوه، می‌دانیم که عالم در همان حال که «غیرخدا» است، از یک وجه، مبین خداست، چرا که آیات خدا در آن جلوه‌گرند. به عبارت دیگر، عالم به یک معنی، ظهور و تجلی خداست. بنابراین، شیخ آنجا که عالم را «خیال» می‌نامد، نظرش به منزلت متضاد هر آن چیزی است که غیرخداست، و نیز این واقعیت را در نظر دارد که عالم خدا را نشان می‌دهد، درست همان‌طور که تصویر آئینه حقیقت شخصی را نشان می‌دهد که به آئینه می‌نگرد.

خیال در معنایی دوم، عالمی است که بین دو عالم اصلی که خدا خلق کرده، یعنی بین عالم روحانی و عالم جسمانی، قرار دارد. این دو عالم، با توجه به صفات متضادشان، ضد یکدیگرند؛ منظور صفاتی است چون نورانی و ظلمانی، نامرئی و مرئی، باطن و ظاهر، غیرمتجلی و متجلی، عالی و دانی، و لطیف و کثیف. در هر کدام از موارد، خیال برزخی است بین دو طرف که اوصاف هر دو را واجد است. لذا «عالم خیال» کبیر را باید «نه این / نه آن» یا «هم این / هم آن» توصیف کرد. نه نورانی است نه ظلمانی، یا هم نورانی است و هم ظلمانی. نه نامرئی است نه مرئی، یا هم نامرئی است و هم مرئی. به عبارت دیگر، نسبت به اجسام، نورانی و نامرئی، ولی نسبت به ارواح، ظلمانی و مرئی است. موجوداتی از قبیل جن که در عالم خیال ساکن‌اند، نه همچون فرشته روحانی‌اند و نه مادی؛ ولی صفاتی دارند که هم روحانی است و هم مادی، هم نورانی و هم ظلمانی. اینکه می‌گویند جن از نار خلق شده است که بین نور ملکوتی و خاک مُلکی قرار دارد، رمزی است از همین امر. از همین

روی، جن دارای صورت جسمانی است، پس جسمانی است، ولی در عین حال، صورت خود را به دلخواه خویش تغییر می‌دهد، پس از بسیاری از خواص جسمانیت، میراست.

تضاد ذاتی عالم خیال باعث می‌شود که این عالم، اعیان روحانی را با اعیان جسمانی مرتبط سازد. عالم خیال این امر را با اعطای صفات امور جسمانی به حقایق غیرجسمانی، میسر می‌سازد. به عبارت دیگر، خیال امور غیرمادی را تجسد می‌بخشد، هرچند که آنها صفات جسمانیت را اکتساب نمی‌کنند و به صورت «هم این / هم آن» باقی می‌مانند. بنابراین، به عنوان مثال، رؤیاها حقایق غیرجسمانی‌اند که عبارت‌اند از ادراکاتی که در قالب صورت، تجسد یافته‌اند. خیال این امر را ممکن می‌سازد که حقایق غیبی را با اوصافی توصیف کنیم که متعلق به عالم شهادت‌اند، مانند زمانی که گفته می‌شود ملائک دارای بال هستند؛ و این توصیف، صرفاً یک استعاره نیست چرا که در قلمروی خیال، امور غیبی واقعاً صورت محسوسات را به خود می‌گیرند.

هنگامی که خیال، به عنوان واقعیتی در محدوده عالم صغیر انسانی، در نظر گرفته می‌شود، به دو معنا به کار می‌رود که ربط نزدیکی با یکدیگر دارند. در معنای اول، خیال همان نفس است که عبارت است از عالم خیال در محدوده عالم صغیر خود انسان، که واسطه بین روح نورانی و مجرد، و جسم ظلمانی و کثیف است. روح و بدن — یعنی نور و خاک — هیچ وجه مشترکی ندارند. روح واحد، نورانی، لطیف، عالی و نامرئی است، حال آنکه جسم کثیر، ظلمانی، کثیف، ذانی و مرئی است. ولی نفس، هم واحد است و هم کثیر، هم نورانی و هم ظلمانی، هم لطیف و هم کثیف، هم عالی و هم ذانی، هم نامرئی و هم مرئی. نفس از خیال بافته شده است و همین باعث می‌شود که بتوان شباهت آن را با جن — و بخصوص شیطان — توضیح داد.

چون نفس، هم نور است و هم ظلمت، وظیفه انسان تقویت نور روحانی و تضعیف ظلمت جسمانی است. روح حقیقتی است واحد، حال آنکه جسم دارای اجزای کثیر است. لذا تقویت بُعد روحانی نفس، به حرکت به سوی وحدت و

جمعیت می‌انجامد. برعکس، افزایش غلبهٔ جنبهٔ مادی نفس، مبین حرکت به سوی کثرت و تفرقه است. در نشئهٔ بعدی حیات — یعنی در برزخ که بین مرگ و رستاخیز قرار دارد — سعادت و تمامیت انسان وابسته به درجهٔ جمعیتی است که در این عالم کسب کرده است. در فصل ۷، به این مطلب باز خواهیم گشت. خیالِ مربوط به عالم صغیر، در دومین معنا، کمابیش با یکی از قوای نفس منطبق است که در انگلیسی نیز به همین نام، خیال (imagination) خوانده می‌شود. و آن، قوهٔ خاصی است از نفس که بین امور روحانی و جسمانی، ارتباط برقرار می‌سازد. از یک سو، امور جسمانی را که محسوس‌اند، «تجرید» کرده، در حافظه، ذخیره می‌سازد. از سوی دیگر، امور مجرد را که با قلب ادراک می‌شوند، تجسد می‌بخشد و به آنها شکل و صورت عطا می‌کند. «خزانهٔ خیال» نفس، مملو از صُوری است که هم از عالم برون، نشئت گرفته‌اند و هم از عالم درون. هرکدام از این صُور، آمیخته‌ای است از لطافت و کثافت، نور و ظلمت، شفافیت و تیرگی.

عقل و تجلی

خیال را به هر عنوان که لحاظ کنیم، اعم از کل عالم، واسطهٔ بین ارواح و اجساد، نفس آدمی و یا قوهٔ خاصی از نفس، اهمیت نهایی‌اش را تنها در قالب رابطه‌اش با حقیقت الهی‌ای که آن را پدید آورده، می‌توان دریافت. یکی از مهمترین مفاهیمی که شیخ پدید آمدن عالم و نفس را در قالب آن، توضیح می‌دهد، تجلی است. خدا، هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، خود را با ظاهر ساختن اسما و صفات خویش، متجلی می‌سازد. دیدیم که ابن عربی، هم بر تنزیه خدا پافشاری می‌کند، و هم بر تشبیه او. خدا به هیچ یک از اشیا شبیه نیست، چرا که بی‌نهایت فوق همهٔ آنها قرار دارد؛ و شبیه همهٔ آنهاست، چرا که اوصاف خویش را در آنها ظاهر می‌نماید. ملاحظه کردیم که از دیدگاه شیخ، عقل — ابزار اصلی متکلمان و فلاسفه — تنزیه خدا را به آسانی اثبات می‌کند، لیکن از ادراک تشبیه او، عاجز است. برعکس، خیال تشبیه او را درک می‌کند،

ولی از تنزیه او، هیچ نمی‌داند. خیال قادر است تا خدا را در تجلی و تشبیهش، «شهود» کند، در حالی که عقل خدا را در تنزیهش، «فهم» می‌کند.

قوای حسی و خیالی با ذات خود، طلبِ رؤیتِ پدید آورنده خویش را دارند، در حالی که قوای عقلانی با ذات و ادله خویش ... طالبِ شناختِ پدید آورنده خود هستند (۲۱/۳۰۷/II).

معرفت کامل به خدا، مستلزم شناخت او از طریق عقل، و نیز شهود او از طریق خیال است. بدون به کارگیری هر دو قوه، نمی‌توان ماهیت حقیقی تنزیه و تشبیه خدا را ادراک کرد. هریک از این دو قوه، به تنهایی، از حقیقت، تصویری ناقص و واژگون به دست می‌دهد. تأکید انحصاری بر تنزیه، خدا را از عالم منفصل می‌کند، در حالی که تأکید صرف بر تشبیه، وحدت حق تعالی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و به چند خدایی و شرک می‌انجامد.

تجلی خدا همه موجودات را دربر می‌گیرد. از منظر انسان، تجلی دو بُعد دارد: ظاهر و باطن. ظاهر همان عالم شهادت است، و باطن همان عالم غیب. انسان عالم صغیری است که در درون خویش، همه عوالم را دربردارد. چنان که بدن یک تجلی شهادی خداست، روح یک تجلی غیبی است، و نفس تجلی‌ای است که در برزخ بین غیب و شهادت قرار دارد.

صوفی در سیر و سلوک روحانی خویش، می‌کوشد تا بدن را با نفس، و نفس را با روح، یگانه گرداند. هدف آن است که وحدت آن چنان بر انسان غالب شود که تبدیل به آیینۀ کاملی گردد که وحدت وجود را منعکس می‌سازد. سیر به سوی یگانگی، در عالم خیال نفس، صورت می‌گیرد. احوال روحی و روانی را که تجلیات خدا در عالم صغیر انسانی هستند، نمی‌توان به نحو مطلوب در قالب مقولات فاهمه بیان کرد، چرا که عقل، ویژگی بارزش تجرید است، و با تأکید بر لیس کمثله شیء (۱۱/۴۲) خدا را از صفات مربوط به عالم، میرا می‌سازد. ولی برای رسیدن به معرفت کامل، علاوه بر درک این تنزیه، ادراک حضور خدا در عالم، و در نفس، نیز لازم است.

صوفیان زبردست، از طریق شناخت نفس خود، به تشبیه خدا، یعنی به تجلی او در درون خویش، معرفت پیدا می‌کنند. شیخ حدیث مشهور نبوی را که می‌گوید: «هر که خود را بشناسد رب خویش را می‌شناسد» [۲]، چنین تفسیر می‌کند که انسان می‌تواند از طریق معرفت نفس، به تجلی خدا در بدن، نفس و روح خویش معرفت پیدا کند — هر چند که به واسطه متعالی و منزّه بودن خدا، هرگز نمی‌توان او را، فی نفسه، شناخت و به کنه ذاتش پی برد. خیال در مرتبه نفس، با شهودی که امور روحانی (فرا حسی و نامرئی) را با امور جسمانی (حسی و مرئی) در هم می‌آمیزد، به ادراکی عینی، از تجلی خدا، معرفت می‌یابد.

کشف امثال

مسائلی که در کوشش برای ادراک ماهیت تصویرپردازی شاعرانه با آن مواجهیم، با مسائلی که در تلاش برای فهم برداشت ابن عربی از وحی پیش می‌آید، کاملاً مرتبط است. در عصر حاضر، معمول آن است که متون مقدس را، تقریباً به طور کامل، در ارتباط با واسطه‌های بشری که نوعاً مؤلف این متون تلقی می‌شوند، تبیین کنند. شیخ هیچ‌گاه واسطه بشری را نادیده نمی‌گیرد، ولی در عین حال، اعتقاد راسخ دارد که وحی مبین کلماتی است که واقعاً خود خدا آنها را تکلم کرده است. وی رابطه بین کلام الهی را، که با کلمات بشری قابل قیاس نیست و از هر نوع بنیاد صوری مجرد است، با کلمات متون مقدس، که به رنگ زبان بشری درمی‌آید، به نحوی نسبتاً مبسوط، توضیح می‌دهد. او نحوه متکثر شدن کلام الله، هنگام داخل شدن به این عالم و نازل شدن بر پذیرندگان آن یعنی انبیا را توصیف می‌کند. همه این امور را نه بر مبنای یک نظریه که خود ابداع کرده باشد، بلکه بر اساس شهود عینی فرآیند وحی و چشیدن آن در درون خویش، توضیح می‌دهد. وی این چشیدن و ذوق را، البته نه به عنوان یک پیامبر، بلکه به عنوان وارث علوم وحی شده بر پیامبران، واجد است. چنان که در باب علم خویش، به طور کلی، چنین یادآور می‌شود که:

بحمدالله ما اهل تقلید نیستیم، بلکه وضعیت ما چنان است که درست همان طور که از جانب خدا به واقعیت امر ایمان آورده‌ایم، به همان سان، آن را، عیناً شهود کرده‌ایم (۶/۳۵۲/III).

در میان مسائل متعددی که شیخ در ارتباط با وحی مورد بحث قرار می‌دهد، به نظر می‌رسد که دو مسئله با تصویرپردازی شاعرانه ربطی خاص داشته باشند: یکی نزول معانی به خیال، و دیگری رمزی بودن زبان.

«معنا» در کلام، تصوف و ادبیات، اصطلاحی کلیدی است. صوفیان، نوعاً، آن را به معنی حقیقت باطنی و غیبی یک شیء، در برابر «صورت» قرار می‌دهند که عبارت است از: واقعیت برونی و ظاهری آن شیء. لذا شیخ غالباً، معنای یک شیء را همان عین ثابته آن شیء می‌داند که عبارت است از: شیء آن چنان که معلوم خداست. در نتیجه، «صورت»، که در مقابل معنا قرار می‌گیرد، عبارت است از: عین موجوده، یعنی شیء از آن حیث که در عالم یافت می‌شود. شیخ در موارد بیشتری، معنا را متضاد با حس به کار می‌برد. در این اصطلاح، شاید بتوان صفت معنوی را که از معنا مشتق شده به «فراحسی» (Suprasensory) ترجمه کرد. شیخ غالباً این صفت را با روحانی مترادف می‌سازد که ضد جسمانی است. ولی مرز بین حسی و فراحسی مبهم است، بخصوص از آن جهت که خیال — که واسطه بین روح و بدن است — هم ویژگیهای فراحسی را واجد است و هم ویژگیهای حسی را. شیخ در بعضی از عبارات می‌گوید که صفت معنوی (فراحسی) مربوط به هر امری می‌شود که عنصری نباشد. عنصریت — متشکل بودن از عناصر اربعه — یکی از ویژگیهای اجسام مادی است نه اجسام خیالی. در جایی دیگر، می‌گوید که خیال معنوی (فراحسی) را نیز شامل می‌شود چرا که ادراک حسی و معنوی را در هم می‌آمیزد. «درجه خیال درجه حس و معنی را دربر می‌گیرد. لذا حس را لطیف و معنی را کثیف می‌سازد» (۲/۴۵۱/III).

معانی مجردند، یعنی با هیچ مظهري در عالم شهادت ربطی ضروري ندارند.

این معانی از حیث ذات، نسبت به عالمِ ظاهری و معرفت بشری، باطن‌اند و در پس پردهٔ غیب قرار دارند. در مقابل، امور حسی دارای ماده‌ای هستند که جزو ذات خاص آنها محسوب می‌شود و این امکان را برای آنها فراهم می‌سازد که در خیال و یا در عالمِ مادی، ظاهر شوند.

همهٔ آنچه گفتیم برای ورود به بحث شیخ در مورد وحی است که با «انزال معانی» توسط خدا سروکار دارد. این معانی در علم خدا حاضرند، سپس به عالم فراحسی و یا روحانی داخل می‌شوند، آن‌گاه از طریق خیال، به صورت مسموع و مرئی درمی‌آیند. معانی یا در حضرت — یعنی در عالم یا مرتبه — خیال، بر انبیا ظاهر می‌شوند، و یا در حضرتِ ادراک حسی.

به گفتهٔ عایشه، همسر پیامبر (ص): «وحی در آغاز برای پیامبر (ص) به صورت رؤیا شروع شد. هیچ رؤیایی نمی‌دید مگر آنکه مانند شکافتن صبح تحقق می‌یافت» [۴]. از این حدیث این طور فهمیده می‌شود که محمد (ص) چند ماه قبل از آنکه جبرئیل بر او ظاهر گردد و قرآن را به او وحی کند، شروع به دیدن رؤیاهایی کرد که بعداً صادق درمی‌آمدند. شیخ گاهی در توضیح آنچه «بدایت وحی» می‌نامد به این حدیث اشاره می‌کند. از این رو می‌نویسد که بدایت وحی عبارت است از:

انزال معانی مجردِ عقلی، در قالبهای حسی مقید، در حضرت خیال، چه در خواب، و چه در بیداری. و این [انزال] ممکن است [در قالب] یکی از محسوسات در حضرت حس باشد، چنان که در کلام الله آمده است که «[جبرئیل] به صورت انسانی معتدل به دیدهٔ او (مریم) درآمد» [۱۷/۱۹] [۵]. و یا ممکن است که در حضرت خیال رخ دهد، چنان که رسول الله (ص) علم را به صورت شیر، ادراک کرد (۷/۵۸/II).

وحی هنگامی که پیامبری آن را استماع می‌کند و یا می‌نویسد، صورت حسی به خود می‌گیرد. ولی این امر باز هم از قلمروی خیال شروع می‌شود.

وحی با رؤیا شروع می‌شود نه با حس، چرا که معانی معقول به خیال نزدیک‌ترند تا به حس. زیرا حس در طرف پست‌تر، و معنی در طرف عالی‌تر و لطیف‌تر، و خیال در بین این دو قرار دارد.

وحی، یک معنی است، هنگامی که معنی بخواهد به عالم حس نازل شود، قبل از وصولش به حس، باید از حضرت خیال عبور کند. حقیقت خیال چنان است که هرچه را در آن حاصل شود، به صورت محسوس درمی‌آورد. از این امر، گریزی نیست. اگر ورود این وحی الهی در حالت خواب باشد، آن را رؤیا می‌نامند، و اگر در حال بیداری باشد، تخیل نامیده می‌شود ... به همین علت، وحی با خیال آغاز می‌گردد. سپس خیال، در عالم خارج، به ملک منتقل می‌شود. ملک خود را به صورت یک مرد یا شخصی از اشخاصی که با حس درک می‌شوند، متمثل می‌نماید. گاهی فقط همین شخصی که به او وحی می‌شود این ملک را درک می‌کند و گاهی کسانی نیز که با پیامبر حاضرند، ملک را درک می‌کنند. سپس این ملک حدیث پروردگارش را به سمع پیامبر می‌رساند و این، «وحی» است (۳۲/۳۷۵/II).

باید توجه داشت که تخیل معانی از طریق وحی، مستلزم این است که پیام پیامبر بیشتر با تشبیه خدا سر و کار داشته باشد، تا با تنزیه او. چرا که پیامبر (ص) تمثالات نعوت و صفات خدا را به صورت حسی، و نوعاً به صورت زبانی دریافت می‌کند. برخلاف عقل و تجرید که کارشان جداسازی و فرق‌گذاری است، خیال و تمثالات کارشان جمع کردن دو طرف است. دقیقاً به خاطر غلبه تمثالات در وحی است که اندیشمندان اهل عقل، در صدد تأویل متون مقدس برمی‌آیند، تا آنها را با فهم انتزاعی خودشان از امور وفق دهند (۲).

البته ابن عربی واقف است که خیال محض و یا عقل محض، تشبیه محض و یا تنزیه محض، نمی‌تواند یافت شود و هر پیام و حیانی، ترکیبی است از هر دو نحو ادراک. در عین حال وقتی که خیال غلبه می‌یابد، تشبیه با وضوح بیشتری

ادراک می‌شود تا تنزیه. غلبه تشبیه در متون وحیانی، این امکان را به خوانندگان می‌دهد که حضور خدا را به نحوی خاص احساس کنند. خود زبان مربوط به قلمروی خیال است، چرا که معانی معقول را با اصوات ترکیب می‌کند و در نتیجه کلامی معنی‌دار ارائه می‌کند. تجربه خود ما از زبان، مستقیم‌ترین راه است برای ادراک ماهیت نفَس الرحمن — یا خیال مطلق — که خدا عالم را از طریق آن، خلق می‌کند. دو پهلوی بودن هر آنچه در زبان به بیان درمی‌آید — مفهومی که مورد علاقه بسیاری از اندیشمندان معاصر است — نه تنها از ماهیت خیالی زبان، بلکه همچنین، از ماهیت خیالی خود عالم و هر آنچه در دسترس فهم بشر است، ناشی می‌شود.

دومین نکته در باب وحی، که به بحث حاضر مربوط است، یکی از تفاوت‌های اصلی آن را با شعر یادآور می‌شود. شعرا و انبیا، هر دو از «ضرب امثال»، استفاده می‌کنند. این تعبیر در قرآن آمده است [۶]. واژه مَثَل با واژه مثال هم‌ریشه است و غالباً مترادف یکدیگر به کار می‌روند. یک خطیب برای خاطر نشان کردن یک نکته، از مَثَل، مثال و یا نماد استفاده می‌کند. استفاده از مثال‌های مناسب، یکی از ویژگی‌های بارز شعرای تواناست و طبیعتاً، خود خدا در به کار بردن مَثَل، از هر کس دیگر تواناتر است. خود خلقت، در تحلیل نهایی، مجموعه‌ای است گسترده از مثالهایی که خدا زده است، درست همان طور که مجموعه وسیعی است از کلماتی که در نفَس الرحمن به تکلم درآمده است.

خدا قصد زدن مثال را برای انسانها داشته است چنان که می‌گوید: «خداوند بدین گونه مَثَل می‌زند برای کسانی که [ندای] پروردگارشان را استجابت کرده‌اند» [۱۸/۱۳] [۷] پس همه عالم، همراه با آنچه در آن است، یک ضرب المثل است تا از طریق آن، معلوم شود که او اوست. یعنی خدا عالم را دلیلی بر خودش قرار داده است (۱۴/۵۵۶/II).

هرچند قرآن معمولاً به مثلهایی اشاره می‌کند که خدا درباره خودش زده است تا مطلب را به فهم بشر نزدیکتر کند، با این حال، انسانها را از زدن مَثَل

دربارهٔ خدا، بر حذر داشته است. «پس برای خداوند مَثَل مزیند، چرا که خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید» (۷۴/۱۶) [۸]. از نظر شیخ، مراد از این آیه این است که انسانها نمی‌توانند برای خدا نماد تعبیه کنند، چرا که آن چیزی را که نماد بدان اشاره دارد نمی‌شناسند، زیرا «کسی جز خدا، خدا را نمی‌شناسد». تلاش انسانها در جهت زدن مَثَل در مورد خدا، به نتیجه‌ای نادرست منجر خواهد شد. فقط مثالهایی که خودِ خدا می‌زند می‌تواند دربارهٔ او به کار رود. شیخ این مطلب را چنین توضیح می‌دهد:

خدا خود مثالهایی زده است ولی ما را از مثال زدن در مورد خودش نهی کرده و علت این امر را چنین ذکر کرده است که او می‌داند و شما نمی‌دانید. هنگامی که خدا کسی را در مثال زدن تعلیم دهد، وی نیز می‌تواند بر اساس علم، مثال بزند. بنابراین، هیچ کس مثال نمی‌زند مگر عالمان به خدا که خدا، خود، متولی تعلیم آنان شده است و ایشان کسی نیستند جز انبیا و اولیا. این مقام، طوری است و رای طور عقل. به عبارت دیگر، عقل از جهت فکری، نمی‌تواند آن را درک کند، زیرا علمی که عقل دربارهٔ خدا از راه فکر به دست می‌آورد، علم تنزیه است و حال آنکه مثال زدن تشبیه است (۱۳/۲۹/III).

می‌بینیم که شیخ حکم منع از زدن مَثَل را، صرفاً متوجه عوام می‌داند، نه پیامبران و وارثان ایشان یعنی اولیا. لذا اگر شاعری ولی خدا باشد، در این امر، ملحق به انبیاست. این امر می‌تواند نشان دهد که چرا شیخ در زدن مثال در مورد خداوند، ظاهراً، هیچ ترسی به خود راه نمی‌دهد. هرچند مدعی است که این مثالها را، نه از جانب خود، بلکه با الهام از کلام الله می‌زند. آنچه او در این باره می‌گوید، به تبیین برداشت وی از کاربرد تمثیل در اشعارش، کمک می‌کند:

این خود خداست که برای انسانها، مثال می‌زند چرا که به موضع کاربرد مثالها واقف است. او این امر را می‌داند و ما نمی‌دانیم. لذا ولی خدا مثالهایی را که خدا می‌زند شهود می‌نماید. در این شهود، وی آنچه را

جامع بین مثال و ممثّل است، می بیند. مثال از حیث آن جامع، عین ممثّل است، ولی از حیث مثال بودن، عین آن نیست. بنابراین، ولیّ در مورد خدا، مثال نمی زند، بلکه آنچه را خدا در موردش مثال زده است، می شناسد (III/۳۴۵/۳).

به طور خلاصه، وحی باید با تجلی مثالی معانی در عالم زبان، سروکار داشته باشد، ولی این تجلیات، بی حساب نیستند، بلکه بر مبنای علم خدا به خویشتن صورت می گیرند. این امر، هم ضرورت وحی را برای علم پیدا کردن انسان به خدا، نشان می دهد، و هم لزوم تخیل را برای تکمیل این علم. فعالیت های عقلی نقشی اجتناب ناپذیر دارند، چرا که بدون آنها، تنزیه خدا را نمی توان فهمید. در واقع، خود قرآن، به کرات، به عقل متوسل می شود، چنان که شیخ نیز چنین می کند. کتب فلسفی و کلامی که ریشه در علوم عقلی دارند، نقشی مفید، بلکه ضروری، بازی می کنند، به شرط آنکه تنها منبع منحصر به فرد معرفت، تلقی نشوند. معرفت مثالی نیز لازم است و متون و حیانی مملو از مثالهاست. بدون مثالها، تشبیه خدا را هرگز نمی توان دریافت. نقش مثبتی که شعر می تواند بازی کند، بیدار کردن ادراک مثالی تجلی خداست. ابن عربی، که هم منادی عقل است، و هم منادی خیال — یعنی همان «دو چشم»ی که خدا را با آن می توان درک کرد — مشکل بتواند قدرت الهام بخش شعر را نادیده بگیرد. در عین حال، به این امر کاملاً واقف است که ادراک حقیقی خیال شاعرانه، مقتضی شهودی فعال است، و این امر، به همان اندازه ادراک صحیح عقلی، صعوبت دارد.

کشف اصول حاکم بر عالم خیال، تنها به انبیا و اولیای الهی، عطا شده است. جای تعجب ندارد که شیخ گاهی برای تبیین شعر خویش، جدا و ورای هر انگیزه برونی ای که محرک او بوده است، ارائه توضیحات عقلی را نیز مفید می بیند.

شهود مَشاہِد

انسان به همهٔ عوامل دسترسی دارد. با حواس ظاهری، عالم محسوس را ادراک می‌کند، و با قوای باطنی، قادر بر ادراک کل عالم صغیر است که شامل بدن، نفس و روح است. تجلی خدا در هر کدام از این مراتب، قابل ادراک است، ولی آنجا که پای تعبیر این ادراک در قالب زبان بشری به میان می‌آید، این امر به قلمروی خیالِ نفس ربط پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، فرد خیبر ممکن است تجلی خدا را در مرتبهٔ روح، ادراک کند، ولی اگر توان بیان آن را داشته باشد، انجام این کار به مدد اثر خیالی است که این ادراک، بر نفس، باقی می‌گذارد. همان طور که در فصل قبل دیدیم، حتی فنای کاملِ شخص انسان، «شاهد» را باقی می‌گذارد و این امر، صورتی مثالی به خود می‌گیرد.

در باب استفادهٔ ابن عربی از استعاره، پرسشی که فوراً به ذهن خوانندهٔ بدین می‌آید، این است که چرا وی منظورش را مستقیماً بیان نمی‌کند. اگر شعر او به خدا اشاره دارد نه به زنان زیباروی، پس چرا واقعیت را مبدل می‌سازد؟ پاسخهای متعددی برای این پرسش وجود دارد. یکی اینکه اینها تجلیات خداوند، نه شهود خدا فی نفسه. طبق تعریف، ما با خدا نه از حیث خدا بودن، بلکه از آن حیث که خود را ظاهر ساخته است، سروکار داریم. لذا فرد خبره، در چارچوب ادراک خویش از جلوه‌های الهی سخن می‌گوید و این ادراک، به وساطت صورت، تحقق می‌یابد. این، همان مرتبهٔ تشبیه خدا برای نفس است و تشبیه نیز، صرفاً در ارتباط با مخلوقات می‌تواند ادراک شود. بنابراین، خدایی که متعلق اشارهٔ ابن عربی است، در قالب مخلوقات و تجلیات، تعین پیدا می‌کند.

دوم آنکه، شاعر می‌خواهد شهود خویش را با زبانی که خواننده قادر به ادراک آن باشد، به وی القا کند. او نمی‌تواند زبان عقلی و انتزاعی کلام خشک‌اندیش (dogmatic theology) را به خدمت گیرد، چرا که این زبان از بیان تجلیات الهی عاجز است. ادراک تجلیات الهی، در عالم مثال و در قالب حواس پنجگانه، صورت می‌گیرد. این مدرکات را صرفاً با زبانی می‌توان بیان کرد که امور حسی و مادی را توضیح می‌دهد. توصیف انتزاعی امر خیالی، به جای

آنکه خواننده را به واقعیت، نزدیکتر کند، وی را از آن دورتر خواهد کرد. سوم آنکه، شیخ احساس می‌کرد که در باب حیات معنوی، حامل پیامی برای معاصران خویش است. از این رو می‌کوشید به زبانی سخن گوید که مخاطبانش را جذب کند و نوعی انگیزه را در آنان که استعداد کافی دارند، بیدار نماید. چنان که یادآور می‌شود:

اشاره من [در ترجمان الاشواق] به معارف ربانی، انوار الهی، اسرار روحانی، علوم عقلی و تنبیهات شرعی است. لیکن همه اینها را در قالب زبان غزل و امور عاشقانه، تعبیر کرده‌ام، چرا که نفوس انسانها شیفته چنین عباراتی است (ذخائر، ۵).

نکته چهارم مربوط به «ادب» می‌شود که یکی از اوصاف اصلی انسان کامل است؛ صفتی که ذاتاً به «حکمت» یعنی قرار دادن هرچیز در جای خویش، مرتبط است (۳). شیخ آنجا که کلمات خویش در ترجمان را توضیح می‌دهد، بر نقش ادب در سخن گفتن از خدا تأکید می‌ورزد: «سخن گفتنش چنان حیات بخش است که، در حیات بخشی، گویی او همان عیسی است» (ص ۴۹) [۹]. وی در توضیح می‌گوید که این بیت به این آیه شریفه قرآن که: «در آن از روح خود دمیدم» (۲۹/۱۵) [۱۰]، و یا به این آیه «سخن ما درباره چیزی که اراده‌اش را کرده‌ایم فقط این است که به آن می‌گوییم موجود شو، و بی‌درنگ موجود می‌شود» (۴۰/۱۶) [۱۱]، اشاره دارد. علت آنکه «سخن گفتن او» با عیسی (ع) مقایسه شده است و نه با دم روح بخش خدا که در این آیات بدان اشاره شده، «ادب» است: «زیرا ما به تشبیه با حضرت الهی نمی‌پردازیم، مگر بعد از آنکه در عالم هستی، چیزی شبیه با آنچه قصد تشبیهش را داریم نیابیم» (ذخائر، ۱۳). به همین سان، در بحث ضرب الامثال می‌نویسد:

اگر بخواهیم مثالی بزنیم، ابتدا باید نگاه کنیم: اگر خدا مثالی در آن مورد برای مردم زده باشد، باید بر آن مثال توقف کنیم. این، ادب الهی است (۱۲/۲۴۵/III).

به هر حال، انگیزهٔ شیخ برای «عدم بیان منظورش» هرچه باشد، وی در شرح خویش به کرات خاطر نشان می‌کند که اشعارش «تجلی» خدا را توصیف می‌کند. وی آن را «انوار غیوب که بر قلب کشف می‌شوند» تعریف می‌کند (II/۴۵۸/۲۰). او برای اشاره به عالم خیال، که محل تجلی است، غالباً واژه «مثال» و مشتقات آن را به خدمت می‌گیرد. مثلاً در توضیح بیتی که با «آن دختر گفت» شروع می‌شود، می‌نویسد: «به عبارت دیگر، این حقیقت الهی در قالب این صورت مثالی، گفت» (ذخا، ۲۷). دقت شود که «حقیقت» و «صورت» از نظر نحوی، مؤنث‌اند، از این رو ضمیری که به هر کدام از آنها برمی‌گردد (هی)، مؤنث است (۴). شیخ در شرح بیت دیگری می‌نویسد: «علوم مختلفی در عالم مثال، به صورت جسمانی، بر من ظاهر شد» (ذخا، ۲۰۴ [ترجمان، ۱۲۴]). وی از حقایق «ارواح متعالیه» سخن می‌گوید که بر قلب وارد می‌شوند و به حدیثی اشاره می‌کند مبنی بر اینکه جبرئیل (ع) به صورت دحیهٔ کلبی، زیباترین مرد عصر خویش، بر پیامبر (ص) ظاهر می‌شد: «حقایق به صورت اجسام برزخی در عالم مثال ظاهر می‌شوند — مانند صورت جبرئیل که به شکل دحیه ظاهر می‌گشت» [۱۲] (ذخا، ۸۸ [ترجمان، ۱۱۲]). از جایگاه‌های مثالی تجلیات خدا، غالباً به عنوان «مشهد» یاد می‌شود. شیخ در توضیح اهمیت واژهٔ قمر می‌نویسد: «شاعر خدا را به قمر تشبیه می‌کند که حالتی است بین بدر و هلال. این، مشهدی است برزخی و مثالی که خیال آن را ضبط می‌کند» (ذخا، ۴۴-۱۴۳ [ترجمان، ۹۸]).

شهود تجلیات الهی، معرفت خدا را برای سالک تأمین می‌کند. شیخ در تأیید این ادعا، به کرات به احادیثی اشاره می‌کند که از تجربهٔ شهودی پیامبر (ص) و اصحابش سخن می‌گویند، چنان‌که در شرح این ابیات:

راه می‌روند نازکنان و دامن‌کشان

با جامه‌های زیبای گلدوزی شده

از روی حیا در بخششِ حُسن خویش بخل می‌ورزند

با آنکه میراثِ قدیم [نیاکان] و مواهبِ جدید [خود] را می‌بخشند [۱۳]

شیخ خاطر نشان می‌سازد که استعاره به کار رفته در این دو بیت، مبین صورت واقعی‌ای است که وی معرفتی را که از طریق تجلی به او عطا شده بود، در قالب آن ادراک کرده است:

از آنجا که این معارف، از حضرت مثال برای عارف به دست می‌آید — چنان که علم به صورت شیر به پیامبر (ص) عطا شد — شاعر این معارف را به همان صورتی که برایش تجلی یافته‌اند، توصیف می‌کند (ذخائر، ۱۶۹).

وی در ابیات زیر نیز به همان حدیث اشاره دارد:

به زنی باریک اندام و افسونگر و خوش سیم
قلب عاشقِ غمگین، شیفته گشته است
هنگام یاد او مجلس معطر می‌شود
و هر زبانی گویای نام او می‌گردد [۱۴]

شاعر می‌گوید: «متعلق این علم [که از شهودی ناشی می‌شود که در قالب شعر بیان شده] صفتی [الهی] است که آن گاه که در عالم مثال تجلی می‌یابد، دارای خلّقی معتدل است. هر که را دوستدار آن است به خود جلب می‌کند، خوش سیماست، قلبهایی که آتش گدازنده در آنها برافروخته است، شیفتهٔ اویند، هرگاه در مجلسی یاد او شود، ذکرش مجلس را با رایحهٔ خوش خویش معطر می‌سازد. لذا هر زبانی عاشق اوست، چرا که با سخن گفتن از او، سرزنده می‌شود.

این صفتی است که عبارت آن را در بر می‌گیرد. دلیل آن این است که در عالم مثال ظاهر شده، و با توصیف، مقید گشته است. اما شنونده‌ای که عالم باشد، اشاره‌ای را که ضمن این توصیف، تعبیر شده است، می‌شناسد. درست همان طور که واقعیت علم در «شیر» شناخته می‌شود (ذخائر، ۱۹۲).

شیخ در فتوحات، طی توصیفی شهودی در باب معراج نفس به حضرت ربوبی، به پیوند بین شعر و عالم خیال، تصریح می‌کند. وی به پیروی از احادیث مربوط به معراج پیامبر (ص)، در هریک از افلاک آسمان، پیامبر خاصی را قرار می‌دهد. سپس از علمی بحث می‌کند که مخصوص این پیامبر است و هر سالکی که به این فلک خاص نایل آمده، آن را کسب می‌کند. فلک یا آسمان سوم که زهره است، موطن یوسف (ع)، مُعَیَّر بزرگ خواب، است. بنابراین، سالک در این فلک، عِلْمِ عالم خیال و کیفیت تعبیر مثالها را به دست می‌آورد. این همان فلکی است که شعرا از آن الهام می‌گیرند:

هنگامی که سالک به آسمان سوم می‌رسد، یوسف (ع) علمی را که به او اختصاص یافته، به وی القا می‌کند، یعنی همان علمی که متعلق به صورتهای تمثیل و خیال است. چرا که یوسف (ع) از پیشوایان علم تعبیر بود. چنان که حق تعالی زمینی را که خدا آن را از بقیه خاک آدم ساخته است، در مقابل او حاضر گردانید و بازار بهشت، اجساد ارواح نوری و ناری، و معانی بلند را در برابر وی احضار کرد (۵)، و وی را به میزانهای، مقدارها، نسبتها و تَنبِهای آنها، عالم ساخت. سالها را به صورت گاو، پربرکت بودن سالها را به صورت چاقی گاوها، خشکسالی را به صورت لاغری آنها، عِلْم را به صورت شیر و ثبات در دین را به صورت قید و بند، به وی نمایاند (۶). خدا، بی‌وقفه، تجسد معانی را در قالب ادراک حسی و اشیای محسوس، به وی تعلیم می‌داد، و معرفتِ تأویل همه این امور را به وی می‌آموخت.

این، آسمان صورت‌بخشی تام و نظام هماهنگ است (۷). امداد شعرا از این آسمان است. نظم و اتقان و صورتهای هندسی اجسام، از این آسمان فروود می‌آید ... معنی اتقان و احکام، و حُسنی که حکمت متضمن آن است، و حُسنی که مطلوب و ملائم با مزاجی خاص است، از این آسمان دانسته می‌شود (۱۳/۲۷۵/II).

همه تجلیات خدا نمی‌توانند در قالب بیان لفظی درآیند، چرا که تجلی در روح، ممکن است ورای خیال باشد و هیچ اثر قابل بیانی در نفس باقی نگذارد. شیخ غالباً چنین تجلی‌ای را به ذات ربوبی نسبت می‌دهد که کاملاً ناشناخته و غیر قابل قیاس است. وی، هم در ترجمان، و هم در فتوحات، این تجلی ذات را به برق تشبیه می‌کند و دلیل آن را چنین توضیح می‌دهد: «برقها به مشاهده ذات شبیه‌اند از این جهت که دوام و بقا ندارند» (۲۱/۹۸/II). در شرحش بر این بیت ترجمان، «برق ابر تو هیچ‌گاه وعده باران را از کسی جز من دریغ نمی‌کند» [۱۵]، می‌نویسد:

در اینجا شاعر در مورد خودش به این واقعیت اشاره دارد که به مقامی عالی رسیده که در میان امثال او، هیچ کس بدان نایل نیامده است. چرا که «برق» مشهدی ذاتی است. هنگامی که بیارد، معارفی را در قلب شخص مشاهده حاصل می‌کند که میوه می‌دهند. لذا شاعر تنبیه می‌دهد که این مشهدی ذاتی است در قالب حجابی ممثل. چنان که خدای تعالی نیز، در مورد جبرئیل (ع) می‌گوید: «به صورت انسانی معتدل به دیده او (مریم) ممثل یافت» (۱۷/۱۹). خدا از طریق این تمثیل، عیسی (ع) را به او عطا کرد. به همین سان، خداوند در مشهد برقی، اقسام مختلف علوم عرفانی را از طریق «باران»، به همه کس جز من عطا کرده است.

شاعر می‌گوید: «زیرا برق تو وعده‌شکن است». به عبارت دیگر، از این مشهد ذاتی، هیچ علمی در نفس شخص مشاهده حاصل نمی‌شود، زیرا که این تجلی‌ای است که فاقد صورت مادی است؛ در نتیجه، خیال نمی‌تواند آن را ضبط کند و عقل نیز راهی به معرفت آن ندارد، چرا که نه تحت مقوله کیف قرار می‌گیرد، نه کم، نه حال، نه نعت و نه صفت (ذخائر، ۱۳۸ ترجمان، ۹۶).

شیخ در توضیح بیت زیر تفاوت بین مشهد ذاتی و کشف مثالی را بیشتر شرح می‌دهد: «هنگامی که آنها به تو وعده می‌دهند، می‌بینی که برق آنها جز

برق فریبنده‌ای که بارانی در بر ندارد نیست» (ترجمان، ۱۱۱) [۱۶]. «آنها» همان «بادها» هستند که اشاره به انحای مختلف تجلی دارد که از نفس الرحمن ناشی می‌شوند.

شاعر می‌گوید، اگر از آنها وعده‌ای واقع شود، مانند برق فریبنده‌ای است که نه رعدی با آن همراه است و نه بارانی، یعنی هیچ ثمری به بار نمی‌آورد مانند ریح عقیم (۴۱/۵۱). «وعده آنها» در اینجا، از مشهد ذاتی ناشی می‌شود لذا به برق تشبیه شده است، و علت اینکه شاعر آن را ممسک (خلب) دانسته این است که مشهد ذاتی هیچ ثمری را در قلب عبد نمی‌نشانند، چرا که قابل ضبط نیست و چیزی از آن جز شهود قلب هنگام ضربان شدید آن، حاصل نمی‌شود. زیرا چنان متعالی است که هیچ مخلوقی به هیچ وجه، نمی‌تواند بر وی احاطه یابد. به خلاف تجلی در قالب صورت در عالم تمثیل، زیرا [در مورد اخیر] شخص رائی صورتی را که برای وی تجلی کرده، ضبط می‌کند و آن را تعبیر می‌نماید — چنان که در احادیث، شواهد فراوانی از اموری که صورت حسی ندارند وارد شده است (ذخائر، ۸۳-۱۸۲).

خلاصه آنکه، هنگامی که شیخ در نخستین بیت ترجمان الاشواق، می‌گوید، «ای کاش آگاه بودم که آیا آنها فهمیدند که کدام قلبی را مالک گشته‌اند!»، این بیت صرفاً نه یک استعاره شاعرانه، بلکه تعبیری از یک تجربه مثالی [۱۷] باطنی است. وقتی که وی خاطر نشان می‌سازد که ضمیر «آنها» به «محلای فراتر شهود» (المناظر العلی) برمی‌گردد، تعبیری ارائه می‌دهد در چارچوب یک جهان‌بینی مابعدالطبیعی، کیهان‌شناختی و روان‌شناختی که این جهان‌بینی توسط وی و محققان مسلمان قبل از او، به والاترین درجه حکمت و ورزی رسیده بود. در شرح‌های او نه استعاره «دور از ذهن»ی وجود دارد و نه «ابتذال»ی در کار است، به شرط آنکه زحمت بررسی تجارب و آموزه‌هایی را که این شرح‌ها بر آن مبتنی‌اند، به خود بدهیم.

یادداشت‌های مؤلف

(۱) تعبیر نظر عقلی را می‌توان به «تفکر عقلی» (rational speculation) و یا به طور مختصر «عقل» (reason) ترجمه کرد. این تعبیر اصالتاً مربوط به متکلمان و الاهی‌دانان است. ممکن است نیکلسون چنین پنداشته باشد که آنچه ابن عربی در ذهن داشته همین نوع نظر بوده است. ولی او باید می‌دانست که شیخ به رویکرد عقلی متکلمان مسلمان شدیداً انتقاد دارد.

(۲) این امر حائز اهمیت است که بین معنای مثبتی که بسیاری از متفکران مسلمان، بخصوص شیعیان، برای تأویل قائل‌اند، و معنای منفی‌ای که در دیدگاه ابن عربی پیدا می‌کند، تفاوت قائل شویم، بخصوص به خاطر اینکه حتی یکی از بزرگترین محققان در این زمینه، یعنی هانری گُربِن، به پی بردن به چنین تمایزی توفیق نیافته است. نگاه کنید به:

SPK, pp. 199 ff.

(۳) برای به دست آوردن برداشت شیخ از اهمیت ادب و ارتباط آن با حکمت، نگاه کنید به:

SPK, pp. 174-79.

(۴) مؤنث بودن اسما لوازم عمیقی در تأملات شیخ در باب جنبه‌های تأنیث و تذکیر خدا و عالم دارد، آنچنان که وی در فصل آخر فصوص الحکم، به آنها پرداخته است. برای بررسی دقیق عبارات این فصل در باب این موضوع و شروح لفظی آن، نگاه کنید به:

Murata, *Tao of Islam*, pp. 188-202.

(۵) عالمی که از باقی‌مانده طینت (خاک) آدم (ع) خلق شده است، عالمی است شهودی و مثالی که عرفا آن را تجربه می‌کنند. بازار بهشت (سوق الجنة) که در متن احادیث آمده، بازاری است در بهشت که صور جمیله در آن به معرض نمایش گذاشته می‌شود، هرگاه یکی از سعادتمندان، تمنای ظهور در قالب صورتی خاص را داشته باشد، به این بازار داخل می‌شود [۱۸]. در این باره در فصل ۷ بیشتر سخن خواهیم گفت. ارواح نوری، ملائک‌اند، و ارواح ناری، جن. «اجساد» هر دو طایفه، در عالم مثال ظاهر می‌شود.

(۶) قرآن در آیات (۴۹-۴۶/۱۲) به تعبیر خواب کردن یوسف (ع) می‌پردازد. ظاهراً ابن عربی با اخذ دو مثال اخیر [۱۹] از احادیث پیامبر (ص) در مورد علم یوسف (ع)، به دوام صور نمادین در عالم مثال اشاره دارد.

(۷) نام زنی که در ترجمان الاشواق مورد تعزل قرار گرفته — و نقشی معادل بناتریس (Beatrice) نزد دانته را بازی می‌کند — نظام است. از دیدگاه ابن عربی، این امر که این صفت نظم‌بخشی، به آسمان یوسف و شعر، مربوط است، قطعاً با دست تقدیر که باعث نامگذاری آن زن به این نام شده و الهام‌بخش خیال شاعرانه شیخ بوده است، بی‌ارتباط نیست.

یادداشت‌های مترجم

- [۱] لیت شعری هَلْ دَرَوَا اَيَّ قَلْبِ مَلَكُوا
- (ترجمان الاشواق، ۱۱)
- [۲] لَا يَسْعَى اَرْضِي وَ لَا سَمَائِي وَلَكِنْ يَسْعَى قَلْبَ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ (ابن‌ابی‌جمهور احسانی، عوالی اللآلی، ۷/۴).
- [۳] من عرف نفسه عرف ربه.
- [۴] اول ما بدء به رسول الله (ص) من الوحي الرؤيا الصادقة، وكان يرى الرؤيا فتأتيه مثل فلق الصبح (مجلسی، بحار الانوار، ۱۸/۱۹۴).
- [۵] فارسنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً (مریم / ۱۷).
- [۶] اشاره است به آیاتی از قرآن که در آنها «ضرب الامثال» آمده است. مانند: كذلك يضرب الله الامثال (رعد / ۱۷)، و يضرب الله الامثال لعلهم يتذكرون (ابراهيم / ۲۵)، و ضربنا لكم الامثال (ابراهيم / ۴۵).
- [۷] كذلك يضرب الله الامثال للذين استجابوا لربهم الحسنی (رعد / ۱۸-۱۷).
- [۸] فلا تضربوا لله الامثال، ان الله يعلم و انتم لا تعملون (نحل / ۷۴).
- [۹] (تحیی، اذا قتلت باللحظ) منطقها كانها عندما تحیی به عیسی (ترجمان الاشواق، ۱۶).
- [۱۰] و نفخت فيه من روحي (حجر / ۲۹).
- [۱۱] انما قولنا لشيء اذا ارادناه ان نقول له كن فيكون (نحل / ۴۰).
- [۱۲] روایات در این زمینه زیاد است که به عنوان نمونه به یک روایت اکتفا می‌شود. امام صادق (ع) فرمودند: «ان اباذر اتي رسول الله (ص) و معه جبریل (ع) فی صورة دحية الكلبي» (کلینی، الکافی، ۵۸۷/۲).
- [۱۳] الساحيات من الدلال دلالاً والابسات من الجمال مطارفاً
البخالات يحسنهن صيانة الواهيات متالداً ومطارفاً
- (ترجمان الاشواق، ۴-۱۲۳)

- [۱۴] بهیفاء غیداء رعسوبة، فؤاد الشجی لها تائق
یفوح الندی لدى ذکرها فکل لسان بها ناطق
(ترجمان الاشواق، ۱۴۰)
- [۱۵] کل الذی یرجو نوالک امطرو ما کان برقک خلِباً الا معی
(ترجمان الاشواق، ۱۰۱)
- [۱۶] و اذا ما وعدوکم ما ترى برقه الا بریقاً خلِباً
(ترجمان الاشواق، ۱۳۳)
- [۱۷] مراد تجربه‌ای است که طی آن، شخص مشاهد، امور مربوط به عالم مثال و یا عالم خیال را شهود می‌کند. می‌توانستیم به مناسبت عنوان و موضوع کتاب، آن را به «تجربه خیالی» نیز ترجمه کنیم ولی با توجه به اینکه کلمه «خیالی» در زبان فارسی موهم امری «متخیل» و غیرواقعی است، از چنین ترجمه‌ای صرف‌نظر شد.
- [۱۸] از علی (ع) روایت شده است که پیامبر (ص) فرمود: ان فی الجنة سوقاً ما فیها شری و بیع الا الصور من الرجال و النساء، من اشتهی صورةً دخل فیها (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۸/۸).
- [۱۹] جریان تأویل خواب کردن یوسف (ع) و داستان خواب عزیز مصر که در آن هفت گاو پروار و هفت گاو لاغر را در خواب دیده بود، در قرآن آمده است. یوسف سالها را به گاو و چاقی و لاغری آنها را به پربرکت بودن و یا خشک بودن این سالها تأویل کرده است. مراد مؤلف از دو مثال اخیر، تأویل شیر به علم و تأویل قید و بند به ثبات در دین است که در قرآن ذکر نشده ولی در روایات پیامبر (ص) آمده است.

فصل ششم: ملاقات با انسانهای برزخی

ابیات زیر که جزو هزاران بیت شعری است که در فتوحات ابن عربی یافت می‌شود، مواجهه وی را با ارواح متجسد توصیف می‌کند:

برخی از آنها در زمین برایم متجسد شدند
و برخی در هوا
برخی در هرکجا که بودم برایم متجسد شدند
و برخی در آسمان
آنان به من علم می‌آموختند، و من به آنان
ولی با هم مساوی نبودیم
چرا که من در عین خویش ثابت بودم
ولی آنان قادر بر بقا نبودند
به صورت هر شکلی درمی‌آمدند
مانند آب که به شکل و رنگ ظرف درمی‌آید [۱]

(۷/۷۵۵/۱)

چنان که می‌دانیم، ارواح خودشان را از طریق خیال، متجسد می‌سازند. برای فهمیدن معنای این تجسد، باید به ویژگیهای خیال، به وضوح، پی ببریم. برجسته‌ترین ویژگی خیال تضاد، یعنی این واقعیت است که خیال در چارچوب منطق یا این / یا آن نمی‌گنجد.

هستی دارای سه عالم بنیادین است. عالی‌ترین آنها عالم ارواح بسیط (یا «غیر مرکب») است که این ارواح حیات، عقل و نورانیت خالص‌اند. دانی‌ترین آنها عالم اجساد است که این اجساد غیرزنده و مرکب، یعنی دارای اجزایند.

حد وسط این دو، عالم خیال یا مثال است که ساکنانش در آن واحد، هم بسیط‌اند و هم مرکب. لذا نه با ارواح تفاوت کلی دارند، و نه با اجساد، و هر دو طرف تضاد از طریق آنها، می‌توانند با یکدیگر مرتبط شوند.

قبل از ادامه بحث، باید یادآور شوم که نباید چنین بیندازیم که شخصیت‌های اصلی این داستان — روح و جسد — دو چیز کاملاً متمایز و مباین‌اند. بلکه هر دو واژه، مبین درجاتی از قابلیت‌های موجود در هستی، و یا مبین اوصاف خاصی از خدای‌اند که در عالم خلق تجلی یافته است. روح و جسد، هر دو، با مجموعه‌ای از اوصاف، سروکار دارند، و هیچ تمایز مطلق نمی‌توان بین دو طرف قائل شد. خود بحث خیال این واقعیت را گوشزد می‌کند که اوصاف روح و جسد — که در نگاه اول، کاملاً متمایز به نظر می‌آیند — در هم نفوذ می‌کنند و با هم درمی‌آمیزند. در سرای هستی، هیچ تغایر مطلق بین هیچ دو شیء، نمی‌توان یافت، مگر آن‌گاه که خدا به عنوان وجود، در برابر عالم به عنوان عدم، قرار گیرد. موجوداتِ عوالم متعددی که با نفس الرحمن پا به عرصه وجود گذاشته‌اند، با یکدیگر صرفاً تفاوت نسبی دارند.

عالم خیال، تجسدِ ارواح و تروحِ اجساد را ممکن می‌سازد. در مرتبه عالم صغیر، ذهن ما به محض ادراک اشیای عالم عین، آنها را متروح می‌سازد. ماهیت روحانی این اشیا در عالم خواب ظاهر می‌شود. آنجا که محسوسات عالم عینی را در نوعی از رؤیا می‌بینیم که بین ماده بی‌روحِ عالم جسمانی، و جوهر حی و نورانیِ عالم روحانی قرار دارد (۱).

حواس پنج‌گانه در خیال، نیز، فعال‌اند، ولی پنج حس ادراک خیالی، ضرورتاً، عین پنج حس عالم جسمانی نیستند. لذا شیخ بین «چشم حسی» که در بیداری می‌بیند و «چشم خیالی» که در خواب می‌بیند، تمایز قائل می‌شود. هرچند چشم خیال در بیداری نیز، ممکن است ببیند (۱/۳۰۵/۳). شیخ، به کرات، چنین می‌گوید که: «شخص مکاشف در بیداری همان چیزی را رؤیت می‌کند که نائم در خواب می‌بیند» (۱/۳۰۵/۱). به عبارت دیگر، هم نائم و هم مکاشف، متخیلات را، که نه کاملاً جسمانی‌اند و نه کاملاً روحانی، درک می‌کنند.

بازشناسی حقایق خیالی

بیان تمایز بین یک شیء خیالی و یک شیء حسی، همواره آسان نیست. هرچند عده‌ای مدعی‌اند که مکاشفه ارواح نوری و ناری — یعنی ملائک و جن — برای آنان حاصل شده است، قلبی از آنان، به کیفیت ادراک خویش علم دارند، و یا منشأ مدرکات خویش را به نحو اطمینان بازمی‌شناسند.

شیخ یادآور می‌شود که چشم خیال و چشم حس، هردو، کارشان بینایی است، و تمیز بین ادراک این دو چشم، معرفتی لطیف است (۱/۲۰۵/۱). درواقع، به اعتقاد وی، کسب این معرفت، یکی از سخت‌ترین امور است و حتی بسیاری از اهل الله نیز واجد آن نیستند.

در هستی، چیزی پیچیده‌تر از مشتبه شدن خیال به حس نیست اگر خدا به شخصی قوه تفصیل عطا کند، هرگاه اموری را ببیند، برایش روشن می‌نماید که با کدام چشم آنها را دیده است. پس از اینکه فهمید که با کدام چشم آنها را دیده است، خودش به ماهیت آنها پی می‌برد. ضروری‌ترین علم برای اهل الله، همین علم است، ولی بسیاری از ایشان، به آنچه گفتیم توجهی ندارند (۳۰/۵۰۷/III).

حتی آنجا که جبرئیل به صورت یک اعرابی ظاهر شد و پرسشهایی را از پیامبر (ص) پرسید، بعضی از صحابه پیامبر (ص)، از جمله عمر، قادر به شناخت و تمیز بین رؤیت چشم حسی و چشم خیالی نبودند. و حتی یکی از کاملترین انسانها یعنی مریم باکره، در لحظه بشارت (the Annuciation)، آن‌گاه که جبرئیل «به صورت انسانی معتدل در دیده او تمثل یافت» (۱۷/۱۹) [۲]، این علم را واجد نبود.

شیخ در توضیح صعوبت تمیز بین این دو نوع ادراک، به این دو واقعه اشاره می‌کند:

چنین نیست که همه کسانی که اجساد متخیله را شهود می نمایند، بین این اجساد، و آنچه به اعتقاد خودشان اجسام حقیقی اند، فرق گذارند. به همین جهت، صحابه، جبرئیل را هنگامی که به صورت یک اعرابی نازل شد، نشناختند و ندانستند که آن اعرابی یک جسد متخیل است، تا اینکه پیامبر (ص) با این گفته که این شخص جبرئیل است، واقعیت امر را به آنان شناساند. قبل از آن، ایشان هیچ شکی نداشتند که او یک اعرابی است. همچنین مریم (ع) هنگامی که فرشته «به صورت انسانی معتدل در دیده او تمثل یافت»، نیز چنین بود. چرا که علامتی در اختیار نداشت که با آن، ارواح تجسد یافته را باز شناسد (II/۳۳۳/۲۸).

شیخ یادآور می شود که این «علامت»، نقشی اساسی در بازشناسی ماهیت تمثلات خیالی به عهده دارد. بدون آن، مردم حتی نمی توانند بین ظهورات خیالی ارواح، و ظهورات خود خدا، تمیز دهند. چنان که شیخ خاطر نشان می سازد، هنگامی که مردم، بدون داشتن چنین علامتی، به مکاشفه دست می یابند، در چشمشان، «حکم جانب الهی و جانب روحانی کاملاً یکسان است» (II/۳۳۳/۳۱). بدون چنین علامتی، آنان برای تمیز سه نوع ارواح مخلوقه ای که می توانند خودشان را در قالب مثالی، ظاهر سازند، راهی در اختیار ندارند. این سه، عبارت اند از: ملائک، جن و انسها (۲).

شیخ واژه «علامت» را غالباً در ارتباط با حدیثی به کار می برد که مبین «تحول» خداوند در روز رستاخیز است (۳). خداوند خود را برای همه گروه های مردم، ظاهر می سازد. ولی آنان پیوسته او را انکار می کنند، تا آنکه وی خود را به صورتی مبدل می سازد که دارای علامتی است که آنان آن را می شناسند [۲]. ابن عربی، در زمینه کشف حقایق مثالی و بازشناسی آنها، چنین چیزی را در نظر داشته است. او به ما نمی گوید که این علامت چیست، چرا که چیزی است که بین خدا و بنده اش مقرر شده، و در مورد هر فردی متفاوت است. و شاید بیان نکردن آن، بدین علت نیز باشد که وی می خواهد از ادعای

نابجای افراد بی صلاحیت جلوگیری کند. وی در مورد علامت مربوطه‌ای که به اشخاص کاملی عطا می‌شود که کاملاً از عالم طبیعت مجرد گشته و به جرگه ملائک پیوسته‌اند، می‌نویسد:

ما به این علامت، ذوقاً علم داریم. ولی آن را برای کسی بازگو نخواهیم کرد تا مبادا یک زمان، آن را ظاهر سازد در حالی که در ادعای خویش کاذب باشد و بدین امر متحقق نباشد. از این رو من و امثال من، به پوشاندن آن، مأموریم (III/۴۷۳/۳۵).

هرچند ابن عربی در مورد ماهیت این علامات، هیچ چیز نمی‌گوید، در باب کیفیات آنها، اموری را خاطر نشان می‌سازد. مثلاً می‌گوید که خدا، از سر غیرتش، ممکن است این اراده را داشته باشد که محبانش فقط او را دوست بدارند، هرچند که آن محبان، هنوز مغلوب عالم طبیعت بوده، از محدودیتهای خیال فارغ نشده باشند.

خدا خواست که نفس را صرفاً برای خودش خالص گرداند تا غیر او، چیز دیگری را دوست ندارد. لذا در صورتی طبیعی، برای نفس، تجلی کرد و به او علامتی اعطا نمود که قادر بر انکار آن نبود. این علامت را «علم ضروری» می‌نامند. لذا نفس فهمید که خدا همین صورت است، و روحاً و طبعاً به سوی او متمایل شد. هنگامی که خدا مالک نفس شد و به او آموخت که اسباب (۴) باید بروی، از حیث طبیعتش، تأثیر گذارند، علامتی را به او عطا کرد که با آن، خدا را باز شناسد. سپس با این علامت، برای نفس در جمیع اشیا، بدون استثنا، تجلی کرد. نفس او را شناخت و اسباب را به خاطر او، نه به خاطر خودشان، دوست داشت (II/۳۳۱/۱۲).

مادام که خدا علامت را بر سالکان آشکار نسازد، آنان همواره ممکن است از تجارب شهودی خویش فریب بخورند. این امر نه تنها برای مبتدیان، بلکه حتی برای متبحران پیشرفته نیز، رخ می‌دهد. از این رو شیخ به عنوان مثال،

توضیح می‌دهد که حتی سالکی که طی یک معراج، به تبعیت پیامبر (ص)، از عوامل شهادت عبور می‌کند، ممکن است در این معراج، گرفتار تلبیس شیاطین و جن‌های شریر (مَرده) شود. وی می‌نویسد که صوفیان متعددی، در این مرحله به خطر افتاده‌اند. غزالی بر این اعتقاد بود که تنها در عالم عناصر است که امکان دارد انسان گرفتار تلبیس شود، ولی هنگامی که فرد متبحر، از این عالم عروج کند و درهای آسمان برایش باز شود، از تلبیس مصون خواهد ماند. اما شیخ با او موافق نبوده، می‌نویسد:

بگذار تا در این مورد، حقیقت امر را برایت روشن کنم: عده‌ای از صوفیه اعتقاد دارند که [طی یک معراج] در باب آنچه می‌بینند تلبیس از ایشان رفع خواهد شد، چرا که به مکانهایی عروج می‌کنند که شیاطین در آنها داخل نمی‌شوند. مکانهایی که همان‌گونه که خدا وصف فرموده، مقدس و مطهرند. این امر صحیح است — امر چنان است که آنان می‌پندارند. [البته] به شرط آنکه این معراج، مانند معراج رسول‌الله (ص)، هم روحی باشد و هم جسمی. اما کسانی نیز هستند که [نه با جسم خویش] بلکه از طریق خاطر و روحانیت خویش، عروج می‌کنند و نه با مرگ، بلکه با فنا و یا با آن قوه نظری که مفید فناست، منفصل می‌شوند، در حالی که جسدشان در خانه‌شان باقی است. آنان با فنا، از جسد خویش غایب می‌شوند، و یا به واسطه دارا بودن قوه‌ای، همراه با آن بدن حاضر هستند. چنین شخصی اگر دارای علامتی الهی که بین او و خدا قرار دارد، نباشد، حتماً گرفتار تلبیس می‌شود. وی از طریق این علامت، در مورد آنچه می‌بیند و مشاهده می‌کند و یا مورد خطاب واقع می‌شود، «بر بینه‌ای از پروردگارش» [۱۱/۱۷] [۲] قرار دارد. از این رو اگر دارای علامتی باشد، «بر بینه‌ای از پروردگارش» قرار دارد. در غیر این صورت، تلبیس برایش حاصل می‌شود، و اگر فرد منصفی باشد، [حداکثر] عدم قطعیت در علم، برایش حاصل می‌گردد (۲۲/۶۲۲/II).

شیخ صراحتاً ادعا می‌کند که خودش آن علامتی را که تمییز بین انواع مختلف موجوداتِ متمثل را برای عارف ممکن می‌سازد، در اختیار دارد. وی هنگام مکاشفه، همواره می‌داند که چشم خیالش آیا دارد خدا را رؤیت می‌کند، یا یک ملک را، یا یک جن را و یا انسانی دیگر را. در این مورد می‌نویسد:

بعضی از افراد، حقیقت روحانی را که در عالم خارج تجسد پیدا می‌کند، از غیر آن، اعم از انسان یا صورتهای همجنس با آن، باز می‌شناسند. اما همه کس چنین شناختی ندارد. افراد دسته اول، همچنین به مدد علاماتی که به آن واقف‌اند، بین صورتِ روحانیِ معنویِ متجسد در خارج و صورتی که در درون خود انسان تمثّل یافته است، فرق می‌گذارند. من به این علامات علم دارم و به آنها متحققم. چرا که روح را که در خارج و یا در داخل تجسد یافته است، از صورت جسم حقیقی، باز می‌شناسم. اما عامه مردم چنین شناختی ندارند (۱۲/۴۴/III).

توجه داشته باشیم که مراد شیخ از «عامه»، نه مردم کوچه و بازار، بلکه اکثریت گسترده صوفیان و سالکانی است که به مکاشفاتی از عالم خیال دست یافته‌اند (۵). در اینجا، این نکته می‌تواند شایان ذکر باشد که مادام که انسان قادر به شناخت «علامات»، و در نتیجه، بازشناسی ماهیت حقیقی تجربه عرفانی خویش نباشد، کشف به عنوان یک منبع شناخت، مطلقاً غیر قابل اعتماد است. چنان که شیخ یادآور می‌شود:

هر کشفی که خالص و از ساختار جسمانی کاملاً مبرا نباشد، غیر قابل اعتماد است، مگر آنکه شخص مکاشف، از قبل، به این چیزی که قبول صورت می‌کند، عالم باشد (رساله، ص ۱۸).

هیچ کس جز انبیا و بزرگترین اولیای الهی، نمی‌تواند بفهمد که آن چیزی که طی مکاشفه، برای او در قالب مثالی تجسد یافته است، کیست و یا چیست. شیخ به خواندگانش هشدار می‌دهد که شیطان و جنیانِ پیرو او، عهده‌دار به

گمراهی کشاندن انسان هستند. وظیفه اصلی آنان در کل عالم، همین است؛ چنان که وظیفه انبیا نیز در این عالم، هدایت است. نتیجه گمراهی و ضلالت گرفتن «بعد از خدا» شدن است که موجزترین تعریف جهنم است. در مقابل، تبعیت از هدایت، موجب قرب خدا، یعنی موجب واصل شدن به بهشت می شود. در اینجا مجال نیست به شرح جزئیات دیدگاه شیخ در باب فعالیت خیالی شیاطین پردازیم، هرچند که این روزها چنین عنوانی می تواند جایگاه خاصی در انتظار عمومی داشته باشد. به هر حال، این نکته شایان ذکر است که به اعتقاد ابن عربی، جن «قوای عقلانی بعضی از افراد را به بازی می گیرد» و آنها را وامی دارد خیال کنند که به معرفتی خاص دست یافته اند (۲۹/۶۲۱/II). بدین ترتیب، جن انسان را سردرگم می کند تا مانع یافتن صراط مستقیم شود. شیخ حتی برای تشخیص اینکه آیا معرفت انسان در باب امور غیبی، از ناحیه جن الهام می شود یا خیر، معیارهایی ارائه می دهد. وی می نویسد:

در میان عالم طبیعی، جاهل ترین موجود به خدا، جن است. جنیان در باب حوادث هستی و آنچه در این عالم می گذرد، از راه استراق سمع، از ملأ اعلی اخباری به دست می آورند که آنها را به انسانهای همنشین خود منتقل کرده، ایشان را به عالم خیال می برند (۶). در نتیجه، همنشین آنان خیال می کند که مورد اکرام خدا قرار گرفته است. و چه خیال باطلی!

به همین جهت، هرگز کسی را نمی یابی که با آنان همنشین بوده، و حتی یک جمله در باب معرفت خدا از آنان فراگرفته باشد. ارواح جن، حداکثر چیزی که به همنشین خود می دهند این است که وی را از علم خاصیتهای نباتات و احجار و اسما و حروف، آگاه سازند که همان علم سیمیا (۷) است. در نتیجه، از ناحیه جن، علمی جز آنچه در لسان شرایع مذموم است، حاصل نمی شود. از کسی که مدعی همنشینی با جن بوده و در ادعای خویش صادق باشد، پرسشی در باب معرفت الهی بپرسید. خواهید دید که اصلاً هیچ ذوقی در این باب ندارد (۳۵/۲۷۳/I).

تنوعات ادراک خیالی

با فرض اینکه شیخ توان تشخیص علامات ممیزه پدیده‌های خیالی را داشته است، بررسی این امر که خود وی ادراکات شخص خودش را چگونه توصیف می‌کند، جالب توجه خواهد بود. نوشته‌های وی مملو از گزارشهای شهودی اوست که می‌توان آنها را به انحای گوناگون، طبقه‌بندی کرد. من در اینجا می‌کوشم تا صرفاً به منظور بررسی چند مورد از گستره این متون، یک طبقه‌بندی، هرچند ابتدایی و غیر تام، به دست دهم.

تجارب شهودی را طبق چهار عامل می‌توان تقسیم‌بندی کرد: (۱) حالت فردی که آن شهود را مشاهده می‌کند، (۲) حقیقت امری که به تخیل و تمثیل درمی‌آید، (۳) صورتی که آن امر متخیل و متمثل به خود می‌گیرد و (۴) «محل» تجسد آن امر در عالم.

ابن عربی، آنجا که نظر به شخص مُشاهد دارد؛ معمولاً بین آن شهوداتی که در حالت عادی بیداری رخ می‌دهند و سایر شهودات، فرق می‌گذارد. شهودات حالت بیداری نیز بسته به اینکه با چشم حس ادراک شوند و یا با چشم خیال، به دو دسته تقسیم می‌شوند. شهودات حالت غیربیداری را نیز بسته به نحوه آگاهی، می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: گاه شخص خواب است و حقایق خیالی را طی خواب می‌بیند، و گاه حالتی روحانی از قبیل «غیبت» و یا «فنا» بر او چیره می‌شود که ارتباط وی را با عالم ادراک حسی قطع می‌کند. حقایقی که در عالم خیال متمثل می‌شوند، همان چهار چیزی هستند که قبلاً ذکر شد: خدا، ملائک یا ارواح نوری، جن یا ارواح ناری و بنی آدم. هر یک از آنها این قدرت را دارد، و یا می‌تواند داشته باشد، که خود را در قالب صور خیالی، بر دیگران ظاهر سازد. از گزارشهای شیخ برمی‌آید که آن انسانهایی که در عالم خیال، متمثل می‌شوند، ممکن است در همین عالم دنیا زندگی کنند، و یا از دنیا رفته و ساکن سرای آخرت باشند. اموری که [متمثل می‌گردند و با خیال] ادراک می‌شوند، پذیرای هر صورتی هستند. تنها شرط این است که آن صورت، مانند هر پدیده خیالی، محسوس باشد. در میان چهار عامل یادشده،

غالباً بازشناسی عالم محلّ شهود، از همه سخت تر است. مرادم از «محل»، عالمی است که تجسد در آن واقع می شود. این امر، از جهتی، به تمایز بین عوامل کبیر و صغیر خیال مربوط می شود که شیخ از آنها به «خیال منفصل» و «خیال متصل» یاد می کند (۸). اما وی، هرچند بین این دو عالم، تمایزی نظری قائل می شود، در نوشته هایش، بندرت تفاوت های آنها را ترسیم می کند. تفاوت این دو، ممکن است بسته به این باشد که تمثیل خیالی با کدام چشم ادراک شود. در این صورت، آن موجود خیالی که با چشم حس ادراک شود، «بیرونی» (out there) و مربوط به عالم خیال منفصل است، در صورتی که موجودی که با چشم خیال ادراک شود، «درونی» (in here) و مربوط به خیال متصل است. اما من هنوز در آثار شیخ، بیان روشنی از این تمایزات نیافته ام. تمایز بین آن تجسد خیالی که این توان را دارد که اثری عینی از خود بر جای گذارد، و آن تجسّدی که چنین نیست، نیز به مسئله محلّ خیال در عالم مربوط می شود. شیخ در اینجا بین اعمال ساحرانی که می توانند از طریق علم سیمیا دست به عمل بزنند، از یک سو، و کرامات اولیای خدا، از سوی دیگر، فرق می گذارد. مثلاً یک ساحر ممکن است از طریق علم سیمیا، غذایی تهیه کند، ولی کسی که آن غذا را بخورد سیر نخواهد شد. برعکس، اگر پای تمثلی که توسط اولیای خدا صورت می پذیرد در میان باشد:

اگر بخوری سیر می شوی و اگر در این حالت، چیزی از قبیل طلا و یا لباس و یا هرچیز دیگری را نگه داری، به همان حال بدون اینکه تغییر کند، با تو باقی می ماند ... ما این حال را در خویش یافته و آن را در اول سلوکمان با روحانیت عیسی (ع)، چشیده ایم (III/۴۳/۱۹).

انسانهای برزخی

اگر بخواهیم معیارها و عوامل پیشنهادی فوق را برای طبقه بندی همه گزارشهایی به کار ببریم که شیخ از ادراک خیالی، در فتوحات — صرف نظر از سایر آثارش — ارائه می دهد، خود کتابی بزرگ و مستقل خواهد شد. شیخ در برخی موارد، به

شهودات خویش صرفاً اشاره می‌کند، و در مواردی دیگر، جزئیات بسیاری را نیز ذکر می‌کند. معمولاً برخی از نتایج مرتبط با بحث را نیز ترسیم می‌کند. من در اینجا پنج مورد از تجارب شهودی شیخ را برمی‌شمارم که در آنها عوامل دوم و سوم یکسان‌اند؛ یعنی حقیقتی که خود را متمثل می‌سازد، و صورتی که ظاهر می‌شود، هر دو، انسان‌اند. به نظر می‌رسد که عامل چهارم — عامل محل و یا عالم — در دو مورد از موارد پنج‌گانه، با سه مورد دیگر، متفاوت باشد. عامل اول — حالت شخص مکاشف — نیز کاملاً واضح نیست. شهودات خیالی شیخ غالباً طی رؤیاهایی رخ داده است که وی از شماری از آنها با لفظ واقعه (واژه‌ای که از اولین آیه سورة ۵۶ قرآن اقتباس شده است) یاد می‌کند. وی در تعریف واقعات، یادآور می‌شود که آنها ممکن است در خواب رخ دهند و یا در بیداری (۹)، بنابراین، بندرت واضح می‌شود که خود وی طی واقعه‌ای که توصیف می‌کند، خواب بوده است یا بیدار. در اولین گزارش، شیخ طی مکاشفه، خواب بوده است. و در نتیجه، انسانِ ممثّل مورد بحث، در عالم خیال بر او ظاهر شده است. در عین حال، شیخ به خاطر علاماتی که با این مکاشفه همراه بوده، به صحت آن اطمینان داشته است. فردی که با وی ملاقات داشته، هزاران سال پیشتر می‌زیسته است. عنوان فصلی که این مکاشفه ذیل آن بازگو شده است، زمان است و واضح است که شیخ این مکاشفه را بدین منظور روایت می‌کند که نشان دهد که زمانی موهومی که ما عموماً در چارچوب آن می‌اندیشیم، به هیچ وجه، نمی‌تواند مبین حقیقتِ زمانیِ عالم هستی باشد.

خدای تعالی به همان نحو که شخص در خواب می‌بیند، به من چنین نمایاند که با جماعتی که چهره‌های آنها را نمی‌شناختم، مشغول طوافم. آنان دو بیت شعر بر من می‌خواندند که بیت اول به یادم مانده و بیت دوم از خاطر من رفته است. آن بیتی که به خاطر من مانده این است:

ما ساهل‌است که مانند شما طواف می‌کنیم
همگی با هم اطراف این خانه ...

یکی از آنان که خود را به اسمی می‌نامید که برایم آشنا نبود، با من از درِ سخن درآمد. وی گفت: «من یکی از اجداد تو هستم.» بدو گفتم: «چه مدت است که از دنیا رفته‌ای؟» پاسخ داد: «چهل و چند هزار سال.» بدو گفتم: «حتی از زمان آدم هم این مدت نگذشته است.» وی گفت: «از کدام آدم سخن می‌گویی؟ از آن که نزدیکترین آدم به توست و یا از آدمی دیگر؟» در اینجا بود که من حدیثی از پیامبر (ص) را به یاد آوردم که «خدا صد هزار آدم آفریده است» [۵]. آن جدی که من بدو منسوب می‌تواند یکی از آنان باشد (۸/۵۴۹/III).

در دومین حکایت، شیخ احتمالاً هنگام مکاشفه، بیدار بوده و انسانِ ممثّل را ظاهراً در عالم خیال، شهود کرده است، چرا که بدن مادی این شخص، در سرزمینی دیگر ساکن بوده است.

در شبی که مشغول نوشتن این فصل بودم، حق تعالی در یک واقعه، مرد میان‌قد سفیدچهره‌ای به من نشان داد که مقابلم نشسته و ساکت بود. حق تعالی به من گفت: «این بنده‌ای از بندگان ماست [از فهم خویش] به او افاده کن تا [در روز قیامت] هم‌درجه تو باشد.» به خدا گفتم: «او کیست؟» خدا به من فرمود: «این ابوالعباس بن جودی از ساکنین بشرات [البوجراس (Alpujarras) در اسپانیا] است.» من در این هنگام، در دمشق بودم. به حق تعالی گفتم: «پروردگارا، چگونه او می‌تواند از من مستفید شود؟ و من چگونه می‌توانم با او ارتباط برقرار کنم؟» خدا پاسخ داد: «سخن بگو، چرا که او از تو مستفید خواهد شد. درست همان‌طور که او را به تو نشان داده‌ام، تو را نیز به او نشان می‌دهم. الآن همان‌طور که تو او را می‌بینی، او نیز تو را می‌بیند. تکلم کن، کلامت را می‌شنود. او همان سخن تو را می‌گوید. می‌گوید: "مردی از شام را به من نشان داده‌اند به نام محمد بن العربی که اگر امری را که نمی‌دانم به من افاده کند، استاد من خواهد بود."»

به آن مرد گفتیم: «ای ابوالعباس آن امر کدام است؟» گفت: «من در طریق طلب، جدّ و جهدی بسیار داشتم و سختی‌های فراوان می‌کشیدم. وقتی که پرده برآیم کنار رفت، دانستم که من مطلوبیم [نه طالب] لذا، از آن جدّ و جهد، راحت شدم.» به او گفتیم: «ای برادر، به کسی که از تو بهتر، و به حق واصل‌تر، و در شهود تمام‌تر، و در کشف کامل‌تر بود، گفته شد، بگو: "پروردگارا مرا دانش افزای" [۲۰/۱۱۴] [۶]. پس در سرای تکلیف، راحت کجا تواند بود؟ آنچه را به تو گفته‌اند نفهمیده‌ای. می‌گویی: "دانستم که من مطلوبیم" ولی نمی‌دانی که به چه علت. بله، تو به سبب آن جدّ و جهدی که داشتی، مطلوبی. این عالم سرای راحت نیست. پس هرگاه از امری که بدان مشغولی فارغ شدی [۷]، خود را به امری درانداز که در هر نفس برایت پیش می‌آید. پس کجا می‌توان فارغ بود؟» او به خاطر آنچه گفتیم، از من تشکر کرد. بنگر که خدا چقدر به او و به من عنایت داشت! (۲۰/۴۳/III).

در سه مکاشفه دیگر، شیخ قطعاً بیدار بوده است و مکاشفه، ظاهراً، از آن نوع بوده که طی آن، شهودِ تمثّل، در عالم عین، رخ می‌دهد. در اولین مکاشفه، افراد دیگری نیز حاضر بوده، ولی قادر به رؤیت تمثّل خیالی نبوده‌اند. در دومین مکاشفه، این هر دو احتمال وجود دارد که کسان دیگری نیز آن صورت خیالی را مشاهده کرده و یا مشاهده نکرده باشند. در مکاشفه سوم، حداقل یک نفر دیگر نیز آن تمثّل خیالی را درک کرده است. حکایات دوم و سوم، از این سه حکایت، مانند اولین مکاشفه‌ای که مورد بحث قرار گرفت، با شهود انسانی‌های سروکار دارند که در قرون قبل می‌زیسته‌اند.

مکاشفه زیر ظاهراً به سال ۵۸۹ ه. ق. رخ داده است. این نکته قابل توجه است که صورت برزخیِ تمثّل، تا زمانی که شیخ از آن روی برنگردانده بود، همچنان در چشمش باقی بود. اهمیت این نکته در انتهای این فصل واضح خواهد شد.

روزی بعد از نماز عصر، در مسجد جامع ادیس اشبیلیه (Seville) بودم. شخصی برایم درباره یکی از بزرگان اهل طریقت که در خراسان با وی ملاقات کرده بود، سخن می‌گفت و از فضل او یاد می‌کرد، که ناگهان متوجه کسی شدم که در نزدیکی ما قرار داشت و من بدو می‌نگریستم ولی جماعتی که با من بودند، او را نمی‌دیدند. این فرد به من گفت: «من همان کسی هستم که این مردی که مرا در خراسان ملاقات کرده است مشغول توصیف وی برای توست.» من به آن فرد راوی گفتم: «آیا می‌دانی که آن مردی که در خراسان دیده‌ای دارای چه اوصافی است؟» پاسخ مثبت داد. آن‌گاه من شروع کردم به توصیف ویژگیهای متمایز و صفات جسمانی آن مرد مورد نظر.

فردی که با من هم‌صحبت بود، گفت: «به خدا قسم، وی به همان صورتی است که تو وصف کردی. آیا تو او را دیده‌ای؟» به او گفتم: «او همین‌جا نشسته است و آنچه را تو درباره وی می‌گویی تصدیق می‌کند. من او را صرفاً طبق آنچه به رأی‌العین می‌بینم و همان‌طور که او خود را به من شناسانده است، برایت وصف می‌کنم.» وی همان‌طور کنار من نشسته بود تا اینکه از او روی برگردانیدم. سپس هنگامی که دوباره به جستجوی وی پرداختم، او را نیافتم (۷/۳۳۹/III).

چند سال بعد، در سال ۵۹۷، شیخ مشغول سفر در مغرب بود که به مقام قربت، یعنی به بالاترین مقام معنوی که غیر پیامبر می‌تواند بدان برسد، نایل آمد. وی خود را در این مقام، تنها می‌یافت و تنهایی هولناکی را حس می‌کرد. باید دانست که «وصول به یک مقام» به هیچ وجه، مستلزم نوعی غایب شدن و فراغت از عالم تجارب روزمره نیست. در هر حال، شیخ در این زمان، مدت هفت سال در «ارض واسعة الهی» زیسته بود. اگرچه عالم وی همان عالمی که همه ما می‌شناسیم نبود (۱۰)، باز هم مانند سایر انسانها راه می‌رفت و سخن می‌گفت. با سایرین آمد و شد داشت، هرچند آنها هیچ شناختی از نحوه ادراک

او از عالم نداشتند. وی خاطر نشان می‌کند که در همان روزی که به این مقام رسید، اتفاقاً با امیری برخورد کرد که با وی سابقه دوستی داشت. این امیر از وی دعوت کرد که مدتی را در خانه کاتبش که او نیز دوست قدیمی ابن عربی بود، بگذرانند. شیخ از تنهایی خویش نزد آن کاتب، شکوه می‌کند. ولی بلافاصله خبر می‌دهد که «هنگامی که دوستم با من مؤانست داشت، ناگهان سایه شخصی برایم ظاهر شد. از جایم برخاستم تا شاید نزد آن شخص فرجی بیایم. او با من معانقه کرد. به او خوب نگریستم، دیدم که روح ابو عبدالرحمن سلمی است که از طریق آن شخص، برای من تجسد یافته است. خدا مرا مورد مرحمت قرار داده و وی را به سوی من فرستاده بود (۹/۲۶۱/II) (۱۱).

سَلَمی ۱۷۰ سال پیش از این واقعه، از دنیا رفته بود. وی یکی از مشایخ بزرگ صوفیه بود و تألیفات متعددی دارد که شامل یکی از مشهورترین تذکرها در مورد صوفیان است [۸]. شیخ مباحثه خویش با وی را روایت می‌کند که طی آن، سلمی جنبه‌های خاصی از مقام قربت را برای وی توضیح می‌دهد.

پنجمین مواجهه با یک انسان برزخی، دو سال بعد واقع شده است. این شخص برزخی یعنی احمد السبتی، یکی از پسران خلیفه مشهور عباسی، هارون الرشید (متوفای ۱۹۳ هـ. ق) بود که در حدود چهارصد سال پیش از آن، از دنیا رفته بود. وی در زمان خودش، به زهد شهرت داشت. هفته‌ای شش روز را روزه می‌گرفت [و به عبادت می‌پرداخت]، سپس در روز شنبه، به حرفه‌ای مشغول می‌شد و با درآمد آن، بقیه هفته را می‌گذراند. علت ملقب شدنش به سبتی (منسوب به شنبه) نیز همین است. به اعتقاد شیخ، وی قطب، یعنی والاترین انسان کامل زمان خودش بوده است. در این ملاقات و در این مکاشفه، حداقل یک نفر دیگر هم با شیخ شریک بوده است. از این رو وی این ملاقات را با تمثیل جبرئیل برای پیامبر (ص) و اصحاب ایشان مقایسه می‌کند:

در میان اهل الله، در هر زمان شش نفر هستند [که خداوند تصدی روزهای شش‌گانه‌ای را که خلقت طی آنها صورت گرفته، بدیشان عطا

کرده است]. آنان نه زیاد می‌شوند و نه کم. سبتی، فرزند هارون الرشید، یکی از ایشان بود. من وی را در سال ۵۵۹، در روز جمعه، بعد از نماز، در حال طواف، ملاقات کردم. وی نیز، مشغول طواف کعبه بود. در حالی که هر دو مشغول طواف بودیم، از او سؤالاتی کردم و وی به من پاسخ داد. روح او در طواف، به صورت حسی، برای من تجسد یافته بود، همان طور که جبرئیل (ع) به صورت اعرابی تجسد یافت (۲۷/۱۵/II).

شیخ در جایی دیگر، جزئیات این واقعه را کمی بیشتر توضیح می‌دهد:

من او را روز جمعه بعد از نماز، هنگامی که مشغول طواف بودم، ملاقات کردم ولی او را نمی‌شناختم. اما هم خودش برایم عجیب بود و هم حالتش در طواف؛ چرا که می‌دیدم که در حال طواف، نه او با کسی برخورد می‌کند، و نه کسی با او؛ از بین دو نفر عبور می‌کند بدون آنکه بین آنها فاصله بیندازد. به خود گفتم: «بدون شک این روحی است که تجسد یافته است.» او را نگه داشتم و به وی سلام کردم. جواب سلام را داد. با او همراه شدم و بین من و او مباحثه‌ای واقع شد.

هنگامی که به جایی که با مردم می‌نشستم، بازگشتم، یکی از همراهانم ... گفت: «دیدم مرد غریبه‌ای که در مکه ناشناس بود، در طواف با تو مباحثه می‌کند. او که بود و از کجا آمده بود؟» قصه را برای وی نقل کردم. حاضران متعجب شدند (۳۲/۶۳۸/I).

شیخ در یک متن سوم، باز هم روایت مفصل‌تری از خویش با سبتی به دست می‌دهد:

داخل در طواف شده بودم که مردی خوش‌قیافه، با هیبت و باوقار را دیدم که جلوی من مشغول طواف کعبه بود. به او خیره شدم تا شاید او را بشناسم. اما وی را از مجاوران مکه نیافتم و علامت شخص تازه از سفر آمده را نیز در او ندیدم، چرا که ترو تازه به نظر می‌آمد. می‌دیدم که از بین

دو فردی که در طواف به هم چسبیده بودند عبور می‌کند ولی بین آنان فاصله نمی‌اندازد و آنان نیز متوجه او نمی‌شوند. من هم شروع کردم که قدم در جای پای او بگذارم. هیچ قدمی بر نمی‌داشت مگر آنکه من پایم را جای پای او می‌گذاشتم. ذهنم متوجه او بود و چشم از او بر نمی‌داشتم تا مبادا او را گم کنم. من هم از بین آن دو نفر به هم چسبیده‌ای که او از بین آنها می‌گذشت، می‌گذشتم و همان طور که وی از بین آنها عبور می‌کرد، من هم به دنبال او عبور می‌کردم بدون آنکه بین آن دو، فاصله بیندازم. از این امر متعجب بودم. هنگامی که وی هفت دورش را تمام کرد و می‌خواست خارج شود، وی را نگه داشته، به او سلام کردم. جواب سلام را داد و به رویم تبسم کرد. من نظر از وی بر نمی‌داشتم تا مبادا وی را از دست بدهم، چرا که شکی نداشتم که وی روحی است که تجسد یافته است و می‌دانستم که چشم او را در بند می‌کشد (IV/۱۲/۱۷) (۱۲).

شیخ، در جای دیگر، مرادش را از اینکه «چشم او را در بند می‌کشد» توضیح می‌دهد. ارواح متجسد، با نگرستن، مهار می‌شوند. مادام که شخص ناظر چنین روحی را زیر نظر داشته باشد، وی نمی‌تواند شکل خودش را تغییر دهد و ناپدید شود. شیخ ضمن بحثی در باب اینکه ارواح می‌توانند به هر شکل مثالی که بخواهند، تمثیل پیدا کنند، به این حقیقت اشاره می‌کند:

هنگامی که این عالم روحانی شکل پذیرفته، به صورت حسی درمی‌آید، چشم آن را به بند می‌کشد. چنان که تا زمانی که چشم با این ویژگی به آن موجود روحانی بنگرد، وی نمی‌تواند از آن صورت، خارج شود — البته مرادم چشم انسان است. حال اگر چشم آن موجود را به بند کشد و پیوسته به آن بنگرد و آن موجود جایی را نداشته باشد تا در آن پنهان شود، صورتی را برای شخص ناظر ظاهر می‌سازد و آن صورت را پوششی برای خویش قرار می‌دهد و در خیال شخص ناظر چنین وانمود می‌کند که آن صورت، به سمت خاصی در حال حرکت است. چشم ناظر ناچار

به دنبال آن صورت می‌رود و چون چشم در پی آن صورت افتاد، خود این موجود روحانی از قید می‌جهد و از چشم ناظر غایب می‌شود، و با غیبت آن موجود، آن صورت نیز از چشم ناظری که به دنبال آن بود زایل می‌گردد.

صورت برای آن موجود روحانی، مانند نور است برای چراغی که نورش در زوایای مختلف منتشر می‌شود. هنگامی که جسم چراغ غایب می‌شود، آن نور نیز از دست می‌رود. این صورت نیز چنین است. کسی که این امر را بداند و بخواهد آن موجود روحانی را به بند کشد، نباید چشمش به دنبال صورت برود. این امر از اسرار الهی است که آن را نمی‌توان شناخت مگر آنکه خدا آن را بشناساند. ولی صورت چیزی جز خود آن موجود روحانی نیست، بلکه عین اوست ولو آنکه در هزاران مکان، و یا در همه مکانها، با اشکال مختلف، یافت شود (۴/۱۳۳/۱).

این امر گوشزد می‌کند که انسانهای برزخی یکی از تحتالات خیالی بی‌شماری هستند که می‌توانند به چشم خیال و یا چشم سر درآیند. چنان‌که در آغاز این فصل دیدیم، شیخ درباره ساکنان عالم روحانی چنین می‌نویسد:

به صورت هر شکلی درمی‌آیند
مانند آب که به شکل و رنگ ظرف درمی‌آید

ولی موجوداتی که خود را به شکل مثالی متمثل می‌کنند، از جنس هر مخلوقی می‌توانند باشند، خیر یا شر، ملک یا جن، پیامبر یا روح خبیث. با رجوع به آنچه در آغاز بحث گفتیم، ویژگیهای برجسته خیال عبارت‌اند از: تضادش، عدم قطعیتش و اوصاف فریبنده‌اش. شیخ به واسطه داشتن معرفتی که به واسطه آن، علامت هر تمثلی را تشخیص می‌داده، [از این حیث] در راحت به سر می‌برده است. ولی امثال ما که چنین علاماتی را در اختیار نداریم، بهتر است محتاط باشیم.

یادداشت‌های مؤلف

(۱) ابن عربی معتقد است: «تمام آن چیزهایی که انسان در خواب می‌بیند، ناشی از اموری است که خیال آنها را در بیداری، از طریق حواس، ضبط می‌کند. [محتوای این رؤیاها] دو نوع است: یک نوع آن است که خود صورتش در عالم حس ادراک شده است؛ نوع دیگر آن که اجزای صورتی که در خواب ادراک می‌شود، در عالم حس ادراک شده باشد. هیچ شکی در این مورد نیست» (۱۰/۳۷۵/II).

(۲) این سه، همراه با حق تعالی در (۳۳/۳۳۳/II) به عنوان منشأ تمثیل برزخی ذکر شده‌اند. شیخ در یک نمونه عبارت، از نسبت بین این سه نوع روح سخن می‌گوید: «ملائکه ارواحی هستند که در انوار دمیده شده‌اند، جن ارواحی هستند که در پادها دمیده شده‌اند، و انسانها ارواحی هستند که در اشباح دمیده شده‌اند» (۲۰/۱۳۲/I). در مورد تمثیل انسان «به هر صورتی، اعم از صورت بنی آدمی مانند خود، یا به صورت حیوانات، گیاهان یا معادن» نگاه کنید به: فوحات، فصل ۳۱۱ که در

Chodkiewicz et al., "Meccan Illuminations", pp. 287 ff.

به انگلیسی ترجمه شده است.

3) SPK, pp. 336-7.

(۴) واژه اسباب به هر چیزی غیر خدا که علت چیز دیگری باشد، اشاره دارد. به عبارت دیگر، این واژه به همه امور عالم برمی‌گردد که از عقل اول آغاز می‌شود، چرا که در عالم، چیزی یافت نمی‌شود که علت چیز دیگری نباشد. این واژه تقریباً معادل «اشیا» و یا «اعیان» است. نگاه کنید به: SPK, pp. 44-46 و جاهای دیگر.

5) SPK, p. 387, note 17.

(۶) اشاره است به قرآن (۱۸/۱۵): «و به راستی در آسمان برج‌هایی آفریدیم و آن را در چشم تماشاگران آراستیم و از [دستبرد] هر شیطان مطرودی محفوظ داشتیم مگر کسی که دزدانه بشنود» [۹].

(۷) این واژه از واژه یونانی *Sēmia* اخذ شده و غالباً به «طلسم حروف» (letter magic) برگردانده می‌شود، ولی با توجه به مصادیقی که ابن عربی برای آن ذکر می‌کند، می‌توان

دریافت که این واژه، کاربرد بسیار وسیع تری دارد. نگاه کنید به موارد مختلف در:

Chodkiewicz et al *Meccan Illuminations*,

- 8) SPK, p. 117.
 9) *ibid*, p. 404, note 24.
 10) Addas, *Quest for the Red Sulphur*, Chapter 5.

(۱۱) برای ترجمه‌ای از تمام متن نگاه کنید به: *ibid*, pp. 174-75.

(۱۲) برای ترجمه‌ای تماماً (ولی نه کاملاً) از این متن نگاه کنید به: *ibid*, pp. 215-16.

یادداشت‌های مترجم

- [۱] فَمِنْهُمْ مَنْ تَجَسَّدَ لِي بَارِضٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ تَجَسَّدَ فِي الْهَوَاءِ
 وَ مِنْهُمْ مَنْ تَجَسَّدَ حَيْثُ كُنَا وَ مِنْهُمْ مَنْ تَجَسَّدَ فِي السَّمَاءِ
 فَسَيُخْبِرُنَا وَ نَسْخِرُهُ بِعِلْمٍ وَلَكِنْ لَا تَكُونُ عَلَى السَّوَاءِ
 فَانِّي ثَابِتٌ فِي كُلِّ عَيْنٍ وَ هُمْ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى الْبَقَاءِ
 فَهُمْ يَتَصَوَّرُونَ بِكُلِّ شَكْلٍ كَلَوْنِ الْمَاءِ مِنْ لَوْنِ الْإِنَاءِ

[۲] فتمثل لها بشراً سوياً (مریم / ۱۷).

[۳] انه يأتي الناس يوم القيامة فيقول، «انا ربكم». فيقولون، «نعوذ بالله منك». فيقول لهم، «أتعرفونه ان رأيتموه؟» فيقولون، «بيننا وبينه علامة». فيكشف لهم عن ساقه و قد تحول في الصورة التي تعرفونها فيخرون له سجداً (ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغه، ۲۲۶/۳). البته ابن ابي الحديد این روایت را از کتب اهل سنت نقل کرده و آن را جزو احادیث تشبیهی شمرده است.

[۴] علی بینة من زیه (هود / ۱۷).

[۵] ان الله خلق مائة الف آدم.

[۶] قل رب زدني علماً (طه / ۱۱۴).

[۷] اشاره است به آیه شریفه فاذا فرغت فانصب (پس چون فراغت یافتی، خود را به تلاش انداز) (شرح / ۷).

[۸] عبدالرحمن سلمی (متوفای ۴۱۲ هجری) یکی از صوفیان مورد علاقه ابن عربی است. وی صاحب دو کتاب معروف است: یکی طبقات الصوفیه که به تقسیم‌بندی صوفیه می‌پردازد و تذکره مختصری از مشایخ صوفیه است و ظاهراً همان کتاب مقامات الاولیاء است که

ابن عربی به او منسوب کرده است (فتوحات / I / ۲۳۴). و دیگری کتاب غلطات الصوفیه که به تعبیر ابن عربی، در آن، غلط‌های صوفیه را برشمرده است (فتوحات / ۲ / ۶۵۸).
 [۹] و لقد جعلنا فی السماء بروجاً و زیناتها للناظرین و حفظناها من کل شیطان رجیم الا من استرق السمع فاتبعه شهابٌ مبین (حجر / ۱۸-۱۶).

فصل هفتم: مرگ و حیات پس از مرگ

تعالیم اسلام در باب مرگ و حیات پس از آن، به «معاد» مربوط می‌شود که پس از توحید و نبوت، سومین اصل اعتقادی اسلام به حساب می‌آید. از جمله عناوین بسیاری که در این زمینه مورد بحث محققان مسلمان قرار می‌گیرد «رجعت اختیاری» و «رجعت اضطراری» است. اولی مربوط به طریق نایل آمدن به کمال معنوی در این دنیا است، و دومی به ماهیت مرگ مادی و معاد جسمانی مربوط می‌شود. ابن عربی حجم زیادی را به بحث درباره این هردو موضوع، اختصاص می‌دهد و اساسی را پایه‌گذاری می‌کند که بیشتر راه‌حل‌های بعدی صوفیان، فلاسفه و متکلمان، بر آن مبتنی است. من در فصل حاضر، تعدادی از آموزه‌های او در باب رجعت اضطراری را بر خواهم شمرد و چگونگی سازگاری آنها را با جهان‌بینی کلی وی بیان خواهم کرد.

وحی و عقل

تعالیم صوفیان را غالباً یک نوع انحراف از اسلام «سنتی» (orthodox) به حساب می‌آورند ولی این دیدگاه، نوعاً بر کاربرد نادرست واژه «سنتی» و نشناختن محتوای دقیق تعالیم یادشده، مبتنی است. بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که تبیین‌های خاص صوفیانه از تعالیم اسلام، نه برای تحریف اصول، بلکه برای تأیید آن، و به منظور گشودن باب ایمان است برای کسانی که تفاسیر تک‌بعدی متکلمان و فقها از اسلام را به لحاظ عقلانی و معنوی، بی‌ارزش و ناکارآمد می‌یابند. انکار اصول اعتقادی از قبیل دو ملک‌ی که در قبر، نفس را مورد پرسش قرار می‌دهند، دمیدن صوراسرافیل که مردگان را بیدار می‌کند، میزانهایی که در قیامت برای سنجش اعمال انسان برپاست و

تقسیم شدن آدمیان به اهل بهشت و اهل جهنم، حتی به خاطر شیخ نیز خطور نمی‌کند. بلکه برعکس، به اعتقاد وی، هر کس این آموزه‌ها را «تأویل عقلی» کند و آنها را به استعاره و یا تمثیل برگرداند، صرفاً فساد عقل و نقصان ایمان خویش را اثبات کرده است. در دیدگاه وی، آنجا که می‌توان مدلول هستی‌شناختی تعابیر آیات و روایات مورد بحث را پیدا کرد، هیچ دلیل عقلی برای رد معنای ظاهری آنها وجود ندارد.

متکلمان از همان اوایل، مسئله کیفیت تلقی اخبار و حیانی در قالب تشبیه و تنزیه را مورد بحث قرار دادند. گرایش کلی که متکلمان و فیلسوفان از همان اوان در اندیشه اسلامی رایج ساختند، متوجه انکار هر نوع شباهت بین خدا و خلق، و اثبات تنزیه خداوند بود. لذا آنجا که قرآن و حدیث سخن از دست، صورت، چشم، پا، تکلم و خنده خدا می‌گویند، اعتقاد بر این بود که می‌باید این الفاظ را چنان تأویل کرد که به تنزیه خداوند خدشه‌ای وارد نشود. این عربی به نوبه خود، چنین احتجاج می‌کند که این کوششهای تأویل‌گرایانه مبتنی بر نشناختن واقع امر، نادیده گرفتن ویژگی و حیانی قرآن و حدیث، و بی‌ادبی نسبت به خدای تعالی است. به عنوان نمونه، وی در یک عبارت، چنین متکلمانی را با کسانی یکسان می‌داند که قرآن آنها را در آیات مختلف، به خاطر ایمان به قسمتی از کتاب و کفر به قسمتهایی دیگر، مورد سرزنش قرار داده است (۱).

این بالاترین سوءادب به خداست که [بعضی از] آنچه را او به خود نسبت داده [بگیریم] و به واسطه آن، او را از [بعضی دیگر] از آنچه به خود نسبت داده است، تنزیه کنیم. چنین کسانی «به بعضی ایمان دارند» — که عبارت است از قول خدای تعالی: «هیچ چیز مانند او نیست» [۴۲/۱۱] [۱] — «و به بعضی کفر می‌ورزند ... اینان به واقع کافرنند» [۴/۱۵۰] [۲]، زیرا عبد خودش را به خدا، عالم‌تر از خود خدا دانسته است. جهلی از این بیشتر امکان ندارد (III/۳۷۵/۱۰).

برزخ پس از مرگ

برزخ در لسان احادیث، به عنوان عالمی پس از مرگ، معرفی می‌شود. به اعتقاد مفسران، این آیه قرآن اشاره به عالم برزخ دارد، «پیشاپیش آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند» (۲۳/۱۰۰) [۳]. این برزخ را با آنچه پیامبر غالباً عالم «قبر» می‌نامد و محل وقوع اقسام حوادث پس از مرگ و پیش از رستاخیز است، نوعاً یکی می‌دانند. ابن عربی مانند دیگران، بین عالم برزخ و عالم خیال (مثال)، ربطی آشکار قائل است. لذا غالباً به آیه دیگری که کلمه برزخ در آن آمده است استناد می‌کند و آن را اشاره به خیال به معنای عام می‌داند: «دو دریا را که به هم می‌رسند در هم آمیخت. میان آنها برزخی است که به همدیگر تجاوز نمی‌کنند» (۲۰/۵۵) [۴]. شیخ می‌گوید: «اگر این برزخ نبود، هیچ یک از این دو، از دیگری متمایز نمی‌گشت» (۲۶/۴۷/III). این برزخ همان حقیقت خیال است، و بسته به اینکه با توجه به زمینه خاص، آیه را در چه مورد به کار ببریم، آن «دو دریا» می‌تواند وجود و عدم، عالم روحانی و عالم جسمانی، روح و بدن و یا دنیا و آخرت باشند.

منابع متقدم، بخصوص اگر از دیدگاه سنت متأخر قرائت شوند، رابطه بین عالم برزخ و عالم خیال را بخوبی نشان می‌دهند. قرآن بین خواب و مرگ رابطه‌ای روشن برقرار می‌کند (۴۲/۳۹) [۵]. در حالی که پیامبر (ص) خواب را «برادر مرگ» می‌نامد [۶]. تنها یک گام کوتاه لازم است تا از چنین داده‌های سنتی به این برداشت برسیم که رؤیاها ادراکاتی را در اختیار فرد زنده قرار می‌دهند که تاحدودی شبیه ادراکات مردگان است. به علاوه، بسیاری از توصیفاتی که در باب مشاهدات پس از مرگ در احادیث آمده است، به «تجسم» اعمال و معانی تصریح دارد. به عنوان مثال، پیامبر (ص) فرموده است که نمازهای سبک شمرده شده مانند پارچه‌ای مندرس، در هم پیچیده خواهند شد، و به صورت فرد گناهکار پرتاب خواهند گشت. حسنات به صورت انسانهای خوش‌سیما ظاهر خواهند شد، و سیئات به صورت عجزه‌های بدقیافه؛ همچنین گناهان به صورت سگ یا خوک درمی‌آیند (۲).

بسیاری از فلاسفه، متکلمان و صوفیان متقدم بر ابن عربی، تا حدود زیادی ماهیت مثالی مشاهدات برزخی را پذیرفته بودند. کار او تنها این بود که کیفیت رخ دادن این امور را در چارچوب آموزه‌های مابعدطبیعی (metaphysical) و جهان‌شناختی خویش توجیه و تبیین کند.

انسان به عنوان عالم صغیر، سه عالم مخلوق را دربردارد: روحانی، مثالی و جسمانی روح از نفخه الهی نشئت می‌گیرد، در حالی که جسم از خاک آفریده شده است. نفس بین این دو، قرار دارد و از ویژگیهای هر دو طرف، بهره‌مند است. از این رو از حیث ذاتش، همچون روح واحد است، ولی از حیث قوایش، همچون بدن کثیر است. ماهیت متضاد نفس از آنجا آشکار می‌شود که می‌توان آن را بر مبنای درجه بلوغ اخلاقی و معنوی افراد، به انواع مختلفی تقسیم کرد. صوفیان با استفاده از اصطلاحات قرآنی، سه قسم از این اقسام را چنین توصیف می‌کنند: نفس اماره (۵۳/۱۲) که به بدی می‌خواند، نفس لوامه (۲/۷۹) که خودش را به خاطر تقصیراتش سرزنش می‌کند، و نفس مطمئنه (۲۷/۸۹) که با خدا آرامش می‌یابد. از دیدگاه صوفیه، اینها نوعاً سه مرتبه متوالی ترقی نفس‌اند. نکته مهم در اینجا این است که آن چیزی که باید از مرتبه اماره بودن به مطمئنه بودن عروج کند، نفس است. ولی برعکس، روح، به عنوان نفخه الهی، از آغاز، کمال فطرت را داراست (۳). در این طرح، بدن ابزار رشد و شکوفایی نفس را تأمین می‌کند. بدون بدن، روح الهی نمی‌توانست خود را به صورت افراد انسانی خاص، ظاهر سازد. شیخ روح الهی را به خورشید تشبیه می‌کند و روح فرد انسان را به شعاع آفتاب که از روزن خانه‌ها به درون می‌تابد. به اعتقاد وی، حکمت الهی اقتضا دارد که این انوار متفرد بقا داشته باشند. لذا در هر مرحله از رشد که باشند، از جمله در برزخ پس از مرگ، خداوند برای آنها بدنهایی می‌آفریند.

و چون خدا می‌خواهد که این انوار به صورت همان تمیزی که پذیرفته‌اند، باقی باشند، هنگام انتقالشان از این دنیا، در حالت خواب و یا

پس از مرگ، اجسادِ برزخی برای آنها می‌آفریند تا این ارواح در این اجساد، متمایز باشند ... این تمیّز تا ابدالآباد باقی می‌ماند. آن ارواح، هرگز به وحدت عینی اولیه‌شان باز نمی‌گردند (۱/۱۸۸/III).

مشاهدات عالم «قبر» که شرح آن در احادیث آمده است، زمانی رخ می‌دهد که روح انسان در برزخ، به بدن مثالی تعلق می‌گیرد. شیخ در متنی طولانی که تا حدود زیادی نحوهٔ برداشت وی را از چنین مشاهداتی روشن می‌کند، دوازده مقوله را توصیف می‌کند که می‌توانند به صور مثالی تجسد یابند و اولیای خدا در زمان مرگ، و هنگام قالب تهی کردن، می‌توانند آنها را ببینند. این مقولات عبارت‌اند از: اعمال، علم، اعتقاد، مقام، حال، پیامبری خاص، ملکِ خاص و اسمای الهی مربوط به افعال، صفات، نعوت، تنزیه و ذات خدا. صورت‌هایی که این حقایق به خود می‌گیرند نمونه‌ای از نعمتهای بهشت را به دست می‌دهد. به گفتهٔ شیخ، هریک از این صورتهای دوازده‌گانه، نمایندهٔ تجربه‌ای از مشاهدهٔ حقایق و معانی فوق صورت است، زیرا در برزخ پس از مرگ، «معانی تجسد می‌یابند و در قالب اشکال و مقادیر، ظاهر می‌گردند و در نتیجه دارای صورت می‌شوند» (۳۰/۲۹۵/II). بیان توضیح او در مورد تجسد «علم» و تجسد «رسولی خاص»، برای روشن ساختن فحوای کلی متن یادشده کافی است. اگر انسان متوفی علمش به خدا را از راه کشف به دست آورده باشد، تجسد این علم هنگام مرگ، کاملتر از تجسد آن علمی است که از استدلال عقلی اخذ شده باشد.

صورت کشف در تجلی، کاملتر و زیباتر است، چرا که کشف و تحصیل این علم، نتیجهٔ تقوی و عمل صالح است که عبارت است از قول خدای تعالی، «تقوی پیشه کنید و خدا به شما تعلیم خواهد داد» [۲۸۲/۲] [۷]. علم این شخص در لحظهٔ مرگ، به صورتی زیبا و یا نوری که آن را می‌پوشد، ظاهر می‌شود (۱۰/۲۹۶/II).

شیخ در توصیف ظهور «صورت یک رسول» به آموزه‌ای اشاره دارد که در

ساختار فتوحات، و به طور اخص، در ساختار کتاب گرانقدر مختصرش فصوص الحکم، مؤثر افتاده است — مبنی بر اینکه اولیای مسلمان خدا علوم، احوال و مقامات خود را نه تنها از محمد (ص)، بلکه از سایر انبیا نیز، به ارث می‌برند. از این رو یک شخص ممکن است که ارتباطی روحانی با یکی از انبیای قبل از اسلام داشته باشد.

گاه، در زمان احتضار، پیامبری که این شخص از او ارث برده است بر وی تجلی می‌کند، چرا که [آن چنان که پیامبر (ص) فرمود] «علما وارثان انبیا هستند» [۸] لذا این شخص در وقت احتضار، عیسی (ع)، یا موسی (ع)، یا ابراهیم (ع)، یا محمد (ص) و یا پیامبری دیگر را می‌بیند. بعضی از اولیای خدا ممکن است در لحظه‌ای که آن پیامبری که وارث او هستند به سوی آنها می‌آید، از روی شادی، نام وی را به زبان آورند، چرا که همه انبیا سعید [و بهجت‌زا] هستند. در نتیجه، این شخص محتضر، ممکن است در لحظه احتضار، نام عیسی را ببرد و یا وی را به همان نامی که خدا نامیده، مسیح بخواند — که غالباً نیز چنین است. به همین جهت، کسانی که در مجلس حاضرند، با شنیدن چنین کلمه‌ای از آن ولی خدا، به او سوءظن برده، می‌گویند که وی هنگام مرگ، مسیحی شده و اسلام از او سلب گشته است. و یا ممکن است که این فرد، نام موسی (ع) و یا یکی از انبیای بنی اسرائیل را بر زبان آورد و ایشان بگویند که وی یهودی شده است. در حالی که او نزد خدا، از بزرگترین سعادتمندان است. عامه مردم این مشهد را نمی‌شناسند. بلکه فقط اهل الله و صاحبان شهود از آن آگاه‌اند (III/۲۹۶/۲۷).

باید توجه داشت که «سعادت» رایج‌ترین تعبیر اسلامی برای واصل شدن به قرب خدا و بهشت است. متضاد آن «شقاوت» است که عبارت است از رنج و عذاب جهنم که در اثر بُعد از خدا حاصل می‌شود.

فعلیت بخشیدن و شکوفا ساختن نفس

مثالهایی که پیشتر نقل کردیم این اصل کلی را آشکار می‌سازد که وضعیت انسان در برزخ تابع حیات دنیوی اوست. حیات دنیا نیز به نوبه خود فرآیندی است که طی آن، صفات نهفته در فطرت روح آدمی، به نحو متناسب و یا به نحو غیر متناسب، ظهور می‌یابند. نفس با پیوندی که بین دو سوی حقیقت خویش، یعنی روح و بدن، برقرار می‌سازد، رشد و تکامل می‌یابد. ماهیت مثالی آن، بتدریج تقویت می‌شود تا در نهایت، به مرحله‌ای می‌رسد که برای محظوظ شدن از عالم جسمانی، دیگر نیازی به بدن مادی ندارد.

بی‌شک، نفس رشد طبیعی خاصی دارد که بخصوص، در مراحل اولیه، یعنی، طی دوران نوزادی و طفولیت، ظهوری آشکار دارد. ولی حتی در اینجا نیز «محیط» در کیفیت رشد نفس، نقشی مهم بازی می‌کند. از این رو حدیث فطرت می‌گوید که: «هر مولودی با فطرت اولیه خویش آفریده می‌شود، ولی سپس والدینش وی را مسیحی، یهودی یا زردشتی می‌کنند.» شریعت از سن بلوغ، یعنی از زمان ظهور عقل — یعنی ظهور قوه نفس در تمییز حق و باطل، صحیح و خطا — عمل به احکام دین را واجب می‌کند. تا آنجا که پای قوه عقل در میان است، انسان، خواه ناخواه، مسئولیت رشد خویش را به عهده دارد. اگر از میزان شرع، یعنی، از رهنمودهای وحیانی قرآن و سنت، در جهت رشد اخلاقی، معنوی و عقلانی تبعیت کند، با همان صورت الهی‌ای هماهنگ خواهد شد که طبق آن آفریده شده است. انسان در حیات خویش، به هر اندازه که به اخلاق الهی — یعنی به خُلُقهای شریفی که مبین صورت الهی است و انسان را نیک و صالح می‌کند — متخلق شود، به همان اندازه، تقرب الهی را کسب می‌کند و به وجودی سعادتمند و متعادل پا می‌گذارد.

در همان حال که میزان شریعت نفس را بتدریج به تعادل می‌رساند و پیوند متناسبی از روح و بدن را در آن ایجاد می‌کند، انسان در قوس «صعود» ترقی می‌کند. به عبارت دیگر، نفس از طریق هدایتی که وحی در دسترس او قرار می‌دهد، کم‌کم به رنگ صفات روح الهی که در بدن دمیده شده است،

درمی آید؛ صفاتی چون نورانیت و علم. بدون چنین میزانی، انسان از قوس صعود دور می شود و به اسفل السافلین (۵/۹۵) سقوط می کند. در نتیجه، صفاتی چون ظلمت و جهل بر او غالب می شوند. یا در این بین، مردد می ماند و بتدریج در امور سطحی، گمراه و پراکنده می شود. اعتدال، تکامل و تمامیت، هم به توحید بستگی دارد، و هم به ایمان که طبق تعریف کلامی که ابن عربی بدان پایبند است، شامل اعمال (یعنی رعایت احکام شرعی) نیز می شود. «نفوس تام آنهایی هستند که موحد و مؤمن اند. توحید و ایمان مانع از این اند که رنج و عذاب به این نفوس وارد شود» (۲۱/۱۷۵/III).

به طور خلاصه، حیات فرآیندی است که طی آن، انسان نفس خود را شکل می دهد. وقتی نفس هنگام مرگ، بدن را ترک می کند، در قالبهای مثالی متناسب با صفاتش، تجسد می یابد. همه اعمال، خلق و خواها، احوال، مقامات، علم و آمال نفس، در صورتهای متناسب با خویش ظاهر می شوند.

هر انسانی در برزخ، مرهون کسب خود، و محبوس در صور اعمال خویش است تا آن زمان که در روز قیامت، در نشئه آخرت، از این صور برانگیخته شود (۲۲/۳۰۷/I).

دوره برزخ انسان را برای رستاخیز آماده می کند، درست همان طور که زمان سپری شده در رحم او را برای پا گذاشتن به این عالم مهیا می سازد.

مدت برزخ نسبت به نشئه آخرت، مانند زمانی است که جنین در شکم مادر قرار دارد. خدا همواره او را از نشئه ای به نشئه دیگر منتقل می کند. نشئه ها دائماً برای او دگرگون می شوند، تا آنکه پا به روز رستاخیز بگذارد (۱۹/۲۵۰/III).

در روز رستاخیز و پس از آن، نفس دگرگونه های بیشتری را متحمل می شود تا آن زمان که جایگاه خویش را در بهشت یا جهنم بیابد. ولی حتی در این مرحله نیز، به صورتی ثابت، شبیه بدن دنیوی خویش، مقید نمی شود. برای

توضیح این نکته ناچاریم وضعیت رستاخیز را از نظر وجودشناختی، دقیق تر بررسی کنیم.

عالم آخرت

برزخ را از آن جهت به این نام نامیده‌اند که واسطه بین دنیا و آخرت است. اما شیخ این واژه را برای مصادیق متعددی به کار می‌برد، چرا که به هر وضعیت واسطه‌ای قابل اطلاق است، و همه وضعیتهای نیز واسطه‌اند. از این رو شیخ می‌نویسد:

قیامت یک برزخ است. در هستی چیزی جز برزخ یافت نمی‌شود، چرا که برزخ انتظام یک امر بین دو امر دیگر است. مثل زمان حال [که بین گذشته و آینده قرار دارد] (۲۷/۱۵۶/III).

شیخ برزخ پس از مرگ را همیشه بین دنیا و آخرت قرار نمی‌دهد. گاهی نیز آن را جزو آخرت به حساب می‌آورد، مثل آنجا که از برزخ به عنوان «اولین منزل آخرت» یاد می‌کند (۱۳/۲۸۲/IV). اما در عباراتی دیگر، بین برزخ و آخرت تمایزی روشن قائل می‌شود. مثلاً می‌نویسد که برزخ با آخرت تفاوت دارد، چرا که آخرت حسی و غیرمثالی است [۹]. بنابراین، آخرت یعنی مرحله وجودی که به دنبال برزخ درمی‌آید، «امری محقق، موجود و حسی است، درست مثل همان حالت انسان در دنیا» (۲۱/۳۱۱/I). در جایی دیگر، شیخ آیه‌ای از قرآن را به همین سبک و سیاق تفسیر می‌کند. قرآن خبر می‌دهد که: «آل فرعون بامدادان و شامگاهان بر آتش عرضه خواهند شد و روزی که قیامت برپا شود [گویند]، "آل فرعون را به سهمگین‌ترین عذاب وارد کنید!"» (۴۵/۴۰-۴۶/۱۰). عرضه شدن بر آتش که در اینجا ذکر شده، اشاره به دوران برزخ دارد که در آنجا آل فرعون در مرتبه مثالی (متخیل) عذاب می‌شوند؛ حال آنکه در عالم آخرت است که وارد آتش حسی جهنم می‌گردند (۱۷/۳۰۷، ۹/۲۹۹/I).

این عبارات مبین این است که تفاوت بین برزخ و آخرت در تمایز بین وجود

خیالی و وجود حسی نهفته است. اما چنان که قبلاً ذکر کردیم، عالم خیال نیز طبق تعریف، حسی است. حل این مسئله می تواند تا حدودی به تمایزی مربوط شود که شیخ بین بهشت و جهنم قائل است، یعنی کثیف تر و ظلمانی تر بودن جهنم نسبت به بهشت. به همین نحو، برزخ نیز کم نورتر از قیامت است. قطعاً برزخ و قیامت، هر دو، ویژگیهای وجود خیالی (مثالی) را ظاهر می سازند. چنان که شیخ می نویسد: «نشئه آخرت شبیه برزخ و شبیه جنبه خیالی باطن انسان است» (۱۶/۴۳۵/III). ولی عالم آخرت از عالم برزخ حقیقی تر است، چرا که به جنبه روحانی اشیا، نزدیکتر و در نتیجه لطیف تر و نورانی تر است. شیخ این امر را روشن می کند که «بدن»ی که در آخرت برانگیخته می شود، از هر جهت، با بدن دنیوی یکسان نیست:

هرچند این جواهر عیناً یکی هستند — چرا که همانهایی هستند که از قبرها بیرون ریخته و برانگیخته می شوند — به واسطه اعراض و صفاتی که متناسب با آن عالم اند نه با این عالم، ترکیب و مزاجشان مختلف است (۱۴/۲۰۷/I).

یکی از تشابهات بین برزخ و قیامت این است که در هر دو، حقایق اشیا روشن تر از عالم دنیا ظهور می یابد. لذا نفس هنگام ورود به عالم برزخ، جایگاه حقیقی خویش را درک می کند و می فهمد که بدنی را که ترک کرده، صرفاً یک حجاب بوده است. قرآن در باب مرگ، می گوید: «حال پردهات را از تو برطرف ساخته ایم و امروز دیدهای تیزبین است» (۲۲/۵۰) [۱۱]. شیخ در این زمینه مایل است که حدیث مشهور نبوی را یادآور شود: «مردم خواباند، ولی آن گاه که مردند بیدار می شوند». اما بیدار شدن هنگام مرگ، اولین بیداری است. مردم یک بار دیگر نیز در قیامت بیدار می شوند.

بیدار شدن هنگام مرگ، مانند کسی است که وقتی خواب است، خواب می بیند که بیدار شده است و در حال خواب می گوید که من در خواب، چنین و چنان دیدم و خیال می کند که بیدار است (۶/۳۱۳/II).

[پس، در روز رستاخیز] خدا برای قضاوت و حکم می آید. و تنها با اسم «النور» می آید. چنان که «زمین به نور پروردگارش روشن می شود» [۶۹/۳۹] [۱۲]. آن گاه هر نفسی می فهمد که «چه چیزی را بیش داشته و چه چیزی را فرو گذاشته است» [۵/۸۲] [۱۳]. چرا که به واسطه آنکه آن نور، این امر را برای وی منکشف ساخته است، چنین امری را نزد خود حاضر می بیند (۳۳/۴۸۵/II).

یکی از نتایج مشاهده امور در پرتو ازل، پی بردن به مقصد و غایت آنها است. نیتها و انگیزه ها دیگر نمی توانند پنهان بمانند. عبودیت که در این عالم، عبارت از ذلت کامل در پیشگاه ربوبیت است، در آنجا به صورت رفعت، ظاهر خواهد شد. بندگان خدا، به واسطه آنکه خود را در این عالم، در پیشگاه خدا فانی گردانیده اند، در عالم آخرت، چیزی جز اوصاف الهی را ظاهر نخواهند ساخت، زیرا دیگر هیچ حد بشری باقی نمانده است تا مانع ظهور نور خدا شود. «لاهو» از بین رفته است و «هو» باقی می ماند.

قدر هر کس در آخرت، به میزان احوالش در دنیا بستگی دارد. کسی که در دنیا عبد محض بوده است، در آخرت پادشاه محض است، و کسی که در دنیا متصف به پادشاهی شود — ولو آنکه این پادشاهی را [به زعم خودش] نسبت به اعضا و جوارح خویش واجد باشد — به قدر پادشاهی دنیوی اش، از پادشاهی اخروی اش کاسته می شود ...

از این رو هیچ کس در آخرت، عزیزتر از آن کسی نیست که در دنیا، در پیشگاه حق و حقیقت، به نهایت ذلت رسیده باشد، و هیچ کس نیز در آخرت، ذلیل تر از آن کسی نیست که در دنیا، به نهایت عزت در نفس خویش رسیده باشد ولو آنکه در دنیا سیلی خورده باشد. مرادم از «عزت دنیا» این نیست که شخص واقعاً پادشاه باشد، بلکه آن است که صفت نفسانی اش عزت باشد. در مورد ذلت نیز، همین طور است، خواه آن فرد پادشاه باشد، و خواه چیزی دیگر.

پس مهم آن نیست که حق تعالی بنده‌اش را در چه مقام و یا در چه حال ظاهری قرار داده باشد، بلکه تنها ملاک در این امر، حال نفسانی و درونی اوست (۱/۲۲۱/۱۸).

به طور خلاصه، جایگاه ظاهری انسانها در آخرت، به جایگاه باطنی آنها در دنیا بستگی دارد. در نتیجه، آن صورت الهی‌ای که ظاهر می‌سازند، اصالتاً به صفات باطنی، یعنی به ویژگیهای اخلاقی‌شان مربوط می‌شود. هر کس به همان حد که صورت الهی را به فعلیت می‌رساند، متّصف به اخلاق الهی می‌شود، و به همان حد که از فعلیت بخشیدن آن صورت بازمی‌ماند، از اخلاق الهی دور می‌افتد. این خُلق و خواها اوصاف خود وجود، یعنی اوصاف فطرت انسان‌اند. در برزخ و به درجات بیشتر در قیامت، ماهیت ذات انسان آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، ذات او به صورت مناسب خویش، متجسد می‌شود.

درون / برون

عالم کبیر نیز، مانند عالم صغیر، صورت خداست. خدا خود را طبق اسم الظاهر، تجلی می‌سازد، و طبق اسم الباطن پنهان می‌کند. او چون بی‌نهایت است، هیچ‌گاه تجلی‌اش تکرار نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، وجود صفات خویش را به انحای و اطواری که دائماً متغیرند، در دل عالم ظاهر می‌سازد. از این رو امورِ عالم دائماً در حال تحول است. عالم کبیر و عالم صغیر، هر دو، به صورت خدا آفریده شده‌اند و، هر دو، احکام اسم ظاهر را نشان می‌دهند. در مورد عالم کبیر، اوصاف الهی در همه امور، در همه زمانها و در همه عوالم به نحو غیرمتمنهای تفصیل می‌یابند. این تفصیل به نحو بیرونی و عینی ظاهر می‌شود. صورت هر شیء متفردی در هر لحظه، از میان همه اوصاف وجود، اوصاف خاصی ظاهر می‌سازد، و این اوصاف خاص، آن به آن، تغییر می‌کنند. عالم صغیر مطابق عالم کبیر است؛ بدین معنی که همه اوصاف الهی در آن حاضرند. ولی این تفاوت را با عالم کبیر دارد که وحدتش در صورت ظاهری انسان، تجلی می‌یابد. تنوع اوصاف الهی که در عالم کبیر خارجاً نمایان

می‌شود، در مرتبه عالم صغیر، در اختلاف نفوس انسانی، و در این واقعیت تجلی می‌یابد که هر نفسی به عنوان صورت الهی، تجلی واحدی از خداست. لذا عالم کبیر، از حیث ظاهرش، بی‌نهایت متنوع است، در حالی که عوالم صغیر، از حیث باطنشان، بی‌نهایت مختلف‌اند.

بر اشیای عالم کبیر، جزئیت و خاص بودن غالب است، یعنی هرکدام از آنها جزئی از کل است. لذا هر شیئی دارای «مقام معلوم»ی است. برعکس، انسان، فی‌نفسه، کل است، لذا او را قبل از مرگ، هرگز نمی‌توان به اوصافی خاص، مقید کرد. او در دنیا، در مقامی ناشناخته و نامعلوم به سر می‌برد، و اگر به کمال برسد، در آخرت نیز، مقامش نامعلوم باقی می‌ماند. این ناشناخته بودن مقام انسان در دنیا، مربوط به اوصاف باطنی است، چرا که در عالم ظاهر، همه انسانها در قالب ابدان بشری [که مقید و معلوم‌اند] ظهور می‌یابند. خدا به عنوان ظاهر، خود را در تنوعات نامتناهی هر دو عالم کبیر و صغیر، متجلی می‌سازد و تجلی‌اش، چه از حیث زمان و چه از حیث مکان، هیچ‌گاه تکرار نمی‌شود. اما خدا به عنوان باطن، همواره ثابت و لایتغیر است. ذات خدا تغییر نمی‌کند، در حالی که اوصافش در تنوع نامتناهی و در تجلی دائماً متجددی که عالم را می‌سازد، منعکس می‌شود. انسان نسبت به این حقیقت ربوبی، به منزله تصویر آئینه است. از این رو انسان و خدا از لحاظ ظاهر و باطن، برعکس یکدیگرند. انسان از حیث صورت ظاهری‌اش، تقریباً ثابت و نامتغیر است، ولی در مرتبه اندیشه و آگاهی‌های خویش، لحظه به لحظه در حال تغییر است. شیخ این امر را چنین توضیح می‌دهد:

پیامبر (ص) فرمود: «خدا آدم را به صورت خویش آفرید». انسان در باطنش، تنوع و در ظاهرش، ثبوت دارد. هیچ عضوی که قبلاً ظاهر نبوده است، به او اضافه نمی‌شود. اما در باطنش، به یک حال باقی نمی‌ماند. پس، هم تنوع دارد، و هم ثبوت. حق تعالی موصوف به این است که ظاهر و باطن است. ظاهر دارای تنوع، و باطن دارای ثبوت است. پس باطن حق، عین ظاهر انسان، و ظاهر حق، عین باطن انسان است.

از این رو انسان مانند آئینه معمولی است: هنگامی که به تصویر خود در آینه می‌نگری، اگر دست راست را بلند کنی، تصویرت دست چپش را بلند می‌کند. پس دست راست تو دست چپ او، و دست چپ تو دست راست اوست. پس ای مخلوق! ظاهر تو به صورت اسم باطن خدا، و باطن تو اسم ظاهر اوست (۲۳/۱۳۵/IV).

انسان در دنیا، تصویر خدا در آینه است. ولی پس از مرگ، این تصویر، دیگر برعکس نیست. آنچه در اینجا باطن بوده، در آنجا ظاهر می‌شود، و آنچه در اینجا ظاهر بوده است، در آنجا باطن می‌شود. چنان‌که یکی از شاگردان شیخ بیان می‌دارد: «برزخ عالمی است که در آنجا ظاهر باطن، و باطن ظاهر می‌گردد» (۴).

اگر جایگاه انسان در عالم دنیا را بتوان به تصویر در آینه تشبیه کرد، جایگاه او در عالم پس از مرگ را می‌توان به تابش مستقیم نور در هوا، قبل از منعکس و برعکس شدن، تشبیه کرد. در عالم آخرت، جنبه ظاهر انسان، خدا را به عنوان ظاهر نشان می‌دهد، و جنبه باطنش با خدا به عنوان باطن همانند است. از این رو حقیقت باطنی هر فردی ثابت است، در حالی که جلوه ظاهری‌اش دائماً در تحول و تغییر است. شیخ چنین توضیح می‌دهد که:

خدا در دنیا دائماً برای قلوب تجلی می‌کند. در نتیجه، خاطر انسان از تجلی الهی، تنوع می‌پذیرد. هیچ‌کس جز اهل الله نمی‌داند که این امر چگونه اتفاق می‌افتد. اهل الله این را نیز می‌دانند که دگرگونی همه صورتهایی که در دنیا و آخرت در جمیع موجودات ظاهر می‌شود، چیزی جز تنوع حق تعالی نیست. پس تنها او ظاهر است چرا که عین هر شیئی است.

باطن انسان در آخرت، ثابت است، چرا که عین صورت ظاهری‌اش در دنیاست که با آنکه در هر لحظه متبدل می‌شود، تبدل آن پنهان است. یعنی همان خلق جدیدی است که در هر لحظه اتفاق می‌افتد ولی آنها در باب آن شک و شبهه دارند [۱۵/۵۰] [۱۴]. اما در آخرت، ظاهر انسان

مثل باطنش در دنیاست. یعنی در آخرت، تجلی الهی دائماً برای او فعلیت می‌یابد و در نتیجه، ظاهرش دگرگونی می‌پذیرد، همان‌طور که باطنش در دنیا در صورتهایی که از تجلی الهی ناشی می‌شود، تنوع می‌پذیرد و به نحوی، رنگ آنها را می‌گیرد.

این همان به رنگ خدا درآمدن در مرتبه خیال است. با این تفاوت که این امر در آخرت، ظاهر است، و در دنیا، باطن. پس حکم خیال در آخرت همراه انسان است و همچنین [در دنیا و آخرت] همراه حق است. و این همان است که از آن تعبیر به «شأن» می‌شود که خدا در آن است و درباره آن فرمود: «او هر روز در شأنی است» [۲۹/۵۵] [۱۵] (۱۶/۴۷۰/III).

عالم آخرت سرای انفعال سریع است که هیچ‌کندی در آن راه ندارد، درست مانند باطن این نشئه دنیوی که در مرتبه افکار و خواطر، همان وضع را دارد. بنابراین، انسان در آخرت از نظر نشئه، بر عکس [این دنیا] است، زیرا باطنش ثابت و بر یک صورت واحد است، مانند ظاهرش در این دنیا؛ و ظاهرش دارای تحول سریع در میان صورتهاست، مانند باطنش در اینجا (۳۱/۲۲۳/III).

باطن دنیوی انسان در سرای آخرت ظاهر است. در اینجا غیب بوده است و در آنجا به شهادت مبدل می‌شود. [ولی] عین به صورت غیب، باقی می‌ماند. باطن این هیئتها و صورتهای تبدل و تحول نمی‌پذیرد. بنابراین، غیر از صورتهای و هیئتهایی که دائماً و تا ابد و بدون انقضا، از او خلع شده و به او اضافه می‌شود، چیزی در کار نیست (۱۴/۴۴۱/III).

شیخ اغلب، آیه‌ای از قرآن را نقل می‌کند که به اهل بهشت چنین خطاب می‌کند: «در آنجا برای شما هرچه دلها تان بخواهد و هر آنچه بطلبید هست» (۳۱/۴۱) [۱۶]. همچنین به حدیثی اشاره می‌کند که در آن، پیامبر (ص) بیان می‌کند که چگونه خدا نامه‌ای به اهل بهشت خواهد فرستاد که در آن نوشته است:

از حی قیومی که نمی‌میرد به حی قیومی که نمی‌میرد: من به شیء می‌گویم «موجود شو!» و بی‌درنگ موجود می‌شود و تو را نیز چنان قرار دادم که به شیء بگویی «موجود شو» و بی‌درنگ موجود می‌شود [۱۷] (III/۲۹۵/۱۶).

از دیدگاه شیخ، چنین گزارشهای وحیانی را صرفاً بر مبنای ماهیت خیالی (مثالی) وجودهای بهشتی — یعنی بر اساس این واقعیت که مرتبه ظاهر عالم آخرت مطابق با مرتبه ذهنی و خیالی عالم دنیا است — می‌توان فهمید. از این رو خدا درست همان‌طور که در عالم دنیا اندیشه‌ها و خیالات را در نفوس ما شکل می‌دهد، در عالم آخرت نیز، به اندیشه‌ها و خیالات صورت می‌بخشد. ولی ما این امر را در آنجا در عالم «خارج» از خویش، و در مرتبه‌ای از واقعیت که بسیار تأثیرگذارتر از مرتبه مادی است، به رأی‌العين خواهیم دید. شیخ این نکات را چنین توضیح می‌دهد:

در دنیا، و در حضرت خیال، خدا محلی است که عبد اشیا را در آن، تکوین می‌نماید. هیچ اندیشه‌ای در باب هیچ امری از خاطر عبد نمی‌گذرد، مگر اینکه خدا آن را در حضرت خیال تکوین و ایجاد می‌کند، درست همان‌طور که خود خدا اعیان ممکناتی را که اراده ایجاد آنها را دارد هنگام اراده، [در عالم واقع]، تکوین می‌کند. ولی خواست عبد در حضرت خیال، از خواست خدا ناشی می‌شود. چرا که عبد نمی‌خواهد مگر آنکه خدا بخواهد. پس در دنیا خدا نمی‌خواهد مگر آنکه عبد بخواهد. بعضی از چیزهایی که عبد در دنیا می‌خواهد، در قلمروی حس تحقق پیدا می‌کند. ولی در قلمروی خیال، خواست او نیز مانند خواست حق، نافذ است. لذا در حضرت خیال، هرچیزی را عبد بخواهد، خدا با او همراهی می‌کند. چنان‌که در آخرت نیز، حکم نفوذ اراده عبد عمومیت دارد. زیرا باطن انسان در دنیا، ظاهر او در آخرت است. از این رو هرچیزی را که بخواهد، به محض خواستش، تکون می‌یابد ...

پس در حضرت خیال و در عالم آخرت، حق تابع میل و شهوت عبد است، همان طور که عبد در مشیتش، تحت مشیت خدا قرار دارد. پس در دنیا، در حضرت خیال، و همچنین در آخرت، خدا کاری جز این ندارد که مراقب باشد تا هرچه را عبد اراده ایجادش را دارد برای او ایجاد کند. ولی عبد، در صورتهای تجلی، تابع حق است. یعنی خدا در هیچ صورتی تجلی نمی‌کند، مگر آنکه عبد به رنگ آن صورت درمی‌آید. پس عبد به واسطه تحول خدا، تحول صورتها را قبول می‌کند، و حق در عالم دنیا، تنها در حضرت خیال، و در عالم آخرت، در بهشت، به خاطر تحول خواست عبد، تحول در ایجاد را قبول می‌کند (۳۲/۵۰۹/III).

شیخ در عبارتی دیگر، نکته اصلی عبارت فوق را روشن تر و مختصرتر بیان می‌کند:

در دنیا، حق تعالی محلی است که تو اشیا را در آن تکوین می‌نمایی، زیرا که او به واسطه تنوع تو متنوع می‌شود، و در آخرت، تو به واسطه تنوع حق تعالی، متنوع می‌شوی. پس در دنیا او به صورت تو متلبس می‌شود، و در آخرت تو به صورت او متلبس می‌گردد (۲۴/۵۰۲/III).

با این فرض که در آخرت، تبعیت از شریعت در کار نیست، و از این امر که وضعیت دنیا برعکس آخرت است، می‌توان هدف شریعت در این دنیا را تبیین کرد.

خدا انسان را طوری آفرید که نشئه‌اش برعکس می‌شود. لذا آخرت او در باطنش و دنیای او در ظاهرش قرار دارد. ظاهرش مقید به صورت است، بنابراین، خدا او را به شرع مقید کرد. همان طور که صورت متبدل نمی‌شود، شرع نیز متبدل نمی‌شود. اما باطن انسان به واسطه اندیشه‌هایش، به هر صورتی که به خاطرش برسد متنوع و منقلب

می‌شود. وضعیت در آخرت نیز چنین است. پس باطن او در دنیا، صورت ظاهرش در نشئه آخرت است، و ظاهر او در دنیا، باطنش در آخرت. از این روی، خدای تعالی فرمود: «همچنان که شما را آفرید باز خواهید گشت» [۲۹/۷] [۱۸]، پس آخرت برعکس نشئه دنیا و دنیا برعکس نشئه آخرت است. اما انسان همان انسان است. پس بکوش تا افکار و خواهرت در دنیا، از نظر شرعی پسندیده باشد تا اینکه صورت اخرویت زیبا گردد (۱/۴۲۰/IV).

انسان با رسیدن به بهشت، وضعیت خود را با خواست خویش تعیین می‌کند. هرچه را تصور کند، موجود می‌شود. یعنی کلمه [وجودی] خدا (کُن) از آن او می‌گردد: «سخن ما درباره چیزی که اراده‌اش را کرده‌ایم فقط این است که به آن می‌گوییم موجود شو، بی‌درنگ موجود می‌شود» [۴۰/۱۶] [۱۹]. درواقع، انسان بهشت خویش را می‌سازد.

شیخ غالباً حدیث زیر را نقل می‌کند: «در بهشت بازاری است که هیچ چیز جز صورتهای مردان و زنان در آن خرید و فروش نمی‌شود. وقتی کسی طالب صورتی باشد، داخل آن می‌شود». به اعتقاد وی، این حدیث مبین این است که اهل بهشت «دائماً از صورتی به صورتی دیگر محشور می‌شوند و این امر نهایت ندارد. اتساع الهی بدین وسیله شناخته می‌شود» [۴/۶۲۸/II]. به علاوه، حالت بهشتی از چنان لطافتی برخوردار است که انسان می‌تواند صورتی را دارا باشد بدون آنکه این صورت مانع از این باشد که وی در صورتهای دیگری نیز ظاهر شود.

ما به هر صورت از صورتهای بازار بهشت که بخواهیم درمی‌آییم، با آنکه بر صورت [اصلی] خود باقی هستیم و هیچ یک از خویشاوندان و یا آشنایانمان نیست که [در این حالت] ما را نشناسد. می‌دانیم که متلبس به صورت تکوینی جدیدی شده‌ایم هرچند که بر صورت قدیم خود باقی هستیم (۲۲/۱۸۳/II).

نشئه انسان در آخرت، شبیه نشئه او در دنیا نیست، هرچند که این دو در اسم و صورت شخصی، یکی باشند. چرا که بر نشئه آخرت، جنبه روحانی، و بر نشئه دنیا، جنبه حسی غالب است. ما در همین سرای دنیا، با وجود کثافت نشئه‌اش، چنین امری را چشیده‌ایم. به نحوی که انسان در آن واحد، عیناً در مکانهای بسیاری قرار می‌گیرد. اما عامه مردم چنین چیزی را در خواب می‌بینند (۲۶/۳۱۸/۱).

مردم نه تنها بهشتهای خود، بلکه جهنم‌های خویش را نیز می‌سازند. شیخ می‌نویسد:

اهل جهنم اگر خوف از عذابی بزرگتر از آنچه را در حال چشیدن آن هستند، در ذهن داشته باشند، آن عذاب در درون آنها و یا برای آنها تحقق پیدا می‌کند، و این عین تحقق پیدا کردن افکار و خواطر است (۳۰/۲۵۹/۱).

وی به نحوی کلی‌تر، چنین می‌نویسد که آتش جهنم در واقع چیزی جز تجسم اعمال و افکار نیست. این اعمال و افکار مبین آن قیود خاص انسانی‌اند که صورت الهی را مقید می‌سازند و آن را از ظهور کامل باز می‌دارند. «آتش تنها کسانی از بنی آدم را طلب می‌کند که صورت الهی آنها، ظاهراً و باطناً آشکار نشده باشد» (۱۰/۳۸۷/III). این امر می‌تواند روشن کند که چرا شیخ، به کرات، می‌گوید که حتی آتش جهنم نیز ریشه در رحمت خدا دارد و غرض از آن تطهیر کسانی است که به آن وارد می‌شوند. تطهیر انسانها به معنی سوزاندن هر آن چیزی است که با فطرت آنان در تقابل است. ابن عربی طی عبارتی، پدیده عکس هم بودن دنیا و آخرت را ریشه‌یابی وجودشناختی می‌کند. خدا عالم را خلق کرد تا خودش را ظاهر سازد. به عبارت دیگر، وجود حق از حیث طبیعت خویش، ظهوری را اقتضا دارد که عالم خلق نام دارد. به خاطر اقسام محدودیتهای خاصی که بر این عالم حاکم است، کمال وجود نمی‌تواند در اینجا ظهور تام پیدا کند. اما انسان چون به صورت خدا آفریده شده است، بتدریج

خُلُق و خواها و اوصافی را که به صورت خدا مربوط می‌شود، تقویت می‌نماید و توانِ ظاهر ساختنِ بسیاری از اوصاف الهی را در این عالم، کسب می‌کند. ولی برای ظاهر شدن همه اوصاف الهی، نحوه دیگری از وجود لازم است که اِعمالِ حکومت انسان را بر کل وجودِ ظاهر، ممکن سازد. این امر در عالم آخرت رخ می‌دهد که در آنجا کمال خداوند ظهور تام خود را پیدا می‌کند.

خداوند خلق را به خاطر خودِ خلق نیافرید، بلکه آن را صرفاً بدان جهت آفرید که برای خودش — که منزّه و بسیار بلندمرتبه است — مثالی آورده باشد. از همین روی، خلق را به صورت خویش آفرید. پس خلق از حیث قصدِ خدا، عظیم است، و از حیث وضع خویش، حقیر.

باید عارف و معروفي در کار باشد. در نتیجه، باید حق و خلقي در کار باشد. وجود بدونِ این دو، به کمال خود نمی‌رسد. کمال وجود، در عالم دنیا ظاهر می‌شود. سپس نوبت به عالم آخرت می‌رسد که در آنجا چنین امری به تام‌ترین و کاملترین وجه، و به نحو عام، در عالمِ ظاهر رخ می‌دهد. این امر همان‌طور که در دنیا، در باطن، دارای عمومیت است، در آخرت، هم در ظاهر عمومیت خواهد داشت، و هم در باطن. لذا عالم آخرت مقتضی حشرِ اجساد و ظهور آنهاست.

حکم تکوین [گفتن کُن و پیدا شدن موجودات]، هم در دنیا باید اجرا شود و هم در آخرت. در عالم دنیا، به نحو عام به هرچیزی که بگوییم «موجود شو»، در تصور و در تخیل، موجود می‌شود، چرا که سرای دنیا به خاطر بعضی از ترکیباتش، قاصر از این است که حکم تکوین (کُن) را در قلمروی عین و ظاهر، جاری نماید. اما در آخرت، اگر عین همین امر را به هرچیزی که می‌خواهیم موجود شود، بگوییم، آن شیء در عالم خارج موجود می‌شود، درست به همان نحو که در عالم دنیا، اکوانِ موجودات از «کُن» خدا، و از طریق اسباب خاص خود، پیدا می‌شوند. پس عالم آخرت از این جهت، [نسبت به عالم دنیا] کمال عظیم‌تری

را دارد؛ چرا که کلمه «کُن» [در آنجا] هم حضرت خیال را شامل می‌شود، و هم حضرت حس را (۲/۲۵۲/IV).

بهشت و جهنم

بهشت و جهنم از بعضی جنبه‌ها شبیه هم‌اند و از جنبه‌هایی دیگر، متفاوت‌اند. هر دو، به عالم آخرت مربوط می‌شوند و متضمن تجربه‌ای هستند که دو بُعد دارد: ظاهر و باطن، و یا جسمانی و روحانی. ابن عربی با تأکید بر معاد جسمانی، از دیدگاه فیلسوفانی که معتقدند که نفوس سعادتمند تنها در «نشئه عقلی» باقی می‌مانند، فاصله می‌گیرد [۲۰]. به اعتقاد شیخ، چنین اندیشمندانی نمی‌دانند که در آنجا دو نشئه وجود دارد: نشئه اجسام، و نشئه ارواح که همان نشئه معنوی است. آنان نشئه معنوی را اثبات کردند ولی نشئه محسوس را اثبات نکردند (۲۰/۹۹/۱).

تفاوت بین بهشت و جهنم به منشأ الهی آنها باز می‌گردد که عبارت‌اند از دو دست خدا، یا اسمای رحمت و اسمای غضب. تنها با فهم ویژگیهای متقابل این اسمای متضاد است که می‌توان تفاوت وجودشناختی بین بهشت و جهنم را درک کرد. به همین منظور، ناچاریم به طرح کیهان‌شناختی شیخ نظری بپیکنیم. ابن عربی مراتب مختلف خلقت را در عبارات گوناگون و متعددی بیان می‌کند (۵). تصویری که وی ارائه می‌دهد به طور خلاصه چنین است: خدا در بطنِ نَفْسِ الرحمن، روحی متعالی را خلق می‌کند که «عقل اول» و یا «قلم اعلی» نام دارد. سپس به واسطه این روح اول، روح دومی را خلق می‌کند که «نفس کلی» و یا «لوح محفوظ» نامیده می‌شود. این دو، مرزهای عالم ارواح مجرد را ترسیم می‌نمایند. در مرتبه روحانی، این دو، عبارت‌اند از مبادی فعال و منفعل خلقت و یا [جنبه مذکر و مؤنث هستی که معادل] یانگ^۱ و یین^۲ [چینی است] (۶).

بین «نفس کلی» و «عرش الهی» که فلک اقصای عالم جسمانی است، مراتب چندی از خلقت واسطه شده‌اند. قرآن خبر می‌دهد که «خداوند بر عرش نشسته است» (۵/۲۰) [۲۱]، و احادیث خبر می‌دهند که پیشی گرفتن رحمت خدا بر غضب او، بر خودِ عرش حک شده است. شیخ نتیجه می‌گیرد که عرش رحمت محض است و هیچ سروکاری با غضب ندارد. تنها در دومین مرتبه وجود حسی، یعنی «کرسی» که «آسمانها و زمین را دربر می‌گیرد» (۲/۲۵۶) [۲۲]، غضب وارد طرح می‌شود. خدا «دوبا» یش را که عبارت‌اند از رحمت محض آمیخته با غضب، بر کرسی می‌گذارد (۱۴/۴۳۲/III). به عبارت دیگر، فوق کرسی چیزی جز رحمت محض وجود ندارد، در نتیجه، در آنجا، تنها اسمای جمال و مهر خدا احکام خود را ظاهر می‌سازند. اما تحت کرسی، اسمای جلال و قهرش نیز، آثار خود را نشان می‌دهند.

این طرح مبتنی بر این برداشت است که اوصاف حقیقی‌تر صفات خدا آنهایی هستند که آثارشان در مخلوقات که به خدا نزدیک‌اند، از قبیل ملائک، شروع به ظهور می‌کند. خدا صفات قهر خویش را تنها در مخلوقات ظاهر می‌سازد که از وی دورند. چنان‌که شیخ یادآور می‌شود: تنها آن چیزهایی که خدا خلق کرده است صفت غضب را به حق تعالی می‌دهند. اگر خلق در کار نبود، خدا هم منسوب به غضب نمی‌گشت (۱/۳۸۶/III). خدا، فی‌نفسه، رحمت و محبت محض و به عبارت دیگر، وجود محض و حق محض است. وقتی «غیر» پیدا می‌شود، این اغیار، تا حدودی از وجود، و، در نتیجه، از صفات متقدم خدا، محروم می‌مانند. ولی در طرح کیهان‌شناختی شیخ، غضب تنها در کرسی و آنچه تحت آن است، ظاهر می‌شود.

مراتب نازل عالم تحت کرسی (که به آن «فلک دهم» نیز می‌گویند)، مبین «تصلب» (solidification) و «تکثف» (densification) فزاینده این عالم است. انواع مختلف مخلوقات همان‌طور که از حق دورتر می‌شوند، نورانی‌یشان کاهش می‌یابد. طبایع چهارگانه، ایجادکننده عناصر چهارگانه — آتش، هوا،

آب و خاک — به صورت بسیط و معقولشان هستند. این عناصر، صورت ترکیبی خویش را در زمین پیدا می‌کنند، یعنی در عالم جسمانی ظهور می‌یابند. سرانجام از ترکیب این عناصر، مخلوقات عنصری پیدا می‌شوند، یعنی: معادن، نباتات و حیوانات (۱/۴-۲۹۳). از این رو این سه موجود ملکی (موالید سه گانه)، در میان موجودات حسی، بیشترین کثافت و کمترین لطافت را دارند.

اولین چیزی که در عالم حس به وجود می‌آید «عرش» است. اما باید بین امور حسی مثالی و امور حسی مادی تمایز قائل شد. بخشی از این تمایز به تفاوت بین «طبیعی» و «عنصری» مربوط می‌شود. به عنوان مثال، «عرش» طبیعی است ولی عنصری نیست. طبیعت، فی‌نفسه، موجود نیست ولی خواص و احکام آن در کل عالم حس، از عرش تا فرش، ظاهر می‌شود. در تحت عرش، موجودات نسبتاً کمی «عنصری» هستند که عبارت‌اند از موالید سه گانه (معدن، نبات و حیوان). همه چیزهای دیگر، طبیعی‌اند، نه عنصری. اموری که صرفاً طبیعی‌اند عبارت‌اند از افلاک بازده گانه، ملائکه نازله، قوای نفسانی، ارواح جزئی (۷)، و خود عناصر بسیطه. شیخ آنجا که ملائکه خاص و قوای نفسانی را «اجسام» می‌نامد، به اجسام لطیف یا مثالی نظر دارد نه به اجسام عنصری (۸). خلاصه آنکه هر شیء عنصری، طبیعی نیز هست، ولی هر شیء طبیعی، عنصری نیست.

شیخ مراتب مختلف بهشت را بین فلک اطلس و فلک ثوابت قرار می‌دهد. یعنی بهشت را طبیعی می‌داند نه عنصری. برعکس، مراتب جهنم را تحت فلک ثوابت می‌گنجاند و خبر می‌دهد که آنها عنصری هستند و تا «اسفل السافلین» ادامه پیدا می‌کنند. لذا جوهر جهنم شبیه جوهر عالم دنیاست، یعنی جهنم نه عذاب صرف است و نه نعيم محض. به همین علت است که قرآن درباره جهنم می‌گوید: «در آن نه می‌میرند و نه زنده می‌مانند» [۲۳] (۷۳/۲۰) (۹).

شبهات بین دنیا و جهنم به این واقعیت برمی‌گردد که صفات قهر خدا در این دو، کاملاً ظاهر می‌شود، ولی این صفات دسترسی صرفاً محدودی به

بهشت دارند. در مرتبهٔ عنصری است که رحمت و غضب به هم درآمیخته‌اند، نه در مرتبهٔ اجسامی که فوق فلک هفتم قرار دارند (۱۰).

هدف از وجود جهنم، با هدف از وجود بهشت و عالم دنیا یکی است؛ ظاهر کردن احکام اسمای الهی. ولی در عالم دنیا، صفات رحمت و غضب نسبتاً متوازن‌اند. در بهشت، رحمت آن چنان غالب است که غضب کاملاً پنهان می‌ماند. در جهنم، غضب غلبه دارد. ولی شیخ تأکید می‌کند که حتی مغضوبان نیز از رحمت خدا جدا نیستند، چرا که غضب محض نمی‌تواند وجود داشته باشد.

سرد شدن آتش جهنم

این عربی استدلالهای بسیاری را بر مبنای قرآن و حدیث ارائه می‌دهد تا ثابت کند که عذاب جهنم نمی‌تواند ابدی باشد (۱۱). وی آن آیات قرآنی را که می‌گویند مجرمان (۱۲) «تا ابد در آن خالدند» (۱۳)، نادیده نمی‌گیرد، ولی خاطر نشان می‌سازد که ضمیر «آن» در عبارت «در آن»، همواره مؤنث (ها) است. به عبارت دیگر این ضمیر به «نار» (آتش) برمی‌گردد [که مؤنث است] نه به «عذاب» [که مذکر است]. هیچ چیز در قرآن و حدیث نازل نشده است که دلالت بر این داشته باشد که عذاب ابدی خواهد بود، حال آنکه در مورد نعمات بهشت، به هیچ وجه، چنین نیست. همچنین، خداوند «همهٔ گناهان را می‌بخشد» (۵۳/۳۹) [۲۵] از این رو هیچ چیز نمی‌تواند عذاب را ابدی کند. به علاوه، عذاب تنها می‌تواند «جزایی متناسب [با اعمال]» (۲۶/۷۸) [۲۶] باشد، لذا گناهی محدود نمی‌تواند موجب عذابی نامحدود گردد.

عذاب جهنم باید ناپدید شود چرا که رحمت مآلاً تقدم و تفوق خود را نشان خواهد داد. «شقاوَت به خاطر غضب الهی و سعادت به خاطر رضای الهی است. رضا بسط رحمتی است که انتها ندارد، ولی غضب منقطع می‌شود» (۳۵/۳۸۲/III).

صفات رحمت‌آمیز و غالب وجود آنها می‌هستند که به خود ذاتِ نفس

الرحمن مربوط می‌شوند. «تخلی انسان به اخلاق الهی» متضمن کسب هماهنگی بیشتر با خود وجود، و قرب بیشتر به خداست. بر آن صورت الهی، که انسان بر آن آفریده شده است، رحمت غلبه دارد، چرا که برای حق تعالی رحمت ذاتی است، در حالی که غضب عَرَضی است. اینها همه بدین معنی است که حقیقت — یعنی رحمت، محبت و سعادت ذاتی — باید خود را نشان دهد. هرچه انسان را از حقیقت دور می‌سازد صرفاً باطل است. باطل فانی است و حق باقی. در عبارت زیر که اشاره به مبانی وجودشناختی عدم دوام عذاب جهنم دارد، دیدگاههای یادشده تلویحاً، و هرچند نه تصریحاً، ذکر شده است.

خدا قلوب [انسانها] را محلی برای حق و باطل، ایمان و کفر و علم و جهل قرار داده است. سرانجام [صفات دسته دوم یعنی] باطل، کفر و جهل، اضمحلال و زوال است، چرا که اینها حکمی هستند که عینی در وجود ندارند. عدمی هستند که حکمی ظاهر و صورتی معلوم دارد. این حکم و صورت، امری وجودی را می‌طلبند تا بدان مستند شوند، ولی چنین امری را نمی‌یابند، در نتیجه، مضمحل و معدوم می‌گردند. از این رو مآلاً به سعادت ختم می‌شوند.

در مقابل، [صفات دسته اول یعنی] ایمان، حق و علم، به امری وجودی در عالم عین مستندند که خدای عزّوجل است. لذا حکمشان در عین، یعنی در عین محکوم علیه، ثابت است، زیرا آن کسی که وجود این حکم را حفظ می‌کند، موجود، بلکه عین وجود، است که خداست. اوست که به این اسما، و به این نعوت، منعوت می‌شود. یعنی این اوست که حق، عالم و مؤمن است. پس ایمان به مؤمن مستند می‌شود، علم به عالم، و حق به حق [و همه اینها اسم خداست]. [اما] خدای تعالی، به خاطر وجودش، هیچ گاه مسمی به باطل، جاهل و کافر نمی‌شود. خدا از این اسما، منزّه و بسیار بلندمرتبه تر است!

کتب و صحف الهی بر قلوب مؤمنانی که خلیفه، رعیت و وارث‌اند، نازل می‌شوند و منفعتشان قلبوبی را که محل هر امر طیب و پاکیزه‌ای است، پر می‌کند.

اما اموری که بر [قلبها] عارض می‌شوند ولی نزول و نشست‌گرفتنشان مربوط به امر الهی مشروع نیست، اهوائی (۱۳) هستند که عارضِ نواب و رعایا می‌گردد و «انحراف» (جور) نامیده می‌شود. اما عوارضِ ثباتی ندارند، و با زوال آنها، حکمشان نیز زایل می‌شود. برعکس، عینی که آنها را پذیرفته و به آنها متّصف می‌شود، موجود است، پس ناچار باید حالی در کار باشد تا این عین، بدان متّصف شود. ولی شقاوت از بین رفته است، چرا که موجب آن زایل شده است، زیرا موجب آن عَرَضی بود که عارض شده بود. در نتیجه، [این حال] باید نقیض شقاوت، یعنی همان چیزی باشد که «سعادت» نامیده می‌شود. اگر کسی داخل آتش شود، این امر صرفاً برای آن است که خُبث او از بین برود و طیب و پاکیزگی‌اش باقی بماند. وقتی خُبث از بین رفته و طیب باقی مانده باشد، از چنین شخصی به «سعیدی که سعدش در خبثش مستهلک شده بود» یاد می‌شود (۳۵/۴۱۷/III).

به طور خلاصه، عالم از نَفَس الرحمن نشئت می‌گیرد، و رحمان خیر محض است. هر موجودی نیز باید به اصل خویش بازگردد، پس بازگشت همه چیز به خیر محض خواهد بود. خیر محض مربوط به هر چیزی، مقتضی سعادت‌مند بودن آن چیز است (۱۴). «شر»ی که متوجه اشیاست از امکان آنها — یعنی از وضعیت وجودی متضادشان در نیمه راه بین وجوب وجود نامحدود، و امتناع عدم — و یا از این واقعیت ناشی می‌شود که هر چیزی جز خدا، او / نه او است. اگر شَرّی در عالم وارد شود «از جهت ممکن، ظاهر می‌گردد نه از جهت حق تعالی» (۲۵/۳۸۹/III). جنبه‌ای که به شَرّ و عذاب مربوط می‌شود، سرانجام ناپدید خواهد شد، چرا که از عدم، نشئت می‌گیرد، ولی خود اشیا هیچ‌گاه ناپدید

نخواهند شد، زیرا بهره‌ای از وجود دارند: «ذاتهایی که از عدم به وجود می‌آیند، پس از وجود یافتن، هیچ‌گاه معدوم نخواهند شد» (۳۴/۳۱۲/۱). در مجموع، «عالم ذاتاً مرحوم است؛ تنها به واسطه آنچه عارض آن می‌شود متألّم می‌گردد» (۱۵/۲۸/۲۰۷/III). ابن عربی آن اندیشه‌های فقهی و کلامی را که مصرّ بر عذاب ابدی کسانی هستند که به زعم آنها، گناهکار محسوب می‌شوند، چندان تاب نمی‌آورد. وی در عبارات متعددی از چنین سوءفهمی در باب اغراض خداوند، انتقاد می‌کند. یک نمونه آن چنین است:

[وقتی به این مرحله رسیدی] فرق بین کسی که خواهان بسط رحمت خدا بر همهٔ بندگان، اعم از مطیع و عاصی، است، و کسی که خواهان زایل کردن رحمت خدا از بعضی بندگان است، بر تو معلوم می‌شود. دومی کسی است که رحمت خدا را که بر هر چیزی گسترده است، منع می‌کند، اما آن را از خودش منع نمی‌کند. اگر به خاطر سبقت رحمت خدا بر غضبش نبود، رحمت خدا هرگز شامل چنین شخصی نمی‌شد (۱۵/۳۷۰/III).

اینکه سرانجام غلبه با رحمت خداست ممکن است باعث پیدایش این گمان شود که صفت غضبِ خدا از بین خواهد رفت. اما، با این همه، خدا همواره «دو دست» دارد، و حقیقت او تغییر نمی‌کند. از نظر کیهان‌شناختی، بقای غضبِ خدا مدلول این واقعیت است که جهنم در آسمانها و زمین قرار دارد که قلمرویی است که اثری از غضب در آن یافت می‌شود. جهنم نیز هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد. ولی از سوی دیگر، انسانها غضب خدا را به عنوان عذاب می‌چشند، و این عذاب حتماً پایان می‌پذیرد. اما از دیدگاه شیخ، این عذاب همواره در دسترس خیال باقی می‌ماند چرا که ادراک سعادت، مقتضی داشتنِ فهمی از متضاد آن است.

در آتش جهنم، هیچ عذابی بعد از انقضای مدتش، باقی نمی‌ماند، مگر عذاب مُثَلّ و متخیّل در حضرت خیال، که به خاطر باقی بودن اسما، باقی می‌ماند. زیرا هر اسمی صرفاً طالب ظهور حکمی است که مقتضای حقیقت

آن است؛ ولی این ظهور، متعین در حضرتی خاص، و یا شخصی خاص، نیست. چنین امری تنها منحصر در حکم اسم عالم و اسم مرید است. بنابراین، هرگاه حکم اسم منتقم از جسدی [مثالی]، و یا از جسمی [مادی]، و یا از هرچیز دیگری، ظاهر شود، حق آن اسم در ظهور حکم و تأثیرش، ادا شده است. پس در سرای دنیا و آخرت، اسمای الهی تا ابدالآباد مؤثر و حاکم باقی خواهند ماند و اهل این دو سرانیز، هیچ‌گاه از آنها رهایی ندارند (۲/۱۱۹/III).

در عبارتی دیگر، رویکرد شیخ به مسئله احکام اسمای الهی کمی متفاوت است و روشن می‌کند که بعد از پایان گرفتن غضب خدا بر بندگان، این اسما چگونه می‌توانند آثار خویش را اعمال کنند. این امر در پایان روز رستاخیز اتفاق می‌افتد که شیخ از روی دلیل، مطمئن است که این روز — مانند روز ملکوتی که در قرآن (۴/۷۰) [۲۷] آمده — پنجاه هزار سال طول می‌کشد (۱۶). وی به صفات قهریه‌ای از خدا اشاره می‌کند که در قرآن ذکر شده‌اند: انتقام، سختگیری، دلیل کردن و مانع بودن.

بعد از انقضای این مدت، نوبت حکم به رحمان و رحیم می‌رسد. نیکوترین اسما [۱۱۰/۱۷] به رحمان تعلق دارند [۲۸]، حکم این اسما، متوجه هر کس شوند، برای او «نیکوترین» اند. بنابراین، رحیم به واسطه رحمتش، از غضب انتقام می‌گیرد، در حالی که این رحیم، نسبت به غضب، بشدت سختگیر است و خوارکننده آن و مانع بروز حقیقت آن است. لذا حکم تعارض اسما، در نسبتها باقی می‌ماند، در حالی که خلق غرق در رحمت‌اند. حکم اسما در تعارضشان با یکدیگر باقی می‌ماند، نه در ما (۱۴/۳۴۶/III).

شیخ در عبارت باز هم متفاوت دیگری، نظرش نه به خود اسما، بلکه به نتایج عملی حاصل از این واقعیت است که اسمای غضب، از اعمال اثری که موجب رنج و عذاب شود باز می‌ایستند. وی در این فرآیند به گزارشهای

مختلف قرآنی و حدیثی اشاره می‌کند که مربوطاند به ملائکه آتش که نگهبان جهنم‌اند و حیواناتی که به کسانی که در آنجا معذب‌اند، آزار می‌رسانند. وی در آغاز این عبارت، با اشاره به آیه «به هر کجا رو کنید، در آنجا صورت خداست» (۱۱۵/۲) [۲۹]، معتقد است که این قانونی کلی است و جهنم نیز از آن مستثنا نیست. وی در تشخص بخشیدن به جهنم (شخص انگاشتن آن)، تابع قرآن (۳۰/۵۰) است: «روزی که به جهنم گوییم، آیا پر شدی؟» و می‌گوید، «آیا باز هم بیشتر هست؟» [۳۰]

بعد از سپری شدن این دوران، [فرد عاصی] به هر سو رو کند، از هر جهت نعیم است. هیچ فرقی بین او و سایر ساکنان جهنم — از قبیل نگهبانان و حیوانات — نیست. این حیوانات، وی را می‌زنند و می‌گزند، چرا که مار و عقرب در این گزیدن، احساس نعمت و راحت می‌کنند. و فرد گزیده شده نیز در خواب رفتگی اعضا و بی‌حسی جوارح، لذتی خاص می‌یابد. این امر تا ابد ادامه دارد، چرا که رحمت بر غضب سبقت گرفته است. مادام که حق به غضب موصوف می‌شود، دردها بر اهل جهنم که اهل رنج‌اند تداوم پیدا می‌کند. هنگامی که غضب الهی زایل گردد — چنان که توضیح دادیم — و آتش از آن پر شود، رنجه‌ها بر طرف می‌گردد و غضب بین حیوانات مضرّی که در جهنم‌اند، پخش می‌شود. آن حیوانات، به واسطه آنچه نسبت به اهل جهنم انجام می‌دهند، راحت خویش را می‌جویند. اما اهل جهنم نیز از این امر لذت می‌برند، درست همان‌طور که آن مار و خود آتش به واسطه غضبی که در آتش است، از انتقام به خاطر خدا لذت می‌برند. نه خود آتش و نه کسانی که در آن‌اند، هیچ کدام، نمی‌دانند که اهل آتش در این امر لذت می‌برند. زیرا نمی‌دانند که راحت آنها فرارسیده است و رحمت در بین آنها حاکم است (۱۵/۴۱۱/III).

هرچند گنهکاران نیز در جهنم به سعادت می‌رسند، همواره یک عامل بین سعادت آنها و سعادت اهل بهشت، فرق می‌گذارد: جهنمیان همواره از خدا

محبوب باقی می‌مانند، در حالی که به بهشتیان سعادت‌مند، رؤیت خدا عطا می‌شود. لذا شیخ می‌تواند چنین بنویسد که: «آخرت دارای دو سراسر است: رؤیت و حجاب» (۱۸/۳۳۵/II).

احادیث از هشت در بهشت و هفت در جهنم سخن می‌گویند. به اعتقاد شیخ، هفت در جهنم سرانجام باز خواهند شد: «ولی جهنم در هشتمی دارد که بسته است و باز نخواهد شد و آن، در حجاب از رؤیت خداست» (۵/۲۹۹/I). مادام که اهل جهنم عذاب را می‌چشند، برای آنان حجاب و پرده برقرار است تا مبدا رؤیت خدا عذاب آنان را بیشتر کند، زیرا اگر خدا را می‌دیدند عمق محرومیت خویش را بیشتر حس می‌کردند. و وقتی هم که عذاب به پایان می‌رسد، حجاب در جای خود باقی می‌ماند، تا آنکه آنها بتوانند طعم سعادت را بچشند.

اگر خدا در جهنم، برای اهل جهنم با وجود سوءعمل و استحقاق عقوبتی که دارند، تجلی می‌کرد، این تجلی از سر احسان، برای آنها، به خاطر سوءاعمالشان، موجب شرمساری در پیشگاه خداوند می‌شد، و شرم نیز عذاب است — در حالی که مدت عذاب به سر آمده است. لذا آنان لذت شهود و رؤیت را ادراک نخواهند کرد. در نتیجه، محبوب بودن برای آنها نعمت است. هدف نیز نعمت است که حاصل شده است — ولی برای که؟ نعمت رؤیت خدا کجا و نعمت حجاب کجا! «چنین نیست، آنان در چنین روز از دیدار پروردگارشان در پرده باشند» (۱۵/۸۳) [۳۱] (۷/۱۱۹/III).

در تحلیل نهایی، سعادت هر فردی همان چیزی است که با مزاج وی ملایم و سازگار باشد. در اینجا روشن می‌شود که چرا اهل جهنم در راحت به سر می‌برند. شیخ در بحثی طولانی در باب ماهیت دیوار بین بهشت و جهنم، این امر را توضیح می‌دهد؛ دیواری که در قرآن (۱۳/۵۷) از آن یاد شده است: «سپس میان آنان دیواری زده می‌شود که دری دارد، از درونسو در آن رحمت

است و از برونسوی آن عذاب است» [۳۲]. در واقع، شیخ معتقد است که خود این دیوار ذاتاً رحمت است، چرا که اگر باطن و درونسوی آن دیوار عذاب می بود، عذاب جهنم نیز مانند نعیم بهشت ابدی می گشت. وی در ادامه، خبر می دهد که هرگاه اهل بهشت بخواهند، از آن دیوار بالا می روند و از دیدار اهل جهنم برخوردار می شوند. آنان بر روی دیوار غرق در رحمت می شوند و هنگام نگریستن به اهل جهنم، لذتی را حس می کنند که آن را در نعیم بهشت نمی یابند، چرا که امنیتی که پس از خوف، برای فرد خائف حاصل می شود، نسبت به آن امنیتی که پیش از خوف، همواره موجود بوده است، لذت بیشتری دارد. اهل جهنم نیز به نوبه خود، پس از آنکه مشمول رحمت شدند، از روی دیوار به اهل بهشت می نگرند.

اهل جهنم بعد از آنکه مشمول رحمت شدند، به اهل بهشت می نگرند و از اینکه در جهنم اند یک نوع لذت احساس می کنند و از اینکه در بهشت نیستند خدای را حمد می کنند. این به خاطر اقتضای مزاجشان در آن حالت است. اگر با آن مزاج داخل بهشت می شدند، رنج آنها را فرامی گرفت و متضرر می گشتند. لذا — اگر با دیده عقل بنگری — نعیم چیزی جز آنچه ملایم و سازگار است نیست، و عذاب نیز چیزی جز امور غیر ملایم نیست، حال هرچه می خواهد باشد. لذا هر جا باشی، اگر غیر از آنچه ملایم توست به تو نرسد، در نعیم هستی، و اگر غیر از آنچه با مزاجت ناسازگار است به تو نرسد، در عذابی.

هر موطنی محبوب اهل آن موطن است. جهنمیان کسانی هستند که اهل جهنم اند و جهنم موطنشان است، از آن خلق شده اند و به سوی آن باز می گردند. بهشتیان نیز کسانی هستند که اهل بهشت اند، از آن خلق شده اند و به سوی آن باز می گردند.

لذت هر موطن برای اهل آن موطن ذاتی است ولی افراط و تفریطی که به واسطه اعمالشان عارض آنها می گردد، ایشان را محبوب

می‌گرداند و باعث تغییر وضع آنها می‌شود. امراضی که بر نفس خویش داخل کرده‌اند آنها را از لذت آن موطن، محجوب می‌سازد.

اهل جهنم حتی اگر اعمالی را که موجب وجود رنجها و مرضهای آنهاست انجام نداده بودند، و مطابق مزاج خاص خویش از قبر برانگیخته می‌شدند و بین بهشت و جهنم مخیر می‌گشتند، حتماً جهنم را اختیار می‌کردند، درست همان‌طور که ماهی آب را اختیار می‌کند و از هوایی که حیات اهل خشکی در آن است، می‌گریزد (IV/۱۴/۱۳۴) (۱۷).

برای به پایان بردن این خلاصه مختصر از تعالیم مفصل معادشناختی ابن عربی، بگذارید تا بار دیگر به نکته‌ای بازگردیم که در آغاز گفتیم: از دیدگاه شیخ، همه توصیفات و حیانی در باب آخرت را، هر قدر هم برای ذهن منطقی، عجیب به نظر آیند، می‌توان بر مبنای قوه متخیله‌ای که در دل وجود است، تبیین کرد. قرآن و احادیث در مورد خدا و عالم آخرت، مملو از عباراتی است که اکثر مردم آنها را یا بر مبنای ایمان، می‌پذیرند و یا به حکم عقل و منطق تأویل می‌کنند. ولی شیخ با هر نوع تأویلی که از معنای ظاهری فاصله بگیرد، مخالف است، بخصوص برای شخصی که ادعای ایمان به اسلام را داشته باشد. هر کس که متن را تأویل نماید اثبات می‌کند که «تنها به تأویل خود، مؤمن است، نه به خبر وحی» (I/۲۱۸/۲۶) (۱۸).

از دیدگاه ما، یکی از عجیب‌ترین امور، این است که انسان مقلد فکر و نظر خویش باشد که مانند خودش موجودی حادث و قوه‌ای از قوای انسانی است که خدا در انسان خلق کرده است تا خدمتکار عقل باشد. اما عقل در آنچه این قوه به او عطا می‌کند، تقلید این قوه را می‌نماید و حال آنکه می‌داند که این قوه از مرتبه خویش تجاوز نمی‌کند و، فی‌نفسه، از داشتن حکم سایر قوا از قبیل: حافظه، مصوره، متخیله و قوای حسی همچون: لامسه، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی عاجز است. ولی عقل علی‌رغم همه این نقصانها، در معرفت رب خویش، از این قوه تقلید

می‌کند، نه از اخباری که پروردگارش درباره خویش در کتاب خودش و بر لسان رسولش (ص)، آورده است. این یکی از عجیب‌ترین غلط‌هایی است که در عالم، واقع می‌شود! (۲۷/۲۸۸/۱)

همه آن نوع تأویلات عقلی که شیخ از آنها انتقاد می‌کند، این رویکرد را که به عقیده وی رهنمون به معرفت است نادیده می‌گیرند: آنچه برای عقل استدلالی ناممکن جلوه می‌کند، در قوه خیال درست به همان نحو که متون مقدس توصیف می‌کنند، تحقق می‌یابد.

یادداشت‌های مؤلف

1) SPK, pp. 73-76.

(۲) نگاه کنید به: Ghazali, *Percious Pear*, pp. 30, 34, 36, 49, 50, 53, 60, 87 و تبریزی، مشکاة المصابیح، ص ۳۴۰، ۴۹-۴۴۸، ۹۱-۴۹۰، ۱۱۷۶.

(۳) در مورد رشد و ترقی نفس، رجوع کنید به: Murata, *Tao of Islam*, Chapters 8-10.

(۴) این عبارت در 99 p. Chittick, *Faith and Practice in Islam* نقل شده است. سه متن صوفیانه‌ای که در این اثر ترجمه شده است، همراه با یادداشت‌های آنها، مثالهای متعددی را به دست می‌دهد از کیفیت تلقی و کاربرد تعالیم شیخ در باب آخرت، توسط محققان نسلهای بعد.

(۵) برای اطلاع از نمودارهایی که شیخ برای خلاصه کردن تعالیم خویش به دست می‌دهد مراجعه کنید به: Chittick, "Ibn 'Arabī and his School", pp. 75-79.

6) Murata, *Tao of Islam*, Chapter 5.

(۷) ارواح جزئی در برابر ارواح کلیه قرار دارند که شامل عقل کلی، نفس کلی و ارواح انسانها می‌شود. ارواح کلیه همگی مجردند و در مرتبه‌ای ورای طبیعت، به تعبیری که در اینجا آمده است، قرار دارند. در مورد «ابدان طبیعی» نگاه کنید به: ۱۰/۳۳۵/II؛ ۵/۲۶۱/I؛ ۱۳/۱۳۳/I، وی با تسمیه آنها به اسم اجساد، آنها را از اجسام، متمایز می‌کند. نگاه کنید به: ۱۳/۱۳۳/I، ۱۳/۳۸۹، ۲۸/۱۸۶/III؛ ۸/۳۰۷.

(۹) ۲۷/۲۹۴/I مقایسه کنید با ۱/۱۸۴/II، ۳۳/۲۴۴. در مورد محل بهشت و جهنم، نگاه کنید به: ۸/۱۲۳، ۹/۱۲۳، ۹/۱۶۹، ۹/۲۹۹، ۱۰/۴۴۰، ۱۱/۴۴۰/III؛ ۸/۴۴۲/III. درباره اینکه عالم آخرت طبیعی است و نه عنصری، نگاه کنید به: ۱/۲۷۶/I؛ ۲۴/۱۸۴/II. در باب ماهیت عنصری جهنم، نگاه کنید به: ۳۳/۲۴۴/III.

(۱۰) به نظر می‌رسد که ابدان طبیعی و غیرعنصری که تحت فلک هشتم به سر می‌برند، از قبیل ملائکه نازله و قوای نفسانی، هم رحمت را ظاهر می‌سازند، و هم غضب را.

(۱۱) در مقاله حاضر، من صرفاً به تعداد کمی از استدلالهای وی می‌توانم اشاره کنم. با توجه به اینکه حتی کثیری از متکلمان نیز مجبور بودند همین نتیجه را بگیرند، چالش وی در تفکر اسلامی چیز جدیدی نیست. رجوع کنید به:

Smith and Haddad, *Islamic Understanding of Path and Ressurrection*, p. 95.

(۱۲) ابن عربی از «مجرمان» به «دوزخیان، آنهایی که اهل آتش‌اند» یاد می‌کند تا آنها را از کسانی متمایز کند که یک زمان وارد آتش می‌شوند و سپس از آن جدا می‌شوند. وی مجرمان را به چهار طایفه متمایز و معروف تقسیم می‌کند: متکبران، مشرکان، اهل تعطیل و منافقان. وی مبانی قرآن و حدیث را در مورد انحصار خالدان جهنم در این چهار طایفه، مورد بحث قرار می‌دهد. نگاه کنید به: فوحات، باب ۶۱ «فی مراتب اهل النار» (۳۰۱-۴/I) و مقایسه کنید با ۲۷/۳۱۴/I.

(۱۳) در باب معنی احواء، نگاه کنید به: SPK, p. 137.

(۱۴) مقایسه کنید با ۲۱/۳۸۹/III، منقول در SPK, p. 291.

(۱۵) مقایسه کنید با ۲/۴۸۶/II؛ ۲۷/۳۲۸/III؛ ۵/۴۳۳.

(۱۶) شیخ غالباً طول روز رستاخیز را پنجاه هزار سال ذکر می‌کند و دلایل مختلفی را برای این امر ارائه می‌دهد، ولی در یک عبارت می‌گوید که درباره طول این روز مطمئن نیست چرا که خدا این معرفت خاص را بر وی کشف نکرده است (۱۰/۳۸۳/III).

(۱۷) در باب سعادت به عنوان «ملائم» نگاه کنید به: ۴/۴۸۶، ۳۴/۳۲۷/II؛ ۲۳/۳۸۷/III.

(۱۸) نگاه کنید به: SPK, Chapter 12 و موارد دیگر.

یادداشت‌های مترجم

[۱] لیس کمثله شیء (شوری / ۴۲).

[۲] اقتباسی است از آیه شریفه: يقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض ... اولئک هم الکافرون حقاً (نساء / ۱۵۱-۱۵۰).

[۳] و من وراثهم برزخ الی یوم یبعثون (مؤمنون / ۱۰۰).

[۴] مرج البحرین یتلقیان بینهما برزخ لایبغیان (الرحمن / ۱۹۰-۲۰).

[۵] اشاره به آیه‌ای است که در آن، مرگ و خواب، از جهت آنکه در هر دو، نفس از بدن انتزاع می‌شود، به هم تشبیه شده‌اند. الله یتوفی الا نفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها (خداوند جانها را هنگام مرگ آنها، و نیز آن را که نمرده است، در خوابش می‌گیرد) (زمر / ۴۲).

[۶] النوم اخو الموت (عوالی الاکلی / ۷۳/۴).

[۷] واتقوا الله و یعلمکم الله (بقره / ۲۸۲).

- [۸] این روایت در کتب شیعه از امام صادق (ع) نقل شده است. بدین مضمون که العلماء ورثة الانبیاء (کلینی، کافی / ۳۲/۱).
- [۹] در حالی که برزخ، خیالی (غیرحسی) و مثالی است.
- [۱۰] و حاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدواً وعشياً و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب (غافر / ۴۶-۴۵).
- [۱۱] فكشفنا عنك غطاءك فبصرک اليوم حديد (ق / ۲۲).
- [۱۲] و اشرفت الارض بنور ربها (زمر / ۶۹).
- [۱۳] علمت نفس ما قدّمت و اخرّت (انفطار / ۵).
- [۱۴] اشاره است به آیه شریفه بل هم فی لبس من خلق جدید (ق / ۱۵).
- [۱۵] کل يوم هو فی شأن (الرحمن / ۲۹).
- [۱۶] لکم فیها ما تشتهی انفسکم و لکم فیها ما تدعون (فصلت / ۳۱).
- [۱۷] من الحی الیوم الذی لا یموت الی الحی الیوم الذی لا یموت؛ اما بعد فانی اقول للشیء کن فیکون و قد جعلتک تقول للشیء کن فیکون.
- [۱۸] کما بدأکم تعودون (اعراف / ۲۹).
- [۱۹] انما قولنا للشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون (نحل / ۴۰).
- [۲۰] به احتمال زیاد، شیخ در این عبارات تعریضی به ابن سینا و پیروان مشائی او دارد.
- [۲۱] الرحمن علی العرش استوی (طه / ۵).
- [۲۲] وسع کرسیه السموات و الارض (بقره / ۲۵۵).
- [۲۳] اشاره است به آیه شریفه: لا یموت فیها و لا یحیی (طه / ۷۴).
- [۲۴] اشاره به آیات متعددی است که درباره اهل جهنم می گوید که هم فیها خالدون به عنوان مثال رجوع کنید به (بقره / ۲۵).
- [۲۵] ان الله یغفر الذنوب جمیعاً (زمر / ۵۳).
- [۲۶] جزاءً وفاقاً (نبأ / ۲۶).
- [۲۷] اشاره است به آیه شریفه: تعرج الملائكة و الروح الیه فی يوم کان مقداره خمسين الف سنة (معارج / ۴).
- [۲۸] اشاره است به آیه شریفه: قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی (اسراء / ۱۱۰).
- [۲۹] فاینما تولوا فثم وجه الله (بقره / ۱۱۵).
- [۳۰] يوم نقول لجهنم هل امتلأت و تقول هل من مزید (ق / ۳۰).
- [۳۱] کلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون (مطففین / ۱۵).
- [۳۲] فضرب بینهم بسور له باب باطنه فیہ الرحمة و ظاهره من قبله العذاب (حدید / ۱۳).

بخش سوم

اختلاف ادیان

فصل هشتم: اسطوره‌ای در باب مبادی آفرینش

ابن عربی به استدلالهای خشک متکلمان معاصرش کاملاً مسلط بود، ولی از در پیش گرفتن روش آنان اجتناب می‌کرد. وی بیشتر بر مثالها، نمادها، استعارات و اشاراتی تکیه داشت که از «کشف» و «ذوق» ناشی می‌شوند، و عمیقاً ریشه در قرآن و احادیث پیامبر (ص) دارند. او دائماً به این موضوع اشاره دارد که: همه اشیا به واسطه اصل مشترکی که در حقیقت الهی دارند، ذاتاً با یکدیگر مرتبط‌اند. عالم با همه کثرت بی‌نهایتش، چیزی نیست جز ظهور خارجی اسمای الهی که عبارت‌اند از وجوهی که خدا از طریق آنها رو به سمت خلق دارد. اسمای و حیانی مفاتیحی به دست می‌دهند که در عالم غیب را می‌گشاید. به هر سو بنگریم، احکام و آثار اسما را در میان مخلوقات می‌بینیم.

انسان به خاطر جایگاه منحصر به فردش در میان مخلوقات، احکام همه اسمای الهی را ظاهر می‌سازد، چرا که تنها اوست که به صورت خدا آفریده شده و بر همه مخلوقات، که هر کدام از آنها صرفاً ظاهرکننده بعضی از اسمای الهی‌اند، مستولی است. ولی او فقط با تبعیت از ارشادات و حیانی انبیا می‌تواند این اسمای الهی را به فعلیت برساند. عقل، حتی در بالاترین وضعیت، شناختی ناتمام از خدا به دست می‌دهد. یعنی ادراک منزّه بودن و غیرقابل شناخت بودن ابدی خدا را میسر می‌سازد، ولی هرگز نمی‌تواند در باب تشبیه و تجلی او در دو عالم کبیر و صغیر، سخنی بگوید. در مقابل، شریعت معرفتی متعادل از خدا به دست می‌دهد، چرا که تنزیه را، که فراورده عقل است، با تشبیه، که منطبق بر خیال است، ترکیب می‌کند. وصول به کمال، تنها در صورت هماهنگی عقل با خیال بر مبنای پیام نبوی، امکان‌پذیر است. آنها که می‌توانند به ترکیبی معتدل از عقل و خیال دست یابند، همانانی هستند که برداشته شدن

حجابهای بین خود و خدا را شهود کرده‌اند — که عبارت‌اند از اهل کشف.

عامهٔ مردم در مقام تشبیه‌اند، اهل کشف، هم در مقام تشبیه‌اند، و هم در مقام تنزیه و عُقلاً صرفاً در تنزیه‌اند. لذا خدا برای خاصان خود، بین دو طرف جمع کرده است (۷/۱۱۶/II).

دیدگاه قرآن در باب شریعت

قرآن شریعت را پیامی می‌داند که خدا توسط نبی یا رسول برای مردم فرستاده است. شریعت پدیده‌ای است عام، چرا که «هر امتی پیامبری دارد» (۴۷/۱۰) [۱]. شریعت دارای دو بُعد است که مکمل یکدیگر و منطبق بر شهادتین (اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله) اند.

به هر پیامبری پیامی از توحید عطا شده که مبین این است که حقیقتی که ادراک شده است از احد سرچشمه می‌گیرد و به احد باز می‌گردد: «و ما پیش از تو پیامبری نفرستادیم، مگر آنکه به او وحی فرستادیم که، "خدایی جز من نیست، پس مرا پرستید"» (۲۵/۲۱) [۲]. هر مسلمانی باید به همهٔ رسولان الهی ایمان داشته باشد، چرا که هر کدام از آنها رسالت پیامبران قبلی را تصدیق می‌کند. «و هنگامی که عیسی بن مریم گفت، "ای بنی اسرائیل من پیامبر خداوند به سوی شما هستم [و] تصدیق‌کنندهٔ توراتی که پیشاروی من است"» (۶/۶۱) [۳].

هرچند پیام اساسی همهٔ انبیا یکی است، هر پیامبری نیز تعالیم منحصر به فردی می‌آورد که مبین ویژگیهای رسالت اوست. لذا اگر محمد (ص) «رسول الله» است، عیسی نیز به نوبهٔ خود، «پیامبر خدا و کلمهٔ اوست که به مریم فراداد و روحی از خداست» (۱۷۱/۴) [۴]. سایر انبیای الهی نیز تعالیم خاصی دارند. «و هیچ پیامبری نفرستادیم مگر به زبان قومش» (۴/۱۴) [۵].

هدف کلی پیامبران هدایت مردم به سوی سعادت است. خدا آنان را فرستاده است تا هدف خلقت انسان را که بندگی خدا و خلیفهٔ الله شدن است،

به او یادآوری کنند و او را از کوتاهی کردن نسبت به وظایفش انداز دهند. قرآن این مطلب را آشکار می‌سازد که نادیده گرفتن هدایت، به شقاوت می‌انجامد و مانع سعادت می‌شود. گویا قرآن به الهام فطری عطاشده به انسانها اشاره دارد، آنجا که می‌گوید خدا هنگام هبوط آدم از بهشت به او گفت: «و چون از سوی من رهنمودی برایتان آمد، هرکس که رهنمود مرا پیروی کند، نه گمراه شود و نه به رنج افتد. و هرکس از یاد من دل بگرداند، زندگانی او تنگ خواهد بود، و او را روز قیامت نابینا برانگیزم» (۲۰/۴-۱۲۳) [۶].

به طور خلاصه، قرآن مبین این است که پیام اصلی همه انبیا یکی است، در حالی که هریک از آنان، فروع و جزئیات خاص خود را دارند. لذا کلیت حقانیت همه ادیان، از اصول اعتقادی اسلام محسوب می‌شود. البته بسیاری از مسلمانان، کلیت داشتن حقانیت همه شرایع را مربوط به دوران قبل از نزول قرآن می‌دانند. ولی عده‌ای نیز با این امر مخالف‌اند؛ از این رو در این مورد، هیچ تفسیر «سنتی» (orthodox) که مسلمانان موظف به قبول آن باشند، وجود ندارد.

ممکن است انتظار داشته باشیم که صوفیان، بدون پایبندی به قیودی که اکثریت سایر مسلمانان قائل‌اند، آشکارا در باب کلیت حقانیت همه شرایع داد سخن داده باشند. ولی صوفیان عقاید معاصران خویش را پاس می‌داشتند. حتی ابن عربی که از حمله به تنگ‌اندیشی‌های فقهی و کلامی ترسی به خود راه نمی‌داد، غالباً انتقادهای قرآن نسبت به اهل کتاب را اخذ به ظاهر می‌کرد و هیچ‌گاه مراد قرآن از «یهود» و یا «نصاری» را در عصر خودش، کس دیگری غیر از پیروان آن دو دین نمی‌دانست.

قرآن هرگز خود شریعت انبیای سلف را مورد انتقاد قرار نمی‌دهد بلکه سوءفهم‌ها و تحریفهای پیروان آن انبیا را محکوم می‌کند. شیخ گاهی به شیوة قرآن، تحریفات و سوءفهم‌های خاصی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، ولی نتیجه‌ای را که بسیاری از مسلمانان گرفته‌اند نمی‌گیرد — که با آمدن اسلام، شرایع قبلی نسخ شده‌اند — بلکه اسلام را مانند خورشید و سایر شرایع را

چون ستاره می‌داند. درست همان طور که با طلوع خورشید، ستارگان از بین نمی‌روند، با ظهور اسلام نیز، سایر شرایع اعتبار خود را از دست نمی‌دهند. به این تمثیل، این نکته را نیز می‌توان افزود که شاید ابن عربی نیز قبول داشته باشد که: آنچه از یک دیدگاه، خورشید به نظر می‌آید، ممکن است از منظری دیگر، ستاره محسوب شود. شیخ دربارهٔ نسخ می‌نویسد:

همهٔ شرایع نورند و شریعت محمد (ص) در بین این نورها، مانند نور خورشید در بین ستارگان است. هنگامی که خورشید ظهور کند انوار ستارگان مخفی می‌شود و نورشان در نور خورشید مندرج می‌گردد. پنهان شدن نور آن ستارگان مانند نسخ شدن شرایع به واسطهٔ شریعت محمد (ص) است. درست همان طور که نور ستارگان از بین نمی‌رود و فی الواقع وجود دارد، این شرایع نیز واقعاً وجود دارند. از همین روست که در شریعت ما که شریعتی فراگیر است، باید به حقانیت همهٔ رسولان و جمیع شرایع آنها، ایمان داشته باشیم. بنابراین، سایر شرایع به واسطهٔ نسخ، باطل نمی‌شوند. تنها جاهلان چنین می‌پندارند (۱۲/۱۵۳/III).

اینکه گاهی ابن عربی در اظهار نظرهایش در باب سایر ادیان، اعتبار آنها را در عصر خویش، به رسمیت نمی‌شناسد، یک دلیلش می‌تواند این باشد که وی نیز مانند بسیاری از دیگر مسلمانان ساکن سرزمینهای غرب جهان اسلام، در محیط خویش، حتی با مسیحیان و یا یهودیان نیز، تماس کمی داشت، تا چه رسد به پیروان سایر ادیان در مناطق دوردست. شاید وی هیچ‌گاه هیچ‌یک از اولیای این ادیان را ملاقات نکرده باشد، و به احتمال قریب به یقین، دربارهٔ این دو دین، هرگز چیزی جز آنچه در منابع اسلامی آمده است، نخوانده باشد. از این رو دلیلی وجود ندارد که وی حقانیت آن ادیان را جز در اصول پذیرفته باشد. ولی همین امر نیز برای او ویژگی مهمی محسوب می‌شود. اعتقاد به تفوق خاص قرآن و برتری محمد (ص) نسبت به جمیع انبیا، نه به معنای انکار حقانیت کلی شریعت است، و نه به معنای انکار ضرورت ظهور شریعت در

قالب تعبیر و زبانهای خاص. از آنجا که اصل همه شرایع و حیانی، حق است، شرایط خاصی که باعث اتهام انحراف به آنها شده است، می تواند تغییر یابد. این همان اتفاقی است که هنگام ملاقات صوفی ای چون دارا شکوه [۷] با راهبان هندو رخ داد (۱).

اسمای الهی و منشأ ادیان

شیخ در فصل ۶۶ فتوحات از نحوه عملکرد خدا در خلقت عالم و ارسال انبیا، گزارش بسیار بدیعی به دست می دهد. وجهه نظر وی اصول و ریشه های شریعت است. به عبارت دیگر، وی در صدد تبیین این مطلب است که کدامین حیثیت وجود است که منشأ ظهور انبیا در عالم می شود. او در پاسخ، به جای اینکه به روش متعارف، ظهور نبوت را ناشی از رحمت و هدایت خدا بداند، به طور عمیق تر، نظرش را متوجه «حقیقت الهی» می کند. وی در این فرآیند، اثبات می کند که قوانین بشر ساخت — یا به تعبیر او ناموس که از واژه یونانی *nomos* مشتق شده است — همان اغراض الهی را ظاهر می سازند که از تأسیس شرایع مراد بوده است.

ابن عربی به شیوه عقلانی متکلمان، با تبیین لوازم اسمای الهی، به کرات از اصول و ریشه های الهی امور بحث می کند. ولی در فصل ۶۶، به شیوه ای خیالی، بلکه اسطوره ای، گزارشی از کیفیت اعمال اثر اسماء، به دست می دهد. وی در این فرآیند، اسمای الهی را به گونه ای شخصیت می بخشد که شاید در منابع اسلامی بی سابقه باشد، بویژه به خاطر اینکه اگر نام این اسمای انسانوار عوض می شد، با اسطوره ای شرک آلود مواجه می شدیم. البته خود او به این امر کاملاً واقف است و در ابتدا به خواننده هشدار می دهد که مبادا تصور کند که کثرت یا اجتماعی وجودی در کار است. وی به این حکایت، سمت و سویی خیالی می دهد تا مردم بتوانند با واژه هایی ملموس، اصول حاکم بر الهیات را ادراک کنند. در غیر این صورت، ناچار بودند به نظریه پردازی های انتزاعی متکلمان رجوع کنند.

تاکنون باید کمابیش با آنچه شیخ در این حکایت توضیح می‌دهد آشنا شده باشیم. به طور خلاصه، او می‌گوید که اعیان ثابته متعلق علم خدایند، ولی برای تبدیل شدن به اعیان موجوده، می‌باید اراده و قدرت خدا به وجود آنها تعلق گیرد. از این رو وی به شیوه‌ای داستانوار، سلسه مراتب اوصاف وجود را تبیین می‌کند. خلقت عالم به قدرت خدا وابسته است، قدرت خدا بر اساس اراده‌اش اعمال می‌شود، اراده او به علمش وابسته است، و علم او نیز به وجودش بستگی دارد که شیخ گاهی آن را با حیات خداوند یکسان می‌گیرد. لذا ما با چهار اسم اساسی مواجهیم که اسم الله همه آنها را دربردارد: حق، عالم، مرید و قادر. ترتیب آنها بی‌ضابطه نیست بلکه به ویژگی‌های ذاتی وجود بستگی دارد.

شکل اسطوره‌ای حکایت شیخ نشان‌دهنده یکی از منابع متعددی است که مسلمانان برای پر کردن شکاف بین توحید ادیان سامی و اشکال مختلف آیینهای شرک‌آلود، در دست دارند. آیا خدایان این آیینها را دقیقاً باید موجوداتی مستقل دانست و یا آنها را باید انسان‌انگاری‌هایی فرض کرد در باب آنچه مسلمانان «اسماء الله» می‌نامند؟ مسلماً اگر شیخ می‌بود، شق دوم را اختیار می‌کرد — که هیچ «اجتماع وجودی» در کار نیست — و ادعا می‌کرد که هر نوع تلاش در جهت لحاظ کردن خدایان به عنوان موجوداتی مستقل، نشان‌دهنده نوعی پندار بشری و یا انحرافی از یک پیام وحیانی اصیل است.

شیخ پس از توضیح کیفیت ملاقات اسمای الهی با یکدیگر و تصمیم مشترک آنان بر به وجود آوردن عالم، داستان را این چنین تصویر می‌کند که خدا به این اسما، اختیاری تام در اعمال آثار خویش عطا می‌کند. در نتیجه، عالم در آستانه آشوب قرار می‌گیرد، چرا که مثلاً، موجوداتی که مظهر اسم معزّند با مظاهر اسم مدّل در تضادند، آنها که مظهر اسم غفارند با مظاهر اسم منتقم در جدال‌اند، و مظاهر اسم قابض با مظاهر اسم باسط، مشاجره دارند. لذا مخلوقات به اسما متوسل می‌شوند و از آنها می‌خواهند که در جهت نظم،

ضوابطی قرار دهند. اسما نیز به نوبه خود، به ذات الهی رجوع می‌کنند، و او نیز اسم رب را برای سامان بخشیدن به تنازع احکام، منصوب می‌کند. ابن عربی در جای دیگر، توضیح می‌دهد که آن صفت الهی که «رب» مبین آن است، اصلاح است که به معنای درست کردن، سالم ساختن، استوار کردن، سامان دادن، بهبود بخشیدن، علاج کردن، دلجویی کردن و صلح دادن است. از این رو عالم در جهت نیل به مصلحت خویش، محتاج به رب است. «عالم به رب بیش از سایر اسما محتاج است، زیرا اسمی است برای جمیع مصالح» (۲۰/۴۴۲/II). متضاد اصلاح، افساد است. اینکه صفت اصلی‌ای که اسم رب مبین آن است اصلاح است، روشن‌کننده علت اعتراض ملائکه است به تصمیم خدا مبنی بر خلقت آدم به عنوان خلیفه‌الله در زمین، و نیز توضیح می‌دهد که چرا آنان به خدا گفتند، «آیا کسی را در آن می‌گماری که در آن فساد کند و خونها بریزد؟» (۳۰/۲) [۸].

ملائکه تنها به حمد ربشان تسبیح می‌کنند. رب همان مصلح است. اصلاح نیز تنها بر فساد وارد می‌شود. خدا درباره آنها، تسبیح به حمد اسم دیگری غیر از رب را ذکر نکرد. زیرا خود خدا می‌فرماید که کل حمد به رب تعلق دارد «الحمد لله رب العالمین». پس آنها دانستند که تنها اسمی که متوجه عالم است اسم رب است. زیرا بر زمین، سلطنت هوی غالب است که باعث فساد می‌شود که ملائکه از آن یاد کردند (۲) ... ملائکه به خاطر علمشان به حقایق، می‌دانستند که چه رخ خواهد داد. و امر به همان صورت که آنها گفته بودند، واقع شد. تنها اشتباه آنها این بود که قبل از آنکه به حکمت خدا در چنین کاری پی ببرند، در گفتن چنین چیزی تعجیل کردند (۲۴/۲۵۱/II).

شیخ در فصل دیگری از فتوحات که به اسم رب اختصاص دارد، با تفصیل بیشتری به توضیح این امر می‌پردازد که چگونه خدا از حیث رب بودن، اصلاح و تأمین سعادت موجودات عالم را عهده‌دار می‌شود. خدا هدف

اساسی وجود هر موجودی را در نظر می‌گیرد و شرایط مناسب طبع او را دقیقاً به وی عطا می‌کند تا به سعادت خاص خویش نایل آید. در هر موردی، هدف شیء موجود حمد و تسبیح خدا، یعنی ظاهر ساختن اسمای الهی به شایسته‌ترین و مناسبترین وجه است.

اگر به ممکنات از حیث ذاتشان نظر کنی، هیچ یک از دو طرف [وجود و عدم]، برای آنها متعین نیست که تکون به آن سزاوارتر از طرف دیگر باشد. رب به اولویت آنها از حیث وجودشان، عدمشان، تقدمشان در وجود، تأخرشان در وجود، مکانشان و مکاتشان، نظر می‌کند و بین آنها، و زمانها، مکانها و احوالشان تناسب برقرار می‌کند و آنچه را در حق هر ممکنی اصلاح است اِعمال می‌نماید و همان را از آن ممکن، ظاهر می‌سازد. چرا که این امر را تنها برای این، ظاهر می‌نماید که آن ممکن، خدا را تسبیح کند و در حد قابلیتِ وُسْعش، به معرفتی که لایق خداوند است نایل آید. غیر از این، چیز دیگری در کار نیست (۳). و از همین روست که می‌بینی بعضی از ممکنات، مقدم می‌شوند، و برخی مؤخر، بعضی فراتر قرار می‌گیرند، و برخی فروتر. و به رنگ احوال و مراتب مختلف درمی‌آیند، از قبیل ولایت و عزل، صنعت و تجارت، حرکت و سکون، اجتماع و افتراق و مانند آن. این دگرگون شدنِ ممکنات در ممکنات است، نه در چیزی دیگر (IV/۱۹۹/۱۵).

شیخ در داستان خویش در باب مبادی آفرینش، هنگام بحث از کیفیت انتخاب اسم رب از سوی خداوند برای سامان دادن به عالم، به جایگاه انسان می‌پردازد تا ضرورت وجودشناختی شریعت را که باعث اصلاح انسانها می‌شود و انتخاب راه سعادت را برای آنها ممکن می‌سازد، تبیین کند. مفهوم اصلاح که در سراسر متن، دائماً تکرار می‌شود، مبین این است که هدف اصلی این داستان، توضیح این نکته است که خداوند چگونه از طریق اسم رب، عالم را هم در مرتبهٔ کل آفرینش و هم در مرتبهٔ جایگاه انسان در دل آن، متوازن

نگاه می‌دارد. شیخ خاطر نشان می‌کند که حُکما با تکیه به صرف حکمت خویش، می‌توانند مبدأ الهی آفرینش را ادراک کنند. داستان او در اینجا تا حدودی یادآور افسانه معروف فلسفی حی بن یقظان نوشته متفکر اندلسی هم عصر او، ابن طفیل (متوفای ۵۸۱ هـ.) است (۲). ابن طفیل نیز مانند بسیاری از فلاسفه اسلامی، فکر می‌کرد که ادراک عقلی می‌تواند همان درجه‌ای از معرفت را به انسان عطا کند که از وحی نازل شده بر پیامبران حاصل می‌شود. ابن عربی، چنان که از آثارش پیداست، بشدت با این امر مخالف است. شیخ در این متن خاص، معتقد است که فلاسفه حقیقی به برتری انبیا اذعان دارند و از آنها پیروی می‌کنند، چرا که تشخیص می‌دهند که شناخت عقلی حاصل از فلسفه، صرفاً به تنزیه خداوند مربوط می‌شود. شناخت تشبیه خدا و اینکه چگونه این امر موجب بندگی و قرب خداوند می‌شود، دور از دسترس عقل بشری غیر مؤید [به شرع] است. اما عقل سلیم حقانیت رسالت نبوی را ادراک می‌کند و آن را می‌پذیرد. ابن عربی در انتهای متن، مجدداً به انتقاد از فلاسفه و متکلمان عصر خویش می‌پردازد.

جالب آن که شیخ درست در انتهای این فصل، فیلسوف بزرگ، ابن رشد (م ۵۹۴ هـ.) را از انتقاد خویش مستثنا می‌کند. چنان که در مقدمه گفتیم، ابن عربی در زمانی که خودش حدوداً ۱۵ سال و ابن رشد تقریباً ۵۵ سال داشت، با وی ملاقات کرده بود. متن حاضر نشان می‌دهد که ابن عربی درباره ابن رشد دیدگاهی مثبت داشته است. در غرب، ابن رشد از هر اندیشمند مسلمان دیگری، بجز ابن سینا، تأثیرگذارتر بوده است. ولی شیخ ابن رشد را نه به عنوان یک شکاک که حقانیت شریعت را زیر سؤال برده است — چنان که گاهی در منابع غربی وی را چنین معرفی می‌کنند — بلکه به عنوان یک پیشوای بزرگ عقلی که مدافع شریعت است، تصویر می‌کند. قبلاً، در زمان شیخ، ابن رشد را بیشتر به عنوان فقیه می‌شناختند تا فیلسوف. به هر حال، آثار فلسفی وی در تمدنی که خودش در آن پرورش یافته بود، تا حدود زیادی مهجور واقع شد، حال آنکه تعالیم ابن عربی تا اقصی نقاط عالم اسلام گسترش یافت.

در متنی که خواهد آمد، من واژه «شریعت» را به «revealed religion» ترجمه کرده‌ام. این واژه از زمانی که وارد زبان انگلیسی شده، به معنای قوانین و حیانی اسلام، یعنی مقررات فردی، اجتماعی و مراسم عبادی این دین تلقی شده است. متضاد این واژه در این معنا، طریقت است که به معنای طریق باطنی و یا اصول تعالیم مربوط به دگرگونیهای نفس است، و در اشکال مختلف تصوف تدوین شده است. معنای لغوی شریعت «راه [وصول به آب]» است، و ابن عربی غالباً آن را به معنایی وسیع‌تر به کار می‌برد به نحوی که شامل همه تعالیم یک رسول الهی می‌شود و منحصر به مقررات اجتماعی و عبادی نمی‌شود. وی همچنین آن را به صورت جمع به کار می‌برد تا به همه ادیانی که انبیا آورده‌اند، یعنی به همه راههای مختلفی که برای رسیدن به آب حیات قرار داده شده است، اشاره کند. آن فصل چنین است:

فصل ۶۶

در معرفت سرّ شریعت، ظاهراً و باطناً، و در معرفت آن اسم
الهی که شریعت را به وجود آورده است

خدای عزوجل می‌فرماید: «بگو اگر در روی زمین فرشتگانی بودند که آرام و آهسته می‌رفتند، ما نیز برای آنان از آسمان فرشته‌ای به پیامبری فرومی‌فرستادیم» [۹۵/۱۷] [۹]. و نیز فرمود: «و ما هرگز عذابی در کار نمی‌آوریم مگر آنکه پیش از آن، پیامبری برانگیخته باشیم» [۱۵/۱۷] [۱۰].

بدان که اسمای الهی، زبان حالی هستند که به وسیله حقایق بیان می‌شوند. پس به آنچه می‌شنوی خوب توجه کن تا توهم کثرت یا اجتماع وجودی برایت پیش نیاید! آنچه را در این باب آورده‌ایم صرفاً بیان ترتیب حقایقی است که از جهت نسبتها کثیرند، نه از جهت وجود عینی؛ چرا که ذات حق، واحد است.

ما از حیث وجودمان، افتقارمان و امکانمان می‌دانیم که می‌باید مرجعی داشته

باشیم که وجودمان به او مستند باشد. همچنین می‌دانیم که وجودمان از آن کسی که به او مستندیم، نسبتهای مختلفی طلب می‌کند که شارع از آنها به «الاسماء الحسنی» (نیکوترین نامها) تعبیر می‌کند. خدا از آن جهت که متکلم است، در مرتبه وجود و وجود الهی‌اش که هیچ شریکی برای آن امکان ندارد، خود را به این اسمای [کثیر]، مسمی ساخته است و حال آنکه او خدای واحدی است که خدایی جز او نیست.

پس از این مقدمه در باب مبدأ این امر و تأثیر و ترجیح در عالم ممکنات می‌گوییم:

اسما در حضرت مسمی جمع شدند و در حقایق و معانی خویش نظر کردند و طالب ظهور احکام خود گشتند تا به واسطه آثارشان، اعیانشان از یکدیگر متمایز شود. چرا که خالق — که همان مقدر است — و نیز عالم، مدبر، مفصل، باری، مصور، رازق، محیی، ممیت، وارث و همه اسمای الهی در ذاتهای خویش نگر بستند و هیچ مخلوق، مدبر، مفصل، مصور و مرزوقی در کار ندیدند. پس گفتند:

— چه کنیم تا این اعیانی که مظهر احکام ما هستند ظاهر شوند و، در نتیجه، سلطنت ما ظهور یابد؟

از این رو، اسمای الهی — که بعضی از حقایق عالم پس از ظهور عین عالم، طالب آنها هستند — به اسم باری متوسل شدند و به او گفتند:

— شاید تو بتوانی به این اعیان وجود دهی تا احکام ما ظاهر و سلطنتمان برقرار شود. چرا که حضرتی که ما در آن قرار داریم پذیرای تأثیر ما نیست. اسم باری گفت:

— این امر به اسم قادر برمی‌گردد چرا که من تحت حیطة او هستم. اصل این مطلب به قرار زیر است: ممکنات در حال عدمشان، از اسمای الهی، درخواستی کردند — درخواستی که از حالت ذلت و افتقارشان برمی‌خاست — و به آنها گفتند:

— عدم ما را کور کرده است. در نتیجه، نمی‌توانیم یکدیگر را ادراک کنیم و یا حقی را که از شما بر ما واجب است بشناسیم. پس اگر شما اعیان ما را ظاهر

نمایید و به ما لباسِ فاخرِ وجود را بیوشانید، بر ما نعمت داده‌اید و ما نیز آنچه را سزاوار اجلال و تعظیم شماست انجام خواهیم داد. سلطنت شما نیز در فعلیت یافتن ظهور ما، امکان ظهور می‌یابد. در حالی که شما امروز صرفاً قوه و صلاحیت سلطنتِ بر ما را دارید [نه فعلیت آن را]. آنچه ما از شما می‌خواهیم، بیشتر، حق شماست تا حق ما.

اسما گفتند:

— آنچه را ممکنات یادآور شدند صحیح است!

پس در طلب این امر برآمدند.

هنگامی که اسما به اسم قادر متوسل شدند، او گفت:

— من تحت حیطة اسم مرید هستم. عینِ هیچ یک از شما را به وجود نمی‌آورم مگر اینکه او معین کند. خودِ شیء ممکن چنین توانی را به من نمی‌دهد، مگر آنکه امرِ آمر از جانبِ ربِّش به سوی او بیاید. هنگامی که ربِّ آن شیء او را به پیدایش امر کند و به او بگوید: کُن (موجود شو!)، مرا نیز از جانب خود بر این کار توان می‌بخشد و آن‌گاه من نیز به ایجاد آن شیء می‌پردازم و او را از حینِ آن امر، ایجاد می‌کنم. پس به اسم مرید متوسل شوید شاید او [برای شما] جانبِ وجود را بر جانبِ عدم، ترجیح و تخصیص دهد. آن‌گاه من و اسم آمر و اسم متکلم، با هم جمع شده، شما را به وجود می‌آوریم.

پس اسما به اسم مرید متوسل شدند و به او گفتند:

— ما از اسم قادر درخواست کردیم که اعیان ما را به وجود آورد، ولی او حکم این کار را موقوف به تو کرد. حکم تو چیست؟

اسم مرید گفت:

— قادر راست گفته است! ولی من اطلاعی از حکم اسمِ عالم دربارهٔ شما ندارم که آیا علم او به ایجاد شما سبقت گرفته است تا ما شما را مختص به وجود کنیم و یا سبقت نگرفته است. پس من تحت حیطة اسمِ عالم هستم. به سوی او بروید و وضعیت خویش را برای او بازگویید.

آن‌گاه آنها به سوی اسمِ عالم رفتند و آنچه را اسم مرید گفته بود، ذکر کردند. اسمِ عالم گفت:

— اسم مرید راست گفته است! علم من به ایجاد شما سبقت گرفته است، ولیکن ادب سزاوارتر است. چرا که ما حضرتی داریم که نگهبان ماست و آن اسم «الله» است. پس ما ناچاریم [از سِرِ ادب] نزد او جمع شویم چرا که آن حضرت، حضرتِ جمع است.

پس همه اسماء در حضرتِ «الله» جمع شدند. او از آنها پرسید:

— چه شده است؟

آنها حکایت را برای وی نقل کردند. او گفت:

— من اسم جامعی هستم که حقایق شما را دربردارم و بر مسمائی دلالت دارم که ذات مقدسی است دارای همه اوصاف کمال و تنزیه. پس بمانید تا به مدلول خویش داخل شوم.

آن گاه به مدلول خویش داخل شد و آنچه را ممکنات گفته بودند و مورد بحثِ اسما واقع شده بود، به او بازگفت. ذات پاسخ داد:

— بیرون رو، و به هریک از اسما بگو که از میان ممکنات، به هر آنچه اقتضای حقیقت اوست تعلق پیدا کند....

آن گاه اسم «الله» خارج شد، در حالی که اسم متکلم، به عنوان سخنگوی او، برای ممکنات و اسما، با او همراه بود و آنچه را مسمی ذکر کرده بود، برای آنها بازگفت. اسم عالم، اسم مرید، اسم قائل و اسم قادر متعلقات خویش را یافتند و، در نتیجه، از میان ممکنات، به واسطه تخصیصِ اسم مرید و اسم عالم، ممکن اول پیدا شد.

هنگامی که اعیان و آثار در اِکوان ظاهر شدند، بر حسب اسمی که بدان مستند بودند، برخی از آنها بر برخی دیگر تسلط جُستند، و بعضی از آنها بعضی دیگر را مقهور ساختند. این امر به منازعه و دشمنی انجامید. پس ممکنات گفتند:

— می ترسیم نظام ما فاسد شود و به عدمی بازگردیم که در آن ساکن بودیم. لذا ممکنات اسما را از آنچه به واسطه اسم علیم و اسم مدیر بر آنها رفته بود آگاهانیدند و گفتند:

— ای اسما! اگر حکم شما مطابق میزانی معلوم و حدی معین و همراه امامی باشد [که در اختلافات] به او رجوع کنید و برای ما وجودمان را و برای شما

تأثیرتان بر ما را حفظ کند، هم برای ما اصلح است، و هم برای شما. پس به الله متوسل شوید! شاید کسی را پیشنهاد دهد که برای شما حدی تعیین کند که در آن حد، متوقف شوید. در غیر این صورت، ما هلاک می‌شویم و تأثیر شما نیز تعطیل می‌شود!

اسما پاسخ دادند:

— این عین مصلحت و بهترین رأی است!

پس چنین کردند و به ممکنات گفتند:

— اسم مدبّر از وضع شما خبر خواهد داد.

آنها اسم مدبّر را خبر کردند و او گفت:

— این کار را خواهم کرد.

اسم مدبّر داخل شد، و سپس خارج گشت و فرمان حق را به سوی اسم «ربّ» برد و به او گفت:

— در بقای اعیان این ممکنات، آنچه را مصلحت است انجام بده تا اعیان ممکنات بتوانند باقی بمانند.

اسم ربّ دو وزیر گرفت تا او را در آنچه مأمور انجام آن شده بود یاری رسانند. وزیر اول، اسم مدبّر بود و وزیر دیگر، اسم مفصّل. خدای تعالی می‌فرماید: «او کار جهان را تدبیر می‌کند و آیات را تفصیل می‌دهد؛ باشد که شما یقین پیدا کنید به لقای رب خویش» [۲/۱۳] [۱۱] که او «امام» است. بنگر که کلام خدای تعالی چقدر محکم است، چرا که لفظی را آورده که مطابق حالی است که سزاوار است چنین باشد!

پس اسم رب برای آنان حدودی تعیین کرد و مراسمی وضع کرد تا مملکت اصلاح شود و «تا آنها را بیازماید، که کدام یک نیکوکردارتر است» [۷/۱۱] [۱۲]. خدا این حدود و مراسم را دو قسم قرار داده است. یک قسم «سیاست حکمی» نامیده می‌شود که آن را به فطرت نفوس اکابر القا کرده است [۱۳]. در نتیجه، این اکابر به واسطه قوتی که در نفوس خود یافتند، در هر شهر و مکان و اقلیمی، به مقتضای مزاج و طبیعت آن ناحیه، حدودی را معین و «نوامیس» (قوانین)ی را وضع کردند، چرا که به آنچه مقتضای حکمت است علم داشتند. بدین وسیله مال،

خون، اهل، خویشاوندی و نسبت‌های مردم حفظ می‌شد. این قوانین را «نوامیس» نامیده‌اند که به معنای «اسباب خیر» است، چرا که ناموس، در معنای اصطلاحی، عبارت از کسی است که آورندهٔ خیر است در حالی که جاسوس برای شرّ به کار می‌رود.

این همان نوامیس حکمت‌آمیزی است که عَقلاً با الهام از خداوند، برای مصالح، نظم و ارتباط عالم وضع کرده‌اند، بدون اینکه خود از این امر آگاه باشند؛ آن هم در جاهایی که شریعت الهی در دست‌رسان نبود. واضعان این نوامیس نه می‌دانستند که این امور موجب قرب به خدای تعالی هستند، و نه اینکه آنها باعث درآمدن به بهشت یا جهنم‌اند. به چیزی از اسباب آخرت نیز علم نداشتند. اصلاً نمی‌دانستند پس از مرگ، آخرتی و یا بَعَثِ محسوسی در کار است، یا اینکه سزایی وجود دارد که محل اکل، شرب، پوشش، نکاح و سرور است و سزایی وجود دارد که محل عذاب و رنج است. چرا که این امور، هم وجودشان ممکن است و هم عدمشان. ایشان نیز دلیلی بر ترجیح یکی از دو طرف ممکن، بر طرف دیگر، در دست نداشتند. بلکه [اگر رهبانیتی هم داشتند] «رهبانیتی [بود که] به صورت بدعتی در پیش گرفتند» [۲۷/۵۷] [۱۴].

بنابراین، مبنای نوامیس و مصالح ایشان، بر بقای صلاح این نشئه بود. سپس هرکدام به طور متفرد، علوم الهی را در نفوس خود یافتند؛ از قبیل توحید خداوند و آنچه سزاوار جلال اوست، مانند تعظیم، تقدیس، صفات تنزیه، مثل نداشتن و شبیه نداشتن. کسانی که این امور را می‌دانستند و می‌فهمیدند، به آنان که نمی‌دانستند، تنبّه دادند؛ و مردم را به اندیشهٔ صحیح ترغیب کردند و به آنان اعلام کردند که عقول، از حیث قوهٔ فکرشان، حدی دارند که در آن حد، توقف می‌کنند و از آن تجاوز نمی‌کنند؛ و خدا بر قلب بعضی از بندگان فیضی الهی دارد که به واسطهٔ آن، به ایشان علم لدنی می‌بخشد [۶۵/۱۸] [۱۵]، و این امر نزد آنان بعید نیست؛ و خدا در عالم علوی، اموری قرار داده است که می‌توان از آنها بر وجود آثارشان در عالم عنصری استدلال کرد. این همان قول خدای تعالی است که: «در هر آسمانی امرش را وحی کرد» [۱۲/۴۱] [۱۶].

آنان دربارهٔ حقیقتِ نفوس خویش، به جستجو پرداختند. هنگامی که ملاحظه

کردند هنگام مرگ، هیچ چیز از اعضای صورت جسدی کم نمی‌شود، دانستند که ادراک بخش و محرک این جسد، صرفاً امر دیگری زاید بر جسم است. به دنبال آن امر زاید گشتند و، در نتیجه، نفوس خود را شناختند. سپس ملاحظه کردند که نفس پس از آنکه جاهل بود، عالم می‌شود، در نتیجه، دانستند که آن نفس، هر چند از جسد شریف‌تر است، با فقر و فاقه همراه است. آنان همین‌طور با تفکر، از یک شیء به شیء بالاتر منتقل می‌شدند. به هر شیئی می‌رسیدند، می‌دیدند که به شیء دیگری محتاج است، تا اینکه فکر آنان به شیئی منتهی شد که به شیء دیگری محتاج نیست، نه چیزی مثل اوست، نه او شبیه چیزی است، و نه چیزی شبیه اوست. در اینجا توقف کردند و گفتند این اول [تعالی] است [۱۷] و وی باید از حیث ذاتش واحد بالذات باشد. نه اولیتش قبول ثانی می‌کند و نه احدیتش. چرا که نه شبیهی دارد و نه هیچ چیز با او قابل قیاس است. پس او را به وحدانیت وجود، یگانه دانستند. سپس چون ملاحظه کردند که ممکنات در ذات خودشان هیچ ترجیحی ندارند، فهمیدند که همان واحد است که به این ممکنات افاده وجود می‌کند و آنها بدو محتاج‌اند. آنها او را بدین نحو تعظیم می‌کنند و بزرگ می‌دارند که هر چه را ذوات خودشان بدان متصف می‌شود از او سلب کنند. این نهایت چیزی است که عقل بدان می‌رسد.

در این میان، شخصی از جنس خودشان برخاست که نزد آنان از آنچنان جایگاه علمی برخوردار نبود که او را از صاحبان فکر صحیح و دارندگان نظر صائب به حساب آورند. پس آن شخص به ایشان گفت:

— من رسول خدا به سوی شما هستم.

پس ایشان گفتند:

— انصاف سزاوارتر است. در اصل ادعای او نظر کنید. آیا ادعای یک امر ممکن را می‌کند یا یک امر محال را؟ نزد ما با دلیل اثبات شده است که خدا فیضی الهی دارد که به هر کس بخواهد می‌تواند عطا کند. چنان که آن را بر ارواح این افلاک و این عقول، افاضه کرده است. همه اینها در امکان مشترک‌اند و هیچ یک از ممکنات، از آن حیث که ممکن است، نسبت به سایر ممکنات، اولویت ندارد. پس تنها کاری که باید بکنیم این است که در صدق یا کذب این

مدعا نظر کنیم و هیچ یک از دو طرف را بدون دلیل بر دیگری مقدم نداریم؛ چرا که این کار با توجه به علممان سوءادب است.

آنان [خطاب به رسول] گفتند:

— آیا برای صدق ادعایت دلیلی هم داری؟

پس او دلایلی آورد. آنان، هم شیوة استدلال او را بررسی کردند، و هم ادله او را، و دیدند که این شخص، هیچ خبری از آنچه حاصل استنتاج فکری است ندارد و چنین چیزی هیچ گاه از او دیده نشده است. از این رو دانستند که آن کسی که «در هر آسمانی امرش را وحی کرد» [۱۲/۴۱] [۱۸]، یکی از چیزهایی که در هر آسمانی وحی کرده است، وجود همین شخص و وجود آن چیزی است که با خود آورده است. پس در ایمان به او، شتاب کردند و وی را تصدیق کردند و دانستند که خدای تعالی او را به معارفی آگاهانیده که در عالم علوی به ودیعه نهاده است، و از راه فکر، قابل دسترس نیست و سپس معرفتی در باب خدا به او عطا کرده که آنان فاقد آن بوده‌اند.

آنان می‌دیدند که این شخص، چگونه معرفت به خدا را، هم به فرد عامی ضعیف‌الرأی، به قدری که مصلحت عقل اوست، نازل می‌کند، و هم به فرد صاحب عقل کبیر و دارای اندیشه صحیح به اندازه مصلحت عقل وی. لذا فهمیدند که این مرد، از فیض الهی چیزی را واجد است که ورای طور عقل است، و خدا علم و قدرتی در باب این امر به او عطا کرده که به ایشان اعطا نکرده است. پس به فضل و برتری او بر خودشان اذعان کردند، به وی ایمان آوردند، تصدیقش کردند و از او تبعیت کردند. آن گاه او برای آنها افعالی معین کرد که مقرب به خدا بودند، و ایشان را به آن ممکناتی که خدا خلق کرده ولی از دیدگاه آنها پنهان بود، آگاهانید. و از آنچه در آینده از خدا سر خواهد زد مطلع ساخت و اخبارِ بعث، نشور، حشر، بهشت و جهنم را آورد.

بدین سان، رسولان الهی در زمانهای مختلف و در احوال گوناگون، پی‌درپی آمدند. در حالی که هر کدام از آنها، دیگری را تصدیق می‌کرد. در باب اصولی که بدان مستند بودند، و رسالتشان تعبیر همان اصول بود، هیچ اختلافی نداشتند، هر چند احکامشان مختلف بود. پس شرایع نزول یافتند و احکام نازل شدند و در

این امر، تابع زمان و حال بودند. چنان که خدای تعالی فرمود: «برای هریک از شما راه و روشی معین داشته‌ایم» [۴۸/۵] [۱۹]. بنابراین، اصولشان، بدون هیچ اختلافی، کاملاً با یکدیگر توافق دارند.

مردم بین این سیاسات نبوی [۲۰] که از جانب خدا تشریع شده بود، و آن سیاسات حکمی که حکما به اقتضای نظر خویش وضع کرده بودند، فرق گذاشتند و فهمیدند که این امر تشریعی تمامتر است و بدون شک، از جانب خداست. پس به رسولان ایمان آوردند و اخبار غیبی آنها را قبول کردند. هیچ یک از مردم، با رسولان به مخالفت برخاست، مگر آنان که عالماً و عامداً، نفس خویش را اندرز ندادند، از هوای نفس تبعیت کردند، طالب ریاست بر همنوعان خود بودند، به نفس خویش جهل داشته، قدر آن را نشناختند و به پروردگار خویش جاهل بودند.

از این رو اصل و سبب وضع شریعت طلب اصلاح عالم و معرفت پیدا کردن مردم است به آنچه درباره خدا نمی‌دانند و عقلشان پذیرای آن نیست — یعنی آنچه با فکر و نظر صرف نمی‌توان به آن رسید. در نتیجه، کتابهای منزل این معرفت را به ارمغان آوردند و لسان رسولان و انبیای الهی به آن گویا شد. در این هنگام، عقلاً دانستند که اموری در کار بوده است که آنان از دانستنش قاصر بوده‌اند و رسولان الهی آنها را برای ایشان تمام کرده‌اند.

مرادم از «عُقلا»، کسانی نیستند که این روزها در حکمت تکلم می‌کنند. مرادم فقط کسانی هستند که بر طریق انبیا گام می‌نهند، یعنی آنان که به نفس خویش مشغول‌اند، اهل ریاضت، مجاهده و خلوت‌اند و با صفا بخشیدن به قلب خویش، آمادگی واردات قلبی را از همان عالم علوی‌ای دارند که به سماوات اعلی و حی می‌کند. مرادم از «عُقلا» صرفاً همینها هستند. چرا که کسانی که اهل سخن‌پردازی، کلام و جدلانند، یعنی آنان که افکارشان را صرفاً معطوف به سطح الفاظی می‌کنند که از پیشینیان صادر شده است، بدون آنکه از منشأ علم آن مردان باخبر باشند — و امثالشان امروز در میان ما به سر می‌برند — نزد هیچ عاقلی هیچ قدر و منزلتی ندارند (۵). زیرا که اینان دین خدا را به استهزا می‌گیرند، بندگان خدا را خوار می‌شمرند و فقط کسانی را بزرگ می‌دارند که با ایشان و هم‌درجه

خودشان باشند. حبّ دنیا و جاه طلبی و ریاست طلبی بر قلب ایشان چیره شده است. از این رو، همچنان که ایشان علم را خوار کردند، خدا نیز آنان را خوار می‌کند. و نیز آنان را حقیر و کوچک می‌گرداند و بر درگاه پادشاهان و والیان می‌کشانند تا آن پادشاهان و والیان نیز آنان را ذلیل و خوار گردانند.

قول امثال ایشان معتبر نیست چرا که «خدا بر قلبهایشان مهر زده است [۷/۲] [۲۱] و ناشنوا و نابینایشان ساخته است» [۲۳/۴۷] [۲۲]، هرچند که خودشان این ادعای گراف را دارند که بهترین مردم اند. از این رو حتی آن فقیهی که در دین خدا فتوا می‌دهد، ولو آنکه وَرَعَشْ کم باشد، از هر جهت از آنها بهتر است. چرا که صاحب ایمان حتی اگر ایمانش را از راه تقلید به دست آورده باشد، حالش از این کسانی که خودشان را عاقل می‌دانند، بهتر است. و حاشا که عاقلی دارای این صفت باشد!

ما تعداد کمی را یافته‌ایم که حقیقتاً جزو عُقلا باشند. آنان عارف‌ترین مردم به قدر و منزلت رسولان و بزرگترین پیروان سنن رسول‌الله (ص) و شدیدترین افراد در محافظت بر سنن هستند؛ به تعظیمی که سزاوار جلال حق است عارف‌اند و می‌دانند که خدا به بندگانش — یعنی به انبیا و اولیای تابع آنها — علمی اختصاص داده که عبارت است از علم به خدا از راه فیض الهی که از تعلم عادی، یعنی از درس و اجتهاد، خارج است. و عقل از راه فکر نمی‌تواند به آن برسد.

من کلماتی را از یکی از بزرگان ایشان [یعنی از ابن رشد] [۲۳]، شنیده‌ام. هنگامی که او مشاهده کرد که من بدون فکر و نظر، بدون خواندن، بدون آنکه جزو طالبان علم باشم و تنها با خلوتی که گزیده‌ام، خدا چه علمی در باب معرفتِ خودش برایم کشف کرده است، گفت:

خدای را سپاسگزارم که در زمانی قرار گرفته‌ام که در آن، کسی را دیده‌ام که «خدا به او رحمتی از سوی خویش عطا کرده است و از پیشگاه خود به او علم [لدنی] آموخته است [۶۵/۱۸]» [۲۴]. خداوند هر کس را بخواهد مشمول رحمت خویش می‌گرداند، و خداوند دارای بخشش بیکران است»

یادداشت‌های مؤلف

۱) بیشتر محققان به انتقادهای ابن عربی از سایر ادیان، توجه چندانی نکرده‌اند. یکی از موارد استثنا، محمود غراب است در مقاله‌اش «محبی‌الدین بن العربی بین الادیان و المذاهب» در:

Hirtenstein and Tiernan, *Muhyiddin Ibn 'Arabi*, pp. 200-227.

عمده این موضوع، به انتقاد شیخ از دیدگاه‌های گوناگون نحله‌های مختلف مسلمانان مربوط می‌شود، ولی قسمتی نیز به اظهارات انتقادی شیخ از یهود و نصاری برمی‌گردد. اما غراب آن اصول کلی را که در این زمینه بر تعالیم ابن عربی حاکم است — یعنی اصولی را که من در این چند فصل آخر، در بی‌ارائه آنم — به حساب نمی‌آورد. شیخ هیچ‌گاه حقانیت نسبی دیدگاه‌های محدود، حتی نحله‌های فکری مورد انتقاد خودش، را انکار نمی‌کند. آنچه مورد انکار وی است، این است که یک منزل خاص بتواند دربرگیرنده منزل بی‌منزلی و یا مقام بی‌مقامی، یعنی دربرگیرنده آن منزل و مقامی باشد که تنها با عطا و کشف الهی به دست می‌آید [۲۶].

۲) ابن عربی به رابطه‌ای نظر داشته است که در آیه زیر بین هوی و فساد برقرار است: «و اگر حق از هوی و هوسهای آنان پیروی می‌کرد، بی‌شک آسمانها و زمین و هر که در آن است فاسد می‌گشت» (۷۱/۲۳) [۲۷]. در مورد معنای اصطلاحی هوی در واژگان ابن عربی، نگاه کنید به: SPK, Index و مقایسه کنید با: Chittick, *Faith and Practice*, Index.

۳) شیخ در اینجا، به آیه‌ای از قرآن اشاره دارد که مکرراً آن را مورد تفسیر قرار می‌دهد: «جن و انس را جز برای آنکه مرا پرستند نیافریده‌ام» (۵۶/۵۱) [۲۸].

۴) نگاه کنید به: ترجمه ال. ای. گودمن (L. E. Goodman) تحت عنوان:

Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yagzān.

۵) «اکابر» در میان فلاسفه قدیم، افلاطون را شامل می‌شود که ابن عربی او را «افلاطون الهی» می‌نامد. نگاه کنید به: SPK, p. 203. انتقاد ابن عربی تنها متوجه فلاسفه معاصرش نیست، بلکه متکلمان را نیز که در اینجا به آنها اشاره دارد، دربر می‌گیرد. وی در اواخر همین متن، این فلاسفه و متکلمان را حتی پایین‌تر از فقهای قرار می‌دهد که خود او در عبارات متعددی شدت از آنها انتقاد می‌کند. برای مثال نگاه کنید به: SPK, p. 202.

یادداشت‌های مترجم

- [۱] و لكل امة رسول (یونس / ۴۷).
- [۲] و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون (انبیاء / ۲۵).
- [۳] و اذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة (صف / ۶).
- [۴] اشاره است به آیه شریفه انما المسيح ابن مريم رسول الله و كلمته القاها الى مريم و روح منه (مائده / ۱۷۱).
- [۵] و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه (ابراهيم / ۴).
- [۶] فاما يأتينكم مني هدي فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى و من اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا و نحشره يوم القيامة اعمى (طه / ۴-۱۲۳).
- [۷] دارا شکوه، موسوم به محمد (۶۹-۱۰۲۴ ه. ق) از شاهزادگان سلسله تیموریان هند و پسر ارشد شاه جهان بوده است. وی شاهزاده‌ای عارف مسلک بود و با بعضی از مشایخ عرفای هندو و مسلمان آمیزش داشت. وی با توجه به زمینه‌هایی که در دربار اکبر شاه، پادشاه هند، به وجود آمده بود عملاً موفق شد گفتگوی ثمربخشی بین ادیان بزرگ هند ایجاد کند و وحدت ادیان را تحقق یخشد. بخصوص با ترجمه اپانشادها، زمینه بسیار مساعدی برای گفتگو بین دین اسلام و آیین هندو فراهم آورد. مهمترین اثر او ستر اکبر است که ترجمه تعدادی از اپانشادهاست. نگاه کنید به: غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ۱/ ۹۳۵.
- [۸] اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء (بقره / ۳۰).
- [۹] قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً (اسراء / ۹۵).
- [۱۰] و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (اسراء / ۱۷۱).
- [۱۱] يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم تلتقون (رعد / ۲).
- [۱۲] اقتباسی است از آیه شریفه لیلوکم ایکم احسن عملاً (هود / ۷).
- [۱۳] قسم دوم عبارت است از «سیاست نبوی» که شیخ آن را پس از این، توضیح خواهد داد.
- [۱۴] اقتباسی است از آیه شریفه و زهبانية ابتدعوها ما كتبنا عليهم (حدید / ۲۷).
- [۱۵] اقتباسی است از آیه شریفه و علمناه من لدنا علماً (کهف / ۶۵).
- [۱۶] و اوحى في كل سماء امرها (فصلت / ۱۲).
- [۱۷] در اینجا طنین کلام ابن سینا در الهیات شفا، کاملاً پیداست. بخصوص اصطلاح «اول» [تعالی] برای خداوند را ابن سینا به کار می‌برد. همچنین استنتاج اوصاف خداوند از وجوب وجود او و نحوه نیاز ممکنات به او، دقیقاً همان مطالبی است که در الهیات شفا آمده است.
- [۱۸] و اوحى في كل سماء امرها (فصلت / ۱۲).

[۱۹] لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا (مائده / ۴۸).

[۲۰] این همان قسم دوم از حدود و مراسمی است که قبلاً ذکر آن رفت و در برابر «سیاست حکمی» قرار دارد.

[۲۱] ختم الله علی قلوبهم (بقره / ۷).

[۲۲] فاصتھم و اعمی ابصارھم (محمد / ۲۳).

[۲۳] ابن عربی در اینجا، از ابن رشد مستقیماً نام نبرده است. ولی همین حکایت را عیناً در فوہات II/۵۲۳، آورده و در آنجا صراحتاً از ابن رشد نام برده است.

[۲۴] اقتباسی از آیہ ۶۵ سورہ کہف که قبلاً ذکر آن رفت.

[۲۵] اقتباسی است از آیہ شریفہ و الله یختص برحمته من یشاء و الله ذوالفضل العظیم (بقره / ۱۰۵).

[۲۶] یعنی کسی که به مقام بی مقامی رسیده باشد همه مقامها را داراست ولی به هیچ یک از آنها مقید نیست. اما کسی که مقید به مقام و منزل خاصی باشد، مقام بی مقامی را واجد نیست. هر کدام از شرایع مربوط به مقام و منزلی خاص هستند ولی شریعت محمد (ص) مربوط به مقام بی مقامی است. لذا همان طور که نود درصد مندرج است ولی صد در نود مندرج نیست، نسبت شریعت محمد (ص) به سایر شرایع نیز چنین است:

نام احمد نام جملہ انبیاست چون کہ صد آمد نود ہم پیش ماست

لذا اگر ہر یک از شرایع، فی نفسہ، در نظر گرفته شوند حق اند، ولی اگر از منظر شریعت

محمد (ص) در نظر گرفته شوند، چون ہمہ حق را در بر ندارند، پس حق نیستند.

[۲۷] و لو اتبع الحق اھواءھم لفسدت السموات و الارض و من فیھن (مؤمنون / ۲۳).

[۲۸] و ما خلقت الانس و الجن الا لیعبدون (ذاریات / ۵۶).

فصل نهم: اختلاف عقیده

ابن عربی نیز مانند سایر مسلمانان، قرآن و سنت محمد (ص) را سرمشقی می‌داند که برای شکوفا شدن استعدادهای انسان باید از آنها پیروی کرد. مردم با فطرتی به دنیا می‌آیند که آنها را به توحید می‌خواند ولی بار آمدنشان تا حدود زیادی تابع عوامل محیطی و اجتماعی است. نفس، مسلماً، مانند ماده‌ای در حال رشد و تحول است، ولی همه مسیرهای رشد به شکوفایی کامل استعدادهای بشری نمی‌انجامد. هرچند سرنوشت محتوم همه موجودات سعادت است، مردم نمی‌توانند مطمئن باشند که این سعادت را در برزخ، و یا در طول روز پنجاه هزار ساله رستاخیز، تحصیل می‌کنند؛ و در واقع، سعادت انواع بی‌نهایت گوناگونی دارد. سعادت واقعی «انسان» که منجر به شهود تجلی خدا در اوج جلالتش می‌شود، بستگی به شکوفایی همه اوصاف الهی‌ای دارد که در فطرت اولیه آدمی به ودیعه نهاده شده است. و این شکوفایی، نیز، به نوبه خود، تا حدودی به تلاش خود انسان در جهت کسب آن، وابسته است. مردم چون به صورت خدا آفریده شده‌اند، از صفت الهی اختیار نیز بهره برده‌اند. آنها — به واسطه اختیارشان — «مجبور» ند در درجه و حد متجلی شدن اوصاف الهی بالقوه در نفوس خویش، نقش داشته باشند. چنان که شیخ در شبه قاعده‌ای که اغلب بیان می‌دارد، می‌گوید: «انسان مختار، در اختیارش مجبور است» (III/۲۲/۳۰). حال اگر مردم چیزی را اختیار کنند که آنان را به عدم اعتدال و ناهماهنگی سوق دهد، ممکن است در مراحل بعدی حیات، امکان سعادت را از دست بدهند.

به اعتقاد ابن عربی، قرآن در تعالیم معادشناختی خویش، دربردارنده اشاراتی است در باب همه انحای قابل تصور اعتدال و عدم اعتدال آدمی، همه انواع کمال و نقص، همه انواع تحقق صورت الهی و هرنوع ناکامی در وصول

به انسانیت تام. وی سخن از ۵۱۰۵ درجه بهشت می‌گوید که تنها ۱۲ درجه از آنها به طور ویژه به مسلمانان اختصاص دارد (۱۸/۳۱۹/۱). از دیدگاه وی، هر مرتبه یا هر درجه از عوامل پس از مرگ، قلمروی گسترده‌ای از سرنوشت‌های محتمل بشر را دربردارد. به اعتقاد او، بدیهی است که پیروان ادیان مختلف، ولو آنکه همگی به کمال و سعادت رسیده باشند، هنگام مرگ، مشاهدات متفاوتی دارند، چرا که تجلی خدا در صورت انسانی، هیچ‌گاه تکرار نمی‌شود. کمتر کسی در این امر شک دارد که برداشتها از حقیقت، از بعضی جهات، با هم متفاوت‌اند. حتی کسانی که زمینه فرهنگی یکسانی دارند، ممکن است در اموری که هرکدام از آنها مبین بُعد مهمی از نفس آدمی است، از قبیل ساختار روانی، استعداد عقلی و ذوق هنری، با یکدیگر تفاوتی فاحش داشته باشند. حال که در این جهان مادی و متکاثف، که در آن، ذوات و حقایق تا حدود زیادی از چشم پنهان می‌ماند، وضعیت چنین است، پس به طریق اولی در عوامل مثالی و لطیفی که پس از مرگ شاهد آن خواهیم بود، یعنی در آنجا که دامنه صوری که حقایق باطنی به خود می‌گیرند، بسیار وسیع‌تر است، این تفاوتها، فاحش‌تر خواهد بود.

اگر حالات پس از مرگ، با یکدیگر تفاوت دارد، پس باید بعضی از آنها به خدا قریب‌تر و برخی بعیدتر، بعضی نورانی‌تر و برخی ظلمانی‌تر، بعضی بهتر و برخی بدتر باشند. شاید برداشت عمومی از آموزه‌های معادشناختی ادیان سامی، این باشد که آنها بر تمایز مطلق بین بهشت و جهنم تأکید بسیار زیادی می‌ورزند، ولی قطعاً در یک اصل تردیدی نیست: مراتبی که مردم در حیات پس از مرگشان مشاهده می‌کنند، عمیقاً تابع نحوه زیستنشان در دنیاست، و این نحوه زیستن نیز، به نوبه خود، متأثر از اهداف و آمالی است که برای خویشتن انتخاب می‌کنند. حالات پس از مرگ نه تنها تابع «اعمال»، بلکه همچنین تابع اندیشه‌ها و افکاری است که این اعمال از آنها نشئت می‌گیرند. از این رو عقاید ما در باب اینکه کیستیم، به کجا می‌رویم و چه می‌توانیم بشویم، در تعیین نحوه به فعلیت رسیدن و شکوفایی استعدادهایمان، نقشی اصلی بازی می‌کند.

ریشه‌های اعتقاد

واژهٔ عربی اعتقاد، که نوعاً آن را «belief» ترجمه می‌کنند، از ریشهٔ ع. ق. د. مشتق می‌شود که به معنای پیوند زدن، گره زدن یا بستن، وصل کردن، گرد آوردن و پیمان بستن است. واژهٔ اعتقاد که مصدر هشتم از همان ریشه است، به معنای محکم گره خوردن، بسته شدن و یا برقرار شدن است به طور مجازی و یا تمثیلی. معنای اصطلاحی این واژه عبارت است از گرهی که در قلب انسان بسته می‌شود و دیدگاه وی را در باب حقیقت مشخص می‌کند. شیخ این واژه را در مورد همهٔ گره‌ها و پیوندهایی به کار می‌برد که فاهمه را شکل می‌دهند. این گره‌ها شامل همهٔ قلمروهای ادراکات، اندیشه‌ها، نظریه‌ها، آموزه‌ها، باورها، پیشداوری‌ها، برداشتها، احساسات و تمایلاتی می‌شود که عالم را برای مردم معنی‌دار می‌کند. «انسان بودن» مترادف است با داشتن دیدگاهی در باب خود و غیر خود، هرچند انسان از زیربنای فکری خویش آگاه نباشد و یا نتواند آن را به گفتار درآورد. در پشت هر پندار و هر کردار آدمی، اعتقادی نهفته است. این اعتقادات، تعیین‌کنندهٔ نحوهٔ زیستن و نحوهٔ چشیدن مرگ در مورد هر آدمی است. به طور خلاصه، «اعتقاد» اجتناب‌ناپذیر است، چرا که لازمهٔ وجود انسان است.

شیخ معمولاً مسائل مربوط به اعتقاد را مختص به اعتقاد به خدا می‌کند، ولی نباید نتیجه گرفت که بحث وی به آنان که به خدا اعتقادی ندارند، و یا به آنان که کلاً مفهوم خدا را رد می‌کنند، مربوط نمی‌شود. هرچه باشد، «خدا» وجود است، و وجود همهٔ حقیقت را در هر مرتبه‌ای که تصور شود، در بر می‌گیرد. وجود، از حیث ظهورش، به هر اسمی مستی می‌شود. از این رو هر معرفتی را که هر عالمی واجد است — یعنی هر نوع آگاهی دربارهٔ هرچیز و هر نوع ادراک اعتقادی — در واقع، معرفتی است دربارهٔ خدا.

غیر از عالم بالله در کار نیست. اما بعضی از علما می‌دانند که عالم به خداوند و برخی نمی‌دانند که عالم به خداوند. دومی به آن چیزی که می‌بیند و مشاهده می‌کند عالم است ولی نمی‌داند که آن چیز، همان حق

است. از این رو اگر از او بپرسی که «آیا خدا را می‌شناسی؟»، می‌گوید: «نه». و اگر دربارهٔ آن چیزی که مشاهده می‌کند بپرسی که «آیا این چیزی را که مشاهده می‌کنی، از آن حیث که مشهود توسست، می‌شناسی؟»، پاسخش مثبت خواهد بود بنابراین، او صرفاً این را نمی‌داند که این اسم [الهی] به این مشهود حمل می‌شود (III/۵۱۰/۳۲).

هر کس در مورد وجود، دارای علم، عقاید، فرضیات و علقه‌هایی است. زیرا جز وجود چیز دیگری برای ما ظاهر نمی‌شود. از این رو بیانات شیخ در مورد اعتقاد، حتی شامل انحای اعتقادات غیرمعارفی نیز می‌شود که از ویژگیهای عوامل مدرن و پست مدرن به حساب می‌آید، یعنی حتی شامل اعتقاد به هر نوع هدف، ایدئولوژی و برنامه نیز می‌شود، تا چه رسد به اقسام اعتقادات دیگری که از عناصر «دینی» شاخص‌تری برخوردارند.

اگر هر کس دارای عقیده‌ای است، آیا می‌توان گفت که همهٔ عقاید حق‌اند؟ اکثر متکلمان مسلمان فوراً پاسخ خواهند داد که «نه، فقط عقیده به دین حق، حق است». اما شیخ چنین شتاب‌زده پاسخ نخواهد داد. به احتمال قوی، جواب او این خواهد بود که پاسخ این پرسش به مراد ما از واژه «حق» بستگی دارد. اگر «حق» را به این معنا بگیریم که علقه‌ای با واقع تطابق دارد، در این صورت، قطعاً همهٔ عقاید حق‌اند، چرا که هر عقیده‌ای مبتنی جنبه‌ای از واقعیت است، ولو که آن جنبه، بسیار محدود و تحریف‌شده باشد. اگر عقیده‌ای به هیچ وجه منطبق با واقع نباشد، وجود پیدا نمی‌کند. هر عقیده‌ای مبتنی جنبهٔ ذهنی یک حالت وجودی است. اینکه فردی دارای عقیده‌ای شده است، نشان می‌دهد که آن عقیده، به نحوی، منطبق با تکوین است، خواه ذهن آن صاحب عقیده، حقیقتاً منطبق با عین باشد و خواه نباشد. از این رو می‌توانیم به این نتیجهٔ مقدماتی برسیم که همهٔ عقاید حق‌اند، حال محتوایشان هر چه می‌خواهد باشد. هیچ خطایی در عالم وجود در کار نیست. چرا که هر آنچه موجود است، حق تعالی، یعنی وجود، آن را طلب کرده است.

خداوند حکیم مطلق است. اوست که امور را در جایگاه خودشان قرار می‌دهد و اوست که «به هرچیز آفرینش سزاوار آن را بخشیده است» [۵۰/۲۰] [۱]. پس نسبت به ترتیبی که خدا در امور [تکوینی] قرار داده است، خطایی در عالم نیست (۳۳/۲۶۷/II).

کسانی که مثل ما بر همه مقامات و مراتب اشراف دارند، تشخیص می‌دهند و می‌دانند که هر فردی از کجا سخن می‌گوید و چه کسی او را به سخن واداشته است، و نیز می‌دانند که آن فرد، در مرتبه خویش مُصِیب است و خطا نمی‌کند. بلکه مطلقاً هیچ خطایی در عالم وجود ندارد (۲۳/۵۴۱/II).

این دیدگاه که خطایی بر قلم صنع نرفته است و همه عقاید حق‌اند، منطقاً از نظریه «وحدت وجود» ناشی می‌شود. هر موجودی تجلی خاصی از وجود مطلق است. عالم با گستره بی‌نهایت مکانی و زمانی‌اش، ظاهرکننده همه آن قابلیت‌هایی است که وجود واجد آنهاست. هر موجودی مانند رنگی است که به وسیله منشور بی‌نهایت وجهی وجود، پا به عرصه هستی گذاشته است. هر رنگی به واسطه سرشت خاص خویش — یعنی به واسطه محدودیتها و قیودی که آن را از سایر رنگها متمایز می‌سازد — نور نامرئی را مقید و محدود، و در نتیجه، مرئی می‌کند. از یک دیدگاه، هر موجودی، به واسطه غبار رنگ و ویژگیهای خاص خویش، حجاب چهره وجود می‌شود و آن را تیره می‌سازد. اما از دیدگاهی دیگر، آن موجود، از آن نظر که در عالم هستی یافت شده است، وجود را ظاهر می‌سازد. دیدگاه نخست دیدگاه تنزیه، یعنی «لاهو» است و دومی دیدگاه تشبیه، یعنی «هو».

شیخ در یکی از عبارات متعددی که طی آنها حقانیت همه عقاید را بر مبنای وحدت وجود بیان می‌کند، به این نظریه اشاره می‌کند که همه امور عالم — از جمله سخنانی که مردم به زبان می‌آورند — همه، کلماتی هستند که ضمن نفس الرحمن به تکلم درآمده‌اند. از این رو همه کلامها کلمات خداوند و

حق هستند. اما غالباً وجه حقانیت آن کلامها، از چشم فهم اهل نظر می‌گریزد. گوینده‌ای غیر از خدا در کار نیست و به سخن درآورنده‌ای غیر از او نیست. آنچه باقی می‌ماند این است که چشم فهم را نسبت به نحوه به سخن درآوردن خدا، باز کنیم، از آن جهت که او جز به صواب، شما را به سخن در نمی‌آورد. هر کلامی در عالم، یا از حکمت است، و یا از فصل الخطاب (۱). پس همه کلامها از خطا و لغزش معصوم‌اند. اما کلام دارای موطنها، محلها و میدانهایی است که در آنها جولانگاه گسترده‌ای دارد. میدانهای آن، به قدری وسیع است که چشمهای بصیرت، از ادراک غایت آن عاجز است (۱۱/۵۴۵/II).

اختلاف کلام الهی و کلام انسانی ناشی از قابلیت‌های بی‌نهایت وجود در اطوار ظهورش است. اسمای الهی مبین اطوار مختلفی هستند که وجود مطلق هنگام به وجود آوردن عالم، خود را به آنها مقید می‌سازد. خدا با تجلی خویش در عالم، یعنی با تکلم کلمات نَفَسِ الرحمن، قلمروی کامل اسما را ظاهر می‌سازد. ولی در هیچ زمان و مکان معینی، هیچ عین موجود منفردی نمی‌تواند همه اوصاف ممکن وجود را به نحو کامل ظاهر سازد. هر موجودی نشان‌دهنده تقیدی از وجود مطلق است، و، در نتیجه، اوصاف وجود را صرفاً در درجه‌ای محدود ظاهر می‌سازد. خود وجود مطلق، از ازل به قابلیت‌های بی‌نهایت خویش برای تجلی، علم دارد، چرا که «خداوند بر هرچیز احاطه علمی دارد» (۱۲/۶۵) [۲]. هر عینی با همه ویژگیهای خاصش، نشان‌دهنده یک تجلی وجود مطلق است که ذات خود وجود، آن را ایجاب کرده است و خود وجود از راه علم به ذات خویش، به آن عین، علم دارد. اعیان، خواه اعیان ثابت در علم خدا باشند، و خواه اعیان موجوده در عالم هستی، هر کدام، تعین، یا شیئیت و یا تقید خاص خویش را دارند که آن را از هر عین دیگری متمایز می‌سازد.

هر عین موجودی تا حدّ معینی می‌تواند نور وجود را بتاباند، یعنی برای آنکه بتواند مظهري باشد که وجود احکام خویش را در آن ظاهر سازد، حدّ و

ظرفیت معینی دارد که آن را «استعداد» آن عین می‌نامند. انسان که بر صورت اسم جامع خدا آفریده شده است، بیشترین استعداد را برای ظاهر ساختن احکام وجود دارد (هرچند که استعداد افراد با یکدیگر متفاوت است). متفاوت بودن استعداد هر عین، به معنای این است که هر کدام از آنها، وجود مطلق را به شکل خاص خویش، مقید می‌سازد. خدا واحد و مطلق است ولی تجلیاتش بی‌نهایت مختلف‌اند.

متجلی از حیث ذاتش، فی‌نفسه، واحد‌العین است، ولی تجلیات — یعنی صورتهای آن تجلیات — به حسب استعدادهای گوناگون محلهای تجلی، مختلف‌اند (۱۹/۲۸۷/۱).

هر فرد انسان، قابلیت منحصر به فردی را نشان می‌دهد که وجود مطلق واجد آن است. به همین سان، علم هر فردی نشان‌دهنده آگاهی منحصر به فردی از وجود است، آگاهی‌ای که تجلی وجود آن را متعین می‌کند. بنابراین، همان قابلیت‌های وجودی‌ای که فرد را می‌سازند، عقاید را نیز تعیین می‌بخشند. هر شخصی همان‌طور که موجود منحصر به فردی است، عالم منحصر به فردی نیز هست. درست همان‌طور که وجود هر فردی مبین منعقد شدن گره [۳] و قیدی در حق مطلق، یعنی مبین کلمه منحصر به فردی است که در نفس الرحمن به تکلم درآمده است، اعتقاد آن فرد نیز مبین شکل‌پذیری منحصر به فردی از آگاهی مطلق است. و همه اینها به اسمای الهی برمی‌گردد.

هر یک از کسانی که در خدا نظر می‌کنند، تحت حکم اسمی از اسمای الهی قرار دارد. همان اسم است که بر او تجلی می‌کند و به واسطه تجلی‌اش، اعتقادی خاص را به وی عطا می‌کند (۱۴/۸۵/II).

اوامر دوگانه

حق دانستن همه عقاید، به معنای این است که هر یک از آنها نشان‌دهنده قیودی است که وجود مطلق به خود گرفته است. همچنین مبین این نظریه است که در

نهایت، همهٔ عقاید، معتقدان خویش را به سعادت رهنمون خواهند شد. اما تجلی خدا بر انسان همانند تجلی اش بر سایر مخلوقات نیست. از آنجا که سعادت تام و کامل انسان بستگی به فعلیت تام یافتن صورت الهی دارد، پس ناکامی در به فعلیت رساندن صورت الهی، مقتضی بُعد از خدا در عالم آخرت است. انسان این بُعد را در مراتب نازل‌اش به صورت رنج و عذاب احساس خواهد کرد.

سعادت بستگی به هدایت الهی دارد و لازمهٔ هدایت نیز امر و نهی است. به عبارت دیگر، انسان برای رسیدن به بهشت باید احکام خداوند را رعایت کند. اما شیخ فوراً خاطر نشان می‌سازد که خداوندی که واضع امر و نهی است با خداوندی که او را وجود تلقی می‌کنیم، از هر حیث، یکسان نیست. خداوند به عنوان وجود، وجود مقید را در تمامی اشکال ممکن آن [بدون استثنا]، طلب می‌کند، ولی خداوند به عنوان هادی، صرفاً خواهان آن است که مردم تابع انبیا باشند و ضلالت آنها را نمی‌خواهد. متکلمان مسلمان با سخن گفتن از «امر تکوینی» خدا در برابر «امر تکلیفی» او، بین این دو دیدگاه، فرق زیادی گذاشته بودند. خدا با امر اول، همهٔ خلقت را به وجود می‌آورد: «امر او چون [آفرینش] چیزی را اراده کند، تنها همین است که به آن می‌گوید "موجود شو"، و [بی‌درنگ] موجود می‌شود» (۸۲/۳۶) [۴]. و با امر دوم، احکامی را وضع می‌کند تا به موجب آن، مردم به سعادت برسند. بنابراین، امر تکلیفی مستلزم اعمالی چون نماز، روزه، زکات و رعایت الزامات اخلاقی است.

خدا با امر تکوینی، لباس وجود را به همهٔ اشیا می‌پوشاند و بدین سان، باعث می‌شود آنها بتوانند هویت خاص خویش را بیابند؛ و با امر تکلیفی، انسان را به سوی سعادت در عالم برزخ و پس از آن فرامی‌خواند. امر تکوینی قابل سربیزی نیست چرا که وجود هر مخلوقی را در عالم، مستقر می‌سازد. اما امر تکلیفی را می‌توان بعضاً و یا کلاً مخالفت کرد. مخالفت با این امر، منجر به عذاب و بُعد از خدا می‌شود، هرچند این عذاب، عاقبت شیرین و عذب [۵] خواهد شد.

امر تکلیفی از اوصاف خاصی از وجود — چون هدایت و رحمت — نشئت

می‌گیرد که در صدد برداشتن قیود و محدودیتهایی هستند که باعث رنج انسان می‌شود. در مقابل، امر تکوینی از وجود مطلق و یا حق مطلق ناشی می‌شود. بنابراین، در واقع، امر تکوینی بر امر تکلیفی محیط است و آن را تعیین می‌بخشد. یعنی امر تکلیفی عبارت است از شکل خاصی که امر تکوینی در جهت تحقق اهدافی خاص و معین، به خود گرفته است. از نقطه نظر امر تکوینی، عصیانی نمی‌تواند در کار باشد. [پس] عصیان امر تکلیفی، همواره، نتیجه اطاعت امر تکوینی است.

شیخ با توسل به بعضی از اوصاف وجود، مشخص می‌کند که چرا مخالفت با امر تکلیفی می‌تواند موجب شقاوت شود. خدا نه تنها هادی، بلکه مصلّ نیز هست. اسم «مصلّ» هرچند در فهرست معروف نود و نه اسم خدا نیامده، به طور ضمنی در سی و پنج آیه قرآن که در آنها فعل «اضلال» به خدا منسوب شده، آمده است. در موارد خاصی، ممکن است اضلال خدا بر هدایت او غالب آید و موجب معصیت در این عالم، و شقاوت در عالم آخرت شود. اینکه انسانی معین تحت تصرف اسم «هادی» قرار گیرد و یا تحت تصرف اسم «مصلّ»، به سرشت خود وجود برمی‌گردد. بالاخره آن چیست که استعداد اعیان ثابت را که از ازل معلوم خدایند، معین می‌کند؟ هر عینی، در واقع، مبین تجلی خاصی از وجود است. اینکه فردی به ضلالت افتاده است به معنای این است که ضلالت با حقیقت وی، یعنی با شاکله آن وجودی که سرشت آن شخص را تعیین می‌بخشد، تناسب دارد.

ممکن است اشکال شود که چنین تحلیلی به معنای این است که خدا مردم را به گناه وامی‌دارد و سپس به خاطر آن گناه، ایشان را مجازات می‌کند. پاسخ شیخ این است که اعیان ثابت‌اند و «جعل» خدا به آنها تعلق نمی‌گیرد [تا آنها را از آنچه هستند تغییر دهد]. بلکه صرفاً به آنها وجود عطا می‌کند. اگر تقاضای یک عین، ضلالت باشد، هنگامی که به وجود پا می‌گذارد، گمراه می‌شود. خدا نور وجود را به اعیان می‌تاباند و آنها طبق سرشت خودشان به وجود می‌آیند و کار خودشان را می‌کنند. خداوند همان طور که ذات خویش،

یعنی خود وجود، را نمی‌تواند تغییر دهد، اعیان را نیز نمی‌تواند تغییر دهد. به تعبیر ابن عربی، «خدا چیزی را جز آنچه در نفس الامر چنان است، نمی‌خواهد. مشیت حق در امور، عین آن چیزی است که خود امور بر آن‌اند» (۳۰/۳۵۶/III). بنابراین، هنگامی که خدا وجود را بر عین خورشید ظاهر می‌کند، به تابش درمی‌آید، و هنگامی که وجود را بر عین گناهکاران ظاهر می‌سازد، گناه می‌نماید و بدین ترتیب، احکام اسم «مضل» را در درون خویش ظاهر می‌سازند. از آن حیث که وجود تفرّق، انحراف، خطا، محنت و شقاوت را برمی‌تابد، وجود مطلق دارای اطوار مقید و معینی از وجود می‌شود که گناهکاران مظاهر آنهایند.

این پرسش که چرا خداوند مردم را اضلال می‌کند، مانند این پرسش است که چرا وجود وجود است و یا چرا حقیقت حقیقت است. پاسخ صرفاً این است که حقیقت همانی است که هست و نمی‌تواند غیر آن باشد. مضل دانستن خدا صرفاً اذعان به این است که وجود قابلیت ضلالت و شقاوت را داراست و می‌باید اعیانی که مبتنّ این قابلیت هستند، به وجود آیند. به همین جهت است که شیخ تأکید می‌کند که در تحلیل نهایی، خدا هیچ کس را گمراه نمی‌کند. بلکه این خود مردم‌اند که تابع سرشت خویش‌اند، و یا به عبارت دیگر، اعیان ثابتۀ خویش را ظاهر می‌سازند. هنگامی که درخت سیب انگور ندهد هیچ کس نمی‌تواند باغبان را ملامت کند و هنگامی نیز که فرد عاصی کار خیر انجام ندهد، هیچ کس نباید خدا را سرزنش کند. گناهکار صرفاً باید خود را سرزنش کند. به نظر شیخ، این امر مبتنّ جواب شیطان به کسانی است که از او شاکی‌اند که چرا آنها را گمراه کرده است: «مرا ملامت مکنید و خودتان را ملامت کنید» [۶] (۲۲/۱۴) (۲).

ابن عربی بسیاری از این نکات را هنگام بحث درباره اسم «مانع» بیان می‌دارد. اگر خدا رحمت محض وجود مطلق است، چرا اموری را از بندگانش منع می‌کند و به آنها عطا نمی‌کند؟ البته پاسخهای متعددی برای این پرسش وجود دارد، ولی شیخ در این متن خاص، به استعداد مخلوقات نظر دارد. به طور

خلاصه، وی معتقد است که خدا در بخشش خویش هیچ امساکی ندارد، ولی بندگان، عطای او را متناسب با سرشت [محدود] خویش دریافت می‌کنند. هیچ کس نمی‌تواند از سرشت خویش شاکی باشد مگر آنکه خویشتن را رد و انکار کند.

هنگامی که قابل را شناختی، مانع و منع را خواهی شناخت. قوایل از جود مطلق به حسب استعداد خودشان دریافت می‌کنند. مانند رخت و رختشوی در برابر افاضه نور خورشید که رخت سفید می‌شود و چهره رختشوی — اگر سفید باشد — سیاه می‌گردد. حکیم به آن دو می‌گوید: «نور یکی است [و تفاوتی نمی‌کند] ولی مزاج رختشوی از نور خورشید جز سیاهی را نمی‌پذیرد و رخت مزاجی دارد که سفیدی را می‌پذیرد. لذا [ای رختشوی!] مزاجت تو را از قبول سفیدی باز داشته است و ای رخت! مزاجت تو را از پذیرش سیاهی منع کرده است».

هر کدام از آن دو، می‌توانند پاسخ دهند که «مسئله هنوز به حال خود باقی است.» رخت می‌گوید: «چرا به من مزاجی ندادی که سیاهی را بپذیرد؟» و رختشوی می‌گوید: «چرا به من مزاجی ندادی که سفیدی را بپذیرد؟»

می‌توانیم چنین پاسخ دهیم که «در جهان، رخت و رختشوی باید در کار باشند. پس باید هم مزاجی وجود داشته باشد که قبول سفیدی کند و هم مزاجی که قبول سیاهی نماید. پس چاره‌ای از هر دو نفر شما نیست — هر چه می‌خواهید باشید. چرا که در عالم، هر چیزی باید باشد و، در نتیجه، هر مزاجی باید در عالم یافت شود.»

فعل حق تعالی تابع اغراضی که در بندگان ایجاد کرده است نیست. بلکه صرفاً تابع مقتضای حکمت است. مقتضای حکمت نیز همان چیزی است که در جهان رخ می‌دهد. ظهورش عیناً همان حکمت است. مقتضای فعل خدا به حکمت معلل نمی‌شود، بلکه خود عین حکمت است ...

محل هر مزاج خاصی را که در نظر بگیریم، ممکن است تصور شود که آن محل، حق این اعتراض را دارد که «خدا غیر این مزاج را به من نداده است.» اما این تصور غلط است، چرا که خود آن مزاج عین همان چیزی است که ظاهر شده است نه غیر آن. امکان ندارد که شیئی دربارهٔ خودش بگوید: «چرا من غیر خودم نیستم؟» (III/۵۳۰/۳) (۲).

شاید لازم باشد تکرار کنیم که شیخ در چنین عباراتی، واقعیت اختیار انسان را انکار نمی‌کند. دیدگاه او در این بحث خاص، مربوط می‌شود به امر تکوینی و حضور مطلق وجود، یعنی مربوط می‌شود به تنزیه مطلق خدا نسبت به همهٔ اشیا. ولی به محض آنکه پای تشبیه خدا به میان می‌آید، اختیار انسان بار دیگر خود را نشان می‌دهد. انسان دارای اختیار خاصی است، چرا که به صورت خدا آفریده شده است، و خدا مختار است. لذا انسان چاره‌ای از اختیار ندارد و — تا آنجا که مختار است — باید مسئولیت تصمیمات خویش را بپذیرد. اگر بتواند حقیقتاً به این معرفت برسد که وی از خود هیچ اختیاری ندارد چرا که مختار فقط خداست، در این صورت، به تسلیم محض در برابر ارادهٔ خدا، یعنی به «اسلام»، دست می‌یابد. اما چنین تسلیمی را صرفاً «عبدالکل» — یکی از اصطلاحات متعددی که شیخ در مورد انسان کامل به کار می‌برد (۴) — می‌تواند به دست آورد. انسان آن‌گاه که هنوز با کمال فاصلهٔ زیادی دارد، برای رسیدن به کمال، نیازمند تسلیم شدن به امر تکلیفی و تبعیت از صراط نجات است. انسان چون این را می‌داند که مجبور است مختار باشد، باید در زندگی روزمرهٔ خود، دربارهٔ نحوهٔ فعل و یا ترک خویش، مختارانه تصمیم بگیرد.

صراط‌های به سوی خدا

قرآن به صراط‌های چندی اشاره می‌کند، ولی به مردم دستور می‌دهد از «صراط مستقیم» تبعیت کنند. شیخ گوشزد می‌کند که آنجا که مراد از خدا، وجود مطلق باشد، این صراط نمی‌تواند «صراط مستقیم خدا» باشد، زیرا با

فرض اینکه همه موجودات امر تکوینی را اطاعت می‌کنند، همه آنها در هر موردی، [خواه ناخواه] از صراط مستقیم تبعیت می‌کنند.

صراط خدا صراط عامی است که همه امور بر آن مشی می‌کنند و به خدا می‌رسند، و شامل هر شریعت الهی و هر راهی که عقل وضع کرده است می‌شود. این صراط به خدا می‌رساند و شقی و سعید، هردو، را شامل می‌شود (III/۴۱۰/۲۴).

حق دانستن همه عقاید به مثابه این است که بگوییم همه عقاید به خدا می‌رسانند، یعنی همه آنها تحت آن قانون کلی ای قرار می‌گیرند که در چندین آیه قرآن آمده است مبنی بر اینکه همه چیز از خدا نشئت می‌گیرد و به او باز می‌گردد. ولی این قاعده چیزی در این باره نمی‌گوید که مردم چگونه می‌توانند به کمال تام صورت الهی نایل آیند، و چگونه می‌توانند از محجوب شدن نسبت به شهود فطرت خویش در عالم آخرت بیرهیزند. از این رو، اگر از منظری بشری به قضیه نگاه کنیم، باید با معیارهایی که به سرنوشت بشر مربوط است به ارزیابی صراط‌ها بپردازیم. این معیارها تنها می‌توانند آن اوصافی از وجود باشند که نفس انسان را در نیل به کمال صورت الهی یاری می‌رسانند.

یکی از صفات الهی که به نفس انسان کمک می‌کند انعام است. از آنجا که انعام در باطن وجود است، خدا به مردم امر کرده است که ظهور آن را بطلبند — البته نه به خاطر آنکه خود سودی کند بلکه بدان خاطر که رحیم است و می‌داند که این کار به سود مردم است. از این رو مسلمانان موظف‌اند در نمازهایشان سوره فاتحه را تلاوت کنند و بدین وسیله از خدا بخواهند که آنها را به صراط مستقیم مُنعم هدایت کند: «ما را به صراط مستقیم هدایت نما، راه کسانی که به آنان انعام داده‌ای، نه آنان که از نظر انداخته‌ای و نه گمراهان» (۷/۱-۵) [۷]. شیخ شماری از آیات قرآن را نقل می‌کند تا اثبات کند که همه انبیا همین «صراط مستقیم منعم» را آورده‌اند و تبعیت از این صراط است که به سعادت می‌انجامد.

اما وضعیت آرمانی برای مسلمانان این است که صراط سومی را تبعیت کنند که از دومی هم باریکتر است. این صراط، «صراط محمد (ص)» است که در هدایتی که صرفاً به او عطا شده، یعنی در قرآن، قرار داده شده است [۸]. این صراط به شکل خاصی از رحمت و سعادت، رهنمون می‌شود که مختص پیروان اسلام است (۵). در عین حال، به خاطر جامعیت شریعت قرآنی، این صراط، در ذات خویش، شامل صراط‌های همه انبیای سلف نیز می‌شود. چنان که شیخ می‌نویسد:

یکی از صراط‌ها صراط نعمتها (نعم) است و آن «صراط کسانی است که به آنها نعمت دادی» و همان است که خداوند بدان اشاره می‌کند که «برای هر یک از شما [پیامبران] راه و روشی معین داشته‌ایم» [۴۸/۵] [۹]. پس پیشوای محمدی سبیل محمد (ص) را اختیار، و سایر سبیل‌ها را ترک می‌کند، هرچند به [حقانیت] همه آنها اذعان می‌کند و به همه آنها ایمان دارد. لیکن خود را جز به صراط محمد (ص) متعبد نمی‌کند و پیروان خویش را جز به آن متعبد نمی‌کند. وی جمیع اوصافی را که هر صراطی واجد است، به صراط محمد (ص) باز می‌گرداند چرا که شریعت او عام است، و حکم همه شرایع به شریعت او منتقل شده است. شرع او متضمن همه شرایع است ولی آن شرایع متضمن شریعت او نیستند (۲۱/۴۱۰/III).

به طور خلاصه، هرچند همه صراط‌ها به خدا می‌انجامند، «سبیل سعادت همانی است که در شریعت آمده و غیر آن نیست» (۱۲/۱۴۸/II). مردم وقتی با حقیقت وضعیت خویش مواجه‌اند، نمی‌توانند صرفاً همان چیزی را اخذ کنند که خدا از حیث امر تکوینی‌اش به آنها می‌دهد، چرا که چنین چیزی ممکن است آنها را کاملاً به شقاوت بکشاند. بلکه باید از حق مطلق فقط آن چیزی را اخذ کنند که از طریق امر تکوینی‌اش معین کرده است و عبارت است از همان میزان معینی که خدا برای سنجش همه اموری که در سعادت مؤثر هستند، قرار داده است.

خدا هم از خودش به بندگان عطا می‌کند و هم از دست رسولانش. آنچه را از دست رسولان به تو می‌رسد، بدون به کار بردن هیچ میزانی بگیر، و آنچه را از دست خدا به تو می‌رسد با [به کار بردن] میزان بگیر. زیرا خداوند عین هر معطی است، ولی تو را از گرفتن هر عطایی منع کرده است. لذا می‌فرماید: «آنچه پیامبر شما را دهد آن را بپذیرید و آنچه شما را از آن بازدارد، از آن دست بردارید» [۷/۵۹] [۱۰]. در نتیجه اخذ کردن از رسول برای نافع‌تر است و بهتر می‌تواند سعادت را حاصل کند.

اخذ کردن از رسول، مطلق و از خدا، مقید است. خود رسول مقید است، ولی اخذ کردن از او مطلق. خدا مطلق است، ولی اخذ از او مقید است. بنگر که این امر چقدر عجیب است! (۲۲/۱۸۶/IV).

اعتدال

طی رشدِ نفس، صفات بالقوه فطرت بتدریج خود را ظاهر می‌سازند. زمانی که صورت بالقوه الهی برای نفس به صورت بالفعل درآید، کمال حاصل می‌شود. ولی لازم است یادآوری شود که کمال متضمن نوعی ایستایی نهایی نیست، بلکه مبین سهیم شدن آگاهانه در تجلی پویا و دائمی وجود است. انسان کامل با حضور تام و هشیاری تمام، در فرآیندی سهیم می‌شود که طی آن، عالم در هر لحظه تولدی نو می‌یابد. درست همان‌طور که فعل خدا پیوسته و دائماً در حال نو شدن است، انسان کامل نیز، آن به آن، رشدی جدید و معرفت کامل‌تری از وجود را به دست می‌آورد. چنان که شیخ می‌نویسد انسانهای کامل،

همواره مشغولِ شهودِ قربِ دائمی [حق] در نفس خویش‌اند چرا که دائماً مستغرق در شهودِ صُور، در نفس خویش و در غیر نفس خویش هستند و این چیزی جز تجلی حق نیست (۳۰/۵۵۸/II).

کمال، هرچند وضعیت آرمانی انسان است، در این عالم، بندرت به دست

می‌آید. در عین حال، آنان که در جهت ظاهر ساختن اوصاف الهی نهفته در درونشان به قدر وسع خویش بکوشند، در بهشت، به شهود تجلی خدا — یعنی به آگاهی کامل از صورت الهی درون خودشان — نایل خواهند آمد. از همین روست که اهل جنت همان چیزی را می‌چشند که انسانهای کامل قبلاً در این عالم چشیده‌اند — یعنی رفع حجاب و تجلی دائمی و بی‌پایان خداوند را. خدا در هر لحظه، پرده‌ جدیدی را برداشته، چهره‌ خویش را با جمال و جلال بیشتری نشان می‌دهد. بهشت جاودانی است چرا که خودنمایی پایان‌ناپذیر آن معشوقِ یگانه، هیچ‌گاه تکراری نیست. خدا همواره شهود، علم، آگاهی و بهجت بیشتر و بیشتری را به نفوس، عطا می‌کند. این همان چشمه‌ها، حوران، و نهرهای همواره جاری شیر، عسل، آب و شرابی است که قرآن بدان ناطق است.

در بهشت، در هر لحظه، خلق جدید و نعیم جدیدی در کار است، تا آنکه ملامت و خستگی حاصل نشود ... اهل بهشت در هر نظری که به ملک و پادشاهی خویش می‌کنند، امر و صورتی می‌بینند که قبل از آن هرگز ندیده بودند، در نتیجه، به حدوث آن، متنعم می‌شوند (II/۲۸۰/۲۷).

اگر امر تکلیفی را در متن امر تکوینی بنگریم، خواهیم دید که امر تکلیفی باعث رشد کامل اوصاف بشری می‌شود، و این اوصاف، منطبق‌اند بر تحقق یافتن قابلیت‌های خاصی از وجود که از طریق دیگری نمی‌توانند به فعلیت برسند. آن اوصافی که تنها از طریق انسان ظهور می‌یابند، اوصاف جاذبه و جمالیه از قبیل کرم، رأفت، رحمت و حلم و بلکه صفات دافعه و قهریه چون عقاب شدید و انتقام را نیز شامل می‌شوند. بدون شرایعی که انبیا آورده‌اند، نه والاترین قابلیت‌های انسانی و نه پست‌ترین آنها، که همان والاترین و پست‌ترین قابلیت‌های خود وجود ظاهر هستند، هیچ‌کدام، نمی‌توانند به فعلیت برسند. بنابراین، امر تکلیفی قلمروی کاملی از اطوار وجود را به عرصه‌ هستی می‌آورد که به طریق دیگری نمی‌توانستند به فعلیت درآیند، و بدین سان، امر

تکلیفی در خدمت امر تکوینی، قرار می‌گیرد. بهشت و جهنم، هردو، برای تحقق یافتن وجودشان، به شریعت محتاج‌اند، چنان‌که شیخ می‌نویسد: «اگر به خاطر وجود شرایع نبود، کفر به خدا که موجب شقاوت است در کار نبود» (۳/۲۴۸/II). نیز به همین دلیل، آنچه «شر» و «شیطان» خوانده می‌شود تنها به خاطر امر تکلیفی دارای چنین نامی می‌شود. «غیر از تکلیف، چیز دیگری باعث ظهور شر از این شیطان نشده است» (۲۷/۲۲۳/IV).

اوصاف اصلی خدا که آثار خویش را در صورت انسانی ظاهر می‌سازند، عبارت‌اند از: حیات، علم، اراده، قدرت و کلام. هدایت متوجه موجودات حیّی است که دارای علم‌اند، از طریق اراده در میان متعلقات علم خویش دست به انتخاب می‌زنند، اراده خویش را از طریق قدرت، اعمال می‌کنند، و در حالی که وضعیت خویش را از طریق کلام بیان می‌کنند، کلمه خدا را نیز فهم می‌کنند. اگر از سایر صفاتی که دارای بُعد اخلاقی خاصی هستند نیز صرف‌نظر کنیم، می‌توان دید که همه انسانها همین صفات اصلی را نیز به یک درجه، واجد نیستند. همچنین باید واضح باشد که اعتدال در میان این اوصاف، موجب کمال انسان می‌شود.

هر یک از این پنج صفت اصلی، دیگری را تقویت می‌کند. هر عدم تعادلی که رابطه‌ای نامتناسب بین آنها برقرار سازد، موجب ابطال کارآمدی همه آنها می‌شود. حتی در متون معاصر، «علم بدون قدرت» و یا «قدرت بدون علم» حالاتی هستند که هر کس بخوبی آنها را می‌شناسد. اگر افزایش علم و قدرت، ارزشی جهانشمول به حساب آید، آنچه تعالیم اسلام بدان می‌افزاید این است که با توجه به اینکه هر صفت الهی می‌تواند تا بی‌نهایت درجه، فعلیت یابد، پس استعداد انسان برای رشد و ترقی، مقید به هیچ حد قابل تصویری نیست.

کمال تام انسان، مستلزم حضور زنده و بالفعل همه اوصاف وجود است. مردم برای نایل شدن به چنین کمالی، محتاج شریعت‌اند، چرا که به صورت الهی خویش، جاهل‌اند. ایشان بدون آنکه احتیاج به تعلیم زیادی داشته باشند، می‌توانند ارزش علم و قدرت را دریابند، ولی ادراک ارزش همه اوصاف الهی

و سپس به فعلیت درآوردن هریک از آنها در توازنی متناسب با سایر اوصاف، کاملاً و رای توان فردی آنان است. از آنجا که فطرت انسان به واسطه وجود، تعین می‌یابد، و از آنجا که وجود غیر قابل شناخت و نامحدود است، پس مردم برای شناخت خودشان، به شریعت محتاج‌اند.

نقصان بشر، ناشی از عدم توفیق در برقراری توازنی صحیح بین صفات نهفته در فطرتش است. اعتدال صحیح صفات، ریشه در سبقت رحمت بر غضب دارد. رحمت به سرشت ذاتی وجود مربوط می‌شود، حال آنکه غضب صرفاً در رابطه با عوارض خاصی از وجود مقید ظهور می‌یابد. بنابراین، رحمت «همه چیز را در بر می‌گیرد» (۱۵۶/۷) [۱۱] ولی تنها بعضی از چیزها با غضب مماس‌اند.

رحمت پیوندی نزدیک با آن صفاتی دارد که مربوط به نیل به قرب خداوند، از قبیل معرفت، اشراق، وصال، وحدت و اعتدال. در مقابل، غضب با ویژگیهای تحدیدکننده مخلوقات، از قبیل بُعد، فراق، جهل، کثرت، تفرقه، فرق و انحراف گره خورده است. انسان تا زمانی که مغلوب صفات غضب باشد، از خدا و در نتیجه از رحمت و سعادت دور می‌ماند. او تنها با طلب رحمت و مغفرت خدا می‌تواند به قلمروی وصال، وحدت، توازن و بهجت عروج کند. غضب نقشی ضروری در نظام عالم ایفا می‌کند ولی همواره تحت استیلای رحمت باقی می‌ماند. به همین سان، وجود مقید عالم تحت استیلای وجود مطلق خدا باقی می‌ماند. اگر قیدی در کار نبود، عالم نمی‌توانست یافت شود — یعنی اگر غضب در کار نبود، نفس الرحمن نمی‌توانست کلمات واژه‌نامه خویش را به تلفظ درآورد. تنها با توجه به همه قابلیت‌های مخلوق است که تجلی تام احکام اوصاف الهی می‌تواند تحقق یابد. و همه این فعالیت خلاقه از طریق تقید یافتن وجود، مبین سبقت رحمت الهی — یعنی مبین تمامیت و فیاضیت بالذات وجود — است.

سبقت رحمت بر غضب، حتی در دل بُعد و ضلالت نیز ظاهر می‌شود، چرا که بدون این دو، قرب و هدایت معنی نخواهد داشت. به همین سان، اگر گناه در

کار نمی‌بود، صفات الهی عفو و مغفرت نمی‌توانست ظاهر شود. به عبارت دیگر، صفت مغفرتِ خدا گناه را لازم می‌آورد. شیخ متمایل است که حدیث زیر را به عنوان مستند شرعی این آموزه نقل کند [۱۲]:

قسم به کسی که نفس من در دست اوست، اگر شما گناه نمی‌کردید، خدا شما را برمی‌داشت و قومی را می‌آورد که گناه کنند، سپس عفو خدا را طلب کنند و بخشیده شوند (۶).

شیخ با استناد به این حدیث می‌گوید: «پیامبر (ص) تنبّه می‌دهد که هر امری که در عالم واقع می‌شود صرفاً به خاطر ظاهر ساختن حکم یک اسم الهی است» (۱۲/۹۶/II). برای آنکه نکته مورد نظر او کاملاً روشن شود، قصه‌ای را نقل می‌کنم که وی در مورد یکی از مؤمنانی حکایت می‌کند که از فساد روزگار نزد یکی از اولیای خدا شکایت برده است. آن ولی خدا پاسخ داده است:

تو را با بندگان خدا چه کار؟ بین آقا و بنده‌اش دخالت مکن! رحمت، مغفرت و احسان طالب ایشان [گناهکاران] است. آیا تو می‌خواهی که احکام الوهیت معطل بماند؟ به خودت مشغول باش و از چنین اموری اعراض نما! (۱۱/۱۷۷/II).

علائم اعتقاد

شریعت عبارت است از تقید یافتن وجود مطلق با رویکردی در جهت کمال و سعادت انسان. انکار امکان نیل به کمال مقام انسانی، باعث به تأخیر انداختن دستیابی به سعادت برای دوره‌ای فوق‌العاده طولانی، اگر نگوییم برای «ابد»، می‌شود. پذیرش امکان وصول به کمال، اذعان به همان حقیقتی است که شریعت آورنده آن است، و نیز ملتزم ساختن خویش است به مقتضیات آن حقیقت (ایمان) و به صحنه عمل درآوردن این التزام (اسلام). انسان تا آنجا که افکار و اعمال خویش را با میزانی وزن کند که انبیا آورده‌اند، به این توفیق

دست می‌یابد که قابلیت‌های بشری را به فعلیت رساند. همان قابلیت‌هایی که حد و تعریف آنها عبارت است از قلمروی کامل اوصاف الهی به ودیعه نهاده شده در فطرت انسان، چرا که وی به صورت خدا آفریده شده است.

درجه تحقق یافتن تطابق انسان با میزانهای انبیا، تا حد زیادی به اعتقاد، یعنی به گره خوردن وی با واقعیت آن معرفتی وابسته است که در حیات دنیوی‌اش کسب می‌کند. انسان به قدر اعتقادی که به حقیقت خدا پیدا می‌کند، به رحمت سابقه، یعنی به وجود مطلق، راه پیدا می‌کند. آن‌گاه که اعتقاد انسان طبق احکامی باشد که انبیا آورده‌اند، آن اسمای الهی که متعلق اعتقاد انسان را نشان می‌دهند عبارت خواهند بود از اسمای هدایت و رحمت. در نتیجه، چنین اعتقادی معتقدان خویش را به سمت وحدت، هماهنگی و اعتدال خواهد کشاند. ولی اگر معتقدان هدایتی را که به ایشان ارزانی شده است، رد کنند و به جای آن، از راه‌های بسیار فراوانی تبعیت کنند که «مضلّ» آنها را جعل کرده است [نه هادی]، در این صورت، اسمای الهی حاکم بر آن وضعیت، عبارت خواهند بود از اسمای غضب که به عدم اعتدال، تفرقه، نابودی و شقاوت می‌کشاند.

انسان کامل در برابر همه تجلیات وجود، شفاف و بی‌رنگ است. برعکس، سایر مخلوقات استعداد‌های مقیدی دارند که شکل و رنگی را به وجود می‌دهند که باعث تمایز عقاید می‌شود. هر عقیده‌ای مقتضی دیدگاهی محدود و مقید است که سایر دیدگاه‌ها را طرد می‌کند. مردم هر قدر بیشتر دلبسته عقاید خویش باشند، بیشتر با عقاید دیگران درمی‌افتند. این امر در عصر جدید، وضوح بیشتری می‌یابد. چرا که در باب ماهیت امور، آن عقایدی که زمانی در بین بیشتر مردم مشترک بودند، سست شده، و به جای آن، عقاید شخصی و سیاسی از بیخ و بن متفاوتی پیدا شده‌اند که پیوسته باعث نزاع در کلیه سطوح اجتماعی می‌شوند.

عقاید مقید از محدودیت درجه‌ای ناشی می‌شوند که انسان فطرت خویش را تا بدان حد فعلیت می‌بخشد، و این امر نیز به استعداد یا قابلیت عین ثابت او

برمی‌گردد که خدا از ازل بدان آگاه است. قابلیت فردی این امکان را به انسان می‌دهد که پذیرای احکام اسمای وجود تا درجه‌ای معین و خاص باشد، نه بیشتر و نه کمتر. قابلیت، درست همان طور که وجود را مقید می‌سازد، معرفت را نیز مقید می‌کند. قابلیت است که برای انسان، امکان معرفت یافتن به آنچه را می‌داند فراهم آورده است. بنابراین، فاعل شناسا معرفت را تقید می‌بخشد. به عبارت دیگر، فاعل شناسا از میان بی‌نهایت تجلیات ممکن وجود، تنها خودش را می‌شناسد: «تو تنها با خودت بر معروف خویش حکم می‌کنی. پس غیر خودت را نمی‌شناسی» (۲۵/۱۶۱/III).

اگر مردم صرفاً خودشان را می‌شناسند، پس صرفاً نیز به خودشان اعتقاد دارند، چرا که این محدودیتهای ادراکی خودشان است که اعتقاداتشان را مقید و محدود می‌سازد. وقتی به هستی چشم می‌دوزند آن را در قالب فردی خودشان مقید و تعبیر و تفسیر می‌کنند. «در مورد خداوند، نه قلبت و نه چشمت هرگز غیر از صورت معتقد خویش را نمی‌بیند» (فصوص، ۱۲۱). یا به عبارت واضح‌تر: «هیچ کس هرگز جز اعتقاد خویش را ندیده است» (۱۷/۳۸۶/IV). در نتیجه، مردم خودشان را جز به معجولات خودشان پایبند نمی‌سازند.

خلق مقیدند بر اینکه چیزی جز آنچه را خود درباره‌ی حق معتقدند، نپرستند، پس چیزی جز مخلوق پرستیده نمی‌شود ... غیر از بت پرستان، چیزی در کار نیست (۱۷/۳۸۶/IV).

ابن عربی در فصلی که درباره‌ی این دعای قرآنی بحث می‌کند که «امر خویش را به خدا تفویض می‌کنم» (۴۴/۴۰) [۱۲]، خاطرنشان می‌سازد که قدرت انسان در تفویض امور خویش به دیگران، از یک صفت الهی ناشی می‌شود، و آن صفت این است که خدا امر خویش را به مخلوقات تفویض می‌کند، منظور هنگامی است که «برای ایشان تکلیف شرعی وضع می‌کند و آنان را امر و نهی می‌نماید». به علاوه، خدا قدرت نوعی شناخت درباره‌ی خودش و نیز سخن گفتن از این شناخت را به مخلوقات تفویض می‌کند. به

آنها اجازه می‌دهد که به قدر استعداد خویش، از وجود دم زنند. تنوع آوای مخلوقات هنگامی که در مرتبه انسانی تجلی پیدا می‌کند، در قالب تنوع گفتارهای (مقالات) [۱۲] معتقدان در باب وجود، ظاهر می‌شود، یعنی در قالب دیدگاههای اتخاذشده توسط فرقه‌های بسیار متنوع متفکران.

خدا امر خویش در سخن گفتن از خدا را به ایشان تفویض می‌کند. از این رو گفتارهای (مقالات) ایشان درباره خدا مختلف می‌شود. سپس وضعیت واقعی خویش را از زبان رسولانش برای آنان بیان می‌کند تا حجتی داشته باشد علیه کسانی که با قول او مخالفت می‌کنند [۱۵] و درباره خدا چیزی را می‌گویند که در تقابل با آن چیزی است که خدا درباره خویش می‌گوید. و هنگامی که گفتارها مختلف شد، برای اهل هر گفتاری به حسب یا به صورت مقالة (گفتار) خود آنها، تجلی می‌نماید. و علت این امر آن است که او امر خویش را بدیشان تفویض کرده و عقول و افکاری به آنها عطا کرده است که با آن، تفکر کنند (۸/۱۰۰/۱۷).

خدا خود را به صورت همه اعتقادات درمی‌آورد. چرا که اعتقاد چیزی جز تجلی وجود نیست. مردم با تحمیل محدودیتهای ادراکی خویش بر وجود، متعلق اعتقاد خودشان را خلق می‌کنند.

خدا صورت هر معتقدی را می‌پذیرد. اگر چنین نبود، او یک اله نبود. هنگامی که شنونده‌ای یک خبر نبوی را درباره وجود خدا می‌شنود، مطابق تصور خویش بدان ایمان می‌آورد. پس جز به آنچه خود تصور کرده، ایمان نیاورده است. خدا در هر تصویری وجود دارد، درست همان طور که عیناً در خلاف آن تصور نیز، وجود دارد (۳۰/۱۳۳/۱۷).

خدایی که هر کس به او ایمان دارد، همان وجود است از آن حیث که بر آن فرد متجلی شده است. از آنجا که هر تجلی خدا منحصر به فرد است، هر اعتقادی نیز منحصر به فرد است و چون متعلق هر اعتقادی منحصر به فرد

است، ربّی که هر فردی می‌پرستد نیز با ربّ هر فرد دیگری متفاوت است. این امر به روشن شدن یکی از معانی حدیث مشهور نبوی کمک می‌کند که «هر کس خود را بشناسد، ربّ خویش را می‌شناسد». ما با شناخت خویش، به شناخت خدا آن‌چنان که در درونمان متجلی می‌شود، نایل می‌آییم. این تجلّی خدایست — نه ذات مستقل او، یعنی وجود فی‌نفسه — که اعتقاد را تعین می‌بخشد، و بلکه، با استعداد فرد برای شناخت مطابقت دارد؛ استعدادی که به نوبه خود، به وسیله عین ثابت تعیین می‌شود.

چون که او را جز از طریق خودت نمی‌شناسی، پس ناچار علمت به او، موقوف بر علمت به خودت است. پس وجود تو موقوف بر وجود اوست و علم به ربوبیت او بر تو، موقوف بر علمت به خودت است. پس در وجود، او اصل است و تو حکم فرع را داری. و در علم، تو اصلی و او حکم فرع را دارد (III/۴۵۹/۱۰).

اینکه مخلوق در وجود فرع است ولی در علم اصل، بدان معنی است که معرفت بشری در باب خدا، با استعداد بشری در شناخت او، تعین می‌یابد. «خدا برای هیچ مخلوقی تجلّی نمی‌کند مگر در صورت مخلوق» (IV/۱۱۰/۷). این تجلّی الهی، ربّ آن شخص است، چرا که سرنوشت او را در این عالم و عوالم آینده، تا ابد، تعیین می‌کند. این تجلّی، همچنین، همان «علامت»ی است که مردم در روز رستاخیز آن را باز می‌شناسند، زیرا همان‌طور که قبلاً ذکر شد، حدیثی نبوی خبر می‌دهد که خدا برای مردمی که در قیامت محشور می‌شوند، در سلسله‌ای از صورتهای تجلّی می‌کند. آنها همواره او را تکذیب می‌کنند تا آنکه وی علامتی را نشان می‌دهد که آنها آن را باز خواهند شناخت. آن علامت، اعتقاد ایشان در مورد ربّشان است.

هر معتقدی در قلب خویش، ربّی دارد که خودش آن را آفریده و سپس به آن معتقد شده است. ایشان در روز قیامت، اصحاب علامت‌اند. آنان

به چیزی جز آنچه خود تراشیده‌اند (۷) اعتقاد نورزیده‌اند. به همین جهت، هنگامی که خدا برای آنان، در غیر این صورت تجلی می‌کند، مبهوت می‌مانند. آنان آنچه را بدان معتقدند، می‌شناسند، ولی آنچه بدان معتقدند، ایشان را نمی‌شناسد، چرا که آنها آن را ایجاد کرده‌اند، و قاعده کلی این است که مصنوع صانع را نمی‌شناسد و ساختمان بنا را نمی‌شناسد (۱۲/۳۹۱/IV).

فیض الهی واسع است چرا که خدا در عطایش واسع است. از ناحیه او تقصیری نیست. ولی تو از او چیزی جز آنچه ذات قبول می‌کند، نداری. پس ذات توست که آن واسع را از تو دور می‌کند و تو را در تنگی قرار می‌دهد. آن قدری که تدبیر او در تو حاصل می‌شود همان ربّ توست که آن را می‌پرستی و جز او را نمی‌شناسی. این همان علامتی است که در روز قیامت از راه کشف، خود را بدان متحول می‌کند و همان علامتی است که در دنیا برای عموم در پس پرده غیب قرار دارد: هر انسانی از درون خویش آن را می‌شناسد، ولی نمی‌داند که آن علامت، معلوم اوست (۲۳/۶۲/IV).

آنچه انسان کامل را از دیگران متمایز می‌کند، این است که وی خدا را در هر تجلی بازمی‌شناسد. او هیچ حدی را بر خدا تحمیل نمی‌کند تا باعث شود که بعضی تجلیات را ردّ و برخی را قبول کند.

اعتقاد مطلق

خدا را، فی نفسه، هیچ عقیده‌ای نمی‌تواند مقید و محدود سازد. او درست به خاطر آنکه از هر عقیده‌ای منزّه است، می‌تواند شکل هر عقیده‌ای را بپذیرد. او «بلند مرتبه‌تر از آن است که تحت قید درآید و یا آنکه صورتی جدای از سایر صورتها وی را در بند کشد» (۲۱/۸۵/II). معرفت صحیح درباره خدا، فی نفسه، مقتضی آن است که وی را در هر عقیده‌ای متجلی ببینیم و به هیچ عقیده‌ای مقید ندانیم. در نتیجه، عارفان — یعنی آن انسانهای کاملی که معرفت خویش را درباره تجلی خدا در عالم و در درون خودشان، کامل کرده‌اند —

حقانیت هر عقیده‌ای را باز می‌شناسند و می‌دانند که هر قیدی، هر عقدی و هر محدودیتی عبارت است از تقید یافتن وجود مطلق. آنان با قرار گرفتن در مقام بی‌مقامی، حق هر مقام و هر عقیده‌ای را به رسمیت می‌شناسند، چرا که هر یک از اینها منطبق بر یکی از تجلیات بی‌نهایت متنوع خداست. درواقع، عارفان درمی‌یابند که همه هستی مبین تَرَقُّصِ اطوار وجود، یعنی مبین تجلیات وجود مطلق است در صور بی‌پایان انواع اعیان مقید. هر چیزی همان است که باید باشد؛ هر عقیده‌ای نشان‌دهنده محدودۀ استعداد فرد معتقد، در لحظه اعتقاد است. همه چیز در صراط خداوند گام برمی‌دارد. هر چیزی امر تکوینی را اطاعت می‌کند و هر شخصی عقیده‌ای دارد که او را به سوی خدا که غایت همه صراط‌هاست، می‌کشانند.

عقیده به عنوان یک عقد و گره، متعلق عقیده را مقید می‌سازد و، در نتیجه، بهره معتقد را از مشاهده وجود، محدود می‌سازد. از این منظر، همه عقاید خطايند. در عین حال، هر عقیده‌ای منطبق بر یکی از تجلیات خداست. از آنجا که رحمت خدا واسع است، هر عقیده‌ای را می‌پذیرد. هر خدایی که هر معتقدی می‌پرستد، در نهایت، سعادت آن معتقد را به ارمغان می‌آورد، هرچند که موجب محجوب شدن وی از خدا [ی مطلق] باشد. «اگر تجلی خدا در صورت خدایان [مقید] نبود، نفوس سعادت‌مند از او برخوردار نمی‌شدند» (۱۱/۳۳۲/IV). این عربی در بحث از «اختلاف اعتقادات در مورد خداوند، خواه در میان اهل شرایع و خواه در میان دیگران» می‌نویسد:

اگر قرار بود خدا [اهل] عالم را به خاطر خطا مؤاخذه کند، در این مورد، هر صاحب عقیده‌ای را مؤاخذه می‌کرد چرا که وی با عقل و نظر خویش ربّ خود را مقید و محصور ساخته است، در حالی که جز اطلاق چیزی سزاوار خدا نیست. زیرا «ملکوت هرچیز در دست اوست» [۸۸/۲۳] [۱۶]. بنابراین، او مقید می‌سازد، ولی تقید نمی‌پذیرد. اما [به هر حال]، خدا همه افراد را عفو می‌کند.

کسی که بخواهد مصیب به حق باشد و حق آن را ادا کند، خدا به او توفیق می‌دهد که به وسعت و اتساع خدا علم پیدا نماید و بداند که خدا نزد اعتقاد هر معتقدی مشهود است. خدا نمی‌تواند هنگام منعقد شدن اعتقاد هیچ معتقدی، غایب باشد، چرا که این خود خداست که معتقد را به آن اعتقاد گره می‌زند، و «بر هر چیزی شهید است» [۱۷/۲۲] [۱۷]. کسی که دارای این علم باشد، دائماً حق تعالی را در هر صورتی می‌بیند و منکر او نمی‌شود، هرچند که فردی که خدا را مقید ساخته است، او را منکر می‌شود. با این حال، خدا آن رهبران دینی را که به واسطه تنزیه یا تشبیه، خدا را مقید کرده‌اند، عفو می‌کند (۳۰/۳۰۹/III).

تجلی هیچ‌گاه تکرار نمی‌پذیرد. هر آن از هستی، تجلی جدید و انعقاد جدیدی نشان می‌دهد. صفت الهی اختیار، این امکان را به مردم می‌دهد که بر استعداد خودشان برای معرفت و، در نتیجه، بر قبول ظهورات الهی، تأثیر خاصی داشته باشند. از این رو شیخ سالکان را به توسع در اعتقاداتشان ترغیب می‌کند تا در آخرت، «حظّ» بیشتری از رؤیت حق داشته باشند. چرا که به اعتقاد وی، «رؤیت [حق تعالی] در روز زیارت (قیامت) تابع اعتقادات در دنیا است» (۶/۸۵/II) (۸).

هر یک از اوصاف الهی در قالب انسانی را می‌توان به یکی از رنگهای رنگین‌کمان تشبیه کرد. هر فرد انسان، تمام طیف مرئی و نامرئی را دربر دارد چرا که وی به صورت همه اوصاف الهی آفریده شده است. لیکن افراد، به واسطه هویت خاصی که در هر زمان و مکان دارند، از میان رنگهای مختلف، تنها رنگهای خاصی را ظاهر می‌سازند، و این امر چندان در اختیار آنها نیست. ولی در انتخاب بسیاری از رنگهایی که ظاهر می‌سازند آزادند، [چرا که] با تصمیم بر انجام بعضی از امور و ترک بعضی دیگر، مسئول آن رنگی هستند که ظاهر می‌شود. در محدوده توانمندی‌های خویش، می‌توانند سیر به سوی نور خالص را انتخاب کنند که این نور، از قید هر رنگی آزاد است با آنکه کمالات

همه رنگها را دربر دارد؛ همچنین می‌توانند رنگ خاصی را، جدای از سایر رنگها، اختیار کنند.

از دیدگاه شیخ، عقاید مختلف عبارت‌اند از آن رنگهای گوناگونی که مردم با هستی مقید خویش، بر نور بی‌رنگ تحمیل می‌کنند. تا آنجا که در معتقدشان، پای اختیار در میان باشد، اعتقادهایشان حکم عینکهای رنگی‌ای را دارد که ایشان برای بر چشم زدن، اختیار می‌کنند. رنگی که ایشان به قلب خویش می‌بخشند — یعنی عقدی که در نفس خویش ایجاد می‌کنند — حظ آنها را از وجود و از فطرتِ فعلیت‌یافته، تعیین می‌کند. انتخاب کردن تقید موجب می‌شود آنها در صورتبندی حقیقت، هم به لحاظ معرفت‌شناختی و هم به لحاظ وجودشناختی، و، در نتیجه، به لحاظ معادشناختی، وضعیت ثابتی را دارا باشند، ولی انتخاب عدم تقیّد راه آنها را تا خود حق تعالی باز می‌گذارد.

انسان کامل با متحقق شدن به مقام بی‌مقامی درمی‌یابد که همه عقاید حق‌اند و به خدا رهنمون می‌شوند. وی با تجربه انکشاف تجلیات الهی، به حقانیت هر عقیده و به حکمت پنهان در پشت هر عقد و گرهی که در تار و پود حق منعقد می‌شود، پی می‌برد. این گره‌ها عبارت‌اند از همان قابلیت‌های تقید وجودشناختی و معرفت‌شناختی‌ای که انسان صاحب عقیده از خود نشان می‌دهد. انسان کامل با پذیرش واقعیت هر گرهی، آنچه را آن گره (یعنی آن اعتقاد) تعلیم می‌دهد، می‌آموزد و با مقید نساختن خویش بدان، می‌تواند گشاینده هر گرهی باشد. تنها با قرار گرفتن در تمام مقامات ممکن انسانی و مقید نشدن به هیچ یک از آنهاست که انسان کامل می‌تواند به مقام بی‌مقامی نایل آید. در اینجاست که او معانی همه اسما را می‌شناسد. وی مقتضای هر یک از اسما در عالم و آدم را باز می‌شناسد، چرا که آن را در درون خویش می‌یابد.

اهل کشف نسبت به جمیع مذاهب، نحل، ملل و دیدگاهها در مورد خداوند، اطلاعی تام دارند به نحوی که به هیچ یک از آنها جاهل نیستند. هر نحله‌ای که ظاهر شود و به آیینی منتحل باشد، و هر دینی که به

قانونی خاص پایبند باشد، و هر دیدگاهی که دربارهٔ خدا یا موجودی از عالمِ کون ارائه شود، اعم از اینکه متناقض، مختلف و یا مماثل باشند، صاحب کشف بدانها عالم است و می‌داند که این دیدگاه، یا دین و یا نحله، از کجا اخذ شده است. در نتیجه، هریک را به موضع خاص خود نسبت می‌دهد و برای معتقد به آن، عذری قائل می‌شود و وی را تخطئه نمی‌کند و قولش را عبث نمی‌شمارد «چرا که خداوند آسمان و زمین و آنچه را بین آنهاست بیهوده نیافریده است» [۲۷/۳۸] [۱۸] و انسان را عبث نیافریده است [۱۱۵/۲۳] [۱۹] بلکه وی را چنان آفریده است که تنها او بر صورت خدا باشد.

پس هرچه در عالم است، جاهل به کل است و عالم به بعض، مگر انسان کامل به تنهایی، چرا که خدا «همهٔ اسما را به او تعلیم داده است» [۳۱/۲] [۲۰] و کلمات جامع را به وی اعطا کرده است، و، در نتیجه، صورت او کامل گشته است. پس وی بین صورت حق و صورت عالم جمع کرده، و برزخی شده بین حق و عالم و آینده‌ای شده است که خدا آن را نصب کرده و صورت خود را در آن می‌بیند، و عالم نیز صورت خویش را در آن نظاره می‌کند. پس کسی که به این مرتبه متحقق باشد، مرتبه‌ای از کمال را تحصیل کرده است که کاملتر از آن، در عالم امکان وجود ندارد. و معنای اینکه صورت حق در او دیده می‌شود این است که همهٔ اسمای الهی بر وی اطلاق می‌شود (۱۱/۳۹۸/III).

انسان کامل از آنجا که حقیقت و حقانیت هر عقیده‌ای را ادراک می‌کند، در آخرت، هیچ یک از تجلیات خدا را انکار نمی‌کند. وی از آنجا که دربردارندهٔ همهٔ انحاء تجلیاتی است که در وجود یافت می‌شود، با کل عالم تطابق دارد. برعکس، آنان که به کمال نرسیده‌اند، تنها حصهٔ محدودی از امکان عالم را دربردارند، در نتیجه، در قیامت، خدا را تنها وقتی باز می‌شناسند که خود را با محدودیتهای ایشان منطبق سازد.

انسان کامل خدا را از آن جهت که در عالم است، در ظاهر مشاهده می‌کند و از آن جهت که مخفی است، در باطن. پس رؤیت انسان کامل مختلف است، هرچند عین خدا واحد است.

به همین جهت، در قیامت، بعضی از مردم هنگامی که خدا تجلی می‌نماید او را انکار می‌کنند، ولی انسان کامل وی را انکار نمی‌کند. همه انسانها به کمال نرسیده‌اند. صرفاً انسان حیوان او را انکار می‌کند، چرا که جزئی از عالم است. هنگامی که خدا برای انسان حیوان، در علامت، تجلی می‌کند و در علامت، متحول می‌شود، وی او را باز می‌شناسد، زیرا که خدا را تنها به نحو مقید می‌شناسد (IV/۲۴۶/۱۲).

ادراک انسان کامل از حقانیت همه عقاید، اساساً مربوط به این است که وی با «چشم قلب» همه امور وجودی را تحت سلطه امر تکوینی می‌بیند. پذیرش همه عقاید از جانب وی، به هیچ وجه، نافی اذعان او به این امر نیست که هر فردی موظف به تبعیت از امر تکلیفی است که صراط مستقیم به سوی سعادت را برقرار می‌سازد. از همین روی، ابن عربی می‌نویسد: «بر تو فرض است که عبادتی را مراعات کنی که شرع آن را آورده، و از راه سمع وارد شده است» (III/۳۱۱/۲۳). به اعتقاد وی، کسی که واقعیت امور را شهود کند:

در طریق سعادت سلوک می‌کند که شقاوتی بر آن مقدم نمی‌شود، چرا که این طریقی است سهل، روشن، مثلی و خالص که هیچ شائبه، کژی و انحرافی در آن، راه ندارد. طریق دیگر هرچند غایتش سعادت است، در آن، بیابانها، مهالک، درندگان شریر و مارهای مضر قرار دارند. هیچ مخلوقی به پایان آن راه دوم نمی‌رسد مگر آنکه متحمل این احوال شود (III/۴۱۸/۱۲).

خلاصه آنکه: انسان کامل حقیقت [و حقانیت] هر عقیده‌ای را می‌پذیرد ولی با این وجود، بر صراط منعم و یا، به طور اخص، بر صراط محمد (ص)، سیر می‌کند، چرا که این دو صراط، راههای کسب جمعیت، نایل شدن به وحدت و یا از

شهود خدا حظی وافرتر داشتن را فراهم می‌سازند. انسان کامل به همه ادیان و همه ساختارهای اندیشه بشری «باور» دارد، ولی تنها به خدا، آن چنان که خود را از طریق پیامبری خاص بر نوع بشر مکشوف ساخته، «ایمان» دارد. لذا عمل او بر مبنای عمل یک پیامبر، و به طور اخص، بر مبنای عمل محمد(ص)، قرار دارد که شریعتش جامع شرایع همه انبیا محسوب می‌شود.

دایره اختلاف ادیان

برای به پایان بردن این فصل، بخشی از فتوحات را نقل می‌کنم که با ریشه‌های وجودی اختلاف ادیان سروکار دارد. در اینجا ابن عربی به تفسیر آیات مختلفی از قرآن می‌پردازد که دال بر این است که خداوند شمار زیادی از پیامبران را فرستاده و شرایع مختلفی را برای بازگشت به خودش قرار داده است. برداشت ابن عربی از این آیات این است که وجود همان طور که در تجلی‌اش در عالم هرگز تکرار نمی‌پذیرد، به همان سان، هنگام وضع طرق سعادت نیز، هرگز قبول تکرار نمی‌کند. شرایع از آن جهت مختلف‌اند که امکان مختلف نبودن را ندارند. آنها همه به وجودی واحد برمی‌گردند، ولی هر کدام، طبق مشیت الهی، در جهت سعادت انسان، تعیین خاصی از وجود هستند.

از نظر شیخ، رحمتی که بر غضب سبقت می‌گیرد، هم مقتضی اختلاف ادیان است، و هم مقتضی سعادت انسان از طریق آن اختلاف. از آنجا که طبع انسانها مختلف است، عطای الهی نیز می‌باید با رعایت اختلاف این طبایع، مختلف باشد. در مقدمه، عبارتی از شیخ نقل شد که می‌گوید خدا «باعث پیدایش هر چیزی در عالم بر مزاجی شده که هیچ چیز دیگری آن مزاج را ندارد» و در نتیجه، «پایان و بازگشت همه به رحمت است». در آنجا، در جهت توضیح چنین نگرشی به امور بر نیامدیم. [ولی] تا اینجا مراد شیخ باید روشن شده باشد و متنی که در انتهای این فصل خواهد آمد باز هم آن را روشن‌تر خواهد

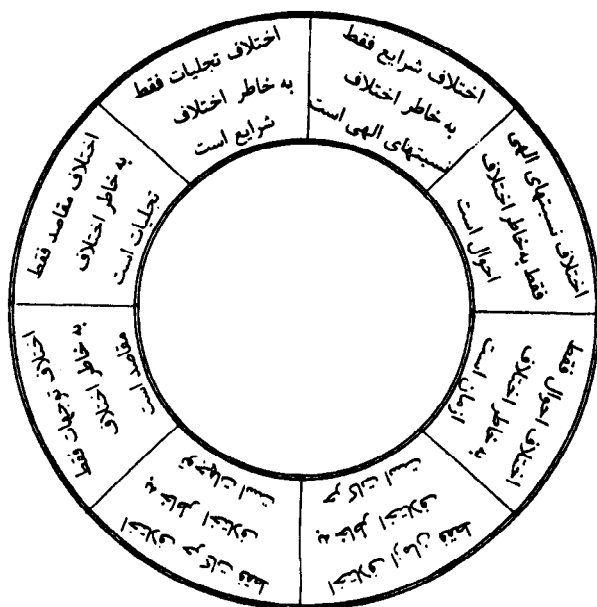
کرد. ولی [قبل از آن] شاید نقل قول دیگری که نحوه تلقی شیخ را از این امور روشن می‌سازد، خارج از بحث نباشد. وی در صدد توضیح یک اصل کلی است: هرگاه کسی ادعایی کند، باید ادعای خویش را با برهانی روشن، تأیید کند. این اصل همان طور که شامل سایر انسانها می‌شود، انبیا را نیز دربر می‌گیرد. اگر خداوند پیامبری خاص را با آنچنان براهینی مؤید نکند که به قدری قوی باشند که همه کس را قانع سازند، این امر بدین معنی خواهد بود که بسیاری از کسانی که انبیا را انکار می‌کنند متحمل هیچ مجازاتی نخواهند شد. آنها تنها در صورتی مجازات می‌شوند که با برهان، قانع شده باشند، ولی به خاطر لجابت، یا کینه، یا حسادت، و یا خصیصه مذموم دیگری، از پذیرفتن رسالت [رسول] سر باز زنند.

بنابراین، وقتی خدا می‌گوید: «ما عذابی در کار نمی‌آوریم مگر آنکه پیش از آن، رسولی برانگیخته باشیم» (۱۷/۱۵) [۲۱]، بدین معناست که آنان که استعداد و یا مجال ادراک آن رسالت را ندارند، به خاطر نشناختن آن، مجازات نخواهند شد. از نظر ابن عربی، این هم یکی دیگر از نشانه‌های رحمت عظیم خدا به بندگان است. متن او چنین است:

خدا می‌گوید: «ما عذابی در کار نمی‌آوریم مگر آنکه پیش از آن رسولی برانگیخته باشیم» و نفرمود «تا اینکه شخصی را برانگیخته باشیم». پس ناچار باید رسالت فرد برانگیخته شده نزد کسی که رسالت متوجه اوست، اثبات شده باشد. پس باید نزد فرد فرد کسانی که [این رسول] به سوی آنان برانگیخته شده است، دلالتی روشن و آشکار اقامه شود. زیرا چه بسا آیاتی که پیچیدگی در آنها باشد، و یا متشابه باشند، به نحوی که بعضی از مردم، دلالت آنها را درک نکنند. پس ناچار باید هر دلیل نزد هر کس که این دلیل برای او اقامه می‌شود، از چنان وضوح برخوردار باشد که برای وی اثبات کند که آن فرد، رسول است. در این هنگام، اگر بعد از آنکه یقین کرد، باز هم منکر شود، مؤاخذه برای او متعین می‌شود.

بنابراین، این آیه، دلالت بر رحمتی دارد، چرا که خلق در سرشتشان آن چنان اختلافی دارند که منجر به اختلاف نظر می شود. کسی که عالم به شمول رحمت الهی باشد — همان رحمتی که خدا خبر داده که: «همه چیز را در بر می گیرد» [۷/۱۵۶][۲۲] — می داند که خدا این کار را صرفاً به خاطر رحمت بر بندگانش انجام داده است (۲۵/۴۶۹/III).

شیخ باب ۴۸ فتوحات را «در معرفت حقیقی اینکه فلان امر فقط به خاطر بهمان امر است، و یا در اثبات علت و سبب» می نامد. در انتهای این فصل، وی به عنوان نمونه ای از یک نوع علیت، نمودار زیر را ارائه می دهد. او در جایی دیگر، یادآور می شود که وی نمودارها را از آن جهت به کار می برد که «صاحب خیال بتواند به علم بدان نزدیک شود، چرا که انسان با وجود عقلش، از حکم و هم خالی نیست» (۲۴/۳۹۸/III). من در اینجا، توضیحاتی را که شیخ در ذیل این نمودار آورده است، ترجمه می کنم.



تذکر این نکته لازم است که نسبتهای الهی تقریباً با اسمای الهی مترادف‌اند. نسخ که در اینجا به کار رفته است به جایگزین کردن حکمی جدید به جای حکم شرعی قبلی، توسط یک پیامبر اشاره دارد. مثلاً شراب، در شریعت مسیح (ع) حلال است، و در شریعت محمد (ص)، حرام.

اختلاف شرایع فقط به خاطر اختلاف نسبتهای الهی است

اگر نسبت الهی مقتضی تحلیل امری در شرع می‌بود و یا نسبت تحریم همان امر را اقتضا می‌داشت، در این صورت، تغییر حکم امکان نمی‌داشت، و حال آنکه تغییر حکم واقع شده است. همچنین اگر تغییر حکم امکان نمی‌داشت، قول خدای تعالی صحیح نمی‌بود که: «برای هریک از شما [رسولان] راه و روشی معین داشته‌ایم» [۴۸/۵] [۲۳] در حالی که واقعاً هریک از امتها راه و روشی دارد که پیامبرشان و رسولشان آن را آورده است. پس نسخ حکم و اثبات حکم صورت گرفته است.

قطعاً می‌دانیم که نسبت خدای تعالی در آن چیزی که برای محمد (ص) تشریع کرده با نسبت او برای هر پیامبر دیگری، متفاوت است. اگر چنین نبود و نسبت از هر جهت یکی بود — با توجه به اینکه نسبت موجب تشریع خاص می‌شود — در این صورت، شرایع همگی از هر جهت یکی می‌بودند. اگر بگویید که: پس چرا نسبتها مختلف‌اند؟ می‌گوییم:

اختلاف نسبتهای الهی فقط به خاطر اختلاف احوال است

کسی که حالش مرض باشد صدا می‌زند: «یا معافی، یا شافی!» دیگری که در حال گرسنگی باشد می‌گوید: «یا رازق!» و کسی که در حال غرق باشد می‌گوید: «یا مغیث!» بنابراین، نسبتها به خاطر اختلاف احوال، مختلف می‌شوند. قول خدای تعالی بر همین امر دلالت دارد: «او هر روز در کاری است ... بزودی ای ثقلان [جن و انس] به [حساب] شما می‌پردازیم» [۲۴] [۲۹/۵۵-۳۱] (۹). همچنین قول پیامبر (ص)، بر آن دلالت دارد. همان قولی که

خدا را در حالی که میزان در دست اوست چنین توصیف می‌کند: «او زمین می‌گذارد و بلند می‌کند» [۲۵]. به خاطر حالت وزن و میزان، به خدا «خافض» و «رافع» گفته می‌شود. به همین سان، این نسبتهای مختلف در احوال مختلفِ خلق ظاهر می‌شوند.

اختلاف احوال فقط به خاطر اختلاف ازمان است

اختلاف احوال خلق به سبب اختلاف ازمانی است که در آن قرار دارند. حال آنها در زمان بهار، با حالشان در زمان تابستان، فرق دارد، حالشان در تابستان، با حالشان در پاییز، متفاوت است، و حالشان در پاییز، با حالشان در زمستان تفاوت دارد، و حالشان در زمستان، غیر از حالشان در بهار است.

بعضی از کسانی که به نحوه تأثیر زمان بر اجسام طبیعی علم دارند، گفته‌اند که در زمان بهار، خود را در معرض هوا قرار دهید چرا که با بدن شما همان کاری را می‌کند که با درختان، و در زمان پاییز از هوا بهره‌یزید چرا که بر بدنشان همان اثری را می‌گذارد که بر درختانتان [۲۶]. و خدای تعالی تصریح کرده است که ما از جمله نباتات زمین هستیم، زیرا می‌گوید: «و خداوند شما را مانند گیاهی از زمین رویاند» [۱۷/۷۱] [۲۷]...

اختلاف ازمان فقط به خاطر اختلاف حرکات است

مرادم از حرکات، حرکات فلکی است. چرا که به واسطه این حرکات است که شب و روز پیدا می‌شوند و سالها و ماهها و فصول تعیین پیدا می‌کنند. اینها چیزهایی هستند که از آنها تعبیر به «ازمان» می‌شود.

اختلاف حرکات فقط به خاطر اختلاف توجهات است

مرادم از توجهات، توجه حق به حرکات برای ایجاد کردن آنهاست. خدای تعالی می‌گوید: «سخن ما درباره چیزی که اراده‌اش را کرده‌ایم این است که به آن می‌گوییم موجود شو، بی‌درنگ موجود می‌شود» [۴۰/۱۶] [۲۸].

اگر توجه به حرکات، واحد بود، حرکات مختلف نمی‌شدند و حال آنکه مختلف‌اند. این امر ثابت می‌کند که توجهی که ماه را در فلک خودش به حرکت درمی‌آورد، غیر از توجهی است که خورشید را به حرکت درمی‌آورد، و غیر از توجهاتی است که سایر کواکب و افلاک را به حرکت درمی‌آورد. و اگر امر چنین نبود، سرعت و بُطیء همه آنها یکسان بود. خداوند تعالی می‌فرماید: «هریک در فلکی شناورند» [۲۱/۳۳] [۲۹]. پس هر حرکتی توجهی الهی دارد، یعنی تعلق خاصی به آن دارد، از آن جهت که خدا مرید است.

اختلاف توجهات فقط به خاطر اختلاف مقاصد است

اگر قصد توجه حرکت ماه با قصد توجه حرکت خورشید، عین یکدیگر بودند، هیچ کدام از دو اثر (حرکت ماه و حرکت خورشید) با یکدیگر تفاوت نداشتند، در حالی که بدون شک با یکدیگر متفاوت‌اند. پس توجهات به خاطر اختلاف مقاصد، با یکدیگر اختلاف دارند. یعنی توجه توأم با رضای خدا نسبت به زید، با توجه توأم با غضب او نسبت به عمرو فرق دارد. چرا که قصد او تعذیب عمرو و تنعیم زید است.

اختلاف مقاصد فقط به خاطر اختلاف تجلیات است

اگر تجلیات از هر جهت واحد بودند، نمی‌توانستند بیش از یک قصد داشته باشند، لیکن اختلاف قصد ثابت شده است، پس هر قصد خاصی باید تجلی خاصی داشته باشد که عین تجلی سایر مقاصد نباشد. اتساع الهی مقتضی این است که هیچ چیز در وجود، تکرار نشود، و این قاعده‌ای است که طایفه صوفیه بر آن اعتماد کرده‌اند، «هرچند که مردم از خلق جدید شک و شبهه دارند» [۵۰/۱۵] [۳۰]. شیخ ابوطالب مکی [۳۱] در کتاب قوت القلوب و سایر مردان خدای عزوجل نیز می‌گویند که، «خدا هرگز برای دو شخص در صورتی واحد، و نیز دو بار در یک صورت، متجلی نمی‌شود». به همین دلیل، آثار در عالم مختلف‌اند. و «رضا» و «غضب» گنایه از همین است.

اختلاف تجلیات فقط به خاطر اختلاف شرایع است

هر شریعت طریقی است که به خدای سبحان می‌رساند. شرایع با هم متفاوت‌اند. پس، ناچار، تجلیات مختلف‌اند همان‌طور که عطایای خداوند مختلف است. آیا نمی‌بینی که هنگامی که روز قیامت، خداوند بر این امت تجلی می‌کند، در حالی که منافقان در این امت‌اند، چه اتفاقی می‌افتد؟ به علاوه، برداشت افراد از شریعت مختلف است و هر مجتهدی روش خاصی در پیش می‌گیرد که همان طریق او به سوی خداست. بنابراین، [حتی] در دل یک شریعت واحد نیز، مذاهب و راهها مختلف است. خدا بر زبان رسولش (ص) این امر را برای ما امضا کرده است [۲۲].

پس بدون شک، تجلیات مختلف‌اند. هر فرقه درباره خدا به چیزی معتقد است که اگر خدا برخلاف آن، برای آنها تجلی کند، منکر او می‌شوند، اما اگر خدا برای آن فرقه، در علامتی متحول شود که آنها در نفس خویش برای خدا قرار داده‌اند، به او اقرار می‌کنند. بنابراین، اگر مثلاً، خدا برای اشاعره به صورت اعتقاد مخالفان آنها که عقد و اعتقادشان در مورد خدا با اشاعره مخالف است، تجلی کند، و یا برای مخالفان اشاعره، به صورت اعتقاد اشاعره متجلی شود، هر یک از این دو طایفه، او را انکار می‌کنند (۱۰). وضعیت درباره سایر فرقه‌ها نیز چنین است.

حال، وقتی که خدا برای هر فرقه به صورت اعتقاد همان فرقه در مورد خداوند — که همان علامتی است که مسلم در صحیح خویش از رسول‌الله (ص) ذکر کرده است — ظاهر شود، آنها اقرار می‌کنند که او ربّشان است. در حالی که او اوست و غیر او نیست. پس تجلیات به خاطر اختلاف شرایع، مختلف می‌شوند. و قبلاً گفتیم که اختلاف شرایع به خاطر اختلاف نسبتهاست. بنابراین، دایره بسته می‌شود (۲۶۵/۱-۲۶۶).

یادداشت‌های مؤلف

- (۱) اشاره است به قرآن ۲۰/۳۸، که درباره داوود (ع) می‌گوید: «فرمانروایی او را استوار داشتیم و به او حکمت و نفوذ کلامی فیصله‌بخش بخشیده بودیم» [۳۳].
- 2) SPK, pp. 297-301.
- (۳) برای توضیح بیشتر در مورد نقش قابلیت در تعین بخشیدن به سرشت تجلی الهی، نگاه کنید به: SPK, pp. 91-93.
- 4) SPK, p. 371.
- (۵) درباره این سه طریق نگاه کنید به: SPK, pp. 301-3.
- (۶) این حدیث در صحیح مسلم یافت می‌شود (تبریزی، مشکاة المصابیح، ص ۴۹۴).
- (۷) در اینجا اشاره شیخ به کلمات ابراهیم (ع) است که در قرآن آمده: «آیا چیزی را که [با دست خود] تراشیده‌اید می‌پرستید و حال آنکه خداوند شما و آنچه را عمل می‌کنید آفریده است؟» (۲۷/۹۵-۹۶) [۳۴].
- (۸) شیخ هنگام بحث از لقاء الله که به اولیای خدا در بهشت اختصاص دارد، خاطرنشان می‌سازد که دامنه آن، تابع عقایدی است که ایشان در دنیا می‌توانسته‌اند در مورد خدا اتخاذ کنند. نگاه کنید به: SPK, pp. 354-56؛ همچنین نگاه کنید به: ترجمه انگلیسی جیمز موریس از بخش مورد نظر از باب ۷۳ فتوحات در
- Chodkiewicz- et. al., *Meccan Illuminations*, pp. 176-84.
- (۹) در مورد ارتباط «شون» الهی با تجدید خلق مداوم و ثابت عالم، نگاه کنید به: SPK, pp. 297-301.
- (۱۰) «مخالف» متکلمان اشعری عبارت‌اند از پیروان مکتب معتزله.

یادداشت‌های مترجم

- (۱) الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی (طه / ۵۰).
- (۲) ان الله قد احاط بكل شیء علماً (طلاق / ۱۲).

۳] در این فصل و فصل آینده، مؤلف از واژه «knot» به معنای «عقد»، به کرات، استفاده می‌کند تا پیوند بین «عقد» و «عقیده» را نشان دهد. به علت آنکه «عقد» معانی اصطلاحی دیگری نیز دارد، ما غالباً آن را به همان معنای «گره» ترجمه کرده‌ایم.

۴] انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون (یس / ۸۲).

۵] ابن عربی در موارد متعدد، عذاب را از ریشه «عذب» به معنای شیرین می‌گیرد و مدعی است که سرانجام، عذاب در قیامت، به شیرینی تبدیل خواهد شد. برای نمونه نگاه کنید به: فوحات / IV / ۴۲۴.

۶] فلا تلمونی و لوموا انفسکم (ابراهیم / ۲۲).

۷] اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین (حمد / ۵-۷).

۸] یعنی سه صراط مستقیم وجود دارد که به ترتیب وسعت دایره شمولشان عبارت‌اند از: ۱. صراط مستقیم خدا (الله) ۲. صراط مستقیم مُنعم ۳. صراط مستقیم محمد (ص). در طول این فصل به کرات از این سه صراط یاد خواهد شد و با یکدیگر مقایسه می‌شوند.

۹] لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا (مائده / ۴۸).

۱۰] ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا (حشر / ۷).

۱۱] اقتباسی است از آیه شریفه و رحمتی وسعت کل شیء (اعراف / ۱۵۶).

۱۲] لولم تذنبوا لجاء الله بقوم یذنبون فیستغفرون فیغفر الله لهم.

۱۳] و افوض امری الی الله (غافر / ۴۴).

۱۴] اصطلاح «مقالات» به معنای اعتقادات و یا دیدگاه‌هاست. عنوان کتاب معروف ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، از همین معنا حکایت می‌کند.

۱۵] اشاره است به آیه شریفه رسلاً مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة: «[اینان] پیامبرانی موده‌آور و هشداردهنده هستند تا بعد از [فرستادن] پیامبران، مردم را بر خدا حتی نیابد» (نساء / ۱۶۵).

۱۶] اقتباسی است از آیه شریفه قل من بیده ملکوت کل شیء (مؤمنون / ۸۸).

۱۷] اقتباسی است از آیه شریفه ان الله علی کل شیء شهید (حج / ۱۷).

۱۸] اقتباسی است از آیه شریفه و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلاً (ص / ۲۷).

۱۹] اقتباسی است از آیه شریفه افحسبتم انما خلقناکم عبثاً (مؤمنون / ۱۱۵).

۲۰] اقتباسی است از آیه شریفه و علم آدم الاسماء کلها (بقره / ۳۱).

۲۱] ما کنّا معذبین حتی نبعث رسولاً (اسراء / ۱۵).

۲۲] اقتباسی است از آیه شریفه و رحمتی وسعت کل شیء (اعراف / ۱۵۶).

[۲۳] لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا (مائده / ۴۸).

[۲۴] كل يوم هو في شأن ... سنفرغ لكم ايه الثقلان (الرحمن / ۲۹-۳۱).

[۲۵] روایتی است از پیامبر (ص) که خداوند را وصف می‌کند: و كان عرشه على الماء و سیده الاخری المیزان یحفض و یرفع (ابن طاووس، الطرائف، ۳۵۲/۲).

[۲۶] روایتی است از پیامبر (ص) بدین مضمون: اغتنموا بؤد الربیع فانه یعمل بابدانکم کما یعمل باشجارکم و اجتنبوا بؤد الخریف فانه یعمل بابدانکم کما یعمل باشجارکم: «غنیمت شمرد باد بهاری را که با کالبدهای شما آن کند که با درختان شما. و بیرهزید از سرمای خزانی که با کالبدهای شما آن کند که با درختان شما» (مجلسی، بحار الانوار، ۲۷۱/۵۹). مولوی این حدیث را به زیبایی، چنین به نظم درآورده است:

گفت پیغمبر ز سرمای بهار	تن مپوشید یاران زینهار
زآنکه با جان شما آن می‌کند	کان بهاران با درختان می‌کند
لیک بگریزد از سرد خزان	کان کند کاو کرد با باغ و رزان

مثنوی، دفتر اول، ابیات ۴۸-۲۰۴۶

[۲۷] والله انبتکم من الارض نباتا (نوح / ۱۷).

[۲۸] انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون (نحل / ۴۰).

[۲۹] کل فی فلک یسیحون (انبیاء / ۳۳).

[۳۰] بل هم فی لبس من خلق جدید (ق / ۱۵).

[۳۱] ابوطالب مکی (متوفای ۳۸۹ هـ). صاحب کتاب معروف قوت القلوب فی معاملات المحبوب است که ابن عربی او را از رجال الله و از بزرگان اهل ذوق و از اصحاب و شیوخ صوفیه به حساب می‌آورد (فوحات، ۲۲۶/۱، ۶۰۲/۱، ۱۸۴/۱). کتاب قوت القلوب بر عرفای بعد از ابوطالب مکی، تأثیر فراوان داشته است. غزالی به آن، تکیه بسیار کرده است و مولانا و حتی کتابهای هندی از آن، نقل قول کرده‌اند (آن ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ص ۱۶۱). [۳۲] اشاره است به حدیثی که در آن، پیامبر (ص) این اختلاف را رحمت دانسته است. این حدیث که قبلاً بدان اشاره شد، به صورت: اختلاف علماء امتی رحمة و یا اختلاف امتی رحمة نقل شده است.

[۳۳] و شددنا ملکه و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب (ص / ۲۰).

[۳۴] قال اتعبدون ما تنحون و الله خلقکم و ما تعملون (صافات / ۹۶-۹۵).

فصل دهم: اصول الهی دین

اندیشه اسلامی با آن چیزی شروع می‌شود که علم به آن یقینی است و این صرفاً می‌تواند حقیقت خدا باشد که در اولین شهادت از شهادت‌های دوگانه (توحید) چنین بیان می‌شود: «خدایی جز الله نیست». کسب این یقین، در کل، از توجه به هرچیز دیگری ارزشمندتر است، بویژه از خواسته‌های نفسانی برای معرفت عینی. [چرا که] فقط حق تعالی آشکار و یقینی است؛ و هرچیز دیگری جز او، مبهم، تیره و باطل است. ابن عربی نیز مانند سایر مسلمانان اولین شهادت (توحید) را اصلی بدیهی و دارای اعتباری جهانشمول تلقی می‌کند. برعکس، دومین شهادت که «محمد (ص) رسول خداست» منحصر به تعالیم اسلامی است و در نتیجه، باید آن را با در نظر گرفتن زمینه تاریخی خاصی مورد بحث قرار داد. اولین شهادت (توحید) به عنوان حقیقتی که برای همه کس قابل فهم است و همواره در دسترس تجربه قرار دارد، اساس پیام ۱۲۴۰۰۰ پیامبر، از آدم تا محمد (ص)، تلقی می‌شود. به عبارت دیگر، این اصل به خودِ جوهرهٔ انسانیت مربوط می‌شود. می‌توان گفت که شناخت و تصدیق این اصل، متعلق به فطرت انسان است. وظیفهٔ انبیا در مورد شهادت اول، صرفاً ذکر و یادآوری آن چیزی است که مردم از قبل، در فطرت خویش، آن را می‌شناختند. [اما] تعالیم خاص هر پیامبر، به حوزه‌ای مربوط است شبیه به آنچه در شهادت دوم (شهادت به رسالت) بیان می‌شود.

شهادت اول این آموزه را تعلیم می‌دهد که همهٔ اوصاف ربوبی، به معنای مطلق و خالص، فقط به «الله» تعلق دارد که وجود حقیقی است. علم هم مانند سایر اوصاف ربوبی، به صورت محض، جز در حق تعالی یافت نمی‌شود. از این رو علم انسان، بخصوص دربارهٔ خدا، همواره ناقص است. «هیچ کس جز

خدا، خدا را نمی‌شناسد». انسان دربارهٔ خدا، می‌تواند معرفتی داشته باشد، و واقعاً نیز دارد، ولی صرفاً تا آنجا که خدا ارادهٔ آشکار کردن خویش را بر وی داشته باشد. «به چیزی از علم او احاطه و آگاهی نیابند مگر آنچه خود بخواهد» (۲۵۴/۲) [۱]. ابداع و منشئیت همواره از جانب خداست. معرفت بشری در باب حق تعالی، دو شکل اساسی به خود می‌گیرد: یکی تنزیه و دیگری تشبیه. خدا از آن حیث که با هرچیز دیگری کاملاً تفاوت دارد، منزّه است و از آن حیث که در عالم متجلی می‌گردد و خود را از طریق حقایق مادون خویش می‌شناساند، مورد تشبیه قرار می‌گیرد. هرچه در عالم است — یعنی آیات الهی — همگی با نحوهٔ هستی خویش، تاحدی، مبین اوصاف حق تعالی است. نگرستن به خدا از منظر تنزیه صرف و یا تشبیه محض، گمراه‌کننده و ناقص است؛ معرفت صحیح به خداوند، مستلزم تنزیه و تشبیه توأم با یکدیگر است.

خدایان مورد اعتقاد [۲]

ابن عربی استدلالها و تمثیلات فراوانی به کار می‌برد تا لوازم شهادت اول (توحید) را در باب ادراک سرشت وجود، تبیین و توجیه کند. چنان‌که دیدیم، یکی از دیدگاههای اصلی او این است که هرچیزی غیر از وجود حقیقی، نه کاملاً حق است، و نه کاملاً باطل. بلکه همه چیز در قلمرویی بینابین قرار دارد که عبارت است از برزخ. برزخ عام عبارت است از کل عالم. در یک طرف آن، دریای حق قرار دارد که، فی‌نفسه، کاملاً غیر قابل شناخت است. در طرف دیگر، دریای عدم قرار دارد که آن نیز، غیر قابل شناخت است چرا که چیزی وجود ندارد که شناخته شود. هرچیز دیگری که قابل شناخت و یا تجربه باشد، بین این دو قرار دارد، که عبارت باشد از کل عالم با همهٔ گسترهٔ غیر قابل تصور زمانی و مکانی‌اش. همان‌طور که کل عالم در عینیت خویش، یک برزخ است، هر شیء و هر پدیده‌ای نیز برزخی است بین سایر اشیا و سایر پدیده‌ها. هرچیزی که در عالم است «خیال» — یعنی خدا و غیر خدا، حق و باطل، موجود و معدوم، خود و غیر خود، هو / لا هو، آن / نه آن — است. از آنجا که هرچیزی یک

برزخ است، هیچ وصف و عین متمایز و مشخصی وجود ندارد. همه چیز مبهم و متشابه است. جایگاه دقیق اشیا همواره جای سؤال دارد. خدا از آن حیث که منزّه از همه اشیا است، تنها حقیقت منحصراً به فرد هستی است، در نتیجه، اشیا از حقیقت برخوردار نیستند و حقیقتاً وجود ندارند. اما خدا از آن حیث که شبیه همه اشیا است، اوصاف و حقیقتش در درون اشیا حضور دارد. اگر حضور حق در اشیا نبود، آنها نمی توانستند یافت شوند، یعنی حیات، علم، قدرت و یا اراده ای — یا به عبارت دیگر، هیچ واقعیت، هستی و عالمی — در کار نبود. هر مخلوقی تجلی خداست، ولی هرگز خودِ خدا نخواهد بود، چرا که ذات خدا همواره منزّه، غیر قابل بیان، نامتجلی و مطلق باقی می ماند. تقیّد و یزگی مخلوقات، یعنی ویزگی حروف و کلماتی است که در نفس الرحمن به تلفظ درآمده اند. این، تقیّدات اشیا است که آنها را از حقیقت مطلق و غیر مقید، متمایز و جدا می کند. هنگامی که خدا اوصاف خویش را متجلی می سازد، عمل تجلی، متجلی را مقید و متعین می سازد؛ هنگامی که خدا تکلم می کند، آگاهی مطلق خویش را در قالب کلام، مقید می سازد. از دیدگاه اندک متفاوت دیگری، می توانیم بگوییم که این، قوایل هستند که به تجلی خدا رنگ می دهند. چنان که جنید صوفی مشهور قرن سوم می گوید: «رنگ آب رنگ ظرف آن است.» [۳] مولوی می پرسد: «اگر دریا را در کوزه ای بریزیم چقدر قابل گنجایش است؟» [۲] ابن عربی این نکته را کراراً و با تقریرهای گوناگون بیان می دارد. مثلاً:

ظهور حق تعالی بر بندگان به قدر علم ایشان است (۳۲/۲۱۵/III).

عبد در حق تعالی، غیر از صورت خودش را نمی بیند (۲۱/۲۵۴/III).

انسان — هر انسانی که می خواهد باشد — در علمش به غیر خودش،

نمی تواند از علمش به خودش، تجاوز کند (۱/۲۷۴/III).

تو همانی هستی که بر خودت ظاهر می شوی و خدا چیزی از خودش را به تو عطا نکرده است ... پس تو غیر از خودت را نمی شناسی

(۳۴/۴۲۱/IV).

قلمروهای وجودشناسی و معرفت‌شناسی از، یکدیگر، غیر قابل تفکیک‌اند. واقعیت آن چیزی است که به تجربه عالم درمی‌آید و علم آن چیزی است که با واقعیت، تأیید می‌شود. همان‌طور که واقعیتی که به تجربه درمی‌آید کاملاً دویلهو و متشابه است، یعنی در آن واحد، هم حق است و هم باطل، درست به همان نحو، ادراکات و برداشتها از امور نیز، همواره داغ عدم قطعیت و واسطه بودن را بر پیشانی دارند. شیخ غالباً به این ابهام اساسی شناخت، چنین اشاره می‌کند که مردم در قالب خدایانی که خودشان آنها را از طریق اعتقادات خویش خلق کرده‌اند، به حیات خودشان معنی و جهت می‌دهند. خدایان مورد باور نیز، مانند هر واقعیت دیگری که به ادراک درمی‌آید، در قلمروی هو / لاهو (او / نه او) قرار دارند. از آن حیث که اویند، مبین خدایند، ولی از آن حیث که نه اویند، مبین اختلاف برداشتها و دیدگاهها هستند.

حق [تعالی] هرچند واحد است، لیکن اعتقادات او را متنوع می‌سازند، متفرق می‌نمایند، جمع می‌کنند، صورت می‌بخشند و می‌سازند. در حالی که او، فی‌نفسه، متبدل نمی‌شود و فی‌عینه، متحول نمی‌گردد. ولی عضو بینایی، او را در این وضعیتهای می‌بیند. و در نتیجه، مکان او را محصور می‌سازد، و انقلاب از حالتی به حالتی، وی را محدود می‌کند. بنابراین، غیر از فرد آگاه، هیچ‌کس در وی حیران نمی‌ماند و کسی غیر از آن فردی که بین تنزیه و تشبیه جمع کرده، به این نکته مَتَفَتَن نمی‌شود (۶/۳۹۳/IV).

هرچیزی، تجلی خدا را متحمل می‌شود. این تجلیات، در تحلیل نهایی، مبین اطوار وجود و یا علم اشیا هستند. بنابراین، برخورداری هر شخصی از واقعیت، مقید و محدود به تجلی خداست. نقطه‌نظرهایی که مردم حیات خویش را بر محور آنها بنا می‌کنند، مقید به برداشت محدودشان از خداست. همان‌طور که در فصل قبل دیدیم، ادراک ناقص انسان از امور را «اعتقاد» می‌نامند. معنای لغوی این واژه عبارت است از «بستن یک گره» ولی از نظر

کلامی، اصطلاح کلامی تعریف شده‌ای است که معادل انگلیسی آن «belief» است. مردم عقاید مختلفی دارند، زیرا هر فردی نشان‌دهنده گره و قید متمایزی برای حق مطلق است. این گره ذهنی، آینه‌ای است که واقعیتی عینی را نشان می‌دهد که در درون فردِ عالم متجلی شده و وی آن را تجربه کرده است.

در هر عقدی خداست که شناخته می‌شود، هرچند که عقاید کاملاً مختلف‌اند. از این رو، مقصود از همه عقاید یکی است. پس، خدا پذیرای هر آن چیزی است که بر او می‌بندی و هر آن عقدی که درباره او به عمل می‌آوری. خدا در روز قیامت، برای تو، در همان صورت متجلی می‌شود. و این همان علامتی است که بین تو و او قرار دارد (۲۹/۴۱۶/IV).

هر یک از تجلیات خدا، عقد و گرهی را در تار و پود هستی می‌بندد که از هر گره دیگری متمایز است. هر کدام از آنها، کلمه‌ای را در نفس الرحمن به تلفظ درمی‌آورد که با هر کلمه دیگری متفاوت است. هر انسانی مبین گره و یا کلمه‌ای منحصر به فرد، یعنی مبین تجلی و اعتقادی منحصر به فرد است. این درست است که اعتقادات، مانند همه اشیا به طور عام، می‌توانند تشابه داشته باشند و در مقولات واحدی جای گیرند؛ در عین حال، هیچ دو فردی دقیقاً یک اعتقاد ندارند، چرا که هر فردی مبین یکی از تجلیات حقیقت است که هیچ‌گاه نمی‌تواند تکرار پذیرد.

عالم و آدم هر دو، در تغییر دائم‌اند. قاعده «تجلی هیچ‌گاه تکرار‌پذیر نیست» هم درباره صورتبندی مکانی عالم واقع مصداق دارد و هم درباره صورتبندی زمانی آن. حق تعالی در هر آن، تجلی خویش را که عالم است، تجدید می‌کند، یعنی در هر لحظه، همه گره‌ها از بین می‌روند و دوباره بسته می‌شوند. اما انسان در این میان، کاملاً منفعل نیست. از آنجا که رابطه خاصی با حق تعالی دارد، از اختیار خاصی در درون خویش برخوردار است و،

در نتیجه، می‌تواند بر سمت و سوی اعتقاد متغیر خویش، اثر گذارد. هر فعلی اعم از جوانحی و جوارحی، می‌تواند زمینه‌ساز تغییر برداشتهای انسان از حقیقت، تغییر اعتقادات او و تحولات روحی وی باشد.

هر انسانی تحت سلطه اعتقاد خویش است، و این امر باعث پیدایش تنوع پایان‌ناپذیر خدایان غالباً متضاد می‌گردد. «خدای هر معتقدی محصور در دلیل اوست» (۱۱/۴۳۵/IV). اما این بدان معنا نیست که این خدایان، باطل‌اند. انسان چیزی را می‌پرستد که آن را حق تلقی می‌کند و این تلقی، هم معلول خداست که خود را می‌نمایاند و هم معلول درجه‌ای که انسان حق تعالی را تجربه می‌کند.

اختلاف دیدگاهها به واسطه اختلاف نظر کسانی است که در حق تعالی نظر می‌کنند. هر صاحب‌نظری، غیر از آنچه را خود در قلب خویش به وجود آورده، نمی‌پرستد و معتقد نیست. و در قلب او غیر از مخلوق، چیزی پیدا نمی‌شود. و این، خدای حق نیست. ولی خدا در قالب چنان دیدگاهی برای آن شخص، متجلی شده است (۳۰/۲۱۱/IV).

در تحلیل نهایی، خدایی که پرستیده می‌شود چیزی نیست جز یک نحوه ظهور رحمت الهی که بر غضب او پیشی دارد، در نتیجه، جهل ذاتی بشر به خدا، عذری می‌شود که مردم در روز رستاخیز به درگاه خدا می‌آورند؛ عذری که ریشه در خود رحمت خدا دارد. ابن عربی در توضیح اینکه اهل جهنم سرانجام مشمول رحمت خدا می‌شوند، می‌نویسد:

رحمت خدا بر غضبش پیشی دارد، و حکم از آن خداست. هر آنچه غیر خداست مجعول است. خدایان مورد اعتقاد [نیز] مجعول‌اند. خدا هیچ‌گاه از حیث واقعیت خویش، مورد پرستش قرار نمی‌گیرد. بلکه فقط از آن حیث که در نفس شخص عابد نقش می‌بندد، پرستیده می‌شود. پس این سر را دریاب. چرا که جداً لطیف است. خدا به واسطه این امر،

برای بندگان عذر می‌نهد، همانها که درباره ایشان می‌گوید: «خداوند را چنان که سزاوار ارج اوست، ارج نگذاشتند» [۹۱/۶] [۵]. پس همه — اعم از اینکه اهل تنزیه باشند و یا نباشند — در جعل کردن مشترک‌اند. هر صاحب عقدی در مورد خداوند، صاحب جعل است (۱۲/۲۲۹/IV).

کاوش عقلی

خدا تا آنجا که در نَفَس الرحمن متجلی می‌شود، شبیه [اشیای عالم] است. از جنبهٔ ذهنی، انسان تشبیه خدا را با قوهٔ خیال می‌تواند ادراک کند. سخن از تشبیه، سخن از خیال است، چه در صورتبندی عینی حقیقت، و چه در ادراک ذهنی آن. خیال از نظر عینی، به حالت بینایی امور برمی‌گردد؛ و از نظر ذهنی، به ادراک تصاویر و یا صورتهای بینایی مربوط است که عالم را می‌سازند؛ همان تصاویر و صورتهایی که کلماتی هستند که در متن نَفَس الرحمن به تلفظ درآمده‌اند.

ادراک انسان [علاوه بر خیال] بُعد ثانوی و مکملی دارد به نام عقل. قوهٔ عاقله توان [نسبی] دیدنِ وِرای تصاویر را داراست (۱). اگر کارکرد مناسب خیال عبارت باشد از بازشناسی حق تعالی در قالب صُور تجلی، کارکرد عقل عبارت خواهد بود از بازشناسی این امر که صورتهای هرگز نمی‌توانند خودِ حق تعالی باشند. آن چنان که شیخ کراراً یادآور می‌شود، عقل ذاتاً می‌داند که «هیچ چیز مثل او نیست» (۱۱/۴۲).

زبان توصیف حق تعالی، به دو سمت اساسی گرایش دارد که مطابق است با تنزیه و تشبیه، و یا عقل و خیال. به تقریر شیخ، «با عقل می‌دانیم و نمی‌بینیم و با کشف می‌بینیم و نمی‌دانیم» (۱۴/۴۱۷/IV). در رشته‌های عقلی، مانند فلسفه و کلام، زبان عقلی و استدلالی غالب است، در حالی که در اسطوره و تعبیر کشفی، زبان شهودی غلبه دارد. کلام و فلسفه به سمت سلب صفات از حق تعالی و ناهمسان شمردن او با واقعیتی که آن را تجربه می‌کنیم و، در نتیجه، به سمت تنزیه او گرایش دارند. اسطوره و کشف به دنبال آن‌اند که

معرفتی ایجابی از صفات حق تعالی به دست دهند، و در نتیجه او را تشبیه کنند. اما وحی هر دو دیدگاه را با هم ترکیب می‌کند:

در عقل، چیزی جز صفت تنزیه نیست و در نقل [یعنی در آنچه وحی به دست می‌دهد]، غیر از مثل همین امر همراه با صفت تشبیه، یافت نمی‌شود (۲۴/۳۵۷/IV).

شریعت با ترکیب دو دیدگاه تنزیه و تشبیه، معرفتی ارائه می‌دهد که نزدیکترین معرفت به حقیقت خداست، چرا که عقل و خیال، هر دو، خدا را مقید می‌سازند، یکی با تنزیه او و دیگری با تشبیه وی. ولی خدا نه مُنَزَّه است و نه مشبَّه. دقیقاً به خاطر مقید نبودنش به هیچ کدام از قیود است که می‌توان از او، هر دو نحو ادراک را داشت.

سخت‌ترین علم در مورد خدا، اثبات اطلاق در علم اوست ولی نه از حیث اله بودنش. اطلاق در حق او، از حیث ذاتش و فی‌نفسه، عبارت است از عجز از معرفت او. او نه متعلق علم واقع می‌شود و نه متعلق جهل، بلکه متعلق عجز قرار می‌گیرد.

اما از حیث اله بودنش، اسمای حُسنی او را مقید می‌سازد و مرتبه (الوهیت) او را مقید می‌گرداند. معنای «تقید» این است که مألوه (۲) با تنزیهی که مستحق اوست وی را طلب می‌کند و حال آنکه تنزیه، تقیید است. پس علم به اله بودن او، هم شرعاً اثبات می‌شود و هم عقلاً. اما عقل در مورد او فقط دارای تنزیه است و لذا، او را مقید به تنزیه می‌کند. ولی شرع هم تنزیه را داراست و هم تشبیه را. پس در مورد خدا، شرع از عقل، به اطلاق نزدیکتر است (۱۱/۴۲۳/IV).

تمایز قائل شدنِ ابن عربی بین نحوه ادراک عقل، و نحوه ادراک خیال، الگویی به دست می‌دهد که به وسیله آن می‌توان بین تأکیدات مختلف وجودی و معرفتی که در سرشت اشیا یافت می‌شوند، تمایز قائل شد. البته نباید چنین

پنداشت که او بر سر آن است که مرز کاملاً مشخصی را ترسیم کند که یک طرف را از طرف دیگر جدا سازد. همه چیز برزخ است. زبان توان آن را ندارد که دیدگاه تنزیه را بدون به کارگیری نوعی تشبیه، بیان کند، و برعکس. خیال هیچ گاه کاملاً مجزای از عقل عمل نمی کند، و عقل نیز بدون نوعی مددگیری از خیال، نمی تواند کاری انجام دهد. در این بحث، آنچه ابن عربی را از سایر اندیشمندان مسلمان متمایز می سازد، هشیاری دائم او در باب تنش بین تنزیه و تشبیه، یا عقل و کشف، و تصریح او بر این امر است که شناخت حقیقی خدا مستلزم توازنی لطیف بین این دو جنبه است. تأکید او بر اینکه ادیان الهی به طور عام، و شریعت اسلامی به طور خاص، تنها منبع کاملاً مورد اعتماد برای برقراری توازن مناسب بین عقل و خیال را فراهم می سازند، وی را کاملاً در جرگه اندیشمندان مسلمان قرار می دهد.

اسما و عقود [۶]

ابن عربی نیز مانند اکثر دیگر الاهی دانان [۷] مسلمان، معتقد است که همه اسمای الهی مبین حق تعالی هستند، هرچند که هر تعبیری با سایر تعابیر متفاوت است. از دیدگاه تشبیه خدا، تمایز بین اسما، به تجلی خدا در عالم مربوط می شود: هر اسمی، صفت خاصی را در عالم نشان می دهد که از دیگر صفات، متفاوت است. هر اسمی برزخی است بین خدا و عالم. از دیدگاه تنزیه، حق کاملاً ورای تمایزات است، و هر اسمی همان حقیقت الهی منزّه و ناشناخته را نشان می دهد (۳).

اسمای الهی مبین چیزهایی در خود حق تعالی هستند که می توان آنها را «عقود کلی» نامید. هر یک از این اسما، به صفت الهی خاصی بر می گردد که در عالم انعکاس دارد و با هر صفت دیگری متفاوت است. هر صفتی، هم برای اشیایی که در آنها تجلی می کند لوازم خاصی دارد، و هم برای فهم ما از آن اشیا؛ چرا که هر صفتی مبین نسبتی است که ارتباط بین حق مطلق و حق نسبی را در قالب آن می توان ادراک کرد (البته به نحو نسبی).

نگریستن به حق از منظر تنزیه، یعنی تأکید بر اینکه همه اشیاى عالم، در بُعد، فراق و غیریت نسبت به حق تعالی به سر می‌برند. خداوند متعالی، بعید، عزیز، جلیل، قاهر و صاحب غضب [۸] است. پادشاهی است ملکوتی و بی‌اعتنا که او را با امور بی‌اهمیت مخلوقات خاکی، کاری نیست، پدری است سختگیر و مستبد که فرمان صادر می‌کند و [صرفاً] انتظار اطاعت دارد.

نگریستن به حق از منظر تشبیه، یعنی تأکید بر اینکه همه چیز در قرب، وصال و عینیت سهیم‌اند. خدا حاضر، قریب، ودود، غفور، جمیل، حلیم، لطیف و رحیم است. مادری است دل‌نگران و غمخوار که آرزومند کمک به مخلوقات به هر نحو ممکن است. تنزیه مستلزم بُعد، دسترس‌ناپذیری و بیگانگی است، حال آنکه تشبیه مستلزم قرب، سهل‌الوصول بودن و محبت متقابل است. حد اعلای قرب، یگانگی است — یعنی حقیقت انسان از حیث حقیقت بودن، چیزی نمی‌تواند باشد جز تجلی حقیقت الهی. فطرت انسان وجود است. «لا هو» دائماً در حال فانی شدن است و «هو» باقی می‌ماند.

جای داشتن در غیریت، یعنی به سر بردن در بُعد، کثرت، فرق، تفرقه، فراق، انفصال، عدم اعتدال، عدم ثبات، بطلان و محنت. جای داشتن در عینیت، یعنی به سر بردن در قرب، وحدت، وصال، اعتدال، توازن، بقا، حقیقت و بهجت. صفات دسته دوم به ذات اصلی حق تعالی مربوط می‌شوند، در حالی که صفات دسته اول به عالم مربوط‌اند، از آن حیث که از حق متمایز است.

تأکید بر تنزیه خدا، ناشی از ادراک غیریت و باطل بودن است، در حالی که تأکید بر تشبیه او، ناشی از ادراک عینیت و حق بودن است. در مورد حق تعالی، تشبیه مقدم است چرا که از منظر حق، «غیر»ی وجود ندارد و «بُعد»ی در کار نیست — «خدا هر جا که باشید با شماست» (۴/۵۷) [۹]. ولی همچنان که شیخ لازم می‌داند یادآوری کند، این امر بدان معنا نیست که خدا هر جا باشد، ما با او هستیم. در عین حال، اگر تعالیم اسلامی رو به سمت تأکید بر تنزیه (یعنی تأکید بر غیریتی که هم‌اکنون ادراک می‌کنیم) داشته باشند، لیکن هدف این تعالیم، برقراری تشبیه (یعنی برقراری عینیتی که از آن آمده‌ایم

و به آن باز می‌گردیم) است. از نظر نقلی، تقدم تشبیه و قرب، بر تنزیه و بُعد، معمولاً در قالب نقل حدیث سبقت رحمت خدا [بر غضبش] بیان می‌شود. این حدیث دلالت دارد بر اینکه صفاتی چون غضب، قهر، جلال، عدل و بُعد، در خدمت اهداف صفات اصلی تری هستند که عبارت‌اند از: رحمت، لطف، جمال، فضل و قرب.

سبقت رحمت بر غضب، لوازم روشنی در مورد نحوه ادراک انسان دارد. خیال تشبیه خدا را می‌بیند، در حالی که عقل تنزیه او را درک می‌کند. بنابراین، خیال فرق را از بین می‌برد و وحدت می‌بخشد، در حالی که عقل فرق می‌گذارد و جدا می‌سازد. اگر انسان باشد و قوه عقلش، در این صورت، خدا را از عالم و آدم جدا می‌سازد. این امر، باعث محروم شدن انسان از شهود حضور خدا در همه اشیا می‌شود. هر قدر انسان بر تنزیه خدا تأکید ورزد، به همان میزان، او را از تجلیاتش جدا می‌سازد و واقعیت عالم را از او منفصل و منقطع می‌کند. برعکس، خیال باعث می‌شود انسان بتواند اتصال برقرار کند و بر غیریت فائق آید. اما تأکید بیش از حد بر تشبیه، باعث می‌شود خدا را با تجلیاتش یکی بدانیم و از شهود وحدت، جمعیت (centrality)، و اعتدال محروم شویم. شناخت حق تعالی، آن چنان که هست، مستلزم توازنی بین ادراک عقلی و ادراک خیالی، یعنی نگرستن با «دو عین» است.

از نظر شیخ فقط عقل است که می‌تواند شهادت اول (توحید) را که مستلزم تنزیه و فرق است، دریابد و فقط خیال است که می‌تواند بین حق و غیر حق، ارتباط برقرار کند، چرا که فقط اوست که تشبیه را می‌فهمد. ولی رحمت خدا بر غضبش سبقت دارد، از این رو تشبیه و عینیت برای حق، زیربنایی‌تر از تنزیه و غیریت اوست. در نتیجه، عقل که مُدرک غیریت است، به یک معنی باید تسلیم خیال شود که مُدرک عینیت است. اگرچه تنزیه برای آغاز راه لازم است، باید به سمت برقراری صفتی مقدم‌تر و اساسی‌تر جهت داده شود که همان تشبیه است. در اینجا است که می‌توانیم نقش اساسی دین، به نحو عام و شهادت دوم (شریعت محمد (ص))، به نحو خاص را ببینیم. دین آموزه‌هایی

در باب تجلیات خدا ارائه می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه می‌توانیم شباهت خویش با حق تعالی را شدت بخشیم.

صورت الهی

هر موجودی در عالم، «آیه» ای از خداست، چرا که همه اشیا، به واسطه معدوم بودن، به طریقی خدا را منعکس می‌سازند. ولی انسان، خدا را از حیث خدا بودنش نشان می‌دهد، زیرا فقط انسان است که از همه اوصاف حق تعالی بهره‌مند است. این امر را به عنوان مثال، از این واقعیت می‌توان استنتاج کرد که انسان استعداد دانستن همه امور را دارد — چنان که قرآن می‌گوید: «خدا همه اسما را به آدم آموخت» (۳۱/۲) [۱۰]. مثال و الگوی علمی [و عینی و وجودی] انسان، خود خداست، نه هیچ یک از اوصاف خاص خدا. فعلیت تام یافتن انسان، پای همه صفات الهی را به میان می‌کشد، چه صفات جلال و چه صفات جمال، ولی این اوصاف، همان‌طور که در خود خدا دارای سلسله مراتب خاصی است، در انسان نیز چنین است. طبق این سلسله مراتب، اسمای رحمت، بر اسمای غضب، سبقت دارند و اسمای تشبیه، زیربنایی تر از اسمای تنزیه هستند.

اسلام هم مانند سایر ادیان متعلق به عصر پسامحوری (postaxial) [۱۱]. در اصل، متوجه رستگاری است. سعادت که وضعیتی است که اهل بهشت آن را دارا هستند، با قرب الهی یکی شمرده می‌شود، در حالی که شقاوت همان چیزی است که در بُعد از خدا ادراک می‌کنیم. قریب بودن به خدا، عبارت است از پذیرفتن اوصاف الهی و از آن خود کردن آنها. از خدا بعید بودن، عبارت است از ناکامی در فعلیت بخشیدن به صورت الهی. نایل شدن به قرب، به سر بردن در صفات تشبیهی خداست و بعید ماندن از خدا، عبارت است از مغلوب صفات تنزیهی بودن. اگر انسان بخواهد به سعادت برسد، باید خیالش بر عقلش غالب آید، هرچند که باید با هدایت عقل نیز هم‌نوا باشد. انسان در آغاز، استعداد صورت تام الهی را دارد. هنگامی که این استعدادها فعلیت یابند، انسان به

کمال نایل می‌آید. این تجسم یافتنِ اوصاف الهی را «خیر» یا «فضیلت» می‌نامند و در علم اخلاق مورد بحث قرار می‌دهند. در تحلیل نهایی، خیر انسان عبارت است از سهیم شدن در خیر الهی که تنها خیر حقیقی است. اما چون اخلاق به اوصاف الهی بازمی‌گردد، و اوصاف الهی را در تنزیهشان، نمی‌توان شناخت، پس عقل نمی‌تواند دربارهٔ خیر انسان، داور نهایی باشد. برای نشان دادن راه فعلیت بخشیدن اوصاف الهی به نسبت متناسب (یا برای توضیح ماهیت و هدف بنیادین فعالیت اخلاقی)، باید پای شرع به میان آید.

همه و هیچ

حق تعالی جمعی است از اضداد که هر صفت حقیقی را به طور عام و مطلق داراست. اشیا از آن حیث که حقیقی‌اند، اوصاف حق تعالی را ظاهر می‌سازند. از این منظر، همهٔ حقیقتی که در امور غیرحقیقی عالم یافت می‌شود، حقیقت خداست. به عبارت دیگر، خدا «همه» چیز است ولی نه به معنای پانته‌ایستی [به معنای اینکه همه چیز خداست]، چرا که تنزیه خدا مستلزم این است که او بی‌نهایت و رای هر حدی باشد که اشیا را محدود می‌سازد.

وقتی کمال انسان را در رابطه با خدا به عنوان «همه» در نظر بگیریم، این کمال عبارت خواهد بود از فعلیت یافتن کامل اوصاف الهی. در اصطلاح قرآن، انسان کامل «خلیفه» خدا شناخته می‌شود.

ولی خدا نه تنها همه چیز است، بلکه «هیچ چیز» نیست. به عبارت دیگر، خدا با توجه به منزله بودنش، چیزی نیست که [در کنار و یا] در مقابل سایر اشیا قرار گرفته باشد، چرا که از همهٔ اشیا و از همهٔ اوصاف، فراتر و متعالی‌تر است. خدا همهٔ اوصاف را داراست پس نمی‌تواند به هیچ یک از آنها، جدای از بقیه، مقید و محدود شود. بنابراین، حقیقتی جز این ندارد که حق مطلق و بدون تقید است. چنین حقیقتی نه شیئی خاص در برابر سایر اشیا، بلکه منشأ همهٔ اشیاست. بنابراین، حق تعالی نه چیزی بلکه «نه چیز» (no thing) یعنی عدم (nothing) است [۱۲].

کمال انسان وقتی در رابطه با تنزیه و تعالی خدا در نظر گرفته شود، مستلزم دست کشیدن از هستی متفرد انسان است. هستی متفرد هر انسان با تقیداتی شکل می‌گیرد که ناشی از این‌اند که هر فردی عقد و گرهی است که در وجود بسته شده، و یا کلمه‌ای است که در نفْس الرحمن به تلفظ درآمده است. هر چیزی با نحوه هستی خویش، قیود و حدودی را بر حق تحمیل می‌کند. هیچ چیز نمی‌تواند از نحوه هستی خویش دست بکشد مگر آنکه اصل هستی خود را از دست بدهد. تنها استثنا در این میان، انسان است. فقط اوست که با رهایی از نحوه هستی خویش، به واقعیت هستی خویش می‌رسد.

هر موجودی غیر از انسان، با اوصاف خاص خویش تعریف می‌شود. تعریف انسان، صورت خدا بودن است. صورت خدا نیز، مانند خود خدا، مبین هیچ صفت خاصی نیست چرا که تجلی وجود، فی نفسه، است. فطرت سایر مخلوقات، محدود به اوصاف خاص و مقیدی از وجود است، در حالی که فطرت انسان، اطلاق و غیر مقید بودن وجود را ظاهر می‌سازد. معنای چیزی غیر از انسان بودن، مقید بودن به حدی خاص و به سر بردن در یک «مقام معلوم» است، ولی معنای انسان بودن، عبارت است از رهایی از همه قیود و داخل شدن در مقام نامعلوم. چیزهای دیگر غیر از انسان، چاره‌ای ندارند جز آنکه همان‌طور باشند که هستند، ولی انسان فقط وقتی حقیقتاً انسان است که به نیستی برسد. در اصطلاح قرآن، از این نیستی مطلق، به «عبد» خدا بودن یاد می‌شود [۱۳].

از نظر منطقی، عبد (هیچ) بودن مقدمه خلیفه (همه چیز) بودن است. انسان برای آنکه همه چیز باشد باید از اوصاف خویش دست بکشد [۱۴]. دست کشیدن از اوصاف، به معنای بازگرداندن همه امور [و صفات] ثبوتی و خیر به صاحب حقیقی آنها — یعنی به حق تعالی — است. عبد بودن به معنای ظاهر ساختن حقیقت تنزیه خدا، یعنی ظاهر ساختن این امر است که تنها خدا حق است و هیچ چیز دیگری دارای هیچ حقیقتی نیست. عبد عبودیت، خلّو، فقر و عدمیت کامل خویش را محقق می‌سازد. در مقابل، خلیفه بودن عبارت است

از ظاهر ساختن حقیقت تشبیه خدا. هنگامی که انسان از تقیدات خویش خالی شود، خدا خود را به نحو کامل در او متجلی می‌سازد، چرا که تنها اوست که به صورت خدا آفریده شده است.

عبد هنگام ظاهر شدن به عبودیت خویش، که عبارت است از عمل به آنچه فعلش مورد تکلیف قرار گرفته، ضرورتاً به صورت حق ظاهر خواهد شد (۳/۱۰۴/IV).

شیخ غالباً از تحقق تام کمال انسانی، به «مقام بی‌مقامی» یاد می‌کند. انسانی که صورت الهی را فعلیت بخشیده است، دیگر این یا آن نخواهد بود و همراه با خود حق تعالی، در هر مقامی جای دارد بدون اینکه به هیچ مقام خاصی، مقید شود. بنابراین، انسان کامل «نه چیز» (no thing) است، درست همان‌طور که خدا «نه چیز» است [یعنی هیچ چیز نیست با وجود آنکه همه چیز است]. به تقریر شیخ، «عامترین اختصاص این است که انسان به مقامی که به واسطه آن، تمایز یافته است، مقید نباشد» (۳۱/۷۶/IV).

رسالت و هدایت

رحمت خدا بر غضبش سبقت دارد. به عبارت دیگر، تشبیه خدا زیربنایی‌تر از تنزیه اوست؛ هرچند که مردم، در ابتدا، تنزیه را ادراک می‌کنند. تقدم رحمت مبین سرشت ذاتی وجود است. این امر مستلزم این است که فعل خدا رو به سمت خیر همه اشیا داشته باشد. به عبارتی ملموس‌تر، تقدم رحمت مستلزم این است که خدا سعادت انسان را در نظر بگیرد. سعادت نه تنها به معنای قرب الهی، بلکه به معنای وضعیت مناسب هر شیء نیز هست که آن شیء بدون آن، صرفاً چیزی خواهد بود بی‌حاصل. در این معنای از سعادت، هرچیزی سعادت خاص خودش را دارد، زیرا سعادت‌مند بودن هرچیزی عبارت از این است که آن شیء بتواند مطابق مقتضای سرشت خودش باشد.

انسان نسبت به سایر مخلوقات، موقعیت ممتازی دارد. چرا که کمال و

سعادت تام او نه با بودن، بلکه با نبودن، حاصل می‌آید. کمال انسان مستلزم دست کشیدن از محدودیتها و قیودی است که انسان را این یا آن می‌کند [و به او تشخص می‌بخشد]. اما این رهایی از قیود، تنها با اختیار، حاصل می‌شود. خدا نمی‌تواند رهایی و آزادی را بر انسان تحمیل کند چرا که تحمیل، با آزادی و اختیار، در تضاد است. همچنین خدا نمی‌تواند سعادت را بر انسان تحمیل کند، مگر آنکه او را از انسانیت خویش محروم گرداند، چرا که کمال تام انسان، مستلزم جای گرفتن در مقام بی‌مقامی است، نه ایستادن در مقام سعادت. اگر انگیزه اصلی خدا در خلقت، ناشی از صفات غالب او — رحمت، رأفت، محبت و لطف — است، پس هدف او این است که بهترین راهها را برای فعلیت بخشیدن کمال انسان و اختیار او، در دسترس وی قرار دهد. خدا به عنوان هادی، به طور اخص، راه رسیدن به سعادت را به انسان می‌نمایاند و این کار را با فرستادن پیامهایی توسط انبیا انجام می‌دهد.

معرفت ارائه‌شده توسط وحی، در جهت فائق آمدن بر غیریت است؛ بنابراین، ریشه در تشبیه خدا دارد، دارای شکلی اسطوره‌ای است و با خیال آسانتر درک می‌شود تا با عقل، چرا که خیال است که خدا را در قالب صفات تشبیهی می‌شناسد. وحی طرحی را در جهت سعادت ارائه می‌دهد. هنگامی که فرد مسلمان شهادت دوم را بر زبان آورده می‌گوید «محمد (ص) رسول خداست»، خود را متعهد می‌سازد که از صراط محمد (ص) پیروی کند، نه از صراط عام مُنعم، تا چه رسد به صراط‌های بسیار فراوان دیگری که عالم را پر کرده‌اند.

شهادت اول (توحید) برخلاف شهادت دوم (نبوت)، مبین سرشت بنیادین حقیقت و ذاتی فطرت انسان است. انبیا معرفت شهادت اول را به انسان ارائه نمی‌دهند، بلکه در این زمینه صرفاً آنچه را او از قبل می‌داند به وی یادآوری می‌کنند. عقل شهادت اول را درک می‌کند و این امر می‌تواند مبین این باشد که چرا انسان را حیوان «ناطق» (عاقل) نامیده‌اند. اما معرفت مختص نبوت و معاد، به ثقل و قلمروی خیال مربوط است، نه به بحث عقلی؛ به تشبیه مربوط

می‌شود، نه به تنزیه. از همین رو شیخ در اسطوره مبادی آفرینش [۱۵] خویش، یادآور می‌شود که حکما بدون امداد خارجی [و صرفاً با تکیه بر عقل] می‌توانستند تنزیه خدا را دریابند، ولی برای ادراک صراط نجات باید منتظر آمدن انبیا می‌ماندند.

صفات ثبوتیه‌ای که در عالم حضور دارند، با وجود، درآمیخته‌اند. اینها از یک جهت، اوصافی تشبیهی‌اند و می‌توان بدانها شناخت پیدا کرد، و از جهتی دیگر، تنزیهی و غیرقابل شناخت‌اند. خدا، فی‌نفسه، غیر قابل بیان و غیر قابل تعبیر است، در حالی که هریک از ماسوی‌الله، بیان و تعبیر اوست. تعبیر مستلزم تفاوت، محدودیت، غیریت و تقید است. وحی ارائه‌دهنده بیان و تعبیری است که خداوند از سر رحمت و لطف، و در جهت هدایت، درباره خودش به عمل آورده است. وحی خدا را به شیوه‌هایی ترسیم و توصیف می‌کند که برای موجودات مقید به قیود، قابل درک باشد. وحی امکان از بین بردن فرق، تقید و غیریت را ارائه می‌دهد. این امر، از طریق اوصاف تشبیهی، یعنی از طریق اوصاف متقدم خدا، سامان داده می‌شود و بیان زنده‌ای است از قرب و قرار دادن راهی است روشن در دل هستی مبهم و متشابه و در جهت سعادت. وحی گره‌هایی را که به سعادت نهایی رهنمون می‌شوند می‌بندد و راههای باز کردن آن گره‌هایی را به دست می‌دهد که انسان را از همه و هیچ بودن، باز می‌دارند.

هدایت در جهت تحقق بخشیدن به وحدت با حق و یا وصال خداست. ولی نویسندگانی چون ابن عربی، مفاهیمی چون «وصال» و «اتحاد» را به معنای مطلق نمی‌گیرند. زیرا خارج از حق تعالی که مطلق است، مطلق دیگری نمی‌تواند در کار باشد. آنچه این مفاهیم متضمن آن‌اند این است که مسیر صحیح صیوررت انسان — یعنی مسیری که به سعادت و کامیابی او می‌انجامد — از بُعد نسبی به قُرب نسبی، از ظلمت نسبی به نور نسبی، از باطل بودن نسبی به حق بودن نسبی، از فراق نسبی به وصال نسبی و از غیریت به عینیت است. در عین حال، زبان عادی [و غیردقی] و نیز خواستهای روان‌شناختی و

مقتضیات سعادت انسان، باعث کنار گذاشتن قید «نسبی» می‌شوند. خود ذات حق نیز این امر را موجه می‌سازد، چرا که تفاوت بین بالاترین مرحله فعلیت یافتن قابلیت‌های انسان، و پایین‌ترین مرحله آن، به قدری زیاد و معنی‌دار است که کاربرد اصطلاحات فوق‌را، به معنای مطلق، در این زمینه، موجه می‌سازد [۱۶].

شیخ به لوازم تجلی دائمی و تکرارناپذیر حق تعالی تصریح می‌کند: مخلوقات، چه انسان و چه غیرانسان، هیچ‌گاه نمی‌توانند به خدا، فی‌نفسه، برسند و هیچ‌گاه نیز نمی‌توانند کاملاً از او جدا باشند. بنابراین، هیچ‌گاه متوقف نخواهند شد. پرده‌هایی که بین حق مطلق و حق نسبی قرار دارند، بی‌نهایت‌اند و هرگز به طور کامل برداشته نخواهند شد؛ بلکه پیوسته و تا ابد در حال برداشته شدن‌اند. برخورداری از وجود عبارت است از به سر بردن در جریان خلق مدام و شهادت دائم به غیریت و عینیت، تنزیه و تشبیه. اما دریافت تجلی دائم خدا انحای بی‌نهایت گوناگونی دارد. هدایت الهی این امر را تضمین می‌کند که نحوه دریافت تجلی، با موجودی که از آن تجلی برخوردار می‌شود هماهنگ و درخور او باشد. در حالی که ضلالت و گمراهی یک موجود، به معنای آن است که در مراحل بعدی حیات، برخورداری از آرامش و توازن برای او تضمین شده نخواهد بود.

تقیدهای مورد عنایت (Providential Limitations)

به نحو کلی می‌توان گفت که تعابیر دینی اسلامی، بر خدا از حیث هادی بودن تأکید دارند، نه از حیث خدا بودن. فقط صورتهای خاصی از تصوف و فلسفه، معرفت خدای [نسبتاً] مطلق و عاری از صفات را هدف انسان می‌شمارند. از سوی دیگر، آنچه لازمه سعادت همه انسانها به نحو عام است، بر نیاز برخی از انسانها به وصول به مقام بی‌مقامی، تقدم دارد. به عبارت دیگر، اکثریت گسترده تعابیر اسلامی، بر آن نیستند تا حقیقت عریان و مطلق شهادت اول (توحید) را مورد مذاقه قرار دهند؛ بلکه تعالیم دینی، بیشتر بر شهادت دوم (رسالت

و هدایت) تکیه دارند و متناسب با آن، شهادت اول را اسیر رنگ می‌کنند. برای مسلمانان، هدایت در قالب قرآن و سنت پیامبر (ص)، عینیت پیدا می‌کند. در قرآن، سایر گونه‌های هدایت، یعنی سایر شرایع، مورد تأیید قرار می‌گیرند، ولی مورد تأکید واقع نمی‌شوند و معمولاً بحث از آنها در حاشیه قرار می‌گیرد. در واقع، «محمد (ص) رسول خداست» (یعنی شهادت دوم)، به صورت مرجع مطلق درمی‌آید که تعیین‌کننده این است که [شهادت اول یعنی] «خدایی جز الله نیست» (یعنی شهادت اول) را چگونه باید تفسیر کرد. و این طرز تلقی را نمی‌توان محکوم کرد، چرا که از لوازم تلقی خدا به عنوان هادی کل این امت است [۱۷]. مردم، در هر صورت، خدایان مورد باور خویش را خواهند پرستید. نقش هادی این است که طرق انحصاری‌ای را به دست ایشان دهد که با توسل به آنها بتوانند (تا حدودی) از محدودیتهای خویش رهایی یابند. گره‌هایی که وحی می‌بندد مطلوب‌اند، چرا که باعث باز شدن آن گره‌هایی می‌شوند که انسان را از سعادت باز می‌دارد.

تأکید یک امت دینی خاص، بر یکی از تجلیات خاص هادی، خط‌کشی‌های حاد مخصوص خویش را به دنبال دارد. هدایت الهی می‌تواند این امر را (تا حدودی) توجیه کند که چرا تنها بر یک ظهور متفرد از خدای عربان و بی‌نام و نشان تأکید می‌شود و بقیه نادیده گرفته می‌شوند. اما ادعای مطلق بودن و منحصر بودن یک شریعت، که ذاتاً چیزی بیش از یک شریعت از میان شرایع متعدد الهی نیست، عدم توازن و انحراف خاصی را به وجود می‌آورد که ناظران عصر حاضر فوراً به آن حساسیت نشان می‌دهند. این امر، حقیقت را در چشم انسان تحریف می‌کند و او را حق به جانب می‌سازد، درست مثل هنگامی که نفس از سر خود پسندی، خویشتن را منحصر به فرد می‌بیند و باعث می‌شود انسان از «دوست داشتن همسایه خویش همانند خود» [۱۸] محروم بماند.

صفت الهی هدایت انسانها را به سمت رحمت، رافت، همدلی، محبت و وحدت، سوق می‌دهد. پوسته ظاهری و بیرونی هدایت با مهار کردن اعمال

انسان سروکار دارد. عمل مهارشده توسط یک شریعت، مستلزم تفاوت و تضاد با عمل مهار نشده، و یا با عمل مهارشده توسط سایر شرایعی است که هادی (خدا) آنها را وحی کرده است. ولی هدایت در پوسته‌های باطنی و درونی ترش، باعث تطابق با حق می‌شود، که یکی بیش نیست و، در نتیجه، با صلح، محبت و همدلی همراه می‌شود. منطق درونی شرایع، حرکتی را از ظاهر به باطن، از تفرقه به وحدت، از بیگانگی به یگانگی، از غضب به رحمت و از نفرت به محبت برمی‌انگیزد. ظاهر شرایع که به تنزیه و بُعد مربوط می‌شود، لوازمی در پی دارد که با مقتضیات صفات متقدم خدا که با باطن، شبیه و قریب، سروکار دارند، تعدیل می‌شود.

هدایت به لُبِ [شریعت] می‌کشاند که همان حق تعالی است. آن انسانهای کاملی که اوصاف حق تعالی را با کمال توازن و اعتدال، در درون خویش، به فعلیت رسانده‌اند، به مقام بی‌مقامی رسیده و از غلبه هر صفت خاصی رهیده‌اند. به تقریر شاگرد ابن عربی، قونوی، این انسانهای کامل «نقطه وسط دایره وجود» گشته‌اند. ایشان با متحقق شدن به صورت الهی، هرچیز را در جایگاه مناسب خویش قرار می‌دهند و حقانیت هر آن چیزی را که در هستی است باز می‌شناسند. در عین حال، حق هر اسم متفرد الهی را نیز رعایت می‌کنند. شأن خدا به عنوان هادی را نیز پاس می‌دارند. این بدان معنی است که ایشان که تجسم‌های انسانی حق تعالی هستند، هم ضرورت خطا را برای اعتدال کل هستی باز می‌شناسد، و هم نیاز به اجتناب از خطا را برای سعادت انسان. «محمد (ص) رسول خداست» سخنی است کاملاً بحق، اما اگر آن را از منظر «خدایی جز الله نیست» بنگریم، لوازم خاصی دارد که با دیدگاهی که حق را وسیع‌تر می‌بیند سازگار نمی‌افتد. اگر بخواهیم با اصطلاحات به کار رفته در فصل قبل سخن بگوییم، باید گفت که امر تکلیفی، واجب‌الاتباع است، هرچند که امر تکوینی، مستلزم وجود هر نوع خطا و گمراهی باشد. انسان کاملاً به فعلیت رسیده، رهای از همه محدودیتها، به منظور هدایت، آزادانه بازگشت به محدودیت و تقید را اختیار می‌کند. «انسان کامل به منزله اسم الله، در میان

اسماست که هرچند دارای اطلاق است، به نطق در نمی‌آید، مگر مقید به حال و یا لفظ» [۱۹] (IV/۱۹۴/۱۴). انسان کامل هرچند در مقام بی‌مقامی ایستاده است، مقام هدایت را برای خیر کسانی که محتاج آن‌اند می‌پذیرد. این امر صرفاً لازمه سرشت امور است، زیرا «رحمت خدا بر غضبش سبقت دارد»، وحدت بر کثرت غالب می‌آید، هدایت حقیقی‌تر از گمراهی است و انسانهای رؤف برای رهانیدن نفوس گمراه از غفلت و محنت، از خویشتن می‌گذرند.

ارج نهادن گره‌ها (Appreciating Knots)

همه اقسام مختلف روشهای پژوهش، چیزی نیستند جز قیودی که واقعیت را در قالب آن، بازسازی می‌کنیم. تحت عنوان عنینت و یا معیارهای دیگر، فرضیات خاصی را در باب واقعیتی که تجربه می‌کنیم به عمل می‌آوریم. غالباً چنین می‌پندارند که روش‌شناسی‌های جدید، به خاطر رویکرد انتقادی‌شان، به ارزیابی برتری از امور، نایل آمده‌اند، ولی این اعتقاد که رویکرد انسان «انتقادی» است، به نوبه خود، یک نوع جزم‌اندیشی و گره ناگشودنی است. شیخ می‌تواند خاطر نشان سازد که خدایان اعتقاد انتقادی (critical belief)، هیچ جایگاه ممتازی در معبد خدایان ندارند. بدون شک خدا منتقد نیز هست، ولی خدای هادی همدلی بیشتری با انسان دارد تا خدای منتقد. اگر منتقد یکی از اسمای مُنَزَل الهی بود، در زمره اسمایی چون مفضل، عادل، قاهر و صاحب غضب (wrathful) جای داشت؛ و بنابراین، تحت مقوله اسمایی قرار می‌گرفت که مستلزم غیریت و تنزیه‌اند. ولی حق تعالی خواهان غلبه عدم غیریت بر غیریت، فضل بر عدل، لطف بر قهر و رحمت بر غضب است. کسی که این واقعیت را نادیده بگیرد خود را به خطر انداخته است. شیخ در این زمینه، مایل است این حدیث قدسی را نقل کند که خدا می‌گوید: «من با ظن بندهام نسبت به خودم، همراهم (همچنانم که او می‌پندارد)، [پس] بگذار که نسبت به من حُسن ظن داشته باشد» [۲۰].

رویکرد ابن عربی زمینه‌ای را برای بررسی دین به دست می‌دهد که بدون

شک، خود نیز یک گره است. ولی با در نظر گرفتن همه گره‌ها و ارزیابی آنها، و با ارزش قائل شدن برای وضعیت (شاید دست‌نیافتنی) گشودن همه گره‌ها، رویکرد ابن عربی می‌تواند بصیرت‌های خاصی به دست دهد که در دسترس سایر دیدگاه‌ها نباشد.

با اتخاذ دیدگاه شیخ، این زمینه فراهم می‌آید که نسبت به اختلاف دینی چنین برخوردی داشته باشیم: دین از این جهت در میان نوع بشر پیدا می‌شود که خدا نظر به هادی بودنش، طالب آن است که تمامیت و سعادت انسان را فراهم آورد. ولی ظهورات هادی هرگز نمی‌تواند حقّ کل — یعنی حق تعالی فی ذاته که ورای بیان و صورت است — را دربرگیرد. بنابراین، هر دینی نحوه بیان خاص خویش را دارد که ضرورتاً با نحوه بیانهای دیگر متفاوت است.

هر شریعتی عالم خیال منحصر به فردی را وضع می‌کند که توسط خیال الهی — یعنی توسط نفْس الرحمن — تکوین می‌یابد و هدف خاص آن عبارت است از قادر ساختن انسان بر فائق آمدن بر بُعد و برقراری قرب، و یا به عبارتی دیگر، سیر از عدم اعتدال به اعتدال، از کثیر به واحد، از باطل به حق، از تفرق به وحدت، از جهل به علم و از غفلت به هشیاری. غایت این امر، سعادت است که از اوصاف متقدم خدا تفکیک‌ناپذیر است. عقل در این میان، نقشی اساسی بازی می‌کند، چرا که فقط عقل است که باعث می‌شود که انسان به خطای شرک، یعنی به شریک دانستن تجلیات حق با خود حق، گرفتار نشود. فقط عقل است که باعث می‌شود انسان بفهمد که حق تعالی ورای هر تصور و تصویری است. اما پافشاری بیش از حد بر عقل، باعث می‌شود عقل سازواری خیالی جهان‌بینی و حیانی را از بین ببرد. بنابراین، برای سعادت انسان، لازم است عقل را با قیودی که شرایع و حیانی مقرر داشته‌اند، مهار کنیم.

صورت خیالی خاصی که هدایت در یک دین خاص، به خود می‌گیرد، به همان اندازه که تابع تجلی خاص هادی — یعنی شخص پیامبر، آواتارا^۱ [۲۱]،

بودا [۲۲] و یا حکیمی — است که آن دین از او نشئت می‌گیرد، تابع ظروف فرهنگی و زبانی نیز هست. در تحلیل نهایی، این دو جنبه واقعیت، از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. ظروف فرهنگی و زبانی وحی، مانند خود وحی، تجلیات حق هستند. «آب رنگ ظرف خویش را می‌پذیرد» ولی ظرف نیز چیزی جز آب یخ زده نیست.

هر دینی، با تمیز قائل شدن بین آنچه انسانها هم‌اکنون هستند، و آنچه باید باشند، و با بیان خاص خویش، هدف هستی انسان را توضیح می‌دهد. توصیف وضعیت کنونی انسانها به بیان تنزیه، بعد و فراق برمی‌گردد. انسانها در نقصان و محنت به سر می‌برند، چرا که، به نحوی، جدای از خدایند. توصیف آنچه مردم باید باشند، به بیان تشبیه مربوط است. آنها باید با اوصاف متقدم خدا، هماهنگی برقرار کنند.

هر دینی مجموعه‌ای از احکام عملی را وضع می‌کند تا هماهنگی بیشتری را با حق تعالی به بار آورد. به عبارتی ملموس‌تر، این بدان معنی است که هر دینی برای دگرگون کردن پندار، کردار، عقاید و آنچه انسان را می‌سازد، ابزارهای مختلفی در اختیار دارد. وحی با به دست دادن دیدگاههای جدیدی از واقعیت و با گشودن گره‌ها، خدایان مورد باوری را که از قبل وجود دارند سرنگون و یا دوباره ارزیابی می‌کند. در عین حال، خدایان مورد باوری را برقرار می‌سازد که به انسان کمک می‌کنند خود را در جهت سعادت قرار دهد. ولی خود سعادت انتھاناپذیر است، به عبارت دیگر، هیچ مرز نهایی برای آنچه لازمه سعادت است وجود ندارد. انسان کامل، به عنوان صورت تام حق، می‌تواند — با هدایت الهی — همه محدودیتها و گره‌هایی را که باعث می‌شوند که او این باشد و نه آن، بزدايد. ادیان متعددی [حتی] برای فروپاشی اسطوره و یا خدایان خودشان نیز، ابزارهایی در دست دارند، چرا که کمال تام انسان، مستلزم مقام بی‌مقامی است، در حالی که اسطوره‌ها و خدایان وحیانی، به عنوان تجسمهای خیالی، خودشان گره‌اند (هرچند که مشیت خدا چنین اقتضا کرده است).

به طور خلاصه، ابن عربی معتقد است که باید هم دیدگاه حذف خدایان و گره‌ها را به رسمیت شناخت و ارج نهاد، و هم دیدگاه تأیید خدایان و بستن گره‌ها را. من برای پژوهشگر دین، نصیحتی بهتر از آنچه در پی می‌آید نمی‌شناسم:

مبادا که به عقد (گره) مخصوصی مقید شوی و به غیر آن کفر بورزی که در این صورت، خیر کثیری از تو فوت می‌شود ... در نفس خویش برای همه صُور معتقدات، مانند یک هیولا باش [۲۳]، چرا که خدای تعالی وسیع‌تر و عظیم‌تر از آن است که در یک عقد، و نه در عقدهای دیگر، منحصر شود (فصوص، ۱۱۳).

کسی که ناصح نفس خویش باشد، سزاوار است که در طول حیات دنیوی‌اش، دربارهٔ جمیع دیدگاه‌ها در باب خدا، جستجو کند و بفهمد که هر صاحب اعتقادی دیدگاه خویش را از کجا اثبات می‌کند. پس هرگاه آن اعتقاد، از همان وجه خاصی که مخصوص همان دیدگاه است و نزد صاحب آن اعتقاد، صحیح شمرده می‌شود، برای این شخص نیز اثبات شود، و آن را در حق آن صاحب عقیده، تأیید کند و منکر آن نشود و آن را رد نکند، در روز زیارت (قیامت) ثمرهٔ آن را خواهد چید [۲۴] (۱۱/۸۵/II).

یادداشت‌های مؤلف

- ۱) به عبارت دیگر، ما می‌توانیم برای ادامه بحث، تقابل معنی‌داری بین عقل و خیال قائل شویم. هرچند که عقل نمی‌تواند کاملاً از دست خیال رهایی یابد. چنان‌که ابن عربی تذکر می‌دهد: «محلّ عقاید، خیال است ... هیچ انسانی از خیال در امان نیست ... عقل [نیز] از این [امر] مربوط به [انسانیت، راه خروجی ندارد]» (IV/۳۰/۴۲۰).
- ۲) «مألوه» لازمه ادراک وجود به عنوان «إله» است. به همان نحو که «رب» مستلزم «مربوب» است، «خالق» مستلزم «مخلوق»، «عالم» مستلزم «معلوم» و قس علیهذا.
- 3) SPK, "The Two Denotations of the Names", pp. 36-37.

یادداشت‌های مترجم

- ۱) و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء (بقره / ۲۵۴).
- ۲) مراد از خدایان مورد اعتقاد، تجلیات متعدد خدای واحد به صورت اعتقادات مختلف است. یعنی همان‌طور که خدا در عالم عین، تجلیات متنوع و مختلفی دارد، در عالم اعتقادات نیز ظهورات مختلف و گوناگونی دارد. ابن عربی از خدایان مورد اعتقاد به عنوان «حق معتقد به» یاد می‌کند و بر این باور است که انسان کامل آنها را رد نمی‌کند بلکه، به نحوی، هر معتقدی را در اعتقادش، معذور می‌شمارد. نگاه کنید به: کاکایی، «گفتگوی اسلام و مسیحیت»، ص ۶۰-۱۵۶.
- ۳) لون الماء لون اناؤه. ابن عربی در موارد متعدد به این جمله جنید استناد می‌کند. برای نمونه نگاه کنید به: فوحات، ج ۱، ص ۲۸۵.
- ۴) گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد؟ قسمت یک روزه‌ای

مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰

۵) و ما قدروا الله حق قدره (انعام / ۹۱).

۶) مؤلف واژه «عقد» را که هم‌ریشه با «اعتقاد» است، به عنوان یک واژه کلیدی در این فصل، مورد استفاده قرار می‌دهد. در واقع، هر اعتقادی عبارت است از بستن و مقید کردن

خدای مطلق در چارچوب ادراک فرد معتقد. ما در این فصل، هرچا مؤلف «Knotting» به کار برده است، واژه «عقد» را به معنای مصدري بستن، معادل آن قرار داده‌ایم و هرچا «Knot» به کار برده، به جای آن «گره» به کار برده‌ایم. هرچند که واژه عربی «عقد» هر دو معنی را می‌رساند، به هر حال، به خاطر آنکه واژه «عقد» معانی اصطلاحی دیگری نیز دارد، مترجم ترجیح می‌دهد از واژه «گره» استفاده کند که همان معنای لغوی «عقد» است.

۷] در اینجا مؤلف واژه «theologian» را در مورد ابن عربی به کار برده است. این واژه هرگاه در مورد متفکران مسلمان به کار رود، معادل دقیق آن، «متکلم» خواهد بود، ولی نظر به اینکه ابن عربی به معنای اصطلاحی خاص، «متکلم» نیست، مترجم همان معنای لغوی «الاهی‌دان» را مناسب‌تر تشخیص داده است.

۸] مؤلف واژه «wrathful» را به عنوان یکی از اسمای جلال خدا به کار برده است. این واژه از «wrath» به معنای غضب، مشتق شده است. لیکن چون در قرآن و سنت، از این صفت، اسمی مشتق نشده که درباره خدا به کار رود، مترجم واژه فوق را به «صاحب غضب» ترجمه کرده است.

۹] هو معکم اینما کنتم (حدید / ۴).

۱۰] عِلْمُ آدَمَ الْأَسْمَاءِ كُلِّهَا (بقره / ۳۱).

۱۱] این اصطلاح توسط کارل یاسپرس فیلسوف آلمانی به کار رفته است. وی تاریخ دین را به سه دوره تقسیم می‌کند. مرکز این تقسیم دوره‌ای است که آن را عصر محور (axial age) می‌نامد. شخصیت‌هایی چون بودا، کنفوسیوس و لائوتسه در این دوران ظهور کرده‌اند. در نتیجه، دو دوره قبل و بعد از این دوره را به ترتیب «pre axial» و «post axial» می‌خواند. در این تقسیم‌بندی، دین اسلام در دوره سوم (post axial) قرار می‌گیرد. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به:

S. H. Nasr, *The Heart of Islam*, p. 19.

۱۲] در واقع، این، بیان دیگری است از قاعده معروف «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» («بسیط الحقیقه همه اشیا است و هیچ یک از آنها نیست»).

۱۳] برای بحثی نسبتاً مفصل در باب رابطه «فنا» و «عبودیت» نگاه کنید به: قاسم کاکایی، وحدت وجود، ص ۳۵۲-۳۴۰ تحت عنوان «حریت و عبودیت».

۱۴] یعنی تخلی مقدمه تجلی است. و یا طبق حدیث معروف «العبودية جوهر کنهها الربوبية» («عبودیت ظاهری است که باطن آن ربوبیت است») (امام صادق (ع)، مصباح الشریعة، الباب الثانی، ص ۷).

۱۵] مراد از این عنوان، همان باب از فتوحات است که به طور کامل در فصل هشتم همین کتاب ترجمه شده است.

۱۶] خلاصه سخن مؤلف آن است که برخلاف سایر موجودات که دارای مقامی معلوم هستند، انسان می تواند از خاک تا افلاک سیر کند. فاصله بین پایین ترین مرتبه انسان و بالاترین مرتبه او، به حدی است که می توانیم بگوییم که وی از «خاک» می رهد و به «خدا» می رسد و در نتیجه به «وصال» و «اتحاد» با خدا نایل می آید. هرچند با نظر دقی، این کاربرد، به نحو مطلق، درست نیست.

۱۷] جمع بندی سخن مؤلف در اینجا این است که همه انسانها در هر حال، خدای مورد اعتقاد خویش را می سازند و می پرستند. لازمه هدایت آن است که خود خدا اعتقادی را به ایشان عرضه کند که آنان را از غل و زنجیر اعتقادات باطل برهاند. اما خود این اعتقاد جدید مستلزم قید و بند و یا عقد و گره جدیدی است، ولی چون موجب سعادت می شود مطلوب است. تنها برخی از انسانهای کامل اند که به مقام بی مقامی می رسند و خدا را در هر لباسی می شناسند و او را در هر اعتقادی می بینند. اما عموم مردم می باید پایبند به اعتقاد و شریعتی خاص باشند. انسان کامل نیز برای هدایت سایرین، ناچار است این قید و بند شریعت خاص را بپذیرد. لازمه این امر، وجود مرزبندی و خط کشی های اعتقادی است.

۱۸] اشاره است به توصیه عیسی (ع) در انجیل که «همسایه خود را چون نفس خود محبت نما» (مرقس، باب ۱۲، آیه ۳۱).

۱۹] مؤلف محترم، این قسمت از فتوحات را در ترجمه انگلیسی چنین آورده است: «انسان کامل به منزله اسم "الله" در میان اسمای الهی است. او (انسان کامل) مقید نیست ولی تنها به نحوی سخن می گوید که مقید به حال است». مترجم با مراجعه به اصل کتاب فتوحات ترجمه ای را که آورده است، به صواب نزدیکتر می بیند؛ هرچند که ترجمه ای که مؤلف آورده برداشتی را که در پی آن است بهتر تأمین می کند.

۲۰] روایات در این زمینه بسیارند. به عنوان نمونه در وسائل الشیعه در باب «وجوب حسن الظن بالله» روایتی از امام رضا (ع) نقل شده است که فرمودند: أحسن الظن بالله فان الله عزوجل يقول انا عند ظن عبدي فلا يظن بي خيراً (به خدا حسن ظن داشته باش، زیرا خداوند عزوجل می فرماید: «من نزد ظن بنده ام هستم، پس نباید به من غیر از ظن خیر داشته باشد» (حرّ عاملی، ۲۳۱/۱۵).

۲۱] آواتارا انسان کامل است در آیین هندو. یعنی خدا در صورت انسانی.

۲۲] بودا انسان کامل است در آیین بودا، معنای لغوی آن بیدار است. به عقیده بوداییان،

بوداهای متعددی در تاریخ ظهور یافته‌اند که بودای چهارم که نام او شاکیامونی بوده از همه مشهورتر است و در واقع، پایه‌گذار این آیین، هموست.

[۲۳] هیولا بودن در برابر صور معتقدات، یعنی همان طور که هیولای مادی از خود هیچ ندارد و بنابراین، می‌تواند همه صورتهای نوعیه را بپذیرد، انسان کامل نیز باید در برابر اعتقادات مختلف، مانند هیولا باشد، یعنی از خود هیچ نداشته باشد تا بتواند همه آنها را بپذیرد.

[۲۴] مؤلف محترم، این قسمت از فوحدات را در ترجمه انگلیسی چنین آورده است: «هرگاه آن اعتقاد، از همان وجه خاصی که نزد صاحب آن اعتقاد صحیح شمرده می‌شود، برای این شخص نیز، اثبات شود، در آن صورت باید آن را در حق آن صاحب عقیده، تأیید کند». یعنی جمله آخر را به صورت توصیه گرفته و جواب شرط «هرگاه آن اعتقاد...» را جمله «باید... تأیید کند»، دانسته است. ولی جواب شرط «ثمره آن را خواهید چید» است. بنابراین، جواب شرط بیشتر خبری است تا انشایی. ولی مسلماً از این خبر، استفاده انشا و توصیه نیز خواهد شد.

کتابنامه متن

منابع عربی

- ابن سودکین، وسائل المسائل، رجوع کنید به: Ibn Sawdakin در منابع لاتین.
ابن طفیل، حی بن یقظان، رجوع کنید به: Goodman در منابع لاتین.
ابن عربی، ترجمان الاشواق، نگاه کنید به: Nicholson در کتابنامه لاتین.
—، رسالة لا یعول علیه، در رسائل ابن عربی، حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانیه، ۱۹۴۸.
—، ذخائر الاعلاق، تصحیح م. عبدالرحمن الکردی، قاهره، ۱۹۶۸.
—، الفتوحات المکیه، قاهره، ۱۹۱۱، تجدید چاپ: دار صادر، بیثا.
—، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، دارالکتب العربی، ۱۹۴۶.
—، مواقع النجوم، قاهره: مکتبه محمد علی صبیح، ۱۹۶۵.
تبریزی، مشکاة المصابیح، رجوع کنید به Tabrizi در منابع لاتین.
جندی، مؤیدالدین، نفحة الروح، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۲.
الحکیم، سعاد، المعجم الصوفی، بیروت، ۱۹۸۱.
غزالی، ابوحامد، الدرة الفاخرة، رجوع کنید به: Ghazali در منابع لاتین.
قونوی، صدرالدین، التفحات الالهیه، تهران: احمد شیرازی، ۱۳۱۶.

منابع لاتین

- Addas, Claude, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*, Cambridge, England: The Islamic Texts Society, 1993.
Asin Palacios, Miguel, *El Islam Cristianizado*, Madrid, 1931. French translation as *L'Islam Christianisé: Etude sur le Soufisme d'Ibn 'Arabi de Murcie*, Paris: Guy Tredaniel, 1982.
Austin, R. W. J., *Ibn al' Arabi: The Bezels of Wisdom*, Ramsey, N. J.: Paulist Press, 1981.
Burckhardt, Titus, *Muhyi-d-Din Ibn 'Arabi: La Sagesse des Prophètes* [partial translation of the *Fusus al-hikam*], Paris: Albin Michel, 1955. English translation

- as *The Wisdom of the Prophets*, Gloucestershire: Beshara Publications, 1975.
- , *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi*, Gloucestershire: Beshara Publications, 1977.
- Chittick, William C., "Dhikr." In *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, Publications, 1977.
- , "'Your Sight Today Is Piercing': Death and the Afterlife in 'Islam'". In H. Obayashi (ed.), *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*, New York: Greenwood Press, 1992, pp. 125-39.
- , "Eschatology", In S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*, New York: Crossroad, 1987, pp. 378-409.
- , *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*. Albany: SUNY Press, 1992.
- , "Ibn 'Arabi and His School", In S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations*, New York: Crossroad, 1991, pp. 49-79.
- , "Rumi and *Wahdat al-Wujud*", In A. Banani and G. Sabagh (eds.), *The Heritage of Rumi*, Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- , *The Sufi Path of Knowledge: ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989.
- CHodkiewicz, Michel, "The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 9 (1991), pp. 36-57.
- , *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law*, Albany: SUNY Press, 1993.
- , *The Seal of the Saints*, Cambridge, England: The Islamic Texts Society, 1993.
- , et al. *Les Illuminations de la Mecque/The Meccan Illuminations: Texts Choisis/Selected Texts*, Paris: Sindbad, 1988.
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harper and Row, 1961.
- Ghazali, al-, *The Precious Pearl (al-Durra al-Fakhira)*, Translated by J. I. Smith. Missoula: Scholars Press, 1981.
- Goodman, L. E., *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*, 2d ed. Los Angeles: Gee Tee Bee, 1983.
- Hick, John, *An Interpretation of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- Hirtenstein, S., and M. Notcutt (eds.), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, London: Element Books, 1993.
- Ibn Sawdakin, *Wasa'il al-sa'il*, Edited in M. Profitlich, *Die Terminologies Ibn 'Arabis im "Kitab wasa'il al-sa'il" des Ibn Saudkin*, Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1973.

- Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism*, Los Angeles: University of California Press, 1983.
- Morris, James, "The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabi and the Mi'raj", *Journal of the American Oriental Society*, 107 (1987), pp. 629-52; 108 (1988), pp. 63-77.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, Albany: SUNY Press, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein, "Islam and the Encounter of Religions", In the same author's *Sufi Essays*, London: George Allen and Unwin, 1972, pp. 123-51.
- , *Knowledge and the Sacred*, New York: Crossroad, 1981.
- , *Three Muslim Sages*, Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Nicholson, R. A. *The Tarjuman al-Ashwaq: A Collection of Mystical Odes by Muhyi'ddin ibn al-Arabi*, London: Theosophical Publishing House, 1978.
- Nyberg, H. S., *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, Leiden: E. J. Brill, 1919.
- Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, London: Faber and Faber, 1953.
- Smith, J. I., and Y. Y. Haddad. *The Islamic Understanding of Death Resurrection*, Albany: SUNY Press, 1981.
- Tabrizi, *Mishkat al-masabih*, Translated by James Robson, Lahore: Muhammad Ashraf, 1963-65.

کتابنامه حواشی مترجم

- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- آشتیانی، میرزا احمد، الولاية، تهران، ۱۳۶۸ ه. ق.
- ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغه، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ه. ق.
- ابن سینا، الشیخ الرئيس، الالهيات من كتاب الشفاء، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ابن طاووس حلی، سید علی، الطوائف، قم: چاپخانه خیام، ۱۴۰۰ ه. ق.
- ابن عربی. ترجمان الاشواق، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۱ ه. ق.
- ، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر، بی تا.
- احسائی، ابن ابی جمهور. عوالی الآلئی، قم: انتشارات سید الشهداء، چاپ اول، بی تا.
- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، الطبعة الثانية، ۱۴۰۵ ه. ق.
- امام صادق (ع)، مصباح الشریعه، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۰ ه. ق.
- جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
- حکمت، علی اصغر، تاریخ ادیان، تهران: انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۸.
- خندق آبادی. حسین، حکمت جاویدان، نگاهی به زندگی و آثار سنت گرایان معاصر، تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، ۱۳۸۰.
- الراغب الاصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، تهران: چاپخانه مرتضوی، بی تا.
- شیمیل، آن ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، بی تا.
- القیصری، داوود بن محمود، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، بیروت: دار الاعتصام، ۱۴۱۶ ه. ق.

کاکایی، قاسم، خدامحوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۳۸۳.

—، «گفتگوی اسلام و مسیحیت از دیدگاه ابن عربی و اکهارت»، نامه مفید، سال هشتم، شماره ۳۴، ۱۳۸۱، ص ۷۹-۱۴۹.

—، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: انتشارات هرمس، چاپ دوم، ۱۳۸۲.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، بی تا.
لینگز، مارتین، عارفی از الجزایر، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۶۰.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۱ ق.

مصاحب، غلامحسین، دایرة المعارف فارسی، ج ۱، تهران، ۱۳۴۵.

معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۱. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۷.

مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، براساس نسخه نیکلسون، انتشارات طلایه، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

نوری، محدث، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، بی تا.

Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism*, Berkley: University of California Press, 1983.

Nasr, Seyyed Hossien, *The Heart of Islam*, Harper Collins, 2002.

Oxford, *Advanced Learners*, Oxford University Press, 1998-2002.

فهرست اعلام

ادم (ص) ۹، ۲۲، ۳۵، ۵۰، ۵۳، ۵۶، ۵۹، ۹۲، ۹۳،	امام رضا (ع) ۲۸۲
۱۰۱، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۵۴، ۱۶۸، ۱۹۷،	امام صادق (ع) ۱۳۳، ۱۹۱، ۲۸۱ ح
۲۰۱، ۲۵۶، ۲۶۷، ۲۸۱ ح	ایزو تسوده، هفده، ۲، ۳۹ ح
آشتیانی، سید جلال الدین ده، شانزده ح	بسطامی (بایزید، ابویزید) ۱۰۱
آشتیانی، میرزا احمد ۲۲ ح	بشرّات ۱۴۶
آواتارا ۲۷۷، ۲۸۲ ح	بودا ۳۶، ۸۹، ۱۰۶، ۲۷۸، ۲۸۱ ح، ۲۸۲، ۲۸۴ ح
ابراهیم (ع) ۱۲، ۶۳، ۸۴، ۸۶، ۱۰۴، ۱۰۵ ح،	بورکهارت، تیتوس ۲، ۲۱ ح
۱۳۳ ح، ۱۶۱، ۲۱۵ ح، ۲۵۳ ح، ۲۵۴ ح	البوجراس ۱۴۶
ابن ابی جمهور ۱۳۳ ح	پورجوادی، نصرالله ۲۱ ح
ابن ابی الحدید ۱۵۴ ح	تبریزی ۱۸۹ ح، ۲۵۳ ح
ابن تیمیه ۲۷ ح	جبرئیل ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۰
ابن رشد ۱، ۲، ۱۹ ح، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۶ ح	جنید ۲۵۸، ۲۸۰
ابن سبعین ۴۷ ح	جهانگیری، محسن ۲۱ ح
ابن سودکین ۹۸، ۱۰۱ ح	حافظ ۵۸، ۸۲ ح
ابن سینا ۶۶، ۱۹۱ ح، ۲۰۳، ۲۱۵ ح	حکمت، علی اصغر ۱۰۶ ح
ابن طفیل ۲۰۳ ح	حلاج ۹۶
ابوطالب مکی ۵۰، ۲۵۱، ۲۵۵ ح	دارا شکوه ۱۹۹، ۲۱۵ ح
ابوالعباس بن جودی ۱۲۶، ۱۲۷ ح	داوود (ع) ۴۸ ح، ۲۵۳ ح
ابوعبدالرحمن سلمی ۱۴۹، ۱۵۴ ح	دحیه کلبی ۱۲۷
احسانى - ابن ابی جمهور	دمشق ۱، ۱۴۶
احمد السبتي ۱۲۹ ح	راغب اصفهانی ۵۰
احمد علوی، شیخ ۲۱ ح	زهره ۱۲۹
اشاعره ۸۳ ح، ۲۵۲، ۲۵۳ ح	سلمی - ابوعبدالرحمن سلمی
اشعری - اشاعره	سنایی ۸۱ ح
اشعری، ابوالحسن ۲۵۴ ح	شوان، فریتوف ۱۹ ح، ۲۱ ح
افلاطون ۲۱۳ ح	شیطان ۵۴، ۶۳، ۱۱۵، ۱۴۱، ۱۵۳ ح، ۱۵۵، ۲۲۶،
الیاده، میرچا ۷، ۱۹ ح	۲۳۳

لینگز، مارتین ۲۱ ح
 مجلسی ۲۱ ح، ۵۰ ح، ۵۱ ح، ۸۳ ح، ۱۰۵ ح، ۱۰۶ ح،
 ۱۳۳ ح، ۱۳۴ ح، ۲۵۵ ح
 محمد (ص) ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۳۷، ۶۰، ۷۸،
 ۸۴، ۱۰۱، ۱۲۰، ۱۶۱، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۱۶ ح، ۲۱۷ ح،
 ۲۳۰، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۵
 مریم (ع) ۸۳ ح، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۳ ح، ۱۳۷، ۱۴۸ ح،
 ۱۵۲ ح، ۱۹۶، ۲۱۵ ح
 مسلم ۲۵۲ ح
 مصاحب، غلامحسین ۲۱۵ ح
 معتزله ۲۵۳ ح
 معین، محمد ۸۱ ح
 ملاصدرا ۵۰ ح
 مهدی (عج) ۲۲ ح
 موریس، جیمز ۱۰۵ ح، ۲۵۳ ح
 موسی (ع) ۱۲، ۲۲ ح، ۳۲، ۱۶۱ ح
 مولوی ۸۲ ح، ۲۵۵ ح، ۲۵۸ ح
 نسفی، عزیزالدین ۴۷ ح
 نصر، سید حسین هفده ح، ۱۹ ح، ۲۱ ح
 نیکلسون نه، ۲، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۲ ح
 هارون الرشید ۱۴۹، ۱۵۰ ح
 یاسپرس، کارل ۲۸۱ ح

شیمل، آن ماری ۲۵۵ ح
 عاملی، شیخ حر ۲۸۲ ح
 عایشه ۱۲۰ ح
 عداس، کلود ۳، ۱۴ ح
 عراقی ۸۲ ح
 عطار ۸۱ ح
 علی (ع) یازده، ۲۲ ح، ۵۰ ح، ۱۳۴ ح
 عمر ۱۳۷ ح
 عیسی (ع) ۱۲، ۲۲ ح، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۳ ح، ۱۴۴ ح،
 ۱۶۱، ۱۹۶، ۲۱۵ ح، ۲۸۲ ح
 غراب، محمود ۲۱۴ ح
 غزالی، ابوحامد ۲۶، ۱۴۰، ۲۵۵ ح
 فرعون ۲۲، ۱۶۲، ۱۹۱ ح
 فرغانی، سعدالدین ۴۷ ح
 قمشه‌ای، آقامیرزا محمدرضا ۲۲ ح
 قونوی، صدرالدین ۴۷ ح، ۲۰۵ ح، ۲۷۵ ح
 کلینی ۱۰۵ ح، ۱۳۳ ح، ۱۹۱ ح
 کنفسیوس ۲۸۱ ح
 خوتکیویچ، میشل ۲، ۸ ح
 کرین، هانری شانزده ح، ۲، ۱۱۲، ۱۳۲ ح
 کوماراسوامی، آناندا ۲۱ ح
 کنون، رنه ۲۱ ح
 لائوتسه ۲۸۱ ح

فهرست کتابها و مقالات

- ابعاد عرفانی اسلام ۲۵۵ ح
 انجیل ۲۸۲ ح
 بحار الانوار ۲۱ ح، ۵۰ ح، ۸۳ ح، ۱۰۵ ح، ۱۰۶ ح، ۱۳۳ ح، ۱۳۴ ح، ۲۵۵ ح
 تاریخ ادیان ۱۰۶ ح
 ترجمان الاشواق نه، دوازده، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۲۷ ح
 ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳ ح، ۱۳۴ ح
 تورات ۳۵، ۵۰ ح
 حکمت جاویدان ۲۱ ح
 حی بن یقظان ۲۰۳ ح
 خدامحوری ۸۳ ح
 دائرة المعارف فارسی ۱۰۴ ح، ۲۱۵ ح
 ذخائر ۱۰۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱ ح
 ذخائر الاعلاق ۶ ح
 رساله ۶ رساله
 رساله لا یعول علیه ۶ رساله
 رساله ۱۴۱ ح
 شرح مقدمه قیصری ۲۲ ح
 شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ۶ شرح
 مقدمه قیصری
 شرح نهج البلاغه ۱۵۲ ح
 الطرائف ۲۵۵ ح
 عارفی از الجزایر ۲۱ ح
 عوالی اللآلی ۲۲ ح، ۱۳۳ ح، ۱۹۰ ح
 فتوحات اکثر صفحات
 الفتوحات المکیه ۶ فتوحات
 فرهنگ فارسی ۸۱ ح
 فصوص ده، ۱، ۱۰، ۲۳، ۵۶، ۱۳۲ ح، ۱۶۱، ۲۳۷، ۲۷۹ ح
 فصوص الحکم ۶ فصوص
 قرآن اکثر صفحات
 قوت القلوب ۲۵۱، ۲۵۵ ح
 قوت القلوب فی معاملات المحبوب ۶
 قوت القلوب
 کافی ۱۰۵ ح، ۱۹۱ ح
 الکافی ۶ کافی
 «گفتگوی اسلام و مسیحیت» ۵۰ ح، ۲۸۰ ح
 منتهی ۲۵۵ ح، ۲۸۰ ح
 محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی
 ۲۱ ح
 مستدرک الوسائل ۸۳ ح
 مشکاة المصابیح ۱۸۹ ح، ۲۵۳ ح
 مصباح الشریعه ۲۸۱ ح
 مفردات القرآن ۵۰ ح
 المفردات فی غرائب القرآن ۶ مفردات القرآن
 مقالات الاسلامیین ۲۵۲ ح
 وحدت وجود ده، سیزده، شانزده ح، ۲۱ ح، ۲۲ ح، ۴۹ ح، ۵۱ ح، ۶۳ ح، ۱۰۶ ح، ۲۸۱ ح
 وحدت وجود به روایت ابن عربی و
 مایستر اکهارت ۶ وحدت وجود
 وسائل الشیعه ۲۸۲ ح

فهرست آیات قرآن کریم

اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین (حمد) /

۵-۷ (۲۵۴) ح

ختم الله علی قلوبهم (بقره / ۷) ۲۱۶ ح

اتجعل فیها من یفسد فیها و ینسفک الدماء (بقره / ۳۰) ۲۱۵ ح

و علم آدم الاسماء کلها (بقره / ۳۱) ۲۵۴ ح، ۲۸۱ ح

والله یمتص برحمته من یشاء والله ذوالفضل العظیم (بقره / ۱۰۵) ۲۱۶ ح

فاینما تولوا فثم وجه الله (بقره / ۱۱۵) ۶۳ ح، ۱۹۱ ح

تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض (بقره / ۲۵۳) ۵۱ ح

ولا یحیطون بشئ من علمه الا بماشاء (بقره / ۲۵۴) ۲۸۰ ح

وسع کرسیه السموات و الارض (بقره / ۲۵۵) ۱۹۱ ح

واتقوا الله و یعلمکم الله (بقره / ۲۸۲) ۱۹۰ ح

لانفرق بین احداً من رسله (بقره / ۲۸۵) ۵۱ ح

یقولون تؤمن ببعض و نکفر ببعض... اولئک هم الکافرون حقاً (نساء / ۱۵۱-۱۵۰) ۱۹۰ ح

رسلاً مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة (نساء / ۱۶۵) ۲۵۴ ح

لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا (مائده / ۴۸) ۲۱۶ ح، ۲۵۴ ح، ۲۵۵ ح

انما المسيح ابن مریم رسول الله و کلمته القاها الی مریم و روح منه (مائده / ۱۷۱) ۲۱۵ ح

و کذلک نرى ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین فلما جن علیه اللیل رآ

کوکباً قال هذاری فلما اقل قال لاحب الآقلین فلما رآ القمر بازعاً قال هذاری فلما اقل قال

لئن لم یردنی ربی لآکونن من القوم الضالین فلما رآ الشمس بازغة قال هذاری هذا اکبر فلما

أقلت قال یا قوم انی برئ مما تشرکون انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض

حنیفاً و ما انا من المشرکین (انعام / ۸۰-۷۶)

و ما قدروا الله حق قدره (انعام / ۹۱) ۲۸۰ ح

لا اله الا هو خالق کل شئ (انعام / ۱۰۲) ۸۳ ح

کما بدأکم تعدودن (اعراف / ۲۹) ۱۹۱ ح

و رحمتی وسعت کل شئ (اعراف / ۱۵۶) ۴۹ ح، ۲۵۴ ح

لله الاسماء الحسنی (اعراف / ۱۸۰) ۸۳ ح

ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی (انفال / ۱۷) ۱۰۶ ح

ولكل امة رسول (يونس / ٤٧) ٢١٥ ح
 ليليلوكم ايكم احسن عملاً (هود / ٧) ٢١٥ ح
 على بينة من ربه (هود / ١٧) ١٥٤ ح
 يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون (رعد / ٢) ٢١٥ ح
 كذلك يضرب الله الامثال للذين استجابوا لربهم الحسن (رعد / ١٨-١٧) ١٣٣ ح
 وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه (ابراهيم / ٤) ٢١٥ ح
 فلا تلوموني و لو مو انفسكم (ابراهيم / ٢٢) ٦٣ ح، ٢٥٤ ح
 و يضرب الله الامثال لعلهم يتذكرون (ابراهيم / ٢٥) ١٣٣ ح
 و ضربنا لكم الامثال (ابراهيم / ٤٥) ١٣٣ ح
 ولقد جعلنا في السماء بروجاً و زينها للناظرين و حفظناها من كل شيطان رجيم الا من استرق
 السمع فاتبعه شهاب مبين (حجر / ١٨-١٦) ١٥٥ ح
 و الجان خلقناه من قبل من نار السموم (حجر / ٢٧) ٥٠ ح
 و نفخت فيه من روحي (حجر / ٢٩) ١٣٣ ح
 انما قولنا لشيء اذا ارادناه ان نقول له كن فيكون (نحل / ٤٠) ١٣٣ ح، ١٩١ ح، ٢٥٥ ح
 فلا تضربوا لله الامثال، ان الله يعلم و انتم لا تعملون (نحل / ٧٤) ١٣٣ ح
 ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (اسراء / ١٥) ٢٥٤ ح
 قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولا (اسراء / ٩٥)
 قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى (اسراء / ١١٠) ١٩١ ح
 و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (اسراء / ١٧١) ٢١٥ ح
 و علمناه من لدنا علماً (كهف / ٦٥) ٢١٥ ح
 فتمثل لها بشراً سوياً (مريم / ١٧) ١٥٤ ح
 فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً (مريم / ١٧) ١٣٣ ح
 ان كل من في السموات و الارض الا آتى الرحمن عبداً (مريم / ٩٣) ٨٣ ح
 الرحمن على العرش استوى (طه / ٥) ١٩١ ح
 الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى (طه / ٥٠) ٢٥٣ ح
 فاذا حباهم و عصيهم تخيل اليه من سحرهم انما تسعى (طه / ٦٦) ٥٠ ح
 لا يموت فيها و لا يحيى (طه / ٧٤) ١٩١ ح
 قل رب زدنى علماً (طه / ١١٤) ١٥٤ ح
 فاما يا تيتكم متى هدى فن اتبع هداى فلا يضلّ و لا يشقى و من اعرض عن ذكرى فان له معيشة
 ضنكا و نحشره يوم القيامة اعمى (طه / ٤-١٢٣) ٢١٥ ح
 و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون (انبيا / ٢٥) ٢١٥ ح

- کل فی فلک یسبحون (انبیاء / ۳۳) ۲۵۵ ح
 ان الله على كل شيء شهيد (حج / ۱۷) ۲۵۴ ح
 ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن (مؤمنون / ۲۳) ۲۱۶ ح
 قل من بيده ملكوت كل شيء (مؤمنون / ۸۸) ۲۵۴ ح
 بيده ملكوت كل شيء (مؤمنون / ۸۸) ۸۳ ح
 ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون (مؤمنون / ۱۰۰) ۱۹۰ ح
 أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً (مؤمنون / ۱۱۵) ۲۵۴ ح
 فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم
 ولكن أكثر الناس لا يعلمون (روم / ۳۰) ۱۰۵ ح
 نفع فيه من روحه (سجده / ۹) ۱۰۵ ح
 يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد (فاطر / ۱۵) ۸۳ ح
 أنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون (يس / ۸۲) ۲۵۴ ح
 قال اتعبدون ما تتعبدون والله خلقكم وما تعملون (صافات / ۹۶-۹۵) ۲۵۵ ح
 والله خلقكم وما تعملون (صافات / ۹۶) ۸۳ ح
 وما منا إلا وله مقام معلوم (صافات / ۱۶۴) ۶۳ ح
 وشددنا ملكه وآتيناه الحكمه وفصل الخطاب (ص / ۲۰) ۲۵۵ ح
 وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً (ص / ۲۷) ۲۵۴ ح
 الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (زمر / ۴۲) ۱۹۰ ح
 ان الله يفر الذنوب جميعاً (زمر / ۵۳) ۱۹۱ ح
 واشرقت الأرض بنور ربها (زمر / ۶۹) ۱۹۱ ح
 وافوض امرى إلى الله (غافر / ۴۴) ۲۵۴ ح
 وحق بالفرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب (غافر / ۴۶-۴۵) ۱۹۱ ح
 واوحى في كل سماء أمراً (فصلت / ۱۲) ۲۱۵ ح
 لكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون (فصلت / ۳۱) ۱۹۱ ح
 سريرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق (فصلت / ۵۳) ۴۹ ح، ۸۲ ح
 ليس كمثله شيء (شورى / ۴۲) ۱۹۰ ح
 فاصصمهم واعمى ابصارهم (محمد / ۲۳) ۲۱۶ ح
 بل هم في ليس من خلق جديد (ق / ۱۵) ۱۹۱ ح، ۲۵۵ ح
 فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد (ق / ۲۲) ۱۹۱ ح
 يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد (ق / ۳۰) ۱۹۱ ح

- مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان (الرحمن / ١٩-٢٠) ١٩٠ ح
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (الرحمن / ٢٦-٢٧) ١٠٦ ح
كل يوم هو في شأن ... سنفرغ لكم ايه الثقلان (الرحمن / ٣١-٢٩) ٢٥٥ ح
كل يوم هو في شأن (الرحمن / ٢٩) ١٩١ ح
سبح لله ما في السموات وما في الارض (حديد / ١) ٦٣ ح
هو الاول والاخر والظاهر والباطن (حديد / ٣) ٢٨، ١٠٦ ح
هو معكم اينما كنتم (حديد / ٤) ٢٨١ ح
فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب (حديد / ١٣) ١٩١ ح
ورهبانية ابتدعوها ما كتبنا عليهم (حديد / ٢٧) ٢١٥ ح
سبح لله ما في السموات وما في الارض (حشر / ١) ٦٣ ح
ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا (حشر / ٧) ٢٥٤ ح
واذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة
(صف / ٦) ٢١٥ ح
وان الله قد احاط بكل شيء علماً (طلاق / ١٢) ٤٩ ح
ان الله قد احاط بكل شيء علماً (طلاق / ١٢) ٢٥٣ ح
تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة (معارج / ٤) ١٩١ ح
والله انبتكم من الارض نباتا (نوح / ١٧) ٢٥٥ ح
جزاءً وفاقاً (نبا / ٢٦) ١٩١ ح
علمت نفس ما قدمت واخرت (انفطار / ٥) ١٩١ ح
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون (مطففين / ١٥) ١٩١ ح
فاذا فرغت فانصب (شرح / ٧) ١٥٤ ح

فهرست روایات و احادیث

- أحسن الظنَّ بالله فان الله عزوجل يقول انا عند ظن عبدي فلا يظنَّ بي خيراً ٢٨٢ ح
اختلاف علماء امتي رحمة و يا اختلاف امتي رحمة ٢١ ح، ٢٥٥ ح
اغتموا بزد الربيع فانه يعمل بابدانكم كما يعمل باشجاركم و اجتنبوا بزد الخريف فانه يعمل بابدانكم كما يعمل باشجاركم ٢٥٥ ح
ان اباذراقي رسول الله (ص) و معه جبريل (ع) في صورة دحية الكلبي ١٣٣ ح
ان الله خلق مائة الف آدم ١٥٤ ح
ان في الجنة سوقاً ما فيها شري و بيع الا الصور من الرجال و النساء، من اشتهى صورة دخل فيها ١٣٤ ح
انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق ٨٣ ح
انه يأتي الناس يوم القيامة فيقول، «انا ربكم» فيقولون، «نعوذ بالله منك» فيقول لهم: «أفتعرفونه ان رأيتموه؟» فيقولون، «بيننا و بينه علامة.» فيكشف لهم عن ساقه و قد تحول في الصورة التي تعرفونها فيخرون له سجداً ١٥٤ ح
تخلقوا باخلاق الله ٨٣ ح
خلق الله آدم على صورته ٥٠ ح
الخير بين يديك و الشر ليس اليك ٨٣ ح
الخير كله بيدك و الشر ليس اليك ٨٣ ح
رب ارنا الحقائق كماهي ٢٢ ح
الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق ٢١ ح
العبودية جوهر كنهها الربوبية ٢٨١ ح
العلماء و رثة الانبياء ١١١ ح
فعجن طينة آدم ثم خمرها ٥٠ ح
كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه يهودانه و ينصرانه ١٠٥ ح
كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه ١٠٥ ح
كنت كزراً مخفياً فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق لكي اعرف ٥١ ح
لا يسعني ارضي و لا سائي و لكن يسعني قلب عبدي المؤمن ١٣٣ ح
لله ثلاثمائة خلق، من تخلق بواحد منها دخل الجنة ٨٣ ح
لولم تذبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر الله لهم ٢٥٤ ح

ما عرفناك حق معرفتك ١٠٦ ح
من الحى القيوم الذى لا يموت الى الحى القيوم الذى لا يموت؛ اما بعد فانى اقول للشئء كن فيكون
وقد جعلتك تقول للشئء كن فيكون ١٩١ ح
من عرف نفسه عرف ربه ٦٣ ح
الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ٥٠ ح
النوم الخو الموت ١٩٠ ح
وكان عرشه على الماء وبيده الاخرى الميزان يحفض و يرفع ٢٥٥ ح
يا من سبقت رحمته غضبه ٢١ ح

ISBN 964-363-267-9



9 789643 632670