

# ترازنامه در ترازو\*

محمدجواد ادبی

## درآمدی به چند دهه ابن عربی پژوهی

در شب دوشنبه بیست و هفتم رمضان المبارک سال ۵۶۰ هجری، هیچ کس فکر نمی کرد که در شهر مرسیه در کشور پهناور اندلس کودکی چشم به جهان داد که «ادین بدین الحَبّ» او کسی از تبار حاتم طایی معروف به محیی الدین در مسیر سیر و عرفان آن چنان گوی سبقت از عرفان اسلامی را از آن خود کرد. بیش از پانصد اثر مجمل و مفصل به یادگار گذاشته است. از میان آثار دایرةالمعارف عظیم و پرچم عرفان است نگاشته شده است و چکیده آن در روزگار پختگی عقلی و روحی شیخ، در قالب کتابی با نام *فصوص الحکم* نمایان گشته است.

از نخستین آثاری که پس از انقلاب درباره شناخت اندیشه‌ها و شخصیت ابن عربی به رشته تحریر درآمد، کتاب *محیی الدین عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی* به قلم دکتر محسن جهانگیری است که برای اولین بار در سال ۱۳۵۹ منتشر شد.

شمار آثاری که در فاصله دهه ۶۰ و ۷۰ درباره آرا و افکار شیخ در دسترس خواننده فارسی زبان قرار گرفته است، به تعداد انگشتان یک دست هم نمی رسد؛ آثاری نظیر *صوفیسم و تائوئیسم* اثر اسلام شناس بزرگ و عرفان پژوه نامدار ژاپنی توشیهیکو ایزوتسو با برگردان محمدجواد گوهری (۱۳۷۸) و ترجمه کتاب *الاسراء الی مقام الاسری* شیخ با عنوان *ما ز بالائیم و بالا می رویم* اثر دکتر قاسم انصاری (۱۳۷۹) از جمله آن هاست.

اما در چند دهه اخیر، غربیان به آثار شیخ توجه بسیاری کرده اند. یکی از شواهد این امر، در نمایشگاه کتابی بود در جنب همایش ابن عربی شناسی دانشگاه آکسفورد در کالج ورسستر در ماه مه دو سال گذشته که در آن جا بیش از یکصد جلد کتاب درباره آثار و اندیشه های شیخ عرضه شد. توجه و اقبال به ابن عربی، چندی است که در میان اندیشمندان و عرفان پژوهان داخل کشور نیز دیده می شود. افزون بر شروخی که همیشه ایرانیان در طول تاریخ بر آثار شیخ نگاشته اند، کتب دیگری نیز تألیف و ترجمه شده است. آثاری چون *ابن عربی، سفر بی بازگشت* نوشته کلود عدّاس و ترجمه فریدالدین رادمهر، *حجاب هستی* ترجمه چهار رساله و فرهنگ اصطلاحات عرفانی *ابن عربی* (۱۳۸۳) ترجمه دکتر گل بابا سعیدی در کنار آثاری چون *اسم اعظم* اثر دکتر باقری (۱۳۸۳) و *احیاگر*



عرفان اثر محمد بدیعی (۱۳۸۴) از جمله این آثارند. به علاوه، کتابی از ویلیام چیتیک، ابن عربی‌شناس برجسته غربی به سال ۱۹۹۴ منتشر شد که در سال (۱۳۸۵) از سوی دکتر کاکایی به فارسی ترجمه و با عنوان **عواالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان** به چاپ رسید. فصول چهارگانه بخش نخست این کتاب، بر محوریت کمال است که نسبت عالم کبیر با عالم متغیر و جایگاه تئوری وحدت وجود و فهم این ترابطها را طرح می‌کند و بخش دوم کتاب با فصول شش‌گانه خود به عواالم خیال و موضوعات فرعی آن نظیر مکاشفه، ملاقات با انسان‌های برزخی، تشابهات میان برزخ و قیامت، اختلاف عقاید و اصول الهی دین می‌پردازد. چیتیک در این کتاب درباره اختلاف ادیان بر این باور است که شرایع از آن جهت مختلف‌اند که امکان مختلف نبودن آن‌ها وجود ندارد، آن‌ها همه به وجودی واحد بازمی‌گردند، اما هر کدام طبق مشیت الهی در جهت سعادت انسان، تعیین خاصی از وجود را می‌پذیرند.

هانری کربن شرق‌شناس برجسته غربی نیز کتابی درباره ابن عربی به فرانسه نگاشته است که رالف منهیم به سال ۱۹۶۹ آن را با نام *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* به انگلیسی ترجمه کرده است. وی در حوزه عرفان نیز آثار گران‌بهایی از خود به‌جا نهاده است. ترجمه این اثر گران‌سنگ که از متن انگلیسی ادبی - عرفانی سنگینی نیز برخوردار است، از سوی انشالله... رحمتی در سال ۱۳۸۴ به فارسی ترجمه و منتشر شده است.



محمدعلی موحد

نشر مرکز، کتابی از سلیمان اولوداغ، محقق در سال (۱۳۸۴) عرضه کرد که در آن ابن عربی، جایگاه او در تفکر اسلامی به ابن عربی در سال ۱۳۸۵ نیز پی ابن عربی و آفاق اندیشه او به سپهر که **چکیده فصوص‌الحکم** اثر تحقیق حسین مریدی و پرسش تطبیقی است میان آرای ابن عربی و از سوی انتشارات طه، **چنین گفت ابن عربی** ابوزید با ترجمه احسان موسوی خلخالی از سوی انتشارات نیلوفر و نیز برگردان سیدمحمد راستگو به همت نشر نی، **زندگی و مکتب ابن عربی** تألیف میگوئل آسین پالاسیوس، خاورشناس برجسته اسپانیایی، از سوی انتشارات اساطیر، با ترجمه حمیدرضا شیخی، از جمله آن‌ها به حساب می‌آید.

در نمایی کلی بیشترین این آثار درباره شیخ اکبر و اندیشه‌های او بوده است و بر تب داغ شناخت ابن عربی افزوده است، اما کمتر به نحو مستقیم شرح کتابی از او مدنظر قرار گرفته، چراکه شرح آثار او خیالی نیست که هر سری آن را بپرورد. البته در این میان، هستند کسانی چون محمد خواجه‌ای که عمری است به راه حکمت و عرفان اسلامی رونهاده است و ترجمه بزرگترین دایرة‌المعارف عرفان اسلامی یعنی **فتوحات مکیه** را از پس از سال‌ها کوشش در ترجمه و تنقیح متونی از بزرگان حکمت و عرفان اسلامی نظیر صدرالدین قونوی، ملاصدرای شیرازی، فناری، سیدقطب‌الدین نیریزی و بسیاری دیگر، وجهه همت خود قرار داده است. در گذر از **فتوحات** به اثر بی‌نظیر **فصوص‌الحکم** می‌رسیم. متنی که بیش از ۲۰۰ صفحه نیست، اما هزاران هزار صفحه در طول تاریخ تصوف و عرفان، در قالب بیش از یک‌صد شرح، به توضیح معنا و مقصود آن پرداخته‌اند. چراکه عقل در برابر آن سپر می‌اندازد و شهود در زمین بارور آن می‌روید؛ «در این اندیشه بی‌خود شد/ به حق پیوست اندیشه».

از سال‌های دهه ۶۰ تاکنون برای **فصوص‌الحکم** سرنوشتی دیگرگون رقم خورده است. **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص** جامی با مقدمه، تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک به سال ۱۳۶۰، **شرح فصوص‌الحکم** خواجه محمدپارسا به تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد به سال ۱۳۶۶، **شرح فصوص‌الحکم** خوارزمی به اهتمام نجیب مایل هروی (۱۳۶۴)، **شرح فصوص‌الحکم** محمد داوود قیصری رومی با تعلیقه و تحقیق گران‌سنگ

مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی(۱۳۷۵) ترجمه **نص الفصوص** در شرح فصوص سیدحیدر آملی توسط محمدرضا جوزی(۱۳۷۵) **ممدالهمم** در شرح فصوص‌الحکم اثر آیت‌الله حسن‌زاده آملی(۱۳۷۸)، ترجمه **شرح فصوص‌الحکم** ابوالعلاء عقیفی از سوی دکتر نصرالله حکمت(۱۳۸۰)، در این سال‌ها جامه نشر پوشیدند. در سال‌های اخیر نیز دو شرح جدید بر **فصوص‌الحکم** انتشار یافت، یکی، از سلسله انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان بود در قالب **شرح فصوص‌الحکم** عبدالرزاق کاشانی با تصحیح، مقدمه و تعلیق مجید هادی‌زاده(۱۳۸۳) و دیگری، توضیح و تحلیل و ترجمه ده فص از فصوص‌الحکم به کوشش محمدعلی موحد و صمد موحد(۱۳۸۵) بود. این نوشتار از این میان، به آخرین شرح؛ یعنی کوشش محمدعلی موحد می‌پردازد؛ چراکه این شرح از متأخرترین نوشتارهایی است که به توضیح و تحلیل کتاب **فصوص‌الحکم** پرداخته است و صد البته راهی متفاوت را نیز پی گرفته است، «زیرا که بی‌دلان را وقت سحر کشیدی»...

### نقدی بر دیباچه موحد

محمدعلی موحد، نامی آشنا در تألیف و تصحیح کتب عرفانی است و **مقالات شمس تبریزی**(۱۳۶۹) به تصحیح و تعلیق او از معروف‌ترین آن‌ها به‌شمار می‌آید. این که محمدعلی موحد به اصرار مدیر نشر کارنامه اوراق و یادداشت‌های پراکنده و سردستی خود را- آن هم به اذعان خودش بدون آن که یک بار متن **فتوحات** مکیه را کامل خوانده باشد و از آن برای فهم **فصوص** شرحی نگاشته، آن هم بر ده این سطور آن را در معرض نگاه بر این باورم که همدلی با چنین که باید برای هر شارحی وجود موحد دیباچه بلند خود با فکری او» را این گونه می‌آغازد این چنین گفته است: «کوهی بود، شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در فرازی حاکی از آن است که موحد از ابتدا نگاهش بی‌طرفانه نیست. در فرازهای دیگر مقدمه، این امر بیشتر خود را نشان می‌دهد؛ آن جا که موحد نویسندگی را «نوعی اعتیاد» برای شیخ اکبر می‌انگارد و نوشتن را برای شمس تبریزی نوعی فضل برتری‌جویانه(ص ۳۴). موحد از لفظ اعتیاد نوشتن جایی استفاده می‌کند که سخن از تحریر کتاب **فتوحات** مکیه در میان است. شاید از این رهگذر بتوان «شیوع بیمارگونه ابن‌عربی‌گری» را نیز فهمید(ص ۴۳) یا نقیبی به شاخه‌های خرافه‌آمیز تعالیم شیخ اکبر زد(ص ۵۲) زیرا از منظر استاد موحد روش تأویل ابن‌عربی آن چنان است که گاهی به عقل جن هم نمی‌رسد(ص ۵۳) و شیخ، جادوگری است که خواننده را گیج می‌کند(ص ۹۶). الغرض، می‌کوشم از این فرازها درگذرم که خامه را در شأن تحقیقی علمی نمی‌دانم که از تمایل جنسی شیخ به مریم و نظام اصفهانی سخن بگویم(ص ۳۳) «به کشتن آمده بود آن که مدعی پنداشت/ که رحمتی مگرش بر اسیر می‌آید».

سخن شمس تبریزی درباره شیخ محمد البته سخنی معروف و قابل نقل است، اما در این میان نکته‌ای بس دقیق فرو نهاده می‌شود که چگونه می‌توان این سخن ابن‌عربی را در مقدمه **فصوص‌الحکم** نادیده گرفت که «فانی رایت رسول... (ص) فی مبشرة فی العشر الآخر من محرم سنة سبعین و عشرون و ستمائة بمحروسة دمشق و بیده(ص) کتاب فقال لی: هذا کتاب فصوص‌الحکم، خذہ و اخرج به الی الناس فینتفعون به فقلت السمع و الطاعة لله و لرسوله و اولی الامر منا کما أمرنا...» بنا بر خطبه مؤلف در آغاز **فصوص**، پیامبر(ص) کتابی به شیخ می‌دهد که بیشتر در دستان خود آن را نگاه می‌داشته و شارح ارزشمند محمد قیصری این تجربه را ناظر به انتقال اسرار و حکم که در این کتاب بوده به شیخ می‌داند و «ید» را ناظر به تملک و تصرف معنوی

بنا بر خطبه مؤلف  
در آغاز فصوص،  
پیامبر(ص) کتابی به  
شیخ می‌دهد که  
بیشتر در دستان خود  
آن را نگاه می‌داشته و  
شارح ارزشمند  
محمد قیصری این تجربه را  
ناظر به انتقال  
اسرار و حکم  
که در این کتاب بوده  
به شیخ  
می‌داند

پیامبر می‌شمارد و حتی خاطر نشان می‌کند اسم کتاب هم القاء خود پیامبر به شیخ است.<sup>۲</sup> از سویی دیگر عارف جلیل‌القدر شیعی سیدحیدر آملی معتقد است پیامبر دو کتاب دارد: یکی نازل بر او که قرآن است و دیگری صادر از او که **فصوص‌الحکم** است؛ یعنی سیدحیدر آملی، **فصوص** را کتاب پیامبر می‌داند، نه کتاب شیخ.<sup>۳</sup> با این وصف آیا پیامبر کتاب صادر از خود را به کسی می‌دهد که متابعت وی را ندارد؟ مگر در چند فراز پایین‌تر از همین خطبه آغازین **فصوص**، شیخ خود را در تقید شرع محمدی قرار نمی‌دهد و نمی‌گوید: «ارجو ان اکون ممن اُیَّدُ فِتَائِدًا و قُیَّدَ بالشرع المحمدي المطهر فتقید و قید و حشرنا فی زمرة کما جعلنا فی امته»<sup>۴</sup>

شیخ در همین مقدمه خود را تنها وارث حکمت نبوی می‌داند و از هر ادعایی خود را دور می‌کند. همین نسق به تواتر در **فتوحات** یافت می‌شود؛ آن جا که شیخ درباره روایت «وتیت جوامع الکلم» در باب مراتب حروف و حرکات می‌گوید: «فکان الملقی محمد علیه السلام القی عن الله کلمات العالم بأسره من غیر استثناء شیء منه البتة»<sup>۵</sup> یا آن جا که در بحث معرفت به (لام، الف، لا) درباره روایت نبوی و دخول عمره در حج می‌گوید: «فانظر ما اعجب سر النبوة و ما اعلاه و ما ادنی مرماه و ما اقصاه»<sup>۶</sup> و فاصله خود و دیگران را از سر نبوی بسیار بعید می‌بیند. این امر در بسیاری دیگر از فرازها تکرار می‌شود. با این اوصاف آیا باز هم متابعت محیی‌الدین ابن عربی را نمی‌توان آشکارا دید؟ آیا مسئله شمس تبریزی و شیخ محمد اندلسی بر سر تفاوت برداشت در مسئله ختمیت ولایت نیست؟ آیا ولایت مطلقه محمدیه از حیث اطلاق کلی‌اش و از حیث تقید جزئی‌اش میان شمس و ابن عربی به یک معناست؟ این سخنی است که مجال تحقیق مستقلی می‌طلبد، اما هر چه هست، آن چنان است که در مقام تحقیق هنوز برای قضاوت نهایی این امر، نشان از بسیاری چیزها تواند هست آن؟»

عارف جلیل‌القدر شیعی

سیدحیدر آملی

معتقد است پیامبر

دو کتاب دارد:

یکی نازل بر او

که قرآن است

و دیگری

صادر از او که

**فصوص‌الحکم** است؛

یعنی سیدحیدر آملی،

**فصوص** را

کتاب پیامبر می‌داند،

نه کتاب شیخ.

البتة موحد درباره ختم خود برداشت‌هایی دارد (ص ۶۰). خاتم الاولیاء می‌داند، اما سخن او ختم ولایت او نیست (ص ۷۹)، زیرا در ولایت مطلقه محمدی، خاتم ولایت مقیده ولایت مطلقه خاصه تمایز نهاد،<sup>۷</sup> چرا که به تعبیر محمد خواجوی در کتاب **خاتم الاولیاء از دیدگاه ابن عربی و حکیم ترمذی**: «یک ختم ولایت کلیه در عوالم وجود هست که عبارت از حقیقت محمدیه می‌باشد و این امر در عین آن که یک حقیقت است، دارای دو اعتبار می‌باشد: یکی نبوت مطلقه و دیگری ولایت مطلقه. نبوت و ولایت مطلقه هم که به اعتباری علم و وجود است، ظاهری دارد و باطنی... شیخ رضی... عنده در پاسخ پرسش پانزدهم حکیم ترمذی گوید: خداوند نبوت را به محمد (ص) ختم کرد و ولایت عامه را که از آدم آغاز شده بود به عیسی (ع) ختم می‌کند، ولی ولایت خاصه را خاتم دیگری ختم می‌کند و ختم محمدی، این زمان کسی است که من او را در شهر فاس در سال ۵۹۵ دیدم و شناختم، خداوند سعادتش را کامل فرماید»<sup>۸</sup>

مع‌الوصف می‌بینیم که شیخ حضرت عیسی را خاتم ولایت عامه می‌داند و حضرت حجت (عج) را خاتم ولایت خاصه... البتة استاد موحد در بحث تقریر ابن عربی از مسئله ولایت، سرانجام حق را به شمس تبریزی می‌دهند که «وقت‌ها شیخ محمد سجود و رکوع کردی و گفתי: بنده اهل شرعم. اما متابعت نداشت» (ص ۸۱)، اما شاید درنگ بیشتر در فرازهای گذرایی که بیان شد، قضاوت ما را کمی معطل کند! البتة ناگفته نماند که شارح، تئوری قدرت را از همین مباحث ولایت مأخوذ می‌دارد!! «قاضی عقل مست در آن مسند قضا...».

یکی از مباحث عمده‌ای که در جای جای مقدمه به آن اشارت رفته است، نوعی نظریه‌پردازی درباره تجربه عرفانی کسی چون ابن عربی است. اولاً، جناب موحد به واسطه این که انسجام کتاب **فصوص** را ناظر به تجربه عرفانی یک‌پارچه نمی‌داند، از ۲۷ فص کتاب تنها به ۱۰ فص آن اکتفا کرده‌اند و معتقدند که فص هودی تمام **فصوص** پیشین را دربرمی‌گیرد (ص ۳۲). این نظر در توضیح فص هودی نمایان نمی‌شود، چون ایشان در این

آیا می‌توان  
این چنین درباره  
کسی که او را  
پدر عرفان نظری اسلامی  
می‌دانند، از فرع قرآن  
بر اصل کشف و شهود  
سخن گفت؟

فص، شواهدی که ناظر به این عقیده باشد را نشان نمی‌دهند. درست است که بحث فص هودی درباره احدیت ذات، احدیت اسماء و صفات و احدیت افعال است، اما آیا می‌توان مباحث عالم مثال فص یوسفی، احکام و اعتبارات دین و تدین در فص یعقوبی، خیال منفصل و متصل فص ابراهیمی، تنزیه و تشبیه فص نوحی و دیگر از **فصوص** را در فص هودی خلاصه کرد؟ البته این پرسش را شاید در مجلدات بعدی مصنف بتوان یافت؛ اما دلیل برداشت جناب موحد را با توجه به مطالب مطروحه در فص هودی نمی‌توان فهمید و حتی با این که ایشان به ۲۷ فک، کتاب **فکوک** قونوی اشاره دارد که مطابق با ۲۷ فص است، اما باز هم به ۱۰ فص اکتفا می‌کند.

وقتی تجربه عرفانی فردی چون محیی‌الدین ابن عربی حجیت اولیه خود را از دست می‌دهد، آن‌گاه به‌راحتی می‌توان این اتهام را به او وارد کرد که ابن‌عربی در هر حال کشف و شهود خود را اصل می‌داند و قرآن را فرع (ص ۹۴) آیا در عرفان اسلامی می‌توان عارفی را یافت که بدون تکیه بر قرآن و تنها با یاری جستن از آن به عنوان مصداق و مثال، به جایی رسیده باشد؟ آیا مبنای زهد و عرفان جای دیگری جز قرآن است که کسی مثل شیخ اکبر این چنین لاقیدانه آن را تابع کشف و شهود خود کند؟ آیا اصالت عرفان اسلامی جز به واسطه کتابی است که همواره نازل می‌شود و همواره صاعد می‌گردد؟ آیا دریای امکان نامتناهی که امواج عظیم جزر و مد وحی قرآنی را موجب می‌شود، تنها در حد و مرز بهره‌های گذرای مصداق کارآمد است و تنها نقطه به عنوان نقطه عزیمت در عرفان اسلامی به حساب می‌آید؟<sup>۱۰</sup> آیا ذوبطون بودن قرآن این امکان را برای عارف فراهم نمی‌کند که علی‌الدوام خود را در آن غرقه سازد و بها و خون بها را در آن بجوید؟ مگر اهل تصوف

معتقد نبودند که صورت تجسمی و  
است هم به فرآیند تجلی ملکوتی  
هدف و مسیر را نشان می‌دهد؟<sup>۱۱</sup>  
کسی که او را پدر عرفان نظری  
اصل کشف و شهود سخن  
از آیات قرآن بهره می‌گیرد و در  
هر که با **فصوص** همنشین باشد،  
گسترش آن در هر فص را آشکارا می  
مباحث را آن چنان پیش می‌کشد که با تأویل آیات قرآن کاملاً سازگار باشد. شیخ آیه‌های قرآن را به هم  
نمی‌چسبانند (ص ۵) بلکه تفسیر آیه به آیه را برای فهم بیشتر و عمیق‌تر آیات انجام می‌دهد. مثلاً ببینید در باب  
معرفت به اسرار بسم... چگونه از دو آیه، یکی در سوره اعراف (۱۴۶) و دیگری در زمر (۷۳) در کنار هم استفاده  
می‌کند. «فقال عند مفارقة الباء يخاطب اهل الدعوى تأئها بما حصل له فى المقام الاعلى «سأصرف عن  
آياتى الذين يتكبرون» ثم تحرك لمن اطاعة بالرحمة واللين فقال «سلام عليكم طبتم فاد خلوها خالدین»  
یرید حضرة الباء فان الجنة حضرة الرسول عليه السلام و كتيب الروية حضرة الحق»<sup>۱۲</sup> از همین رهگذر  
می‌توان مثال‌های بسیار دیگری نیز بر استفاده آیه به آیه با هدف تفسیر بیان نمود.

بیند. شیخ حتی در **فتوحات** سمت و سوی  
متفاوتی که عارف در آن سیر می‌کند  
با این حال، آیا می‌توان این چنین درباره  
اسلامی می‌دانند، از فرع قرآن بر  
گفت؟ شیخ در **فصوص** به تمامی  
**فتوحات** آیات را عمیقاً تفسیر می‌کند.  
دغدغه شیخ در مرزهای تأویل آیات و

بحث درباره قضاوت در باب تجربه عرفانی شیخ و شاگردانش البته پایان نمی‌پذیرد و در جای جای مقدمه  
وجود دارد، چرا که نویسنده مکاشفات شیخ را ناظر به ادعا می‌داند (ص ۸۶) و این امر که استاد **فصوص**، تنها مقدمه  
را به شاگرد القاء می‌کند و از این دریچه تمام **فصوص** در قلب مرید نقش می‌بندد را ناظر به فهم کلید واژه‌های  
هر فص می‌داند، نه حکایتی اشرافی معطوف به تصرف پیر در سالک (ص ۳۲) و این که شهود باید با استدلال  
ثابت شود (ص ۹۴) و حتی این امر که زیاد هم نباید به استاد و مرشد در عرفان و خصوصاً فهم **فصوص‌الحکم**  
تکیه کرد (ص ۸۹)... شگفتا که با همین وصف می‌توان شیخ اکبر را متناقض گو دانست (ص ۹۶) و سخنان کسانی  
مثل عبدالرزاق کاشانی را گنده‌گویی و مغلق‌بافی تلقی کرد (ص ۵۵) و خبط در کتاب **فصوص** را امری مبرهن  
دانست و به انتظار آخرت نشست تا شیخ کلید فهم **فصوص** را بر ما بگشاید (ص ۵۸) چرا که وقتی وثافت تجربه  
عرفانی که خود می‌تواند معرفت‌زا باشد،<sup>۱۳</sup> از بین برود، توابع این چنین دور از انتظار نیست. خود شیخ در این باره

در کتاب *الفناء فی المشاهده* نوشته است: «و بیشتر اهل نظر عقلی همچون فیلسوفان و متکلمان، تنها برخی از مواجید و اسراری را که اولیاء... در مقام تحقیق مشاهده کرده‌اند و یافته‌اند باور می‌کنند و تنها چیزی را تصدیق می‌کنند که با نظر و علم آنها سازگار باشد و هر چه را که با نظر و علم خود سازگار نمی‌یابند، رد می‌کنند و به انکار آن برمی‌خیزند و می‌گویند: چنین چیزی باطل است، زیرا برخلاف دلیل ماست. حال آن که شاید ارکان دلیل این گوینده بینوا کامل نباشد و او فقط گمان می‌کند که دلایلش کامل است. چرا این سخن را به صاحب آن واگذار نمی‌کند، آخر او که ملزم به تصدیق نیست...»<sup>۱۴</sup>

به نظر می‌رسد استاد موحد از طرفی چون به *فصوص الحکم* پرداخته و کتابی در حجم بیش از ۷۰۰ صفحه تحریر کرده، به نحوی معطوف به عقاید و دیدگاه‌های شیخ است، اما از دیگر سو، علاقه‌مند است که داوری مطلق خود را عرضه کند که مکتب ابن عربی رسماً عذر عقل را خواسته است (ص ۵۳) و ابن عربی بیش از آن که اهل حقیقت باشد، تنها اهل ترهات و ظلمت عبارت است (ص ۵۴) حال آن که ابن عربی معتقد است روش کشف و شهود، مجادله و تخطئه را بر نمی‌تابد و در این میان، محرومیت تنها نصیب منکر است و صاحب یافت از آنچه به دست آورده، قرین سعادت‌مندی است.<sup>۱۵</sup>

گفتنی است که یونگ سخن شیخ را به گونه‌ای دیگر تقریر می‌کند و می‌گوید: «تجربه دینی، تجربه مطلق است که چون و چرا بر نمی‌دارد. ایراد کننده فقط می‌تواند بگوید که چنین تجربه‌ای به او دست نداده است. آن گاه طرف مخاطب او خواهد گفت، متأسفم اما به من دست داده است...»<sup>۱۶</sup> یعنی اساساً ورود به چنین مبثی ثمربخش چه تقید به زمان و مکان و ماده کمتر ازل و ابد کمتر خواهد شد و ظهور امور زیادت‌تر خواهد گردید؟<sup>۱۷</sup> و مگر به عرفان نظر کرده‌اند شق ثالثی عرفان خرد می‌شود و نه منطق زایل قابل جمع هستند؟<sup>۱۸</sup> پس به کدام مینا را با هم مطرود می‌داند؟

سخن این جا بر سر تقدس‌زدایی یا تقدس‌گرایی نسبت به شیخ اکبر نیست؛ چراکه هیچ‌کس مطلق نیست و اندیشه هر متفکری نقاط ضعف و قوت دارد، اما معیار نقد این گونه که در دست ایشان است، شاید راه به سوی دیگری برد! چراکه شیخ هیچ‌گاه خود را در تجربه عرفانی مطلق‌النعان نمی‌داند و خود را در دایره انبیاء الهی محصور می‌کند و در باب ۳۰۱ *فتوحات* می‌گوید: «و اذا خالف الكشف الذی لنا كشف الانبياء، كان الرجوع الی كشف الانبياء».<sup>۱۹</sup>

به هر روی شاید علاقه مؤلف به بابا رکنای شیرازی و خوابی که وی دیده و در آن علاءالدوله سمنانی مخالف شیخ دربان محضر رسالت بوده (ص ۴۰) بتواند رگه‌هایی از نگاه علمی و تقدس‌زدایانه ایشان را به شیخ اکبر نمایان سازد. البته این سخن به جای خود باقی است که با این اوصاف، سیدحیدر آملی خطای بزرگی کرده است که *فصوص* را کتاب پیامبر می‌داند، زیرا پیامبر با مخالفان فصوص و آرای ابن عربی همدلانه پیش می‌رود و هیچ عنایتی به علاقه‌مندان به شیخ و *فصوص* چون رکنای شیرازی ندارد؟

در این مقدمه، شارحان *فصوص الحکم* هم جان سالمی به‌دز نبرده‌اند، چراکه از شگرد بازاربایی و عبارتهای پف کرده مؤیدالدین جندی (ص ۶۴) و عبارت‌پردازی‌های بی‌معنای او (ص ۶۶) گرفته تا معلق‌نویسی و معلق‌بافی شارحان ابن عربی (ص ۵۹) و تخطئه فیض کاشانی از شیخ و بالطبع شارحان او (ص ۸۸) همه و همه سخن می‌رود؛ اما از این امر سخن نمی‌رود که برگرفتن شرح بابا رکنای شیرازی و فرونهادن شروع بسیار پراهمیتی چون شرح عبدالرزاق کاشانی و شرح درسی قیصری از چه روی صورت گرفته است؟ اما آیا هشت قرن تفسیر و شرح *فصوص الحکم* این چنین باید ارزیابی شود؟ و الفاظ شارحان *فصوص* نظیر جندی تو خالی تلقی شود (ص ۹۱).

سخن این جا  
بر سر تقدس‌زدایی یا  
تقدس‌گرایی نسبت به  
شیخ اکبر نیست؛  
چراکه هیچ‌کس  
مطلق نیست و اندیشه  
هر متفکری نقاط ضعف و  
قوت دارد، اما معیار نقد  
این گونه که  
در دست ایشان است،  
شاید راه به سوی  
دیگری برد!

روشن است که هر شرحی نقاط ضعفی دارد، اما به نظر می‌رسد راه برای استاد موحد یک‌سویه است! جناب موحد که این همه دلش از طبل‌های میان‌تهی پر است، در **مقالات شمس** در اثبات این که قبر شمس در خوی است، خود کدام راه را پیش گرفته و چگونه آنچه در کتاب **مرآت الممالک** سیدعلی کاتبی آمده که موکب همایونی به زیارت مرقد شمس در قونیه رحل اقامت افکند را به خوی تغییر محل می‌دهد؟<sup>۲۰</sup> دست کم میان عذب و عذاب شیخ، رابطه‌ای واژگانی وجود دارد، اما میان قونیه و خوی این مقدار هم، نیست!

در این جا مایلیم کمی هم به این بحث بپردازیم که این عربی دلالت‌های شناخته شده الفاظ را غیرمعتبر نمی‌داند و واژه‌ها را به آسانی برهنه نمی‌کند (ص ۵۴) بلکه به عکس، شیخ زبان و شناخت آن را از قدیم‌ترین ابزارهای فهم متون مقدس می‌داند و پای‌بند لغت است،<sup>۲۱</sup> اما نکته اساسی‌ای که مغفول مانده است، این است که عارفان ما عموماً تجربه خود را در معنای وجودشناختی واژه وارد می‌کردند؛ یعنی در ابتدا واجد تجربه کشف و شهود می‌شدند، آن‌گاه در تعبیر واژگانی آن دخل و تصرف‌هایی می‌کردند. برای مثال به بیت ۲۲۵۰ **مثنوی** می‌توان استناد کرد که مولوی می‌گوید: «چون مرا دیدی، خدا را دیده‌ای / گرد کعبه صدق برگردیده‌ای» این بیت معنای حدیث معروف نبوی است که فرمود: «من رأی فقد رأى الحق» و مولوی چون در شهود خود، تجلی‌ای از تجلیات الهی را در قالب نبوی مشاهده کرده، این حدیث را با اتکاء به تجربه‌اش چنین ترجمه کرده است که «هر کس مرا ببیند، حق را دیده است»، در حالی که معنای دقیق‌تر و درست‌تر این حدیث چنین است که «هر کس مرا در خواب ببیند، حقیقتاً چهره واقعی مرا دیده است»<sup>۲۲</sup> می‌بینید که مولانا حدیث را چگونه ترجمه و تعبیر می‌کند؛ چگونه آن را در Context تجربه خود می‌فهمد.

رابطه میان آنها قابل توجه است و اثبات می‌کند. با این حال، بحث متقدم فراموش کرد، چرا که اینان رابطه‌ای نظری برقرار کرده باشند، نموده‌اند. تخطئه استاد موحد در باب شرحش یکی از شرح‌های معتبر و بدیع فهم وحدت وجود مستتر در **فصوص الحکم** ریاضت ابرقوهی و شیخ روزبهان بقلی و بسیاری دیگر رسیدیم. همه در این معنی متفق بودند، اما چون خود به این مقام نرسیده بودم، هنوز دل قرار نمی‌گرفت تا بعد از وفات شیخ الاسلام مولانا و شیخنا نورالملة و الدین عبدالصمد نطنزی مرشدی که بر او دل قرار گیرد، نمی‌یافتیم. هفت ماه در صحرایی که در او آبادانی نبود، در خلوت نشستیم و تقلیل طعام بغایت کردم تا این معنی بر من نیز گشوده شد و بر آن قرار گرفتم و مطمئن شدم، الحمدلله علی ذلک»<sup>۲۳</sup> طبیعی است که ایشان وقتی املاء الهی **فتوحات** را به دیده تردید می‌بیند (ص ۴۴) با **فصوص** و ارتباط آن با کشف کار چندانی ندارد.

در این مجال کوتاه از میان دیگر مباحث، به، مبحث شیعه و این که شیخ از آن‌ها به خنازیر تعبیر می‌کند (ص ۵۰) می‌پردازیم، زیرا برای بسیاری عدم درک صحیح آنچه در حقیقت وجود دارد و آنچه به شیخ نسبت داده می‌شود، موجب قضاوت ناعادلانه شده است. زیرا اولاً ابن عربی شیعیان را بسیار ستوده و در **فتوحات** بابی وجود دارد که عنوان آن «فی معرفة منزل وزراء المهدی الآتی فی آخر الزمان الذی بشر به رسول الله و هو من الحضرة المحمدية» است (باب ۳۶۶) و از این باب نکات بسیار زیادی بر طاعنان شیخ مکشوف می‌شود. ثانیاً، نوشته‌های شیخ از تحریف مصون نمانده و این بخش با توجه به قراین، محتمل است که تحریف شده باشد. ثالثاً، بسیاری رافضیانی را که شیخ از آن‌ها سخن می‌گوید، خوارج می‌دانند نه شیعیان. رابعاً، از زمان قدیم تاکنون شیخ در میان بسیاری از علماء شیعه جایگاه منحصر به فردی داشته و دارد که از جمله آن‌ها سعدالدین محمدبن مؤیدبن عبدا... بن حمویه، قاضی نورا... شوشتری، صدرالمتألهین شیرازی،

ابن عربی دلالت‌های شناخته شده الفاظ را غیرمعتبر نمی‌داند و واژه‌ها را به آسانی برهنه نمی‌کند بلکه به عکس، شیخ زبان و شناخت آن را از قدیم‌ترین ابزارهای فهم متون مقدس می‌داند و پای‌بند لغت است.

محمد بن علی بن عبدالوهاب شریف لاهیجی، علامه طباطبایی، مرتضی مطهری و حتی خود حضرت امام (ره) و بسیاری از علمای حاضر شیعه اثنی عشریه هستند<sup>۲۴</sup> و این اتفاق نظر خود می‌تواند دافع بسیاری از انتساباتی باشد که به ابن عربی می‌دهند.

به هر روی، مقدمه این اثر در کنار همه نقدهای مطروحه، جوانب قابل اتکایی نیز دارد که بر اهل نظر پوشیده نیست. روش‌شناسی شرحی که ایشان بر ده افص آغازین نوشته‌اند، نیز خود مجالی دیگر می‌طلبد که امید دارم بدان نیز بپردازم تا سهم شروح پیشتر از این نوشتار، در آن واکاویده شود. امید که در نقد و شرح آثار شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی در آینده گام‌های بلندتری برداشته شود و مقام نامحسوسی که او از آن خبر می‌دهد، عمیق‌تر شناخته شود:

«این مقام، مقام وارثان است و مقامی بالاتر از آن نمی‌باشد، چون آن شهود است و با آن زبان حرکت نمی‌کند و دل به اضطراب و آشفتگی نمی‌افتد، صاحبان این مقام از احوالشان فانی‌اند و دهانشان از حیرت باز است؛ بر آنان انوار ذات مستولی شده و رسوم صفات بر ایشان هویدا و نمایان گشته است، آنان عروسان الهی‌اند که در سرای پرده‌اش پنهان‌اند و در حجاب پرده اویند و کسی جز او آنان را نمی‌شناسد و آنان هم جز او را نمی‌شناسند و این مقام علی صلاتهم داثمون و بشهادتهم قائمون است.»<sup>۲۵</sup>

### پی‌نوشت:

- \* نقدی بر دیباچهٔ موحد بر برگردانِ فصوص‌الحکم
۱. فصوص‌الحکم، ص ۳۳، دارالکتب العلمیه ۱۴۲۴ ه. ق.
  ۲. «بِحتمل ان یکون اخباراً منه صلی .. علیه صلی .. علیه و سلم، بذلک»، سید جلال‌الدین ۳۰۹، علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
  ۳. سیدحیدر آملی، محمدرضا جوزی، ۳۹، روزنه، ۱۳۷۵.
  ۴. فصوص‌الحکم، ص ۳۴.
  ۵. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۳۱.
  ۶. همان، ص ۱۲۱.
  ۷. محمد خواجوی، ترجمهٔ فتوحات مکیه، ج ۱، صفحه هفتاد و یکم (از مقدمه)، مولی، ۱۳۸۱.
  ۸. محمد خواجوی، خاتم الاولیاء، ص ۱۵، مولی، ۱۳۸۵.
  ۹. حسن حسن‌زاده آملی، ممدالهمم فی شرح فصوص‌الحکم، ص ۲۵۵، چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۸.
  ۱۰. مارتین لینگز، فروزان راسخی، عرفان اسلامی چیست؟ ص ۳۸، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳.
  ۱۱. تیتوس بورکهارت، یعقوب آژند، درآمدی بر آیین تصوف، ص ۴۹۵، مولی، ۱۳۷۴.
  ۱۲. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۵۱، همان.
  ۱۳. ریچارد مایلز، جابر اکبری، تجربه دینی، ص ۱۵، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰.
  ۱۴. رسائل ابن العربی، ج ۱، حیدرآباد، ۱۳۶۱ ق.
  ۱۵. کاظم برگ نیسی، شرح غزلیات سعدی، مقدمه، ص ۳۸، فکر روز ۱۳۸۶.
  ۱۶. کارل گوستاو یونگ، فؤاد روحانی، روان‌شناسی و دین، ص ۱۳۳، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
  ۱۷. شمس‌الدین محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۱۱۵، زوار، ۱۳۷۴.
  ۱۸. و. ت. استیس، بهاء‌الدین خرمشاهی، عرفان و فلسفه، ص ۲۸۱، سروش، ۱۳۷۹.
  ۱۹. الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۱۱، همان.
  ۲۰. کاظم برگ نیسی، کلیات شمس تبریزی، مقدمه ص ۳۶، فکر روز، ۱۳۸۱.
  ۲۱. نوشیهیکو ایزوتسو، محمدجواد گوهری، صوفیسم و تائوتیسم، ص ۱۴، روزنه، ۱۳۷۸.
  ۲۲. کاظم برگ نیسی، مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۳۶۷، فکر روز، ۱۳۸۲.
  ۲۳. مجید هادی‌زاده، رسایل فلسفی و عرفانی عبدالرزاق کاشانی، ص ۴۲۲، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
  ۲۴. محمد بدیعی، احیای عرفان، ص ۱۴۶، پازینه، ۱۳۸۴.
  ۲۵. محمد خواجوی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۵، مولی، ۱۳۸۱.