

هستی‌شناسی «معشوق معدوم» ابن عربی و ثمرات معرفتی و سلوکی آن

حسن ابراهیمی**

احمد مرجانی*

چکیده

ابن عربی با تفتّن به اصل وحدت وجود، به طرح رهیافت معشوق معدوم همت می‌گمارد. وی بنابر اصل وحدت وجود، دو رویکرد عمده به معشوق دارد: اولاً نگاه او به معشوق نگاهی ابژکتیو و وجودی است؛ ثانیاً معشوق ازلی که در مقام غیب‌الغیوبی، نامعلوم است، از حیث تجلیات نامکرّر اسمایی از ویژگی «دوام و استمرار» برخوردار بوده و لذا ملازم با چیزی است که هنوز به وجود نگراییده، «معدوم» [مضاف] می‌باشد.

در این جستار، سعی شده است تا علاوه بر ارائه‌ی بحث به شیوه‌ی تحلیلی، در وهله‌ی نخست، اقسام تجلیات معشوق معدوم تحت تعریف عشق حقیقی به معشوق ازلی بیان شود و سپس تأثیرات این رهیافت بدیع در حوزه‌ی عرفان نظری، بر تتبعات معرفتی و سلوکی انسان عاشق مورد عنایت قرار گیرد. لذا فهم ظرفیت‌های معرفتی و سلوکی معشوق معدوم در نسبت با خویش می‌تواند زمینه‌ی تغییر نگرشی ژرف و به تبع آن، رشد و تحوّل روزافزون انسان سالک و عاشق را در زندگی این جهانی تا ابدیت فراهم دارد.

واژه‌های کلیدی: ۱. وحدت وجود؛ ۲. معشوق معدوم؛ ۳. دوام و استمرار؛ ۴. مقام آنا یا من؛ ۵. تحوّل معرفتی و سلوکی.

۱. مقدمه

ابن عربی با رویکردی ابژکتیو^۱ در وهله‌ی نخست، با محور قرار دادن «وحدت وجود» و بنا بر «حدیث گنز مخفی»^۲، از تجلیات نامتناهی حق تعالی در فرآیند حرکت حبّی^۳ ازلی و عشق به ذات خویش سخن به میان می‌آورد؛ حبّ به ذاتی که خواهان شناخته شدن و پرستیده شدن و محبوبیت است (۴، ج ۲، ص: ۳۱۰).

ابن عربی در توجیه نقش حبّ در تجلیات حق متعال، از پنج کینونت (با انحاء ظهورات حق که شایسته‌ی جلال حق متعال بوده و بدون تکلیف و تشبیه‌اند) سخن به میان می‌آورد. اولین کینونت عماء و در مراتب بعد، به ترتیب عرش، سماء، ارض و در نهایت، سخن از کینونت عامی است که همه‌ی موجودات را به حسب مراتبی که دارند، شامل می‌شود. به واسطه‌ی کینونت در عماء و به تعبیری، خیال محقق یا مطلق، حق تعالی در مجالی صور همه‌ی موجودات ظاهر می‌گردد؛ چنان‌که در آیه‌ی «هو الاول و الآخر والظاهر و الباطن»^۴ آمده است. وی ظهور تمام موجودات در عماء و خیال مطلق را به «کن» و ید الهی و یا بدین می‌داند و در این میان، انتشاء عماء را به نفس الرّحمن به حکم الاهییت (و نه فقط اسم رحمان بودن) نسبت می‌دهد.

از این جاست که ابن عربی با بحث نفس الرّحمن و نقش آن در تحقّق عماء، موضوع حبّ الهی را در آفرینش و خلق موجودات به میان می‌آورد، زیرا وی درباره‌ی اسناد نفّس به حق تعالی به جواز شرعی و ورود آن از سوی شرع درباره‌ی خداوند تمسّک می‌جوید^۵ و بدین بهانه، بحثی را پیش می‌کشد مبنی بر این‌که چرا خداوند باید خواهان چنین کینونتی در عماء باشد که مستلزم نفّس است. ابن عربی ریشه‌ی این خواست را در حبّ جست‌وجو می‌کند. از نظر وی، حبّ از حرکت در محبّ بهره‌مند است و نفّس نیز حرکتی شوقی نسبت به محبوب و متعلق حبّ است؛ حرکتی که در آن لذت نیز هست (همان).^۶

مع الوصف جاذبه‌ی این حبّ ازلی (با تنزّل از مقام اطلاق به تقیید) ابتدا دامن اسماء و صفات و سپس گریبان اعیان ثابته را می‌گیرد. اعیان ثابت مظهر اسماء حق بوده و ویژگی اصلی‌شان معدوم‌العین بودن است (۸، صص: ۳۰ و ۴۳). اساساً این اعیان معدوماتی‌اند که محبوب حضرت حق‌اند. آنان در عدم باقی می‌مانند اما محبّت او آنان را پیوسته به هستی می‌آورد (۱۱، ص: ۶۶). بدین ترتیب، در سیر نزولی آفرینش، نخستین جلوه و صورت معشوق معدوم، به اعیان ثابته تعلق می‌گیرد.

اما اگر در سیر نزولی آفرینش، «معشوق معدوم» در نسبت با اعیان ثابته (که معدوم‌العین‌اند) معنا می‌یابد، باید گفت در سیر صعودی و استکمالی انسان، این حضرت خیال است که با حرکت و اتصال دائم و مستمر (که از آن تعبیر به حرکت دو سویه‌ی

تنزیلی و استعلایی می‌شود) مَجْلا و مظهر معانی و تصاویر موجود در عوالم ملک و ملکوت می‌گردد. حال عاشق به‌مدد چنین اتصال دایم و مستمری از جانب حضرت خیال، گستره‌ی بی‌نهایت و نامکرری از تجلیات معشوق را در می‌یابد. بنابراین معشوق در همه‌ی اقسامش، همواره «تداوم و استمرار» آن چیزی است که عاشق بدان دست یافته، و از آن‌جاکه تداوم و استمرار هیچگاه پایان‌پذیرفته و جامه‌ی وجود برتن نمی‌کند، لذا ملازم با چیزی است که هنوز به وجود نگراییده و «معدوم»^۷ می‌باشد (۴، ج: ۲، صص: ۳۲۷ و ۳۳۲).

در بادی امر، ترکیب «معشوق معدوم»، که ابن عربی برای هر معشوقی به‌ویژه معشوق ازلی اصطلاح کرده است، در صورت و معنا متناقض می‌نماید (هم در نسبت با مبانی عشق و هم در رابطه با اصول معرفت و شناخت) اما با دقت در سخنان وی در باب حبّ و عشق، چنین مستفاد می‌شود که منظور وی از «معدوم» همانا معنای نسبی آن است. به‌عبارتی، معشوق نسبت به عاشق معدوم است و منظور ابن عربی از معدوم، معدوم مضاف است و نه معدوم مطلق (۴، ج: ۲، صص: ۳۲۷ و ۱۸، ص: ۲۷).

توضیح این‌که درخصوص معشوق ازلی، و بالتبع دیگر اقسام معشوق، نزد مشاهدین‌اش (یعنی عاشقانی که در حضرت خیال، متمایل و متوجه حق شده، تجلیات مدام و مستمر او را مشاهده می‌کنند) با دو صفت سروکار داریم: صفت ثبات در تجلیات و صفت استمرار در تجلیات. آنچه در وهله‌ی نخست، اذهان عاشقان در نسبت با معشوق می‌جویند چیزی جز تمایل به معشوقی موجود، مشهود و ثابت در انواع تجلیات نیست، اما ابن عربی حبّ و عشق را گونه‌ای از انواع تعلقات اراده دانسته، آن را فقط به «معدوم غیرموجود» متعلق می‌داند و البته از این حیث، میان معشوق ازلی و معشوق‌های دیگر فرقی نمی‌گذارد.

ابن عربی، خود، تصریح می‌دارد که مرادش از تعلق عشق به معدوم اصالت و وجود بخشیدن به عدم نیست، زیرا گوینده‌ی چنین سخنی نادان است. او وجه معشوقی را از شخص معشوق جدا کرده، از این راه، تعلق عشق به معدوم را تبیین می‌کند. در نظر وی، مطابق شأن معشوق، حبّ می‌تواند متوجه معانقه، نکاح، مجالست و یا مؤانست با او و نه شخص معشوق باشد و این شوون از حیث معدوم فی‌الوقت بودن، متعلق عشق قرار می‌گیرند ولی عاشق گمان می‌کند که مُحبّ خود شخص است. ابن عربی خود به‌نیکی می‌داند که نکاح و مجالست و مانند آن در معشوق زمینی اموری حصول‌پذیرند و با حصول آن‌ها، تعلق عشق به معدوم رنگ می‌بازد، اما وی حصول این امور را به معنای حصول متعلق عشق نمی‌داند، بلکه از نظر وی، متعلق عشق «دوام و استمرار» این شوون است و دوام و استمرار مدت معینی ندارد و از این نظر نامتناهی است؛ لذا هیچگاه تحقق پیدا نمی‌کند. از این‌رو، به‌تعبیر وی، متعلق حبّ هنگام وصل موجود نیست. وی برای تأکید دیدگاه خود به

کریمه‌ی «یُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ»^۸ اشاره کرده، آن را در بحث عشق و حبّ بسیار نیکو می‌شمارد، زیرا خدای سبحان در این سخن خویش از ضمیر غائب و فعل مستقبل استفاده کرده و این از آن‌رو است که متعلق حبّ به جز غائب و معدوم نمی‌تواند باشد و هر غائبی معدوم اضافی است (۴، ج: ۲، ص: ۳۲۷).

خلاصه این‌که ابن‌عربی تصریح می‌دارد متعلق عشق در هر معشوقی، مطابق شأن او چیزی است که از حیث «دوام و استمرار» مورد توجه عاشق و موضوع عشق او قرار می‌گیرد و تداوم و استمرار صفتی است که در نسبت با تعلق اراده‌ی محبّ به محبوب هیچگاه پایان‌ناپذیرفته، جامه‌ی وجود برتن نمی‌کند، لذا معشوق همواره ملازم با چیزی است که هنوز به وجود نگراییده است و نزد عاشقان، «معدوم» [مضاف] لحاظ می‌شود. تأکید ابن‌عربی بر شأن معشوق به خوبی تفاوت میان معشوق ازلی و زمینی را روشن می‌کند، معشوق ازلی از حیث تجلیات نامتناهی و مستمر خویش که پایانی برای آن متصور نیست و نیز از حیث وصال و شرب مدام در عاشق واصل که قابل تحقق نیست، به نحو مضاعف می‌تواند موضوع وصف معشوق معدوم قرار گیرد.

مسأله‌ی اصلی این جستار، تأمل در اقسام تجلیات معشوق معدوم و ظرفیت‌های هستی‌شناسانه آن در جهت تتبعات معرفت‌شناسانه و سلوکی انسان عاشق است. به‌عبارت‌دیگر، می‌توان چنین اذعان داشت که میل ذاتی انسان سالک به جمال و کمال بی‌نهایت در رابطه با معشوق معدوم از سویی و اشراف انسان عاشق بر ظرفیت‌های هستی‌شناسانه‌ی آن در نسبت با خویش از سوی دیگر، زمینه‌ی رشد و تحوّل معرفتی و سلوکی او را تا ابدیت فناء فراهم می‌آورد.

مسأله‌ی اصلی این پژوهش را می‌توان در ضمن چند پرسش تحلیل و بیان نمود:

- اصل وحدت وجود^۹ و حرکت حبی ازلی حضرت حق در عرفان ابن‌عربی چه رابطه‌ی معناداری با رهیافت معشوق معدوم وی دارد؟
- اقسام تجلیات معشوق معدوم یا مصادیق آن کدام‌اند؟
- هستی‌شناسی معشوق معدوم چه تأثیرات مثبتی بر روند رشد و تحوّل معرفتی و سلوکی انسان عاشق می‌گذارد؟
- مقام «آنا یا من» انسان عاشق چه نسبتی با معشوق معدوم داشته، در فرآیند عشق‌ورزی به آن، چه ثمراتی برای او خواهد داشت؟
- فرضیه‌ی این پژوهش پس از بررسی‌های اولیه‌ی آثار ابن‌عربی (همچنین ضرورت و اهمیت بیان رهیافت وی) آن است که انسان با نظر به ویژگی دوام و استمرار معشوق معدوم و عشق حقیقی، خود را در مواجهه با تجلیات نامتناهی و نامکرر صفات حضرت حق

دیده، لذا مشاکله و سنخیت جوهری مقام «أنا یا من» انسان با معشوق ازلی، نظر به میل انسان به بی‌نهایت، فرصت و زمینه‌ای را فراهم می‌دارد تا وی با اشراف بر وجوه گوناگون تجلیات هستی معشوق معدوم و فهم ظرفیت‌های معرفتی و سلوکی آن در نسبت با خویش، به تغییر نگرشی ژرف، و به تبع آن، رشد و تحوّل روزافزون در زندگی این جهانی تا ابدیت توفیق یابد.

اگرچه ابن عربی بر مبنای وحدت وجود، به‌درستی به طرح رهیافت معشوق معدوم مبادرت ورزیده است، چنان‌که از مجموعه مباحث ایشان در فتوحات برمی‌آید، چنان‌که باید از حداکثر ظرفیت‌های معرفتی و سلوکی رهیافت فوق بهره‌ی وافی را نجسته است. این جستار با طرح ثمرات نظری و عملی رهیافت معشوق معدوم درصدد رفع این نقیصه برآمده است.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

اگر چه در تاریخ تفکر عرفانی، بزرگانی چون احمد غزالی ماهیت عشق را «بودِ نابود» دانسته (۱۷، ص: ۸) و بعدها جلال‌الدین مولوی از آن به «دریای عدم»^۱ تعبیر کرده است، ابن عربی با تمهید مبانی عمیق معرفتی در مکتب عرفانی خویش، به طرح رهیافت «معشوق معدوم» به‌خصوص در کتاب *فتوحات مکیّه*، به صورت جامعی همّت گماشته است. ضمن بررسی در میان جستارهای محققین معاصر در این‌باره، روشن شد درباره‌ی توضیح اصل رهیافت «معشوق معدوم» و نیز اقسام تجلیات آن بر اساس اصول عرفان ابن عربی تحقیق مستوفایی نشده است. اگرچه محمود محمود الغراب در *الحبّ و المحبّه الالهیه*، ویلیام چیتیک در *ابن عربی وارث انبیاء*، جلال ستاری در *عشق صوفیانه*، نظریه عشق *ابن عربی*، دانشنامه بزرگ اسلامی مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، شماره ۱۵۰۷، به‌اختصار به این موضوع پرداخته‌اند. این نوشتار علاوه بر طرح هستی‌شناسی معشوق معدوم، در حدّ توان به ظرفیت‌ها و ثمرات معرفتی و سلوکی این رهیافت در رابطه با انسان سالک عاشق پرداخته است. این جستار را می‌توان نقطه‌ی آغاز بذل توجه اهل تحقیق به موضوع راهبردی عشق‌ورزی در حوزه‌ی فلسفه و عرفان دانست.

۳. هستی‌شناسی عشق و معشوق حقیقی

قبل از ارائه‌ی بحث درباره‌ی «در کتم عدم بودن» معشوق، ضروری است توضیحی هر چند به اختصار درباره‌ی مصداق عشق حقیقی، که حضرت پروردگار است و از آن تعبیر به غایت آمال عارفین می‌شود، عرضه داریم.

از آن‌جا که محبت به کمال تعلق می‌گیرد (محبوبیه الکمال ذاتیه) و هیچ موجودی غیر از خدا، حقیقتاً دارای کمال نیست، لذا غیر از حق، که کل‌الکمال است، هیچ موجودی حقیقتاً محبوب نیست.

بنابراین انسانی که بهره‌مند از عشق حقیقی است، دارای نوعی رابطه‌ی وجودی و کشش ذاتی به سوی هدف نهایی‌اش می‌باشد. این هدف نهایی که عبارت از همان غایت کمال وجودی اوست، معنایی جز اتّصاف به صفات حقّ و خداگونه شدن ندارد. لذا در عشق حقیقی، این کشش ذاتی سراسر وجود وی را در بر می‌گیرد.

حال اگر انسان گرفتار تعلّقات نفسانی بارقه‌ای از آن رابطه و کشش ذاتی را (دانسته یا ندانسته) هزینه‌ی چیز دیگری غیر کمال مطلق نماید، در اصل، دل از معشوق حقیقی کنده و به سایه یا ظلّ آن، یعنی عشق مجازی، بسنده نموده است. در عشق مجازی، انسان به اهداف متوسط (که در بادی نظر، آسان‌یاب و نقدند) دل می‌بندد، ولی امید آن می‌رود که از این قنطره و پُل مجاز، به سوی حقیقت عشق، پر پرواز گشاید. اما اگر در این بین، در واسطه‌انگاشتن مجاز، دچار افراط و تفریط شده و ظلّ و نازله را همان ذی‌ظلّ و حقیقت تلقی کند و یا در آن متوقف شود، دچار وهم و خیال شده، لذا میل و کشش‌اش «کسر اب بقیعه یحسبهُ الظّمثان ماءً حتّی إذا جاءهُ لم یجدهُ شیئاً» می‌گردد.^{۱۱} لذا انسانی که وجود عاشقانه‌اش متوقّف و محتبس در چیزی غیر حقّ شود، دچار عشق وهمی و کاذب می‌شود. در بحث‌های آتی، تحت عنوان «ثمرات معرفتی و سلوکی متأثر از شأن انسان عاشق» چنین اشاره شده است که انسان مؤدّب به عشق حقیقی، در عین حال که عاشق‌ترین است، عاقل‌ترین هم می‌باشد. لذا چنین انسانی که بهره‌مند از ادب حضور است، سعی بلیغی دارد تا از اعتدال تمام و کمال در عقاید و رفتار و گفتار برخوردار باشد. او در وادی عشق و دل‌دادگی، در تشبّه به ربّ و تخلّق به اسماء و اخلاق الله می‌تواند مَثَل اعلا باشد.

۴. هستی‌شناسی معشوق معدوم

بنابر وحدت وجود، در دار هستی، یگانه مصداق وجود ذات پروردگار است (۵، ج: ۱، ص: ۲۷) و اوست که بنا بر حرکت حُبّی، مصداق اتمّ عشق و عاشقی و معشوقی است. بنابراین هر آنچه که نسبتی با وجود دارد دست‌مایه‌ای از عشق را در سرشتش به ودیعه داشته، سودای عاشقی و معشوقی را در سر می‌پروراند (۱، ج: ۲، ص: ۸۸۳).

از طرفی، وجود سراسر در سیلان و جریان و تجلیات نامتناهی و نامکرر است. لذا انسان از دو حیث می‌تواند با چنین حقیقت دائم و مستمرّی مواجه شود: حیث نخست مربوط به «مواجهه‌ی مفهومی و ذهنی» است. آنچه از چنین رویکردی عاید می‌شود چیزی جز

رسیدن به وجهی ایستا، ثابت و محدود از تظاهرات هستی نیست. اما حیث دیگر مربوط به «مواجهه‌ی مستمر و دائمی» با احدیت کثرت است، که در کلام نورانی حضرت حق آمده: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^{۱۲} لذا بنابر مضمون آیه‌ی شریفه، وسعت تجلیات حق به وسعت بی‌نهایت است و رُخ دلدار در هر تجلی و در هر سمت و سویی، به صورت بدیعی جلوه‌نمایی می‌کند.

مع الوصف، بنابر مواجهه‌ی نخست، معشوق در حدّ یک تصویر و تصوّر مفهومی و ذهنی تقلیل می‌یابد که علی‌الظاهر همچون تعینات ماهوی از نفاد، حدّ و پایان شیء انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، با چنین رویکردی، معشوق و تجلیات آن در همه‌ی اقسام طبیعی، روحانی و الهی، به اصطلاح مصداق «حیثیت تقییدی نفادی» محسوب می‌شود. این رویکرد بالصرّاحه با موضوع «در کتم عدم بودن معشوق» و غیر ماهوی بودن حقیقت آن مبیانت دارد. اما بنابر مواجهه‌ی دوم، که متوجه ذات متجلی حق در کسوت «کلّ یوم هو فی شأن»^{۱۳} است، اولاً معشوق بنابر وجود انبساطی و سعی خویش (که بنابر آن، ذات مطلق در حاقّ و حقیقت تمام اسماء و شئون تعینات، حضور و وجود دارد) از «حیثیت تقییدی شأنی»^{۱۴} برخوردار است و ثانیاً معشوق همواره در مجال نامکرّری، مستمر و دائمی ظهور و بروز داشته، لذا در نسبت با احوالات عاشق، همواره «در کتم عدم» باقی می‌ماند.

از نظر ابن عربی، وجود عین وحدت بوده و یک حقیقت بیش نیست، اما از طرفی، وجود دارای دو وجه اطلاق و تقیید است. وجود در وجه اطلاق ناظر به حق است و در وجه تقیید، ناظر به خلق. از آن‌جا که خداوند «کنز مخفی» بوده است، خواست تا کمال جلاء و استجلاء یابد، لذا این عشق به خویشتن با حرکت حسی ازلی، از مقام اطلاق به تقیید تنزّل یافت و بدین ترتیب صورتی به غایت جمیل را در آینه‌ی تمام‌نما و تمام‌قد انسان کبیر (عالم) و عالم صغیر (انسان کامل)، که مقصود اصلی از ایجاد عالم بوده است، تجلی بخشید (۵، ج ۱، ص: ۳۷).

بنابراین حبّ الهی دو وجه می‌یابد: از سویی، عشق خالق به مخلوق است، برای مشاهده‌ی خود در آینه‌ی جمال مخلوق، و از سوی دیگر، عشق خلق به حق است، که در واقع انعکاس عشق خدا به مخلوق، یا شوق خدا به تجلی و شناخت خود در مخلوق است. بنابراین عشق فقط یک محبوب حقیقی دارد و آن خداست (۱۴، ص: ۲۴۹).

اما معنی عشق خلق به حق متعال چیست؟ بنابر آموزه‌ی وحدت وجود، اگر چنانچه خداوندی که در مجالی و مظاهر موجودات برای ما قابل شناخت می‌گردد، همان است که در هر معشوق با نگاه عاشق ظاهر می‌شود و از طرفی اگر ممکن نیست بتوان کسی را بی‌تصور و تجسم ذات حق در او، که معشوق حقیقی است، دوست داشت، چگونه می‌توان

رہیافت «معشوق معدوم» را در خصوص خدای متجلی^{۱۵} (یا خدای مخلوق در اعتقاد) مورد پذیرش قرار دارد؟

در پاسخ به این سؤال، باید به دو ویژگی اشاره نمود که اولی درباره‌ی حق متجلی و دومی درباره‌ی انسان مستکمل (یا به تعبیر ابن عربی، انسان حیوانی) است (۴، ج ۳، ص: ۲۷۰). ویژگی اصلی حق متجلی این است که اولاً دارای صفات نامتناهی است و ثانیاً تجلی این صفات در عوالم امر و خلق به صورت تکرارناپذیر و لایتناهی می‌باشد (۵، ج ۲، ص: ۳۴۵) و اما ویژگی انسان مستکمل در نسبت همین صفات معنا می‌یابد، به طوری که چنین انسانی در استکمال به سوی صفات نامتناهی حضرت حق، که متجلی در اعیان بوده و محبوب وی‌اند، همواره دارای شوق طلب و تعلق اراده به «موجودیت» یا «وقوع» و یا «بقا»ی آنهاست و این همان ویژگی «دوام و استمرار» است که در فرآیند عشق‌ورزی به اقسام معشوق در هر مرتبه‌ای (یعنی در مواجهه با احدیت کثرت) هیچگاه به وجود نگزائیده و همواره «معدوم» می‌ماند.

ابن عربی وقتی صور و مصادیق خودبیانگری حضرت حق را مطرح می‌کند، به صورت مبسوطی به وجوه گوناگون تجلیات معشوق معدوم اشاره دارد، که در بحث آتی به آنها پرداخته‌ایم.

۵. اقسام تجلیات معشوق معدوم در نزد ابن عربی

در آغاز، ابن عربی درباره‌ی اشتباه عرفی موجود انگاشتن محبوب چنین می‌نویسد: «اشتباهات بسیاری ممکن است در زمینه‌ی عشق صورت بگیرد. نخست این که مردم تصور می‌کنند محبوب امری وجودی است، اما محبوب در واقع، برای همیشه معدوم باقی می‌ماند، در حالی که اغلب عشاق در این باره آگاهی ندارند مگر آنان که در زمره‌ی دانایان به حقایق باشند (۳، ج ۱۷، ص: ۳۳۷).

اصولاً با نگاه توسعه‌ی «معدوم بودن معشوق» در نزد ابن عربی^{۱۶}، شامل مصادیق زیر می‌شود:

۱. معشوق الهی در مقام «حق متجلی» یا «حق مخلوق به» یا «وجود منبسط»، که در کسوت اسماء و صفات، نورالسموات و الارض است. اما نور وجود حق از فرط ظهور در خفاء مانده و به لحاظ دوام اتصال، مختفی و معدوم می‌ماند، چنان که اگر انسان به محض تولد، صدایی ممتد را می‌شنید و یا اگر خورشید غروب نداشت، وی اساساً متوجه آنها نمی‌شد.^{۱۷}

۲. معشوق در رتبه‌ی اعیان ثابت که معدوم‌العین‌اند (توضیحش پیش‌تر آمد).

۳. معشوق انسانی در مقام «آنا یا من» یا همان حقیقت نفس «من حیث هی هی»، از آن‌جاکه نسخه‌ی بدّل ذات نامتناهی حضرت حق است، لذا معروف هیچ‌کس نبوده، معدوم (مضاف) لحاظ می‌شود.

۴. معدوم‌بودن معشوق به حکم مجهول‌بودن: ابن عربی فرآیند عشق‌ورزی انسان را به‌منزله‌ی پنهان‌ترین دقایق استشراق نفوس بر اشیاء از آن‌سوی حجاب غیب معرفی می‌کند... لذا حالش برایت نامعلوم است و نمی‌دانی سرگشته‌ی چه کسی هستی و در که حیران شده و علت سرگشتگی چیست! (۴، ج ۲، ص: ۳۲۴) به این مصداق می‌توان تحت عنوان موهبت غیبی عشق اشاره نمود.

۵. اشتغال به حُبّ از متعلقش: ابن عربی می‌نویسد: «این (میل به معشوق مجهول که در مورد ۴ ذکر شد) لطیف‌ترین چیز در محبت است و پایین‌تر از این حُبّ است و آن اشتغال به حُبّ است از متعلقش. لیلی نزد قیس (مجنون) آمد در حالی که مجنون سرگرم لیلی لیلی گفتن بود و قطعه‌ی یخ را می‌گرفت و بر قلبش می‌گذارد و یخ از حرارت دلش آب می‌شد. لیلی در آن حال، بر او سلام کرد و بگفت من مطلوبت هستم، من گمشده‌ات هستم و من محبوبت هستم و من روشنی چشمت هستم، من لیلی‌ام... مجنون بدو نگریست و گفت: «از من دور شو! چون حُبّ تو مرا از تو مشغول داشته است». این لطیف‌ترین چیزی است که ممکن است و در محبت بسیار دقیق است، ولی در آنچه که ما از لطف گفتیم پائین‌تر است (همان، ص: ۳۲۵).

بنابراین چنان‌که آمد، ابن عربی وقتی سخن از اقسام «تجلیات معشوق معدوم» به‌میان می‌آورد، در همه‌ی موارد، آن‌ها را مترتب بر ویژگی دوام و استمرار می‌نماید. ابن عربی این نوع اشتغال به دوام و استمرار را تحت فعالیت خیال، در حُبّ طبیعی و حُبّ روحانی که برآیندشان به حُبّ الهی می‌انجامد، با مکانیسم «مُنازله» توضیح می‌دهد، مکانیسمی که از طرفی زمینه‌ی تنزیل حقایق روحانی غیبی را به عالم صورت فراهم می‌دارد، به‌طوری‌که محبوب واقع‌شدن خداوند (حقّ متجلی) برای ما معنی‌دار می‌شود و از طرف دیگر، زمینه‌ی تصعید و اعتلای صورت حسّی و طبیعی را موجب می‌شود؛ به‌طوری‌که بتوان آن را مجلا و مظهر الوهیت تلقی نمود (همان، ج ۲، ص: ۵۷۸).

از جمله مهم‌ترین مصادیق معشوق معدوم مواردی است که در کتب عدم بودن‌شان مرتبط با رتبه و شأن وجودی آن‌هاست، مثل «ذات ازلی حقّ در مقام حقّ متجلی» یا حقّ مخلوق به یا وجود منبسط و دیگر، «اعیان ثابت» که معدوم‌العین‌اند و همچنین ذات «انسان در مقام آنا و من» که مشکله‌ی جوهری با وجود مطلق دارد.^{۱۸} در بحث آتی، ثمرات معرفتی و سلوکی را مرتبط با دو مقام و شأن مطمح نظر قرار می‌دهیم، یکی در جانب

معشوق الهی یا حقّ متجلی، که همواره در کتمّ عدم باقی می‌ماند، و دیگری در جانب سالکِ عاشق، که در مرتبه‌ی انا یا من، مثلّ اعلا و صورت تامّ حضرت حقّ متجلی می‌باشد.

۶. ثمرات معرفتی و سلوکی متأثر از شأن «معشوق معدوم»

۶.۱. او به قید زمان، مکان، حال و مقام خاصّ در نمی‌آید

از آن‌جاکه معشوق ازلی دارای تجلیات نامکرر اسمائی، تحت حرکت حبّی تکمیلی است، نسبت به احوالات انسان از ویژگی دوام و استمرار برخوردار بوده، لذا به قید و محدودیت هیچ زمان و هیچ مکان خاصی در نمی‌آید، بلکه حضور او فرازمانی و فرامکانی است و از این‌رو، به حکم حیثیت تقییدی شأنی، در هر زمان و در هر مکانی حضورش اتمّ بوده، اما در عین حال، معدوم باقی می‌ماند.

با این وصف، می‌توان گفت آغوش چنین محبوبی در هر زمان و مکانی به روی محبتانش گشوده و قرین‌گشایش است. وجود و حضور محبوب ازلی چنان نیست که در این جایگاه باشد و در جایگاه دیگر نباشد. احاطه‌ی وجودی معشوق به حکم معدومیت، در دل هر زمان و مکانی حاضر بوده، در عین حال، احکام آن زمان و مکان را در نسبت با هر انسان عاشقی می‌پذیرد.

۶.۲. او پذیرای احوال و مقامات متضاد است

از آن‌جاکه مطلوب عاشق در عشق‌ورزی، نه حال‌الوصلی است که به‌دست آورده، بلکه به جهت تجلیات اسمائی، دوام و استمرار آن است. بنابراین عاشق در پی شوق طلب و آرزوی بقای چیزی است که هنوز به وجود نگزائیده، از این‌رو، وی در مواجهه با تجلیات مستمر معشوق، دچار احساس قبض و بسط، هجر و وصل، قرب و بُعد و به‌تعبیری، برخوردار از احوالات و مقامات (به‌ظاهر) متضاد می‌گردد.

همان‌طور که مقتضای هویت مطلقه، مجمع اضداد بودن است و تمام کثرات را به‌نحو اندماجی واجد است (۲، ص: ۱۷۵)، لذا هم ظاهر است و هم باطن، هم اول است و هم آخر و همچنین واجد دیگر صفات متقابل از قبیل لطف و قهر، باسط و قابض، هادی و ضالّ، نافع و ضارّ و... می‌باشد. لذا می‌توان چنین نتیجه گرفت که عاشق معشوق ازلی در همه‌ی حالات متضاد و متقابل، در محضر او حاضر و از خوان کریمانه‌اش متنعم است. اگر عاشق دچار احوالاتی از قبیل غم یا شادی، گشایش یا سختی، آسایش یا رنج، کفر یا دین، دوستی یا دشمنی، فقر یا غناء، قهر یا آشتی، جنگ یا صلح و... می‌شود، گزیر و گریزی از در آغوش حضرت محبوب بودن ندارد.^{۱۹}

۳.۶. هر عشقی عشق به ساحت اوست

معدوم بودن معشوق به حکم دوام و استمرار، همه‌ی عشق‌ها را متوجه محبوب ازلی نموده است. حال اگر چنانچه به فرموده‌ی قرآن کریم، یکی از صفات اهل ایمان ابراز محبت شدید به خداوند است: «اشدّ حبّاً لله» (۴، ج ۲، ص: ۳۲۳) «و [در مقابل] برخی از مردم [ندانسته] در برابر حضرت حقّ، همانندهایی [برای او] بر می‌گزینند، و آن‌ها را چون دوستی خدا دوست می‌دارند.^{۲۰} «اما متوجه این معنا نیستند که در عرض عشق به حقّ، اساساً عشق و معشوقی وجود ندارد.^{۲۱} مع الوصف، بر اساس نظریه‌ی وحدت وجود و تجلّی و سرایت محبت خداوند در کائنات، عشق حقّ به خلق همان شوق خدا به تجلّی در مخلوق است برای مشاهده‌ی خود در صورت مرآت‌ی خلق و از سوی دیگر، عشق خلق به حقّ، همان بازتاب عشق خدا به مخلوق یا شوق حقّ به تجلّی و رؤیت خود در خلق است. بنابراین همه‌ی عشق‌ورزی‌ها منظور و محبوبی جز یگانه جهانیان نداشته و نخواهد داشت.

۴.۶. او به تملک و تمتع انحصاری کسی در نمی‌آید

معشوق ازلی به حکم استمرار و در کتم عدم بودن، تحت تملک و تمتع انحصاری هیچ‌کس در نمی‌آید. همان‌طور که حضرتش بر کنار از صبغه‌ی محدودیت و تعلق و وابستگی است، لذا عشق او نیز در قید و بند هیچ شخص و در کمند هیچ آئین و مذهب و حزب و دسته‌ای گرفتار نمی‌شود. عشق به او عین آزادی از هر رنگ و تعلق است جز رنگ و تعلق او؛ چنان که حضرتش در قرآن می‌فرماید: «صبغه الله و من أحسن من الله صبغه».^{۲۲}

۵.۶. تجلّی اقتضائات گوناگون برای محبّین

چنان‌که آمد، معشوق ازلی به حکم تجلّی احاطی نامرکز و مستمر، برخوردار از حیثیت تقییدی شأنی است. لذا به‌قول خواجه نصیر الدین طوسی، شئون حقّ متعال متناسب با تصورات محبّین، اقتضائاتی را برایشان بروز می‌دهد. تصور «رحمت» محبوب از سوی محبّ، اقتضاء «رجاء» را می‌کند که شأنی از شئون محبوب است. همین‌طور تصور «هیبت» محبوب اقتضاء «خشیت» می‌کند. تصور «عدم وصول و در راه بودن» اقتضاء «شوق» می‌کند. تصور «استقرار وصول» اقتضاء «انس» می‌کند. تصور «افراط در انس و کمال استقرار» اقتضاء «انبساط» می‌کند. «اعتماد و اطمینان به عنایت» محبوب اقتضاء «توکل» می‌کند. تصور «خیر پنداشتن» هر آنچه از محبوب عطا می‌شود اقتضاء «رضا» می‌کند. تصور «قصور و عجز خود» در برابر کمال محبوب، اقتضاء «تسلیم» می‌کند (ص: ۱۶، ۷۱).

۶.۶. عشق به او، رخداده‌ها را پیش‌بینی‌ناپذیر می‌کند

معشوق معدوم از حیث تجلیات نامتناهی اسمایی و به حکم استمرار، ذو وجوه است. لذا رخداده‌ها و اتفاقات آن پیش‌بینی‌ناپذیر است. به عبارت دیگر، پیش‌بینی و ارزیابی آن بر اساس

معادلات و مناسبات دنیایی ممکن نیست، لذا رخدادها فقط در حوزه‌ی ایمان و تسلیم به عشق حیرت‌زای او، رنگ توجیه به خود می‌گیرد. داستان مأموریت حضرت ابراهیم (ع) در ذبح فرزندش اسماعیل (ع) خارج از هرگونه قواعد استحسانی و یا اخلاقی است و با عقل حسابگر فهم‌پذیر نمی‌باشد و نیز داستان عبدالصالح^{۲۳} و حضرت موسی(ع)، که بنابر آن، عبد صالح مطیع امر و نهی خدا بوده، علم لدنی داشته، در عین حال، کارهایش خارج از قواعد معمول عقلی و اخلاقی (و علی‌الظاهر حتی معارض با آن) فهم می‌شود. در این داستان، عبد صالح کودکی را به دلیل آن‌که اگر زنده بماند، سال‌ها بعد پدرش را خواهد کشت، از بین می‌برد. به لحاظ اخلاقی، این موضوع قصاص قبل از جنایت است. حضرت موسی در این آزمایش الهی، کار عبد صالح را بر نمی‌تابد و به او اعتراض می‌کند.^{۲۴} واضح است که در هر دو داستان، هم حضرت ابراهیم و هم عبد صالح بی‌پروا و در کمال طمأنینه و آرامش، دل در گروی خواسته‌ی دلدار دارند.

۷. ثمرات معرفتی و سلوکی متأثر از شأن «انسان عاشق»

۷.۱. عاشق همیشه در راه است و به تجربه‌ی حالات سلوکی می‌پردازد

عاشق در مقام «آنا و من»، که همان مرتبه‌ی «من حیث هی هی» می‌باشد و خلقتش به صورت الله است، چه این‌که بذریه‌ی نهایت در وجودش نهاده شده، به‌طور مداوم و مستمر به‌سوی بی‌نهایت کمال، سیر می‌کند. او همیشه عاشق می‌ماند و در مسیر تجربه‌ی حالات سلوکی است. در سلوک برخلاف روش و متد علمی، که دل در مقصود و مقصدی ندارد، سالک پیشاپیش باید سودای مقصود و قطع از تعلقات نفسی و وصل محبوبی داشته باشد. لذا او همواره بُنه و توشه راه را به قصد طی منازل و مراحل راه و گذشتن از حالات و رسیدن به مقامات مهیا می‌دارد. او باید به فراز و نشیب‌های مسیر، تحت عنایت پیر و دلیل راه، واقف باشد تا آینه‌ی دل صاف و صافی سینه صفا یابد و به برکت حضور مستدام، از جهان معنی به محضر جانش فیض‌ها رسد. بنابراین انسانی که از پیمودن راه عزل‌نظر می‌کند و یا از راه باز می‌ماند و یا باز داشته می‌شود، گویی از حیّز و جایگاه انسانی و الهی خویش ساقط شده، طعم قرب و زُلفی و رؤیت و جذب و فناء و بقاء بالله را نمی‌چشد.

۷.۲. عشق فرصتی نایاب و تکرارناپذیر است

انسان عاشق با نظر به دوام و استمرار حال‌الوصلش در عشق‌ورزی، هر آن و لحظه‌اش نایاب و نامکرر است. لذا هر دم وجودی عشق برایش دمی اولین و آخرین است. از این‌رو، در مواجهه با هر محبوبی، به‌خصوص محبوب الهی، همواره دم غنیمت، دم‌ساز، دم‌بخش و دم‌پرور است. او هم خوشی‌ها و هم غم‌های جهت‌دار و عبرت‌آمیز خویش را قدر می‌نهد.

بنابراین عاشق مخلص گاه خود را در خطر عظیم تباه‌شدن لحظه‌ها و تلف شدن عمر می‌بیند، لذا حال قبض و حزنی عارفانه بر وی مستولی می‌شود و گاه به توفیق دریافت آنات محبت با تمام دریچه‌های قلب نائل می‌گردد.^{۲۵} مع‌الوصف، برای سالک، چه آنات حزن‌انگیز و چه لحظات فرح‌بخش هدایایی نایاب از خزائن محبت محبوب است. همچنین او به این نکته متفطن است که در این فرصت و لحظات استثنائی عمر، هر کسی و هر چیزی ارزشش عشق‌ورزی ندارد.

۳.۷. هر جلوه‌ی عاشقی زیباترین است

وقتی تجلی جلوه‌های عاشقی و حُسن معشوقی به حکم استمرار برای عاشق سالک نایاب و نامک‌رند، آن‌گاه هر آنچه در قاب چشم و خیال و دل، یک‌بار برای همیشه منقش می‌شود، نقشی بی‌بدیل، بی‌نظیر و لذا زیباترین جلوه‌ی آفرینش می‌نماید. این جلوه به هر شکل و شمایلی که باشد در کمند لحظات عمر عاشق، و به یمن حکومت و تجلیات اسمائی، لطیفه‌ای بی‌مثال و زیباست.^{۲۶}

۴.۷. حصّه‌ی عشق ما ناچیز، اما گرانقدر است

این نگاه، که نگاه «همه‌اویی» و «همه‌از‌اویی» است، سالک وادی عشق به ذات بی‌نهایت را، نظر به مشاکله‌ی جوهری با صورت محبوب و برخورداری از جرعه‌ای و فقط جرعه‌ای از قُلُوم و اقیانوس هستی او، به دو صفت متضاد متصف می‌کند. سالک در همه‌حال، فقیری ثروتمند و داراست، ضعیفی مقتدر و تواناست، ذلیلی زلال و شفاف است، خائفی با رجاء و امیدوار است، خاضعی سرفرازست، خاشعی با عزّت است، غلامی محتشم است، مُذنبی مطهر است، غافل‌ی هشیار است، جاهلی داناست، عاشقی معشوق است، و لذا آن‌قدر به محبوب ازلی تقرب می‌جوید که حضرتش او را چنین وصف می‌کند: من عبادی دارم عبید، که آن‌ها مرا دوست دارند و من هم آن‌ها را دوست دارم... این‌ها از من باخبرند، همچنان‌که من از آن‌ها باخبر می‌شوم (۱۸)،

۵.۷. عشق ناب‌ترین بی‌خودی و بی‌قراری است

وقتی در بازار عشق‌ورزی، انسان عاشق در آینه‌ی حقیقت ذات خود، جز قامت خود یار را مشاهده نکرده، جز جلوه‌ی رخ او را نظاره‌گر نیست، آن‌گاه ظهور هر خودی عین بی‌خودی است. در این صورت، عاشق جز پروای محبوب، پروای هیچ‌چیز دیگری را ندارد. می‌دانیم که پروا داشتن نشانه‌ی تعلق، وابستگی و ضعف است. عشق بی‌خود و بی‌پروا سبک‌بال است و لذا آزادترین حدیث دل‌باختگی و عاشقی در محضر اوست. عاشق بی‌خود در مواجهه با حقیقت ناب هستی معشوق، همچنین بی‌قرارت‌ترین است، لذا قرار وی در قراری

است که با محبوب یا همان خودیت حقیقی خود دارد. او خود و قرار خود را در ناب‌ترین لحظات وصل محبوبی که قرین بی‌خودی و بی‌قراری است می‌جوید.

۶.۷. عشق بی‌اعتنا حتی به بی‌اعتنایی است

شیخ ابوالحسن خرقانی گوید: «صوفی آن بود که نبود» (۹، ص: ۳۰۴). سالک عاشق در شأن و مقام آنا یا من خویش، در منزلی از منازل راه قرار می‌گیرد که به هستی و بود خود در محضر آن محتشم عشق، بی‌اعتنا می‌شود و اما مقام بالاتر آن است که به چنین بی‌اعتنایی نیز بی‌اعتنا می‌گردد، به طوری که بود و نبود عاشق برایش بی‌معنا می‌شود، چه این که همه گوش و چشم و زبان و قلب و جان صحن و سرای حضور جانان می‌گردد و بس. در سُرّادق منزل وجود عاشق پرده‌ای آویخته‌اند که مزین به این اشارت عارفانه است:

طلع العشق من وراى حجاب فافتحوالعین یا اولی الالباب

همه آفاق از تجلی عشق پر شد از آفتاب عالمتاب....

عشق معنی‌شناس پیدا کن بعد از آن این حدیث را دریاب

که جهان صورتست و معنی یار لیس فی الدار غیره دیّار (۱۲، ترجیع بند ششم)

۷.۷. عاشق عاقل متحیر است

عاشق سالک در هر مرحله و مقامی از کشف و شهود، ممکن است دچار تحیر و سرگستگی شود، لذا لازم است مجهّز به جهاز ادراکی متناسب با آن مرحله و مقام شده تا مگر به او حالت طمأنینه و سکینه دست دهد. از آن‌جاکه در طی مقامات سلوک، عقل جزئی به تنهایی و به‌طور مستقل از ادراک برخی امور و حقایق ناتوان بوده، یا توان دسترسی به معارف کشفی و شهودی را ندارد، اما به موازات سیر در هر مرحله و منزل عرفانی و به‌اصطلاح مرحله‌ی وراى طور عقل [جزئی] قوه‌ی ادراکی دیگری وجود دارد که از آن به قوه‌ی قلبی و یا عقل قدسی [مقدس و منزّه از کثرت‌ها، ثنویت‌ها و ردیلت‌ها] تعبیر می‌شود. بنابراین می‌توان برای عقل نیز مراتبی قائل شد که در قوس صعود، هر مرتبه اشرف از دیگری است. پیامبر اکرم (ص) از خداوند دو چیز را توأمأً درخواست می‌فرمود: «ربّ زدنی تحیراً» و «ربّ زدنی علماً»^{۲۷} بنابراین، حضرتش هم در مرحله‌ی شهود و حیرانی عاشق‌ترین بود و هم در مرتبه‌ی فهم و ادراک عاقل‌ترین. در وادی عاشق‌پیشگی، عشق بی‌عقل به جنون و ناهنجاری و گمراهی می‌کشد، و عقل بی‌عشق به تعلقات مسموم و تکثرات واهی و دربدری.

۸.۷. عاشق در پی بهترین و محبوب‌ترین است

عاشقی که به نابی، نامکرری و نایابی آنات و لحظه‌های عشق‌ورزی و حُسن محبوبی رسیده، در مسیر سلوک عاشقانه، در پی بهترین و محبوب‌ترین است. این خواست

کمال‌طلب و جمال‌خواه عاشق را در مسیر مستمر عشق و طلب و ترقی تا رسیدن به محضر بهترین محبوب قرار می‌دهد.

۸. نتیجه‌گیری

التزام به عرفان عملی یا سیر و سلوک در حالات و مقامات بدون اشراف به ملزومات آن و رهیافت‌های عمیق معرفتی، نه تنها ثمرات چندانی نخواهد داشت، بلکه در مواقعی، رهن‌حقیقت سلوک نیز خواهد شد. محی‌الدین بن عربی با چنین رویکردی، سخن از وحدت وجود و تجلیات نامتناهی و نامکرر حضرت حق، تحت حرکت حبی ازلی به میان می‌آورد. از آن‌جا که محبت به کمال تعلق می‌گیرد (محبوبیه الکمال ذاتیه) و هیچ موجودی غیر از خدا حقیقتاً دارای کمال نیست (به حکم وحدت شخصی و احاطی وجود)، غیر از حق که کل‌الکمال است هیچ موجودی حقیقتاً محبوب نیست. بنابراین حضرتش تجلی اتم و اکمل عشق و عاشقی و معشوقی است و همه‌ی تجلیات حبی در همه‌ی اقسام عشق طبیعی، روحانی و الهی، به حبّ منظوری و محبوبی واحد یعنی وجه‌الجمال حق تعالی منتهی می‌شود. ابن عربی در ادامه، بنابر تجلیات علی‌التوأم حضرت حق تحت حرکت حبی، به کشف بارزترین ویژگی معشوق ازلی، یعنی ویژگی «دوام و استمرار»، و تسری آن به همه‌ی اقسام عشق ورزی نائل می‌شود. آنچه در فرآیند عشق ورزی از ناحیه‌ی انسان عاشق نسبت به معشوق صورت می‌گیرد این واقعیت است که عاشق در لحظه‌ی عقد تعلق و دلبستگی، چیزی را در معشوق موجود و حاضر می‌سازد که تا آن لحظه، حاضر و موجود نبوده است. از آن‌جا که مطلوب و مقصود اصلی نه آن چیزی است که عاشق به دست آورده؛ یعنی حال‌الوصل، بلکه «دوام و استمرار» آن است و دوام و استمرار یعنی شوق طلب و تعلق اراده به «موجودیت» یا «وقوع» یا «بقای» چیزی که هنوز به وجود نگرانیده و «معدوم» [مضاف] است.

ابن عربی وقتی سخن از اقسام «تجلیات معشوق معدوم» به میان می‌آورد، در همه‌ی موارد، آن‌ها را مترتب بر ویژگی دوام و استمرار می‌نماید. از جمله مهم‌ترین مصادیق معشوق معدوم مواردی است که در کتم عدم بودن‌شان مرتبط با رتبه و شأن وجودی آن‌هاست، مثل ذات ازلی حق در مقام «حق متجلی یا مخلوق به» و نیز «عیان ثابت» که معدوم‌العین‌اند، همچنین ذات انسان در مقام «آنا و من»، که مشاکله‌ی جوهری با وجود مطلق دارد. در این جُستار، ثمرات معرفتی و سلوکی مرتبط با دو مقام و شأن مطمح نظر قرار گرفته است؛ یکی در جانب معشوق الهی یا حق متجلی و دیگری در جانب سالک عاشق، که در مرتبه‌ی آنا یا من، مثل اعلا و صورت تام حضرت حق می‌باشد.^{۲۸}

این رهیافت جامع ابن عربی نسبت به فرآیند عشق‌ورزی و در کتم عدم ماندن معشوق نوع نگاه و رویکرد ما را نسبت به جامعیت عشق به خداوند در همه‌ی آنات و لحظات و احوال و مقامات گاه متضاد و پیش‌بینی‌ناپذیر، و با اقتضانات گوناگون برای محبتین وسعت می‌بخشد. از سویی شأن انسان عاشق و رتبه‌ی وجودی او در مقام آنآ و من، ثمرات معرفتی و سلوکی را برایش حاصل می‌دارد؛ به‌طوری‌که به‌حکم ویژگی دوام و استمرار مترتب بر احوالات وی، به این واقعیت تفتن می‌یابد که تجربه‌ی عاشقانه، همواره قرین در راه بودن دائم، تکرارناپذیری، نایابی، زیباترین و گرانقدرترین است. سالک در این تجربه‌ی خطیر عشق‌ورزی، باید عاقل متحیر، بی‌خود و بی‌قرار و بی‌اعتناء حتی به بی‌اعتنایی گردد. او تمام وجودش به شوق اشراق و استفاضه از اشعات گرمابخش حبّ الهی، آن به آن به سوی بی‌نهایت خیر و زیبایی قد می‌کشد.

یادداشت‌ها

۱. در این نوشتار، نگاه ابژکتیو به معنای اولویت هستی‌شناسی عرفانی بر مبنای وحدت وجود است.
۲. در کتب عرفاء، این حدیث قدسی از پیامبر اکرم (ص) نقل است: «کنت کزنا مخفیا فاحببت ان أعرف، فخلقت الخلق لکی أعرف» عرفاء و صوفیه با استناد به حدیث کنت، علت فاعلی و غایی جهان هستی را عشق حق به ذات خویش می‌دانند. لذا «فاحببت ان أعرف» بیان علت فاعلی بنا بر حرکت حبی ازلی است و «لکی أعرف» بیان علت غایی خلقت جهانیان می‌باشد. ابن عربی به این حدیث در: (۱، ۵/ ۲۰۳ و ۲، ۳۲۶/ ۳۰۳، ۶۶، ۶۱، ۶) و در: (۴، ۵۱۵/ ۲، ۳۹۹، ۳۳۱، ۳۲۹، ۳۲۲، ۳۱۰، ۲۳۲، ۱۱۲ و ۲۶۷/ ۳) اشاره نموده است.
۳. حرکت حبی حرکتی تکمیلی و مبتنی بر تجلی و افاضه‌ی فیض ازلی است. توضیح این‌که حرکت حبی هم از سوی خالق است و هم از سوی مخلوق؛ حرکت حبی از سوی خالق با رویکرد تکمیلی، ایجاد و افاضه‌ی فیض وجود و تجلی عشق در خلایق است و حرکت حبی از سوی مخلوقات با رویکرد استکمالی و استفاضه‌ی دائمی از منبع فیض ازلی است.
۴. حدید: ۳
۵. ابن عربی این حرکت شوقی و یا نفس را که مبدأ ظهور حق در عماء و سپس مراتب دیگر است در شرع و وجه تسمیه عماء باز بسته و بر آن است که شرع از آن رو این کینونت را عماء نامید که عماء به معنای ابری است که از بخارها تشکیل می‌شود. بخارهای مولد ابر در نظر وی نفس عناصر در اثر حرارتی است که در آن‌ها وجود دارد. لذا شرع با این التفات، یعنی توجه به نفس که نوعی حرکت شوقی قلمدادش کرد، کینونت نخست حق یا همان الظاهر و خیال مطلق را عماء نامید.
۶. اگرچه ابن عربی در این بحث از نقش حبّ در ظهور و کینونت در عماء سخن می‌گوید، پر واضح است که بنابر مبانی وی، دیگر کینونت‌ها و ظهورات حق نیز بر همین معیار و بر اساس حبّ ازلی تبیین‌پذیر است.

۷. ابن عربی با تفتن به نظریه‌ی وحدت‌وجود و تجلیات مستمر معشوق ازلی در همه‌ی مراحل و مراتب وجودی، به «در کتم عدم ماندن» آن از منظر مشاهدینش اذعان می‌دارد؛ هرچند نظریه‌ی رقیب وی مثلاً با طرح نظریه‌ی وحدت‌شهود و مواجهه با معشوق در کلیت ثابت و مشهود آن رأی به ظاهر معقولی را ارائه می‌دهد، اما بنا به دلایل فوق‌الذکر، که ابن عربی ارائه داده و با دقت نظر فلسفی و عقلی، نظریه‌ی وحدت‌شهود قادر به توضیح و تبیینی موّجه و سازگار با گزاره‌های مبنایی به‌خصوص در نسبت با صفت دوام و استمرار تجلیات حقّ متعال در نسبت به اقسام عشق و معشوق نمی‌باشد.

۸. مائده: ۵۴

۹. اصطلاح وحدت‌وجود توسط شخص ابن عربی به‌کار نرفته و علی‌الظاهر نخستین بار از سوی صدرالدین قونوی (پسر سببی محی‌الدین) در *مفتاح‌الغیب و نفحات‌الهیة* و به‌خصوص، توسط سعید الدین فرغانی (قرن هشتم هجری) در شرحش بر *تائیه کبری* ابن‌فارض، موسوم به *منتهی‌المدارک* به‌کار رفته است.

۱۰. پس چه باشد عشق دریای عدم/ در شکسته عقل را آن‌جا قدم (۲۱، دفتر سوم، بخش ۲۲۶)

۱۱. نور: ۳۹- «و کسانی که کافر شدند اعمالشان چون سرابی در بیابانی هموار است که تشنه آن را آب می‌پندارد، تا چون بدان رسد، آن را چیزی نمی‌یابد...»

۱۲. بقره: ۱۱۵

۱۳. الرحمن: ۲۹

۱۴. درباره‌ی اقسام حیثیت تقییدی رجوع شود به: (۲۳، ص: ۱۷۲).

۱۵. حقّ متجلی برخلاف حقّ فی حد ذاته، می‌تواند معبود و معشوق آدمیان واقع گردد (۵، ج: ۲، ص: ۳۴۵). حقّ متجلی که حقّ مخلوق به، وجود عامّ منبسط، ظاهر الحقّ، نفس الرحمن، اصل جوهر، فلک حیات، فلک محیط معقول، هباء، و عماء و حقّ وجودی نیز نامیده شده است. گاهی به حقّ به این معنی هم مانند حقّ فی ذاته، وجود مطلق اطلاق شده و در نتیجه باعث اشتباه عده‌ای گشته است. حقّ در این مقام، متجلی در جمیع مجالی و ظاهر در همه‌ی مظاهر، مرادف با خلق و متّصف به اوصاف آن، بلکه عین کون و عین اشیاست و عباراتی از قبیل: «عین الکون حقّ» و: «سبحان من أظهر الاشیاء و هو عینها» و امثال آن ناظر به آن هستند. (۱۰، صص: ۲۷۵ و ۲۷۶).

۱۶. ابن عربی در *فتوحات*، از مصادیقی که در این بحث آورده‌ایم، به موارد ۲، ۴، ۵ به‌صراحت اشاره دارد (۴، ج: ۲).

۱۷. لذا خداوند در قوس نزول، با قرار دادن آدمی در نقطه‌ی صفر مرزی وجود، او را متوجه تاریکی و ظلمت عالم شهادت مطلقه و ماده نمود تا تضادها و درگیری‌های دنیوی او را به ارزش و ادراک نور متجلی حضرت حق در قوس صعود واقف سازند و بدین ترتیب، راز و رمز سیر الی الله و فناء فی الله و منزل‌گرفتن در جوار حقّ و آرام‌گرفتن در قرب پروردگار برایش معنا و لذتی وصف‌ناپذیر یابد.

۱۸. مقام من یا آنا از لوازم افکار ابن عربی می‌باشد که در این جستار، از این مقام به‌طور بدیعی، در جهت تبیین ثمرات معرفتی و سلوکی انسان سالک استفاده شده است.

۱۹. زبان حال چنین انسانی این فراز از دعای شریف کمیل است که «اللهم عظم سلطانک ... و لا یُمكن الفرار من حکومتک» و نیز زمزمه‌ی این سروده‌ی عاشقانه‌ی مثنوی مولوی است:
عاشقم بر قهر و بر لطفش به جدّ
بوالعجب من عاشق این هر دو ضدّ
(۲۱، دفتر اول، بخش ۸۴)

۲۰. بقره: ۱۶۵

۲۱. «عاشقی گر زین سر و گر زان سرست، عاقبت ما را بدان سر رهبر است» (۲۱، دفتر اول، بخش ۶) برای مثال، حضرت زینب کبری(ع) می‌فرماید: «دو نوع دوستی است که در دل مؤمن با یک‌دیگر جمع نمی‌شود، حبّ الله و حبّ الاولاد، اما چون والدین از مهرورزی نسبت به فرزندان ناگزیرند، نام بروز این احساسات شفقت است، ولی آنچه حبّ نامیده می‌شود باید خالص برای خدا باشد» (۲۱، ص: ۲۱۵).

۲۲. بقره: ۱۳۸

۲۳. به تعبیر روایات، همان حضرت خضر است. (۷، ۲۶/۱)

۲۴. به آیات سوره مبارکه کهف رجوع شود.

۲۵. به فرموده‌ی امام سجاد(ع): «اَخَذَتْ لَوْعَهُ مَحَبَّتَكَ بِمَجَامِعِ قُلُوبِهِمْ» و سوز محبتت سراسر دل‌شان را فراگرفته (۱۸، ج ۹۱، ص ۱۵۰)، لذا حال بسط و بهجتی عاشقانه یافته و مصداق چنین عنایتی می‌شوند: «فی ریاض القرب و المکاشفه یرتعون» و در سبزه‌زارهای قرب و شهود می‌خرامند (همان).

۲۶. خاطر زیبا بین و عاشق زینب کبری (س) صحنه پر شکوه عاشورا را با تمام تلاطمش (از ترمّد قوم الظالمین و تعرّض مغضوبین به ساحت منیر ولی خدا و تا ایثار جان و فداکاری بلاکشان وادی عشق و معرفت) در کمال زیبایی می‌بیند. لذا حضرتش در مقابل جسارت ابن زیاد، که به زبان طعن و زخم زبان، عرض کرد: «کیف رأیتِ صَنَعَ اللهُ باخیک»؛ کار خدا را با برادرت چگونه دیدی؟ دیدی بر سر شما چه آورد؟، می‌خواست کانه بگوید این شکست شکستی است که خدای متعال بر شما تحمیل کرده شما را خوار و ذلیل کرده است. زینب کبری (س) با این که به حسب ظاهر اسیر بود و با این کیفیت وارد مجلس ابن زیاد شده است و به ظاهر ابن زیاد مسلط و قاهر و غالب هست ولی... جواب فوق‌العاده عجیبی دادند و فرمودند: «ما رأیتُ الا جمیلاً»؛ من [در این صحنه‌های پر از شور و شوق و آشوب] جز زیباترین صحنه‌های آفرینش چیزی ندیدم (۱۵، ص: ۱۶۰).

۲۷. طه: ۱۱۴

۲۸. در این خصوص دو نقد جدّی بر ابن‌عربی وارد است: یکی توضیح‌ندادن وافی درباره‌ی سنخ معدومیت (مضاف یا مطلق) معشوق و اکتفاء نمودن به بیان اجمالی درباره‌ی اقسام تجلیات آن و دیگری عدم بهره‌برداری از رتبه و شأن وجودی ذات انسان در مرتبه‌ی من یا آنا در رابطه با موضوع عشق‌ورزی. این جستار را می‌توان همچنین تصریحی بر این دو نقیصه در کلام ابن‌عربی و به عبارتی، بیان تفصیلی لوازم افکار وی دانست.

منابع

۱. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی، (۱۳۷۸)، شرح فصوص‌الحکم، محقق/ مصحح: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۲. _____، (۱۳۹۴)، تمهیدالقواعد، محمدرضا قمشه‌ای (حواشی) محمود قمی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۳. ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۹۹۹)، الفتوحات‌المکیه، به تصحیح احمد شمس‌الدین، ج: ۷، ۵، ۶، ۳، ۲، ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. _____، (۱۹۷۰)، الفتوحات‌المکیه (اربع مجلدات)، بیروت: دارالصادر.
۵. _____، (۱۹۴۶م)، فصوص‌الحکم، قاهره: دار احیاء‌الکتب العربیه.
۶. _____، (۱۳۶۷)، رسائل، (ده‌ساله فارسی‌شده) به کوشش نجیب‌مایل هروی، تهران: مولی.
۷. بخاری، ابو‌عبدالله محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، الجامع‌الصحیح، بی‌جا، دارالفکر.
۸. جامی، عبدالرحمان بن احمد، (۱۳۷۰)، نقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص، مقدمه و تعلیقه‌ی آشتیانی، جلال‌الدین، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۹. _____، (۱۳۸۶ش)، نفحات‌الانس، ج: ۱، تهران: چاپ محمود عابدی.
۱۰. جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، محیی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. چیتیک، ویلیام سی، (۱۳۹۳)، ابن‌عربی وارث انبیاء، ترجمه هوشمند دهقان، تهران: پیام امروز.
۱۲. حلاج، حسین بن منصور، (۱۳۸۵)، دیوان شعر، تهران: صبا مهر.
۱۳. رضایی‌تهرانی، علی، (۱۳۹۳)، سیروسلوک، طرحی نو در عرفان عملی شیعی، چاپ دوم، قم: مؤلف.
۱۴. ستاری، جلال، (۱۳۷۵)، عشق صوفیانه، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
۱۵. سیدابن‌طاووس، (۱۳۵۳)، اللّهوف علی قتلی الطّفوف، مترجم احمد فهری‌زنجانی، تهران: جهان.
۱۶. طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین، (۱۳۷۶)، اوصاف‌الاشراف، به اهتمام ایرج گل‌سرخ، تهران: نشر علم.
۱۷. غزالی، احمد، (۱۳۵۹)، سوانح‌العشاق، مصحح نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۹۰)، اصول‌کافی، مترجم عباس حاجیانی‌دشتی، قم: موعود اسلام.

۱۹. محمودالغراب، محمود، (۱۴۱۴ق)، *الحبّ و المحبّه من كلام الشيخ الاكبر*، چاپ دوم، دمشق: دارالكاتب العربی.
۲۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳)، *بحار الانوار لدرر اخبار الائمة الاطهار (عليهم السلام)*، (۱۱۱جلد) ج: ۹۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۱)، *مثنوی معنوی*، نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
۲۲. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، ج ۱۵، بیروت: مؤسسه آل‌البیت(ع) لاحیاءالتراث.
۲۳. یزدان‌پناه، سید یدالله، (۱۳۹۳)، *مبانی و اصول عرفان نظری (ویراست دوم)*، چاپ پنجم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی