

الاهیات عاشقانه

عبدالحکیم کارنی / علیرضا رضایت

خردنامه، ش ۷، مهر ۸۵

چکیده: در سنت مسیحی، چارلز ویلیامز (الاهی دان انگلیکان م. ۱۹۴۵) از ایده «الاهیات عاشقانه» دفاع نمود. در این سنت عشق به ابزاری برای ادراک و علم به خدا تبدیل می‌شود. سرچشمه الهام این کار، دانته بود که شخصیت بنا‌ت‌ریس برای او به تجلی و رویت خداوند تبدیل گردید. ایده الاهیات عاشقانه در سنت اسلامی تازگی ندارد، در گذشته اندیشمندانی همچون ابن عربی، معنای عشق را در بافت الاهیات مربوط به عشق الاهی، نیک بر رسیده‌اند. مقاله حاضر، طریقه‌ای را می‌جوید که بر مبنای آن، برخی عارفان مسلمان (خاصه ابن عربی و شیخ احمد احسائی) به این مساله پرداخته‌اند و از طرفی در پی آن است که چگونه در بافت شیعه، کارکرد حکمی زیبایی می‌تواند به ابزاری برای تقرب به امام غایب تبدیل شود.

طریقه اثبات و سلب

چارلز ویلیامز، مبنای «الاهیات عاشقانه»، شیوه جدید ادراک عشق انسانی و ازدواج مقدس را توضیح داده است. او بر آن بود تا بررسی الاهیات عاشقانه‌اش را، از سایر الاهیات‌های پیشین که می‌کشیدند راهی برای اتحاد عرفانی با خدا پیش رو نهند، متمایز سازد؛ در عین حال، کار او در برخی موارد شبیه پاره‌ای مکاتب عرفانی است. الاهیات عاشقانه ویلیامز پیش از آن‌که در پی یافتن چنین تجربه‌ای از طریق زهد و ریاضت طاقت فرسا باشد (همان‌گونه که اغلب در جوامع انگلیکان و کاتولیک شاهد آن هستیم)، سراغ آن‌را در حوزه روابط عادی انسان‌ها می‌گیرد.

بازتاب اندیشه ۷۹

۶۲

الاهیات
عاشقانه

ویلیامز در چندین اثر خود به این موضوع پرداخته است. دو اثر از مهم‌ترین آثار او عبارت‌اند از: ۱. مبانی الاهیات عاشقانه؛ ۲. شخصیت بئاتریس. زمانی که ویلیامز سراغ الاهیات عاشقانه می‌رود، می‌توان ملاحظه نمود که چگونه عشق انسانی و رومانیک، خود نمونه‌ای مؤثر از تجلی امر ماورایی می‌شود که در آن مرزهای میان انسان و خدا (امر الوهی) در هاله‌ای از ابهام فرو می‌روند!

امکان چنین تحولی در روابط انسانی، عمیقاً با تمایزی که ویلیامز میان شیوه اثبات و طریقه سلب می‌نهد، در ارتباط است. این طبقه‌بندی، در بطن کتاب اثبات شخصیت بئاتریس نهفته است و در واقع کوششی است جهت تفسیر دو شیوه‌ای که در الاهیات مسیحی بر مبنای آنها رابطه خدا و جهان فهمیده می‌شود. شیوه اول خدا را به گونه‌ای در حوزه مخلوقات قرار می‌دهد که انسان می‌تواند او را بدون این‌که با خلقتش یکی بداند، تجربه کند. ویلیامز بهترین تعبیر برای چنین شیوه‌ای را در کلام سنت آتاناسیوس یافت: «تبدیل انسانیت به خدا در عوض تبدیل خدا به جسم». طریقه سلب بر عکس است: این شیوه، بین خدا و خلق فاصله‌ای باور نکردنی و غلبه‌ناپذیر ایجاد می‌کند که در نهایت منجر به نوعی «بیگانگی از جهان» می‌شود. در خصوص این موضوعات، ابن عربی کمک بی‌نظیری کرده است. مکتب او (مکتب اکبری) تأثیری شگرف بر

گسترش الاهیات عرفانی اسلام داشته است. از نگاه ابن عربی ارتباط با امر الوهی چیزی نیست که صرفاً از طریق تجربه باطنی و خلسه‌آور حاصل آید. به گفته ابوالعلاء عقیلی (شارح بزرگ فصوص الحکم ابن عربی) هر چیزی در خلقت، یک رسول است. ابن عربی طبقه‌بندی جدیدی از حقیقت هستی ارائه می‌دهد که هر سطح یا هر جز عالم باطن ناظر به یکی از حروف الفبای عربی است. ما با بررسی این نظام وجودشناختی به مثابه مجموعه‌ای از حروف به این نتیجه می‌رسیم که، ساختار کلی عالم همانند ساختار زبان است؛ لاکن نیز گفته مشهوری دارد که به این مفهوم نزدیک است: «ساختار ضمیر ناخودآگاه شبیه زبان است». پس عرفان، در پی تجربیات خلسه‌آور و رای زندگی روزمره (تجربیات غیرقابل قبول) نیست. بلکه بر نوعی گوش دادن مبتنی است که بنا بر آن، یک عارف به گفتمانی توجه دارد که تمام اطراف او را فرا گرفته اما تا آن موقع از آن غافل بوده است. در واقع عرفان، عبارت است از: یافتن خدا در ساری بودن او در خلق. یعنی خلق چیزی بیش از یک ارتباط با خدا نیست. باید دانست که مراد از عقیده وحدت وجود ابن عربی، ایده همه‌خدایی نیست که خدا و خلق را یکی بداند.

این مساله در تفکر ابن عربی آن چنان نیست که امر الوهی به ناگهان به صورت تجسمی تاریخی وارد حیات انسانی گردد، بلکه امر الوهی همواره در خلقت حضور دارد و خلقت همواره در امر الوهی حاضر است. این از آن روست که تمایز بین خدا و عبد همواره اساساً مبهم و حیرت‌زاست و عارف تنها نظاره‌گر آن است. به همین دلیل پیروان ابن عربی همواره «درک وحدت وجود» را حالتی معنوی می‌دانند که عارف را از سایر انسان‌ها متمایز می‌سازد. سخن گفتن از هستی به مثابه گفتمانی الوهی، خاصه در چارچوب تفکر ابن عربی نیز به معنای پرهیز از هرگونه انحصار در قرائت این گفتمان است. اگر هر چیزی در این عالم یک رسول به شمار می‌رود و این رسول حامل پیامی برای فرد است، این بدان معنا نیست که هر پیام، یکسان است یا تمام افراد آن‌را به یکسان تجربه می‌کنند. ابن عربی معتقد است، عارف بزرگ، ابن‌جنید نیک توصیف کرده است: «آب شکل آن ظرفی را به خود می‌گیرد که در آن ریخته می‌شود». اگر آب را در این جانور فیض‌الاهی در نظر بگیریم، مفهوم مهم «استعداد» را که بر طبق آن خداوند به میزان ظرفیت دل و قلب اشخاص بر آنها تجلی می‌کند، بهتر درک خواهیم نمود. این تجلی رنگ ماهیت و ذات شخص را به خود می‌گیرد. بنابراین طرز تفکر، افراد تنها به میزان استعدادشان خدا را درک می‌کنند. این همه، شیوه اثبات در اسلام است و با سنتی دیرپا که مشابه (و نه یکسان) با شیوه سلب مسیحی مورد تحلیل و یلیامز می‌باشد، در تقابل است. در اصطلاح اسلام، شیوه سلب ذیل «تنزیه» قرار می‌گیرد که ناظر به نوعی الاهیات سلبی است و خدا را کاملاً فراتر از جهان قرار می‌دهد. منصوبیت (متن‌شدگی) این گفتمان الوهی، در ماهیت و ذات آینه‌کیهانی این گفتمان، نهفته است و عدم امکان دستیابی به نوعی «حقیقت مطلق» منتفی است. دلیل این مساله ساده است: خداوند راه دیگری جز آینه‌هایی که این گفتمان را به انحراف می‌کشند، برای متجلی ساختن خود و سهیم شدن در این گفتمان ندارد.

از نگاه اغلب صوفیه، مساله چرایی خلقت عالم را حدیث گنج مخفی پاسخ داده است: «من گنجی پنهان بودم دوست داشتم که شناخته شوم، پس مخلوقات را آفریدم تا با آنها شناخته شوم». در عین حال، ابن عربی به رغم دیگر صوفیان تأکید می‌کند که، ذات حق فی نفسه هرگز تجلی نمی‌کند. زمانی که خداوند عالم را آفرید، اراده کرد تا تمام آن بخشی از خود را که قابل شناخت است، متجلی کند. بیش از خلقت عالم لحظه‌ای داریم که ابن عربی آن‌را «حزن‌الاهی» می‌نامد. هانری کربن نیز این مساله را اشتیاق خدای پنهان به شناخته شدن

توصیف می‌کند. با این همه، این صرفاً خلقتی نیست که خداوند در آرزوی آن است، مهم‌تر از آن اشتیاق خدا به قوه یا وجود متصل در وجود الاهی است. این وجود پیش از خلقت به مثابه محبوب خدا وجود داشته است. چگونه می‌توان آن چه را وجود ندارد، دوست داشت؟

دلیل این امر آن است که هیچ چیز در هستی واقعاً عدم نیست. هستی بخشیدن به عدم مطلق غیر ممکن است. آن چه می‌توان به آن هستی داد، کاملاً معدوم نیست، بلکه نوعی وجود بالقوه دارد، به علاوه هر چیز که به وجود می‌آید، پیش‌تر «درون» خدا وجود داشته است. در اینجا درمی‌یابیم که ابن عربی به‌طور کلی تمام ایده‌های مربوط به خلق از عدم را رد می‌کند. همه چیز از خدا پدید می‌آید و به واسطه او به حیات خود ادامه می‌دهد و وحدت وجود، مجال فهم دیگری در این خصوص را نمی‌دهد.

پس حزن الاهی در نهایت، حزن این اعیان ثابت است، که در واقع چیزی بیش از اسماء الاهی نیستند. این‌ها به شدت مشتاق رهایی و تجلی در عالم وجودند. بخشی از دلیلی که این اسماء الاهی پنهان می‌مانند آن است که، محمل و جایگاهی برای ظهور ندارند. نمی‌توان گفت که اسمی نظیر خالق، پیش از خلقت وجود داشته است. تازمانی که امر خلقت محقق شد و این اسم فعلیت یافت، در کمون قرار داشت. همین قضیه در مورد اسم غفار یا قهار صادق است. پس عالم گفتمانی است که در پی رفع این حزن است و فضایی ایجاد می‌کند که عملکرد خدا تحقق پیدا می‌کند. نیاز به چنین گفتمانی از سوی خدا تمام اسماء الاهی از جمله اسم اعظم الله احساس می‌شود. برای آن که خدا، خدا باشد، باید وجودی داشته باشد که در وری آن، او خدا باشد. اقتدار او بدون ملکوت تحقق نمی‌یابد و تثبیت نمی‌گردد. همان‌طور که یک خالق به خلق (کردن) نیاز دارد، به همین سان یک خدا (اله) نیازمند عبد است. این موجود مخلوق را که ابن عربی «مألوه» می‌نامد، و چه وصفی مجهول کلمه اله (به معنای خدا) است. هر فاعلی برای تحقق‌اش مستلزم یک مفهوم است. این همانی است که کرین از آن به وحدت (اتحاد) مشفقانه تعبیر می‌کند. براین اساس، هر اصطلاح در زنجیره‌ای محافظ قرار دارد که از وجود اصطلاح دیگر حفاظت می‌کند. این مساله را در یکی از اشعار ماندگار ابن عربی می‌توان یافت: «با شناخت او به او هستی می‌بخشم». این مطلب به نحو شایسته‌تری در کلام شاعر مسیحی قرن هفتم، آنگلوس سلیزیوس، نمود یافته است: «می‌دانم که بدون من زندگی خداوند از میان رفته است، اگر من از میان بروم او به ناچار جان خواهد داد». پس، عالم، نظام نمادینی است که نشانه‌هایی همچون خدا در آن معنا دار می‌شوند. پروردگار تنها به

واسطهٔ بندگانش پروردگار است. آنها او را خدا می‌کنند، آنها به او به مثابه خدا وجود می‌بخشند، در عین حال او به آنها به مثابه بنده، هستی می‌بخشد و کلام انگلوس ناظر به چنین مفهومی است: خلقت حاکی از آغاز رابطه‌ای بین خدا و انسان است که بر نظامی نمادین و قیود و ملزومات سلبی در آن، مبتنی است.

اگر بنا بر این باشد که عالم را گفتمانی الاهی بدانیم، پس لازم است که شنونده، گونه‌ای چارچوب تحلیلی را اقتباس کند تا از طریق آن، این گفتمان را شنود کند و ماهیت ارتباط را درک نماید. در این میان، دین، ابزاری می‌شود که وحی الاهی از طریق آن قابل فهم می‌گردد. اما با وجود این، کل گفتمان، رنگ این چارچوب دینی را به خود می‌گیرد. وابستگی متقابل خدا و خلق در نهایت منبع تناقضات متعدد و مختلفی بین ادیان می‌شود و ارتباط خدا با انسان همواره تحت تأثیر نقض‌های فردی افراد قرار دارد.

به‌رغم آن‌که حکمای مسلمان همواره ایدهٔ تجسید و اتحاد جوهری را رد کرده‌اند، این امر بدان معنا نیست که مساله تجلی ناگهانی خدا در ساحت انسانی، کاملاً بی‌معنا باشد. خدا همواره در خلق جاری و ساری است و خلق نیز در او جاری و ساری است. اما اغلب انسان‌ها کاملاً از این مساله ناآگاهند و به آسانی از دویارگی آشکار و مسلم خدا و جهان، می‌گذرند. خداوند به منظور بیدار نمودن مردم از خواب غفلت، از طریق ارسال شخصیت‌هایی اظهارگر (انبیاء و اولیاء) این تجلی‌ها را برای خود خلق نمود. این شخصیت‌ها هدف و کارکردی دوگانه دارند: ۱. کارکردهای ظاهری که همان ابلاغ پیام خداوند است؛ ۲. کارکردی اساساً عرفانی و باطنی که همانا متجلی (ظاهر) نمودن خداوند در صورتی انسانی است. شخصیت‌های مزبور نشانه ورود خداوند به ساحت تاریخ نیستند، آنها صرفاً به نوبهٔ خود ساختار اعتقاد راسخ انسان‌ها مبنی بر دویارگی خدا جهان را می‌شکنند. شگفت آن‌که یکی از برجسته‌ترین و مهم‌ترین این مظاهر نزد ابن عربی که به نظر می‌رسد ارتباط وابستگی درونی خدا و انسان را به نحو احسن بر می‌نماید. عیسی مسیح علیه السلام است.

شخصیت عیسی: میانه الوهیت و انسانیت

به نظر می‌رسد آن‌چه بیش از هر چیز شخصیت عیسی را این چنین حائز اهمیت می‌کند، تولد معجزه آسای اوست. تمام مسلمانان به آبستنی مقدس مریم علیها السلام اعتقاد دارند و در عین حال، قرآن قاطعانه هر گونه اعتقادی که عیسی را پسر خدا می‌داند، انکار می‌کند؛ ایده‌ای که مسلمانان عموماً آن را به لحاظ منطقی فاقد معنا می‌دانند. اما این حقیقت باقی می‌ماند که نطقه

عیسی از طریق روح القدس بسته شد و او به معنای دقیق کلمه در قیاس با هر موجود دیگری که از راه پدر و مادری به دنیا می‌آید، به خدا نزدیک‌تر است. نبود پدر و به جای آن، روح خدا، جایگاه و پایگاه عیسی را ارتقا داده است و در عین حال این سؤال را پدید آورده است که، اگر نطفه عیسی مستقیماً از طریق روح خدا تشکیل گردیده است، پس عیسی چگونه خدا نباشد؟ در مورد عیسی آن چه برای ابن عربی و قیصری اهمیت دارد آن است که خداوند این عبارت را بکار برده است «عیسی پسر مریم».

استفاده از عبارت «عیسی پسر خدا» اولاً و عمدتاً ناظر به ماهیت انسانی مسیح (همان که در لغت عرب ناسوتش می‌خوانیم) است. دلیل این امر آن است که اشاره به عیسی به عنوان مولود مادی مریم، او را در غایت انسانیت قرار می‌دهد. او بچه‌ای است که در دامان مادر بزرگ شده و به شکل انسان به دنیا آمده است. این مساله با طبیعت و سرشت الوهی عیسی (لاهورت) در تضاد است. این لاهوت، فراتر از انسانیت او قرار دارد و ورای واقعیت فیزیکی تولدش حرکت می‌کند؛ عالمی روحانی که پیش از تولدش وجود داشته و پس از مرگش نیز وجود خواهد داشت. بر مبنای چنین تمایزی که کاملاً برگرفته از مفسران شیخ اکبر است. تحلیل ابن عربی از این آیه بدین قرار است: این که عیسی خداست، کفر نیست. در واقع، این مساله صحت دارد. قیصری صراحتاً می‌نویسد این که عیسی خداست، صحت دارد (البته) تا آنجا که عیسی مظهر و تجلی خاص حق باشد و این که او پسر مریم است نیز بدون شک درست است. به گفته ابن عربی، بی اعتقادی، وحدت این دو مطلب است؛ یعنی (اعتقاد به این که) عیسی پسر مریم (وجه ناسوتیش)، خداست، خلط و یکی انگاری ماهیت انسانی عیسی و الوهیت است که منبع معضل می‌گردد نه این که عیسی مظهر حق تعالی باشد.

مساله این نیست که عیسی، خداست؛ این مساله به همین صورت که باشد پذیرفته شده است. بلکه مساله این جاست که عیسی به مثابه موجودی مادی، نفی خداست، چرا که عیسی به مثابه عیسی با توضیح خدا به شکلی خاص، خود، نفی خداست.

امر الوهی برای معرفی و هستی بخشیدن به خود، راه دیگری جز بنده ندارد. این بنده از یک منظر حامل مرگ است، در عین حال، همین موجود است که به خدای تجلی یافته «حیات» می‌بخشد. حکمای شیعه نیز بر مبنای حدیث گنج مخفی، در خصوص رابطه خدا و خلق چنین قیاس‌هایی می‌کنند. احدیت علی الاطلاق امر الوهی همواره پنهان و مستور است. آن‌گاه که خداوند مایل شد که تجلی کند، این تمایل یا عشق، او را به خلقت عالم رهنمون شد.

او با این کار، خود را از طریق موجودات ظاهر ساخت اما در عین حال، هیچ یک از این موجودات به خلوص و پاکی ذات الوهی نمی‌رسند. ذات حق، واحد است و دست هیچ ولی یا نبی‌ای هرگز به او نمی‌رسد. این ذات هرگز بنا بر تعریفش متجلی نمی‌گردد چرا که تجلی در بردارندهٔ حدود و تمایز است؛ امری است که در عالم ماده و قوعش ممکن است اما در ذات حق ناممکن. امامان خدا را به ما می‌شناسانند، اما در عین حال خود به مثابه حجاب عمل می‌کنند. آنها «نور حق» را به گونه‌ای «محدود» می‌کنند که بتوان آن را شناخت.

امام: مظهر تجلی

اما این آموزه این سؤال را پدید می‌آورد که چگونه علم به امام در زمان غیبت او امکان‌پذیر است؟ امام صرفاً جانشین سیاسی یا خلیفه پیامبر نیست، هانری کربن معتقد است که، امام اساساً نقشی هدایت‌گر دارد. او آنها را که می‌توانند، حیرت و سرگردانی را بپذیرند، راهنمایی می‌کند؛ حیرتی که به هنگام به هم ریختگی رابطه خدا و انسان روی می‌دهد. امام آنها را به سطوح و مراتب عالی‌تر و تجربه خداوند می‌رساند. وظیفه پیامبر ابلاغ شریعت (وحی) ظاهر و تأسیس مبانی آن است، اما امام باید این شریعت را تأویل کند که از بسیاری جهات چیزی جز شالوده‌شکنی آن متن نیست.

افزون بر این، جوهر (ذات) امام، جوهری ظاهر کننده است. تنها تعالیم او نیست که مؤمنان را پیش می‌برد، بلکه حقیقت او نیز در این امر مؤثر است. حکمای شیعه هیچ‌گاه آن سان که علمای سنت‌مدار می‌پندارد، امام را صرفاً کاشف شریعت و ابهامات دین نمی‌بینند. از این روست که آن‌ها همواره از سوی صوفیان و سایر گروه‌ها (نظیر شیخی‌ها) مورد چالش قرار می‌گیرند که معتقدند، امام بیش از آن چیزی است که با چشم می‌توان دید. امام بیش از آن که یک موجود مادی صرف باشد، موجودی نورانی و بنا بر بسیاری از احادیث، نور خداست. شناخت حقیقت امام به مثابه موجودی نورانی برای عارفی که در پی قربت به خداست، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

محور بسط امام‌شناسی عرفانی، شخص شیخ احمد احسائی است. او در پی اصلاح یکی از مهم‌ترین مسائلی بود که شیعه اثناعشری با آن مواجه بود. چگونه می‌توان با امام ارتباط برقرار نمود؟ امامی که آستانه ورود به ساحت خدا در تمام زمان‌ها است و اکنون در غیبت به سر می‌برد. نوعی راست‌گرایی در این میان پدید آمده است: مؤمنان با پیروی از فقها یا امام غایب ارتباط برقرار می‌کنند. تنها با آمدن شیخ احمد احسائی (اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹)

بود که عالمی برجسته از حوزه سنت، شبهه‌ای وارد کرده و این آموزه را از نو تدوین نمود. آغاز این تدوین در نتیجه رشد فلسفه و الاهیات در مکتب اصفهان و بسط حکمت اخباری بود. می‌توان او را یکی از واپسین تراوشات رنسانس فکری ایرانی انگاشت، که آغاز آن به دوران صفویه بازمی‌گردد و ملاصدرا و حیدرآملی سرآمد آن محسوب می‌شوند. گرچه شیخ احمد به‌طور مشخص بخشی از سنتی است که ابن عربی آنرا آغازید، اما می‌توان اثر او را کوششی دانست که تشیع را به سرچشمه‌هایش و البته با تأکید بر کارکرد سری، باطنی و کیهانی امام پیوند می‌زند. در عوض حیدرآملی (۷۲۰م) در «جامع الاسرار» خود، چنین احساس کرد که باید تصوف سنی را به شیوه‌ای شیعی مشروعیت ببخشد.

یکی از وظایف اصلی شیخ احمد و پیروانش که خود را ملزم به انجام آن می‌دانستند، یافتن جایگاهی بود که در آن مؤمن بتواند با امام ارتباط برقرار کند، او را تجربه کند و تعالیم و رهنمودهای او را دریافت کند. شیخ احمد چارچوبی جدید از ایده امامت به همان سان که راست‌گرایان شیعی پذیرفته بودند و می‌پسندیدند، ارائه نمود. امام صرفاً موجودی مادی نیست که الهام دریافت می‌کند، بلکه همانند ما به همان حلقه جاودان متصل است. به علاوه امام موجودی نورانی نیز هست که وجودی فرامادی دارد. جسم مادی او تنها یکی از ابعاد وجود اوست. افزون بر این، به او جسمی نورانی اعطا شده که فراتر از مادیت و هر نوع غیبتی قرار دارد که در ساحت ماده وجود دارد. شیخ احمد در این تدوین مجدد از امامت، صرفاً موضوعی را دنبال می‌کند که در تمام منابع حدیثی شیعه وجود دارد. بنابر این موضوع، ائمه اولین مخلوقات هستند که با ابدانی نورانی می‌زیسته و هزاران سال خداوند را پرستش می‌کرده‌اند و از این نور است که سایر مخلوقاتش آفریده می‌شوند. در این جا او منبعی برای مفهوم خیال، به همان معنایی که در اندیشه ابن عربی وجود دارد و سهروردی و ملاصدرا بسطش داده‌اند، می‌یابد.

درست همان گونه که تجلی الاهی به رنگ جامی هست که در آن متجلی می‌شود، ظهور امام بر شخص مؤمن نیز باید همواره شخصی و فردی باشد و درون چشم خیال مؤمن عارف روی دهد. او تلاش می‌کرد تا مفهومی کاملاً شخصی [شده] از امامت، در دوران غیبت ایجاد کند که بر اساس آن هر مؤمن شخصاً و بی‌واسطه با امام زمانش ارتباط برقرار کند.

اصطلاحی که در این جا جالب است و آنرا می‌توان در بسیاری از احادیث ملاحظه نمود، عبارت است از: عقل اول یا عقل کلی. اگر چه برخی احادیث بیان می‌کنند که پیامبر و ائمه، اولین مخلوقات هستند در عین حال، در برخی دیگر از احادیث آمده است که عقل «اول ما

خلق الله» است. حکما تناقضی در این مساله نمی بینند، اما در عوض معتقدند که این مساله ثابت می کند که عقل کلی و حقیقت محمدیه ﷺ دو روی یک سکه اند.

امامت صرفاً یک مقام یا سمت آموزشی رسمی نیست که اصول دین را توضیح و آموزش دهد، بلکه این مقوله ابزاری برای فهم تعالیم باطنی اسلام است. کربن در این باره می نویسد: «حتی امامت شیعه نیز حاکمیت رسمی عقیدتی ندارد. این امامت منبع تعریف عقاید نیست بلکه منبع تأویل است. متخصصان این حوزه اند که با طی مراحل و سلسله مراتب عالم، باطن هیکل نورانی امامت را می سازند».

از نظر تمام عرفا، محبوب واقعی همواره خداوند است. اما خدا را تنها از طریق تجلی اش می توان شناخت و تجلی کامل او نزد حکمای شیعه، شخص امام است. امام، محبوب واقعی است چرا که او تجلی کامل تنها خدایی است که می توان دوستش داشت؛ خدای تجلی یافته، خود را در قالب امام متجلی می کند قدرت خلاقانه عشق، این حقیقت محمدیه ﷺ این عقل کلی یا زلی را در شکلی متجلی می کند که رازها و اسرار خود را فاش کند.

● اشاره

نوشتار حاضر دارای اشکال های فراوانی است که به پاره های از آنها اشاره ای می شود. محور سخنان ایشان حول سه نکته می چرخد: الف) توجیه یکی از اقنوم مسیحیت یعنی پسر خدا بودن عیسی، با توجه به برداشت های نادرست از مبانی عرفانی عرفان اسلامی؛ ب) تطبیق بی مبناي سخنان برخی از متفکران غربی با سخنان عرفای اسلامی مثل ابن عربی؛ ج) تبلیغ شیخیه و ترویج مرام شیخ احمد احسایی در باب امامت. و البته نویسنده در لابه لای این سه نکته، مطالب و ادعاهایی مطرح کرده است که خالی از اشکال و نقد نیست.

۱. مقایسه و همسان انگاری نظرات ابن عربی با متفکران غربی:

نویسنده محترم در تطبیق بین تک گزاره های گفتاری ابن عربی و برخی از اندیشمندان غربی مانند آتاناسیوس، لاکان، و آنگلوس، دچار سطحی نگری شده است. زیرا سخنان هر یک از آنها بر اساس اندیشه های آمیخته با خرافات مسیحی (در زمینه های توحید، و نبوت) بیان شده و در همان بستر معنا و مصداق می یابد در حالی که گفته های ابن عربی بر پایه نگرش کاملاً توحیدی بوده و در بستر مبانی مستحکم توحیدی معنا می شود. از این تطبیق، تشبیه و مقایسه این نظرات کاملاً خطا است.

۲. شخصیت شناسی های نادرست و غیر علمی:

نویسنده در سرتاسر نوشته از اشخاص متعددی نام برده و هر یک را به فراخور عبارات و مساله مورد بحث توصیف و تعریف کرده است. اما با کمال تأسف همه این تعاریف و توصیف ها، با توجه به گزارشات و منابع تاریخی و علمی، کاملاً نادرست

می‌باشد. مثلاً از عقیقی به عنوان شارح بزرگ فصوص الحکم یاد کرده، شیخ احمد احسائی را حکیم و عارف معرفی نموده، سیدحیدر آملی را سرآمد واپسین تراوشات رنسانس فکری از دوره صفویه به بعد توصیف کرده است، که همه این گزارشات نادرست می‌باشد. ۳. بحث‌های مربوط به اسمای خداوند:

نویسنده در لایه لای مطالب خود به مباحثی درباره اسمای خداوند اشاره کرده است که به خاطر عدم تخصص در زمینه عرفان نظری، کاملاً خلاف مبنا و معیار عرفان سخن گفته است. از جمله این‌که:

(الف) خدا مشتاق مخلوقات و ظهور خویش است؛ بر اساس مبانی عرفا، خداوند هرگز مشتاق و عاشق نمی‌گردد، بلکه این کمالات وجودی حق تعالی است که مشتاق ظهور است نه خود حق تعالی. زیرا اگر بنابر اشتیاق ذات حق تعالی باشد، ذات حق فقط به کمال و خود ذات مشتاق خواهد بود نه ظهور ذات. زیرا ظهور، امری دون ذات است و ذات کامل عاشق و مشتاق امر مادون نمی‌گردد و در این صورت اساساً خدا ابدأ ظهور نمی‌کند؛ بلکه همیشه در خفا و بطون باقی مانده و شناخته نمی‌گردد. درحالی‌که اشتیاق کمالات و اسمای حق تعالی بر ظهور شناخته شدن در ملاء اعلی (که به اختصاص اسما معروف است) سبب ظهور اسمای حق شده و مراتب تجلی و ظهور پدید می‌آید.

(ب) اسمای فعل ازلی اند یا حادث؟ بیان نویسنده درباره اسمای فعل حق تعالی مانند: الخالق، الغفار، القهار آن‌گونه که آمده نادرست است؛ زیرا اسمای حق تعالی، کمالات وجودی حق تعالی هستند و کمالات وجودی، کمالات محقق در ذات و عین ذاتند و چون ذات قدیم است، تمام اسما نیز قدیم اند. بنابراین این‌گونه نیست که «تا زمانی که امر خلقت محقق نشود اسم خالق تحقق ندارد»؛ بلکه اسم خالق ازلاً تحقق دارد و مخلوق نیز ازلاً گرچه در علم حق تعالی (که به اعیان ثابت‌ه تعبیر می‌شود) محقق است.

(ج) وابستگی اسمای اضافی به مضاف؛ وابستگی اسمای الاهی به مضاف در مورد دو قسم از اسما مطرح است: یکی اسمای حقیقی ذات الاضافه مانند علم و قدرت که به معلوم و مقدر نیاز داشته و وابسته‌اند؛ دیگری اسمای اضافی مانند خالق و غفار که به مخلوق و مغفور نیازمندند. اما این وابستگی به معنایی که نویسنده مطرح کرده است نمی‌باشد. آنجا که می‌گوید: «همان‌طور که خالق به خلق نیاز دارد، به همین‌سان یک خدا (اله) نیازمند عبد است». زیرا اسم القيوم حق تعالی برپا دارنده همه کائنات و حتی اسما حق است و در واقع این طرف اضافه اسم است که در تحقق و عینیت خود به اسم نیازمند است نه اسم به مضاف.

(د) شناخت خدا و هستی بخشیدن به آن؛ یکی از مواردی که با بدفهمی بین سخن ابن عربی و آنگلس تطبیق شده این است که، ابن عربی می‌گوید «با شناخت او به او هستی می‌بخشم» و جناب آنگلس می‌گوید: «می‌دانم که بدون من زندگی خداوند از میان رفته است». درحالی‌که این دو سخن هیچ تناسبی با هم نداشته و کاملاً در تضاد هم هستند؛ زیرا

مبنای سخن ابن عربی معرفت نفس و تجلی خدا در خود انسان است و حال آن که مبنای سخن سلیز یوس شاعر، با صرف نظر از محتوای شاعرانه و خیال انگیزانه متوهمانه اش، ایدئالیسم و انکار واقعیت خداوند است، که قرن هاست در میان متفکران مسیحی مطرح است.

۴. حدیث کنز مخفی:

در رابطه با این مطلب چند نکته اساسی مطرح است که در بررسی محتوای مساله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است: الف) نخست این که این مطلب به هیچ رو حدیث نیست و از هیچ سندی به عنوان حدیث برخوردار نمی‌باشد؛ ب) با توجه به ادبیات عرب، «مخفی» که در تعبیر حدیث! «مَخْفِیاً» به صورت منصوب آمده اصلاً صحت ندارد. یعنی از ماده «خفی» در باب افعال، اسم مفعول و فاعلی که به دست آمده و در لغت و زبان عرب به کار رفته است «مَخْفِئاً» (یا مُخْفِی) است نه «مَخْفِیاً» و تعبیر «مَخْفِیاً» هیچ ریشه و سندی لغوی ندارد. ج) مخفی (به هر تعبیری که در نظر گرفته شود) آن گونه که نویسنده برداشت کرده و ذکر نموده است به معنای قوه و پنهان در پس پرده نیست؛ زیرا در مقام ذات نه قوه‌ای است و نه حجابی که از میان رفتن آن موجب شناخته شدن و ظاهر شدن حق تعالی گردد؛ بلکه به معنای دیده نشدن و شناخته نشدن در نتیجه بساطت ذات است؛ استناد به حدیث کنز مخفی!!!، خداوند با تجلی اسمایی خود کمالات را به اختصاص ملاء اعلی کشانده است تا در این اختصاص، کثرت برخاسته و ذات حق تعالی در حد ظهور اسما شناخته گردد.

۵. آیا عیسی پسر خدا یا خدازاده است؟

پاسخ این پرسش در بیان نویسنده آن هم با استنادی نادرست به ابن عربی و سایر عرفا، این گونه است: «این که عیسی خداست، کفر نیست» باز هم این جا به سخنی از ویلیامز استناد کرده، که به گمان وی، هم ردیف با سخن ابن عربی است. نویسنده سؤالی می‌پرسد بدین مضمون که آیا نبود پدر و به جای آن روح خدا، جایگاه عیسی را ارتقا نمی‌دهد و این که نطفه عیسی مستقیماً از طریق خدا تشکیل گردیده، چگونه خدا نباشد؟ او در واقع با این پرسش سطحی نگرانه خواسته است بر خدازادگی عیسی صحه بگذارد؛ درحالی که خداوند می‌فرماید اگر قرار بر این قیاس باشد، پس چرا آدم و حوا را پسر و دختر خدا نمی‌دانید؟ آنان که اساساً نه تنها پدر نداشتند، حتی از مادر هم بی‌بهره بودند و نقش هر دو را خود روح القدس و روح الاهی ایفا کرد و با این حساب آنها بر خدازادگی اولویت دارند و عیسی فقط بخش ناچیزی از مساله را به بهره برده است. وانگهی در اندیشه ابن عربی اساساً عیسی نه پسر خداست، نه خود خدا؛ بلکه در مقام توحید افعالی، همه موجودات (بی کم و کاست) تجلی خدا هستند و در مقام ربوبیت اسمایی، هر موجودی تجلی اسم خاصی از اسمای الاهی است و این مساله به عیسی اختصاص ندارد.

۶. نکته‌ای که نویسنده درباره محدود کردن نور حق توسط امام ذکر کرده، اندکی قابل توجه است. امام نور حق را محدود نمی‌کند، زیرا تمام‌ترین و کامل‌ترین تجلی حق است.

بلکه امام نور حق را تفریح می‌کند بر همهٔ بندگان و موجودات حق تعالی و به تعبیری، امام مجرای فیض است نه محدود کنندهٔ فیض. و در این میان خود بندگان اندکی با ایجاد حجاب‌ها و موانع، خود را از آن فیض و نور محروم و محدود می‌گردانند.

۷. شیخ احمد حسایی و ادعاهای نویسنده دربارهٔ او:

شیخ احمد حسایی برخلاف پندار و ادعای نویسنده، نه عارف است و نه حکیم، و نه امام‌شناسی برجسته، و نه حتی شیعه‌ای راستین به معنای ناب کلمه. بلکه وی متکلمی متعصب بوده است که با اندیشه‌های ناصواب کلامی به نقد عرفان نظری ابن عربی و حکمت متعالیه ملاحظه‌پرور پرداخته است، آن چیزی که امروز نیز در میان برخی ظاهر اندیشان و سطحی‌نگران حوزوی و دانشگاهی وجود دارد. علاوه‌بر محور بسط امام‌شناسی عرفانی نیست و اساساً مطالبی که دربارهٔ امامت بیان کرده، در بسیاری از موارد خلاف مبانی عرفانی بوده و حتی از نظر روایات شیعی (که تأکید خود وی بر آن است) غلو و کفر محسوب می‌شود.

۸. عقل اول و مخلوق اول:

این‌که نویسنده با اعجاب و شگفت اصطلاح عقل اول را مطرح کرده، جمع بین آن و اول مخلوق بودن پیامبر اسلام و ائمه علیهم‌السلام را بدین طریق مطرح کرده است که «این دو، دو روی یک سکه‌اند»، نشان از بی‌اطلاعی وی از مبانی عرفانی و حکمت دینی است. زیرا مخلوق اول یک مخلوق است چون اول، چون یکی است، اول است و براهین توحید یکی بودن اول را ثابت می‌کند. بنابراین تعابیر متفاوتی که از مخلوق اول ذکر شده، بیانگر جنبه‌های متعدد و روه‌های مختلف یک سکه نیست؛ بلکه همهٔ این تعابیر بیان‌گر یک حقیقت هستند. عقل اول همان پیامبر است و نور محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همان ائمه‌اثنی عشر است و ائمه اثنی عشر همان عقل اول است و همهٔ آنها یک نورند و تنها در تکرر فضا - زمانی جهان ماده متکثر می‌شوند و اسم و اصطلاح متعدد برمی‌دارند.

۹. امامت از نظر شیعه:

نویسنده در دو جا به این نکته تأکید کرده است که «امام صرفاً جانشین سیاسی یا خلیفه پیامبر نیست» و یا «صرفاً یک مقام یا سمت آموزشی رسمی نیست که اصول دین را توضیح دهد...». آنچه در این باره مهم می‌نماید این است که، امامت گستره‌ای به فراخی هستی دارد و حکومت ائمه در همهٔ تاروپود هستی جاری و بساری است و همهٔ ما سوی الله مملکت و ملک سلطنت ائمه است. و نادیده گرفتن فقط یکی از جنبه‌ها و عرصه‌های امامت وی در اندیشهٔ امامت خلل وارد می‌سازد.