

# باز نگاهی بر محی الدین عربی

نوشته سید عبدالعلی دستغیب



## مقدمه‌ای در حیات و سرگذشت

محی الدین عربی یکی از بزرگترین عارفان جهان اسلام است که تأثیر متافیزیکی و معنوی ژرفی بر اندیشه‌های معاصران و اخلاف خویش در هر دو حوزه اسلامی و مسیحی داشته است. او از اخلاف حاتم طایی است که در میان اعراب و برخی اقوام دیگر به سخا و کرم شهره بود؛ به طوری که وی را سرآمد سخا و تمندان می‌شمردند. در اشعار فارسی و عربی از حاتم طلایی بسیار یاد شده و نیز فیتز جرالد در اشعار خود یعنی در اشعاری که آزادانه از رباعیات خیام ترجمه کرده نام او را آورده است:

اما یار خیام سالدیده باش و "قسمت" را رها کن

کیقباد و کیخسرو را به فراموشی بسپار،

رستم را گو خود را باش،

یا حاتم طایی را چون بانگ "صیافت" بر آورد، نادیده گیر!

ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن عبدالله بن حاتم طائی شب دوشنبه هفدهم ماه رمضان سال ۵۶۰ هـ شب سالگرد اعلان عید قیامت - به وسیله حسن بن محمد بزرگ امید در مصلاهی الموت - (بیست و هشتم ژوئیه ۱۱۶۵ م.) در مرسیه اندلس در خانواده زهد و تقوی و پر جاه و جلال زاده شد. در این زمان تحولات مهمی در شرق و غرب خلافت عباسی پیش آمده بود. جنگ‌های صلیبی همچنان ادامه داشت و بازار مجادله‌های نظری بسیار گرم بود.

یکی از بزرگترین تحولات این زمان تفوق اندیشه‌های عرفانی و رمزی، باطنی و صوفیانه بر تفکر نظری و مشائی بود. محمد غزالی نبرد بزرگی را برضد فیلسوفانی مانند فارابی و ابن سینا ... به راه انداخته بود و با نوشتن کتاب *تهافت الفلاسفه* بنیاد تفکر عقلانی را سست می‌کرد (یکی از معانی *تهافت*، ویران کردن است). او از دیدگاه خود کوشید بیست مشکل بنیادی فلسفه مشاء را ابطال کند و نیز در سه مورد از مشکلات بیست گانه، فیلسوفان را تکفیر کرد. او اساساً بر جنبه‌های تفکر فلسفی محض و استدلالهای تفکر قیاسی و استنتاجی اعتراض داشت و می‌گفت طرح و بنیاد بسیاری از مسائل فلسفی غلط است. وی همچنین باور داشت که فلسفه حتی اگر در مشکلاتی که طرح می‌کند درست بگوید راه به جایی نمی‌برد و مشکل اندیشه و نیاز معنوی بشر را نمی‌گشاید. غزالی بر آن بود که فلسفه را از پایه ویران کند تا تصوف دینی و اعتقاد کلامی پابرجای شود. پیش از او ابن تیمیه و شاگردان او با جزمیتی بیش از غزالی، منطقی یونانی و شیوه فلسفه ارسطویی را تباه‌کننده فطرت بشری و اندیشه ایمانی دانستند. فیلسوف اشراق، سهروردی نیز گرچه اعتراضات غزالی به فلسفه و حمله‌های او را به فیلسوفان نقد کرده و آنچه را که او نقض کرده است پذیرفته و در فلسفه خود آورده و روش استدلالی مشائی را پایه آن قرار داده است با این همه با گراییدن به سوی حکمت خسروانی و فلسفه افلاطون در سست کردن بنای فلسفه نظری و استدلالی دست داشته است.

در واقع متکلمان، از جمله غزالی، می‌کوشیدند تا روشهای فلسفه یونان را با کتاب دینی و سنت آشتی دهند یا آنجا که این کار ممکن نبود، خود فلسفه را ابطال کنند؛ زیرا درمی‌یافتند که قادر نیستند حقیقت اعتقادهای خود را با ابزار تفکر فلسفی به اثبات برسانند. در این میان صوفیان و شاعرانی مانند سنایی، عطار، خاقانی و سپس مولوی، عقل و خرد را در ساحت متافیزیک عرفانی، راهنمایی ناتوان و دروغین دانستند و احساس قلبی را جانشین تفکر عقلانی ساختند. مولوی گفته است:

عمز در محمول و در موضوع رفت	بی بصیرت، عمر در مسموع رفت
جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقترانی قانعی
بند معقولات آمد فلسفی	شسوار عقل عقل آمد صفی
فلسفی گوید ز معقولات دون	عقل از دهلیز می‌ناید برون

و ایضاً

فلسفی کو منکر حنانه است      از حواس انبیا بیگانه است

فلسفی منکر شود در فکر و ظنّ  
تو برو سر را بدان دیوار زن  
نطق آب و نطق خاک و نطق گِل  
هست محسوس حواس اهل دل

وقایع اجتماعی این دوره نیز مهم است. خلافت عباسی در زیر حملات بی‌امان جنبشهای ملی، نهضت‌های فکری و مکتبی اسماعیلیان و ... و هجوم مکرر ترکان و صحرائشینان و فرنگیان قرار داشت و در مصر خلفای فاطمی و در اسپانیا خلافت اخلاف امویان به صورت رقیبان خطرناک خلافت عباسی حکمفرمایی داشتند. سردار خلافت فاطمی، بساسیری، حتی تا بغداد پیش راند و اگر ترکان سلجوقی به داد خلیفه عباسی نرسیده بودند، هر آینه خلافت بغداد سقوط می‌کرد.

در غرب خلافت، در شمال آفریقا و در اسپانیا، فلسفه رواجی نداشت و فقیهان و مردم حتی نسبت به تصوف بدبین بودند. کتابهای فلسفی و عرفانی را می‌سوزانیدند و نویسندگان آنها را تکفیر می‌کردند. کار به جایی رسید که حتی کتابهای غزالی را نیز از بین بردند و طالبان این آثار را زندیق و کافر نامیدند. خود ابن عربی نقل کرده است که ابن حمدون، قاضی قرطبه، کتابهای غزالی را سوزاند و او را لعن کرد و در ردّ غزالی کتاب نوشت ... ابن زرب، قاضی دیگر قرطبه پیروان ابن مسره را تعقیب کرد و آنها را مجبور ساخت از آئین او دست بردارند و کتابی هم در رد ابن مسره نگاشت.

با این همه در شرق و غرب خلافت سلسله‌های حکمرانی مستقل و نیمه مستقلی تشکیل شد و سیل افکار علمی و فلسفی و اشراقی از چین، هند و امپراطوری بیزانس به سوی بغداد جاری شد و دانشورانی مانند فارابی، ابن سینا، بیرونی، خیام، ابن رشد، ابن خلدون به علم‌ورزی و کشف‌های علمی و فلسفی مشغول شدند. در همه حوزه‌های اسلامی که مدارس و مساجد بزرگ و آباد وجود داشت، بیمارستانها و کتابخانه‌های بزرگ تأسیس شد و بنیادهای زراعی و تجاری رو به پیشرفت گذاشت. شبکه آبیاری بغداد، بیمارستان ری، کتابخانه‌های بخارا، هرات، نیشابور و بغداد در نوع خود بی‌نظیر بودند. دانشوران حوزه اسلامی، علم و فلسفه هند و یونان را آموختند و درباره مسائل آنها ژرف‌اندیشی‌ها کردند و مشعل علم و معرفت را که در اروپا افسرده بود، روشن و نورافشان نگاه داشتند و کتابهای تاریخی، علمی، فلسفی و منطقی بسیار نگاشتند که در اروپا حتی تا قرن نوزدهم مورد استفاده بود.

در اسپانیا یا اندلس فعلی نیز به رغم همه دشواریها افکار دینی، فلسفی، عرفانی و جنبشهای ادبی رو به پیشرفت داشت و در عصر ابن عربی، ابن رشد و پیش از او ابن مسره،

ابن طفیل، ابن السید و صوفیان المریّه مشعل دانش و حکمت را فروزان نگاه داشتند. ابوالحکم عمرو کرمانی دانشمند علم حساب و هندسه، رساله‌های اخوان الصفا را به اندلس برد و غرب خلافت را به علوم راغب‌تر ساخت. در واقع می‌توان گفت دوره ابن عربی دوره رونق فلسفه، عرفان، و مباحث عقلی در اندلس بوده است و در اینجا نیز شرق و غرب به هم رسیده‌اند؛ چنانکه در آثار خود ابن عربی افکار و تعابیر افلاطون، ارسطو، پلوتینوس، فرفوربوس، فیلون و نیز قشیری، ابوطالب مکی، بایزید بسطامی، محمد غزالی و دیگران به فراوانی آمده است. گفته می‌شود که صوفیه المریه حلقه ارتباط بین دو عارف بزرگ اندلس ابن مسره و ابن عربی بوده‌اند. بنابراین پیدایش فیلسوفی چونان ابن رشد و عارفی مانند ابن عربی در چنین محیط فضل و دانشی استبعادی ندارد.

زمانی که محی‌الدین عربی به دنیا آمد (۵۶۰ هـ) اسپانیا بیش از چهار قرن بود که به وسیله حاکمان اموی اداره می‌شد و در واقع کشوری اسلامی و عربی بشمار می‌آمد و در نتیجه از تحولاتی که در جهان اسلام روی می‌داد برکنار نبود و نیز فرادش‌های کهن خود را داشت؛ چنانکه در بین نامهای محی‌الدین عربی نام اندلسی هم دیده می‌شود. تردیدی نیست که او یکی از بزرگترین اسپانیاهایی است که این کشور تاکنون به خود دیده است. می‌گویند شعر عاشقانه‌ای بزرگتر از شعر او وجود ندارد. او را در غرب ابن افلاطون، ابن سراقه، و در شرق ابن عربی، الشیخ الاکبر، العارف الکبیر، قطب وجود و الکبریة الاحمر، ابوالسطحات، سلطان العارفین، الشیخ الکامل المکمل نامیده‌اند و گفته‌اند صوفی مردی چونان او، که با زندگانی و آثارش الهیات شرق و غرب را تا این حد زیر نفوذ قرار داده باشد، به دنیا نیامده است.

پدرش با عارفان و دانشوران مربوط بود. خودش می‌گوید که زاده شدنش نتیجه انفاس رحمانی یکی از این عارفان بوده است. او پیش‌بینی کرده بود که کودک تازه به دنیا آمده یعنی ابن عربی، مردی بزرگ خواهد شد. پدر ابن عربی، علی بن محمد فقیه و محدث و به گفته پسرش از "متحققان در منزل انفاس" بود و با وزیر سلطان اشیلیه و فیلسوف بزرگ مشائی یعنی ابن رشد دوستی داشت.

ابن عربی از واقعه‌ای که در زمان کودکی‌اش رخ داده خبر می‌دهد و می‌نویسد: "بیمار شدم و به حالت اغما افتادم به طوری که در شمار مردگان شمرده می‌شدم. در آن حال قومی زشت سیما دیدم که قصد آزار مرا داشتند و نیز شخص زیبا و بسیار خوشبوئی دیدم که آنها را از من دور می‌ساخت تا بر آنها پیروز شد. پس از حال بیهوش بیرون آمدم و پدرم را دیدم

که بر بالین من نشست است و سوره یس می خواند و اشک می ریزد. پیدا بود که دعای او برآورده شده بود.“ به گفته گُربن ”این حالت“ نخستین حالت ورود ابن عربی به عالم مثال (créateur imagination) بوده است.“

ابن عربی در هشت سالگی با خانواده اش به اشبیلیه (Seville) پایتخت اندلس رفت (در سال ۵۶۸ هـ) و تا سال ۵۹۸ در این شهر ماند و نزد ابوبکر محمدبن خلف لخمی و ابوالقاسم عبدالرحمن غالب الشراط القرطبی به آموختن قرائت قرآن با قرأت سبع و علوم دینی پرداخت و در مجلس درس شیخ الشراط و دیگر استادان خود را به عنوان مفسر قرآن و فقیه ممتاز نشان داد و استادان خود را از هوش و دانش آموزی شگرفش به اعجاب انداخت. در جوانی حتی زمانی که مقید و متعهد به رعایت انضباط شدید مدرسه بود با جماعت صوفیان نشست و برخاست می کرد و شعر می سرود. سی سال در اشبیلیه بسر برد و در شعر و بلاغت و دانشهای عرفانی در اسپانیا و در مراکش، این دو مرکز بزرگ علمی غرب خلافت، از همه دانشوران پیشی گرفت.

در جوانی همانطور که لازمه عهد شباب است سرگرم شعر سرودن و گلگشت در سبزه زاران و شکارگاههای خرم قَرْمُونیه، از حواشی شهر اشبیلیه، بود و به عیش و عشرت اشتغال داشت. از این ایام - به تعبیر خودش - روایات عجیبی آورده است. از جمله می گوید: روزی سوار بر اسب از سبزه زاری می گذشتم و دسته گورخران وحشی مشغول چرا بودند. من به شکار آنها مولع بودم و غلامانم از من دور بودند. در دل گفتم به هیچ یک از آنها آزار نرسانم. اسب من به سوی گورخران یورش آورد و من نیزه در دست می کوشیدم اسب را از تاخت باز دارم و به همین وضع به گورخران رسیدم اما آنها بی اعتنا به من همچنان سرگرم چرا بودند. امانی که در درون خود به آنها داده بودم در نفوس آنها سرایت کرده بود، آنگاه غلامان من رسیدند و گورخران پراکنده شدند.

ابن عربی استادان زیادی داشت و با بزرگانی مانند ابن رشد، ابوالعباس عرینی، مکین الدین اصفهانی ... دیدار کرد و بسیاری از نقاط اسپانیا، شمال آفریقا؛ مراکش، مصر ...، تونس، مکه، بغداد و شامات سفر کرد و لحظه ای از آموختن و آموزاندن باز نایستاد. بین دیدارهایی که او با بزرگان داشته دو دیدار او از همه بهتر است: دیدار با ابن رشد و دیدار با نظام دختر فرهیخته مکین الدین اصفهانی.

ابن عربی از بزرگانی است که تحول معنوی در او از نوجوانی روی داده است و به همین دلیل بسیار زود به نام آوری رسیده، ابن رشد حال او را شنید و شایق به دیدار وی شد. دیدار

این دو مرد که یکی پیرو راه خرد و برهان بود و دیگری نماینده طریق کشف و عرفان بسیار طرفه و مهم است و دیدار ابوسعید اسی‌الخیر و ابن‌سینا را فرا یاد می‌آورد. ابن‌عربی می‌نویسد:

”روزی در قرطبه به خانه قاضی آنجا ابن‌رشد داخل شدم و او خود به من رغبت ورزیده بود زیرا از فتوحاتی که خدا به من ارزانی داشته بود چیزی شنیده بود ... من در این وقت کودکی بودم که هنوز مویم نرویده و شاریم سبز نشده بود. او به پاس محبت و بزرگداشت من از جای خود برخاست و دست به گردن من انداخت و بعد به من گفت آری و من او را گفتم بلی. پس شادی‌اش افزود زیرا دریافت که مقصود او را فهمیده‌ام. سپس من که از سبب شادی وی آگاه شده بودم به او گفتم: نه. پس چهره‌اش گرفته و رنگش دگرگون شد و درباره آنچه در اندیشه آن بود دچار شک و تردید گردید و خطاب به من گفت: امر را در کشف و فیض الهی چگونه یافتی. آیا امر همان است که فکر و نظر به ما اعطا کرده است؟ گفتم بلی و نه و میان بلی و نه ارواح از ابدان و اعتناق از اجساد خود پرواز می‌کنند...“

سپس به توضیح عرفانی در این زمینه می‌پردازد و رنگ ابن‌رشد بی‌درنگ زرد می‌شود و اظهار حیرت می‌کند که چگونه نوجوانی بدون درس و بحث و مطالعه کافی بدین سان از مسائل مشکل با خبر است و به ابن‌عربی می‌گوید ”ما امکان این حالت را به دلیل عقل ثابت کرده بودیم ولی کسی را بدین حالت ندیده بودیم“، پس خواستار دیداری دیگر می‌شود. این دیدار در واقعه‌ای روی می‌دهد که بین ابن‌عربی و ابن‌رشد حجابی رقیق حایل بوده، ابن‌عربی از ورای حجاب ابن‌رشد را می‌دیده، اما ابن‌رشد او را نمی‌دیده و مکان وی را نمی‌دانسته و به خود مشغول بوده. ابن‌عربی می‌گوید: ”تأمل وی توانست او را به جایی که من در آن هستم برساند و دیگر دیداری بین من و او دست نداد.“

دیدار ابن‌عربی با نظام دختر مکین الدین اصفهانی (۵۹۸) همان احوالی را در عارف ما به وجود آورد که دیدار شمس تبریزی در مولوی. نظام دختری بود زیبا و پارسا و ملقب به ”عین‌الشمس و البها“، دارای رفتار سنجیده و کمالات اخلاقی و به گفته ابن‌عربی ”گوهر گرانهای عصر و گوهر یگانه روزگار“ بوده است. وی، چنان شوری در ابن‌عربی به وجود آورد که موجب پیدایش یکی از بزرگترین مجموعه اشعار تغزلی - عرفانی جهان شد. در کتاب، ترجمان‌الاشراق، زیبایی انسانی و طبیعی با نمادهای عارفانه آمیخته و ستایش می‌شود که به آن اشاره خواهد شد.

یکی از مهمترین تحولات زندگانی ابن‌عربی سفر او به شرق خلافت است. درباره انگیزه

این سفر، پژوهشی درخور صورت نگرفته است. بعضی پژوهندگان باور دارند که ابن عربی برای رسیدن به سرچشمه عرفان به کوهستان خسروان لبنان، که جایگاه گنوسیست‌ها و باقیماندگان فیلسوفان خسروانی (اشراقی باستانی ایران) بوده است، سفر می‌کند. ماندن او در دربار ملک مظفر ایوبی، پسر عادل یا ۶۳۵-۶۲۶ هـ که نیمه گنوسی بوده است، از همین جا آب می‌خورد. گفته می‌شود که فیلسوف اشراق، سهروردی نیز برای جستجوی آثار فیلسوفان خسروانی به سوریه رفته بود.

ابن عربی کتابهای بسیاری تألیف کرده است. شمار این کتابها را از ۱۵۰ عنوان تا ۵۱۱ عنوان و حتی بیش از این گفته‌اند. مهمترین آنها فصوص الحکم، محاضرة الابرار و مسامرة الاخبار، مشکوة الانوار، الفتوحات المکیه و ترجمان الاشواق ... است.

دو کتاب فصوص و فتوحات در شرق و غرب خلافت آثار و نفوذ شگرفی داشته است و بویژه بر کتاب فصوص، شرح‌ها و تفسیرهای بسیاری به عربی، فارسی و ترکی نوشته‌اند. از بین مفسران این کتاب می‌توان از مؤیدالدین جندی، عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری، عبدالرحمن جامی، عبدالغنی نابلسی نام برد.

ابن عربی پس از عمری تألیف و تحقیق در سن ۸۰ سالگی در بیست و هشتم ربیع الآخر ۶۳۸ هـ (شانزدهم نوامبر ۱۲۴۰ م) در شهر دمشق بدرود زندگانی گفت. او را در شمال شهر در قریه صالحیه در دامنه کوه تاسیون به خاک سپردند.

## ایده‌ها و آراء

ابن عربی از جهاتی به محمد غزالی شبیه است، مانند غزالی پرورش زاهدانه و صوفیانه داشت و در افکار فلسفی و آثار ادبی و عرفانی مغرب زمین اثر گذاشت و در فرهنگ اسلامی همچون او بزرگ داشته شد و نیز تکفیر شد و طعن و لعن دید. غزالی نخست در دانشهای دینی درس خواند و سرپرست نظامیه بغداد شد و "حجت الاسلام" لقب گرفت و درست در زمانی که در علوم نقلی سرآمد شده بود، دچار دگرگونی روحی گردید و آنها را ناکافی دانست و در اوج شهرت و عظمت مقام، به دنیا پشت کرد و از مدرسه گریخت یا به تعبیری از مدرسه‌ای به مدرسه‌ای دیگر یعنی به دبستان تصوف رفت. ولی ابن عربی از همان اوان جوانی در انجمن‌های عرفانی و شعر حضور می‌یافت و با رود جاری عرفان پیوندی مداوم داشت. غزالی تصوف را با دین آشتی داد و علما را متوجه این نکته کرد که تصوف با شریعت مغایرت ندارد بلکه معنای درونی دین است. رسالت ابن عربی ایجاد ادب عرفانی -

صوفیانه‌ای بود که به اندازه آثار غزالی و حتی بیش از آن در حوزه اسلامی نفوذ کرد و سبب شد که بسیاری از مردم خواهان این جنس آثار شوند و بتوانند به روح عرفان وارد گردند و عرفان را در حالت و از میان هستی خود کشف کنند، هر چند زمینه‌های فرهنگی و باورهای دینی ایشان متفاوت باشد. زمینه بعضی از آثار او عرفان عاشقانه است و این بیش از هر جای دیگر در ترجمان الاشراق به ظهور می‌رسد. نیکلسن مترجم و مفسر این کتاب می‌نویسد:

برخی از اشعار این کتاب درحقیقت از سرودهای عادی عاشقانه متمایز نیست و درباره بخش بزرگی از متن آن طرز تلقی معاصران شاعر - که کتاب او را رد می‌کردند - طبیعی و قابل فهم است، زیرا به هر حال ناچار می‌شدند بپذیرند که ترجمان الاشراق به طور کلی حاوی مفاهیم عاشقانه است. از سوی دیگر در این کتاب ابیات زیادی هست که آشکارا رمزآمیز و عارفانه است و به سایر قسمتها رنگ می‌بخشد. اگر چه آن شاکاکان ادراک و تشخیص شاعرانه نداشتند با این همه حق‌شناسی ما را سزاوارند که شاعر را برانگیختند تا ایشان را چیزی بیاموزد. بدون تردید بیشتر خوانندگان همدرد، بدون راهنمایی او به ندرت توفیق می‌یافتند معنای پنهانی و مرموزی را که هوش تخیلی و شگرف شاعر از قصیده‌ای عربی بیرون می‌آورد، دریابند.

مولوی و ابن عربی هر دو عارف، هر دو شاعر و هر دو معاصر یکدیگرند. بی‌شک این دو عارف یکدیگر را می‌شناخته‌اند. صدرالدین قونبوی از شاگردان ابن عربی و عامل پیوند عرفان او با عرفان مولوی بوده است. البته مولوی راه خود را می‌رفته و نظام عرفانی - شاعرانه خود را داشته است. با این همه تشابه افکار عارفانه مولوی و ابن عربی نیز کم نیست. ابن عربی در جایی که ناظر به تشبیه است می‌گوید حق، عین هر معلومی است و در مراتب موجودات و اشکال و رنگها ظهور یافته است. در جایی نیز که ناظر به تنزیه است هر نوع مناسبتی بین حق و آفریدگان را انکار می‌کند. مولوی نیز می‌سراید:

گاه خورشید و گهی دریا شوی      گاه کوه قاف و گه عنقا شوی

گر نه این باشی نه آن در ذات خویش      ای فزون‌تر از دهها وز بیش، بیش

به روایت مریدان مولانا ابن عربی درباره مولوی زمانی که او را در پی پدر در بازار دمشق دید، گفته است: اقیانوسی است که در پی حوضکی می‌رود. اما مولوی درباره ابن عربی مطالبی گفته است که خوشایند نیست. مریدان او به مطالعه و مباحثه درباره فتوحات المکیه مشغول بودند. ناگاه زکی قوال از در درآمد. مولوی که تا آن وقت روترش نشسته بود فریاد برآورد فتوحات زکیه به زفتوحات مکیه و قوال، رباب زدن آغاز کرد.

به نظر آن ماری شیمل، آموزه‌های نو افلاطونی به ویژه در آثار ابن عربی نشر شده است و



این نوع آموزه فقط نوعی نظریه‌پردازی را رواج می‌دهد. در تفسیر صدرالدین قونوی اندیشه‌های ابن عربی دیده می‌شود اما آثار مولوی را نباید در روشنی فلسفه ابن عربی دید. ابن عربی استاد بزرگ، فیلسوف و تئوزوف ممتازی بود و مولانا شاعر و عاشق کم‌نظیر همه ادوار. مولوی فکر عشق را از تجربه خود یافته بود زیرا پس از دیدار نخست با شمس به تمامی در آتش عشق محو شد. در مولوی تأثیر اندیشه نوافلاطونی هست اما ایده عشق او نوافلاطونی نیست... ابن عربی نظامی جهان‌شمول درست کرد. برای او درعالم نظر، هر چیزی در جای خود قرار دارد و همه چیز منظم است او بیشتر نظریه‌پرداز عرفان است، او را باید تئوزوف نامید که خدا را به عقل و به دل دانسته و شناخته است. در او جانب عقلی و نظری نیرومندتر است. در مولوی طرف عقلی سنگین‌تر نیست [و علاقه او به چنگ و ریاب و گفته وی درباب فتوحات زکی قوال] نشان می‌دهد که برای مولوی موسیقی، عشق و حس پنهان در این ترنم، از فکر و ذهنیت برتر است.

نظر آن ماری شیمل به این صورت پذیرفتنی نمی‌نماید زیرا مقایسه دو قطب بزرگ عرفان شرق و غرب خلافت کار آسانی نیست و شاید درست هم نباشد اما می‌ارزد که ابن عربی و مولوی‌شناسان به این فهم بپردازند و همانندی‌ها و تفاوت‌های این دو مرد بزرگ را به روشنی آورند.

نیکلسن می‌گوید عارفان در ستایش کلیتی تجریدی، فرد انسان را آماج ستایش واقعی خود قرار می‌دادند. این موضوع درباره شعر سعدی، مولوی و حافظ نیز صادق است و اساساً یکی از بن‌مایه‌های عرفان عاشقانه است. افلاطون نیز می‌گفت ایده زیبایی را در چیزهای زیبا باید دید و اساساً دلیل اینکه این گل یا اسب یا انسان زیباست، این است که از ایده زیبایی بهره‌ور است. آثار افلاطون - گرچه به طور آمیخته - به متفکران ما رسید، اما ایشان به ویژه سهروردی از آن بهره زیاد بردند. سهروردی بر بنیاد بینش ویژه خود، ایده‌های افلاطونی را عقل‌های عرضیه نامیده است و می‌گوید: بر بنیاد ایده افلاطونی، هر چیزی که در حوزه شدن به وجود می‌آید زیر نظارت و پرورش "رب‌النوع آسمانی" [یعنی صورت کلی] خویش است، به سخن دیگر همه چیزهای جهان محسوس طلسم یا صنم رب‌النوع آسمانی است و هر چیز اثر و مهر فرشته ویژه آن را با خود دارد.

با این همه نظریه "صدور" پلوتینوس که در اصل افلاطونی است در عرفان ما بیشتر اثر و نفوذ داشته است و عارفان ما از جمله ابن عربی به او و افلاطون و امپدوکلس و حتی ارسطو اشارات مکرر دارند. پلوتینوس می‌گفت که حقیقت یک (یگانه، واحد) است و از واحد،

عقل و از عقل، روان و از روان، جهان به وجود می‌آید، پس همه‌باشندگان، صادر از واحدند و به آن برمی‌گردند. پس برای رسیدن به واحد که آفریدگار است باید به اشراق و سیر معنی توصل جست. (غزل "در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد ...") از حافظ تفسیری از همین نظریه است). بنابراین زمانی که ابن عربی از زیباییهای جسمانی حرف می‌زند به مصداق "مجاز پلّی است برای رسیدن به حقیقت"، به ایده‌زیبایی و سرچشمه آن توجه دارد.

البته برخی از نوشته‌های او که در دسترس است - بیشتر مربوط به دیگران و مسائل دیگر است تا به صوفیان و تصوف. قسمتی از محتوای آثارش برای کسانی فهم‌پذیر است که قصه‌ها، اسطوره‌ها و روایت‌های کهن را می‌شناسند، و رمزهای نهفته در آنها را درمی‌یابند. برخی مطالب آثار او به مسیحیت و فرادش‌های مسیحی مربوط است که در اسپانیای اسلامی باقی مانده بود. آسین پالاسپوس در این زمینه نوشته است که در اسپانیای قرن چهارم میلادی، یعنی در حدود سه قرن پیش از ورود اسلام به این کشور، عرفانی به نام "عرفان پریسلین"، که اصول باور آن بر مذهب حلولی استوار بود، رواج داشته است. این آیین و آیین‌های مشابه آن سالکان را به تمهد به اصول مسیحیت رهنمون می‌شده است. اشعار دیگر او با بیان‌های عاشقانه یا رومانتیک دال بر سلوک عارفانه یا صوفیانه است اما هیچکس معنای کل آثار ابن عربی را منحصرأ با واژگان مدرسی و دینی نمی‌تواند توضیح دهد و این اشارت دیگری است در زمینه کار و پیام او. در *نصوص الحکم* آفریدگار هرگز در شکلی مجرد مشاهده نمی‌شود: "تجلی خدا در زن کاملتر از جلوه او در صورت دیگر است". این گفته او و برخی سخنان دیگر او بسیار تکان‌دهنده، غیرمتعارف و شطح‌آمیز است. خود او، شاید برای دفع مدعیان می‌گوید که در تصویر کردن زیباییها معانی دیگری را خواسته است:

«اگر از باغ‌ها یا بیشه‌ها یا از قرقگاهها یا لرز زنان پستان برآمده نارستانی که همچون خورشید می‌درخشند ... سخن می‌رانم برای این است که تو از آن، اسراری را دریابی که ظاهر شده است.»

در واقع شعر عاشقانه همچون مسائل دیگر، برای عارفان بازتاب تجربه الهی و معنوی است. درحالی که همزمان بودن با این قسم تجربه، ابعاد دیگری نیز دارد و کارهای دیگری را نیز به انجام می‌رساند. از جمله آنها یکی این است که ذوق و احساس سالک را برمی‌انگیزد و او را به درک زیباییها مستعد می‌کند. تجربه عارف، تجربه‌ای است مربوط به ژرفای زندگانی و از نظر کیفی نامحدود. آنگاه که عارف این تجربه را در قالب لفظ می‌ریزد نمی‌توان آن را دارای یک بُعد دانست. تنها برای اشخاص عادی، واژگان واحد، معنایی واحد دارند یا تجربه‌ای که با تجربه‌های بی‌شمار معادل خود مساوی نیست، همیشه چیز واحدی را می‌گوید. تجربه و

گفتار عارف می‌تواند چند بُعد داشته باشد. در زمینه تجربه عاشقانه او، هم معانی مجازی و هم معانی حقیقی هر دو اهمیت دارد. چنانکه گوته نیز محسوس و مادی را انکار نمی‌کند بلکه آن را وسیله رسیدن به حوزه‌ای فراسوی تجربه حسی می‌داند از این رو در قطعه «برتر و برترین» اشاره می‌کند که تصویرهای محسوس و ملموسی که از فردوس عرضه شده است همیشه به فراسوی آنها اشارت دارد.

آن دو ایرازلی

که از پرتو کلام خدا سیرابند

تا آنکه در مشاهده عشق جاودان

مستغرق شویم و فانی گردیم.

این چند گونگی هستی و بیان آن در شعر عرفانی چیزی است که غالباً نادیده گرفته شده است و موضوع مجادله مخالفان است؛ چرا که نمی‌توانسته‌اند بپذیرند که عارف به دنیا و «متاع قلیل» آن توجه داشته باشد. به همین دلیل بر ابن عربی تعریض می‌کرده‌اند که چرا در آثارش به وصف جسم و جنس پرداخته است. آنها در بهترین صورت می‌توانستند از «گناه» شاعران درگذرند به شرط اینکه اشعار ایشان معانی و دلالت‌های حسی نداشته باشد؛ بلکه تمثیلی باشد از مضامین نامحسوس و حتی مراسم عبادی؛ چنانکه در تفسیرهای معمولی اشعار سعدی، حافظ و مولوی نیز می‌بینیم که می‌خواهند معانی آنها را به قسمی «تأویل» کنند. در حالی که اینان و ابن عربی به مفسرانی که در بند صورت‌گری محض معانی عرفانی هستند بدون تعارف می‌گویند: «شما از شور و شوق و ذوق انسانی بی‌خبرید». حافظ گفته است:

در روی خود تفرج حسن خدای کن کاینکه خدای نما می‌فرستمت

و ابن عربی می‌گوید: «فرشتگان همان نیروهای مخفی قوای انسانی‌اند و هدف عارف فعال کردن این نیروهاست.» ولی مفسران عادی از تفاوت بین صورت‌بندی‌های لغوی و رسمی و تجربه درونی عارف غفلت دارند. وضع شعر داتته نیز همینطور است. او از منافع شرقی مانند ارداویراف نامه، سیرالعباد الی‌المعاد سنائی، معراج‌نامه‌ها، ترجمان‌الاشراق و کتاب معراج ابن عربی بهره برده و آنها را در چهارچوب و قالب ادبی زمان خود در کمندی الهی متبلور کرده است. به گفته آسین پالاسیوس، در بخشی که ابن عربی از فضای آسمانی سخن می‌گوید آن را این طور تصویر می‌کند:

«آنجا هشت محوطه وسیع دایره‌وار است که هر کدام در دایره بعد فوق خود محصور است.»

داتته نیز در بخش "بهشت" کتاب خود به این مطلب اشاره دارد و فلک نهم را که فلک الافلاک نامیده‌اند، "عرش الهی" می‌نامد. وجه دیگر مشابهت تفکر ابن عربی و داتته نقش بسیار مهمی است که هر دو برای زن قائل شده‌اند. عشق افسانه‌ای و معروف داتته به بثاتریس از کودکی آغاز شد. او در نه سالگی در ضیافتی بثاتریس را دید و این عشق سوزان از همین زمان آغاز شد. خود او در کتاب زندگانی نو می‌گوید: "در همین زمان بود که پا به سرزمین سلطان عشق نهادم". داتته ده سال بعد نغمه‌های عاشقانه خود را برای این دختر سرود ولی این عشق به صورت افلاطونی باقی ماند زیرا بثاتریس به تاجری فلورانس از دواج کرد و کمی بعد در ۱۲۹۰ م. در ۲۴ سالگی بدرود زندگانی گفت. داتته در کتاب زندگانی نو گفته بود: "امیدوارم درباره او چیزی بگویم که تاکنون درباره هیچ زنی گفته نشده است". به همین دلیل این محبوب از دست شده با داتته تا حوزه برین و به تقریب تا آخرین منازل بهشت همسفر می‌شود. عشق داتته به بثاتریس و عشق ابن عربی به نظام اصفهانی هر دو در یک مایه‌اند و به گفته پالاسیوس تصاویر عاشقانه داتته فقط تشابه ذوقی و فکری دو شاعر را نشان نمی‌دهد، بلکه اثبات می‌کند که شاعر ایتالیایی متأثر از ابن عربی و حتی مقلد اوست، و نیز می‌توان گفت که داتته پیام ابن عربی را در اعتبار عرفانی آن دگرگون ساخته است. برعکس داتته، ریموند لولی مواد اولی ابن عربی را می‌گیرد و در همان زمان براهمیت سلوک عارفانه، که برای به کمال رسیدن تجربه‌های سالک لازم است، تأکید می‌کند.

ابن عربی از آموزش‌های زن صوفی اسپانیایی، فاطمه قُرطبی که به رغم سالخوردگی دارای حسن جمال و طراوت چهره بود، به مدت دو سال بهره می‌برد و او را خدمت می‌کند. فاطمه نودوپنج ساله نیز به ابن عربی عنایت بسیار داشته و خود را مادر الهی او می‌نامیده است. فاطمه اهل ذوق و شادی بود و حالاتی خاص داشت و می‌گفت: "کسانی مدعی‌اند که خدا را دوست دارند و با اینکه او حتی لحظه‌ای از دیدگانشان پنهان نیست به دیدار او شاد نمی‌شوند. این گریه‌کنندگان چگونه ادعای محبت او را دارند؟".

ابن عربی در ۳۷ سالگی به سبته رفت (۵۸۹ هـ) و در آنجا با محدث زاهد ابوالحسن صانع (یا صانع) دیدار کرد و از او حدیث شنید. این شهر همانجاست که ابن سبعین مرسی اندلسی مدتی در آن اقامت گزید و با امپراطور فردریک دوم دیدار کرد و پاسخ پرسش‌های امپراطور را به خوبی داد و او را اندرز گفت. ابن عربی در اینجا "واقعه"‌ای دید که خبر آن به گوش یکی از دانشمندان رسید و گفت این واقعه را نمی‌توان با ملاکهای عادی سنجید. صاحب این واقعه کسی جز ابن اسپانیایی جوان یعنی محی‌الدین عربی که به تازگی وارد سبته شده بود

نمی‌توانست باشد.

خود ابن عربی کشف و شهود و واقعه‌هایی را که دیده است به تفصیل بیان داشته و آنها را شرح و تفسیر کرده است و خود او به این موضوع اشارت دارد که برخی از آثارش را در حال جذب نوشته است و معانی آنها بعدها برای خود او روشن شده و در آن زمان بر وی معلوم نبوده است. در هر حال ابن عربی در سیر تکامل روحی خود اهل عمل و نظر هر دو بوده و در هر دو زمینه سلوک داشته است.

### پرسش از هستی و اسماء الهی

سرچشمه الهام او نیروی خیال است، در حالی که در همان زمان قوای عقلانی و آگاهی‌اش نیز فعال است. با سلوک در این هر دو زمینه، ابن عربی توانسته است از درون جان و سویدای دل با حقیقت برتر تماس بگیرد، حقیقتی که به توضیح او در ژرفا و پس نمودهای جهان محسوس قرار دارد. این همان وحدت وجود است که هیچکس مانند ابن عربی نتوانسته است به توضیح و تثبیت آن پردازد و از این رو می‌توان او را ممتازترین عارف وحدت حوزه اسلامی دانست.

درباره وجود، در فلسفه و عرفان ما بحثهای پردامنه‌ای عرضه شده است. ابن سینا گفته است: "هستی را خرد خود بشناسد بی حد و رسم که او را حد نیست، جنس و فصل نیست و عام‌تر از همه است. او را رسم نیست زیرا از او معروف‌تر نیست، همه چیز اندر زیر وی می‌آید." به هر حال فیلسوفان و عارفان می‌گویند روح انسان شوق دارد تا به درک وجود برسد و از راه عرفان و حکمت، روح بشری می‌تواند متصف به صفات الهی شود، از زندگانی فانی بشری بمیرد و جاودانگی را درک کند:

مردم از ظلمت به نور اندر شدم      قطره درسای پُر گوهر شدم

به گفته صدرالدین شیرازی احکام حقیقت وجود به اعتبار اوصاف ذاتی‌اش در شناخت دانش کلی، طرح می‌شود. در مثل می‌گوییم وجود، نیک مطلق است. حقیقت وجود مشکک است که عارض مطلق وجود است و در حوصله دانش و ادراک هیچکس نمی‌گنجد؛ زیرا مستلزم احاطه درک‌کننده بر آن است و این محال است زیرا ذات شناسنده یا نیروی ادراک او، وجودی محدود و خاص است و نمی‌تواند بر صرف الوجود که محیط بر همه حقیقتهای وجودی است احاطه یابد. حقیقت وجود، مجهول ابدی است.

اما مفهوم وجود در نهایت ظهور و بدها است و فهم آن برخلاف فهم ماهیات مستلزم و

محتاج حدّ و رسم نیست. وجود ماهیت ندارد، پس حدّ و رسم هم ندارد. صورت آن در دانستگی، مستغنی از تعریف حدّ یا رسم حاصل می‌شود. تصور و تصدیق بدهات وجود، بدیهی است و این با حقیقت وجود - که قائم به ذات خویش و سرچشمه هر اثری است - در تباین است.

فقط وجودی یکتا موجود است که ماهیت او همانا وجود اوست و دیگر چیزها هستی خود را از او دارند.

وحدت وجود ابن عربی منظم‌ترین و کامل‌ترین قسم وحدت وجود فلسفه و حکمت اسلامی است، از این رو او را پیشوای نظام وحدت وجود دانسته‌اند. البته کسانی مانند عبدالوهاب شعرانی پیرو وفادار او و چند تن دیگر کوشیده‌اند او را از این گرایش به دور بدانند و سخنانش را طوری تفسیر کنند که با وحدت شهود سازگار شود. اما ابن عربی نه عارف وحدت وجودی بلکه پیشوای این نظام بوده است. وحدت وجود اساس تفکر اوست و او همه چیز را بر این پایه قرار می‌دهد یا به آن برمی‌گرداند.

از دیدگاه ابن عربی اصل حقیقت وجود است و آنچه پدید می‌آید از آن است و به ذات عدم را طرد می‌کند، نیک محض و یکتاست و وحدت ذاتی دارد و از همه شروط و قیود به دور است. پس در حوزه هستی، وجود یکتا و راستینی وجود دارد که او خداست.

در وجود شناسی قرون میانه اروپا نیز استدلال‌های فلسفی و تئولوژیک همینطور بوده است و سخن از ماهیت وجود می‌گفته‌اند. بعضی‌ها می‌گفتند اصل، وجود است و بعضی می‌گفتند اصل، ماهیت است و این دو را در برابر هم قرار می‌دادند. هر چیز آفریده شده ممکن‌الوجود است و در وجود داشتن نیاز به علت یا عللی دارد اما خدا واجب‌الوجود است. با طرح این مسئله، مسئله دیگری به میان می‌آید و آن چگونگی پیدایش جهان است. نظریه صدور پلوتینوس می‌گوید: "بسیاری، صادر از یکتایی است" (صدور کثرت از وحدت). نظریه دیگر می‌گوید خدا جهان را از هیچ آفریده است. نظریه وحدت وجود، وجود مطلق را عام می‌داند و می‌گوید: "هیچ موجودی بیرون از دایره وجود نمی‌تواند موجود باشد". در این زمینه ابن عربی و پیروانش دلایل بسیاری آورده‌اند و از جمله می‌گویند که در عرصه هستی جز خدا نیست و ما اگرچه موجودیم ولی وجود ما به سبب اوست و آنچه که وجودش به سبب دیگری باشد در حکم عدم است. در واقع وجود بحت و بسیط دارای تجلیات و تعینات بسیاری است که ... در مظاهر اعیان و موجودات خارجی ظهور می‌یابد، و در نتیجه این ظهور و تجلی ... کثرت پیدا می‌شود و جهان پدیدار می‌گردد، پس هم

حق است و هم خلق، هم وحدت است و هم کثرت. نهایت اینکه وجود حق، ذات وجود راستین است و وجود خلق تجلیات و ظهور آن ...

ابن عربی گفته مشهوری دارد که مناقشه، هیاهو و انتقادهای فراوانی را برانگیخته است. او می‌گوید:

«چشم به جز روی او به چیزی ننگریسته و گوشم جز سخن او سخنی نشنیده، پس وجود هر چیزی در اوست و هر کسی همواره در مکان آرامش او آرمیده است.»

نظریه دیگر او درباره اسماء الهی است. در کتاب *فصوص الحکم* - که به گفته ابن عربی در عالم رویا تصنیف آن بر وی مقرر شده - درباره نامها و صفات خدا به بحث می‌پردازد. فصوص جمع فص و فص به معنای نگین انگشتی و زبده هر چیزی است. نام کتاب با محتوای آن مناسبت تام دارد زیرا نشان‌دهنده آن است که *فصوص الحکم* چکیده حکمتها و اسرار است که بر ارواح پیامبران نازل گردیده است و نیز چون سیر صعودی و نزولی وجود «دوری» است و قلب انسان کامل محل نقوش حکم الهی است، حکم الهی را به حلقه انگشتی و قلب را به نگین آن که محل نقوش است، تشبیه کرده است. او در این کتاب و در کتاب فتوحات به طرح این مسئله می‌پردازد که جهان و جهانیان مظاهر صفات و نامهای الهی‌اند و هر حقیقتی از حقایق کلی زیر تربیت اسمی از آن اسماء است و به یک معنی حتی واقعیت‌های جزئی نیز کلمات و صفات الهی است. به گفته عبدالرزاق کاشانی: هر نسبتی صفتی است و ذات با هر صفتی که معتبر گردد اسم است. داود قیصری نیز می‌گوید: ذات حق با اتصاف به صفتی از صفاتش و به اعتبار تجلی‌ای از تجلی‌هایش اسم نامیده می‌شود. «رحمن» به ذاتی دلالت می‌کند که او را صفت رحمت است. قهار به ذاتی که او را صفت قهر است.

ابن عربی بحثی مستوفی نیز درباره «انسان کامل» دارد و می‌گوید: تحقق انسان کامل در عرصه وجود نه فقط ممکن بلکه واجب است ... مصداق آن حقیقت محمدی یا کلمه و نور محمدی است که نخستین حقیقت ظاهر، وجود نخست، مبداء ظهور عالم و نخستین تعینی است که ذات احدیت پیش از هر تعینی با آن تعیین یافته است. محمد(ص) انسان کامل است. ابن عربی سپس دو تفسیر درباره پیامبر به دست می‌دهد و می‌گوید محمدی که در مکه و مدینه زیست و به رسالت مبعوث شد، خاتم پیامبران است که پس از همه آنها در این جهان عنصری و در عصری معین ظاهر گشت و رسالتش را به مردم رسانید و سپس رحلت کرد. اما مراد از حقیقت محمدی موجودی است متافیزیکی برابر با عقل اول در واژگان فیلسوفان، و

حقیقتی است کلی ... دارای مراتب نبوت، رسالت و ولایت که به دلیل مرتبه نبوت و رسالتش، در ادوار و اعصار متمادی به صورت انبیا و رسل، از آدم گرفته تا خاتم، ظاهر گشته است. بنابراین همه پیامبران گذشته از آدم صفی تا عیسی مسیح مظاهر آن حقیقت و نواب و ورثه او هستند ... و نیز می‌گویند عیسی مسیح افزون بر مقام ولایت مقام رسالت نیز دارد و حقیقت محمدی با پیامبران به ویژه با مسیح یگانه شده است. این گفته او سبب شد که مسیحیان، ابن عربی را مسیحی باطنی به شمار آورند زیرا به هر حال عارفان می‌گویند همه کسانی که سالک یک راهند در معنا یکی هستند. همانطور که مولوی نیز گفته است:

جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانهای مردان خداست

این یگانگی در اصل حقیقت محمدی ظاهر می‌شود. عبدالکریم جبلی (درگذشته به سال ۸۰۵ هـ) از شارحان ابن عربی در همین زمینه توضیحاتی داده است. گفته می‌شود که ابن عربی نخستین کسی است که در عرفان اسلامی واژگان "انسان کامل" را ابداع کرد. و پس از او ظاهراً عزیزالدین نسفی (۷۰۰-۶۳۰ هـ) همین نام را بر مجموعه رساله‌های بیست و دوگانه‌اش گذاشته است و پس از نسفی، عبدالکریم جبلی کتابی به همین نام تألیف کرده است. البته پیش از ابن عربی، حلاج و بایزید بسطامی نیز از انسان کاملی که مراتب کمال را پیموده و مظهر کامل صفات الهی شده است سخن گفته بودند. به هر حال این انسان کامل یا انسان حقیقی از دیدگاه ابن عربی نایب حق در زمین و آموزگار فرشتگان آسمان و واسطه میان حق و خلق است، و نیز معیار نیابت الهی انسان به کمال وی و بهره او از صورت الهی است و این منحصر به مردان نیست و در زنان نیز ظاهر می‌گردد. عاملی اساسی در چندگانگی و خصایص متعدد فردی واحد، موجود است؛ چنانکه در نام محمد (ص) معانی بسیاری مندرج است: از جمله ستودنی، و ستوده شده، رسول و بنده خدا... این نام و نامهای دیگر هر یک دال بر حالات و کردارهایی است و سپس در نامی ویژه متجسم می‌شود. رسول یا ولی، تحقق حقیقت محمدی است. در هر قرنی که ظاهر می‌شود نامی مطابق با مراتب تجلی شئون الهی پیدا می‌کند، زمانی به صورت آدم و گاه به صورت موسی یا عیسی مسیح ظاهر می‌گردد و مطابق با شئون و قرن خود نامی می‌یابد. ابن عربی این نظریه را به شرح و بسط بسیار در فتوحات و فصوص، در نظامی با انسجام و بسیار غامض بیان کرده است و به نظر می‌رسد مأخوذ از نظریه تجسد مجدد، جسمیت یافتگی دوباره (reincarnation) یا گرفته شده از نظریه تناسخ باشد. اما نظریه ابن عربی با اینکه با نظریه تجسد دوباره شباهت دارد ولی با آن یکی نیست. آن حقیقت بنیادی یا حقیقت محمدی که



فردی مصداق آن می شود منظور نظر اوست. آن حقیقت، انسان را به فعالیت و می دارد تا در راه کمال بیفتد. بعضی دیگر این نظریه را با آموزه عقل پلوتینوس، یکی دانسته اند و رابطه ای تاریخی را به موقعیتی که واقعیت مشخص دارد اسناد داده اند. عارفان ما نظریه عقل یا صادر اول پلوتینوس را نسخه برداری نکرده اند هر چند ایده های لوگوس و حقیقت محمدی خاستگاهی مشترک داشته باشند. سرانجام باید دانست که خاستگاه آگاهی و دانش و معرفت عرفانی در این زمینه، همچنان زمینه های دیگر، تجربه و سلوک خود عارف است نه صورت بندی لفظی. چهارچوب تفکر تاریخی که هیچ خاستگاه و بنیاد درونی برای معرفت نمی پذیرد و سلوک عرفانی را وابسته آموزش و الهام سطحی می داند از دیدگاه عارفان مقبول نیست.

### تأثیر ابن عربی در مکاتب و گرایش ها

ابن عربی ساده و آسان یاب نیست و پژوهندگان آثارش را حیران می کند. کسانی که متکی به زندگانی درونی خود یا باطنی بوده اند او را سنت گرا دانسته اند. بعضی وی را متهم کرده اند که منکر دین و شریعت است و حق و خلق را یکی می داند؛ پس به کفر و الحادش حکم داده اند. بعضی نیز درباره افکار وی دچار بهت و حیرت شده و درباره او سکوت کرده اند. از آنجایی که او هم از وحدت سخن می گوید و هم از کثرت سخن می راند خلقی را به حیرت افکنده است زیرا سخنانش، دست کم در ظاهر، متضاد می نماید. ابن عربی مانند عارفان دیگر می گوید که می توان جوهره دین را گرفت و با کوشش پیوسته به معرفت رسید و صورت را رها کرد. اشراق و الهام درونی مهمتر از مناسک است. این نظریه به ناچار به تخالف با قدرتهای رسمی و فقیهان و علمای کلام می انجامد زیرا اینان اهمیت و مسندشان را کم و بیش از طریق هنجارهای ثابت و مسائل تاریخی و کاربرد قوای عقلی به دست آورده اند.

ابن عربی را بیشتر طریقه های عرفانی و صوفیانه دوست می داشتند. پیروان بسیاری بین انواع مردم پیدا کرد. زندگانی پرفراز و نشیبی داشت و آثاری به وجود آورد که قدرتهای رسمی از آنها بیم داشتند. او مانند مولوی هوش و ابداعی فوق معاصران خود داشت و اسیر هنجارهای ثابت نبود و خود را در مدرسه و مقام محصور نکرد. مدعی بود کسانی که هوش سرشار و قدرت خلاقه دارند باید وظیفه ارشاد مردم را به عهده بگیرند. وی در فتوحات (ج. ۱ باب ۴۳ ص. ۲۴۴) خود را خاتم ولایت می داند و در واقعه ای که بسیار شاعرانه بیان

کرده خود را در میان صنف خود، مانند رسول‌الله بین انبیا تأویل می‌کند. به همین دلیل، مخالفان، او را به خودبینی و غرور متهم کرده‌اند. بسیاری از علما مایل بودند از او پشتیبانی کنند ولی چون صاحب مناصب رسمی بودند توانستند به دفاع از اشراق‌ها و الهام‌ها و تجربه‌های درونی او برخیزند. با این همه او از بیان تجربه‌ها و اندیشه‌های خود بازماند و به رغم خفقان و قشرگرایی دوران خود از مراتب عاشقانه و عارفانه به دفاع پرداخت.

### شعر و تغزل عاشقانه و عارفانه

در سال ۵۹۸، ابن عربی به قصد زیارت مکه به شمال آفریقا (تونس و مراکش و مصر) سفر کرد. در مصر او را متهم به کفر و الحاد کردند و او به سختی توانست از دست متهم‌کنندگان بگریزد و در همین سال به مکه رسید و گروهی از عارفان سیار ایرانی - با اینکه وی متهم به رافضی شدن بود - به استقبال از او برخاستند و او را در حلقه خود پذیرفتند. پیر این عارفان مکین‌الدین ابوشجاع زاهد الاصفهانی به ارشاد ابن عربی می‌پردازد و ظاهراً کتاب جامع ترمذی (ترمذی در سال ۲۷۹ هـ درگذشته است) را بر وی فرو می‌خواند و او را سخت زیر تأثیر آموزه‌های خود قرار می‌دهد. ابن عربی، مکین‌الدین را به پارسایی، پرهیزکاری، خوشگویی و خوشخویی می‌ستاید و از خواهر سالخورده او فخرالنسا - که زنی پارسا و دانا بوده است - بسیار تعریف می‌کند. ابن عربی در مقدمه کتاب ترجمان‌الاشراق از این گروه عارف ایرانی و به ویژه از مکین‌الدین و خواهر وی با شور و شوق بسیار سخن می‌گوید:

«محضرش آن چنان خرم می‌نمود که گویی جلیسش در بستان است که مؤانستش لطیف بود و محاورت و مجالستش ظریف. به همنشینش مناعت می‌بخشید و بر همدمش الفت می‌ورزید ... سخن نمی‌گفت مگر در آنچه به وی مربوط باشد.»

آشنایی و دیدار او با نظام او را به سرودن مجموعه اشعار عاشقانه ترجمان‌الاشراق برانگیخت. اشعار این دفتر اسلوبی پرشور، والا و رمزآمیز است و معانی ممکن متعدد دارد و پُر است از تصاویر خیالی که تأثیری شدید و جادویی بر خواننده می‌گذارد. شعر او برای اهل وجد و حال محصول پیشرفته‌ترین تحول دانستگی ممکن بشری است. دی. بی. مک‌دونالد می‌گوید:

«اشعار ترجمان‌الاشراق آمیزه‌ای است عجیب از تنوزونی و معماها (پارادوکس‌ها)ی متافیزیکی بسیار مشابه با تنوزونی عصر ما.»

نشر این اشعار، ابن عربی را در معرض اتهامات بیشتر قرار داد و او را بر آن داشت برای

اشعار عاشقانه خود معانی عرفانی قابل شود و به اصطلاح آنها را تأویل کند. در مثل دربارهٔ مصراع "بیماری من از عشق آن زیبای خمار چشم است" مرض را به معنای میل و اجفان را به معنای عیون حضرت مطلوب عارفان می‌گیرد و تغزلات خود را "واردات الهی" می‌نامد و خلاصه سخن، در تأویلات خود می‌کوشد نشان بدهد که محصول خیال با معیارهای شرع مغایرت ندارد. البته این تجربه عاشقانه هم حسی بوده است و هم معنوی و ترجمان‌الاشراق که به نظام اهدا شده است، شعری عادی نیست و لبریز از رمز و راز عارفانه است. از دیدگاه ابن عربی زیبایی طبیعت و انسان با حقایق الهی پیوند دارد. پس اشعاری سرود که هم حسن و کمال آن دختر را ستایش و مشهور کرد و هم دورنمایی وسیع‌تر برای آشنایی و شناخت ژرف‌تر هستی گشود. خود او در ذخائرالاعلاق می‌نویسد که در غیابش فقیهی از فقهای شهر حلب به انکار تغزلات وی برخاسته، پس ناچار به شرح ابیات ترجمان‌الاشراق اقدام کرده است. زمانی که فقیه یاد شده بخشی از این شرح را می‌شنود، توبه می‌کند و از انکار دست برمی‌دارد. به هر حال ابن عربی و طرفدارانش می‌کوشیدند به منکران تفهیم کنند که از راههای متفاوتی می‌توان به حقیقت رسید و سلوک را به زبانهای گونه‌گون می‌توان شرح داد. ایشان به استفاده‌های شاعر از افسانه‌ها، قصه‌ها و روایات سنتی اشارت می‌کردند تا حقیقتهای رمزی پنهان در آنها را بیان دارند، اما افراد قشری و یک‌سونگر آمادگی پذیرش این مسائل را نداشتند. در نتیجه مفهوم چندگونگی و چندگانگی معنای یک و همان چیز در دوران زندگانی ابن عربی به خوبی فهمیده نشد و جز عارفان و شاعران، از رمز و راز کار سترگ او کسی با خبر نگردید. در واقع هر کسی نمی‌تواند بفهمد که "اللَّهُ جَمِيلٌ وَ یُحِبُّ الْجَمَالَ" (خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد) و معانی الهی از این سنخ را در محسوس نیز می‌توان دید. بیانهایی از این دست نمایانگر جدایی راه عارف از ناآشنایان به طریق عشق است و این از مشکل‌های اساسی کار و حالت عارف در تنگنای جهان محسوس است. برای کسانی که با ظاهر مسائل سروکار دارند، ترجمان‌الاشراق، شعر تغزلی است، اما ابن عربی طوری آنها را بیان می‌کند که معانی ژرف‌تری از آنها استنباط می‌شود. بعضی مخالفان او در برابر تأویل‌های او سپر انداختند زیرا سراینده در توضیح اشعار خود به آنها کمک کرد تا به تفسیر مجاز و مورد قبول وی پردازند. برای عارفان، اشعار ابن عربی معنای دیگری نیز داشت. شاعر با بکار بردن واژگان آشنا به آنان نشان داد هر چند سطوح چندگانه تفسیری امکاناً درست است با این همه عشق انسانی کاملاً معتبر است. زمانی که او صورت کار تغزلی را به تمامی می‌پذیرد و حتی می‌پذیرد حقیقتی در پس و آن سوی این صورت کار

هست، در واقع به حقیقت درونی اشارت می‌کند. یکی از اشعار او که سالکان را بسیار متأثر می‌کند و ایشان را متقاعد می‌سازد که طریق ایشان راهی است به سوی رستگاری، این شعر جسورانه است:

قلب من هر شکلی را پذیراست  
هم دیر راهبان است و هم جای بت‌ها  
چراگاهی برای غزالان

اندیشه متخیل می‌تواند در خواندن اشعاری از این دست به وجد آید و آن‌چنان عشقی را که مراد عارفان بوده است دریابد و منظور شیخ بزرگ را بفهمد. برای عارف، این عرفانی عاشقانه است و عشقی آشنا و تغزل دربارهٔ زیبایی محسوس، بخشی از آن است، بخشی که شخص عادی هرگز به فراسوی آن نمی‌رسد.

### پی‌نوشت

- ۱- محی‌الدین عربی، دکتر محسن جهانگیری. تهران ۱۳۶۷. این کتاب کامل‌ترین کتابی است که در عصر جدید در ایران دربارهٔ ابن عربی نوشته شده و حاوی آگاهی‌های دست اول و بدیعی درباره عارف بزرگ اندلسی است. بیشتر مطالب و گفته‌های ابن عربی را از همین کتاب نفیس آورده‌ایم.
- ۲- مثنوی، جلال‌الدین مولوی. چاپ نیکلسن. لیدن هلند.
- ۳- حکمت الهی عام و خاص (دو جلد)، الهی قمشه‌ای. تهران ۱۳۳۵ و ۱۳۳۶.
- ۴- رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی، بدیع‌الزمان فروزانفر. ۱۳۵۱.
- ۵- اشعه‌اللمعات، عبدالرحمن جامی. تهران ۱۳۵۲.
- ۶- احیاء علوم‌الدین، دو جلد، محمد غزالی. چاپ خدیو جم. دو جلد، تهران.
- ۷- تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن. ترجمه دکتر مبشری، ۱۳۵۲.
- ۸- عارفان اسلام، نیکلسن. لندن، ۱۹۶۶.
- ۹- دکتر علی‌نقی منزوی. مجلهٔ چیستا، شماره ۱۳۱، مهرماه ۷۵، صص. ۵۸ و ۶۰.