

کاوشی در باب مشرب فکری ابن عربی

قاسم کاکایی *

چکیده

ابن عربی بدون شک، یکی از بزرگترین متفکران تاریخ اندیشه بشری است؛ اما مشرب فکری او و اینکه اساساً وی را در کدام نحله فکری باید قرار داد مورد چند و چون فراوان قرار گرفته است. عده ای او را پدر عرفان نظری شمرده اند و جمعی به علت آنکه دست به نظامپردازی زده است وی را از متصوفه ندانسته بلکه او را فاقد تجربه عرفانی پنداشته اند. این مقاله بر آن است تا با رجوع مستقیم به آثار خود ابن عربی، اثبات نماید که وی یک صوفی تمام عیار است و هیچ میانه ای با فلسفه و یا فیلسوفان ندارد.

واژه های کلیدی: ۱- ابن عربی ۲- وحدت وجود ۳- فلسفه
۴- عرفان نظری ۵- عقل ۶- کشف

۱. مقدمه

بعضی از نویسندگان ابن عربی را فیلسوفی دانسته اند که تعلق خاطری به تصوف داشته و به شیوه ای فلسفی مکتب " وحدت وجود " را تأسیس کرده است. چنانکه گفته اند: " ادعای ابن عربی در وحدت وجود نه بر کشف استوار است و نه بر استدلال. صرفاً فرضی است که ایجاد کرده و از تأیید آن عاجز است. " (عفیفی، ۱۷/۲). هر چند اقرار کرده اند که: " مکتب وحدت وجود بصورت کاملش قبل از ابن عربی وجود نداشت. واضع حقیقی و مؤسس این مکتب و تفصیل

دهنده معانی و مقاصد آن و کسی که آن را صورت نهایی بخشیده ابن عربی است." (همان، ۲۵/۱). همچنین کتاب *فصوص الحکم* را کتابی دانسته‌اند "در فلسفه الهی که با تصوف ممزوج است نه اینکه تصوف صرف باشد. هدف مؤلف بحث در طبیعت موجود بصورت عام و رابطه وجود ممکن و وجود واجب است." (همان، ۲۳/۱). علاوه بر این ابن عربی را در تنظیم مکتب وحدت وجود به التقاط متهم کرده گفته‌اند: "وی مکتب وحدت وجود را صورت نهایی داد و آن را رنگی کاملاً صوفیانه بخشید و (در این راه) از هر مصدری ممکن بود استمداد جست از جمله قرآن، حدیث، کلام، فلسفه مشائی، فلسفه غنوصیه مسیحی، رواقیان، فلسفه یهودی، اسماعیلیه، قرامطه، اخوان‌الصفا و صوفیه متقدم." (همان، ۲۹/۱).

جمعی از مستشرقان درباره ابن عربی چنین دیدگاهی را دارند. همین امر باعث شده که در تاریخ تفکر و عرفان اسلامی بعضاً ابن عربی را صوفی به حساب نیاورده یا حداقل جنبه تصوف او را کم‌رنگ بدانند. به قول بعضی از نویسندگان "معمولاً در کتب تاریخ تصوف خواسته‌اند بین صوفیان پیشین چون بایزید بسطامی، جنید و حلاج که از تجربه خویش سخن می‌گویند و نظام‌پردازانی چون ابن عربی که احتمالاً بر اساس تجربه نمی‌نویسند، تمایز قائل شوند" (Sells, 113) و بعضاً چنین بپندارند که: "وی بیش از آنچه عارفی مجذوب باشد نابغه‌ای در نظم دادن به نظریات و تفکرات عرفانی بود و نظام تفکر عرفانی جامع و منسجمی در اختیار نسلهای پس از خود قرار داد" (شیمل، ۴۴۳). بعضی نیز این سؤال را مطرح کرده‌اند که آیا تصوف سنتی بدست ابن عربی که قلمش بیش از قدمش بوده استحاله نشده و از اسلام واقعی دور نگشته است (همان، ۴۴۶). عده‌ای نیز از این جلوتر رفته و در بعضی موارد ابن عربی را خارج از حلقه صوفیان قرار داده گفته‌اند: "تفسیر صوفیه از تجلی حق در قلب عبد تفسیری صوفیانه است و تفسیر ابن عربی تفسیری فلسفی می‌باشد که از مذهبش در وحدت وجود متأثر است" (عفیقی، ۱۴۶/۲).

برای پی بردن به حقیقت مطلب نکات مختلفی را باید مورد توجه قرار داد:

۲. ابن عربی و فلسفه

دو نکته در بررسی رابطه ابن عربی و فلسفه حائز اهمیت است:

الف: در آثار ابن عربی، اصطلاحات فلسفی و کلامی بسیار زیادی بچشم می‌خورد؛ از قبیل: وجود، موجود، وحدت، کثرت، ممکن الوجود، واجب الوجود، ممتنع الوجود، محال، عدم، قدیم، حادث، جوهر، عرض، ماهیت، متحیز، غیر متحیز و ... - بسیاری از این اصطلاحات در آثار صوفیان قبل از ابن عربی بکار نرفته و یا کمتر بکار رفته است. از این نظر می‌توان او را فیلسوف تر از آنان بحساب آورد.

ب: هر چند ابن عربی واژگان فلسفی زیادی بکار برده است لیکن نباید او را در عداد فیلسوفان قرار داد و یا بین او و صوفیه جدایی افکند. به قول برخی از محققان هر چند: "بدون شک ابن عربی یکی از بزرگترین اذهان فلسفی‌ای را دارا بود که جهان تاکنون بخود دیده است، لیکن فلسفه دل مشغولی او نبود." (Chittick, 1983: 3). در موارد بسیاری، فلاسفه را به عنوان "اهل نظر" در برابر عرفا به عنوان "محققین" یا "اهل الله" قرار داده از آنها انتقاد می‌کند. در بعضی موارد آنها را محجوب می‌داند. حتی با یک نوع ایهام آنان را "اصحاب العلة" خوانده تحقیر می‌نماید (ابن عربی، ۳۰۷/۴: بی تا). به اعتقاد وی "کسی که می‌خواهد از راه دلائل غربی که فی‌نفسه مطلوب نیستند به معرفت امور نائل آید محال است که به چیزی دست یابد و جز خسران چیزی نصیبش نخواهد شد." (همان، ۴۸۵/۳). در موضعی دیگر، از فلاسفه و اهل نظر چنین انتقاد می‌کند:

"اهل نظر به بحث در ذات خدا پرداختند و گفتارشان درباره ذات بسیار متشتت است. هر یک بر طبق نظر خویش چیزی را گفت که دیگری عیناً آن را رد کرده است. آنان از راه نظر به دیدگاه واحدی درباره خدا نرسیدند ... وَضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (الکهف/ ۱۰۴) ... عده ای گفتند خدا علت است. جمعی گفتند علت نیست. برخی دیگر گفتند خدا نمی‌تواند جوهر یا عرض یا جسم باشد بلکه وجودش عین ماهیتش است ... و بحث را در این زمینه به درازا کشانند و مصداق ضرب المثل معروف شدند که

صدای چرخش آسیاب را می‌شنوم ولی آردی در کار نمی‌بینم" (همان، ۳۱۹/۲).

پس ملاحظه می‌شود که دیگر قول آسین پالاسیوس^۱ و امثال وی که ابن عربی را به اخذ و اقتباس از سنت یونانی متهم می‌کنند امروز نزد محققان قولی است از سر عدم تحقیق (Chittick, 1375:498). و قول حق همانست که برخی از متفکران معاصر گفته اند: "در مورد بحث از ابن عربی باید دانست که ما با فیلسوفی خواه به معنی جدید این کلمه و خواه به معنی ارسطویی آن سرو کار نداریم و هرگز نباید به اصول عقائد و نظریات وی همچون مسائل فلسفی نظر شود. شباهت میان عقائد عرفانی و حکمی از این قبیل و میان فلسفه بیش از آنچه واقعی باشد جنبه ظاهری دارد. محیی الدین به عنوان یک فیلسوف، سعی نمی‌کند که کل واقعیت را در یک دستگاه مندرج سازد و از قلمروهای مختلف آن توضیح منسق و منظمی بدهد" (نصر، ۲۱).

۳. ابن عربی و حکمت

با توجه به آنچه گذشت، شاید بهترین توصیف برای ابن عربی "حکیم" باشد. او خود، اصطلاح حکمت را بسیار بیشتر از فلسفه می‌پسندد. مخالفت او با فلسفه نه بخاطر یونانی بودن و یا غیر اسلامی بودن آن است بلکه اساساً روش عقلی را در الهیات نه کافی می‌بیند و نه لازم؛ وی علم و معرفت را نوری می‌داند که خدا به هر قلبی که بخواهد عطا می‌کند: "برهان برای ایمان نه لازم است و نه کافی بلکه ایمان نوری است که خدا در هر قلبی بخواهد می‌تاباند" (ابن عربی، ۳۷۴/۲). لذا عارف باید ظاهر و باطنش را برای کسب معرفت پاک گرداند و

"فکر را بطور کلی از نفسش بزداید زیرا همتش را متفرق می‌سازد. باید بر درگاه پروردگارش به مراقبه قلبش به اعتکاف بنشیند تا اینکه خداوند در راه وی او باز کند و آنچه از آموزش های انبیاء و اهل الله نمی‌توانست دریابد فهم نماید. یعنی همان اموری را دریابد که عقل نمی‌تواند مستقلاً آنها را درک نماید بلکه آنها را محال می‌شمرد" (همان، ۲۱۷/۱).

از همین روی، ابن عربی در سراسر فصوص و فتوحات تنها از دو فیلسوف نام می‌برد یکی ابن رشد که وی را بخاطر تهی بودنش از ذوق الهی و فرو رفتنش در استدلال‌های عقلی تحقیر می‌کند، دیگری افلاطون که وی را بخاطر حکیم بودنش می‌ستاید و انتقادات امثال غزالی را بر او روا نمی‌داند:

“آن عده از اهل اسلام که افلاطون را نمی‌پسندند صرفاً بخاطر منسوب بودن وی به فلسفه است. در حالی که اینان معنای این لفظ را نمی‌فهمند. حکمای حقیقی عالمان به خدا، اشیاء و جایگاه آنها هستند. خدا خود حکیم و علیم است و به هر که بخواهد حکمت عطا می‌کند. به کسی که حکمت داده شود خیر کثیر داده شده است. وَ مَنْ يُؤْتِ الْجِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (البقره / ۲۶۹). حکمت علم نبوت است چنانکه خداوند داوود را از کسانی دانست که به او پادشاهی و حکمت داده شده است و فرمود آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْکَ وَالْحِکْمَةَ (البقره / ۲۶۹). فیلسوف نیز معنایش محبّ حکمت است. زیرا “سوفیا” به زبان یونانی به معنای حکمت و “فیلو” به معنای محبت است. پس فلسفه معنایش دوست داشتن حکمت است و هر عاقلی حکمت را دوست دارد. اما اهل فکر خطایشان در الاهیات بیشتر از صوابشان است. خواه فیلسوف باشند، خواه معتزلی، اشعری یا هر صنف دیگر از اهل نظر. پس فلاسفه صرفاً بخاطر این اسم مذموم نیستند بلکه به سبب خطایشان در علم الاهی مورد ذم قرار می‌گیرند” (همان، ۵۳۳/۲).

۴. ابن عربی، عقل و کشف

از آنچه گذشت واضح می‌شود که ابن عربی در الاهیات درجه و مرتبه‌ای را که دیگران برای عقل و تفکر قائلند به رسمیت نمی‌شناسد و پس از شرع تنها علم صحیح را علمی می‌داند که از راه کشف حاصل شده باشد: “علم صحیح از راه تفکر و آنچه عقلا از راه افکارشان تقریر کرده‌اند بدست نمی‌آید بلکه علم تنها آن است که خدا در قلب عالم می‌اندازد و نور الاهی است که هر که را بخواهد از فرشته و رسول و نبی و ولیّ بدان مختص می‌کند. کسی که کشف ندارد علم ندارد.” (همان، ۲۱۸ / ۱).

شاهد این امر آن است که هیچ نبی و یا ولّی علمش به خدا را از راه تفکر بدست نیاورده است:

«انبیاء و اولیاء از اهل الله، علمشان به خدا از راه فکر حاصل نشده است. خداوند آنان را از این امر تطهیر کرده است. بلکه آنان دارای گشایش کشف از جانب خدایند.» (همان، ۱۶/۳).

ابن عربی تفکر را که محصول عقل بشری است همواره در معرض شبهه و خطا می بیند. چرا که علومی که معلم آن غیر خدا باشد از شبهه خالی نیست. علت اختلاف متفکران و اهل نظر نیز ناشی از همین امر است؛ حال آنکه انبیا که علمشان از راه کشف است، با یکدیگر اختلاف ندارند:

«علمی جز آنچه از خدا اخذ می شود علم نیست. فقط او عالم است. تنها معلمی است که متعلم بواسطه آنچه از او اخذ می کند دچار شبهه نمی شود. ما مقلد اوئیم و آنچه نزد اوست حق است. پس ما به اسم عالم سزاورتر از اصحاب نظر فکری هستیم که مقلد تأملات عقلی خویشند و ناچار دائماً در علم به خدا با یکدیگر اختلاف دارند. اما انبیاء با همه کثرتشان، و با فاصله زمانیشان، در علم به خدا با یکدیگر اختلاف ندارند. اهل الله و برگزیدگان خدا نیز چنینند. چنانکه متأخر آنان متقدمشان را تصدیق کرده و هر کدام دیگری را حمایت می کنند.» (همان، ۲۹۰/۲).

ابن عربی تفکر را آنقدر برای معرفت خاص اولیاء مضرّ می بیند که اگر کسی قبلاً اهل فکر و نظر بوده و سپس به جرگه اهل معرفت پیوسته باشد، رسوباتی که از همان شیوه تفکر عقلی در جاننش وجود دارد مانع به کمال رسیدنش می شود و عارف کاملی نخواهد شد. نمونه بارز آن غزالی است:

«بدان که هیچ پیامبری قبل از نبوتش در علم پیدا کردن به خدا به شیوه عقلی دست نیازیده است. این کار برای او سزاوار نیست. همچنین هیچ ولی برگزیده ای نیز سابقه نظر عقلی در علم به خداوند را ندارد. هر کدام از اولیاء که قبلاً به شیوه تفکر عقلی در مورد خدا نظر کرده باشد،

هر چند ولی باشد، اما برگزیده نیست و از کسانی نیست که خدا کتاب الهی را به آنان به ارث داده است. (همان، ۴۰۲/۳).

چرا که از نظر ابن عربی اولیاء نیز درجات دارند و بالا ترین آنان برگزیدگان و وارثان کتاب الهی هستند. علت این نقصان دو چیز است: اول آنکه "عقل" محلّ "تقیید" است و حال آنکه "قلب" جایگاه "تحول": "سبب این مطلب آن است که نظر فکری خداوند را در شأنی مقید و او را از سایر شؤون متمایز و مبرا می‌کند و قدرت ندارد که همه وجود را به او نسبت دهد." (همان).
دیگر اینکه تفکر عقلانی تابع "دلیل" است و ادله نیز بواسطه تغییر حالات، امزجه، زمان و مکان عوض می‌شوند:

"کسی که با فکرش در معتقداتش به غور بپردازد دائماً در یک حالت باقی نمی‌ماند بلکه در هر زمانی تابع آن چیزی است که به زعم خودش دلیلش در آن وقت به او عطا می‌کند. لذا از امری به نقیض آن برمی‌گردد. ای برادر تو را به طریق کسب علم نافع دلالت کردم که از کجا برایت حاصل می‌شود. اگر در راه مستقیم این طریق سلوک کردی، بدان که خدا دستت را گرفته و به تو اعتنا کرده و تو را برای خویش برگزیده است." (همان، ۸۲/۳).

ممکن است در اینجا این توهم پیش آید که "کشف" هر چند لازم است اما اموری وجود دارند که متعلق "کشف" نیستند و تنها در حوزه تفکر و تعقل قرار می‌گیرند. ابن عربی چنین چیزی را، حدائق در الاهیات، رد می‌کند و معتقد است که از طریق کشف می‌توان همه الاهیات را فراگرفت. لذا روش فلسفی را در الاهیات کاملاً رد می‌کند:

"آیا امری وجود دارد که صرفاً از طریق فکر بتوان بدان رسید و از طریق کشف و وجدان قابل وصول نباشد. جواب ما منفی است. لذا بطور کلی از فکر منع می‌کنیم زیرا صاحبش را دچار تلبیس و عدم صدق می‌کند. چیزی وجود ندارد مگر آنکه علم به آن از طریق کشف و وجدان قابل وصول است و بر عکس، مشغول شدن به فکر حجاب است.

دیگران از پذیرش این امر ابااء دارند اما هیچکس از اهل طریق خداوند آن را انکار نمی‌کند. منکرین این امر اهل نظر و استدلالند یعنی همان علمای رسمی که از ذوق احوال تهی می‌باشند. کسانی هم مانند افلاطون الهی که صاحب ذوق باشند در میان آنان بسیار نادرند. این صاحبان ذوق نیز خود را با اهل کشف و وجدان هم نفس می‌دانند.
(همان، ۵۲۳/۲).

۵. ابن عربی و تجربه عرفانی

ابن عربی با این همه تأکیدی که بر کشف و لزوم آن می‌کند مسلماً خود از کسانی است که این امر را ذوق کرده و چشیده است. وی صراحتاً خود را اهل کشف و مکاشفه و از اولیاء می‌داند. به نحوی که از همان اوان نوجوانی - یعنی زمانی که به تعبیر خودش صورتش هنوز مو در نیآورده بود - خدا از نظر معنوی آنچنان عنایتی به او کرده بود که ابن رشد فیلسوف بزرگ اندلس با کهولت سن در برابر عظمت جایگاهش زانو می‌زند. وی که درباره نبوغ و معنویت ابن عربی فراوان شنیده بود به پدرش متوسل شد تا ملاقاتی را ترتیب دهد تا این نوجوان را از نزدیک ببیند. در این ملاقات بود که ابن عربی با گفتن "نعم" و "لا" ابن رشد را با یک تناقض و پارادوکس بزرگ مواجه کرد و او را به حیرت افکند:

"پس از آن، ابن رشد از پدرم خواست تا با من ملاقات داشته باشد تا آنچه را فهمیده است بر من عرضه کند که آیا با آنچه نزد ماست سازگاری دارد و یا ناسازگار است ... او از صاحبان فکر و نظر عقلی بود و خدای تعالی را شکر کرد که در زمانی بوده است که توانسته کسی را ببیند که بدون درس و بحث و قرائت با حالت جهل در خلوت خویش داخل شده و اینچنین عالم خارج گشته است. وی می‌گفت: این حالتی است که ما امکان آن را عقلاً اثبات کرده بودیم اما کسی را ندیده بودیم که بدان واصل شده باشد. شکر خدایی را که مرا همزمان با کسی قرار داد که این حالت را وجدان کرده و قفل‌های درهای معرفت را گشوده است." (همان، ۱۵۳-۴/۱).

اما ابن عربی ابن رشد را مستعد نیافت و از آن پس از ملاقات با او اجتناب کرد و دیگر او را ندید مگر زمانی که جنازه ابن رشد را در یک طرف محمل قرار داده بودند و کتابهایش را نیز در طرف دیگر. به تعبیر ابن عربی شاید ارزش ابن رشد به اندازه وزن مادی کتابهایش بوده به چیزی بالاتر از آن دست نیافته باشد (همان، ۱۵۴/۱).

ابن عربی از مکاشفات خود گزارش‌های شگرفی بدست می‌دهد که اگر صدق اخلاقی او را محرز بدانیم، همگی آنها شاهد صدق مدعای او بر رسیدن به مقام ولایت است:

«وقتی که به این موقف داخل شدم نوری بدون شعاع برایم تجلی کرد. آن نور را علماً دیدم و خود را با آن نور، و همه اشیاء را درخویش دیدم و نیز آنها را از طریق نورهایی که در ذات خود حس می‌کردند مشاهده کردم ... و مشهدی عظیم یافتم که حتی بود نه عقلی و صورت بود نه معنی» (همان، ۲۶۳/۲).

در همین تجلی است که خدا عجز عقول را به ابن عربی می‌نمایاند (همان). در موضعی از فتوحات کیفیت وحی و حالات نفس به هنگام دریافت آن را از دیدگاه روایات بیان کرده که چگونه به هنگام وحی انبیاء مدهوش می‌شدند و می‌افزاید:

«و سپاس خدای را که من همه اینها را در نفسم شهود کرده ام و هیچ شکی درباره آن ندارم. تشبیهی که می‌توانم در این مورد بکار برم درهای بسته ای است که اگر باز شوند، ماورای آنها بر تو نمودار می‌شود و با یک نظر واحد می‌توانی علماً بر آن محیط شوی مانند کسی که چشمش را ناگهان باز می‌کند و از زمین تا اوج آسمان را با یک نظر می‌بیند.» (همان، ۳۹/۳).

در جای دیگر که بحث از فنای انسان و احتراق قوای انسانی و انهی شدن آنها است، از تجربه خویش سخن می‌گوید که چگونه در حال ذکر خداوند ب

مرحله‌ای رسیده است که زبانش سوخته و قوه اش فانی شده است. در آن حال این خدا بوده که ذکر خدا می کرده است نه ابن عربی:

“ و من این حالت احتراق را چشیده ام و سوختن را در حالی که خدا را با خدا ذکر می کردم حسّ نموده ام. پس او بود و من نبودم. سوختن را در زبانه احساس کردم و درد آن را با حسّ حیوانی ادراک نمودم. شش ساعت، یا در همین حدود، در این حالت ذاکر خدا بوسیله خدا بودم. سپس خدا زبانه را دوباره برگردانید و دوباره او را از طریق حضور ذکر می گفتم نه با او.” (همان، ۳/ ۲۹۸).

۶. ابن عربی و شیوه تعلّم و تعلیم

در بررسی افکار و اندیشه های ابن عربی این امر را باید پیش فرض بگیریم که رسیدن به مقام ولایت با عنایت الهی برای همه انسانها ممکن است. در غیر این صورت امثال ابن عربی را یا باید مجنون بدانیم و یا شیاد. ابن عربی خود بر این امر تنبه می دهد و به مخاطبینش یادآور می شود که خدا در آیاتِ قرب، خودش را به انسان بسیار نزدیک دانسته و فرموده است: *نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ* (ق/ ۱۶) حال “ که او اینقدر به تو نزدیک است - و تو نیز ادعای علم به این مطلب را داری - پس چرا کسب معرفت از او نمی کنی و سخن گفتن با او را ترک می نمایی و از دیگران اخذ می کنی ولی از او نمی گیری ” (همان، ۱/ ۲۸۰).

در اینجا ابن عربی سخن معروف بایزید را یادآور می شود که اهل الله علمشان را از حیّ لایموت دریافت می کنند اما علمای رسوم با سلسله اسناد به روایت از مردگان می پردازند:

“ ابویزید در این مقام در حالی که با علمای رسوم سخن می گفت، گفته است: شما علمتان را از مرده ای اخذ می کنید که او هم از مرده‌ای دیگر دریافت کرده است در حالی که ما علممان را از زنده ای اخذ می کنیم که نمی میرد. امثال ما می گویند که قلبم از ریم مرا خبر داد. در حالی که شما می گویند فلانی - که مرده است - از بهمان - که مرده است - مرا خبر داد ” (همان).

ابن عربی برای خود و این قبیل عرفا نوعی نبوت قائل است که حتی امثال غزالی نیز از ادراک آن عاجزند. او از یک سو معتقد است که رسالت تشریح و نبوت تکلیف با رسول الله (ص) انقطاع و خاتمه یافته است، لیکن از سوی دیگر، بر طبق کریمه " ان تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا " (الانفال / ۲۹) بر این باور است که " تنزیل تمام نمی شود و دائماً در دنیا و آخرت ادامه پیدا می کند " (همان، ۴۵۶/۳). انسانها می توانند در اثر تقوی به این نوع از نبوت نائل آیند. وی معتقد است که اولیاء و انبیاء انبائی - که آنها را انبیاء الاولیاء می نامد (همان، ۱/ ۱۵۰) - " فقط خبر دریافت می کنند ولی پیامبرانی که رسولند هم خبر دریافت می کنند و هم حکم و شرع " (همان، ۲۵۷/۲). پس این توهم را که وی و امثال وی ادعای نبوت دارند رد می کند:

" کلام اهل طریق الهی از ذوق است ولی هیچکس ذوق و فهم اینکه نصیب هر رسولی از خدا چیست را ندارد. زیرا ذوقهای رسولان مخصوص رسولان و ذوقهای انبیاء مخصوص انبیاء و ذوقهای اولیاء مخصوص اولیاء است ... نهایات اولیاء بدایات انبیاء است ... از اصول ما این است که جز از روی ذوق سخن نمی گوئیم، لیکن رسول و نبی شریعت نیستیم " (همان، ۵۱/۲).

بر همین اساس، ابن عربی شیوه ای غیر متعارف در نقل حدیث را ذکر می نماید و آن این است که شخص عارف در مکاشفه، حدیثی را مستقیماً از پیامبر بشنود. در این صورت وی دیگر از بررسی سند حدیث فارغ خواهد بود و می تواند به آن حدیث عمل کند و حتی آن را از پیامبر (ص) نقل نماید. چه بسا احادیثی که از نظر سند ضعیفند ولی عارف در شهود خود به صحت آنها واقف شده آنها را به عنوان احادیث صحیح نقل می کند. در این حالت او درست مانند کسی می شود که در حالت عادی آن را از لبان پیامبر (ص) شنیده است. بر عکس، در مورد احادیثی که ظاهراً از نظر سند صحیحند، ممکن است فرد عارف در مکاشفه از شخص پیامبر بشنود که چنین چیزی نفرموده است. در این صورت آن حدیث از نظر این فرد بی اعتبار می شود (همان، ۱۵۰/۱). ابن عربی خود به این مقام رسیده است و احادیث متعددی را به این شیوه روایت می کند. مثلاً

حدیث **إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَيَّ صُورَةَ الرَّحْمَنِ** را چنین روایت می‌کند: **” فِي رِوَايَةٍ يَصْحَحُهَا الْكُشْفُ وَ إِنْ لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَ أَصْحَابِ النَّقْلِ ”**. در روایتی که صحت آن از راه کشف اثبات شده هر چند نزد اصحاب نقل صحتش اثبات نشده، وارد شده است که خدا آدم را بر صورت رحمن خلق کرد^۲ (همان، ۴۹۹/۲) و یا در جای دیگر حدیث **” گنج پنهان ”** را چنین روایت می‌کند: **” در حدیثی که از راه کشف صحت آن ثابت شده هر چند نقلاً اثبات نگشته است وارد شده که: من گنج ناشناخته‌ای بودم پس دوست داشتم شناخته شوم پس مخلوقات را خلق کردم ... ”** (همان، ۳۹۹/۲). وضعیت در مورد احادیثی چون **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ** و نیز **أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ** بر همین منوال است.

پس از رسیدن انسان به مقام ولایت نکته قابل ذکر شیوه تعلم و تعلیم اوست که از راههایی کاملاً غیرمتعارف حاصل می‌شود. چنانکه ابن عربی می‌گوید:

” بدان که اگر این عبد بتواند لطیفه ای را که از جانب خدا- بدون اینکه خودش بداند- برایش حاصل می‌شود، با **” همت ”** به شاگردش و یا هر کس از بندگان خدا که بخواهد انتقال دهد - بدون آنکه آن شخص دوم از قصد استاد مطلع باشد- در این صورت به این استاد صاحب لطیفه می‌گویند؛ این امر جز درباره کسی که به اسم الهی **” لطیف ”** متخلق شده باشد محقق نمی‌شود^۲ (همان، ۵۰۲/۲).

۷. ابن عربی و شیوه تألیف

بدین ترتیب مشخص شد که ابن عربی هر آنچه را می‌گوید تجربه کرده و به معنای واقعی صوفی و عارف است. لیکن عارفی است که از طریق تألیف درصدد تعبیر تجربه عرفانی خویش است و بنا دارد جهان بینی خود را از طریق تألیفاتش به خوانندگان عرضه دارد. در این جا ممکن است شباهتی با فیلسوفان پیدا کند، چرا که هر کس که بخواهد جهان بینی توحیدی ارائه دهد ناچار است که به تبیین رابطه خدا و جهان، یا به تعبیر ابن عربی حق و خلق، بپردازد. این است که **” هم فلاسفه و هم ابن عربی می‌کوشند تا رابطه بین کثرت و ” واحد ”، خلق و خالق، موجود و ” وجود، ممکنات و واجب الوجود را توضیح دهند.”**

اما باید توجه داشت که در اینجا با نویسنده ای معمولی و یا فیلسوفی بزرگ روبرو نیستیم، بلکه با یک ولیّ خدا مواجهیم که تألیفاتش کمّاً و کیفاً با همه نویسندگان و فلاسفه متفاوت است. بیش از ۸۵۰ کتاب و رساله بدو منسوب است که تألیف ۷۰۰ عدد از آنها از سوی او قطعی است. تنها یک کتابش، یعنی فتوحات، چندین هزار صفحه کتابهای معمولی را در برمی گیرد به نحوی که همه عمر یک نویسنده متعارف نیز برای نوشتن آن کافی نیست (Chittick, 1991: 52). در تاریخ بشر کمتر نویسنده ای را با چنین توفیقی قرین می بینیم. از سوی دیگر خود مدعی است که همه آنچه را نوشته به فرمان الهی بلکه به املای خداوند بوده است. وی در مقدمه فتوحات ابتدا طریق علم آموزی خود را از خداوند طی شعری چنین بیان می کند:

هنگامی که بر کوبیدن در خداوند ملتزم شدم
در حالت مراقبه بودم نه در حالت سهو
تا اینکه جلال وجه او در چشمم ظاهر شد
و ندایی مرا فراخواند و دیگر هیچ
و من علماً بر وجود محیط شدم
پس غیر خدا علم دیگری در قلب من نیست
(ابن عربی، ۱۰/۱: بی تا).

در موضعی دیگر از فتوحات پس از اشاره به این شعر که دلالت بر باز شدن و گشایش درها بر روی او دارد چنین می گوید: "و بعد از این هر چه در کلام من می آید تفصیل همان امر کلی و جامعی است که مشاهده آن عین واحد در برداشت." (همان، ۲ / ۵۴۸). یعنی در اینجا مدعی است که تمام نوشته هایش تفصیل همان امر واحدی است که بطور اجمال در آغاز راه شهود کرده است. لیکن در موضعی دیگر حتی همین تفصیل را نیز از خودش ندانسته و از خدا می بیند:

نوشته هایم را هرگز مانند سایر نویسندگان بر اساس هدف از پیش تعیین شده ای ننوشتم. بلکه برعکس، انوار تجلی الهی بر من ریزش کرد و مرا تا مرز استغراق پیش برد و تقریباً مرا سوزاند. صرفاً

می‌توانستم آنچه را آنها به من الهام می‌کردند بر روی کاغذ بیاورم. اگر در آثارم هر نوع صورتبندی ظاهر باشد غیر اختیاری است بسیاری از آثاری را که تألیف کردم به امر خدا نوشتم که در خواب یا از طریق مکاشفه عرفانی بر من القاء شده است. (Austin, 13).

در جای دیگری از فتوحات باز هم بر تفاوت شیوه تألیف خویش با سایر نویسندگان چنین اشاره می‌کند:

«تالیفات ما اعمّ از این کتاب و سایر کتابهایمان از شیوه تألیفات متعارف تبعیت نمی‌کند و خود نیز مانند نوع مؤلفان نیستیم. زیرا هر مؤلفی تحت اختیار خودش است ... هر چه را بخواهد القاء می‌کند و هر چه را بخواهد بیان نمی‌دارد ... ما در تالیفاتمان چنین نیستیم ... [ابتدا] قلبم بر باب حضرت الاهی معتکف و مراقب گشایش آن در است. [در این حالت] قلبم فقیر و خالی از علم است ... هنگامی که از ورای آن پرده امری بر قلبم ظهور می‌کند به امتثال آن مبادرت ورزیده مطابق حدّی که مقرر شده به تألیف آن می‌پردازم» (ابن عربی، ۵۹/۱: بی تا).

دو تألیف مهمّ و اصلی ابن عربی یکی کتاب *فصوص الحکم* است و دیگری *الفتوحات الکبیه* و ابن عربی مدّعی است که هر دو کتاب را عیناً از عالم بالا دریافت کرده و به تألیف آنها پرداخته است. در مورد کتاب *فصوص الحکم* و سبب تألیف آن چنین می‌گوید:

«در دهه آخر محرم سال ۶۲۷ در شهر دمشق رسول الله (ص) را در رؤیای صادق‌های دیدم که در دستش کتابی بود و به من فرمود: این کتاب *فصوص الحکم* است آن را بگیر و به سوی مردم برو تا آنکه بدان منتفع شوند. عرض کردم: شنیدم؛ و اطاعت از آن خدا و رسول و اولوالامر ماست آنچنان که امر شده ایم. پس آرامش خاطر را فراهم آورده نیتم را خالص و قصد و همتم را منحصر به ظاهر ساختن این کتاب کردم؛ چنانکه رسول الله (ص) مقرر فرموده بود؛ بدون هیچ زیاده و کمی» (ابن عربی، ۴۷/۱: ۱۳۶۶).

در مورد فتوحات نیز وضع به همین منوال است. وی ضمن بیان مراد از حکمت در آیه شریفه "وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا" (البقره / ۲۶۹) چنین می‌گوید:

"پس علم الاهی همان علمی است که خداوند با الهام و با انزال روح الامین بر قلب القاء می‌کند و این کتاب از این دست است. پس قسم به خدا که حرفی از این کتاب را ننوشتم مگر با املائی خداوند و القای ربّانی یا دمیدن روحانی ... با اینکه ما رسولِ مشرّع و نبیّ مکلف نیستیم. رسالت تشریح و نبوت تکلیف با رسول الله محمد (ص) انقطاع و خاتمه یافته است... این صرفاً علم و حکمت و فهمی است از سوی خداوند در باب آنچه بر زبان رسل و انبیاء (ع) نازل کرده و یا در لوح موجود با حروف عالم و کلمات حقّ نگاشته است ... این را بدان خاطر گفتم که کسی توهم نکند که من یا امثال من ادعای نبوت داریم؛ نه. به خدا قسم این چیزی غیر از میراث محمد (ص) و سلوک بر درجات او نیست. این میراث نبوت برای مردم بطور عامّ و برای من و امثال من بطور خاصّ وجود دارد" (ابن عربی، ۴۵۶/۳: بی تا).

بنابراین در بحث "وحدت وجود" حداقل در مقام کشف، نباید ابن عربی را فیلسوف و جهان‌بینی‌اش را جهان‌بینی فلسفی به حساب آوریم. بلکه جهان‌بینی او جهان‌بینی انسان کامل است. به قول ایزوتسو: "فلسفه ابن عربی، بطور خلاصه، توصیف نظری کل جهان وجود است آنچنان که در چشم انسان کامل منعکس شده است. در واقع این فلسفه یک جهان‌بینی غیر متعارف است زیرا محصول تجربه‌ای است غیر متعارف از انسانی غیر متعارف" (Izutso, 19). البته ممکن است که در مقام نقد، گاهی از تحلیلهای فلسفی استفاده کند.

۸. ابن عربی و التقاط

از آنچه گفته شد بی‌اساس بودن ادعای التقاط و اقتباس ابن عربی از فلاسفه

نیز روشن می شود چرا که همانطور که دیدیم نه تنها روش وی فلسفی نیست بلکه به شدت از فیلسوفان و روش آنان پرهیز می کند و به هیچ وجه در هیچ قولی از هیچکس جز خدا تقلید نمی نماید:

«ما از کسانی نیستیم که اقوال فلاسفه و غیر فلاسفه را در امور مختلف حکایت کنیم. در کتاب فتوحات بلکه در همه کتابهایمان آنچه را کشف اعطاء و حق املاء نموده است می آوریم و این طریقه قوم (صوفیه) است» (ابن عربی، ۴۳۲/۲: بی تا).

ابن عربی از اینکه نام فلاسفه و یا نام آثار و کتابهای آنها را در کتابهایش بیاورد سخت ابا دارد. در سراسر فصوص و فتوحات نام هیچ فیلسوف غیرمسلمان جز افلاطون یافت نمی شود که او را نیز حکیم می داند و نه فیلسوف. از فلاسفه اسلامی تنها ابن رشد را آن هم با تحقیر نام می برد. حتی از ابن سینا بزرگترین فیلسوف جهان اسلام نیز یک بار هم یاد نمی کند. غزالی را نیز فیلسوف ندانسته جزء صوفیه قلمداد کرده در موارد متعددی از تمایل او به شیوه عقلی انتقاد می نماید. حتی این امر که وی کتابهای فلاسفه را مطالعه کرده باشد محل شک است (Chittick, 1375:499). علت نیز آن است که اولاً، عقل را از ادراک امر الهی عاجز می داند و ثانیاً، فلاسفه را مقلد این عقل عاجز می بیند؛ درحالی که کتابهای وی محل بیان کشف و شهود و باز نمودن حقایقی است که شرع بیان می دارد:

«این کتاب محل بیان ادله عقلی نیست زیرا که بر مبنای شرع و اعطای کشف و شهود بنا شده است. اما عقول از ادراک امر آنچنان که شرع شهادت می دهد قاصرند» (ابن عربی، ۱۹/۴: بی تا).

در جای دیگر، دلیل این امر را این می داند که عرفان بر جنبه غیر عقلانی دین تکیه دارد که ورای عقول فلاسفه است:

این کتاب محل بیان آنچه از راه دلیل فکری بدست می آید نیست. بلکه برای بیان چیزی است که کشف الاهی عطا می کند... (سمعیات) همان علم ماست که در حکم ظاهر بر آن تکیه می کنیم و در عمل به تقوی، کشف الاهی برایمان حاصل می گردد و خداوند خود به وسیله تجلی متکفل تعلیم ما می شود و آنچه را عقول از راه فکر درک نکرده اند شهود می کنیم؛ یعنی همان چیزهایی که از راه نقل وارد شده ولی عقل آنها را محال می شمرد (همان، ۳۸۹/۲).

بر همین اساس است که ابن عربی نظریه وحدت وجود را طوری ورای طور عقل دیده آن را از دسترس فلاسفه دور می داند (کاکایی، ۶-۶۲).

۹. ابن عربی و صوفیه

موضع ابن عربی نسبت به صوفیه درست برعکس آن چیزی است که نسبت به فلاسفه گفتیم. او در آثارش به وفور از صوفیه یاد کرده از آنان و کتابهایشان نقل قول می کند. وی از عرفای بزرگی چون رابعه، معروف کرخی، ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، سهل تستری، ابوسعید خرازی، جنید، حلاج، شبلی، ابوطالب مکی، ابوالقاسم قشیری، و خواجه عبدالله انصاری دیدگاههای مختلفی را توأم با احترام ذکر می کند. همچنین در فتوحات از عرفای گمنام و غیرمشهور دیگری که تعداد معتناهایی را تشکیل می دهند - و جمع قابل توجهی از آنان نیز از زنان عارفه هستند- یاد می کند. وی بسیاری از این صوفیان را در اندلس زیارت کرده است.

او بسیاری از کتابهای مشهور و غیر مشهور صوفیه را به تمامی خوانده است و در سراسر فتوحات و فصوص از این کتابها نقل قول می کند. چرا که به اعتقاد وی اینان اولیای الهی هستند و از طریق کشف و شهود سخن می گویند نه از یافته های عقل. وی اصول عرفان را بصورت قواعد کلی از لابلای سخن آنان بیرون می کشد. مثلاً قرب نوافل و مقام ذلت و افتقار را از بایزید، نظریه "حق مخلوق به" را از سهل تستری، امکان جمع ضدین در خداوند را از ابوسعید خرازی، این را که حق به اندازه سعه وجودی خلق ظاهر می شود از جنید، مقام بی مقامی را از نفری، قاعده لاتکرار فی التجلی را از ابوطالب مکی و این را که توحید حق از جانب بنده

عین انکار آن است از خواجه عبدالله اخذ کرده و بصورت قاعده درآورده است. پس شک نیست که او را اصالتاً باید در سلسله صوفیه جای داد و نه در هیچ گروه دیگری. برخی از محققان، سلسله تصوف او را از دو طریق به امیرالمؤمنین علی (ع) رسانده اند (Addas, 316-7).

تذکر این نکته نیز لازم است که ابن عربی در موارد متعددی خود را سرآمد سلسله صوفیه و نیز خاتم ولایت مطلقه و یا مقیده می شمرد و مدعی است که به درجه‌ای از فهم رسیده است که سایر صوفیان بدان واصل نشده اند: "این امر مذهب اهل الله است. خدا علاوه بر مشارکت دادن ما و آنها در مذهبشان، بر ما منت گذاشت و علمی افزونتر از آنان بر ما کشف کرد." (ابن عربی، ۵۶۷/۳: بی تا).

۱۰. ابن عربی و شرع

ابن عربی معتقد است که انسان همواره گرفتار محدودیت است و علمش تابع استعداد محدود خودش می باشد. حتی علم شهودیش همواره از محدودیت های وجودیش رنگ می پذیرد. پس از نظر او بشر همواره باید به هادی و پیامبر پناه ببرد (Chittick, 1998: xiii). لذا وی بر قرآن و سنت رسول الله (ص) بیش از شهود خویش تکیه دارد و شرع را میزان شهود می شمرد. در نتیجه می توانیم بگوییم که در تفکر وی تأکید به ترتیب بر ۱- قرآن ۲- شهود و ۳- تفکر عقلانی است (همان). در تعارض این سه نیز همین ترتیب در مقدم داشتن هر یک بر دیگری رعایت می شود. حتی در تفسیر قرآن نیز به ترتیب تابع ۱- نقل ۲- شهود ۳- عقل است (Ibid: xiv).

۱۱. شارحان ابن عربی

به علت آنکه ابن عربی از عالمی و رای عقول سخن می گوید و از عمق معنوی خارق العاده‌ای برخوردار است، فهم اندیشه هایش بسیار مشکل است. حتی بعضاً افکارش متناقض شمرده شده‌اند. این است که اندیشه‌ها و کتابهایش نیاز به شرح و تفسیر پیدا کرده‌اند. لیکن شارحان او بخصوص شارحان فصوص اکثراً به جنبه‌های فلسفی بحثهای او اهمیت بیشتری داده‌اند. این امر از قونیوی آغاز شد که او را تنها وارث واقعی شیخ دانسته‌اند (Chittick, 1991: 54) و به تعبیر جامی

وی نقاد کلام شیخ است. مقصود شیخ در مسأله وحدت وجود بر وجهی که مطابق عقل و شرع باشد، جز به تتبع تحقیقات وی (قونیوی) و فهم آن - کما ینبغی - میسر نمی شود (جامی، ۵۵۵).

شیوه تألیفات قونیوی با شیخ اکبر تا حدود زیادی فرق دارد. وی خود عارفی بزرگ بود لیکن چون بهتر از ابن عربی در فلسفه مشائی تعمق کرده بود، کوشش زیادی بکار برد تا این فلسفه را با تعبیر عقلی تصوف وفق دهد. تلاش برای توفیق و تطبیق این دو، بخصوص در شیوه پرداختن به بحث وجود ظاهر می شود (Chittick, 1994: 78). اما ابن عربی هر چند غالباً درباره وجود بحث می کند، ولی وجود اصلی ترین مقوله برای او نبوده است و معلوم نیست که چرا پیروان او اصطلاح "وجود" را از مجموعه تعلیمات وی استخراج کرده و آن را دل مشغولی اصلی خویش قرار داده اند (همان). به عبارت دیگر "وجود" برای قونیوی و شاگردان بعدی او به عنوان یک بحث فلسفی مطرح است و غالباً آن را به عنوان صفت اصلی خدا ذکر می کنند؛ در حالی که ابن عربی اصطلاحات قرآنی را در این مورد بیشتر می پسندد و از خداوند بیشتر به اسم "حق" یاد می کند.

جان کلام آنکه دیدگاههای ابن عربی توسط قونیوی و شاگردانش به فلسفه نزدیک شد. چنانکه ما در فتوحات بیشتر با تفسیری عرفانی از متون منتخب کتاب و سنت روبرو هستیم و همواره نزدیکی به منابع سنت اسلامی را احساس می کنیم و هرگز غلبه روش نظاممند فلسفی را به چشم نمی بینیم (همان) و خود را با سیلابی از الهامات و اشراقات الهی بدون هیچ ارتباط ظاهری مواجه می یابیم (Chittick, 1991: 55)؛ اما قونیوی در تألیفاتش طرحی را برای تنظیم عقلانی اندیشه ها در می اندازد (همان). تمایل فلسفی وی در ساختار منطقی و نظاممند آثارش کاملاً هویداست (Chittick, 1994: 78).

به همین علت است که عقیف الدین تلمسانی (م ۶۹۰) که هم ابن عربی را شاگردی کرده است و هم شاگرد قونیوی بوده می گوید: "استاد اولم (ابن عربی) متروحی متفلسف بود در حالی که استاد دومم (قونیوی) فیلسوفی متروح بود" (همان). باز به خاطر همین تفاوت است که ابن تیمیه که ابن عربی را تکفیر کرده است به قونیوی بیشتر از استادش انتقاد می کند: "صدرالدین رومی که طرفدار ابن عربی بود گرایشهای فلسفی بیشتری داشته است لذا از شریعت اسلام

دورتر بود" (همان).

به هر حال، شیوهٔ پرداختن ابن عربی به بحث "وحدت وجود" را نباید با آنچه بعداً نزد پیروان مکتب او شایع شد یکسان گرفت و به آن صبغهٔ فلسفی داد. شاهد آنکه اولاً، با آنکه مشهور آن است که وی مؤسس نظریهٔ وحدت وجود در جهان اسلام بوده است، اصطلاح "وحدت وجود" حتی یک بار هم در سراسر فصوص و فتوحات بکار نرفته (Landolt, 100) و تنها در یک موضع بطور ضمنی از "الوحدة فی الوجود" یاد شده است.^۲ ثانیاً اصطلاح "وجود" در موارد متعددی نزد ابن عربی به همان معنای لغوی "وجدان" و "دریافت" استعمال شده و یا معادل اصطلاح عرفانی "وجد" بکار رفته است چنانکه علاوه بر آنکه از اهل الله به عنوان اصحاب کشف و شهود یاد می کند آنان را اصحاب کشف و وجود می خواند.^۳ در مواضعی که به تعریف اصطلاحات مشغول است چنین می گوید: "بدان که وجود نزد عرفا عبارت از یافتن حق در حالت وجد است" (ابن عربی، ۵۳۸/۲: بی تا) و "اگر بگویی وجود چیست می گوئیم وجود یافتن حق در وجد است."^۴

۱۲. ابن عربی و عرفان نظری

همهٔ اینها که گفتیم مانع از آن نیست که محیی الدین را پدر عرفان نظری بشماریم. او در عرفان نظری در تاریخ اسلام بلکه در تاریخ جهان بی نظیر است. وی در واقع پیوند دهندهٔ عرفان بین دو مقطع تاریخی قبل و بعد از حملهٔ مغول و دو قطعهٔ جغرافیایی شرق و غرب جهان اسلام است (Austin, 14). عرفان در مکتب او به عنوان یک جریان فکری بلکه یک علم، جایگاه خاص خویش را پیدا کرد و حتی وارد حلقه های درس و بحث شد. به قول بعضی از محققان: "مادام که صوفیه اندیشه های خود را از طریق اشارات شاعرانه و عرفانی بیان می کردند کسی خارج از حلقهٔ آنان ایشان را چندان جدی نمی گرفت و تنها با کسانی قادر به گفتگو و ارتباط بودند که ذوق تشخیص و ادراک پیام آنان را داشته باشند. ولی ابن عربی تصوف را به شاهراه تأملات عمیق نظری کشاند و در این راه طبیعتاً مجبور بود همهٔ ابزارهای متکلمان، فیلسوفان، ادبا و سایر متخصصان را به خدمت بگیرد." (Chittick, 1989:289).

نکته قابل توجه آنکه در بسیاری موارد، شیخ صرفاً اصطلاحات را از علوم یاد شده اقتباس می کند ولی در نظام عرفانی خویش بدانها معنایی جدید بخشیده سپس از آنها استفاده می نماید. به تعبیر برخی از نویسندگان، وی "اصطلاحات مشهور دیگر حوزه‌های فکری را می گیرد و آن را با دیدگاه خود درباره جهان بینی قرآن هماهنگ می‌سازد" (Chittick, 1998:393) یکی از این اصطلاحات اصطلاح وجود است. این اصطلاح در قرآن بکار نرفته است. یکسانی وجود با خدا یا واجب الوجود نیز ظاهراً از متون فلسفی نشأت گرفته است نه از منابع سنت و یا آثار متکلمان و یا صوفیه. ابن عربی به همین شیوه تقریباً همه اصطلاحاتی را که مربوط به بحث وجود می شود از فلاسفه مسلمان وام می‌گیرد (Chittick, 1989:80).

شیخ غالباً از کلمه قرآنی "حق" برای اشاره به خداوند و از واژه قرآنی "خلق" برای اشاره به غیر خدا استفاده می کند. لیکن برای اشاره به مخلوقات اصطلاحات دیگری را نیز از کتاب و سنت و فلسفه و علم کلام وام می‌گیرد ولی "هیچ کوششی برای جداسازی این مجموعه اصطلاحات نمی کند بلکه بدون توجه به زمینه و متنی که این اصطلاحات از آنها استخراج شده اند هر جا مناسب ببیند آنها را چون اصطلاحات خویش تلقی کرده بکار می برد" (همان، ۸۱). مثلاً برای بیان رابطه فقر و غنا که یکی صفت خلق و دیگری صفت حق است، بجای این دو واژه که نزد صوفیه نیز متداول بوده است، در مواردی، اصطلاح امکان و وجوب را مناسب دیده به تحلیل رابطه ممکن الوجود و واجب‌الوجود می پردازد (ابن عربی، ۲۸۴/۲ و ۶۲۴/۲: بی تا).

به هر حال شخصیت ابن عربی در نظم دادن به مسائل عرفان به حدی بود که از قرن هشتم به بعد حتی عرفا و متصوفه ای که نظریات او را قبول نداشتند نیز مقید به اصطلاحات وی بوده غالباً از آنها بهره می‌جستند (شیمل، ۴۵۵)

گوئی ابن عربی خود به این امر واقف بوده که بخاطر شیوه یاد شده ممکن است در آینده وی و امثال وی به التقاط یا اقتباس از فلاسفه، یا فیلسوف بودن متهم شوند. لذا ساحت عرفان و عرفا را از این امر مبرا دانسته هشدار می دهد:

ای کسی که در این علمی که علم نبوی است و از انبیاء به ارث رسیده است (با روش عقلی) نظر می‌کند. اگر مسأله‌ای از مسائل عرفا را دیدی که فیلسوف یا متکلم و یا هر صاحب نظر دیگری - در هر علمی که باشد - نیز آن را ذکر کرده است، مبدا صوفی محقق را که آن مسأله را گفته است به دلیل تشابه قولش با قول فیلسوف، به فیلسوف بودن یا اقتباس از فلاسفه متهم کنی و یا به دلیل اینکه قولش با قول فیلسوف یکسان است - و فیلسوف نیز بی‌دین است - وی را به بی‌دینی متهم نمایی. چنین اظهار نظرهایی از تحقیق بدور است (ابن عربی، ۱۳۲/۱: بی تا)

۱۳. مخاطبان ابن عربی

یکی از مسائل مهمی که به فهم دیدگاههای ابن عربی کمک می‌کند شناخت مخاطبین وی است. هر چند به نظر می‌رسد فصوص او بیش از فتوحات وی جنبه تعلیمی داشته باشد ولی سراسر آثار و تألیفاتش را می‌توان نوعی انجام وظیفه الهی برخاسته از نبوت انبائی دانست. وی هیچگاه مدرسه و دانشگاه را بر نمی‌تافت. مخاطبینش بیشتر صوفیه و اهل عرفان بودند که در آن زمان از نظر کمیت رشد چشمگیری داشتند و در هر کوی و برزن، به شهادت ابن عربی، یک یا چند نفر از آنان را می‌توانستیم سراغ گرفت. یکی از اهداف ابن عربی آن بود که جایگاه واقعی این جماعت را به خود آنان بنمایاند و ایشان را از حیرتی که در اثر شهود ممکن است دچارش شوند برهاند و ابزاری مناسب برای تعبیر تجارب عرفانی به دست ایشان دهد. مثلاً در موضعی از فتوحات خطاب به صوفیه چنین می‌گوید:

ای عزیز، منزلت خود را در رابطه با این صورت انسانی که محمد (ص) روح و نفس ناطقه آن است بشناس. آیا از قوای آن هستی یا از محلهای قوای آن؛ و اگر از قوای آن هستی آیا بصر آنی یا سمع آن یا شامه آن یا لامسه و یا ذائقه آن. و قسم به خدا من می‌دانم که خودم چه قوه ای از قوای این صورت هستم و خدای را به خاطر این امر سپاسگزارم (همان، ۱۸۹/۳).

در مواضع متعدد سعی می کند که صوفیه را از درهم آمیختن حق و خلق پرهیز دهد و تمایز حق و خلق و نیز جایگاه هر کدام از مخلوقات را بدانان بنمایاند: "رسول الله به ما امر فرموده که حق هر صاحب حقی را به او بدهیم و این کار را نمی توانیم انجام دهیم مگر آنکه استحقاق هر صاحب حقی را بدانیم و این امر نیز میسر نمی شود مگر آنکه خدا حق را برای ما تبیین کند" (همان، ۴۵۶/۳). وی خود علت فراوان سخن گفتن در اسرار ربوبی را چنین بیان می دارد:

"پس ای دوست من! در این موطن که موطن پنهانی است تأمل کن. اگر لسان شرع که بدان اشاره کرده و بدان آگاهانیده است نبود، من هم آن را برای اهل طریق خودمان بطور آشکار بیان نمی کردم. بسیاری از اهل طریق الهی هر چند تجلی حق را شهود کرده اند لیکن به این مطلب و به آنچه دیده اند و به واقع امر علم ندارند (همان، ۵۱۶/۳)

البته ابن عربی نیم نگاهی نیز به ناعارفان و نیز اهل نظر دارد و سعیش آن است که بدیشان بفهماند که در پس پرده خبرهایی هست و احیاناً آنان را به سلوک برای شهود آنچه نادیدنی است و نیز انس با حق ترغیب نماید: "اگر از اهل ذکاوت باشی، ما واقعیت امر را بصورت اشاره برایت ذکر کردیم بلکه به آن تصریح نمودیم و بدین سبب تمام نسبتهایی را که منکرین به ما دادند تحمل کردیم" (همان) و نیز در موضع دیگری چنین می گوید:

"بدان که تو را بر علمی عظیم تنبیه داده ام که نزد خدا مرا بخاطر آن سپاس می گوئی. پس من از خدا امید دارم که مرا بواسطه آنکه دیگران گفته هایم را فراگرفته اند نفع دهد؛ یعنی بخاطر آنچه از علم به خدا بیان کرده ام ولی در کلام مؤلفان قبلی این فن نمی یابی؛ و همه اینها نقطه ای از کلمه ای از قرآن عزیز است. نزد ما غیر از فهم قرآن از جانب خدا چیزی نیست و این همان وحی الهی است. خدا ما را بر آن باقی بدارد (همان ۵۰۰/۳).

۱۴. نظاممند بودن تألیفات ابن عربی

ابن عربی می پذیرد که ممکن است بین ظواهر کلامش ارتباط منطقی یافت

نشود. این امر ناشی از شیوه‌ای است که در تألیف دارد. چنانکه درباره فتوحات می‌گوید:

« این کتاب بر روش جاری کتابهای دیگران نوشته نشده است ... هر نویسنده‌ای یا در تحت تسلط اراده آزاد خود می‌نویسد ... یا در نوشتن آثار از علوم‌ی که در آنها تخصص دارد الهام می‌گیرد ... از طرفی، مؤلفی که به فرمان الهی چیز می‌نویسد، غالباً چیزهایی را ثبت می‌کند که با موضوع فصلی که در آن بحث می‌کند ارتباطی (ظاهری) ندارد. (نصر، ۲، ۳ به نقل از ابن عربی، ۲۴/۱: بی تا)

اما این عدم ارتباط، ظاهری است و اگر کسی به عمق مطلب فرو رود ارتباط آنها را درخواهد یافت:

« چنین نوشته‌هایی در نظر خواننده عامی به مطلب مورد بحث نامربوط به نظر می‌رسد؛ در صورتی که به نظر من این قبیل مطالب به اصل موضوع آن فصل مربوط است و البته این دلیلی دارد که دیگران نسبت به آن جاهلند (همان).

ابن عربی از این هم بالاتر رفته مدعی است که قضیه بر عکس است؛ یعنی سایر نویسندگان چون به رأی و اراده و عقل ناقص خویش می‌نویسند، دیدگاه‌هایشان از اصل و ریشه واحدی تبعیت نمی‌کند؛ لیکن کلام امثال وی چون از عالم امر نازل شده است تابع نظام واحدی است؛ و همانطور که بین آیات قرآن که از لوح محفوظ نازل شده و در یک سوره قرار دارند ممکن است ارتباطی ظاهری به نظر نیاید، در حالی که ارتباط واقعی آیات طوری است که بعضی از آنها بعضی دیگر را تفسیر می‌کنند، کتابهای امثال ابن عربی نیز چنینند:

« اکثر مردم بر خلاف این ذوق عمل می‌کنند و لذا کلامشان به هم مرتبط نیست و اگر کسی بخواهد ریشه واحدی برای کلامشان پیدا کند نمی‌یابد. اما کلام ما اجزایش با یکدیگر مرتبط است زیرا عین واحدی است که این کلام تفصیل آن است. درست مانند ارتباط آیات

به همین سبب برای فهمیدن مراد ابن عربی در باب وحدت وجود باید همه جهان بینی عرفانی وی را در نظر گرفت و بعضی از کلامش را مفسر بعضی دیگر قرار داد. شاید بدینوسیله از کلام شارحانی که پس از وی آمده و وحدت وجود را، بر خلاف مراد اصلی ابن عربی، صبغه‌ای فلسفی بخشیده اند بی نیاز شویم.

پی‌نوشتها

1- Asin Palacios

- ۲- "فأثبتت الكثرة في الثبوت و انفيها من الوجود و اثبتت الوحدة في الوجود و انفيها من الثبوت، الفتوحات، ج: ۲، ص: ۵۰۲.
- ۳- اهل الحق اهل الكشف و الوجود، همان، ج: ۳، ص: ۴۸۹.
- ۴- "الوجود وجدان الحق في الوجود همان، ج: ۲، ص: ۱۳۳.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- ۲- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، (۱۳۶۶)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، انتشارات الزهراء.
- ۳- جامی، عبدالرحمان، (۱۳۷۰)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۴- عفیفی، ابوالعلاء، (۱۳۶۶)، تعلیقات علی فصوص الحکم، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- ۵- کاکائی، قاسم، (۱۳۷۸)، «وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۱، ۷۷-۵۵.
- ۶- نصر، سید حسین، (۱۳۶۱)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.

7- Addas, Claud,(1993), *Quest for the Red Sulphur*, Trans. Peter Kingsley, Cambridge, The Islamic Texts Society.

8- Austin, R.W.J. Trns. And Intr. (1988), *Ibn al'Arbi, The Bezels of Wisdom*, Lahore, Suhail Academy.

9- Chittick, William C.(1373), "Ibn 'Arbi" in *History of Islamic Philosophy*, Ed.Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, 497-509.

- 10- Chittick, William C.(1991), "Ibn 'Arabî and His School" in *Islamic Spirituality, Manifestations*, Ed. By Seyyed Hossein Nasr, New York, Crossroad, 49-79.
- 11- Chittick, William C.(1994), "Rumî and Wahdat al - Wujûd" in *Poetry and Mysticism in Islam*, Edited by Amin Banani and Richard Hovannisian, Cambridge University Press, 70-111.
- 12- Chittick, William C, (1998), *The self Disclosure of God*, New York, State University of New York Press.
- 13- Chittick, William C,(1989), *The Sufi Path of Knowledge*, New York, State University of New York Press.
- 14- Izutso, Toshihiko, (1983), *Sufism and Taoism*, Berkeley, University of California Press.
- 15- Landolt, Hermann.(1971), "Simnanî on Wahdat al- Wujûd" In *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Ed. By Mehdi Mohaghegh and Hermann Landolt, Tehran.
- 16- Sells, Michael A. (1994), *Mystical Languages of Unsayng*, The University of Chicago Press.