

«تسخیر در عالم از دیدگاه ابن عربی»

دکتر عبدالرضا مظاهری

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

چکیده مقاله:

عارفی که به مقام «جمعیت» رسیده به کمک نیروی «همّت» در حالت فنا به تسخیر در عالم می‌پردازد و فعل او، فعل حق می‌گردد.

تسخیری که از بالا به پایین است. «تسخیر بالرضا» است. مثل تسخیر بنده از سوی مولایش. و تسخیری که از پایین به بالاست «تسخیر بالوسیله» است. مانند «قوابل» که حق را مجبور می‌کنند تا برابر صورت‌های آنان تجلی کند.

عارف به نسبت جامعیت او در برخی از حضرات با همّت خویش، سبب خلق هر صورتی در هر یک از آن حضرات در جهان خارج می‌شود. انتقال تخت بلقیس (ع) مصداق خلق جدید و خلق به همّت است که البته در همه عالم نیز جریان دارد. و ولی کاملی که بهره‌ای از اسم اعظم الهی را دارا باشد تمام عالم منقاد اوست.

و هر کس مثل داود یا سلیمان و ... که به او خلافت عطا شده، این تسخیر در عالم نیز عطا شده است. اما تحقق عارف به مقام عبودیت و ندیدن غیري جز حق در جهان، مانع تصرف او در طبیعت می‌گردد و تصرف را به خداوند که قدرت بالاصاله است واگذار می‌نماید.

کلید واژه‌ها:

فنا، تسخیر، تصرف، همّت، خلق جدید، قابل، ولی.

پیشگفتار

تسلط و تصرف در طبیعت مادی و غیرمادی از آرزوهای دیرینه بشر بوده است که منجر به پیدایش علوم طبیعی چون کیمیا و سیما و حتی سحر و جادو گردیده، چرا که هر علمی از علوم نظری و عملی دارای قوانین خاصی است که با بکارگیری آن قوانین بشر به قسمتی از نیروهای سرکش طبیعت مسلط می‌شود و حاجتی از حاجات خود را برآورده می‌سازد.

عرفان هم که دامنه جهان هستی را از عالم ماده فراتر برده و حضرات خمس را مطرح می‌نماید، دامنه بطون انسان را هم تا هفت بطن توسعه داده و با توجه به هر بطن و نیروهای خاص آن به تصرف در عالمی از عوالم می‌پردازد تا اینکه، انسان کامل را به بالاترین مقام که همان مقام «کن» است می‌رساند تا همچون حق تعالی که می‌فرماید: «انما قولنا لشیء اذ اردناه ان نقول له کن فیکون» (نحل، ۴۰) انسان نیز با اشاره انگشتی مرده را زنده کند و کور مادرزاد را شفا بخشد و بر آب راه رود و طی الارض نماید و تخت بلقیس را در یک چشم بر هم زدن فرسنگ‌ها جابجا نماید.

از نظر عرفان، انسان همه این قدرت و مقام را از آن جهت صاحب می‌شود که مظهر اسم جامع «الله» است و همان طوری که حق تعالی از طریق اسماء در جهان تصرف می‌نماید، تعیین اسماء او نیز که انسان کامل است و اسماء را آموخته، از طریق همان آموزش اسماء در جهان تصرف می‌کند. زیرا آموزش اسماء به معنی تسلط بر اسماست و با تسلط بر اسماء، بمنزله روح عالم می‌گردد و عالم همچون جسد او می‌شود. همان طوری که روح به وسیله قوای روحانی و جسمانی به تدبیر بدن و تصرف در آن می‌پردازد. انسان کامل هم به وسیله اسماء الهی که خدا به او آموخته در عالم تصرف می‌کند. اما هر چند که با پیشرفت علوم، بشر توانسته قسمتی از نیروهای طبیعت را در استخدام خود درآورد. اما هرگز نتوانسته در نظام کلی طبیعت تصرف کند و بر طبق میل خود چرخ طبیعت را یا تندتر و یا کندتر به گردش درآورد و چیزی به

طبیعت بیفزاید یا از آن کم کند. زیرا خداوند نظام طبیعت را با چنان نظمی استوار ساخته است که هیچ گونه تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد و حتی پیامبران را هم از آن گریزی نیست. اکنون به بررسی راه‌های تسخیر و تصرف بشر در طبیعت می‌پردازیم تا گوشه‌ای از این دنیای پر راز و رمز را معرفی نمائیم.

تسخیر و تصرف عارف در عالم

معنای تسخیر و تصرف تفاوت چندانی ندارند جز این که تسخیر یعنی چیزی را مقهور کردن در برابر نیرویی بیرون از آن تا این نیرو در آن تأثیر کند.

تصرف: یعنی به کارگیری آن نیرو برای پدید آمدن دگرگونی در شیء تسخیر شده. به نظر می‌رسد ابن عربی میان دو گونه مختلف از تسخیر تفاوت می‌نهد، گونه نخست، تسخیری است که به واسطه نیروی خاصی حاصل می‌شود که صوفیان آن نیرو را «همّت» می‌نامند، گونه دوم، تسخیر چیزهاست به مجرد امر و بدون مدد گرفتن از آن نیرو. لازمه این سخن آن است که هر کس که چیزها به واسطه همّت، مسخر اویند باید به مرتبه روحی خاصی رسیده باشد که مرتبه جمعیت است. و او با این جمعیت، همّت خود را متوجه شیء موردنظر می‌کند و بدان دست می‌یابد. خواه آن چیز از امور مربوط به دنیای زمینی ما باشد و خواه مربوط به عوالم آسمانی. در این باب ابن عربی می‌گوید: «آن را بدین جهت گفتیم که می‌دانیم اجرام عالم، تحت تأثیر همّت‌های نفوس است. اگر این همّت‌ها به مرتبه جمعیت رسیده باشد، و ما آن را به عیان در این راه دیده‌ایم»، این مطلب صراحت دارد. در این که این گونه تسخیر با نیروی اکتسابی تحقق می‌یابد که سالک الی الله آن نیرو را در اثنای سلوک خود به کف می‌آورد. البته برخی از سالکان این نیرو را به کار می‌گیرند و برخی دیگر از بکارگیری آن خودداری می‌کنند.

اما گونه دوم از تسخیر، نیرویی است که خدا به هر کسی که بخواهد می‌دهد بی‌آنکه او راه کسب، ریاضت و استوار کردن همّت و مانند آنها را پیموده باشد. سلیمان(ع) از کسانی بود که این نیرو به آن داده شده است. از این رو باد به هر سو که او می‌خواست می‌وزید و شیاطین و دیگر نیروهای طبیعت تسلیم او بودند. همین بس بود که او فرمانشان دهد و آنها فرمان برند. یا انجام کاری را از آنها بخواهد و آنان عمل کنند.^۱ حکم حضرت سلیمان و تصرف او در عالم

۱- شرحی بر فصوص الحکم، ابو العلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، ص ۳۷۵.

عام بود و شامل عالم باطن و عالم ظاهر هم می‌شد. خداوند او را بر جن و انس حاکم ساخت و سلطنت او را بر حیوانات از وحوش و بر حیوانات اهلی استوار ساخت. و سکنه بر و بحر را مطیع او ساخت، و حکم او از مرکبات و موالید به عناصر و بسایط سرایت نمود. مانند تصرف او در هوا، مانند تصرف ابراهیم(ع) بر آتش و تصرف پیامبر ما(ص) بر ماه و دو نیمه کردن آن.^۱ پس امر او به تسخیر، قائم مقام امر حق باشد و موجب اختصاص و فضل غیر از این نیست.^۲ و این کشف صریح و علم صحیح سلیمانی است و ظهور به مجموع ملک به طریق تصرف جز سلیمان را نمی‌زیدد «لاینبغی لاحد من بعدی» (ص، ۲۵) و ظهور علم در صورت به نسبت، شبیه ظهور جبرئیل است در صورت بشریت که از عالم حقایق مجرده متعالیه ظاهر آمده به امر حق در صورت حسیه، و حیات حسیه سایه حیات حقیقیه است.

این نقش خیالی است که در خواب توان دید تمثال جمالی است که در آب توان دید^۳

پس صوفی در حالت خاصی که آن را حال «فنا» می‌نامند، می‌تواند هر اثری را که می‌خواهد در عالم خارج خلق و احداث کند. یعنی خداوند به دست او آن اثر مطلوب را خلق می‌کند. پس فعل، فعل حق است اما به وساطت عارفی که از صفات بشری فانی شده و با صفات الهی بقا یافته و با آنها هست شده است ظهور می‌یابد، براساس این نظریه، عارف چیزی ندارد جز وساطت در آشکار کردن نیروی خلقی که نزد خداست^۴ که برای فهم این مطلب دانستن انواع تسخیر و چگونگی عملکرد هر یک از این انواع تسخیر ضروری است.

انواع تسخیر در عالم

از نظر ابن عربی در میان موجودات این جهان درجات قابل تمایزی وجود دارد. اصل کلی آن است که درجه بالاتر درجه پایین‌تر را مورد تسخیر قرار می‌دهد. این تنها بر رابطه اجناس و

۱- شرح فصوص الحکم، جلال‌الدین آشتیانی، ص ۹۱۳.

۲- شرح فصوص الحکم، خوارزمی، تحقیق حسن‌زاده آملی، ص ۹۱.

۳- رسائل ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی، ص ۱۱۵.

۴- شرحی بر فصوص الحکم، ابوالعلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، ص ۱۳۱.

انواع صادق نیست بلکه همین پدیده حتی در میان اعضای یک نوع رخ می‌دهد. برای مثال یک انسان خاص، انسان دیگر را زیر دست خود می‌کند.

این مسأله در مورد انسان امکان‌پذیر است چرا که انسان دارای دو ویژگی است:

۱- انسانیت، که از این لحاظ انسان، کامل است. و همه با هم برابرند و تسخیری در این

مرتبه رخ نمی‌دهد.

۲- حیوانیت، که از این لحاظ انسان، ناقص است. و به لحاظ ثروت، موقعیت، شرافت و

هوش میان انسان‌ها رابطه بالاتری و پایین تری وجود دارد و تسخیر در این مرتبه رخ می‌دهد.

البته حیوانیت انسان بالاتر از حیوانیت حیوان است. چون حیوانیت انسان می‌تواند حیوانیت

حیوان را تسخیر کند و آن را که بی‌اراده است در تصرف خود درآورد. این نوع تسخیر که

دارای ترتیبی نزولی است به این نحو است که هستی بالاتر هستی پایین‌تر را مسخر می‌کند و

پدیده‌ای است طبیعی که در همه جای جهان هستی قابل مشاهده است این نوع تسخیر را

«تسخیر بالرضا» گویند. مثل تسخیر بنده از سوی مولا و تسخیر رعایا از سوی سلطان.

تسخیر دیگری است که برحسب ترتیب صعودی رخ می‌دهد یعنی هستی پایین‌تر هستی

بالاتر را مسخر می‌سازد یعنی هستی بالاتر به دلیل طبیعت هستی پایین‌تر مسخر او می‌گردد

چون بین آنها رابطه خاصی وجود دارد که به آن «تسخیر بالوسیله» یا «حال» و یا «مرتبه»

گویند. مانند رعایا که پادشاه را که رسیدگی کننده به امور آنها و مدافع و حامی آنهاست. وادار

کرده‌اند به اینکه از مال و جان آنها محافظت نماید و با دشمنان آنان بجنگد.

در حقیقت این مرتبه پادشاه است که به او انجام چنین اموری را حکم می‌کند. به همین

دلیل آن را تسخیر «مرتبه» هم گفته‌اند.

ابن عربی می‌گوید: همان گونه که عالم در تسخیر حق است. حق نیز در تسخیر عالم

است. چون حق با محدود شدن به صورتهای متعدد و برحسب ظرفیت موجودات خود را

متجلی می‌گرداند. یعنی اعیان ثابت‌هنگامی که بخواهند به صورت موجودات فعلی متحقق

شوند باید ضرورتاً قوانینی را که توسط خودشان وضع شده اطاعت کنند یعنی برابر ظرفیت و

استعداد هر شیء تجلی نمایند. زیرا تجلی برحسب ظرفیت محل، تنوع می‌یابد. هنگامی که از

جنید درباره معرفت به خدا و عارف پرسیدند. گفت: رنگ آب، همان رنگ ظرف آب است.»

یعنی حقّ دارای صورت خاصی نیست که ما آن را صورت حقّ بنامیم، بلکه حقّ در صورت‌های «قوابل» تجلّی می‌کند که این همان تسخیر خدا از سوی مخلوقات است که ابن عربی می‌گوید هر کس نمی‌تواند این مسأله را به این گونه فهم کند.^۱

در تسخیر نوع اوّل «تسخیر بالرضا» عارف از نیرو خاصی به نام «همّت» استفاده می‌کند تا در اشیاء تصرف نماید و برای استفاده از آن نیرو باید خود او نیز به شرایط روی خاصی «یعنی مرتبه جمعیت» رسیده باشد تا بتواند از آن نیرو استفاده نماید که اینکه به بررسی آن می‌پردازیم.

همّت و انواع آن در عرفان

ابن عربی می‌گوید: «تجريد قلب را به جهت حصول آرزو «همّت» گویند و نیز اوّل مقام راستی مرید را در مقام ارادت «همّت» می‌نامند و همچنین جمع نمودن جمیع مقاصد و هموم را تا آنکه مکاشفه الهامیه به طریقه صفا حاصل شود «همّت» گویند.^۲

پس یکی از اصطلاحات مهم عرفانی «همّت» است. چنانچه می‌گوید:

همّت بلند دار که مردان روزگار از همّت بلند به جایی رسیده‌اند

گاهی منظور از همّت اراده و تصمیم در پیش‌برد امور و انجام وظایف و گاهی مراد از آن، اندیشه و اراده توانمند در سازندگی دیگران است.

بر سر تربت ما چون گذری همّت خواه که زیارتگه رندان جهان خواهد بود

و رهروان راه سیر و سلوک، از مراد خویش استمداد همّت می‌کنند و می‌گویند:

همّتم بدرقه راه کن ای طایر قدس که درازست ره مقصد و من نو سفرم

۱- صوفیسم و تائوئیسم، ایزوتسو، صص ۱۹۶-۲۰۰.

۲- شرح مناقب، محی‌الدین بن عربی، شارح سیدصالح موسوی خلخالی، ترجمه مهدی افتخار، ص ۱۰۷.

خواجه عبدالله انصاری برای این بحث آیه «ما زاغ البصر و ما طغی»^۱ «پیامبر از خدا به دیگری ننگریست و سرکشی نکرد» را برگزیده است که مربوط به داستان معراج و اوج گیری جسم و جان رسول خدا(ص) تا مقام قرب الهی است که خود بهترین سرمشق و سیر و سلوک عرفانی است.

وجه استشهاد خواجه به آیه شریفه بر مقام همّت آن است که رسول اکرم(ص) در رویکرد به سوی حق، تمام همّت خویش را بر خدا متمرکز ساخت و حتی نگاهی به دیگران نکرد و چون تیری که به سوی هدفی پرتاب می شود به سوی خداوند کشیده شد و در این کشش، استوار و ثابت قدم ماند و هیچ گونه گستاخی و سرکشی نداشت.

امام علی(ع) درباره همّت بلند می فرماید: «لا شرف کبعد الهمّة»^۲. «هیچ شرفی چون بلند همّتی نیست» این تأکید تا آن جااست که ارزش مرد را وابسته به میزان همّت او دانسته اند. چنانچه باز امام علی(ع) می فرماید: «قدر الرجل علی قدر همّته»^۳ در دعا نیز از امام زین العابدین(ع) رسیده است که: «وهب لی جسما روحانیا و قلبا سماویا و همّة متعلّقة بک»^۴.

«خدایا مرا جسمی روحانی و دلی آسمانی و همّتی وابسته به خود بخش»^۵.

و خواجه عبدالله انصاری همّت را چنین تعریف می کند:

«الهمّة ما یملک الانبعاث للمقصود صرفا، لایتمالک صاحبها، و لا یلتفت عنها»

همّت نیرویی است که انگیزه طلب مقصود را می آفریند و آن طلب را از آلودگی به امید پاداش و بیم کیفر، می پیراید و صاحب این همّت، بر درنگ و مهلت در رسیدن به مقصود، توانا نیست.

و آن را بر سه درجه می داند که درجه نخست دارای سه بعد است.

۱- نگهداری دل از گرایش به ممکنات.

۲- واداشتن قلب بر گرایش به سوی خداوند و وجه او.

۱- سوره نجم، (۵۳)، آیه ۱۷.

۲- بحارالانوار، جلد ۷۸، ص ۶۴.

۳- نهج البلاغه، حکمت ۴۷.

۴- بحارالانوار، ج ۹۴، ص ۱۵۶.

۵- راه و رسم منزل ها شرح منازل السائرین، خواجه عبدالله انصاری، علی شیخ الاسلامی، ص ۷۷ و ۷۸.

۳- ستردن زنگار سستی و کوتاهی از دل.^۱

ابن عربی نیز در فتوحات همّت را به سه قسم قابل تقسیم می‌داند، همّت ارادت، همّت تنبه و همّت حقیقت و برای هر یک اوصاف و خواصی را برمی‌شمارد. اما همّت تنبیه، تجرد دل است از آرزوها و خواسته‌ها، اعم از اینکه محال باشد یا ممکن، صاحب این همّت باید که نظر نماید در آنچه تمنا می‌کند که اگر به علم مستقیم است تمنا کند و در غیر این صورت نه.

اما همّت ارادت، نخستین گام صدق مرید است. این همّت جمعیت و احوال عالم است اما همّت حقیقت، آن صفای الهام و همّت خاصه است که از آن مشایخ کبار از اهل الله است، مردان خدا که از کثرت اجتناب نموده و برای توحید طالب احدیتند.^۲

همّت در اساس مربوط به استجماع نظری قلب به سمت خاصی است و قلب عارف جایگاه ظهور جلوات جلالی و جمالی حضرت احدیت است. قلب عارف عرش علم الهی است، پس قلب دارای قوه‌ای است خفی که با یک ادراک واحد جلّی حقایق الهی را درک می‌کند. این قوه و قدرت در قلب عارف «همّت» نامیده می‌شود که رابطه مستقیمی با آفرینش نیز دارد.

رابطه همّت با خلق و آفرینش

در عرفا ابن عربی همّت با خلاقیت ارتباط دارد و در واقع عملکرد این فعل قلبی دارای دو جنبه است. یکی مربوط به تأثیر آن بر پدیده‌هایی است که امروز عمدتاً آنها را با نام «پدیدارهای فرا روان‌شناختی» می‌شناسیم و دیگر مربوط به نوعی درک و دریافت عرفانی است که «ذوق» نام دارد.

در مورد کارکرد نخست باید گفت که هر انسانی دارای قوه‌ای به نام قوه تخیل است. که با استفاده از آن می‌توان هر صورتی را که اراده کند در عالم خیال خود بیافریند.

۱- منازل السائرین، خواجه عبدالله انصاری، شرح کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، تحقیق محسن بیدارفر، ص ۳۷، انتشارات بیدار، صص ۳۸۲-۳۷۹.

۲- فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، دکتر گل بابا سعیدی، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰۳.

آفریده‌های خیال در این صورت، وجودی خارج از این قوه مدرکه دارند و صرفاً در صقع خیال فرد ظهور و حضور دارند و این امری است که بین همه افراد انسانی مشترک است. چنانچه می‌گوید: «بالوهم یخلق کلّ انسان فی قوه خیاله ما لا وجود له الا فیها و هذا هو الامر العالم» ولی شیخ می‌گوید که عارف به یمن خیال خلاق خود می‌تواند منشأ ایجاد اموری شود که در خارج از قوه متخیله نیز دارای وجود و ظهورند. اینها دو مصداق از خلق هستند که هر کدام مرتبه‌ای از آن به شمار می‌آیند.^۱

قسم اول از خلاقیت خیالی اگر با تأثیر از خیال مطلق همراه باشد، ممکن است به اطلاع برخی حقایق و صور لوح محفوظ نیز بیانجامد و اگر به واسطه تصرفات و اختلالات نفس دچار انحراف شود، چنین امکانی را نخواهد داشت. ولی در قسم دوم خیال عارف که در خدمت همت قرار گرفته با تمرکز قدرت خود بر خلق اشیاء می‌تواند در جهان خارج نیز منشأ تغییر شود. اگر قلب آینه است و خداوند صورت خود را به نسبت قابلیت قلب در آن ظاهر می‌کند، صورتی هم که قلب در خارج از قوه خیال ایجاد می‌کند، صورتی خارجی و در واقع عینیت بخشیدن به یک مخلوق خیالی است.^۲

«والعارف یخلق بجمّة ما یكون له وجود من خارج محلّ الهمّة»

وقتی ابن عربی می‌گوید که عارف با همت خویش خلق می‌کند، منظورش آن است که عارف سبب ظهور چیزی در عالم محسوس می‌شود که در مرتبه پیش‌تر و حضرت بالاتری وجود داشته است. در واقع عارف با وجه تام قلبی یعنی همان «همت» بر صورت شیئی که در یکی از حضرات مافوق موجود است احاطه تام می‌یابد و این احاطه، مادامی که توجه ادامه داشته باشد، سبب ابقا صورت در حضرت موردنظر عارف می‌شود.

از نظر ابن عربی این امر نیز دارای مراتبی است به این معنا که اگر عارف، جامع برخی حضرات باشد، تنها می‌تواند عامل حفظ صورت در همان حضرت یا حضرات باشد. ولی اگر ضابط و جامع همه حضرات باشد همت او سبب خلق هر صورتی در هر یک از حضرات که باشد، آن صورت در سایر حضرات هم محفوظ خواهد ماند، هر چند که عارف از سایر حضرات غافل باشد.

۱- عوالم خیال، ویلیام چیتیک، ص ۱۴۳.

۲- تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، هانری کربن، ترجمه انشاء الله رحمتی، ص ۳۲۴.

جنبه دوّم از کارکرد همّت مربوط به «ذوق» یا «علم قلب» است که در اینجا همّت مطابق با فناست. که با مصروف شدن همّت سالک بر استغراق در مشاهد است. جمالی و جلالی به دست می‌آید از همین رو اوصاف و افعال الهی را می‌توان منسوب به او دانست. از جمله صفت خلاقیت را.

ابن عربی بر آن است که هیچ کس به جز صاحب همّت قابلیت شناخت حقیقت وجود را ندارد. و این همان جنبه دوّم کارکرد همّت است که با تمرکز قلب به عنوان ابزاری که امکان تحصیل علم حقیقی به اشیا را فراهم می‌آورد، فعلیت می‌یابد. چنین عملی برای عقل دسترسی ناپذیر است و همین نوع آگاهی است که از آن با عنوان «ذوق» یاد می‌کند.

همین کارکرد خلاقانه همّت است که به عقیده مفسران عارف مشرب قرآن به آصف بن برخیا در مجلس سلیمان این امکان را داد که در آنی نخست بلقیس ملکه سبا را در محضر سلیمان(ع) حاضر کند. در واقع با همّت خویش سبب انهدام آن در سبا و موجود شدنش در بارگاه سلیمان گردد که این خود یکی از مصادیق خلق به همّت است. ابن عربی در فصوص الحکم و نقش الفصوص در چند موضع به تجلّی همّت در احوال و افعال انبیا اشاره دارد.

- ۱- درباره حضرت لوط(ع) در تأویل آیه شریفه «الله الذی خلقکم من ضعف...» که جامی منظور از قوه حال را قوه‌ای می‌گیرد که مقتضی تصرف و تأثیر با همّت در عالم است.
- ۲- در تبیین احوال ذکریا(ع) و حامل شدن همسرش در سنین کهولت و پیری یحیی را که مظهر اسم جلال الهی بود نیز از آثار همّت پدرش در او می‌داند.
- ۳- در ماجرای موسای کلیم(ع) نیز می‌گوید که چون موسی(ع) در طلب آتش روانه شد و استجماع همّت بر تحصیل آن گماشت و به تمام قوی متوجه تحصیل آتش شد، خداوند به او رسالت و کلام و امامت را اعطا کرد، زیرا تمامی همّت خویش را مجتمع در آن کرد و از اینجا دانسته می‌شود که اجتماع قوی و خواطر مؤثر است و این همان فعل به همّت است.^۱ چنانکه در نقش الفصوص می‌گوید:

۱- پژوهشنامه متین، ص ۲۲۵-۳۵، سال سوّم، شماره سوّم، شماره یازده و دوازده تابستان و پائیز ۱۳۸۰، مقاله «خلق به همّت» در عرفان ابن عربی، تألیف سید محمود یوسف ثانی.

لَمَّا كَانَتْ لَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ قَالَتْ بِالْقُوَّةِ فِي كِتَابِ سَلِيمَانَ أَنَّهُ كِتَابُ كَرِيمٍ، وَ مَا ظَهَرَ أَصْفَ بِالْقُوَّةِ عَلَى الْإِتْيَانِ بِالْعَرْشِ. دُونَ سَلِيمَانَ أَلَّا لِيَعْلَمَ الْجِنُّ أَنَّ شَرَفَ سَلِيمَانَ عَظِيمٍ، إِذْ كَانَ لِمَنْ هُوَ حَسَنَةٌ مِنْ حَسَنَاتِهِ لَهُ هَذَا الْاِقْتِدَارُ وَ لَمَّا قَالَتْ فِي عَرْشِهَا: كَانَهُ هُوَ، عَثُرَ عَلَى عِلْمِهَا بِتَجْدِيدِ الْخَلْقِ فِي كُلِّ زَمَانٍ، فَاتَتْ بِكَافِ التَّشْبِيهِ، وَ اِرَاهَا صَرَحَ الْقَوَارِيرِ كَأَنَّهُ لِحِجَةٍ وَ مَا كَانَ لِحِجَةٍ، كَمَا أَنَّ الْعَرْشَ الْمَرْبِيَّ لَيْسَ عَيْنَ الْعَرْشِ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ وَ الْجَوَاهِرُ وَاحِدٌ، وَ هَذَا سَارَ فِي الْعَالَمِ كُلِّهِ، وَ الْمَلِكُ الَّذِي لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ الظُّهُورَ بِالْمَجْمُوعِ عَلَى طَرِيقِ التَّصَرُّفِ فِيهِ تَسْخِيرَ الرِّيحِ تَسْخِيرَ الْأَرْوَاحِ النَّارِيَةِ لِأَنَّهَا الرُّوَاحُ فِي رِيَّاحٍ بَغِيرِ حِسَابٍ لَسْتُ مُحَاسِبًا عَلَيْهَا.^۱

هنگامی که بلقیس (مطیع و فرمان‌بردار) سلیمان بود، به گونه‌ای که خود از انقیاد آگاهی نداشت (زیرا توفیق الهی فطرت او را امانه پذیرش کلام حقّ نموده بود) به کمک نیروی همّت و تصرّف درباره کتاب سلیمان(ع) گفت که آن کتاب بزرگی است.

أَصْفَ بِنَ بَرَحِيَا بِأَنْ يَرْوِيَ هَمَّتَ، أَوْرَدَنَ تَخْتِ بَلْقِيسَ رَا بِهَ مِنْصَهَ ظَهْوَرِ نِيَاوَرِدَ، مَكْرَ بَرَايَ اَيْنَكِهَ بِهَ جَنَّ نَشَانَ دَادَهَ شُوْدَ كِهَ شَرَفَ وَ مَنْزَلَتِ سَلِيمَانَ(ع) عَظِيمَ وَ بَزْرَگَ اسْت. اَلْبَتَهَ اَيْنَ بَرَايَ نَشَانَ دَادَنَ بِهَ خُودِ سَلِيمَانَ(ع) نَبُوْدَ. (چون مقام «کن» در سلیمان(ع) بالاتر و قوی‌تر از آصف بن برخیا بود زیرا سلیمان قطب آصف و قطب عالم امکان در زمان خود بود).

و هر کس که این اقتدار و خلق به همّت را داشته باشد آن عنایتی از عنایات الهی است که دارای چنین قدرتی است.

وَ هِنْگَامِي كِهَ بَلْقِيسَ دَرَبَارَهٗ تَخْتَشَّ كَفْتُ كِهَ كُوْتِيَا كِهَ اَيْنَ هِمَانَ اسْت، دَلِيلَ بَرِ عِلْمِ وَ اَگَاهِي اَوْ بَرِ خَلْقِ جَدِيدِ دَرِ هَرِ زَمَانِي اسْت. بِهَ اَيْنَ دَلِيلَ بَلْقِيسَ كَافِ تَشْبِيهِ رَا بِهَ كَارِ بَرِدَ.

سلیمان(ع) به بلقیس کاخ شیشه‌ای را نشان داد که گوئی آب است در حالی که آب نبود.^۲ چنانچه تخت دیده شده از نظر صورت مانند تخت (تختی که در سبا بود) نبود ولیکن از نظر جوهر یکی بودند.

۱- رسائل ابن عربی، محمد شهاب‌الدین الغرّبی، ص ۵۲۰.

۲- روایت شده که سلیمان(ع) قبل از آمدن بلقیس دستور داد که قصری را از شیشه سفید ساختند و در زیر شیشه‌ها آب را روان کردند و وقتی بلقیس از آن راه آمد، گمان کرد که آب است و لباسش را بالا گرفت که خیس نشود و سلیمان(ع) به او گفت که این کاخ شیشه‌ای است که در روی آب بدون عوج و بوی بد ساخته شده است.

و این (تجدید خلق) در همه عالم جریان دارد. ملک و قدرتی که بعد از سلیمان(ع) به کسی دیگر داده نمی‌شود، همان قدرت تصرفی است که در مجموعه عالم به منصف ظهور می‌رسد. زیرا قدرت تصرف در تسخیر باد و تسخیر ارواح ساخته شده از آتش (مثل جنیان) را داشت. زیرا ارواح ساخته شده از آتش، ارواحی هستند که متصرف در بادند (باد برای آنها یعنی جنیبیان ماند بدن و جسم آنهاست که به آسانی در آن تصرف می‌نمایند) مانند جنیبیانی که برای سلیمان(ع) توسط باد هر کاری را انجام می‌دادند و بی حساب می‌باشند و ای سلیمان برای تو بخاطر آنها در آخرت حساب و کتابی نیست.^۱ پس با توجه به این متن برای روشن شدن تسخیر در عالم باید معنای خلق جدید نیز روشن گردد.

خلق جدید

خلق در نظر ابن عربی به معنای ایجاد چیزی که وجود نداشته، نیست. زیرا چنین چیزی در عقل و عمل محال است. نیز خلق، عملی نبوده که حق، آن را در زمان گذشته به یک باره انجام داده و سپس از آن فارغ شده است. بلکه چنین است که خلق، حرکتی است ازلی و همواره که بر اثر این حرکت، هستی هر لحظه در جامه‌ای جدید هویدا می‌شود و بر او صورت‌های پیاپی وارد می‌گردد. بی‌آنکه بر وجود، چیزی افزوده شود و یا از آن چیزی کاسته شود. پس خلق به معنای ایجاد از عدم و نوآفرینی بدون مثال قبلی، و خالق به معنای ایجاد کننده از عدم و نوآفرین بی‌مثال قبلی، در اندیشه ابن عربی جایگاهی ندارد. خالق در نظر او به معنای جوهری ازلی و ابدی است که هر لحظه در صورت‌های بی‌شماری از موجودات ظهور می‌کند و آن گاه که صورتی در او به اختفا می‌رود، در صورتی دیگر و در لحظه پس از آن تجلی می‌کند و مخلوق، یعنی همین صورت‌های متغیر و فانی که در ذات خود قوامی ندارند، یا همان اعراضی که پیاپی بر این جوهر ثابت و دایم وارد می‌شوند.^۲ اما این تجلی با وجود دوام و تکرار نمی‌یابد، زیرا اگر در تجلی تکرار بود، اشیاء یعنی حالات اشیاء از یکدیگر امتیاز نمی‌یافتند. در صورتی که عقلاً و کشفاً اشیاء همچنین

۱- شرح نقش الفصوص، ابن عربی، عبدالرضا مظاهری، ص ۲۷۰.

۲- شرحی بر فصوص الحکم، ابوالعلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، ص ۲۶۹.

حالاتشان از یکدیگر متمایزند. اگرچه کشف و شناختن امتیازات برای غیراهل کشف سخت می‌نماید و امثال و اشیاء به گونه‌ای که میان آنها هیچ گونه فرقی نباشد، توهم بیننده و شنونده است. و سرّ عدم تکرار در تجلی این است که حضرت حق را صفات و اسماء متقابل یعنی صفات جمال و جلال (لطف و قهر) است و همه این صفات دائماً در کارند و تعطیل هیچ یک روا نباشد. و چون شیئی از اشیاء ممکن به واسطه حصول شرایط و فقد موانع مستعد وجود گردد، رحمت رحمانی آن را دریابد و به آن اعطای وجود نماید. یعنی که وجود حق در آن متجلی شود و آن شیء تعین یابد و پس از آن صفات جلال و قهر احدیت که مقتضی اضمحلال تعینات است آن تعین را مضمحل گرداند. اما آن شیء در همان آن دیگر بار به مقتضای رحمت رحمانی تعیینی دیگر یابد. باز آن تعیین نیز به قهر احدیت ناپدید شود و به رحمت رحمانی تعیینی دیگر پدیدار گردد تا خدا بخواهد، به همین صورت لطف و قهر، ایجاد و اعدام ادامه یابد. به این ترتیب در هر آنی عالمی به عدم رود و در همان آن عالمی دیگر مثل آن به وجود آید. یعنی که زمان عدم هر تعیینی، همان زمان وجود مثل آن است^۱ که گفته‌اند:

در هر نفسی بود جهانی به عدم آرد دگری چو آن همان دم به وجود

پس اگر صورتی معین در زمانی معین و در مکانی معین مثلاً در مشرق - معدوم شود، و در همان زمان مثل آن در مغرب موجود گردد، محال نیست. زیرا که جایز باشد که در یک مکان و در یک زمان چیزی موجود، معدوم شود، و مثل آن موجود گردد، همچنین محال نباشد که در یک زمان آنچه در مکانی معین مثلاً در مشرق - موجود خواهد گشت در مغرب نیز موجود گردد و در مشرق معدوم شود چون یک عین است که به این صورت‌ها ظاهر می‌شود، و آن عین واحد را مشرق و مغرب و جنوب و شمال و فوق و تحت یکسان است. زیرا که نور خدای محدود و متناهی نیست، اوست که به صور و صفات ممکنه مصوّر و موصوف است به هر صورت و صفت که در مشرق موجود است، اگر خواهد در مغرب موجود شود و در مشرق معدوم گردد و اگر خواهد به عکس. زیرا که اوست که در جهات ظاهر می‌شود و از جهات مختلفی می‌گردد. چنانکه دریاها محیطی که در جهت مشرق و مغرب و جنوب و شمال متموج می‌شود دریا یکی باشد و موج‌ها صور دریا و ظاهر او. و چنانکه دریا دایم در تموج است، نور

۱- محیی‌الدین ابن عربی، محسن جهانگیری، ص ۲۵۵.

خدای نیز دایم در تجلی است و صور مختلف، ظاهر خدای اند و وجود عین واحد، باطن خدای است.^۱ اکنون این سوال مطرح است که آیا تخت بلقیس در همان لحظه‌ای که آصف بن برخیا گفت از جایگاه خود به مجلس سلیمان منتقل گردید یا خیر؟ که البته پاسخ این سوال نیاز به بررسی دارد.

چگونگی انتقال تخت بلقیس و تصرف در آن

ابن عربی قایل است که انتقال از مکانی به مکان دیگر صورت نگرفته است. زیرا خدای تعالی بیان می‌دارد «فَلَمَّا رَأَهٗ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهٗ قَالَ هٰذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي...»^۲ «پس چون تخت را نزد خویش مستقر دید گفت: این از فضل پروردگار من است». نه چنین شد و نه چنان، آنچه رخ داد همان خلق جدید عرش بود. خلق جدید یعنی از میان بردن تخت در جایگاه اصلی اش و ایجاد آن در مجلس سلیمان. و این هر دو در یک لحظه اتفاق افتاد و آن که چنین کرد آصف بن برخیا بود که هم نیروی تصرف در چیزها را داشت و هم دانش ویژگی‌ها و اسرار این نیرو را^۳ ایزوتسو می‌گوید از نقطه نظر «خلق جدید» چنین حادثه‌ای به هیچ روی ناممکن نیست زیرا که در نهایت این چیزی نبود جز خلق مجدد تختی جدید در جایی کاملاً متفاوت با مکان قبلی. سپس نظر ابن عربی را آورده که می‌گوید:

«به اعتقاد ما در زمان واحد قابل رخ دادن نیست بلکه اعلام بود و ایجاد به نحوی که هیچکس آن را در نمی‌یابد مگر آن کسی که شناخت آن به او عطا شده و این همان سخن خدای تعالی است «بل هم فی لبس من خلق جدید» برایشان زمانی نمی‌گذرد مگر آنکه می‌بینند آنچه را (در لحظه‌ای قبل تر) بیننده آن بوده‌اند.

و اگر این امر همانگونه باشد که ما ذکر کردیم. زمان عدم آن (عرش بلقیس) از جای (اولی) خود عین زمان وجود (یافتنش) در نزد سلیمان بوده و این خود به دلیل تجدید خلق با

۱- نقدالنصوص، جامی، صص ۲-۲۲۱، پاورقی.

۲- نمل، ۴۰.

۳- شرحی بر فصوص الحکم ابوالعلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، ص ۲۶۸.

انفاس بوده است. هیچکس دارای این اندازه علم نیست. و بلکه انسان در مورد خودش به این امر شعور ندارد که او در هر نفسی نیست شده و دوباره هستی می‌یابد.^۱

ابن عربی این را که خداوند متعال بر یک شخص تجلی مکرر نمی‌کند و در آن تجلی دو شخص را اشتراک نمی‌دهد، به جهت فراخی و توسع الهی می‌داند.

و توسع الهی یعنی اینکه خداوند بر یک شخص تجلی مکرر نمی‌کند و در آن تجلی دو شخص را اشتراک نمی‌دهد این نزد او و پیروانش معروف به نظریه خلق جدید و عدم تکرار وجود می‌باشد. پس خلق، زنجیره‌ای از تجلیات الهی است که هر حلقه‌ای از این زنجیره سرآغاز عیان شدن صورتی از صورت‌های هستی و نهان شدن صورتی دیگر است. یعنی نهان شدن صور موجودات در وحدت حق که همان فنای آنهاست. در همان وقت عین عیان شدن آنهاست در صورت تجلیات الهی دیگر که همان بقاست پس به شهود می‌توان دریافت که هر تجلی، خلقی جدید را می‌آورد و خلقی را می‌برد. پس رفتن خلق یعنی فنای هنگام تجلی و بقای آنچه تجلی دیگر می‌آورد.^۲

جلال‌الدین آشتیانی می‌گوید: اینکه شیخ فرموده مسئله عرش بلقیس از مشکل‌ترین مسائل است، صحیح فرمود، و اما آنچه که شخص او انتخاب نمود باید توجیه شود. چه آنکه انعدام صریح حقایق امکانیه و ایجاد شیء از کتم عدم، همانا عاده معدوم است و بحث فنای اشیاء از آخرت و صعق حاکم بر مظاهر امکانیه و ارجاع آنها به حالت اول، فنای جهت خلقی و فنای ذاتی ممکنات است هنگام حکومت اسماء جلالیه و برگشت آنها به اسماء جمالیه. و اگر انتقال عرش بلقیس این قسم باشد، بوجه امانت و احیاء خواهد بود.^۳

و امام خمینی می‌گوید: این اعدام در سخن ابن عربی اعدام مطلق نیست که بخواهد پس از معدوم شدن دوباره ایجاد شود تا اینکه شامل اعاده معدوم گردد (که عاده معدوم محال باشد) بلکه منظور از اعدام، داخل شدن در تحت اسماء باطن متناسب با آن است و منظور از ایجاد ظاهر شدن در زیر یک اسم مخصوص ظاهر متناسب با آن است. و این ظاهر و باطن شدن از طریق انتقال نیست و افعال عرفای کامل همان افعال خداوند است (چون به اذن الله است) پس

۱- صوفیسم و تائوئیسم، ایزوتسو، ترجمه محمد جواد گوهری، ص ۲۲۴.

۲- شرحی بر فصوص، ابوالعلاء، غفیفی، ترجمه نصرالله حکمت، ص ۲۷۰.

۳- شرح فصوص الحکم، سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۹۲۸.

بالتر از آنند که زمان و حرکت بر آن‌ها غلبه پیدا کند. گرچه ممکن است این افعال بطی‌المکان باشند چنانچه ممکن است مبسوط‌الزمان هم باشند. به هر حال تمام عالم متقاد ولیّ است آن ولیّ کاملی که بهره‌ای از اسم اعظم الهی را دارا باشد. از پیشوایان ما روایت شده است که آصف بن برخیا یک حرف از اسم اعظم الهی را داشت پس با آن سخن گفت و زمین بین او و سرزمین سبا برایش شکافته شد پس تخت بلقیس را به نزد سلیمان آورد. سپس زمین در یک چشم بر هم زدن برای او گشوده گردید. و اسم اعظم هفتاد و سه حرف است و هفتاد و سه حرف آن نزد آنها (ع) است و یک حرف نزد خداوند است که آن را برای علم غیب برگزیده است.^۱

باز امام خمینی می‌گوید: اینکه آن نزد ابن عربی از مشکل‌ترین مسائل است، برای این است که شیخ گمان کرده است که انتقال آن از طریق ایجاد و اعدام بوده است لذا گمان کرده که آوردن دو مثل امکان ندارد، مگر از همین راه ایجاد و اعدام پس قدرت ولیّ که از اسم اعظم الهی بهره‌ای برده است را قید زده است.

اما کشف محمدی که اهل بیت (ع) کاشف از آنند به گونه‌ای است که قدرت الهی را مقید نمی‌سازد و به انتقال تخت از راه‌های دور، قبل از چشم به هم زدن یا کمتر از آن، حکم می‌کند. آیا نمی‌بینی نور حسی را با اینکه از عالم ملک و قوای ملکی است و قابل مقایسه با قوای روحانی نیست. اما طبق آنچه دانشمندان علوم جدید می‌گویند در یک ثانیه نزدیک به شصت فرسنگ را طی کند. پس آن را مقایسه کن با آنچه که با عالم طبیعی و قوای آن قابل مقایسه نیست.^۲

چگونگی تسخیر و تصرف ولی کامل

ابن عربی این تسخیر و تصرف را برای ولی کامل امری عادی می‌شمارد. چنانچه درباره حضرت داود (ع) در نقش الفصوص می‌گوید: «من اعطی الخلافة فقد اعطی التحکم و التصرف فی العالم، ترجیح الجبال معه بالتسیح، والطیر توذن بالموادقه، فموافقة الانسان له اولی».^۳

۱- تعلیقه امام خمینی بر فصوص الحکم، ص ۱۹۲.

۲- همان، ص ۱۹۳.

۳- شرح نقش الفصوص، عبدالرضا مظاهری، ص ۲۹۱.

«هر کس که خلافت به او عطا شود تحکم و تصرف در عالم نیز به او عطا می‌شود، مانند داود(ع) که کوه‌ها با صدای تسبیح او هم‌نوا می‌شدند و پرندگان نیز در موافقت با تسبیح او هم‌صدا می‌شدند، پس فرمانبرداری انسانها برای او به طریق اولی بود»^۱ و برای حضرت عیسی(ع) تسخیر در ارواح و زنده کردن مرده را می‌آورد چنانچه در فص عیسوی می‌گوید:

«من خصائص الروح انه مايمر على شيء ألاً حیی ذلک الشيء و لکن اذا حیی یكون تصرفه بحسب مزاجه و استعداده لا بحسب الروح، فان الروح قدسی، الاتری ان النفخ الالهی فی الاجسام المساواة مع نزاهة و علو حضرته کیف یكون تصرفه بقدر استعداد المنفوخ فیه».

از ویژگی‌های روح این است که بر چیزی گذر نمی‌کند مگر آن را زنده می‌کند ولیکن وقتی که آن چیز زنده شد، تأثیر روح در آن شیء برحسب مزاج و استعداد آن خواهد بود نه برحسب خود روح، زیرا که روح امر قدسی است. آیا نمی‌بینی که نفخه الهی در اجسام مادی پست با همه نزاهت و پاکی و بزرگی حضرتش تصرفش چگونه بوده که در اجسامی که در آنها دمیده شده به اندازه استعداد و قابلیت آنها بوده است.^۲

چگونگی تصرف عیسی(ع)

چگونگی تصرف عیسی(ع) در جهان بستگی تام با چگونگی آفرینش او دارد، که اگر آفرینش آن حضرت روشن شود پذیرش تسخیر و تصرف او در جهان نیز روشن می‌گردد. پس باید دانسته شود که ارتباط موجودات با خداوند به دو طریق است. یا با واسطه وسایط است یا بدون واسطه است. چنانکه پیامبر(ص) گاهی وحی را با واسطه جبرئیل می‌گرفت و گاهی بدون هیچ واسطه‌ای اخذ می‌نمود. جبرئیل خود نیز با واسطه یا بدون واسطه اخذ می‌کرد. از جمله آنچه که جبرئیل بدون واسطه از خداوند اخذ کرده «کلمه» الهی عیسوی است که آن را به مریم(ع) القاء کرد و این «کلمه» از حروفی تشکیل شده بود که اگر به هم می‌چسبیدند، از آنها ارواح به وجود می‌آمد و آنها هشت حرف بودند و حرف نهم آنها «تجلی نفس» است که در هر موجودی سریان دارد و موجب ظهور سر الهی است که به واسطه عیسی(ع) تعیین یافته است. لذا در عیسی همان معنویات آن حروف وجود دارد. پس صورت به

۱- رسائل ابن عربی، نقش الفصوص، محمد عبدالکریم النحری، ص ۳۹۸.

۲- همان، ص ۳۹۷.

هم پیوسته آن حروف، حقیقت روحی عیسی (ع) است و صورت عیسی (ع) تکوین یافته از شکل «کلمه» الهی به صفت جبرئیل است که عیسی (ع) آن را از طبیعت مریم (ع) کسب کرد. چون جبرئیل به صورت کامل بشری کلمه الهی را در مریم دمید و چون مقام جبرئیل مقام سدرة المنتهی است به مریم (ع) انتقال یافت و از مریم به عیسی (ع) رسید و موجب شد که در او روح بر جسمش غلبه کند و برای همیشه زنده بماند و بتواند در طبیعت تصرف نماید و مرده را زنده کند و کور مادرزاد را شفا دهد.^۱

رابطه تصرف انسان کامل با اسماء الهی

انسان کامل که اصل تعیین او از مقام احدیت است به مراتب واحدیت و عوالم عقول طولی و عرضی و عوالم و مراتب عالم مثال و عالم اجسام مادیه احاطه دارد و در هر مرتبه‌ای به اعتباری عین آن مرتبه است و به اعتباری غیر آن مرتبه می‌باشد.

در مراتب صعودی، علم او انفعالی است و در مقام احاطه به حقایق و تجلی در اعیان، علم او فعلی است.^۲ زیرا انسان کامل به منزله روح عالم است و عالم، جسد اوست. همان طور که روح به وسیله قوای روحانی و جسمانی به تدبیر بدن و تصرف در آن می‌پردازد، همین طور انسان کامل به وسیله اسماء الهی که خداوند آنها را به وی آموخته و در وی به ودیعت نهاده است در عالم تصرف می‌کند و آن را اراده می‌نماید.^۳

لذا آگاهی عارف به سر القدر هم ارتباط مستقیمی با علم او به اسماء دارد چرا که اگر عین کسی مانند عین رسول الله (ص)، مظهر اسم جامع الهی باشد، از طریق اطلاعش بر عین خود به سایر اعیان نیز اطلاع می‌یابد که عینش بر آنها احاطه دارد. مانند احاطه اسم جامع الهی بر سایر اسماء و اگر عینش در احاطه عین جامع نباشد، بلکه نزدیک به آن باشد، بر حسب قریش به آن، از احوال و لوازم اعیان دیگر آگاه می‌گردد. ولی اگر آن را اصلاً احاطه‌ای بر اعیان دیگر نباشد،

۱- شرح نقش الفصوص، عبدالرضا مظاهری، ص ۲۵۹، فکوک، فونوی، صص ۱۶-۱۱۲.

۲- انسان شناسی، در مکتب صائن‌الدین ابن ترکه، یحیی کبیر، ص ۲۶۵.

۳- شرح نقش الفصوص، عبدالرضا مظاهری، ص ۵۵.

دیگر جز احوال عین خود به امری آگاهی نمی‌یابد.^۱ اما با وجود قدرت برای انسان کامل و عارف، از آن برای تصرف در طبیعت استفاده نمی‌نماید.

چرا عارف همّت در تصرف نمی‌کند

عارفی که به مقام جمع رسیده و با اشیاء وحدت وجودی پیدا کرده و به وحدت ذاتی با حقّ نایل شده با اینکه قدرت دارد، تصرف نمی‌کند و از آن کناره می‌گیرد. چون یگانگی تصرف کننده و تصرف شده را درمی‌یابد و در نتیجه گیری نمی‌بیند تا همّت خود را بر او مسلط گرداند یا تصرف خود را متوجّهش کند.^۲

پس او از یک جهت چنین می‌بیند که اراده او چیزی نیست جز ظهور اراده حقّ در او، و از جهت دیگر می‌بیند که دیگر موجوداتی که می‌خواهد با همّت و تصرف خود در آنها اثر بگذارد، چیزی جز مظاهر حقّ نیستند. بل عین حقّند نه غیر او. پس دست از تصرف برمی‌دارد و درمی‌یابد که او را در این باب مجالی نیست.

و دیگر آنکه این عرفا دریافته‌اند که هیچ چیز در هستی ظاهر نمی‌شود مگر مطابق با آنچه در حال ثبوت ازلی خود بوده است. پس او در چه چیز و به چه دلیل تصرف کند؟ آن که پیامبر خدا را نافرمانی می‌کند از گستره حقیقت خود پا برون نهاده و از طریقت خود منصرف نشده است. او در راهی سیر می‌کند که طبیعت وجود در پیش پایش نهاده و چاره‌ای ندارد جز اینکه آن را بپیماید، و هر اندازه که پیامبر بکوشد که با همّت خود او را از این راه بازدارد کمترین تأثیری ندارد؟ آیا خدا به پیامبرش (ص) نمی‌گوید: «انک لاتهدی من احببت» (قصص، ۵۶) ای رسول (با آنکه تو هادی خلقی) چنین نیست که هر کس را که تو بخواهی هدایت توانی کرد و آیا نمی‌گوید: «لیس علیک هداهم و لکن الله یهدی من یشاء» (بقره، ۲۷۲) (ای پیغمبر به عهده تو دعوت خلق است) نه هدایت خلق ولیکن خدا هر که را بخواهد هدایت می‌کند.

۱- یحیی‌الدین ابن عربی، محسن جهانگیری، ص ۴۰۴.

۲- شرحی بر فصوص الحکم، ابوالعلاء عفیفی، ترجمه نصرالله حکمت، ص ۲۱۰ و نقدالنصوص جامی، ص ۲۰۸.

اما درباره انبیاء چنین قدرتی داده شده تا بتوانند معجزاتی را که آورده‌اند در میان مردم آشکار کنند تا مردم را وادارند که رسالتشان را بپذیرند و آنان را تصدیق کنند. چون رسالت آنها به این اظهار معجزه‌نیز دارد آن هم به خاطر گسترش ربوبیت الهی است نه اظهار قدرت خود انبیاء.^۱ و دیگر آگاهی عارف از عجز و قصور خود و ادراک او در مورد این که قدرت تصرف در اشیاء که در او بودیعت نهاده شده، از آن او نیست و صرفاً ابزاری است در دست او، لذا این ادراک و آگاهی پرده و مانعی برای جمعیت قلبی او در تصرف در اشیاء می‌گردد. و عارف در این مرحله به عبودیت کامل نایل می‌شود. و تحقق به مقام عبودیت و آگاهی به ضعف حقیقی و عدم اصلی خویش، مانع تصرف صوفی می‌گردد، چون می‌داند که اصل هر متعین، عدم است و رجوع همه امور کونیه به خداست.

نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گرنه و رای نظر عالم بی‌متهاست

عارف می‌داند که قدرت بالاصالة از آن خداست و قدرت دیگران بالتبع است پس هر چند که به سبب تحقق به مقام عرفان به مرتبه تأثیر و تصرف در عالم رسیده باشد اما حضرت حق را بر خود ترجیح داده و تصرف را به خداوند که قدرت بالاصالة است واگذار می‌نماید.

ممکن که بود حقیقتش محض عدم حاشا که تواند زدن از هستی دم

هر چند که بیند زخود آثار قدم آن به که برون نهند از اندازه قدم

مخصوصاً وقتی که آیه کریمه «وانفقوا مما جعلکم مستخلفین فیه» شنیده باشد و دانسته که هر چه در دست اوست نه از اوست، بلکه او در آن امر خلیفه حق است.

و با این همه به موجب فرموده «فاتخذہ وکیلاً» مأمور است که حق را در آن امر خلیفه و وکیل خود سازد. پس با وجود این معرفت و شهود عارف را کجا آن همّت باقی ماند که بدان تصرف تواند کرد.^۲


۱- تعلیقه امام خمینی بر فصوص الحکم و مصباح الانی، ص ۱۷۴ و شرح خوارزمی بر فصوص الحکم، تحقیق حسن‌زاده آملی، ص ۶۴۵.

۲- نقدالنصوص، جامی، صص ۲۰۸-۲۰۷.

منابع و مأخذ

- ۱- انسان‌شناسی (انسان کامل) در مکتب فلسفی عرفانی صائِن‌الدین بن ترکیه، یحیی‌کبیر، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.
- ۲- بحارالانوار الجامعه لدور الاخبار الاثمه الاطهار، مجلسی شیخ محمدباقر، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳.
- ۳- پژوهشنامه متین، پائیز ۱۳۸۰، مقاله خلق به همت سید محمود یوسف ثانی.
- ۴- تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، مصباح الانس، آیت الله الامام خمینی، انتشارات پاسدار اسلام، رمضان ۱۴۰۶.
- ۵- رسائل ابن عربی، محمد شهاب‌الدین العزیزی، بیروت، ۱۹۹۷.
- ۶- رسائل ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۷۵.
- ۷- شرحی بر فصوص الحکم، محیی‌الدین بن عربی، ابوالعلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام، ۱۳۸۰.
- ۸- شرحی بر فصوص الحکم، محیی‌الدین بن عربی، ابوالعلاء عقیفی، دارالکتب العربی، بیروت، بی‌تا.
- ۹- شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی، خوارزمی، تحقیق حسن‌زاده آملی، انتشارات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
- ۱۰- شرحی فصوص الحکم ابن عربی، سیدجلال‌الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۱۱- شرح مناقب محیی‌الدین ابن عربی، شارح سید صالح موسوی خلیجی، ترجمه مهدی افتخار، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- ۱۲- شرح نقش الفصوص، محیی‌الدین ابن عربی، عبدالرضا مظاهری، انتشارات خورشید باران، ۱۳۸۵.
- ۱۳- شرح منازل السائرین، خواجه عبدالله انصاری، علی شیخ الاسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- ۱۴- صوفیسم و تائویسم، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه محمدجواد گوهری، انتشارات روزنه، ۱۳۷۹.

- ۱۵- فکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم، صدرالدین قونوی، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۱.
- ۱۶- فتوحات، محیی‌الدین بن عربی، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، ۱۳۸۱.
- ۱۷- فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، گل‌بابا سعیدی، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۳.
- ۱۸- محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، محسن جهانگیری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۹- منازل السائرين، خواجه عبدالله انصاری، شرح کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، تحقیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، ۱۳۷۲.
- ۲۰- نقش الفصوص، محیی‌الدین بن عربی، ترجمه شاه نعمت‌الله ولی، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۸۳.
- ۲۱- نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، ۱۳۵۱.
- ۲۲- نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، عبدالرحمن بن احمد جامی با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، صفر ۱۳۹۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی