

## جایگاه عشق در مبانی سنت‌های اول و دوم عرفانی

دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد - راضیه حجتی‌زاده

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان - دانشجوی دکتری رشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

### چکیده

هرچند تاکنون جریان عرفان اسلامی، متناسب با هر عصر و روزگاری به اشکال گوناگونی، چه به لحاظ سبک‌شناختی و چه از جهت ادوار تاریخی، رویدادها، آثار، پیشگامان و بنیان‌گذاران سرشناس فرقه‌های عرفانی تقسیم شده است، شاید تقسیم آن به دو سنت اول و دوم که یکی از آغاز تا سده هفتم هجری و دیگری از سده هفتم با ظهور ابن عربی تا دوران حاضر را در برمی‌گیرد، از شمول بیشتری برخوردار باشد. هدف از بررسی موضوع عشق در دو سنت عرفانی، شناخت چگونگی تعامل قوه نظری و عملی در دو سنت عرفانی مذکور و تبیین این واقعیت است که چگونه مبانی فکری سنت دوم که مراد از آن مکتب مبتنی بر وحدت وجود ابن عربی است، توانست با تبیین و تشریح اصولی شالوده‌های علمی و نظری خود، قوه عملی را نیز تحکیم و تعمیق بخشد. برای روشن‌تر شدن این موضوع، «عشق» را که هم از مضامین پرکاربرد و هم از کلیدواژه‌های این دو سنت به شمار می‌آید، از خلال دو اثر منتخب، یعنی عبهرالعاشقین روزبهان بقلی و فصوص‌الحکم شیخ اکبر برگزیده‌ایم تا با مطالعه دیدگاه‌های هر یک در خصوص عشق، نتایج و بازخوردهایی را که با تکیه بر این مبانی در این هر دو سنت حاصل آمده است، بررسی کنیم.

**کلیدواژه‌ها:** عشق، سنت اول و دوم، عبهرالعاشقین، مبانی عرفانی، فصوص‌الحکم.

تاریخ دریافت مقاله: 1391/3/20

تاریخ پذیرش مقاله: 1391/12/15

Email: rhojatizadeh@yahoo.com

### مقدمه

در جریان تاریخ پر فراز و فرود عرفان، کمتر عارفی را می‌توان یافت که به عشق نیندیشیده و از تاثیر یا اهمیت آن سخن نگفته باشد. عشق در قلمرو عرفان اسلامی اغلب در مقابل عقل و مفاهیم انتزاعی آن قرار می‌گیرد. با وجود این، بر خلاف همه مدعیانی که تجربه‌های عوالم عشق را وصف‌ناپذیر می‌دانند، کسانی نیز هستند که آن را شرح و بیان کرده‌اند و اتفاقاً پیچش‌ها و ظرافت‌های کم‌نظیری که در توصیفات و تفسیرهای آنان راه یافته، ادعاهایی را که آن را مطلقاً بیان‌ناپذیر می‌دانند، نقض کرده است.

نکته قابل ملاحظه در تعریف مبانی دو سنت عرفانی که این افراد بنیان گذاشتند، توجه به ویژگی‌های نظری و کاربردی آنها است. در عرفان، دو بعد نظر و عمل در راستای هم به پیش می‌روند. منظور از قوه نظری،

توانایی‌های معرفت‌شناختی عارف در کسب یک جهان‌بینی مستقل و درک متفاوتی از پدیده‌های هستی است که به تجربیات فردی و جمعی متفاوت با سایر ابزارهای معرفتی منجر می‌شود. وجه ممیزه عرفان با جریان‌های موازی دیگری نظیر زهدورزی دینی، کلام اسلامی و عقل‌ورزی منطقی، در جهت‌گیری به سمت معرفتی نهفته است که از راه وجدان و شهود حاصل می‌شود؛ در این شیوه، عارف عقل و استدلال را نیز تا حدی که به تکمیل و به فعلیت درآوردن بخشی از توانایی‌های ادراکی وی کمک می‌کند، به کار می‌گیرد و با کنار هم قراردادن شهود و استدلال به تکامل می‌رسد. هر اندازه که زمینه برای معرفت‌یابی فراهم‌تر باشد، آداب و رسوم عملی و معاملات عرفانی نیز تأثیر بیشتری در پرورش قوای معنوی و روحی وی خواهد داشت.

قوای نظری و عملی جزء جدایی‌ناپذیر هر دو سنت عرفانی به شمار می‌روند. با این حال، از آنجا که عرفان در اصل با بینش و معرفت برابر است و بدون این معرفت، به سطح تکرار و تقلید تنزل خواهد یافت، سبقت در همه حال با قوه نظری است و نظر بر عمل تقدم دارد. با وجود این، نظر و عمل با قبول تأثیر از یکدیگر سبب تکمیل چرخه کمال می‌شوند و از طریق تعامل با هم، سیر هماهنگ و متعادل را دنبال می‌کنند. این تعامل مشترک می‌تواند با پیشگیری از افراط، ضامن تعادل روانی و اخلاقی انسان گردد. هر اندازه عارف دایره فکری و نظری خود را عمق و گسترش بیشتری ببخشد، به همان میزان نیز در بعد کاربردی و عملی در پالایش روحی از طریق آداب و معاملات عرفانی توانا تر خواهد بود.

این مقاله در نظر دارد تا با مقایسه عشق به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی که در هر دو سنت با شکل و روشی متفاوت به چشم می‌خورد، نشان دهد که چگونه تغییر جایگاه نظر، مبانی عملی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و با وضع مقدمات به ظاهر مشترک، به نتایجی متفاوت می‌رسد. برای نمونه از سنت اول به *عبرالعاشقین* روزبهان بقلی و در دیگری به *فصوص‌الحکم* شیخ اکبر استناد شده است تا با توجه به این آثار کلیدی و شاخص، هر چه بهتر به نقاط اختلاف میان آنها پی ببریم.

روزبهان بقلی و ابن عربی را باید جزء صاحب‌نظرانی دانست که در موضوع عشق بسیار تعمق کرده‌اند و هر یک به فراخور غایت مطلوب خویش در عرفان، ساحتی دیگرگون بدان بخشیده‌اند. روزبهان در دو اثر خود، *عبرالعاشقین* و *مشربالارواح*، و ابن عربی نیز در دو کتاب *فصوص‌الحکم* و *فتوحات مکیه*، به این مسأله پرداخته‌اند و دستاوردها و نظریات متفاوتی در این خصوص مطرح کرده‌اند. روزبهان به دو ثمره از قبیل عشق قایل است: اول معرفت و دوم توحید، اما غایت قصوایی که از عشق در نظر دارد و خطر استغراق در لجه‌ها و غمرات آن را به جان می‌خرد، مقصدی است فراتر از عشق که در آن لذتی برای عارف نیست. این سرمنزلهایی، یعنی مقام توحید یا اتحاد به مدد عشق، چرخه‌ای را تشکیل می‌دهد که ابتدا و انتهای آن چون حلقه انگشتی به هم می‌پیوندد. همان‌گونه که در ازل او بود که به ذات خود عشق می‌ورزید، تا ابد نیز هموست که به عنوان تنها حقیقت متعالی، به خود عالم است و ناظر است و عاشق. روزبهان در کتاب *عبرالعاشقین*، در این

خصوصاً، به این قول مشهور نظر داشته است که «اینه لم یزل محباً بنفسه لنفسه کما أنه لم یزل عالماً بنفسه و ناظراً إلی نفسه بنفسه» (روزبهان بقلی 1383: 138)

توصیف این دایره ازلی و ابدی، مطابق با دیدگاه هر یک از این دو عارف نسبت به ترتیب و توالی نظام‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی شکل می‌گیرد و به ما کمک می‌کند تا دریابیم عشق در این دو نظام چه نقشی ایفا می‌کند؟ چگونه ماهیتی دارد؟ و دلیل اینکه باید برای دستیابی به یک غایت عملی یا تفسیر وجودی به آن متوسل شد و آن همه اصناف و احوال و مقامات برای آن برشمرده، چیست؟

روزبهان در *مشربالارواح* (1973) که به هزار و یک مقام نیز مشهور و در شمار یکی از نخستین فرهنگ‌های اصطلاحات صوفیانه است، به حب، اشتیاق و عشق به عنوان سه مقام متمایز نظر داشته است و پنجاه مقام مندرج در ضمن هر یک را مطابق با دیدگاه‌ها و تا اندازه‌ای نیز تجربیات شهودی و عرفانی خود و با تأکید بر جلوه‌ها و جنبه‌های روانی آنها توصیف کرده است، در حالی که در *عبرالعاشقین* بر آن بوده است تا قلمرو روانی و معرفتی عشق را توأمان شرح و تفصیل دهد.

از جمله کلیدواژه‌های عرفانی آثار روزبهان به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد: توحید، فنا، بقا، سکر، صحو (هرچند سکر بسامدی بیش از صحو دارد)، رضا، عبودیت، یقین، مشاهده، وجد، قرب، انس، انبساط، خوف و رجا (که از جایگاهی برتر از خوف برخوردار است). از میان این واژه‌ها، در *عبرالعاشقین* واژه‌های توحید، سکر، فنا، بقا، رجا، مشاهده (تجلی) و قرب در قیاس با سایر موارد و به‌ویژه بنا بر متن کتاب برجسته‌تر هستند.

در این آثار عشق فی‌نفسه مبنا قرار نمی‌گیرد، بلکه با آن جهت‌گیری‌های شهودی آتی برای ادراک پلکانی حقیقت طرّاحی می‌شود. عارف قصد دارد با گزینش این طرح مسیر آتی خود را به سوی کشف جمال یا تجلی جلال به درستی ادامه دهد و عشق را مناسب‌ترین وسیله برای به فعلیت رساندن سایر امکانات می‌بیند، در حالی که عرفان سنت دوم که با ابن عربی آغاز شده است، با تلفیق مبانی نظری و آداب عملی سنن عرفانی پیش از خود مسیر خود را در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی توأمان سپری کرده و توانسته است فلسفه وجودی منظمی فراهم آورد و قوای عملی را نیز درست به منظور تحقق این منظومه فکری وجودی به کارگمارد.

مقوله عشق در هر دو سنت یادشده بهترین مصداق تبیین مبانی نظری و عملی شناخته شده است؛ تألیف رسایلی چون *عطف‌الالف*، *سوانح‌العشاق* و *عبرالعاشقین* در سنت نخست و *لمعات فخرالدین عراقی* در سنت دوم، گواه بر ظرفیت عشق در به فعلیت رساندن امکانات نظری و عملی موجود در آن است. در اینجا دیگر صحبت از ادراک پلکانی حقیقت نیست، بلکه شهود کامل یک حقیقت یکپارچه که در تعینات مختلف واحدیت، اسماء و صفات، اعیان ثابت، اعیان خارجی و جز آن گسترده شده است، در عشق متجلی شده است.

نمود این تجلی انسان کامل است که شیخ اکبر در عین حال از آن به عنوان مهر ختام تناظر میان مباحث نظری و عملی بهره می‌گیرد. بدین وسیله شیخ نه تنها ابعاد هستی‌شناسانه کار خود را به خوبی تبیین می‌کند، در

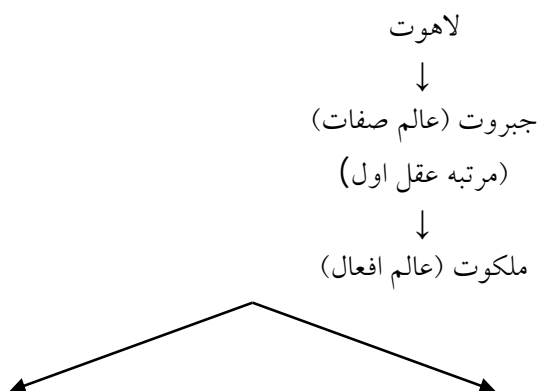
سطح معرفتی و در ساحت انسان کامل - که مرتبه بلا تعین احدیت به واسطه همان حب ذاتی به مشاهده خود در کامل ترین صورتها، آینه خلقت را به وجود او صفا داده است - ابعاد معرفت شناختی تفکر خود را نیز روشن می نماید تا وحدتی که در کل وجود سریان دارد، با معرفی انسان به عنوان جامع همه اسماء و صفات و آینه متقارن هستی، تحقق یابد.

حال سؤال این تحقیق این است که تقدم معرفت شناسی در سنت نخست و سبقت هستی شناسی در سنت دوم چه تأثیری بر آرای عارفان درباره موضوع عشق داشته است. برای پاسخ به این پرسش در ابتدا کار خود را با طرح دیدگاه های روزبهان بقلی شیرازی در سنت اول پی می گیریم.

### معرفت شناسی مقام عشق در مشرب روزبهان

آنچه در عرفان از آن به شهود یا تجلی تعبیر می شود، همواره در یک سیر صعودی میل به سوی هدفی متعالی دارد که از آن به عنوان فصل الخطاب مقامات و مدارج معرفتی یاد می شود. این هدف بسته به استعداد نفوس برای قبول تجلی متفاوت و متغیر است. با این همه، غایت گرایی در عرفان، به همان نسبت که ممکن است سبب کشف ظرفیت های معنوی فرد شود و وی را از فاصله ای که در دوگانگی میان وحدت و کثرت به آن گرفتار شده است، رهایی بخشد، در عین حال ممکن است مانع از تبیین و تفسیر درست یک نظام معرفتی - مکاشفاتی مطلوب شود.

انعکاس این دو جنبه در مجموعه آثار عارفان سنت نخست از جمله در رسایل روزبهان، به ویژه در توضیح دیدگاه های وجودی و جهان شناختی ملموس تر است. روزبهان در *عبر العاشقین* و شرح *شطحیات* درباره قوس نزولی وجود که از ابتدای مراتب خلقت تا عالم شهادت را در بر می گیرد، به زبان متکلف استعاره و رمز توضیحاتی می دهد. در کلام او قوس نزولی وجود و قوس صعودی معرفت به هم آمیخته است و وجوه مشخص افتراقی میان آنها نمی توان یافت؛ از این رو، تشخیص سیر هستی شناختی نزولی و قوس معرفت شناختی صعودی با توجه به تفاوتها و امتیازات هر یک کار آسانی نیست؛ با وجود این، می توان نموداری ترسیم کرد که تا حدی نظام وجودی و شناختی او را در برگیرد.



ملکوت سفلی (عالم ذر)

ملکوت اعلی (عالم مکاشفات جمالی و جلالی)



ناسوت

در فصل اول *عبرالعاشقين*، فی ملاطفة العاشق و المعشوق، از زبان گوینده در حسب حال معراج روحانی وی می‌خوانیم: «چون بعد از سیر عبودیت به عالم ربوبیت رسیدم و جمال ملکوت به چشم ملکوتی بدیدم، در منازل مکاشفات سیر کردم و از خوان روحانیان مایده مقامات و کرامات بخوردم ... و شراب محبت ذوالجلالی از قده جمال صرف به مذاق جانم رسید، ... در بحر معرفت به حق توانگر گشتم و از لجه آن به سفینه حکمت، امواج قهریات و لطفیات ببردیم و به سواحل صفات فعل رسیدم، به مدارج توحید و تفرید و تجرید، سوی عالم ازل رفته و لباس قدم یافتیم. خطاب عظمت و کبریا و انبساط و حسن و قرب بشنیدم. فنای توحید عزت خود به من نمود و مرا در عین قدم از رسم حدوئیت فانی کرد و به بقاء باقی کرد.» (روزبهان بقلی 1383: 4). سپس می‌افزاید که «چون دور ملکوت و روز جبروت جانم را حاصل شد، در من درد پیدا شد و خود را در امتحان عشق دیدم متواری و چون از آن عالم بازآمدم، در جهان جمال نشستم.» (همان: 5).

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که مؤلف و نیز غالب عرفای سنت نخست، معرفتی مستقل از نظام وجودی نداشتند و برای خود جهان‌بینی مستقلی از آنچه نزد اهل علم و کلام و فلسفه رایج بود، تعریف نکرده بودند. آنها صرفاً با مکاشفه پیش می‌رفتند؛ بنابراین اگر هم منطقی از جهان‌شناسی نزولی و وجودی آنها در اینجا طرح می‌شود، آن را نباید چیزی بیش از برداشت و استنتاجی آزاد از میان سخنان گاه نمادین و استعاره‌ای و حسب حال‌های مکاشفه‌آمیز ایشان دانست.

به هر روی، برای روزبهان نیز تمام مراحل این سلوک بی‌انتها، از عبودیت که مرتبه ناسوت است، آغاز می‌شود؛ همان که به تعبیر و بیانی بازگونه از خود او، «سر لاهوتی است با زحمت حلول در ناسوت.» (همان: 7) سپس به مقام مکاشفه حق در صفات جمالی و جلالی می‌رسد که آن را می‌توان با ملکوت برابر دانست؛ زیرا همان‌طور که خود می‌گوید، در منازل مکاشفات است که جمال ملکوتی را به چشم ملکوت می‌بیند و «با مرغان وحشی در هوای علیین» می‌پرد. (همان: 117) پس از آن، عالم صفات است که از آن با مدارج توحید و تفرید و تجرید سعود می‌کند و به عالم دیگر که ازل است و رسم حدوئ در آن نیست، می‌پیوندد.

عالم صفات با توجه به آنچه در شرح شطحیات آمده، مقام عقل اول است و صفات از طریق او به ارواح افاضه می‌شود. باز به میانجی او است که حق متقاضی خلق از عدم می‌گردد. روزبهان در شرح شطحیات عقل اول را اصل ایمان، بدایت بدایت و نهایت نهایت می‌داند و حتی مخاطبه «ألستُ بریکم» را خطاب عقل با ارواح انسی می‌پندارد. به زعم او نهایت مرتبه و مرتقای ما به او است. (روزبهان بقلی 1374: 16-18) همچنان‌که در ازل

نیز اراده وی متقاضی خلق از عدم گردیده است. به قول مولوی:

ما نبودیم و تقاضا مان نبود  
لطف تو ناگفته ما می شنود  
(مولوی 602/1/1384)

چنان که ذکر شد جایگاه عقل اول، عالم جبروت است. همو است که به «سهم صفت، اهداف جان را نشانه کرده است» پس جبروت، عالم صفات نیز هست. همچنان که در ملکوت با امواج لطیفیات و قهریات آشنا شد و شراب صرف جمال نوشید، در عالم جبروت نیز به کمک صفاتی که از عقل بر جانش تجلی می کند با پلکان توحید و تفرید و تجرید که خاص مقامات اهل معرفت است، به عالم لاهوت که سرای دیمومیت و سرمدیت بوده، برمی شود و در آنجا جانش با بقای حق باقی می گردد.

اصل نور صفات تنها به نعت شوق، اراده ظهور می یابد. به زعم روزبهان، اصل این نور که نور ذات است، زمانی در مرتبه عالم صفات به تجلی درمی آید که مهیج آن، «یحبهم» باشد. پس لقا و تجلی جز از راه شوق و عشق مجرای ندارد. خطاب الست که ذوق استماع آن در دل همچون حلاوت عشق است، اولین نشان تجلی خدا بر ارواح بوده است که در ظرف عالم ذر یا به قول فلاسفه و برخی مفسرین در ملکوت سفلی روی داد. از طریق تجلی خدا در عالم، نفوس از ملکوت سفلی به عالم ناسوت انتقال یافتند. زمان این انتقال در نقطه ای از دایره قوس نزولی است.

اما تجلی دوم که بر اثر آن عین جلال از جبروت به ملکوت منتقل شد، به وقت مشاهده عین کل در قوس صعودی رخ داد که برخلاف تجلی اول که تجلی عام است، تنها بر ارواح خاصان پدیدار شد. تفصیل مطلب در شرح شطحیات این گونه آمده است که «چون حلاوت خطاب عشق به جان رسید، مستی عشق پدید آمد ... همه گفتند بلی. «قالوا بلی» گویان شدند و عروس قدم را جویان. از سر مستی به نور خطاب قناعت نکردند، موسی وار شهود عین کل خواستند، «رب ارنی أنظر إلیک» گفتند. عین جلال از جبروت به ملکوت تجلی کرد. جبال افعال را نشانه کرد.» (روزبهان بقلی 1374: 19)

بدین ترتیب ملکوت را باید جایگاه افعال دانست که ارواح از طریق مباشرت و همراهی با آنها، «معیت» را تجربه کردند؛ زیرا تجلیات افعالی، کسوت خلق الهی را بر آنها پوشاند و از طریق این التباس، پیوسته خود را حاضر در حق و شاهد افعال و آثار قدرت او می بینند.

این تفسیر عشق «یحبهم» بود؛ اما عشق «یحبونه» آن هنگام خود را بر جان عاشقان می نماید که سیر در ملکوت و جبروت را به آخر رسانده باشند. آنگاه عقل سلیم، یعنی همان عقلی که از خواطر و مشاغل حدثان پاک شده باشد، در حسن صانع طالب قدم گردد. عالم عشق، ناسوت و سرای امتحان است. این امتحان، سوز سودای عشق به جمال حق را در عاشق پیدا می کند تا بر اثر آن در عالم حدثان سیر کند. مراد از این سیر، همان سلوک آفاقی است که سالک در آن، در هر صدفی درمی جوید و در هر مرآتی آیه ای از جمال را مطالعه

می‌کند. به بیان بهتر، «مرغ باغ ازل در آشیان افعال به پرده صنع در پنهان است.» (روزبهان بقلی 1383: 5) پس فلسفه سیر آفاقی، مطالعه آیات حسن و جمال برای تحصیل و تهییج عشق است که در عالم انسانی، نردبان پایه عشق ربانی آمده است. آنگاه که به دیده انسانی در عالم انسانی بنگرد، چشم دل در چشم صورت می‌آید و سرانجام، به چشم جان جمال جانان را طلب می‌کند؛ پس با عقل، صورت آدم فهم می‌کند و با جان، معنی قدم را در آن می‌نگرد.

اینکه اولین فصل *عبرالعاشقین* به وصف نگار و توجیه عشق‌بازی عارف با او اختصاص یافته است، پیرو این رای است که «البناء حقیقت را نظر حسن قدرت قادر در حسن تصویر است» (همان: 8)؛ به عبارت دیگر، آنچه اهل تحقیق از حسن صورت طلب می‌کنند، حظ نفس نیست؛ زیرا ایشان در طریق معرفت، نفس را از پس گذاشته‌اند. آنجا که پیامبر می‌فرماید: «من إستانس بالله استأنس بكل شیءٍ ملیح و وجهٍ صبیح»، گواه همین معنی است؛ زیرا انس با مستحسنان از سوی اهل تحقیق، نشان انس با خدا است. (همان)

پس از طرح این غایت‌شناسی قوس صعودی، نوبت به تبیین مقام انسان می‌رسد تا بدانیم در این سیر که رو به سوی نقطه اتحاد و تجلی دارد، چه جایگاهی دارد. در سنت اول عرفان، عاشق و معشوق، اسمی با مسمای جداگانه بودند که در مرز اتحاد از فاصله خود می‌کاستند تا سرانجام یکی در دیگری فانی گردد و یگانگی در معنای فنا حاصل آید؛ از این رو، موقعیت هر سالک، از جهت فردیتش بر حسب مقامی که به آن می‌رسید، اثبات می‌شد.

شاید واردات و حال جذب و الهام برای آنان که در مقام عشق ایستاده‌اند و درصددند از آنجا به بام تجلی برآیند، از راه معامله و سلوک نافع‌تر باشد؛ به همین خاطر، در رسایل سنت اول همچون *عبرالعاشقین*، گوینده تمایل بیشتری دارد که به جای ضمیر غایب، از من متکلم سخن گوید؛ زیرا هویت‌ها و ماهیات منفرد بیش از هویتی تعیین‌باخته اهمیت دارند و شاید بتوان اصالت را در این سنت بیش از وجود، برای ماهیت‌های منفرد و در نتیجه برای اختلافات و تفاوت‌ها قایل شد.

در *عبرالعاشقین* از وجود پیامبر به مثابه انسانی کامل، البته نه در معنای مصطلح آن در سنت دوم عرفانی و نیز به عنوان نمونه اعلی و مثال کاملی از «الذین یألفون و یولفون» یاد شده است. (همان: 23-24) آنکه «جمالش پرتو تجلی ذات بود؛ زیرا که او آینه صفات بود. از آن در این جهان، نشان آن جهان آمد که لجه بحر عمیق قدم از راه عدم در میان آمده است.» (همان: 20) در واقع پیامبر علاوه بر اینکه با نزول در ظرف حدوث، واسطه رساندن فیض اسمایی حق به این عالم و نمونه‌ای از جمال غیبی بود، به دو طریق از جمال ذات خبر می‌داد: یکی با متابعت مؤمنان و دوم با جمال خُلق و خُلق خویش. عاشقان قبل از رویت وجه باقی حق، با دیدن خیال روی او در چهره چنین انسانی است که از محبوب آغازین نام و نشانی می‌یابند و پس از رسیدن به او و تحقق بقای بعد از فنا، تنها او می‌ماند و با او، عشق و عاشق و معشوق از میان می‌روند.

### عشق، واسطه میان معرفت و وجود (غایت‌شناسی قوس نزولی در عرفان وحدت وجودی)

این عربی که با نگاه هستی‌شناسانه به مبحث حب (عشق) نگریسته است، از آن در تبیین نخستین مرتبه وجود بهره می‌گیرد و سپس تمام لایه‌ها و مراتب وجودی را که نزد او عبارت از شش مرتبه در قالب پنج تعین کلی است، با عشق تشریح می‌کند. در فص بیست و پنجم از *فصوص‌الحکم*، انگیزه فرار حضرت موسی پس از کشتن مرد قبطی را حب‌رهایی از خویشتن می‌داند، ولی این انگیزه را به تمام شئون و افعال صادره در هستی سریان می‌دهد؛ از نخستین حرکتی که در عالم واقع شده است و در حدیث کنز مخفی آمده است تا ذره ذره عالم که بر کاری است. بر این اساس، حب نه تنها انگیزه ظهور مرتبه وحدت و غیب عماییت و ابتدای آفرینش بود، بلکه روح حیات دینی، سرمنشأ میل و کشش به جانب حق و شهود حقایق و حتی اساس نظریه صوفیه در اخلاق و معرفت نیز به‌شمار می‌رود. (عقیفی 1380: 363)

او عشق (هوی) را والاترین مجلایی می‌داند که حق در آن عبادت می‌شود و از آن با عنوان «اراده به محبت» یا «اراده معطوف به محبت» تعبیر می‌کند.<sup>(1)</sup> (همان) او همچنین عشق را بنیان هر عبادت و معبود حقیقی در همه صورت‌هایی می‌داند که مورد پرستش واقع می‌شوند. تنها در مرتبه الوهیت، حق بذاته معبود است، اما در مرتبه صور ممکنات، عبادت جز به واسطه سیطره عشق بر قلب عارف میسر نیست. شیخ در «فص‌هارونی» به این موضوع چنین اشاره می‌کند: «حتی ان عبادۀ الله کانت عن هوی ایضاً، لانه لو لم یقع له (یعنی للعبد) فی ذلک الجناب المقدس هوی، و هو الاراده لمحبته، ما عبدالله و لا آثره علی غیره.» (قیصری رومی 1386: 1101) قیصری در شرح این عبارت می‌نویسد: «منظور این است که هوی بر نفوس پرستش‌کنندگان تسلط دارد. تا آنجا که هرکس خدا را عبادت کند، او را جز از راه هوی عبادت نکرده است» (همان)؛ پس به عقیده ابن‌عربی عشق در همه مراتب هستی جریان دارد و در تمام صور عالم تنها او است که عبادت می‌شود. (عقیفی 1380: 348) مراد او از اینکه می‌گوید «عشق دین و ایمان من است»، این است که معبود راستینی جز خدا نیست؛ همان‌گونه که در افق متافیزیک گفته می‌شود موجودی جز او نیست؛ زیرا همه موجودات تجلی‌گاه حق‌اند که حق در ایشان عبادت می‌شود؛ بنابراین در نگاه شیخ اکبر، عارف کسی است که در کثرت به وحدت نظر می‌کند و الوهیت را در جایگاه خود، یعنی واحدی قرار می‌دهد که در صور همه خدایان معبود مورد پرستش است. (همان: 349)

مبنای نظریه وحدت وجودی که ابن‌عربی می‌کوشد آن را اثبات کند، در حرکتی نهفته است که در ذات پنهان (وجه‌الباطن یا کنز مخفی) حق روی داد و موجب شد ذات به حالت و کیفیتی متعین و شناخته گردد. از آنجا که انگیزه چنین حرکتی، اراده ذات به شناخته شدن بود، از آن به عشق (حب) تعبیر می‌کنند و چون این جنبش و تحرک که در ذات خفی او روی داد، مؤید حالت و کیفیتی بود که به تجلی او انجامید، از آن حالت به اسم «الظاهر» یاد می‌کنند. (همان: 350)



در حقیقت، اینکه عشق را سرآغاز هستی و دارای جوهره ازلی می‌پندارند، تنها در قالب تبیین یک نظام هستی‌شناسانه درست قابل تصور است؛ نظامی متشکل از شش مرتبه با پنج تعیین که همگی پس از مرتبه وحدت مجرد می‌ایستند. در سنت دوم، عاشق و معشوق به رمزی واحد تبدیل می‌شوند. در این صورت، نوع جایگزین فرد می‌گردد و از انسان، مسمای خاصی که بتوان بر کسی با اسمی مشخص اطلاق کرد، منظور نیست، لیکن چون جمال، خاص او است و حق به جمال خود عاشق است و به ذات خود محبوب، هر جمالی که در این عالم و در هر مرتبه از وجود، در مقام محبوبی و معشوقی قرار گیرد، مجرای است که خداوند (ذات وجود) از طریق آن به خود عشق می‌ورزد و متعلق محبت در هر حال جز خدا نیست؛ از این رو، اتحادی که بتوان زمان و مقام دقیقی بر آن مترتب دانست، معنی و مفهومی نخواهد داشت، بلکه در همه جا و در هر زمان، از ازل تا ابد، از لاهوت تا ناسوت، وجود یکی است و حقایق دیگر چون صورت‌هایی هستند که هر اندازه هم موجودیت داشته باشند، باز جز در زمینه وجود نامتناهی نقشی و رقمی نخواهند داشت. ابن عربی تصریح می‌کند که راه رسیدن به فنا و بقا که راس احوال و منازل است، حب الهی است. (ابن عربی 1369: 82) «حب به منزله مغناطیسی است که بر اساس جاذبه حسن و جمال، هر آنچه مدرک موجود را که در عالم هست، به سمت محبوب (نورالانوار) جذب می‌کند.» (رحیمیان 1388: 57)

این چنین افق فکری را نزد روزبهان البته نمی‌توان یافت. آنجا هر فرد یا از مجاهده و مطالعه آغاز می‌کند تا در حسن صورت، حسن صانع را ببیند و یا از کشف و جذب تا سرانجام بعد از سیر در ملکوت و دور جبروت، آن همه را در محاسن عالم کثرت باز یابد. اگر قرار باشد مقایسه‌ای میان مقالات صوفیه در کیفیت پردازش عشق صورت گیرد، باید گفت در میان همه مشایخ تصوف (شاید به استثنای روزبهان بقلی شیرازی) تنها ابن عربی مبسوط‌ترین تحلیل را از پدیدارهای محبت نشان داده است. (کربن 1384: 233)

تمام این دستگاه پهناور و منسجم را می‌توان این‌گونه تشریح کرد: ذات وجود و حقیقت نهایی در خود تأمل کرد. در نتیجه این تأمل بود که حالات متعدد و بی‌نهایتی در آن پدیدار شد که به اسما و صفات معروف‌اند؛ چرا که هر اسم معرف کیفیتی در ذات است که آن مسمای او است و از آنجا که ذات بی‌نهایت است، اسما و صفات او نیز بی‌انتهای خواهند بود. هریک از اسما صورت و عینی می‌طلبند که امکانات ذاتی آنها را متجلی کند و به دنبال این طلب مرتبه چهارم وجود، یعنی اعیان ثابت (اعیان ممکنات) نمودار می‌شوند. این اعیان مؤید واقعیات و حقایق ثابت و پایدار در اصل وجود هستند و تا بدان جا که چهار مرتبه از وجود (وجود مطلق، احدیت، اسما و صفات، و اعیان) به همراه سه تعیین را در مجموع در بر می‌گیرند، جایگاه تجلی ذاتی هستند که در زبان ابن عربی از آن به فیض اقدس تعبیر می‌شود. (العطّاس 1375: 27-30)

ابن عربی در فتوحات مکیه، نفس الرحمان را عامل اصلی ظهور موجودات از عماء ذکر کرده است، لیکن اصل این نفس را همان حب و عشقی می‌داند که در محب حرکتی ایجاد کند؛ پس نفس حرکتی شوقی است نسبت

به کسی که متعلق عشق قرار گرفته است و در آن (نفس) لذتی نهفته باشد.

چنین کشش و جنبشی را که سرآغاز بسط همه مراتب هستی است، به حب تعبیر می‌کنند و این تعبیر در مورد بی‌نیازی و غنای حقیقت مطلق نیز صادق است؛ زیرا با وجود آنکه ذات او از نگرستن در آینه بی‌نیاز بود، تنها اشتیاق و اراده به معرفت می‌توانست او را به سمت خلق و اظهار متمایل کند. چنین ظهوری در عین بی‌نیازی جز از طریق حب ذاتی حق به خلق و آفرینندگی تفسیر دیگری نخواهد داشت؛ کما آنکه همان حب به خلق نیز جدا از حب به مخلوق عنه نخواهد بود. (ابن عربی 1422: 383)

در واقع به غیر از حقیقت نهایی که در اختفای کامل به سر می‌برد و نه شناخته است و نه شناختنی و حتی به قید لابلشرط نیز در نمی‌آید (رحیمیان 1388: 157)، مرتبه وحدت مجرد یا مطلق که از وجه خارجی ذات وجود ناشی می‌شود، با آنکه فی‌ذاته نافی هر تعینی است، مرحله تعیین کلی نیز هست (به شرط لاشیء)؛ زیرا ظهور و بسط هستی شناختی تنها با آن آغاز می‌شود و آنچه از آن به حب ذاتی و به زبان ساده‌تر به عشق تعبیر می‌شود، در حقیقت همین وجوه و مراتبی هستند که گرایش ذات را به سوی خارج نشان می‌دهند؛ زیرا خود ذات به سبب وجوبی که دارد، ثابت و تغییرناپذیر می‌ماند، اما از طریق همین وجوب می‌تواند آشکار شود؛ لذا همان‌گونه که خدا تجلی به صور معقول دارد که نشانه فیض اقدس و ناشی از ظهور ذاتی است، به همان نسبت از اثر آن نوری که در عالم غیب مراتبی از تعیین را تشکیل داد، سایه‌هایی نیز در مراتب پایین‌تر غیب و در عالم شهادت، تعینات چهارم و پنجم و به عبارتی، اعیان خارجی و دنیای تجربی و حسی را جلوه‌گر می‌سازد. از این ظهور به فیض مقدس و فیض شهودی تعبیر می‌شود. (العطاس 1375: 29-31).

با این همه، هر اندازه که ذات وجود مطابق اسم الظاهر تجلی می‌یابد، نوری که در عالم پراکنده می‌شود، مرحله به مرحله کمرنگ‌تر می‌گردد؛ تا آنجا که در مرحله تجلی شهودی، مناسب با وسعت استعداد افراد بر آنها می‌تابد و هر فرد آن حقیقت مطلق را به قدر ظرفیت قبول خود مقید و محدود می‌کند.

خداوند خواست تا موجودی را عرضه نماید که جامع همه حالات ذاتی (اسما و صفات) او باشد؛ پس به اراده خود انسان را آفرید و آن را کون جامع نامید که دارای سه وجه است: وجهی از آن رو به جناب الهی دارد؛ وجهی دیگر رو به سوی اعیان ثابته (عالم علم الهی) دارد و وجهی متوجه عالم طبیعت است. در رابطه با حق و خلق، تمام عالم چون آینه‌ای است که انسان صیقل آن است؛ زیرا از وجه اسمایی خود، معرف تجلیات شهودی و فیض مقدس است و از وجه روحانی به عالم غیب و مرتبه اسما و صفات همانند می‌شود که به واسطه او این آینه هستی آمادگی انعکاس تمامی تجلیات ذاتی را به دست خواهد آورد.

همین جامعیت انسان، او را شایسته احراز مرتبه خلیفه‌اللهی کرده است؛ خلیفه‌ای که اگر نبود، عالم پیکری بی‌جان می‌نمود. وجودش چون مردمک برای چشم است و خدا به عالم از طریق او نظر انداخته است. (ابن عربی 1385: 151) به اعتقاد ابن عربی، این عالم تجلی صور اسما و صفات ذات حقیقت است و آدم نیز جامع همه آن

مراتب است؛ پس می‌توان این دو را چون دو آینه متقارن در نظر آورد که تصویر هر یک در دیگری، عین تصویری است که از آن درون این یکی می‌افتد؛ به بیان دیگر، هر چه در عالم هست، در آدم نیز هست، و هر چه در آدم هست، در عالم نیز می‌توان یافت. (همان: 144)

پس از برشمردن همه مراتب وجود در نظر ابن عربی و تبیین محور هستی‌شناسانه تفکر وی، نوبت به بعد معرفت‌شناختی می‌رسد. همان حرکت حبی آغازینی که در جوهره وجود، نوری از اسما و صفات خود بر این عالم تاباند و استعدادها و کمالات ذاتی را که در بطن عدم به ودیعه نهاده شده بود، به صورت مظاهر هستی در مراتب گوناگون تعیین به ظهور رساند، آنگاه که خواست در این آینه بی‌صیقل و پیکر بی‌جان روحی بدمد، از روح خود و صورت خویش در آن نفخه‌ای دمید تا بدان نفخه، آن آینه صیقل یافت.

ابن عربی پس از این پا در قلمرو شناخت می‌گذارد؛ زیرا برای حصول معرفتی که شامل حوزه عقل، وهم، حس و خیال باشد، تنها می‌توان به وجود انسان کاملی متکی بود که با هر یک از وجوه سه‌گانه هستی خویش، قادر است شناسا (عارف) را به مرتبه‌ای از مراتب گسترش‌یافته تجلی برساند؛ چرا که هیچ مخلوقی جز انسان کامل، استعداد لازم برای آشکار ساختن همه اوصاف خدا را ندارد.

وجود که در ذات باطن خویش کاملاً غیر آشکار (nonphenomenal) است، ظهور کاملاً آشکار (phenomenal) خویش را تنها در انسان‌های کاملی به دست می‌آورد که همه اسمای الهی را در هماهنگی و اعتدال کامل ظاهر می‌سازند. (چیتیک 1384: 37) اهمیت این مبحث (انسان کامل) از دو رو است: یکی آنکه انسان علت غایی هستی است و اگر نبود، عالم از علت خود خالی می‌ماند و به تعبیری اصلاً امکان ایجاد نمی‌یافت؛ و دیگر آنکه وجود انسان موجب استمرار هستی است؛ زیرا مادام که در این جهان هست، عالم به او استمرار می‌یابد و اگر زمانی عالم از علت خود خالی بماند، به عدم خواهد پیوست.

شناخت انسان در مقام نسخه مجملی از عالم کبیر، در حکم معرفتی دوگانه است که با حس، خیال، عقل، وهم و ذوق یعنی ابزارهای معرفتی فلسفه، دین و عرفان درآمیخته است؛ هرچند ابن عربی ذوق را جامع وهم و عقل و کشف می‌داند و در دستگاه شناختی خود بر این باور است که مراد از عقل سلیم قلبی است که از عقاید تباه خالی شده و بر فطرت نخستین باقی است.

حق بر صاحب چنین قلبی در مجلایی طبیعی تجلی می‌کند - یا در درون او و یا در قالب هر صورت دیگری - و از این رهگذر درمی‌یابد که او از یک سو عین همین مجلا است و از سوی دیگر غیر آن است و سرانجام نیز حق را (به حکم حدیث قرب نوافل) عین قوای عبد می‌بیند. (عفیفی 1380: 323)

زمانی که شیخ، فیلسوفان و متکلمان عقلی‌مشرقی چون معتزلیان را که تنها به عقل در قلمرو شناخت باور دارند، به وهم متهم می‌کند، حامل این پیام مهم نیز هست که رسیدن به یک تفکر جامع، تنها در گرو پیروی از ابزاری است که هم در عالم شهود و مکان فیض مقدس کارآمد باشد و هم در عوالم غیب و درجات آغازین

خلقت؛ به همین سبب، خود او همان قدر که حس و خیال را برای نشئه‌ای لازم می‌داند، وهم و عقل و ذوق را نیز برای قلمروی دیگر ضروری می‌شمرد و ذوق را نه صرفاً به مثابه ابزاری کشفی و شهودی، بلکه به عنوان وسیله‌ای که همه ابزارهای دیگر را لازمه و ضمیمه خود دارد، لحاظ می‌کند.

### مقایسه دو سنت عرفانی

پس از بررسی شاخصه‌ها و مبانی این دو سنت عرفانی - اسلامی، اکنون می‌توان موارد اختلاف و اشتراک آنها را از زوایای مختلف به صورت تطبیقی نشان داد تا روشن شود تا چه اندازه میان دو قوس صعودی و نزولی، امکان همپوشانی وجود دارد و در کجا این امکان به کلی منتفی می‌شود.

| شاخصه‌های عشق در سنت اول  | شاخصه‌های عشق در سنت دوم   |
|---|--|
| 1- ورود به عشق از مجرای معرفت‌شناختی.                                     | 1- ورود به عشق از مجرای هستی‌شناختی.                                     |
| 2- عشق زمینه‌ساز آغاز قوس صعودی (معرفتی).                                 | 2- عشق به مثابه ترجمان میان مدارج وجودی و مباحث شناختی.                  |
| 3- نقش عشق در تبیین اولین مرحله در دایره قوس نزولی.                       | 3- نقش عشق در تبیین نخستین مرتبه از وجود (احدیت ذاتی).                   |
| 4- نبود تمایز روشن میان دو قوس صعودی - نزولی.                             | 4- تلفیق وجهه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عشق.                            |
| 5- حب حق به خلق (یحِبَّهُم) سبب تجلی نور ذات.                             | 5- حب ذاتی حق، انگیزه اصلی در آغاز خلقت.                                 |
| 6- «یحِبَّهُم» جنبه وجودی و «یحِبُّونَهُ» جنبه معرفتی دارد.               | 6- مراتب موجود در حب حق به خلق، نشان‌دهنده گرایش ذات به سوی خارج است.    |
| 7- فراتر رفتن از عشق و عدم توقف در آن.                                    | 7- سریان عشق در همه مراتب هستی.  |
| 8- وحدت شهود که با معیت عشق به دو ثمره خواهد رسید: معرفت و توحید.         | 8- جایگزینی شهود وجود به جای فنا.  |
| 9- وحدت عاشق و معشوق که بعد از تفرقه به جمع و اتحاد می‌انجامد.            | 9- نبودن وقت مشخص برای فنا و بقا.  |
| 10- برخاستن عشق از معرفت که در پرتو عمل‌ورزی و از طریق فنا به دست می‌آید. | 10- ذوق به مثابه ابزاری شامل عقل و وهم.                                  |
| 11- بهره گرفتن از عشق به عنوان وسیله‌ای برای تحقق مقام توحید.             | 11- معامله در راستای تحقق فکر و نظر.                                     |
| 12- عشق، محور اصلی گفت‌وگو میان عاشق و معشوق.                             | 12- عشق، بنیان هر عبادت و معبود حقیقی.                                   |
| 13- نگرش ابزاری و غیر بنیادین به عشق.                                     | 13- عشق، روح حیات دینی، سرمنشا سلوک و اساس نظریه صوفیه در اخلاق و معرفت. |
| 14- طرح نظریه گنج مخفی برای تبیین عارفانه تکوین عالم.                     | 14- طرح نظریه انسان کامل برای ایجاد تطابق میان ساحت‌های وجودی و معرفتی.  |
| 15- محوریت مباحث بر پایه فردیت عاشق و معشوق.                              | 15- جایگزین کردن نوع انسان به جای هویت‌های فردی.                         |
| 16- عشق انسانی نردبان عشق ربانی.  | 16- انسان کامل، جامع عقل، وهم و ذوق برای دیدار حق در همه مراتب وجود.     |
| 17- پیامبر، نمونه انسان کامل.   |  |

|  |  |
|--|--|
| <p>17- انسان کامل بالاترین مجلا برای ظهور حق به اسم ظاهر و باطن.</p> | <p>18- توجه به مراتب و درجات عشق نظیر حب، شوق و اشتیاق.<br/> 19- ترسیم قلمرو روانشناختی - معرفتی از عشق.<br/> 20- نقش اصلی عشق در به فعلیت رساندن ظرفیت‌های معنوی سالک در طی سلوک.<br/> 21- غایت‌گرایی و تشنگی در توصیف نظام معرفتی و شهودی.</p> |
|--|--|

## نتیجه

روزبهان بقلی شیرازی همواره در اصالت دادن به معرفت و توحید در هر حال اصرار می‌ورزد و این همه را در ظرف استعاره‌ی عشق بیان می‌کند. همان‌طور که پس از او، عراقی نیز در *لمعات*، رمز عشق را برای توضیح کنایه‌وار دستگاه هستی‌شناختی استاد خود به کار می‌گیرد. نزد روزبهان ظرفیت‌های موجود در این مفهوم بسیط برای پردازش مبانی احوال و مقاماتی که معتقد وی است، امری ناشناخته نیست، اما به سبب اهمیت جانب عمل‌ورزی نزد او، عشق تنها استعاره‌ای است که به مراحل سلوک و تجلی اشاره می‌کند. در حالی که نزد ابن عربی، عشق نه یک رمز یا استعاره بیانی، بلکه یک نشانه است که به طیف گسترده‌ای از مفاهیم نشانه‌گذاری شده اشاره دارد.

در مقابل عشق در نظر ابن عربی دالّی است که به مدلولات بی‌شماری به عنوان متعلق خود احاطه دارد، اما در عین حال این نشانه آزاد، آن‌گونه که ابن عربی و اعقاب او آن را به کار می‌گیرند، می‌تواند به اقتضای حال و مقام، مفاهیم نامتناهی و نامحدودی را نشانه‌گذاری کند و از این جهت، در متن، بسیار بازتر از عشق استعاره‌ی شده سنت نخست عمل کند.

در دستگاه فکری وحدت وجودی، عشق بزرگترین نظریه‌ای است که به نیکوترین شیوه‌ها جامه عمل می‌پوشد و در قالب نظری در خدمت بعد عملی و آداب عرفانی قرار می‌گیرد. هدف عارف از سپردن راهی که با عشق آغاز می‌گردد، بهره‌گیری ابزاری از آن برای برشدن به پام تجلی و اتحاد نیست، بلکه پایان چنین وادی بی‌انجامی را همچون آغازش خارج از نفس عشق حرکت حقیقی ملازم آن نمی‌توان در تصور آورد. در حقیقت ابن عربی بی‌آنکه بخواهد عشق را تقسیم کند و با متمایز کردن بعضی از بعض دیگر، آن را یکدانه مقامات اهل طریق بداند، آن را در سراسر اجزای هستی سریان می‌دهد و چنین می‌پندارد که هیچ فعل و حرکت و خاصیتی نیست که از آن خالی باشد. برای او، حضور عشق تنها در صورت آلاء و نعماء یا در حسن صور و جلوه‌های مستحسن نیست، بلکه اساساً با چنین دیدگاه پدیدارشناسانه‌ای که در سنت‌های عرفانی پیشین میل به یک‌جانبه‌گرایی دارد، مخالف است. عشق اراده معطوف به محبتی است که بنده را به عبودیت برمی‌انگیزد و از این رهگذر، عالی‌ترین مجلایی است که از آن می‌توان به کامل‌ترین حقیقت هستی، یعنی وحدت مطلق رسید.

عشق به انسان می‌آموزد آن حقیقت نهایی چگونه میل به خودآشکارگی در خود یافت و جنبشی در خویشتن کرد که به تجلی او بر تاریکی‌های عدم انجامید. ذات وجود که عین نور است، در شیشه‌های رنگارنگ اعیان و صور اسما و

صفات پرتو افکند و هر شیشه به رنگ صفتی درآمد. همچنان که این نور به تجلی خود ادامه داد، سراسر عالم از غیب تا شهادت چون سایه‌ای از آن بر صحیفه وجود نقش انداخت. باز همین عشق است که از طریق کشف برترین راز هستی سبب می‌شود تا نشان آن نور واحد را در همه این نقش‌ها و رنگ‌ها بازباییم و نیز دریابیم که تمام تفصیل‌ها و اجمال‌ها، عین‌ها و اسم‌ها، چگونگی‌های متفاوتی از یک حقیقت تغییرناپذیر است و از آنجا که نشان از نشانگر جدا نیست، تنها به خیال می‌توان آن دو را کثیر و مختلف انگاشت؛ بنابراین، اتحاد حقیقی این بار بر خلاف سنت‌های سلف، رخدادی جدا و خارج از وجود نیست تا ابتدا با متحد شدن با بخشی از صفات نظیر صفات جمالی و جلالی و سپس نزدیکی به ذات صرف به آن توان رسید، بلکه کل عالم از این حیث که سایه و معدوم بالذات است، جدا از نور وجودی تجلی‌بخش خود، امکانی برای بودن یا شدن نخواهد داشت.

هرگونه نیاز و احساس حبی در ما، در حکم محبتی است که در سابقه علم خالق و در وجود او رفته است تا سرانجام، اراده او تعلق گیرد به حدوث چنین نیاز به حبی در مخلوق. این اراده معطوف به محبت بهترین دلیل برای تفسیر امور، توجیه افعال و علی‌الخصوص درک وجود انسانی است که ابن عربی او را علت غایی در خلقت تمام هستی می‌شمارد؛ نسخه جامعی که هر اراده‌ای معطوف به محبت که سبب یک رخداد درونی یا بیرونی در عالم شده باشد، نمونه‌ای از آن را در وی به عاریت می‌گذارد. معهدا انسان اگرچه عین پدیدآورنده خود نیست و چون هر نمونه دیگری در وجود، از او به سبب تقیدی که دارد، جدا است، در عین حال چون پذیرای ساحت‌های بیشمار برای تجلی لایه‌های گوناگون هستی از ذات و عین و حس است، بیش از دیگر پدیده‌ها جلوه وحدت حق و خلق را به نمایش می‌گذارد. بر خلاف عادت عارفی چون روزبهان در سنت پیشین، اینجا غایت‌گرایی و عمل‌ورزی صرف، یا با اندکی مسامحه، اصالت دادن به عمل، امری پذیرفتنی نیست؛ زیرا هر نظریه و تئوری جدیدی را باید در متن و بطن چنین نظام مدونی که از مطلق وجود عرضه می‌گردد، تعریف کرد. در این حال، مقوله معرفت‌شناسی جز از طریق ارتباطی که با افق‌های متافیزیکی وجود می‌یابد، قابل فهم نخواهد بود.

التفات سنت نخست به مقوله‌ای همچون عشق، وجهه‌ای پدیدارانه‌تر به خود می‌گیرد؛ زیرا اولاً با عشق و متعلقات آن همچون ذوات و ماهیات منفرد برخورد می‌کند و ظهورات خارجی آن را که بیرون از حوزه ادراکی فرد می‌گذرد، نسبت به آنچه در خلال فرایندهایی از تجربه شهودی به کیفیتی از شناخت شهودی و مستقیم منجر می‌گردد، فرعی و قابل ردّ و تحلیل می‌پندارد. ثانیاً مادام که راه سلوک برای عارف ادامه دارد، عشق نیز چون یک جریان سیال یا استمرار آگاهی در حاشیه روان، سابه‌وار باقی خواهد ماند تا او سرانجام با تحقق مقام فنا در خویش به اعتلای معرفت دست یابد. این سیر پلکانی و تدریجی در سنت دوم جای خود را به نوعی تکوین حوزه نظری در ساحت وجودی می‌سپارد که آن نیز به نوبه خود در تناظر و مکالمه‌ای آشکار و بی‌واسطه با قوای شناختی و امکانات عملی فرد قرار خواهد گرفت.

### پی‌نوشت

(1) این عقیده تا حدی شبیه به نظر فیلسوف و روانشناس معاصر آمریکایی، ویلیام جیمز، بنیانگذار مکتب پراگماتیسم یا اصالت عمل است. جیمز نیز در توجیه ایمان و تجارب دینی، اصطلاح اراده معطوف به باور (*The Will To Believe*) را

به کار می‌برد و تجارب عملی و احساسات خاص و متعالی در حوزه معتقدات دینی را سرچشمه اصل باور به آنها می‌شمارد و استدلال‌ات ذهنی را در این رابطه که بتوانند پیش از شکل‌گیری انگیزه‌ها و احساسات عملی باعث پذیرش اصول دین شوند، نمی‌پذیرد. (ر.ک. به: جیمز 1375: فصل اول)

## کتابنامه

- ابن عربی، محی‌الدین. 1422. *الفتوحات المکیه*. ج 2. بیروت: احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ . 1385. *فصوص الحکم*. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: کارنامه.
- \_\_\_\_\_ . 1369. *التجلیات الالهیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جیمز، ویلیام. 1375. *پراگماتیست*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- چیتیک، ویلیام. 1384. *عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس، مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- رحیمیان، سعید. 1388. «*تجلی و احکام آن در عرفان عملی*». مجله مطالعات عرفانی. ش 9.
- روزبهان بقلی شیرازی. 1383. *عبرالعاشقیین*. تهران: منوچهری.
- \_\_\_\_\_ . 1374. *شرح شطحیات*. تهران: منوچهری.
- \_\_\_\_\_ . 1973. *مشرب الارواح*، استانبول: کلیة الآداب.
- العطّاس، محمد نقیب. 1375. *مراتب و درجات وجود*. ترجمه جلال‌الدین مجتبوی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و کوالامپور: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی.
- عفیفی، ابوالعلاء. 1380. *شرحی بر فصوص الحکم: شرح و نقد اندیشه ابن عربی*. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.
- قیصری رومی، محمد داوود. 1386. *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری. 1384. *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. 1384. *مثنوی معنوی*. به تصحیح محمد استعلامی. تهران: سخن.

## References

- 'Afifi, Abol-'alā'. (2007/1386SH). *Sharhi bar fosous-ol hekam*. Tr. by Nasrollāh Hekmat. Tehran: Elhām.
- Al-'Attās, Mohammad Naqib. (1996/1375SH). *Marāteb o darajāt-e Vojoud (Stages and Degrees of Existence (in Ar.))*. Tr. By Jalāl-oddin Mojtabavi. Tehran: University of Tehran, institute of Islamic studies.
- Chittick, William. (2005/1384SH). *'Avālem-e Khiāl: Ibn 'Arabi o mas'ale-ye ekhtelāf-e adiān (Imaginal worlds: Ibn al-Arabi and the problem of religious diversity)*. tr. By Qāsem Kākāei. Tehran: Hermes.
- Corbin, Hanry. (2005/1384SH). *Takhayol-e khallaq dar 'erfān-e Ibn 'Arabi (Creative imagination in the Sufism of Ibn Arabi)*. Tr. By Enshā'allāh Rahmati. Tehran: Jāmi.
- Ibn- e 'ARabi, Mo'hia-ddin. (2006/1385SH). *Fosous-ol hekam*. Tr. By Mohammad 'Ali Mova'hed. Tehran: Kārnāme.
- Ibn- e 'ARabi, Mo'hia-ddin. (1990/1369SH). *Al-tajaliāt-ol-elāhiyyah*. Tehran: Markaz-e nashr-e dāneshgāhi.
- Ibn- e 'ARabi, Mo'hia-ddin. (2001/1422AH). *Al-Fotouhāt ol-makkiyah*. vol. 2. Beirut: E'hyāe-ttorāth-el-Arabi.
- James, Wiliam. (1996/1375SH). *Pragmatist*. Tr. By 'Abd-ol-Karim Rashidyān. Tehran: 'Elmi o farhangi.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (2005/1384 H). *Masnavi-e Ma'navi*. Ed. By Mohammad Este'lāmi. Tehran: Sokhan.
- Qeisari-e Rumi, Mohammad Dāvood. (2007/1386SH). *Sharh-e Fosous-ol-Hekam*. With the efforts of S. Jalāl-oddin Āshtiāni. Tehran: 'Elmi o farhangi.
- Rahimiān, Saeed. (2009/1388SH). *"Tajalli o a'hkām-e ān dar 'erfān-e 'amali"*. Mystic studies journal. No. 9.
- Rouzbahān-e Baqli-e Shirāzi. (1973). *Mashrab-ol-arwā'h*. Istanbul: Koliat-ol-ādāb.
- Rouzbahān-e Baqli-e Shirāzi. (1995/1374SH). *Shar'h-e Shat'hiāt*. Tehran: Manouchehri.
- Rouzbahān-e Baqli-e Shirāzi. (2004/1383SH). *'Abhar-ol-'Āsheqin*. Tehran: Manouchehri.

