

میانه آری و نه وجود و فطرت از منظر ابن عربی [۱]

ویلیام چیتیک / ترجمه و تعلیق: علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
دریافت: ۹۵/۵/۲۹ پذیرش: ۹۵/۱۰/۱۱
kermania59@yahoo.com

چکیده

این مقاله سعی دارد مفهوم کلیدی فطرت را با توجه به مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و دین‌شناختی عرفان ابن عربی تحلیل و بررسی کند. از این منظر، تمامی حقایق تجلیات وجود واحد بسطیاند و از این رو، وجود در همه مواطن حضور دارد، هرچند در همه آنها با تمامی صفات خود ظهور نداشته باشد. اما انسان، حقیقتی متفاوت از همه حقایق است. مبتنی بر اندیشه دینی، انسان بر صورت خداوند خلق شده است؛ بر این اساس، توان تجلی وجود را بتمامه دارد. و از آنجاکه وجود عین علم و آگاهی است، توان تجربه وجود با تمام صفات را نیز دارد. این وجود و آگاهی در تمامی آدمیان به قوه و اندماج حضور دارد و به این حضور و آگاهی اجمالی، فطرت اطلاق می‌شود. هدف خلقت آدمی آن است که این امر اجمالی را در خود هرچه بیشتر به فعلیت تبدیل کند. از دیدگاه مؤلف، این امر صرفاً از طریق «عبودیت» یعنی تسلیم محض بودن به اراده خداوند محقق می‌شود که تعبیری است از فنای از غیر حق و بقای به حق و این حق دقیقاً همان وجود است که خود را در عبد متجلی کرده است.

کلیدواژه‌ها: فطرت، وحدت وجود، انسان، انسان کامل، خیال، فنا و بقا.

ابن‌رشد: کشف و فیض الهی را چگونه یافتید؟ آیا کشف همان را می‌دهد که عقل و نظر؟

ابن‌عربی: آری و نه. و میان این آری و نه است که ارواح از ابدان خود و گردن‌ها از پیکرهای خود به پرواز درمی‌آید.^۱

مقدمه

آنجا که مسلمانان حضور داشته‌اند، تصوف یا عرفان اسلامی نیز بوده است. در کل، تفاوت عارف با مسلمان عامی در آن است که عارف تأکید بیشتری بر باطن و معنا دارد تا بر عمل و شریعت^۲ [۲]. سعی عارفان بر آن است که معرفتشان را به خداوند شدت بخشیده، کامل کنند و یکی از نتایج طبیعی این سعی و تلاش تجربه‌ای بی‌واسطه از موضوع ایمان است. توصیف عارفان مسلمان از چنین تجاربی همواره با تعبیری اسلامی بوده، هرچند کسانی که از آن سخن می‌گویند متفق‌القول اصرار دارند حقیقتی واحد را مشاهده کرده‌اند که در پس همه‌ی ظواهر و همه‌ی تجارب است [۳].

در عرفان اسلامی مکتوباتی ستر به جای مانده، که اکثر آن منتشر نشده است و البته کمی از آنها ترجمه شده است. تألیف آثار با گرایش عرفانی از قرن هشتم میلادی آغاز شده و تاکنون ادامه دارد. در اینجا صرفاً نگاهی خواهیم داشت به برخی تعالیم تأثیرگذارترین عارف صاحب قلم قرن سیزدهم یعنی ابن‌عربی که مشهور به «شیخ اکبر» است. باید به خاطر داشت، آن‌گونه که برخی پیروان غربی ابن‌عربی اخیراً گفته‌اند: آثار ابن‌عربی نمایانگر «اقیانوسی بی‌کرانه» است.^۳ آثار چاپ‌شده‌ی هزاران صفحه را شامل می‌شود که نشان از قدرت بیان وی دارد و نمی‌توان اثری از وی نشان داد که در صفحه‌ای از آن جملاتی مرتبط با آگاهی عرفانی و فطرت نباشد.

ابن‌عربی اساساً اهل شهود است، اما شهودات خود را عملاً در توافق با تعالیم اسلامی بیان می‌کند. یکی از اولین

مشکلاتی که به هنگام تحقیق در آثار پرحجم ابن‌عربی با آن مواجه می‌شویم، چگونگی برخورد با تمایلات تفسیری وی است. ممکن است مایل باشیم بدون نظر به نظریه‌پردازی‌های ابن‌عربی مستقیماً تجارب وی را مورد بررسی قرار دهیم؛ با این فرض، مجبور خواهیم بود تعبیر وی را با توجه به مقولات نظری خود تعبیر کنیم و در این صورت، دلیلی ندارد که گمان کنیم چنین رهیافتی ما را به درک موضوع نزدیک‌تر می‌کند [۴].

بیشتر حجم این مقاله را به ساختار فکری ابن‌عربی اختصاص می‌دهم. این نکته هم قابل توجه است که ابن‌عربی متفکری صرف نیست. آنچه که او می‌نویسد، به گفته‌ی خود وی، بیان شهود عرفانی خود اوست مبتنی بر اسلوبی خیالی [۵]. شهود وی، شهود خود وجود یا واقعیت است. و این واقعیت ذاتاً آگاهی است. آگاهی جدایی‌ناپذیر از وجود است. نقطه‌ی محوری این اندیشه آن است که ابن‌عربی نه بر آنچه که ما ادراک می‌کنیم، بلکه بر آنچه که واقعاً هست تأکید دارد؛ هرچند که اینها دو روی یک سکه‌اند. با این حال، او کاملاً آگاه است که پیش‌فرض‌ها، ادراک را متعین می‌کنند [۶]. طرح اصلی در آثار وی چنین است: وی مکرر می‌گوید که آدمیان به خدایانی که در باور دارند مرتبط‌اند. اما این صرفاً درکی روان‌شناسانه نیست. این نظر مبین شهود ابن‌عربی است که براساس آن خدای در اعتقاد، همان ظهور حق رحیم است [۷].

فطرت

ابن‌عربی نیز همچون همه‌ی مسلمانان واژه «فطرت» را به کرات به کار می‌برد؛ واژه‌ای که در گذشته آن را به «طبیعت اصلی» (primordial nature) یا «شان باطنی» (innate disposition) و اکنون به «استعداد باطنی» (innate capacity) ترجمه می‌کنم. فطرت در ریشه

همچو معنایی به کار رفته است. «هر کودکی بر فطرت زاده می شود و این والدین اویند که او را مسیحی، یهودی یا زرتشتی می کنند.» کمبودهای اجتماعی نور فطرت را پوشانده و باعث می شوند تا آدمیان نتوانند به سادگی در تطابق با فطرت اصلی خود زندگی کنند [۹]. به بیان ابن عربی، انسانها ناقص، ناتمام، فاقد عقل و ناگاه باقی می مانند و با انکار توحید، خدایانی را شریک خدای واحد قرار می دهد.

خلاصه آنکه در آیات و روایات، انسان مولود بر فطرت دانسته شده است و از این رو، می تواند اشیا را همان گونه که هستند درک کند، اما این فطرت با شرایط پیرامونی آدمی پوشانده شده است [۱۰]. وظیفه پیامبران آن است که آنچه مردمان می دانند به ایشان یادآوری (ذکر) کنند و وظیفه این مردمان هم آن است که آن حقایق را صرفاً به یاد آورند (ذکر).^۶ با یادآوری این حقایق، انسانها به فطرت خود رجوع می کنند؛ فطرتی که هرگز از آن جدا نبوده اند.^۷

وجه اینکه روح آدمی از لحظه خلقت، خدا را می شناسد و توحید را تصدیق می کند آن است که روح او کاملاً از خداوند جدا نیست. در داستان خلقت، قرآن از سرشته شدن گل آدم با دو دست خود خداوند و دمیده شدن روح خدا در او سخن می گوید. این روح همان دمیدن خداست و متفکران مسلمان از لوازم چنین تمثیلی کاملاً آگاهند. درحالی که دمیدن امری متفاوت با دمنده است، اما عین آن نیز می باشد. از این رو، آدمی بدون این دمیدن جسدی بی روح است. این دمیدن الوهی که گل آدمی بدان جان می گیرد عین حق تعالی نیست و البته بتمامه غیر او هم نیست.

انسانها به جهت ارواح خود به خداوند نزدیکند، هرچند به جهت ابدانی که از گل ساخته شده اند از او

لغوی به معنای شکافتن، ایجاد، خلق و ساختن است. در قرآن کریم، اشکال مختلف این ریشه بیست بار ذکر شده است. مهم ترین کاربرد این واژه در آیه ای از قرآن است که صورت فعلی آن هم در کنار آن آمده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم: ۳۰)؛ پس حق گرایانه روی خود را به سوی این دین کن، همان طریقه و آیین فطری خدا که مردم را بر پایه آن آفریده و هرگز تبدیلی در آفرینش خدا نباشد، این است دین ثابت و استوار و لکن بیشتر مردم نمی دانند. در اینجا قرآن به ما می گوید که همراهی و عمل بر اساس این فطرت به معنای تبعیت از دین حق الهی است که از دیدگاه مسلمانان طبیعتاً دین اسلام است [۸]. اگرچه واژه اسلام در قرآن معانی متعددی دارد، اما در اینجا به قرینه سیاق و کلمه حنیف مراد از آن صرفاً دین وحی شده است. قرآن کلمه حنیف را مرتبط با ابراهیم می داند که نزدیک ترین پیامبر به حضرت محمد ﷺ دانسته شده است.^۴ و مسلمانان عموماً به دین ابراهیم به عنوان کامل ترین شکل از اسلام قبل از دین اسلام می نگرند.

مفسران قرآن اغلب برآنند که مراد از فطرتی که در آیه بیان شده، ایمان به خدا یا تعبیری نزدیک به این یعنی شناخت توحید است و توحید تصدیق است به وحدانیت خداوند آن گونه که در اولین جمله از شهادتین آمده است: خدایی جز خدای یگانه نیست. ابن عربی فطرت را مجموعه ای از صفات کمالی می داند که روح آدمی از ابتدای خلقت داراست. وی می گوید: آن گاه که خداوند روح آدمی را آفرید آن را کامل، تمام، عاقل، آگاه و مؤمن به توحید حق آفرید. و این همان فطرتی است که خداوند وجود آدمی را بر اساس آن ایجاد کرد.^۵

در حدیث مشهور پیامبر اکرم ﷺ نیز کلمه فطرت در

می‌دهید بیزارم. من با ایمان خالص روی به سوی خدایی
آوردم که آفریننده آسمان‌ها و زمین است و من هرگز از
مشرکان نیستم (انعام: ۷۵-۷۹).

وحدت وجود

ابن عربی همچون اکثر متفکران و حکما، مبنای دیدگاه
خود را بر تنها معرفت کاملاً یقینی و در دسترس فهم بشر
یعنی توحید یا تصدیق به یگانگی خداوند قرار داد؛ حقیقتی
که به زیبایی در جمله ساده «لا اله الا الله» خلاصه شده
است. بدون بررسی دقیق مفهوم خدا در اندیشه ابن عربی،
می‌توان نزدیک‌ترین مرادف آن را از دیدگاه ابن عربی واژه
«حق» دانست. بر این اساس، آنچه در شهادتین بیان شده
این است که «هیچ حقی جز حق تعالی نیست.» به عبارت
دیگر، هیچ امری غیر از حق مطلق، حقیقتاً موجود نیست:
همه حقایق نسبی تابعی از حقیقت واحد مطلق هستند که
در دین از آن به «خدا» تعبیر می‌شود.

بعدها ابن عربی را مؤسس مکتب وحدت وجود
دانستند و اگرچه تا جایی که ما می‌دانیم خود ابن عربی
تعبیر وحدت وجود را در آثار خود به کار نبرده است، اما
این سخن در مورد او سخنی درست می‌نماید [۱۳]. فهمی
که ابن عربی از حقیقت به عنوان وجود دارد می‌تواند کلید
درک تعالیم وی در زمینه حقیقت آگاهی و توان انسان بر
تحقق بالاترین مرتبه توحید باشد؛ اموری که اساس رجوع
به فطرت را تشکیل می‌دهند.

کلمه وجود از طریق ترجمه متون فلسفی یونان وارد
لغات فنی علوم اسلامی شد. اما این معادل عربی از جهت
ریشه لغوی دلالت بر «یافتن» دارد و این امر از ذهن
نویسندگان عارفی که این واژه را به کار می‌بردند دور
نماند. سخن از یافتن در واقع، سخن از آگاهی و شناخت
است و بدان معناست که شخصی می‌یابد و چیزی یافته

فاصله دارند. خصایص روح نقطه مقابل ویژگی‌های بدن
است. روح، کامل، نورانی، دارای حیات و فکر، آگاه،
عاقل، قادر، مختار و ناطق است و به اختصار، تمامی
صفات خداوند را داراست. اما بدن هیچ مرتبه قابل درکی
از این صفات را ندارد. بدن صرفاً آب و گلی است که
پست‌ترین مرتبه خلقت را ظهور می‌دهد^[۱۱].

آن‌گاه که خداوند روح را در گل دمید، به مرتبه نفس
ارتقا یافت که برزخی است با ویژگی‌های هر دو سوی
بدن و روح. بنابراین، نفس که مرتبه آگاهی متعارف است،
فی مابین نور و ظلمت، کمال و نقص، عقل و جهل، آگاهی
و فکر و عدم آگاهی و فکر، و قدرت و ضعف واقع است.
در مرتبه نفسی، فطرت به مدد ویژگی‌های نورانی روح
خود را، البته به صورتی تار، ظهور می‌دهد. و شفاف و
بالفعل کردن این فطرت به کامل‌ترین میزان هدف خلقت
انسان است. نفس باید به گونه‌ای تغییر یابد که ظلمت آن
به مدد نور روح زایل گردد [۱۲]. به این تحقق و فعلیت که
مستلزم آگاهی است در آیاتی از قرآن در مورد حضرت
ابراهیم که با عنوان پیامبر حنیف از او یاد شده به عنوان
نمونه‌ای از تحقق فطرت اشاره شده است.

و اینچنین ما به ابراهیم ملکوت و باطن آسمان‌ها و
زمین را ارائه دادیم (تا یکتایی پروردگارش را دریابد) و تا
به مقام اهل یقین رسد. پس چون شب بر او نمودار شد،
ستاره درخشانی دید، گفت: این پروردگار من است. چون
آن ستاره غروب کرد گفت: من چیزهای غروب‌کردنی و
ناپدیدشدنی را دوست ندارم. پس چون ماه تابان را دید
گفت: این خدای من است. وقتی آن هم ناپدید گردید
گفت: اگر خدای من مرا هدایت نکند همانا من از
گمراهانم. پس چون خورشید درخشان را دید گفت: این
است خدای من، این بزرگتر است. چون آن هم ناپدید
گردید گفت: ای قوم من، من از آنچه شما شریک خدا قرار

همۀ اشیا می‌باشد (تشبیه). جمع میان این دو منظر - تشبیه و تنزیه - موضوع ثابت آثار ابن عربی است.

ابن عربی حق را نامحدود، بی‌مثال و ذاتی دائماً غیرقابل شناخت می‌داند و در عین حال، از آن به عنوان امری محیط بر همهٔ امور محدود و عین همهٔ اشیا و با عباراتی همچون حق مخلوق به، عماء و نفس رحمانی یاد می‌کند. حق با نفس رحمانی، عالم را خلق می‌کند یا به تعبیری، وجود خود را در تعینات نمایان می‌کند. نمایان شدن وجود در تعینات را عموماً تجلی می‌نامند. از جنبۀ تنزیهی، وجود وراء هر تعینی است، اما از جنبۀ تشبیهی خود را در عوالم ظاهری و باطنی تجلی داده است. هر آنچه که وجود یافته یا وجدان شده است، حصه‌ای از وجود را نمایش می‌دهد. به همین سان، هر یافتن و وجدانی و هر نوع آگاهی و شناختی، در واقع آگاهی وجود از خود وجود است. وجود همچو نور است و اشپای عالم همچو رنگ‌هایی که اشکال متنوعی از نور را انعکاس می‌دهند.

وجود بالذات شناخت‌ناپذیر است و از طریق تجلی خود، خویش را نمایان می‌کند. همان‌گونه که نور به صورت رنگ‌ها ظهور می‌کند، وجود هم ظهوراتی دارد که اسماء، صفات یا نسب نامیده می‌شوند. صفات اصلی وجود با امهات اسماء الهی بیان می‌شوند که عبارتند از: حیات، علم، اراده، قدرت، کلام، سمع، بصر، جود و قسط. هر آنچه که یافت می‌شود این صفات در آنجا حضور دارند، هرچند که ضرورتاً ظهور نداشته باشند [۱۵]. چنان‌که همهٔ رنگ‌ها در نور حضور دارند و از این رو، بودن نور برای حکم به حضور همهٔ رنگ‌ها کافی است، اما ظهور رنگ‌ها صرفاً در شرایط خاصی محقق خواهد بود. آن‌گاه که صفتی ثبوتی ظهور می‌یابد، توحید ما را بر آن می‌دارد که این صفت را به وجود نسبت دهیم. اگر حیات

می‌شود. بر این اساس، تصدیق به وحدت وجود صرفاً به این معنا نیست که وجود امری واحد است، بلکه بدان معناست که آگاهی نیز یکی بیش نیست [۱۴].

متفکران مسلمان به طور عموم معتقدند که وجود بدان جهت که عام‌ترین مفاهیم است قابل تعریف نیست. هر تعریف و بحثی، وجود را پیش‌فرض دارد. از دیدگاه ابن عربی، وجود نامی است برای خداوند به عنوان مبدأی غیرقابل دستیابی و شناخت‌ناپذیر برای ایجاد همهٔ اشیا. وجود در این معنا مطلق است برخلاف هر چیزی غیر وجود که امری مقید و متناهی است. ابن عربی به این غیر با تعبیری همچون جوهر، شیء، ذات و مخلوق یاد می‌کند. از دیدگاه وی و بسیاری از متفکران مسلمان، وجود، حقیقت مطلق، نامحدود و غیرمتناهی خداست، درحالی‌که غیر آن، اموری نسبی، محدود، و متناهی می‌باشند.

از آنجا که وجود امری نامتناهی است، تماماً از امور دیگر متفاوت است. هر آنچه که موجود می‌شود و متعلق معرفت قرار می‌گیرد امری محدود و متعین است و این شیء متناهی قابل دستیابی برای ذهنی متناهی است. به همین سان، علم خود وجود به خودش غیرمتناهی است، درحالی‌که علم و معرفت دیگری، محدود و متناهی است. اما باید توجه داشت آن‌گاه که می‌گوییم وجود نامتناهی است بدان معنا نیست که وجود کاملاً متمایز از هر متناهی‌ای است. ابن عربی به سرعت تذکر می‌دهد که عدم تناهی وجود اقتضا دارد که در دل هر متناهی حضور داشته باشد. اگر وجود شامل متناهی نشود بدان معنا خواهد بود که به نحوی محدود است که شامل متناهی نمی‌شود.^۹

همین سخن را ابن عربی با ادبیاتی الهیاتی چنین تکرار می‌کند که خداوند هم متعالی است و هم در همه‌جا حضور دارد و یا به تعبیری که آن را ترجیح می‌دهم، خداوند هم منزّه از همهٔ اشیاست (تنزیه) و هم مشابه به

دیده شود، می‌یابیم که وجود، حیات دارد و هیچ حیاتی بجز حیات حقیقی نیست؛ حیات حق تعالی که حیاتی محض، خالص، مطلق و ازلی است. حیاتی که مخلوقات بدان متصفند حیاتی دایمی نیست و حیات دایمی و حقیقی منحصر در حق تعالی است. خلاصه آنکه اذعان به اینکه وجود واحد است، پذیرش آن است که واقعیت واحد است و قبول وحدت واقعیت، تصدیق به آن است که همه صفات واقعی در شکل مطلق و محض خود صرفاً در حق تعالی یافت می‌شود.^{۱۰}

خیال

ابن عربی شهود توحید، یعنی این حقیقت را که اوصاف واقعی غیر از بازتاب وجود نیستند، به شیوه‌های متعددی بیان می‌کند. یکی از مؤثرترین این شیوه‌های بیان از طریق اصطلاح خیال یا مثال است که بر مراتب متعددی اطلاق می‌شود که شامل مرتبه‌ای از علم انسان تا ما سوی الله می‌شود.^{۱۱} به طور کلی، ابن عربی این اصطلاح را برای اشاره به هر آنچه که برزخ و حد وسط قرار دارد و موقعیتی میانی دارد به کار می‌برد. در عام‌ترین معنا، خیال شامل همه اموری می‌شود که برزخ میان وجود محض و عدم صرف هستند. براین اساس، به بیان ابن عربی، همه آنچه که در عالم است هم خداست و هم خدا نیست یا او است و او نیست.

خیال به عنوان یکی از قوای نفس، موطنی است که در آن، امور محسوس که دارای شکل و صورتند با علم که فاقد و شکل و صورت است جمع می‌شود. حقیقت این قوه را می‌توان به آسانی با رؤیا فهم کرد؛ جایی که اکثر مردم تجربه‌ای بی‌واسطه از این قوه دارند. تصاویر در رؤیا به شکلی محسوس درک می‌شوند در عین اینکه در علمی بی‌شکل و صورت در موطن جان ما جای می‌گیرند. خیال

کثرت جهان خارج را در کنار وحدت نفس مدرک می‌نشانند و از این رو، برزخی است میان تاریکی بدن و نورانیت روح. در معنایی عام‌تر ابن عربی واژه خیال را برای کل قلمرو نفس به کار می‌برد که در واقع، مرتبه‌ای از علم است در میانه روح و بدن که موطن علوم متعارف است. از دیدگاه ابن عربی و بسیاری از حکمای مسلمان روح، نفس و بدن اگرچه جواهری متمایز نیستند، اما با یکدیگر تفاوت دارند. روح در واقع بُعدی از عالم صغیر انسانی است که ذاتاً نورانی، حی، عالم، آگاه و لطیف است، در حالی که بدن به بُعدی از انسان اشاره دارد که فاقد این خصوصیات است. بنابراین، بدن - بدون ارتباط با روح - تاریک، میت، جاهل، ناآگاه و کثیف و متراکم است. اصطلاح نفس یا خیال در این معنا اشاره دارد به مرتبه برزخی عالم صغیر انسانی که نه نور است و نه تاریکی، نه حی است و نه میت، نه لطیف است و نه کثیف، نه عالم است و نه جاهل؛ بلکه همواره برزخی است میان این امور. آگاهی و علم هم نمی‌تواند ابهام نفس را زایل کند: اگر سؤال کنیم که آیا فلاتی به آگاهی و علم دست یافته است؟ پاسخ بسته به منظر ماست. گاهی صرفاً به برطرف شدن آثار بی‌هوشی نظر داریم و می‌گوییم شخص به آگاهی یا هوشیاری رسیده و گاهی هم ناظر به نهایت آگاهی هستیم و سؤال از رسیدن به مرتبه کمال آگاهی و علم بودایی است. علم همچون همه اوصاف الهی مقول به تشکیک و دارای شدت در مراتب است. و تفاوت میان بالاترین و پایین‌ترین مراتب امکانی آن عملاً نامتناهی است. با این حال، علم حق تعالی به نحو نامحدودی واقعی‌تر از بالاترین مرتبه امکانی علم است؛ چراکه هیچ امری حقیقی‌تر از حق تعالی و حقیقتاً عالم‌تر از او نیست [۱۶]. آیا انسان می‌تواند علم حق تعالی را که تنها علم محض است تجربه کند؟ پاسخ، همواره هم مثبت است و هم منفی.

صفات به تفصیل سخن می‌گوید. توحیداً اقتضا دارد که هر صفتی در معنای حقیقی و مطلق خود به وجود و در معنای غیرحقیقی و نسبی، به تجلیات وجود همچون وجودات انسانی نسبت داده شود.

ابن عربی تعابیری نیز در مورد شهود انسان نسبت به وجودی که خود را در همه اشیا تجلی داده است دارد که از آن جمله‌اند: کشف، مکاشفه، ذوق، بصیرت، فتح و فتوح.^{۱۲} در این مقاله نمی‌توانیم به بیش از نظری کلی به عام‌ترین این تعابیر یعنی علم بپردازیم. این صفت به طور معمول صفت اصلی وجود دانسته شده است. اگرچه وجود در ذات خود امری مطلق و نامحدود است، اما به خود و همه تجلیات خود علم دارد. به تعبیر دیگر، «خداوند به هر چیزی احاطه علمی دارد» (طلاق: ۱۲). وجود واحد است و وجود هم معلوم است و هم عالم.

مبنتی بر علم وجود به خودش، وجود بنا بر اقتضای صفاتش خود را ظهور می‌دهد. نتیجه چنین ظهوری، عالمی است با تنوعی نامتناهی که ثمره خارجی شدن محتوای همان علم است. مخلوقات - حقایق، جواهر یا اشیا - با محتوای علم عینیت دارند. تحقق این مخلوقات در جهان، تحقق نشانه‌هایی از وجود است. اگر این مخلوقات بی‌دوام و غیرواقعی‌اند در واقع، حقایق خود را ظهور می‌دهند و این بی‌دوامی و غیرواقعی بودن، ارتباطی با ذات وجود ندارد. اگر به مثال نور بازگردیم، می‌بینیم که سرخی و سبزی نسبت‌های امکانی نورند؛ هر کجا که این رنگ‌ها موجود شوند، وجودشان را به نور مدیونند، اگرچه بر نور تأثیری ندارند. بدون نور، سرخی و سبزی در کار نخواهد بود، اما عدم ظهور سرخی و سبزی در شرایطی خاص تأثیری بر اصل نور نخواهد داشت [۱۷].

اگر ما به وجود من حیث‌الذات بنگریم، باید بپذیریم که این وجود دارای حقیقتی واحد است. اما اگر به وجود

معنای توحید آن است که هیچ علمی جز علم باری تعالی نیست. از آنجاکه علم آدمی جز وجدان وجود مطلق نسبت به خودش نیست، پاسخ به سؤال فوق‌الذکر مثبت است. اما از آنجاکه حقیقتی محدود همچون انسان، جزئی از این وجدان است، پاسخ به سؤال منفی است. هر علمی که برای ماسوی الله قابل دسترسی است، هم عین علم خدا به خودش است و هم غیر آن. فقط وجود مطلق عینیت را در عین غیریت می‌یابد. و این مطلب بازگوکننده این اصل الهیاتی است که «کسی بجز خدا به خدا علم ندارد».

علم

وجود در ذات خود حق مطلق است، نسبتی با امری ندارد و دارای تجلی هم نیست؛ اما وجود از حیث تجلی، همه اشیا را، اعم از آنها که وجود یافته یا می‌یابند، شامل است. وجود مطلق نمی‌تواند جز به توسط خود وجود یافت شود: «کسی جز خدا، به خدا علم ندارد.» اما دیگران هم چیزی غیر از وجود متجلی را نمی‌یابند؛ چراکه چیزی غیر از همان وجود متجلی موجود نیست. همه دیگران در واقع نسب وجودند.

ابن عربی تعابیر متعددی را برای اشاره به انواع علم و معرفت یا انواع متفاوت ادراک و مشارکت در وجود متجلی به کار می‌گیرد. بسیاری از این تعابیر ریشه در نام‌های قرآنی خداوند دارد که بیانگر عینیت وجود با تجلیات آن است. تحت اسم کلی عالم، اسمائی با جنبه‌های خاصی از علم بیان می‌شوند؛ همچون: ظاهر، خبیر، بصیر، سمیع، محیط، واسع، شاهد، لطیف، رقیب، حکیم، حافظ، مهیمن و مؤمن. هریک از این اسماء نسبتی از علم وجود به خودش یا دیگران را بیان می‌کند و بیانگر نوعی علم است که برای موجودات انسانی قابل دستیابی است. ابن عربی از معنای الهی و انسانی هریک از این

ظلمت و جهل را به نمایش می‌گذارند. و نمونه این‌گونه امور اشیای مادی‌اند. اگر دست راست خداوند در تشکیل وجود آدمی فائق باشد، صفاتی که با علم ذاتی - که چیزی غیر از یافت وجود از خودش نیست - نسبتی دارند غلبه می‌یابند و اگر دست چپ غالب باشد، آدمی مغلوب پراکندگی، جهل و ظلمت خواهد بود.

ارتباط دو سویه میان دو دست خداوند در رابطه میان عالم کبیر (کل جهان) و عالم صغیر (انسان) خود را بازتاب می‌دهد. جهان به مثابه یک کل با همه گستره زمینی و آسمانی آن، کثرتی نامتناهی از تجلیات امکانی وجود را ظهور می‌دهد. صفات غالب در این جهان عبارتند از: غیریت، کثرت، پراکندگی، تاریکی، عدم آگاهی، جهل و انفعال. عالم صغیر انسانی همه اوصاف کثیر وجود را جمع کرده، توازن بخشیده است و از این‌رو، وحدت و تمامیت را متجلی می‌کند. با این وصف، عالم صغیر انسانی، علمی تمام و وجودی کامل را تجلی می‌دهد و صفاتی که غالب بر او هستند عبارتند از: وحدت، اعتدال، تمرکز، ثبات، آگاهی، علم و فعالیت.

مقام نامعلوم

متفکران مسلمان، حقیقت عالم صغیر انسانی را با این تعبیر تورات که توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز تکرار شده است توضیح می‌دهند: «خداوند آدم را بر صورت خود آفرید.» این بدان معناست که آدمی با تمامی صفات خداوند پا به عرصه وجود گذاشت؛ صفاتی که در واقع، همان صفات ذاتی وجودند. به عبارت دیگر، این وجود است که معین‌کننده فطرت موجودات انسانی است. انسان بودن به معنای آن است که صفات وجود بما هو وجود تجلی کند. ظهور صفاتی خاص از وجود و نه همه صفات، تحقق سایر موجودات را در پی خواهد داشت.

از حیث علم او به ذات بنگریم، باید بگوییم که ذات به هر تجلی ممکنه که در خود دارد علم دارد؛ یعنی به کل عالم در همه گستره زمینی و آسمانی آن عالم است. از این‌رو، وجود واحد است با وحدتی که همه کثرات را در خود مندک و مندمج دارد. به تعبیر ابن عربی، خداوند را می‌توان «الواحد الكثير» نامید؛ یعنی با لحاظ ذات واحد است و به لحاظ اسماء، کثیر؛ اسمائی که نسب امکانی تجلیات وجود را پدیدار می‌کنند.

ابن عربی و تابعان او با توجه به غلبه جنبه وحدت یا کثرت میان دو دسته از اسماء الله تمایز می‌نهند. اسمائی که اساساً مرتبط با وحدتند که صفات جمال و رحمت نامیده می‌شوند؛ این اسماء رابطه نزدیکی با تشبیه دارند. و اسمائی که اصولاً به کثرت مرتبط‌اند که اسماء جلال، قهر و غضب نامیده می‌شوند. این اسماء رابطه نزدیکی با تنزیه دارند. اسماء جمالی ارتباطی از مخلوق با حق تعالی را معین می‌کند که لازمه آن قرب، اعتدال، سکون و ظمأنینه، تمامیت، عینیت و علم است. صفات جلالی بیانگر ارتباطی است که لازمه آن بُعد از خدا، عدم اعتدال، اضطراب، جزئیت، غیریت و جهل است [۱۸]. این دو دسته از صفات در واقع، دو دستی هستند که خداوند به وسیله آنها گل آدم را سرشته است.^{۱۳}

آن‌گاه که وجود، خود را تجلی می‌دهد، با هر دو دست خود است که تجلی می‌دهد؛ از این‌رو، جهت وحدت و کثرت، قرب و بعد و تشبیه و تنزیه در آن حضور دارد. چیزهایی که ارتباط نزدیک‌تری به وجود وحدانی دارند، صفات وحدت، بساطت، اعتدال، سکون و علم را ظهور می‌دهند. نمونه برجسته این امور، ارواح یا ملائکه‌اند که حقایق غیر مرکب و ابدی‌اند. و چیزهایی که ارتباط نزدیک‌تری با کثرتی که محتوای علم وجود را تشکیل می‌دهند دارند، صفات کثرت، ترکیب، عدم سکون،

خواهند داشت. این مقام معلوم ممکن است مقامی نورانی باشد؛ همچون مقام ملائکه که صاحبان آن بعد از رستاخیز ساکن بهشت خواهند بود. اما بسیاری از انسان‌های دارای مقام معلوم هستند که بخشی از وجودشان تیره و تاریک و پراکنده است که ساکن مراتب متعدد جهنم خواهند بود.^{۱۴}

موجودات انسانی در عالم، نقش منحصر به فردی دارند؛ چراکه ایشان تنها موجوداتی هستند که می‌توانند صفاتی را که باعث تمامیت، هماهنگی و اتحاد می‌شود بتمامه تجلی دهند. از این ویژگی خاص انسانی به «جمعیت» یاد می‌شود. از جهت وجودشناختی منشأ جمعیت انسان فطرتی است که خداوند به وی عطا کرده است و وجهی فاقد شکل و صورت از وجود را تجلی می‌دهد که کل حقایق را دربر می‌گیرد. اما اصطلاح جمعیت همچنین مکرراً برای اشاره به ثمره مراقبه، تمرکز و ذکر هم به کار می‌رود. مقام جمعیت از طریق تجمیع قوای پراکنده نفس و تمرکز آنها بر حق مطلق به دست می‌آید و این به معنای بالفعل کردن علم وجود به خودش است.

از منظری ایجابی، انسان کامل، فعلیت همه صفات کامل وجود است در شکلی الوهی - انسانی. انسان کامل، خلیفه الله است؛ زیرا تمامی صفات خداوند را از روی علم و اختیار جمع کرده است و از این رو، در جایگاه خود بر عالم کبیر حکومت دارد. فطرت آدمی در واقع، امکان تحقق و فعلیت صفاتی است که در وجه الوهی - انسانی آن ذاتی آدمی است. انسان کامل از این منظر تأییدی است برای تشبیه؛ چراکه تمام صفات وجود در موجودی انسانی به تعادل و هماهنگی‌ای کامل متجسم شده‌اند.

اما از منظری سلبی بر غیریت و تنزیه و نه عینیت تشبیه تأکید می‌شود. از آنجاکه چیزی غیر خدا، حقیقی نیست، موجودات انسانی نیز از اساس غیرحقیقی‌اند. جهل و انحراف از عدم توجه به این واقعیت نشئت

در اینجا باید به این نکته هم توجه داشت که در هر صورت، تجلی، فعل است و از همه جهات با وجود عینیت ندارد [۱۹]. اگرچه عینیت هدف است، اما همواره جنبه‌هایی از کثرت باقی می‌ماند. هر دو دست خداوند حتی در تجربه وحدت نیز فعالند.

صفات وجود در قلمرو غیرانسانی به گونه‌ای ظهور می‌کنند که یک یا چند صفت بر سایر اوصاف غلبه دارد. اما در انسان، صفات وجود در بهترین وضعیت معتدل و متحدند، به گونه‌ای که هر صفتی در تعادل کامل با سایر صفات می‌باشد. همه حقایق در این عالم به استثنای انسان، دارای مقامی معلوم‌اند؛ چراکه هریک از آنها به رنگ صفات خاصی از وجود درآمده‌اند که چه بسا دیگران از آن بی‌بهره‌اند. از این رو، موجودات غیرانسانی هرگز نمی‌توانند به تعادل در صفات و الوان وجود دست پیدا کنند؛ تعادلی که نتیجه آن، نوری محض و بدون رنگ از خود وجود است [۲۰].

وجودات انسانی بی‌آنکه دارای مقامی ثابت باشند، پا در این عالم گذاشته‌اند، و از این رو، تا دم مر در معرض تغییر دایمی و تحولند. ایشان مستعدند تا همه رنگ‌های نور و صفات وجود را ظهور دهند. اگر ایشان به مرتبه هماهنگی با وجود مطلق ارتقا یابند، به مقامی غیرمعلوم دست یافته‌اند که ابن عربی از آن به «مقام لا مقام» تعبیر می‌کند. انسانی که به این مقام واصل شود، همه صفات وجود را در هماهنگی کامل متجلی می‌کند. و این به معنای بالفعل کردن فطرت آدمی است؛ چراکه این رجوعی است به صورت الهی یا وجود که آدمی از آنجا برخاسته است.

اگر آدمیان نتوانند در هماهنگی با وجود مطلق و بی‌رنگ رشد یابند، صورت الوهی ایشان برخی از صفات وجود را آشکار می‌کند و نه همه آنها را. از این رو، ایشان نیز همچون سایر موجودات این عالم مقامی معلوم

و عظمت توست» (الرحمن: ۲۶-۲۷). از دیدگاه ابن عربی و بسیاری دیگر از عارفان، وجه رب از منظری تشبیهی، صورت انسانی / الوهی است. وجه خدا عبارت است از وجود متجلی در صورت انسانی / الوهی.

اما اذعان به تنزیه، به معنای نفی واقعیت از انسان است [۲۲]. هدف از سلوک معنوی، فانی شدن از هر ادعایی است برای تلبس به صفات الوهی [۲۳]. این مقام، مقام عبدیت است. در وهله اول، همه نشانه‌های انانیت زایل می‌شود و آنچه که باقی می‌ماند تشبیه است. خداوند به عنوان وجودی تجربه می‌شود که خود را در مخلوق تجلی داده است تا او را موجود کند. صفات خلقی، فانی شده است و صفات الهی باقی. این مقام خلیفه‌اللهی است؛ یعنی جانشین خداست که در جهان عمل می‌کند. اما در واقع، این خداست که فاعل است؛ چراکه عبد به طور کلی محو شده است [۲۴].

نباید تصور شود که این فنای از خود و یافت خداوند تجربه‌ای ذهنی است؛ بلکه کاملاً بعکس، این تجربه‌ای است از واقعیت که قاعده خود را دارد. مسلمانانی که ایمان خود را کامل کرده‌اند، از آنجا که خودی نمی‌بینند، همچو حلاج قادرند که بگویند: «انا الحق»؛ چراکه علم حق به خودش در ایشان فعلیت یافته است. این سخن ادعای همیشگی همه شیوخ اهل عرفان بوده است و ابن عربی هم از این امر مستثنا نیست.

در فصلی از فتوحات که به فنا اختصاص یافته است، ابن عربی بیان می‌کند که واژه فنا همواره در معنای اصطلاحی آن با حرف اضافه «عن» به کار می‌رود و از این رو، عارف همواره از فنای از چیزی سخن می‌گوید. به همین سان، واژه بقا نیز همواره با حرف اضافه «ب» به کار می‌رود. از این رو، بقا نیز به معنای بقای به چیزی مطرح خواهد بود. در هر موردی فنا از مادون (ادنی) است و بقا

می‌گیرد. از این منظر، انسان از هر صفت وجودی تهی است. انسان صرفاً عبد خداست و از این رو، هیچ از خود ندارد. راه کمال معنوی، زدودن ابرهای تاریکی است که حجاب چهره وجودند. تنها با رسیدن به هیچ بودن است که انسان به توحید وجودی دست می‌یابد. از این منظر، فطرت به معنای تهی شدن از صفات خلقی است؛ چراکه این صفات اموری مقیدند و وجود امری مطلق. تهی محض و هیچ شدن زمینه تجلی کامل وجود را فراهم می‌کند. اما تهی شدن از صفات خلقی خود به معنای لبریز از وجود شده است که امری نامخلوق است [۲۱].

ابن عربی آنجا که انسان کامل را در مقام بی‌مقامی می‌نماید، بین این دو منظر ایجابی و سلبی را جمع کرده است. از آنجا که وجودات کامل انسانی از هر صفتی تهی شده‌اند، در مقامی هستند که فاقد صفات است. اما ایستادن در مقامی بدون صفت به معنای ایستادن در وجود است که امری مطلق از همه صفات است. از این رو، انسان کامل تجلی کامل وجود است که مقید به هیچ صفت یا ذاتی نیست و با این حال، همه صفات و ذوات در تحت حاکمیت وی است.

فنا و بقا

ابن عربی و دیگر عارفان برای بیان عبودیت و خلیفه‌اللهی انسان و اینکه مقام انسان مقام جمع بین تشبیه و تنزیه است، تعابیر مختلفی به کار برده‌اند. یکی از مشهورترین این تعابیر تعبیر فنا و بقاست. محققان غربی عمدتاً بر مقوله فنا تأکید بیشتری داشته‌اند؛ چراکه برای ایشان یادآور تعابیری همچون نیروانا و موکشا بوده است. اما در متون عارفان مسلمان همواره فنا در کنار بقا آمده است. ریشه این تعابیر در قرآن است که می‌فرماید: «هر که روی زمین است دستخوش مر و فناست. و باقی وجه رب با جلال

شوند. در مقام پاسخ در جای دیگر، ابن عربی «شاهد» را چنین تعریف می‌کند: «آن اثری است که مشاهده در قلب مشاهده باقی می‌گذارد» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۳۲).

نمونه‌ای سراغ نداریم که مشاهده تأثیری بر مشاهده نداشته باشد. این اثر «شاهد» نامیده می‌شود. این اثر باعث افزایش قوای عقلی و سایر قوا می‌شود. اگر این شاهد بعد از فنا باقی نباشد، پس معلوم می‌شود که این فنا فنای در توحید نیست. بر عکس این، «نوم القلب» است. بر این اساس، از نظر ما فنا بسر دو قسم است: وقتی که شاهدی بعد از آن می‌یابیم، پس این فنایی صحیح است. و وقتی که شاهدی بعد از آن نمی‌یابیم، ما آن را «نوم القلب» می‌نامیم. این قسم به مانند کسی است که می‌خوابد اما خوابی نمی‌بیند.^{۱۶}

بنابراین، ابن عربی بر آن است که تجربه عرفانی صرف آگاهی از خود نیست که عارف از آن تأثیری نپذیرد و از این رو، برای مشاهده‌کننده فایده‌ای نداشته باشد. در جای دیگر، ابن عربی بیان می‌کند که فنای از خود بدان جهت رخ می‌دهد که نفس تاریک است و متعلق شهود نور می‌باشد و آن‌گاه که نور تابان شود، نفس زایل می‌شود.

و آن‌گاه که سایه هست، نور نیست. و عالم سایه است و حق نور است. بر این اساس، آن‌گاه که تجلی رخ دهد، عالم از خود فانی می‌شود. همین‌طور تجلی نور است و شهود نفس سایه است، پس ناظری که بر او تجلی رخ داده است به هنگام رؤیت حق از شهود نفس خود فانی می‌شود. اما آن‌گاه که حجاب باز می‌گردد، سایه، ظاهر می‌شود و اهل شهود از شاهد [اثر شهود] لذت می‌برد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۶۶).

ظاهر عبارت ابن عربی آن است که ناظر به هنگام تجلی،

به مافوق (اعلی). «با این وصف، در اصطلاح عرفانی فنای اعلی معنا ندارد، هرچند که از جهت لغت اشکالی بر آن نیست» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱۲).

ابن عربی خود تعریفی دقیق از فنا ارائه نمی‌دهد، اما نمونه‌هایی از کلام برخی از عارفان پیش از خود بیان می‌کند [۲۵]. این عارفان بیان می‌کنند که «فنا یعنی فنای از معاصی... فنا یعنی فنای از اینکه عبد فعلش را ببیند به اینکه خدا را به این فعل قایم می‌بیند... و فنا یعنی فنای از خلق» (همان). ابن عربی سپس طبقات هفت‌گانه فنا را ذکر می‌کند و در این زمینه، مفصل وارد شرح می‌شود. در سومین طبقه از این طبقات، سالک از صفات خلقی فانی شده و ادراکی نسبت به صفات خود ندارد و از این رو، صرفاً صفات خدا را درک می‌کند. بالاترین طبقه فنا مرتبط است با اشکال مختلف شهود حق تعالی.

هنگامی که از فنا سخن می‌گوییم، اصطلاح شهود واژه‌ای کلیدی است. این واژه همواره صفت الهی «شاهد» را به ذهن متبادر می‌کند؛ چرا که «هیچ شاهدی غیر از خدای شاهد نیست.» به طور کلی، شهود به معنای دیدن است، اما نه فقط دیدن با چشم که همچنین دیدن با قلب را هم شامل می‌شود؛ قلبی که قوه‌ای باطنی است و موطن علم و آگاهی. شهود اغلب نیز به معنای کشف به کار می‌رود؛ یعنی رفع حجاب میان خلق و حق. شهود اقتضای آگاهی از متعلق شهود را دارد، اما این لزوماً به معنای یک خودآگاهی صرف نیست، به‌ویژه آن‌گاه که آنچه ادراک می‌شود نور باشد، درحالی‌که نفس به عنوان امری ظلمانی تجربه می‌شود.^{۱۵}

یکی از شاگردان ابن عربی از وی سؤال می‌کند: اگر فنا قوای نفس آدمی را فانی می‌کند، پس چرا ذهن بعد از فنا به یکسان [همچون حال قبل آن] باقی نمی‌ماند؟ از آنجاکه این قوا در مقام فنا نقشی ندارند، نباید به هیچ وجه متأثر

پس در این راه کسی باقی نمی‌ماند الا فانی و کسی فانی نمی‌شود الا باقی. او که موصوف به فناست جز در حال بقا نمی‌تواند باشد و او که موصوف به بقاست جز در حال فنا نیست. پس در نسبت بقا، شهود حق است و در نسبت فنا، شهود خلق؛ چراکه تو نمی‌گویی که از فلان چیز فانی شدم مگر آنکه تعقلی از آنچه از آن فانی شده‌ای داشته باشی و همین تعقل همان شهود توست نسبت به آن؛ چراکه برای آنکه بر او به فنا حکم کنی ناچاری آن را در نفس خود حاضر کنی.

بقا نیز همین‌گونه است. باید کسی را که به او باقی هستی شهود کنی و بقای او در این طریق جز به حق تعالی نمی‌باشد پس ناچار از شهود حقیقی. تو باید حق را در قلب خود حاضر کنی و او را تعقل کنی تا بتوانی بگویی که باقی بالحق هستم. و این نسبت اعلی و اشرف است به جهت آنکه منسوب‌الیه آن اعلی و اشرف است. پس حال بقا اعلی از حال فناست، اگرچه این دو با یکدیگر تلازم دارند و هر دو در یک زمان برای یک شخص رخ می‌دهند (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۱۵).

انسان‌ها صورت‌های خدایند. به عبارت دیگر، انسان مجلایی از خداست که تمامی صفات وجود در او یافت می‌شود؛ هرچند که انسان‌های معمولی مبتلا به عدم تعادل و پراکندگی هستند. در ایشان صفات خدا با ضعف و جزئیت تجلی کرده است و صفات خاصی نیز غالب بر صفات دیگر است. این صفات غالب، اغلب صفاتی از وجود هستند که موجب بُعد، غیریت، تمایز و ظلمت می‌شوند.

از منظر تنزیه، غایت سلوک معنوی رسیدن به آن است که حقیقتی جز حق متعال نیست و هر ادعایی از نفسیت انسان منتفی است. این نفی نفسیت گاهی فنا نامیده

آگاهی‌ای از خود و دیگری ندارد. و صرفاً آن‌گاه که به آگاهی از خود بازمی‌گردد، از طریق آثاری که به جهت شهود در نفس او باقی مانده، لذت را تجربه می‌کند. اما ابن عربی در دیگر آثارش روشن می‌کند که حفظ شکل خاصی از خودآگاهی در ضمن تجربه فنا امری ضروری است، مادام که مشاهد در مسیر کمال انسانی باشد. با این وصف، تجربه فنا از خود به طور مطلق نخواهد بود.

کمال تنها وقتی حاصل است که شخص هم خود را بباید و هم رب خود را... اگر شخص فقط رب را می‌یابد و از شهود خود رهاست - آن‌گونه که برخی مدعی‌اند - دارای نقص است و به سودی دست نیافته است؛ چراکه حق تعالی کسی است که خود را در خود مشاهده می‌کند و همه امور چنین‌اند؛ بنابراین، چه مزیتی دارد کسی که فانی از خود است و صرفاً رب را مشاهده می‌کند.^{۱۷}

ابن عربی همواره متذکر می‌شود که فنا مفهومی نسبی است. ما همواره از فنا از حالت آگاهی نازل‌تر، و همزمان از بقا به حالت آگاهی کامل‌تر سخن می‌گوییم. ما همواره از نوعی از آگاهی برای رسیدن به نوعی بالاتر از آگاهی منصرف می‌شویم؛ (آگاهی بالاتری که در بهترین وضعیت ادراک خلأ است، هرچند که هیچ چیز به طور مطلق بجز حق تعالی اینچنین نیست) [۲۶]. به تعبیر دیگر، اعتبار فنا به اعتبار درجه بقائی است که در پی اوست. آنچه که باقی می‌ماند تجلی حق است و آنچه فنا می‌پذیرد غیر حق است؛ یعنی خودآگاهی مقید آدمی. ابن عربی می‌گوید:

بقا نسبت توست با حق... اما فنا نسبت توست با عالم، تو می‌گویی من از فلان امر فانی شدم. نسبت تو به خداوند بالاتر است. پس بقا در این نسبت امری بالاتر است؛ چراکه این دو، دو حالند که با یکدیگر مرتبطند.

بخشیدن به صورت الهی می‌نگریم، می‌بینم که علم اولین و مهم‌ترین صفت وجود را ظهور می‌دهد. «خود را ترک کردن و به سوی خدا رفتن» به معنای آن است که محدودیت‌های جهل و غیریت را محو کند و خود را به منزله صورت خداوند تجربه کند و به تجلی نظر کند و تجلی بی‌تکرار و بی‌پایان را تحمل کند. این مقام توسط عده کمی از انسان‌ها قابل وصول است و ایشان کسانی هستند که به کمال دست یافتند. اما این امر در فطرت سایر انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است. از دیدگاه ابن عربی، صرفاً کسانی که به این مقام دست یافته‌اند سزاوار نام انسان در معنای کامل خود هستند. در دیگر انسان‌ها صفات متکثر عالم کبیر - که عمدتاً در قلمرو حیوانی ظهور می‌یابند - غلبه خود را حفظ می‌کنند. از این رو، این نفوس بهره کاملی از صفات مجتمع در صورت الهی ندارند.

انسان کامل با رسیدن به وحدت محض، تجلی وجود مطلق و نامحدود را تجربه می‌کند. در چنین انسان‌هایی، تمامی صفات وجود دقیقاً همان‌گونه که در حق است به فعلیت رسیده است. بنابراین، هیچ صفتی را نمی‌شود به ایشان نسبت داد؛ چراکه این بدان معنا خواهد بود که ایشان این صفت را دارند و صفت دیگر را ندارند؛ بلکه ایشان نه اینند نه آن و هم اینند و هم آن. ایشان نه فقط فراتر از محدودیت‌های مخلوقات هستند، بلکه حتی فراتر از غلبه یکی از دو صفت از صفات حق تعالی هستند، یعنی وحدت و کثرت، رحمت و غضب، جمال و جلال یا تنزیه و تشبیه: «انسان‌های کامل به همه مقامات و حالات دست یافته‌اند و به مقامی فوق جمال و جلال واصل شده‌اند. پس ایشان را نه صفتی است و نه نعته» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۳۳).

این مقام بی‌مقامی عبارت است از: عینیتی کامل، وحدتی محض، آگاهی مطلق، اختیار مطلق، فاقد هرگونه

می‌شود. اما هر فنایی مقتضی بقائی است. و از این رو، تنزیه هرگز جدای از تشبیه نیست. هریک از اقسام هفت‌گانه فنا از دیدگاه ابن عربی مستلزم تصدیق به تجلی وجود است و مستلزم این واقعیت است که نوعی از آگاهی انسانی به این تجلی وجودی رخ می‌نماید.

نتیجه‌گیری: انسان شدن

نتیجه‌ای را که می‌توان از خطوط کلی‌ای که در این مقاله ترسیم شد به دست آورد، در جملات زیر خلاصه می‌کنم: از دیدگاه ابن عربی، فطرت در آدمی مبتنی بر این حقیقت است که انسان بر صورت خداوند خلق شده است؛ به این معنا که از میان تمام موجودات عالم، این انسان است که توان تجربه تجلی وجود را بتمامه دارد. به منظور فعلیت بخشیدن به این صورت الهی، آدمی باید آگاهی مقیدی را که وی را از وجود جدا می‌کند ترک گوید. از طریق «عبودیت»، انسان می‌تواند تسلیم اراده خدا شود و هر امری را به صاحب آن، که حق متعال است، ارجاع دهد. فنای از غیر حق به معنای بقای به حق است. این حق دقیقاً همان وجود است آنجا که خود را در عبد تجلی می‌دهد. بر این اساس، این صورت الهی فاقد شکل و صورتی است که آدمی بر آن خلق شده است.

بایزید بسطامی، عارف مشهور قرن نهم میلادی، چنین می‌گوید که وی به خداوند نرسید تا آن‌گاه که خداوند بدو گفت: «خود را رها کن و بیا.» ابن عربی چنین توضیح می‌دهد: «خداوند او را دعوت کرد تا از صورت خود به صورت حق حرکت کند؛ صورتی که خداوند آدم را بر آن خلق کرد. و نفس تنها وقتی می‌تواند این صورت حقانی را به خود بگیرد که از اتصال به هر صورت دیگری غیر از حق فارغ شود».^{۱۸}

آن‌گاه که به آگاهی و علم انسان در زمینه فعلیت

خود واژه حنیف به معنای میل به سمت راه درست و مستقیم است. در قرآن در دوازده آیه این تعبیر آمده است و مسلمانان با توجه به کاربرد قرآنی آن معنای آن را فهم می‌کنند. این واژه بیان‌کننده ایمان حضرت ابراهیم و تابعان اوست در میان قوم عرب، حتی بعد از آنکه بسیاری از مردم مشرک شدند. بنابراین، گفته شده است که پیامبر اسلام هم قبل از نبوت، حنیف بوده است (ر.ک: مقاله حنیف در دایرةالمعارف اسلام).

Encyclopedia of Islam (new ed.; Leiden: E. J. Brill, 1954-).

5. Ibn al-Arabi, al-Futuh al-makkiyya (Cairo: n.p., 1911), II 690.30. Cf. his discussion in II 616.91, quoted by Chittick, Sufi Path, p. 195.

۶. درباره این معنای دوگانه از «ذکر» که بهتر از هر واژه دیگری تفکر اسلامی را بیان می‌کند، ر.ک:

Chittick, "Dhikr," Encyclopedia of Religion (New York: Macmillan, 1987), vol. 4, pp. 341-44.

7. See Ibn al-Arabi's Comparison of the Recovery of fitra to the appearance of the sun after a cloud passes by (Chittick, Sufi Path, p. 195).

۸. این امر بدان معنا نیست که گل و بدن انسان ارزش منفی داشته و شر به‌شمار آید. بحث صرفاً آن است که بدن خاکی نقطه مقابل نفس است. متفکران مسلمان به‌ویژه ابن عربی به ارزش گل و خاک و آب کاملاً واقف است. ر.ک:

S. Murata, The Tao @ of Islam (Albany: SUNY Press, 1992), pp. 136-41 and passim.

۹. درباره وجود به عنوان امر مطلق نگاه کنید به:

Chittick, Sufi Path, pp. 109-112.

۱۰. اصولاً شر به وجود نسبت داده نمی‌شود؛ چراکه شر برآمده از صفاتی عدمی است و عدم نقطه مقابل وجود است. بنگرید:

Chittick, Sufi Path, pp. 290ff.

۱۱. درباره عالم خیال و معانی متعدد آن، ر.ک:

Chittick, Sufi Path, chap. 7.

۱۲. من در آدرس ذیل، تعاریف این دسته دوم از اصطلاحات را آورده‌ام: Sufi Path, chap. 13. ابن عربی به تفصیل به بیان تعداد زیادی از حالات و مقامات پرداخته است که شرایط معنوی و روان‌شناختی‌ای را بیان می‌کند که سالک به وسیله آن، وجود را تجربه می‌کند. به همین سان، وی از قوای نفس، حقیقت تفکر و

محدودیت و یگانه با تجلی حق. براین اساس، حقیقت آگاهی از طریق تجربه را می‌توان فقط با تمثیل و مجاز بیان کرد. این تماماً از دسترس زبان متعارف بیرون است و عموم مردم همچون انسان کوری هستند که از دیدن شعاع نور ناتوانند. البته در واقع، نور مشهود توسط انسان کامل برای همیشه ظلمت‌کده عالم را منور می‌کند. و این عدم صلاحیت آدمیان است که مانع دیدن این نور می‌شود.

صرفاً یک نور وجود دارد، اما هر شهودی از این نور - بجز شهود نور خودش را - به وسیله شاهد رنگ می‌گیرد.

خواه این شاهد از خود فانی شده باشد و یا به این مقام نرسیده باشد. هیچ متفکر مسلمانی منکر آن نیست که حقیقتی واحد در پس حقایق است؛ حقیقتی که ریشه و اساس همه تجارب، همه وجودات و همه آگاهی‌هاست. و این همان منظر توحیدی است که هیچ چیز جز خدا حقیقت ندارد و هیچ چیز جز خدا حقیقتاً عالم نیست.

..... پی‌نوشت‌های مؤلف

۱. برای مطالعه در مورد ملاقات مشهور ابن رشد و ابن عربی، ر.ک: Ibn Arabi ou La quete du Soufre Rouge (Paris: Gallimard, 1989), pp. 53ff; H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn cArabi (Princeton: Princeton University Press, 1969), pp. 41-42; W. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al- Arabi's Albany: SUNY Press, Metaphysics of Imagination 1989), pp. xiii-xiv.

۲. درباره نقش عرفان و تصوف در اسلام، نگ:

my Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth-Century Sufi Texts (Albany: SUNY Press, 1992).

3. M. Chodkiewicz, Un ocean sans rivage: Ibn Arabi, le livre et le loi (Paris: Seuil, 1992), English version: M. Chodkiewicz, An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law (Albany: SUNY Press, 1993).

۴. ریشه واژه حنیف به معنای میل به سمت یا از چیزی است. اما

پی‌نوشت‌های مترجم

[۱] مقاله‌ای از ویلیام چیتیک با عنوان:
Between the Yes and the No: Ibn al- Arabi on Wujud and
the Innate apacity

که در کتابی با مشخصات زیر منتشر شده است:

THE INNATE CAPACITY: Mysticism, Psychology, and
Philosophy, EDITED BY: ROBERT K. C. FORMAN,
New York Oxford, Oxford University Press. 1998.

[۲] به تعبیری، عارف با جمود بر ظاهر مخالف است و بر آن است
که در پس این ظواهر، باطنی وجود دارد. و این به معنای دست
برداشتن از ظاهر نیست؛ چه اینکه در عرفان اسلامی ظاهر صورت
باطن است و در عالم ظاهری بدون توجه به ظاهر هرگز به باطن
نمی‌توان دست یافت.

[۳] البته باید توجه داشت که اسلام دین حق و بیانگر متن حقیقت
است و از این رو، یافت اسلام همان یافت حقیقت است. عارف
مسلمان نیز در مقام بیان حقیقت مشهود، تعبیر اسلامی را بهترین
تعبیر یافته است و از این رو، از این تعبیر برای بیان شهود خود بهره
می‌برد.

[۴] بر این اساس، این امر نادرست است که بخواهیم بدون استفاده
از تعبیر و نظریه‌پردازی‌های ابن عربی، به حاق تجربه وی دست
یابیم؛ چراکه اگر تعبیر ابن عربی را کنار بگذاریم، لازم است این
تجارب را در ساختار تعبیری خودمان معنا کنیم و روشن است که
تعبیر خود ابن عربی به حاق تجربه او نزدیک‌تر است تا تعبیر ما.

[۵] از آنجاکه حقایق تا به صورت و مقدار در نیابند قابل بیان نیستند
و به لفظ و گفتار در نمی‌آیند و از طرفی، جایگاه این صورت و مقدار
هم عالم مثال و خیال است، به اسلوب خیالی تعبیر کرده است.
مؤلف به این مطلب در ادامه مقاله نیز اشارات فراوانی دارد.

[۶] به عبارت دیگر، از جهت هستی‌شناختی، وجود مساوق با علم
است. خود وجود آگاهی است و بنا نیست که آگاهی و علم از
موطنی دیگر به وجود تحمیل شود. این مطلب همان‌طور که در
وجود مطلق و آگاهی مطلق ثابت است، در وجودات مقید و
آگاهی‌های مقید هم ثابت است. آگاهی‌های مقید هم همه در آگاهی
مطلق معنا می‌یابند و از این رو، همه عین وجود مطلقند. اما از
جهت معرفت‌شناختی، این تقید مانع درک مطلق است و
از این روست که مطلق، مطابق با استعداد مقید در آینه وجودی او
نمایان می‌شود و مقید به میزان تقید خود آن امر مطلق را درک

شیوه‌های مراقبه و تمرکز و... بحث می‌کند. فقط کتاب فتوحات وی
را می‌توان خزانه‌ای از تعالیم اسلامی دانست که در آن، حقیقت
انسان و روابط او با جهان محسوس و نامحسوس بیان شده است.
محققان جدید گاهی به توجه به سطح این معارف بسنده کرده‌اند.
۱۳. برای مطالعه بیشتر در زمینه دو دست خداوند و رابطه این دو
دست با دو قسم از صفات خداوند که به وسیله ابن عربی و اتباع او
بیان شده است، ر.ک: Murata, Tao of Islam, chap. 3.
۱۴. اما از دیدگاه ابن عربی، همه امور در نهایت به سعادت خویش
نایل می‌شوند؛ چراکه همه حقایق در واقع، قیودات امکانی وجودند
و اساس وجود رحمت و سعادت است. برای مسابحث
آخرت‌شناسی ابن عربی ببینید:

W. Chittick, Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the
Problem of Religious Diversity (Albany: SUNY Press,
1994), chap. 7.

۱۵. برای تعالیم اساسی ابن عربی در زمینه مشاهده، نگاه کنید به:
Chittick, Sufi Path, pp. 225-228 and passim.

16. Ibn Sawdakin, Wasa'il al-sa'il, pp. 44-45; edited in M.
Profitlich, Die Terminologies Ibn Arabis im "Kitab wasa'il
al-sa'il" des Ibn Saudakin (Freiburg im Breisgau: Klaus
Schwarz Verlag, 1973).

17. Ibn al-'Arabi, Mawaqic al-nujum (Cairo: Maktaba
Muhammad All Sabih, 1965), p. 72.

18. Ibn Sawdakin, Wasa'il al-sa'il, pp. 38-39.

[۱۸] جمال، اعتدال و تناسب است و جمال عدم اعتدال و تناسب. آن‌گاه که از منظر وحدت و وجود می‌نگریم، وحدت حکم جمال دارد و کثرت حکم جلال. از منظر وجود، اعتدال در موطن وحدت حاکم است و کثرت موطن تفرق و پراکندگی است. اعتدال جمال است و پراکندگی جلال. اما آن‌گاه که از موطن کثرت و تعیین می‌نگریم، جمال موطن کثرت و تشبیه است و جلال، موطن وحدت و تنزیه.

[۱۹] باید توجه داشت که تجلی در موطن فعل و خلق، عین فعل و خلق است، اما در موطن بالاتر نیز تجلی مطرح است. براین اساس، مفهوم تجلی، صرفاً بازگوکننده مفهوم خلقت یا آفرینش فلسفی و کلامی نیست، بلکه تجلی موطنی بالاتر از خلقت و آفرینش که ناظر به فعل می‌باشند دارد.

[۲۰] تعادل در صفات بدان معناست که صفتی بر صفتی غلبه ندارد و از این رو، این‌گونه نیست که احکام صفات نمایان شود. آن‌گاه که احکام صفات نمایان نشود، در واقع، این ذات است که آشکار شده است. بر این اساس است که همان‌طور که مؤلف در ادامه بیان می‌کند، فنا هیچ‌گاه از بقا جدا نیست.

[۲۱] در این صورت است که انسان هیولانی المحض شده و همه فیود را برداشته است. در این صورت، انسان همچون آینه‌ای است که چون مقید به هیچ قیدی نیست، می‌تواند همه حقایق را نشان دهد.

[۲۲] چرا که بر اساس تنزیه، چیزی غیر حق، حقیقی نیست و از این رو، انسان واقعی نخواهد داشت.

[۲۳] اگر انسان مدعی باشد که این صفات - که در واقع صفات الهی است - صفات اوست به مرتبه فنا نرسیده است. سلوک برای آن است که شخص از این ادعا دست بشوید.

[۲۴] در واقع، این ظاهر است که عمل می‌کند نه مظهر.

[۲۵] البته باید توجه داشت که از دیدگاه ابن عربی معنای فنا روشن است و بسته به متعلق اوست که متنوع و متعدد می‌شود و معانی متعددی می‌یابد. و از این رو، بر خود لازم می‌داند که این مراتب و طبقات را در هفت طبقه بیان کند.

[۲۶] این همان ادراک مرتبه جمع‌الجمعی است که در واقع، تهی شدن از هر تقیدی است.

می‌کند. براین اساس، پیش‌فرض‌هایی که عامل تقید است در میزان درک از مطلق تأثیرگذارند.

[۷] از بعد هستی‌شناختی، هر چند که مردمان مرتبط با خدای معتقد هستند، اما خدای رحیم شامل همه این معتقدات می‌شود. به تعبیری، این وجود است که این‌گونه متعدد و متفاوت ظهور می‌یابد.

[۸] اگر مسلمان دین حق را اسلام می‌داند، نه به جهت طبیعت امر است که هر متدین به دینی، دین خود را بر حق می‌داند؛ بلکه اسلام در نظر مسلمان، متن حقیقت است؛ اسلام، تسلیم است به امر مطلق و نتیجه آن، دست شستن از هر امر مقیدی است. وضوح دارد که این اسلام، اسلام مقابل دار نیست، بلکه اسلامی است که دین و آیین و انسانی با ترک تقید به آن خواهد رسید و از این رو، سایر ادیان نیز به اندازه قرب به آن حظی از آن را خواهند داشت.

[۹] از منظر عرفانی، تمام محدودیت‌های اجتماعی و غیراجتماعی، اقتضائات وجودی خود انسان است و از این روست که انسان می‌تواند با تغییر منظر، همه این محدودیت‌ها را به فرصت‌هایی ناب مبدل کند.

[۱۰] در واقع، این شرایط پیرامونی، مسیر تحقق و فعلیت یافتن آن فطرت است و فطرت از این طریق بالفعل می‌شود.

[۱۱] پرواضح است که بدن صرفاً آب و گل نیست، بلکه مزاجی است که قادر است ویژگی‌های نفس ناطقه انسانی را ظهور دهد.

[۱۲] اگر روح همان دمیدن حق است و آن دمیدن ایجاد حق تعالی است، به مدد این روح آدمی از مرتبه ترابی ایجاد می‌شود و گام به گام، فطرت خود را ظهور داده فعلیت می‌بخشد.

[۱۳] البته باید توجه داشت که از دیدگاه ابن عربی، وحدت و کثرت هر دو از چهره‌های وجود مطلق است و وجود مطلق خود فراتر از این هر دو است.

[۱۴] این نتیجه مساوقت علم و آگاهی با وجود است.

[۱۵] این امر نتیجه آن است که ذات در همه مواطن حضور دارد. البته باید به این امر هم توجه کرد که چه بسا ذات با تمام صفات در مواطنی ظهور هم داشته باشد، اما به جهت نقصان قابلیت مدرک، ابعاد خاصی از این ذات برای شخص مدرک ظاهر نباشد.

[۱۶] به تعبیری حق تعالی ذات علم است و سایرین مراتب و گونه‌های علم او هستند.

[۱۷] رنگ‌ها در تحقق به نور موجودند و نور در تعیین به الوان وابسته است.