

شماره این عربی

مجموعه مقالاتی در بررسی آراء احوال و آثار ابن عربی

به کوشش: حسن ابراهیم



IBN-Ī ARABI- PAZHŪHĪ

A Collection of Essay on Ibn Arabi's life, Works and Ideas



Hassan Ebrahimi



خانه کتاب



ابن عربی پژوهی

مجموعه مقالاتی در معرفی آرا، احوال و آثار

به کوشش
دکتر حسن ابراهیمی
عضو هیأت علمی دانشگاه تهران



اسفند ۱۳۹۳

سرشناسه: ابراهیمی، حسن، ۱۳۴۱ - گردآورنده
 عنوان و نام پدیدآور: ابن عربی پژوهی: مجموعه مقالاتی در معرفی آراء احوال و آثار
 مشخصات نشر: تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۳.
 مشخصات ظاهری: ۷۷۶ ص.؛ ۱۷*۲۴ س.م.
 شابک: ۹۷۸-۵۰۰-۲۲۲-۱۹۵-۷
 وضعیت فهرست نویسی: فیپای مختصر
 یادداشت: فهرست نویسی کامل این اثر در نشانی: <http://opac.nlai.ir> قابل
 دسترسی است
 شماره کتابشناسی ملی: ۳۷۷۵۴۳۷

۴۱۸



عنوان: ابن عربی پژوهی
 (مجموعه مقالاتی در معرفی آراء احوال و آثار)
 به کوشش: دکتر حسن ابراهیمی
 ناشر: خانه کتاب
 نوبت چاپ: اول، اسفند ۱۳۹۳
 شمارگان: ۵۰۰ نسخه
 بها: ۳۵۰۰ تومان
 شابک: ۹۷۸-۵۰۰-۲۲۲-۱۹۵-۷
 ناظر چاپ: فاطمه بیگدلی
 لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه بوستان کتاب

تهران: خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین جنوبی، پلاک ۱۰۸۰، مؤسسه خانه کتاب

تلفن: ۸۸۳۴۲۹۸۵

فهرست مطالب

هفت	مقدمه
۱	بانونظام، ایماز محبت و معرفت رالف آستین ترجمه مجتبی زروانی
۱۷	همانندی‌های انسان‌شناسی ابن عربی و عرفای قبایل یهودی در اندلس علیرضا ابراهیم
۴۱	علم باری تعالی در اندیشه ابن عربی حسن ابراهیمی
۷۵	جلوهٔ جمیل جاوید خضر در آیینۀ فتح‌الفتوح معنی (تحقیق پیرامون خضر در زندگی و اندیشه ابن عربی) محمدجواد ادبی
۹۳	ماه و انسان کامل در اندیشهٔ ابن عربی داود اسپرهم
۱۱۷	نگاهی گذرا به تأثیر ابن عربی در تصوف جهان مالایی محمودرضا اسفندیار
۱۳۵	فقر و غنا از دیدگاه ابن عربی و مقایسه آن با نظر دیگر عرفا اصغر اسمعیلی
۱۴۹	محبی‌الدین ابن عربی قطب‌الدین اشکوری
۱۵۹	کوشش‌های شاه ولی‌الله دهلوی در اصلاح نظریه وحدت وجود عبدالحق انصاری ترجمهٔ حجت‌الله جوانی
۱۷۷	طریقه معروفیه از ابن عربی تا شاه‌نعمت‌الله ولی شهرام بازوکی، انسیه شیخ‌سقلی
۲۰۹	ابوالسعود استاد ناشناس ابن عربی شهرام بازوکی، انسیه شیخ‌سقلی
۲۲۵	وحدت وجود در تنوع تفسیری خود نزد ابن عربی و اسپینوزا زهره توازیانی
۲۴۷	گامی چند با دو شارح ابن عربی علی‌اکبر ثبوت
۲۶۵	نسبت صفات و ذات حق تعالی از دیدگاه ابن عربی محمدعیسی جعفری
۳۰۱	سرچشمه‌های اندیشه عرفانی ابن عربی و برخی ویژگی‌های مکتب او علیرضا جلالی

۳۱۷	وحدت ادیان از دیدگاه ابن عربی علیرضا جلالی
۳۳۱	خاتم‌الاولیاء از دیدگاه ابن عربی و سیدمحمد نوربخش جمشید جلالی شیجانی
۳۵۱	حضرات الهیه قاسم جوادی
۳۷۱	زنان مؤثر در زندگی ابن عربی عالیه حسنی، حسن ابراهیمی
۳۹۱	شر و چگونگی راهیابی آن در نظام احسن در مکتب ابن عربی عین‌الله خادمی، مظاهر جوادی‌یا
۴۱۵	مقام حُقب موسوی و مقام اُلف محمدی روح‌الله دارائی
۴۳۷	بررسی تطبیقی رؤیا از منظر ابن عربی و یونگ سمیه رجبی
۴۵۵	حقیقت وجود از دیدگاه ابن عربی و سیدقطب‌الدین نیریزی محمدجواد شمس
۴۸۹	قلب عرفانی و ابن عربی محمداسماعیل صالحی‌مقدم
۵۱۷	عشق از نگاه ابن عربی محمداسماعیل صالحی‌مقدم
۵۳۹	وارونگی معرفت و وجود نزد ابن عربی عبدالله صلواتی
۵۵۳	چیستی و هستی وحی از دیدگاه ابن عربی سیدمحمد قادری
۵۷۳	آینه‌های خدانما (سیری در نظریه ابن عربی در آفرینش) مهدی کمپانی زارع
۶۲۷	معاد جسمانی به روایت ابن عربی مهدی کمپانی زارع
۶۴۳	اجتهاد از زبان ابن عربی محمود غراب ترجمه و تلخیص علی اوجبی
۶۷۳	انحلال یا عدم انحلال ذات در تجربه عرفانی ابن عربی عباسعلی منصوری
۶۹۷	محتوا، پیشینه، انگیزه و ادله اعیان ثابته در مکتب ابن عربی اصغر نوروزی
۷۳۵	خیال در خدمت ایمان (کارکرد خیال در شکل‌گیری ایمان از نگاه ابن عربی با نگاهی به آیات و روایات) سید امیر اشرف‌واقدی

باسمه تعالی

مقدمه

تصوف در اسلام صرف نظر از خاستگاه آن میراث علمی گران قدری را به وجود آورده است. این آثار الهام بخش بسیاری از اندیشمندان و متفکران مسلمان بوده و هست و آنان را به مذاقه و خوض در محتوای خویش واداشته است. اگر چه توجه دیگر متفکران به میراث صوفیه همواره همدلانه نبوده است؛ اما از رهگذر این مطالعات و تفحص‌ها در عرفان و تصوف بهره‌های فراوانی حاصل آمده است. از جمله مهمترین فواید و آثار تحقیق و درنگ در میراث صوفیه در جهان اسلام شاید بتوان این را دانست که اندیشوران مسلمان را در رسیدن به حقیقت از مشرب و روش واحد به جمع میان مشارب و طرق مختلف معرفت و شناخت واداشت. چنانکه میر سید شریف جرجانی (شرح مواقف، ج ۱، ص ۱۶) بر آن شد که تا فکر و نظر به تشخیص الهامات و اشراقات نپردازند، اطمینان حاصل نمی‌شود که الهام الهی است یا شیطانی، و همچنین صوفیه را در تصفیه باطن ناگزیر از استعانت از فکر و نظر می‌داند تا ریاضت آنها را همچون مبطلینی که ریاضتشان آنها را به عقاید باطل کشانده است، عقاید باطلی را برای آنان به بار نیاورد. (همان) آنچه جرجانی در باب ضرورت جمع میان عقل و کشف بیان داشت ریشه در اندیشه متفکران پیش از او دارد.

در ادوار بعدی به ویژه دوره حکمای مکتب اصفهان حکمایی چون صدرالمآلهین شیرازی نیز به عنوان فیلسوفی مکتب ساز و تأثیرگذار در ضرورت جمع میان طرق شناخت حقیقت و اعتبار مشرب و روش عرفا در کنار عقل و خردورزی تأکید ورزیده اظهار می‌دارد:

قد أشرنا مرارا إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الأول و صفاته و أفعاله و هذه تحصل تارة بطريق الوحي و الرسالة فتسمى بالنبوة و تارة بطريق السلوك و الكسب فتسمى بالحكمة و الولاية - و إنما يقول بمخالفتها في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكيمية. (الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۷، ص: ۳۲۷)

از نظر صدرالمتألهین معرفت و شناخت حق تعالی و صفات و افعال او تنها از طریق وحی و رسالت حاصل نمی‌گردد بلکه این مهم از طرق سلوک عرفانی و اکتساب عقلی نیز که ولایت و حکمت نامیده می‌شوند نیز قابل دریافت است. او در فرازی دیگر ضمن بیان روش صوفیه بر عدم انفکاک عقل و شرع و کشف که اصل و بنیان حکمت متعالیه بر آن استوار است تاکید ورزیده و این ویژگی را در میان حکما از اختصاصات دانسته و آورده است:

أهل الكشف من الصوفية فإنه لاح لهم بضرب من الوجدان و تتبع أنوار الكتاب و السنة أن جميع الأشياء حى ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القرآن فى قوله وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و قوله وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِى الْأَرْضِ وَ نحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان و الإيمان جميعا و هذا أمر قد اختص بنا بفضل الله و حسن توفيقه (همان، ج ۷، ص ۱۵۳)

بنابراین فقره، روش و متد صوفیه در نیل به معرفت، وجدان و دریافت عرفانی و تتبع کتاب و سنت است. آنان در اثر انس با کتاب و سنت از طریق وجدان عرفانی آن را می‌یابند که قرآن کریم بدان ناطق است و او خود این همه را در کنار برهان عقلی دارد و تعارضی میان برهان و ایمان نمی‌بیند. جمع میان عقل و کشف از دغدغه‌های خود عارفان و اهل تصوف نیز بوده است.

صدرالمتألهین شیرازی براساس آنچه به عنوان جمع راه‌های رسیدن به حقیقت از آن یاد می‌توان کرد حکمتی نو بنیان نهاد. از این رو تحقیق و پژوهش در میراث عرفانی عرفای مسلمان همواره برکت‌خیز و راهگشا بوده است. ابن عربی و آثارش در میان عرفا و صوفیه از این نظر بیشترین اهمیت و به تبع تأثیر را داشته و آموزه‌های او موضوع پژوهش‌های بسیاری بوده و هنوز نیز جای تحقیق و پژوهش بسیاری در آثار و تعلیم او وجود دارد. آثار ابن عربی نزد حکمای ادوار مختلف به ویژه حکمای مکتب اصفهان و نیز حوزه فلسفی تهران و حکمایی همچون آقا محمدرضا قمشه‌ای (حکیم صهبا)، میرزا ابوالحسن جلوه و مانند ایشان مورد توجه بسیاری بوده و متفکران و اندیشوران معاصر همچون امام خمینی (ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی، علامه سید محمد حسین طباطبایی، سیدجلال الدین آشتیانی، شهید مطهری و مدرسان و شارحان حکمت متعالیه همچون آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله حسن‌زاده آملی و شاگردان آنان به آثار او اهتمام ورزیده و رنج پژوهش و تحقیق در کتاب‌های وی را بر خود هموار نموده‌اند. شهید مطهری ابن عربی را از اعاجیب روزگار بر شمرده و بر آن است که او انسانی شگفت است که به همین دلیل اظهار عقیده‌های متضادی درباره اش شده است. برخی او را ولی کامل، قطب الاقطاب می‌خوانند و بعضی دیگر تا حد کفر تنزلش می‌دهند. گاهی ممیت الدین و گاهی ماحی الدین می‌خوانند. (مجموعه آثار، ۲۳ ص ۶۰) مطهری عرفای بعد از ابن عربی را عموماً ریزه‌خوار سرفه او می‌داند (همان، ۵۹) و بر آن

است که نه پیش از او و نه بعد از او کسی به پایه او نرسیده و به همین جهت او را شیخ اکبر لقب داده‌اند. (همان) تکامل عرفان اسلامی از دیگر وجوهی است که مطهری به نقش ابن عربی در آن توجه کرده و آهنگ این تکامل را یکسان نمی‌داند. به گفته وی تکامل عرفان اسلامی از بدو ظهور قرن به قرن بوده و در هر قرن عرفای بزرگی ظهور کردند و به عرفان تکامل بخشیدند و بر سرمایه‌اش افزودند. وی این تکامل را در قرن هفتم و پس از ظهور ابن عربی به صورت جهشی می‌داند و بر آن است که عرفان اسلامی توسط ابن عربی به نهایت کمال رسید. از نظر مطهری، محیی الدین، عرفان را وارد مرحله جدیدی کرد که سابقه نداشت. به گونه ای که بخش دوم عرفان به تعبیر وی یعنی بخش علمی و نظری و فلسفی آن به وسیله محیی الدین پایه‌گذاری شد. (همان)

ابن عربی پژوهان معاصر در همراهی با گذشتگان ضمن تاکید بر اهمیت آثار ابن عربی در باب صعوبت و دشواری فهم و درک کتاب‌های وی نیز بسیار گفته‌اند. این نکته بر اهمیت ضرورت تحقیق و پژوهش در آثار و تعلیم ابن عربی - که وجهه نظر این مجموعه نیز می‌باشد - می‌افزاید. چنانکه دکتر جهانگیری در مقدمه کتاب ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی (ص چهارده) می‌گوید: در مطالعه کتب و رسالات و مقالات ابن عربی، ناگهان خود را با اقیانوسی رویاروی یافتیم، بس ژرف و پهناور و حتی گویی بیکرانه و به خوبی دریافتم که دخول به آن سخت و خروج از آن سخت و مشکلات هرچه بیشتر است. عثمان یحیی این دشواری را تنها به بهانه جزء هشتم کتاب بزرگ ابن عربی، فتوحات مکیه اظهار داشته می‌گوید: هیچ رابطه منطقی یا موضوعی که بتوان براساس آن پراکندگی مباحث این جزء را برطرف ساخت و میان مسائل و قضایای آن وحدتی ایجاد کرد، وجود ندارد و این البته چنانکه وی می‌گوید اختصاص به فتوحات و یا این جزء خاص از فتوحات ندارد. بلکه در هر کتابی از کتاب‌های شیخ به نوعی این مسأله وجود دارد و قواعد مقرر و مألوف در بحث علمی قابل تطبیق با آثار ابن عربی نمی‌باشد. (فتوحات، تصحیح عثمان یحیی، ج ۲ ص ۲۲) ابن عربی به گفته ابراهیم مدکور، مؤلفی است دارای نفسی بلند و معرفتی گسترده و برخوردار از شخصیتی ذوابعاد و اطراف که اندیشه‌ای حاصلخیز و ثمربخش دارد. مصطلحات بسیاری دارد و از این نظر مسرف است. رموز و اشارات بسیاری در آثار او وجود دارد. به عقیده مدکور تنها کسانی می‌توانند به ابن عربی راه یابند که از نزدیک او را بشناسند و مدتی طولانی با او زندگی کنند، به گونه‌ای که بر اساس و دقائق او آشنا شوند. (همان)

اما در عین دشواری راهیابی به افق اندیشه این عارف نامدار آثار او همواره دستگیر و راهگشای مبتدیان و منتهیان بوده است و مشایخ بزرگ، سالکان طریق را برای نزدیکتر کردن راه به کتاب‌های شیخ ارجاع می‌داده‌اند.

عبدالکریم جیلی از متأثران و مروجان اندیشه ابن عربی از شیخ خود اسماعیل جبرتی نقل می‌کند که روزی به یکی از شاگردانش می‌گوید: کتاب‌های شیخ محیی الدین بن العربی را مطالعه کن و شاگرد در جواب شیخ جبرتی از برتری صبر برای حصول فتح ربانی و دریافت معارف به فیض الهی سؤال می‌کند، بدین معنا که آیا صبر برای نیل به فتح بهتر از مطالعه کتاب‌های شیخ ابن عربی نیست؟ شیخ جبرتی در پاسخ می‌گوید: آنچه تو برای رسیدن به آن به صبر و مجاهده پناه می‌آوری، ابن عربی در کتابهایش ذکر

کرده است. (مراتب الوجود، ۸-۹)

جلی توصیه‌های این چنین از سوی مشایخ به مریدان را برای تقریب مسافت بعید و تسهیل طریق صعب برای آنان می‌داند. زیرا مرید، گاه از طریق علوم این کتابها به مسأله‌ای دست می‌یابد که پنجاه سال مجاهده برای او چنین حاصلی نخواهد داشت. (همان)

چنین به نظر می‌رسد که ابن عربی خود به این صعوبت و دشواری تفتن داشته و این سبک و شیوه نگارش را آگاهانه انتخاب نموده است. به عنوان مثال بنای ابن عربی در مهمترین کتابش یعنی فتوحات مکیه - چنانکه خود می‌گوید- بیان امهات و اصولی است که در طریق خدایتعالی مورد احتیاج است و در عین حال از اطاله کلام پرهیز دارد و سعی در بیان به اختصار و افتقار دارد. از این رو ابن عربی عقاید را بطور خلاصه و نامتین بیان می‌کند و غموض و پیچیدگی این بحث‌ها را دلیل انتخاب چنین شیوه‌ای برای بیان این عقاید، می‌داند. این مباحث بطور پراکنده در ابواب مختلف فتوحات آمده است، اما ابن عربی در عین پراکندگی و اختصار این گونه بحث‌ها را مستوفی و روشن می‌داند. به گفته او فهم این مباحث و تمیز آن از مباحث دیگر کتاب فتوحات، رزقی الهی است و از این رو ابن عربی این گونه از مباحث فتوحات را علم الحق می‌نامد. در مباحث ملخص عرفانی فتوحات - به گفته ابن عربی - اعمی و بصیر یکسان می‌باشند. این گونه از بحثها دورها را به نزدیکترین‌ها ملحق می‌سازد و پست‌ها را به بلندمرتبه‌ها پیوند می‌دهد. (فتوحات، دار احیاء، ۷۷/۱)

به هر روی در عین صعوبت آثار و کلام و بیان ابن عربی و نیز پراکندگی مسائل در آثار او، در صورت بهره‌مندی از فیض ربوبی و زندگی با آثار او و کوشش و تلاش مستمر، مفاهمه با این عارف بزرگ ممکن و میسر می‌شود. البته افراد و اشخاص مرتبت واحدی نسبت به آثار ابن عربی ندارند، کسانی مانند صدرالدین قونوی، مؤیدالدین جندی، داود قیصری، عبدالرزاق کاشانی، فخرالدین عراقی، عبدالرحمن جامی، عبدالغنی نابلسی، بابرکنا شیرازی، خواجه محمد پارسا، صدرالدین شیرازی و آقا محمدرضا قمشه ای و حکما و عارفانی از این دست از افق و ساحت فکری معنوی نزدیک و یا برابر با ابن عربی برخوردار بودند و شرح و بیان آنان در باب کلمات شیخ اکبر در حدّ صورت الفاظ خلاصه نمی‌شد و این ناشی از جلالت قدر و منزلت و اهلیت و انس آنان با عالم معانی و حقایق بوده است؛ اما نگارنده را رأی بر آن است که باب عالم معنا به افرادی خاص اختصاص نیافته است و هر کس در حدّ استعداد و اهتمام خویش به این عالم و حقایق نظر دارد. از این گذشته، اگر شرط فهم و دریافت معانی و حقایق برابری سطح اندیشه و مرتبت معنوی می‌بود، نه پیامبری مبعوث می‌شد و نه ولی‌ای و عارفی راهیافته و راه شناخته دست به قلم برای تحریر معانی و حقایق عرفانی می‌برد.

این مجموعه مقالات با حمایت مؤسسه خانه کتاب فراهم آمده است و ابن عربی و تعالیم او را در زمینه‌های مختلف و از زوایای گوناگون مورد کنکاش و بررسی و نقد و تحلیل قرار داده است و بیش از سی تن از اصحاب فضل و دانش، به ویژه اعضای هیئت علمی دانشگاهها و مراکز پژوهشی کشور در خلق آن همکاری داشته اند.

در خاتمه وظیفه می‌داند از جناب آقای علی شجاعی صائین مدیر عامل محترم سابق مؤسسه خانه کتاب و جناب آقای علی اوجبی، معاون محترم فرهنگی پیشین خانه کتاب که در دوره مسئولیت ایشان این طرح به تصویب رسید و امکان تحقق یافت امتنان قلبی خود را ابراز نموده و تشکر نمایم. همچنین قدردان حمایت و مساعدت جناب آقای مجید غلامی جلیسه مدیر عامل محترم فعلی مؤسسه خانه کتاب هستم که تقدیر، چاپ و انتشار این مجموعه را به دوره مسئولیت وی و موافقت ایشان واگذارم.

از همکار محترم جناب آقای دکتر اصغر اسماعیلی نیز برای ویرایش مقالات، سرکار خانم پناهی برای پیگیری مقالات در ابتدای طرح، سرکار خانم مژگان شهریاری به جهت پیگیری مستمرشان و تایپ برخی از مقالات و خانم گوهر نصرتی برای صفحه‌آرایی این مجموعه کمال تشکر و سپاس را دارم.

حسن ابراهیمی
زمستان ۱۳۹۳

فهرست منابع مقدمه

- ابن عربی، الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و الملكية، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ هـ / ۱۹۹۸ م (۴ جلد)، ج ۱.
- ابن عربی، الفتوحات المکیة، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، المجلس الاعلی بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م، (۱۴ جلد)، ج ۲.
- الایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، المواقف، مكتبة المتنبي، قاهره، بی تا.
- الجبلی، عبدالکریم، مراتب الوجود و حقيقة کل موجود، دارالطباعة المحمدية، قاهره، بی تا.
- جهانگیری، محسن. محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ (۹ جلد)، ج ۷.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، (۲۷ جلد)، ج ۲۳، صدرا.

عشق از نگاه ابن عربی

محمد اسماعیل صالحی مقدم

دانش آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

بِنَسَبِهِ لَيْسَ بِيَدِي عِلْمُنَا مَا هِيَ

مقدمه

شیخ اکبر (ابن عربی)، از جمله عرفایی بوده که دقیق‌تر و برجسته‌تر به بررسی و شرح عرفانی عشق پرداخته است. این اصطلاح یکی از واژگانی است که در نگاه عرفانی و گوهر اندیشه باطنی‌گری وی مهم به‌شمار می‌رود، به گونه‌یی که در اغلب نوشته‌هایش از آن و مرتبه‌های آن یاد کرده است.

او عشق را بزرگ‌ترین راز و سرّ حیات و هستی، و خاستگاه، گوهر و مقصد آن می‌داند، تنها نیروی محرّکی که سبب جذب، کمال، دگرگونی‌های درون و برون آدمی می‌شود. «عشق» را از «عَشَقَه» گرفته‌اند؛ و آن گیاهی است که بر درخت می‌پیچد و آن را بی‌بر، زرد و خشک می‌گرداند؛ به این معنا که همه هستی و حیاتش را از آن خود می‌گرداند و سرانجام، خود نیز در زردی او می‌سوزد و فنا می‌شود. پس؛ عشق، درخت هستیی عاشق را در تجلی‌ی جمال معشوق نابود می‌کند.

وی درجایی دیگر به پرسش خود از خدای خویش درباره معنای عشق و محبت چنین می‌گوید: «پروردگار خود را دیدم، و از او پرسیدم که یارب! معنای عشق و محبت چیست؟ گفت: ای غوث! عشق تو به ذوق دل توست، به شرط آنکه فارغ از میل به ماسوای من باشی. ای غوث! هرگاه که شناختی در ظاهر، عشق تو را حاصل گردد، پس؛ برتوست که از عشق، فانی گردی، چون؛ عشق حجابی میان عاشق و معشوق است» (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۴۱)

به بیانی دیگر، عشق را عبارت از زیاده‌روی در محبت، محبت زیاد و بیش از اندازه دانسته‌اند.

آنگاه که شعله وجد و شوق را در دل بیفروزد و آن جز برای تجلی نام جمیل ممکن نباشد، عشق نامیده می‌شود. چنانکه می‌فرماید: "... وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ " (بقره: ۱۶۵) و نیز می‌فرماید: "... قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا " (یوسف: ۳۰). اینجاست که محبت و عشق زلیخا به یوسف بر دل زلیخا مانند پرده قلب شده بود؛ پرده نازکی که همه دل را دربر گرفته است و خدای تعالی این حقیقت را به شدت محبت، تعبیر فرموده است، اما [آن را] بر حقیقت نام عشق و عاشق اطلاق نمی‌کند. پس تعریف عشق عبارت است از فراگرفتن محبت بر همه وجود محبت تا آنجا به همه وجود او درآمزد... میان عاشق و معشوق، رابطه‌ای است که عاشق را به معشوق خاص خود در می‌آمیزد و دیگری در آن جای ندارد. چون معشوق را در چشم خویش، زیباتر از آنچه در دانش خود می‌فهمد، می‌بیند؛ به همین علت است که معشوق بر عاشق چیره می‌شود و او را بنده خود می‌کند. در برابر، عاشق، معشوقش را بزرگ‌تر از خود می‌پندارد و خوشبختی‌اش را در گرو بندگی معشوق خویش و تسلیم محض وی شدن می‌داند، هرچند ریاست و مهتری را دوست دارد (ابن عربی، ۱۴۱۶: ۲۳) در تعریف حب نیز چنین می‌گوید: "الْحُبُّ ذُوقٌ وَلَا تُدْرِي حَقِيقَتُهُ أَلَيْسَ ذَا عَجَبٍ وَاللهِ وَاللهِ". یعنی: محبت، چشیدنی، خوشی و نشاطی است که حقیقت آن درک نمی‌شود. به خدا، به خدا، به خدا قسم! آیا این عجیب نیست؟

وی حب را شرابی می‌داند که یک تجلی‌ای میانه بین دو تجلی و آن تجلی‌ای همیشگی، ماندگار و جدانشدنی است، و بالاترین مقامی است که حق تعالی در آن، بر بندگان عارف خویش هویدا می‌شود. آغاز این هویدایی، چشیدنی است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ج ۱۳، ۵۶۴)

می‌بینم که وی چشیدن طعم محبت را آغاز تجلی حق بر انسان می‌داند. به عبارتی رمزینوار می‌توان آن را آغاز هویدا شدن حق تعالی بر حق انسان عارف دانست. چشیدن طعم عشق به اندازه‌ای وجدآور است که عاشق را در سوز معشوق خویش به گداز می‌اندازد و ذوب می‌کند؛ زیرا تا کسی شراب عشق را نچشد، آن را نخواهد شناخت و اگر کسی ادعا کند که از شراب عشق، سیراب شده است، حقیقت آن را در نیافته است. گویند: حضرت علی بن الحسین — علیهم السلام — از بانویی پرسید: "محبت چیست؟" گفت: "پوشیده‌تر و پنهان‌تر از آنکه دیده شود، و آشکارتر از آنکه پوشیده و پنهان بماند. وجود پنهانی آن در درون، مانند آتش است در

درون سنگ. اگر سنگ آتش‌زنه را بزنی، شعله‌ور می‌شود، و اگر آن را به حال خود رها کنی آتش آن پنهان می‌ماند" (الغراب، ۱۳۸۹: ۶۶).

آنجا است که می‌گویند؛ یکی از محجوب‌ها گفته است: «شَرِبْتُ شَرْبَةً فَلَمْ أَظْمَأْ بَعْدَهَا أَبَدًا». یعنی: شربتی نوشیدم که پس از آن هرگز تشنه نشدم (همان: ۶۶). این همان شربت عشق است و بایزید آن را چنین وصف می‌کند: الرَّجُلُ مَنْ يَخْسُوا الْبَحَارَ وَ لِسَانُهُ خَارِجٌ عَلَى صَدْرِهِ مِنَ الْعَطَشِ. یعنی: عاشق عارف کسی است که آب دریاها را حس می‌کند، اما زبان وی از تشنگی بیرون از دهان و روی سینه‌اش [افتاده] است.

شیخ اکبر در جای دیگر حب را چنین تعریف می‌کند که ذات و ماهیت عشق، عشق برای ماست و در همه جا حقیقت یگانه‌ای است، هرچند عاشق‌ها [براساس انگیزه‌ها و احساس‌های خود] گونه عشق‌شان باهم و با ما [عارف‌ها] تفاوت دارد؛ زیرا عشق آنان عشق زمینی است و ما به حقیقت آن، عشق می‌ورزیم. ما نمونه‌ای برای آنانیم. چون خداوند آنان را به عشق انسانی، مانند خودشان دچار کرده است تا اینگونه هیچ‌وپوچ بودن عشق خیالی‌شان به معشوق‌شان را برساند و آن هیجان را که عقل‌شان از دست‌شان می‌ریاید و آنان را از خود بی‌خود می‌کند، به آنان نشان دهد، هرچند آن را احساس نمی‌کنند (ترجمان‌الاشواق^۱، ص ۴۴).

او بر این باور است که عشق، عالی‌ترین و برترین صورت نیایش و پرستش خداوند است و دیدن جمال خدا را در جمال زن می‌داند، و در توجیه آن خدا را مجرد و نادیدنی می‌داند، به همین دلیل این استعاره را آورده است (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۲، ۳۲۵).

۱. می‌دانید که ترجمان‌الاشواق، نوشته‌ی نظمی است که شیخ اکبر آن را بین سال‌های ۶۲۱-۶۱۶ ه.ق (حدود ۵۲-۵۶ سالگی) سرود. درون‌مایه این نوشته در وصف نظام، عین الشمس؛ دختر شیخ مکین الدین اصفهانی است که در نگاه ابن عربی مظهری از صورت مثالی زن است. او وی را در مکه دید، نما و جمال وی سبب شد تا شیخ اکبر حیران و واله شود و شعرهای عاشقانه و شورانگیزی بسراید و نگاه رسواآمیز خود را - که گمان برخی از عارف‌ها و اندیشمندان آن روزگار را برانگیخت - در نوشته دیگری به نام ذخائر‌الاعلاق فی شرح ترجمان‌الاشواق به نمایش گذارد و به ظاهری بودن معنای بیت‌های آن سروده اشاره کند. این تأویل‌ها نشان‌دهنده آن است که جایگاه زن در نگاه عرفانی وی والا و ارزشمند است و آن را نماد عشق مجازی می‌شناسد تا بتواند به فهم و درک رسیدن به عشق حقیقی و یگانه شدن در معشوق ازلی نزدیک‌تر شود. به همین دلیل؛ بشر هند و خواهرش (قیس)، لیلا و سپس می و غیلان را نمونه‌های عاشقانه خود می‌پندارد و چنین می‌سراید: اَدِينْ بِدِينِ الْحَبِّ اَتَى تَوَجَّهْتُ * وَكَانَتْهُ فَالْحَبُّ دِينِي وَ اِيْمَانِي / لَنَا اَسْوَةٌ فِي بَشَرِ هِنْدٍ وَ اَخْتَهَا * وَ قَيْسٌ وَ لَيْلَى، ثُمَّ مِي وَ غِيلَان. یعنی: به یقین، عشق هرکجا خیمه زند، رهسپار راه عشق ام، به همین دلیل، عشق، دین و ایمان من است (همان‌جا).

هنری کرین در توضیح این نظریه دیالکتیکی ابن عربی دربارهٔ عشق می‌گوید: "وی یقین دارد که در طبیعت و ذات عشق عرفانی، عشق جسمانی یا حسی و عشق معنوی یا روحانی، به هم آمیخته است؛ زیرا؛ از نگاه عشق عرفانی، زیبایی، مظهر و صورت تجلی است یا به بیانی دیگر، عشق عرفانی، مذهب جمال‌پرستی است و جمال، نیرویی است دگرگون‌کنندهٔ آدمی؛ یعنی عشق را از صورت جسمی و حسی، به حبّ عرفانی تبدیل می‌کند، وسیله یا آلت ادراک و رؤیت تجلی - یعنی رؤیت و ادراکی که به وساطت آن - دیدار، میان زمین یا آسمان یا در نیمهٔ راه بهشت، یعنی در عالم مثال صورت می‌پذیرد، تخیل فعال یا فاعله است و در واقع این تخیل فاعله خالق است که محبوب خاکی را مظهر تجلی می‌سازد؛ بنابراین تخیل فعال، تخیل تجلی است و به این اعتبار خلاق است؛ به سخنی دیگر، دیالکتیک عشق، مبتنی بر این اصل اعتقادی است که ذات ساکنان عالم غیب و جوهر مردم دنیای عین، یکی است و نوعی "همدمی" متقابل - به گفتهٔ مولانا - میان انسان جسمانی و حسی، و فرشتهٔ آسمانی او وجود دارد، و آیهٔ اَلَمْ تَرَ اِنَّ اللّٰهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ الطَّيْرِ صٰفٰتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلٰتِهٖ وَ تَسْبِيحِهٖ وَ اللّٰهُ عَلِيْمٌ بِمَا يَفْعَلُوْنَ (نور: ۴۱): آیا ندیده‌ای که هرچه در آسمان‌ها و زمین است و نیز مرغانی که در پروازند تسبیح‌گویی خدایند؟ همه نماز و تسبیح او را می‌دانند و خداوند به آنچه انجام می‌دهند، داناست، دالّ بر همین معناست (ستاری، ۱۳۸۹: ۲۳۷، به نقل از هنری کرین).

ابن عربی، عشق را "اصل هستی" بیان می‌کند و بر آن است که دربارهٔ تعریف آن دیدگاه‌های گوناگون وجود دارد، اما به نظر خودش، عشق هیچ تعریف ذاتی که به آن تعریف شناخته شود، ندارد و کسی در ذهن خویش، نمی‌تواند تعریفی از آن تصوّر کند. وی عقیده دارد که هرکس عشق را تعریف کند، آن را نشناخته، و هرکس باورداشته باشد که از عشق سیراب شده، آن را نیز درک نکرده و نشناخته است. وی عشق را - همچون با یزید بسطامی - نوشیدنی سیری‌ناپذیری می‌داند: شَرِبْتُ الْحَبَّ كَأْسٍ بَعْدَ كَأْسٍ * فَمَانَعَدُ الشَّرَابِ وَ مَارَوَيْتُ (شراب محبت را کاسه کاسه نوشیدم * پس؛ نه شراب تمام‌شد و نه من سیراب کرین، ۱۳۸۴: ۲۳۶). او رسیدن به مرتبهٔ "حبّ الحبّ" را حالی می‌داند که عاشق به خود عشق، سرگرم است و در آن حالت خود را بی‌نیاز از معشوق می‌داند، به او کاری ندارد و از او روی می‌گرداند (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۲، ۱۱۱).

و (۳۲۵).

در جای دیگر آورده است که انسان در مرتب عشق بی اندازه، آرزو، خواهش، شوق، شیفتگی، از خود بی خودی و دوری گزینی از خواب و خوراک را در خودش می یابد، اما نمی داند که اینها همه برای کیست؟ یعنی: معشوق وی ناپیدا و نامعلوم است. پس در پی کشف معشوق، تجلی ای رخ می دهد و آن عشق به او تعلق می گیرد یا کسی را می بیند و با دیدنش او را در خود می یابد، به او تعلق می یابد و آن گاه در می یابد که آن کس، محبوب و شیفته اش شده، اما از او نا آگاه بوده است. این حالت، یکی از حالت های رمزینه و سرهای پرده غیب است که انسان نمی داند به چه کسی، در چه کسی، و به چه دلیلی شیفته و فریفته اش شده است (همان: ۳۲۳).

وی بر آن است که عشق، عاشق را یکباره دربر می گیرد و او را در خود غرق می کند، اما عشق، تنها هنگامی همه وجود عاشق را در خود فرو می برد که محبوب و معشوق او خداست.

شناخت خدا از طریق عشق ممکن است، او در هر معشوقی به چشم هر عاشقی، آشکار می شود. جهان، همه عاشق و معشوق اند و بازگشت همه به سوی اوست؛ زیرا سبب عشق، زیبایی است و خدا آن را داراست. زیبایی به سبب خود دوست داشتن است، خدا هم زیباست و زیبایی را دوست دارد، پس خودش را دوست دارد (همان: ۳۲۶). *

ابن عربی، بین عشق و زیبایی پیوندی محکم ایجاد می کند؛ عشق به خودی خود ارزشی جدا شمرده نمی شود، بلکه بنیاد عشق، زیبایی است. زیباترین موجود کامل و بی نقصان نیز خداست (اولوداغ، ۱۳۹۰: ۱۳۴). وی سرچشمه عشق را تجلی خدا در اسم جمیل خویش می داند. چنانکه حضرت محمد (ص) می فرماید: "إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ". پس خداوند تعالی خودش را به اینکه زیبایی را دوست دارد، توصیف کرده و جهان آفرینش را دوست دارد؛ یعنی: زیبایی به ذات زیبایی، دوست داشته شده است، چون زیبایی آفرینش خداوند در سراسر هستی جریان دارد و عالم، مظهر زیبایی های خداوند است. در نتیجه، عشقی که در عالم جریان دارد، از دوستی خدا به خود است؛ زیرا؛ عشق، صفت موجود است که در وجود جز خدا نیست (ابن عربی، ۱۴۰۵: ج ۱۳، ۵۸).

جلال و جمال، وصف ذاتی و گوهری خداوند است، اما ظهور آن دو در آفرینش خداوند و جذب شدن انسان به جمال، در یک جریان، تحقق می یابد که در آن؛ قرب و بعد، انس و هیبت،

و بسط و قبض باهم گره خورده‌اند و در این جریان است که جمال الاهی تجلی می‌کند و حضور عشق هم در اصل تجلی و هم در تحقق این جریان، نقشی مؤثر و مهم دارد. ابن عربی سبب تجلی را عشق می‌داند و به تناسب این تقدّم شکوهمند عشق، سبب تکوّن عالم و عامل پیدایی عشق ما به حق را سماع و شنیدن می‌داند (حکمت، ۱۳۸۹: ۱۹۰).

عشق، در نگاه شیخ اکبر، ظرف و مظلوفی دارد؛ ظرف آن "جام عشق" و مظلوف‌اش را "شراب عشق" نامیده است؛ عشق، یک تجلی است که در میان دو تجلی جای گرفته است: ۱- تجلی پیوسته و همیشگی که بالاترین جایگاه حق تعالی است که از آنجا بر بندگان عارف خویش هویدا است و ظهور می‌کند و آغاز آن تجلی، "ذوق" است، به معنای چشیدن مزه‌ی عشق؛ ۲- آغازگری همراه چشیدن، سیراب‌شدنی به دنبال دارد، اما به اندازه‌ای که عطش عاشق را فروبشانند و آن جز برای قناعت پیشگان تحقق‌یافتنی نیست (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۳، ۲) وی در ادامه سخن خویش، عشق را چشیدن می‌داند که به حقیقت آن نمی‌توان دست یافت (الحُبُّ دُوقٌ وَلَا تُدْرَى حَقِيقَتُهُ)؛ عشق، چشیدنی است که حقیقت آن درک‌کردنی و دیدنی (لمس‌شدنی و فهمیدنی) نیست. به همین دلیل، عشق، را به سه بخش دانسته است: عشق طبیعی، عشق روحانی و عشق الاهی (همان: ۱۱۱).

سپس به بیان ظرف عشق می‌پردازد؛ او جام عشق را دل (قلب) می‌داند نه عقل (همان: ۱۱۳). جام عشق، قلب عاشق است نه عقل و نه حسّ وی، چون قلب، همیشه دگرگون‌شده و در نتیجه دگرگون‌کننده آدمی و وجود اوست؛ همان‌گونه که خداوند به این علت محبوب است که هر روز در یک شأن تجلی و ظهور می‌یابد و بر بنده عاشق خویش هویدا است؛ پس عاشق، در وابستگی به عشق خود به تناسب تنوع حال معشوق در کردار و رفتار خویش دگرگون است، همانند جام بلورینی که به اقتضای تنوع مایع درونش، رنگش دگرگون می‌شود. پس؛ رنگ عاشق، همان رنگ معشوق وی است و این دگرگونی حال و یک‌نمایی جز در قلب پدیدار نمی‌گردد (همان: ۱۱۱). اما در اقسام عشق چنین آورده است:

۱. عشق طبیعی (انسانی)؛ همان عشق عوام است که نهایت آن به اتحاد در روح حیوانی، پایان می‌یابد. یعنی: هدف آن یگانگی و وحدت در روح حیوانی است؛ چنانکه روح هر یک از عاشق و معشوق، روح یار او- از راه لذّت بردن و به انگیزه شهوت- می‌گردد. نتیجه آن ازدواج است.

این عشق را عشق همگانی نام گزارده و صورت‌های طبیعی آن؛ وجد، شوق، اشتیاق، عشق به دیدار دوست، دیدن [روی] وی و پیوستن به اوست (همان: ۳۳۴). پس می‌توان چنین دریافت که روح هریک از عاشق و معشوق در لذت‌جویی و شهوت‌رانی است و پایان آن جز به همسرگزینی نمی‌انجامد (همان: ج ۱۳، ۵۶۵). این عشق پایین‌ترین مرتبه عشق، یعنی: عشق زمینی و مادی شمرده می‌شود، عاشق را به دنبال برآورده شدن مرادش - بدون هرگونه توجهی، به خواست معشوق خویش - می‌کشاند.

البته در نگاه وی این مرتبه از عشق، دو بخش می‌شود: یکی عشق انسان به انسان و عشق انسان به خدا. گونه نخست آن اتحاد بین دو فرد است؛ معشوقی که جسم و در لباس و ریخت بشری، به صورت طبیعی دیده می‌شود. این عشق تمایل به استحاله صورت معشوق خاکی دارد، و عاشق آن صورت را در هاله‌ای از نور می‌بیند و به فرجام آن صورت، مظهر فرشتگی می‌دهد. آن معشوق همان جسد متجلی است که شیخ‌اکبر از وی به آن دختر زیبارو، باریک‌اندام، خوش‌سخن، فرهیخته و... (نظام) یاد می‌کند، و هرچند وی ایرانی‌زاده است، او را رومی می‌شناساند. در این‌گونه عشق‌ها، عاشق، هردم چیزی را در معشوق، موجود و آماده می‌سازد که تا آن هنگام چنان نبوده است.

اما عشق انسان به خدا را می‌توان چنین دانست که خدا را به خاطر خودش و برای خود دوست می‌دارند. عشق به خدا در نگاه عرفانی ابن‌عربی؛ هم جسمانی، هم روحانی است و معشوق‌الاهی به علت این دوگانگی طبیعت و نیز برای سازگار کردن آن دو گونه عشق، با تأکید به اینکه جان، او را به خاطر خودش باید دوست بدارد، در شکل جسمانی بر جان وی ظاهر می‌شود؛ از سوی دیگر، با نشانه‌هایی که به نفس می‌فرستد، نفس، آنها را در می‌یابد و به او می‌فهماند که ذات‌الاهی در صورت جسمانی جلوه‌گر و هویدا شده است و هر دو طبیعت جسمانی و روحانی نفس عاشق به درک این حقیقت می‌رسد.

وی در تفسیر و تأویل بیشتر عشق طبیعی، می‌گوید: "بدان که به راستی عشق، طبیعی است و معشوق از جهان طبیعی (مادی) نیست. عشق طبیعی وجود ندارد، مگر هنگامی که عاشق از جهان طبیعی ناچار از آن باشد. همان سبب عشق طبیعی نگاهی آنی یا شنیدن صدای اوست که در خیال بیننده یا شنونده عاشق گذر می‌کند (همان: ج ۱۳، ۵۶۶-۵۶۷).

از ویژگی‌های عشق طبیعی این است که صورت آن را در خیال عاشق می‌پوشاند و به ریخت نفس متخیله بر او نزدیک می‌گرداند. پس؛ هرگاه دو صورت، در خیال عاشق نزدیک هم شوند، در آن، نزدیک بیش از اندازه پیش می‌آید، در این هنگام عاشق، معشوق‌اش را در خیال خویش می‌طلبد، در نتیجه او را تصور نمی‌کند، به او نزدیکی می‌جوید و او را در خیال خویش سرگردان و واله می‌یابد، همچون کسی که معشوق خود را از دست داده است، و آن "اشتیاق" نامیده می‌شود؛ شوق از دوری و اشتیاق از نزدیکی بسیار که قیس لیلی در این مقام بود، هنگامی که نوای: لیلی! لیلی! در هرچه سخن از آن می‌گفت، سرمی‌داد. به درستی که گمان می‌کرد که برای لیلی فدا و فنا شده است، اما حقیقت چنین نبود (همان: ۵۷۰).

با کمی غور و تأمل در اندیشه ابن عربی، در می‌یابیم که وی عشق طبیعی را نوعی عشق مادی می‌داند که بین انسان، حیوان و گیاه مشترک است، با این تفاوت که این‌گونه عشق، دو زاویه متقابل یکدیگر در درون انسان دارد که آن‌ها در حیوان و گیاه تصور نیستند؛ یعنی انسانی که عاشق می‌شود، به هر وسیله، نیرنگ، اندیشه یا... دست می‌زند تا به معشوق خویش برسد، پس هرچه معشوق وی پسندد، او هم می‌پسندد و به آن اظهار دوستی، دل‌بستگی و وابستگی می‌کند، هرچند در اصل، آن را دوست نداشته باشد.

خاستگاه عشق طبیعی، نیکی، نرمی و مهربانی به معشوق است، حال این نیکی و مهربانی از هر سو که باشد: چه انسان به انسانی دیگر نیکی و مهربانی کند، چه مهربانی و نیکی خداوند متعال در حق بنده‌ای از بندگانش هویدا شود. پس اگر انسانی با نیکی و مهربانی خداوند روبه‌رو شود، عشق او به خداوند در مرتبه عشق طبیعی است.

در عشق طبیعی، صورت‌های گوناگونی دوست داشته می‌شوند و اظهار دوستی و علاقه به یکی با همان اظهار را به دیگری داشتن، هیچ تبیینی به وجود نمی‌آورد. این عشق، همچون کهربایی است که چیزها و کس‌های گوناگونی را به سوی خود می‌کشد و جذب می‌کند. اما اگر عاشق به صورت‌های گوناگون عشق، پشت‌پازند و تنها به معشوق بیندیشد، آن را "عشق عنصری" گویند، مانند: عشق مجنون به لیلی.

ابن عربی، همچنین در آنجا که از وحدت وجود سخن می‌گوید، عشق را نیز یگانه می‌داند و عقیده به وحدت در عشق دارد، با این تأویل که انسان به هر کسی یا هر چیزی که عشق

می‌ورزد، در حقیقت به خدا عشق ورزیده است، چون؛ تجلی خدا در وجود آن کس یا چیز است؛ بنابراین احساس عشق و محبت موجودها (انسان‌ها، جانوران و تا اندازه‌ای گیاهان) به یکدیگر به آفریننده‌شان پایان می‌پذیرد؛ به این معنا که آن احساس عشق، عشق‌ورزی به نظام آفرینشی است که خداوند آن را به وجود آورده است. به همین سبب، ابن عربی، عشق انسانی را گونه ابتدایی عشق الهی دانسته است.

به این تعبیر، حقیقت عشق، یگانه است، اما به اعتبار مرتبه‌های وجودی گوناگون می‌شود که بالاترین مرتبه آن عشق همراه با درک و شناخت خداوند است و در این مرتبه است که عاشق در معشوق فنا می‌شود و وحدت عشق، عاشق و معشوق را شهود می‌کند (همان: ۸، ۲۰۳ و ۲۱۸).

۲. عشق روحانی؛ آن است که آن خواص الناس را باشد. جواهر صورت معانی‌شان صفای روح مقدس یافته، و تهذیب از جهان عقل دیده، صورت‌شان همرنگ دل باشد. هرچه از مستحسنتات ببینند، در عشق آن به غایت استغراق برسند. مادام که به آتش مجاهدت، خبث طبع انسانی محترق شده باشد، و آتش شهوات از صرصر انقباس، خمود یافته باشد، این عشق به عشق اهل معرفت پیوندد، چون نردبان پایه ملکوت باشد، به ناچار نزد مذهب اهل عشق مستحسن باشد (بقلی شیرازی، ۱۳۳۷: ۱۷).

اما هدف از آن یگانگی، اتحاد و همانندشدن با ذات محبوب است. چنانکه ذات او، عین ذات محبة (دوست‌دارنده) و ذات محبة، عین ذات محبوب می‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱۱۱). نگاه شیخ اکبر به این مرتبه از عشق - که آن را عشق به مظهر نیز می‌داند - این است؛ در این - گونه از عشق، همه خواست عاشق، ایثار نفس و جان خود در راه معشوق است.

وی حبة روحانی را بیرون از اندازه و چارچوب حبة جسمانی می‌داند؛ به این معنا که نه شکل دارد، نه اندازه. و نیروهای روحانی دارد که توجهی نسبی به آن نیروها می‌یابد؛ پس هنگامی که نسبت‌ها در روی آوردن بین عاشق و معشوق - در نگاه یا شنیدار یا دانش - همه‌گیر شوند، به آن عشق روحانی می‌گویند، پس؛ چنانچه از میزان آن کاسته شد و آن نسبت‌ها به کمال نرسید، عشق نامیده نمی‌شود. البته منظور از نسبت‌ها؛ روح‌هایی‌اند که از منزلت و جایگاه آنها می‌بخشند و بخشیده می‌شوند و توجه به روح‌هایی دارند که از منزلت و جایگاه آنها می‌گیرند و

گرفته می‌شوند، و عاشق به نپذیرفتن آن رنجور می‌شود. این رنج و درد، سبب می‌شود تا عاشق به مرتبه "فیض" نرسد و فیض از بین نمی‌رود مگر وجود آن شرطها را کامل نکند... این عشق عارف‌هایی است که به آن عشق، از عوام برتری می‌جویند. پس؛ این عاشق - در فقر نه در حال و اندازه - به معشوق خویش، شبیه‌تر است، به همین علت، عاشق ارزش معشوق را از آن حدیث که معشوق است، می‌شناسد (همان: ۱۴۰۵، ۵۷۵-۵۷۶).

کامل‌ترین عشاق عارف، خدا را در عین حال به خاطر او و برای خود دوست می‌دارند؛ زیرا؛ این قوه و استعداد سبب وحدت طبیعت دوگانه آنان می‌شود و در ضمن، نمایشگر وحدت، هماهنگی و موزونی طبیعت نیز است. در واقع، چون نفس، سرشتی دوگانه دارد، عشق‌اش به خدا یا به هر موجودی، هم جسمانی است و هم روحانی، و معشوق‌الاهی به علت این دوگانگی طبیعت و نیز برای هماهنگ و سازگار کردن آن دو و تلفیق دوگونه عشق، با تأکید بر اینکه جان او را - فقط به خاطر خود او- باید دوست بدارد، به صورت مظهر تجلی در قالبی جسمانی، بر جان نمایان می‌شود و با نشانه‌هایی که به نفس می‌فرستد و نفس با "علم ضروری" آنها را در می‌یابد، به وی می‌فهماند که این ذات الاهی است که در صورت جسمانی، جلوه‌گر شده است و نفس، هم روحی و هم جسمی (با هر دو طبیعت جسمانی و روحانی خود) به درک این حقیقت می‌رسد. پس؛ این عشق، هم جسمانی است و هم روحانی؛ جسمانی است؛ زیرا جان یا روح، ربّ خود را در کسوت صورت و جسم می‌بیند، و [به همین علت] روحانی نیز است، زیرا منظور و غایت نفس، تملک این صورت نیست، بلکه عبادت و پرستش اوست. این پیوند میان عشق روحانی و عشق طبیعی - که در واقع دگرگونی، استحاله و تبدل مزاج عشق طبیعی به قدرت عشق روحانی است - پدیدآورنده "عشق عرفانی" است. در عشق عرفانی؛ جان درمی‌یابد که در حقیقت او خداوند را نه به نفس خود، بلکه به میانجی‌گری و از طریق خداوند می‌بیند یعنی خداوند را نه به نفس خود بلکه به یاری و از طریق خدا دوست می‌دارد، چون او خداوند را نه به دیدگان خویش، بلکه به نگاهی که خداوند به چشمان وی می‌نگرد، می‌بیند. به همین گونه، دید جان از ربّ‌اش، همان دید ربّ از جان است و این "همدمی" حق با خلق، زاده نیاز تجلی است که حق در ذات خود دارد. پس؛ عاشق و معشوق یکی‌اند و این وحدت، روشنگر همان شوق "کنز مخفی" [کنج مخفی] به شناخته شدن است

که خمیرمایه و راز آفرینش است (ستاری، ۱۳۸۹، ۲۵۲-۲۵۳).

بنابراین؛ ابن عربی عقیده دارد که آفرینش جهان - و حتی جهان‌های دیگر- زاییدهٔ عشق خداوند، شناخته شدن است؛ یعنی آنجا که می‌فرماید: "كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفُ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ تَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَعَرَفُونِي" مفهوم این حدیث قدسی، آن است که هستی و آفرینش جهان، به عشق درآمخته و به آن آغاز شده که با تجلی و ظهور حق در جهان، دوام و کمال یافته و هر آنچه در جهان هستی است، بسط زیبایی و جمال حق را نشان می‌دهد و به آدمی راه شناخت را می‌شناساند. در این مرتبه است که می‌گوید:

حُبِّي لِغَيْرِكَ مَوْقُوفٌ عَلَى النَّظَرِ الْأَهْوَاكُ فَمَبْنَاهُ عَلَى الْخَبَرِ

یعنی: عشق من به جز تو برخاسته از یک نگاه است، مگر دل‌دادگی‌ام به تو که پایهٔ آن بر خبر استوار است.

در این مرتبه است که گوش، عاشق می‌شود، چشم نیز عاشق می‌شود، اما میان عشق گوش و عشق چشم تفاوت بسیار است؛ گوش، عاشق به تصویر کشیدن وهم و خیال من می‌شود، و چشم، دل‌دادهٔ صورت‌های محسوس است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۳۲۳).

چون؛ جمال و زیبایی آفرینش خدا در سراسر هستی جریان دارد و جهان، نمایانندهٔ زیبایی‌های [اوست. پس؛ عشق که در جهان جریان دارد، از حب خدا نسبت به خویش است. چون عشق، صفتی است موجود که در وجود جز خدا نیست (همان: ۱۱۴).

۳. عشق الهی؛ عشق کسی است که نامش "زیبا" و "نور" است. پس؛ "نور" بر اعیان ممکنات پیشی می‌گیرد و تاریکی از آن اعیان ممکنات روی گردان، نگاهش به نفس و امکان آن اعیان است، پس بینشی که همان بینش اوست، برایش پدید می‌آید، چون دیده نمی‌شود مگر به او و حضرت حق تجلی می‌یابد. با این چشم به نام جمیل، پس به آن عشق می‌ورزد، و عین امکان آن مظهري برای اوست (همان: ج ۱۲، ۵۷۷).

به عبارتی، می‌توان عشق الهی را همان حب خدا به بنده‌اش و برعکس آن (حب بنده به خدا) دانست. سرانجام، اینکه از یک سو بنده مظهر بودن خود را برای خدا مشاهده کند، به گونه‌ای که برای آن حق، ظاهر، همانند روح برای جسم است که باطن وی در او نهفته است، هرگز ادراک

نمی‌شود و جز دوست‌دار، آن را مشاهده نمی‌کند (همان: ج ۲، ۳۲۷).

منظور از عشق الاهی، عشق خالق به مخلوق است که در او بر خود تجلی می‌کند؛ از سوی دیگر، عشق مخلوق به خالق و آن چیزی جز همان شوق خداوند نیست که نخست در مخلوق جلوه‌گر شده است و سپس می‌خواهد به مبدأ خویش (به خدای بلندمرتبه) بازگردد.

ابن عربی، عشق الاهی را آمیزه‌ای از عشق طبیعی و روحانی می‌داند و آن را به چهار صورت بیان می‌کند؛ یا ما او را برای خودش دوست می‌داریم، یا برای خودمان، یا برای هردو یا برای هیچ‌یک از آنها (همان: ۳۲۹).

براساس اندیشه‌های وی خدا هم به ذات خود عشق می‌ورزد و هم مخلوق‌های خود را اعیانی می‌داند که در ذات حضرت حق پنهان‌اند. او دوست دارد که به وسیلهٔ مخلوق خویش شناخته شود، پس راه خوشبختی را به وی نشان داد. به همین علت ما را به خاطر خودمان دوست دارد؛ به عبارتی، به ما به خاطر هستی‌مان عشق می‌ورزد. خداوند از عشق خود به ما هم لطف کرده است؛ عشقی که از سوی ما نسبت به او ابراز و نشان داده می‌شود، عشق الاهی می‌گوید، بنابراین؛ عقیده دارد که خاستگاه همهٔ عشق‌ها خداوند است.

محبت الاهی از سویی، محبت خالق به مخلوق است که از طریق آن محبت، مخلوق خویش را می‌آفریند؛ یعنی این محبت صورتی را پدید می‌آورد که خالق، خویش را در آن عیان می‌سازد از سویی دیگر، محبت همان مخلوق به خالق است که چیزی جز همان شوق خدای عیان‌شده در ظرف وجود مخلوق - که مشتاق به بازگشت به خویش است - نیست، بعد از آنی که به عنوان خدای نهان، مشتاق شناخته‌شدن در مخلوق بوده است. ایسن همان گفتمان ازلی پیوند الاهی- بشری است (کرین، ۱۳۸۴: ۲۳۷-۲۳۸).

محبوب الاهی که خود را پذیرای هیچ تفرقه و تقسیمی نمی‌داند و مشتاق است که نفس جز او را دوست نداشته و او را به خاطر خود او دوست داشته باشد، برای آنکه این سرشت دوگانه را با به هم پیوستن این دوگونه محبت برخاسته از ساحت‌های دوگانهٔ نفس، هماهنگ کند، خویش را بر نفس عیان می‌سازد، یعنی خویش را برای نفس در قالب صورت مادی یک تجلی آشکار می‌کند (همان: ۲۴۰).

در نگاه شیخ اکبر، عشق، از بین نمی‌رود، اما دل‌بستگی و وابستگی عاشق به معشوق خویش -

با توجه به میزان آن - از بین رفتنی است و پیوند میان عاشق و معشوق خویش ممکن است، گسسته شود، هرچند عشق در خودش موجود است. چون عشق، عین عاشق و از بین رفتن آن محال است (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۳۳۲).

وی عشق الاهی را عشق آفریننده به آفریده می‌داند؛ به این معنا که آفریننده در آفریده خود را می‌آفریند، یعنی در کسوت صورت وی نمایان و متجلی می‌شود، و از طرف دیگر عشق آفریده به آفریننده که بازتاب همان میل و شوق خداوند به تجلی در مخلوق است و بنابراین، باز عشقی است که از حق سرچشمه می‌گیرد و به ذات تعالی باز می‌گردد، یکباره و به یک چشم [به هم] زد[ن] حاصل نمی‌شود.

ابن عربی، چنانکه دیدیم، پیش از این دوگونه عشق دیگر تشخیص می‌دهد: نخست، عشق روحانی که مقرر و مسندش در سر و ضمیر آدمی است و آن عبارت از طلب عاشقانه موجودی است که عاشق، تصویرش را در قلب و باطن خود کشف کرده یا خویش را نقش پرداز صورت او می‌بیند و در این عشق، عشاق از خود غایب می‌شود و جز مراد و رضای معشوق هیچ نمی‌خواهد؛ دو دیگر، عشق طبیعی یا جسمانی که در آن، عاشق، طالب تملک معشوق و برآوردن حاجت خود بی‌اعتنا به خواست و رضای معشوق است. از عشق جسمانی و طبیعی گریزی و گزیری نیست؛ زیرا حق نیز جز در صورت محسوس و لباس بشریت، دیده نمی‌شود. اما در این مرحله خودخواهی و طمع‌کاری محض، درنگ نمی‌توان کرد. این عشق هرچه زودتر به عشق روحانی باید بدل شود. اگر سرشت و طبیعت مان مادی صرف بود، فقط میل به تملک معشوق داشتیم، چنانکه خواستار تصاحب شیئی باشیم (ستاری، ۱۳۸۹: ۲۴۰).

شیخ اکبر، صورت نهایی معشوق واقعی را همان نقش و تصویر حق می‌داند و او را مظهر و مجلای حق می‌پندارد. همین تخیل یا خیال خالقه و استعداد خرق حجاب محسوس‌ها برای دیدن حقیقت پنهان است که عالم غیب، عالم عین و شهود، دنیای روح و دنیای ماده را به هم می‌پیوندد. به برکت این قوه است که به قول ابن عربی، می‌توان موجودی از جهان حسّی مادی را دوست داشت؛ یعنی تجلی معشوق الاهی را در او پرستش و ستایش کرد. زیرا عاشق به یمن و مدد این قوه موجود حسّی مادی را روحانی می‌کند؛ یعنی او را از صورت حسّی مادی‌اش بیرون می‌برد و به عالم لاهوت ارتقا می‌بخشد، به صورت ازلی جاودانی‌اش باز می‌گرداند، و به

بیانی دیگر با خلع بدن عنصری معشوق خاکی او را به مرتبه‌ای از وجود می‌رساند که مجلای حق و چون روح متجسد یا جسد متروّج باشد؛ بنابراین به وی زیبایی برتر از جمالی که در عالم واقع حسّی دارد، می‌بخشد (همان: ۲۴۱).

همچنان‌که نظام، آن دختر زیباروی خواستنی، در دل ابن عربی جا افتاده‌بود، در دل هم‌روزگار وی (روزبهان بقلی) زنی خواننده در مکه جاداشت که درباره‌ی وی چنین می‌نویسد: "شیخ روزبهان در مکه بود، به ذکر و یاد خدا می‌پرداخت، در وجد فی‌الله صیحه‌ها می‌زد و در آن‌حال صادق بود که ناگهان عشق زنی خواننده در دلش جاگرفت، اما هیچ‌کس نمی‌دانست و او همچنان در وجد فی‌الله صیحه می‌زد، اما آن صیحه‌ها که اوّل از برای خدا، و پس از مدتی برای آن خواننده بود. روزی به مجلس صوفیه حرم آمد، خرقه خود به درآورد، پیش آنها انداخت و حکایت خود را به ایشان گفت، و ابراز داشت که نمی‌خواهد به خود دروغ بگوید. پس از آن خدمت آن خواننده را ادامه داد. صوفی‌ها عاشقی و محبت روزبهان - به وی - را به خواننده بازگو کردند و ابراز داشتند که او از بزرگان اولیای خداست. آنگاه بود که خواننده توبه کرد و خدمت روزبهان را پیش‌گرفت، اما محبت آن خواننده از دل وی بیرون رفت، به مجلس صوفیه آمد و خرقه خود را دوباره پوشید (جامی، ۱۳۶۸: ۲۵۷، به نقل از ابن عربی).

شیخ اکبر با کشف این راز روزبهان، به گونه‌ای می‌خواهد عشق انسانی خود به نظام (عین‌الشمس) را - که با او در مکه آشناشد - توجیه کند و بنمایاند؛ تنها او نبوده که به این‌گونه عشق‌ها گرفتار شده است. از سوی دیگر، چون جهان عرفانی و به دنبال آن تصوف، جهان پر از تأویل، تشبیه، استعاره، مجاز و گاهی آمیخته به حقیقت است، وی نماد این عشق‌گونه را مظهر حکمت الهی می‌داند و تمثیل انسانی فرشته یا فرشته به ریخت انسان را نمایان کرده است. این نگاه را بی‌درنگ می‌توان برگرفته از ادیان ابتدایی که به ایزد - بانوهای معتقد بوده‌اند و آنها را می‌پرستیده‌اند، دانست.

در نظر ابن عربی، مظهرالاهی؛ کامل‌ترین صورت ممکن است. البته این رؤیت و ادراک، تنها به برکت "همدمی" آسمان، زمین، لاهوت و ناسوت امکان‌پذیر می‌گردد، همین تلاقی جمال و معرفت، خمیرمایه آفرینش است و اگر "همدمی"، راز آفرینش است، در حقیقت به این علت است که ذات‌الاهی، خواستار متجلی ساختن جمال خویشتن است و اگر جمال، منجی و

رهایی بخش است، از این روست که جمال، مظهر رحمت الاهی است که رحمت خالقه است؛ یعنی رحمتی که می خواهد، خلق کند و بیافریند تا خود را عیان ببیند؛ بنابراین موجودی که مظهر و مجلای زیبایی است، کامل ترین نمودگار و نقش پرداز الوهیت است و اندیشه "زن خالقه" یا "نفس خالقیت زن" از اینجا است (ستاری، ۱۳۸۹: ۲۴۴).

این گونه است که نظام - دختر زیباروی ایرانی - را صورت تمثیلی فرشته تصور می کند و او را رومی می شناساند، چه بسا نیم نگاهی به معشوقی رومی داشته که نام او را در نوشته ها و گفته هایش به روشنی نیاورده و با دیدن جمال این دختر ایرانی، آن ناشناس رومی را در ذهنش پروراند است یا قصد آن داشته تا به دیدگاه عرفانی خویش نقش و رنگ عرفان گنوسی بدهد. عشق انسانی همچون حجابی برای عشق الاهی شمرده می شود و سیروسلوک عبارت است از کشف المحجوب، اما به آن معنا نیست که چشمان را به شکل ظاهری، صورت مرئی و آشکار معشوق باید بست، بلکه هدف اصلی این است که عاشق به کشف عشق در درون و باطن خود یا به شناخت جان و روح عشق نایل آید و بر او معلوم شود که این ذات الاهی است که در زیبایی معشوق ظاهر و متجلی می شود؛ زیرا محجوب چون معدوم بود، در خیال، ممثل می شود (ستاری ۱۳۸۹: ص ۲۴۷).

ویژگی های عاشق و معشوق

در گذری به سروده های شیخ اکبر، می توان ویژگی های یک عاشق را در ادب، بی زبانی، مهربانی و شفقت، هراس و بیم، وصال، شوق، دلیری، ذکرگویی و آرامش دل برشمرد:

۱. ادب؛ ای سلمی! بی گمان تو را با همه وجودم دوست دارم و هیچ ابا و نگرانی ندارم از کسی که من را معذور می دارد و سرزنش می کند، چنانکه پس از این هیچ عاشقی را سرزنش نمی کنم. بی گمان، به تو عشق می ورزم و در آن عشقی که شرم و پاکدامنی آن را فراگرفته است، هیچ هراسی ندارم.

همان گونه که می بینیم، عاشق به گونه ای واله و سرگردان است که در نهایت ادب به معشوق خویش چنین خطاب می کند و به خاطر وی از دیگران چشم پوشیده است که نشان از کمال ادب وی به معشوق خویش دارد.

۲. بی‌زبانی و لالی؛ زبان، گنگ است و اشک‌ها هم سخن نمی‌گویند. به یقین، هوس عشق، من را به آخرین رمق و نفس به دار آویخته است. در جای دیگر می‌گوید: "هوس عشق بین ما سختی را جابه‌جا می‌کند، سختی پاک و با نشاط، بدون زبان".

شیخ‌اکبر سردرگمی، حیرانی و سرگردانی عاشق را به گنگی و بی‌زبانی تشبیه کرده و رمزگشایی بی‌زبانی و گنگ بودن عاشق جز در سرگردانی وی نمی‌تواند باشد.

۳. مهربانی و شفقت؛ یکی از ویژگی‌های معشوق است که هیچ‌گاه عاشق خویش را به رنج و سختی نمی‌اندازد، و با او مدارا می‌کند.

۴. هراس و بیم؛ صفتی است که عاشق در دل خویش، نسبت به معشوق‌اش دارد. او همیشه در این اندیشه است که آتش شوق معشوق در وجودش شعله‌ور است، به همین علت گمان می‌کند که وجودش در سوزوگداز رسیدن به معشوق ذوب می‌شود و در نگرانی و بیم ایجاد یک مانع و سدّی میان خود با اوست.^۴

۵. وصال؛ باید دانست که وصال همیشگی، همراه با بقای ذات و عین است، و در پی آن نسیم خنک سرور و شادمانی یقین است. ما به همین سبب گفتیم: "عارف را شایسته است که جز با ذات، توقّف نکند و هیچ اسمی از اسم‌های عشق را وانمود ننماید؛ زیرا؛ عارف در هر وضع و حالی که هست، نسبت به اسمی انتقال‌یافته به اسمی دیگر اتصال می‌یابد.

۶. شوق؛ جنبش و حرکتی روحانی است که به سوی معشوق متوجّه می‌گردد، آن جنبشی طبیعی، جسمانی و حسّی به دیدار محبوب است.

شوقُ بتحصیلِ الوصالِ یزولُ والاشتیاقُ مع الوصالِ یکون...

هو مِنْ صفاتِ العشقِ لَا مِنْ غَیْرِهِ و العشقُ داءٌ فی القلوبِ دَافِئٌ

یعنی: شوق با رسیدن (دریافتن) به وصال از بین می‌رود، اما اشتیاق همیشه همراه با وصال است... این از ویژگی‌های عشق است نه جز آن، و عشق دردی پنهان در دل‌های عاشق‌هاست.

۷. دلیری؛ عاشق برای رسیدن به معشوق به هر کاری می‌پردازد و از هیچ حیلّتی دریغ ندارد و به سرانجام هیچ امری نمی‌اندیشد. چشیدن عشق، لطف، ظرافت و رقتی وصف‌ناپذیر برایم به‌وجود می‌آورد، و هنگام سرازیر شدن بلاها توانایی و شجاعت به من ارزانی می‌دارد.

۸. ذکرگویی و آرامش دل؛ خداوند تعالی می‌فرماید: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ" (حجر: ۹). خدای

تعالی سخنان خود را ذکر نامیده است. بنیان وجود و هستی تنها از یک صفت الاهی است و آن صفت، کلام است. چون جهان هستی از او دانش و شناختی جز از کلام وی ندارد، این همان است که عارف به گوش جان شنیده و در سماع خود از آن لذت برده است. اینان یاران "وجد" اند و از همین جاست که دوست داران و عاشق های حق به کلام محبوب و ذکر او آرامش و آسایش می یابند (الغراب، ۱۳۸۹: ۱۶۴-۱۸۶).

صفت های عاشقان الاهی

شیخ اکبر به نقل از ذوالنون مصری، در وصف های عاشقان الاهی چنین می نویسد: "به راستی خداوند را بندگانی است که دل هایشان را از صفای ناب محبتش پر کرده، و روح هایشان را به شوق دیدارش فراخ گردانیده، و پاک و منزّه است آن خدایی که نفس های ایشان (عاشق ها) را به سوی خویش دلباخته، و درک آنان را از خویش (خداوند) نزدیک کرده، و سینه های شان را برایشان جلا و صفا داده، و پاک است خدایی که به آنان توفیق داده، و همدم گرفتاری ها، ترس ها و نگرانی های شان و درمانگر دردهای شان شده است.

بارخدا! بدن های عاشق های تو برایت فروتنی می کنند، و دست هایشان به سوی افزون خواهی از تو گشاده شده، و از شیرینی درک از خود به آنان چشاندن آنچه را سبب دل نشینی و خوشی آنان را فراهم آورده، و به سبب آن نعمت، آنان را دوام بخشیده ای، و برایشان درهای [رحمت] آسمانی ات را گشوده ای، و بر دل هایشان جنبش در ملکوت خودت را مباح کرده ای، تا آنجا که عشق ورزی و محبت دوست داران خود را فراموش نکرده ای، و شوق مشتاق هایت بر تو وابسته و متکی است، و دل های عارف ها به سوی تو زمزمه کرده اند، و دل های راست گویان به تو انس گرفته است، و بیم ترسایان بر تو بوده، و دل های کوتاهی کنندگان به سوی تو پناه بسته اند، به راستی آسایش از سستی و ناتوانی آنان نا امید، و آزمندی بی خبری در ایشان ناچیز، پس؛ آنان به گفت و گو با اندیشه - در آنچه برایشان سودی نمی آورد - آرام ندارند... آنان به زبان های خویش با تو راز و نیاز می کنند، می خواهند تا از لغزش های شان درگذری، و از آنچه در کارهای شان ناراستی و کج روی کرده اند، گذشت کنی... و آنان نوکران درگاه ایزدی اند، همچون کسانی که نوکری نیکان را می کنند (ابن عربی،

۱۴۲۰: ج ۲، ۳۴۸-۳۴۹.

درجه‌های عشق

هرگاه سخن از درجه می‌آید، به تندی یا کندی (شدت یا ضعف) و کم یا زیاد بودن باید توجه داشت. در اینجا نیز درجه‌های عشق چنین است که شیخ اکبر برای آن چهار نام گذاشته است: هوا، حب، عشق، و د:

هوا(هوی): گرایش احساس انسان به معشوق که به نگاهی ناگهانی، سخنی یا لطف و مهربانی پدیدار می‌شود. در این درجه که پایین‌ترین درجه عشق به‌شمار می‌آید، نگاه تأثیر بسزایی دارد. رؤیت خاص معشوق به عاشق، او را به رؤیا می‌برد و اگر به خود نیاید، به هوا(هوی) گرفتار می‌شود، اما سخن و لطف و مهربانی این اثر ژرف را نمی‌توانند در دل عاشق از خود به جای گذارند.

در نتیجه، به عقیده وی هم چشم عاشق می‌شود و هم گوش، اما میان عشق چشم و عشق گوش تفاوت زیادی هست؛ چشم، دل‌داده صورت‌های محسوس می‌شود و گوش، دل‌داده تصور و هم عاشق است (همان: ج ۲، ۳۲۳).

حب(دوستی): درجه دوم عشق، نخستین گرایشی است که پس از هوا در دل پدید می‌آید که اگر همراه رضا و اخلاص بود، به عشق می‌انجامد و گرنه فراموش شدنی خواهد بود. پس؛ اگر عاشق در درجه حب به آنجا رسید که معشوق واقعی خداوند متعال است، دوست‌داشتن‌های دیگر را از میدان به‌در خواهد کرد و دوستی جز او در دل راه نخواهد داد.

عشق؛ نماد تندتر حب در دل عاشق است، به اندازه‌ای که توانایی آن را دارد تا نفس عاشق را اسیر خودگرداند و بر آن چیره شود. به همین علت است که عاشق جز معشوق خویش را نمی‌بیند، و صدایی جز صدای او نمی‌شنود.

راستی در عشق، توجه در طلب معشوق را در پی دارد، و راستی توجه، رسیدن از معشوق به عاشق را به دنبال دارد (همان: ج ۱، ۳۲۶).

درجه بالای عشق، "وَدَّ"، و آن به معنای دوستی همراه با مهربانی است، منظور شیخ از این درجه؛ گام‌های استوار عاشق به سوی معشوق، همیشه به یاد او بودن و به یادش زیستن، بدون

هیچ گونه سستی و کوتاهی در حق وی بوده است (همان: ج ۲، ۴۴۳-۴۵۶).

پایان سخن

در باب عشق، در این مقاله، کوتاه به شرح دیدگاه شیخ اکبر پرداختیم، وی نگاهی گشاده به مقوله "عشق" دارد و پرسش‌ها و پاسخ‌های بسیار، چون: عشق چیست؟ عاشقی یعنی چه؟ شراب عشق و جام آن کدام است؟ صورت معشوق را چگونه می‌توان دید؟ چگونه می‌توان خود را در قالب آن صورت نشان داد؟ چه نسبتی میان معشوق و آن صورتی که او را نمایان می‌سازد، وجود دارد؟ چه نوع عشقی نمایاننده حضرت دوست است؟ عشق واقعی چیست و چه هنگام سبب افراط می‌شود؟ معشوق حقیقی کیست؟ و ...

می‌بینیم که در جای‌جای نوشته‌های شیخ اکبر، پاسخ‌هایی تجربی-عرفانی به این‌گونه پرسش‌ها داده است؛ از دوران جوانی‌اش گرفته تا روزگارهای پس از آن. بی‌گمان، نخستین نفع‌های عاشقانه ابن عربی را می‌توان به روزگار جوانی وی که در بستر بیماری افتاده بود، دانست؛ او می‌گوید که در آن روزهایی که دچار تب سخت شده بود و به حال بیهوشی افتاده بود، در عالم خیال گروهی با چهره‌هایی زشت و ناپسند، به دنبال آزار رساندن به وی برآمدند، اما فردی زیباروی با رایحه‌ای دل‌انگیز مانع آنها شد. شیخ اکبر از او می‌پرسد؛ کیست، او پاسخ می‌دهد که من سوره یاسین‌ام و آمده‌ام تا از تو حفاظت کنم. او هنگامی که به هوش می‌آید، می‌بیند که پدرش اشک می‌ریزد و سوره یاسین می‌خواند (اولوداغ، ۱۳۹۰: ۱۰). چه بسا این حادثه سبب درک و فهم معنای عشق در وجود وی شده و در دلش جای گرفته است. در گذر زمان، با زنی پرهیزگار و عابد به نام "یاسمین" - بانویی نودوپنج ساله، اهل قُربطه و ساکن در اشبیلیه - آشنا شد که از او آموزه‌های زیادی کسب کرد. او به نقل از آن زن می‌گوید که می‌گفت: "در شگفتم از کسی که خدا را دوست دارد، اما با او احساس آرامش نمی‌کند، درحالی‌که خدا هر لحظه او را دارد، می‌بیند، از همه درجه‌ها او را تماشا می‌کند و حتی یک لحظه نیز از دید او غایب نیست. حال، شما به کسانی بنگرید که می‌گیرند! هم مدّعی محبت اویند و هم می‌گیرند! چرا شرم نمی‌کنند؟" (همان: ۱۵).

بیان این گفته‌ها خود دلیلی روشن بر عشق‌آموزی مراد بر مرید خود است که جز خدای

تعالی به چیزی نباید عشق ورزید و محب او شد، چرا که آن پیرزن، طریقت عشق‌ورزی و عاشقی را به وی آموخت تا آنجا که به خدا قسم یادکرد که؛ والله بسیار سرخوشم، زیرا؛ "حق" بر من نظر دارد، من را از دوست‌داران خویش به‌شمار می‌آورد و نزد خود جایگاهی ویژه به من اختصاص می‌دهد. من چه کسی هستم که او در میان هم‌جنس‌هایم، من را برمی‌گزیند. به حق سوگند که حال و روزم چنان رشک‌برانگیز است که قادر به بیانش نیستم. به خاطر اعتمادی که به او دارم، جز او به هیچ‌کس دیگر توجهی نمی‌کنم" (همان: ۱۶). این گفته جز فهماندن معنای ژرف عشق و عشق‌ورزی به معبود متعال نمی‌تواند باشد.

می‌دانیم که سفرهای شیخ‌اکبر بسیار بوده است و در یکی از سفرهایش به مکه برای به‌جا آوردن مراسم حج با شخصی به نام مکین‌الدین شجاع - روحانی اصفهانی و یکی از ناظرهای مقام ابراهیم در کعبه - آشنا می‌شود و با وی پیوند دوستی می‌بندد، به دنبال آن با دختر زیباروی وی آشنا می‌شود و شیفتگی به وی سبب سرودن غزل‌های عاشقانه شیخ را فراهم می‌کند که به ترجمان الاشواق شهرت می‌یابد. در این نوشته که به ظاهر در وصف آن دختر (نظام) سروده است، درحقیقت توصیف ذات و صفات حضرت حق تعالی است.

چون؛ با سرودن این غزل‌ها از سوی فقیه‌های روزگار خویش به چالش کشیده شد، تفسیری به نام الذخائر و العلاقات را نوشت و گفت: "... عشق و محبتی که از آن بحث می‌کنم، چیزی نیست که ریشه در طبیعت نفسانی داشته باشد، بلکه محبتی از سوی پروردگار است (اولوداغ، ۱۳۹۰: ۴۱؛ ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۱۲).

وی سروده‌های مکی خود را معرفت‌های ربّانی، نورهای الهی، رمزهای روحانی، دانش‌های عقلانی و نصیحت‌های شرعی می‌داند و بیان می‌کند که چون آدم‌ها به سروده‌هایی که موضوع آنها "عشق" است، علاقه دارند، وی دیدگاه‌هایش را از این راه بیان کرده است و آن را زبانی برای هر ادیب باریک‌اندیش می‌داند (ابن عربی؛ ۱۴۲۰: ص ۲۳۷).

نتیجه اینکه در نگاه شیخ اکبر، آدمی هرگاه در خودش تأمل کند و به حقیقت وجودی خویش پی ببرد، پروردگارش را در خویشتن خویش می‌بیند، پس آنگاه است که پروردگارش را درک می‌کند و جز او نمی‌بیند، سخنی نمی‌گوید و نمی‌شنود. در این حال است که به "شهود" می‌رسد و جمال حضرت حق تعالی بر او تجلی تام می‌یابد، در آن هنگام است که عاشقی و

معشوقی معنا می‌یابد، در نتیجه؛ تجلی در وجود عاشق، تحسین، تعظیم، تکریم، تحمید و تسبیح همیشگی معشوق را به دنبال می‌آورد، به "راز آفرینش" پی می‌برد. در اینجا است که ندای سوفیای الاهی را به تمام وجود می‌شنود:

حبیب‌ام! به من گوش فرادار، تو عین غایت عالم هستی، تو نقطه دایره هستی و محیط آنی، تو مرکب و بسیط آنی، تو امر نازل شده در میان آسمان و زمینی، و من ادراک‌ها را در تو نیافریدم، مگر برای آنکه من را به کمک آنها ادراک کنی.

پس چون من را ادراک کردی، درحقیقت خویش را ادراک کرده‌ای، و طمع نداشته باش که چون خویش را ادراک کردی، من را به چشم خودت ببینی.

حبیب‌ام! چه بسیار تو را ندا دادم و نشنیدی، و چه بسیار خویش را بر تو نمایاندم و ندیدی، چه بسیار خود را برای تو در رایحه گل‌ها قرار دادم و نبوییدی، در طعم غذاها قرار دادم و نجشیدی، چرا در ملموس‌ها لمسم نکردی؟ چرا در بوییدنی‌ها درکم نکردی؟ چرا من را ندیدی؟ چرا من را نشنیدی؟ چرا؟ چرا؟ چرا؟

من از هر لذیزی برای لذیذترم، از هر مطلوبی برای مطلوب‌ترم، از هر نیکویی برای نیکوترم، من زیایم، من نمکین هستم، من را دوست بدار، من را دوست بدار و جز من را دوست مدار، به من عشق بورز، به من دل ببند و بجز من [بردیگری] دل مبنده، به من پیوند و من را پذیرا شو. هیچ‌کس را چون من متحد با خویش نخواهی یافت. همه تو را برای خویش می‌خواهند و من تو را برای خودت، و حال آنکه تو از من نگرانی.

حبیب‌ام! به من به انصاف رفتار نمی‌کنی، اگر به من نزدیک شوی، من بسیار بیشتر از آن به تو نزدیک می‌شوم، من به تو از نفّسات و نفّسات نزدیک‌ترم، کدام یک از آفریده‌ها با تو چنین می‌کند؟

حبیب‌ام! من بر تو غیرت می‌ورزم، دوست نمی‌دارم که تو را نزد دیگری و حتی نزد خودت ببینم، نزد من باش، از طریق من نزد خودت باش، چنانکه تو نزد من هستی و نمی‌دانی.

حبیب‌ام! وصال را دریاب؛

لَوْ وَجَدْنَا إِلَى الْفِرَاقِ سَبِيلًا لِأَذَقْنَا الْفِرَاقَ طَعْمَ فِرَاقٍ

"اگر راهی به سوی جدایی می‌یافتیم، مزه جدایی را به جدایی باید می‌چشانیدیم".
حبیب‌ام! بیا، دست در دست هم، به محضر حق تعالی وارد شویم تا برای همیشه حکم به
[وحدت] ما کند (کربین، ۱۳۸۴: ۲۷۱-۲۷۲؛ ابن عربی، ۱۴۲۱: ۳۴۴).
در پایان، سخن را به این فرموده حق تعالی می‌آراییم: "یا عبادی! اِشْتَقْتُ إِلَيْكُمْ وَأَنَا إِلَيْكُمْ أَشَدُّ
شَوْقًا" این جز خطاب معشوق به عاشق نمی‌تواند باشد.

کتاب‌شناسی

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۰). الفتوحات المکیه، ج ۹. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۰۵). الفتوحات المکیه، ج ۱۳. تحقیق عثمان یحیی. بیروت: المکتبه العربیه.
- _____ (۱۴۲۱). مجموعه رسائل، ج ۲. بیروت: دارالمحجّه البیضاء.
- _____ (۱۴۲۱). رسائل ابن العربی، به همت محمد عبدالکریم النهری. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۱۶). ذخائر الاعلاق. بیروت: عین للدراسات و البحوث الانسانیه و الاجتماعیه.
- _____ (۱۳۷۰). فصوص الحکم، ج ۲. تعلیق ابوالعلاء عفیفی. تهران: انتشارات الزهرا.
- _____ (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ج ۳، شرحی از زنده یاد سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۴۰۴). ترجمان الاشواق. بیروت: دارالصادر.
- اولوداغ، سلیمان (۱۳۹۰). ابن عربی، برگردان: داوود وفا. تهران: نشر مرکز.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۳۷). عبهرالعاشقین، ج ۳، به تصحیح: هنری کربین و محمد معین. جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۸). نفحات الانس من حضرات القدس، تهران.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹). مباحثی در عرفان ابن عربی. تهران: نشر علم.
- ستّاری، جلال (۱۳۸۹). عشق صوفیانه، ج ۶. تهران: نشر مرکز.
- الغراب، محمود محمود (۱۳۸۹). عشق و عرفان، ج ۳. برگردان سیدمحمد رادمثن. تهران: جامی.
- کربین، هانری (۱۳۸۴). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، برگردان: انشاءالله رحمتی. ۴.