



فصوص الحکم و مکتب ابن عربی

(شرح فصوص الحکم)

ابوالعلاء عقیفی

ترجمہ: محمد جواد گوہری

فصوص الحکم و مکتب ابن عربی (شرح فصوص الحکم)

تألیف

ابوالعلا عقیفی

ترجمہ و اضافات

دکتر محمد جواد گوہری

سرشناسه	: عقیفی، ابوالعلا - (۵۶۰-۶۲۸ ق)
سرشناسه افزوده	: گوهری، محمدجواد، ۱۳۴۳ -
عنوان قراردادی	: فصوص الحکم، فارسی، شرح
عنوان و نام پدیدآور	: فصوص و مکتب ابن عربی در آن / ترجمه محمدجواد گوهری.
مشخصات نشر	: تهران: روزنه، ۱۳۹۶.
مشخصات ظاهری	: ۲۸۸ ص
شابک	: ۹۷۸-۹۶۴-۳۳۴-۷۰۳-۱
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتاب حاضر شرحی بر کتاب «فصوص الحکم» تألیف ابن عربی است.
موضوع	: ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰-۶۲۸ ق. فصوص الحکم -- نقد و تفسیر
موضوع	: Ibn al - Arabi, 1165-1240. Fous al - hekam -- Criticism and interpretation:
موضوع	: عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	: Mysticism -- Early works to 20th century:
موضوع	: تصوّف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	: Sufism -- Early works to 20th century:
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۹۶ ۱۳۲۸ ۶۰۴۲۸ ۲ الف / ۲۸۳ BP
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷/۸۳
شماره کتابشناسی ملی	: ۴۷۹۶۸۵۹



فصوص الحکم و مکتب ابن عربی (شرح فصوص الحکم)

ابوالعلا عقیفی

ترجمه: دکتر محمدجواد گوهری

طرح جلد: امیرمسعود نیائی

صفحه‌آرا: اکرم مداح

چاپ اول: ۱۳۹۶

قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

چاپ و صحافی: یکتاپرتو شرق

آدرس: خیابان مطهری، خیابان میرزای شیرازی جنوبی، پلاک ۲۰۲، طبقه ۳، انتشارات روزنه

☎ تلفن: ۸۸۸۵۳۷۳۰ - ۸۸۸۵۳۶۳۱

📠 نمابر: ۸۶۰۳۴۳۵۹

ISBN: 978-964-334-703-1

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۳۴-۷۰۳-۱

✳ تمام حقوق برای ناشر محفوظ است ✳

فهرست

۷	مقدمه مترجم
۱۱	پیشگفتار (ابن عربی، منش و اندیشه‌اش)
۴۳	آغازگر کتاب
۴۷	فص اول (حکمت الهی در خصوص آدم)
۶۱	فص دوم (حکمت نفثی در خصوص شیث)
۷۳	فص سوم (حکمت سبوحی در خصوص نوح)
۸۷	فص چهارم (حکمت قدوسی در خصوص ادریس)
۹۹	فص پنجم (حکمت مهیمی در خصوص ابراهیم)
۱۱۳	فص ششم (حکمت حقّی در خصوص اسحاق)
۱۲۷	فص هفتم (حکمت علیه در خصوص اسماعیل)
۱۳۹	فص هشتم (حکمت روحی در خصوص یعقوب)
۱۴۷	فص نهم (حکمت نوری در خصوص یوسف)
۱۶۱	فص دهم (حکمت احدی در خصوص هود)
۱۷۳	فص یازدهم (حکمت فتوحی در خصوص صالح)
۱۸۱	فص دوازدهم (حکمت قلبی در خصوص شعیب)
۱۹۷	فص سیزدهم (حکمت ملکی در خصوص لوط)
۲۰۵	فص چهاردهم (حکمت قدری در خصوص عزیز)
۲۱۹	فص پانزدهم (حکمت نبوی در خصوص عیسی)

۲۴۷	فص شانزدهم (حکمت رحمانی در خصوص سلیمان)
۲۶۳	فص هفدهم (حکمت وجودی در خصوص داوود)
۲۷۳	فص هجدهم (حکمت نفسی در خصوص یونس)
۲۷۷	فص نوزدهم (حکمت غیبی در خصوص ایوب)
۲۸۳	فص بیستم (حکمت جلالی در خصوص یحیی)
۲۸۵	فص بیست و یکم (حکمت مالکی در خصوص زکریا)
۲۹۹	فص بیست و دوم (حکمت ایناسی در خصوص الیاس)
۳۱۷	فص بیست و سوم (حکمت احسانی در خصوص لقمان)
۳۲۵	فص بیست و چهارم (حکمت امامی در خصوص هارون)
۳۳۳	فص بیست و پنجم (حکمت علوی در خصوص موسی)
۳۵۹	فص بیست و ششم (حکمت صمدی در خصوص خالد)
۳۶۱	فص بیست و هفتم (حکمت فردی در خصوص محمد)

مقدمه مترجم

وجود ما معمایست حافظ
که تحقیقش فسون است و فسانه حافظ

شاید و به احتمال قریب به یقین کنجکاوی درباره هستی خویشتن مهمترین دغدغه درونی انسان است. پاسخ به پرسش از هستی خویش امری است سهل و در عین حال ممتنع. سهل است برای آنانکه به پاسخ‌های رایج اکتفا می‌کنند و ممتنع است برای آنانکه آن پاسخ‌های رایج را قانع‌کننده نمی‌یابند. گروه دوم راهی بس دشوار در پیش دارند که یافتن و رهروی در آن در میانه نامعلوم وادی سرگشتگی‌ها می‌تواند وصف افسون و افسانه را بیابد. در این میان کسانی هستند که در جست‌وجو و تکاپوی فکری گوی سبقت از دیگران ربوده حاصل تاملات و تدبیرات خود را به رشته تحریر درآورده‌اند. اینان به‌طور طبیعی قافله‌سالار سایر پویندگانی می‌شوند که بدلائل گوناگون و بخصوص محدودیت‌های فکری و وقتی توان پاسخ‌یابی شخصی را در خود نمی‌بینند. لیکن چون نیک نگریسته شود این قافله‌سالاران که گاه نام فیلسوف یا حکیم بر آنان نهاده می‌شود خود غالباً در تعارض آشکار با هم به سر می‌برند. و این گمان پدید می‌آید که چون ندیدند حقیقت ره افسانه زده‌اند. گروه‌های دیگری هم بوده و هستند که تعقل را راه یافتن ندانسته و عاقلان را در این دایره سرگردان دیده‌اند. آنان گزینه‌های دیگری در پیش رو قرار داده‌اند. از جمله جایگزین‌های عقل یکی عشق بوده است: عاشق شوارنه‌روزی کار جهان سر آید ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی حافظ

در این میان راز پویان (Mystics) گروه برجسته و پر طرفدار دیگری هستند که پاسخ‌ها و روش‌های متفاوتی نسبت به استدلالیان عقل‌گرا عرضه کرده‌اند. عارفان و صوفیان در جهان اسلام نماینده این

گروه هستند. هر دو عنوان عارف و صوفی از نظر لغوی در رساندن معنای مقصود و مراد دارای اشکالاتی هستند. لیکن این هر دو به عنوان دو اصطلاح نماینده قشرهایی هستند که اکتفا به عقل را در کاوش روانه نمی دارند. در این میان برجسته ترین کسی که نظامی متکامل از یافته های صوفیانه عرفانی را عرضه داشته که تا حد بسیار مورد اعتنای اهل عقل و استدلال هم واقع شده محیی الدین ابن عربی است. یقیناً از همین روست که وی را شایسته لقب شیخ اکبر (بزرگترین شیخ) دانسته اند.

حدود پانزده سال پیش در سفری علمی که به دمشق داشتم از من دعوت شد تا در محفلی در دامنه کوه قاسیون و در کناره مقبره ابن عربی درباره فتوحات مکیه او سخن بگویم. جایی که برای قرار گرفتن من تعیین شد در کنار پنجره بود. پنجره ای که از یکسو نمایی از زیارتگاه شیخ را می نمایاند و از سوی دیگر دامنه کوه به سمت پایین را که به چشم اندازی از گستره شهر دمشق در شب می رسید. سایه های درختان زیتون و نخل و سرو رایحه عطرآگینی را که نسیم بهاری به درون می آورد همراهی می کرد. با اینکه دمشق در کنار دریا قرار ندارد مسافت آن با دریای مدیترانه چنان اندک است که می توان در آن آب و هوای مدیترانه ای را که زبانزد خاص و عام است کاملاً احساس کرد. در آن لحظه ها می اندیشیدم که عجیب نیست که ابن عربی که خود در جنوب اسپانیا ولادت یافته و سنین کودکی و عنفوان جوانی را در آنجا گذرانده بود خواهان آن بوده باشد که در سرزمینی با مشابهت آب و هوایی رحل اقامت افکند. گویا عبدالرحمان داخل نیز که پس از سقوط امویان در شام به جنوب اسپانیا گریخته و در آنجا این سلسله را باز بنا نهاده بود همین احساس را داشته است. گویند که وی کسان در خفا به شام فرستاد تا جوانه های نخل شامی را به اسپانیا آورند تا طبیعت شامی کاملاً باز بر او روی بنماید.

ناگاه خود را در برابر اندیشه های جدیدی یافتم که چنین محیطی آنان را در درونم به جلوه آورده بود. نتیجه گرفتم که درست گفته اند که باید اندیشه ها، و دستاوردهای شخصیت های تاریخی را در چارچوب فرهنگ و محیط شان دید. چنانکه حافظ ما هم می باقی را از ساقی طلب می کرده چرا که گمان نمی برده که محیط محبوبش را که کنار آب رکن آباد و گلگشت مصلا بوده در جای دیگر بیابد. به نظرم رسید که باید این طراویده های جدید خاطر را در سخن بگنجانم که باید در چنین جایگاهی فرزند زمان بود. سعی کردم قبل از پرداختن به فتوحات مکیه کوتاه سخنی درباره عشق و عاطفه محیی الدین داشته باشم و به خصوص ابیاتی عاشقانه از ترجمان الاشواق او به میان آوردم. ترنم و آهنگ غزل و لطافت و روح انگیزی عشق ملالت زدا شد و به گمانم سخن از دل برآمده ام بر دل مستمعان نشست چون گفت و گویی آرام و پرمعیت پس از کلام من آغاز شد که تا پاسی پس از نیمه شب ادامه یافت.

ابن عربی از جمله قافله سالارانی است که مرزهای متعددی را درنور دیده و پشت سر گذارده‌اند. در جهان اسلام صاحبان اهتمام و عنایت به او از همه مذاهب بر می‌خیزند و شور به‌وجودآمدگان از خیزش‌های معنوی و فکری او در جهان تشیع کمتر از این شور در عالم تسنن نیست. اوج روحی او از چنان بلندیایی برخوردار است که دیدن و نشاط مشاهده را برای غیرمسلمانان نیز میسر ساخته است. شاید یک نماد از جذابیت او برای بسیاری دعوت ضمنی و گاه علنی او به‌هم‌آیی و هم‌زیستی باشد که برآمده از مکتب معنویت هم می‌تواند تلقی شود. از جمله شواهدی که غالباً ذکر می‌شود ابیاتی است از او که من آن ابیات را مضموناً از عربی به فارسی منظوم چنین برگردانده‌ام:

پذیرا شد دلم هر شکل را مرتع آهو و دیر راهبان

لوح تورات و کتاب مومنان خانه بتها و الله جهان

دین من عشق و برد هر جا مرا ره بیویم در پیش در هر سرا

زین سبب عشق آمدست ایمان من دین من، آیین من، پیمان من

من خود توفیق آن‌را داشته‌ام که کتاب مرحوم توشیهیکو ایزتسو، استاد فرهیخته ژاپنی را که به مقایسه تصوّف به نمایندگی ابن عربی و آیین تائو پرداخته ترجمه کنم که بارها در ایران تجدید چاپ شده است. این اثر از جنبه‌های گوناگون حائز اهمیت است. یک جنبه مهم تناسب و تجانسی است که بین مفهوم‌های کلیدی این دو آیین می‌توان سراغ گرفت. بدون تردید کار ایزتسو در قابل فهم‌سازی زبان رمزآلود ابن عربی سزاوار تقدیر بسیار است. مرحوم عفیفی نیز - که اثر حاضر محصول زحمات و تحقیقات اوست - به یقین هدف فراهم‌آوری و در دست قرار دادن مکتب ابن عربی را برای مخاطبان بیشتر دنبال می‌کند. به اعتقاد من او در این کار موفق بوده است. امید آنست که این ترجمه نیز خود هدیه‌ای باشد به پویندگان فارسی زبان.

محمدجواد گوهری

جمعه ۶ اسفند ۱۳۹۵ / آکسفورد

پیشگفتار

ابن عربی، منش و اندیشه‌اش

فصوص و مکتب ابن عربی در آن

۱ - تألیفات ابن عربی

تعداد تألیفات شیخ ابی بکر محمد بن علی ملقب به محیی الدین بن عربی (و. ۶۳۸ هجری، ۱۲۴۰ میلادی) به اندازه‌ای است که عقل توان تصور نگارش آن را تنها از سوی یک مؤلف ندارد. مؤلفی که هر لحظه از زندگی خود را به نگارش و تألیف نگذرانده بلکه قسمت عمده‌ای از آن را صرف آنچه از عبادت، مجاهدت، مراقبه و محاسبه که صوفیان خود را بدان مشغول می‌دارند کرده است. اگر مقایسه میان ابن عربی و مؤلفان بزرگ و فلسفه‌گرای اسلام نظیر ابن سینا و غزالی به عمل آید، او همه آنان را چه از نظر کیفی و چه از نظر کمی در پشت سر خواهد گذاشت. از نظر کمی، بنابر سخن خودش در یادداشتی که راجع به خود در سال ۶۳۲ نگاشته، او مؤلف چیزی حدود دویست و هشتاد و نه کتاب و رساله است. جامی صاحب کتاب نفحات الانس پانصد کتاب و رساله برای او ذکر کرده است. لیکن شعرانی در الیواقیت و الجواهر این تعداد را چهارصد دانسته است. بروکلن (جلد ۱، صفحه ۴۴۱) او را از میان مؤلفانی دانسته که دارای پربرترین عقل‌ها و گسترده‌ترین تخیلات بوده‌اند و برای او حدود صد و پنجاه تألیف ذکر کرده که بعضی چاپ شده و بعضی به صورت خطی می‌باشند. به رغم اختلاف نظر نویسندگان در مورد تعداد تألیفات ابن عربی و حجم آنها، آنچه که شک‌پذیر نیست آن است که این مرد - از میان مؤلفان اسلام - دارای بیشترین دانش و گسترده‌ترین چشم‌انداز و نزدیک‌ترین ایشان به نبوغ و نوآوری در میدانی بوده است که بسیاری در آن ورود یافته ولی به حد او نرسیدند و دستاوردهای او را نیافتند. آنچه قابل جدل نیست آن است که تألیفات او حداقل افزون بر دویست بوده است. از میان

این تألیفات یکی «فتوحات مکیه» است. فتوحات دائرة المعارف بزرگ صوفیانه‌ای است که هنوز اهتمام و مطالعات شایسته خود را در نیافته است. تفسیر بزرگ او نیز از جمله این مؤلفات است که صاحب فوات الوفيات آن را مشتمل بر نود و پنج مجلد دانسته است (ص ۳۰۱ - ۲). از جمله تألیفات دیگر او «فصوص الحکم»، «محاضرة الابرار»، «انشاء الدوائر»، «عقلة المستوفز»، «عنقاء مغرب»، «ترجمان الاشواق» و آثار دیگر می‌باشند. از نظر کیفی، تا آنجا که من مطلع هستم همه آثار ابن عربی در یک زمینه هستند. آن زمینه تصوف است که او در طول حیاتش از آن جدا نگشت و در حال و هوای عملی و نظری آن به سر برد. وی مانند ابن سینا در فلسفه، پزشکی و ریاضت و تصوف غور نکرد. وی همین‌طور همانند غزالی خود را مشغول به مشکلات فیلسوفان و مردود شمردن ایشان و ملحدان دیگر و تألیف درباره اصول فقه و منطق و فلسفه نداشت. او تلاش خود را منحصرأ در نگارش در خصوص جنبه‌های متفاوت تصوف معطوف نمود. وی کار خود را با نگارش تألیفاتی که دارای موضوع‌های خاص بودند آغاز کرد؛ کتاب‌هایی نظیر «التدبیرات الالهية» که در زمینه قلمرو انسانی و تقابل میان انسان و جهان است و کتاب «مواقع النجوم» که آن را در خصوص اصول اهل طریقت (رهروان) نگاشته است. و همین‌طور رساله «الخلوة» که اندرزهایی به مریدان و آنچه برایشان به هنگام خلوت‌گزینی لازم است می‌باشد. «عنقاء مغرب» در موضوع ولایت هم از آن جمله تألیفات است. پس از آن وی به تألیف کتاب‌های مفصل که مشتمل بود بر جنبه‌های نظری و عملی تصوف روی آورد؛ کتاب‌هایی نظیر «الفتوحات المکیه» که آن را بین سال‌های ۵۹۸ تا ۶۳۵ نگاشت. او در این کتاب معارف پراکنده‌ای را گرد هم آورد که نماینده فرهنگ اسلامی در گسترده‌ترین مفاهیم آن هستند. وی این معارف را جمع آورد تا آنها را در خدمت آن علم اساسی - که خود را وقف آن کرده بود - یعنی تصوف قرار دهد. او پس از رسیدن به پختگی عقلی و روحانی به نگاشتن کتاب «فصوص الحکم» اهتمام ورزید که خلاصه مکتبی است که برای چهل و چند سال در سینه‌اش (همانند قلب) می‌طپید. لیکن او جرأت اظهار آن را نداشت و آن را به صورت کامل و تألیفی متین نمی‌نگاشت. تا آنکه در آخر کار این مکتب را به شکل این کتاب درآورد و چون آن را بر مردمان عرضه داشت موجب دهشت و سرگشتگی و شک در دل‌هاشان گردید. چنانکه تحسین و اعجاب را نیز برانگیخت.

۲ - جایگاه فصوص و تأثیر آن

مبالغه نیست اگر گفته شود که کتاب «فصوص» از نظر منزلت، عمق و تأثیر مهمترین کتاب ابن عربی در شکل‌دهی به اعتقادات صوفیانه عصر خود و نسل‌های بعدتر از آن بوده است. او

مکتب وحدت وجود را در شکل نهایی آن ترسیم کرد. وی برای این مکتب اصطلاحاتی صوفیانه که آنها را از هر منبعی که می‌توانست بگیرد وضع نمود؛ منابعی چون قرآن، حدیث، علم کلام، فلسفه مشائی، فلسفه نوافلاطونی گنوسی مسیحی، رواقیه و فلسفه فیلون یهودی. وی همچنین از اصطلاحات اسماعیلیان باطنی، قمرطیان، اخوان‌الصفاء و صوفیان پیش کسوت جهان اسلام بهره‌ها برداشت. لیکن او همه این اصطلاحات را به روش خاص خود شکل داد. وی برای هر اصطلاحی معنای جدیدی فراهم آورد که با روح مکتب عمومی او در وحدت وجود تطابق داشت. بدین طریق وی ثروتی از الفاظ در فلسفه تصوّف از خود به جای گذاشت که زاد و توشه صوفیان وحدت وجودی برای قرن‌ها بوده است. الفاظی که محوری بوده است برای مفاهیمی که نویسندگان ایشان مطرح کرده‌اند. هیچ صوفی مسلمان - شاعر یا غیر شاعر، عرب یا فارس و یا ترک پس از ابن‌عربی نیامده است مگر آنکه از اصطلاحات او تأثیر پذیرفته و با الهام از گفتار او سخن گفته است. من بر آن نیستم که همه اصطلاحات صوفیانه - فلسفی به که مؤلف کتاب خاصی برای آن نگاشته جملگی در فصوص الحکم یافت می‌شود. فتوحات مکیه که بزرگترین دائرةالمعارف در تصوّف در زبان عربی است پر بار و مملو است از این اصطلاحات. لیکن فصوص حاوی اصول این اصطلاحات است و بر آنها دقتی علمی و پختگی فکری افزوده که ما آن را در کتاب دیگری از او نمی‌یابیم. فضیلت تأثیر ابن‌عربی بر هر کس که پای در جای پای او در طریق تصوّف نهاده خصوصاً به فصوص باز می‌گردد.

با این حال اهمیت فصوص تنها منحصر به اصطلاحاتش نیست که صوفیان و شاعران پس آمده آنها را بارها تکرار کرده‌اند. کتاب دارای ارزش دیگری هم هست که تنها از ناحیه مضمون و محتوا قابل ارزیابی نیست. چرا که در این کتاب مؤلف به مسأله بزرگ خود که همان مسأله وحدت وجود و موضوعات فرعی آن است می‌پردازد و این مسایل را به گونه‌ای مورد بررسی قرار می‌دهد و آنان را به گونه‌ای مورد استنباط کلامی خاص قرار می‌دهد که من نظیر آن را در هیچ‌کدام از تألیفات دیگر او ندیده‌ام. وی این مسایل را به گونه‌ای مستحکم و متین در چارچوب مکتب عمومی خود به هم ربط می‌دهد. این کتاب خلاصه‌ای است از یک مکتب در فلسفه صوفیانه که دارای بخش‌های منسجم و هماهنگ می‌باشد. این مکتبی است که تقریباً آن را به صورت کامل در کتاب دیگری از او نمی‌یابیم. چنانکه نظیر آن را در کتاب‌های صوفیان دیگر که پیش تر و یا پس از او آمدند نمی‌یابیم. حتی در این جنبه - یعنی جنبه ماده فصوص - ابن‌عربی دارای دین بزرگی بر گردن صوفیان پس از اوست. میراث شعری صوفیانه و گرانقدری را که شاعران پارسی‌گوی از خود به جای گذارده‌اند نیست مگر انعکاس آن مفاهیمی که صاحب

فصوص پرورد و نبوغ پارسی آنها را به ارث برد. نبوغ پارسی در به تصویر کشیدن آن مفاهیم و در شیوه‌های بیان آنها از خود خلاقیت نشان داد. دل‌های شاعران پارسی و ترک سرشار بوده است از معانی وحدت وجود جامع و عشق الهی غالب که همه چیز بر آن استوار است.

ایشان قایل به آن شدند که: حق اصل هر موجود است؛ او بواسطه فیض‌هایی که از پس هم می‌آیند در همه جهان رسوخ دارد؛ او در حقیقت فاعل (کننده) هر چیز در هر چیز است؛ چیزها از او صادر می‌شوند؛ حرکت‌ها از او نشأت می‌گیرند؛ او در هر لحظه صورت جدیدی به خود می‌گیرد؛ صورت‌های بی‌نهایت جدید که هر کدام را از خود زدوده و صورت دیگری دربر می‌گیرد. عالم ممکنات در هر لحظه خلق جدیدی می‌آفریند و در لحظه بعد فنا می‌بخشدش. با اینحال ما به دلیل کثرت صورت‌های فنا و بقا که به صورت متوالی بر ما وارد می‌شوند این امر را نه در خود و نه در جهان اطراف خود درک نمی‌کنیم. شاعران پارسی و ترک وصف می‌کنند که چگونه حق با نور ازلی خود همه جنبه‌های وجود را روشنی بخشیده و چگونه اسمای او به واسطه وجود اعیان موجودات را در حال عدم ازلی آنها روشن ساخته است. پس هر عینی از آن اعیان کمالات اسماء را منعکس ساخته چنانچه گویند صورت‌ها چیزهای قابل دید را منعکس می‌کنند. این شاعران توصیف کرده‌اند که چگونه صفات جلال الهی در آتش جهنم و در شیطان‌ها رخ نموده و چگونه صفات جمال در بهشت و فرشتگان جلوه‌گر شده است. آنان همچنین این را به وصف کشیده‌اند که چگونه انسان در خود همه این صفات را گرد آورده و بدین‌گونه جهانی کوچک بوده است که هر چه از صفات جمال و جلال در آن جهان بزرگ است در او نیز وجود دارد.

۳ - ابن عربی، فیلسوف صوفی

ابن عربی برغم داشتن موهبت تفکر و تخیل گسترده و احساس روحانی عمیق نیازمند روش دقیق فلسفی و تحلیل منظم علمی است. او بی‌شبهه فیلسوفی صاحب سبک مستقل و بنیان‌گذار یک مکتب است. لیکن او فیلسوفی است که گزیده است که شیوه عقل را که شیوه تحلیل و ترکیب است واگذار. او - در عوض - شیوه به تصویر کشیدن عاطفی و رمز و اشاره و تکیه بر شیوه‌های خیال‌پردازانه بیان را گزیده است. چه بسا عذر او در همه این امور موجه باشد. چرا که او - همانند هر صوفی دیگری - مسائلی را بررسی می‌کند که درک آن برای عقل بدون ذوق دشوار و بیان آن برای زبان بدون رمز که بتواند اسرار هویدا کند سخت است. چه هنگام عقل به تنهایی وسیله مناسبی برای رسیدن به یقین یا به حقیقتی بوده است که درون با آن آرام گیرد؟

و چه هنگام زبان به تنهایی قادر به بیان آن حقیقت بعد از رسیدن به آن بوده است؟ بنابراین ابن عربی - بی شبهه - از آنجهت فیلسوف است که دارای مکتبی در خصوص طبیعت وجود مانند بقیه فیلسوفان است. در عین حال او فیلسوفی صوفی است چرا که روش‌ها و رمزهای صوفیه را در میان فلسفه‌اش به کار گرفته است. این یکی از علل آن پیچیدگی است که مادر سطر سطر کتاب‌های او به خصوص فصوص الحکم لمس می‌کنیم. خواننده این کتاب هنوز به یک اندیشه فلسفی دست نیافته که تدریجاً آن را در حال ناپدید شدن زیر پرده‌ای از رمزگونی می‌یابد. این پرده آن معنا را تا هنگامی در خفا می‌دارد و سپس آن از پشت این پرده خارج و به صورت ساختاری شعری ظاهر می‌شود تا برای صاحبان ذوق و وجد و نه اهل فکر و نظر رخ نماید! ابن عربی کتاب‌های خود را تحت تأثیر نوعی وحی یا الهام نگاشته است. او در لابلای سطرهای آن کتب آنچه بر وی فرو فرستاده می‌شده را فرو ریخته و نه آنچه را که مقتضای منطق عقلی بوده است. از این روی ما باید به مکتب او به صورت یک کُلّ و نه اجزای آن بنگریم. ما باید این کُلّ را از میان جزئیات پراکنده‌ای بیابیم که در ظاهر دارای ارتباط و هماهنگی با هم نیستند. این مرد از روی توهم و افترا این سخن را در فصوص نگفته است که: «در این نگاشته فرو نمی‌ریزم مگر آنچه را که بر من نازل شده، این در حالی است که من نه پیامبر و نه رسولم، لیکن من وارث هستم و پاسدار آخرتم». او به یقین معتقد است که نوشته او آنچیزی است که رسول خدا بدون کم یا زیاد بر او بر خوانده است. رسول این را در خوابی که ابن عربی در دمشق در سال ۶۲۷ دید بر او بر خواند. وی (معتقد است) که او تنها مترجم آنچه است که رسول خدا که منبع علم باطن و سرچشمه نور معرفت است در طریق مکاشفه بر او بیان کرد. وی همین‌طور از روی توهم یا خودفریبی نبوده است که نام دائرةالمعارف بزرگ خود در تصوف را «فتوحات مکیه» و نام کتاب دیگرش را «التنزیلات الموصلیه» و نام‌های نظیر اینها را برای کتاب‌های دیگرش قرار داده است. این نام‌ها ادعای او را که وی در کتاب‌هایش پیرو تفکر با خط مشی خاصی نبوده بلکه دنباله‌رو کشف و الهام است تأیید می‌کند. اما آنچه در این تألیفات وی زبان بدان گشوده نبوده است مگر از «فتوح» که خداوند بر خواص بندگان «فتح» (= گشوده) کرده است.

لیکن برغم همه این امور یقین دارم که تفکر ابن عربی نقش قابل ملاحظه‌ای در شکل‌دهی به مکتب او داشته است. اگرچه امواج احساسات صوفیانه نابهنگام بسیار از قدرت این تفکر می‌کاسته، بر آن غلبه می‌یافته و آن را در جایگاه درجه دوم قرار می‌داده است. از این روی، اگر تفکر و ارتباط منطقی مفاهیم را از ویژه‌ترین خصوصیات فلسفه بدانیم، من این را درست نمی‌بینم که مکتب او را به‌عنوان یک مکتب فلسفی صرف قلمداد کنیم. کما اینکه اگر «یافتن

روحانی» و «کشف» را از مهمترین ویژگی‌های تصوّف بدانیم، نمی‌توان مکتب او را مکتب صوفیانه محض دانست. لیکن مکتب او مکتبی فلسفی و صوفیانه با هم است. در این مکتب وی میان تفکر یکدست و نیروی دریافت (روحانی) جمع کرده کوشیده است که میان قضایای عقل و احوال ذوق و کشف سازش پدید آورد. چه بسا در میان کتاب‌های او «فصوص» تنها کتابی باشد که او در آن توانسته به بهترین وجه میان این دو جنبه را جمع آورده و از این دو در بالاترین سطح در تأیید مکتب خود بهره بردارد. اینکه او صاحب مکتبی فلسفی و صوفیانه در طبیعت هستی است چیزی است که نه قابل انکار و نه پذیرنده شبهه است. ما این مکتب را در هر صفحه از فصوص - چنانکه در کتاب‌های دیگرش خصوصاً «فتوحات» - لمس می‌کنیم. هر چه او می‌کوشد آن (مکتب) را پنهان دارد و یا سخن از موضوعات دیگر براند باز بدان باز می‌گردد و مورد تأکیدش قرار داده و با قویترین و بالاترین صدا آن را فریاد می‌زند. با این حال برغم آنکه فصوص جامع‌ترین و دربرگیرنده‌ترین کتاب او در این خصوص است لیکن هیچیک از کتاب‌های او حاوی این مکتب به صورت کامل نیست و محقق نیازمند آن است که اجزای پراکنده این مکتب را در جای جای آثار او بجوید و پس از کنار هم نهادن آنها بتواند این مکتب را به صورت یک کل جامع ببیند. ابن عربی بیشترین شباهت را به هنرمندی دارد که آهنگ بسیار ارزشمندی را پدید آورده لیکن ترجیح داده که آن را از مردم پنهان دارد. وی این آهنگ را به اجزای متعدد تقسیم و سپس این اجزا را در میان آهنگهای دیگر پراکنده است. در نهایت آهنگ بسیار ارزشمند اولین تنها از آن کسی خواهد بود که مشقت جمع‌آوری و در کنار هم قرار دادن این اجزا را بر خود بپذیرد! ابن عربی خود در عبارتی در کتاب فتوحات مکیه از عزم خود برای پنهان داشتن مکتبش و عدم تمایل به اظهار آن به صورت کامل پرده برداشته است. این در آنجاست که او عقیده عوام را ذکر می‌کند سپس به ذکر عقیده خواص چنین می‌پردازد: «اما در مورد عقیده خلاصه خاصان (یعنی عقیده گروه معدودی از خاصان در میان خود خواص و آن مکتب او در وحدت وجود است) (ج ۱ و ص ۴۷ - ۴۸) من آن را در یکجا به‌طور مشخص بیان نکرده‌ام چرا که دارای پیچیدگی و غموض است. بلکه آن را به صورت متفرق در فصل‌های این کتاب (یعنی فتوحات) به صورت کافی و واضح آورده‌ام. لیکن همان‌طور که ذکر کردیم به صورت پراکنده آورده شده‌اند. پس هر کس را خدای نعمت فهم عطا کرده باشد آن را شناخته و از دیگران متمایز می‌بیند. بدرستیکه آن علم حق و سخن صادقانه و صحیح است که در پس آن هدف دیگری نباشد. بینا و نابینا در آن برابرند و آن دورترین‌ها را به نزدیک‌ترین‌ها و بالاترین‌ها را به پایین‌ترین‌ها پیوند می‌دهد.»

۴ - شیوه او در فصوص و کتاب‌های دیگر

دانشمند بزرگ نیکلسون در توصیف شیوه ابن عربی در فصوص می‌گوید: «او متنی از قرآن یا حدیث را برگرفته آن را به روشی که از فیلون یهودی و یا اوریجن اسکندرانی سراغ داریم تأویل می‌کند. نظریات او در این کتاب برای فهم دشوارند و دشوارتر از آنها شرح و تفسیر آنهاست. زیرا که زبان او خصوصاً زبان اصطلاحات و زبان مجازی و در بیشتر اوقات پیچیده است. هر تفسیر لفظی معنا را درهم می‌کوباند. لیکن اگر ما اصطلاحات او را نادیده بگیریم درک کتاب او و همچنین دستیابی به یک اندیشه روشن از مفاهیم آن محال خواهد شد. این کتاب به صورت عمومی نوعی ویژه از تصوّف نظری ژرف و پیچیده است.»

هر فص از فصوص بیست و هفتگانه تکیه بر آیات قرآن و احادیث نبوی مرتبط با کلمه ویژه‌ای (یک پیامبر) دارد که حکمت آن فص بدو منسوب است. مؤلف داستان هر پیامبر را همان‌گونه که در قرآن آمده و همان‌گونه که عامه مسلمانان آن را می‌شناسند نقل می‌کند. لیکن وی هر داستان را به صحنه‌ای مبدّل می‌سازد که صاحب داستان در آن نقشی را که ابن عربی بدو داده است ایفا می‌کند. وی به نوعی پیامبران را در فصوص به‌عنوان نمونه‌ها و چهره‌هایی از انسان کامل به تصویر کشیده است؛ انسان کاملی که خدای را آن‌گونه که سزااست می‌شناسد. هر کدام از ایشان سخن می‌گویند و یا ابن عربی سخن دردهانشان می‌نهد. در این مقام، او در هر مورد به شرح جنبه‌ای از جنبه‌های مکتب خود مبادرت ورزیده به دفاع از آن می‌پردازد. آدم به‌عنوان مثال معنای خلافت انسانی را تفسیر و جایگاه او را نسبت به خدا و جهان بیان می‌دارد. او توضیح می‌دهد که معنای آنکه انسان سزاوار خلافت از طرف خدا شد چیست و چرا اینکه او موجودی است که خداوند او را به صورت خود آفرید. ایوب نماینده انسانی است که خدای او را به عذاب حجاب و نه عذاب بدن مبتلا ساخت. او به سختی می‌کوشد که راهی بیابد که درد حجاب را از خود زدوده به خنکای شراب معرفت حق دست یابد. داوود و سلیمان هم نماینده دو نوع خلافت هستند: خلافت ظاهر که همان خلافت حکمرانی است و علم ظاهر را در پی دارد و خلافت باطن که علم باطن در پی آنست. محمد نقش کسی را برعهده دارد که از یگانگی سه بعدی دفاع می‌کند: یعنی همان سه گانگی (ثلاثی) که هر چیز در هستی قائم بر آن است و همین‌طور در بقیه موارد. ابن عربی در سیاق همه این موضوعات مفاهیمی را که خود می‌خواهد با شیوه ویژه‌ای در تأویل استخراج می‌کند. اگر در ظاهر آیه چیزی که مکتب او را تأیید کند - هر چقدر هم که بر تشبیه با تجسیم دلالت داشته باشد - وی آن را أخذ می‌کند، و در غیر این‌صورت آن را به معنای غیر ظاهر آن بر می‌گرداند. با این حال وی تأویل آیات دلالت‌کننده بر تشبیه را از سوی معتزله

جائز نمی‌شمرد بلکه ایشان را متهم می‌کند که تنها عقل را در مسائل الهیات حکم قرار می‌دهند و قائل به تنزیه مطلق خدا هستند. این در نظر او نادانی نسبت به نیمه حقیقت است. چرا که حقیقت کامل آن است که خداوند قابل تنزیه و تشبیه با هم می‌باشد. (رجوع فرمایید به نص بیست و دوم در تفسیر آیه «و ما رَمِيتُ اذ رمیت ولكن الله رَمَى» (چو تیرانداختی، تو نبودی که تیرانداختی. لیکن این خداوند بود که تیرانداخت).

در پاره‌ای از اوقات، شیوه ابن عربی در تأویل آیات بدون افراط و تکلّف نیست خصوصاً هنگامی که برای رسیدن به مفاهیمی که خود در پی آن است به حیل‌های لفظی پناه می‌برد. به عنوان مثال او در فص ایوبی می‌گوید: مراد از شیطان در این آیه «انی مستی الشیطان بثُوب و عذاب»^۱ دوری است. وی همچنین می‌گوید آنچه را که ایوب احساس می‌کرد درد آن بیماری نبود که خداوند وی را بدان مبتلا کرده بود بلکه درد برآمده از عذاب حجاب و جهل به حقایق بود. یا در فص موسوی می‌گوید: مراد از این سخن فرعون که «اگر خدایی غیر از من برگرفتی تو را از زندانیان خواهم ساخت»^۲ آن است که من تو را از مستورین^۳ قرار خواهم داد. دلیل آن است که «سین» از حروف زاید است و چون آن را از کلمه «سجن» (= زندان) حذف کنیم آن کلمه به کلمه «جن» مبدل خواهد شد که معنای آن محافظت و پوشاندن است. در خصوص سخن او در همان فص همین‌گونه است؛ در جائیکه درباره آیه «بدرستیکه رسول شما که به سوی شما فرستاده شده مجنون است»^۴ می‌گوید که مجنون «که برگرفته شده از کلمه جن به معنای بالاست» به مفهوم آن است که علم درباره آنچه از او پرسیدی مستور و پوشیده از اوست. در مورد این آیه «که ما ایمان نخواهیم آورد مگر به آنچه به تو داده شد و آنچه به رسولان خداوند داده شد، خداوند داناتر است به جائیکه رسالت خود را قرار می‌دهد»^۵ او می‌گوید ممکن است «رسولان خدا» را مبتدا و خبر آن را «خداوند» دوم در آیه قرار دهیم. بنابراین معنای آیه این خواهد بود که: «و گفتند ما ایمان نخواهیم آورد مگر آنکه به تو داده شود آنچه (به هر رسول دیگری داده شد)، رسولان خدا همان خداوند هستند، خداوند داناتر است به جائیکه رسالت خود را قرار می‌دهد! تکیه او در همه این امور به آن است که وی به زبان باطن سخن می‌گوید؛ زبانی که در حقیقت

۱. «شیطان مرا با لمس خود به بلا و عذاب گرفتار کرده است»

۲. لَنْ اَتَّخِذَ الْهٰ اُغْرِی لِاَجْعَلَکَ مِنَ الْمَسْجُونِیْنَ.

۳. آنان که در و را و پشت حجاب مستورند.

۴. اِنَّ رَسُوْلَکُم الَّذِیْ اَرْسَلَ الْیَکُم مَّجْنُوْنًا.

۵. لَنْ نُّؤْمِنَ حَتّٰی تَوْتٰی مَا اَوْتٰی رَسُوْلُ اللّٰهِ، اللّٰهُ اَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رَسَالَتَهُ.

زبان مکتب اوست و اینکه او ظاهر را که بیانگر عقیده عوام است رها کرده است. وی پیوسته این دو زبان را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد چنانکه عقل و ذوق را نیز در برابر یکدیگر قرار می‌دهد؛ عقلی که زبان ظاهر و ذوقی که همان زبان باطن است.

وی پا به پای قرآن در سلسله آیاتی که در داستانها وارد شده گام بر می‌دارد و از روش تأویل که بدان اشاره کردیم پیروی می‌کند. او از داستان برون می‌رود، به آن باز می‌گردد سپس از آن خارج شده دوبار بدان رجعت می‌کند. وی شرح می‌دهد، نکته می‌گوید، فلسفه می‌سازد، برخی اوقات شطح می‌گوید و در بسیاری اوقات به حاشیه می‌رود. حاشیه روی‌های او غالباً به دلیل مناسبت‌های لفظی صرف است. به‌عنوان مثال در فص محمدی در جائیکه سخن از حدیث پیامبر می‌گوید که «سه چیز از دنیای شما برای من محبوب گردانیده شد؛ زنان، عطر (طیب) و...» در معنای طیب (عطر از نظر لفظی) سخن را به درازا می‌کشاند و آن را در برابر خبیث که به مفهوم مقابل طیب است درباب اعمال و اشیا قرار می‌دهد؛ به این معنا که اعمال و چیزها دارای حسن یا قبح هستند. وی از پس این به بررسی مشکل خیر و شر و حقیقت و جایگاه شر در جهان می‌پردازد. وی در همان فص سخن در باب صلاة (نماز) و مصلی (نمازگزار) را به سخن در باب مصلی (نماز گزار) و مجلی (جلوه دهنده) و درجات مردم در نزدیکی به خدا می‌کشاند.

۵ - پیچیدگی شیوه او

آنچه از صوفیه شهرت دارد آن است که ایشان نه به زبان عامه مردم سخن می‌گویند و نه در مسائل علم ظاهر که معمولاً مردم در آن ورود می‌یابند وارد می‌شوند. ایشان تنها به زبان رمز و اشاره سخن می‌گویند. این از آن روست که آنان یا پخواستار در نهان نگاهداشتن مقاصد خود از نااهلان هستند و یا آنکه زبان عوام را قادر به بیان مفاهیم خود و آنچه از طریق احساس و وجد درک می‌کنند نمی‌یابند. لیکن آنچه را ایشان با رمز آلودگی بدان اشارت دارند حقایق علم باطن است که از پیامبر به ارث دریافت کرده‌اند. اینها حقایقی است که نه عقل به تنهایی یارای حمل آنها را دارد و نه هیچ زبانی توانایی بیان آنها را. این دو امر به تنهایی نشاندهنده سختی‌هایی است که بر سر راه محقق برای درک مفاهیم و مقاصد صوفیه وجود دارد. از همین روست که در تحلیل و تأویل و صدور حکم در مورد گفته‌های آنها لازم‌ترین چیز احتیاط است. بسیار بوده است که محققان دچار گمگشتگی در شیوه‌های این قوم شده‌اند؛ ایشان یا این شیوه‌ها را به معانی نامتناسبی معطوف داشته یا بدانها مفاهیمی تحمیل کرده‌اند که بر نمی‌تافته‌اند و یا در جائیکه نباید آنها را حمل به ظاهر کرده‌اند. این مسأله‌ای است که پشینان آن را دریافته و نسبت

به آن هشدار داده بودند. بلکه به منظور صیانت از سلامت (فکری مردم) و محافظت از صوفیه که ناآشنایان ایشان را مورد آزار قرار ندهند، این پیشینیان مردم را اندرز داده بودند که از خواندن کتاب‌های ایشان خودداری و از ورود در سخنانشان امتناع ورزند. این اندرز بخصوص در بازداشتن از خواندن کتاب‌های ابن عربی تکرار شده است. این امر نه از روی آن بوده است که مردم از خواندن این کتاب‌ها بازداشته شوند و یا بدلیل رد و انکار او در این کتاب‌ها بوده است - اگرچه گاه گاهی چنین چیزی هم صادق بوده - لیکن خصوصاً این اندرز بدلیل شهرت ابن عربی به پیچیدگی شیوه‌ها و دشوار بودن مفاهیم بوده است. غرض آن بوده است که مقصود ابن عربی مورد سوء تفاهم قرار نگیرد و همچنین اعتقاد خوانندگان از شک‌هایی که نیازی بدان ندارند - به دلیل مطالعه سخن مردی که اهداف او را نمی‌فهمند - مصون بماند. نمونه‌های این امر فراوان است. مقری در شرح زندگی محیی‌الدین می‌گوید: «شیخ عبدالله بن سعد یافعی یمنی ذکر کرده است که یکی از عارفان بر او کلام شیخ (ابن عربی) را بر می‌خوانده و شرح می‌کرده است. چون هنگام وفات این عارف فرا رسید، وی ضمن نهی از مطالعه (آثار) او گفت شما معانی کلام او را نمی‌فهمید». شعرانی در یواقیت و جواهر (ص ۱۰) ذکر کرده است که شیخ عزالدین عبدالسلام می‌گفت که «انکار در حق شیخ (ابن عربی) از سوی برخی تنها به دلیل ترخم بر حال برخی فقیهان ضعیف بود؛ فقیهانی که اطلاع کامل بر احوال فقیران نداشتند و هراس آن وجود داشت که از سخنان ابن عربی اموری مخالف شرع فهمیده و ره گم کنند. اگر اینان هم صحبتی فقیران را درک کرده بودند با اصطلاحات ایشان آشنا و از (گمان) مخالفت شریعت در امان می‌ماندند». شیخ سراج‌الدین بلقینی (شیخ سراج‌الدین محزومی که بالاترین مدافع ابن عربی است) گفته است که «برحذر باشید که چیزی از سخن شیخ محیی‌الدین را انکار نکنید که او کسی است که چون در دریاهای معرفت غوص کرد و حقایق را به یقین دریافت، (این حقایق را) در اواخر زندگی در فصوص و فتوحات و تنزلات موصلیه بیان داشت که این بر اهل رموز و اشارات که در درجه اویند پنهان نیست. آنگاه پس از او کسانی آمدند که نسبت به طریقت او جهالت داشتند و او را نه تنها در روشش تخطئه بلکه تکفیرش کردند. این بدلیل عبارت‌های شیخ بود و اینکه آنان با اصطلاحات او آشنایی نداشتند. آنان حتی از کسانی که توان توضیح داشتند نیز استفسار نکردند. سبب آن است که سخن شیخ - خدای از او راضی باد - در ورای رموزها، ارتباطات، اشارات و ضوابط است. همچنین کلام او دارای اموری حذف شده است که برای او و امثال او روشن و برای غیر او از نادانان ناشناخته است».

اگر استفاده از زبان رمز و اشاره و سخن گفتن با زبان باطن از دلایل پیچیدگی زبان صوفیه

به‌طور عموم باشد، این امر به‌طور خاص در مورد زبان ابن‌عربی صادق است. پیچیدگی شیوه او و در لفافه بودن مفاهیم مطرح از سوی او به ضرب المثل تبدیل شده و از حقایقی گشته‌اند که محققین در باب تصوّف همیشه بدان اذعان کرده‌اند. دشواری فهمیدن او به پیچیدگی مکتب او باز نمی‌گردد. در حقیقت مکتب او به لحاظ فهمیدن از ساده‌ترین و سهل‌ترین مکاتب است. دشواری درک مکتب وی ناشی از شیوه‌هایی است که در بیان این مکتب بکار برده و همچنین برآمده از روش‌های عجیب و درهمی است که برای توضیح آن بکار می‌برد. در اینجا من به‌طور مختصر دلایل دیگری را که موجب پیچیدگی روش و دشواری درک او می‌باشد بر می‌شمرم.

اول: گمان غالب من آن است که او بدلیل مسائلی که در اندرون خود داشته تعمد داشته که امور ساده را پیچیده و آنچه ظاهر است نهان کند. عبارت‌های او در بیشتر اوقات دارای حداقل دو معناست. یکی معنای ظاهر است که به ظاهر شرع اشاره دارد و دومی باطنی است که به مکتب او اشاره دارد. اگر کسی مفاهیم مطرح از سوی او را با نظری عمیق بنگرد و اهداف او را دریابد تنها می‌تواند بگوید که دومین نوع (باطنی) هدفی است که او مد نظر دارد. لیکن آنچه را که در رابطه با ظاهر شرع می‌گوید تنها هدف راضی نگهداشتن فقیهان اهل ظاهر را دارد که او می‌هراسد که وی را به خروج و ارتداد متهم دارند. وی پیوسته وجود دشمنان علم باطن - یا به عبارت دقیق‌تر دشمنان مکتب خود - را در خیال دارد و می‌کوشد که این دشمنان را با استفاده از روش‌های خودشان قانع سازد. او سخنان خود را با آیات و احادیث مستند ساخته و آنگاه مکتب خود را از آن آیات و احادیث استخراج و نتیجه می‌گیرد. او بدینوسیله می‌کوشد که خلأ ژرفی را پر کند که میان ظاهر عقاید اسلامی و نتایجی منطقی وجود دارد که لازمه یک مکتب فلسفی در خصوص وحدت وجود است.

من نیازمند ذکر مثال‌های دیگری در ارتباط با اینگونه نتیجه‌گیریها و تلفیق‌ها نیستم چرا که در یادداشت‌های خود بر فصوص در همین کتاب مقداری کافی از این مثال‌ها آورده‌ام. ابن‌عربی خود پیوسته به این دوگانگی در روش خود توجه داشته است. وی همچنین پیوسته آماده بوده است که خواننده خود را از زبان ظاهر به زبان باطن و بالعکس منتقل کند. زمانی از وی از معنای این بیت شعر که گفته بود سوال شد:

ای آنکس که می‌بینم در حالیکه نمی‌بینم

چقدر (چه بسیار) است که می‌بینم در حالیکه نمی‌بینم

وی در این بیت به مکتب خود در وحدت وجود اشاره دارد و به اینکه او حق را در همه

صورت‌های اعیان ممکنات متجلی می‌بیند. این در حالی است که حق او را چون متجلی در صورت خود اوست نمی‌بیند. ابن عربی در پاسخ فوراً گفت:

ای آنکه مرا مجرم می‌بیند در حالیکه من او را مؤاخذه کننده نمی‌بینم
چه بسیار است که او را نعمت دهنده می‌بینم در حالیکه او مرا پناه برنده نمی‌بیند

شرح کتاب «ترجمان الأشواق» که کتاب خود اوست از نمونه‌های تأویل ظاهر به باطن از سوی اوست. ترجمان الأشواق که وی آن را به زبان غزل و برای وصف محبوب خود سروده کتابی است که وی در آن از هر اسمی که بکار برده مقصودش دختری زیبا بوده است که در دیدار از مکّه در سال ۵۹۸ به او علاقه‌مند گردید. وی همچنین بدینوسیله اشاره می‌کند به دریافته‌های الهی، فرو فرستاده شده‌های روحانی و اسباب آسمانی. او در این خصوص می‌گوید:

هر چه را که ذکر می‌کنم، دیار را یا خانه یا کاشانه را، هر چه ذکر می‌کنم
دوست را یا پشت سر گذاردن یا منظره‌ها را، بوستانها را یا درختستانها را یا وطن را
یا زنان خوش بدن سینه برآمده را که چو خورشید می‌درخشند و چون عروسک (زیباوند)
هر چه را ذکر می‌کنم از آنچه که سخنش رفته یا امثال آن که بفهمی
صفتی قدسی و آسمانی را که نشاندهنده آن است که صداقت من اصیل است
پس توجه را از ظاهر بگردان و طلب باطن کن تا معرفت یابی

دوم: در بسیاری از اوقات او از اصطلاحات فلسفی و کلامی به عنوان مترادف یا مجاز بودن برای کلمه‌های دیگری که در قرآن و حدیث وارد شده‌اند استفاده می‌کند و به آنها معنایی می‌دهد که از اصلشان خارجشان می‌سازد. به عنوان مثال «خیر» که افلاطون در آن سخن گفته و «واحد» که افلوپین مطرح کرده و «جوهر» که اشاعره بدان اشاره داشته‌اند و «حق» و «الله» آن گونه که مسلمانان می‌فهمند، همه اینها در نزد او به یک معنا هستند. کما اینکه او کلمه «قلم» که در قرآن آمده را با «حقیقة الحقایق» در فلسفه اریجن و «حقیقت محمدیه» در سخنان صوفیه به عنوان هم معنا مورد استفاده قرار داده است. گاه نیز او یک کلمه را با معنای متفاوت مورد استفاده قرار می‌دهد؛ کلماتی نظیر «عین»، «حقیقت»، «ماهیت» و «هویت».

سوم: نیروی تفکر در نزد او تا حد بالایی تسلیم نیروی تخیل او است. از همین روست او را می‌یابی که برای توضیح دقیق‌ترین مفاهیم فلسفی مکتبش به شیوه‌های شعری، تشبیه و مجاز توسل می‌جوید. به رغم ارزش این شیوه‌ها در نزدیک ساختن این مفاهیم مجرد به ذهن، گاه این

شیوه‌ها خواننده را گمراه می‌کنند. چرا که او همه آنچه از تشبیه و استعاره لازم می‌آید را گاه می‌پذیرد و فراموش می‌کند که اینها تنها شیوه‌هایی لفظی برای توضیح مفاهیم هستند. ابن عربی در این خصوص کاملاً معذور است چرا که زبان منطق توانایی بیان آن مفاهیم ذوقی که را که صوفی در حال وجد خود می‌یابد ندارد. ابن عربی جز زبان اشاره و رمز و زبان خیال و عاطفه زبان دیگری در اختیار ندارد که بتواند بدان به آن معانی اشاره کند؛ آن معانی که جز آنکس که مذاق این جماعت و حالات آنان را یافته و تجربه کرده باشد به حقیقت درک نمی‌کند.

چهارم: برغم دشواری زبان رمز و اشاره، او متعهد به استفاده از آن به صورت هماهنگ نیست. اگر در موضعی از چیزی به عنوان رمز استفاده کند در موضع دیگر از آن چیز به عنوان رمز برای مفهومی دیگر استفاده می‌کند. به عنوان مثال او در ابتدای فص موسوی از «موسی» به عنوان رمز روح الهی که با تعیین کلی متعین است استفاده کرده تا اندیشه خود را در باب کشتن فرزندان بنی اسرائیل از سوی فرعون شرح گوید. لیکن در همان فص در جائیکه داستان خضر را به بررسی می‌گذارد به موسی تنها به عنوان «رسول» اشاره می‌کند. قصد وی آن است که بتواند با موفقیت موسای رسول را در برابر خضر ولی از یک جهت قرار دهد و از جهت دیگر علم رسولان (که آن علم احکام ظاهر است) را در برابر علم اولیا (که همان علم به احکام باطن است) گذارد.

پنجم: در بسیاری از اوقات او آیات قرآن را با هم در آمیخته و آنها را به واسطه هم بدون ارتباط ظاهری میان آنها تفسیر می‌کند. چنانکه در فص موسوی، او آیه ۸۵ از سوره غافر را با آیه ۹۸ از سوره یونس در آمیخته که: «هنگامی که شدت عذاب ما را دیدند دیگر ایمانشان برایشان نافع نبود؛ این سنت خداوند است که در میان بندگان جاری شده است مگر قوم یونس». در فص موسوی نیز چنین می‌گوید: «پروردگار مشرق و مغرب» که آنچه ظاهر می‌دارد و باطن می‌سازد را می‌آورد، «اوست ظاهر و باطن» - و آنچه میان آندوست. و این است که «او به هر چیزی علم کامل دارد». در اینجا خلطی میان آیه اول «پروردگار مشرق و مغرب و آنچه بین آندوست اگر تعقل می‌کردید.» و آیه دوم «اوست ظاهر و باطن و او به هر چیزی علم کامل دارد». نمونه‌های چنین خلطی فراوان است.

۶ - یادداشت‌های من بر فصوص الحکم

ارتباط من با فصوص الحکم از سال ۱۹۲۷ میلادی آغاز شد یعنی زمانی که مرحوم استاد نیکلسون مستشرق انگلیسی معروف موضوع ابن عربی را برای رساله دکترای من برگزید. استاد فصوص و برخی شرح‌های آن را مطالعه کرده و خلاصه‌ای از آن را در کتاب خود «مطالعاتی در تصوف

اسلامی»^۱ به تألیف کشیده بود. وی قصد ترجمه آن به انگلیسی را داشت لیکن از این نظر چشم پوشیده و گفت: «این کتابی است که با وجود شرح‌های متعدد حتی در زبان اصلی خودش به سختی قابل فهم است؛ چه رسد به آنکه به زبان دیگری ترجمه شود.» به اعتقاد من این همان دلیل امتناع غالب مستشرقان - به استثنای نیکلسون - از بررسی فصوص و استفاده از مباحث ارزشمند ابن عربی در تألیفاتشان است. استاد لوئی ماسینیون که شجاعت بررسی کتاب طواسین حلاج و گشودن رمزهای آن را به خود راه داد به نظر نمی‌رسد که از فصوص ذکری بمیان آورده یا در مطالعات ارزشمند خود در زمینه تصوف به آن اشاره کرده باشد. آسین پالاسیوس که مستشرقی است با بیشترین مطالعه در خصوص ابن عربی^۲ تنها به فتوحات و آثار دیگر در گفتارهایش در باب ابن عربی اکتفا می‌کند. لیکن فصوص در کارهای او وارد نمی‌شود. نیرگ هم که مقدمه‌ای عالی در مورد کتاب‌های کوچک ابن عربی نگاشته به نظر نمی‌آید که از فصوص کلامی آورده باشد. ون کرایمر هم که فرازهای تصوف را نظمی مفید بخشیده است در آخر کتاب خود فصل ویژه‌ای به ابن عربی اختصاص داده است. وی در نوشتار خود بر فتوحات و کتاب‌های شعرانی تکیه کرده و فصوص را از قلم انداخته است.

من درخواست استاد نیکلسون را پذیرفتم و به مطالعه کتاب‌های ابن عربی روی آوردم. من با فصوص که شرح کاشانی را به‌مراه داشت کار را آغاز کردم. چند بار این اثر را خواندم ولی خداوند بر من دریچه‌ای نگشود! این کتاب دارای عربی واضحی است و هر کلمه اگر به تنهایی مورد نظر قرار گیرد دارای معنایی قابل فهم است. لیکن معنای اجمالی هر جمله یا بسیاری از جمله‌ها معمای است که شرح و توضیح تنها به پیچیدگی و غموض آن می‌افزاید. به نزد استاد رفتم و از حال خود شکوه آغازیدم. به او یادآوری کردم که این اولین بار است که فهمیدن یک کتاب به زبان عربی تا این اندازه بر من دشوار افتاده است. او اندرزم داد که از مطالعه فصوص خودداری کنم و به مطالعه کتاب‌های دیگر ابن عربی روی آوردم. بنابراین به مطالعه بیست و چند کتاب چاپ شده و خطی از جمله فتوحات مکیه پرداختم. در اینجا بود که پس از مؤانست با اصطلاحات و شیوه‌های او مفاهیم و غرض‌های شیخ بر من آشکار گشت. چون به فصوص بازگشتم، دریافتم که این کتاب با وجود حجم اندک، چکیده فشرده‌ای از آن مفاهیم بنیادین است. برای من و برای اولین بار درهای بسته باز و آنچه را در گذشته دشوار می‌پنداشتم آسان شد.

سال‌ها از بازگشت من از انگلستان گذشت. من در همه این سال‌ها بدلیل مطالعات دیگر در تصوف و شاخه‌های فلسفه اسلامی از یاد ابن عربی باز ماندم. لیکن شور و شوق گذشته دوباره مرا

به هم‌نشینی با شیخ اکبر باز آورد. دیگر بار به فصوص روی آوردم و کار برای ذیل‌نگاری و نشر و ترجمه آن به زبان انگلیسی را آغاز کردم. متن کتاب که برای تقدیم به خوانندگان زبان عربی تهیه شده حاصل تحقیق و گزینش از روی سه نسخه خطی است. دو تای از آنها در دارالکتب قاهره موجود بوده است (اولی به شماره ۱۲۶ تصوف به تاریخ ۱۰ جمادی الآخر سال ۸۳۹ هجری است که با حرف «ا» بدان اشاره شده و اساس کار من است و دیگری به شماره ۳۳۳ به تاریخ ۱۸ شعبان سال ۹۲۷ هجری است و به آن با حرف «ب» اشاره شده است). سومین نسخه از آن استاد نیکلسون بوده است به تاریخ ربیع الاول سال ۷۸۸ هجری که با حرف «ن» به آن اشاره شده است. این نسخه نزدیک‌ترین نسخه به عصر مؤلف است و بیشترین تحریف در آن واقع شده است. اظهارنظرهای من که همان شرح قسمت‌های اصلی و جمله‌های پیچیده در متن است مبتنی بر همین تحقیق است. شرح من مانند شرح شارحان دیگر که بر جنبه لفظی تکیه می‌کنند نیست و تنها محدود به کتاب فصوص و نه کتاب‌های دیگر مؤلف هم نمی‌باشد. این اظهارنظرها حاصل مطالعه طولانی مدت من در باب ابن عربی و مکتب او بوده و من در بیان آنها از هر چه از او و یا در مورد او خوانده‌ام مدد گرفته‌ام. کما اینکه من از شرح‌های اصلی که در مورد فصوص تا کنون نگاشته شده بهره‌ها برده‌ام. من در این اظهارنظرها رویکرد خاصی به جز آنچه خود از مکتب ابن عربی می‌فهمم نداشته‌ام. حکم بر اعتقاد او را رها کرده‌ام و تحت تأثیر مواضع کسانی که از او دفاع کرده یا او را مورد اتهام قرار داده‌اند نبوده‌ام. این امور بی‌ارزش‌تر از آنند که آنان که در پی حقیقتند خود را بدان مشغول دارند. اینان مکاتب فلسفی را به‌طور مستقل به بررسی می‌گذارند و آنها را در جایگاه واقعی خود در تاریخ فکری و معنوی نوع بشر قرار می‌دهند.

هیچ کتابی همچون فصوص در جلب اهتمام و عنایت شارحان و مفسران نبوده است. صاحب کتاب کشف‌الظنون بیست و دو شرح را بر شمرده و شیخ محمد رجب حلمی (که خود را از سلاله ابن عربی می‌داند) تعداد را در عربی، فارسی و ترکی به سی و هفت رسانده است. این شرح‌ها از نظر ارزش و درک شارحان آنها از ابن عربی و مکتبش با هم تفاوت بسیار دارند. این شرح‌ها همچنین به لحاظ گرایش‌های خاص شارحان که تحت تأثیر آن گرایش‌ها بوده‌اند با هم متفاوتند. از میان این شرح‌ها با ارزش‌ترین آنها بدون شک عبارتند از: شرح کمال‌الدین کاشانی (وفات ۷۳۰ هجری)، صدرالدین قونوی (و. ۶۷۱ هجری) و عبدالرحمن جامی (و. ۸۹۸ هجری). من از این شرح‌های سه‌گانه بسیار بهره گرفته‌ام. کما اینکه گاهگاهی با دو شرح بالی افندی (و. ۹۶۰ هجری) و عبدالغنی نابلسی (و. ۱۱۴۴ هجری) هم آنس داشته‌ام.

امید من آن است که نظرات من بتواند نه تنها برخی مفاهیم پیچیده در فصوص و بلکه در همه

مکتب ابن عربی را - آنگونه که در فصوص به طور خلاصه و دیگر کتاب‌ها به تصویر کشیده - روشن سازد. اعتقاد دارم که هر که خواهان گردآوری و چکیده‌سازی مکتب عربی باشد می‌تواند جوهر مکتب او را در یادداشت‌های من بیابد. لیکن از آنجا که نمی‌خواهم که خواننده‌ای که با ابن عربی دارای سابقه نبوده و با مسایل اصلی مورد اهتمام وی آشنا نیست به تشویش و اضطراب فکری دچار شود، گزیده‌ام که در این مقدمه چکیده‌ای کلی از محتوی فصوص و مکتب مؤلف آن را عرضه کنم.

۷ - تحلیلی از کتاب فصوص و مکتب ابن عربی

فصوص کتابی است در خصوص فلسفه الهی آمیخته با تصوّف و نه در خصوص تصوّف محض. هدف مؤلف جست‌وجو در طبیعت هستی به صورت عمومی و ارتباط وجود ممکن (جهان) با وجود واجب (خدا) است. ویژه‌ترین موضوع کتاب - چنانکه سرفصل‌ها نشان می‌دهد - جست‌وجو در حقیقت الهی است که در کاملترین مظاهر خود به شکل پیامبران جلوه‌گر شده‌اند. هر فص از میان فص‌ها (فصل‌ها) در این کتاب درباره «حقیقت» پیامبری از پیامبران است که او آن را «کلمه» آن پیامبر می‌نامد. این کلمه صفتی از صفات حق است مانند: صفت الوهیت در فص آدمی، صفت دیدن در فص شیشی، صفت سبوحیت در فص نوحی، قدّوسیت در فص ادریسی، حقیقت در فص اسحاقی، علّیت در فص اسماعیلی و فردیت در فص محمدی. ابن عربی در این کتاب به مسائل تصوّف علمی یا نظری نمی‌پردازد. او مسایل فلسفی محض را عرضه نمی‌کند. او مسایل علم فقه را نیز همچون فتوحات مکیه و کتب دیگر طرح و سپس به تفسیر صوفیانه آنها نمی‌پردازد. لیکن او خلاصه‌ای از یک مکتب در خصوص فلسفه صوفیانه را عرضه می‌کند که دقیق‌ترین و پخته‌ترین چیزی است که از عقل و عاطفه دینی او با هم برون تراویده است. او در این کتاب یک قضیه عمومی در ذات هستی را مقرر داشته آنگاه تا حد امکان هر مسأله‌ای را که مرتبط با خدا، جهان و انسان باشد را به عنوان فرع از آن استخراج می‌کند. این جنبه فلسفی آن است. وی در پی تأیید این فلسفه با کمک ذوق صوفیانه و تجربه شخصی است که این جنبه صوفیانه آن می‌باشد.

۸ - قضیه بزرگ

قضیه بزرگی که مذهب او را تبیین کرده و فلسفه صوفیانه او به طور کامل در اطراف آن جریان داشته و هر قضیه دیگری از درون آن برمیخیزد؛ یعنی همان قضیه‌ای که زمام تفکر او را در دست

داشته و وی در هر چه گفته و احساس کرده از آن الهام گرفته و بدان بازگشته است آن است که: حقیقت وجود در جوهر و ذات خود یک و با توجه به صفات و اسما خود متعدد (متکثر - کثیر) است. تعدد در آن (حقیقت وجود) تنها به واسطه اعتبارها، نسبت‌ها و اضافه‌هاست. این حقیقت قدیم است و ازلی و ابدی، و دگرگونی تنها در شکل‌های (صورت‌های) وجودی است که در آنها ظهور می‌یابد. این حقیقت وجودی دریای بی‌کران و بی‌ساحل هستی است. وجود درک شدنی و حس شدنی تنها امواج این دریا هستند که در سطح آن آشکار گشته‌اند. اگر از جهت ذات آن بدان نظر کنی خواهی گفت که آن «حق» است و اگر از جهت صفات و اسما بدان بنگری یعنی از حیث ظهور آن در اعیان ممکنات خواهی گفت «خلق» یا «جهان». پس آن حق است و خلق، واحد است و کثیر، قدیم است و حادث، اول است و آخر، ظاهر است و باطن و چیزهای متناقض دیگری که مؤلف تکرار آنها را می‌پسندد. این مکتب همان مکتب وحدت وجود است. ابن عربی این مکتب را در مواضع متعدد در فصوص و فتوحات با جرأت و صراحت مقرر داشته است. از آن مواضع یکی این سخن اوست که "منزه است کسیکه چیزها را ظاهر ساخت در حالیکه خود عین آنهاست".

چشم من بر آنچه که صورت او نبوده نظر نینداخته‌ست

و گوش من سخنی را که سخن او نبوده نشنیده است!

مکتب وحدت وجود به شکل کامل خود قبل از ابن عربی در اسلام وجود نداشت. ابن عربی بنیان‌گذار حقیقی ستونهای آن و مؤسس مکتب مستقل آن بود. وی مفاهیم و اهداف آن را به تفصیل بیان داشت و آن را به آن شکل نهایی که هر کس که پس از او از آن سخن گفته و آن را پذیرفته به تصویر کشید. اگر ما نیز به آنچه آلفرد ون کریمر گفته معتقد شویم مبالغه‌ای بدون توجیه نخواهد بود. وی گفته است: «تصوّف اسلامی در پایان قرن سوم هجری (یعنی عصر ابویزید بسطامی و جنید و حلاج) به حرکتی دینی بدل شد که رنگ وحدت وجود گرفته بود. وحدت وجود در آن رسوخ یافت و از اجزای آن در عصرهای بعد گردید». به نظر من سخنان به جای مانده از ابویزید بسطامی و حلاج و بلکه حتی ابن فارض که معاصر ابن عربی بود دلیل اعتقاد ایشان به وحدت وجود نیست. بلکه اینان مردانی بودند که در عشق خدا از خود و از هر چیز دیگر غیر از خدا فانی شدند و جز او در وجود چیز دیگر ندیدند. این وحدت شهود است

و نه وحدت وجود. فرق است میان تراویدهای عاطفه و سخنان شبهه‌مندی (شطح) که از جذبه برخاسته و یک نظریه فلسفی در الهیات. یعنی فرق است میان حلاج که در یک حالت جذبه فریاد «من حق هستم» برداشت و یا ابن‌فارض که عشق محبوبش او را از خود فانی ساخت به‌طوری‌که تنها اتحاد کامل را احساس کرد و گفت:

چه زمان من از گفته خود که گفتم یا می‌گویم «من اویم» برگشتم
دور است از مثل منی که (بگوید) او در من حلول کرده است.^۱

فرق است میان این دو و میان ابن‌عربی که به صراحت کامل و بی‌هیچ شبهه‌ای نه تنها قایل به وحدت خود با ذات الهی و فنای در محبوبش است بلکه قایل به وحدت «حق» و «خلق» است: پس بدین‌رو حق خلق است که باید آن را در نظر داشته باشید.
و بدین‌رو خلق نیست که باید یادآور آن باشید
کنار هم بنه و از هم جدا ساز چرا «عین» یکی است.
و آن (عین) (چنان) متعدد است که چیزی را باقی و به جای نمی‌گذارد.^۲

بلکه بر فرض آنکه «من حقّم» را که حلاج گفت فریاد جذبه و یا شطح نبوده بلکه - به قول استاد نیکلسون بیان نظریه کاملی در دوگانگی طبیعت انسانی است که متشکل از لاهوت و ناسوت باشد؛ بالاترین چیزی که می‌تواند این نظریه را بدان توصیف کرد آن است که این نظریه‌ای است در حلول و نه در اتحاد یا وحدت وجود.

لیکن چه وجهی از وجوه قول به وحدت وجود را مکتب ابن‌عربی نمایندگی می‌کند؟ بدون شک آن مکتبی مادی نیست که هستی را محدود به یافته‌های حس و یا تجربه کرده‌ی الله را اسمی برای یک مسمای غیرحقیقی بداند. برعکس این مکتبی معنوی چه در اجزا و چه در عمومیت آن است. مکتب او مکتبی است که الوهیت در جایگاه اول هستی قرار داده و الله را حقیقتی ازلی و وجوب مطلق واجبی می‌داند که اصل هر چیز که بوده و است و خواهد بود می‌باشد. وی اگر به جهان هم وجودی نسبت داده باشد آن وجود همانند وجود سایه است برای صاحب سایه و یا چهره بازتاب یافته در آینه. لیکن خود جهان جز خیالی و رؤیایی نیست که باید آن را برای درک حقیقتش تأویل و تعبیر کرد. وجود حقیقی تنها وجود خداوند است. از این‌رو وجود حق

۱. التائیه الکبری ۲۷۷.

۲. فص ادریسی.

نیاز به دلیل ندارد. چگونه نیاز به دلیل باشد برای کسیکه خود عین دلیل است. بلکه چگونه نیاز به دلیل باشد برای نور که همه چیزها را بواسطه آن می‌بینیم. حق بدلیل شدت ظهور خود نهان است چنانکه خورشید هم بدلیل شدت درخشش خود از نظر بیننده نهان است. بنابراین مکتب ابن عربی صریحاً به وجود خدا اعتراف دارد. لیکن او خدایی است که همه چیز را در خود گردآورده و همه هستی را در بر دارد؛ خدایی که به صورت هر موجود ظهور یافته است. نیاز به گفتن ندارد که این گونه به تصویر کشیدن الوهیت آن گونه‌ای نیست که ادیان شخصیت الهی را به تصویر کشیده‌اند؛ یعنی آن ذات الهی را که موصوف به صفات ویژه‌ای است که آن را از صفات خلق متمایز می‌کند. بلکه تنها صفتی را که ابن عربی به طور انحصاری ویژه خداوند می‌داند صفت وجوب ذاتی است که هیچ مخلوقی بدان راه ندارد.

۹ - رابطه بین حق و خلق

فصوص دربرگیرنده نظریه نظام یافته‌ای نیست که رابطه حق با خلق را، یا وحدت با کثرت را - آنگونه در فلسفه افلوطین در فیوضات یا فلسفه عبدالکریم جلیلی در تنزلات می‌یابیم - تبیین کند. ابن عربی ترجیح می‌دهد که این مسأله متافیزیکی پیچیده را با توسل به تشبیه و تمثیل و بکارگیری الفاظ دشوار مجاز چون جلوه در آینه، سرایت در وجود و تأثیر و تأثر و امثال آنها شرح دهد. بنابراین حق وجودی حقیقی دارد و این وجود او در ذات خود است. و او دارای وجودی اضافی است که همان وجود او در اعیان ممکنات بوده که نسبت به او همانند سایه‌ای است که بر بقیه موجودات افتاده و به آنها وجودشان را بواسطه اسم خداوند «ظاهر» عطا کرده است. بنابراین جهان سایه است اگر بدان از جهت ذاتش و باطنش و جوهری که بدان قوام داده (فص یوسفی) بنگری؛ جوهری که همان نفس رحمان است که صوتهای وجود از بالای آن تا پایین آن در آن گشایش یافته است. این بدان دلیل است که نفس رحمان مشتمل است بر صورت‌های موجودات در حال بالقوه بودن آنها، چنانکه نفس انسان هم به صورت بالقوه مشتمل است بر هر حرف و کلمه‌ای که از او صدور می‌یابد.

لیکن خلق (عالم ظاهر) در تغییر پیوسته و متحول شدن دایم یا به تعبیر دیگر پیوسته در آفرینش نو (خلق جدید) است. لیکن حق همان گونه که از ازل بوده است می‌باشد. ابن عربی از آفرینش جهان سخن می‌گوید، لیکن قصد او از آفرینش ایجاد از عدم و یا پدیدآوردن آن در یک زمان معین نیست. بلکه آفرینش در نزد او همان تجلی الهی پیوسته است که همیشه بوده و هست و همین‌طور ظهور حق است در هر لحظه در تعداد بی‌شماری از صورت‌ها. این ظهور به رغم

پیوستگی و تعددش هیچگاه (عیناً) تکرار نمی‌شود، چرا که ذات الهی با هر صورتی (شکلی) نسبتی کاملاً متفاوت دارد با نسبت او با صورت‌های دیگر. این اندیشه در ظاهرش با نظریه اشعریان توافق دارد که قایل به آنند که جهان در جوهر خود دارای تشابه و در اعراض اختلاف‌مند و در هر لحظه تغییر می‌یابد. بر همین اساس موجودات -در عقیده ایشان با آنکه جوهرشان ثابت و تغییرناپذیر است- پیوسته در حال دگرگونی هستند. این با آنچه ابن عربی آفرینش نو شونده (خلق جدید) می‌گوید شباهت دارد. لیکن ابن عربی اشعریان را در اشتباه می‌بیند چرا که ایشان قایل به آن نشدند که حق (خدا) همان جوهر و مجموعه صورت‌ها و نسبت‌هایی را که اعراض می‌نامند همان خلق (جهان) است. بلکه ایشان جوهرهای فرد (مستقلی) در درون آن جوهر فرض کردند که بر طبق تعریف آنان خود اعراضی هستند که از جهت اینکه عین آن جوهر هستند قائم به ذات خود می‌باشند و لیکن از آنجهت که آنها عرض هستند قائم به ذات خود نیستند. بنابراین از مجموعه آنچیزهایی که خود قائم به ذات خود نیستند کسی برآمده است که قائم به ذات خود است و این بدلیل (برهان) خلف باطل است. (فص شعبی). حق در نظر ابن عربی روح وجود و صورت آشکار آنست و هر سخنی که دلالت بر دوگانگی کند با مکتب او منافات خواهد داشت.

۱۰ - ذات الهی

می‌توان به ذات الهی از دو نظر نگرش داشت: اول از آن حیث که ذاتی است بسیط و مجرد از نسبت‌ها و اضافه‌ها به موجودات خارجی. دوم از آن حیث که موصوف است به صفات. این ذات از حیث اول منزّه است از صفات پدید آمدگان و از هر آنچه آن را به وجود آشکار ربط می‌دهد. بلکه این ذات از آن حیث حتی منزّه است از معرفت و بیشترین شباهت را به «واحد» دارد که افلوطین قایل به آن است. نه می‌توان آن را تصور کرد و یا حقیقت آن را بیان داشت. تنها گونه‌ای که بتوان آن را وصف کرد از طریق نفی و سلب کردن چیزها از آن است. از این جهت آن حتی إله هم نیست چرا که إله مألوه را باید همراه داشته باشد یعنی اله اقتضای وجود نسبت‌ها و اضافات به مألوهات را دارد. ابن عربی و غزالی و حکیمان دیگر را که می‌گویند خداوند بدون نظر به جهان قابل شناخت است در اشتباه می‌بیند. او می‌گوید: «بلی، یک ذات قدیم ازلی شناخته می‌شود ولی نه به‌عنوان إله. چراکه برای شناخته شدن به‌عنوان اله باید مألوه شناخته شود زیرا که مألوه دلیل اله است.» (فص ابراهیمی). وجود ذات از حیث اول وجود مطلق و وجود آن از حیث دوم وجودی است مقید یا نسبی. زیرا که وجود حق است در صورت‌های اعیان ممکنات یا وجود اوست که در این نسبت‌ها و اضافه‌ها که از آنها تعبیر به صفات می‌شود تعین یافته است.

از همین رو همه موجودات صفات حق هستند. ابن عربی در این باب می گوید: «ما او را موصوف به صفتی نکردیم مگر آنکه ما (پدید آمدگان) خود آن صفت بوده ایم». لیکن در نظر او - و نظر معتزله قبل تر از او - صفات عین ذات هستند؛ لذا حق عین خلق یا عین صفات های آشکار شده در جلوه گاه های هستی است. صفات نیز چیزی زاید بر ذات نیستند و تنها نسبت هایی هستند که به او منسوب می شوند (فصل زکریایی).

از این امر لازم می آید که علم حق به ذات خود علم او به هر چیزی در وجود چه بالقوه و چه بالفعل باشد. لیکن حق چیزها را از خود - از آن حیث که موضوعات علم اویند - متمایز می کند. این تعارضی با وحدت علم و عالم و معلوم ندارد. این تمایز لازمه طبیعت وجود - یعنی طبیعت وجود آنگونه که ما می شناسیم - است.

۱۱ - عینی با ذات واحد و احکام متفاوت

عین وجودی واحد است لیکن با احکام متفاوت. یعنی از حیث صورت ها با تمییز آنها از یکدیگر - که بدینوسیله بر آنان حکم می راند - اختلاف می یابد. پس ارتباط میان حق و خلق (الله و جهان) ارتباط میان واحد عددی و همه اعداد دیگری است که از آن به ظهور می رسد. پس همان گونه که واحد عددی همه اعداد را ایجاد کرده و با وجود یکی بودن خود به آنها کثرت و جزئیات بخشیده، همان گونه هم واحد حق کثرت وجودی که جهان نام دارد را به وجود آورده و بدان جزئیات و کثرت بخشیده است. همان گونه که واحد عددی عین همه اعدادی است که در آنها ظهور یافته، همین طور هم حق تنزیه شده همان خلق تشبیه شده است و متمایز ساختن خلق از خالق تنها امری اعتباری است. در غیر این صورت «خلق همان خلق و خالق همان خلق است چرا که عین یکی است. لیکن از جهت دیگر خلق حق نیست و حق خلق نیست یعنی اگر به صورت خلق بدون عین و جوهر آن بنگری. پس تو اوایی و او نیستی و او توسست و او تو نیست؛ به این معنا که تو در حقیقت و بواسطه عین او هستی و از حیث صورت خود و مظهر خودت او نیستی. از این روست که حق با اعداد وصف و شناخته شده است. ابوسعید خراز گفته است: «او - تعالی - شناخته شدنی نیست مگر از طریق گرد آوردن ضدها و حکم راندن بر آنها از این طریق» (قص ادریسی). «اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و اوست عین آنچه ظاهر و نهان گشته است. نیست در هستی کسی که او را ببیند جز خود او و چیزی در هستی نیست که از او نهان باشد. پس اوست که آشکار بر خود و نهان از خود است. اوست که به نام های همه پدید آمدگان نامیده شده است» (قص ادریسی). بنابراین امر سرگشتگی اندر سرگشتگی است. واحد

است در کثرت و کثرتی است که بازگشتنش به واحد است؛ چیزهای ضد یکدیگر است که در یک حقیقت گردهم می‌آیند و یک حقیقت است که شناخته شدنی نیست مگر با پذیرش چیزهای ضد یکدیگر! لیکن این سرگشتگی نادانان است. لیکن آنان که به راز حقیقت آگاهی دارند و با وحدت وجود آشنایند سرگشتگی دیگری دارند. آن سرگشتگی کسانی است که حق را در هر جلوه‌گاهی دیده و در هر چهره‌ای به او اعتراف دارند. پس سرگشتگی ایشان انتقال پیوسته آنها همراه حق در چهره‌ها (صورت‌ها) است.

۱۲ - تنزیه و تشبیه

اتخاذ چنین موضعی از سوی ابن عربی اقتضای آن را داشته که وی به یک عین وجودی از دو سو بنگرد و آن را با دو صفت توصیف کند. وی اولی را تنزیه و دومی را تشبیه نامیده است. با اینحال وی گاه تنزیه را بر تشبیه غالب می‌داند و گاه هم بر حسب مقتضات حالات خود تشبیه را بر تنزیه غلبه می‌دهد. در جایی چنان در تشبیه مبالغه می‌کند که گویی مذهب او رنگی و شکلی مادی دارد. مثلاً آنجا که گفته او (حق) با نام همه پدید آمدگان خوانده می‌شود و یا در جایی که به بررسی نظریه اشعریان در باب جوهر و اعراض پرداخته می‌گوید: "حق نباشد مگر همان جوهر و حالهای آن" (فض لقمانی). گاه در تنزیه چنان مبالغه می‌کند که گویی هیچ نسبتی بین حق و خلق نیست. به عنوان مثال می‌گوید: «چرا که صحیح نباشد که از علم توحید به جز نفی هر چه جز او - سبحانه - است فهمیده شود، از اینرو او (خداوند) فرموده است «مانند مثل او چیزی نیست»، «منزه است پروردگار تو؛ پروردگار عزت، از آنچه توصیف می‌کنند»، پس دانستن چگونه سلب (نفی) کردن همان علم به خدای تعالی است^۱. لیکن دو صفت تشبیه و تنزیه دو صفت حقیقی هستند که نمی‌توان به یکی از آنها بدون دیگری اکتفا کرد. دلیل آن است که عقل به تنهایی - چنانکه تنزیه اقتضا دارد - نمی‌تواند به طور انحصاری به معرفت او نایل آید. و نیز آن به تنهایی - چنانکه تشبیه اقتضا می‌کند - قادر نیست که او را در حقیقت خود به تصویر کشد. او در این خصوص می‌گوید: «اگر عقل از جهت برگرفتن علوم از نگرش مجرد شود، معرفتش به خدا برحسب تنزیه و نه تشبیه خواهد بود. و اگر خداوند به عقل معرفت نسبت به تجلی را عطا فرماید معرفتش به خداوند کمال یافته گاهی تنزیه می‌کند و گاهی تشبیه. آن هنگام عقل سرایت حق در هستی را به شکل صورت‌های طبیعی و عنصری دیده و دیگر در برابر او صورتی نمی‌ماند