

الشيخ
أحمد
سيد
شريف

في خة ولياوس المغرب
شيخ كبير محي الدين ابن عربي

براسان نسخة
أحمد سيد شريف بهنساوي

ترجمه: مقدمه و حواشي
امير حسين الهيارى



فخري و لا شمس المغرب
شيخ كبير محي الدين ابن عربي

بر اساس نسخه
احمد سيد شريف بهنساوي

ترجمه، مقدمه و حواشي
امير حسين اللهيار



انتشارات مولی

سرشناسه: ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق.

Ibn al-Arabi

عنوان قرارداد: عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب، فارسی

عنوان و نام پدیدآور: عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب / اکبر محیی الدین ابن عربی؛ بر اساس نسخه احمد سید شریف بهنساوی، ترجمه، مقدمه و حواشی امیرحسین الهیاری.

مشخصات نشر: تهران، مولی، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: پنجاه و دو، ۱۹۶ ص، ۲۱×۲۸ م.

شابک: 978-600-339-120-8

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: نمایه.

موضوع: تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: Sufism -- Early works to 20th century

موضوع: عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: Mysticism -- Early works to 20th century

شناسه افزوده: بهنساوی، سیداحمد شریف، مصحح

شناسه افزوده: الهیاری، امیرحسین، ۱۳۶۲ -- مترجم

رده بندی کنگره: BPT۲۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۸۳

شماره کتابشناسی ملی: ۶۰۱۰۲۳۳

عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۱۵۸، تلفن: ۶۶۴۰۹۲۴۳ - نمابر: ۶۶۴۰۰۰۷۹

وب سایت: www.molapub.com • اینستاگرام: molapub • تلگرام: molapub • ایمیل: molapub@yahoo.com

عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب • شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی

ترجمه، مقدمه و حواشی: امیرحسین الهیاری

چاپ اول: ۱۳۹۹ = ۱۴۴۱ • ۵۲۰ نسخه • $\frac{۳۱۸/۱}{۹۹}$

شابک: ۸-۱۲۰-۳۳۹-۶۰۰-۹۷۸ ISBN: 978-600-339-120-8

طرح جلد: استاد حمید عجمی • حروفچینی: دریاچه کتاب • چاپ: ایران مصور • صحافی: نور

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولی است



۶۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

هفت	پیشگفتار نخست
یازده	پیشگفتار دوم
چهل و هشت	مقدمه‌ی بهنساوی

عنقاء مغرب در ختم اولیاء و خورشید مغرب
(۱۰۸-۳)

۳	مقدمه
۱۰	دریای نابودگر و دریای ظلمانی
۱۵	توصیف حالت پس از اقامت و سفر
۱۶	حکمتِ آموختن از یک عالمِ حکیم
۴۶	درسی ازلی از آفرینش ابدی
۵۷	مرجانِ نخست برای مرواریدِ نخست
۵۸	مرواریدِ آفرینشِ ملاءِ اعلیٰ
۵۸	مرواریدِ آفرینشِ عرش
۵۹	مرواریدِ آفرینشِ کرسی
۶۱	مرواریدِ افلاک
۶۲	مرواریدِ پیدایشِ عناصرِ نخست
۶۳	مرواریدِ دودی که آسمان‌های بالایی را با آن شکافت
۶۱	مرواریدِ تناسبِ یاقوت‌ها و ترتیبِ وقت‌ها
۷۱	مرجانِ مرواریدِ نخست
۸۳	اثباتِ امامتِ علی‌الاطلاقِ سوای اختلافات
۸۸	نکته‌ای شریف در بابِ غرفه‌هایی که فوقِ ایشانِ غرفه‌هایی است
۹۹	نکته‌ی تمامِ انبیاء در تعیینِ ختمِ اولیا
۱۰۱	تبیینِ مقاماتِ کتابِ عزیز
۱۰۷	مرواریدِ پیوسته به یاقوتِ هفتم
	عنقاء مغرب فی ختمِ الاولیاء و شمسِ المغرب

(۱۹۲-۱۱۳)

۱۹۳	فهرست آیات
۱۹۴	فهرست اعلام و اصطلاحات

تقدیم به آزاداندیشی

«منم یکی عنقای غریب، مادرم فاخته‌ی طوقی و پدرم عقاب مالک و فرزندم کلاغ فرود آینده بر تو. ذهنم عنصر تاریکی و نور و محل امانت که پذیرای آن نور مطلق نیست. و آن نور مطلق، خلاف من است که به دانشش نمی‌شناسم و من آنم که باز نمی‌گردم و فاش نمی‌شوم. هر کس ثنای من گوید، فهمی بعید و بسته‌ی وهم دارد و من پناهگاهی نیرومند نیستم. و مرا، علوم، هیه کرده‌اند و من آن علوم، هیه می‌کنم و خود، عالم نیستم. واحکام، جاری می‌کنم و حاکم نیستم».^۱

پیشگفتارِ نخست

«جوانمردا! مرغان، سالیانِ بسیار اندر پیِ سیمرغِ همی رفتند و نمی‌یافتند. اما چون برسیدند. در حضرتِ او سالیانِ بسیارِ دگر، بار می‌خواستند و نبود. وَ بَعْدَ اللَّتَيْنِ وَالتِّي، جوابِ آمد که «ان الله غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران/۹۷) و همه را نیست کردند اندر وقت. «وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ» (مریم/۷۴)

رسالاتِ عین‌الفضات

اعتراف می‌کنم این شیارِ مختصر که امروز مرا به دریای ساحلِ متونِ ابنِ عربی متصل می‌کند، به نهیب و آفرینِ حسینِ مفید است؛ وَرنه سالیانی، به دلیلِ اعتمادِ بلاشرط بر آرایِ آمیخته به غَرَضِ حضراتی که جریانِ تغذیه‌ی فکریِ جویندگانی چون من، لاجَرَم در دستِ آن‌هاست، ابنِ عربی را تنها، عاملِ انحرافِ جریانِ اصیلِ حکمتِ خسروانی و تعمیددهنده‌ی استعاره و قاتِلِ تمثیل و پیرِ دیرِ شیزوفرنی‌ملی می‌دانستم! و از سِرِ همین کم‌سوادِی، با دیدنِ عنوانِ «عَنْقَايِ مُغْرِب»، فکر کردم که با متنی شبیهِ منطق‌الطیرِ عطار، رساله‌الطیرِ احمد غزالی، صغیرِ سیمرغِ سهروردی و یا آثارِی از این دست که عَزَّالِدینِ مُقَدِّسی و ابوالرَّجاءِ چاچی و پیش و پسِ اینان نگاشته‌اند طَرَفَم. که نبود!، به واقع این نبود. عَنْقَايِ مُغْرِبِ ابنِ عربی، کتابی در اثباتِ لزومِ امرِ

خاتمیّت ولایت است و در پیشگفتارِ دَوَم، به تفصیل در بابِ آن خواهم گفت.
 عنقاءِ مُغَرِب، فی‌ذاتِه، رویِ تنزیه‌ی حق است و سیمِ رُخ مثلاً عین‌القضاتِ همدانی،
 رویِ تشبیهی، که سیمِ رُخ، الله است و الله، اسمِ اعظم و مأمن و مصدرِ سایرِ اسماء؛
 عنقاءِ مُغَرِب اما بی‌نام است و بی‌نشان و فارغ از هرگونه قید و منزّه از هر مایه
 توصیف. هست و نیستِ مطلق است توأمان، و عَدَم است و عدم نیست و این‌ها که
 گفتیم نیست!

این گفتارِ مختصر را از آن جهت آوردم که حس کردم لازم است صراحتاً و آشکارا
 بگویم که هرآن‌چه در این کتاب آمده -- و یا هر کتابِ دیگری که ترجمه کرده باشم
 یا در آینده ترجمه کنم -- نماینده‌ی عقاید و حتّی علایقِ من نیست. من درباره‌ی
 ادبیات، دیدگاهی فُرمالستی دارم و نگاهم همواره و همچنان، به متون و میراثِ
 گرانسنگِ گذشتگان، نگاهی جمال‌شناسانه و متکی به زبان است.

کشف و شهود و سلوکِ متافیزیکی و هر آن‌چه در عالم خیال رخ می‌دهد را تنها
 آن‌جا که در مقامِ شاعر قرار می‌گیرم حس می‌کنم. حسی فزاینده از خودآگاهی، حسی
 که اصرار بر ردّ و اثباتِ آن از امورِ لاینفع است. حسی که باز در نهایت به مهندسی
 جنون‌آمیزِ کلمات، در جهتِ تحریک و ارضایِ همزمانِ نقطه‌ی جمال‌شناسِ آدمی
 منتهی می‌شود.

به هر روی، تلاشِ چندصد ساله‌ای -- قریب هزار سالی و ای بسا که بیش -- صورت
 گرفته برایِ درآمیختنِ آرایِ صوفیه و عقلانیّت و یا بهتر بگویم عرفان و خِرَد، که
 پرتابه‌ای است از ابن‌عربی تا ملاصدرا، جریانی که در عمل، فلسفه‌ای اسلامی نام
 گرفته اما به خاطرِ ترکیبِ پارادوکسیکالی که این عبارت در خود مُستتر دارد، بهتر
 است حکمتِ اسلامی نامیده شود. به درصد و میزانِ توفیقِ این جریان هم ورود
 نمی‌کنم که اصولاً امرِ توفیق را نمی‌توان در این مقام آورد و سنجه کرد. -- در
 پیشگفتارِ دوم به این مسأله خواهم پرداخت -- . زیرا حکمتِ اسلامی، در بطنِ

ابداعی خویش و با واسطه‌ی محتوای استعاره‌محورِ مَدان و مَگویی که دارد، صاحبِ وَحدانیتی است که به واسطه‌ی آن عملاً از قیاس خروج می‌کند!



از دیگر سوی، ابن عربی و اسلاف و اخلاف او و در کل، حَضَرَاتِ عرفانِ نظری، در آفرینشِ متونِ خویش، به چینشِ تصادفی کلمات با تکیه بر تسجیعِ متهم شده‌اند و به رأیِ مدعیان در این میان، معنا فدای زبان شده است.

به واقع چنین نیست یا اگر چنین باشد هم در عمل معنا فدای زبان نشده؛ چرا که خطوطِ فکریِ این حضرات را می‌توان از خلالِ متون و در حینِ خوانش -- چه نظم و چه نثر --، یافت و پی‌گرفت و استنباط و استخراج کرد.

مثلاً به شهادتِ دَه بند از فلان کتاب یا بیست مصرع از فلان قصیده، می‌توان نتیجه گرفت که به یقین، فلان حضرت، قائل به وَحدت و وجود بوده یا نبوده، یا حلولی بوده و یا

اما اگر هم به فرض، متونِ ابن عربی، حاصلِ چینشِ تصادفی کلمات با تکیه بر به‌گزین کردنِ جمال‌شناسانه باشد و حتی معنا نیز در جایی فدای زبان شده باشد، پس باید گفت که این نابغه، حداقل هزار سالی از زمانه‌ی خود پیش بوده است! چرا که هزار سال پس از ابن عربی، برای تحصیلِ این نگاه و رسیدن به این غایت، پیرِ بَرَتون و آراگون درآمد! و چه آزمون‌ها و خطاها در میانه رفت و چه مباحثاتی و چه جنجال‌هایی؛ و مانیفست‌های رنگارنگ، طالع شدند و افول کردند تا در نهایت چیزی به نام سوررئالیسم برآمد که همه‌ی انواعِ هنرِ پس از خود را تحتِ تأثیر قرار داد و مادرِ آثاری جاودان و ماندگار شد. ما به این معترفیم. جهان به این معترف است. اما درباره‌ی ابن عربی، همین امر، محلِّ رَجُم می‌شود. اصلاً فرض کن که او فارغ از معانی نوشته باشد -- که فرضِ غلطی است -- و فرض کن که میراثِ او جز حاصلِ همنشینیِ تصادفی کلمات بر مبنای یک فقه‌اللَّغَة من‌درآری نباشد؛ حال که چه؟ می‌خواهی جمله‌ی بالا را -- که جمله‌ی آشنایی است -- این‌گونه و از این زاویه برایت بازخوانی کنم:

حاصلِ چینش ناخودآگاه کلمات بر مبنای ذهنی خلّاق که بلاغت چون موم در مُشتِ اوست و نبوغ ناخودآگاهِ وی، تحتِ تأثیر خوانش تمام آثارِ پیشین و تدبّر در همه‌ی آرای گذشتگان و البته نصّ قرآن تربیت شده و قوام یافته و اکنون چیزی می‌گوید که "فرا واقعی" است.



حال "فرا واقعی" تو را یاد چه می‌اندازد؟ سوررئالیستی؟! پس درست گفتم و نیک دریافتی!.

اکنون، به عنوانِ غریقی دریای کلمات و بُریده از قیودِ شریعت و طریقت و رها شده در سرگردانیِ ازلیِ آدمی؛ معتقدم که ما هنوز برابر این سؤالات ایستاده‌ایم: آیا متونِ صوفیان، دریای صیدِ ماهیانِ معانی است یا تنها خلوتگاهِ تماشا و لذّت است؟ هردو؟ هیچ‌یک؟! نگاهِ صرفاً فرمالیستی به میراثِ صوفیه، ما را در نهایت به کجا می‌برد؟ عکسِ آن چه طور؟ به کشف، باور داشته باشیم؟ به شهود، اعتماد کنیم؟ نداشته باشیم؟ نکنیم؟ پایانِ سلوک، سعادت است؟ یا فنا؟! و سعادت آیا در فناست؟! خلافِ آن چه؟! ... چه کنیم؟!

و هیچ پاسخِ جامع و مانعی وجود ندارد. قیاس و گفتارِ استطرادی، سراب است. با چیزی مواجهیم که از جنسِ علومِ تجربی نیست، مشاهده‌محور نیست، تجربه‌پذیر هم نه، حواس به کمکِ ما نمی‌آیند، خِرد در میانه نمی‌یازد، سرد یا گرم، زبر یا نرم، سنگین یا سبک، جامد یا سیال، نه!، این‌ها نیست.

تنها خیال است. عالمی وسیع. نه! وسیع دیگر چه صفتی است؟! عالمی لایتناهی. و این را هم عیب یا حُسن تلقی نکنید. این ویژگی است، خصلت است.

اشکال، آن‌جاست که آن چه را که در "عالمِ خیال" رخ می‌دهد، می‌خوانیم در ظرفِ عالمِ واقع و جهانِ محسوس بریزیم و حاصل را با خرد درآمیזیم. که چه؟! چرا چنین کنیم؟ برای کشفِ چه چیز؟ آن چه خود در خیال آفریده‌ایم؟ آن چه ابرازش، اثباتش را کفایت است؟! ... پس می‌گویی چه کنیم؟ هیچ! ... تماشا!

امیرحسین الهیاری

پیشگفتار دوم

بِسْمِ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْكَثِيرِ

عنقای مُغْرِیمَ به غریبی، که بهر الف

غم را چو زالِ زر به نشیمن درآورم

خاقانی

الف - سیمرغ

سیمرغ، مرغِ افسانه و اسطوره است و حتّی فراتر از این‌ها، گاه سر به خاکِ ولایتِ عرفان کشیده و بال در آتش الوهیت ساییده است. نقشِ دو بالِ او در آن‌چه از آیینِ میترایسم و زروانیسم، در قالبِ تصویر باقی‌مانده و نیز پیوستگی‌اش در متونِ ادبِ فارسی با زال -- که به سببِ خردورزی و خصوصیاتِ فیزیکی مانند موهای بلند و بور؛ پُر شباهت به آرکی‌تایپِ زمانِ زروانی است -- و بیش از این‌ها، نقشی که اوستا به او بخشیده، این اجازه را به ما می‌دهد که او را یک خدای -نماد قلمداد کنیم.

در اوستا نامِ سیمرغ به صورتِ "مَرَعَّ سَیْنَه" آمده؛ در فقره‌ی ۴۱ بهرام‌یشت و فقره‌ی ۱۷ از رشتِ یَشنِ چنین می‌خوانیم که او در کوهِ قاف -- البرز؟ -- در کنارِ دریایِ فَرَاخْگَرَت -- مازندران؟ --، بر درختی در مان‌بخش که تخمِ همه‌ی گیاهان بر آن است می‌زید.

این نام در سانسکریت به صورتِ یَسینا آمده که کم‌کم به ساین -- ساینه در زبانِ ترکی -- و بعدها به شاهین تغییرِ ماهیت داده است. گاه نیز به صورتِ سیرنگ ذکر شده:

سر زده از شوق همچو مرغِ خوراسان آمده از قاف همچنان پَرِ سیرنگ
مجدود خافی

در فرهنگِ انجمن آرا هم اشاره‌ای شده مبنی بر این‌که سیمِرخ، در حقیقت نامِ مرتاضِ بزرگی بوده که در کوهی مسکن داشته است. شاملیّت و حضورِ پیوسته‌ی فرهنگی این کلمه سبب شده که به نام‌های کسان هم تَسْرَی پیدا کند، مثلاً نامِ سیندُخت، همسرِ مهربابِ کابلی و مادر رودابه و مادر بزرگِ رستم، بهره‌ای از این کلمه دارد: «سَئِنَه دُخت».

اوستا، درختی را که آشیانه‌ی سیمِرخ بر اوست، ویسپویش نامیده و از آن با صفتِ «هَماک بَیش زَک [ه]» یعنی پزشکیِ همه‌ی دردها یاد کرده است. در کُتُبِ پهلوی نامِ آن درخت «هرویسپ تخمک» است یعنی درختِ دارایِ همه انواع گیاهانِ رُستنی. مثلاً در کتابِ پهلوی «مینوی خَرَت» آمده است:

«آشیانِ سَئِنَه مَرَو [غ]، بر هَرویسپ تخمک است که آن را جَدَبَیش [صدگزند] خوانند و هرگاه از آن برخیزد، هزار شاخه بروید و چون بنشینند، هزار شاخه بشکند و تخم‌ها پراکنده گردد. پس «چَمروش» [نام مرغی دیگر]، آن تخمه‌ها همه گرد آرد و به جایی بَرَد که در آن، تَشَتَر [نام فرشته‌ای]، باران بباراند و انواع گیاه برویاند و ...».

و این، همان درخت است که در عرفانِ اسلامی، «طوبی» نامیده شده.

«پس پیر را گفتم طوبی چه باشد و آن را هیچ میوه بُود؟
گفت: هر میوه در جهان بینی بر آن درخت است و سیمِرخ آن‌جا آشیانه دارد. بامدادان که از آشیانه برخیزد، از اثرِ پَرِ او میوه بر درخت روید و نبات بر زمین ...».

توجه کنیم که سیمِرخ، در عقلِ سرخِ سهروردی، همان عقلِ اولِ فلسفه‌ی مشایی است که باده درجه تنزّل، به عقلِ دهم می‌رسد و ارواحِ انسانی، ناشی از فیضِ اوست. در منطق‌الطیر، خبری از اثرِ پَرِ سیمِرخ در پراکندنِ تخمِ آن درخت نیست.

حضور آن درخت هم کمرنگ است -- یا اصلاً نیست --. تنها از کوه قاف سخن گفته می‌شود. عزالدین مُقدّسی یا همان ابنِ غانِم که حدود یک قرن پس از عطار می‌زیسته، در کتاب «رمز زبان پرندگان و گل‌ها»، به سیمرغ اشارتی دارد از این دست:

«مرغان عالم، قصدِ سیمرغ کردند و برآمدند به جُستنِ جزایرِ دوردست
دریاها که ندا آمد: مَرَوید! سلطانِ عالم را به شما نیاز نیست که «ان الله
غنی عن العالمین»! آیا نشنیده‌اید که آن فریادِ بیم‌دهنده می‌گوید: «و
يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ؟»
گفتند: آری صدق است! اما نه مگر همان منادی ندا در داده که
«فَقَرُّوْا اِلَى اللّٰهِ»!؟»

پس از ایشان چندی برفتند تا به جزیره‌ی سیمرغ رسیدند و ...».

شهمردان بن ابی‌الخیر نیز که در نیمه‌ی دوم قرن پنجم می‌زیسته، در کتاب خوش‌خوان «نزهت‌نامه‌ی اعلاّی» درباره‌ی سیمرغ می‌گوید:

«سیمرغ اندر دریای کبود، محیط باشد و اندر جزیره‌ای کنارِ خطِ استوا و
خلق بدان جای نرسد ...».

در «بحرالفوائد» نیز حکایتی تمثیلی از گفتگوی میانِ سلیمان نبی و سیمرغ آمده است. سیمرغ بحرالفوائد، بر سر کوهی در میانِ دریاها می‌زید و بر آن کوه درختی عظیم است و ...

اما می‌توان گفت که در کل عمده سهم حافظه‌ی فرهنگی ما در بابِ سیمرغ، پس از شاهنامه، از رَه منطق‌الطیر عطار نیشابوری است.

ل - عنقاء

عنقا یا عنقای مُغرب، مرغی عظیم‌الجثه و درازگردن است. و مُغرب از آن جهت گفته‌اند که از پرنده و چرنده و آدمی، هر چه می‌دید می‌بلعید. اگرچه به فتحِ راء هم گفته‌اند در معنای غریب و نوپدید و نیز مخفی و ناپیدا. از مهم‌ترین خصوصیات این عنقاء یکی فروزبردگی و نابودگری است و دیگری غُربت و تنهایی. عنقا، دور است.

دور و دست‌نیافتنی و هرگونه جهدی که در جهت "قرب" به او باشد، به "فنا" منجر می‌شود.

عنقا در ادب فارسی اغلب معادلِ سیمِرخ آمده:

گرچه چون دارای مَشْرِق، مُشْرِقَش دیدم ضمیر

لیک چون عنقای مُغْرِب، بَس غریبش یافتم

خاقانی

عقل، عنقای مُغْرِبَم می‌خواند چرخ، زالم به گوشه‌ای بنشانند

اوحدی

عنقای مُغْرِب است در این دُورِ خُرْمی خاص از برای محنت و رنج است آدمی

ابوالفرج سگزی

با هر کس منشین و مَبْر از همگان نیز بر راهِ خِرَدِ رو، نه مگس باش نه عنقا

ناصرخسرو

از چترِ تو سایه‌ی هُما افتد وز گُردِ سیاه، سایه‌ی عنقا

مسعود سعد

گرچه عنقا را نگیرد هیچ بازِ صیدگیر

باز کز دستِ تو پَرَدِ صیدِ او عنقا بُود

امیر معزی

آری، خوشدلی، عنقای مُغْرِب است و کبریتِ احمر و زمردِ اصغر.

سندبادنامه

در کل، حضورِ عنقا در ادبِ فارسی -- و به تبع آن در حافظه‌ی فرهنگی ما --

بَسامَدِ بیشتری دارد تا سیمِرخ. منتها در معنایی مشترک یا نزدیک و تقریباً معادل.

ابن عربی در یکی از رسائلِ خویش به نام «شجرة الکون»، همه‌ی هستی را به درخت

مانند کرده و اجزای آن را با اصطلاحاتی چون «دانه‌ی کُن» تشریح نموده. از نظر او آن ذات واحد، دانه‌ی هستی است که همه‌ی کثرات از وی پدید آمده و از آن‌جا که اسماء الهی کثیرند، شاخه‌های ایسن درخت نیز مختلف‌اند. وی درخت «سدرۃ المنتهی» را شاخه‌ای از شاخه‌های «شجرة الکون» می‌نامد. ولی در آن‌چه او می‌گوید، از آن تمثیلات و داستان زدن‌ها که پَسَنَدِ ذهنِ ماست خبری نیست و عنقا بر درخت کون نمی‌نشیند و شاخه‌ای نمی‌شکند و باز نمی‌روید.

م - ققنوس

از مرغان افسانه، یکی هم این ققنوس است. سایه‌ی ققنوس را در اساطیر یونان، مصر و چین می‌توان دید. ققنوس، نادر است. تنهاست. جفتی ندارد. زایش و تخم و جوجه هم نه. هزار سال می‌زید و چون یک هزاره بر او سرآید، هیزمی فراوان گرد می‌آورد و خود در میان می‌نشیند و سوزناک‌ترین آوازِ عمرِ خود را می‌سراید. از هُرمِ این آواز، هیزم افروخته می‌گردد و ققنوس در آتش خود می‌سوزد و از خاکستر او، ققنوسی دگر زاده می‌شود. و این چرخه ادامه می‌یابد.

ققنوس در اساطیر ملل، نمادِ جاودانگی و عُمرِ دوباره است. داستان او، در ادبیات اروپایی، خاصه پس از برآمدنِ مسیحیت، با مفاهیم مذهبی درآمیخت و نقشش به تقریب، شاید به نقشِ سیمِرخ نزدیک شد. چنان‌که طی پنج قرن پس از آغازِ مسیحیت، در هشت یا نه متنِ مذهبی، از ققنوس سخن به میان آمده است. البته شاید امرِ زایشِ بی‌والد و مرگِ نامتعارف و امیدِ رجعت و برآمدنِ دوباره، او را در اندیشه‌ی مسیحیت، به عیسی شبیه کرده و این اقبال و حضور را سبب شده باشد.

ققنوس، رامشگر است و منقارِ او سازِ اوست. منقاری که قریب صد سوراخ دارد و از هر سوراخ آوایی برمی‌آید. در ادب فارسی، ققنوس، مُنفک از سیمِرخ و عنقا است. عطار، او را در حدِ مرغانِ دیگر تنزّل داده که مرگ و نیستی دارد، اگرچه صاحبِ خصوصیتی و رایِ دگر مرغان است:

هست ققنُس، طُرفه مرغی دِلِستان موضعِ ایسنِ مرغ در هندوستان

سخت مستقاری عجب دارد دراز همچو نی در وی بسی سوراخ باز
قُرب صد سوراخ در منقارِ اوست نیست جفتش، طاق بودن کارِ اوست
هست در هـر نُقبه آوازی دگر زیـر هـر آوازی او رازی دگر

ن - گارودا

"گارودا"، پرنده‌ای عظیم است که به روایتی، هیئت انسانی دارد؛ با دو بال بر شانه و در عمل، مرکبی است برای "ویشنو"، ایزد بلندمرتبه‌ی هندوها. از گارودا با صفت تیزپروازتر از باد یاد می‌شود. نام او، نام صورت فلکی عُقاب در اخترشناسی هندویی است. گارودا به قدری دارای اهمیت است که دو کشور تایلند و اندونزی، آن را به عنوان نماد رسمی ملی خود برگزیده‌اند.

گارودا، در لغت، به معنای کلام بالدار است و گفته‌اند چون به پرواز می‌آید از بال‌هایش زمزمه‌ی "ودا"ها برمی‌خیزد. وی به عنوان یک الهه که سمت و سوی خداوندی دارد، دشمنِ قسم‌خورده‌ی "ناگا" است و "ناگا"، نمادی از شیطان است و از نژاد مارها. دسترسی گارودا به آب حیات و مسأله‌ی شفا بخشی و نیز همت او در نگهداری و تربیت و آموزش همسر ویشنو، از مواردِ تقریبِ او و سیمرغ است.

ک -

عنقای مُغربِ ابن عربی، آن روی سگه‌ی سیمرغِ عطار است. به عبارتی، سیمرغ، در مقام "تشبیه" ایستاده و عنقا در مقام "تنزیه". سیمرغ، مرتبت "شهود" است و عنقا سریرِ "وجود". و در سلوک به سوی هردوان، نهایتی اگر باشد و غایتی، یکسره نیستی است، عدم است، فناست. جایی که اشارات، در بی‌سویی و ضمائر، در بی‌خودی گم می‌شوند.

سیمرغ، مقام الوهیت است و مقام الوهیت، مرتبه‌ی ظهور و تجلی است. لذا از طرفی، به اعتبار اضافه بودن به ذات، نزدیک مرتبه‌ی اطلاق و تنزیه است و از سوی، به دلیل تعینات و ظهورات، محلّ تقیید و تشبیه. پس دوباره به همان جمله‌ی نخست می‌رسیم: سیمرغ، آن روی سگه‌ی عنقاست، نه عینِ اوست و نه جدا از او.

از میان این چار پرنده که گفتیم، عنقا جامع هر چهار است. تنها تر از همه، ویرانگر تر و مردم خوار تر، خیالی تر و دور تر، کم داستان، کم سخن، چنان که گویی از خود نیز گم است، نه زایشی، نه مرگی، نه سوختنی، نه آوازی، نه وظیفه‌ای، نه توفیقی، نه قیاسی و نه حضوری. آن هفت شهر طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا، مسیر سلوک تا شهود سیمرغ‌اند، "کشف" ابن عربی و "وقوف" نیرزی، همه این جاست. اما تا عنقا، نه سلوکی هست، نه وقوفی و نه کشفی.

تاریخ فرهنگی و هویت اساطیری جهان، هرگز از حضور نمادی این چنین، تهی نبوده است. چرا که آدمی، هیچ وقت از جستن آن خیال آسمانی اعظم بی‌نیاز نیست. چیزی که از آسمان فرود آید، یا فرود نیاید بلکه فرو فرستد؛ نور را، ظلمت را، برکت را و حتی عذاب و نفرت و رنج را.

مشترکات و مشابهات مشهود نیز مقداری حاصل هم‌ریشگی است و مقداری به دلیل هم‌نهادی. و مراد از هم‌نهادی، آن ذات یا خرد مشترک انسانی است. یا هر اسمی که تو بر آن بگذاری. معتقدم که آدمی، نهادی دارد که نیازها، ترس‌ها، خواست‌ها و حتی کلمات و زبان، در آن به یک صورت و به یک میزان به ودیعت نهاده شده. تاریخ، محیط و شرایط و جغرافیای زیستن است که معین می‌کند کدام چراغ از آن چراغستان ذات یگانه‌ی مستتر در آدمی، روشن شود و کدام خاموش بماند. هم از این روست که تمام جهان شناخته شده‌ی آن روزگاران، چیزی چون این چهار موجود را می‌خواسته و آفریده و هنوز هم می‌خواهد.

در این میان، خاستگاه سیمرغ و عنقاء، خاستگاه معنویت و عالم خیالات است. جایی از جهان که در آن هرگز فلسفه، غالب نبوده و پیرانش، بر مبانی خرد پای نَفُش‌ده و به تعقل، توضیح و توصیف و تشریح جهان را برنخاسته‌اند. -- کلی عرض می‌کنم --. و چنان که در مقدمه‌ی نخست هم گفتم، این ویژگی و خصوصیت است نه نقطه‌ی ضعف یا قوت. از این روی، در آن عالم، که عالم خیال است، به فراغت و چنان که مطلوب و منظور بوده آفریده شده و پرورش یافته‌اند.

ط -

عنقائِ مُغْرِب، انگشتِ اشارتِ ابنِ عربی است زی حضرتِ ذات. اشاره به غیبیت در مقامِ اطلاقِ مَقَسَمی.

این غیبیت، از نگاهِ معرفت‌شناسانه، غیبیتِ حق‌تعالی است از همه‌ی مخلوقات و از منظرِ هستی‌شناسانه، غیبیتِ خودِ معلومِ ذاتِ حق است. غیبیتی که معنای "باطن" -- در مقابلِ "ظاهر" -- در او مستتر نیست بلکه همزمان، هم ظاهر را دربر می‌گیرد و هم باطن را و این اقتضای اطلاقِ مَقَسَمی بودنِ آن است. پس عنقائِ مُغْرِب ابنِ عربی، نه تنها از قیدِ باطنیت، که از هر قیدِ دیگر هم رهاست.

منظور از غیبیتِ ذات، این است که ذات، در مقامی پیش از کثرت و در مرتبه‌ای پیش از تنزّل ایستاده، جایی ورای بحثِ تجلّی و ظهور و قبل از هر چیز که تو در اندیشه توانی آورد.

تازه این قبلیت هم رُتبی است نه زمانی. یعنی رُتبه‌ی اوست که قبل باشد و پیش. زیرا آن ذات، هرگز مقید به قیدِ زمان نیست. اصلِ این قبلیت هم توصیفی است که ما در حدِ بضاعت از او می‌کنیم ورنه نفسِ قبلیت و بعدیت هم در او نمی‌گنجد. عنقائِ مُغْرِب، همیشه در خفاست. خفایی پیش از مقامِ تَعْنِین، تجلّی و ظهور. جایی که حافظ می‌گوید:

عنقا شکارِ کس نشود، دام باز چین کان جا همیشه باد به دست است دام را

و عطار می‌سراید:

"آن" مگو چون در اشارت نایَدَت دم مَزَن چون در عبارت نایَدَت

آیندگانِ پس از ابنِ عربی نیز، عنقائِ مُغْرِب را در چنین موضعی تصور کرده‌اند مثلاً قیصری به تقلید از ابنِ عربی، از مقامِ ذات با تعابیری چون غیب‌الغیوب و عنقائِ مُغْرِب یاد کرده است.

حال اگر عنقائِ مُغْرِب، اشارتی به آن وجودِ لابه‌شرط است و اگر اطلاقِ مَقَسَمی

بودن، تَبَيَّنِ لایتناهی بودن و رهایی از حدود و فراغت از تَعَيُّن؛ و اگر به رغم این فراغت، او جامع همه‌ی تعینات است در خویش و در همه چیز سریان دارد؛ پس آیا عنقای مُغْرِب، نامی دگر برای کلمه‌ی علیای "الله" است؟!

پاسخ این است که هست و نیست! چرا که "الله"، هُوَیَّتِ وصفی حق است و عنقای هُوَیَّتِ ذاتی. و حق در این مقام، به اعتبارِ هُوَیَّتِ غیبی، قابل شناخت نیست، نه تشبیه، نه تنزیه. و ذاتِ مطلق به اطلاقِ مَقَسَمی، از هر گونه وصف بری است. خود کلمه‌ی عنقای مُغْرِب نیز، هُوَیَّتِ عِلْمی ذاتِ حق است و بسته به برداشت و دریافتِ ماست نه ذاتِ او. در بخشی از همین کتاب که پیش رو دارید هم ابن عربی، به استعاره و تمثیل، بیان می‌کند که چگونه "الله" وصفی، به مثابه‌ی اسمی جامع، منشأ پیدایش همه‌ی اسماء و سرسلسله‌ی تَعَيُّنِ ثانی قرار می‌گیرد.

وجود لابه‌شرطِ مَقَسَمی، واجب است از آن جهت که این همه اقسامِ کثیر، بدونِ مَقَسَمِ واحد، پدید نمی‌توانستند شد و لابه‌شرطی هم از اوصافِ ماهوی اوست، ورنه ماهیتِ موجود بدان مَتَّصِف نمی‌شود که از هر گونه وصف، فی‌ذاته فارغ است. این مفهوم را می‌توان در ظَرْفِ هر سه قِسمِ دیگر -- به شرطِ شیء، به شرطِ لا و لا به شرطِ قِسمی -- ریخت ولی خود، هرگز موردِ اشاره‌ی حَسَبِ واقع نمی‌شود.^۱

همین بی‌شرطی و لاقیدی سبب شده که این ماهیت را ماهیتِ مطلقه بنامند. ببینید، مقام لابه‌شرطِ مَقَسَمی، جایی خارج از تصوّرِ ماست و این، همان جایی است که عنقای مُغْرِب نِشسته!

حال این قضیه را از زاویه‌ای دیگر می‌کاویم. مثلاً اگر بگوییم "انسانِ خوب"؛ انسانِ به‌شرطِ شیء را تصور کرده‌ایم و اگر بگوییم "انسانِ بد"، انسانِ به‌شرطِ لا را. البته با عنایت به این امر که بدی، اصالتاً فقدانِ خوبی است چنان که سرما در

۱. ملاصدرا، در ضعیفِ عِلّت و معلول در کتاب اسفار می‌گوید: «وجود "به شرطِ لا"، حق تعالی است و وجود "لا به شرط"، فعلی اوست و وجود "به شرطِ شیء"، موجوداتند. پس هرگاه، عرفاً اطلاقِ وجود بر حق تعالی نمایند، مرادشان وجود "به شرطِ لا" خواهد بود نه وجود "لا به شرط" که صنع و مشیّتِ اوست.» و این هم نظر ملاصدرا است.

فیزیک، فقدانِ گرما -- بحثِ میزانِ جنبشِ مولکولی -- . حال اگر به ماهیتِ "انسان" فی نفسه، خالی از هر قید، نظر کنیم و در پی یافتنِ چیستیِ آن برآییم، -- انسانِ لا به شرط -- را تصور کرده‌ایم البته لا به شرطِ قسمی که در آن شرط نکرده‌ایم مثلاً خوب یا بد.

این را تا این نقطه داشته باشید و با من به این زاویه بیاید. فلاسفه، در این باره که در هنگامِ اعتبارِ لا به شرطی ماهیت، هیچ چیز دیگری همراه آن تصور نمی‌شود جمله‌ی معروفی دارند که می‌گوید: «لَيْسَتْ الْمَاهِيَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَا هِيَ لَا مَوْجُودَةٌ وَلَا مَعْدُومَةٌ وَلَا...». ببینید این جا حتی وجود یا عدم هم لحاظ نمی‌شود. حال به این سؤال بایسته می‌رسیم که آیا در این شرایط، ما با ارتفاعِ نقیضین -- یعنی سلبِ دو شیء نقیض هم از یک چیز -- روبه‌رو هستیم؟! و مگر نه این که ارتفاعِ نقیضین محال است؟!

پاسخی که فلاسفه می‌دهند این است که خیر! این ارتفاعِ نقیضین نیست، زیرا در این اعتبار از ماهیت، به کُل چیزی با ماهیت "در نظر" گرفته نمی‌شود، نه این که در واقع، هیچ یک از آن چیزها که در نظر نگرفته‌ایم، با آن همراه نباشد و همین ماهیت هم در اصل یا موجود است یا معدوم و در نتیجه ارتفاعِ نقیضین در کار نیست. از این بحث می‌گذرم و مباحثه را به فلاسفه‌ی مربوطه وا می‌گذارم.

تنها درنگی دوباره کنیم بر این امر که حقّ لا به شرط بودن و نفسِ اطلاق نیز، قید و شرطِ این ماهیت نیست. یعنی این ماهیت از قیدِ اطلاق هم مُتَبَرّاست و از قیدِ لا به شرطی هم! همین است که زبانِ عارفان، در این جا بُریده می‌آید و کلمه باز می‌ماند و اندیشه در فرودست می‌نشیند. در عین حال، با رویکردی فلسفی اگر این بحث را پی گیریم، از آن جا که ماهیتِ لا به شرطِ مَقَسَمی، هیچ قیدی، حتی قیدِ اطلاق را هم نمی‌پذیرد، می‌توان امکانِ داشتنِ هر قیدی را در واقع بر آن روا دانست! زیرا چنان که چند بند قبل هم اشارتی کردیم، لا به شرط بودنِ ماهیت به معنای در نظر نگرفتنِ امورِ دیگر است نه آن که در واقع هم آن امور، همراهِ ماهیت نیستند.

از این ره، ماهیت به واسطه‌ی مَقَسَمی بودن، مادر و زاینده‌ی همه‌ی ماهیت‌ها

می‌شود. پس کثراتِ امکانی، نه در عرضِ وجودِ حق، که در نفیسِ وجودِ او و به نحوِ شئون و اطوارِ وی تفسیر می‌شوند. به هر روی، آن مجاهدتی که در مقدمه‌ی نخست، در بابِ پوشاندنِ خلعتِ تفلسف بر قامتِ معرفتِ خیالی و خیالِ معرفتی گفتم، این‌جا و بدین‌گونه حاصلی "باورپذیر" می‌یابد.

ع.

ابن عربی در مقدمه‌ی کتابِ "فتوحاتِ مکیه"، در بابِ معرفتِ کتابِ "عنقای مُغرب"، تنها به آوردنِ نامِ کتابِ کفایت کرده و توضیحی نداده و حتی عنوانِ فرعیِ کتاب را هم ذکر نکرده است. فقط در شمارشِ آثار، به عنوانِ اثرِ شصت و دوم، از این کتاب نام برده و تمام.

عنقای مُغرب، کتابی است که ابن عربی در اثباتِ امرِ خاتمیتِ ولایتِ نوشته و در آن به روشنی به مسأله‌ی "مهدویت" اشاره کرده است. اعتقاد و نظریه‌ی، در این‌جا تحقیقاً همان نظرِ اهلِ تشیع است در بابِ غیبت و ظهور. چرا که وی هم در این کتاب و هم به وضوح در فتوحات، اشاره کرده که معتقد به وجود و حضورِ "جسمانی" امام دوازدهم شیعیان است، و رَایِ وجوبِ وجود و حضورِ روحانی او؛ و این بر عقیده‌ی شیعه در این باب انطباق دارد.

عقیده‌ی قاطبه‌ی اهلِ سنت، آن است که تَعِیْنِ وصی، بر خداوند و پیامبر واجب نیست. اما شیخ از جهتِ اشعار از حُسنِ طوِیْتِ خویش، با اشعاری چون ابیاتِ ذیل، عقیده‌ی صوفیانه‌ی خود را ابراز کرده و بر مخالفتِ طریقه‌ی جمع، تعریضی آورده است.

وَصَّيَّ الْإِلَهِ وَ وَصَّتْ رُسُلُهُ فَلِذَا	كَانَ التَّأْسَى بِهِمْ مِنْ أَفْضَلِ الْعَمَلِ
لَوْ لَا الْوَصِيَّةُ كَانَ الْخَلْقُ فِي عَمَةٍ	وَبِالْوَصِيَّةِ دَامَ الْمُلْكُ فِي الدُّوَلِ
فَاعْمِدْ إِلَيْهَا وَلَا تُحْمِلْ طَرِيقَتَنَا	إِنَّ الْوَصِيَّةَ حُكْمُ اللَّهِ فِي الْأَزَلِ

و از این روشن‌تر، در جایی از کتاب فتوحات می‌گوید:

«و اما ختم ولایت محمدی خاصه، مردی از عرب است، دارای ریشه و نژادی کریم و ارجمند و اکنون زنده است و من به سال ۵۹۵ در شهر فاس در اندلس، وی را زیارت کردم و او آن علامت را که حق تعالی از چشم خلق، نهان کرده، بر من آشکار ساخت و به وضوح دیدم، به گونه‌ای که مُهر ولایت خاصه را که عُمداً خلائق نمی‌دانند چیست، در وی مشاهده کردم. پس ولایت عامه‌ی عیسوی، تابع ولایت آن حضرت است. چنان‌که عیسی، به گاه ظهور آن حضرت، تابع وی می‌باشد و به قول حدیث، صلیب را می‌شکند و خوک را می‌کشد و مردمان را به سنت رسول (ص) امامت به نماز می‌کند».

وی علاوه بر این‌ها و برای ورود به مبحث اصلی، به توضیح و تبیین اصول اندیشه‌ی خویش که شامل وحدت وجود، تشبیه و تنزیه و گرد آمدن اسماء، ذیل کلمه "الله" و خلقت حقیقت محمدیه و بحث انسان کامل می‌پردازد و بعد وارد بحث ولایت می‌شود.

وی اقوال خویش را در این کتاب، در قالب مرجان‌ها و لؤلؤها طبقه‌بندی و بیان می‌کند. در باب معنای لؤلؤ و مرجان، بیرونی در الجماهر فی الجواهر می‌گوید: "دانه‌های در، دُرشت است و دانه‌های مرجان، ریز و لؤلؤ را بدین هر دو نوع اطلاق کنند". اما به هر روی، شیخ بیش از هر چیز، در این تقسیم‌بندی، به این آیه‌ی معروف سوره‌ی الرَّحْمَن نظر داشته است که {يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ}. از دگر سوی، واژگان لؤلؤ و مرجان و همراهی آن دو با هم، برای ما چندان غریبه نیست.

به بحرِ عَمَان، زان رَخش، صاف شد لؤلؤ به بحرِ مغرب، زان جوش، سرخ شد مرجان
عنصری

نار ماند به یکی سُفَرگَکِ دیبا آستر، دیبِه زرد، اُبره‌ی آن حمرا
سفره پُر مرجان، تو بر تو، تا بر تا دلِ هر مرجان چون لؤلؤ کی لا

منوچهری

پیشگفتار دوم / بیست و سه

ز بیم ذوالفقار شیرخوارش به خندق شد زمین همرنگِ مرجان
ناصر خسرو

آن دُرّ دو رسته در حدیث آمد وز دیده بیوفتاد مرجانم
سعدی

غ-

به باورِ شیخ، نخستین چیزی که خداوند می‌آفریند، "حقیقتِ محمدیه" است. حقیقتی که از ازل تا ابد جریان دارد و به اقتضای تاریخ، شصت و سه سال با کالبدِ محمد بن عبدالله (ص) تقارن یافته و درجه‌ای از نبوت و رسالت در او ختم شده است. از دیگر سوی، رشته‌ی بحثِ "انسانِ کامل" را می‌گشاید. حال، انسانِ کامل چیست؟

به‌طور خلاصه، نسبتِ انسانِ کامل به خداوند، به مانندِ انسان‌العین (مردمکِ چشم) است نسبت به چشم. چیزی که از دریچه‌ی آن، اشیاء مشاهده می‌شوند. حق تعالی نیز به واسطه‌ی انسانِ کامل، در خلقتِ خویش می‌نگرد و رحمت می‌آورد و به برکتِ او فیض وجود را به خلایق می‌رساند. بنابراین، انسانِ کامل، حادثِ ازلی و نشأهٔ دائمِ ابدی است و خداوند در آینده‌ی دلِ او که همان عینیتِ مقامِ خلیفه‌اللّهی است تجلّی می‌کند.^۱

عقل کُل و نفس کُل، مَرَد خُداست عرش و کُرسی را مَدان کز وی جُداست
ظِلُّ او اندر زمین چون کوه قاف روی او سیمِ رغ بَس عالی مَسطاف
گر بگویم تا قیامت نَسعتِ او هیچ آن را غایت و مَقْطع، مَسْجُو
در بَشَر، روپوش آمد آفتاب فَمَهم کُن! واللّٰه اَعْلَم بالصّواب!

حال، آن کس که نبی است و امرِ نبوت در وی جریان دارد، همزمان ولی نیز

۱. إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَظَاهِرُ أَمْهَاتِ أَسْمَاءِ الْحَقِّ وَ هِيَ فِي دَاخِلِهِ فِي الْأَسْمِ الْأَعْظَمِ الْجَامِعِ وَ مَظْهَرُ الْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ. (قیصری)