

عشق، زن و زیبایی

(عشق میثقی و عشق زمینی و...)

از نگاه محی الدین ابن عربی



پژوهش و ترجمه: قاسم میرآخوری

عشق، زن و زیبایی

(عشق مینوی و عشق زمینی...)

از نگاه

محیی‌الدین ابن عربی

پژوهش و برگردان به فارسی

قاسم میرآخوری



انتشارات کوهسار

عشق، زن و زیبایی

(عشق مینوی و عشق زمینی...)

از نگاه محیی الدین ابن عربی

نویسنده: محیی الدین ابن عربی

پژوهش و برگردان به فارسی: قاسم میر آخوری

طرح جلد: آروین

حروفنگاری و صفحه آرایی: مؤسسه آروین

چاپ اول: ۱۴۰۱

تعداد: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۱۵۵۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۴۱۰-۲۹-۴

آدرس: خ. انقلاب، خ. دوازده فروردین، ک. نوروز، پ. ۲۵

تلفن: ۶۶۴۱۷۴۲۵-۶۶۴۹۴۵۴۱ / ایمیل: ketabekohsar@yahoo.com

سرشناسه: میر آخوری، قاسم، ۱۳۴۰ -

عنوان و نام پدیدآور: عشق، زن و زیبایی: (عشق مینوی و عشق زمینی...)

از نگاه محیی الدین ابن عربی / پژوهش و برگردان به فارسی قاسم میر آخوری.

مشخصات نشر: تهران: کوهسار، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: ۴۳۵ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۴۱۰۲۹-۴

وضعیت فهرست نویسی: فیا

عنوان دیگر: عشق مینوی و عشق زمینی... از نگاه محیی الدین ابن عربی.

موضوع: ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰-۶۳۸ق. -- دیدگاه درباره عشق (عرفان)

موضوع: Ibn al-Arabi -- Views on love (Mysticism:)

موضوع: ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰-۶۳۸ق. -- دیدگاه درباره زن

موضوع: Ibn al-Arabi, ۱۱۶۵-۱۲۴۰ Views on women --

موضوع: ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰-۶۳۸ق. -- دیدگاه درباره زیبایی‌شناسی

موضوع: Ibn al-Arabi, ۱۱۶۵-۱۲۴۰ Views on aesthetics --

رده بندی کنگره: BP۲۸۶/۹

رده بندی دیویی: ۸۳/۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: ۶۱۱۸۲۲

فهرست

پیشگفتار.....	۹
زندگی نامه ابن عربی.....	۵۷
دیدگاه‌های نهان کیشی ابن عربی.....	۹۷
وحدت وجود.....	۹۷
سرشت و گوهر خداوندی.....	۱۰۵
اعیان ثابته.....	۱۱۷
راز سرنوشت.....	۱۲۶
جهان چگونه پدید می‌آید (تسخیر).....	۱۲۷
خیال (پنداشت) و خواب.....	۱۳۰
تجلی (تابش) خدا چگونه انجام می‌پذیرد؟.....	۱۴۸
نوشته‌ای درباره عشق.....	۱۵۷
عشق، زن و زیبایی.....	۱۷۷
دوست داشتن و عشق.....	۱۷۹
عشق ایزدی.....	۱۸۳
دوست داشتن دارای چهار پایه است.....	۱۸۶
عشق مایه پندار معشوق می‌شود.....	۱۹۲
عشق سه گونه است.....	۲۰۱
عشق ایزدی.....	۲۰۱
عشق مینوی.....	۲۱۹
عشق طبیعی.....	۲۲۵

- عشق عنصری (گوهرین / هستمایه) ۲۳۱
- نام‌های محبت ۲۳۱
- ویژگی‌های عاشقان ۲۴۱
- لاغری ۲۴۳
- بژمردگی ۲۴۴
- گرام ۲۴۶
- شوق ۲۴۷
- هیام ۲۴۸
- زفرات (آه سوزان) ۲۴۹
- کمد (دلتنگی) ۲۵۰
- ویژگی‌های عاشقان ۲۷۱
- داستان عاشقان ۲۸۲
- میدان‌های عشق ۲۸۶
- رخ‌نمایی معشوق برای عاشق پاکباز و دل‌باخته ۲۸۹
- عاشق کشته‌معشوق است ۲۸۹
- عاشق رو به تباهی و نابودی است ۲۹۰
- عاشق با نام‌های ایزدی به سوی او گام برمی‌دارد ۲۹۱
- عاشق هر دم از پایه‌ای به پایه دیگر پرواز می‌کند ۲۹۲
- عاشق همواره شب زنده‌دار (بیدار) است ۲۹۳
- عاشق همیشه اندوهش را پنهان می‌کند ۲۹۴
- عاشق دوست دارد که برای دیدار معشوقش از این جهان خاکی رخت
بربندد ۲۹۵
- عاشق از آنچه میان او و دیدار معشوق جدایی می‌افکند آزرده و رنجور
می‌شود ۲۹۶

- عاشق بسیار آه می کشد ۲۹۷
- عاشق با گفتار معشوقش به آرامش می رسد و با یادآوری نامش از او
یاد می کند ۲۹۹
- عاشق همراه و دوستدار دوستداران معشوقش است ۳۰۱
- عاشق از اینکه در گفتار و رفتار خود معشوق را ارج نهد بر خود
بیمناک است ۳۰۲
- عاشق هر چه از او درباره پروردگارش سربزند، کم می شمارد و هر چه
از معشوقش به او برسد، بسیار می داند ۳۰۴
- عاشق فرمانبردار معشوقش بوده و از ناسازگاری با او دوری می کند ۳۰۵
- عاشق از خود بیخود می شود ۳۰۷
- اگر عاشق کشته شود، خون بها ندارد ۳۰۸
- عاشق در سختی ها و تنگدستی ها بردباری می ورزد ۳۰۹
- دل عاشق ناآرام و سرگردان است ۳۱۱
- عاشق همنشینی و همراهی با معشوقش را بر دیگران برمیگزیند ۳۱۲
- عاشق محو در اثبات است ۳۱۵
- عاشق خواست خویش را با خواست معشوق یکی می کند ۳۱۶
- ویژگی های عاشق در هم تنیده اند ۳۱۷
- عاشق در برابر معشوق دمی (نَفَس) ندارد ۳۱۷
- همه هستی عاشق از آن معشوقش است ۳۱۹
- عاشق خود را در راه معشوق به رنج و سختی می اندازد ۳۲۰
- عاشق از سرگردانی کامروا و خرسند می شود ۳۲۲
- عاشق از معشوق رشکین تر (غیرتمندتر) است ۳۲۵
- عشق عاشق به اندازه خردش درباره او داوری می کند ۳۲۶
- عاشق مانند جانوری است که زخم زبانش بخشیدنی است ۳۲۷

عشق عاشق نه با نیکی معشوق فرونی گیرد و نه با بی مهری او کم شود	۳۲۸
عاشق آداب دان نیست	۳۳۰
عاشق خود و معشوقش را فراموش می کند	۳۳۱
عاشق از همه ویژگی هایش جدا می شود	۳۳۱
عاشق هیچ نامی ندارد	۳۳۲
عاشق از خود بیخود است	۳۳۳
عاشق میان رسیدن و نرسیدن به معشوق جدایی نگذارد	۳۳۳
عاشق برده عشق است	۳۳۴
عاشق نا آرام و آشفته و پریشان است	۳۳۵
عاشق در بی وزنی (سبکی) به سر می برد	۳۳۵
عاشق هر چه می گوید همانی است که معشوق می گوید	۳۳۷
عاشق به معشوق نمی گوید چرا چنین کردی و چرا چنین گفتی؟	۳۳۷
عاشق پرده در است	۳۳۸
عاشق خودش نمی داند که عاشق است	۳۳۹
پایه عشق	۳۴۱
باده عشق	۳۴۷
جام بلورین عشق	۳۵۹
زیبایی و عشق	۳۶۱
زیبایی (جمال)	۳۷۲
زیبایی سرچشمه عشق است	۳۸۳
بازتاب و کارایی زیبایی	۳۸۵
زن	۳۸۸
زنان نیمه مردان اند	۳۸۸

جایگاه و ارزش زن.....	۳۹۱
رَحِم شاخه‌ای از رحمان است.....	۳۹۳
میان رَحِم و رحمان دوستی و مهر است.....	۳۹۴
زن در پیوند با مرد بسان پیوند طبیعت به فرامین خداست.....	۴۰۱
شناخت جایگاه و ارزش زن.....	۴۰۲
گرایش مرد به زن.....	۴۰۳
پیشوایی زنان در نماز.....	۴۰۵
کمال زن (رسایی و پرمایگی و سرشاری زن).....	۴۰۷
دیدگاه عارفان دربارهٔ زنان و مهرورزی به آنان.....	۴۰۸
زنان دارای ویژگی نرینگی و مادینگی هستند.....	۴۱۱
زنان هم از ابدال هستند.....	۴۱۳
برابری ویژگی‌های زنان با مردان.....	۴۱۳
زن جایگاه گُنش‌پذیری و پیدایش فرزندان است.....	۴۱۴
نمایه.....	۴۱۵
کتابنامه.....	۴۲۵

پیشگفتار

پیش از پرداختن به سرچشمهٔ تصوف و چگونگی پی‌ریزی بنیاد و شالودهٔ آن در شرق اسلامی و گسترش آن، نیازمند آنیم که به گونهٔ گذرا و تیتروار به مرده‌ریگ فرهنگ و دانش در گسترهٔ جهان در زمان‌های کهن اشاره کنیم. در اینجا بر آن نیستیم تاریخ‌نگاری معرفت و گسست‌های آن را به خوانندگان آموزش دهیم، بلکه می‌خواهیم به سیر تکاملی آن از آغاز تا زمان ابن عربی پرداخته و نشان بدهیم در این سیر، تصوف اسلامی چگونه پر و بال گرفت و با چه شاه بالی (شاه بال عشق)، به زیست خود ادامه داده است.

پس از آنکه فرهنگ یونانی چندین سده در خواب آلودگی به سر برد (با هجوم بربرها)، به حیات معنوی خود در گهوارهٔ تمدن‌های دیگر ادامه داد. یکی از مراکز رشد مرده‌ریگ فلسفهٔ یونان، اسکندریه بود. این شهر با کتابخانه‌ها و موقعیت جغرافیایی که داشت، به گسترش و آمیزش اندیشه‌های رنگارنگ و گوناگون فلسفی و دینی تداوم بخشید. آیین افلاطونی و آیین فیثاغورثیان و مشایبان یونانی و نیز آیین هرمسی و آموزه‌های سائیس و الثوسی در این سرزمین در هم آمیخته شدند. آریستو بولس و فیلون و یهودیان هلنی، اندیشه‌های افلاطون و ارسطو را با باورهای یهودی در هم آمیختند و کم‌کم، اندیشهٔ فلسفی یونانی که ساده و بی‌آمیغ بود، با اندیشه‌های دینی شرقی که بنیاد آن زهد و کشتن نفس بود و نیز دیدگاه وحدت وجود و فیض و صدور در هم آمیخت. دو آیین نوگنوسی و نوافلاطونی، هم‌زمان با آیین مسیحیت در مراکز اسکندریه و نیز

سوریه و ایران گسترش یافت. در همین زمان نسطوریان نوشته‌های فلسفه یونانی را به زبان سریانی برگرداندند و هنگامی که مدارس و مکاتب نوافلاطونی در ارسا و آت بسته شد، اندیشمندان این مدارس به ایران کوچ کردند و در ایران مدارس نصیبین و جندی شاپور از دل آن بیرون آمد. همه این مدارس بر آیین مسیحیت و پیرو فلسفه نوافلاطونی بودند، پس از پیدایش آیین اسلام، این مدارس میانجی فرهنگ‌های باستانی و مسلمانان شدند.

تازیان پیش از گسترش آیین اسلام، در چندین قبیله گرد آمده بودند و گذران زندگیشان بخشی؛ از گله‌داری و بخشی دیگر از تجارت بود. آیین بیشتر بادیه‌نشینان جزیره العرب بت پرستی بود و تنها گروه کمی به آیین‌های یهودی، زردشتی و مسیحی در آمده بودند.

به سبب همسایگی که با شامیان و ایرانیان داشتند، با تاریخ و فرهنگ آنان نیز کم و بیش آشنایی پیدا کرده بودند و از سویی نزدیکی که با طبیعت داشتند (زندگی در طبیعت بکر شبه جزیره عربستان و صحرانوردی آنان به همراه کاروان تجاریشان) به نجوم و طالع بینی گرایش پیدا کردند. شعر ابزاری برای بیان خواست‌هایشان بود و با رفت و آمدی که به ایران و شام داشتند با برخی از باورهای دینی نیز آشنا شده بودند. در این میان حضرت محمد(ص) به پیامبری برگزیده می‌شود و آیین توحیدی، جدای از آیین‌های یهودی و نسطوری را بنیاد نهاد که بنابر آیات روشن قرآن ادامه دهنده و پرداخت کننده آیین‌های عبرانی _ مسیحی بود. با تثبیت اسلام در جزیره العرب و پس از مرگ حضرت محمد(ص) و هجوم تازیان تازه مسلمان شده به همسایگان و گسترش پیروزی‌های آنان و

پذیرش اسلام از سوی مردمان سرزمین‌های تصرف شده، نوکیشان مسیحی، یهودی و زردشتی، کم‌کم به اندیشیدن دربارهٔ آموزه‌های دین اسلام پرداختند و آن را با اندیشه‌های یونانی پیوند زدند. نوشته‌های افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس و بطليموس و... به زبان تازی برگردانده شد، همهٔ این کارها به دست نسطوری‌ها و سُرِیانیان و کلدانیان دربار عباسی انجام می‌پذیرفت. پیدایش معتزله که بیشتر اندیشه‌های یونانی - مسیحی را بازتاب می‌دادند و پیرو مکتب اسکندرانی بودند. آنان بر این باور بودند که وجود خداوند ازلی است، و همهٔ صفات وی با او یکی است و پیوند او با آفریدگانش، صفات افعالی او را مانند خالق، حافظ، ظاهر و باطن، عالم، قادر و... پدید آورده است که برخاسته از زمان است و از این پیش درآمد نتیجه می‌گرفتند که قرآن حادث است و نه قدیم. سخن دیگر آنان این بود که فراخور خداوند عادل بودند اوست، از این رو خداوند نافی ارادهٔ آدمی در انجام نیک و بد نیست، پس آدمی در انجام کارهای خود آزاد است. این گونه اندیشه در میان مسلمانان مایهٔ درگیری دو گروه از مسلمانان شد، گروهی که از پیروان و پشتیبانان معتزله بودند و گروه دیگر سنت‌گرایان. در این میان اندیشهٔ اعتزالیان با پشتیبانی مأمون خلیفهٔ عباسی و بعد معتصم و الواثق بر سنت‌گرایان پیروز شد.

از سویی پیروان حضرت علی(ع) رهبری و پیشوایی مسلمانان را شایستهٔ علی(ع) و فرزندان او می‌دانستند. بیشترین پیروان علی(ع) ایرانی بودند. ایرانیان که فرمانروایی تازیان را بر خود روا نمی‌دانستند و همواره به بهانه‌های گوناگون با تازیان در جنگ و پیکار بودند، بر آن شدند که برای رهایی از سیطرهٔ تازیان به پالایش فرهنگی دست زنند. پیش از نهضت فرهنگی شاخه‌های گوناگونی شکل گرفت که

بعدها با نام شعوبیه در کشورهای اسلامی به کنش سیاسی _ فرهنگی پرداخت که میوه آن در سده چهارم هجری به بار نشست و دو حکومت شیعی آل بویه در بغداد و فاطمیون در شمال آفریقا برپا شد. به موازات کنش های سیاسی، اندیشمندان مسلمان با بهره گیری از اندیشه های یونانی _ ایرانی و هندی و اسکندرانی میان باورهای دینی _ اسلامی خود با این اندیشه ها پیوند پدید آوردند و آموزه های اسلامی _ قرآنی را با تمثیل های این اندیشه ها تفسیر و گزارش کردند. اندیشمندان مسلمان با پیروی از روش تعلیمی مکتب اسکندرانی که بنیادها و شالوده های آن بر پایه رازگونی، عرفانی، اشراقی بنا نهاد شده بود به زنده کردن فلسفه های یونانی و اسکندرانی پرداختند. همان گونه که نخستین نظام فلسفی یونانیان، بنیاد خویش را از آیین یهود وام گرفته بود و فیثاغورث و افلاطون با بهره برداری از تفاسیر رمزی کتاب های مقدس، اندیشه های خود را بارور کرده بودند، اندیشمندان مسلمان نیز، فلسفه های یونانی - اسکندرانی را در چهره اسلام آموزش می دادند. زنده کردن فلسفه ارسطو از سوی فارابی و سپس ابن سینا و ابن رشد، گواهی است بر این گفتار. در همین دوره آیین های سری، دیدگاه ها و آموزه های سری خود را در چهارچوب رمز به نگارش درمی آوردند. یکی از این اندیشمندان، رازی، پزشک ایرانی است که نوشته های بسیاری درباره منطق و طبیعیات و مابعدالطبیعه نوشت. او با آموزه های ارسطو ناساز بود و به آموزه هایی که آمیخته ای از آیین زردشتی، مانوی و گنوسی و نوافلاطونی بود روی آورد.

اگر بخواهیم جغرافیای اندیشه های مسلمانان در سده سوم هجری را ترسیم کنیم، باید بگوییم که اندیشه های ایشان زنده کردن اندیشه های یونانی با سنجش آن، با باورهای دینی اسلامی و قرآن بود.

در همین زمان انجمن های مخفی و سری فتوت و اخوت با آموزه های عرفانی و فلسفی پدید آمدند. گرچه خاورشناسان سرچشمه و خمیرمایه های تصوف را در سرزمین های بیرون از حجاز دانسته اند، چنانچه فون کرمر و دوزی، سرچشمه تصوف را ودانتای هندی، مرگس (جوزف مولر) مستشرق آلمانی آن را برگرفته از فلسفه نوافلاطونی، ای. اچ. پالمر، تصوف شرقی را رشد و گسترش مذهب ابتدایی نژاد آریایی می دانند و برخی دیگر ریشه های تصوف اسلامی را پیروی آگاهانه از رهبانیت شرقی مسیحی دانسته اند. با این همه سرچشمه تصوف را پیش از هر انگیزه و سازه بیرونی، ریشه در قرآن و راه و روش زندگی پیامبر اسلام و زندگی یاران نخستین وی باید یافت. آیات قرآن پر از فراخواندن مؤمنان به پرهیز از زرق و برق دنیاست. با اینکه حضرت محمد (ص) مردم را از گوشه گیری از دنیا به دور می داشت، لیک پیروانش بیشتر از بایدهای اسلامی (واجبات) به اعمال مستحبی، روزه های طولانی و شب زنده داری های بسیاری پرداختند. بیشتر اینان از شهرها گریزان بودند تا در گوشه گیری و انزوا، بهتر به نیایش و ستایش خدا پردازند. کم کم این زندگی زاهدانه، در سده دوم از پراکندگی و سرگردانی به درآمد و به گونه یک شیوه و آیین درآمد که در آن پیروان و دوستداران در آموزش پیر و مرشد درمی آمدند.

شالوده نظری عرفان اسلامی در سده های بعدی به ویژه در سده سوم و چهارم پی افکنده شد. دیدگاه وحدت وجود و عشق ایزدی که در این سده ها پدید آمد، بیشتر به رخنه آرا و دیدگاه های نوافلاطونی و گنوسی و مانوی برمی گشت. با خوانش کتاب های صوفیان درمی یابیم که همه صوفیان راه و روشی را که برای شناخت من راستین برگزیده اند

عبارت است از: ۱. اراده: برخی مانند شقیق بلخی و ابراهیم ادهم و رابعه عدویه، «منِ راستین» را اراده می‌دانستند و بر این باور بودند که جهان‌کنش و کارکرد اراده است. ۲. نور یا اندیشه: برخی مانند ابوحامد غزالی و شهاب الدین سهروردی می‌گفتند: «منِ راستین»، نور یا اندیشه است و با درون‌بینی و آموزه‌های درونی و اندیشیدن می‌توان آن را شناخت. ۳. زیبایی جاودانه: برخی مانند معروف‌کرخی، بایزید بسطامی، حلاج، مولوی و روزبهان بقلی می‌گفتند که «منِ راستین»، زیبایی جاودانه است، و جهان نیز بازتاب رخ آن زیبایی جاودانه باشد و انگیزش آفرینش را تابش «منِ راستین» می‌دانند و گویند: «عشق نخستین آفریده خداست و این عشق منِ راستین را نمایان می‌کند».

بیشتر خاورشناسان بر این باورند که کلیدواژه بنیادینی که صوفیان از اندیشه‌های نوافلاطونی وام گرفته‌اند، همین واژه‌های عشق و زیبایی است. کسانی چون محمد اقبال لاهوری بر این باورند که سرچشمه این دو واژه را می‌توان در آتش مقدس زردشتی که همه چیز را می‌سوزاند، یافت.

نخستین پایه فلسفی که در فلسفه قدیم در زیبایی‌شناسی ارزشمند بود، پایه سامان جهان و هم‌آهنگی در این جهان پر از ناهمگونی است که نخستین بار هراکلیتوس از آن سخن گفت. به گفته او جهان نماد ناهمگونی‌هایی مانند سایه و روشن، گرم و سرد، تر و خشک، جوانی و پیری، تولد و مرگ است و زندگی آدمی هم دست‌خوش همین دگرگونی‌هاست که پر از خوشی و درد و رنج، فقر و غناست، پس می‌توان زیبایی‌شناسی را در فلسفه هراکلیتوس یافت که زمینه پیدایش هنرهای زیبا شد که پیوند آدمی و جهان را در پی

دارد؛ زیرا هنرمند با نگرش به جهان، پدیده‌های هستی را در هنر خویش بازتاب می‌دهد.

برای نخستین بار در مکتب فیثاغورثیان از تناسب که یکی از پایه‌های بنیادین زیبایی است، سخن به میان آمد. چون فیثاغورثیان گوهر جهان را عدد می‌شمردند، آنان جهان و سامان آن را همانند نسبت‌های ریاضی ثابت می‌پنداشتند و نسبت‌های ریاضی را در آسمان‌ها هم در نظر گرفتند و دایره را زیباترین اشکال هندسی دانستند و تشکیل ستارگان و کرات و تناسب و فاصله‌های میان آن‌ها را زیباترین ترکیب نشان دادند.

پس از فیثاغورثیان، سوفسطائیان بودند که به فواید عمل فلسفه روی آوردند و از هنر خطابه و خواص و قواعد سخن گفتند و به زیبایی سخن و بازتاب آن در شنونده نیز به آفرینش زیبایی پرداختند. هنر نزد آنان حرفه به شمار می‌رفت.

سقراط که خود از میان سوفسطائیان سر برآورده بود، فنون را به دو بخش تقسیم کرد: ۱. فنونی که یک بخش از زندگی آدمیان است که شامل صنایع و حرف مانند طب و علم‌الاشیاء بود. ۲. آن‌هایی که از زندگی بشر گفتگو می‌کنند که شامل فلسفه می‌شود. سقراط به شاگردان همواره می‌گفت که به زیبایی و تعریف و مفهوم آن پردازند. افلاطون شاگرد سقراط این پرسش آموزگارش را پی گرفت.

او در کتاب خود به نام ضیافت و سیاست، باور خود را درباره زیبایی چنین می‌آورد: زیبایی آن است که فیلسوف عمر خود را در جستجوی آن می‌گذراند. زیبایی آن است که جنبه مینوی آدمی پژمرده نشود و نمو داشته باشد. زیبایی همان است که به خوبی آمیخته و با درستی یک جا فراهم باشد و بر درون و بیرون گوهر

پدیده‌ها فرمانروایی دارد. چیزی زیبایی است که از سه پایه خوبی، زیبایی و درستی مایه گرفته باشد و اراده، اخلاق، خرد و آرزوی فیلسوف را برآورده کند. بنیاد هر چیزی نیکی است و فلسفه برابر است با رسیدن به خوبی و نیکی ناب، لیک چون آدمی از جان و کالبد آفریده شده و جانش پایبند کالبد است، کوشش او در این راه سخت و دشوار است و تنها فیلسوف که جان را از بند کالبد رها کرد و کالبد را کشت، می‌تواند این راه را بییماید. این نیروی ایزدی که همان آرزوی خوبی است که در هستی، نر و ماده را به سوی یکدیگر می‌کشاند، عاشقان را دلبسته معشوقان می‌کند، در شعرشاعر، سوز و گداز، و در موسیقی، آرزومندی می‌گذارد. خداوندگار این عشق، اروس است که نماد عشق جسمانی است. انگیزه خدای عشق، زیبایی است. عشق و زیبایی همیشه در کنار هم هستند، از این‌رو خدای زیبایی و عشق هرگاه با زشتی روبرو شود، می‌هراسد و اندوهناک می‌شود و خود را کنار می‌کشد.

عشق پله‌ها و پایه‌هایی دارد و عشق مجازی (عشق زمینی) پله و نردبان عشق حقیقی است و می‌باید از عشق مجازی گذشت و به زیبایی مینوی رسید، و باید دانست کوچک‌ترین نگرش معشوق ارزش زیبایی او را چند برابر می‌کند. بالاترین زیبایی، زیبایی مینوی است که همه زیبایی‌های پایین‌تر، از آن مایه می‌گیرند و این زیبایی را کسانی می‌شناسند که از مردم فراتر رفته و برتر از پایه انسانی باشند. بی‌باک، نیرومند، دارای حافظه، آگاهی و دانایی نیرومند و اینکه بتوانند بی‌درنگ اندیشه خود را به دیگران برسانند و با بینش درونی و عرفانی، زیبایی‌رسا را دریابند، این از ویژگی‌های آنان است. چون این زیبایی برتر از دانش و آگاهی‌های روزمره است.

زیبایی یا نیکی ناب، استوار و بی دگرگونی است، آنچه ما آن را به نام زیبایی ستایش می‌کنیم چه مادی و چه مینوی، زیبایی کالبد آدمی، زیبایی زیورها و آرایه‌ها، زیبایی قوانین و دانش‌های بشری است. هر چند بسیار باشد، باز نابود شدنی است. تنها زیبایی ناب و نیکی جاودانه است که پایدار می‌ماند و جان آرزومند ما را ناآرام می‌کند و ما را به سوی جنس مخالف می‌کشاند، تا تبار و نژاد ما سر پا باشد.

زیبایی فرجامین، خواسته آفرینش است. چون عشق به زیبایی، مایه سر پا ماندن تبار و نژاد آدمی می‌شود و با سر پا بودن تبار، زندگی آدمیان سرپا می‌شود و از نابودی آن جلوگیری می‌نماید.

فلوطین که آموزگاری است که فلسفه افلاطون را به شاگردان آموزش می‌داد، اندیشه‌های عرفانی خود را درباره عشق و زیبایی به کمال می‌رساند. او که فلسفه‌اش بنیان‌گذاری نوافلاطونیان است، بنیاد فلسفه خود را بر پایه اشراق و درونی‌بینی بنا می‌نهد که گونه‌ای بینش و نگرش درونی و عرفانی است که برتر و بالاتر از حس و خرد است و نیازی به منطق و گواه و برهان ندارد. درون‌نگری که در آن گوناگونی جهان به یگانگی و یکتایی و یک تویی برگردانده می‌شود و یکتایی ناب و تابش روشنایی و فروغ ایزدی را بر همه جهان و هستی، آشکارا می‌بیند.

زیبایی، نزد فلوطين چیزی است که ما به آن عشق می‌ورزیم، چون آن را می‌شناسیم و این شناسایی پیامد حس درونی ماست و آن بینش و نگرشی است که برتر و بالاتر از احساس و خرد است. این یک دانش و آگاهی دیرینی است که جان ما چیزی را می‌بیند و گواه این پذیرش، آفتابی است که از سرچشمه نخستین بر آن می‌تابد، پس زیبایی برابر شناسایی آنچه با جان ما بستگی و پیوند دیرین

دارد و خوشی که از آن به دست می‌آید، گونه‌ای بی‌خودی و از خود بی‌خود شدن و رهایی است و جان ناآرام ما را از زندان کالبد آزاد می‌کند و ما را برای بازگشت به بُن و ریشه و خانه نخستین خویش ره می‌نماید؛ زیرا جان آدمی، از جان برین و از کمال ناب سرچشمه گرفته است، لیک در این جهان خاکی گرفتار کالبد است و آن کمال ناب (زیبایی ناب) بخشنده است و در همه جهان تابش دارد. همه آفریدگان جهان، از این کمال ناب بهره‌مند می‌شوند و بهره‌مندی هر یک پایه‌ای دارد، پدیده‌های فروتر، کمتر، و فراتر که پاک و بی‌آمیغ است، بیشتر بهره می‌برند؛ هر یک به فراخور خود و جان ما چیزی را زیبا می‌نامد که بهره‌اش بسیار و فروغ ایزدی بر آن بیش‌تر از دیگران ناپیدا باشد، پس دلبستگی و آرزوی زیبایی، دلبستگی به سرچشمه نخستین است. دلبستگی به نیکی ناب و خوبی ناب و گوهر راستین ناب است.

زشتی مجموعه‌ای که به کار نیفتاده و آفرینشگری در آن کاری انجام نداده است. برای همین است که آواهای یکنواخت در موسیقی، مانند کالبد بی‌جان، پذیرفتنی نخواهد بود. زیبایی کالبد به جانی است که در آن می‌درخشد و برای همین است که زنده زیباتر از مرده است. چون زنده از آفتاب هوش برخوردار است و سیمای او احساس را بازتاب می‌دهد.

باید دانست که زیبایی تنها در هنر و سیما و چهره زیبایی آدمی نیست، بلکه در همه پدیده‌های هستی است. در برگ‌ها، در شکوفه‌ها، درخورشید و... زیبایی هست. تنها باید دیده تیزبین داشت و این زیبایی‌ها را دید.

این اندیشه‌های فلسفی درباره عشق و زیبایی، همانند دیگر اندیشه‌های فلسفه یونانی به ویژه دیدگاه‌های افلاطونی و

نوافلاطونیان در میان اندیشمندان مسلمان نیز پذیرفته شد و به پردازش و تفسیر آن پرداختند.

همان گونه که بر همگان آشکار است، فلسفه و دانش یونانی در سه دین ابراهیمی: دین یهود، مسیحیت و اسلام، بیشتر از ادیان دیگر بازتاب داشته است و پیدایش دانشی به نام «کلام» پیامد بهره‌مندی ادیان ابراهیمی از اندیشه یونانی بود.

مسلمانان در زمان مأمون خلیفه عباسی دست به برگردان کتاب‌های یونانی و هندی زدند. در زمان این خلیفه سازمانی به نام بیت الحکمه در بغداد بنیاد نهاده شد و مترجمان سُرّانی، کتاب‌های بسیاری را در زمینه فلسفه، ریاضیات، نجوم، علوم طبیعی و دانش‌های دیگری را به زبان عربی برگرداندند.

ترجمه کتاب‌های فیلسوفان یونانی و اسکندریه و نیز کتاب‌های فلسفی زبان پهلوی و سنسکریت به زبان عربی، خیزش فلسفی بزرگی در میان مسلمانان به راه انداخت که پیامد آن مکتب‌های فلسفی بود.

نخستین فیلسوفان و متکلمان مسلمان، با اندیشه‌های فیلسوفان یونان باستان به ویژه با سقراط، افلاطون، ارسطو و فلوطین آشنا شدند و به پردازش و تفسیر دیدگاه‌های آن‌ها پرداختند.

بنیاد فلسفه اسلامی، بر پایه هستی‌شناسی، روش افلاطونی و نوافلاطونی و پردازش اسطوره‌ای جهان پی افکنده شد. خمیرمایه‌هایی که از فلسفه‌های یونان به جهان اسلام راه یافت را برای نمونه می‌توان چنین نام برد: تعالی محض، مبدأ اوّل یا خدا و صدور پدیده‌های هستی از او، خرد ابزاری برای خدا در آفرینش که به عنوان حیّز صوّر پدیده‌ها و مصوّر اشراق بر خرد آدمی، نفس

میانجی خرد و حس و اینکه ماده پست ترین آفریده و پایین ترین پله در نردبان جهان است.

در همین راستا سه مکتب و جریان فلسفی در جهان اسلام پدید آمد: مکتب مشاء، مکتب اشراق و حکمت متعالیه. مکتب مشاء: روش آن بر پایه برهان عقلی و منطقی بنا شد. فیلسوفان این مکتب، الکندی، ابن سینا، فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، ابن رشد و ابن باجه بودند. شیعه، معتزله و اشعریان برای دفاع از دیدگاه‌های خود از روش عقلی و منطقی این گروه بهره می‌بردند.

مکتب اشراق: راه و روش آن هم خردورزانه بود و هم درون‌گرایانه که با اشراق و مکاشفه به حقیقت دست می‌یافتند. سهروردی بنیانگذار این مکتب بود و قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری نیز از فیلسوفان این مکتب بودند. از میان عارفان نیز می‌توان از بایزید بسطامی، حلاج، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، خواجه عبدالله انصاری، ابوطالب مکی، ابونصر سراج، ابن فارض مصری، ابن عربی و مولوی و... را نام برد. این مکاتب در جهان اسلام در نقطه‌ای به هم رسیدند که حکمت متعالیه نام گرفت.

هم زمان با رشد فلسفه در جهان اسلام، جریان‌های دیگری نیز پدید آمدند، یکی از این جریان‌ها، تصوف بود. پیش از این گفتیم که مسلمانان به زاهدان و پارسایان که دست از زندگی این جهان شسته بودند، صوفی می‌گفتند که نمونه آن از میان یاران پیامبر، سلمان و اباذر بودند. با پیروزی‌های تازیان در سرزمین‌های همجوار و برخورد مسلمانان با اندیشه‌های گوناگونی چون حکمت ایران قدیم، مکتب فیثاغورث و سقراط و افلاطون و فلوپتین اسکندرانی و اورفئی و کنوسیان و نیز اندیشه‌هایی از گروه‌های شرق دور و یهودی و

مسیحی، کم کم زهد و پارسایی مسلمانان نخستین، به مکتب بزرگی درآمد که خمیرمایه آن قرآن و سنت بود و روش پردازش آن برگرفته از مکاتب اسکندرانی چون نوافلاطونیان و اندیشه‌های گنوسی یا هرمتی، رهبانیت مسیحی، آیین هندوان و آیین زرتشتی. صوفیان راه و روش شناخت را کشف گوهر راستین بر پایه درون‌بینی و اشراق می‌دانند و در دو کرانه، یکی کرانه نظری که کشف حقیقت را از راه دانش حضوری و اتحاد عاقل و معقول می‌دانند و دوم کرانه عملی، با رهاسازی آداب و رسوم قشری و ظاهری و دست زدن به زهد و پارسایی به کشف حقیقت یاری می‌رسانند. با این دو بال در عارف زمینه‌ای پدید می‌آید تا در ژرفای پدیده‌ها رخنه کند.

عارف، به حالی زودگذر و ناپایدار دست می‌یابد که با خواست او نیست و هر چیزی می‌تواند این حال را در او پدید آورد؛ یک رویداد یا یک آواز یا یک رنگ، عارف را دگرگون می‌کند و به شادی و سرور می‌رساند. در این روند است که عارف خود را سرچشمه هستی و گنجینه همه هستی‌ها می‌داند. دریافت او از حقیقت بی‌میانجی انجام می‌گیرد، از این‌رو صوفی از هستی خود به در آمده و به هستی خدا می‌پیوندد.

صوفیان گرچه در آغاز سازمان و ساختاری سامانمند نداشتند، لیک اندک اندک با خوانش نوشته‌های نوافلاطونی و افلاطونی و نیز دیدگاه‌های مسیحی - یهودی و نوشته‌های ایرانی و هندی سامانمند شدند. در آغاز سده دوم هجری، کسانی چون حسن بصری (م ۱۱۰ ه.ق) و ابراهیم ادهم (م ۱۶۱ ه.ق)، در این راه گام برداشتند.

در همین سده می‌توان از رابعه عدویه، ابوهاشم کوفی، شقیق بلخی، معروف کرخی و فضیل عیاض نام برد.

در سده سوم، عارفان بزرگی مانند بایزید بسطامی که از همه وجه وجودی، انانیت، انیت و هویت سخن گفته است، ذوالنون مصری، سهل بن عبدالله تستری، خواجه عبدالله انصاری، جنید بغدادی، شبلی و حلاج و...

در سده چهارم و پنجم، ابوحامد محمد غزالی به سبب تحول بزرگ روحی که یافت، از فلسفه دست شست و به عرفان و تصوف روی آورد. او در نوشته‌های خود مسلمانان را به دوری و کنار گذاشتن فلسفه فرا می‌خواند. کتاب «تهافت الفلاسفه» را با شیوه‌ای فلسفی به نقد آرا و دیدگاه‌های پیروان مشرب ارسطو نگاشت، او در این کتاب کوشید تا تناقض گویی‌های فلاسفه را نشان دهد.

کتاب‌هایی که در دوران دوری از فلسفه و گوشه‌گیری از مردم نگاشت، همه درباره عرفان و تصوف و اخلاق و پاک‌سازی درونی بود که برجسته‌ترین آن‌ها: «احیاء علوم‌الدین» که در باب اخلاق و دین و تصوف است که چهار بخش دارد: عبادات، عادات، مهلکات و منجیات؛ «کیمیای سعادت» در باب اخلاق، «مشکاه الانوار» در تصوف، «تلبیس ابلیس»، «المنقذ من الضلال» (در دوری از فلسفه)، «منهاج العابدین» (در تصوف)، «معراج السالکین» (در تصوف) و ده‌ها نوشته دیگر.

از عارفان سده ششم که اندیشه‌های غزالی نیز در آن‌ها بازتاب داشت، می‌توان از شیخ جام (۵۳۶ ه.ق)، عبدالقادر گیلانی (۵۶۱ ه.ق) که بر این باور بود که تصوف پیامد گفتگو و سخن نیست، بلکه از

گرسنگی و نداشتن برمی خیزد. شهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲ ه. ق).

روزبهان بقلی شیرازی، نجم الدین کبری و عین القضاة همدانی که یکی از پرشورترین عارفان این دوره است، او پیرو احمد غزالی، برادر امام محمد غزالی بود. وی را برای گفتارهای شورانگیزی که داشت کافر و زندیق شمردند و در ۳۳ سالگی به دار آویختند. چند نوشته ارزشمند از خود به جای گذاشته است: «زبدۀ الحقایق»، «شکوی الغریب»، «رسالۀ یزدان شناخت»، «لوايح»، «تمهیدات» و «نامه‌های» وی به فارسی.

بنیاد اندیشۀ عین القضاة همدانی، بر پایۀ عشق است، و عشق در نگاه او؛ هستی، انسان، زندگی و پیر (شیخ) است و هیچ پیری برتر و بالاتر از عشق نیست. عین القضاة می‌گفت: دیوانۀ عشق، پرمایه‌ترین آدم است و عشق را آیین میان انسان و خدا می‌دانست. او بزرگ‌ترین چاره‌سازی عشق را تمثل می‌دانست و جهان تمثل را همان جهان درون می‌نامید، از این رو به پردازش و تفسیر رموزها و نمادهایی مانند گور، نکیر و منکر و صراط پرداخته است.

در این سده، از عارفان دیگری چون سنایی و احمد جام (ژنده پیل) و نیز عطار نیشابوری می‌توان نام برد. همه این عارفان با مکاتب عرفانی‌شان در شرق کوله باری از تجربه و دانش صوفیانه به ابن عربی داده بودند.

میراث درونی ابن عربی: در غرب زادگاه ابن عربی، تازیان در سال (۹۲ ه. ق)، در زمان خلافت ولید بن عبدالملک اموی، اندلس را به سرزمین‌های اسلامی افزودند و تا سال ۱۳۸ فرمانروایی از سوی دولت مرکزی آنجا را اداره می‌کردند. با بنیاد دولت مستقل در اندلس

در سال (۱۳۹ ه.ق)، کم کم مراکز علمی در این سرزمین پدید آمد،
 یک تا سده سوم، فلسفه و عرفان به اندلس راه نیافته بود. از پایان
 سده سوم، اندیشه های فلسفی و عرفانی رشد کرد و تا سده ششم،
 دوره ابن عربی به اوج خود رسید.

همان گونه که مورخ نامدار اندلس «صاعد طلیطله ای» گفته است،
 اسپانیا در دوران نخستین از هیچ دانشی برخوردار نبود و هیچ یک از
 اقوام و ملل آن آوازه ای نداشتند. حتی تا سده سوم هجری، هیچ
 فیلسوف یا دانشمند پرآوازه ای پدید نیامد و به گفته «آسین
 پالاسیوس»، این فقر فرهنگی دو عامل داشت: یکی فقر فلسفی
 ویزگوت ها که فرهنگ آنان انجیلی و سرچشمه های آن آثار برخی آباء
 کلیسا بود و از مابعدالطبیعه که پربرترین بخش معرفت شناسی
 یونانی است، بهره ای نداشت، از این رو نمی توانست روح فلسفی را به
 اسپانیای اسلامی بدمد، آن گونه که تمدن های سوریه و مصر و ایران
 آن را به اسلام شرقی دادند. عامل دوم: تازیانی که به اسپانیا دست
 یافته بودند و آن را به سرزمین های اسلامی پیوسته بودند. به خوانش
 متون فلسفی گرایشی نداشتند و از هوش، بهره ای نداشتند؛ تازیان
 پیروز، نیمی اعراب وحشی و بربرهای بی فرهنگ و اندکی مسلمانان
 خرافی و بنیادگرا بودند که گرایش به فلسفه و تمدن نداشتند، از
 این رو تا سده دوم هجری نمی توان یک فیلسوف در میان مسلمانان
 اسپانیا دید، چون فرهنگ آنان تنها در دایره خوانش فقه و قانون و
 لغت بود (میکل آسین پالاسیوس، فلسفه عرفانی ابن مسرّه و
 پیروانش، ص ۵۱).

در سده سوم، فلسفه در پوشش نوآوری‌های معتزله و باطنیه به اسپانیا آمد و پیروان این آموزه‌ها می‌کوشیدند تا از پیگرد و آزار فرمانروایان و فقهای مالکی با تظاهر به دینداری و زهد بگریزند. اسپانیای مسلمان در سده سوم هجری دارای چنین اندیشه‌هایی بود، از یک سو ورود و نوآوری معتزلیان و از سویی دیگر پدید آمدن گروه‌های درون‌گرا و آیین‌های سرّی و گرایش به زهدگرایی و رهبانیت.

تاریخ تصوف و فلسفه در اندلس با محمد بن عبدالله جبلی شناخته شده به ابن مسّره (مرگ ۳۱۹ ه.ق) آغاز می‌شود. ابن مسّره، با سفر به سرزمین‌های شرقی اسلام (مصر، شام، حجاز و ایران) با باطنیان آن سرزمین‌ها دیدار کرد و با برخی از مریدان سهل تُستری گفتگو داشت و از آموزه‌های صوفیانه آنان آگاهی داشته است. او پس از بازگشت از جهان گردی، از مردم کناره‌گیری کرد و در کنار کوهی در قرطبه به آموزش و پرورش گروه کوچکی از پیروان خویش پرداخت. بسیاری از شرق‌شناسان او را پیرو فلسفه نوافلاطونی و انبازقلس می‌دانند. برخی او را بدعت‌گذار دین و از تأویل‌گران قرآن دانسته و گفته‌اند: سخنانی مانند ذوالنون مصری و ابویعقوب نهرجوری بر زبان می‌رانده است. در سال ۳۷۰ قاضی قرطبه به دستگیری پیروان ابن‌مسّره پرداخت، بسیاری از آنان از اندیشه‌های خود دست برداشتند و کتاب‌های آنان نیز سوزانده شد. یکی از پیروان ابن‌مسّره در سده پنجم، اسماعیل بن عبدالله رُعینی بود، او خود را امام می‌نامید و از پیروانش زکات می‌گرفت. مکتب ابن‌مسّره تا دو سده پس از او همچنان تنها مکتب عارفان اندلس بود. در آغاز سده ششم، اندیشه‌های ابوحامد غزالی در اندلس گسترش یافت که بازتاب آن

دگرگونی بود که در تصوف پدید آمد و ابوالعباس بن العریف الصنّهاجی شناخته شده به ابن عریف (مرگ ۵۳۶ ه.ق) راه و روش نویی بر پایه اندیشه‌های ابن مسّره در پیش گرفت. او با آمیزش اندیشه‌های ابن مسّره و غزالی به حیات معنوی تصوف در اندلس پر و بال ویژه‌ای داد. ابن عریف شاگردان بسیاری داشت، یکی از آنان ابو عبدالله غزال که از پیروان ابن عربی بود و ابن برّجان (مرگ ۵۳۶ ه.ق) که شاگردان و پیروان بسیاری داشت، برخی او را غزالی اندلس می‌نامیدند.

صوفی دیگر، ابوالقاسم احمد بن حسین قُسی (ابن قُسی) (مرگ ۴۶۰ ه.ق)، از شاگردان ابن عریف بود. او در روستای حله در خاور اندلس می‌زیست و در آن جا مریدان بسیاری یافت. ابن قُسی به خوانش کتاب‌های غزالی پرداخت و یاران و پیروان خود را به خواندن کتاب‌های او و باطنیه و اخوان الصفا واداشت.

پیروان ابن قُسی، روز به روز بر شمارشان در خاور اندلس افزوده شد و مریدین نام گرفتند. دولت مرابطون نیز در برابر خیزش عبدالْمؤمن موحدی، عقب‌نشینی کرد. ابن قُسی از نبود دولت در خاور اندلس بهره برد و با نام «المهدی» مردم را به سوی خود فرا خواند. خیزش او ده سال به درازا کشید. با برافتادن دولت مرابطون و شورش‌های گوناگون در اندلس، به مراکش رفت و با عبدالْمؤمن موحدی دیدار کرد و او را به یورش به اندلس فرا خواند، لیک پس از آمدن نیروهای موحدان به اندلس، از فرمانبرداری سر باز زد و با روی آوردن به پادشاه پرتغال، خشم مردم را برانگیخت و با شورش مردم کشته شد.

پس از ابن عریف و ابن برّجان و خاموش شدن شورش مریدین، عارف برجسته دیگری به نام شعیب بن حسین انصاری (مرگ ۵۹۴) شناسا به ابومدین تلمسانی، گام به پهنه تصوف اندلس می‌گذارد. راه و روش او فراهم آوردن طریقت و شریعت با هم بود. او همچنین آموزگار ابن عربی بود و ابن عربی در نوشته‌های خود بارها و بارها از سخنان او یاد کرده است.

برگردیم به دیدگاه‌های ابن‌مستره که بی‌گمان ابن‌عربی نیز از این دیدگاه‌ها بی‌بهره نبوده است. پیش از واکاوی اندیشه و دیدگاه او، نیازمند آنیم که بیشتر به سرنوشت کار او بپردازیم، پیامد اوضاع سیاسی، اجتماعی که اسپانیا داشت و اینکه در شهر پیچیده بود که ابن‌مستره تعلیم بدعت‌آمیز معتزله را آموزش می‌دهد که اختیار انسان را علت فاعلی همه کارکردهای او می‌داند و اینکه او فلسفه وحدت وجودی امیدوکلس یک خردمند باستانی را زیر پوشش شرع و سنت آموزش می‌دهد، او را بر آن داشت تا دیر نشده و وی را به دار نیاویخته‌اند، اسپانیا را رها کند و برای پرهیز از هر گمان بدی، حج را دستاویز کرده و به مکه سفر کند. در این سفر در کلاس درس بیشتر مدارس فقهی و مکاتب کلامی آن زمان که بر سر راهش بود، حاضر می‌شد و گفته‌اند که در سراسر سرزمین‌های شرقی به مناظره با آرا و دیدگاه‌های فرقه‌های گوناگون می‌پرداخت، پس از یک دوره فراز و نشیبی که در مکه داشت، با برخی کسان مانند ابوسعید اعرابی شاگرد جنید، مناظرات و دیدارهایی داشت، با بازگشت آرامش به اسپانیا و روی کار آمدن عبدالرحمن سوم که آدمی نرمخو بود و همنشینی با دانشوران را دوست می‌داشت، ابن‌مستره به اسپانیا باز می‌گردد و آموزهای خود را بار دیگر در شهر قرطبه از سر می‌گیرد،

لیک این بار با دوراندیشی بیشتر. او در پوشش آدم پارسای ساده به گسترش اندیشه‌های وحدت وجودی خویش در میان مردم پرداخت. به زودی مردم بسیاری گرد او فراهم آمدند. او در آموزش خویش زبان روشنی به دور از پیچیدگی به کار می‌برد. او استعاره‌های عرفانی را که پیش از این در ادبیات تصوف پیچیده و درنیافتنی بودند، با زبانی شیوا به کار می‌برد. بسیاری از آموزه‌های او همانند آموزه‌های عرفانی ذوالنون مصری و نهرجوری بود. فقها و مردم کوچه و بازار ناهمگونی درسرخان و آموزه‌هایش می‌دیدند. از این رو او را بدعت‌گذار و مرتد می‌دانستند. از نوشته‌های او دو کتاب را می‌توان نام برد یکی کتاب «التبصره» که کلید و رازی برای اندیشه‌های اوست. دیگری کتاب «الحروف» است. نوشته‌های او در میان مردم دست به دست می‌شد و به سرزمین‌های شرقی هم رسید.

بسیاری مانند ابن‌حزم قرطبی در کتاب «الفصل» و مورخان شرقی چون شهرزوری در کتاب «روضه» و شهرستانی در «الملل» و ابن ابی اصیبعه در «عیون الانباء فی طبقات الاطباء» و قطفی در «تاریخ الحکما» گزیده‌ای از اندیشه‌ها و دیدگاه‌های ابن‌مستره را آورده‌اند که نشان می‌دهد که ابن‌مستره از آموزه‌های امیدوکلس بهره برده است. امیدوکلس که در روزگار باستان یکی از پنج فیلسوف بزرگ یونانی به شمار می‌آمد (امیدوکلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و ارسطو). دوره زندگی او را سده دهم پیش از میلاد گفته‌اند و درباره او نوشته‌اند که او هم دوره با داود پیامبر بنی‌اسرائیلی بود و به سراسر سرزمین‌های شرقی سفر کرد و همه اسرار جادو و دانش‌های عرفانی را بی میانجی از پیامبران عبرانی مانند داود و سلیمان و لقمان فرا گرفته است.

ابن عربی در کتاب سترگ خویش، فتوحات مکیه، چند بار از ابن مسره به عنوان منبع خویش و دفاع از اندیشه وحدت وجودی خود نام می‌برد. وی آنجا که دربارهٔ احدیت و تنزیه توحید می‌نویسد، از ابن مسره و کتابش «الحروف» نام می‌برد: آنچه به واحد و احد از توحید وابسته است در احدیت او باشد، چون گفتن واژهٔ احدیت بر دیگری درست نباشد که فرمود: «هیچ کس را در پرستش پروردگارش انباز نمی‌گیرد» (کشف/ ۱۱۰) و در ادامه می‌گوید که عارف با کشف و شهود خود احدیت را درمی‌یابد. ابن عربی پس از اینکه تنزیه توحید را گزارش و شرح می‌دهد می‌نویسد: بدان که این منزل اگر چه احدیت و تنزیه از همهٔ جهات است، لیک در کشف ظاهری، مانند خانه‌ای باشد که بر پنج ستون استوار شده است که بر آن‌ها سقفی بلند است و هیچ دری ندارد تا کسی بتواند به دیدن آن راه یابد یا از آن بیرون آید، لیک در بیرون خانه ستونی است که به دیوار خانه چسبیده که درون بینان می‌توانند به آن راه یابند، گویی حجرالاسود است که آن را دست کشیده و می‌بوسند. حجرالاسودی که بیرون خانهٔ خداست، این خانه وابسته به خداست و نه دیگری، نه این ستون در همهٔ خانه‌های ایزدی گذاشته شده است، گویی زبان حالی است میان ما و آنچه در این منازل علوم ایزدی به ما داده می‌شود.

این گفتار را ابن مسره در کتاب حروفش آورده است که این متون، دارای زبانی شیوا و گویاست تا از آنچه در بردارند برای ما گوید و ما از دانش او بهره‌مند شویم (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۸۵۱).

در جای دیگر از کتاب «فتوحات مکیه»، دربارهٔ عرش، همان دیدگاهی را که ابن مسره دارد، با شرح و گزارش بیشتر می‌آورد:

عرش در زبان تازی برابر با پادشاهی و فرمانروایی است. گفته می‌شود «ثَلَّ عَرشَ الْمَلِكِ» (تخت پادشاه واژگون شد)، این، هنگامی گفته می‌شود که در فرمانروایی کاستی پدید آید، و گاهی نیز عرش گفته می‌شود و برابر با هر تختی می‌تواند باشد و چون عرش، برابر پادشاهی و فرمانروایی است، بر دوش کشندگان آن نیز پابرجا به آن باشند، لیک اگر هر تختی باشد، بر دوش کشندگان آن، کسانی باشند که تختی در پابرجا بودنش به آنان تکیه دارد و بر پایه سخن پیامبر، بر دوش کشندگان عرش خداوند که آن را نگاه می‌دارند، در این جهان چهار است و در رستاخیز، هشت باشند (در این جهان، چهار فرشته آن را نگه می‌دارند و در رستاخیز هشت فرشته آن را نگه می‌دارند). این مسرّه، یکی از بزرگان طریقت که هم بینش درونی داشت و هم آگاهی و دانش بیرونی می‌گفت: عرش را فرشتگان بر دوش می‌کشند و در بند کالبد و جان و خوراک است که آدم و اسرافیل با سیمایا و جبریل و محمد برای جان ها و میکائیل و ابراهیم برای خوراکی ها و روزی ها و فرشته مالک و رضوان برای بیم و امید (دوزخ و بهشت) آن را بر دوش کشند و خوراکی، حسی و مینوی باشد و آنچه گفتیم روشی یگانه و ویژه است که برابر با فرمانروایی باشد و در طریق، سودهایی به دست می‌آورد و بر دوش کشندگان کسانی هستند که در اداره آن چاره‌اندیشی می‌کنند که اینان چهرهٔ عنصری یا چهرهٔ نوری و جان را اداره می‌کنند. به سخنی دیگر مدبری برای کالبد و مدبری برای جان (روح)، مدبری برای نور و نیز خوراک و روزهایی برای کالبد است و دانش و آگاهی برای جان‌هاست و در یک پایه نیک‌بختی است برای رفتن به بهشت و در پایه‌ای نگون بختی است برای رفتن به دوزخ و

پایه‌ای روحی علمی است، پس بنیاد این بخش بر چهارچیز دور می‌زند: کالبد، روح (جان)، خوراک (مادی و مینوی) و فرجام و هر یک از این‌ها دو بخش می‌شوند که روی هم هشت می‌شود و آن‌ها بر دوش کشندگان عرش باشند و هنگامی که هشت پدید آمد، فرمانروایی برپا می‌شود و پادشاه بر آن تخت (عرش) تکیه می‌زند (فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۴۷).

ابن مسره نیز می‌گفت: جهان چهار بخش می‌شود: کالبدها، جان‌ها، پابرجا ماندن آفریدگان با خوراک، نیک‌بختی و نگون‌بختی و هر یک از این‌ها دارای یک گوهر دوگانه هستند: ۱. درونی ۲. بیرونی. زندگی درونی در رستاخیز «زندگی بیرونی، در این جهان است و هر یک دربردارنده (حامل) دارد: یکی برای این جهان و دیگری برای جهان برین (رستاخیز)».

ابن عربی، سرچشمه کالبدها و چهره‌ها را چنین پردازش می‌کند. پیش از آفرینش، خداوند در عماء (ابر نازک) بود. عماء؛ نخستین جایگاه برای تابش خداوند است و این با ماده ازل‌ی امیدوکلس برابر است، چهره فرشتگان یا جان‌ها که پیش از جهان مادی باشند، در عماء (ابر نازکی از نور) نمایان شدند. ابن عربی آن‌ها را کالبدین می‌نامد، گرچه از جنس نور هستند. نخستین فرشته از این فرشتگان که سیما و کالبدش در عماء نمایان می‌شود، خرد (عقل) است که خداوند بر آن دانش و آگاهی خویش فرو می‌فرستد، خرد مانند خامه‌ای است که همه دانش را در دفتری می‌نویسد و از این دفتر است که فرشته دوم پدید می‌آید که نفس کلی نام دارد. از این نفس کلی، طبیعت پدید می‌آید که نور ناب به سرانجام می‌رسد، سپس خداوند به تاریکی ناب که ماده دوم است، هستی می‌دهد و با

همکاری طبیعت نور ویژه‌ای از آن را بر وی می‌پاشد که مایه هستی کالبد کلی می‌شود که خود آمیزه‌ای از نور و تاریکی است که قرآن آن را عرش خدا می‌نامد که حفره کروی درون آن که پدیده‌ها و سپهرهای آسمانی محاط هستند. موضوع دوم؛ سرچشمه جان‌هاست، هنگامی که کالبدها، بی‌جان‌ها پدید آمدند، خداوند آن‌ها را با نور خویش روشنایی می‌بخشد. از این نور هر چهره‌ای یا کالبدی چیزی ناپیدا دریافت می‌کند که جان (روح) نامیده می‌شود. این جان‌ها تجزیه ناپذیرند؛ زیرا همگی یک سرشت را پدید می‌آورند. آنان میان خود تنها برای آمادگی و شایستگی کمتر یا بیشتر که در چهره یا کالبد از دریافتی که از نور ایزدی دارد برتری می‌یابد، چهره‌ها جاهایی نیستند که جان‌ها را در مرزهای خود نگه‌دارد، بلکه جایگاه‌هایی هستند که جان‌ها، راهنمایی و نگرش خود را پدید می‌آورند یا تنها جاهایی هستند که در آن‌ها خود را نمایان می‌کنند. موضوع سوم؛ گوهر کالبد و جان است. خداوند گوهری بسنده برای آمیزش کالبد و جان‌ها آفرید. نیروهای مغذی گوهری که زیر چهره‌ای خوردنی و نوشیدنی باشند. دانش خردورزانه، نور و روشننگری ایزدی و مواجید معرفت النفس که به زنده ماندن جان یاری می‌دهد، کاری آرمانی است. موضوع چهارم؛ فرجام و سرانجام آفریدگان است، خداوند برای هر آفریده‌ای، پایه‌هایی گذارده است که دارای نیک‌بختی و نگون‌بختی است. این پایه‌ها گوناگونند (فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۴۷).

در نوشته‌های ابن عربی، جای پای دیدگاه وحدت وجود ابن مسره دیده می‌شود که ویژگی فلولطینی دارد، پس درمی‌یابیم که ابن عربی دو دیدگاه بنیادین خود را از وحدت وجود ابن مسره گرفته است.

همان گونه که گفتیم برخی پژوهشگران شرق شناس، سرچشمه تصوف را زهد و عرفان مسیحی و فلسفه نوافلاطونی اسکندریه و فلسفه فلوطین می دانند، برخی نیز سرچشمه های آن را در آیین زرتشت و آیین مانی یافته اند که نمود آن در اندیشه خسروانی شهاب الدین سهروردی در «حکمه الاشراق» بازتاب دارد. برخی دیگر تصوف را زاده فلسفه ودانتای بودایی، یوگا سوترا دانسته اند، برخی دیگر، کنش بنیادین در پیدایش تصوف اسلامی را قرآن و سنت پیامبر گفته اند. آنچه از آورده های بالا دانسته می شود این است که صوفیه بنا به گفته بسیاری از پژوهشگران، دو دیدگاه «وحدت وجود» و «عشق ایزدی» را از فلسفه نوافلاطونیان که آمیزه ای از اشراق هندی و فلسفه یونانی و حکمت یهودی اسکندریه مصر بود، به دست آورده اند. آنچه عارفان و صوفیان بر آن تکیه کرده اند و خمیر مایه سخنان و گفتارهای شورانگیز آنان است و همواره آن را با واژگان گوناگون پردازش و گزارش کرده اند و آن را گسترش داده اند، عشق ایزدی است؛ زیرا عارف در پایان راه می خواهد با بال و پر عشق، به خدا برسد. همان که فلوطین و نوافلاطونیان می گفتند: که همه آفریدگان و پدیده های هستی، سرریزی است از سرچشمه واحد و هستی از او روان شد و با تابش او پدید آمده است و سرانجام به سوی او باز خواهد گشت. برای همین است که رهرو راه خدا و جوینده او می بایست خود را از بند زیبای هستی رها کند و با بال عشق به سوی ایزد به پرواز درآید؛ چون عشق فرض راه است و رهرو عاشق در راه رسیدن به او از همه چیز باید دست بشوید تا به او پیوندد. صوفیان عاشق بر این باورند که راهی که به خدا می رسد، تنها یکی است: آن هم راه عشق و راهنمای رهرو نیز در این راه نیز

تنها یکی است و آن هم کشیدن درد و رنج که پلکانی است برای پیوستن و یکی شدن، و این درد و رنج، نشانه رویکرد خدا به آدمی است تا که او پاک و برگزیده شود. از سویی عارف رهرو، بر این باور است که همه هستی آینه خداست و آفریدگار می خواهد ویژگی ها و نام های خویش را در آینه هستی ببیند، پس جهان و هستی تماشاگاه عشق ایزدی است. عشق دو سویه: آدمی عاشق خداست و می خواهد خود را در خدا بیابد و به او پیوندد و خداوند عاشق انسان است که می خواهد خود را در آینه آدمی ببیند. عارف و رهرو راه، با دست شستن نفس خویش، سراسر هستی اش را از عشق خدا پر می کند تا به گوهر ایزدی دست یابد.

باری عارف رهرو، بر این باور است که هیچ آفریده ای نیست که در او عشق ایزدی روان نباشد و به گفته عین القضاة همدانی؛ عشق فرض راه است؛ زیرا این عشق است که آدمی را به خدا می رساند، از این رو آنچه عارف رهرو را به خدا می رساند عشق و خرد (عقل) است و عارف رهرو، از راه عشق به آرامش و آسایش درونی می رسد و گام نخست برای گام گذاشتن در این راه، شناخت از خود است و سپس دوست داشتن و دوست داشته شدن (دوست دارد که دوستش بدارند) است و سرانجام شیفتگی و دلبستگی و شوریدگی و بی خودی است، عشقی دو سویه که عین القضاة آن را چنین بازگو کرده است: خداوند آفریده خویش را عاشق خود می کند، سپس این آفریدگار است که عاشق بنده می شود و سپس به بنده می گوید: «تو عاشق مایی و ما معشوق تو» (تمهیدات، ص ۱۱۲). عشق دو سویه خدا و آدمی، در این حدیث قدسی نیز نمود پیدا کرده است: هر کس مرا خواست، بیابد و هر که مرا یافت، بشناسد و هر که مرا شناخت،

دل‌بسته من شود و هر که دل به من سپرد، عاشقم شد و هر که عاشقم شد، من عاشق او می‌شوم و هر که را من عاشق او شوم، او را خواهم کشت و هر که را من بکشم، خون بهای او خواهم شد، هر که خون بهایش بر گردن من است، من خون بهای او باشم (روضة المذنبین و جنة المشتاقین، باب ۱۳، حدیث عشق و محبت).

عارف رهرو، بر این باور است که عشق و جان در یک زمان آفریده شده‌اند، از این‌رو **جان**، مرکب و عشق رکاب دار است؛ زیرا عشق برای خودنمایی، به نماد و مرکبی نیاز دارد و عشق را آسمان داند و روح را زمین، گاه عشق، آسمان بود و روح زمین، تا وقت چه اقتضا کند که چه بارد. گاه عشق، تخم بود و روح زمین، تا خود چه بروید. گاه عشق، گوهر کانی بود و روح کان، تا خود چه گوهر آید و چه کان. گاه آفتاب بود در آسمان روح تا خود چون تابد، گاه شهاب بود در هوای روح تا خود چه سوزد. گاه زمین بود بر مرکب روح تا که برنشیند، گاه لگام بود بر سرکش روح تا خود به کدام جانب گرداند. گاه سلاسل قهر و کرشمه معشوق بود در بند روح (سوانح، احمد غزالی، ص ۶).

اینکه روح (جان)، آرزو دارد که به بنیاد نخستین خویش بازگردد، به باور عارف عاشق، این است که در روزی که خداوند از آدمی پیمان گرفت که «آیا من پروردگار شما نیستم، که پاسخ شنید آری گواهی می‌دهم» (اعراف/۱۷۲) و چون آدمی در این جهان خاکی گرفتار آمد و از بنیاد خویش دور افتاده است، از این‌رو به سوی او رو می‌کند؛ زیرا به یاد پیمان خود می‌افتد و می‌کوشد که خود را به جایگاه نخستین خود برساند. مولوی این یاد کرد از **پیمان** را چنین آورده است: غلامان را از کافرستان به ولایت مسلمانی می‌آورند و می‌فروشند، برخی را پنج ساله می‌آورند و برخی را ده ساله و برخی

را پانزده ساله. آن را که طفل آورده باشد، چون سال های بسیار میان مسلمانان پرورده شود و پیر شود، احوال آن ولایت را کلی فراموش کند و هیچ از آتش اثری یاد نباشد و چون پاره بزرگ تر باشد، اندکیش یاد آید و چون بزرگ تر باشد، بیشترش یاد باشد، همچنین ارواح آن عالم، در حضرت حق بودند که «الست بربکم قالوا بلی» و غذا و قوت ایشان کلام حق بود و بی حرف و صوت، چون برخی را به طفلی آوردند، چون آن کلام را بشنود، از آن احوالش یاد نیاید و خود را از آن کلام بیگانه بیند و آن فریق محجوبانند که در کفر و گمراهی فرو رفته اند، و برخی را پاره ای یاد می آید و جوش و هوای آن طرف و ایشان سر می کند و آن باورمندانند و برخی چون آن کلام می شنوند آن حالت در نگاه ایشان چنان که در قدیم بود پدید می آید و حجاب ها به کلی برداشته می شود و در آن وصل می پیوندند و آن انبیاء و اولیا باشند (فیه مافیه، بدیع الزمان فروزانفر، ص ۶۹).

عارف عاشق و رهرو، بر این باور است که عشق پیامد و میوه عشق خداست؛ زیرا خداوند دوست داشت شناخته شود، از این رو دست به آفرینش هستی و آدمی زد تا او را بازشناسند و عشق برای این پدید می آید که عاشق خود را به معشوق بشناساند، بنابراین عارف گوید: خداوند می خواست خود را ببیند و خود دیدن را آینه نیاز است؛ زیرا هر کس سیمای خود را در آینه می تواند ببیند.

باز عارف گوید عشق میوه شناخت و آگاهی است، چنانچه ابوحامد غزالی گوید: هر که خدا را بهتر شناسد وی را دوست تر دارد (کیمیای سعادت، ص ۵۹۸) و سهروردی گوید: محبت، چون به غایت رسد، آن را عشق خوانند و عشق خاص تر از محبت است؛ زیرا همه عشقی، محبت باشد، لیک همه محبتی، عشق نباشد و از

معرفت، دو چیز متقابل زاید که آن را محبت و عداوت خوانند (مجموعه آثار فارسی، ص ۲۸۶).

به باور عارف عاشق، خرد از پردازش و گزارش عشق ناتوان است، چون عشق بازگو شدنی نباشد؛ سمنون محب گوید: عبارت نتوان کرد از چیزی مگر به چیزی که از آن چیز رقیق تر و لطیف تر بود و هیچ چیز رقیق تر و لطیف تر نباشد از محبت، پس از محبت عبارت نتوان کرد (تذکره الاولیاء، ص ۵۱۳).

عارف عاشق، مرز دانش و آگاهی را ساحل و کرانه دریا می داند: نهایت علم، ساحل عشق است اگر ساحل بود، از او حدیثی نصیب وی بود، و اگر قدم پیش نهد، غرقه شود، سپس کسی یابد و کسی خبر دهد و غرقه شده را کسی علم بود؟ (رساله سوانح، احمد غزالی، ص ۸). این حقیقت درّی در صدف، و صدف در قعر دریا، و علم را راه تا به ساحل بیش نیست، آنجا کی رسد؟ (همان، ص ۱۱).

درباره عشق ایزدی نیز عارفان عاشق سخنان بسیار گفته اند، جنید بغدادی گوید: عشق، سپرده خداست و به عشق خدای، به خدای نتوان رسید تا به جان در راه او بخشش نکنی (تذکره الاولیاء، ص ۴۴۳).

سمنون محب گوید: محبت، بنیاد راه خداست و احوال و مقامات همه با نسبت محبت بازی اند، و در هر محلی که طالب را شناسد، نابودی آن روا باشد، در محل محبت به هیچ حال روا نباشد، مادام که ذات او موجود بود (تذکره الاولیاء، ص ۵۱۰). ابوبکر کتانی گوید: محبت، ایثار است برای محبوب (تذکره الاولیاء، ص ۵۶۸).

رابعه عدویه گوید: تو را به دو گونه محبت دوست دارم: یکی به سائقه حبّ الوداد یا حب الهوی یا محبت آدم دلباخته و دیگری

عشقی که تو شایسته آنی، حبّ الوداد من، عشقی است که با آن، از هر کس باز ماندم و به تو سرگرم شدم، لیک نشانه عشقی که تو شایسته آن هستی، این است که پرده‌ها را از برابرم کنار می‌زنی، تا روی تو را ببینم، پس من نه در این گونه عشق شایسته ستایشم، نه در آن گونه، بلکه در هر دو گونه، این تویی که شایسته ستایشی (شهید عشق الهی رابعه عدویه، ترجمه محمد تحریرچی، ص ۸۰).

بایزید بسطامی گوید: به صحرا شدم، عشق باریده بود و زمین تر شده، چنان که پای به برف فرو شود، به عشق فرو می‌شد (تذکره الاولیاء، ص ۱۸۶).

از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست، پس نگه کردم، عاشق و معشوق را یکی دیدم که در توحید همه یکی توان دید (همان، ص ۱۸۹).

از حلاج پرسیدند که عشق چیست؟ گفت: امروز بینی و فردا بینی و پس فردا بینی ... آن روزش بکشتندش و دگر روزی بسوختند و سوم روز به باد بردادند، عشق این است. در هنگامی که او را بردار کرده بودند روی و ساعد خود خونین کرد، از او پرسیدند چرا چنین کردی؟ گفت: در عشق دو رکعت است که وضو آن درست نیاید مگر به خون (تذکره الاولیاء، ص ۵۹۲).

ابوالحسن خرقانی گوید: عشق، دریایی است از آن دریا که خلق را در آن گذر نیست، آتش است که جان را در او گذر نیست، آورد بُردیست که بنده را خبر نیست در آن، و آنچه به این دریاها نهند باز نشود مگر دو چیز: یکی اندوه و یکی نیاز. و هر که عاشق شد خدای را

یافت و هر که خدای را یافت خود را فراموش کرد (احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، به اهتمام مجتبی مینوی، ص ۹۰).

ابوسعید ابی‌الخیر گوید: عشق دام خداست (اسرارالتوحید، ص ۲۶۲).
خواجه عبدالله انصاری گوید: اگر بسته عشقی، خلاصی مجوی و اگر کشته عشقی، قصاص مجوی که عشق آتش سوزان است و دریایی بی پایان است، هم جان است و هم جان را جانان است و قصه بی پایان است و درد بی درمان است و خرد در شناخت آن سرگردان است و دل از دریافت آن ناتوان است و عاشق قربانی است، نهان کننده پیداست و آشکار کننده ناپیداست، عشق زیست دل است، اگر خاموش باشد، دل را چاک کند و از غیر خودش پاک کند و اگر بخروشد وی را زیر و زبر کند و از قصه او شهر و کوی را خبر کند. عشق درد نیست، لیک به درد آرد، بلا نیست، لیک بلا بر سر آدمی آرد. چنان که مایه زندگی است، همچنان مایه مرگ است، هر چند مایه آسایش است. پیرایه آفت است. محبت موجب را سوزد نه محبوب را و عشق طالب را سوزد نه مطلوب را (رسائل خواجه عبدالله انصاری، ص ۱۲۵).

احمد غزالی گوید: حقیقت عشق چون پیدا شود، عاشق قوت معشوق آید، نه معشوق قوت عاشق؛ زیرا عاشق در حوصله معشوق تواند گنجد، لیک معشوق در حوصله عاشق نگنجد. عاشق یک موی تواند آمد در زلف معشوق، لیک همگی عاشق یک موی معشوق را برنتابد و ماوی نتواند داد (سوانح، ص ۳۲).

عین‌القضات همدانی گوید: سودای عشق، از زیرکی جهان بهتر نه و دیوانگی عشق بر همه خودها افزون آیده هر که عشق ندارد، مجنون بی حاصل است. هر که عاشق نیست، خودبین و پر کین باشد و

خودرای بود، عاشقی بی خودی و بی راهی باشد. دریغا همه جهان و جهانیان کاشکی عاشق بودندی تا همه زنده و با درد بودندی (تمهیدات، ص ۹۸).

باز گوید: عشق‌ها سه گونه آمد، لیک هر عشق، درجات گوناگون دارد: عشق صغیر (کوچک) است، و عشقی کبیر (بزرگ) است و عشق میانه. عشق صغیر، عشق ماست با خدا و عشق کبیر، عشق خداست با بندگان خود، عشق میانه، دریغا نمی‌یارم گفتن که بس مختصر فهم آمده‌ایم (تمهیدات، ص ۱۰۲).

سهروردی گوید: عشق را از عشقه گرفته اند و عشقه، آن گیاهی است که در باغ پدید آید و در بن درخت اول، بیخ در زمین سخت کند، پس سر برآرد و خود را در درخت می‌پیچد و همچنان می‌رود تا جمله درخت را فرا گیرد و چنانش در شکنجه کند که غم در میان رگ درخت نماند و هر غذا که با آب و هوا به درخت می‌رسد به تاراج می‌برد تا سپس درخت خشک شود (رساله فی الحقیقه العشق، ص ۱۳).

این‌ها نمونه‌هایی از گفتار و سخنان عارفان شوریده و عاشق درباره عشق بود. خواسته اینکه بی گمان ابن عربی از آبشخور این همه در پردازش اندیشه عرفانی خود درباره عشق بهره برده است.

نیز از کتاب‌ها و رسائلی که عارفان و اندیشمندان پیش از وی نگاشته بودند بهره‌مند شده است که پاره‌ای از این کتاب‌ها و رسائل را در اینجا می‌آوریم: رسائل اخوان الصفا، رساله عشق ابن سینا، محبت نامه خواجه عبدالله انصاری، سوانح احمد غزالی، تمهیدات عین القضاة همدانی، لویح حمیدالدین ناگوری، مونس العشاق سهروردی، و کتاب الزهره محمد بن داود اصفهانی و طوق الحمامه ابن حزم اندلسی بهره برده است.

ابن عربی در این نوشتار به سه موضوع می‌پردازد: عشق، زن و زیبایی. زن در تصوف: برخی رابعه عدویه را نشانه آغاز آیین صوفیان در میان مسلمانان دانسته‌اند. رابعه، زهد و پارسایی و دنیاگریزی خشک و خشن سده نخست هجری را به عرفانی سراسر پر از عشق و دوستی دگرگون کرد. گویند در کوچه و پس کوچه‌های بصره با سطلی پر از آب در یک دست و در دست دیگرش مشعلی فروزان راه می‌رفت و هنگامی که از او درباره کارش پرسش می‌کردند می‌گفت: می‌خواهم آب را در دوزخ بریزم و بهشت را به آتش کشم، تا این دو ناپدید و نابود شوند و مردم از ترس دوزخ یا با نوید بهشت از پرستش و نیایش پروردگار دست برندارند و برای زیبایی و شکوهمندیش، به نیایش او پردازند و نه برای بهشت و دوزخ او.

بیهوده نیست که به او تاج مردان گفته‌اند. کارهای شگفت بسیاری از او حکایت کرده‌اند: شب هنگام، از سر انگشتانش نور فروزانی می‌درخشید یا هنگامی که می‌خواست به دیدار خانه کعبه برود، کعبه به پیشوازی او می‌آمد.

گویند تا پایان عمر، هرگز پیوند زناشویی نکرد و با سجاده نماز خود، در هوا به پرواز درمی‌آمد. یک روز سپیده دم زیبای بهاری، ندیمه اش از بیرون خانه او را فرا خواند که بیرون آی تا نشانه‌های آفرینش خدا را ببینی. رابعه در پاسخ گفت: تو به درون آی تا زیبایی‌های ایزدی را ببینی.

عطارنیشابوری گوید: رابعه، در سراسر هفته، هیچ چیز برای خوردن نیافت و هرگز جایی ننشست و همواره روزه می‌گرفت. هنگامی که گرسنگی پای او را ناتوان و سست کرد و کالبدش را فرو پاشید، همسایه اش برای وی بشقابی خوراک آورد. رابعه که از درد و

اندوه بسیار، خمیده شده بود، به سراغ چراغ رفت و هنگامی که بازگشت، دید که گربه‌ای بشقاب خوراک او را واژگون کرده است. او دوباره رفت تا کوزه‌ای بردارد و با آب روزه‌اش را بگشاید، لیک کوزه از دستانش افتاد و شکست و او همچنان تشنه ماند. در این هنگام از ته دل آهی کشید و گفت: پروردگارا، دیگر بیش از این از زن بینوایی چون من چه می‌خواهی؟ تا چه زمان مرا غرقه در خون خواهی؟ بی‌درنگ پاسخ شنید: چنانچه خواسته‌تو این باشد، هم اینک، همه زمین را به تو بخشیدم. اندوه و رنجی که تا کنون کشیده‌ای از تو دور خواهیم کرد، لیک عشق زودگذر و دردی که از جدایی من است در یک دل نمی‌گنجد. چنانچه عشق تو به من، اندوه مرا نیز پذیراست، پس باید برای ابد این جهان را بدورد گویی. چنانچه یکی از این دو را داشتی، دیگری دور از تو خواهد بود، لیک عشق به خدا، هرگز بیهوده نیست. پیش از رابعه نیز زنان زاهد و پارسا بودند، یکی از آنان ام حرام خادم پیامبر، عاشق و شیفته خدا بود.

یکی دیگر از این زنان، مریم بصریه دوست و همراه رابعه عدویه است. او در هنگام ذکر، ناگهان از عشق بسیار جان باخت. گویند او از عشق خداوند بسیار می‌گریست تا جایی که نابینا شد. ریحانه‌الوالعه یکی دیگر از زنان پارسا و عارف بود که همواره در شوریدگی بسیار بود.

یکی دیگر از این زنان، شاونان بود که برای اشک‌های بسیاری که برای خدای ریخت، شناخته شده است. فضیل عیاض، صوفی نامدار از او خواسته بود که برای ایشان دعا کند. غزالی درباره شاونان گوید که پس از مرگش، به خواب یکی از دوستان خود آمد، شاونان که در بهشت در میان دوستانش نشسته بود، این سفارش را به دوست خود

کرد: بگذار دلت در هر زمان اندوهناک باشد، بگذار عشقی که به خدا داری بر همه خواسته‌های پیشی گیرد، این گونه تا زمان مرگ، هیچ گزندی به تو نخواهد رسید و نیز زن عارف دیگری به نام امینه الرملیه، از سرزمین سوریه بود که احمدابن حنبل و بشر حافی از وی خواسته بودند که در پیشگاه خدا برایشان دعا کند.

فاطمه نیشابوری، همسر احمد خضرویه، از صوفیان بزرگ سده چهارم است که بارها همسر خویش را در طریقت صوفیانه راهنمایی می‌کرد. گفته اند با ذوالنون مصری نامه نگاری داشته است. گویند فاطمه برای ذوالنون هدیه‌ای می‌فرستد، لیک او نمی‌پذیرد و بهانه‌اش برای نپذیرفتن هدیه فاطمه این بود که او یک زن است. فاطمه نیشابوری او را نکوهش کرد و می‌گوید: چگونه خود را به فرستنده آن هدیه محدود کرده‌ای، در حالی که هدیه دهنده اصلی خداوند بود، او را نادیده گرفته‌ای؟ گویند با بایزید بسطامی نیز گفتگوهای بسیاری داشته است.

یکی دیگر از این زنان، همسر صوفی احمد بن ابی الحوار بود. همسر محمد بن علی حکیم ترمذی، دیگر زن عارف است که ترمذی درباره خواب‌ها و مکاشفات خود با وی گفتگو می‌کرد. این زن او را راهنمایی می‌کرد و همه مکاشفات و رؤیاهای همسر خود را به نگارش درآورد.

یکی دیگر از زنان پارسا و عارف، فاطمه دختر کتانی، صوفی نامدار است که از شیفتگی فراوانی در هنگام شنیدن پندی از سمنون محب، جان باخت.