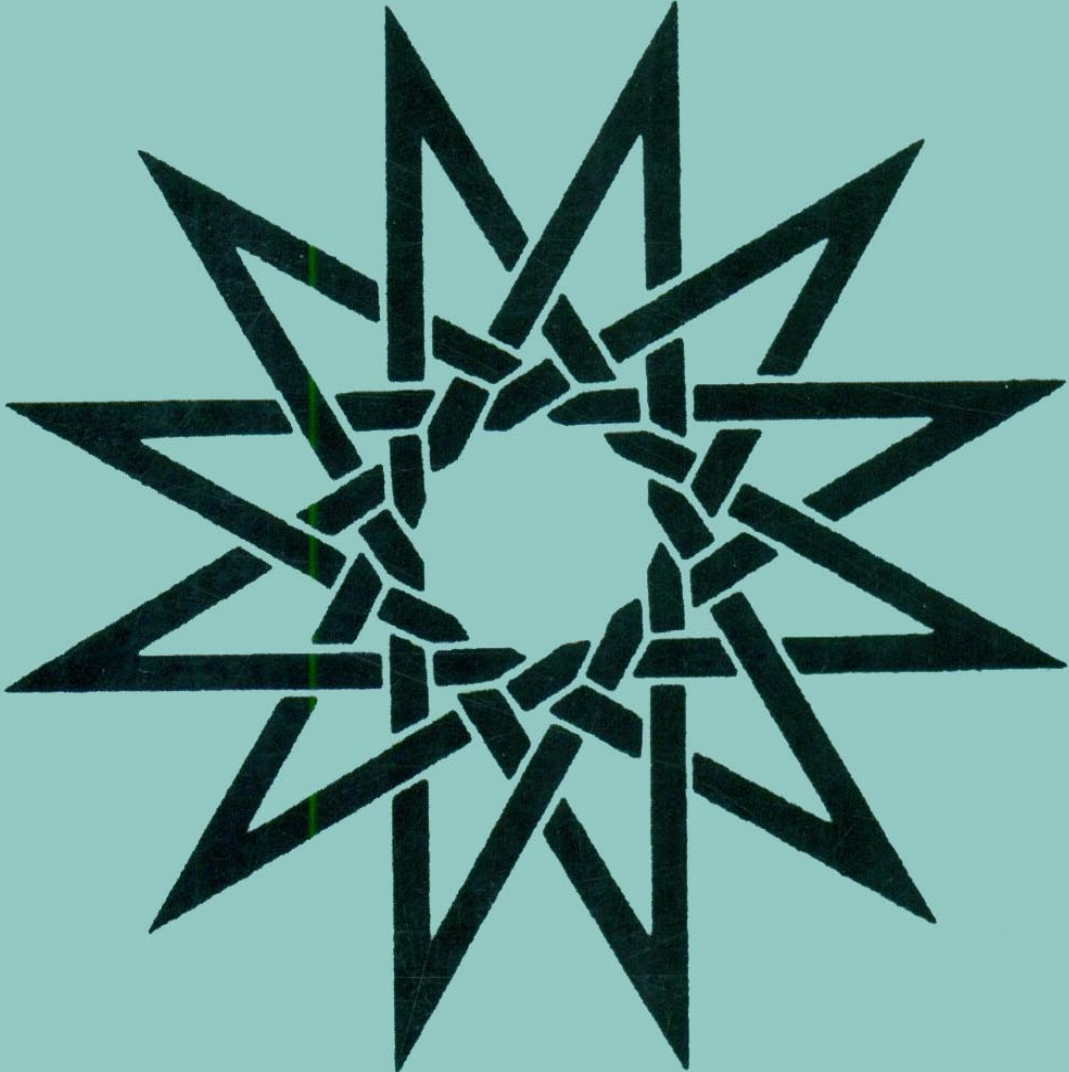


کلود عداّس

ابن عربی
سفر بی بازگشت

ترجمہ فریدالدین رادمهر



ابن عربی
سفری بازگشت

کلود عداّس

ابن عربی
سفر بی بازگشت

ترجمه فریدالدین رادمهر



انتشارات نیلوفر

عدّاس، کلود ۱۹۶۵ -

ابن عربی سفر بی بازگشت / کلود عدّاس؛ ترجمه فریدالدین رادمهر . - تهران:
نیلوفر، ۱۳۸۲.

ISBN: 964 - 448 - 011 - 2

۱۹۱ ص.

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا

۱. ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق. الف. رادمهر، فریدالدین، ۱۳۳۵ -

مترجم. ب عنوان.

۲۹۷/۸۹۲۲ BP ۲۹۷/۲ / الف ۲ آ ۴

۱۳۸۲

م ۸۲ - ۱۱۷۵۷

کتابخانه ملی ایران



انتشارات نیلوفر
خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، تلفن: ۶۴۶۱۱۱۷

کلود عدّاس

ابن عربی سفر بی بازگشت

ترجمه فریدالدین رادمهر

چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲

حروفچینی نخستین

چاپ گلشن

شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

فهرست

۹	مقدمه.....
۱۷	آیا ابن عربی را باید در آتش افکند؟.....
۲۶	محاكمه همیشه تازه.....
۳۱	نیایش و دعای امیر.....
۳۸	تحوّلی چشمگیر.....
۴۳	صعود الی الله.....
۴۵	ره سپردن در پی نبی.....
۵۲	حواری حضرت مسیح.....
۶۱	پیران طریقت.....
۶۲	رشادت متصوّفه اندلس.....
۶۹	طریق ملامت و عبودیت مطلق.....
۷۳	تبار قدّوسان.....
۸۱	ختم و خاتم.....
۸۹	آنگاه که هر چیز در نهان خواهد شد.....
۹۲	جهان خیالی، ارض التعمّق و التأمل.....
۹۵	رؤیت اعلی.....
۱۰۱	قَابِ قَوْسَینِ أَوْ أَدْنَى.....

- ۱۰۷ سفر شبانه، الاسراء
- ۱۰۸ وداع با غرب
- ۱۱۳ زیارت کعبه، فتوحات مکی
- ۱۱۶ "لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ إِلَيْكَ"
- ۱۲۳ "كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ"
- ۱۲۷ وحدت وجود
- ۱۳۱ اعیان ثابته و عِلْمُ الهی
- ۱۳۵ "لَمْ يَزَلِ اللَّهُ وَجُوداً وَ أَنْكَ لَمْ تَزَلْ لَوْجُوداً لَكَ"
- ۱۳۷ اینما تولُّوا فثمَّ وجهُ الله
- ۱۴۰ مستجمع اسماء و صفات الهی
- ۱۴۵ وسعنی قلب عبدی المؤمن
- ۱۵۰ رحمتی وسعت کلَّ شیء
- ۱۵۳ دو افق
- ۱۵۹ حیرت
- ۱۶۲ میراث شیخ
- ۱۷۳ "استغنموا و جودی من قبل رحلتی"
- ۱۷۷ نامه و شریعت
- ۱۸۵ آراء دربارهٔ ابن عربی
- ۱۸۵ شرقشناسان
- ۱۸۷ نویسندگان مسلمان
- ۱۸۹ تاریخشمار زندگی ابن عربی:

ترجمهٔ این کتاب را تقدیم می‌کنم به دوستی که
اینک در ملکوت خداست
به یاد مهری که داشت و به پاس محبت‌هایی که کرد
به هوتن کثیری.

مقدمه مترجم

به روزگار ما، دینداری و دین‌جویی یکی از سخت‌ترین کارهاست و دشوارتر از این، آن است که کسی بخواهد در حقیقتِ دین چون و چرا کند. البته هیچ کلمه‌ای مانند دین نمی‌توان جست که این همه سوء تعبیر شده باشد، آنان که به دینی تعلق خاطر دارند، برای تعزیز کار خویش در دین پرستی، گاه حرف‌ها می‌زنند که خود نیز به آن باور ندارند و آنان که بالکل از دین بیزارند، آنقدر در دین و دین‌داری، خطا و دغلیکاری می‌یابند که به راحتی غث و ثمین را با هم به یک سو می‌نهند.

اما دین را منظری است و مقصودی، از آنجا که منظر است، به هر کسی نگاهی می‌دهد و برای هر شخصی مشربی مهیا می‌کند که در این صورت، هر کس از منظر خویش به عالم و آدم می‌نگرد و به منظر خویش دل می‌بندد و حتی حاضر است که جان خویش را به پای آن فدا کند. در جوهر دین نیست که دینداران از هم جدا می‌شوند بلکه در

منظرهاست که از هم تفاوت می‌یابند، یکی عارف می‌شود و دیگری فیلسوف و این یک فقه و اصول می‌خواند و آن دیگری در اصول اعتقادات خون به چشم می‌کند. خلاصه در منظر، جدایی است و تحزب، افتراق است و تشعب، اما باید دانست که همه دین به منظر خلاصه نمی‌شود. دین مقصودی نیز دارد که در این مقصود همه این طوایف از هم جدا، یک نام می‌گیرند و به وحدت در می‌آیند. دیگر میان عارف و فیلسوف و فقیه و متکلم بیگانگی نیست و یکسر بیگانگی است. شوربختی آن است که همگان اسیر منظر خویش می‌شوند و دیگر به مقصود هم کاری ندارند. همین مؤمنان علی‌رغم آنکه در ابتدای شروع هر دین، چون شیران خدا بودند و با هم متحد، به عاقبت، گرگان و سگان می‌شوند و هم را می‌درند، به قول مولانا:

جان گرگان و سگان هر یک جداست

متحد جان‌های شیران خداست

جمع گفتم جانهاشان من به اسم

کان یکی جان صد بود نسبت به جسم

اینکه آدمی از منظری بنگرد و از آن منظر برای خویش منظومه بر سازد و بر آن منظومه جای پای خویش محکم گیرد و به سوی خدا برود، نه اینکه بد نیست بلکه شرط کمال نیز هست. اما اگر مقصود از دین را نفهمد و دین را منحصر به منظر خویش کند، زشت است و قبیح؛ اگر فهم خویش را تنها فهم درست بداند و بر این گمان خویش، آنقدر اصرار کند که نجوای دینداریش به غریب ارتداد و تکفیر مبدل شود، دیگر خوبی نمی‌ماند و نیکی قراری نمی‌گیرد. حتی اگر چنین

مطلبی، منحصر به یک تن بماند، باز هم جدایی رخ نمی‌دهد و یگانگی در پرده نمی‌رود، یعنی اگر فقط یک نفر باشد که مدعی شود حقیقت فقط از آن اوست، باز هم نزاعی در نمی‌گیرد و جنگی بر پا نمی‌شود؛ یک نفر تنها را با خود نزاعی نیست، بلکه همیشه نبرد میان دو نفر است که هر دو مدعی حقّ اند و بر حقیقت خویش اصرار دارند و ابرام می‌ورزند، و اینجاست که بر سر حقّ و حقیقت (البته به ظاهر) با هم ستیز می‌کنند یعنی سرّ حقیقت از رمز وحدت برتر می‌شود، در اینصورت وحدت را باید در محراب حقیقت سر بریده دید. اما ای کاش این نزاع به راستی بر سر حقیقت بود که صد افسوس و هزار دریغ که این همه کشتار بر سر منظری از حقیقت است و نه خود حقیقت. خلاصه یکی از مناظری که آدمیان همیشه به آن دلخوش دارند و از آن منظر به جهان و جهانیان می‌نگرند، عرفان است و خیل عارفان نیز مدعی آن‌اند که به نوعی از حقیقت دست یافته‌اند. شاید مدّعی اینان بیش از همه به سرّ حقیقت و رمز وحدت نزدیک باشد، زیرا از طرفی سر آن دارند که حقیقت گویند و از طرف دیگر مدعی آن‌اند که قصدشان وحدت با خداوند می‌باشد.

در تمامی ادیان جهان، گروهی از مؤمنان را می‌توان دید که بر آنها عارف نام گذاشته‌اند. عارفان مسیحی و یهودی و مسلمان در تاریخ ظاهر شدند و حرف‌ها زدند و شطح و طامات بافتند. اما کار عارفان مسلمان گونه‌ای دیگر است و آنان را می‌توان به نام‌های اهل تصوّف و درویش و عارف و اهل حقّ در همه جا دید. عرفان اسلامی سواحلی بی‌کران از یکی از خلیج‌های دین اسلام را از آن خویش ساخته است. آنان که به قصد تفرّج پا به این ساحل گذاشتند، اگر مستشرق غربی

بودند، هر چه دیدند، وام گرفته از سایر ادیان یافتند و اگر دلباخته شرقی بودند، آنقدر این ساحل را زیبا پسندیدند که در همانجا رحل اقامت افکندند و ماندند و جان باختند.

یکی از کسانی که در این ساحل می زیست و به دریا زد و درّ و گوهر برون آورد و آداب شنا به مردم روزگار آموخت، ابن عربی است که شیخ الطایفه و شیخ الاکبر است. او از شنا کردن در دین به غواصی پرداخت و وسعت بیکران دریا را پیمود و مرواریدها یافت و آنها را گوهر شاهوار کرد. برخی گفته اند که هیچ چهره ای در اسلام ظاهر نشده که به اندازه ابن عربی تابناک بوده و در عین حال، بر همه کسان اثر گذاشته باشد. شاید بتوان در این گفته، قدری اغراق یافت، اما نمی توان آن را بی وجه و بی مناسبت دید. ابن عربی قبل از آنکه عارف باشد، دیندار است و نوع دین وی ناظر بر دین جهانی است. اَدِینُ بِدِینِ الْحُبِّ گفته مشهور وی است. اگر سخن گزاف گفته باشد، که باید دید، و اگر بیراه رفته باشد، که باید فهمید، و اگر مرتدّ باشد که باید تحقیق کرد، اما مقصود از دین را به نحوی ممتاز بیان کرده است، آری از منظر ابن عربی، مقصود از هر دین و آئین، محبّت است و عشق، دلدادگی است و شوریدگی، فروتنی است و فرزاندگی. دین ابن عربی، مانند نوری است که باید قلب هر مؤمنی را درخشنده کند تا به مدد ایمان ببیند که خداوند همچنان در دل او حاضر است و قائم. اینکه در جهان هستی دشمنی و کینه توزی نباشد و همه، چون برادران، با هم مدارا کنند و از دنیا دل بر دارند و به حضرت دوست بسنده کنند، لبّ لباب درس های معنوی ابن عربی است.

سخن های نغز و گفتار پر مغز ابن عربی، بعد از او در میان اصحاب

دانائی پسندیده آمد، اگر چه به ندرت ایرادهایی نیز بر او گرفتند، اما اکثریت به او دل سپردند تا اینکه دست از او بردارند. تا به آنجا که هر کسی آمد از قصه او حصه‌ای برداشت و از آن بهره، به دیگران نصیبی داد. اما اینک به روزگارانِ امروز، حرف‌های گذشته همچنان مکرر است، اهالی اسپانیا او را اروپایی می‌دانند و هم وطن خویش می‌پندارند، زیرا مولدش مُرسیه در اندلس بود که اینک در اسپانیاست. برخی او را اهل ترکیه می‌خوانند زیرا مدتی در قونیه می‌زیست و برخی بنا به مدفنش که در دمشق است او را اهل شام می‌دانند. در این میان برخی نیز، مانند حکومت عربستان خرسندند از اینکه ابن عربی از آنان نیست و برای صدق نیت خویش، آثار او را در مملکت خویش ممنوع می‌کنند.

بنا بر این شاید به جرأت بتوان گفت که چهره‌ای چون ابن عربی در اسلام به سختی بتوان یافت که اینقدر محلّ نزاع بوده باشد، علی‌رغم آنکه این همه نیز مشتاق دارد. در همان زمانِ ابن عربی او را کافر خواندند و آثارش را ممنوع کردند و اینک بعد از صدها سال، نیز در قرن بیست و یکم، در برخی از ممالک، نمی‌توان و نباید کتاب‌های او را خواند. او همگان را به آزادگی خواند و همه را دعوت به تجدید نظر در آئین تفکر کرد، که البته بسیاری دعوتش را اجابت کردند، اما بیش از همه، ایرانیان بودند که دل به او سپردند، زیرا در آن روزگاران بیش از امروز، ساکنان ایران، اهل بردباری و رواداری بودند، حرف می‌شنیدند و به هر کس اجازه صحبت می‌دادند. خلاصه ابن عربی را میان ایرانیان بهتر می‌تواند دید تا سایر جاها چون اسپانیا که زادگاه او بود، یا کشورهای عربی که آثارش به زبان ایشان بود.

ابن عربی در ایران بسیار معروف است و گفته‌هایش هنوز برای بسیاری تازگی دارد، او مُنادی آزادی اندیشه است و ندایش، نغمهٔ عشق و دیانتش، عینِ محبت است. بانی منظومهٔ فکری بسیار توانایی است که بسیار دیرپاب ولی بعد از یافتن، بسیار جذاب است. افکار بلند تمامی آنانی را که قبل از او بودند، فهمید و بسیاری از کسانی را که بعد از او آمدند، به خود خواند و سخت تحت تأثیر قرار داد.

اینکه همهٔ افکار او خالی از اشتباه است و مرتبت او رتبه‌ای از صیانت از خطاست، حرفی است که هم از حیطةٔ کار مترجم فارسی کتاب خارج است و هم اینکه خود ابن عربی چندان بدان رغبت نشان نداده است. با این همه خواندن شرح حال او، دعوتی است از عموم آنان که خواهان جست و جو در کار دین می‌باشند و سرآزادگی دارند. لااقل می‌تواند درس عبرتی باشد برای آنانکه دین دارند تا نترسند از آنکه باطن دین را بطلبند؛ و آنان که با او سرآشتی ندارند، می‌توانند با مطالعهٔ او، کار او، عاقبت او، میدانی برای ممارست در تساهل و تسامح خویش بیابند و این صفت نیک خود را به معرض آزمون گذارند.

نویسندهٔ کتاب، کلود عدّاس از محققان برجستهٔ آثار ابن عربی است که به فرانسه می‌نویسد و این کتاب خود را با در نظر گرفتن چهار نکته مرقوم داشته است، از طرفی به اوضاع اجتماعی و سیاسی زمان ابن عربی توجه کرده و از طرف دیگر به شرح حال ابن عربی پرداخته و در کنار این دو، مهم‌ترین آثار او را معرفی کرده و ضمن این همه، به اصول عقاید او اعتناء نموده است و این چهار نکته را با هم آمیخته و بدون آنکه به ظاهر آنها را از هم جدا کند، همه را به نحوی دقیق بیان

کرده است. با این همه کتاب بسیار مختصر است، و برای آنانکه طالب آشنایی با ابن عربی می‌باشند، مدخلی مناسب و برای آنانکه ابن عربی را می‌شناسند نکته‌های مفید بسیار دارد. کلود عدّاس از اسلام‌شناسان بزرگ معاصر است و از محضر اساتید به نام بهره برده و در سال ۱۹۸۷ در رشته فلسفه از دانشگاه سوربن فرانسه دکترا گرفته است. پایان‌نامه او درباره ابن عربی است و یکی از بنیانگزاران انجمن بین‌المللی ابن عربی در شعبه آکسفورد می‌باشد. اداس این کتاب را در آخرین دهه قرن بیستم نگاشته که به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است.

مترجم، کتاب را از روی متن انگلیسی آقای دیوید استرایت^۱ ترجمه کرده است ولی تمامی مرقومات ابن عربی را از روی اصل کتاب پیدا کرد و اصل عربی آنها را در متن ترجمه نقل نمود ولی ترجمه فارسی آنها را به پاورقی برد تا هم آنانی که مایلند تا با اصل آثار عربی ابن عربی آشنا گردند، راحت‌تر به آن دست یابند و هم آنان که خواهان فارسی آن می‌باشند، از مضمون گفتار او بی‌نصیب نمانند. در برخی از موارد نیاز به ذکر توضیحاتی بود که مترجم فارسی آنها را در حاشیه ذکر کرده است، به هر حال امید است فقط بر حجم کتاب نیافزوده باشد و برای عده‌ای مفید افتد. تمامی پاورقی‌های مترجم با ذکر کلمه «مترجم» مشخص است و بقیه که فاقد آن است، متعلق به نویسنده است.

در پایان کتاب باید از جناب کامران فانی تشکر کند که مترجم را به انجام کار دلالت فرمود و هدایات بسیار کرد. و نیز باید از جناب

1. David Streight

حسین کریمی تقدیر کند که با نشر کتاب موافقت و مترجم را همواره تشویق نمود. باید از دوست خود جناب فاروق ایزدی نیا سپاسگزاری کند که هر مشکلی که بر سر راه بود، به مدارا و حلم بی پایان خود، از میان برداشت، سایه سعادت بر سرش افزون باد. از جناب فواد صانعی و جناب فرزین میثاقی و جناب آرمان فهندژ نیز منت پذیر است که همواره به مترجم محبت داشتند و او را باوری کردند. آفریدگار نیک، بر این نیکان، سراسر نیکی دهد.

ما توفیقی الا بالله

فریدالدین رادمهر، بهار ۱۳۸۲ ش.

آیا ابن عربی را باید در آتش افکند؟^۱

حتی اگر سلطان سلیم به تفنن شعر می سرود، ولی یقیناً خیال پرداز نبوده است. فرامانروای امپراطوری عثمانی که در راه حکمرانی خود، گه گاه اجساد بستگان خود را به خاک افکند^۲ جهانگشایی سریع العمل و پدر سلیمان با شکوه (=قانونی) بود^۳. سلطان سلیم در ۲۸ سپتامبر ۱۵۱۶ (یکشنبه ۱ رمضان ۹۲۲^۴) وارد دمشق شد و سوریه از آن او

۱. این عنوان برگرفته از بخشی از انجیل است که حضرت مسیح فرمودند: "ایشان را از میوه‌های ایشان خواهید شناخت، آیا انگور را از خار و انجیر را از خس می‌چینند، همچنین هر درخت نیکو میوه نیکو می‌آورد و درخت بد میوه بد می‌آورد، نمی‌تواند درخت خوب میوه بد آورد و نه درخت بد میوه نیکو آورد، هر درختی که میوه نیکو نیارود بریده و در آتش افکنده شود" (عهد جدید، انجیل، باب ۷، آیه ۱۸) و مطابق این معنا، شجر بی ثمر، لایق نار است. مترجم

۲. او در ابتدای سلطنت خود نه نفر از خویشان خود را کشت. مترجم.

۳. با شکوه لقبی است که غربیان به او دادند و شرقیان بیشتر او را با لقب قانونی می‌شناسند. مترجم.

۴. تمامی تاریخ‌ها در کل کتاب به وسیله نویسنده متن به میلادی ذکر شده بود که مترجم

گشت، پس از آن، نوبت مصر بود. در ۷ فوریه ۱۵۱۷ (شنبه ۱۶ محرم ۹۲۳) بعد از ستیزی سخت و تلخ با مملوک‌ها، پیروزمندانه وارد قبرس شد و پس از بازگشت به دمشق در اوایل اکتبر، بلافاصله در کنار مقبره ابن عربی، مسجدی بنا نهاد که بعدها مأمن آرامگاه شیخ‌الاکبر شد. او در اوقات نخستین اقامتش در شهر، در زمانی که در تدارک حمله‌ای گسترده به مصر بود، و همه قوای خود را برای این کار ذخیره می‌کرد، به زیارت مقبره رفت.^۱ قبر در پشت حصاری بود که در میان علف‌های هرز متروک مانده بود. سلطان سلیم شخصاً بر اجرای طرح که سریعاً رو به رشد بود، نظارت می‌کرد. در روز ۵ فوریه ۱۵۱۸ (جمعه ۲۴ محرم ۹۲۴) برای نخستین بار و با حضور سلطان در همانجا نماز جمعه اقامه شد.

شخصی که اینچنین به مواهب سلطان مفتخر گشته بود، در آن دوران کسی نبود که بزرگان دمشق به سهولت او را به یاد آورند. چند سال قبل، و فقط پس از تلاشی در خور ملاحظه، یک مسافر مغربی، توانست آرامگاه خصوصی خاندان زکی^۲ را شناسایی کند که بقایای

→

فارسی اثر همه آنها را به حساب قمری معلوم نمود. ذکر تواریخ موجود در متن، میلادی است و آنچه که بین علامت () قرار داده شده قمری می‌باشد. مترجم.

۱. باید دانست که سلطان سلیم اول اگرچه با واقعه جنگ چالدران نزد ایرانیان منفور بشمار می‌آید، ولی بسیار زیرک بود. او مدت چهار ماه اقامت خود در دمشق به ظاهر به رعایت قانون قدیم اعراب که در ماه‌های رمضان و ذیقعد و ذیحجه جنگ و قتال ممنوع بود، او نیز دست از ستیز برمی‌داشت به زیارت قبور مشایخ می‌رفت (هامر پورگشتال: تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، به اهتمام کیان فر، انتشارات زرین، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۸۹۶) ولی در باطن در تدارک حمله به مصر بود که دست دوستی به شاه اسمعیل صفوی دراز کرده بود. (همان / ۸۹۹) مترجم.

۲. منظور از زکی، همان محیی الدین بن محمد بن ابی الحسن علی، ملقب به زکی الدین،

پیکر ابن عربی در آنجا فرو خفته بود.^۱ در آن زمان، آثار ابن عربی آماج تیر حملات قهرآمیز اهل جدل در سوریه قرار داشت و او خود نیز شخصاً به کفر متهم گشته بود، و تنها به این سبب که دشمنانی داشت که پس از مرگ هنوز با نام او در ستیز بودند، به خاطره‌ها می‌آمد. باید دلیل مناسبی وجود می‌داشت تا سلطان سلیم به این قطب روحانی و غوث اعظم که تعالیمش مُبْهَم و مَنفُور تلقی می‌گردید، توجّهی غیورانه مبذول دارد.^۲ از این همه گذشته، سلطان سلیم به امور مابعدالطبیعه اعتقادی نداشت، و البته در اعمال خود به دنبال منافع

→

ادیب، شاعر، خطیب، و فقیه شافعی در سال ۵۵۰ در دمشق متولد شده و در سال ۵۸۸ق به تصدّی مقام قضاوت آن شهر نائل آمده و در سال ۵۹۸ق در همان شهر وفات یافته است نزد سلطان صلاح الدین منزلی بسیار عالی داشته است. (وفیات الاعیان ج ۴/ ۵۹۴ و نیز محیی‌الدین ابن عربی / ۸۲) او در گورستان قریه صالحیه در دامنه کوه قاسیون در مقبره اختصاصی که به خاندانش نیز تعلق داشت مدفون گشت. (همان / ۸۲) محیی‌الدین نیز در همان محل دفن شد (مترجم).

۱ - در تاریخ امپراطوری عثمانی، ج ۲، ص ۸۹۹ نقل است: "اول جایی که سلطان سلیم به تماشای آن رفت، همین مسجد بود پس از آن سلطان به زیارت قبور سلاطین بزرگ و مشایخ معروف و خلفا رفته فاتحه بخواند، بخصوص صلاح الدین بزرگ و نورالدین که دمشق را از ساختن عمارات عالیه و مبینات خیریه زینت داده بود و همچنین به دیدن غار ربیعه که به گهواره حضرت عیسی معروف است برفت و در سر قبر بزرگترین مشایخ صوفیه محیی‌الدین اعرابی که در صالحیه در دامنه کوه کازیوس *Casius* (= قاسیون!) واقع است توقف نمود." مترجم.

۲. باید گفت که سلاطین عثمانی به این صوفی بزرگ همیشه به دیده احترام می‌نگریستند زیرا پیروزی‌های خود را از برکات انفاس او می‌دانستند و معتقد بودند که ابن عربی به ظهور سلطنت آنان و فتح قسطنطنیه بشارت داده بود. (آسین پالاسیوس: ابن عربی حیات و مذهب، ترجمه عبدالرحمن بدوی، مصر ۱۹۶۵م / ۹۵) و گفته‌اند که چون سلطان سلیم به دمشق وارد شد، به زیارت قبرش رفت و در کنار آن مسجد بزرگ و مدرسه بزرگی بنا نهاد و برایش اوقاف بسیار ساخت. (احمد بن محمد مقرئ: نفع الطیب ج ۲، مصر ۱۳۶۷ق، ص ۳۷۸) مترجم.

سیاسی نیز نمی‌گشت، بلکه چنین حدس می‌زدند که متنی تأیید شده و منسوب به ابن عربی وجود داشته که در آن سرنوشت بزرگ سلسله عثمانی به خصوص فتح سوریه را به الهامی از نزد خداوند، پیشگوئی کرده بود.^۱ ولی مطلب به وضوح جعلی و بی‌اساس بود. بسیار بعید به نظر می‌رسد که سلطان سلیم آن را شنیده باشد و یا از آن اطلاع داشته است. لذا اوقاف خیریه و الطاف غیر مترقبه سلطان سلیم، صرفاً از سر شیفتگی و به پاس فتوحاتش، تقدیم گشته بود که به همان شکل و صورت نیز باقی خواهد ماند.

آیا تحقق عدالت بود که زمانش رسیده بود؟ سه قرن قبل از آن، محمد بن علی العربی الحاتم الطائی، ملقب به مُحَبِّبِ الدِّین، از مملکت خویش، اندلس، به دِمَشَق وارد گشت، و چونان یکی از بزرگان طریقت و اهلِ تصوّف، مورد اکرام و تعزیز قرار گرفت. در پایان سفرهای بسیارش، در عالم کشف و شهود مأمور گشت تا در پایتخت سوریه، اقامت گزیند. اینجا بود که در آرامشی کامل در میان عده‌ای که او را قدر می‌نهادند و گرامی می‌داشتند، در ۸ نوامبر ۱۲۴۰ یا ۶۳۰ قمری^۲ (دقیقاً پنج شنبه ۲۲ ربیع الثانی ۶۳۸) در سنی قریب به ۷۸ سال قمری درگذشت. جسدش را در نهایت احترام به محلی منتقل نمودند که بالای کوه قاسیون قرار داشت. از متاع دنیوی چیزی نداشت تا برای کسانی که در آن ایام به سوگواریش نشستند، ذره‌ای به ارث باقی گذارد، زیرا در دوران جوانی و ایام شباب، همه دارائیش را

۱. گفته‌اند که ابن عربی در یکی از کتاب‌های خود به نام الشجرة النعمانية و الرموز الحفرية فی الدولة العثمانية نوشته است: "إذا دخل السین فی الشین ظهر قبر محیی الدین" (جامع الکرامات، ج ۱، ص ۲۰۲ و نیز محیی الدین ابن عربی، ص ۸۳) مترجم.

۲. نویسنده در ذکر این تاریخ به قمری اشتباه کرده است. مترجم.

بخشیده بود. ولی با این همه، کتاب‌ها و دست‌نوشته‌هایی که از خود به ارث باقی گذاشت، بسیار عظیم می‌نمود.

ابن عربی چه فیلسوف در نظر آید، و چه عارف، و چه زندیقش بدانند و چه یک قدّیس، یک حقیقت در مورد او انکارناپذیر است، و آن این است که با نگارش بیش از چهار صد مجلد کتاب که به او منسوب شده، از بزرگترین و فعّال‌ترین نویسندگان ادب و فرهنگ عرب است. اگر چه برخی از آثارش مختصرند، ولی بعضی دیگر از کتاب‌هایش به هزاران صفحه بالغ می‌شود. برای نمونه، دیوان المعارف، جُنگ اشعاری است که ابن عربی در پایان حیات خویش آن را گرد آورد و بر آن تمامی اشعار خویش را نیز بیافزود که این همه بالغ بر ده‌ها هزار بیت می‌شود. عیناً تفسیر قرآن او شامل شصت و چهار مجلد است که به پایان نیز نرسید و نشانی از آن در دست نمی‌باشد. و فراتر از این همه، فتوحات المکیه است که سی و هفت جلد می‌باشد و موجود است.^۱

نخستین مسوّدۀ فتوحات در ۲۳ دسامبر ۱۲۳۱ (سه شنبه ۲۷ صفر ۶۲۹) به انتهای رسید، ابن عربی آن را برای فرزندش به ارث باقی گذاشت "و بعد از او به نزدیکانش و به کسانی که بعد از او می‌آیند و به تمام مسلمانان شرق و غرب در برّ و بحر وقف نمود"^۲. این امر بدین

۱. در اینجا باید دقّت کرد که فتوحات بر اساس طبع بولاق فقط چهار مجلد است که فقط جلد اوّل و بخشی کوتاه از آن را دکتر عثمان اسماعیل یحیی، در مصر تحت سیزده مجلد به چاپ رسانیده است. ایشان از طبع‌های مختلف فتوحات خبر داده‌اند. بنگرید به ابن عربی: الفتوحات المکیه ج ۱-۱۳، تحقیق دکتر عثمان اسماعیل یحیی و تصدیر دکتر ابراهیم مدکور، المكتبة العربیة، ۱۹۸۵م مقدمه ص ۲۳

۲. فتوحات المکیه / طبع ۱۳۲۹ / جلد ۴ / ۵۵۴ (اصل بیان ابن عربی این است: "هذه

معناست که ابن عربی هرگز قصد آن نکرد تا مجموعه افکارش تنها به وسیله معدودی از طلباب و مریدانش به کار گرفته شود. پیامش به تمامی مسلمانان در همه مکانها و در همه زمانها بود. بعد از آنکه در جوانی، مکاشفه‌ای برای ابن عربی واقع شد، اظهار نمود: "سپس دریافتم که کلام من در هر دو افق شرق و غرب منتشر خواهد شد." آیا تاریخ، درستی گفتار او را تأیید نموده است؟ وقتی یک ناظر می‌بیند که آثار ابن عربی در طی هفت قرن گذشته همیشه مورد مطالعه و مباحثه واقع گشته، و بسیاری را به تفکر واداشته و بارها مورد شرح و تفسیر قرار گرفته و به زبان‌های متعدد ممالک اسلامی در آمده، و البته مورد هجوم نقادان نیز بوده است - که در طی بحث آتیه بدان باز خواهیم گشت - آنگاه به نفوذ و تاثیر شگرف و عمیق آن آثار پی می‌برد، به طوری که تمام اهل تصوّف (= عرفای مسلمان، به تعبیر آنه‌ماری شیمل^۱) خواصّ و عوامّ، لزوماً آن را تصدیق کرده‌اند. اگر حقیقت جز این بود، علماء، قضیه تکفیر و حکم محکومیت ابن عربی را از مدتها قبل متوقف نمی‌ساختند. این حقیقت که آنان از پایان قرن

→

النسخة سبعة و ثلاثون مجلدا و فيها زيادات على النسخة الاولى التي وقفتها على ولدي محمد الكبير الذي امه فاطمة بنت يونس بن يوسف امير الحرمين وفقه الله و على عقبه و على المسلمين بعد ذلك شرقا و غربا بڑا و بحرا و صلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين و على آله و صحبه اجمعين". مترجم)

۱. *Annemarie Schimmel* (ایشان به خوبی در ایران مشهورند، کتاب‌های زیر از ایشان به فارسی موجود است: شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، چاپ ۱، ۱۳۶۷ش و نیز تبیین آیات خداوند، ترجمه آنه‌ماری شیمل، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ش و نیز در آمدی بر اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵ش و ابعاد عرفانی اسلام. مترجم)

سیزدهم (هشتم قمری)، مستمراً به مجادله و دشمنی با افکار او پرداختند، تنها نتیجه‌اش آن شد که دریافتند که بدون هیچ شکی، دشمنی را که دائماً در پی‌اش بودند و می‌خواستند تا خوارش کنند، هرگز مغلوب نخواهد گشت و در آشکار و نهان، آثارش باقی خواهد ماند و جزو شریف‌ترین و مرغوب‌ترین مآخذ و مراجع پیرانِ طریقت خواهد شد.

عوامل تاریخی و سیاسی و اجتماعی - فرهنگی فراوانی وجود دارد که در اینجا مجال پرداختن به همه آنها نیست، ولی تماماً در توسعه آراء و افکار ابن عربی مؤثر بوده است، توسعه‌ای که اهل جدال قادر به جلوگیری از آن نبودند. بدون شک بخشی از آن به جامعیت آثار ابن عربی و تعالیم او مربوط می‌شود که در الفتوحات المکیه مندرج است مانند، وجودشناسی و کیهان‌شناسی، تاریخ نفوس مقدسه، نبوت یا معرفة النبی، معاد، تفسیر، فقه، اصول و نظایر آنها. در این مجموعه علوم الهی و روحانی، سؤالی نیست که بدون پاسخ بماند و چه بسا که برای یک پرسش، گاهی چندین پاسخ گوناگون ارائه شده است. شیخ‌الاکبر *Doctor Maximus* غالباً وقتی با برخی از پرسشهای خاصی روبرو می‌گشت، علاقه داشت تا عقاید ارزشمندی را در مورد آن موضوع گرد هم آورد، او به هیچیک از تعبیری که عرضه می‌شد، بی‌اعتنایی نمی‌کرد، اگر چه در هر صورت، او از همه این موارد، تعبیر و تفسیر خود را ترجیح می‌دانست. به هر تقدیر و برعکس عقیده‌ای که اخیراً مطرح گشته بود و دلالت بر این می‌کرد که او از ظاهریه است، ولی وی به هیچیک از مکاتبِ فقهی یا فِرَقِ کلامی مایل نشد. زیرا او به تمام معنا، متفکری اندیشمند و مستقل بود.

بحث بر سر آن نیست که او میراث متقدمان و حاصل کوشش قدماء را پاس نمی‌داشت، برعکس با تمامی آنان اتفاق نظر کلی داشت و حتی در تکمیل عقاید آنان همت می‌گماشت. دشمنانش می‌گفتند که او یک "رافضی و بدعت‌گزار" است، اما مطلب جز این است، لاقلاً نه به حقارتی که آنان در کلمات خویش در نظر داشتند. فتوحات مکیه، نخستین و معروفترین جمع‌آوری فوق‌العاده‌ای است که تجارب و وقایع بسیار غنی از سنت و روایت عرفانی را یکجا در خود عرضه می‌دارد. در برخی از موارد، مواضع و مباحثی را که طرح می‌کرد، بی سابقه بود و هرگز قبل از او، کسی آنها را مطرح نکرده بود، و در برخی از موارد نیز جسورانه عمل می‌کرد یعنی در فتوحات بعضی مطالب و موارد را به گونه‌ای به بحث می‌گذاشت که بسیار متفاوت از تقریر همان مطالب بود که قبل از آنی که مؤلف فتوحات پا به عرصه حیات گذارد، به وسیله دیگران و به نوعی دیگر مطرح شده بود.

بازنگری دوّم فتوحات که تا حدود بسیار زیادی نسخه نهایی اثر است، و با اصل مطابقت دارد، در سال ۱۲۳۸ (۶۳۶ق) یعنی دو سال قبل از وفات ابن عربی، کامل گشت. این نسخه، یک دوره کامل و روشن و شفاف از تعالیم او را در بر دارد. در کتاب فتوحات، هر کس قادر است تا مستقیماً عقاید اساسی و بسیار مهمّ را که در آن به کار رفته، و مصطلحاتی را که در تشریح آن، مورد استفاده بوده، ببیند و بعد دریابد که همگی این مباحث و موارد قبلاً در آثار دوره جوانی او نیز ارائه شده بود. علاوه بر این، ابن عربی چندین رساله مختصر را به فتوحات ضمیمه کرد بدون آنکه کوچکترین تغییر و تعدیلی در آن به عمل آورد. بنابر این بی‌فایده است که تکامل تفکرات او را به مراحل

زندگی او تطبیق و تحدید نمایند. آنچه را که در مراحل آخر حیات خود بار دیگر احیا کرد، بسط نظریاتی بود که با عقاید دائمی و ثابت وی همیشه توافق داشت و جملگی آنها، اصول معتقدات او را شامل می‌گردد. اگر در برخی از موارد، دیگر مرقوماتِ اخیر او از نوشته‌های متأخر دیگر وی از صراحت کمتری برخوردار است، هرگز به این معنا نیست که ابن عربی سابق بر این، جریان روشن و واضح و شایسته‌ای از موضوع را در پیش خود منظور داشته و بعدها آن را نادیده گرفته است. وضع سیاسی غرب، یعنی همانجا که مراحل نخستین تدوین تألیفات او در آنجا آغاز شد، او را وادار می‌داشت تا محتاطانه و حکیمانه عمل کند، زیرا در آن منطقه، آزاداندیشی و حریتِ افراد، با حصارِ از قوانین دینی و احکامِ سیاسی، به شدت تحت حراست و نظارت بود. زمانی که ابن عربی به شرق رسید، برای او این امکان بیشتر فراهم آمد تا به اختیار خویش و آزادانه تألیف نماید و مطلب بنگارد. معهذا در اینجا نیز او باید حزم و احتیاط خویش را ادامه می‌داد، زیرا تا زمانی که زنده بود، تعداد معتنابهی از آثارش تحت محدودیت قرار داشت. در حقیقت این امر، مربوط به اواخر قرن سیزدهم (هفتم قمری) بود که در آن زمان، دیگر مسئله رازداری و کتمانِ اسرار، رعایت نمی‌شد زیرا جدلیون، مجادلات و ستیزه‌هایی را در تاریخ شروع کردند که قبل از آن سابقه نداشت. انتشار فصوص الحکم و تفاسیر و شروحي بسیاری که توسط سه نسل نخست از شاگردان و مریدان ابن عربی بر آن نوشته شده بود، در این جریان بسیار مؤثر افتاد. فصوص الحکم که به مراتب مختصرتر و کوتاه‌تر از فتوحات است، در اصل چکیده‌ای از مابعدالطبیعه و تعلیمات خاصّ ابن عربی دربارهٔ

مقامات انبیاء می باشد که در طیّ صدها صفحه تدوین گشته بود، و این کتاب مستمسک بسیار خوبی برای خوانندگان کینه توز و بدخواه آثار او گشت. شاگردان ابن عربی، نسبت به خود او، اصطلاحات فلسفی بیشتری و البته خاصّ تر و علمی تری را در شروح خود بر فصوص الحکم به کار بردند و با این عمل، کمک کردند که فصوص بیش از پیش مورد هجوم و در معرض انتقاد ستیزه جویان ابن عربی و مخالفان او واقع گردد.

محاكمه همیشه تازه

امروزه به دشواری کسی می تواند تصوّر کند که عضوی از اعضای پارلمان امروزی، خواستار آن شود تا بنا به فرمان پاپ ژان بیست و دوّم، آثار مایستراکهارت توقیف شود. در ۱۹۷۹ میلادی (۱۴۰۰ قمری) در مصر یکی از اعضای پارلمان، مجلس عوام را واداشت تا فتوحات مکیه را از کتاب فروشی ها جمع آوری کنند. خوشبختانه این حکم در مراحل بعدی لغو گشت، ولی هنوز این مطلب، نشان از آن قضایایی دارد که چگونه دست نوشته های هشت قرن قبل، همچنان مثل گذشته های دور، فهم می شود و مورد تعمق قرار می گیرد. برخی، شیخ اکبر را تعزیز و تکریم نمودند و عده ای به لعن و نفرینش پرداختند زیرا گمان بردند که او یکی از دشمنان دین حقیقی می باشد، بهر حال هیچ کس نتوانست نسبت به او بی طرف بماند. اولین منازعات و مجادلات در نیمه قرن سیزدهم (هفتم قمری) رخ داد، در حقیقت این نزاع ها، چیزی جز تیر به تاریکی انداختن نبود و البته چون از منطق نصیب نداشت، در نتیجه بی اثر ماند. فی الواقع

مجادلاتِ منطقی و احتجاجاتِ روشمندی که بر ضدّ ابن عربی، و مکتبِ وی اقامه شد، تا اوایل قرن چهاردهم (هشتم قمری) آشکار نشده بود؛ در این زمان بود که یک مجتهد و فقیه به نام، ابن تیمیه، متوفی به سال ۱۳۲۸ (۷۲۸ قمری) سعی نمود تا سیرتِ ارتدادی و بدعت‌گونه‌ی تعالیمِ ابن عربی را عیان سازد. ابن تیمیه، نظیرِ خود ابن عربی، بسیار پرکار و فعال بود؛ او با تلاشی خستگی‌ناپذیر و اهتمامی طاقت‌فرسا، فتاوی بسیاری صادر کرد که مطابق با چاپ آن‌ها در عربستان سعودی، به ۳۷ مجلد بالغ می‌گردد. با اتکا بر نقل قول‌هایی که از متون و آثارِ ابن عربی استخراج کرد، به تقبیح و ردّ آنها پرداخت. باید پذیرفت که او فهم صحیح ولی بسیار متعصبانه‌ی از آنچه که به ردّش پرداخته بود، داشت؛ نقدها و انتقاداتش را عمدهً بر ضدّ فصوص‌الحکم نشانه گرفت، معهدا به طور و وضوح با فتوحات نیز آشنایی کاملی داشت، که البته همین کتاب را برای مقاصدِ خویش بسی مفید و مؤثر یافت. فهرستی از اتهاماتی که ابن تیمیه بر ابن عربی وارد ساخته است، به زودی تقدیم خوانندگان خواهد شد، که کثرت و زیادی آنها در آن زمان و مکان، گواه بر مجادلات و منازعاتی دامنه‌دار و وسیع است که خواننده‌ی غربی را متحیر و مبهوت خواهد ساخت. روش ابن تیمیه مورد تقلید بسیاری قرار گرفت، اگر چه تمامی آنان به اندازه‌ی وی دقیق و با وسواس نبودند. فی الجمله، اشاره به این مطلب، در اینجا جالب است که وقتی ابن خلدون مشهور، برای قضاوت در مباحثاتِ کلامی که در اسکندریه برپا شده بود، به آنجا دعوت شد، حکم شرعی خود را صادر کرد که مطابق آن، کتب ابن عربی را باید سوزاند.

معهدا وسعت و حجم تألیفاتی که بر ضد ابن عربی وجود دارد، به هر حال نباید ما را به کلی مأیوس نماید. بدیهی است که قضاوت‌های خصمانه علیه ابن عربی، متعدّد و بسیار زیاد است ولی محتویات آنها یکنواخت و تکراری است. به جز موارد معدودی، همه مباحث آنان نظیر همنند، که در اغلب موارد، به وسیله ابن تیمیه، قبلاً ارائه شده بود و این موارد به کرات و مراتب به کار رفته بود و آنان دقیقاً به همان متونی ارجاع می‌دادند که قبلاً توسط ابن تیمیه طرح گشته بود. به هر حال، بدسگالی زبان آنان، و قضاوت‌هایی که در پشت پرده "عدالت" خود را مخفی ساخته بودند، بیش از آن مُحیل و مکارانه بودند که در ابتدای امر خود را نشان می‌دادند. ذهبی (متوفی به سال ۱۳۴۸ میلادی یا ۷۴۸ قمری) یکی از شاگردان ابن تیمیه بارها مخالفت خویش را با ابن عربی اظهار داشت و با این همه، همو بود که می‌نوشت: "بیش از آنکه به من مربوط باشد، این مرد (=ابن عربی) می‌بایست یکی از اولیاء بوده باشد" بیش از آنکه این مطلب جذاب به نظر رسد، باید دانست که این بیان، مسبوق به بدگویی و عیبجویی او بر فصوص نیز می‌باشد، این موضع انتقادی و موقف مُبهم و مشکوک او را می‌توانیم از این بیانش فهم کنیم که نوشته: "والله که زندگانی یک مسلمان نادان که به دنبال گاوش روان است..... بسی شریف‌تر از این علم و دانش تزویر است!"^۱ البته به وضوح معلوم است که نقد ذهبی از ابن عربی در قبال انتشار وسیع آراء ابن عربی و کتبش در میان امت و پیروانش، چندان چشمگیر نیست.

تناقضی آشکارتر از این نمی‌توان سراغ گرفت که کسی معتقد باشد

۱. میزان الاعتدال، بیروت، ۱۹۶۳، ج ۳، ص ۶۶۰

- یا به کسی اجازه دهند که اعتقاد یابد، چنانکه در مورد وهّابیان^۱ صادق است - که همه علماء، من دون استثناء، ابن عربی را محکوم نموده‌اند و به سرزنشش پرداخته‌اند. برخی از اهل تصوّف با مکتب ابن عربی مخالفت کرده‌اند ولی از طرف دیگر شمار بسیاری از علماء، که در میان آنان نفوس شهیری نیز وجود دارند، به دفاع و حمایت از او پرداخته‌اند. در میان این عده، فیروزآبادی (متوفی به سال ۱۴۱۴ میلادی یا ۸۱۶ قمری) در یمن با صدور فتوایی سعی کرد تا قداست ابن عربی را اثبات نماید و سلطان الناصر را که به توقیف و جمع آثار ابن عربی از میان مردم، قیام کرده بود، سرزنش کند و محکوم نماید. یک قرن بعد، در ۱۵۱۷ (۹۲۳ ق) کمال پاشا زاده (متوفی به سال میلادی یا ۹۵۱ قمری) مشاور سلطان سلیم اول، سلطان را که تازه از فتح مصر فارغ گشته بود و چنانکه ملاحظه کردیم نقشی اساسی در اشتهار نام ابن عربی، پس از مرگ وی ایفا کرد، و داشت تا به نوبیخ کسانی پردازد که در مقام فروکاستن و تخفیف و تذلیل شأن شیخ اکبر قیام کرده بودند.

در هنگام ذکر مخالفان و معاندان ابن عربی، عمداً بحث‌های مربوط به تبلیغات سوئی که بر ضد ابن عربی رواج یافته بود و حتی تا به امروز توسط وهّابیون و مقلدان و پیروانشان ادامه یافته است، از قلم انداختیم. مطلب چنان روشن و واضح است که این رساله مختصر، هرگونه اظهار نظری در این مورد را غیر ضروری می‌شمارد.

۱. نهضت وهّابی در قرن هجدهم به وسیله محمد بن عبدالوهاب بنیان نهاده شد؛ وهّابی‌گری از جنبش‌های بنیادگرا می‌باشد که هدفش تطهیر و طهارت اسلام از لوث و کثافات عارضه بر آن بالاخص آلودگی تصوّف و پرستش مقدّسان، است.

ولی فارغ از هر مطلبی که تا کنون گفته آمد و با در نظر گرفتن عمقِ شدتی که آثار ابن عربی مورد مخالفت و ایراد واقع گشته است، این سؤال مطرح می شود که آیا ابن عربی، به راستی زنده کننده دین بود، همان قسم که لقبش "محبی الدین" است، یا بر عکس، او به ویرانی دین اقدام کرده بود، همانطور که دشمنانش به او لقب "مُمیْتُ الدین" را دادند؟

نیایش و دعای امیر

"وقتی به قدر کافی بزرگ گشتم تا شمشیر بر میان بندم، به جای آنکه سر خویش را به کتاب و دفتر فرو برم و چشم به اوراق کتاب بر دوزم، از سواری بر مرکب خویش باز نماندم... و با تیغ بران در میان لشگریان به تاخت و تاز مشغول گشتم." ^۱ جای تردید است که در آن دوران، آنانی که او را به خوبی می شناختند، بتوانند چنین تصوّر کنند که طفلی که اینک با چکاچک شمشیر خود در میان نظامیان به خودنمایی مشغول است، روزی و خیلی زود، خود را وقف یک زندگی زاهدانه نماید و از دنیا دل بر دارد و به انقطاع پردازد. همه چیز در اطراف ابن عربی جوان، حکایت از زندگی حماسی و رزمی داشت؛ ولی باید دانست که تقدیر بر تدبیر پیشی گرفت و روح قضاء امر دیگری امضاء کرد.

خاندان ابن عربی در سلاله یکی از اعیان قدیمی ترین انساب

۱. دیوان المعارف، نسخه خطی BN شماره ۲۳۴۶ برگ ۳۶.

عرب در بین مسلمانان اسپانیا ریشه داشت. اسلاف وی که اعرابی از یمن بودند، سالیانی بسیار دور به شبه جزیره ایبری مهاجرت نمودند و به احتمال زیاد در طّی موج هجرتِ دوّم از فتوحاتِ عَرَب، یعنی هجرتی که در سال ۷۱۲ (۹۳ قمری) رُخ داد، خاندان ابن عربی را به همراه هزاران سوار یمنی به اندلس بُرد. در هر حال نیاکان ابن عربی در زمرهٔ آنساب و اقوام بزرگ عرب بودند که مطابق با احصائیه و سرشماری که در زمان حکمرانی اوّلین امیر عمید (متوفی به سال ۷۵۶-۷۸۸ میلادی یا ۱۷۲-۱۳۹ قمری) صورت گرفت، در اندلس می‌زیستند لذا آنان به گروه خواصّ اهل حکومت تعلق داشتند که در مقرّ دستگاه حکومتی منزل گرفتند و شغل نظامی و لشگری داشتند و در عالی‌ترین مراتب آن، مشغول به کار بودند.^۱

ابن عربی با افتخار و غرور و مباحات به نَسَبِ عربی خود می‌نازید، و تخلّص او در اغلب اشعارش برگرفته از نام نیای خود، حاتم طائی معروف بود که فضایل و جودت نظر و سخاوت او ضَرْبُ المَثَل شد^۲، از طرف دیگر او در مناسبت‌های فراوانی، به موقعیت ممتاز پدرش اشاراتی دارد که معلوم می‌سازد که پدرش "یکی از مشاوران بزرگ سلطنتی بوده است."^۳ این عبارت که بسیاری را، بالاحصّ متأخران را،

۱. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۵۰۶-۹ و نیز کلود آداس، زندگی ابن عربی، کمبریج، انجمن متون اسلامی، ۱۹۹۳ م.

۲. منظور حاتم ابن عبدالله بن سعد طائی مکنّی به ابوسفانه است که مردی سخاوتمند و بسیار بخشنده از قبیلهٔ طّی بود در فارسی به حاتم طائی یا حاتم مشهور می‌باشد. گویند در عهد نعمان بن منذر می‌زیست و زندگی او به افسانه‌ها شبیه است و کاشفی سبزواری رساله‌ای به نام حاتمیه دارد که در وصف اوست. بنگرید به ابن قتیبه: الشعر و الشعراء، مکتبه التجارية الکبری، قاهره مصر ص ۷۵-۷۰. مترجم.

۳. روح القدس، دمشق، ۱۹۷۰ م، ص ۱۰۸

که شرح حال او را نگاشتند، به این گمان و اداشته که ابن عربی را لا اقل صاحب رتبه سفارت قلمداد کنند. گزارشی که چندی قبل انتشار یافت، وضعیت ما را در قبال این مورد به خوبی روشن می‌نماید. بر طبق گفته مؤلفش یعنی ابن شعار (متوفی به سال ۱۲۵۶ میلادی یا ۶۵۴ قمری) که شیخ اکبر را در شهر آلیو به تاریخ ۲۷ اکتبر سال ۱۲۳۷ (دوشنبه ۲۵ صفر ۶۳۴ قمری) ملاقات کرده، و از او درباره ایام جوانیش جو یا گشته، ابن عربی بیان داشته که: "از خانواده نظامیان بوده که مستحفظ حکومتی به شمار می‌رفتند." اگر چه این امر، بسیار بعید به نظر می‌رسد ولی احتمال این تفسیر و تعبیر را بر جای می‌گذارد که حرفه پدر در محدوده تحولات سیاسی که همزمان با فروپاشی دولت المرآوید در اندلس صورت گرفت، تکامل و ترقی یافته بود.

مرابطین، در اصل مهاجرانی وحشی از صحرای غرب بودند که بنا بر تقاضای حکومت‌های محلی به شبه جزیره نقل مکان کردند، ایالات ملوک الطوائفی که بعد از سقوط خلافت در قرطبه، در حال شکل‌گیری بود، در آن زمان از توسعه وسیع و دائمی مسیحیت که در می سال ۱۰۸۵ (۴۷۸ ق) طلیطله را از آن خود ساخته بود، در اندیشه و بیمناک بودند. شکست و هزیمت ذلت باری که المرابطین در کمتر از یک سال بعد در زلّاقه، بر اسپانیایی‌ها تحمیل کردند، به المرابطین فرصت داد تا خود را چونان مدافعان و حامیان اسلام در اندلس مطرح نمایند و مشهور سازند. ایشان آرام آرام ولی با یقین و اطمینان،

۱. عقدالجمان، مندرج در دراسات الاسلامیه، ج ۲۶، ۱۹۹۱م، شماره ۱-۲، ص ۲۴۶
شکل اینتالیک مطالب منقوله در سراسر کتاب، از مؤلف کتاب است.

حکومت‌های ملوک‌الطوایفی را به خود ملحق ساختند و نهایتاً نخستین دولت اندلس مغربی را بنا نمودند، لذا دوره نوینی را در تاریخ اسلام رقم زدند. از آن پس، سرنوشت سیاسی و مذهبی و فرهنگی ایشان با مغربیان در هم تنیده شد و در نتیجه، بر روی زمین، قطعه‌ای را بر ساختند که در آن از طوایف نژادی و زبان‌های مختلف و معتقدات متعدّد گرد هم آمدند و البته به تدریج، این تنوع‌های بسیار زیاد، جای خویش را به جامعه‌ای با مجانست‌های بیشتر و مشابهت‌های فراوان‌تر و اساساً غربی شده. ولی اسلامی می‌داد؛ معهداً جامعه‌ای بود که بر خویش اتکاء داشت و بعدها بافتی مستحکم یافت.

فاتحان جدید با عدم بردباری و بدون تسامح علیه یهودیان و مسیحیان به ایجاد اضطراب و تشویش، کمک و مساعدت می‌کردند و دو گروه مزبور دسته دسته رو به شمال، جلای وطن می‌گفتند. ولی این عدم تسامح و مدارا، در اصل، بخشی از تصلّب و تعصّباتِ جزمی حاصل از جبّاریتِ فقهاء مالکی بود که از باورهای این توده فقیه نشأت می‌گرفت که بر امیران المرابیت، استیلای قابل ملاحظه‌ای یافته بودند. تعصّبات مذهبی المرابیت، و نیز اهمّیتی که فقهاء بر قرائت قرآن و حفاظت از سنّت مبذول می‌داشتند، و اموری از این دست، منجر به ظهور جماعتی ملأ نقطه‌ای و سطحی نگر شد که هر شور و اشتیاق مذهبی نوینی را - که البته به طور معمول می‌توان به نحو بسیار برجسته و مشهوری آن را در توسعه تصوّف مشاهده کرد - خفه می‌ساختند و از بین می‌بردند. در چنین محیطی بود که برای تحلیل ثباتِ حکومتی و تضعیف قوای دولتی، دو شورش و نهضت بسیار

مهمّ در هیأت اصلاحات مذهبی رخ داد. ابن تومرت^۱، یک وحشی از ایالت سوس، بعد از آنکه مدّتی را در شرق گذرانید و در آنجا آثار غزّالی توجّه او را به خود جلب نمود، دوباره به مغرب مراجعت کرد تا اسلامی پُر رنگ تر را موعظه کند و معرّفی نماید؛ اسلامی که بر مسئله توحید یا ثبوتِ وحدانیِ حقّ تمرکز داشت - از همینجا بود که نام موحدین شیوع یافت و به طرفداران وی اطلاق می شد. او بر ضدّ حاکمان المرابّین و رهبران ایشان به پا خاست و تهدیدی برق آسا بر اعتبار آنان ایجاد کرد و آنان را کافران و مرتدّان خواند و خویش را با عنوان مهدیّ منتظر به همگان معرّفی کرد و به اعلان امر خویش قیام نمود که بر طبق اظهارات خود، می بایست در یوم القیامة به اعانت حضرت مسیح قیام نماید و صلح و نجات و فلاح را در آخر الزّمان برقرار سازد. بعد از مرگش به سال

۱. باید گفت که "در سال ۵۱۵ هجری و ۱۱۲۱ م مردی به نام محمد بن عبدالله بن تومرت هرّغی از قبیله مضموده در سوس ظهور کرد که خود را از فرزندان حسن مثنی می دانست، وی به سال ۵۰۱ هـ که شانزده ساله بود برای تحصیل علم از آفریقا به آسیا و بغداد رفت و از ابوبکر شاشی و مبارک بن عبدالجبار و دیگر دانشمندان و شاید ابوحامد الغزّالی استفاده کرد (مقارن ظهور ابن تومرت، کتاب احیاء علوم الدین غزّالی مورد انتقاد خود وی مورد تکفیر فقهای قرطبه گشته بود، علی بن تاشفین حکم فقهاء را پذیرفت و دستور داد که همه کتاب های غزّالی را به حکم آنکه نویسنده اش کافر است بسوزانند. وقتی که ابن تومرت به محضر درس غزّالی حاضر شد و از وضع او معلوم بود که غریب است و غزّالی آگاه شد که از مغرب می رسد، پرسید که در مغرب از کتاب احیاء العلوم تا چه حدّ استقبال کردند؟ ابن تومرت حقیقت مطلب را بی پرده گفت و غزّالی بر خلاف انتظار خبر یافت که کتاب های او را در قرطبه و مراکش و فاس و قیروان سوزانیده اند. گویند که ابن تومرت تحت تأثیر فکر غزّالی قرار گرفت و از همانجا فکر برانداختن دولت مرابطین برای او پیدا شد) آنگاه به اسکندریه رفت و بعدها در محضر درس طرطوشی فقیه در آمد و با عبدالمؤمن آشنا شد و کارش بالا گرفت و بر مرابطین شورید و بالاخره در سال ۵۲۴ ق یا ۱۱۳۰ م درگذشت." (برگرفته از تاریخ اندلس / ۱۶۵-۱۶۰). مترجم.

۱۱۳۰ (۵۲۴ق) عبدالمؤمن یکی از قدیمی‌ترین شاگردانش بر محافظت از اندیشه‌ها و توفیقات اُستاد، همت گماشت و طریق انقلاب و ستیزه‌جویی وی را پی گرفت. نبرد و مبارزه طولانی شد و در پی خود هزیمت و نکبت آورد، ولی فتح مراکش در سال ۱۱۴۷ (۵۴۲ق) به حکومت المرابید در مغرب پایان داد.

الحاقِ اسپانیای مسلمان، یعنی جایی که مرابطین در داخل آن به مشکلات حادّ بسیاری دچار شده بودند، بسیار کند صورت می‌گرفت. یک دوره از آثار غزالی به وسیله نویسندگان و خوانندگان علاقمند در اندلس مورد استقبال عموم قرار گرفت و آشوب و اضطراب بسیاری را در میان مردم، بالاخص در میان اهل تصوّف، به راه انداخت. این ناخشنودی که با شکست‌های نظامی مکرر تشدید و تقویت می‌شد / مرابطین، زراگوسا را به سال ۱۱۱۸ (۵۱۲ق) از دست دادند / به توسعه نظریات المریدین کمک شایان کرد. المریدین جماعتی بودند که در الجزیره به گرد ابن قیسی^۱ جمع شدند و این شخص، خود را به مقام امام و قائد و رهبر روحانی و سیاسی مردم ارتقاء داده بود. او با تحمیق مردم و دسیسه الموحدون، آنانی را که امید به یاری و معاونت وی داشتند، بفریفت و عبدالمؤمن را واداشت تا لشکری از سواران نظامی را به شبه جزیره بفرستد. دسته نخست آنان در ۱۱۴۶ (۵۴۱ق) وارد آنجا شدند و یک سال بعد، سویل و حومه آن تحت فرمان الموحدون قرار گرفت. ولی تا فتح و ظفر کامل، راهی بسیار در پیش بود. گرانا در اختیار المرابطین باقی ماند: المریه

۱. عبدالمؤمن بن علی قیسی کومی در بین سنوات ۵۴۱ق تا ۵۵۸ق رهبر مردم بود و وزرای به نامی داشت. (تاریخ اندلس / ۱۶۶) مترجم.

به وسیله کاستلیانس اشغال شد، یعنی زمانی که یک امیرنشین مستقل در شرق، تحت حمایت‌های ابن مردنیش، که یک سردار جنگی بود و مرکز فرماندهیش در مرسیه قرار داشت، بر ضد آنان قیام کرد.^۱

در شهر مرسیه، یعنی جایی که پدر ابن عربی در خدمت ابن مردنیش به وظایف لشگری و نظامی می‌پرداخت و نظامی‌گری را تجربه می‌نمود، بود که ابن عربی در ۲۷ جولای سال ۱۱۶۵م (۱ رمضان سال ۵۶۰ق^۲) و یا مطابق با برخی منابع دیگر در ۶ اگوست (۲۷ رمضان) به دنیا آمد. کمتر از سه ماه بعد، مرسیه به وسیله الموحّدون محاصره گشت، اگر چه ایشان تا مارس سال ۱۱۷۲ (رجب ۵۶۷ق) نتوانستند به شهر دست یابند. ابن مردنیش تا شکست قطعی زنده نماند؛ پسرانش همراه یک هیأت بلند پایه نظامی به سویل رفتند و در آنجا با خلیفه ابویعقوب یوسف بیعت نمودند. ابن امیر الموحّدون که در سال ۱۱۶۳ (۵۵۸ق) جانشین پدر گشته بود، بلافاصله سرداران سپاه ابن مردنیش را به خدمت خود خواند، زیرا به شایستگی آنان نیک واقف بود. پدر ابن عربی، به احتمال زیاد در میان این مأموران دولتی بوده است، زیرا در همین اوقات بود که او به سویل مهاجرت نمود تا به زندگی خویش در خدمت الموحّدون ادامه دهد. از این وقت به بعد بود که ابن عربی شکار را دوست می‌داشت و همان قسم که ملاحظه نمودیم به سلحشوری علاقمند بود. آتیه‌اش به نظر مطمئن می‌رسید، از آنجا که یگانه فرزند ذکور خانواده بشمار

۱. برای توضیح بنگرید به تاریخ اندلس / ۱۵۴ و نیز معجم الانساب / ۹۹ و نیز وفیت الاعیان ج ۶ / ۱۳۱ مترجم.

۲. تاریخ قمری مطابق با ذکر میلادی آن ۱۷ رمضان ۵۶۰ق می‌باشد. مترجم.

می رفت به تقلید از پدرش و مطابق با رسم زمانه، به صف لشگریان داخل شد.

تحوّلی چشمگیر

نکته‌ای نیست که بتوان از روی آن دریافت که زندگانی و سرنوشت این جوانِ بالغ که برای سلحشوری مقدر گشته بود، از امروز تا فردا دستخوش چنین تحوّلی بس شگرف خواهد گشت. برای ما ممکن نیست تا دریابیم که حقیقتاً چه روی داده و یا دقیقاً این واقعه چه زمان اتفاق افتاده است. متن مشهوری وجود دارد که بر طبق آن، وی شرح ملاقات و مذاکرات خود را با فیلسوف معروف، ابن رشد، در کوردبا یا قرطبه مرقوم می‌دارد و این متن، لااقلّ برخی نکات تاریخی را به دست ما می‌دهد. ابن عربی خود شخصاً توضیح می‌دهد که جوانی نارس و خام ولی یگانه و منحصر به فرد بوده که در طی دورانِ اخیرِ اعتکاف و عزلت‌نشینی خود به موهبت معرفت اشراقی نائل گشته بود.

از این گزارش می‌توان بر شمرد که ماجرا زمانی رخ داده که او حدوداً پانزده سال داشته است. آنچه که در گزارش ابن شعائر و در پی آن می‌آید، فقره‌ای مفصل و مشروح‌تر است که اطلاعات بسیاری را به دست می‌دهد و کیفیت این انتباه روحانی و نابهنگام را بیان می‌دارد، ابن شعائر از او نقل می‌کند: "آنچه که مرا واداشت تا از طرفی دست از امور نظامی و لشگری بشویم و از طرف دیگر به سیر و سلوک پردازم، این بود که روزی با امیر ابوبکر بن یوسف بن عبدالمؤمن به خارج قرطبه رفته بودم. ما به مسجد جامع رفتیم و زمانی که وی به

رکوع رفت و خود را در نهایت ذلت و خواری به روی زمین افکند و به عجز و لابه مشغول گشت و طلب توبه و ندامت نمود، من در این حال به او خیره شدم و در کار او تأمل کردم.

لقد دخلت يوماً بقرطبه علی قاضیها ابی الولید بن رشد و کان رغب فی لقائی لما سمع و بلغ ما فتح الله به علیّ فی خلوتی فکان یظهر التعجب مما سمع فبعثنی والذی الیه فی حاجة قصدا منه حتی یجتمع بی فأنه کان من اصدقائه و انا صبیّ ما نقل وجهی و لا طرّ شار بی فعندما دخلت علیه قام من مکانه الیّ محبة و اعظاما فعانقنی و قال لی نعم، قلت له نعم فزاد فرحه بی لفهمی عنه ثمّ ان استعشرت بما افرحه من ذلك فقلت له لا، فنقبض و تغیر لونه و شکّ فیما عنده و قال کیف وجدتم الامر فی الكشف و الفیض الالهی هل هو ما اعطاه لنا النظر قلت له نعم لا و بین نعم و لا تطیر الارواح من موادّها و الاعناق من اجساده فاصفرّ لونه و اخذه الفکل و قعد یحوقل و عرف ما اشرت به الیه. (فتوحات ج ۱/ ۱۵۴-۱۵۳). یعنی روزی در قرطبه به حضور قاضی ابن رشد وارد گشتم که البته او خود مایل به این ملاقات بود و سر آن داشت تا در خلوت مرا ببیند زیرا در وصف من چیزهای بسیار شنیده بود، بنا بر این پدرم مرا به حضور او برد و من آن هنگام جوانی نورس بودم که بر لبانم هنوز موی سبز نشده بود و چون به حضور وی رسیدم او دست به گردنم انداخت و با من معانقه کرد و به من گفت آری، و من بدو گفتم آری، دیدم که بسیار شاد شد و من سبب سرور او را فهمیدم و گفتم نه، که به این سبب غمگین شد و رنگ از رخساره اش پرید و در آنچه که داشت شک نمود و به من گفت، مطلب را در امر ذوق و کشف چسان دیدی؟ آیا برای نظر و درایت ما در آنجا ارزشی هست، بدو گفتم که آری و نه، که بین این آری و نه ارواح سالها در پروازند و گردن‌ها از بدن‌ها فرو افتاده است، رنگش زرد شد و غمگین نشست و به لا حول و لا قوّة گفتن مشغول گشت و آنچه را به اشاره بدو گفتم، دریافت.

بعد خود را متذکر داشتم که «اگر کسی چون او که بالاتر از وی در حکومت در این ایالت کسی نیست، چنین خوار و خفیف در ساحت الهی، افتادگی و سرافکنندگی پیشه می‌گیرد و فی سبیل الله چنین ادب پاس می‌دارد، یقین است که این دنیای دون، بی ارزش است و فانی!» در همان روز از خدمتش استعفا دادم و از دنیا و امور دنیوی کناره گرفتم و او را به خود او وا گذاشتم و دیگر او را ندیدم و به سیر و سلوک پرداختم و طریقت حق را اختیار نمودم.

معهدا این سند و مدرک، سوالاتی را بیش از نکات روشنگر خود پیش می‌کشد. ابن شعائر وقوع این حادثه را در سال ۱۱۸۴ (۵۷۹ق) می‌داند که در آن موقع ابن عربی ۱۹ ساله بوده است. ولی تصویری که ابن عربی خود شخصاً در جریان ملاقاتش با ابن رشد ترسیم نموده واضحاً معلوم می‌دارد که نخستین تجربه روحانی او مدتها قبل از این ملاقات به وقوع پیوسته است. به هر حال، شاهزاده مذکور در ملاقات مزبور کیست؟ خلیفه یوسف بین سنوات ۱۱۶۳ (۵۵۸ق) تا ۱۱۸۴ (۵۷۹ق) حکمرانی می‌کرده است و در آن زمان نمی‌توانسته است که در قرطبه بوده باشد، وی اندلس را در سال ۱۱۷۶ (۵۷۱ق) رها نمود و ترک کرد تا به مغرب رفته و تا سال ۱۱۸۴ (۵۷۹ق) در آنجا زندگی می‌کرده است. وی در می‌سال ۱۱۸۴ (۵۷۹ق) دوباره از تنگه جبل الطارق عبور کرد و مستقیماً رهسپار سویل شد تا لشکری از سربازان را گرد آورد. کوتاه زمانی بعد، در ۷ جولای (شنبه ۲۶ ربیع‌الاول ۵۸۰ق) این خلیفه، پایتخت خود را ترک گفت تا علیه پرتقال لشکرکشی کند ولی از آنجا زنده برنگشت. اینک نیای او ابویعقوب، از این مطلب آگاهی داشت و نه ابوبکر و ابن عربی،

۱. در الدرر الفاخره ابن عربی از حکومت الموحدون ذکری می‌کند که وی آنان را خلیفه

اخباری که به ما رسیده مشابه همین روایت، حکایت از آن دارد که امیری که در آن روز، آنطور خاضعانه و خاشعانه دعا می‌کرده و ابن عربی را با خود همراه برده بود، ابوبکر یکی از فرزندان خلیفه بوده که در عین حال یکی از سرداران او نیز به شمار می‌رفته است.

به هر حال، حقیقت مطلب به هر نوعی که باشد، یک نکته، مسلم و قطعی است: اتفاقی که در مسجد قرطبه رخ داده، نقطه عطفی در حیات سراسر آرامش ابن عربی بشمار می‌رود. یک ریگ حقیر می‌تواند حیاتی را دگرگون سازد، و این بار، یک جذبه از جذبات الهی توانست که جهانی از امور وجدانی را رها سازد به طوری که دیگر به آنجا که بود، بازنگشت. تصمیم او جزم شد: او خداوند را برگزید. این نوجوان روحانی، دست از همه چیز شست و لشکر و اقوام و سلامت خود را رها کرد. او از دنیا بُرید و به درون غاری در میان گورستان، پناه بُرد، و بر طبق اخباری که یکی از تذکره نویسان وی به دست داده، برای آنکه با وجود حقیقی و جاودانی، چهره به چهره ملاقات کند، به سیر و سلوک پرداخت و سفری را در پیش گرفت که دیگر هرگز باز گشتی نداشت. "من عزلتم را قبل از فجر آغاز کردم و قبل از طلوع آفتاب، به اشراق الهی نایل آمدم.... من در این منزل و مقام، چهارده ماه توقّف نمودم و به اسراری پی بردم که بعدها به تدوین آنها پرداختم؛ فتوحات روحانی من در آن دوران، جذباتی فارغ بود."^۱

به معنای دقیق کلمه، تحوّل بس شگرف، در این جوان حادث گشت. وقتی که او از عزلت و مراقبه خویش برون آمد، مطابق با رسم

→

ابویعقوب می‌نامد. بنگرید به *R. W. J. Austin, Sufis of Andalusia, The Ruh al-quds London, 1971, no.56*

۱. کتاب وسائل السائل به تصحیح *Profitlich* طبع در فرایبورگ ۱۹۷۳، ص ۲۱

گشت. وقتی که او از عزلت و مراقبه خویش برون آمد، مطابق با رسم زمانه، دیگر نشانی از نوجوانی در خود نداشت، به جز نامش، چیزی از سلائق و علائق سابق، حتی شور و شوق به امور نظامی و لشگری در او یافت نمی شد. با اطلاع کامل از این مرحله دشوار، یعنی میان دوره‌ای که اسباب تنبّه او را فراهم می ساخت و آنچه که او را بعدها به ابن عربی مشهور مبدّل نمود، دوره‌ای از حیات وی قرار دارد که خود او شخصاً آن را "دوره جاهلیت من" نام نهاده است، جاهلیت همان کلمه‌ای است که اغلب برای دوران بت پرستی و الحاد قبل از اسلام به کار می رفت و در فرهنگ عامّه مترادف با کفر است، یعنی دوره‌ای که بر طبق آن اعراب قبل از بعثت حضرت ختمی مرتبت، بر طبق آن روش می زیستند، و حضرتش آنان را از این حالت برون آورد و به سوی ایمان هدایت فرمود.

صعود الی الله

انوار درخشانی که ابن عربی در طیّ نخستین لحظات اعتزالش، آن را تجربه نمود، بر طبق مصطلحات زبان عرفان اسلامی، جذبه نام دارد. مجذوب کسی است که توسط خداوند از وضعیّت متعارف خود، برون آمده و بدون آنکه تمامی مراحل سلوک را به سلامت بگذراند، دچار سختی و مشقّت و تعب می‌گردد. بر طبق این نظام عرفانی از سلوک روحانی، مجذوب زمانی ره کمال گیرد که به دست کسی هدایت یابد که همین راه را قبلاً در نهایت کمال و بسیار روحانی^۱ پیموده است، این شخص بر طبق گفتار امیر عبدالقادر یکی از شارحان و تابعان قرن نوزدهمی مکتب ابن عربی، مُراد راه خداوند است و او کسی است که تبرّکاً در ابتدا مرید بوده و بعد منزل به منزل سفر کمال را که از قبل معلوم گشته، طیّ کرده است.

۱. بر طبق نظام و سنن الهی در عرفان اسلامی، نخستین تجارب درسه موقف حاصل می‌گردد کمال بر خلوص نفس و تهذیب آن، و در مرحله بعدی تنویر و توحید است.

ابن عربی در صفحات بی شمار و آثار بسیاری، خاطر نشان کرده که این تجربه لقاء و دیدار، نقشی قاطع در سلوک او داشته است.^۱ مطوّل‌ترین و کامل‌ترین گزارش از این واقعه در چندین صفحه از مجموعه دیوان المعارف یافت می‌شود که در آن او از خاطرات کودکی خود یاد می‌کند: "من چنانکه شرح دادم، می‌زیستم تا زمانی که رحمت الهی به محافظتم برخاست و در عالم خواب دیدم که حضرات محمد و عیسی و موسی رحمة الله علیهم به سویم شتافتند، حضرت عیسی ترغیب فرمود تا به زهد و تذلیل نفس پردازم. حضرت موسی قرص خورشید را به من مرحمت فرمود و مرا گفتم که از طریق توحید به علم لدنی نایل خواهم گشت. و حضرت محمد مرا امر فرمود که "به پاس احترام من، روزه گیر، تا مصون و محفوظ بمانی!" از دهشت از خواب برخاستم و سراسر شب را وقف ترتیل قرآن نمودم. بعد از آن عزم جزم کردم تا خویش را مجاهد فی سبیل الله سازم و حیاتم را وقف آن نمایم."^۲ این واقعه بس دقیق و ظریف که با اشارات سنن اصلی توحیدی همراه گشته، کیفیت جهانی تعالیم ابن عربی را نشان می‌دهد و نقطه شروعی را معلوم می‌دارد که حقیقت توبه روحانی وی و محاوراتش را به معنای دقیق کلمه می‌نمایاند.

باید این نکته را درست فهمید که اسنادی که حالیه برای ما معتبرند، تعیین دقیق زمان این واقعه را غیر ممکن می‌سازند. فی الواقع تاریخ محاوره یک فرد مقدّس - سوای مذهبی که او بدان تعلق دارد - ندرتاً می‌تواند به طور دقیق معلوم شود. این تحوّل طولانی و پیچیده

۱. فتوحات ج ۲، ص ۴۹۱ و ج ۴، ص ۱۷۲

۲. دیوان المعارف / ۳۶ ب

باطنی شامل سلسله‌ای از مراحل متعددی است که می‌تواند - و اغلب نیز چنین می‌شود- تحت یک دوره فترت قرار گیرد که با وقفه‌ای همراه است که در آن تردید و ندامت حاکم است.^۱ آنچه که یقینی است آن است که محاوره ابن عربی که یحتمل خود از آن صحبت می‌دارد، اندکی بعد از "فتحی" حادث گشته که او خود قبل از ملاقاتش با ابن رشد آن را تجربه کرده است.

ره سپردن در پی نبی

فرمان حضرت محمد می‌باید روشن بوده باشد: تأسی به نبی تنها طریق و یگانه سبیل رسیدن به کمال روحانی است. تأسی به نمونه‌ای چون حضرت محمد، در تذکرة الاولیای اسلامی، قاعده‌ای بنیادین و قانونی اصلی بشمار می‌رود که برای آن می‌توان محملی معتبر در سوره ۳۳ آیه ۲۱ در قرآن یافت: "و لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوة حسنة" یعنی حضرت رسول اسوه‌ای حسنه و مقتدایی نیک برای شماست. در حقیقت از منظر عارفان مسلمان، متابعت از اسوه محمدی، قانون ابدی برای تمامی سالکان مقامات سلوک و منازل طریقت در اکمل معنا و در غایت آن محسوب می‌شود. از منظر اینان، رسول اللہ که در تاریخ و در زمانی محتوم، اظهار امر خویش فرمود، عبارت از نفس جمیع انبیاء است و مضاف بر این، در درجات وجود، به مرتبه انسان کامل رسیده است. به عبارت دیگر، او مثل اعلای قداست است، او وجودی است که در او ادراکات مقدسان، تمامیت

۱. ابن عربی این واقعه را در فتوحات نام می‌برد (ج ۴، ص ۱۷۲) و نیز بنگرید به *Addas*,

می‌یابد. تأسی از رسول، نمی‌تواند تنها به معنای تقلید از اعمال و حرکات او تقلیل یابد، بلکه به عمق معرفت سر می‌زند و به مطلبی فراتر از سنن او فزونی می‌گیرد. ابن عربی جوان، که معارف خود را منحصر به قرآن کرد، به خوبی به این مطلب آگاهی داشت. لذا سر آن گرفت تا به مطالعه حدیث نیز بپردازد، (حدیث بخشی از تعالیم مذهبی است که به اعمال و اقوال حضرت محمد اختصاص دارد) لذا آن را از بهترین محدثان زمان فراگرفت. ابن عربی مطالعات خویش را در مورد حدیث تا پایان زندگی ادامه داد. باید تأکید کرد که اهمیت اینکه او به این گونه مطالعات پرداخت و حتی بیش از آن، به تمرین در سنت مبادرت ورزید، به این سبب نبود که می‌خواست تا با رسم زمانه و در متابعت با جامعه اسلامی که در آن می‌زیست، همگام باشد؛ بلکه این بخشی مهم از اولیاءشناسی او را تشکیل می‌داد که تعالیم ابداعی او، بهتر آن را عیان ساخت.

اگرچه موضوع تفوق روحانی حضرت محمد و برتری ذاتی حضرتش، مدتها قبل از عصر ابن عربی ارائه گشته بود، معهذا او همان کسی است که به سبب رسیدن تابستانِ ظهورِ حضرت محمد برای ارائه نظریه حقیقت محمدی، سخت به وی مدیون می‌باشیم. فصل سیصد و سی و هفت از فتوحات که عنوان منزل محمدی دارد، شامل فصولی است که به این موضوع مهم اختصاص یافته است. "فخصص (ص) باشیاء لم تعط النبی قبله و ما خصص نبی شیء الا وکان لمحمد (ص) فانه اوتی جوامع الکلم قال کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین و غیره من الانبیاء لم یکن نبیا الا فی حال نبوته و زمان رسالته.... انه الممد لکل انسان کامل منعت بناموس الهی و حکمی.... فلما برزکان

كالشمس اندرج فی نوره.... اما منزلته فی العلوم فالاحاطة بعلم کلّ عالم باللّه من العلماء به تعالی متقدّمیهم و متأخریهم.... انه مبعوث بعموم الرحمة لمن یقبلها و بعموم الشرع لمن یؤمن به و امّته (ص) جمیع من بعث الیه لیشرع له فمنهم من آمن و منهم من كفر و الكلّ امّته.^۱

سه اندیشه کلیدی که در نوشته‌های دوره جوانی ابن عربی، نظیر التدبیرات الالهیه، به رشته تحریر در آمده، در متن مذکور در فتوحات نیز عیان گشته است. نخست، نظریه وجود محمّدی است که به حقیقت محمّدیه مشهور می‌باشد. حضرت محمّد نخستین وجودی است که به صفت وجود آراسته گشته و این وجود از او به سایر مخلوقات نیز سر می‌زند. دوم اینکه کلیه انبیائی که یکی پس از دیگری به این جهان فرستاده شده‌اند، در اصل مظاهر حقیقت محمّدیه‌اند ولی فقط در حضرت محمّد است که بتمامه نمود یافته است و حتی بر حقیقت تمامی آنان که مقدّم بر او بودند، افاضه گشته و احاطه یافته و تجلی کرده و در نهایت، آنان را به کمال برده است.

۱. فتوحات ۳/ ۱۴۴-۱۴۱ به این معنا که حضرت محمّد به مواردی مختصّ گشته که به هیچیک از انبیاء قبل از او داده نشده است و هر چه را که سایر انبیاء داشتند، حضرت محمّد نیز صاحب است زیرا او جوامع الکلم است و حضرتش فرموده است که من نبیّ بودم زمانی که حضرت آدم بین آب و خاک قرار داشت. زیرا او به هر انسان کاملی مدد می‌رساند و به ناموس الهی و حکمی موصوف است، همینکه ظاهر گشت، گویی خورشیدی درخشان بود که تمامی انوار در او مندرج شده ولی منزلت او در مورد علوم چنین است که او به تمامی علمی که علماء الهی صاحب هستند واقف می‌باشد و احاطه دارد، او با تمام رحمت الهی مبعوث گشته است و هر کس که خواهان اوست بدان نایل می‌شود، کمال شرع را ظاهر ساخته و هر کس به او مومن است از آن نصیب دارد، قوانین او برای همه صادق است زیرا که همه امّت او محسوب می‌شوند. مترجم.

این است که چرا ابن عربی رسالتِ جهانی حضرت محمد را بر هر چیز دیگر، ترجیح می‌نهد زیرا حضرتش *مِن دُونِ اِسْتِثْنَاء*، بر همه موجودات و مخلوقات فیض رسانده است، خواه به او روی آورند و خواه از او روی برتابند. و بالاخره، سوم آنکه، سرشت ازلی و جهانی حقیقت محمدیه، شامل کمال آن نیز می‌باشد؛ حقیقت محمدیه همان مرآت صیقل یافته و آینه تمام نما از کمالات الهیه می‌باشد و یگانه منبع فیضانی است که ارباب مقامات مقدّس به او بلند مرتبگی می‌جویند و عاقبت نیز بدو راجع می‌گردند. نظریه حقیقت محمدیه به وسیله تمامی انبیاء، یکی بعد از دیگری، به عموم ابلاغ گشت و به نسل‌های بعدی انتقال یافت تا عاقبت الامر در شکل اکمل خود در هویت تاریخی حضرت محمد شکوفا گشت و اخیراً نیز در تصوّف آشکار شد. به هر تقدیر، این مطلب به طُرُقِ مختلف و به فصاحت تمام بیان گردید، به طوری که کنایات آن نیز از وضوحی تام برخوردار است. در نوشته‌های ابن عربی است که برای نخستین بار عنوان واضح این نظریه را در می‌یابیم. ابن عربی نتایج بسیار خاصّ مربوط به این نظریه را لحاظ کرد و منظور نظر داشت. از محمد که *مَثَلِ اَعْلٰی* تقدیس است، مشابهت تمام، با سنّت او حاصل می‌آید و این سرچشمه جوشانی است که هر جوینده کمالی، طبیعت و سرشت اصلی اهداف خویش را می‌تواند در آن بیابد زیرا مصوّر به تصویر الهی است.

"خلق الله آدم علی صورته"^۱ حدیثی است مشهور، همین طور،

۱. این حدیث به این معناست که خداوند آدمی را به صورت و مثال خود آفریده است.

انسان نیز عملاً علی رغم عنصر خاکی خود، مستجمع جمیع اسماء و صفات الهی است. به سبب این مشابهت الهی او با خداوند است که حضرتش او را خلیفه خویش بر ارض قرار داده و وی را خلیفه اللہ نامیده است. "انما کانت الخلافة لآدم (ع) دون غیره من اجناس العالم لکون اللہ تعالی خلقه علی صورته فالخليفة لا بد ان يظهر فيما استخلف علیه بصورة مستخلفه و الا فليس بخليفة له فيهم".^۱ ولی این دو موهبت که منحصرأ بر انسان موهوب گشته، یعنی صورت الهی و حکومت وی، هر دو با هم، او را در معرض این خطر جدی قرار می دهد: توهم اقتدار مطلق. آن طور که شیخ الاکبر در مواضع عدیده خاطر نشان می کند، وجود این آگاهی از اصالت مقام خود، آدمی را به این ورطه سوق می دهد که فراموش نماید که او از طین یا خاک آفریده شده است، یعنی از پست ترین و حقیرترین عناصر^۲، که خود نشان از

→

برای مآخذ این حدیث بنگرید به بدیع الزمان فروزانفر: احادیث مثنوی، امیر کبیر، چ ۳، ۱۳۶۱ ش، ص ۱۱۵، ولی باید گفت که اصل آن ریشه در تورات دارد و بنا بر این جزو اسرائیلیات است، در تورات نقل است: "خداوند گفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم" (تورات سفر پیدایش ۱/۲۶) این اندیشه هم در منظر صوفیان اسلامی و هم از نظر متألهان مسیحی و یهودی کلیدی ترین اندیشه انسان شناسانه محسوب می گردد. حتی برای روانشناسان نیز نکات مهمی در بر داشت برای نمونه بنگرید به اریک فروم: همانند خدایان خواهید شد، ترجمه نادر پور خلخالی، انتشارات کاوش، نشر ۱، ۱۳۶۰ ش. و برای اندیشه های اصلی آن بنگرید به مرجع زیر:

Walter Kaufmann: What's the Man, U.S.A, 1962 مترجم.

۱. فتوحات ۱/۲۶۳ یعنی خلافت از آن حضرت آدم است و دیگر مخلونات را از آن نصیبی نیست زیرا خداوند او را به صورت و مثال خویش آفریده است و خلیفه باید تمامی مواردی را که مستخلف دارد، حائز باشد و به خلافت برسد الا خلیفه نیست. مترجم.

۲. باید خاطر نشان کرد که این گفته بزرگان اندیشه هم در مسیحیت و هم در اسلام بنا بر

عبودیت وی دارد. اقتدار و مرجعیت که موهوباً بر وی ارزان گشته، او را بدان مایل می‌کند تا خود را فردی مستقل بپندارد. او اقتدارِ مطلق را به خود اختصاص می‌دهد که فی الحقیقه از آن حضرت حق است، حقی که وی را به عرصه حیات آورد و او این سوگند رقیب و بندگی خویش را نسبت به او فراموش کرد و به عهد خویش در مورد او بی وفایی نمود، همان عهدی که در آن حضرت حق از او سؤال فرمود: "الست برئکم" و وی جواب داد: "بلی و شهدنا".^۱

زمانی که وی عهد و پیمان خویش را به عنوان "عبدِ خداوند (=عبدالله)" فراموش می‌کند و میثاق خود را وا می‌نهد، از این پس،

→

ریشه یونانی آن تصویر سازی شده است که بر طبق آن، عالم از چهار عنصر آتش و باد و آب و خاک تشکیل شده است که به ترتیب ذکر شده دارای شرافت می‌باشند که بهترین عنصر آتش و پست‌ترین آنها خاک است. خاک مرتبه عبودیت و آتش مرتبه انانیت دارد و بنا بر این خاک سمبل تواضع و فروتنی است که مربوط به آدمی می‌شود ولی عنصر آتش مربوط به ملائکه است که بر طبق این شرافت نسب، ابلیس بنا بر مآثورات قرآنی از جنت محروم گشت. مآخذ این اندیشه در یونان باستان، آراء امپدوکلس می‌باشد بنگرید به:

Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers, vol.2, Harvard University Press, 1979, pp.322-345

و برای تأثیر آن در افکار مسلمانان در قرون نخستین هجری، بنگرید به فلوطرخس: الآراء الطبیعیه، ترجمه قسطا بن لوقا بعلبکی، به اهتمام عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۷۹م. مترجم.

۱. قرآن ۱۷۲/۷ مترجم باید بیافزاید که این کریمه قرآنی محمل لطایف بیشماری نزد صوفیان گشت و بزرگان طریقت از این واقعه به نام الست یاد کردند و از آن مفاهیم ازلی بسیاری را برگرفتند مانند فطرت الهیه، محبت حق به عبد و نیز عشق بنده به خداوند، مسئله سماع و موسیقی و تلاوت آیات الهیه و مسئله رؤیت و دیدار خداوند و نیز نظایر آن، که می‌توان در کتب مهم صوفیه از آن نشان جست. معنی آیات قرآنی این است که خداوند در عالم ذرّ عماء از عباد می‌پرسد که آیا من پروردگار شما نیستم و عباد در جواب می‌گویند بلی، ما گواهیم. مترجم.

شایستگی مقام خلیفه‌اللّهی را نیز از دست می‌دهد. "موطن الانسان عبوديته فاذا فارق موطنه و دخل فی حدود الربوبية"^۱ با رجوع به نجابت اصلی و شرافت ذاتی خود، او باید مکارم الهی را بار دیگر در خویش فعال نماید، مکارمی که قبلاً در صورت ازلی وی نقش بسته بود، مکارمی که مدّعی آن بوده و آن را نادیده گرفته است. "قال النبی «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» فمن كان علی مکارم الاخلاق فهو علی شرع من ربّه و ان لم يعلم ذلك... اما تتمه مکارم الاخلاق فهي تعريتها مما نسب اليها من السفسفة فان سفساف الاخلاق امر عرضي و مکارم الاخلاق امر ذاتي لان السفساف ليس له مستند الهی فهو نسبة عرضية مبناها الاغراض النفسية و مکارم الاخلاق لها مستند الهی و هو الاخلاق الهية فتتمه النبی (ص) مکارم الاخلاق ظهر فی تبينه مصارفها فعين لها مصارف تكون بها مکارم اخلاق و تعري بذلك عن ملابس سفساف الاخلاق فما فی الكون الا شريعة"^۲

این متن بنیادی، موضوع اساسی در تعالیم ابن عربی است: به وسیله این دقیق‌ترین آداب شرع الهی است که انسان قادر است تا

۱. فتوحات ۳۶۲/۱ یعنی موطن انسان عبودیت است و اگر از موطن خویش خارج گردد به حدود ربوبیت داخل می‌گردد. مترجم.

۲. فتوحات ۵۶۲/۲ یعنی حضرت رسول فرمود که من مبعوث شدم تا مکارم اخلاق را کمال بخشم، اگر کسی بر این مکارم اخلاق ره بسپرد، او متدین است و به راه شریعت پویان و رهرو است حتی اگر خود نداند، ولی اتمام مکارم اخلاق آن است که باید آن را از امور عرضی عریان ساخت و به امور ذاتی در پوشاند زیرا امور عرضی، لغو و بیهوده‌اند و امور ذاتی مکارم اخلاق‌اند، امور لغو به خدا نسبت نیابند ولی مکارم اخلاق همان اخلاق الهیه‌اند که به خدا منسوب می‌شوند. حضرت رسول این مکارم اخلاق را تمام فرمود و آن را به بهترین شکل عرضه داشت و اگر کسی به امری لغو و بیهوده قائم باشد، از جاده شریعت خارج گشته است. مترجم.

مقام حقیقی خویش را بار دیگر تأسیس نهد. هر کیفیتی شامل فی المثل کظم غیض یا فرو خوردن خشم، در جوهر خود از مکارم اخلاق است زیرا ریشه در سنت و شرع الهی دارد. یک کیفیت فاقد مکرمت است یا سفساف است زمانی که از این نسبت خالی می‌گردد و از حدود شرع خارج می‌شود. در نتیجه فقط در متابعت از سنت نبی و استقبال از شرعی که بر وی نازل گشته، این امر مقدور و میسور است که آدمی بار دیگر به موقف خویش در اعتدال نایل آید و مکارم اخلاقی را احیا نماید که عمیقاً در وی ودیعه نهاده شده است.

حواری حضرت مسیح

احترام و اعتزازی که ابن عربی به حضرت مسیح تقدیم می‌دارد - یعنی به کسی که همانطور که مشاهده خواهیم نمود، اعلی درجات طبقات مقدّسین را به وی منسوب می‌دارد - بدون شک از ایهام و ابهامی خاصّ برخوردار است، علی‌الخصوص دربارهٔ مرشدی که به طور مدام، مدّعی است که تابع کامل حضرت محمد است و حتی آنقدر فراتر می‌رود که خویش را وارث تامّ حضرت محمد می‌نامد. تحلیلی روشن از نظام مقامات اولیا و اهمّ مفاهیم اساسی مقامات نبوت، بزودی معلوم می‌دارد که در اینجا تناقض در کار نیست. اگر چه تعلق خاطر شدید ابن عربی به شخصیت حضرت مسیح، مؤلّد تأملی موجد و یک امر انتزاعی نیست بلکه ریشه‌اش در نسبتی نزدیک قرار دارد که از همان بدو سلوک، بین این زاهد جوان یا طالب حقّ با ابن مریم تأسیس گشت. "و هو (=عیسی) شیخنا الاول رجعنا علی یدیه و له بنا عناية عظيمة لا يغفل عنا ساعة واحدة و ارجوان ندرک زمان

نزوله" ^۱ در صفحه‌ای دیگر از فتوحات می‌توان به درکی بهتری از این ماجرا دست یافت زیرا ابن عربی در اوقات اجتماع با انبیاء و ملاقات سه تن از آنان به این مطلب اشاره دارد و نیز در مواردی که اختصاصاً حضرت مسیح را زیارت کرده، مجذوب وی گشته است: "كنت كثير الاجتماع به في الوقائع و على يده تبت و دعالي بالثبات على الدين في الحياة الدنيا و في الآخرة و دعاني بالحبيب و امرني بالزهد و التجريد". ^۲ اگر حضرت محمد در سیر و سلوک و طیّ طریقت، مقتدای ابن عربی بود و او در این موارد از حضرت رسول تبعیت می‌کرد، در عوض، این حضرت مسیح بود که در واقعه‌های بسیار و مکاشفه و شهودهای فراوان و مشاهد متبرّکه و منازل سلوک به او جرأت می‌بخشید و او را هدایت می‌فرمود. این حضرت مسیح بود که در غیاب هر مرشد زمینی از این متعلّم و متربّی و این عارف جوان، محافظت می‌فرمود و او را دلداری می‌داد، جوانی که هنوز به اسرار سلوک آگاه نگشته بود.

ابن عربی بدون آنکه به وجود اِشْرَافِ کامل حضرت مسیح بر حقیقت حال خود، آگاه باشد، به طرق گوناگون به این حامی نامرئیش مرتبط گشت، و دستورات وی را در نوشته‌های خود نقل و ضبط کرده است. "و هكذا كان خروجنا عمّا بایدنا ولم یکن لنا شیخ نحکمہ فی

۱. فتوحات ۳/۳۴۱ یعنی حضرت مسیح نخستین شیخ ما بود که ما به دست وی رجوع به حق نمودیم و او را به ما عنایتی بس عظیم است که ساعتی از ما غافل نمی‌شود و آرزو داریم که زمان نزول اجلالش را درک نمائیم. مترجم.

۲. فتوحات ۲/۴۱ یعنی در واقعه‌های بسیاری با وی مجتمع گشتم و به دست او توبه نمودم و او مرا به ثبات در دین امر فرمود و تشویق کرد و مرا به زهد و تجرید و انقطاع وا داشت. مترجم.

ذلك ولا نرمیه بین یدیه فحکمننا فیہ الوالد رحمہ اللہ لما شاورناه فی ذلک فانا ترکنا ما بایدینا ولم نسندامره الی احد لانا لم نرجع علی ید شیخ ولا کنت رأیت شیخا فی الطریق بل خرجت عنه خروج المیت عن اهله و ما له.^۱

اگر چه این مطلب، با صورت متداول نظام اهل تصوف مطابقت ندارد، یعنی این که طالبی از یک پیامبر یا یک پیر و مرشد روحانی مُرده، به طور غیر مستقیم هدایت طلبد، ولی این خود، مطلبی نیست که تاکنون مسموع خاطر کسی نشده و یا آنکه امری بدون سابقه باشد. بر طبق اصطلاحات اهل تصوف و سنت فکری ایشان، آنان که به این گونه نفوس، یعنی بدون آداب سلوک و داشتن شیخ، ارشاد یابند، اویسی گویند - که نشان از نام اویس قرن دارد که معاصر حضرت رسول بود و به وسیله حضرت محمد دلالت و هدایت یافت، اگر چه هرگز به شرف زیارت حضرت رسول نرسیده بود. لذا اویسی بودن، مرتبت بعضی از اولیاء و قدیسان بشمار می رود که به نوعی، فقط به مدد خویش تولد روحانی یافتند و اسباب و ادوات فیوضات روحانی آنان نزد عموم معروف و متعارف و متداول نبود. این امر، نشان از آن دسته موارد شاذ و نادر و غریبی دارد که در میان صوفیان اولیه بندرت ظاهر گشت به این معنا که سالک در مواردی از یک حواری، یک پیامبر یا تابع یک رسول هدایت می گیرد که آن شخص حواری یا آن

۱. فتوحات ۵۴۸/۲ یعنی بر آنچه که بودیم خارج شدیم و در آن زمان شیخی نداشتیم تا تحت حکم او قرار گیریم و یا خود را به دستان او افکنیم چون با پدر در این مورد مشورت کردیم، او مرا بدان توصیه کرد که آنچه داریم فرو نهیم و امر او را به احدی اسناد ندهیم و به شیخی نیز مراجعه نکنیم و من در این طریق شیخی را ندیدم بلکه از پیش پدر چنان خارج شدم که گویی یک مرده از میان قوم و خویش خود خارج می شود. مترجم.

تابع رسول، سالها قبل مُرده بود. حتی اگر ابن عربی شرف زیارت شیوخ عدیده‌ای را یافته و از آنان تعلیم و ارشاد گرفته باشد، باز هم ابن عربی یک اویسی خواهد بود.

همان قسم که خواهیم دید، ابن عربی از سال ۱۱۸۴ (۵۸۰-۵۷۹ق) به بعد تحت ارشاد و دلالت چند تن از شیوخ روحانی به طریقت گام نهاد و این زمانی بود که وی ۱۹ سال بیش نداشت. این مورد که تصرفات دنیوی وی باید تحت نظارت و قیادت شیوخ خبیر صورت پذیرد، مطلبی بود که تصمیمش را از قبل گرفته بود. در آن موقع در راه سیر و سلوک از ابن مریم کسب هدایت می‌کرد و تعلیم می‌یافت. در آن هنگام، شور و شوق مذهبی و دریافت‌های دینی پدرش ابدأ قابل مقایسه با خود وی نبود ولی او نیز از این ذوق پسرش که مایل بود تا در کار دنیا انقطاع پیشه کند، دلگیر نبود و با آن مخالفت نکرد. یک چنین اعمالی، یعنی گسستن از دنیا را می‌شد در بین اقوام و آشنایان وی ملاحظه کرد. آری! تعدادی از اقوام و آشنایان و منسوبان ابن عربی را می‌توان در اینجا دید که در میان ایشان دو حکایت هست که کاملاً مشابه با قضیه ابن عربی می‌باشد. قضیه یکی از دایی‌ها یا خالوهای ابن عربی یک مورد از این دو حکایت است که قبل از تولد ابن عربی رخ داد و بر طبق آن، این دایی ابن عربی، به عنوان یک امیر، در دوره الموحّدون برای مدّت کوتاهی به حکمفرمائی مشغول بود. محاوره این امیر که با یک زاهد، شروع به ملامت هم کردند و به سرزنش کار و بار هم پرداختند، منتج به آن شد که امیر ردای سلطنت فرو افکند و خرقة صوفیان در پوشید و این امر نقل مجالس عموم گشت. در نتیجه، این حکایت و محاوره دراماتیک مزبور را که ابن عربی آن را در

فتوحات گزارش کرده، آنچنان شخص را به تعجب و ا می دارد که به سختی می تواند آن را نادیده گیرد^۱ بخصوص که این قضیه در مجموعه سیره ملوکان و نیز پادشاه تلمسان که به وسیله تاریخنگار معروف، ابن خلدون تدوین گشته، مذکور آمده است.

حتی از این جذاب تر و دلکش تر قصه ای است که ابن عربی از خاطرات دوران کودکی خویش مرقوم می دارد که مربوط به برادر پدرش می شود.^۲ این عمو تا اواخر عمر خود دوران آرامی را سپری ساخت ولی در اواخر عمرش در یک عطاری با پسر جوانی روبرو شد که برای یافتن کمی دارو و دواء به آنجا آمده بود. اطلاعات ناقص و اندازات جاهلانه ای که جوان در مورد مسائل دارویی بیان می دارد از لحاظ تجربه زندگانی پیرمرد، و در نظرش سخت مضحک می آمد. ابن عربی ذکر می کند که جوان مزبور فی الحین نشانه های جمود فکری و خامی عابد زاهد را نشان می دهد و در پاسخ اضافه می کند که خامی او در مسائل داروسازی در مقام مقایسه با فقدان حقیقتی که در مواضع منسوب به خداوند، عارض پیرمرد شده است، بسیار ناچیز بشمار می رود، ابن عربی بعد می نگارد: "عموی من این ملامت را بر قلب خویش مؤثر یافت و خود را به خدمت آن جوان در آورد و به واسطه او داخل در طریقت گشت".

درست همین مطلب در مورد ابن عربی رخ داد، پدر ابن عربی نیز تمایلات مذهبی و روحانی حاد پسر خویش را ملامت و سرزنش کرد. معهذاً در اواخر عمر، نشانه های بزرگواری و عظمت و کرامت پسرش را محترم شمرد: "قد رایت ذلک لوالدی فلما کان یوم موته و کان

۲. صوفیان اندلس شماره ۱۳ ص ۹۹-۱۰۱

۱. فتوحات ۱۸/۲

مريضا شديد المريض استوى قاعدا غير مستند و قال لى يا ولدى
اليوم يكون الرحيل و اللقاء فقلت له كتب الله سلامتک فى سفرک هذا
و بارک لک فى لقاءک ففرح بذلك و قال لى جزاک الله يا ولدى عنى
خيرا کُل ما کنت اسمعه منك تقوله و لا اعرفه و ربما کنت انکر بعضه
هو ذا انا اشهده^۱

حتی اگر ابن عربی در نوجوانی خویش مصمم گشته بود تا به سبب
جوانی و خامی، از متاع دنیوی و جیفه بی ارزش مادی اعراض کند و
روی برتابد، با این همه، بی اعتنائی او به مایملک پدری، نتیجه شور و
شوق زودگذر جوانی نبوده است. بعد از تعمقی ژرف بود که عزم وی
بر این موضوع ساده جزم شد: فقر مقامی اجتناب ناپذیر برای همه
مخلوقات است؛ مقامی که در آیات قرآنی تعریف و تبیین گشته و
ابن عربی نیز آن را نقل کرده است: "یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله"^۲
به سبب تکذیب انسان از فقر وجودی است که وی از مقام بلند
شباهتش به خداوند هبوط می کند؛ به واسطه قبول فقر است که این
مقام مشابهت و مماثلت با خداوند بار دیگر احیاء می گردد. مضامین
سایر تذکره ها حاکی از آن است که انصراف و انقطاع ابن عربی از دنیا و
کار دنیا، بر طبق اعتقادات وی چیزی بیش از اجابت دعوت ضروری
مابعدالطبیعی شرع الهی بر قبول مقام فقر نبوده است، فقری که همه
موجودات را فرامی گرفت و استثناپذیر نبود: "و من الزمان الذی حصل

۱. فتوحات ۲۲۲/۱ یعنی پدرم مریض بود و روز مرگش فرا رسیده، به من گفت ای پسر
امروز روز رفتن و ملاقات است و من بدو گفتم که خدا سفری را که در پیش داری بر تو
سلامت بدارد و ملاقات حضرتش را بر تو مبارک گرداند به من گفت خدا ترا خیر دهد ای
پسر، هر چه که از تو شنیدم و نفهمیدم و یا نشناختم امروز بدان گواهی می دهم که تو بر
صدق بودی. مترجم.

۲. قرآن ۱۵/۳۵

لی فیہ هذا المقام ما ملکت حیوانا اصلا بل و لا الثوب الذی البسه فانی
 لا البسه الا عاریة لشخص معین اذن لی فی التصرف فیہ و الزمان الذی
 اتملک الشیء فیہ اخرج عنه فی ذلک الوقت اما بالهبة او بالعتق ان کان
 ممن یعتق و هذا حصل لی لما اردت التحقّ بعبودية الاختصاص لله
 قیل لی لا یصحّ لک ذلک حتّی لا یقوم لاحد علیک حجّة قلت و لا لله
 ان شاء الله قیل لی و کیف یصحّ لک ان یقوم لله علیک حجّ قلت انما
 تقام الحجج علی المنکرین لا علی المعترفین و علی اهل الدعاوی و
 اصحاب الحظوظ لا علی من قال ما لی حقّ و لاحظ^۱.

مقایسه‌ای که ابن عربی میان ترک آمیال و خواهش‌های خود با
 مسئله مرگ صورت می‌دهد از این لحاظ یک استعاره بسیار ساده
 است، این سندی است که نشان از عمق تعمّقات روحانی وی دارد
 درست به همان نحو که خود وی، بدان اشاره کرده است. فرار به
 سوی خداوند در آیه ۵۰ از سوره ۵۱ امر شده است: "ففرّوا الی الله"
 یعنی از دنیا و نفس خود به سوی خداوند فرار کنید، که بر رویت و
 زیارت خداوند به هنگام مرگ دلالت می‌کند. سفری که او به این

۱. فتوحات ۱۹۶/۱ یعنی از زمانی که در این مقام جای گرفتم، بر حیوانی مالک نگشتم
 و لباسی در نپوشیدم که از آن خودم باشد مگر آنکه از شخصی معلوم به عاریه گرفته باشم
 تا در چیزی تصرف نکرده باشم و زمانی که صاحب چیزی می‌شدم از دست آن خلاصی
 می‌جستم یا آن را می‌بخشیدم و یا از خود دور می‌ساختم و این امر بر من زمانی حاصل
 گشت که می‌خواستم تا به مقام عبودیت الهی که مختصّ خداوند است دست یابم به من
 گفتند که این امر برای تو به طور کامل حاصل نخواهد گشت مگر آنکه هیچکس بر تو
 خطّی نداشته باشد، گفتم حتّی بر خداوند انشاء الله صادق خواهم بود، به من گفتند این
 چگونه صحیح خواهد بود که حتّی خداوند بر تو حجّتی نداشته باشد، گفتم که حجّت بر
 منکرین رواست نه بر معترفین و دلیل برای اصحاب دعاوی سزااست نه بر آنکه هیچ چیز
 جز خداوند ندارد. مترجم.

ترتیب بدان دست یازید، چونان سفر شخصی است که در حین احتضار قرار دارد، یعنی سفری بی بازگشت، و او باید به طور یقین این سفر را انجام می‌داد و در عرصه زندگی خویش آن را به منصفه ظهور می‌رسانید.

پیوان طریقت

حملات فزاینده‌ای که به وسیله نظامیان مسیحی در اندلس صورت گرفت و چپاول مناطقی که به تصرفشان می‌افتاد، منجر به ایجاد آشوب و ناآمنی فراگیر در اسپانیا گشت. با رجوع به منابع تاریخی، اطلاعات سودمندتری نصیب می‌شود. شورش‌های مکرر مسیحیان منجر به تعدادی تهاجمات شد که از طریق خشکی، بسی بهتر از راه دریا صورت می‌گرفت و به نحو عجیبی از طرف صلیبیون باعث بی‌ثباتی در اوضاع اندلس گشت. شنترین در حوالی جولای سال ۱۱۸۴ (ربیع الاول ۵۸۰ق) سقوط کرد که در آن خلیفه یوسف تا به حد مرگ، مجروح گشت و زخم او به اندازه‌ای وخیم شد که او را در معرض هلاکت قرار داد.

زمانی که او به جای پدرش خلیفه ابویعقوب نشست، قصد کرد تا از طریق به اجرا درآوردن قوانین شرعی و انفاذ دستورات اخلاقی بهبود اوضاع را به دست گیرد. خیلی زود و بعد از آنکه براریکه قدرت

نشست ، به مصادره و توقیف مشروبات و غیرقانونی کردن خرید و فروش شراب پرداخت و فرمان خود را صادر کرد که شارب خمر، محکوم به مرگ است و بعد، مغنیان و آوازه‌خوانان را از قردناجه اخراج کرد. وی به هر حال تحت فشار شورشیان قرار گرفت و در شمال آفریقا یعنی جایی که الموحدون با آلاریک ایسلندی روبرو گشتند، از ایشان شکست خورد. یعقوب بعد از باز پس‌گیری مجدد الجزیره و بجایه، به فتح بزرگی نائل گشت که به سال ۱۱۸۷ (۵۸۳ق) رخ داد. این توفیق به منزله اختتام کار مؤثر الموحدون نبود بلکه فقط سبب شد تا ایشان قدری به زحمت افتند. در شبه جزیره ایبری لشکر تحت فرمان او بر ضد مسیحیان به موفقیت‌های بیشتری دست یافتند که این توفیقات سبب شد تا به او لقب منصور دهند، ولی به هر حال توفیقات او آنقدر مؤثر نبودند تا دشمنانش را وادار به تمکین و اطاعت نماید. فتح در آلاکوس به سال ۱۱۹۵ (۵۹۱ق)، تنها سبب آن شد که مرحله دیگری از باز پس‌گیری در اندلس آغاز شود.

رشادت متصوّفه اندلس

"معاشر مردان شریعت گشتم و بر میثاقی که ایشان با خداوند، به طور وثیق بسته بودند، متعهد ماندم و بر مصاحبت معلّمان روحانی مواظبت نمودم، یعنی آنانکه از طریق حضرتش روی بر نتافتند و از راه راست منحرف نگشتند. از خدمات خود به آنان بسیار منتفع گشتم و به سبب قوای روحانی ایشان به دقائق اسرار اطلاع یافتم."^۱ به هنگام مرگ خلیفه یوسف در سال ۱۱۸۴ (۵۸۰ق)، ابن عربی تنها نوزده سال

۱. دیوان المعارف folio ۳۶b

داشت. در همین وقت بود که همانطور که در فتوحات مرقوم می‌دارد، به طریقت داخل گشت. کلمه طریق و طریقت که او در متون خود به کار می‌برد به معنای دقیق، همان جاده و مسیر می‌باشد و آن را نباید با کلمه رجوع و توبه، اشتباه گرفت یعنی کلمه‌ای که وی علاقه داشت تا آنها را به طور خاص در بحث از مفاوضات و محاورات خویش با سه تن از انبیاء یعنی حضرات عیسی و موسی و محمد به کار گیرد. آنچه اینجا محلّ اعتناست، "طریق پیران" است. به عبارت دیگر، در حوالی سال ۱۱۸۴ (۵۸۰ق) بود که ابن عربی مصاحبت و معاشرت با شیوخ تصوّف را آغاز کرد و به تعقیب و رعایت تعالیم و مقرّرات آنان پرداخت.

انزوای حاصل از حمد خداوند واحد در اثر تأمل بر تجلیات حق، در مخلوقات به ثمر می‌نشیند. ابن عربی مرحله نوینی از تقدیر و سرنوشت روحانی خویش را با حضور در مجمعی از مردان صاحب هدایت شروع کرد که هم طولانی بود و هم پر از اثمار بسیار. در طیّ سنوات بعدی، او باید با شمار معتابهی از اولیاء روبرو می‌گشت و باید به طور مُستوفی با مشاهیر صوفیان اندلسی و مغربی در دوره حیات خود، معاشرت می‌کرد. در اینجا این سؤال جایی ندارد که آثار وی تا چه حدّ از طریق این وسایل عرفانی مجهّز به تجارب روحانی شد و اینکه معلّمان و راه‌گشایان وی بر حسب سنّت چه اندازه بر وی تأثیر گذاشتند تا بدان حدّ که وی وارث میراث آنان شد. البته این نیز حقیقت دارد که وقتی ابن عربی با مردان و زنانی روبرو می‌شد که باید تحت توجّهات و مراقبات ایشان قرار گیرد، از حالت یک مبتدی و مرید ابتدا به ساکن، بسی بالاتر بود. هم در انزوای چهل‌نشینی و هم

در سکوت مناجات‌هایش، او با طیّ مدارج سلوک به اوج کمال طریقت و بلوغ دست می‌یافت. وقتی ابن عربی برای اخذ ارشاد به منزل این شیخ عریان رفت که شیخ، نخستین پیر روحانی او بر روی زمین محسوب می‌شود، از سطوع انوار معرفتِ مُحیرالعقول او بهره بُرد و تحت توجّهات و تجارب وی بدانجا رسید که مرحله نوینی از سفر خود از سویل تا مکه را آغاز نمود که بعدها در صفحات بسیاری از اوراق فتوحات مکیه به ذکر آن پرداخت.

علاوه بر اوصافِ ممتازه شیوخ ابن عربی که قبل از ترک موطنش از محضرشان فیض برد، باید لحظات فراموش ناشدنی را بدان افزود که وی آنها را در مصاحبت با آنان یافته و خود او به استنساخ و تدوین آنها مبادرت ورزیده است. متأسفانه این مجلّد هرگز یافت نشده ولی بعد از ورود به مصر یعنی جایی که برای نخستین بار با چشم اندازی خیره‌کننده از تصوّف شرقِ اسلامی آشنا گشت، ابن عربی به وامداری عظیم خویش از پیرانِ روحانی اندلسی و مغربی اقرار کرد و دریافت که پیرانِ طریقتی که وی در غرب ملاقات کرده بود هم فوق العاده بودند و هم منحصر به فرد. ابن عربی برای بیان این دین خود به صوفیان اندلسی به زحمت دچار گشت زیرا که همزمان با وی، یک شیخ عراقی الاصل از مدّعی خویش مبنی بر اینکه در غرب اسلامی عرفان معتبر و درخور توجّهی وجود ندارد، سخت دفاع می‌کرد. جواب نابهنگام ابن عربی که به طور لفظ به لفظ، مؤدّبانه ولی بسیار محکم، به صورت کتاب روح القدس به شخص مزبور داده شد، شهادت و گواهی مطمئن و خیره‌کننده‌ای بر علوّ درجاتِ تقدّس شیوخ غرب اسلامی بود. اگر چه به نظر او این رساله برای مقام بلند

تذکره شیوخ غربِ عالمِ اسلام، این فتیان - زیرا از نظر ابن عربی آنان فتیان بودند - کافی نبود لذا بعدها او اثر سوّم خویش را در مورد آنان املاء نمود که عنوان کتابی از او را بر خود گرفت که در مقام نخست آثار او جای دارد.^۱ و آن نام بسیار جالب دُرِّالفاخره بود.

این موهبتی است که نخستین تذکرة‌های مربوط به صوفیان اندلس، روح القدس و دررالفاخره می‌باشند زیرا هر دو این آثار برای ما منابع و مراجع بسیار پُربرکتی برای تاریخ تصوّف در آن دوران محسوب می‌شوند. هفتاد و یک مدخل که شامل دو مجلد کتاب است، منظری رنگارنگ و زنده از تصوّف اندلسی در پایان قرن دوازدهم را امروزه به ما ارائه می‌دهد. به هر حال ابن عربی قصد تدوین تذکره‌الاولیاء نداشته و حتّی نیت تهذیب و تعلیم خوانندگان خویش را از طریق ذکر کرامات و غرائب احوال ایشان، منظور نمی‌کرده است بلکه ترجیحاً مقصدش آن بود تا مرتبه ولایت آنان را، آنهم در اقلّ حالات و غریب‌ترین صورت آن، به تصویر درکشد. اگر برخی از اولیاء وی مجال آن یافتند تا در قاموس تذکره ابن ابار متوفی به سال ۱۲۵۹ (۶۵۷ق) نیز مذکور گردند، به ندرت به سبب خصائص زاهدانه آنان بوده است ولی غالباً یا به علّت کمال و تبخّر آنان در بخشی از معارف مذهبی بود (مانند دانش فراوان ایشان در علم حدیث) و یا به سبب نقش مؤثری که در علوم ادب بالاخص در شعر ایفا کردند. وظیفه این جوامع آثار و تذکرة‌ها، یا ضبط دقائق حیات و نکات مهمّ آنان بوده است و یا ذکر اهمّ مسائلی است که محلاً مورد

۱. روح و درر دو کتاب می‌باشند که خصوصاً در مورد صوفیان اندلس مرقوم و ترجمه شده است.

اعتناء آنان قرار گرفته بود. ولی تعظیمی که ابن عربی بر شیوخ خود تقدیم می‌دارد و آن را به نیکی تشریح می‌کند، قدری نامأنوس و غیرمتعارف می‌باشد و با سایر تذکرها نیز متفاوت می‌باشد زیرا از شیوخی نام می‌برد که فرق چندانی با مردم عادی روزگار خویش نداشتند. آنان اهل صنعت یا فروشندگان ساده و بی بضاعت بودند. چه کسی می‌توانست بپذیرد که این مردم عادی، مفتخر به ملاقات با خداوند شدند و عزت دیدار با حضرتش را یافتند؟ صوفیان اندلسی، سیمایی خیره‌کننده از این وجوه بس ساده و درخشان در معرض نمایش گذاشتند که یا تحت حجاب ستر و در زوایای اختفاء مخفی گشتند و یا در لباس فقر و فاقه، حقیر می‌نمودند.

عربی نخستین شیخی که ابن عربی دست ارادت به وی داد، شخصی زاهد و امّی بود که نه حساب می‌دانست و نه نوشتن.^۱ معهداً از نکته‌سنج‌ترین معاصران لایق او در حدّ کمال بشمار می‌رفت که تحت نظارت او کتاب محاسن المجالس ابوالعباس بن عریف (متوفی به سال ۱۱۴۱ میلادی یا ۵۳۵ق) یکی از مشهورترین صوفیان منطقه اندلس^۲ تدوین شد. به هر حال نامش از نظر ابن عربی مشابَهت و مُرابطت بسیار با مفهوم عبودیت داشت که مقام عبودیت، نقطه

۱. عین کلماتی که در رساله روح القدس در وصف او آمده این است: "سَدّ الباب و اقطع الاسباب و جالس الوهاب یکلمک الله من دون حجاب فعملت علیها حتی فتح لی و کان بدویاً امّیاً لا یکتب و لا یحسب". روح القدس / ۷۶ و نیز محیی الدین ابن عربی (جهانگیری) / ۱۷ حاشیه. مترجم.

۲. در اصل اقامت‌گاه ابن عریف همان شهر المریه بود ولی به واسطه اعتلاء و اکمالی که در علم تصوّف داشت مشهور گشت و از سایر نقاط اندلس برای تلمذ به نزد وی در المریه می‌شناختند، برای توضیح بنگرید به وفيات الاعیان ج ۱/ ۱۶۸-۹ و نیز محیی الدین ابن عربی (جهانگیری) / ۵۴. مترجم.

عطف و نظریه اساسی در تعالیم او محسوب می‌گردد. سایر مشایخ روحانی ابن عربی، یقیناً نسبت به عربی از معارف و علوم بیشتری برخوردار بودند ولی هیچیک از آنان به اندازه او در میان صوفیان، صاحب سبک و دارای نظریه نبوده است، تعالیم این مشایخ شاید بهترین مراجع برای اصول عقاید صوفیان بشمار می‌رفت ولی مضاف بر این، بر تجربه تأکید بسیار داشتند. شیخ میرتولی که یک مرد دانش‌آموخته بود، و با آنکه بالاترین مقامش در مراتب اجتماعی، امامت مسجد کوچکی بود، دیگر از جمله همین مشایخ می‌باشد که کتاب وی به نام تکمله، جامع اشعار عرفانی بود که برای او اعتبار و شهرت آورد. ابن عربی به هر حال قریحه شاعری او را تحسین می‌کند و با سوگ بسیار به مجاوران خویش در این باب حکایت می‌کند: "زمانی که به چیزی محتاج بود، یکی از کتب کتابخانه معتبر خویش را می‌فروخت تا به حداقل قوت و غذا اکتفاء کند... وقتی که آخرین کتابش را فروخت، مُرد"^۱. خاطره ابن عربی از ابوالحسن الشکاز این بود که هرگز "من" نمی‌گفت؛ "هرگز کلمه‌ای که دلالت بر من داشته باشد از او نشیندم"^۲. فاطمه که هشتاد و چهار سال داشت از کسانی است که او یاد می‌کند و مشارالیه‌ها از باقیمانده غذایی که مردم شهر اشبلیه بر پشت درب منازل خویش دور می‌ریختند سدّ جوع می‌کرد؛ اگر از این راه نیز لقمه‌ای نمی‌یافت، ناله می‌کرد: "الهی چه غریب است که به من همان احسان نمودی که به محبوبان خاصّ خویش عنایت فرمودی"^۳. درباره شیخ القبائی این خاطره را به یادگار گذاشته

۱. صوفیان اندلسی شماره ۸ ص ۸۰

۲. همان شماره ۱۲ ص ۸۸

۳. همان شماره ۵۵ ص ۱۴۰

که "مناجات وی را، همه مخلوقات در برّ و بحر، حتی ماهیان دریا، استماع می‌کردند."^۱

از این دست نمونه‌ها را که به وسیله ابن عربی یاد شده، می‌توان فراوان یافت، که همه این موارد عمیقاً نشان از تواضع و انکسار و فقر و انقطاع این شیوخ ذوالفنون روحانی اندلسی دارد. بلا شک این اشخاص بسیار ممتاز در اندیشه او، همان ارباب فتی و تقوی بودند و کلمه فتی، این احساس قشیریه را به یاد می‌آورد که در یک باب فتی از کتاب خود، آن را با چنین کلماتی وصف می‌کند: "جوانمرد (فتی) آن بود که بت بشکند چنانک در قصه ابراهیم می‌آید و بت هر کس نفس اوست که هر که هوای خویشتن را مخالفت کند او جوانمرد به حقیقت بود."^۲ این تعریفی است که مبتنی بر قصص قرآن است که بر حسب آن حضرت ابراهیم پس از شکستن بت‌هایی که به وسیله مردم پرستش می‌شد، به وسیله این اصطلاح مشهور گشت. در فصلی از فتوحات که در وصف جوانمردان (فتیان) املاء گشته و به مفهوم فتوت اختصاص یافته، شیخ‌الاکبر به طور غیر مترقبه‌ای شهادت می‌دهد که: "الفتنی من لا تصدر منه حركة عبثاً جملة واحدة"^۳ آنان که

۱. همان شماره ۲۰ ص ۱۱۴

۲. مترجم باید اضافه کند که نویسنده برای این جمله مأخذی نگفته است ولی با توجه به رساله قشیریه که فصلی در باب فتوت دارد، تنها جمله نزدیک به متن همین است که در بالا نقل شد بنگرید به قشیریه: ترجمه رساله قشیریه، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی، چ ۲، ۱۳۶۱ ش، ص ۳۵۶.

۳. فتوحات ۲۴۲/۱ البته نویسنده اشاره‌ای به معنای جمله نمی‌کند ولی تعبیر بسیار ملیح ابن عربی این است که: "و معنی هذا ان الله سمعه يقول و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلاً و هذه الحركة الصادرة من الفتنی مما بينهما و كذلك حركة كل متحرک

به این درجه از کمال روحانی نائل گشته‌اند "خدایگانی در زی بندگان‌اند"، از آنجا که فتیان یا جوانمردان، به غیر از خود که بر خویشان بسیار ظلم می‌کنند، با همه مخلوقات به نیکی رفتار می‌کنند، نزد خداوند مقربند. بر طبق حدیث مشهور که "بلند مرتبه کسی است که به خدمت مخدوم خود می‌پردازد" ابن عربی چنین گمان دارد که "هر کس به این مرجعیت و اقتدار در خدمت دیگران رسد، بنده خالص یا عبد محض خداوند است."

طریق ملامت و عبودیت مطلق

اعلیٰ منازل "جماعت فتیان" منزلی است که نام آن عبودیت می‌باشد و فقط از آن کسانی است که به مراتب کمال رسیده‌اند. فی الحقیقه در باره عبودیت جای لِمَ و بِمَ گفتن و چون و چرا شنیدن نیست، زیرا این خود، منزل ازلی است و از آن جمیع مخلوقات می‌باشد. تفاوت بنیادین میان فتی و یک مؤمن عادی این است که فتی از خطیئات و معاصی خویش با خبر است، در او امری نیست که بتوان مخفی نگاه داشت: "فالعبودیة لیست بحال قربة و انما یقرب العبد من سیده بعلمه انه عبده له و علمه بانّه عبده له ما هو عین عبودیته فعبودیته تقتضی البعد عن السید و علمه بها یقتضی بالقرب

→

خلقه الله بین السماء و الارض فما هی عبث فان الخالق حکیم فالفتی من یتحرک او یسکن لحکمة فی نفسه و من کان هذا حاله فی حرکاته فلا تكون حرکتہ عبثاً لا فی یده و لا فی رجله و لا شمه و لا اكله و لا لمسه و لا سمعه و لا بصره و لا باطنه فیعلم کل نفس فیه و ما ینبغی له و ما حکم سیده فیه و مثل هذا لا یکون عبثاً و اذا كانت الحركة من غیره فلا ینظرها عبثاً فان الله خلقها ای قدرها فما تكون عبثاً و لا باطلاً (فتوحات ۲۴۲/۱).

مترجم.

من السید" ^۱ در ادامه این مطلب ابن عربی، به نظرات رایج در ضمن حکایتی اشاره می‌کند که بر طبق آن یکی از مشهورترین صوفیان قرن نهم میلادی به نام بایزید بسطامی از خدا می‌پرسد که چگونه می‌تواند به خداوند تقرّب یابد، جوابی که شنید این بود که: "تقرّب الیّ بما لیس لی الذلّة و الافتقار". ^۲

آدمی با تعهد خویش بر التزام عبودیت، با نابودی و امحاء هرگونه ظهوری از اختیار و استقلال، به ولایت نائل می‌گردد که در لغت به معنای مجاورت و مؤانست با خداست. با شکستن بُت نفس، او در می‌یابد که تنها از طریق خداوند است که افعال او جاری می‌گردد، همان‌قسم که حدیث قدسی ^۳ معروف که ابن عربی نیز آن را نقل می‌کند، بر آن دلالت دارد: "لا یزال العبد یتقرّب الیّ بالنوافل حتی احبته فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الیّ یمش بها و رجله الذی یمشی بها و ان سألنی لاعطینه" ^۴ در

۱. فتوحات ۵۶۱/۲ به این معنا که عبودیت حال قربت نیست زیرا که عبد با علم به خود به مقام سیادت می‌رسد زیرا او عبدش است و دانستن این که او عبد است مقتضی عبودیت می‌باشد و به این علم می‌تواند به سیادت رسد. مترجم.

۲. مترجم این سطور باید اضافه کند که اصل حکایت این است که روزی بایزید بسطامی می‌خواست تا به خداوند تقرّب جوید ولی نمی‌دانست که چگونه به خدا قرب یابد و در حال به سرش ندا رسید که ای بایزید به من قرب یابی در آنچه که مرا در آن ذلت و افتقار نیست و به این سبب خداوند از خود ذلت و افتقار را دور ساخت که این دو صفت از اوصاف الهی نیست. شبیه این جمله را می‌توان در گفته‌های بایزید جست. بنگرید به عطار: تذکرة الاولیاء ج ۱، به تصحیح نیکلسون، لیدن ۱۹۰۷م، ص ۱۳۲.

۳. حدیث قدسی کلمات خداوند است که از جانب حضرت محمد نقل می‌شود ولی در قرآن منظور نشده است.

۴. اصل حدیث نقل شد بنگرید به سیوطی: جامع الصغیر، قاهره مصر ۱۳۴۰ق، ج ۱، ص ۷۱ و ترجمه آن این است که همیشه بنده به وسیله نوافل به من نزدیک می‌گردد

اینجاست که استحالہ در ماهیت روح رخ می‌دهد که بر طبق آن ماهیت بنده به سبب فضیلت اشتغال به فعل الهی، مبدل به صورتی از وجدان و سیرت آدمی می‌شود که در آن، خداوند چشم و گوش وی می‌گردد.

هر چقدر که درجات این درکِ روحانیِ مذکور، در اعلی مرتبت خویش باشد، ولی همچنان دارای نقص است و نشان فردیت در او هست که به فردِ صاحبِ عبودیت کمک می‌نماید تا اعمال خویش را به کمال رساند، فعل به وسیلهٔ شخص عابد صورت می‌پذیرد. به کلامی دیگر، او برای خود آن قدر از اختیار در نظر می‌گیرد که به طور محدود امکان آن هست. برای رسیدن به "عبودیت کامل" باید اختیار شخص از بین برود. بر عکس او به آن افعالی وفادار می‌ماند که خداوند بر او اختیار کرده است و به کرات و مراتب حضرت حق بر وی ملزم ساخته است. "ترک توکل بر خویش" (اصطلاحی که ابن عطاء یکی از صوفیان قرن چهاردهم میلادی از اهالی مصر به کار می‌برد) یکی از منزلگاه‌های وی است. قدری دشوار است که از طریق این تفویض قوا، شخص بر خویش اعتماد کند و بر خود اتکال نماید تا بتواند بر جهان تفوق گیرد. از آن حیث که خدا به او وعده داده تا او را معاون و یار خود گیرد، او خشنود است. در حقیقت زمانی که وی به این منزلگاه در می‌رسد، همان قسم که ابن عربی توضیح می‌دهد،

→

تا بدان حدّ که او را دوست بدارم و وقتی او را دوست داشتم، من گوش او خواهم گشت تا بدان بشنود و چشم او خواهم بود تا بدان بنگرد و دست او خواهم شد تا بدان حرکت کند و پای او می‌گردم تا بدان راه رود، و هر چیزی که از من بطلبد به او عطاء خواهم نمود. مترجم.

دیگر چندان زمانی نمی‌پاید که او "بصر و سمع خداوند" می‌گردد، این هموست که از همان لحظه به بعد سمع و بصر خداست. "فیرید الحق بارادته علی غیر علم منه ان مراده مراد الله وقوعه فان علم فلیس هو صاحب هذا المقام".^۱ با خاموشی کامل در خویشتن، در فروغ حضور الهی، و گم شدن در کمال اسماء الهی، دیری نمی‌گذرد که او می‌فهمد که کیست. "فاذا خرج العبد من جمیع اسمائه کلها التي تقتضیها جبلته و الصورة التي خلق علیها حتی یبقی منه سوی عینه بلا صفة و لا اسم سوی عینه حینئذ یكون عند الله من المقرین"^۲

درست نظیر بایزید که هنگامی که ازین عارف پرسیدند که امروز صبح چگونه‌ای پاسخ داد که من هیچ چیز نمی‌شناسم نه صبح دانم و نه شب.^۳

۱. فتوحات ۵۵۹/۲ مأخذی که مؤلف داده درست نبوده او فتوحات ۵۵۹/۴ داده است) یعنی که خداوند با اراده خویش بر هر چیز اراده می‌فرماید و مراد او همان مراد الهی است و اگر کسی آن را درنیابد به این سر منزل نرسد. مترجم.

۲. فتوحات ۱۳/۴ یعنی که اگر عبد از تمام اسماء و صفات خود خارج گردد که مقتضای جبلت و سیرت اوست به صورت موجودی خواهد شد که صفت و رسمی ندارد جز خداوند. در این منزل او به مقام قربیت الهی نائل خواهد شد. مترجم.

۳. شبیه این گفته معاذ بن جبل است که در صوفی نامه نقل شده: "چنانکه در حدیث صحیح منقول است از سید انبیاء علیه السلام که معاذ بن جبل پیش سید آمد و سید با او گفت: کیف اصبحت؟ قال اصبحت مؤمناً حقاً، گفت چگونه خاستی یا معاذ؟ گفت مؤمنی درست، گفت بیئت کلمات چیست؟ یا معاذ؟ لكل حق حقیقة، فما حقیقة ایمانک؟ قال ما اصبحت من یوم الا و ظننت انی لا امسی و ما امسیت الا و ظننت انی لا اصبح و کائی انظر الی ثواب اهل الجنة و عذاب اهل النار قال (ع) عرفت فالزم، گفت یا رسول الله بامداد بر نخیزم که نه گمان برم که به شب نرسم و هیچ شبانگاه نخسبم که نه یقین کنم که بامداد بر نخیزم و آنچه اهل بهشت و اهل دوزخ را از ثواب و عقاب و وعد و وعید مدخر است می‌بینم معاینه و در آینده هیچ شک نکنم که نسیه دیگران نقد حال منست گفت یا

با در نظر گرفتن این مطلب، قدری سخت است و حتی امری غیر مترقبه است که ابن عربی "قهرمانان" را با ملامتیه همانند می‌کند، ملامتیه "مردانی هستند که به سرزنش خویش می‌پردازند" یعنی آنانی که بر طبق گفته وی خرقه والاترین مقامات روحانی را در بر کرده‌اند. اوصافی که به ملامتیه نسبت می‌دهد در فصلی از فتوحات مکیه املاء شده که به نحو چشم‌گیری یادآور تصویری از شیوخ روحانی او می‌باشد "لا یتحاشون من اظهار شیء مما یؤدی الی معرفة الناس به قریهم ان الله فانهم لا یشاهدون فی زعمهم الا الله... لا یتمیزون عن احد من خلق الله بشیء فهم المجهولون... و رأوا ان الله قد احتجب عن الخلق فی الدنيا و هم الخواص له فاحتجبوا عن الخلق لحجاب سیدهم فهم من خلف الحجاب لا یشهدون فی الخلق"^۱

تبار قدوسان

در آثار ابن عربی، ارجاعات بسیار و نیز حکایات فراوانی درباره صوفیان اندلسی می‌توان یافت، بالاخص در فتوحات مکیه که اسناد کافی و موثقی بر تعلق خاطر عمیق وی بر مشایخ روحانی وی عرضه می‌دارد. از منظر او این نفوس برجسته و منحصر به فرد، در اسناد و مدارک صوفیان، حیات جاودان دارند. در وجود آنان، تصوّف در

→

معاذ به سرگنج رسیدی ملازم باش" (قطب الدین عبادی: التصفیه فی احوال المتصوّفه، به تصحیح غلامحسین یوسفی، نشر علمی، ج ۲، ۱۳۶۸ش، ص ۲۱۴). مترجم.

۱. فتوحات ۳/۳۵ یعنی اینان نظیر خداوند که تحت حجاب اسماء قرار می‌گیرد، خود را از نظر عباد و مخلوقات محجوب قرار می‌دهند تا کسی ایشان را نشناسد اگر چه از بهترین عباد خداوند می‌باشند زیرا جز خدا نمی‌بینند و در خلسه‌ای از وجود خداوند می‌باشند با اینهمه با ذکر ملامت خود را در نظر خلق مخفی نگاه می‌دارند. مترجم.

شریفترین صورت و معتبرترین وجه ظاهر می شود. ولی این مراجع و مسانید، مضاف بر این، نشان می دهند که در مورد ابن عربی معین کردن سلسله مشایخ وی قدری بیش از حد، سخت و دشوار است. اجازه دهید تا از شیخ الکومی^۱ مثالی نقل شود که در چندین مورد نقش مهمی در اسفار روحانی ابن عربی ایفاء نموده است. در نخستین وادی های سلوک این همو بود که برای نخستین بار آثار عرفانی مورد علاقه ابن عربی را برایش فراهم نمود و وجهی از هستی را به وی نمایش داد که او رو به آن داشت و به این سبب در صحو فرو می رفت: "من هنوز معنای تصوّف را به خوبی نمی دانستم"^۲ نظیر بسیاری از اویسیان، ابن عربی نیز اُمّی بود ولی او می دانست که چطور بخواند و بنویسد. او در شعر و قرآن و حدیث تبخّر داشت و پس از معاشرت و گفت و گو با شیوخ، شروع به مطالعه نمود. حصول معرفت روحانی او بعد از آنی بود که شیخ الکومی را به سال ۱۱۹۰ (۵۸۶ق) ملاقات نمود و منحصراً تحت نظارت وی تجربه روحانی خویش را به دست آورد. با آنکه کتاب معرفت و بینش نخوانده بود و دفتر عقل و علم را به مطالعه نگرفته بود، در غیاب هر کتاب معرفتی و یا هر مرجع عقلانی، مشاهده وی بر امور عرفانی و الهی کاملاً اصیل و بدیع بود. این همان پیری بود که قواعد طریقت را به ابن عربی آموخت: "هذا مذهب شیخنا ابی یعقوب الکومی و ما راضنی احد من مشایخی

۱. نام اصلیش ابو یعقوب یوسف بن یخلف الکومی بود. صحبت ابو مدین را دریافت و مدتی هم ساکن مصر بود. ابن عربی او را می ستود ولی همچنان بر حسن ظنّ بدو می نگرست. البته گاهی نیز شیخ کومی از او سؤال می نمود. (ابن عربی، جهانگیری، ص ۲۱) مترجم.

۲. روح / ۸۰

سواه" ^۱ ولی او بلافاصله اضافه می‌کند که: "فانتفعت به فی الرياضة و انتفع بنا فی مواجیده فکان لی تلمیذا و استاذا و کنت له مثل ذلک و کان الناس یتعجبون من ذلک." ^۲

لذا علی رغم احترام بسیار و اکرام فراوانی که به شیوخ خود می‌نهاد، ولی هرگز نمی‌ترسید تا نقاط نظر ایشان را عنداللزوم ردّ و نقض نماید. روزی عربی مدّعی گشت که مهدی موعود را در صورت یکی از معاصرانش مشاهده کرده است و یقین داشت که این یک مشاهده مصون از خطاست، ابن عربی گمان می‌کرد که وی در اشتباه است و بنابراین با او مخالفت کرد و به این سبب شیخ خود را رنجاند. در راه برگشت به منزل خویش، درویشی غریب و ناشناس به ابن عربی نزدیک گشت و او را به تسلیم لازم‌الاتباع مرید از مراد متذکر کرد و او را سفارش کرد که سالک باید مطیع شیخ و پیر خود باشد. ابن عربی فوراً به نزد عربی باز گشت تا طلب عفو و مغفرت نماید. ولی قبل از آن که سخنی بر زبان راند، عربی مانع وی گشت که: "قال لی یا ابا عبد الله احتاج معک اذا ذکرت لک مسئله یقف خاطرک عن قبولها الی الخضر یتعرض الیک یقول لک صدق فلانا فیما ذکره لک" ^۳ خضر یک رهبر مخلص و جاودان است - زیرا او از سرچشمه حیات نوشیده است - و تنها فردی است که بر طبق مندرجات سوره کهف از

۱. فتوحات ۱/۶۱۶ او یکی از شیوخ ما بود که ما را تعلیم طریقت فرمود. مترجم.

۲. یعنی او در ریاضت به من کمک کرد و من نیز در مواجیده به او اعانت رساندم او برای من استاد و شاگرد هر دو بود و من نیز برای او هر دو بودم و از این بابت مردمان بسیار متعجب بودند. مترجم.

۳. فتوحات ۱/۱۸۶ به این مضمون که آیا باید برای آنکه مسئله‌ای را از شیخ خود بپذیری، باید به خضر بگویم که ترا بر اینکار وادارد. مترجم.

حکمت لایزال بهره برده است و حضرت موسی را صبورانه تحمل می‌فرماید و بر او علم لدنی را نازل می‌سازد. علم لدنی را خداوند مستقیماً بر خادمان خویش موهبت می‌فرماید. که موسی نیز آن را برای ابن عربی پیش بینی می‌نماید (مراجعه کنید به فوق). ولی نقش خضر در عرصه تقدس، به دخالت فی البداهه و یا ارتجالی در حیات قدسین و اولیاء محدود نمی‌شود. مطابق با اندیشه ابن عربی او همچنین عامل مهم و مؤثری در ترتیب طبقات غیر مشهود اولیاء می‌باشد که بدون آن جهان نمی‌تواند زنده و جاویدان باشد.^۱

"خلافت و ولایت" بالقوه متعلق به همه ذریه آدم می‌باشد ولی بالفعل فقط به اولیاء و قدسیان تعلق دارد زیرا آنانند که به اعلی قله کمال در جهان مخلوق نائل آمده‌اند و نمایندگان نقشه ملکوتی خداوند می‌باشند. ابن عربی تنها شخصی نیست که نظریه دیوان الاولیاء را طرح کرده است، مبنی بر آنکه اولیاء مستمراً مسئول ساختن طبقات هستی می‌باشند. ولی مانند بسیاری از نظریات دیگر، این فقط اوست که آن را به اکمل وجه و اتقن صورت در قالب سنن اسلامی بیان داشته است. برای ابن عربی تمامی آنان که در عمل، در این منزل بلندمرتبه خشنود و مسرورند و به سبب فضیلت روحانی خود در کار خلقت شریکند، به فرقه ملامتیه تعلق دارند و از اخص افراد محسوب می‌گردند. البته این نفوس در میان مردم‌اند ولی از ملائکه محسوب می‌شوند، فرشتگانی نظیر کروبیان که "مجدوب

۱. برای این مطلب بنگرید به فصل چهارم کتاب زیر: *Michel Chodkiewicz, Seal of the Saints, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993* که اصل کتاب فرانسه می‌باشد.

عشق حضرت الهی " می باشند و کسی را بر آنان قدرتی نیست جز حق، و این تنها حضرت اوست که بر آنان حکم می راند و به ایشان فرمان می دهد. این نکته، توبه حضرت موسی را نزد خضر فتیان که در سوره هجدهم قرآن نقل شده، توضیح می دهد. برخی از آن افراد به وسیله فرمان الهی به برخی از این نوع کرامات نایل می گردند که ضمانت کیهانی دارد. سایر آنان از انظار مردمان مخفی می باشند، اما تمامی آنان به اعلی درجه عبودیت نایل گشته اند و تحت اراده الله عمل می کنند و چون ستون هائی می باشند که ابنیه عالم بر آنها قرار می یابد.^۱

مراتبی که آنان بدان نائل آمده اند و نوع مراسم کیهانی که آن را تبعیت می نمایند، دو معیاری هستند که اولیاء مطابق با آن، در طبقات مختلف قرار می گیرند. بر این دو معیار باید سیرت روحانی را افزود که هر ولی بدان مشخص می گردد و همین است که "ارث نبوی" او را تعیین می نماید. برخی از اولیاء "عیسوی" هستند و عده ای دیگر "ابراهیمی" و نفوسی نیز نسبت به موسی می برند و قس علی ذلک. ندرتاً رخ می دهد که یک ولی، جامع موارثی از چند نبی باشد، چنانکه بعد از این خواهیم دید، ابن عربی یکی از این موارد نادر است. تبار نبوت یک ولی، علامتی از تخمه اوست که سیرت و سرشت طبیعت روحانی معرفت وی را معلوم می نماید. لذا یک ولی که منسوب به عیسی است از آن حیث که ابن عربی بیش از دو فصل از فتوحات را به حضرت وی اختصاص داده، قادر است تا بر روی آب راه رود، همان قسم که حضرت عیسی چنین می کرد. او آشکارا سریان

شفقت را در عالم به همه مخلوقات می‌بیند و تفوق صفت رحمت حق در او، وی را مجاز می‌دارد تا به مشاهده احسن و اکمل موجودات پردازد.

نخستین مقام، منزلگاه عیسوی است - چندان تعجب آور نیست که ابن عربی در شروع امر خویش، نقشی قاطع به حضرت عیسی نسبت می‌دهد - ابن عربی یاد می‌کند که بعد به میراث موسوی و بعد به مواریث سایر انبیاء نائل آمده تا نهایتاً کار به حضرت ختمی مرتبت منتهی گشت. در اینجا بسی مهم است که به یاد داشته باشیم که یک ولی هر چقدر هم وارث یک نبی خاص باشد، عاقبت، وارث حضرت محمد است. از آن جا که حقیقت محمدیه واحد است و سرچشمه فیاض ولایت بشمار می‌رود، تمام وجوه ولایت را که از توفیقات سایر انبیاء و مشاهیر انواع کسب شده، متحد و متفق می‌نماید. بهر حال در فتوحات، ابن عربی از مواجهه خود با یکی از اعضا "مجمع اولیاء" یاد می‌کند که ناگهان رخ داده و آن شیخ را با هیچیک از شیوخ روحانی که تا آن موقع ملاقات کرده بود، در یک مجمع ندیده بود: "قال لی لا تنتم الا الله فلیس لاحد ممن لقیته علیک ید ممّا انت فیه بل الله تولاک بعنایته".^۱

در اینجا در باب "نفوس منزوی و اهل اعتزال" هیچ تعریفی بهتر از این وجود ندارد که ابن عربی خود، آن را مؤکداً بیان داشته است و نشان از مراتب کمال آنان دارد. تمامی ایشان به منزلگاه قربت

۱. فتوحات مکیه ۵۷۳/۲ یعنی جز بر خدا تکیه مکن زیرا هیچیک از نفوسی که تاکنون دیده‌ای از آنچه که بدست آورده‌ای نصیبی ندارد و خداوند ترا بر سایرین ولی قرار می‌دهد. مترجم.

رسیده‌اند که محلّی است که انبیاء، قوانین و سنن خود را فرو می‌نهند و ابن عربی هیچ تریسی ندارد تا بر آن نام "بیت عامّ انبیاء" گذارد. در حقیقت، موت رسول خدا، پایان طریق وصول به سنّت و قانون نبوّت است: هیچ قانون مقدّسی بعد از این نخواهد بود. امّا ولایت که از حقیقت محمّدیه صادر می‌شود، از بین نرفته است بلکه در نفوس اولیاء جلوه می‌نماید و در صورت غائی خود، به صورت نبوّت جامع در نفوس منزوی و اهل عزلت عیان می‌شود.

ختم و خاتم

فَصَّ مُحَمَّدِي از کتاب فصوص الحکم، که به غریب یگانه تأویل می‌شود، هرگز به پایان نرسید و کامل نگشت. این نکته درست است ولی در تاریخ انسانیت فقط یکی است که در کلیت آن بدان نائل آمد. وارث اعلای محمد است که امتیازات و مسئولیت‌های سراسر تعهد مقام ولایت را متقبل شد. این همان "فردیتی" است که به وجود واحد قوت می‌گیرد و مظهر تمام "صورت" نهان پیامبر می‌گردد و برزخ حقیقی انسان و صورت قدسی الهی می‌باشد که مرجعیت و اقتدارش نظیر پیامبر در اختفاء است. موت این وارث نبی به طور قطع ختم صراط مستقیم میراث نبوت محمدی می‌باشد؛ متعاقباً او همان خاتم قدس محمدی است، "کذلک ختم الله بالختم المحمّدي الولاية التي تحصل من الوارث المحمّدي التي تحصل من سائر الانبياء"^۱ از این لحظه به بعد، اگرچه هنوز فردیت‌های افراد منزوی وجود خواهند

داشت، اما آنان نمی‌توانند تا وارث مستقیم حضرت محمد باشند. شیخ اکبر به هر حال می‌گوید: "و منهم رضی الله عنهم الختم و هو واحد لا فی کل زمان بل هو واحد فی العالم یختم الله به الولاية المحمدية فلا یكون فی الاولیاء المحمدیین اکبر منه و ثمّ ختم آخر یختم الله به الولاية العامة من آدم الی آخر ولیّ و هو عیسی (ع) هو ختم الاولیاء كما كان ختم دورة الملك".^۱ او دقیق‌تر می‌گوید: "فینزل (عیسی) فی آخر الزمان وارثاً خاتماً لا ولیّ بعده نبوة مطلقة".^۲ زمانی که او از دنیا رفته باشد، منزل قرب از همگان گرفته خواهد شد. وقتی "ختم الاطفال" ظاهر گردد، او آخرین انسانی خواهد بود که متولد خواهد شد و آخرین ولیّ است که بر روی زمین پدید می‌آید؛ "فادا قبضه الله تعالی و قبض مؤمنی زمانه بقی من بقی مثل البهائم..... فعلیهم تقوم الساعة".^۳

قبل از آنکه به تحلیل نظریه ختم ولایت پردازیم و در آن غور نمائیم، رخصت دهید تا به خاطر آوریم که این ابن عربی نبود که توجه همگان را به این مسئله معطوف داشت. این قضیه به قرن نهم میلادی

۱. همان/ ۹ یعنی از جمله این نفوس، یکی است که به ختم نائل آمد و او در تمامی زمان‌ها واحد و یگانه است بلکه او در تمامی عالم منحصر به فرد است و خداوند به او ولایت محمدی را پایان می‌بخشد و در اولیاء دور حضرت محمد، کسی برتر از او نیست و البته ختم دیگری نیز هست که به وسیله آن ولایت عامه را از حضرت آدم تا ولیّ آخر پایان می‌دهد و او کسی نیست جز حضرت عیسی، که ختم تمامی اولیاء است چنانکه پایان دوره جهان نیز هست. مترجم.

۲. همان / ۴۹ یعنی در آخر الزمان حضرت عیسی نازل می‌شود و وارث خاتم خواهد بود و بعد از او ولیّ نخواهد بود.

۳. فصوص الحکم ابوالعلاء عقیفی ۱/ ۶۷ یعنی که چون خداوند او را قبض روح کند، تمامی مؤمنان را قبض خواهد فرمود و اگر کسی باقی بماند جزو چهار پایان خواهد بود. این زمان است که ساعت قیامت فرا می‌رسد. مترجم.

(سوم هجری) باز می‌گردد که یک عارف خراسانی به نام حکیم ترمذی، مهم‌ترین اثر خویش را به عنوان "ختم الاولیاء" نگاشت: ولی در کتاب ترمذی، بیشترین سؤالات مربوط به کلمه ختم نمی‌شد بلکه تأکیدات صریح او معطوف به مسئله ولایت شده بود. لذا نخستین بار بود که یک نویسنده، همت گماشته تا به تعریف طبیعت و ذات و نقش و درجات و مقامات ولایت پردازد. علاوه بر این حکیم ترمذی نخستین کسی است که جرأت نموده - جرأت گفتیم زیرا این کلمه صحیح است از آن جهت که در مقابل او فقهاء و علماء قرار داشتند - تا بیان نماید که از برخی جهات، ولایت برتر از نبوت است^۱. بعدها او بیان داشت که در پایان این دنیا، که همه چیز خاتمه می‌یابد، صاحب ولایت هم در این جهان و هم در دنیای بعد، حیات جاودان خواهد یافت. البته این به معنای آن نیست که اولیاء برتر از انبیاء می‌باشند ولی تحت انقیاد هر پیامبری، ولی بهترین و شریف‌ترین تابع نبی می‌باشد. ترمذی صرفاً به طور کنایی و به صورت تلمیحی و مبهم به ختم ولایت اشاره می‌کند و در مورد ماهیت کلمه ختم هیچ نمی‌گوید. معهذا او ما را در یک سلسله از مفاهیم اشارت گونه و قابل بحث، رها می‌سازد: یکصد و پنجاه و هفت قطعه بریده و از هم جدا و بیشتر

۱. در اینجا باید گفت که اگر چه امامت از مهم‌ترین عناصر تکوین دین به طور اعم و نیز مذهب شیعه و مکتب اهل تصوف به طور اخص بشمار می‌رود، و وجود آن از ضروریات محسوب می‌گردد، ولی اینکه برتر از نبوت است خالی از نکته نیست. اگر، نبی آن است که به قول او ولایت خلق می‌شود، پس ولی فرع وجود نبی است و فرع بر اصل تقدم نیابد، نه شرافتاً و نه وجوداً. این نکته آفت هر دین است، که اگر مؤمنان هر دین ندانند که اصل و فرع کدام است، به بیراهه می‌روند و اسباب تحزب و تفرق در دین می‌گردند که این امر، مخالف رأی صواب‌اندیش خداوند است که همیشه فرموده و می‌فرماید و اعتصموا بحبل الله جميعاً و لا تفرقوا. مترجم.

غیبگویانه و سحرآمیز، که شامل سؤال‌هایی است که به هر یک پاسخی می‌دهد، تنها اموری است که به مسئله ختم و اعتبار آن می‌پردازد. هیچ کس به جز ابن عربی دغدغه این کار را نداشت.

فقط در جواب‌هایی که ابن عربی به حکیم ترمذی می‌دهد (که بیشتر در فصل ۷۳ از فتوحات مطرح شده و به این امر اختصاص دارد) نیست که می‌توان شروح و تفصیل صریح و بدون ابهام آموزه‌های ابن عربی را که مربوط به ختم ولایت می‌گردد، پیدا کرد زیرا او در چندین بخش و چندین فصل از کتاب فتوحات و در فصل دوم از فصوص نیز به آن پرداخته است. ما می‌بینیم که ابن عربی به سه گونه ختم اشاره دارد و او حضرت عیسی را یکی از آنانی می‌نامد که بتمامه حائز مرتبه ختم ولایت عامه می‌باشد و نیز قابل ملاحظه است که در حضرت عیسی است که بسط مبحث آخرت‌شناسی انجام می‌گیرد زیرا اسلام مایل است تا این مبحث را به نام او پیوند زند. ابن عربی تنها به یک اشاره کنایی و سمبلیک در باب ختم اطفال مبادرت می‌ورزد و آن این است که او در چین متولد خواهد شد و بعد از خواهر همزادش به این جهان خواهد آمد. بر طبق ماهیت ختم ولایت محمدی نویسنده فتوحات از این مطلب قدری فراتر می‌رود تا آن را معرفی نماید: او یکی از انساب اشرف و اصیل عرب است که در زمان ابن عربی در قید حیات بوده است. همان نامی که شیخ اکبر هم در این کتاب و هم در سایر متون منثور خویش آن را مخفی نگاه می‌دارد، به خوبی در اشعار و آثار منظومش ظاهر گشته است: این اسم اوست. در اینجا صدها نمونه می‌توان نقل کرد من جمله:

منم ختم اولیاء آنطور که عیان گشته
با اینکه محمد ختم انبیاء بوده
ختم خاصه نه ختم ولایت عامه بوده
زیرا ختم ولایت عیسی می باشد.

و یا:

نه موسی و نه عیسی و نه سایر انبیاء منم
اگر پنداری که جمع همه آنانم
زیرا من ختم ولایت محمدی ام
ختم خاص در آفاق و آنقسم

این سؤال بلافاصله به ذهن می رسد که چرا در آنجا مخفی بود ولی
در سایر مواضع افشاء شده است؟ واضح ترین جواب آن است که
ابن عربی، مواضع و مطالب خاص و مهم را در قالب اشعارش بیان
داشته است. نشانه های روشن و معینی در مقدمه جامع دیوان
المعارف هست که وقتی آن را ملاحظه می نمایم در می یابیم که
عناوینی ارزشمند و شرح حال وار است و می گوید که طریق تفکرویی
و اشعارش، به طور مبهم ولی بسیار لغزوار و به اضمار با هم عجین
گشته است که این همه، فهم تعالیم وی را دشوار می سازد.

در قرطبه است که این اندلسی جوان، نابهنگام مسیر حیات
خویش را به سوی خدا می گشاید، همان جایی که ابن عربی در رؤیا
دید که مقدر است تا او ختم ولایت محمدی باشد. متون متعددی در
دست است که حادثه مزبور را توضیح می دهد، یکی از آنها را می توان
در فصلی از فصوص ملاحظه کرد که اختصاص به هود دارد و

اطّلاعات ذیقیمتی را درباره مکان و زمان حادثه ارائه می دهد: "و اعلم انه لما اطلعني الحق و اشهدني اعيان رسله عليهم السلام و انبيائه كلهم البشريين من آدم الى محمد (ص) اجمعين في مشهد اقيمت فيه بقرطبة سنة ست و ثمانين و خمسمائة ما كلمني احد من كل الطائفة الا هود (ع) فانه اخبرني بسبب جمعيتهم"^۱ حقیقت این است که نه در این متن و نه در جایی دیگر، نمی توان موضع دیگری را یافت که ابن عربی به صراحت اظهار دارد که هود بر وی نازل گشت، و در آن زمان، او به مرتبه ختم ولایت محمدی نایل آمده است. حتی اگر فرض کنیم که ابن عربی این مطلب را در آثار خود نگفته است، باید بدانیم که لااقل این عنوان را نباید از شاگردان خویش کتمان کرده باشد. شاگردانی که از جزئیات حیات و احوال او خبر داشتند. صدرالدین قونوی، همان قسم که خواهیم دید، از بدو حیات و در سنین کودکی تحت ارشاد و هدایت شیخ الاکبر قرار گرفت، به شاگرد خویش مؤیدالدین جندی اظهار داشت که ابن عربی این مطلب را در فصوص خود بیان کرده است. اولین بارقه ها و تصدیق نقش محوری ولایت خیلی زود و متعاقب آن در حیات ابن عربی پدیدار گشت و در جزئیات سایر وقایع و ملاقات های وی خود را نشان داد، و همه حکایت از آن می کرد که او به مرتبه برگزیده شدن از طرف خداوند و یا اصطفاء الهی نایل آمده است. در اینجا ما فقط با چند تکرار سهل و ساده از یک پیام ابتدایی روبرو نیستیم، ملاقات ها و رؤیاهای وی در

۱. فصوص ۱/۱۱۰ یعنی بدان که خداوند مرا بر حقیقت امر مطلع ساخت و اعیان انبیاء و رسل خویش را بر من نمایاند و من همگی را از آدم تا محمد مشاهده کردم و این امر در قرطبه در سال ۵۸۶ رخ داد و با من هیچیک از آنان صحبت ننمود مگر هود(ع) که به من گفت که چرا ایشان به گرد هم جمع شده اند. مترجم.

این باره مطالب مهمی را معلوم می‌سازد؛ سایر موارد نیز پس از آن، اطلاعات دیگری ارائه می‌دهد که برخی از آنها مربوط به ماهیت و سرشت ولایت بود و گاهی نیز درباره وظایف و درپاره‌ای موارد خبر از حیطة و وسعت آن می‌داد.

آنگاه که هر چیز در نهان خواهد شد

در میان مشایخ روحانی شیخ اکبر، نامی هست که اغلب در آثار وی دیده می‌شود، و این نام اگرچه بسیار به شطح می‌ماند، ولی مربوط به یک موجود انسانی است که وی هرگز به صورت جسمانی او را ندیده است: ابو مدین. این یکی، در طی حیاتش به نام "شیخ الشیوخ" ملقب شده بود و این قطب و پیر اندلسی مشهور و پرآوازه، در طی قرون متمادی در سراسر مغرب از محبوبیت عظیمی برخوردار بوده است. و حتی فراتر از این، تا روزگاران ما نیز این شهرت تداوم یافته است. ممکن است گفته شود که شهرت پس از مرگش، به طرق گوناگون مدیون آثار ابن عربی است. هر دو اینان مُبدع و بانی سلسله‌ای از سلاسل اهل تصوّف بودند، با این که هیچیک نخواستند تا جمعیتی مستقل و فرقه‌ای خاصّ بنا نهند. همان‌قسم که در مورد ابن عربی نیز صادق است، تعالیم ابو مدین با همان عمق و شدتی که در شرق معروف شد، در غرب نیز مشهور بود و تأثیرات آن را می‌توان

در هر دو ساحت یافت و فهمید که مورد قبول عامه نیز قرار گرفته است.

صوفی و فقیه و مسیحیان

روزی، شیخ عبدالعزیز المهدوی با جمعی از مریدانش به قصد زیارت و حج از خانقاه خارج شدند و به هنگام عبور از دریا، دشمنان دفعتاً بر آنان تاختند و بین هر دو گروه، نزاعی برخاست. شیخ قبل از این، در حال بیان مطالبی در باره جوهر الحقایق بود (علی رغم آنکه نزاع بر پا شد، او به کار خویش ادامه می داد) و حوادث مزبور، مانع از آن نگشت تا او از کار خویش باز ماند، و او همچنان به افاده مطلوب ادامه می داد. در میان مسافران فقیهی بود که ترس و وحشت او را فرا گرفت و شروع کرد که بر شیخ بدهانی کند، پس به طرز کار و رفتار شیخ خرده گرفت، "ما در میانه مصیبت گرفتار آمده ایم و در شرف هزیمت قرار داریم ولی او در حال بحث از جوهر الحقایق است!". شیخ در آن لحظه به وی اعتناء نمود. مدتی کوتاه گذشت و شخصی آمد و خبر داد که دشمن قیادت کشتی را به اختیار خود در آورده و ضرورتاً همگی به اسارت در آمده اند. شیخ پرسید: "چگونه ممکن است که سوار کشتی مسیحیان باشید و به اسارت آنان در آئید، به آنان بگوئید تا جایی که ما دهند تا نماز گزاریم و به تلاوت آیات مشغول گردیم". مسیحیان خواسته آنان را اجابت کردند و چون مریدان شیخ به همراه شیخ تبارک الله و الحمد لله گفتن گرفتند، مسیحیان متنبه شدند و شیخ را تعزیز کردند و او را به حال خود واگذاشتند. ولی فقیه به ظاهر دانا و در باطن نادان، سخت مورد تمسخر و استهزاء ایشان قرار گرفت و به او صدمه می زدند. شیخ و مریدانش را تکریم کردند و آنان نیز توانستند تا زمانی که به مقصد برسند، آداب و نماز خویش بجای آرند و بعد به موطن خویش مراجعت نمایند.

محمد الوزیر، الحلل السندسیه.

تعدادی از مشایخ روحانی که در اندلس به هدایت ابن عربی پرداختند، خود از ابومدین تعلیم گرفته بودند، این مورد به خصوص درباره شیخ الکوئی صدق می‌کرد زیرا کسی بود که هرگز توفیق نیافت تا محاسن و فضایل یک ولی را که در بجایه ساکن بود، تمجید نماید. ابن عربی شوق بسیار داشت تا ابو مدین را ملاقات نماید ولی در سال ۱۱۹۰ (۵۸۶ق) ابو مدین به او خبر داد که ملاقات این دو در این عالم و در این دنیا هرگز صورت نخواهد گرفت. سه سال بعد ابن عربی نابهنگام عزم آن کرد تا به تونس برود و با عبدالعزیز المهدوی از شاگردان شهیر ابومدین ملاقات نماید. اگر در این تاریخ ابو مدین زنده می‌بود ابن عربی بلاشک المهدوی را مجبور می‌ساخت تا امکان ملاقات با وی را برایش در بجایه فراهم آورد. لذا مرگ ابو مدین - که ابن عربی آن را در ۱۱۹۳ یا ۵۸۹ق یاد کرده ولی بسیاری، قدری دیرتر ثبت نموده‌اند - او را واداشت تا از مغرب خارج شود.

ابن عربی از اقامتش در تونس بهره بسیار برد و مدت یک سال را در آنجا گذراند و در مصاحبت المهدوی بود و توانست مطالعات خویش را درباره تعلیمات مشایخ کبیر صوفی تکمیل نماید و تعمیق بخشد. خاصه که آثار ابن برّجان^۱ را کشف نمود (متوفی به سال ۱۱۴۱ میلادی یا ۵۳۵ق) که تفاسیر او را بر قرآن در بسیاری از کتب و نوشته‌های خود، نقل و ثبت کرده است. ابن صوفی اندلسی قربانی حکومت

۱. ابن برّجان بعد از ابن عریف پیشوای اهل تصوّف در اندلس شد و پیروانش را مریدین خواندند و در تصوّف به شرقیان توجه داشت و کتب غزالی را می‌خواند و توصیه به مطالعه می‌کرد و آنها را در میان حلقات صوفیان ذکر و تلاوت می‌نمود و شرح و بسط می‌داد و اثر معروف خلع النعلین است. بنگرید به شرح فصوص عقیفی / ۲۵۵ و نیز محیی الدین ابن عربی (جهانگیری) / ۱۴۸. مترجم.

الموحدون شد زیرا ادّعی امامت کرد. ابن عربی علاوه بر این ابن القسّی را ملاقات کرد^۱ که رئیس المریدون شد و رهبر مخالفان الموحدون محسوب می‌گشت. در پایان ملاقات، قضاوت ابن عربی بر شورشیان مزبور قدری مطلوب و مساعد بود. ولی سی سال بعد، زمانی که به سنجش و نقد و مقایسه مشهورترین اثر او یعنی خلع النّعلین پرداخت، نظر ابن عربی این بود که ابن القسّی یک شیاد و حقّه باز بوده است. تواتر مناسب کنایات و تلمیحات به کار رفته در آثار ابن عربی، در باب آراء دینی و تعالیم مذهبی که به وسیله اساتیدش تشریح و تفسیر شده بود، نشان می‌دهد که ابن عربی هم به دقّت و هم به کثرت آثار ایشان را مطالعه کرده و هم اینکه مقادیر بسیاری از متون و جملات ایشان را به وام گرفته است. در هر حال دو منبع اصلی الهام در تکوین آراء و تعالیم ابن عربی، یکی قرآن است - که به این مطلب رجوع خواهیم کرد - و دیگر تجارب شخصی خود وی می‌باشد. از این نقطه نظر نخستین مسافرتش به مغرب حائز بسی اهمّیت است. این دقیقاً در تونس و به سال ۱۱۹۴ (۵۹۰ق) رخ داد که ابن عربی یا شیخ‌الاکبر، به "ارض الله الواسعة" وارد گشت.

جهان خیالی، ارض التعمّق و التأمل

در اینجا دو موضع از شرح حال نگاری را می‌توان بر شمرد که

۱. می‌گویند که ابن القسّی تبارش رومی و از اندلس بود در شعر و ادب توانا و از ائمه صوفیان اندلس محسوب می‌شود گویند که دعوی مهدویت کرد و خود را امام خواند و پیروان بسیار یافت. در سال ۵۴۶ به دست یکی از پیروانش کشته شد. کتاب مهمّ اش به نام خلع النّعلین فی الوصول الی حضرةالجمعین می‌باشد که ابن عربی آن را شرح کرده است. مترجم.

عناوین مشروح این وقایع را طرح می‌کند. او پشت سر امام، در حال انجام نماز بود که امام به این آیه رسید "یا عبادى الذین آمنوا انّ ارضى واسعة، فایّای فاعبدون".^۱ ابن عربی با شغف بسیار غریب شادی برآورد به طوری که حضّار از هوش رفتند. این تنها موقعی بود که در طیّ مسافرت روحانیش، چنانکه بعداً به شاگردش ابن سودکین اظهار داشت، اینچنین صیحه‌ای برآورده بود.

ابن عربی "کتاب مطوّل و مفصّلی" نگاشت در باب "ارض الله" که علاوه بر این، به نام "ارض الحقیقه" نیز از آن یاد کرده است، متأسّفانه این کتاب در دست نیست ولی فصل هشتم فتوحات دقیقاً به این مطلب اختصاص دارد. خَلق از خاک یا طین که حضرت آدم از آن خلق گشته، همان ارض الحقیقه‌ای است که شامل ارض الخیال می‌شود. برزخی است که تصوّر انسان کامل را شکل می‌بخشد و آن را با تمامی منظومه حقیقی آن، چه صغیر و چه کبیر و چه الهی و چه بشری، به تصویر در می‌کشد. ارض مافوق طبیعی همان جایی است که نه فقط اشیاء در آن فاسد نمی‌شوند بلکه حیات جاودان دارند و در آنجا به گفت و شنود مشغولند، این همان ارض روحانی است که ابدان با موادّ ظریف و نامحسوسی شکل یافته‌اند، یعنی آن‌گاه که عقل لباس صورت در می‌پوشد: این است که چرا "عارفان تنها با روح در آن وارد می‌شوند و حجاب‌های جسمانی را در دنیای دون مادّی متروک می‌گذارند". و بالاخره، ارض کمال و تکمیل است و چون نمایشی است که تمام امور مرئی شخص خردمند در آن نمایان می‌شود، همان

۱. قرآن ۵۶/۲۹ یعنی ای بندگان من که ایمان آورده‌اید، بدانید که ارض من واسعه است، پس مرا پرستید. مترجم.

جائی که رؤیا به حقیقت می پیوندد و نفوس برای دریافت رأی نهایی خداوند در انتظار به سر می برند.

این نحو از تصوّر در باب عالم خیال تنها به ابن عربی منحصر نمی شود بلکه در میان صوفیان شیعی نیز می توان آن را دید که به نحو خاصی توسط هانری کربن مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است،^۱ تألیف برجسته کربن بدون هیچ جای بحثی، بهترین کتاب برای فهم درست تعالیم ابن عربی در اروپا بشمار می رود. ولی علاوه بر این، بسی مهمّ است که بیان شود که این ایران شناس بزرگ که تمامی آراء خویش را بر دانسته‌هایی از متون و کتب ابن عربی بنا نهاده است، هنوز از برخی از نظریات مربوط به مفهوم عالم خیال بی اطلاع بوده است. به هر حال او بر نقشی که ابن عربی در تبیین این عالم ایفاء نمود، بیش از حدّ تأکید نمود.

در بخشی از فصل ۳۵۱ کتاب فتوحات تحت نام عبودیت، ابن عربی بیان می دارد که "العبودية... اذا قام بحقها كان قيامه عبادة ولا يقوم بها الا من يسكن الارض الالهية الواسعة التي تسع الحدوث و القدم فتلك ارض الله من سكن فيها تحقق بعبادة الله و اضافه الحق اليه قال تعالى يا عبادي ان ارضي واسعة فايّاي فاعبدون يعني فيها، ولي مذ عبدت الله فيها من سنة تسعين و خمس مائة وان اليوم في سنة خمس و ثلاثين و ستمائة"^۲. از همین جاست که او می خواهد بگوید

۱. این کتاب تحت نام ارض ملکوت ترجمه شده است: هانری کربن: ارض ملکوت، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، مطالعات فرهنگی، ۱۳۵۸ ش. مترجم.

۲. فتوحات مکيه ۲۲۴/۳ یعنی که عبودیت مقامی است که کسی نمی تواند به حقّ آن را دارا شود مگر آنکه در ارض الهی واسع داخل شود و این همان ارضی است که اگر کسی

که طبیعت اصلی این زمین از آن کسی است که به این سلطنت الهیه مطلقه دست می‌یابد. این تجلی خداوند بر انسان که از وجود آدمی چیزی باقی نمی‌گذارد، هوشیاری و وقوف عالمانه شخص مورد تجلی را در بودن خود دچار تزلزل می‌سازد. از این لحظه به بعد، او درک مستقیم و بی واسطه و شهود محضی از وجود عبودیت خویش را به دست می‌آورد. این، علت آن است که چرا هر کس که به ارض الله الاخر(الواسعة) وارد می‌شود، بر او مقدر می‌شود تا ابد در همانجا منزل گزینند. نقل قولی از پیامبر است که می‌فرماید "غربت و هجرتی بعد از غلبه نیست"، ابن عربی توضیح می‌دهد که هر کسی را که خداوند به تصرف خویش آورد، حضرتش را در همه چیز مشاهده می‌نماید.^۱ خداوند از چنین فردی هرگز غائب نمی‌گردد؛ هر جا که چنین فردی باشد، همانجا "ارض الله" است.

رؤیت اعلی

مطابق با آنچه در بالا ذکر شد، این احتمال هست که شخص به این وسوسه افتد، همانطور که در مورد کربن مصداق دارد، که "دنیای خیال" شخص را به عالی‌ترین درجات کمال برگرفته از وجود حق، نایل می‌گرداند. در هر صورت باید گفت که این کمالی ناتمام است. باید مراقب بود که امر متعالی به هر صورت ممکن که ظاهر شود، فقط

→

در آن ساکن شود به عبادت خداوند نایل می‌گردد و خداوند او را به خود منسوب می‌دارد زیرا آیه قرآن فرموده است که ای بندگان من ارض من وسیع است پس مرا عبادت کنید، و من از سال ۵۹۰هـ تا این زمان که این سطور را می‌نویسم یعنی سال ۶۳۵ در همین زمین ساکن گشته‌ام. مترجم.

۱. فتوحات مکیه ۳/۲۴۷

تجلی خداست و تجلی خداوند بر انسان در صورت خیالی او، چیزی جز صورت نیست و انعکاس نامخلوق نمی باشد. شرحی که ابن عربی در فصل ۳۵۱ از فتوحات عرضه داشته است با همه عظمت خود، بیان می دارد که ابن عربی امکان صوری تجلی خداوند را که در آن جوهر الهی در ساذج مطلقش نازل می گردد، تحت هر صورتی با خیالی که باشد، منتفی نمی داند. "تنها دلیلی که بر طبق آن، مفهومی صورت می پذیرد، آن است که اذهان و شعور معمولی قادر نیستند تا به ادراک امری که فاقد صورت است نایل آیند، ولی آن دسته از صوفیان که مستظهر به معرفت الله می باشند به مفاهیم مندرج در صورت نیاز ندارند و همان اموری را که عوام تحت اندراج در صورت می یابند، ایشان همان امور را بدون صورت می فهمند". شرح دیگری در فصل هشتم فتوحات هست که خصوصاً کرین آن را ترجمه کرده است که وافی به مقصود است. در این شرح ابن عربی اظهار می دارد که تجلیات وارده از "عالم الخیال" می تواند چنین مورد توضیح قرار گیرد: تجلیات و ظهور حق، عارف را از خود رها نمی سازد و در نتیجه هوشیاری او بر وجود خود در او باقی و برقرار می ماند، به عبارت دیگر ظهورات دیگری هست که "او را به وجد می آورند و کمال او را هستی می بخشند، درست همانگونه که در مورد انبیاء و اولیاء صادق است". در هر حال او واضحاً می گوید که این امر تا حدود بسیاری، قضیه تجلی بدون صورت است.^۱

بحث دیگر، مسئله تباین میان ثبات و سکر است یعنی ثبات عارفی که بر خود عالم است (بقاء) و سکر عارفی که به امحاء خود

رسیده است (فناء)، که تفاوتی روشن تر از تقابل روز و شب است. امر اتفاقی، عارض نامخلوق نمی شود. وقوف بر خویشتن زمانی که تجلیات الهی بر صورت خیالی حادث می گردد، مطابق با آراء ابن عربی، شخص فکور را به فکر می اندازد که در همان لحظه می تواند هم خدا را ببیند و هم حضرتش را درک نماید ولی در اینجا نیز باز به صورت و در نتیجه یک امر مخلوق و مسئله تجلیات روبرو می گردیم، تجلیاتی که مشروطند و در برابر لایتناهی بودن خداوند هیچ قدر و قیمتی ندارند. تنها حق باطن می تواند به درک باطن برسد. در کتاب الفناء ابن عربی اظهار می دارد که "هر چقدر طول بکشد که نشان مخلوق در چشم شخص فکور باقی بماند، حقیقت الهی نیز فرا چشم او متعالی باقی خواهد ماند". تجلیات بدون صور که جوهر امر متعالی را به کمال می برد، مقتضی فناء و نیستی مخلوق است که در هر آن، بی خبر از رؤیت خدا است، زیرا که حضرتش وی را می بیند، چه که او نمی داند که حضرتش هست. تنها وقتی که به خویشتن باز می گردد به تأمل و تعمق لذت بخشی از امر متعالی می رسد که موجد سروری و صف ناپذیر از فروغ ظهور وجود الهی می باشد.

از مطلب فوق نباید استنباط کنیم که کمال مفروض "عبودیت" که ولی را به "ارض الله الواسعة" هدایت می نماید از نظر ابن عربی یک انحراف بی نتیجه می باشد. برعکس این تنها راهی است که می تواند آدمی را به "لیل" وجود خویش هدایت کند تا بدان حد که قادر گردد با واحدی موانست یابد که دومی ندارد. فصل دیگری از فتوحات که عنوان "فی معرفة منزل السبل المولدة و ارض العبادة"^۱ دارد، در این

خصوص هست و اطلاعات ارزشمندی را به این موارد اضافه می‌کند، خصوصاً از آنجا که ابن عربی نه تنها به ذکر مقصدی می‌پردازد که قابل حصول است بلکه مضاف بر آن، مفاهیمی را توضیح می‌دهد که به مدد آن می‌توان به مقصود رسید. "ثم اعلم ايها الاخ الولي ان ارض بدنك هي ارض الحقيقة الواسعة التي امرك الحق ان تعبد فيها وذلك لانه ما امرك ان تعبد في ارضه الا مادام روحك يسكن ارض بدنك فاذا فاقها اسقط عنك هذا التكليف مع وجود بدنك في الارض مدفوناً فيها فتعلم ان الارض ليست سوى بدنك و جعلها واسعة لما وسعته من القوى و المعاني التي لا توجد الا في هذه الارض البدنية الانسانية"^۱

از آنجا که ارض محکوم بر آن است تا به خدمتِ خداوند مفتخر گردد، حضرت باری، آدمی را از خاک آفرید که نهایت رجعت او به آن نیز هست زیرا ارض با عنصر اصلی خاک یا مرتبه عبودیت عجین گشته است. بر طبق آراء ابن عربی این است که چرا خداوند طریقی کوتاه را برگزیده تا آدمی را به اصل خویش هدایت کند و او را به عبودیت وجودی حق راجع گرداند. اگر او خاضع باشد و به آن دسته از فرامین الهی که مُتَعَهَّد بر انجام آن است، عمل کند و به وظایفی که حضرتش مقدر فرموده، قیام نماید و بدن خود را مکانی سازد که

۱. فتوحات ۵۵/۴ یعنی بدان ای برادر ولی که ارض بدن تو همان ارض حقیقی و واسعة‌ای است که خداوند ترا امر فرموده در آن عبادت حق نمائی زیرا مادامی که روح در بدن توست یعنی در ارض و واسعة خدا، می‌توان به نیایش اوپردازی ولی اگر از روح از آن جدا شود این تکلیف از تو ساقط می‌گردد با اینکه بدن تو در ارض مدفون گشته است. بدان ارضی جز بدن تو وجود ندارد و خداوند آن را واسع آفریده زیرا وسعت آن به سبب وجود قوای و معانی موجود در آن است که در جایی دیگر نمی‌توان مانند آن را یافت.

خدمت حقّ و عبادت حضرت باری در آن صورت گیرد، در اینصورت او قادر خواهد بود تا در هر آنی، سلطنت الهی را در خود ظاهر سازد. ولی آن کس که به معرفت خود، چون یک عارف و یک خادم نایل آید، ممکن است هنوز در بند علم حضوری خود بماند و از وجود مطلق دور گردد، او باید صرفاً در مورد خویش به عنوان وجودی ناشی از وجود حقّ، فکر کند، همان حقّی که از همان لحظه به بعد، حضرتش بذاته بر وجود او تجلّی می‌نماید: "من رآنی و عرف أنّه رآنی ما رآنی" این حکم لاینفصل الهی است یعنی هرگز نسخ نمی‌شود و باطل نمی‌گردد. معرفت اعلای خداوند متناقضاً، به نوعی جهل مطلق نیز اشاره می‌کند و رؤیت ذات وی را هیچگاه مقدور و میسر نمی‌کند، بر طبق گفته بسیار مشهوری که اغلب توسط ابن عربی نقل می‌گردد "زمانی که چیزی مخفی نمی‌شود، بقا می‌یابد" یا:

من رآنی و قال یوماً رآنی ما یرانی غیر الذی ما یرانی
 انّ للّه نظرة فی وجودی و بها ربّنا العلیّ هدانی
 بنا براین، نکته مزبور برای آن کس عیان و آشکار می‌شود که به تاریکی نیستی وجود خود واقف گشته و بیش از این نمی‌داند که کیست.

سفر ابن عربی به تونس، فصل جدیدی در حیات او گشود که با سیاحت آغاز شد: برهه‌ای طولانی از حیرت در دارالسلام جهان اسلام که واپسین سنوات سی سال عمر اخیر او را در بر می‌گرفت. یک دیدار و رؤیت زمانی رخ داد که او در حین عبور از جبل الطارق

۱. فتوحات ۵۵/۴ یعنی هر کس که مرا ببیند و بفهمد که مرا دیده است، مرا ندیده است. م.

بود و برای نخستین بار به اهمّیت هجرت از یک زندگی به زندگی دیگر پی بُرد. با حمد و سپاسی که بر این رؤیت و مکاشفه روا می نمود، ابن عربی نیک می دانست که سرنوشت او چسان رقم خورده و سرنوشت شاگردان آتیه اش به چه نحو خواهد بود. با اتکاء بر این یقین و اطمینان، او مسافرت دیگر خود را در دنیای توده های مردم آغاز کرد. او ناگهان به ارض الله الواسعة الاخرة رسید و با غورو تعمّق در مشاهده "معاشر اعلی" فراگرفت که "وارث معرفت محمّدی" است؛ درست در همان اوقات رؤیت و مکاشفه دیگری برای او در شرف وقوع بود: بر او وارد شد که تعالیم خود را باید در دو ساحت و افق از هم جدا سریان و جریان دهد، در شرق و در غرب. در سن سی سالگی ابن عربی، مابقی عمر خویش را وقف انتقال یافته های خود در این دو افق نمود که هم شکل شفاهی داشت و هم به صورت کتبی بود، یعنی به انجام وظیفه ای قیام کرد که انحصاراً به کف کفایت او سپرده شده بود.

قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى

ابن عربی در سال ۱۱۹۴ (۵۹۰ق) بعد از یک سال مهاجرت و غربت به اندلس مراجعت کرد. چهار سال از آتش بس منعقد در قشتاله منقضی شده و لشکر آلفونس هشتم به غارت سویل پرداخته و آن شهر را به محاصره گرفته بود: در مراکش لشکر خود را به عقب فرا خواند. نیات شخصی و اغراض فردی در رأس جمیع مشکلات بر وخامت اوضاع می افزود. چندان زمانی از مراجعت ابن عربی نگذشته بود که پدر خود را از دست داد.^۱ علاوه بر این مصیبت، به اندک زمانی، مرگ گریبان مادرش را نیز گرفت. او در عُنفوان جوانی بود و از این پس مسئولیت دو خواهرش نیز بر عهده وی قرار گرفت. وظایف و تعهدات بسیاری بر دوش او قرار گرفت، ولی خیلی زود دریافت که انجذاب او به خداوند با وظایف اجباری که به عنوان سرپرست بر دوش او سنگینی می کند، همخوانی ندارد و از این راه او به کمال

۱. برای تفصیل بنگرید به آداس *Quest for red Sulphur* ص ۱۲۲-۱۲۳

نخواهد رسید: پس او باید در برخی از موارد، فرصت مناسب و موقعیت مقتضی را تشخیص دهد و تصمیمی شایسته بگیرد، او مایل بود تا حقّ فرزندی را به جا آورد، ولی کاری سخت و بی ثمر بود. اینک ابن عربی بالغ، حتی یک سر سوزن از خود انحراف نشان نداد و به عنوان یک جوانِ نورس، به طریقی که انتخاب کرده بود، استوار گام برداشت. علاوه بر این او به نوشتن پرداخت و البته بسیار نوشت. تنها کشف و مشاهده با امر الهی کافی نبود، بلکه او باید به مقام تکلم با خدا رسد.

بسیار زود، و بعد از مراجعت خود، کتابی از خود را به پایان برد که بر آن عنوان "مشاهد الاسرار القدسیه" گذاشت. بر طبق آنچه که خود وی به ما می گوید، کتاب مزبور برای "وارثان" در نظر گرفته شده بود و در اصل، اثمارِ تجاربِ عرفانی و غیبی او را در "عالم خیال" بیان می کرد. به هر تقدیر ابن عربی از همان ابتدا اظهار می دارد که خداوند، او را به این نکته مسرور ساخت که "این کتاب را تجلی در عالم محسوس قرار دهد". مقدمه غنی و موجزان فی حدّ ذاته اگر چه مُغلق و غامض است ولی با اندیشه "میراث نبوت" مرتبط می باشد. در این مرحله، ما این کتاب را حاوی نکاتی یافتیم که بعداً به صورت بنیادینی در سیره انبیاء شناسی ابن عربی مقامی استوار یافت و بعدها در فتوحات مکّیه در اوج کمال توسعه و بسط داده شد. برای مثال، تفاوت میان اولیائی که در حضور الهی به مرحله توقّف می رسند "الواقفون"، با آنان که از مرایای مخلوقات بر طبق هدایت الهی به مبدأ سفر باز می گردند "الراجعون" در این کتاب معلوم می شود. مقدمه مزبور با ۱۴ مشهد یا مشاهد ادامه می یابد، که مقصود از آن رو در رو

ساختن مخلوق با خالق است. خالق انسان را به رسالت باطنی و درونی او یعنی انسان کامل شدن، متذکر می‌سازد که همانا مقام خلیفة اللّٰهی و نیابت او می‌باشد. "تو اسماء اللّٰه الحسنی هستی، علامت وجود منی، او که ترا می‌بیند، مرا نیز خواهد دید. او که ترا مفتخر می‌سازد مرا نیز مفتخر ساخته است. او که بر تو نقطه اتکال است، بر خود نیز متکی است. آن کس که ترا تحقیر ساخته خود را تحقیر می‌کند. تو آینه منی، بیت منی، محلّ نزول اجلال منی، تو مخزن اسرار منی، مأمّن معرفت منی، اگر تو نبودی من شناخته نمی‌شدم، مرا نمی‌پرستیدند و اطاعت نمی‌کردند و شکرم به جای نمی‌آوردند."^۱

بار دیگر، انسان کامل، موضوع کتاب التّدبیرات الالهیه قرار گرفت که اندکی بعد یا قبل از کتاب المشاهد مرقوم شد. ترتیب تاریخی نزول و کتب ابن عربی در دوره حیاتش در مغرب زمین ابداً معلوم نیست. التّدبیرات الالهیه دقیقاً دو بار در المشاهد نام برده شده است ولی به نکته خاصی اشاره نمی‌کند. با رجوع مکرّر به متون اصلی ابن عربی، برخی این تصوّر را پیش کشیده‌اند که ابن عربی در آثار خویش کراراً دست می‌برده و آنها را جرح و تعدیل می‌کرده و یا کامل تر می‌ساخته است. این نکته حقیقت دارد، علی‌الخصوص در باره این دو اثر، زیرا هر دو نوشته، جزو آثاری بودند که وی، در تمامی طول حیات خود، همیشه آنها را مورد جرح و تعدیل و اصلاح قرار می‌داد. لذا در اینجا نمی‌توان راهی یافت تا بدانیم که کدامیک از این دو اثر او مقدّم بر دیگری است، یا اینکه اختتام کدامیک مؤخّرتر است. به عبارت دیگر

۱. المشاهد الاسرار القدسیة متن عربی ۵۸-۵۹

تنها این مطلب، یقین است که تاریخ مراجعتش از تونس در دوره‌ای بوده که فقط تقدّم آثار او را نشان می‌دهد.

همان قسم که در بالا ذکر شد، موضوع اساسی در دو کتاب المشاهد و التدبیرات الالهیه یکی است. علاوه بر این سبک نگارش و مقصد هر دو نیز یکسان است. مشاهد اثری است که مربوط به مشاهد و مرایا می‌باشد: نوشته‌ای فناپذیر و تصریف شده و مملوّ از مواجید تغزلی که شاید تا حدودی شاعرانه و متکبّف به نظر رسد. ولی التدبیرات الالهیه - که ابن عربی خود به ما می‌گوید که در طّیّ چهار روز در اندلس و شهر مورن آن را بر ساخته است - کوتاه و نرم و محاوره‌گونه و خطابی و دقیق و در زمره آثار اوست که یک مربّی ذوالفنون آن را تدوین کرده است. کتاب المشاهد، ترفیع مردی متعالی و رو به خداست؛ کتاب التدبیرات عرصه عرض عقاید تعلیمی است که به این قصد نوشته شده که فرزاندگی و بدن، نفس و حواس، جاه و مقام را نه فقط عملاً بلکه به نحوی مؤثر ناچیز انگارد و شخص را به اصل اساسی خود بازگرداند تا انسان کامل شود، به این معنا که در شخصیت خود، تمامی قواعد و قوانین الهی و واقعیت‌های جسمانی را با هم عجین سازد. در کنار این متن ذکر شش اثر دیگر شده که اهتمام مداوم و جدّی ابن عربی را در طّیّ همین دوره از تدوین آثارش باز می‌نمایاند. این شش مورد، جزو آثار جوانی ابن عربی است اگر چه امکان آن نیست تا زمان تدوین آنها را معلوم ساخت و از روی یقین گفت که قبل از التدبیرات بوده یا بعد از آن.

بسیار دشوار و سخت می‌توان دریافت که تدوین این مجموعه آثار، در طّیّ یک دوره خاصّ صورت گرفته است که در آن اوضاع و

احوال، شرایط برای تدوین آنها مساعد و مطلوب نبوده است. ابن عربی، سر آن داشت تا از بارگران تعهدات خود نسبت به نزدیکانش شانه خالی کند و از قبولِ مسئولیت‌های مربوط به آنان بگریزد، آنهم در کشوری که در شرف جنگ بود. او در فزّه، در جوئن سال ۱۱۹۵ (جمادی الثانی ۵۹۱ق) به سر می‌برد که منصور و لشکرش به سویل رسیدند و خود را برای جنگی مهیب آماده می‌کردند که حتمی‌الوقوع بود. رویارویی دو سپاه، همان‌قسم که می‌دانیم، آینده را رقم می‌زد. ولی این نکته، آیا مطلوب مسلمانان بود یا به نفع مسیحیان تمام می‌شد؟ ابن عربی مدّعی است که هیچ شکی نداشته که امتناع از جنگ و خونریزی مطلوب‌تر است.^۱ او شجاعانه به سویل مراجعت کرد زمانی که الموحدون در ۱۸ جولای ۱۱۹۵ (۸ شعبان ۵۹۱) در جنگ آلاکاس دشمن را به عقب راندند. اهالی اندلس به هیجان آمدند و مشعوف و مسرور بودند غافل از آنکه پیروزی و فتحی که جشنش را بر پا داشته‌اند، آواز قو و نغمه غم‌انگیز پایان کار مسلمانان در اسپانیا است. به هر حال، آنان روزگار خوبی را اندک زمانی قبل از فرجام خود، سپری می‌کردند. از این رو، منصور لشکر خود را به طلیطله عقب برد. ولی پیروزی مزبور، کمتر از یک توفیق ناچیز بود تا یک غلبه و ظفر امیدوارانه‌ای از آخرین تلاش‌ها، یا نومید ساختن دشمنان، (حتی خود مسلمانان تشویق نشدند) ولی بر این پندار که مسلمانان اسپانیا شکست ناپذیرند، خطّ بطلان کشید. حداقل منجر به این شد که مسیحیان، تهاجمات خود را بر کناره‌های سواحل سویل شروع نمایند.

این خشنودی که ابن عربی، یک روز به زندگانی مبتنی بر مفاهیم دنیوی باز خواهد گشت، بیشتر نمی شد. بالاخره خلیفه خود شخصاً مداخله کرد: او ابن عربی را احضار کرد و از او استدعا نمود تا مسئولیت یافتن شوهری مناسب برای خواهرانش را به او واگذارد. شیخ جوان، مُحکم ولی مؤدبانه به این تقاضا پاسخ رد داد. و به جای آنکه از منسوبان خود فرار کند و مسئولیت‌های خود را وانهد بار و بنه خود را بست تا خواهرانش را به فزه ببرد.^۱

نخستین دیدار ابن عربی از فزه، دو سال قبل به او فرصت داد تا طاقت خود را بسنجد و با سختی‌ها در افتد. نظیر او، شماری از صوفیان این نحو از زندگی را انتخاب کرده بودند تا در پایتخت مغرب به مجاهدات روحانی پردازند، محیطی که برای حیات روحانی مفید و مناسب بود. حلقه کوچکی از مریدان، خیلی زود به گرد ابن عربی، محفل آراستند. با هوش‌ترین آنان، سیه چرده‌ای با سیمای روشن یک بنده آزاد شده بود به نام بدرالجبشی، که بیت شعری از ابن عربی، فضائل و ملکات و قداست این مُریدِ معاصر، یعنی حبشی را بیان می‌دارد. حبشی یک شاگرد و مرید متدین و حتی بیش از یک دوست محبوب بود زیرا هر جا که مُراد او می‌رفت، در پیش، راه می‌سپرد: مغرب، اسپانیا، الجزایر، تونس، فلسطین، سوریه و بالاخره آناتولی، یعنی جایی که به تاریخ ۱۲۲۱ (۶۱۸ق)، مرگ حبشی، آنان را از هم جدا ساخت.

۱. آستین: صوفیان اندلس، ص ۶۶-۶۵

سفر شبانه، الاسراء

در شهر فزّه ابن عربی بدون شک آرامشی را یافت که در طلبش بود. او در آن شهر، به مدّت دو سال باقی ماند و همین جا بود که در ماه مارس ۱۱۹۸ (جمادی الاوّل ۵۹۴ق) او یکی از زیباترین - و البته مشکل‌ترین - آثارش یعنی کتاب الاسراء را به پایان برد. در سنت اسلامی کلمه اسراء یا سفر شبانه، در زندگانی حضرت رسول، شبی را به یاد می‌آورد که حضرتش به طور معجزه‌واری از مکه به اورشلیم و از اورشلیم به عرش الله عروج فرمود. معراج یا زیارت روحانی که از آسمانی به سوی آسمانی دیگر، انجام شد عاقبت او را به محضر خداوند دلالت کرد، همانجا که مقام "قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" نام دارد. در اندیشه ابن عربی، معراج منحصرأً مختصّ پیامبر نبود. همان تجربه برای "وارثان و نایبان" وی نیز مطرح بود که به نحوی متفاوت از معراج پیامبر که با بدن جسمانی رخ داد، برای اولیاء ولی به صورت روحانی میسور و مقدور است. سفری قائم و طولانی، اما در شب: تنها بعد از آن سفر بود که او مأمنی در ظلمت فقر و جودی خود یافت که عاقبت، این شخص فکور و خردمند توانست به توحید حضرت واحدی نایل آید که ثانی نداشت.

ابن عربی این موضوع اسراء را در بسیاری از مواضع کتب خود نقل و طرح کرده است. در حواشی رساله النور که در سال ۱۲۰۵ (۶۰۱ق) در قونیه نگاشت، آن را به دو فصل مجزأ و منفصل از هم درآورد و بعد در فتوحات نیز آن را نقل کرد. فصل ۱۶۷ فتوحات به صورت مقاله تهیه شده و در فصل ۳۶۷ مانند الاسراء، بحث در باب

فردی است که معراج خود را بیان می‌دارد. ولی هر دو کتاب در نکته‌ای بیشتر از فقط یک روش، با هم تفاوت دارند. در فتوحات حکایت طولانی است و نثر عقلانی و در عالم صحو و شفاف و روشن است. کتاب الاسراء همان سبک عقلانی را دارد ولی طنین شاعرانه قوی‌تری را منعکس می‌سازد: متن، نثر مسجع دلپذیری دارد که به اشعار بسیار و ابیات وفیر آراسته و مطرّز شده و غنای رمزی آن حیرت‌انگیز است. مدخل قدرتمندانه و شاعرانه آن با طنین موسیقایی آن، مستی و سُکر خاصی را تدارک می‌بیند که خواننده آن، اغلب گمان می‌کند که از جهان ظاهری فارغ گشته است. کتاب الاسراء بدون هیچ شکی، منزلتی خاصّ میان شاهکارهای ادب عرب دارد.

ابن عربی از حیرت تجربه خویش از "الاسراء"، لااقلّ دو سبک و صورت شامل بر ساخت. نخست، به مقام بزرگ نویسندگی او مربوط می‌گردد که به او جنبه قداست و فخامت می‌دهد. در طیّ معراجش، به ملاقات انبیائی می‌رسد که او را به مواضع و مقاماتی روحانی هدایت می‌کنند که به نحوی روشن و بیّن بر "ختم ولایت" او تأکید می‌کند. مطلب غائی دوم این بود که استعداد وی، مهیای آن بود تا وی راه خویش را از حدود و ثغور ممالک اسلامی به باطن آن برگشاید و او را به مقام و مکانت اصلی خود نشانند.

وداع با غرب

ابن عربی بعد از آنکه مدّتی معین را در مغرب گذرانید، در معیت الحبشی به اندلس مراجعت نمود. در این موقع بود که سفر زیارتی طولانی وی آغاز شد، دیدار بدرودی که او در طیّ نامه‌اش به یک دوست، احتمالاً المهدوی، آن را توضیح می‌دهد، توأم با حسرت و

دریغ و افسوس و حزن است. الجزیره و سویل در مرحله بعدی قرار داشتند که در هر توقّفی، ابن عربی با نفوسی وداع کرد که نخستین شاهدان و گواهان وی بر طلب و سیر و سلوک او بودند. او در دسامبر سال ۱۱۹۸ (صفر ۵۹۵ق) در قرطبه بود جایی که در مشایعت جنازه ابن رُشد با جماعت غمگساران مشارکت کرد. شاید به این علت که در این شهر بود (چنانکه به دوستش نگاشته، مکانی از تأمل و مراقبه متعالی بر ساخت) که چند هفته بعد در ژانویه سال ۱۱۹۹ (ربیع الاوّل ۵۹۵ق)، او واقعه‌ای صوفیانه را تجربه نمود که منجر به تدوین اثر معماگونه‌ای گشت: کتاب العنقاء المَغْرِبِیَّة فی خاتم الولاية و الشمس المَغْرِبِیَّة. عناوین سعادت شناسانه‌ای در باب رجعت و مجیء حضرت مسیح، ختم الولاية العامّة و ظهور المهدی، جای جای کتاب با زبانی خیالی و رمزی نقل شده است. احتیاط در قبال حکومت سیاسی آنجا ضرورت داشت، حکومتی که بر اساس مدّعاهای ابن تومر بنیان یافته بود مبنی بر آنکه او "امام معصوم" مُنْتَظَرِ مسلمانان در آخر الزّمان است. دودمان الموحّدون از حقوق اندکی برخوردار بودند، لاقلاً باید گفت که کار ایشان، شباهت بسیاری به هزاره رجعت حضرت مسیح داشت.

بعد از توقّف کوتاهی در آنجا به زادگاهش در مرسیه وارد شد و به سفر تودیع خود خاتمه داد. در پایان نامه‌اش نوشت "از اینجاست که دیگر هیچ کس را نخواهم دید، مهمّ نیست که تا کی بدین نحو باقی بمانم" و در طیّ یک سال و نیم بعد دیگر نشانی از ابن عربی نمی‌یابیم. آثار او که معمولاً از ذکر وقایع سرگذشت وی سرشار است، بالکل در این برهه از زمان، مطلبی باز نمی‌گوید. ولی یک نکته بدیهی است: در

جولای سال ۱۱۹۹ (رمضان ۵۹۵ق) «در یک دوره ۱۱ روزه» او مواقع النجوم را نوشت. این اثر بغایت موجز، در مورد حلّ و فصل نسبت میان وصایای قانونی و فقهی با بخش‌های متفاوتی از بدن پرداخته و نتایج مستحسن هر یک را بیان می‌دارد.

سال بعد ابن عربی از تنگه جبل الطارق برای آخرین بار عبور کرد. در ماه اکتبر، او را در ساله می‌یابیم جایی که او با شیخ کومی و قبل از ادامه سفرش به مراکش، وداع گفت. در نیمه راه در دهکده کوچکی توقف نمود که این دهکده تا امروز وجود دارد و نامش قیصریه است. در اینجا یکی از مهم‌ترین وقایع روحانی برایش حادث گشت، واقعه‌ای که نشان می‌دهد او به مقام "قرب" واصل گشته است، یعنی مقام روحانی برای "عزالت و انزوای فردی" که بدان دست یافت. بعد از توقفش در مراکش و بعد در فزه او بار دیگر رو به شمال آورد. در ژوئن سال ۱۲۰۱ (رمضان ۵۹۷ق) او به بجایه رسید جایی که در یک رؤیای حیرت آور به مقام مشاهده جشن نکاحش با هریک از ستارگان آسمان و با هریک از حروف الفباء نایل آمد. این واقعه نظیر موردی که در قیصریه حاصل شد، فرا روی او، اصطفاء او را به عنوان ختم ولایت محمدی تأکید می‌کرد. اگر نخستین این وقایع، تحت رعایت مقامات، به صورت کنایی و تلویحی رخ داد، اما دومی صراحتاً به علوم خفیه مقدّس در باب طوابع نجومی و علم الحروف دلالت می‌کند که در نتیجه، ختم، شامل دو مورد می‌شود، هم ولایت را در بر می‌گیرد و هم مخزن علوم بودن را در خود دارد.

ابن عربی در ادامه مسافرتش در کناره سواحل دریا، عاقبت به تونس رسید، جایی که در معیت حبشی در خانه المهدوی اقامت

گزید. نه ماه بعد مسافرت خود را از سرگرفت و سرنوشت او را به مکه برد. این نکته که مرقومات وی سرشار از غم و حزن و اندوه است و در سراسر آن، شخصاً اقامت‌ها و نقل مکان‌های خود را توضیح می‌دهد و هر یک را تشریح می‌کند و ذکر افرادی که او حیات خود را با آن سپری کرده، جای هیچ شکی باقی نمی‌گزارد که او می‌دانست این راه سپردن‌ها، سفری بی بازگشت است. با آنکه مایل بود تا از این اسفار امتناع ورزد، ولی نمی‌توانست به راحتی جریانات سرنوشت خود را بپذیرد، سرنوشت مهم و وسیعی که نیاز داشت تا جلای وطن گوید و به مهد امر خداوند در نزول وحی و تجلیات بر حضرت محمد رسد. به هر تقدیر او نمی‌توانسته از این حقیقت بی‌خبر باشد که سلطنت مسلمانان در اسپانیا، زادگاهش، دیر یا زود محکوم به شکست است و دولت مسلمانان رو به افول دارد. یک عضو خبره اندلسی کمابیش متأخر، ماریبل فیرو^۱ این واقعه را "احساس تزلزل و سستی" می‌نامد که شاهی دردناک بود بر این حقیقت که دیر یا زود، عاقبت، مسیحیان به سلطه مسلمانان خاتمه خواهند داد.

به هر حال، در آن اوقات هیچ چیز یا غالباً هیچ چیز به نظر نمی‌رسید که بتواند این فلسفه یأس و بدبینی را به خشنودی و سرور مبدل سازد. سلطنت منصور، امپراطوری الموحدون را به اوج خود رساند. توفیقات نظامی وی و قوانین سختی که او بر مملکت خود حاکم ساخت، به حد کافی ثبات حکومت را نشان می‌داد. در عرصه هنر، او به طور چشمگیری به تداوم نهضتی پرداخت که پدر طرحش را درافکنده بود. در سایه حمایات و عنایات وی، میراثی پدید آمد که

اغلب به عنوان شاهکارهای تمدن و فرهنگ اسلامی - اسپانیایی محسوب می‌شوند. در میان آنها، باید از جیرالدو سویل، کتوبیه در مراکش، بُرج حَسَن در مراکش نام برد. او نظیر پدر خود، مردی تحصیل کرده و فرهیخته و دانش پرور و یک مسلمان روشن رأی بود. حمایتی که پدر و پسر هر دو، بر افرادی نظیر ابن طفیل (نویسنده بزرگترین داستان فلسفی، حی بن یقظان) ابن رشد و ابن زهر (که آثار طبّی او و خاندانش در قرن سیزدهم به لاتین ترجمه شد) و البتروجی (که رساله‌اش در نجوم به وسیله میخائیل اسکات در سال ۱۲۱۷ (۶۱۴ق) به لاتین در آمد) مبذول داشتند، اسباب تشویق و ترغیب دانش‌پژوهان و طالبان آثار علمی و فلسفی شد که خود این جریان، آخرین تأثیر و نفوذی بود که مسلمانان بر اروپای لاتین گذاشتند که به خوبی معروف همگان است. ولی هنوز رکانکویستا^۱ در کار بود. سیزده سال بعد از مرگ منصور، شکست تلخ لاس ناواس د تولوزا^۲ رخ داد که با وقوع آن رنج و تعب و مشقت مسلمانان اسپانیا، آرام آرام شروع گردید.

۱. *Recoquista* باید به عنوان جنگ‌های صلیبی ترجمه شود زیرا اساساً نهضتی بود که ریشه در قرن هشتم میلادی داشت که به وسیله مسیحیان بنیان گرفت تا به ارض اقدس وارد شوند ولی اقتدار مسلمانان آنان را از رسیدن به مقصود مانع گشت. تا در قرون یازدهم تا سیزدهم این نهضت به جنگ‌های صلیبی کمک کرد تا بار دیگر مسیحیان به مدّتی معلوم بر ارض اقدس، فلسطین دست یافتند. مترجم.

۲. *Las Navas de Tolosa* به معنای العقاب است که در سال ۱۲۱۱ (۶۰۸ق) در پاسخ تجاوز کاری الناصر وزیر الموحدون به کاستیل (قشتاله) در خاک اسپانیا، پاپ به تبلیغ جهاد برخاسته و پیروزی عظیم لاس ناواس دی تولوزا در ژوئن ۱۲۱۲ (محرم ۶۰۹ق) که در آن لشکر مغربیان منهدم گشت، زحمات او را پاداش داده و برای مسیحیان طلیعه پیروزی‌های نوینی گشته بود. (استیون رانسیمان: تاریخ جنگ‌های صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، نشر علمی و فرهنگی، چاپ ۳، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۱۶۸). مترجم.

زیارت کعبه، فتوحات مکی

"پدر مرده است..... برادرش و پسرانش به نمونه‌ای که او بر جای نهاد، اقتدا خواهند کرد"^۱ این پیغامی بود که افضل، پسر ارشد صلاح‌الدین، با تعجیل بسیار به سوی خلیفه‌الناصر گسیل داشت، موقعی که در مارس سال ۱۱۹۳ (ربیع الاوّل ۵۸۹ق) فاتح حثیه در حال عبور از آنجا بود. اما آیا جانشینان بنیانگذار حکومت ایوبی می‌توانستند فی الواقع پی‌پدرگیرند و به متابعت از او برخیزند؟ چنانکه پسر صلاح‌الدین نوشت، حکومت بر سه اصل بزرگ تأسیس یافته بود: سنت، جهاد و اطاعت از خلیفه. مورّخان همگی توافق بر این دارند که اصل اول و سوم به هم متّصل و ملتصق است و از هم منفک نمی‌شدند. احداث شماری از مدارس و نقش سیاسی که علمای اعلام که تحت نام "مشاوران امیر" در عرصه سیاست ایفاء

۱. Cf.E.Sivian, *L'Islam et la Croisade*, Paris, Adrien Maisonneuve, .

می‌کردند، گواه مطلب است، چنانکه امور دیگری نیز مدّال می‌سازد که تمایل حکومت ایوبی بر آن بود تا محافظان غیور اسلام سنتی باشند، نشانه‌های تمایزی که آنان با انقیاد به خلیفه بغداد، از خود ظاهر می‌ساختند، مطابق با ایدئولوژی و سیاستی بود که صلاح الدین در نظر داشت. با باج دادن مذهبی به امپراطوری عبّاسی یا لااقلّ آنطور که سعی می‌کردند که نشان دهند، قصد داشتند تا از خلیفه بخواهند تا قلمرو حکومت آنان را به رسمیت بشناسد. چندین تن از خاندان ایوبی غالباً به نهضت فتوّت تعلق خاطر داشتند، همان گروهی که خلیفه الناصر با اعانت شیخ سهروردی، بزرگترین صوفی بغداد، آن را تأسیس کرده بود و هدفش اتحاد امیران مسلمان تحت قیومیت خلیفه بود.

ولی این اطاعت و تبعیت از جهاد یا جنگ مقدّس بر ضدّ فرانک‌ها که صلاح الدین در خارج اورشلیم به سال ۱۱۸۷ (۵۸۳ق) به تعجیل آن را تعقیب می‌کرد، موردی است که اجازه می‌داد تا مدّعا و میراث دنیوی و سیاسی او بیشتر به مخاطره افتد و در معرض خاموشی قرار گیرد. دعوای خاندان بر ضدّ همدیگر بر پا شد ولی مقصود از آن، پُر کردنِ همان خزاین مملکتی بود که صلاح الدین آنها را خالی کرده بود تا به جهاد پردازد و این نکته جانشینان صلاح الدین را به آن مایل کرد تا در پی توافقی با فرانک‌ها باشند. بارها سیاست "همزیستی مسالمت‌آمیز" که بدان حرف می‌زدند، حجابی بود تا آنان را به فکر بازستانی شهرهایی اندازد که به وسیلهٔ ریچارد شیردل فتح شده و از مسلمانان گرفته شده بود و این سیاست در قلوب اهالی بالاحصّ ساکنان دمشق، نیاز به یک عکس‌العمل را ایجاد کرده بود. با این همه،

سیاستِ مزبور مانع از وقوع جهاد جدید نمی‌شد؛ نهضت گستا دی پر فرانکوس^۱ هنوز خاتمه نیافته بود.

نهضت رکانکویستا به تحریکات بسیاری از مهاجران اندلسی بر ضدّ کشورهای شرق مدیترانه می‌پرداخت. لذا ابن عربی در طیّ این دوران با گروهی از هموطنانش، نخست در بدو ورودش به مصر و بعدها در حین مسافرتش به شرق روبرو می‌گشت. اگر چه برخی از اینان بعد از آنکه زیارتشان کامل شد، به اندلس بازگشتند ولی برخی دیگر نظیر ابن عربی بر اقامت در شرق اصرار داشتند. امیران مهمان‌نواز ایوبی به تسکین آلام و رنج‌های مهاجران و اسکان آنان پرداختند که این قضیه در مورد صوفیان، از لطافتِ طبع بیشتری برخوردار بود. در پرتو مراحم و عطایای صلاح الدین، صوفیان در خانقاه خود در قاهره منزل گزیدند. این رفتار پر عطف ملوکانه، یقیناً خالی از اغراض سیاسی و مآرب شخصی نبود؛ اتحاد ایشان با یکدیگر و زیر یک نظام واحد خانقاهی، تحت قیومیت مرجعی اعلی که نام شیوخ الشیوخ داشت و به وسیله سلطنت انتخاب می‌شد، ایوبیان را قادر می‌ساخت تا به نظارت بر صوفیان پردازند، نظارتی که تا فواصل بعید و به دور از مرکز قابل اعمال بود.

با ورود به قاهره، ابن عربی به مشهورترین خانقاه قاهره راه یافت "با این امید که در آنجا با نفوسی روحانی و مصاحبانی ممتاز محشور گردد". یأس و نومیدی وی بسیار بود؛ "به میان جمعی در خانقاه

۱. *Gesta Die per Francos* این نام کتابی است که شخصی به نام *Guibert De Nogent* به سال ۱۱۲۴ در مورد تاریخ جنگ‌های صلیبی نگاشت و به معنای اقداماتی است که خداوند از طریق فرانک‌ها انجام می‌دهد. فرانک‌ها به تمامی سکنه اروپا اطلاق می‌شد ولی بعدها به ساکنان فرانسه و اسپانیا تعلق گرفت. مترجم.

دلالت شدم که در محوطه‌ای وسیع قرار داشت؛ متوجه شدم که اعظم مطلب اینان و نخستین تلاششان، این است که به خرقة خود برسند - آیا باید بگوئیم ردایشان - و یا ریش‌های خود را شانه بزنند^۱ بعید است که بتوانیم بگوئیم که ابن عربی از این نحو تشکیلات خانقاهی انتقاد نکرد و بر این نظامات اهل تصوّف خرده نگرفت، عرفانی که او در اینجا می‌یافت بسی متفاوت بود از دنیای روشن و اهل تسامح تصوّفی که در غرب دیده بود زیرا در اینجا عرفان در محیطی کاملاً تهی از لیاقت و حسن سلوک قرار داشت. یقین است، مقدّسان اهل زهدی بودند که در سایه‌های این خانقاه‌های پر زرق و برق در شرق می‌زیستند. شیخ‌الاکبر که به دفعات، چندین تن از آنان را دیده بود - غالباً در مکه، همانجایی که او سطور فوق را نگاشت و در اصل، برگرفته از رساله روح القدس است - و همو بیش از هر کس بر این امر وقوف داشت ولی او علاوه بر آن، از این نیز با خبر بود که ضروری‌تر از هر چیز دیگر، ایجاد مؤسّسات و نظاماتی از اهل تصوّف - توسعه و گسترش و بسط آن - است که باید دستور کار قرار گیرد تا مُنادی و طلایه دار فقرِ روحانی و معنوی باشد. در ذهن او، طلب خداوند، به معنای سفر پر فتوح روح در تحرّی محض الهی در خفایای ذاتِ خویش است.

"لَبِّكِ اللَّهُمَّ الْيَك"

ابن عربی ایام کوتاهی را در خانقاه مزبور در مصر علیا گذراند. در سال ۱۲۰۲ (۵۹۸ق) بعد از آنکه ماه رمضان را در قاهره سپری

ساخت، به فلسطین و ارض اقدس وارد شد و از اورشلیم به زیارت خانه خدا شتافت. روزی که وارد شد آخرین ایام حج بود و او توانست صدای خویش را در میان همه جماعتِ زوّار طائف کعبه‌الله یا بیت‌الله بلند نماید و دعا کند: "این منم ای خداوند، بتمامه از آن تو". صدایش با صدای مردان و زنان زائر پیوند خورد، نفوسی که از راه‌های مختلف و منازل متعدّد به سوی "امّ القری" مکه می‌آمدند و شانه به شانه، آهسته به گرد کعبه‌الله طواف می‌کردند و به دعوت خدای واحد لبیک می‌گفتند. نظیر بسیاری دیگر، که قبل از او به اینجا آمده بودند، همگی مترصد آن بودند تا پیام حضرت ابراهیم را بشنوند که از خلال دوران‌های بسیار دور، جمیع ابناء بشر را به سوی هجرت و زیارت فرا می‌خواند.^۱ حجرالاسود کعبه به وسیله حضرت ابراهیم و پسرش بنا شده و بارها خراب و بعد ترمیم گشته بود. حجرالزاویه آن بر طبق مآثورات اسلامی به وسیله جبرئیل از بهشت آورده شده بود که تا کنون نیز در همانجا باقی مانده است و گفته می‌شود که به سبب گناهان ابناء انسان سیاه شده است. در کنار حجرالاسود بود که زیارت و طواف وی در کعبه شروع شد و در همانجا نیز خاتمه یافت. مکه جایی بود که ابن عربی نشانه‌هایی از "الفتی الفات المتکلم الصامت"، یعنی جوان گویای خاموش را یافت که سال‌ها در پی‌اش بود. قبل از آنکه به ذکر حکایت واقعه پردازیم بگذارید تا بیان کنیم که ابن عربی، قبلاً با این شخص روحانی و عرفانی، و به ظاهر یکی از نوادر زمان خود، در غرب روبرو گشته بود. یک بیت شعر در کتاب دیوان به ذکر رؤیایی می‌پردازد که در اندلس و

مدتها قبل از رؤیای مکه، ولی مربوط به این رؤیا رخ داده بود.

توصیف و تعریف این الفتی الفات المتکلم الصامت در بخشی از فتوحات یافت می شود که به مواجه و رویاهای مکی اختصاص یافته است و می توان آن را با سایر مواردی مقایسه کرد که در دیگر آثار او یافت می شود و این احتمال را غیر ممکن می سازد که بتوان آنها را به شخص دیگری منسوب نمود. علاوه بر این همان شخص در شروع کتاب الاسرار نیز ظاهر می شود، کتابی که در بیان جست و جوی طویل ابن عربی از الاسرار پرداخته شده و مبدع آن ابن عربی است.

به هر تقدیر، متن ابن عربی، اطلاعات بسیاری در باب ماهیت و سرشت این شخص به دست می دهد: "انی لما وصلت الی مکه البرکات.... اذ لقیته و انا عند الحجر الاسود، باهت الفتی الفات المتکلم الصامت الذی لیس بحی و لا مائت، المركب البسیط المحاط المحیط.... ثم انه (الله) اطلعنی علی منزلة ذلك الفتی و نزهته عن این و متی، فلما عرفت منزلته و انزاله و عایت مکانته من الوجود و احواله قبلت یمینه و مسحت من عرق الوحی جبینه و قلت له انظر من طالب مجالستک و راغب فی مؤانستک! فإشار الی ایماء و لغزا انه فطر علی ان لا یکلم احداً الا رمزاً.... فإشار فعلمت و جلی لی حقیقة جماله فهیمت فسقط فی یدی و غلبنی فی الحین علی فعند ما افقت من الغشیه و ارعدت فرائصی من الخشیه علم ان العلم به قد حصل... فقال انظر فی تفاصيل نشأتی و ترتیب هیأتی!... فانا العلم و المعلوم و العلیم و انا الحکمة و المحکم و الحکیم... فانا الروضة البانعة و الثمرة الجامعة فارفع ستوری و اقرأ ما تضمنته سطوری فما وقفت علیه منی

فاجعله فی کتابک و خاطب بجمیع احبابک" ^۱ بنا بر این تدوین فتوحات مکیه آغاز شد. ^۲ از وجود واسع این جوان یا فتی الفاتت و تجلی سراسر تناقض وارِ گویای خاموش یا المتکلم الصامت است که ابن عربی مضامین اصلی فلسفه عرفانی خود را اخذ می‌کند تا عموم مسلمانان متأله از شرق تا غرب و از آسیا تا آفریقا از آن رزق روحانی بهره بَرند. آشکارا، نکته‌ای مهم است که این رخداد که برای آینده روحانی "امت" قاطع و حیاتی بود - امت یا جامعه کل مسلمانان، مطابق با آراء ابن عربی شامل جمیع انسان‌هاست - می‌باید در مکه رخ دهد که بر حسب سنت جغرافیایی عرب، مرکز جهان است و نزدیک کعبه‌الله یا "قلب العالم" می‌باشد. در فتوحات مکیه، جایی که این واقعه ثبت می‌شود قبل از ۵۶۰ فصل کتاب است که معنای لطیف بسیاری در آن هست.

در همان حین، که مداخلات این فتی الفاتت یا جوان رحمانی،

۱. فتوحات مکیه ۴۷-۵۱/۱ به این معنا که چون به مکه پر برکت رسیدم در کنار حجرالاسود جوانی را دیدم که گویای خاموش، زنده مرده، مرکب بسیط، محاط محیط بود..... بعد خداوند مرا از مقام او مطلع ساخت و اینکه او از کجاست و نزاهت و طراوت او از چه روست، چون مقام و سبب نزولش را دریافتم و مکان و وجودی او را شناختم، یمین او را بوسیدم و عرق وحی گونه‌اش را مسح کردم و بدو گفتم ببین که طالب مؤانست تو هستم پس به معاشرت بر من بشتاب! او به رمز و کنایه دستور داد که فطرتش بر آن است تا با کسی جز به رمز و اشاره صحبت نکند... بر طبق اشاره او حقیقت جمال او بر من عیان شد، هیبت او آشکار شد و من را حالت غش دست داد و از ترس بر خود لرزیدم، دانست که علم به او مرا حاصل گشته است.... بعد گفتم که به ترتیب نشأت و صورت من بنگر... من همان علم و عالم و معلوم و من همان حکمت و حکیم و محکم هستم... من همان بهشت موعده و میوه الهی آن هستم، از من کشف حجاب کن آنچه در من نوشته شده بخوان و بعد آنچه را فهمیدی در کتابت بنگار و به تمامی دوستانت برسان". مترجم.

۲. در باب این موضوع بنگرید به *cf. M. Chodkiewicz: An Ocean Without Shore*,

Albany, SUNY Press, 1995, p.28

مقدمات زیارت و تلاوت فتوحات مکی را تدارک می‌دید، وقایع مشهوری در شرف وقوع بود که نشان از مقامات طلب وی در غرب می‌داشت و شباهت بسیاری به مقاماتی داشت که او برای جست و جوی خود در باب ختم ولایت باید آنها را طی می‌نمود. غریب نیست که این جست و جو، در طی سفر مکه حادث گشته باشد. عنوان تشریح این واقعه که نشان از آن داشت که او نقش روحانی خود را به نحو مؤثری پذیرفته است، در مقدمه فتوحات رقم خورده است^۱ و تلویحاً اشاره می‌کند که شخصیت و سیرت ابن عربی عمیقاً با خلق این اثر مرتبط و متصل بوده است. از تجلیات این جوان روحانی یافتی الفائت که فقط ابن عربی مترجم آن تجلیات بوده است، فتوحات مکیه متولد گشت که علاوه بر این وصیت ختم ولایت نیز محسوب می‌گردد.

ابن عربی در پایان سال ۵۹۸ هجری (یا آگوست سال ۱۲۰۲) به مکه وارد شد که مطابق با ماه حج بر طبق تقویم قمری مسلمانان بود. سه هفته بعد حلول سال ۵۹۹ درست سالی است که قرب اختتام شش سده از هجرت رسول را خبر می‌دهد و ملازم با طوفانی از خاکستر شد که تمامی یمن را به تاریکی فرو برد و یک ستاره دنباله دار نیز در آسمان شرق پدیدار گشت. ابن عربی چنین ذکر می‌کند "انا بالطواف رایته انا و جماعة الطائفین بالکعبة و تعجب الناس من ذلک و ما رأینا قط لیلۃ اکثر منها ذوات اذناب اللیل کله الی ان اصبح حتی کانت تلک الکواکب لکثرتها و تداخل بعضها علی بعض کما یتداخل شرر النار تحول بین ابصارنا و بین رؤیة الکواکب فقلنا ما هذا الا لامر

۱. بنگرید به Cf. Chodkiewicz, *Seal of the Sants*, p.131

عظیم^۱ نهضت ریکانکویستا در غرب، فرانک‌ها در شرق، هجوم تُرک‌ها به ایران، دیگر نیازی نبود تا کسی اهمّیت وقایع آتیه و روزگار سیاهی را که برای مسلمانان رقم زده بود، نبوّت و پیش‌بینی نماید. خلیفه ناصر از آنچه در شرف وقوع بود آشفته و سرگشته بی‌قراری می‌کرد و توجّه خود را معطوف به تحریک و ترغیب افکار امیران و شاهزادگان ساخت تا شاید وحدت را بر امت بار دیگر اعاده دهد. ولی مرگ مانع از تحقق این امر شد. فاجعه بسی نزدیک بود ولی این فاجعه از جانب شرق آسیا سر می‌رسید: مغولان در سال ۱۲۵۸ (۶۵۶ق) به کار خلافت پایان دادند.

مرزهای ممالک در حال تغییر بود، مؤسّسات مقدّس در حال فرو ریختن قرار داشت، دارالاسلام در بُهت و حیرت فرو رفته بود. از زمان فوت "سرور عشاق" حضرت رسول مصطفی، رسم چنین بود که خبرگان روحانی، به طور شفاهی میراث حکمت لدنی را محافظت نمایند. اما وقت آن رسیده بود که این علوم خفیه شفاهی به قید کتابت در آید. هدف و مقصدی که ابن عربی به هنگام تدوین فتوحات آن را ملحوظ داشت، این بود: محافظت از علوم مقدّسه در ورای ناملايمات تاریخی، و استحاله آن به عموم آیندگان. فتوحات یقیناً ترکیبی بس شکوهمند و عالی است که جمیع علوم روحانی و الهی را در بر می‌گیرد و میراث روحانی معلّمان و شیوخ در شرق و غرب محسوب می‌گردد. ولی فتوحات بسی بیش از یک دائرةالمعارف کبیر از علوم سرّی اسلامی است. وظیفه ختم ولایت یا خاتم الاولیاء که نویسنده اثر بر خود فریضه کرده است، منحصر به محافظت از "علوم

مقدّسه شفاهی " نمی شد، بلکه علاوه بر آن، احیاء آنها را نیز در نظر داشت. لذا ابن عربی تنها به این راضی و خشنود نگشت تا به تدوین و تنظیم این اصطلاحات موجود بسنده کند و آنها را تعریف کرده و شرح فنی قابل استفاده بر آنها تدوین کند. او به طور قابل ملاحظه‌ای این اصطلاحات را با بهره‌گیری از زبان قرآنی و احادیث نبوی غنی ساخت. نفّس رحمانی، فیض اقدس، خلق جدید... و بسیاری نظیر اینها، مداخلی هستند که به سرعت راه خود را به سوی فرهنگ "مردان خدا" بازگشود و مورد استفاده عموم قرار گرفت که با صلابت و استحکامی بسیار حتی در مرقومات کسانی که با مکتب ابن عربی مخالف بودند، دیده می‌شود.

ما قبلاً برخی از متون ابن عربی را مدّ نظر قرار دادیم که شامل مواضع اساسی و بنیادین در شرح حال نگاری او محسوب می‌شدند و برخی از این اصطلاحات را در خود داشتند. علاوه بر این دیدیم که حتی، از طریق مسئله ولایت، این تأثیر قابل احصاء بود، یعنی ابن عربی نخستین کسی بود که ولایت را به ماهیت آن، ترتیب آن، توابع آن و انواع آن تقسیم نمود و هر یک را شرح و معنا کرد. حال خواهیم دید که همان ملاحظات و دقت نظرها می‌تواند در هستی‌شناسی و تعالیم مابعدالطبیعه وی لحاظ گردد.

"كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُن مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ"^۱

"چیزی از کس بر تو نخواهد آمد و از تو چیزی به کسی نخواهد رسید، همه چیز از تست و تو در همه چیز هستی."^۲ با آنکه ابن عربی نگارنده سطور فوق نیست ولی این جملات، قویاً قواعد و بنیان نظام مابعدالطبیعه وی را بیان می‌دارند. این سطور از قلم شیخ انصاری جاری شده است که یک صوفی مشهور خراسانی است که در سال ۱۰۸۹ (۴۸۲ق) و مدتها قبل از تولد ابن عربی وفات یافت. لذا اندیشه و نظریه وحدت الوجود - چنانکه به زودی به اصل آن رجوع خواهیم کرد - به طور ناگهانی و یک دفعه، در قرن سیزدهم (هفتم هجری) ظاهر نگشت. اگر چه این موضوع تا قبل از شیخ الاکبر به صراحت و به طور منظم طرح نشده بود ولی با این همه، به شکلی ابتدایی در تعالیم مابعدالطبیعه یکی از شیوخ روحانی که مقدم بر وی بود، عرضه شد.

۱. این حدیث نبوی مشهوری است که می‌گوید خدا بود و چیزی در معیت او نبود. مترجم.
۲. خواجه عبدالله انصاری، مناجات نامه.

جالب آن است که در یک مورد نادر، ابن عربی بر این بیان مشهور همین شیخ انصاری تعلیق و تفسیر می‌نویسد (اگر چه آن را به شیخ العارف نامی نسبت داده که آن را در محاسن مجالس خود به کار برده است)، "زمانی که هرگز چیزی ناپدید نشود و هیچ چیز موقوف نماند، همان باقی می‌ماند". اگر از نقطه نظر و قوف روحانی، این گفته، مدارج کمال "مرید خالص" را نشان می‌دهد که مستغرق جمال الوهیت است تا بدانجا که نمی‌داند که حقیقتاً کیست، ولی از نقطه نظر مابعدالطبیعه، نظریه‌ای را عیان می‌سازد که بر طبق آن "موجودات" از خود هیچ وجودی ندارند، به این معنا که وجود، فقط متعلق به خداست.

کلمه وجود (اسم مفعول به معنای یافت شده و لذا "در آنجا قرار گرفته") بر اساس ریشه غنی کلمه وجد ساخته شده که معنای اصلی آن "یافتن" است و این کلمه در فلسفه اسلامی به وسیله فارابی (متوفی در حوالی ۹۵۰ میلادی یا ۳۳۹ قمری) پدید آمد که معنایش بودن است. این معنایی است که تعبیر وحدت وجود را معلوم دارد، اگر چه هرگز به وسیله ابن عربی به کار نرفت، ولی به دقت مضمون اصلی ترین منظومه فکری وی را بیان می‌کند که معنایش وحدت هستی است. بنا بر این مرجح آن است تا از به کار بردن مکرر و زیاد وحدت وجود (فی المثل همان قسم که ایزتسو^۱ به کار برد) اجتناب شود، کلمه وجود

۱. توشیهیکو ایزتسو از جمله واقفان حکمت متعالیه است که زاده ژاپن بوده و در علوم اسلامی دستی توانا دارد. در ایران شخصیتی شناخته شده است و خوانندگان ایرانی با آثار او آشنایی دارند برای نمونه بنگرید به ایزوتسو: خلق مدام، ترجمه منصوره کاویانی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ش و نیز ایزتسو: مفاهیم اخلاقی مدینی در قرآن مجید، ترجمه

یا *Existence* تلویحاً از جهت ریشه‌شناسی آن، نسبت به اصلی دارد که بنا بر آن می‌سزد تا صحبتی شایسته، فقط در باب مرجع آن، یا ما سوی الله انجام شود. علی‌رغم این، باید قبول کرد که ابن‌عربی شخصاً و به ندرت کلمه وجود را به کار می‌برد، آنهم در جایی که توقع بر آن است که موجود و جمع آن، یعنی موجودات را به کار برد. بنا بر این تنها با قرائت دقیق متون ابن‌عربی است که شخص مجاز است تا از خطرات فرو غلطیدن در میان امور متناقض و متباین محفوظ ماند. ابن‌عربی فیلسوف نبود، اطلاعات فلسفی او، چه یونانی و چه اسلامی، چندان بیشتر از اطلاعات افراد تحصیل کرده هم‌عصر خود نمی‌بود یعنی کسانی که برای مثال، خوشه چین آثار غزالی بودند. اگر غزالی در آثار خود نظیر تهافت الفلاسفه بر فیلسوفان انتقاد کرد، ولی همو افکار آنان را در مقاصد الفلاسفه جمع‌آوری کرده است. ولی اگر ممارست این آثار فلسفی، ابن‌عربی را مجاز می‌دارد تا زبان مفاهیمی را به کار گیرد که نسبتاً برای ترجمه همان مفاهیم، آسان و ساده است (البته این مطلب درباره زبان مسیحیان اسکولاستیک نیز صادق است) ولی در عین حال، آثار او گواهی صادقند بر این که اصطلاحات تمثیلی و رمزی وی همه از قرآن و حدیث نشأت گرفته است. به عبارت دیگر، و به عنوان مثال اگر او قرار باشد در مواردی درباره هیولی بحث کند، او به ندرت از کلمه هیولی، به معنای ماده اولی، استفاده می‌کند (در فلسفه یونان هیله) زیرا او ترجیح می‌دهد تا آن را

→

فریدون بدره‌ای، فرزاد روز، ۱۳۷۸ش و ایزتسو: مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، سروش، ۱۳۸۰ش. مترجم.

"الهباء" (خاکستر و گرد و غبار) بنامد، کلمه‌ای که از سنت نبی گرفته است. به طور نمونه، زمانی که می‌خواهد تا از دو مدخل برابر هم و معادل هم در آثار خویش یاد کند، نظیر العقل الاوّل و القلم الاعلی، او ترجیح می‌دهد تا از دومی بهره‌گیرد تا به این وسیله بر میراث روحانی و معنوی آن تأکید کند.

به هر حال از دوران عموم شاگردان نخستین وی نظیر صدرالدین قونوی (کسی که نخستین بار به طور فنی تفسیر وحدت وجود را بیان کرد) مطلبی عیان می‌شود و آن این است که از آن زمان به بعد، شاهد ظهور رسائلی هستیم که سخت به تعالیم ابن عربی وفادارند ولی آنها را به طور نظری و انتزاعی شرح و تفسیر می‌کنند لذا آن تعالیم را برای اذهان غربی قابل قبول‌تر می‌نماید. مقدمه طولانی داود قیصری (متوفی در حوالی میلادی یا ۷۵۱ قمری) که بر تفسیر دقیق خود بر فصوص الحکم نگاشته است، بهترین و برجسته‌ترین نمونه در این مورد است. این تفسیر و این شرح، نظام وحدت وجود را در چنان منظری وسیع بسط می‌دهد که خواننده را آماده می‌سازد تا از طریق آن، مفاهیم عمیق و معقد را بهتر دریابد. در همان موقع، منظر قیصری، سر آن دارد تا تعلیم مزبور را در یک منظومه بسته، "متوقف" سازد. این تمایل در منظومه قرار دادن مفاهیم به طور کامل در تفسیر مزبور، در برخی از شاگردان ایرانی تعالیم ابن عربی وجود دارد که بنیان ذکاوت‌مندان آن، بر مجادلات کلامی و بر طبق قواعد مکتب ابن سینا قرار گرفته است. با تکیه بر مطالب فوق، هنوز ترجیح بر آن است تا محتاطانه عمل نماییم و نمونه‌هایی از آن عده از مفسران را بر گیریم که چندان با سبک ابن عربی بیگانه نباشند.

وحدت وجود

تفکر مسلمانان و مسیحیان هر دو در مسائل مابعدالطبیعی با دشواری‌های مشابهی روبرو گشتند، یکی از این موارد که در قرن سیزدهم (هفتم هجری) به وسیله آلبرت کبیر^۱ مطرح شد (که در ۱۲۸۰ میلادی یا ۶۷۹ قمری درگذشت بنابراین معاصر ابن عربی محسوب می‌شود) چنین است: "آیا کلمه «وجود» درست به همان معنا که بر خداوند اطلاق می‌شود بر سایر مخلوقات نیز به کار گرفته می‌شود و یا اینکه ما در ذهن دو معنای متفاوت از آن داریم که با نسبت قابل قیاسی، می‌توان آنها را با هم مرتبط ساخت، یعنی اینکه می‌توان یک مقام واسطه را بر ساخت که بین آنچه که اشتراک لفظی دارد و آنچه که مشکوک است، ارتباط برقرار سازد". سنت مفهوم تفکر ابن عربی، به عنوان "وحدت وجود" به طور وضوح بیان می‌دارد که جواب ابن عربی به این سؤال بسی متفاوت است با آنچه که توماس آکویناس^۲ گفته و در این مورد با الهیات اسلامی نیز تفاوت بین دارد.

"وجود" و "ماهیت" دو مفهوم متفاوتند. "اسب" از حیث مفهوم،

۱. این شخص از کبار فیلسوفان مسیحی در قرون وسطی می‌باشد و در باب عقاید او بحث‌ها مطرح است. برای تفصیل بنگرید به *fredrick Copleston: A History of* *Phiology, vol.2&3, London,1970* اگر چه تا آنجا که مترجم فارسی اطلاع دارد اثری از او به فارسی در نیامده و یا کتابی در باب او به فارسی مستقلاً وجود ندارد، ولی با این همه در کتب تاریخ فلسفه می‌توان شرح حالی از او را یافت بنگرید به براین مگی: *فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولادوند، خوارزمی، ۱۳۷۲ش ص ۹۱ به بعد. مترجم.*

۲. توماس از معروفترین فیلسوفان مسیحی است که برای خوانندگان ایرانی نیز آشنا می‌باشد. برای درک قسمتی از شأن کبیر او می‌توان به کتب زیر مراجعه کرد، آنتونی کنی: *آکویناس، ترجمه محمد بقایی، نشر واژه‌آرا، ۱۳۷۶ش و نیز کریم مجتهدی: فلسفه در قرون وسطی، امیر کبیر، ۱۳۷۵ش، ص ۲۲۵ به بعد.*

لازم به وجود یا عدم اسب نیست. ولی "موجودات" چنین نیستند زیرا قابلیت آن دارند تا در آنها "وجود" با ماهیت جمع شود. اگر ماهیت دارای وجود گردد، وجود بر آن اضافه نمی‌شود. اما اگر عقلاً ما وجود را از ماهیت جدا سازیم، آنگاه ماهیت چیزی نیست: بنا بر این وجود را نمی‌توان به هیچ وجه بر ماهیت لحاظ کرد حتی اگر بپذیریم که ما با عَرَض همان می‌کنیم که متفاوت با گفتن و سفیدی و کروی بودن است. چیزی نمی‌تواند برون یا قبل از وجود باشد، کلمه‌ای که به طور عام، هم بر خدا و هم بر قطعه‌ای از چوب، اطلاق می‌گردد. ماهیت - که به وسیله آن یک چیز همان است که هست - چیزی بیش از یک مشخصه نیست و نباید بر وجود ترجیح یابد. واقعیت آنکه، ماهیت خالصاً منفی است و در اصل همان محدودیت است.

به عبارت دیگر، آن چیزی که مشخصه شیء را تعریف می‌کند، نیاز به وجود است که تعلق به آن دارد و به سبب آن، شیء یک اسب یا یک گل یا یک انسان می‌شود و وجود محض نیست؛ یا در مقام دیگر به سبب آن، شیء مربوطه خدا نیست، در نتیجه چنانچه مشهود افتاد یک کائن مستقل که از وجود مطلق تمایز می‌یابد، عالم موهوم و خیال است از آن حیث که وجودی از آن خود ندارد. در این دریافت است که ابن عربی اظهار می‌دارد "فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی و هذا معنی خیال. ای خیال لک انه امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق و لیس كذلك فی نفس الامر"^۱ به عبارت دیگر اگر ما بدان بنگریم از آن

۱. فصوص ۱۰۳/۱ یعنی عالم موهوم است که وجود حقیقی ندارد و این معنای خیال است، یعنی که بر تو خیال غالب می‌شود که امری زائد و قائم به نفس خود و خارج از حق است و حال آنکه در نفس الامر چنین نیست. مترجم.

حیث که نسبت به وجود مطلق دارد، سلسله‌ای محدود از ضرورت‌های درونی است، و عالم بالکل واقعی می‌نماید.

به هر حال ابن عربی نه فقط از مدافعه در این باب ترسی ندارد که هیچ، بلکه از بروز تناقض در آنچه که مقدم بر این گفته بود، نیز واهمه‌ای ندارد، مانند این که "موجود در کلیت خود واقعیت دارد" و یا اینکه "هیچ و همی در موجود نیست"^۱ صفحات بسیاری از فتوحات، همین دو بُعد از عالم را منعکس می‌سازد. "لان العالم بین الطبيعة و الحق و بین الوجود و العدم مما هو وجود خالص و لا عدم خالص فالعالم كله سحر يخیل لك انه حق و ليس بحق و یخیل لك انه خلق و ليس بخلق اذ ليس بخلق من كل وجه و ليس بحق من كل وجه"^۲ "و كذلك اعيان العالم لا يقال انها عين الحق و لا غير الحق بل الوجود كله حق"^۳ "فان قلت حق كان قولك صادقا، و ان قلت فيه باطل لست تكذب"^۴ "اعلم ان المقول عليه (سوی الحق) او مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق كالظل للشخص و هو ظل الله و هو عين نسبة الوجود الى العالم لان الظل موجود بلا شك في الحسن.... فمن حيث هوية الحق هو وجود و من حيث اختلاف الصور فيه هو

۱. مواقف النجوم، ص ۷۴

۲. فتوحات ۱۵۱/۴ یعنی که عالم میان طبیعت و حق است و میان وجود و عدم است زیرا وجود خالص و عدم خالص نیست، عالم تمامی سحر است بر تو خیال می‌بندد که حق است و حال آنکه حق نیست و خیال بر تو می‌بندد که خلق است و حال آنکه خلق نیست، از جهی خلق نیست و از جهی حق نیست. مترجم.

۳. فتوحات ۴۱۹/۳ یعنی که اعیان عالم را نمی‌گویند که عين حق است و غير حق است بلکه فقط وجود حق است. مترجم.

۴. اگر بگویی که حق است گفته تو درست است، و اگر بگویی که باطل است دروغ نگفته‌ای. مترجم.

اعیان‌الممکنات^۱ اصطلاح وحدت وجود که معمولاً منسوب به تعالیم مابعدالطبیعی شیخ‌الاکبر می‌شود در پرتو عبارات فوق معلوم می‌شود و عقاید او را به خوبی می‌نمایاند.

معهدا حتی اگر وحدت وجود، خطوط اصلی قواعدی را بیان دارد که تکوین‌شناسی او را به خوبی تبیین کند - مبنی بر این که وجودی جز حق نیست و در ذات خود واحد است ولی به صورت اعیان ممکنات ظهور می‌یابد - باز هم علاوه بر این، به طور خطرناکی، این قواعد را در استخدام حکمی قرار می‌دهد که می‌توان آن را به صورت قانونی تقلیل داد که آن نیز در تفکر ابن عربی بنیادین است. تعمق و باطن محققانه نوشته‌های این متون و شماری کثیر از سایر موارد، مودّی به این حقیقت است که "خداوند وجود تمام اشیاء است" و ضرورتاً بلافاصله نتیجه می‌شود که "تمام اشیاء حقّ می‌باشند" یعنی "هر چیزی خداست" که شامل سگ‌ها و میزها و کاغذهای باطله نیز می‌گردد. این شمول که در تمامی رسائل مخالفان ابن عربی هست، ساده‌تر از آنی است که مغلوط بنماید. در خور توجه است که در رساله وجود الحق اثری که نابلسی (وفات ۱۷۳۱ میلادی یا ۱۱۴۷ق) یکی از شارحان بزرگ مکتب ابن عربی در دوره عثمانی بر ردّ مخالفان ابن عربی نگاشت، بسیار محتاط بود تا به وضوح به این حقیقت رسد که "اشیاء خداوند نیستند". حتی با اقرار به اینکه "خدا وجود است"، این اعلام و اعلان بارها تکرار می‌شود که ضرورتاً میان "وجود خداوند" و

۱. فصوص ۱/۱۰۳-۱۰۱ یعنی که بدان که گفته بجز خدا، همان عالم نامیده می‌شود زیرا نسبت به حقّ مثل سایه شخص است و همان نسبت وجود به عالم است ولی سایه موجود است شکی در این نیست زیرا حسّ می‌شود، از حیث هویت حقّ وجود دارد ولی از حیث اختلاف صور همان اعیان ممکنات است. مترجم.

"كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ" / ۱۳۱

"موجودات" تفاوت هست. ابن عربی نیز چیزی جز این نگفت آنگاه که اعلام کرد "هو هو و الاشياء اشياء"^۱ "الحق حق و الخلق خلق."^۲

أعيان ثابتة و علم الهی

أعيان ثابتة خدا نیستند و نمی توانند با او مشتبه شوند زیرا آنها "ممکنات" اند: "اعلم ان العالم عبارة عن كل ما سوى الله و ليس الأممکنات سواء وجدت او لم توجد... فان الامكان حکم لها لازم في حال عدمها و وجودها بل هو ذاتی لها."^۳ ممکنات نه عدم محض اند که نمی تواند باشد - و نه وجود محض - که نمی تواند نباشد؛ آنها میان ازل و ابد می باشند: "فالوجود المحض لا يقبل العدم ازلاً ابداً و العدم المحض لا يقبل الوجود ازلاً و ابداً فالوجود المحض هو الله ليس غيره و العدم المحض هو المحال وجوده ليس غيره و الامكان المحض هو العالم ليس غيره و مرتبته بين الوجود المحض و العدم المحض فيما ينظر منه الى العدم يقبل العدم و بما ينظر منه الى الوجود فمنه ظلمة و هي الطبيعة."^۴

۱. فتوحات ۴۸۴/۲ یعنی خدا خدا است و اشياء اشياء. مترجم.

۲. فتوحات ۳۷۱/۲ حق، حق است و خلق نیز خلق است. مترجم.

۳. فتوحات ۴۴۳/۳ یعنی بدان که عالم عبارت از هر چیزی جز خدا می باشد و شامل ممکنات چه باشند و چه نباشند می شود زیرا امکان حکمی است که لازم است بر وی عدم یا وجودش، بلکه ذاتی آن است. مترجم.

۴. فتوحات ۴۲۶/۲ یعنی که وجود محض عدم را ازلا و ابدا نمی پذیرد و عدم محض نیز ازلا و ابدا وجود را نمی پذیرد ولی امکان محض وجود یا عدم را به سببی از اسباب می پذیرد وجود محض خداست و غیر او نیست و عدم محض هم محال است و وجود را در بر نمی گیرد و امکان محض همان عالم است که غیر از او نیست و مرتبته وی میان وجود محض و عدم محض است، اگر به عدم بنگرد عدم می شود و اگر به وجود بنگرد ظلمت و طبیعت می گردد. مترجم.

در مورد "ممکنات" علی السویه است که باشند یا نباشند، فرمان الهی (کُن) ^۱ است که آنها را در عرصه وجود ظاهر می‌سازد. ولی از آنجا که "موجودات" از مقامات "امکان" عبور می‌کنند تا به هستی خود دست یابند، این اشاره بر آن دارد که آنها به عنوان "ممکنی بدون وجود" می‌باشند و امر کُن بر ایشان جلوه می‌کند و به آنان قمیص هستی می‌پوشاند. این "ممکن وجود نا یافته" که از حُکم الهی وجود می‌یابد، اعیان ثابت نام دارد. و یا مطابق با اصطلاح مایستر اکهارت مُثل جاودان *eternal exemplar* نام می‌گیرد. همان‌قسم که ابن عربی تأکید می‌کند ما اگر در محضر الهی حضور نمی‌یافتیم قابل نبودیم تا کلمه (کُن) را بشنویم، لازم بود تا به هر صورتی که ممکن است، قابلیت استماع را بیابیم. ^۲ این مطلب به هیچ وجهی این معنا را نمی‌دهد که "ممکن" با خدا در ازلی بودن شریک است ولی از ازل در علم حضرت او و در معرفتش حاضر بوده است. خداوند ازل الازال است لذا او بر همه ازل‌ها وقوف دارد و در نتیجه عالم را از ازل می‌داند. "علم الحق بنفسه عین علمه بالعالم اذا لم یزل العالم مشهوداً له تعالی و ان اتّصف بالعدم و لم یکن العالم مشهوداً لنفسه اذ لم یکن موجوداً و هذا بحر هلک فیہ الناظرون.... فعلمه لم یزل موجوداً و

۱. اشاره به این آیه قرآنی است که فرمود: "اذا قضی امرأ فانما یقول کن فیکون" (قرآن بقره ۱۱۷) و در سایر آیات نیز شبیه این آمده است. و اصطلاح کن فیکون در فلسفه و عرفان اسلامی محل بحث بسیار قرار گرفته است که برای نمونه‌ای از این دست بنگرید به عبدالرزاق کاشی: تفسیر القرآن الکریم، قاهره، ۱۹۶۰م، ج ۱، ص ۱۲۳ و از همان بدو تفکرات اسلامی مورد اعتناء قرار گرفت تا حتی شیخ احمد احسائی بر طبق آراء ابن ابی جمهور احسائی، از کلمه کن دو حرف کاف و نون را به معانی رمزی به کار برد و از حرف اوّل اصطلاح کاف مستدیر را بر ساخت که نوعی از مقامات صادر اوّل بود. مترجم.

۲. در باب این موضوع بنگرید به فتوحات ۱/۱۶۸ و ۲/۴۸۴ و ۳/۲۵۷

"كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ" / ۱۳۳

علمه بنفسه علمه بالعالم فعلمه بالعالم لم يزل موجوداً فعلم العالم في حال عدمه و اوجده على صورته في علمه".^۱

نظريه "ثبوت" که نحوه حضور "ممکن" در علم الهی را توضیح می دهد، نظریه قابلیت و استعداد را پیش می کشد. خداوند به اعیان ثابته علم دارد، استعداد و قابلیت آنها را می داند، و نیز بر این واقف است که به جوهر خود نامیده شده اند، او آنها را به عرصه وجود در می آورد، درست همان قسم که باید باشند. "و هو ما کنت فی ثبوتک ظهرت به فی وجودک، هذا ان ثبت ان لک وجوداً فان ثبت ان الوجود للحق لا لک، فالحکم لک بلا شک فی وجود الحق".^۲ و "ان ذلک ظهور الحق فی مظاهر اعیان الممكنات بحکم ما هی الممكنات علیه من الاستعدادات فاختلفت الصفات علی الظاهر".^۳ با مداومت و تعمق در مسئله "ممکن" و "اعیان" و "استعداد" شجاعت می یابیم که بر این پندار رویم که ثبوت و زیان اسماء و صفات نباید ما را محدود و مایوس سازد احتمالاً بحث از "جواهر" و "استعدادات"، بحثی محدود است، از آنجا که ثبوت چنین "موجودات" که بسی از هم

۱. فتوحات ۹۰/۱ به این معنا که علم حق به نفس خود عین علم او به عالم است، چه که همیشه عالم برای او مشهود بوده است و اگر به عدم متّصف گردد هرگز عالم به عرصه شهود نمی آمد و این نکته دریایی است که بسیاری را به کام خود فرو برده است.... پس علم او همیشه وجود دارد و علم او به نفس خود همان علم او به عالم است و علم او به عالم همیشه وجود داشته است پس علم او به عالم در حال عدم و یا وجود به صورتی است که او همیشه در علم خود داشته است. مترجم.

۲. فصوص ۸۳/۱ یعنی که هر چه که در ثبوت تو بوده است همان در وجود ظاهر می شود اگر ثبت شد، این وجود نیز از آن حق است نه از آن تو، پس حکم بر تو بدون هیچ شکی بر وجود حق جاری می شود. مترجم.

۳. فتوحات ۱۶۰/۲ یعنی که این ظهور حق در مظاهر اعیان ممکنات است به حکم استعداد و قابلیت آنها لذا مطابق با این نکته اسماء و صفات از هم تمایز می یابند. مترجم.

متمایزند و آنها را به عنوان موجودات از هم متفرد می‌سازد، بحث در باب وجود را اقتضاء می‌کند. هویت آن به همین روش تعریف می‌گردد که سایه‌ای بر گرد بخش نورانی شیء احاطه می‌یابد و در فقدانِ فردیت، شریک آن می‌گردد.

مسئله حادّ و شاذّ اراده آزاد یا اختیار از بُعد مابعدالطبیعی آن، متکلمان مسیحی و مسلمان را حتی تا به امروز به خود مشغول ساخته است: خداوند فقط آن را می‌داند که باید بداند. این همانی است که امیر عبدالقادر در صفحات عدیده‌ای از کتاب المقامات خود برایمان باقی گذاشته است "در هر چیزی او عمل می‌کند و انتخاب او مطابق با همان جوهر شیء است که باید باشد. در حقیقت استعدادات و قابلیت‌های عالم، عرض اشیاء نیستند. اعمال او با علم او معلوم می‌گردد و علم او در حقیقت آن، با موضوع خود معلوم می‌شود." ^۱ بنا بر این خداوند به آنانی که در یوم القضاء یا روز داوری حاضر می‌گردند پاسخ می‌دهد که آنان از طریق او با این گفته گناه می‌کردند که "ما علمت هذا منک الا بکونک علیه فی حال عدمک و ما ابرزتک فی الوجود الا علی قدر ما اعطیتنی من ذاتک". ^۲

"لم یزل الله وجوداً وانک لم تزل لا وجوداً لک" ^۳

از طریق خداوند لحاظ می‌شود و به وسیله او معلوم می‌گردد که

۱. بنگرید به *M.Chodkiewicz, The Spritual Writings of Amir Abd al-Kader*,

Albany, Sunny Press, 1995, p.119

۲. فتوحات ۷۲/۴ یعنی که این را از تو ندانستم مگر هستی تو بر عدم بخشیده باشد، این نکته را نیافتم مگر آنکه بقدری که بر ذات من عطاء فرمودی نشان دادم. (یعنی هر چه گفتمی و در من سرشتی همان کردم و جز آن چه که به من یاد دادی عیان نساختم، به عبارت دیگر هر چه کردم از تو کردم). مترجم.

۳. یعنی خدا همیشه بوده و تو هرگز نبودی. مترجم.

"كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ مِنْ شَيْءٍ" / ۱۳۵

اعیان ثابتہ از خود و بر خود علمی ندارند. خدا می داند که آنها وجود دارند ولی آنان نمی دانند که او هست یا نمی دانند که خود ایشان نیز وجود دارند. به هیچ روی "ثبات" با وجود هم معنا نیست و بنا بر این به عدم اضافی^۱ راجع می گردد؛ در حضور الهی، اعیان ثابتہ از هم غایب اند.^۲ در عالم وجود است که آنان ظهور دارند و از هم علماً تمایز می یابند. از این منظر، می دانند که هستند "ما کانت لک شیئۃ الوجود و هی علی الحقیقۃ شیئۃ الظهور ظهور لعینہ و ان فی شیئۃ ثبوتہ ظاهراً متمایزاً عن غیرہ بحقیقۃ و لکن لربہ لا لنفسه فما ظهر لنفسه الا بعد تعلق الامر الالہی من قوله کن بظهوره فاکتسب ظهوره لنفسه فعرف نفسه و شاهد عینہ".^۳ با این همه، این نکته در آراء وجودشناسی ابن عربی به غایت بزرگ است، "اعیان ثابتہ" بتمامه "وجود" ندارند و در مقام وجود قرار نگرفته اند، یعنی مقامات وجودشناسی نظیر مقام ممکن و اعیان ثابتہ، فقط بر آنان معلوم می دارد که ایشان تنها "لباس" وجود در بر کرده اند.^۴ اعیان ممکنات از عدم اضافی می گذرند تا به وجود نسبی برسند.^۵

به همین سبب است که ابن عربی می گوید که ممکنات هرگز از ثبوت برون نیامدند^۶ و به عبارت دیگر هرگز از وجود، به معنای دقیق

۱. فتوحات ۲۸۱/۲ یا ۵۸۷

۲. فتوحات ۲۵۴/۳

۳. فتوحات ۲۵۴/۳ یعنی هر چه را راجع به شئییت وجود شنیدی مربوط به شئییت ظهور است که از نظر او ظاهر شده است و اگر در شئییت ثبوتی هست از غیر او تمایز و تظاهر می یابد ولی به سبب خداوند است نه به سبب خود شیء زیرا شیء ظاهر نمی شود مگر بعد تعلق امر الهی بر او که این امر الهی همان فرمان کن می باشد و به ظهور آن است که نفس خود را می بیند و عین آن را مشاهده می کند. مترجم.

۴. فتوحات ۱۹۳/۳

۵. فتوحات ۴۷/۳

۶. فتوحات ۳۱۲/۴

کلمه، در نگذرنند: "فالوجود لهو العدم لك فهو لا يزال موجودا وانت لا تزال معدوماً"^۱ و "واعلم ان الله موصوف بالوجود و لا شيء معه موصوف بالوجود من الممكنات بل اقول ان الحق هو عين الوجود و هو قول رسول الله (ص) كان الله و لا شيء معه (ابن عربی می گوید که فعل كان به صورت معمولی به بود ترجمه می شود ولی از جهت نحوی به وجود حاضر نیز معنی می گردد)".^۲ به هر حال او در فصوص نشان می دهد که ممکنات «ما شمت رائحة الوجود»^۳ مظهر اعیان ممکنات به وجود نرسیده اند همانطور که اظهار می دارد آنان قابلیت آن را دارند که مظاهر حق و مظاهر وجود حقیقی باشند تا استعدادات عالی خود را در معرض شهود گزارند.^۴

۱. فتوحات ۵۴/۲ یعنی وجود از آن اوست و عدم از آن تو، او همیشه هست و تو همیشه عدم هستی. مترجم.

۲. فتوحات ۴۲۹/۳ یعنی بدان که خداوند موصوف به لفظ وجود می شود و در این مرتبه هیچ شیء با او همراه نیست حتی اگر به صفت موجود در آمده باشد. ولی من می گویم که حق همان عین وجود است زیرا قول حضرت رسول است که خداوند هست و با او چیزی معیت ندارد. گفتنی است که این مقام بسیار بلند است و جواب جنید در این حدیث بسیار مشهور می باشد که مترجم در کتاب خود از آن یاد کرده است: فریدالدین

رادمهر، جنید بغدادی، تاج العارفین، روزنه، ۱۳۸۰ش، ص ۲۱۲

۳. فصوص ۷۶/۱

۴. فتوحات ۴۸۴/۲

اینما تولّوا فثمّ وجه الله^۱

"كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف"^۲
شیخ الاکبر این حدیث قدسی را متناوباً در آثار خود ذکر می کند که صحّت آن غالباً به وسیله فقهاء محل تردید و شکّ قرار گرفته است. مطابق با تفسیر و تعبیر وی، کائنات در حبّ الهی و نزول حضرتش ریشه دارند. او دوست دارد تا نور خود را بتاباند، او "ممکنات" را از ظلمت جهل صرف، یا عدم صرف، بیرون می آورد و آن را در لمعان و پرتو شمس وجود خود نمایان می سازد، به طوری که بتوانند حضرت او را مشاهده کنند و یا آن که او خود را در ایشان مشاهده کند.

۱. آیه معروف قرآن است یعنی هر کجا که روی برگردانید همانجا وجه خداوند است. مترجم.

۲. این حدیث قدسی است که در کتب صوفیان نقل شده و بعضاً شروح معتبری بر آن نگاشته شده است برای یکی از این شروح بنگرید به نجم الدین رازی: مرموزات اسدی، به اهتمام شفیع کدکنی، دانشگاه طهران و مگ گیل، ۱۳۵۳ش، ص ۱۲ به بعد. ترجمه حدیث این است که من گنجی مخفی بودم که دوست داشتم تا شناخته شوم، پس خلق را خلق کردم تا معروف گردم. مترجم.

در مورد ساذج مطلق و ذاتِ لا مشروط الهی باید گفت که "انّ الله غنی عن العالمین"^۱ به این معنا که او بنفسه برای خویش کفایت است و از همه بی نیاز، به هر حال نویسنده فتوحات خاطر نشان می‌کند که الوهیت - به عبارت دیگر همان خداوند، تا آنجا شامل حقّ می‌شود که اسماء و صفاتش از هم متمایز نگشته‌اند (بنابر قول شیخ الاکبر، مقام احدیت است «مترجم فارسی») - ضرورتاً محتاج مألوه است، یعنی محلی که حضرتش الوهیت خود را عیان نماید. "فالله من حیث ذاته و وجوده غنی عن العالمین، و من کونه ربّاً یطلب المرئوب بلا شکّ فهو من حیث العین لا یطلب و من حیث الربوبیة یطلب المرئوب وجوداً و تقدیراً"^۲. "ان الحق سبحانه من حیث احدیته و ذاته ما هو مسمی الله و الربّ فانه لا یقبل الاضافة رأی ان مسمی الربّ یقتضی المرئوب و مسمی الله یطلب المألوه و رأی انهم لما استفادوا منه الوجود ثبت له اسم الربّ و کان المرئوب یطلبه فالمرئوب اصل فی ثبوت الاسم الربّ و وجود الحقّ اصل فی وجود الممكنات"^۳.

امیر عبدالقادر با اعتقاد به تفکرات عمیق ابن عربی، علاوه بر این

۱. قرآن ۹۷/۳ یعنی خدا از همه بی نیاز است.

۲. فتوحات ۳۶۴/۳ یعنی خداوند از حیث ذات و وجود از همه بی نیاز است ولی از جهت هستی خود به شکل ربّ نیازمند مرئوب است البته شکّ نیست که او از حیث عین بی نیاز است فقط از حیث ربّ بودن است که مرئوب می‌طلبد. مترجم.

۳. فتوحات ۳۲۸/۱ یعنی حق سبحانه از حیث احدیت خود و ذات خود به الله و ربّ نامیده نمی‌شود زیرا قبول نسبت اضافی نمی‌کند ولی از حیث قبول اسم ربّ مقتضی قبول مرئوب و از حیث قبول اسم الله مقتضی اسم مألوه است و اینان در این مرتبه از او بهره می‌برند و کسب وجود می‌کنند، چون اسم ربّ بر او ثبات دارد، نیاز به مرئوب هست یعنی مرئوب در خود کلمه ربّ نهفته است و وجود اضافی دارد زیرا وجود حقّ اصل و ممکنات وجود از او می‌گیرند. مترجم.

تصریح می‌کند که "بدون وجود خداوند مخلوقات وجود نمی‌یافتند.... و بدون مخلوق نیز خداوند ظهوری نمی‌یافت.... بدان که خداوند بِنَفْسِهِ لِنَفْسِهِ بر خود تجلی فرمود و نیازی به مخلوق نداشت، از حیث ذات، او غنی عن العالمین است و حتی در این مرتبه از اسماء و صفات خود نیز بی‌نیاز است.... به عبارت دیگر آنگاه که حضرتش بر خود از طریق اسماء و صفات خود تجلی نمود و ظاهر گشت، این اسماء مقتضی خداوند بودند، و این همان نیاز او به مخلوق است."^۱ به همان نحو، کمون حضرت او، تعالی بودن او را می‌نهد و بر عکس، و در نتیجه، این دو حقیقت یعنی متعالی بودن و کمون، وحدت وجود را قبول می‌کند و خداوند غنی عن العالمین می‌شود یعنی از همه کس و همه چیز بی‌نیاز می‌گردد، در اینجا است که خداوند مقید به مخلوق است و این هر دو تا ابد، ملازم و موافق همنند، به دلیل "جمع مقامات ضدیه" که حضرتش شخصاً برای خود مقدر نموده است، نظیر "هو الاول والاخر والظاهر والباطن"^۲ یعنی او کسی است که در هم ظاهر است و هم باطن، هم اول است و هم آخر، و این دو وجه، مطابق با دو مقام وجودی است که ابن عربی در مکتب خود آن را به تصویر کشیده است، یکی "وحدت مطلق" که ذات لا مشروط است و دومی، "وحدت در کثرت" که الوهیتی است که شامل اسماء و صفات می‌گردد. عبور از وحدت خاص، که بدون شک بهتر است از آن به احدیت یاد شود، به وحدت جامع که اسماء الهی در آن مقام از هم تمایز می‌یابند، از نظر ابن عربی به وسیله فیض اقدس

۱. Chodkiewicz, *Spiritual Writings*, p.114.

۲. قران ۳/۵۷

صورت می پذیرد (که مایستر اکهارت^۱ آن را *bullito* می نامد).

مستجمع اسماء و صفات الهی

اسماء، ذات حق نیستند و معهدا بیش از این نیز نیستند جز آنکه حق را معلوم دارند. "انّ کلّ اسم اله یتسمی بجمیع الاسماء الالهیه و ینعت بها وذلک ان کلّ اسم یدلّ علی الذات و علی المعنی الذی سیق له و یطلبه من حیث دلالته علی الذات له جمیع الاسماء و من حیث دلالته علی المعنی الذی ینفرد به یتمیّز عن غیره کالرّب و الخالق و المصوّر الی غیر ذلک فالاسم المسمی من حیث الذات و الاسم غیرالمسمی من حیث ما یختصّ به من المعنی الذی سیق له"^۲ اجتماع اسماء، بساطت ذات را تغییر نمی دهد، چنانکه خلق، خفای باطنی آنها را می نمایاند. بریّ از هر چیز، ذات را هرگز نمی توان شناخت، یعنی همیشه غیر معروف است. در برون از جمیع کثرات، معرفت

۱. مایستر اکهارت از عرفای بنام مسیحی است که در آلمان و در قرون وسطی زاده شد و در عرفان مسیحی تأثیر عمده گذاشت و تا حدودی برای خوانندگان فارسی زبان آشنا می باشد زیرا یک اثر از او به فارسی ترجمه شده است، بنگرید به جیمز ل. پروتی: الوهیت و هایدگر، به ضمیمه رساله ای از مایستر اکهارت، ترجمه محمد رضا جوزی، نشر حکمت، ۱۳۷۳ش، ص ۱۷۱ به بعد، ولی برای تأثیر عمده او در عرفان مسیحی بنگرید به: *Evelyn Underhill: Mysticism, A Dunton Paperback, New York, 1911, p.457* مترجم

۲. فصوص ۷۹-۸۰/۱ یعنی هر اسم الهی به جمیع اسماء نامیده می شوند و به آنها موصوف می گردد و این به سبب آن است که هر اسمی به ذات خدا دلالت می کند و بر معنی که به سبب آن وضع شده و همان را طلب می کند که بر ذات دلالت دارد. از حیث ذات به جمیع اسماء دلالت می کند و از حیث معنی فقط به آن که انفرادی است دلالت می نماید و از غیر خود ممتاز می ماند، مانند اسم ربّ و خالق و مصوّر و نظیر آنها. اسم همان مسمی است از حیث ذات و اسم غیر مسمی است از حیث معنی خاص خود که بر آن سابق است. مترجم.

مخلوقات معنی ندارد و وجود ندارد و معرفت اسماء نیز غیر ممکن است. از این نظر "کان الله و لم یکن معه شیء" یعنی خدا بود و جز او کسی نبود و عالم نهایتاً لا موجود است. این از آن سبب است که عالم، در هر لحظه وجود خویش را از "کنز مخفی" می یابد که این کنز مخفی دوست دارد تا به غنای خویش در عالم وجود رسد که شامل استجماع اسماء الهی است.

به وسیله فیض مقدس، عالم در عرصه شهود ظاهر می گردد. که آن را مایستر اکهارت *ebullitio* می نامد. اندک نیازی به تصریح این حقیقت است که "اعمال" در آنچه ما اشاره به وقوع آن می کنیم در حضور ازلی الهی واقع می شود و اینکه تنها ساختار زبان انسانی، ما را وا می دارد تا آنها را چنان توصیف نمائیم که متوالیاً در زمان حادث می گردند. اسماء در "وحدت جامع" نمایان می شوند که مظاهر نام دارند به طوری که اسماء در عمل از هم تمایز می یابند. "فلولا الممكن ما ظهر اثر الاسماء الالهية و الاسم هو المسمی عینه و لا سیما الاسماء الالهية فالوجود طالب و مطلوب و متعلق الطلب العدم."^۱

در برخی از مناسبت ها و فرصت ها (مانند رساله عنقاء، رساله انشاء الدوائر^۲ و بار دیگر در فتوحات) ابن عربی به توصیف یک رؤیا و واقعه

۱. فتوحات ۳۱۷/۲ یعنی اگر "ممکن" وجود نداشت اثر اسماء الهی ظاهر نمی شد و اسم همان مسمی است بخصوص اسماء الهی، یعنی وجود، طالب و مطلوب و متعلق طلب بر عدم است. مترجم.

۲. مترجم باید اضافه کند که این اثر ابن عربی علی رغم ایجازش، دارای غنای توصیفی و ادراکی بسیار است و چندان محلّ اعتنای محققان دوره اخیر واقع نگشته است، تنها معدودی مانند دکتر مصطفی حلمی، به آن اشاراتی کرده اند. بنگرید به کتاب زیر: الکتاب التذکاری محیی الدین ابن عربی، فی الذکری المثویة الثامنة لمیلاده، دار الکاتب العربی للطباعة و النشر، بالقاهرة، ۱۹۶۹م، ص ۳۷ به بعد. مترجم.

الهی می پردازد که در طی آن ناگهان با مظهر جامع وحدت روبرو شده بود: "ان الاسماء اجتمعت بحضرة المسمی و نظرت فی حقائقها و معانیها فطلبت ظهور احکامها حتی تتمیز اعیانها بآثارها." ^۱ "محبت کنز مخفی" بر اینکه به وسیله "استجماع اسماء و صفات الهی" معروف و شناخته گردد، رمزی از انبساط کیهان به بیرون آمدن از خود است. "نفس رحمانی" (که از سنت نبوی اخذ شده است) موجد "عماء" می گردد. که ابن عربی آن را از مصطلحات صوفی اندلسی، ابن برّجان گرفته است. که "واقعیت حقیقتی است" (*materia prima*) که به او هر چیزی خلق می گردد. شناخته شدن به وسیله خداوند غایتی است که از ازل الازل ممکنات به سبب آن در عماء ظاهر می شوند. در محضر خدا همه از خود غایبند تا به آن نقطه از ظهور نائل آیند که خطاب "کن" در می رسد و آنها را به عرصه شهود در می آورد. "فخرج ذلک النفس عن اصل محبة فی الخلق الذی یريد التعرف اليهم ليعرفوه فكان العماء المسمی بالحق المخلوق به فكان ذلک العماء جوهر العالم فقبل صور العالم و ارواحه و طبائعه کلها و هو قابل الی ما یتناهی فهذا بدء حبه ايانا و اما حبنا اياه فبدوه السماع لا الروية و هو قوله و نحن فی جوهر العماء کن فالعماء من تنفسه و الصور المعبر عنها بالعالم من کلمة کن فنحن کلماته التي تنفذ" ^۲ ابن عربی خاطر نشان

۱. فتوحات ۳۲۳/۱ یعنی اسماء در حضرت مسمی جمع شدند و در حقائق آن نگریستند و طالب ظهور احکام آن شد تا اعیان آنها از آثار آنها تمایز یافت. مترجم.

۲. فتوحات ۳۳۱/۲ و نیز ۱۲۳ و ۳۱۰ و ۳۹۹ یعنی از این نفس الهی اصل محبت در خلق ظاهر می گردد که می خواهد خود را به آنان معروف گرداند. عا مسمی به حق مخلوق است به وسیله آن این عماء هستی می گیرد و جوهر عالم قبول صورت عالم را می کند و ارواح و طبایع آن را می پذیرد این شروع محبت او به ما می باشد و محبت ما را به او

می‌کند که همان قسم که تنفس آدمی سبب پدید آمدن ظواهر می‌شود، همانگونه نفس رحمانی نیز منجر به ظهور کلمات می‌شود که عالم را به تصویر در می‌کشد "العالم لیس الاکلماته"^۱ ما حروفاتیم و او معنا.^۲

علاوه بر این، خَلْقُ عملی از فتوت یا کرم و مرحمت الهی است، هم در مورد اسماء و هم در مورد مخلوقات. هنگامی که "ممکنات" از نعت وجود برخوردار می‌گردند، اسماء قابلند تا حکم خویش را جاری سازند، یعنی تقاضای اسماء در جلب رضایت، و "ممکنات" قابلند تا یکدیگر را بدانند و به خداوند معرفت یابند. ابن عربی اصرار دارد که اسماء سبب تداوم حیات ماست تا آن حدّ که از آن اسماء هستیم. اسماء چه هستند اگر مسمی نیستند؟ "لما كان العالم لا بقاء له الا بالله و كان النعت الالهي لا بقاء له الا بالعالم كان كل واحد رزقاً للاخر به يتغذى لبقاء وجوده محكوماً عليه بانه كذا."^۳

مانند سایر نفوس برجسته و ممتاز روحانی، خواه مسلمان باشند خواه نه، ابن عربی نیز به اخذ استعارات و کنایاتی متعدد دست

→

خاطر نشان می‌دهد. این شروع با آواز و سماع است نه با دیدن زیرا او با قول خود "کن" بر ما جوهر هستی را عطا می‌فرماید، پس عماء از تنفس او می‌آید و صور تعبیر شده آن همان عالم است که از کلمه کن شروع می‌گردد یعنی ما کلمات او هستیم که پایان نمی‌پذیرد. مترجم.

۱. فتوحات ۳۶۶/۱ و نیز ۳۹۰/۲ و ۳۹۵ و ۴۵۹

۲. فتوحات ۱۴۸/۳

۳. فتوحات ۳۶۳/۳ یعنی عالم بقایی ندارد مگر به مدد خداوند، و اسم و صفت الهی نیز بقایی ندارد مگر در عالم، هر یکی رزق دیگری است که به او سیر می‌شود و وجود می‌یابد. مترجم.

می یازد تا این نسبتِ الهی بلند مرتبه را تشریح نماید، نسبت میان حق و خلق یا خداوند و مخلوقش: استعاره و رمز نور که اشعه‌هایش تنها موقعی مرئی است که یک شیء آن را منعکس سازد و سایه یا ظلّ نیز واقعاً پدید نمی‌گردد مگر آن که بر روی سطحی قرار گیرد. اسماء ظلّ حقّ اند، و اشعه‌ها ذات اویند. مخلوقات ظروفیند که کم یا بیش مطابق با ظرفیت خود، اسماء را منعکس می‌سازند که مطابق با استعداد ذاتی آنها است. همان‌قسم که اشعه‌ها نه خورشیدند و نه غیر از خورشید، همان‌گونه نیز اسماء خدا نیستند ولی چیزی غیر مسمی نیز نمی‌باشند، لذا ممکن است که بتوان این را گفت که عالم "کلّها الاسماء الحسنی" ^۱ و یا اینکه عالم "هو ظلّ الله" ^۲ و یا "ان العالم لیس الا تجلیه فی صور اعیانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه" ^۳.
 امکان‌های که حق در آنها تجلی می‌کند مانند تجلی مخلوقات در صور آینه است، صورتی که در یک آینه منعکس می‌شود حقیقی و به چشم ظاهر دیده می‌شود معهدا، مطلقاً خیالی و موهوم و مجازی‌اند. اگر شخصی در مقابل یک آینه به آرامی از آن دور شود، تصویر نیز رو به عدم می‌رود. همین حقیقت در مورد "موجودات" صادق است. به هنگامی که یکی از آنها در وجود ظاهر می‌شود، طبیعت وجودی آن، چون یک "ممکن" چهره در نقاب عدم در می‌کشد؛ فاقد وجود، به سبب طبیعتش به لاوجود محکوم می‌شود. این تجلیات جدید، مدام و دائمی و لاینقطع است که در هر آن، او را به وجود جدیدی ملبّس می‌سازد و بر او لباسی نو از وجود در می‌پوشاند. "و هو فی قوله تعالی

۱. فتوحات ۴۰۵/۳ یعنی عالم اسماء حسنی می‌باشند. مترجم.

۲. فصوص ۸۱/۱

۳. فصوص ۱۰۱/۱

«بل هم فی لبس من خلق جدید»^۱ فعین کل شخص بتجدد فی کل نفس لابد من ذلك فلا يزال الحقّ فاعلاً فی الممكنات الوجود^۲

در هر لحظه عالم من حیث صورت به خلق جدیدی می‌رسد که دیگر بدان باز نخواهد گشت.^۳ درست همان آنی که شیء از وجود به در می‌آید درست در همان لحظه خداوند بر او لباسی دیگر از وجود در می‌پوشاند که شبیه قبلی است ولی درست همان ذات را ندارد. لذا بنا بر دید محدود ما، عالم در حال پدید آمدن و پنهان گشتن مداوم و مدام در وجود است.

وسعنی قلب عبدی المؤمن

"فمن لم یشهد التجلیات بقلبه ینکرها"^۴ مانند نور خیره کننده صاعقه، این تجلیات غیر محسوس تنها با چشم قلب قابل رؤیت است، قلب روحانی که ابن عربی درباره آن گفته است: "فاعلموا ان القلب مرآة مصقولة کلها وجه لا تصدأ"^۵ احادیث قدسیه در باره قلبِ مُسلمِ مؤمن چنین تصویری عرضه می‌دارد: "لا یسعنی ارضی و لا سمائی بل یسعنی قلب عبدی المؤمن" یعنی آسمان و زمین گنجایش مراندارند ولی قلب بنده مؤمن من، ظرفیت مرا دارد. قلب انسان کامل

۱. قرآن ۱۵/۵۰

۲. فتوحات ۳۲۰/۴ یعنی حضرت خداوند در این گفته خود بیان حق کرده است که (هر لحظه به لباسی جدید درخواهند آمد) لذا عین هر شخصی در هر نفس تجدید می‌یابد و از این گریزی نیست همیشه حق در ممکنات وجود فاعل است. مترجم.

۳. فتوحات ۶۶۷/۲

۴. فتوحات ۲۸۹/۱ یعنی کسی که تجلیات را با قلب خود نبیند آن را انکار خواهد کرد. مترجم.

۵. فتوحات ۹۱/۱ یعنی قلب آینه‌ای صاف است که هر صورتی را منعکس می‌سازد. مترجم.

چنان صاف است که حق می تواند خود را در آن بنمایاند چنان که حق در او منزل کرده است، هم معرفت روحانی و هم محل نزول خداست. به هر حال همانقسم که عناصر می توانند مواد را فرسوده سازند انانیت و تملک مال و منال جمعاً نیز می توانند بر قلب آسیب وارد آورند و آن را به کام مرگ فرو برند. قلب اکنون آرام می گیرد و ساکن می گردد زیرا تجلیات مداوم و دائم که ثانی ندارد، بر او نازل می شوند و او می درخشد. در اینجا فقط یک طریق و یک راه برای احیاء قلب و اعاده آن به ظهور اصلی خویش در دست است: نابودی انانیت، انانیتی که بسی قدرتمند است. بی مناسبت نیست تا در اینجا بار دیگر حدیثی را باز خوانیم که درباره نفوس شجیعی است که بت های نفس خود را می شکنند و "من احبته کنت بصره الذی یبصر به" ابن عربی اظهار می دارد که این فردیت که از طریق خدا کمال می یابد، خدا را به خدا می بیند "فاما العارف فیدرکها دائماً و التجلی له دائم".^۱

اگر چه همه مخلوقات ظروف خداوند می باشند، ولی این حقیقت را باید چنین فهمید که آنان با هم برابر و مشابه نیستند. در اینجا هر یک "ظرفیت و انائیت" خاص خود را دارند که از ازل نیز دارا بودند و در جایی دیگر معلوم می دارد که آنان قابلند تا به طور کامل و تمام متجلی را منعکس نمایند، یعنی در آنهاست که آن حقیقت ازلی، خود را متجلی می سازد. یک حدیث قدسی دیگر بیان می دارد که "انا عند ظن عبدي المؤمن" یعنی من نزد گمان بنده مومن خود هستم. ابن عربی توضیح می دهد که این حدیث معنایش آن است که آب

۱. فتوحات ۵۹۷/۲ یعنی عارف آن را دائماً درک می کند و تجلی برای او همیشگی است. مترجم.

لزوماً رنگ اناء یا ظرف خود را دارد^۱، تجلیات منوط به مجلای خود می‌باشند که آنها را دریافت می‌کنند همانطور که خود قابل‌آندند.^۲ لذا چنین بر می‌آید که هر فردی می‌داند و می‌شناسد که این فقط خداست که می‌تواند در یابد و بشناسد، خدایی که ابن‌عربی آن را چنین می‌خواند "خدا به وسیله مومن خلق می‌شود". "فالحقّ الذی فی المعتقد هو الذی وسع القلب صورته و هو الذی يتجلی له فیعرفه"^۳ "فاذا تجلّی له الحقّ فیها و اقرب به وان تجلّی له فی غیرها انکره"^۴

عارف تا بدان حدّ به اوج می‌رود که جایی را نمی‌یابد که خالی از خدا باشد، او غیر خدا را انکار می‌کند و به طور کامل معنای این آیات قرآنی را در می‌یابد که می‌فرماید "اینما تولّوا فثم وجه الله"^۵ او می‌داند یا بهتر است بگوییم که او می‌بیند که در عالم چیزی نیست که محلّ تجلّی خدا نباشد: "فجميع الصور الحسية و المعنوية مظاهره"^۶ به عبارت دقیق‌تر چیزی وجود ندارد مگر آنکه بینادش در الوهیت می‌باشد "لا يظهر فی الوجود حکم الا و له اصل فی الجناب الالهی"^۷

۱. برای این تمثیل و اینکه آراء ابن‌عربی در این بخش برگرفته از صوفیان قبل از خود، نظیر جنید بغدادی است بنگرید به فریدالدین رادمهر: جنید بغدادی، تاج‌العارفین، روزنه، ۱۳۸۰ش، ص ۲۲۰ به بعد. مترجم.

۲. فتوحات ۵۹۷/۲ و ۱۶۱/۳ و فصوص ۲۲۶/۱

۳. فصوص ۱۲۱/۱ یعنی حقّی را که بدان اعتقاد دارند، کسی است که قلب را برای صورت خود وسیع می‌گرداند و هموست که بر قلب تجلّی می‌کند و به همین سبب او را می‌شناسند. مترجم.

۴. فصوص ۱۱۳/۱ یعنی اگر حقّ بر قلب او تجلّی کند به او اقرار می‌کند و اگر به غیر از آن تجلّی کند منکرش می‌شود. مترجم.

۵. قران ۱۱۵/۲ یعنی هر کجا که روی برگردانید، همانجا وجه الهی است.

۶. فتوحات ۶۶۱/۲ یعنی جمیع صور حسی و معنوی صورت و مظهر او می‌باشند.

۷. فتوحات ۵۰۸/۲ یعنی در وجود حکمی ظاهر نمی‌گردد مگر آنکه اصلی در جناب

"هو الاستناد الالهی و هو استناد الاسماء الالهیه الی محال وجود آثارها لتعین مراتبها".^۱ این استناد الهی که غیر از اسماء نیست در این وقت بر جمیع مخلوقات "احاطه" می یابد و "وجه خاص" هر چیز را به حقیقت آن می رساند: "هر واقعیتی در جهان علامتی است از وجود او و محلی برای عود آن"^۲ "اذ لا یخلو منه تعالی وجه فی کل شیء هو حقّ ذلک الوجه و لو لم یکن الامر کذلک ما کان الهأ و لکان العالم یستقلّ بنفسه دونه"^۳ این همان تجلی است که بت پرستی از آنجا شروع می گردد، هر چیزی چه در عالم محسوس و چه در عالم معقول، استعداد وجود موضعی برای عبادت حق دارد به سبب آنکه وجودی از حق دارد که صاحب آن می باشد و هر چیزی را به سبب آن وجود، عبادت و پرستش می کند. لذا ابن عربی آشکار می سازد که "فان للحقّ فی کلّ معبود وجهاً"^۴ "ان الله هو المعبود فی کلّ معبود من خلف حجاب الصورة"^۵ ابن عربی متذکر می شود که تفاوتی ندارد که مردم به کدام مذهب و شریعت عمل می کنند، در هر حال، چیزی جز خدا نمی پرستند، چه بدانند و چه ندانند:

→

الهی داشته باشد. مترجم.

۱. فتوحات ۶۵۴/۲ یعنی او همان استناد الهی است و استناد اسماء الهی به محلّ های آن است که آثار وجودی را بنا بر مراتب خود عیان می سازند. مترجم.

۲. کتاب العبادلة قاهره، ۱۹۶۹، ص ۴۲

۳. فتوحات ۲۹۹/۲ یعنی از خداوند هیچ وجهی از اشیاء خالی نیست و او حقیقت همان وجه است و اگر امر چنین نبود خدا نبود و عالم بالاستقلال وجود می داشت. مترجم.

۴. فصوص ۷۲/۱

۵. فتوحات ۳۵۳/۳ یعنی که خداوند همان معبود در هر معبودی است که در خلف حجاب صورت قرار دارد. مترجم.

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعئ لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوٹان و کعبه طائف
و الواح توراہ و مصحف قرآن
ادین بدین الحبّ ائی توجّھت
رکائبہ فالحبّ دینی و ایمانی^۱

معهدا باید دقت کرد. فارغ از هر آنچه هر دو دسته می‌پندارند یعنی هم آنان که بر ابن عربی طعنه می‌زنند و او را به سخره می‌گیرند و هم آن کسانی که او را تحسین می‌کنند و ستایش می‌نمایند، باید اقرار کرد که وحدت‌گرایی مذهبی ابن عربی که در اشعار فوق عیان شده است، دعوتی برای اجتماع و التقاط افکار و مرام‌ها نیست. برای نویسنده فتوحات، امری بیگانه‌تر از تلفیق عقاید و التقاط افکار وجود ندارد، یعنی آن مرام و عقیده‌ای که ادبیات عصر حاضر جلوه‌ اخیر آن است. اگر افراد روحانی که از هر آئین و مذهبی که هستند در هر اعتقادی و باوری، مظهر حقیقت جهانی را مفروض بدانند و بپذیرند، دیگر به شرایع خویش و سنن و آداب خود، وفادار نمی‌مانند و عمل نمی‌کنند.^۲ چنان که این قانون بیان می‌کند که "وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه"^۳ باید افزود که این نکته صورتی خاص از عبادت خداوند را بیان می‌دارد که مؤمنان باید بدان دست یازند. بر عکس برخی از

۱. ترجمان الاشواق / ۴۳-۴۴ یعنی قلب من قابلیت هر صورتی را دارد، چراگاه غزالان و صومعه راهبان است، خانه بت هاست و کعبه خداست، الواح تورات و کتاب قرآن است، پس من به هر دینی که بنگری متدینم، عشق و محبت، دین و ایمان من است. مترجم.
۲. فصوص ۱/۱۹۶
۳. قرآن ۲۳/۱۷ خداوند چنین قضاء کرده که جز او را نپرستید مترجم.

تفاسیر، حکم مذکور در این آیات قرآنی، حکم جواز یا امر مندوب نمی‌باشد (یعنی موردی که بتوان آن را نادیده انگاشت و اطاعت نکرد) بلکه سوای این، مسئله مربوط به امری انکارناپذیر است که بر جمیع مخلوقات تکلیف شده است و هیچ کس را از آن مفری نیست. ابن عربی اظهار می‌دارد که جمیع موجودات انسانی، چه آنان که مؤمن‌اند و چه آنان که بُت‌پرست می‌باشند، در حقیقت فقط خدا را می‌پرستند زیرا اراده او این است.^۱ بعد از این همه که گفته شد و به منصب وجود آمد، همه موجودات به رحمت واسعه الهی مرتبند، یعنی رحمت واسعه همان "نفس رحمانی" است که جمیع را به عرصه حیات آورده است.

رحمتی وسعت کل شیء

دیگر از اصلی‌ترین مراجع که باید در این باب منظور گردد، این آیات قرآنی است که در آن خداوند می‌فرماید "رحمتی وسعت کل شیء"^۲ بیش از چندین بار، ابن عربی به خود متون مقدسه اشاره می‌کند. و بر اساس مصطلحات قرآنی که تفاسیر روحانی ابن عربی را شکل می‌بخشد و هدایت می‌کند. و بر طبق همین اساس، شیخ‌الاکبر نظریه معاد^۳ را بسط می‌دهد (ممکن است جالب به نظر آید که بین این

۱. در این باره بنگرید به فتوحات ۴۰۵/۱ و ۱۰۶/۴ و فصوص ۱۰۸/۱

۲. قرآن ۱۵۶/۷

۳. این اصطلاح از عهد جدید آمده (اعمال رسولان باب ۳ آیه ۲۱) که حاکی از آن است که تمامی مخلوقات عاقبت الامر به سوی خدا باز خواهند گشت تا به حساب و روز داوری در محضر خداوند قیام کنند.

نظریه با نظریه جان اسکوتوس اوریجن^۱ قرابتی هست که نظیر ابن عربی او نیز به نوعی از وحدت وجود قائل بود). ابن عربی می‌گوید که آیه "یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله لا یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم"^۲ نسخ نمی‌شود و بر عکس آراء شماری از تفاسیر قرآنی، او می‌پندارد که این آیات، منافی و ناقض آیات دیگری از قرآن نیست که در آنها نوعی از جاودانگی تأیید شده است، و نتیجه‌اش آن است که شخص ملعون در دوزخ دچار عذاب ابدی است.^۳ او در سایر موارد، بیان می‌دارد که خداوند یقیناً ما را مطلع ساخته است، و به ما فرموده است که فردوس و دوزخ را پُر خواهد ساخت و اینکه برای برخی مانند در دوزخ امری ابدی است و "لکن ما ثم نص بتسرمذ العذاب الذی هو الالم لا الحركات السببیه فی وجود الالم فی العادة بالمزاج الخاص المحسوس للالم"^۴

"ساکنان در دوزخ" آنانی که در مقایسه با گناهان و معاصی مؤمنان، که به سبب اعمالشان به طور موقت در دوزخ می‌مانند، محکومند تا

۱. اوریجن نیز از فیلسوفان بزرگ مسیحی قرون وسطی است که تأثیر بسیار بر فلسفه مدرن گذاشت و برای خواننده فارسی زبان نیز آشناست بنگرید به امیل بریه: تاریخ فلسفه در قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه یحیی مهدوی، خوارزمی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۶۹ به بعد. مترجم.

۲. قرآن ۵۳/۳۹ یعنی ای بندگان من که بر نفس خود ظلم کردید، از رحمت خدا نومید مباشید زیرا خداوند جمیع گناهان را می‌آمرزد زیرا غفور رحمان است. مترجم

۳. فتوحات ۱۷۱/۲

۴. فتوحات ۶۷۳/۲ یعنی در قرآن نصی نیست که به سرمدی بودن عذاب اشاره کند آن هم المی که به سبب حرکات مدله بر الم نباشد که در عادات بر مزاج جاری می‌شود. مترجم.

ابد در دوزخ باقی بمانند و تا زمان مجاز، هرگز از آنجا خارج نشوند. معهذ این عربی ذکر می‌کند که وقتی زمان مجاز، منقضی گردد، به جای ایجاب عذاب، این مجازات به نوعی از بهجت و مرضات مبدل خواهد شد. "ولذا (فی هذا الزمان) یصدق قوله تعالی (سبقت رحمتی غضبی)" (= حدیث است) و یصدق قوله (لاملأَن جهنم من الجنة والناس اجمعین)^۱ و یصدق قوله (و رحمتی وسعت کل شیء)^۲ و قد اظهرت امرا فی هذه المسئلة لم یکن باختیاری ولكن حق القول الالهی باظهاره فکنت فیہ کالمجبور فی اختیاره واللّه ینفع به من یشاء"^۳ فرجامی که از این نظریه ابن عربی، مبنی بر رحمت الهی حاصل می‌شود، آن است که هیچ چیزی از آن رحمت بی منتها، بی بهره نخواهد بود و هیچ مخلوقی تا ابد، محکوم باقی نخواهد ماند، تفاوتی نمی‌کند که چقدر شرّ باشد و تا چه حدّ مستلزم مجازات ابدی بوده است، به هر حال رحمت خداوند شامل حال او خواهد شد، این نکته را ابن عربی در ضمن مکالمه‌ای بین سهل تستری و ابلیس بیان می‌دارد که ابلیس می‌گوید "من در زمره نفوسی هستم که رحمت حقّ شامل حال من خواهد شد" ابن عربی می‌گوید "در این مسئله ابلیس بود که به سهل تستری مطلب می‌آموخت."^۴

۲. قران ۱۵۶/۷

۱. قران ۱۸/۷

۳. فتوحات ۶۷۴/۲ در اینجا ابن عربی نشان می‌دهد که از جهت لغوی، ریشه عذاب از عذب است که به معنای امر خوش آیند می‌باشد. (ترجمه این عبارت عربی این است: در این زمان این قول مبارک در حدیث تحقق می‌یابد که رحمت من بر غضبم سبقت گرفت و نیز این قول دیگر که همگی جهنم را از جنت پر خواهم ساخت و نیز این قول مبارک که رحمت من بر جمیع اشیاء پیشی گرفته است و من در بیان این مسئله اختیار نداشتم بلکه مجبور هستم تا این مطلب را بگویم زیرا خداوند به هر کسی که بخواهد نفع می‌بخشد.

۴. فتوحات ۶۶۲/۲

دو افق

أعراب و أكراد و ایرانیان و سایرین، همگی در زمان و مکان مقدّر و مفروض خداوند حاضر می‌گردند. حجّ مکه تنها مقامی برای دعا کردن و گرد هم جمع شدن نیست، بلکه علاوه بر این، محلی برای ملاقات است که در آن زبان‌ها و فرهنگ‌ها و جماعات قومی، در کنار هم، با هم روبرو می‌شوند. مانند بسیاری از زوّار دیگر، شیخ‌الاکبر بیشترین بهره‌ای که در طّی اقامتش در مکه برد، آن بود که معارف خود را غنی ساخت و مطالعه خود را در حدیث، عمیق‌تر نمود. دو سال از آن زمان می‌گذشت و او عزم کرد تا به سفر خود ادامه دهد. در طّی این ایّام ابن عربی برخی از آثار جدید خود را نوشت و فتوحات مکیه را شروع کرد. در میان این آثار رساله‌الابدال قرار دارد که ابن عربی آن را در ۲۷ ژانویه سال ۱۲۰۳ (دوشنبه ۱۲ جمادی الاولی ۵۹۹ق) برای دو تن از تابعان و همراهان خود (که حبشی یک تن از آنان بود) نوشت که شامل چهار رکن می‌گردد: صمت، عزلت، صوم، نافله. آیا این بدان

معنا نیست که اجتناب از حرف زدن، اجتناب از معاشرت، اجتناب از خوردن و خوابیدن، برای دست یابی به مقام ابدال بسنده است، یعنی نفوسی که به طبقه نخبگان تعلق دارند و به محافظت از عالم مشغول می‌باشند؟ همان‌قسم که در مورد بسیاری از مشایخ نیز صادق است، چنین اعمال و ممارست‌هایی به تهذیب نفس کمک می‌کند و معهذاً اگر زهد و پرهیز از این حواس، در ذات خود و فی حد ذاته، شرایط استحالات روحانی به شمار می‌رود، ابن عربی تأکید می‌کند که تنها در خاموشی ذهنی، در فراموشی از خویشتن در روزه عقلانی و در هوشیاری قلبی است که معجزه از سر نو متولد شدن^۱ یا تولد انسان کامل رخ می‌دهد و عیان می‌گردد.

کمیتر از یک سال بعد از نگارش رساله‌الابدال ابن عربی رساله روح القدس و رساله روح الولاية را نوشت اثری که همان‌قسم که از قبل ذکر شد، شامل ولایت و قداست می‌باشد که به شرح و بیان مقام بلند و ارزش مشایخ عربی او می‌پردازد. در سال ۱۲۰۴ (۶۰۰ق) او تاج الرسائل را نوشت، هشت نامه به شکل نثر مسجع که به کعبه خطاب شده است و شرافت و حرمت آن را تعزیز و تکریم می‌کند. بر این آثار - که یکی پس از دیگری، همان‌قسم که تدوین آنها از غرب شروع شد و عاقبت الامر در شرق پایان یافت - باید ترجمان الاشواق را اضافه نمود، یقین است که شاعری که این اشعار را سروده، باید آنها

۱. مترجم باید اضافه کند که این اصطلاح از نو متولد شدن، یا از سر نو متولد گشتن، و دوباره به دنیا آمدن، اگر چه در اندیشه‌های عین القضاة و سایر صوفیان بنیادی است ولی ریشه در انجیل دارد که حضرت مسیح فرمود: "عیسی در جواب او گفت آمین آمین به تو می‌گویم اگر کسی از سر نو متولد نشود ملکوت خدا را نمی‌تواند دید" (عهد جدید، انجیل یوحنا ۳/۳-۵). مترجم.

را در سال ۱۲۱۴ (۶۱۱ق) به پایان برده باشد. ولی در سال ۱۲۰۲ (۵۹۸ق) و در سایه کعبه بود که شاعر، غزل عشق را سرودن آغاز کرد، عشقی که در آن او اجازه یافت تا جمیع هستی خود را از سر اختیار فداء کند تا راز درون بر ملاء افتد.

بگذریم از اینکه بسیاری، ابن عربی را چیزی جز یک "نحوی اسرار دان" نمی دانستند، ولی حقیقت آن است که او علاوه بر این، به جدّ، نخستین و مشهورترین شیخ روحانی است که از عشق آکنده شد. مدّت‌ها بود که شور و اشتیاق به خداوند، سراسر هستی او را در سال‌های اخیر فرا گرفته بود. ولی آن شب، هنگامی که سرّ الهی (= حوریه الهی = سرّ الله) به شکل یک دختر زیبای ایرانی به نام نظام خود را بر او ظاهر کرد، او را عمیقاً در آتش عشق خود بسوخت. نیازی نیست در اینجا تصریح نمائیم که عشق مهذب و حتی احساسی که در سراسر ابیات ترجمان الاشواق مذکور گشته، چیزی بیش از شرح سمبولیک عشق از میل و کشش بی پایان و شور و جذبه لاینقطع به خدا نیست. مطلبی که ابن عربی در متن ترجمان الاشواق مذکور می‌دارد، البته خالی از عناصر جسمانی نیست، او در وصف زنی شعر گفته است که نجابت و شرافت و اصالت جسمانی او مستغنی از توصیف است. به هر حال، همان‌قسم که به بهترین نحو، کرین در کتاب خلق مدام، نشان داده است، حقیقت، حکمت الهی است که شیخ‌الاکبر در سیمای نظام، یک دختر ایرانی وصف کرده و آن را به نظم در آورده است. واضح است که هیچکس مجبور نیست تا این مطلب را باور کند، و درست زمانی که شیخ‌الاکبر خود را در معرض کنایات و طعنه‌های بداندیش معدودی فقیه کینه‌جو روبرو دید، خود را

ملزم کرد که تفسیری بر کتاب بنگارد تا نیت خالص خود را مدلل سازد. ترجمان‌الاشواق در ۱۹۱۱ میلادی توسط نیکلسون به انگلیسی ترجمه شد، دو ترجمه به فرانسه از آن در دست و منتشر شده است.^۱ ترجمان‌الاشواق در غرب بسیار زود شناخته شد، بالاخص در آثار هانری کرین. این اشتیاق کاملاً امری موجه بود زیرا ترجمان یکی از شاهکارهای شعر کلاسیک عرب است مع‌هذا این اثر تنها جزء کوچکی از اشعار فراوان ابن عربی را نشان می‌دهد. بخش اعظمی از اشعار ابن عربی در خلال مجموعه‌های متعددی به طور پراکنده مندرج و در مجموعه نسخ خطی بسیاری، منقسم گشته که در کتابخانه‌های عمومی و خصوصی یافت می‌شود. این مواد همچنان تا کنون، در دست بحث و بررسی است. گستردگی اشعار ابن عربی در نسخ عدیده خطی که بدون شک معلول و نتیجه شرایطی است که ملازم با سرودن و انشاد آن اشعار بوده است، نتیجه الهام سیار و طبع روان او می‌باشد که ابیاتش فارغ از زمان و مکان در همه جا سروده و بعد منتشر می‌شده است. ابن عربی بسی کوشید تا از سوء عواقب چنین نشر بی رویه‌ای جلوگیری نماید و یا لااقل آن را کاهش دهد، زیرا او به جمع آوری تمامی غزل‌ها و اشعار عربی خود در یک مجموعه شعر، به نام دیوان المعارف الالهیه اهتمام نموده بود که متأسفانه تا کنون هیچ نسخه خطی کاملی از این اثر به دست نیامده است.^۲

۱. *Le chant de l'ardent desir, transc. by Sami-Ali, Paris, Sindbad, 1989.*

۲. راجع به این موضوع بنگرید به *C.Addas, A propos du Diwan al-maarif d'Ibn Arabi, studia Islamica, Paris, 1995, no.81, pp.187-195*

زمانی که ابن عربی در غرب، دوره جوانی را می‌گذرانید به قریحه شاعری خود پی برد، کتاب الاسراء - که همان قسم که مذکور افتاد در فزه در ۱۱۹۸ (۵۹۴ق) تدوین یافته بود - این مطلب را به حدّ وفور روشن ساخت. به عبارت دیگر، شعر گفتن او بسیار زودتر از ملاقات وی با دختر جوان ایرانی آغاز شده بود. ریشه‌های این مطلب در رؤیایی است که ابن عربی آن را در مقدمه طویل و بسیار غنی خود توضیح می‌دهد و آن را در بخش نخست دیوان المعارف الالهیه مثبت داشته است: "دلیل آنکه به شعر اقبال کردم این بود که در رؤیای خود، حوریه‌ای را دیدم که برایم قطعه‌ای از نور سفید (= ابیض) آورد، چنان که از خورشید آمده بود. پرسیدم: این چیست؟ جواب داد: این سوره الشعراء است. من آن را فرو دادم و احساس کردم که موئی (= شعر) از سینه‌ام به حلقم روئید و بعد به دهانم آمد. سپس به شکل جانوری در آمد که سر و زبان و چشم و دهان داشت و آنقدر بسط یافت و بزرگ شد که سرش تا به آسمان و طولش مابین دو افق، یک سر در شرق و سر دیگر در غرب، رشد کرد. بعد قبض یافت و کوچک شد و به درون سینه‌ام باز گشت. بعد دریافتم که کلمات و آثار من یقیناً در شرق و غرب عالم همه گیر خواهد شد. وقتی به خود باز آمدم، ابیاتی از درونم بیرون تراوید که نه از تأمل برآمده بود و نه از تعقل. از آن لحظه به بعد این الهام هرگز کاستی نگرفت و کم نشد."

یک مطلب که نباید از نظر محقق غربی دور بماند توجه بر این نکته است که کلمات کلیدی در این متن، از لحاظ ساختار صرف و نحوی بیان می‌دارند که: شعراء (جمع شاعران) عنوان سوره‌ای از قرآن است که ابن عربی را مجذوب خود ساخته است. شعر یا مو، محصول این

مؤانست است با شعر یا نظم، یعنی چیزی که مکاشفه تولید می نماید. به هر حال متن تنها زمانی قابل درک است که آن را در معیت بخشی از فتوحات ملحوظ دارند، جایی که ابن عربی این تصویر خیالی شعر یا مورا به کار می برد تا طبیعت ظریف و لطیف عملکرد ختم محمدی را نمایان سازد^۱ مُمَائِلَت و مُشَابَهَتِ این منظر، جَدّاً مُبَدَع و مُوَجِدِ امری است که ابن عربی آن را به شعر مقدّس نسبت می دهد.^۲ همان قسم که ختم در فضای ولایت در طریقت نهان روی می دهد، لذا باید سمبولها و نشانه‌هایی را به کار گیرد که خود را موجه سازد تا هیچ چشم بی دینی نتواند تا پیام مقدّسی را آلوده نماید که او باید به اولیاء خویش تقدیم نماید، یعنی تمامی اولیائی که در شرق و غرب عالم ساکن اند. ساختار ذاتی و دو جنبه‌ای زبان شعری، بیش از هر صورت گفتاری دیگر، ضمانت لازم برای حرمت و صیانت از تعرّض را عرضه می دارد، تنها نفوسی خالص و منزّه، توفیق می یابند تا بتوانند این سمبولها و نشانه‌ها را کشف رمز کنند و گوهر کامل آن را فرا چنگ آورند. والّا، ملاقاتی که در بالا ذکر گردید، دلیل بر آن است که از نگاه ابن عربی، در اینجا مطلقاً تضادی میان الهام الهی و الهام شعری وجود ندارد. از ۱۱۴ سوره قرآن این حقیقت که بیست و ششمین سوره قرآن عنوان شعراء دارد، به زایش آثار شعری او منجر می گردد و شکی باقی نمی گزارد که این نفس قرآن است که به شعر او حیات می دهد و آن را سیراب می گرداند.

۱. فتوحات ۳/۱ و ۱۰۶ و نیز ۵۱۴/۳

۲. بنگرید به C. Addas, *The Ship of Ston*, in J. Mercer, *The Journey of the Heart*, Muhyiddin Ibn Arabi Society, Oxford San Francisco, 1996, p.5-24

حیرت

رسالة روح القدس روشن می‌کند که زمانی که ابن عربی در غرب منزل داشت منحصراً در حلقه‌های صوفیان اندلسی یا مغربی شرکت می‌نمود. او در انزوا از زندگی سیاسی برکنار باقی ماند و اگر چه به‌ندرت با علماء روبرو می‌شد ولی تعالیم خود را در حلقه‌ای از دوستان، تابعان و معاصران صوفی دریافت می‌کرد. خرقه پوشیدن عرفانی او در مکه به عنوان ختم ولایت به هر حال او را به این مقام اختصاصی ارتقاء داد. سرشت جهانی وظیفه‌ای که او اکنون به نحو مؤثری تقبل می‌نمود، او را وا داشت تا نفوذ خویش را در حلقه صوفیان تداوم بخشد و بلکه بیشتر نماید تا توجه ارباب طریقت را به امر خویش جلب نماید.

از این منظر است که ما باید نقش "مشاور امراء"ی وی را نظاره کنیم که او باید در میان ایوبیان و سلجوقیان ایفاء می‌کرد. حمایتی که سلاطین متعدّد ایوبی و سلجوقی از او نمودند، بسی بهتر از حمایتی بود که بزرگترین دودمان‌ها - بالاخص سلسله عثمانی - باگشاده دستی بسیار مصروف میراث روحانی او نمودند، و برای تبلیغ تعالیم او در سراسر عالم اسلام مصروف داشتند. معهذا اگر حمایت امیران، کاری لازم بود ولی به سختی برای این منظور کفایت می‌کرد. برای آنکه "مخزن اسرار مقدّسه" به اساتید روحانی و مشایخ ربّانی در هر دو افق شرق و غرب رسد، ابن عربی می‌بایست تا آن را چنان لحاظ نماید که آنانی که بعد از وی می‌آیند قادر باشند تا این معرفت را به آیندگان خود انتقال دهند.

وقتی شیخ‌الاکبر، اماکن و شهرهای مقدّس را در ۱۲۰۴ (۶۰۰ق)

ترک گفت تا به بلاد الروم و آناتولی عزیمت نماید، این سفر بدون شک تحت اجبار مجدالدین رومی، معتمد بزرگ دربار سلجوقی صورت گرفت که با وی در مکه آشنا شده بود. بعد از اقامت کوتاهی در بغداد، به موصل و بعد در سال ۱۲۰۵ (۶۰۱ق) به قونیه وارد گشت. او به مدت چندین ماه در آنجا اقامت نمود، ولی شش سال بعد بین او و سلطان کیکاوس که اخیراً جانشین پدر شده بود، مکاتبه‌ای مشهور در گرفت که در یک نامه صریح ولی مشهور و روشن^۱، ابن عربی با اشاره به اینکه او در مقام پدر سلطان کیکاوس است، به وی یادآوری نمود که حکومت آناتولی مقتضی داشتن قوانینی است که متن شریعت بر مسیحیان وضع کرده و سلطان را به حمایت از شریعت توصیه می‌فرماید. این وصایا مستقیماً از عقاید ابن عربی نشأت می‌گرفت که وی آن‌ها را در هزاران صفحه اوراق آثار خود، ثبت کرده بود تا هیچگاه حکومت و سلطنت، مانع اجرای قانون نگردد. اگر چه او اعتبار و احترام همه مذاهب را منظور می‌داشت و بنیان و انتساب بزرگ همه سنن توحیدی به خداوند را پیش چشم قرار می‌داد، مع هذا همین ابن عربی، همیشه و در آن ایام تاریک نیز، از این حقیقت خبر داشت که مسیحیت در شرف آن است که به تهدیدی علیه مسلمان در تمامی شئون تبدیل گردد. در همان سال که او نامه‌اش را نوشت، ریکانکوویستا، سایه شوم و سنگین و مهلک خود را بر الموحدون گسترانید، در ۱۶ جولای ۱۲۱۲ (دوشنبه ۱۵ صفر ۶۰۹ق) حکومت کاستیل، ناوار، و آرگون قوای خویش را متحد ساختند و مسلمانان را در لاس ناواس د تولسا^۲ به عقب راندند. در

شرق جنگ صلیبی سوم، هنوز فرانک‌ها را به خود نیاورده بود ولی امکان مسافرت در ارض موعود و سرزمین معهود را سخت کرده بود ولی امکان سفر از تیر به جفّه را مهیا ساخت. جنگ صلیبی چهارم به وسیله اینوسنت سوم به منزله جهاد دینی اعلام گشت و اندک زمانی بعد، پی گرفته شد. البته صدمات اندکی به مسلمانان وارد شد، ولی در عین حال این مسیحیان بودند که در آوریل سال ۱۲۰۴ (۶۰۰ق) قسطنطنیه را قتل عام کردند و حمام خون بر پا ساختند که عاقبت سبب گردید تا وحدت مسیحیت از هم گسیخته شود.

امیر نشین قونیه مستقیماً از این فاجعه به تأثر آمد، فاجعه‌ای که مسیحیت شرقی را به سه پاره تقسیم کرد: یونان و نیسه، کومنین در ترابوزان و فرانک‌ها در قسطنطنیه. تقسیمات داخلی لشکر دشمن، به چندین شکل، به نفع سلجوقیان بود که در وضع بهتری قرار داشتند. شیوخ دولتی که تحت نظارات مسلمانان حکم می‌راندند، خود را موظف دانستند تا در هر جا که مسیحیان هنوز اندک قدرتی داشتند، مراقب باشند و به همین علت، سلجوقیان بر خود لازم دیدند تا با استظهار شیوخ، در این قضایا کاملاً هوشیار باشند، علی‌الخصوص در مواردی که پای ابن عربی در میان بود.

در سال ۱۲۱۶ (۶۱۳ق) در پایان یک دوره سرگردانی و سفرهای متعدد در مصر و عراق و فلسطین و حجاز، ابن عربی عاقبت به آناتولی باز گشت. جایی که برای سالها در آنجا ساکن گشت. وقوع مرگ مجدالدین رومی به احتمال زیاد دلیل اصلی این اقامت طولانی وی در آسیای صغیر بود. در حقیقت، شماری از منابع فارسی و مراجع عربی گزارش می‌کنند که شیخ‌الاکبر بیوه مجدالدین رومی را به

همسری انتخاب کرد و محمد، پسر نو جوان او را تحت تربیت خود در آورد که این محمد، بعدها به عنوان صدرالدین قونوی (وفات در ۱۲۷۴ میلادی ۶۷۲ق) شخصیتی معروف شد. سماع نقادانه^۱ کتاب التّجلیات مورّخ ۱۲۳۰ (۶۲۷ق) - بنا بر این هنوز در دوران حیات ابن عربی است، و صدرالدین قونوی پسر خوانده شیخ است - نشان از آن دارد که فرضیه وقوع این ازدواج صحّت دارد که یقین است که این، نخستین ازدواج او نبوده است. دو بیوه دیگر در نوشته‌های او ذکر شده است که یکی از آنها مادر پسر خود، عمادالدین می باشد که نسخه نخست فتوحات به نام او ممهور شده بود.

میراث شیخ

پسر روحانی ابن عربی، صدرالدین قونوی بود که چند سال بعد، نسخه دوم فتوحات را به ارث برد. هم از جهت رسوم عرب، که ابن عربی ناپدری او بود و هم بر طبق سنن ایرانی که شیخ طریقت او، اوحدالدین کرمانی - یک صوفی که به اكمال تحصیلات صدرالدین کوشید - بود و حق بزرگی برگردن او داشت، هیچ کس بهتر از صدر الدین قونوی نمی توانست تعالیم ابن عربی را به نحو فراگیر و گسترده ولی متأثر از سنت عرفانی ایران، منتشر سازد. کتب و رسائل او قویاً از فلسفه ابن سینا تأثیر می گرفت و از کلام نیز بهره و فیر می برد که به همین سبب - برعکس آثار ابن عربی - مشحون از اصطلاحات و

۱. این مطلب سماع نام دارد که نوعی اظهار نامه است که در متون قدیمی به کار میرفتند که با امضاء نویسنده کتاب ممهور می شود. این امر نشان می دهد که اثر در حضور او بلند خوانده شده است و اینکه او متن را تنقیح کرده است. اظهاریه معمولاً مقید به قید تاریخ و محل قرائت می باشد و نام خواننده اثر و کتابت آن و سایر مستمعین نیز نقل می گردد.

مفاهیم فلسفی بود.

همین تفاوت عمیق، میان نویسنده فتوحات و نویسنده مفاتیح الغیب - مهم‌ترین اثر قونوی - را باید قابل ملاحظه و تأمل دانست. آثار ابن عربی را باید بالاتر از هرگونه دلیل و برهان تصوّر کرد، تعالیم اصلی و اساسی او مبتنی بر ساختار تجربه عرفانی اوست و به منطق و دلیل اتکاء نمی‌کند، چه او و یا سایر مشایخی که او می‌شناخت بر این روش بودند که منطق عقلی و برهان استدلالی را ردّ می‌کردند، به این سبب که بنیانش بر باد است. اما در سویی دیگر، قونوی قرار دارد - که باید ذکر شود که او معاصر با بزرگترین فیلسوف ایرانی، خواجه نصیرالدین طوسی است - و کوشید تا منظومه‌ای ارائه دهد که مباحث آن عمده‌ی منظم و منقح و مبتنی بر ساختار عقلی و منطقی می‌باشد.

دو تن از تابعان وی، در تقرّب به روش و مقام او، با هم رقابت داشتند. جندی (متوفی به سال ۱۲۹۶ میلادی یا ۶۹۵ق) که تفسیری بر فصوص نگاشت^۱ و سعدالدین فرغانی (متوفی به سال ۱۳۰۰ میلادی یا ۷۰۰ق) که تفسیرش بر نظم السلوک (اثر بزرگترین شاعر عرفانی، ابن فارض مصری) مقدمه‌ای است بسیار استوار و روشمند و کلاسیک در باب آراء مابعدالطبیعی ابن عربی^۲. کاشانی^۳ (متوفی به

۱. منظور مؤیدالدین جندی است که خوشبختانه دو اثر او در ایران به چاپ رسیده است، مؤیدالدین جندی: نفحة الروح و تحفة الفتوح، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۲ش، و نیز مؤیدالدین جندی: شرح فصوص الحکم، به اهتمام سیدجلال الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱ش. مترجم.

۲. سعدالدین فرغانی نیز از کبار مفسران عرفانی آثار شیخ‌الاکبر است که او را اقدام از همه مفسران می‌دانند، اثر عمیق او در شرح تائیه الکبری به فارسی چاپ شده است،

سال ۱۳۲۹ میلادی یا ۷۲۹ق) و بعد قیصری^۴ که هر دو تفاسیری بر فصوص نگاشتند، در قرن چهاردهم (هشتم ق) می‌زیستند و خطوط اصلی مکتب ایرانی وابسته به ابن عربی را که به وسیله قونوی آغاز شده بود، پی افکندند. تمامی این مؤلفان در تدقیقات خود بر فصوص، یعنی موجزترین اثر ابن عربی، مشترکاتی داشتند و همگی در خطوط اصلی بحث‌های خویش به کلام و فلسفه بسیار نزدیک شدند. ولی در آنچه که انجام دادند، البته تغییری و تبدیلی در آراء ابن عربی ایجاد نکردند ولی در علایق خود به تنظیم و تبویب آنها، هم تمام این آراء را در قالبی محکم، منظم نمودند و هم آن را غنی‌تر ساختند. از طریق ایشان بود که آراء ابن عربی از یک طرف مقبول‌تر افتاد و از طرف دیگر بیش از پیش در معرض تهدید نقد کاذب علمای

→

سعدالدین فرغانی: مشارق الدراری، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران و دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷ش. مترجم

۳. منظور عبدالرزاق کاشانی است که از اندیشمندان بزرگ عالم اسلام است و آثار او در زمره بزرگترین کتب عرفانی بالاخص عرفان نظری محسوب می‌شود. بنگرید به عبدالرزاق کاشانی: مجموعه رسائل و مصنفات، به اهتمام مجید هادی زاده، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰ش. و عبدالرزاق کاشانی: لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، به اهتمام مجید هادی زاده، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش. و عبدالرزاق کاشانی: شرح الفصوص الحکم، انتشارات بیدار قم، ۱۳۷۰ش. و نیز کتاب تفسیر القرآن الکریم او که در مصر در دو مجلد چاپ شده ولی اشتباهاً به ابن عربی نسبت داده شده است.

۴. منظور داود قیصری است که شرح عمیق او بر فصوص الحکم مقدمه‌ای دارد که در آن قیصری به نحوی دلکش مطالب عرفان نظری را طرح کرده است و شرح استادانه آقای سید جلال الدین آشتیانی بر این مقدمه بسیار معروف است بنگرید به جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، دفتر نشر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ش. خود تفسیر قیصری نیز طبع شده است، داود قیصری: شرح القیصری علی فصوص الحکم، انتشارات بیدار قم، بی تاریخ.

ظاهر قرار گرفت، علمای ظاهر یا به عبارت دیگر متعصبان و متصلبان. معهدا مرقومات ایشان در بسط و توسعه افکار فلسفی و عرفانی در ایران اساساً نافذ افتاد، حتی به درون محافل عرفانی اهل تشیع راه یافت. نوشته کرین در این حوزه، به نحوی عالی نشان داده است که آثار سید حیدر آملی^۱ (متوفی به سال ۱۳۸۵ میلادی یا ۷۸۷ق) و ملاصدرا (متوفی ۱۶۴۰ میلادی یا ۱۰۵۰ق) مدیون تعالیم و عقاید ابن عربی می باشد.

ولی نفوذ ابن عربی در مناطق هندو - ایرانی از حدود و ثغور این معاهد علمی و فرهنگی، که چند نمونه‌ای از آن را مذکور داشتیم، فراتر رفت. در پایان قرن سیزدهم (هفتم ق) در ایران، بسیاری از وجوه سنت شعری ایران که از شیخ الاکبر تأثیر پذیرفتند و اصطلاحات او را به کار بردند، ظاهر شدند و این سنت شعری را به مدت چند قرن تداوم بخشیدند. به طور عام، این سبک ادبی - که در این بخش، شبستری، صاحب گلشن راز، بسی معروف است - یکی از طرق اصلی و اساسی گسترش تعالیم و آراء ابن عربی در اکناف و اطراف جهان اسلامی بشمار می رود. فخرالدین عراقی (متوفی به سال

۱. سید حیدر آملی از اعظم عارفان شیعی وابسته به مکتب ابن عربی است و در آثار خود امتزاج بدیعی از جریانات عرفان و فلسفه و کلام شیعی و ادب را عرضه می دارد بنگرید به سیدحیدر آملی: جامع الاسرار و منبع الانوار، به اهتمام هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، با ترجمه فارسی مقدمه‌ها از سید جواد طباطبائی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ۲، ۱۳۶۷ش و نیز سیدحیدر آملی: اسرار الشریعة و اطوار الطریفة و انوار الحقیقة، به اهتمام محمد خواجهوی، موسسه تحقیقات فرهنگی، چ ۱، ۱۳۶۲ش و نیز سید حیدر آملی: تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، به اهتمام سید محسن موسوی تبریزی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش.

میلادی یا ۶۸۸ق) یکی دیگر از تابعان قونوی، از شاخص‌ترین وجوه این نهضت محسوب می‌شود. اشعار او بالاخص آنها که در لمعات ذکر شده، در میان عموم صوفیان در جهان ترک - فارسی گسترش یافت. نفوذ او به نحو خاص بر جامی (متوفی به سال ۱۴۹۲ میلادی یا ۸۹۷ق) محسوس است. این شیخ هراتی که مؤلف آثار و تألیفات بسیاری در زمینه عرفان است، که یکی از آثار او، شرح لمعات و دیگری تفسیر او بر فصوص الحکم است، خود یکی از بزرگترین ناقلان میراث کبیر ابن عربی در قرن پانزدهم (نهم ق) می‌باشد. در آن اوقات، تصوّف وی عمیقاً از افکار بلند و نظریات کلیدی و محوری عقاید ابن عربی، متأثرگشته و با اندیشه‌های او چنان ممزوج شده و به حدّ اعلای خود رسیده بود که بر طبق گفته آن ماری شیمل، "تفاسیر او بر فصوص و آثاری که عقاید شیخ‌الاکبر را عرضه می‌داشتند، به صدها بالغ گشت."^۱

لذا اقامت طولانی ابن عربی در آناتولی به سبب عواقب و نتایج آتی تعالیم وی، بسی قابل ملاحظه و قابل توجیه است. به هر حال، ما نباید فراموش کنیم که اسفار مکرّر او به قاهره و دمشق و بغداد و موصل در دوران حیاتش، به گسترش تعالیم و آراء او در جهان عرب نیز کمکی شایان نمود. اسماعیل بن سودکین، که شیخ‌الاکبر را در قاهره به سال ۱۲۰۷ (۶۰۳ق) ملاقات کرد، از تابعان مقرب او محسوب می‌گردد. آثار نه چندان زیاد او، بالاخص مربوط به حوزه دینی است، لذا در عرفان چندان ارزشی ندارد، تفاسیر او به صورت

۱. بنگرید به کتاب ابعاد عرفانی اسلام، طبع دانشگاه کارولینای شمالی، ۱۹۷۵، ص ۳۵۷. (این کتاب به فارسی ترجمه شده است. مترجم).

شفاهی، به شرح آراء ابن عربی اختصاص داشت: بر خلاف شیخ خود، او در نهایت فروتنی ترجیح می‌داد تا عقایدش به صورت شفاهی باقی بماند. عقیف الدین تلمسانی که نامش برگرفته از زادگاهش تلمسان است، ابن عربی را در دمشق به سال ۱۲۳۷ (۶۳۴ق) زیارت کرد و مدیدی در معیت قونوی به سر برد. دیوان مشهور او معروف است و نیز نویسنده شرح بسیار معروفی بر فصوص است، تلمسانی به وسیله فقهاء شریعت به عنوان "تخریب کننده دین" متهم و بدنام شد (ابن تیمیه نخستین کسی بود که این کلمه را به کار برد). علاوه بر ابن عربی، تلمسانی تحت تأثیر مرتد دیگری نیز بود، یعنی تلمسانی هم شاگرد و هم پسرخوانده ابن سبعین (متوفی به سال ۱۲۷۰ میلادی یا ۶۶۸ق) بود. اصلاً از مرسیه بود و کتاب بد العارف را نگاشت (آنچه که بر عارف لازم است تا عمل کند) که این کتاب برای دانشجویان تاریخ قرون وسطای اروپا بسیار شناخته شده است، زیرا همزمانی او با امپراطور فردریک دوم، که اجوبه سیسیلی را به او نگاشت معروف است. ولی برای ابن تیمیه و همکاران او، ابن سبعین کسی نبود جز یک مبلغ و حامی تفکر "وحدت مطلق"، عقیده‌ای که بر عکس عقیده وحدت وجود ابن عربی، به نحوی خاص تأکید می‌کند که عالم در همه صور خویش، یک نمایش بی حقیقت است.

کسی که تعالیم ابن عربی را در وادی یمن گسترش داد، عبدالکریم جیلی (متوفی به سال ۱۴۰۸ میلادی یا ۸۱۱ق) است که یقیناً یکی از اصلی‌ترین مفسران و شارحان افکار ابن عربی می‌باشد. وی نویسنده الانسان الکامل، است که در برخی از موارد، به طور جدی با ابن عربی

اختلاف رأی دارد، ولی آنچه که در جیلی و ابن عربی مشترک می‌باشد، ارتباط میان تعالیم بنیادی و تجربه روحانی شخصی بود. نابلسی نسبت به جیلی از شهرتی کمتر ولی روشی بهتر برخوردار است. او رسائلی پرداخت که معطوف به توضیح و تعریف آراء ابن عربی بود، که شرح غالب معضلات آثار او می‌باشد. عاقبت آنکه در بخش عربی جهان اسلامی در الجزیره قرن نوزدهم، سنت ابن عربی بتمامه در شخصیت امیر عبدالقادر احیاء شد. او بعد از استقلال الجزیره به یک شخصیت و قهرمان ملی مبدل شد که با فرانسویان سرستیز داشت ولی در حقیقت تالی ابن عربی است. اثر مهم او کتب مقامات که در غرب مدتها ناشناخته بود، بر این مطلب گواه است.^۱

در کنار این ادبیات محققانه که زبان فنی آن به نحو قابل ملاحظه‌ای شمار خوانندگان آن را محدود می‌سازد، اخیراً نوعی دیگر از نوشته‌های راجع به ابن عربی پدید آمد که سبک مقبول‌تری برای عامه داشت و خیلی زود، تعالیم و آراء او را در ورای وجه ادبی آن گسترش داد. آثار شعرانی (وفات ۱۵۶۵) بیش از آنکه تفسیری بر آراء ابن عربی باشد، تعبیری از تعالیم وی است که به زبانی دیگر همان عقاید را مطرح می‌کند و این خود نقش مهم و مؤثری در تعمیم همان آراء و افکار ایفا نمود؛ شماری از نویسندگان عرب زبان دوره اخیر که به آراء ابن عربی التفات می‌کردند، این آراء را تنها از منابع دست دوم می‌گرفتند یعنی آنها را از طریق مرقومات ابن عرب پرکار (= شعرانی) می‌آموختند. ارائه دادن و مرتب ساختن یک لیست از این آثار به فهم

۱. بنگرید به ترجمه ممتاز در *M.Cholkiewicz in Spritual Writings*.

مطلب کمک می‌کند و ما باید بسیاری از نویسندگان را بر آن بیافزاییم که بر عکس نفوسی که فوقاً مذکور گشتند، هرگز به آشکارا ادعا نکردند که تابع آراء ابن عربی می‌باشند - و حتی برخی اوقات، تعالیم و آراء وی را نفی و ردّ می‌کنند - ولی آثار منظوم و منثور ایشان، فروع اندیشه‌های ابن عربی می‌باشد و اینان چه بخواهند و چه نخواهند، هم مهم‌ترین افکار وی و هم مصطلحات وی را برگرفتند و به نسل بعد از خود منتقل ساختند.

ابن عربی سی و هشت ساله بود که به مکه رسید. در سال ۱۲۲۱ (۶۱۸ق) و در سن حدوداً پنجاه و هشت سالگی بود که حبشی را در ملاطیه بعد از مرگ، مدفون ساخت و پسر دوم او سعدالدین به دنیا آمد. عاقبت، دوره طولانی آوارگی و سرگشتگی او سر رسید، دوره‌ای که از نظر ادبی و تدوین و تألیف بسیار پُر بار و پُر خیر و برکت بود. تقدیر و سرنوشت ابن عربی را به مسافرت به مناطق بسیاری و داشت ولی او به هر حال از کار تدوین و تألیف غافل نشد. بسیاری از این آثار، رسائل کوتاه و موجز و مختصری می‌باشند و معدودی نیز مطوّل و مفصّل اند. ولی دو کتاب او، بالخصوص قابل توجه می‌باشند: کتاب التّجلیات که صد و نه فصل دارد و رمزی از تعداد آیات سوره دوم قرآن می‌باشد، و دیگری کتاب التّنزلات الموصلیة است که در آن او به تفسیر عرفانی شعائر و سنن مذهبی از قبیل صلوات و اعمال و حرکت مختصّه به آن می‌پردازد.

تعداد اندک آثار کتبی که به وسیله شیخ‌الاکبر در طی این سنوات مهور شد و به تأیید نهایی رسید، گواه بر آن است که تعالیم شفاهی او بیشتر از سابق شده بود. با ابتناء بر این شواهد و مدارک گرانبها،

می توان نشان داد که تعداد مریدان و تابعان او به نحو قابل ملاحظه‌ای افزایش یافته بودند و با کمی دقت بیشتر، ظهور و پیدایش حلقه‌ای از مریدان را که به گرد وی جمع می شدند، حکایت می کنند. برای بخشی بسیار از تازه واردان، یعنی کسانی که لزوماً خارج از حلقه ارباب تصوّف بودند، تهیه جا و مکان و اسکان آنها خود نکته‌ای بود ولی همراه با جلسات قرائت کتب او توأم می شد، این تازه واردان و مبتدیان، لزوماً صوفی نبودند. حتی علاوه بر این می توان مشاهده کرد که بسیاری از شنوندگان و مستمعان این محافل و مجالس، با هم تفاوت داشتند یعنی در هر جلسه، هر کسی شایسته حضور نبود و این امر بستگی به عمق و سختی اثر مطرح شده و یا کتابی که قرائت می شد، داشت. از نقطه نظر مکتبی و عقیدتی برخی از این آثار بسیار "ملایم و فاقد شور و جذبه" بود، مانند روح القدس، که مستمعان بسیاری را به خود جذب می کرد؛ بر عکس قرائت و املاء و مطالعه برخی از رسائل او که دلالات معنایی بیشتری داشت، نظیر تاج الرسائل، فقط معدودی از حلقه مختصر مبتدیان را به خود جلب می کرد. اگر چه مشتاقانی که گوش شنوا برای استماع آراء و عقاید ابن عربی داشتند، دائماً در میان توده مردم بیشتر می شد ولی او هرگز از این مهم غافل نشد که محتاج بر آن است تا ضوابط بیشتری را در نظر گیرد و موارد لازمی را به کار بندد.

در همین دوران اختتام سرگردانی و سرگستگی ابن عربی بود که شماری از حوادث مهم در دارالسلام در شرف وقوع بود. حکومت ایوبی در میان نزاع و کشمکش‌های برادرکشی میان خود دست و پا می زد و جنگ صلیبی پنجم نیز در حال تکوین و انتظام بود. برای

آزادی ضریح مقدّس، صلیبیون در فوریه ۱۲۱۸ (ذوالقعدة ۶۱۴ق) دمياط را محاصره کردند. سلطان الکامل که در آن دوران رئیس ولایات ایوبیان بشمار می رفت، بی میل نبود تا اورشلیم و عسقلان و تیریه را به دشمنان تسلیم نماید: خلاصه تقدیم تمامی فتوحات آبرومند و پُر اعتبار صلاح الدین، عمویش، به ازای قطع حملات صلیبیون.

چگونه قدّیس فرانسیس سلطان بابل را به سوی ایمان تقلیب نمود
 فرانسیس قدّیس که مجذوب ایمان به حضرت مسیح بود، و آرزوی شهادت می داشت، یکبار با دوازده تن از معاصران قدّیس خود، از دریاها عبور کرد تا رو در روی سلطان بابل (ناحیتی است درکنار بغداد و کوفه و حیره) او را ملاقات نماید. آنان به سرحدّ سوریه رسیدند، جایی که طریق و راه به وسیله مردانی محافظت می شد که بسیار ستمکار بودند. چنانکه هیچ مسیحی از آنجا جان سالم بدر نبرده بود. به حمد خدا، آنان کشته نشدند ولی اسیر گشتند و با غلّ و زنجیر به نزد سلطان فرستاده شدند و قدّیس فرانسیس در محضر سلطان مُلهم به روح القدس شد و ایمان در حضرت مسیح را چنان الهی و روحانی موعظه کرد که برای اثبات آن، تقاضا کرد که آتش بر پا کنند تا بر آن راه رود. سلطان مزبور به سبب ثبوت و رسوخ وی بر ایمان، و انقطاع بی نظیرش در امر دنیا، که در وی مشاهده نمود - باید گفت که اگر چه قدّیس فرانسیس فقیر و بی چیز بود ولی هرگز از شخصی فدیّه و هدیه قبول نمی کرد - و نیز شور و جذبه ای که برای فوز به شهادت از خود نشان می داد، با او مروّت نمود و یار صمیمی او شد. از آن به بعد، سلطان از روی میل و طوع و رغبت به او گوش داد و از او تقاضا کرد تا اغلب به نزد او بازگردد تا او را ببیند، و اکیداً به وی اجازه داد تا هر جا که می خواهد برود و موعظه کند.

از کتاب *Le Fioretti de Saint Francios, pp.101-102*

ولی پلالیوس اسقف اعظم دربار پاپ بر مواضع خود راسخ ماند و در ۶ نوامبر ۱۲۱۹ (چهارشنبه ۲۶ شعبان ۶۱۶ق) دمیاط را به چنگ آورد. آیا اصولاً می‌توانیم تصوّر کنیم که فرانسیس آسیزی درباره این واقعه چه احساسی داشته است؟ لاقلاً این اطمینان را داریم که این فقیر بزرگ Pavarello مفهوم نسبتاً متفاوتی از مأموریت "شوالیه‌های مسیحی = مجاهدان مذهبی" یا صلیبیون در ذهن خود می‌داشته است (بنگرید به جدول).

"استغنموا وجودی من قبل رحلتی"^۱

پیامبر فرموده بود: "به سوریه رو، زیرا ارض اقدس خداوند است و آنان که آنجا می‌زیند، در میان خلقِ خدا بهترین عبادند و از برگزیدگان می‌باشند". بلاد شام، سرزمین سوریه، در برخی از بخش‌ها، تحت تصرّف فرانک‌ها و صلیبیون بود، و در سایر مناطق در معرض تهدید ترک‌ها قرار داشت و از همه اکناف و اطراف آن حرص و آز می‌بارید. بالاخص دمشق که در رأس جمیع خطرات قرار داشت و قربانی رقابت و چشم و همچشمی شاهزادگان ایوبی بود و هر یک می‌کوشید تا بر سایرین تفوّق یابد و بر سوریه مسلط گردد. سوای این همه، این منطقه سوریه بود، که جایی بهتر از مصر، بشمار می‌رفت تا جماعات بسیاری از مردم به آنجا مهاجرت کنند، و ابن عربی نیز همین سوریه را انتخاب کرد تا وطن دوم او محسوب گردد. او یقیناً

۱. همان قسم که بعداً نقل خواهد شد، این جمله مصرع یک بیت ابن عربی است به این معنا که از وجودم قبل از ارتحالم فیض برید و آن را غنیمت شمارید. مترجم.

می‌بایست تا متأثر از کلماتی باشد که پیامبر اکرم در وصف این مملکت فرموده بود^۱. معهداً، این نکته، این امکان را منتفی نمی‌سازد که ملاحظات عملی فراوانی در این اخذ تصمیم او نقشی مهم ایفا کرده است. زیرا در اینجا بود که در طیّ سنوات بسیار، شیخ‌الاکبر، از اعانت و همدردی افراد قدرتمند و ذی نفوذ در طیّ اقامت‌های بسیارش در دمشق، بهره برد. در میان ایشان خاندان بسیار برجسته بنو زکیّ قرار داشت که عمدتاً مصدر مقامات قضائی بودند و به او منزل دادند و به رفع حوائجش کوشیدند. این یک امر نادر و شاذّ نبود. با عطف به مراجع متعدّد که به وسیله ابن عربی و دیگران گزارش شده، معلوم می‌شود که شیخ‌الاکبر اغلب با وجوه سرشناس دستگاه قضائی سوریه یا بریه الشام مرتبط بود و برخی از ایشان هر روزه به او صدقات می‌دادند.

خلاصه به هر دلیلی که بود، ابن عربی سکونت در دمشق را به سال ۱۲۲۳ (۶۲۰ق)، انتخاب کرد. او بیش از شصت سال سن داشت و وقت آن رسیده بود تا به مسافرت‌های عدیده خود خاتمه دهد. "ملجاء و مأمّن انبیاء" نامی است که بر طبق سنن محلی به بریه الشام داده بودند و بر طبق مآثورات، بیش از هفتاد هزار از انبیاء به آنجا

۱. مترجم باید اضافه کند که آنچه از حضرت رسول در وصف بریه الشام نقل شده مربوط به وقایع یوم القیامة می‌باشد که ابن عربی در فصل ۳۶۶ از کتاب خود نقل کرده است: "ان لله خلیفة و قد امتلأت الارض جوراً و ظلماً فیملؤها قسطاً و عدلاً لو لم ینق من الدنیا الا یوم واحد، طول الله ذلك الیوم حتی یلی هذا الخلیفة من عترة رسول الله... یعلم ما یشهد یفتح المدینة الرومیة بالتکبیر فی سبعین الفا من المسلمین من ولد اسحاق یشهد الملحمة العظمیة مآدبة الله بمرج عکاء بیید الظلم و اهله... یبعث الله یأجوج و مأجوج و هم کما قال الله تعالی من کل حدب ینسلون قال فیمراً و لهم ببحیرة طبریة... الی جبل بیت المقدس... فتوحات ۳/۳۳۰-۳۲۷. مترجم.

هدایت شده بودند، لذا دمشق، مقامی خاص در جغرافیای اسلامی داشت. بر طبق سنت، این دمشق است که در آخرالزمان به هنگام رجعت حضرت مسیح، به حضور ابن مریم، مستبشر خواهد شد. برای اقامت دائمی، این "عروس شهرها" مامن و مأوای شیخ شد که در پایان دوره سرگشتگی و فعالیت بسیارش، می توانست آخر عمر را به آرامش ولی در نهایت سعی و تلاش به خوشی و راحتی بگذراند. روزی شیخ به مریدان خود اظهار داشت "استغفموا وجودی من قبل رحلتی"^۱ زمان ضرورت داشت و بسی مهم می نمود و ابن عربی به خوبی بر این امر وقوف داشت. او سنوات اخیر عمر خویش را به تدوین و تربیت مریدان اختصاص داد. در سال ۱۲۳۴ (۶۳۱ق) بالاخره اولین نسخه فتوحات را کامل کرد و بعد شروع به تکمیل نسخه دوم نمود. همزمان با این امر، در حال تدوین اثر شاعرانه خود به نام دیوان المعارف بود. در کنار این دو اثر، که در نوع خود سترگ و بی نظیر و عظیم بودند، شماری از آثار خود را مدون نمود که بر طبق شمارش عثمان اسماعیل یحیی^۲ به ۲۵ بالغ می گردد^۲ که در میان آنها، فصوص قرار داشت. برخی از تابعان خاص او از فصوص خبر داشتند اثری که همانطور که دیدیم، سبب شد تا پیرامون آن بحث و جدل بسیار ایجاد گردد.

ابن عربی با حزم و احتیاط کامل، بیشترین تدابیر و دوراندیشی ها را به هنگام افشاء اسرار و بیان تعالیم و آراء خویش به کار می بست.

۱. فتوحات ۱ / ۷۲۳

۲. *Yahia, Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn Arabi, Damascus,*

IFEAD, 1964, pp.106-107

آثاری نظیر فصوص و عنقاءالمغرب - به جز آنهایی که مربوط به علم الحروف می باشد - فقط در پشت درهای بسته، موضوع مطالعه و بحث قرار می گرفت، جلساتی که حقیقتاً محلّ اعتنای دو یا سه تن از شاگردانش قرار می گرفت. ابن عربی در این موارد، به گونه ای دیگر و بسیار محتاط عمل می کرد، زیرا احتمالاً او بر سرنوشت و تقدیر نافرجام معاصر خود الحرّالی نیک واقف بود که به سبب ارتدادش، به سال ۱۲۳۵ (۶۳۲ق) در دمشق به دار زده شد. نباید فراموش کنیم که بلاد عظیم سوریه در آن دوران، در صفّ مقدّم حملات دشمنان قرار داشت و در عین حال در میان شهرهای فرقه تسنّن در شرق، مقام نخست را حائز بود. آنان که اهل دین بودند، چه علماء و چه صوفیان، تردیدی به خود راه نمی دادند که در معرض اتهام علنی قوای دولتی قرار دارند و سعی می کردند تا به وسیله دشمنان تضعیف و تدمیر نگردند. محاورات نه چندان پرشوری بر سر مسئله تکلیف جهاد به وسیله شیخ الیونینی بر پا شده بود که به او عنوان شیر سوریه را داده بودند که در جمیع جهادهای بر ضدّ فرانکها و صلیبیون شرکت داشت.

با این همه، شیخ مزبور در این شور و اشتیاق خود در اقامه جهاد دینی، تعصّبی در تدین و دین ورزی نداشت و بدون ادنی تنفّری، با خواهش زنی نصرانی که به او پناه آورده بود، موافقت فرمود و وقتی زن التجاء به دین حضرت مریم را آرزو کرد، مسئول او را اجابت نمود. (موضوع جدول را بنگرید)

شیر سوریه و مریم باکره

(شیخ الیونینی) روزی در زاویه خویش نشسته بود که زنی سوار بر اسبی که با منسوجی پوشیده بود و افسار زرین داشت، به نزد او آمد. او اسب خود را بست و به شیخ نزدیک شد و سلام داد. شیخ پرسید: تو کیستی؟ زن جواب داد: من یک مسیحی از جبهه القطریه (کوهی در لبنان) می باشم. شیخ پرسید: برای من چه آورده ای؟ او گفت: "در خواب حضرت مریم را زیارت کردم که به من فرمود به نزد شیخ ابو عبدالرحمن الیونینی برو و در خدمت او باش، من به حضرت مریم عرض کردم که یا مریم مقدّس، شیخ یک مسلمان است! و ایشان فرمودند که البته که او یک مسلم است ولی قلباً مسیحی حقیقی است". شیخ به او گفت: آری! حضرت مریم یکی از آن نفوسی است که مرا می شناسد! و بعد زن را در زاویه خود جای داد و زن به مدت هشت ماه در خدمت او بود تا مریض گشت. شیخ در بستر مرگ از او پرسید: چه می طلبی؟ زن گفت: می خواهم تا بر کیش نصرانی بمیرم. شیخ به دنبال کشیشی فرستاد تا پیامد... و زن به آداب مسیحی بمرد.

ابو شعما، تراجم (۱۷۶ق) به نقل از *Les Fioreti de Saint Francios*

pp.101-102

نامه و شریعت

باید باور کرد که در چنین اوضاعی، استرداد اورشلیم به سال ۱۲۲۹ (۶۲۶ق) عکس العملی تند در پی می داشت. به احتمال زیاد، ابن عربی به جمع آن عده از معترضان دمشق پیوست که معاهده جفّه را که بین سلطان کامل و امپراتور فردریک دوم منعقد گشت، منفور می داشتند. این که یک حکومت مسلمان، سومین شهر مقدّس اسلامی را تسلیم دشمنان دین کند، تنها می توانست خشم و نفرت شیخ الاکبر را برانگیزد. در صفحه ای از فتوحات، جایی که مباحثات

خویش را با تعداد بسیاری از منابع و مأخذ روحانی و مستند، مدلل می‌سازد، در ایضاح رأی خویش در این باب، جای شکی برای احدی باقی نمی‌گذارد. ابن عربی منطقاً اظهار می‌دارد که رفتن به اورشلیم یا زندگی در آنجا مادامی که شهر در تسلیم دشمن دین و آئین است، خلاف شرع و عرف است.^۱ این دلیلی است - اگر دلیلی نیاز باشد - که وحدت دینی ابن عربی، مستقیماً تابع تعزیز شریعت و مذهب است. همان شریعتی که شفاعت و بخشایش از گناهان و مغفرت را در بسیاری از مواضع تشریح و توصیه می‌نماید - بالاخص هنگامی که بر قلمرو ارضی دارالسلام مصداق می‌یابد - خود این شریعت دعوت به اشتیاق و شور و جزمیت و حمیت می‌کند. تنها خداوند در عدل خویش مصون از خطاست و دیگر کسی منصف‌تر از او در عدالت وجود ندارد.

بنا بر این شیخ خوانندگان آثار خود را به این دعوت می‌نماید تا با دقت بسیار مطابق با شریعت، عمل و اندیشه کنند و در هر موقعیتی، فارغ از ملاحظات شخصی و مناسبات فردی، به فرامین شرع و قانون الهی گردن نهند.^۲ "انبعی للفتی ان یترک هوی نفسه و یرجع الی خالقه."^۳ "والفتی (اجازه دهید تا در ذهن به یاد داشته باشیم که برای ابن عربی این کلمه به معانی روحانی آن ارجاع می‌گردد) فیکون بین یدی العلم المشروع کالمیت بین یدی الغاسل"^۴ و "فالسعید من وقف

۱. فتوحات ۴/۶۰

۲. فتوحات ۱/۲۴۲ و ۴/۱۳

۳. فتوحات ۱/۲۴۲ یعنی صاحب فتوت آن است که هوای نفس را رها سازد و به خدا رجوع نماید. مترجم.

۴. فتوحات ۲/۲۳۳ یعنی که صاحب فتوت آن است که در مورد علم الهی مانند مرده در میان دستان مرده شوی است. مترجم.

عند حدود الله و لم يتجاوزها"^۱ و نویسندۀ فتوحات با اهل باطن سرستیز دارد یعنی آنان که می‌پندارند بر معانی آیات الهی دست یافته‌اند و به حقائق رسیده‌اند و ادّعا می‌کنند که از شریعت فراتر رفته‌اند. او می‌گوید که اینان "باطل‌ترین نفوس در نیل به حقائق می‌باشند"^۲ باید اضافه کرد که جمیع این اظهارات به دلایلی واضح و روشن، مخالف با اندیشهٔ اباحه^۳ یا اهل تسامح می‌باشد که به وسیلهٔ طاعنان ابن عربی بر او حمله می‌کردند و با او مخالف بودند. این حقیقتی است که برخی از شرقشناسان، از طریق عرضه کردن عقاید صوفیان به طور اعمّ و ابن عربی به طور اخصّ، به نکتهٔ زیر اشاره کرده‌اند که عنوان آنان را یاغیان و طاعنان اسلامی به معنای دقیق کلمه گذاشته‌اند یعنی: تئوسوفی‌های خالص، آنانی که به این سعادت رسیده‌اند که از جمیع قیود شرع و شریعت قرآنی آزاد گشته‌اند. با تعمّق در آثار ابن عربی و تدقیق در آنها، نمی‌توان به چنین تفسیری رسید و آن را به ابن عربی منسوب نمود.

"فعین الشریعة عین الحقیقة والشریعة حقّ و لكلّ حقّ حقیقة"^۴ از نظر شیخ‌الاکبر یا *Doctor Maximus* تعارضی میان شریعت و حقیقت، میان خفایای شریعت و باطن حقیقت وجود ندارد چه که شریعت هم

۱. فتوحات ۲۸/۴ یعنی خوشبخت کسی است که در انجام حدود الهی بکوشد و از آن تجاوز ننماید. مترجم.

۲. فتوحات ۲۷۳/۳ و ۳۳۴/۱

۳. اباحه یا اباحیه گروهی از مؤمنان قرون نخستین اسلامی بودند که معتقد بودند که در شریعت نباید سخت‌گرفت و بستگی به شخص مؤمن آداب شریعت را هر طور می‌توان انجام داد و بعدها آنقدر به افراط رفتند که تسامح را به معنای مباح دانستن هر کار در دین گرفتند. مترجم.

۴. فتوحات ۵۶۲-۵۶۳/۲ یعنی شریعت همان حقیقت است و شریعت حق است و هر حقیقی نیز حقیقتی دارد. مترجم.

ظاهر و هم باطن حقیقت است. چنانکه ملاحظه کردیم، جمیع این تعالیم نشان می‌دهد که تنها با قبول کامل عبودیت وجودی شخص خود بود که تعالیم الهی و اصلی خود را بنا نمود. به این سبب که با تسلیم جسم و نفس به این شریعت که در هر موقع او را به عبودیت فرا می‌خواند، او می‌تواند از "اسفل السافلین"^۱ برون آید و به مقام "احسن التقویم"^۲ نایل گردد. "بطن شریعت مؤسس بر مقام ملامتیه است"^۳ دیگر امکان ندارد تا روشن‌تر از این بتوان به مطلبی دست یافت که بلندمرتبه‌ترین اولیاء، ولیّ کامل، صاحب همان ولایتی که ابن عربی آن را به اهل ملامت معنا می‌کند، کسی جز مطیع شریعت‌الله نیست. او مانند یک کور - به معنای لغوی آن - مطیع است، مانند اطاعت "الطریقه‌المثلی"^۴.

سنت‌گرایی که به وسیله ابن عربی وعظ و توصیه می‌گردد، یحتمل به سبب آن بود که از طعن علمای شریعت در دوران زندگی در امان باشد و محفوظ بماند. معهدا ابن حجر عسقلانی (وفات ۱۴۴۶ میلادی یا ۸۵۰ق) کاملاً درست می‌گفت آنگاه که نوشت نیکخواهی علماء به این سبب بود که فهم درستی از تعالیم و آراء او نداشتند. اگر اینان درک درستی از نظرگاه او در باب فقه و امور فقهی می‌داشتند، خود را تا این حدّ، از ادراک مواضیع او ناچیز و عاجز نشان نمی‌دادند. این مطلب بسیار مهمّ است و تنها به عارفان منحصر نمی‌گردد بلکه به

۲. قرآن ۴۰/۹۵

۱. قرآن ۵۰/۹۵

۳. فتوحات ۳۶/۳

۴. نویسنده محلّ ارجاع این کلمه را نشان نمی‌دهد ولی می‌توان یافت که منظور همان مطلبی است که در وصف ملامتیه گفته است، برای تفصیل بیشتر بنگرید به فتوحات ۳۶/۳ مترجم.

عموم مسلمانان راجع می‌شود. در یک کلام، این نظام اجتماعی است که زیر سؤال قرار دارد؛ هر کسی ممکن است که تعجب کند که چه انگیزه و نیتی در ورای این آزارها و اذیت‌هایی نهفته بوده که به مدت هفتصد سال بر ابن عربی تداوم یافته است.

قرآن و بعد حدیث، دو منبع اصیل فقه اسلامی می‌باشد. "طریق خواندن" و نوع قرائت کتاب مقدس، اکیداً نقشی اصلی و اساسی در تفسیر قانون و شریعت و در طریقتی که شریعت مقتضای آن است، ایفا می‌کند. در فصل اخیر، ما دیدیم که ابن عربی، بر صورت الهی مکالمه و کلام تأکیدات بسیاری را روا می‌دارد. "فانه تعالی لم يعدل الی لفظ دون غیره سدی فلا تعدل عنه"^۱ وقوع یک کلمه سوای غیبت و یا تکرار آن، حتی ساده‌ترین بخش و جزء آن از روی تصادف و صدقه انجام نگرفته است، زیرا همه کلمات، نشان حضرت جاودانی هستند که او خویشان را از طریق آن‌ها نمایانده است. کلام نا مخلوق الهی تنها یک حامل حقیقت و حامی آن نیست، بلکه عین حق است؛ هم دال است و هم مدلول. معنای باطنی، به طور ثابت هیچ جای آن یافت نمی‌شود مگر در ظاهرش، این نحو از خواندن کلام حق ممکن است فن ادبی آن مفروض شود، ولی بتمامه خالی از وجه نیست. به متن مقدس چیزی نمی‌توان افزود ولی غنای تأویل در ترجمه و تفسیر آن است، با این همه، چیزی مدلل را به غیر از مطالبی که شامل قواعد الهی می‌شود، به دست نمی‌دهد. لذا شجاعانه‌ترین و متهورانه‌ترین نظریه تعالیم ابن عربی، همان مطلبی است که ایمان عمومی و جهانی

۱. فتوحات ۳/۳۶ یعنی که خداوند از یک لفظ به سبب ترجیح نهادن لفظ دیگر اغماض می‌کند. مترجم.

را ظاهر می‌سازد و در تدین جازم و قاطع آن به حروف منظور شده است.

این ترجمه و تعبیر ادبی انتخاب شده، به طور یکسانی به تفکر رسمی و شرعی ابن عربی، دلالت می‌کند "و کَلَّ مَسْكُوتِ عَنهُ فَلَاحِكُمْ فِيهِ الْاَبَاحَةُ الْاَصْلِيَّةُ وَ خَطَابُ الشَّرْعِ مَتَوَجِّهٌ عَلٰى الْاَسْمَاءِ وَ الْاِحْوَالِ"^۱ خداوند غائب از ذهن نیست، سکوت او دلیل بر از قلم انداختن امور و فراموش کردن مطلب نیست. نمی‌سزد تا آدمی، به پُر کردن این جای خالی‌ها و ناگفته‌ها، به مَدَدِ وَحِيِ الهی مشغول گردد. در اینجا به نقد و انتقاد او از فقهاء می‌رسیم که به افراطی بیش از حد بر تعقید شریعت و ایمان تکیه دارند. حال آنکه نقش آنان تا آن حد که ممکن است، باید این باشد که مشاهده دستورات و فرامین الهی را تسهیل و ساده نمایند. در همان وقت، ابن عربی طرفداران مشاجرات بی حاصل فقهاء سنتی شریعت را محکوم می‌نماید و به آنانی طعنه می‌زند که بر سر امور جزئی، مؤمن را از اینکه به تعبیر راحت‌تر و بهتر و ساده‌تری از قانون و شریعت مستتر در آیات پی برد، باز می‌دارند و بر یک مکتب و رجحان نهادن آن بر سایر مکاتب اصرار می‌ورزند.^۲ فقیه جز اینکه باید "ابهامات" و "تعقیدات" شریعت را تعدیل کند و مقام آنها را تعیین نماید، حقی ندارد تا به خَلْق یا پر کردن موارد ناگفته و نانوشته وحی پردازد. قبل از آنکه شریعت، به صورت راه‌حل‌های متعدد در آید و از بساطت خود به ظرایف بیهوده مبدل گردد، بهتر آن

۱. فتوحات ۱۶۵/۲ یعنی هر مسکوتی از آن حکمی ندارد مگر به اباحه و سهل‌انگاری اصلی و خطاب شرع متوجه به اسماء و احوال است. مترجم.

۲. فتوحات ۳۹۲/۱

است تا از این جزئیات چشم پوشید و به این نکته اذعان کرد که "لا یكلف الله نفساً الاّ وسعها"^۱، شریعت الهی واضح و صریح است ولی خشک و صلب و سخت نیست.

فصول متعدّدی از فتوحات هست که در آن سوالات فقهی مجال ظهور یافته است، و مفهوم روشنی از ظرفیت و استعداد و وسع سالک بر الزامات شرعی و فقهی مطرح شده است. ولی در هیچ موردی او از لاابالگیری و اباحه تحت پوشش تسامح و تساهل دفاع نمی‌کند: ابن عربی - باید این نکته را دائماً تکرار کرد - بر تخطی از شریعت تسامح روا نمی‌دارد. اگر او بر آنان که شریعت را برای "جمع مؤمنان" تعبیر و تفسیر می‌کنند، قدری با ملایمت و نرمی مناسب و به اندازه، رفتار می‌کند، ولی خود و تابعان خود را، ابداً مجاز نمی‌دارد تا از تسهیل و ساده‌انگاری مسائل بهره ببرند، حتی مواردی را که خود شرع و شریعت و قانون مجاز داشته است.^۲

رحمت و آسایش برای دیگران و زحمت و مشقت برای خود: این امور ستون‌های اصلی اخلاقیات ابن عربی را به دست می‌دهد. این نکته نباید باعث تعجب شود زیرا ختم ولایت محمدی میراث‌اعلای اوست زیرا برای همه خلق فرستاده شده، همانطور که خود فرموده "ما ارسلناک الاّ کافّة للناس"^۳ و نیز "ما ارسلناک الاّ رحمة للعالمین"^۴ از آنجا که او ساخته شده و خلق شده تا از این کنز مخفی محافظت و نگهداری کند، نقش او علاوه بر این، نمی‌بایست تذکار افراد روحانی

۱. قرآن ۲۸۶/۲ یعنی خداوند بر هیچ کس به جز طاقت و استعداد او تکلیف نمی‌فرماید.

۲. فتوحات ۷۲۳/۱ مترجم.

۳. قرآن ۲۸/۳۴ یعنی ترا نفرستادیم مگر برای همه مردم. مترجم.

۴. قرآن ۱۰۷/۲۱ یعنی نفرستادیم ترا مگر رحمتی برای همه عوالم.

باشد که در هر دو افق شرق و غرب سکونت داشتند تا هر کسی بتواند انسان کامل را معنا نماید و در نتیجه بفهمد که انسان کامل کسی است که مُنقاد شریعت و حروف و کلمات می باشد و او را به اصل خویش باز می گرداند، و به محضر خدا می کشاند و از خویشتن خویش غایب می فرماید.

آراء دربارهٔ ابن عربی

شرقشناسان

لوئی ماسینیون (کتاب *Essi sur origines du lexique technique de la*

mystique musulmane):

ابن عربی با اقدامی قاطع و برگشت‌ناپذیر، الهیات عرفانی اسلام را به وحدت‌گرایی التقاطی قرامطه یا اهل ارتداد انتقال داد. این فقط نفوس آدمیان نیستند بلکه تمامی مخلوقات صادره از خداوند، می‌بایست پنج مرتبه ارتقاء را طی کنند... تا عنقریب به وحدت عرفانی دررسند، از طریق این مکتب فکری و گذر از این پنج مرتبه است که به طور خلاصه، جمیع مخلوقات در تفکرات خود، به آنجا می‌رسند که "ما خدا خواهیم شد".

این التقاط‌گرایی منبعث از جنگ عقاید، عرفا (ابن عربی «و عارفان دروغین معلومی») را از درک تفکیک استحالهٔ جبران‌ناپذیری دور می‌دارد که فقط خط فاصلی میان این دو دسته برقرار می‌کند، دسته‌ای

که خود را با مسئله "مقامات صلیب"^۱ ذلیل و خوار می‌دارند و دسته دیگر که خود را به زیر "بار سنگین جشن ارابه"^۲ می‌اندازند.

هانری کرین (کتاب *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*) یکی از نوابع روحانی که نه فقط یکی از بزرگترین شیوخ صوفیه در اسلام محسوب می‌شود بلکه یکی از بزرگترین عارفان جمیع ازمنه بشمار می‌رود، نابغه کبیر، ابن عربی است که با عرضه معتدلانه عقاید دینی و معتقدات عرفانی، منظومه‌ای را طرح می‌نماید که برخی او را به التقاط افکار متهم کرده‌اند، تهمت بر التقاط، تعبیری بس رکیک و سست از عقاید و باورهای مذهبی است که به هنگامی که برخی با مسائلی روبرو می‌شوند که چون از درکش عاجزند، آن را به ظاهر حمل می‌کنند، و این مطلب، چیزی جز یک اشتباه و خطا نمی‌باشد. با ملحوظ داشتن چنین نظری، باید گفت که در منظومه قرار دادن مجموعه‌ای از عقاید و افکار، از هر کس که باشد و با هر توانایی که دارد، هم‌نوا کردن افکار است.

۱. *Way of the cross* یا *Stations of the cross* منظور ۱۴ تصویری بود که به ترتیب مسئله مصائب وارده بر حضرت مسیح در تصلیب حضرتش را نمایش می‌داد و بعدها رمز از مراحل عرفانی و تأمل و جذبۀ روحانی برای عارفان مسیحی به‌شمار می‌رفت. مترجم.

۲. *Juggernaut's cart* منظور مراسمی در آئین بودائی است که مجسمه‌ای از بودا را که بسیار سنگین است در ارابه‌ای قرار می‌دهند تا تابعان او آن را بر روی ماسه‌های عمیق هل دهند تا به منزل مقرر آن رسد، و هزاران زائر برای تماشا و تبرک بدانجا می‌شتابند و برخی در این مراسم آنقدر به جذبۀ و خلسه فرو می‌روند که خود را به زیر این ارابه سنگین می‌اندازند تا جان فدا کنند. منظور از این اصطلاح، یعنی نیروی خردکننده‌ای که هر چیز را از بین می‌برد. مترجم.

نویسندگان مسلمان

ابن تیمیّه (وفات ۱۳۲۸) در کتاب نامه به شیخ:
در ابتدای امر یکی از آنان بودم که عقاید ابن عربی مطبوع طبعم
قرار داشت و به او احترام می‌گذاشتم زیرا مطالب جالب و ارزشمندی
در کتب خود نقل کرده بود مانند مطالبی که در شماری از آثارش نظیر،
فتوحات و امرالمحکم‌المربوط و دُررالفاخره نوشته بود. من در آن
موقع هنوز به مقاصد حقیقی او پی نبرده بودم زیرا هنوز فصوص او و
نظایر آن را نخوانده بودم... وقتی حقیقت امر، معلوم شد، فهمیدم
که چه وظیفه دشواری در قبال او دارم.

ابن خلدون (متوفی به سال ۱۳۲۸ در رساله فتوی در مورد سؤالی
در باب فصوص الحکم):

محافظة مردم در قبال برخی از کتب که عقاید مهلک و خطرناکی
را منتشر می‌سازد و نسخ بسیاری از آن در میان عموم رواج یافته، نظیر
کتب ابن عربی مانند فصوص و فتوحات... (در اینجا فهرستی از آثار
سایر نویسندگان را ذکر می‌کند) در باب اینچنین کتب و رسائل و
آثاری، باید هر جا که آنها را می‌یابند بسوزانند و نابود کنند، یا آنها را
در آتش بسوزانند و یا با آب بشویند، دلیل این امر، آن است که عقاید
ویران‌ساز ایشان از همه کتاب‌ها پاک می‌شود زیرا به نفع مردم است که
چنین عقایدی را نخوانند.

الاهدل (متوفی به سال ۱۴۵۱ در کتاب کشف الغطاء^۱)

۱. نام اصلی کتاب کشف الغطاء عن حقائق التوحید و عقائد الموحّدین است که

این آراء از ابن عربی و نظایر او، آشکار کافران و غیر دینی است، او و تابعانش، بدترین نوع کافران و مرتدان و لامذهبانند،... از آنجا که افکارشان منحرف و در ضلال مبین اند، هر کس که با این عقاید موافق باشد یا آن را بپذیرد و یا آن را منتشر کند، مانند همان نفوس یعنی ابن عربی و نظایر او، از صراط مستقیم انحراف یافته و گمراه شده است.

امیر عبدالقادر (در کتاب المواقف):

از طریق شیخ الاکبر است که ختم ولایت با میراث محمدی مرتبط می شود و معنا می یابد. در حقیقت، او یکی از نفوسی است که به مقام "افراد" رسیده است که صاحب مرتبه حرّیت و جامعیت مقام نبوت است و بر این مرتبت، او صاحب میراث نبوی است که به وسیله ختم محمدی مختوم گشته بود.

→

نویسنده آن شیخ الامام بدرالدین حسین بن الاهدل الشریف الیمنی الصوفی
می باشد. مترجم.

تاریخ‌شمار زندگی ابن عربی:

وقایع تاریخی	زندگی ابن عربی	زمان
شروع کلیسای نتردام در پاریس		۱۱۶۳
	تولد ابن عربی	۱۱۶۵
تولد چنگیز خان		۱۱۶۷
	سکونت خانواده در سویل	۱۱۷۲
شروع سلطنت فیلیپ آگوستینی		۱۱۸۰
تولد قدیس فرانسیس آسیزی		۱۱۸۲
فتح اورشلیم به وسیله صلاح‌الدین		۱۱۸۷
	مکاشفه ملاقات همه انبیاء در قرطبه	۱۱۹۰
مرگ صلاح‌الدین ایوبی	اولین بار ابن عربی به قصد تونس از جبل الطارق می‌گذرد	۱۱۹۳
تولد فردریک دوم	مراجعت به سویل، فوت پدر، و تدوین التنزیلات	۱۱۹۴
فتوحات الموحدون	ابن عربی دو خواهر خود را شوهر می‌دهد، رجعت به فزه	۱۱۹۵

- ۱۱۹ دومین سفر به فزه
- ۱۱۹۸ تدوین کتاب الاسراء و شرکت در مرگ ریچارد شیر دل
- تشییع جنازه ابن رشد
- ۱۱۹۹ تدوین کتاب نزول الثوابت
- ۱۲۰۰ خروج از اندلس
- ۱۲۰۱ آخرین سفر به تونس، عزیمت به شرق
- ۱۲۰۲ ورود به مکه، شروع نوشتن کتاب فتوحات مکه
- ۱۲۰۴ ابن عربی مکه را به سوی شرق ترک می‌کند
- ۱۲۱۲ رساله به سلطان آناتولی شکست الموحدون در لاس ناوس دی تولسا
- ۱۲۱۴ نوشتن ترجمان الاشواق
- ۱۲۱۵ چنگیز خان بر چین دست می‌یابد، فردریک دوم امپراتور می‌شود
- ۱۲۱۶ ابن عربی برای چندین سال به آناتولی می‌رود
- ۱۲۱۹ جنگ صلیبی پنجم، فرانک‌ها بر اورشلیم دست می‌یابند، فرانسیس آسیزی به مصر می‌رود
- ۱۲۲۳ اقامت در سوریه
- ۱۲۲۵ تولد توماس آکویناس
- ۱۲۲۶ دوره سنت لویس آغاز می‌شود، مرگ فرانسیس آسیزی
- ۱۲۲۷ مرگ چنگیز خان، اتحاد مسیحیان به وسیله فردریک دوم
- ۱۲۲۹ مکاشفه لقاء انبیاء و امریه رسول به تدوین فصوص تسلیم می‌کند

۱۲۳۱ تکمیل نسخه نخست فتوحات

۱۲۳۳ شروع تفتیش عقاید

۱۲۳۶ سقوط قرطبه

۱۲۳۸ نسخه دوم فتوحات کامل می‌شود (۳)

نوامبر)

۱۲۴۰ مرگ شیخ‌الاکبر (۸ نوامبر)