

کثرت دینی از دیدگاه ابن عربی^۱

ویلیام چیتیک^۲

ترجمه سید محمود یوسف ثانی^۳

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از مقدمه کتاب زیر:

William C. Chittick, *Imaginal Worlds*. State University of New York press, Albany, 1994, p. 1-12.

۲. استاد مطالعات تطبیقی در دانشگاه ایالتی نیویورک است. از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران دکترای ادبیات فارسی دارد و طی ۱۲ سال سکونت و تحصیل در ایران در سالهای قبل از وقوع انقلاب اسلامی از محضر اساتید بزرگ عرفان اسلامی استفاده نموده است.

۳. عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

چکیده: نویسنده در این نوشتار با اشاره به جایگاه ابن عربی در حیات عقلانی عالم اسلام به غفلت پژوهندگان غربی از این جایگاه می‌پردازد و دلایل آن را ارزیابی می‌کند. سپس به دوتلفی از معارف دینی در اسلام که بر اساس یکی از آنها نگاه به دین‌نگاهی جزمی و انعطاف‌ناپذیر و دیگری نگاهی با قدرت انعطاف و تساهل بیشتر است پرداخته، موضع عرفان و تصوف در این مورد را بررسی می‌کند. سپس با اشاره به این معنا که نگاه ابن عربی به مسئله کثرت ادیان نگاهی خاص خود اوست، در عین حال که از درون سنت عرفان اسلامی برخاسته است، به اختصار مبانی هستی‌شناختی و معرفتشناختی رای او در باب کثرت ادیان مطرح و وقوع این کثرت را در جامعه بشری امری موجه می‌داند، در عین حال که نظریه ابن عربی را در این باب عیناً قابل انطباق بر موضع پلورالیستها نمی‌داند و دلیل آن را نیز پیشفرضهای متفاوت آن دو و مآلاً نتایج مختلف آنها قلمداد می‌کند.

کلید واژه: وحدت، کثرت، کثرت دینی، اسماء الله، رحمت، وراثت، اولیاء الله، کشف.

محبی‌الدین ابن عربی معروف به شیخ اکبر احتمالاً مؤثرترین متفکر نیمه دوم تاریخ اسلام است. او در مُرسیه^۱ در اسپانیای مسلمان به سال ۵۶۰ ق. متولد شد و خیلی زود استعدادها و قابلیت‌های عظیم روحی خود را نشان داد. در سال ۵۹۷ در رویایی به او گفته شد که به شرق هجرت کند. وی در سال ۵۹۹ سفر حج را بجا آورد، از آن به بعد در سرزمین‌های مرکزی اسلامی از شهری به شهری می‌رفت تا نهایتاً به سال ۶۳۸ در شهر دمشق که همان‌جا درگذشت، ساکن شد. او حدود ۵۰۰ اثر از خود بجا گذاشت. فتوحات مکیه‌اش که در طبع جدید بالغ بر ۱۵۰۰۰ صفحه خواهد شد گونه‌ای از بارقه‌ها و لمعاتی از معارف تابناکی است که چون خداوند ابواب «خزائن کرامت غیبی» خود را بر او «فتح کرد»^۲ به دست آورد. او تعالیم خود را در معروفترین و رایجترین کتابش **فصوص الحکم** خلاصه کرد. او فقه، کلام، فلسفه، عرفان، هیأت، علم النفس و سایر علوم اسلامی را با یکدیگر تلفیق کرد. شاگردان متعدّدش تعالیم او را در سراسر عالم اسلام پراکنند و

1. Murcia

۲. اشاره است به عنوان فتوحات م.

در طی دو قرن کمتر تعبیر و توصیفی از عقلانیت اسلامی بود که متأثر از نبوغ و فراست او نباشد. حتی در سده حاضر نیز او همچنان الهامبخش متفکرین اسلامی بوده است، و نفوذش در اشکال متداول اسلام رسوخ کرده است.^(۱)

اهمیت تأثیر فوق‌العاده ابن عربی بر تفکر اسلامی از قطعه‌ای که مکرراً هم نقل شده و در آن او ملاقات خود را به عنوان جوانی تقریباً پانزده ساله با فیلسوف معروف ابن رشد در سن پنجاه و پنج سالگی به یاد می‌آورد آشکار می‌شود. او در ابن عربی جوان حکمتی را یافت که همه عمر خود را در جستجوی آن سپری کرده بود. آن نوجوان با زبان رمز و اشاره به او فهماند که جستجوی عقلی برای تحصیل معرفت کامل به خدا و جهان کافی نیست.^(۲)

نظرگاه‌های مختلف این دو متفکر سرنوشت‌های متمایز اسلام و غرب را رقم زد. آثار فلسفی ابن رشد که به دقت از سوی فلاسفه و متکلمان غربی مورد بررسی و مطالعه قرار گرفت، به آنها کمک کرد تا طبیعت را به عنوان حوزه مستقل تلاش عقلانی تثبیت و تأکید کنند. از نگاه نکته‌سنج عقل، خدا به تدریج از حوزه واقعیات مدرک جدا شده، سرانجام به فرضیه‌ای بدل شد که می‌توانست به بوته فراموشی سپرده شود. جهان طبیعت پایگاه مناسب تحلیل و بررسی عقلانی قلمداد شد که نتیجه آن، افزایش مدام تجزیه شناخت انسانی با جدایی کامل علم و اخلاق از یکدیگر بود. در مقابل، ابن رشد غالباً در جهان اسلام مغفول مانده، ولی نظرگاه ابن عربی در جریان اصلی حیات عقلانی حل و ادغام شد. نتیجه نوعی هماهنگی بین عقل و دریافت معنوی و روحانی بود. اندیشمندان مسلمان به ندرت می‌توانستند طبیعت را با صرف‌نظر از نشأت گرفتن آن از خداوند، ادراک کنند. اگر جهان طبیعت نشأت گرفته از خداست، نمی‌توان آن را بدون جستجو و تحقیق در مقتضیات اخلاقی که لوازم این امر هستند، مورد مذاقه و مطالعه قرار داد. فقط در سال‌های اخیر و با سیطره سیاسی و فرهنگی غرب بوده است که اندیشمندان مسلمان توانسته‌اند جهان‌نگری سنتی خود را رها کرده و معرفت نشأت نگرفته [از خداوند] را نیز به عنوان امری که ارزش جستجو دارد، مورد نظر قرار دهند.

اندیشمندان غربی در باب ابن عربی قضاوت‌های متفاوتی کرده‌اند. در نیمه اول این قرن بسیاری از شرق‌شناسان از او غفلت کردند یا او را ندیده گرفتند، در حالی که تعداد کمی از محققان از جمله اچ. اس. نیبرگ^۱، میگل آسین پالاسیوس^۲ و آر. ا. نیکلسون، کار سخت مطالعه و تحلیل

1. H. S. Nyberg

2. Miguel Asin Palacios

آثار او را آغاز کردند. در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی تیتوس بورکهارت^۱، هانری کرین و توشیهیکو ایزوتسو جاذبه درونی فلسفی آثار خارق‌العاده ابن عربی را شناسایی کردند. آنها به جای محدود کردن مطالعات خود به نقش او در سنت عقلی اسلامی، کوشیدند تا ارتباط عمومی و کلی مکتوبات او را با تاریخ اندیشه بشری مطرح کنند. در سالهای اخیرتر علاقه به ابن عربی افزایش یافته و سایر محققان هم به بحث در باب جهات گوناگون شخصیت و تعالیم او پرداخته‌اند. مخصوصاً در میان آثار مختلف، شرح حال کاملی که کلوداداس^۲ به نام **در جستجوی کبریت احمر** نوشته، دو تحقیق برجسته مایکل چادکیویتز^۳ یعنی **خاتم الاولیا** و **اقیانوس بی‌کران**، قابل توجهند.

شرق‌شناسان نخستین به دلایل چندی از ابن عربی غفلت کرده‌اند. یکی از مهمترین این دلایل این است که آثار او چنان پرشمار و دشوارند که در آدمی رغبتی برای صرف سالهای زیاد جهت مطالعه و بررسی ایجاد نمی‌کنند. دلیل دوم هم این است که بسیاری از شرق‌شناسان قویاً بر این باور بودند که روشهای علمی جدید به آنها فهم برتری از همه چیز بخشیده است. از این رو احساس می‌کردند می‌توانند هر چیزی را که با این تصور آنها تناسب ندارد – و ابن عربی هم ندرتاً چنین تناسبی داشت – به عنوان بی‌نظم، آشفته یا موهوم نادیده بگیرند. در سالهای اخیر پیش‌فرضهای جدید در باب طبیعت آدمی مورد اشکال واقع شده‌اند. جنبشهای عقلی و اجتماعی گوناگونی که مجموعاً پست مدرنیسم را می‌سازند، به جهت همه افراط‌گراییها و زیاده‌رویهایشان، گواه تضعیف عقلانیت غربی‌اند. اضمحلال یقینهای معاصر، شور و شوقی در محققان برای توجه به متفکران غیر غربی در جستجوی جنبه‌های ثابت روح آدمی ایجاد کرده است. ابن عربی در تمدن اسلامی یادگار عظیمی از امکانات پاسداری از عقلانیت و در عین حال اعتلا بخشیدن به آن است، و می‌تواند به صورت چراغ هدایتی برای کسانی باشد که در پی خروج از بن‌بستهای تفکر مدرن و پست مدرن هستند.

ابن عربی را نوعاً به عنوان یک صوفی می‌شناسند، و این تنها در صورتی درست است که منظور از تصوف شاخه‌ای از تفکر و عمل اسلامی باشد که بر تجربه مستقیم موضوعات ایمان تأکید می‌ورزد. در غرب غالباً او را هم مثل شماری از صوفیان دیگر نمونه یک مدافع «وحدت ادیان»^(۳) می‌دانند. محققان به این نکته توجه کرده‌اند که مسلمانان صوفی به طور کلی نظر

1. Titus Burekhardt

2. Claude Addas

3. Michel Chodkiewicz

مساعدتري به اديان ديگر غير از اسلام دارند تا مسلمانان غير صوفي. حداقل بخشي از علاقه گروهی از محققان به مطالعه تصوف ناشی از ارزیابی آزادانه آن از امکانات انسانی و رهیافت نسبتاً خالی از جزم آن به عقاید و اعمال اسلامی است. مسلماً بسیاری از بزرگان تصوف که مریدانی هم در غرب دارند، بر جنبه عام پیام تصوف تأکید می‌ورزند.

فهم این مطلب که چرا باید گفت تصوف نگاهی مثبت به تکثر دینی دارد، دشوار نیست. به بیانی کلی و تا حدودی ساده، معقول است که بگوییم ریشه‌های اختلاف بین اسلام صوفیانه و غیر صوفیانه مربوط به برداشتهای متفاوت از مضمون و محتوای بنیادین قرآن و سنت نبوی است. وقتی مسلمانها دین را چیزی می‌دانند که اساساً و اولاً مربوط به فعل و عمل است بر شریعت - قانون و حیاتی - و مسئولیتهای فردی و اجتماعی در قبال خداوند، تأکید می‌کنند. از نظر اعتقادی، این امر منجر به بصیرتی نسبت به خدا می‌شود که بر تعالی و جلال او تأکید دارد. بسیاری از مسلمانان غیر صوفی در این مقوله جای می‌گیرند، و برداشت عمومی غربی از اسلام که آن را انعطاف‌ناپذیر و سختگیر می‌دانند بی‌ارتباط با تأکید و تکیه ویژه بسیاری از مسلمانان بر این جنبه اجتماعی و حقوقی تعالیم اسلام نیست.

برعکس، وقتی مسلمانها ریشه‌های دین خود را در احوال درونی مثل عشق و محبت می‌بینند، تأکید بیشتر را بر کیفیاتی می‌گذارند که موجد پیوندها و علائق بین عشاق است. از نظر اعتقادی این امر به تأکید بر اصلی می‌انجامد که در این حدیث مشهور بیان شده است: رحمت خداوند بر غضبش پیشی می‌گیرد. چهره دوست‌داشتنی و محبوب خداوند به جای چهره عیوس و خشک او مطرح می‌شود. این صورت اسلام نرم‌تر و مهربانتر مورد تأکید آن مسلمانانی است که متمایل به تعالیم صوفیانه‌اند.

مسلمانهایی که از مسأله گفتگوی اديان آگاهی دارند در این مورد که در باب سایر اديان باید چه نظری داشته باشند، آرای متفاوتی دارند. فهم این مطلب که دو موضع افراطی وجود دارد و افراد بسیاری که جایی بین این دو قرار دارند، چندان دشوار نیست. در يك سو کسانی هستند که تقریباً به طور کامل بر شریعت و جلال الهی تکیه دارند. اینها غیر مسلمانها را بی‌اعتقاد می‌دانند، گاهی هر مسلمانی را که با آنها توافق ندارد در مقوله غیر مسلمان جا می‌دهند. اینها با استشهاد به آن دسته از آیات قرآنی که از اعمال و عقاید خاص غیر معتقدان، مشرکان، یهود و نصاری انتقاد می‌کند، از موضع خود دفاع می‌کنند. در طرف دیگر کسانی هستند که ارتباط انسان با خدا را در عشق می‌دانند. آنها که در این سوی طیف قرار می‌گیرند مایلند همه کسانی را که تابع دینی هستند، نبرئه کنند. اینها با تمسک به آیاتی از قرآن که انبیای الهی و پیروان آنها را تحسین می‌کنند از موضع خود دفاع می‌کنند. فرض آنها بر این است که معتقدان خوب و مخلص سایر اديان - مثل مسلمانهای خوب - رستگار می‌شوند. و حتی بدهای آنها هم - مثل مسلمانهای بد - مشمول عفو

الهي مي‌شوند و نهایتاً در وضعيتي بسيار مطلوبتر از آنچه که حق توقع آن را هم دارند، قرار خواهند گرفت.

بسياري از بزرگان تصوف که نظر مثبتي به کثرت ادیان داشته‌اند، آرايي بيان کرده‌اند که مبتني بر رحمت عامه خداوند است. محققان جديد که چنين تعاليمي را مورد بحث قرار داده‌اند، معمولاً اين کار را با نقل عباراتي برگرفته [از کل يك اثر] از صوفيان رسمي يا با صورتبندي دوباره پیام صوفي به زبان معاصر، بدون توجه چندان به سخنان واقعي و رسمي نمايندگان بزرگ سنت تصوف انجام داده‌اند.^(۴) در فصول آینده من رهيافت سومي را اخذ مي‌کنم که به صورتي نسبتاً تفصيلي برخي از تعاليم خاص صوفيه را که مربوط به وحدت و کثرت ميراث ديني بشريت است، مطرح مي‌کند.

شاید اينکه «کثرت ديني» يك مسأله است براي همه روشن نباشد. مسلماً اين امر براي خود اين عربي يا مکتبي که او تأسيس کرد، مسأله نيست. در واقع براي بسياري از مسلمانها پذيرش طبيعي و عادي و بجا بودن تفاوت دیدگاههاي مذهبي ساده‌تر است تا مثلاً براي بسياري از مسيحيان. يافتن سخنان مشهور و مربوط به اين مسأله، که غالباً هم منسوب به خود پیامبر هستند، در ادبيات اسلامي کار آساني است. «اختلاف علماي دين رحمت است»، «راههاي رفتن به سوي خدا به تعداد جانهاي مردم است».

ابن عربي گاهي «مسأله تنوع آرا» (مسأله الخلاف) را مورد توجه قرار مي‌دهد ولي معمولاً تفاوتهاي بين مذاهب اسلامي را در نظر دارد و نوعاً هم مي‌خواهد ثابت کند که اختلاف ناشي از حکمت و رحمت الهي است. در جايي با روش خاص خود به اين مسأله مي‌پردازد و اين مطلب را خاطر نشان مي‌کند که خداوند خود منبع همه تفاوتها و اختلافها در جهان است. بنا بر اين عقايد مختلف هم از خدا ناشي مي‌شود.

خدا خود اولين مسأله مورد خلاف است که در عالم پيدا شده. اولين چيزي که هر شيء موجود در پي آن است، علت هستي خودش است. هر چيزي في نفسه آگاه است که نبوده و سپس و با حدوث زماني موجود شده است. البته در اين موجود شدن، قابليتهاي موجودات مختلفند. از اين روست که در باب چيستي علت پيدائششان آراي مختلفی دارند. بنا بر اين، حق، اولين مسأله مورد خلاف در عالم است.

ابن عربي اين اختلاف آرا، را سبب تشويش يا اضطراب نمي‌داند. بر عکس، آن را يکي از نشانه‌هاي گوناگون سبقت رحمت الهي بر غضبش قلمداد مي‌کند که نهایتاً به سعادت مخلوقات منتهي مي‌شود. از اين رو مطلب ياد شده را چنين ادامه مي‌دهد: «چون خدا منشأ همه عقايد

مختلف در عالم است و چون اوست که وجود هر چیز را در عالم به ترتیب و وضع خاصی که مختص خود اوست ایجاد کرده است، مآل کار همه به رحمت خواهد بود» (۳، ۴۶۵، ۲۳).^(۵)

گرچه کثرت ادیان برای ابن عربی مسأله نیست، مسلماً برای بسیاری از مردم این روزگار، بالخصوص آنها که به مطالعات دینی اشتغال دارند، مسأله است. رئیس فرهنگستان دین آمریکا اخیراً در مقاله‌ای مفصل در باب چالشهایی که در این زمینه مطرح است نوشت، «نیاز فرهنگی عمیقی به تأمل بیشتر در باب فهم اختلافات دینی و حل و فصل این اختلافات در جهان وجود دارد. ما درون فرهنگهایی زندگی و فعالیت می‌کنیم که با رشته پیچیده‌ای از مسائل مربوط به پلورالیزم دینی، آزادی دینی و تنوع فرهنگی دست به گریبانند».^(۶)

این اختلاف، تشعب و حتی تعارض را فقط مطالعات دانشگاهی و آکادمیک بزرگ می‌بیند. با افزایش فعالیت‌های تحقیقی این مطلب بیشتر و بیشتر آشکار می‌شود که در تاریخ بشریت پدیده‌های اندکی وجود دارند که قابل انفکاک از عقاید و اعمال مذهبی یا چنان‌که در سال‌های اخیر پیش آمده، از عکس‌العمل در قبال عقاید و اعمال مذهبی باشند. به گفته میرچا الیاده، انسان بودن، انسان مذهبی بودن است. بالنتیجه، حتی افراد غیر مذهبی مذکور نیز همین غیر مذهبی بودنشان، به جهت تعامل خاصی است که با مذهب دارند.^(۷)

تنوع رویکردهای روش‌شناختی مورد استفاده دین‌شناسان، تکرار خیره‌کننده واقعبیت تاریخی دین را، بیش از آنچه هست، نشان داده است. هر یک از این رویکردها نقش مهمی در فهم ما از ماهیت دین دارند، ولی بسیاری از آنها قویاً ریشه در تجربه مدرنیته‌ای که غرب از سر گذرانده دارند. حتی محققانی که سخنگویان کلام مسیحی‌اند، گرایش به پذیرش مفروضات تفکر مدرن دارند و اگر اینطور نباشند، غالباً به برتری غایبی دین مسیح و بی‌اعتباری سایر ادیان قائلند و البته در این صورت مجامع علمی هم به آنها توجهی ندارند. آن دسته از متکلمان مسیحی که می‌کوشند از انحصارگری بپرهیزند وقتی به اموری می‌رسند که بسیاری از مسیحیان آنها را اموری اساسی در اعتقاد خود می‌دانند، توقف می‌کنند.

نظرگاه ابن عربی در مورد دین - در خصوص پیش‌فرض‌های این دیدگاه پیرامون نقش و کارکرد انسانها در جهان - با نظرگاه روش‌شناسی‌های معاصر غربی عمیقاً متفاوت است. البته بسیاری از دین‌پژوهان در باب پیش‌فرض‌های خود در این خصوص سخنی نمی‌گویند، ولی دقیقاً همان پیش‌فرض‌های ناگفته مهم‌ترین وجه اشتراک بین این دین‌پژوهان است. شاید این پیش‌فرض‌ها را به وجه سلبی بهتر بتوان بیان کرد تا به صورت اجاب‌ی، مثلاً در سنت تحقیقی جدید - برعکس سنت تحقیقی اسلامی - وجود یک واقعبیت غایبی و وحدت‌بخش کل هستی، هدف روشنی برای حیات آدمی، بعدی اخلاقی هم در فعالیت آدمی و هم در جهان طبیعت، منشأ الهی دین یا صحت متن مقدس، مفروض نیست. ممکن است پاسخ داده شود که مثلاً بنیادگرایان مسیحی نیز همه یا برخی یا بسیاری از این امور را مفروض می‌گیرند و در عین حال نقش مهمی در مجامع علمی نیز

برعهده ندارند. من باید بیفزایم که اینها نیز به جهت اتقان روشهای تفسیری یا نظر مثبتشان به کثرت ادیان اشتهاری ندارند.

محققان مسلمان گرچه نوعاً مفروضات خاصی در باب واقعیت داشته‌اند، ولی دقیقاً روش واحدی در این باب به کار نبرده‌اند. در واقع سنت اسلامی علی‌رغم نقاط مشترک فراوان، شاهد تنوع عظیمی در طول اعصار بوده است. برخی محققان مسلمان در باب کثرت دینی تمایل به انحصارگرایی داشته‌اند، برخی به گشودگی و شمول‌گرایی و بقیه موضع روشنی از ضرورت تکثر این عربی احتمالاً فرهیخته‌ترین و عمیق‌ترین متفکر در قسم اخیر باشد.

منظورم این نیست که شیخ اکبر درصدد ارائه نظریه‌ای در باب دین یا مبنایی عقلانی برای تکثر دینی است. او در پی آن است که واقعیت را چنان‌که هست تبیین کند و همان‌طور که مایکل چاد کیویچ به درستی خاطر نشان می‌کند، شهرت عظیم او در طول قرون مربوط به این واقعیت است که «او برای هر چیزی پاسخی دارد».^(۸) البته شیخ این پاسخها را در قبال پرسشهایی که اندیشمندان مسلمان با او طرح می‌کرده‌اند، می‌داده است، ولی مطالب مطرح شده به هیچ‌وجه منحصر به تمدن اسلامی نیستند. وقتی که جهان‌نگری عام او فهم شود، فهم این نکته هم آسان خواهد بود که پاسخهای او کاملاً با نگرشی خاص نسبت به واقعیت سازگارند و این نگرش چیزی را بدون تبیین نمی‌گذارد.

توضیح مختصر خصوصیات تعالیم ابن عربی دشوار است. مطمئناً ساده کردن مسأله با زدن برجسی به او و سوسه‌انگیز است ولی من خبر ندارم که سنت تحقیقی مدرن چنین برجسی که در عین تناسب گمراه‌کننده نباشد - فراهم کرده باشد. یک راه برای بحث در باب دستاوردهای یگانه او این است که از خودش بخواهیم توضیح دهد که دقیقاً تصور می‌کند چه کرده است، گرچه او به این پرسش پاسخهای مختلفی در آثار خود می‌دهد. به هر حال شاید توجه به عنوانی که به نظر می‌رسد او برای خودش مدعی بوده، مفید باشد. این عنوان خاتم‌الاولیاء‌المحمدیه است که معمولاً در انگلیسی به Seal of the Mohammadan Saints ترجمه می‌شود ولی من ترجیح می‌دهم آن را به Seal of the Mohammadan friends [of God]^(۹) ترجمه کنم.

اصطلاح **خاتم اولیا** از عنوانی گرفته شده که قرآن به پیامبر داده است. این عنوان نوعاً به این معنا فهمیده می‌شود که پیامبر آخرین فرد از ۱۲۴۰۰۰ پیامبری است که خداوند از زمان آدم مبعوث کرده است. البته به این معنا هم فهمیده شده است که پیامبر در شخص خودش همه کمالات انسانی را که همه انبیا سلف واجد شده بودند، فراهم آورده بود و آنچه از خداوند به او وحی شد - قرآن - همه علوم انبیا را به صورت یک کل جامع و یگانه جمع کرده بود.

اصطلاح **ولی خدا** هم مثل خاتم اصطلاحی قرآنی است و از زمان ابن عربی یکی از تعبیرات معیار برای توصیف مسلمانانی شده است که به تجسم بخشیدن به آن نوع کمال انسانی که پیامبر

مقرر کرده است، نزدیک شده‌اند. بسیاری از محققان غربی این اصطلاح را به قدیس (saint) ترجمه کرده‌اند ولی قدیس لوازِم معنایی مسیحی خاصی دارد که در متون اسلامی نمی‌توان از آن استفاده کرد.

اندیشه ولایت الهی یکی از مباحث اصلی نوشته‌های ابن عربی است. به طور خلاصه او با اظهار این مطلب که خداوند کسانی را به عنوان ولیّ خود برمی‌گزیند که بهترین اوصاف نوع انسانی را مجسم سازند، از جریان اصلی سنت اسلامی تبعیت می‌کند. اینها در درجه اول انبیا هستند. با وحی خدا به انبیا، امکان ولی شدن برای دیگران نیز فراهم می‌شود.

هر پیامبری یک منبع هدایت و الگویی کمال انسانی است. آنها که پیروی از پیامبری می‌کنند ممکن است از ناحیه آن پیامبر وراثتی به آنها داده شود و این وراثت سه جنبه اصلی دارد: اعمال یا افعالی که خصلتهای شریف شخصی را متجسم می‌کنند، احوال یا تجارب باطنی از واقعیت‌های غیبی و معرفت یا ادراک و فهم مستقیم انحای مختلف واقعیات.

ابن عربی هدف دین را دستیابی به کمال انسانی در سه حوزه افعال، احوال و معرفت می‌داند. انبیا اسوه‌هایی هستند که الگوهای متفاوت کمالند. معرفت یک وجه کمال است و از بسیاری جهات مهمترین و اساسی‌ترین وجه معرفت مستلزم وقوف به اشیا و امور و قراردادن آنها در مواضع مناسب خودشان است. او می‌نویسد: «هر چه فرد کاملتر می‌شود خداوند به او قدرت بیشتری در شناخت اشیا و امور اعطا می‌کند و او را به حقایق متحقق می‌سازد.» (۲، ۵۲۵، ۲) «حقایق» عبارت از اشیا و امور هستند به همان نحو که خداوند خود به آنها عالم است.

هر نوع کمال انسانی که انبیا مقرر کرده‌اند شناخت نوع خاصی از حقایق را در پی دارد. حقایق نامتناهی‌اند بنابراین علم به آنها به طور همزمان فقط برای خدا ممکن است. در عین حال علم به اصول حقایق غیب و شهود ممکن است و این اصول نوعاً به عنوان مدالیل اسماء‌الله دانسته شده‌اند. در بسیاری مواضع ابن عربی انحای علم به حقایق را با اسماء‌الله ارتباط می‌دهد. به نظر او، انبیای عظام، با علم به همة اسماء‌الله بصیرت خاصی به نظم و ترتیبی دارند که اسماء خاص الهی بر اساس آن نظم و ترتیب آثار خود را بر عالم اعمال می‌کنند. او در **فصوص الحکم** هر یک از بیست و هفت نبی را با یک نام خاص الهی همراه می‌کند.

هر پیامبری وراثتی از خود بجا گذاشته و ابن عربی به ما می‌گوید که در هر دوره‌ای حداقل باید ۱۲۴۰۰۰ هزار از اولیای خدا باشند که هر یک وارث یکی از انبیای تاریخ باشند. (۳، ۲۰۸، ۱۴) وراثتهای انبیا انحای مختلف تجربه اصیل و علم به خدا را تعریف و تعبیر می‌کند. به عبارت دیگر، فرد برای کسب معرفت حقیقی باید خدا را مطابق الگویی خاصی از کمال انسانی که به وسیله نبی خاصی تعریف می‌شود، بشناسد. این پرسش که مردم چگونه می‌توانند معرفتی را که به پیامبری اعطا شده کسب کنند در آثار ابن عربی پرسشی محوری است.

ساده‌ترین پاسخ این است که تا آنجا که قوه ابتکار آدمی نقشی ایفا می‌کند، مردم باید از هدایت اعطایی پیامبر تبعیت کنند. به هر حال هدایت بسیاری از انبیا به ما نرسیده است. در باب این پیامبران اخذ به وراثت تنها از طریق انبیا بعد ممکن است و چون افعال، احوال و معارف پیامبر اسلام جامع تمامی معطیات انبیا سلف است، بهترین راه برای وصول به وراثت نبوی تبعیت از اوست. به هر روی، در تحلیل نهایی، این خود خداست که اعطای وراثت نبوی خاصی به فرد خاصی را اختیار می‌کند.

ابن عربی غالباً می‌گوید که سعی و کوشش، سالکان را فقط تا آستانه باب می‌برد. با رسیدن به باب هر قدر بخواهند می‌توانند بر آن بکوبند، ولی خدا باید بخواهد که در را باز کند و چه وقت باز کند و تنها او اراده می‌کند که به سالک چه چیزی عطا کند. تنها وقتی که فتح باب شد وراثت نبوی به معنای کامل خود صورت وقوع می‌پذیرد. این مفهوم فتح باب معنای عنوان شاهکار ابن عربی فتوحات مکیه را روشن می‌کند. ابن عربی علمی را که در این کتاب جمع آمده با مطالعه یا تأمل عقلانی به دست نیاورده است. اینها صرفاً وقتی که خداوند فتح باب کرده به او اعطا شده‌اند. در جای خاصی او جریان وصول شخص به فتح را توصیف می‌کند: «وقتی سالک شائق تمسک به عزلت و توسل به اسم الله کرد، وقتی قلب خود را از افکار و علوم انفعالی خالی کرد و وقتی در فقر استقرار یافت در حالی که مالک هیچ چیز نیست، چنین بر در مولای خود وقوف کرده است. اینجا خدا به او انعام کرده بهره‌ای از علم خود، از اسرار الهی و علوم ولوی را به او اعطا می‌کند.» از این روست که بایزید گفته است: شما علم خود را مرده‌ای از مرده گرفته‌اید و من علم خود را از زنده‌ای که نمی‌میرد (۱،۳۴،۳) وقتی بر او فتح باب شد دریافت که همه علوم پیامبر را به وراثت دریافت کرده است. در بین این علوم معرفت به این امر بود که هیچ کس پس از او بجز عیسی در آخرالزمان - این وراثت را تماماً دریافت نمی‌کند.

از این رو ابن عربی خود را خاتم ولایت محمدیه می‌دانست، یعنی آخرین کسی که ولایت خاصه‌ای را که نتیجه تجسم بخشیدن به الگویی است که پیامبر مشخص کرده، به فعلیت رسانده است.

روشن است که لازمه ادعای ابن عربی در خاتم الولاية محمدیه بودنش، این نیست که پس از او ولی الله دیگری نخواهد بود. بلکه به این معناست که پس از او کسی - به جز عیسی - وارث تمامی افعال، احوال و علوم پیامبر نیست، تمامی که فقط پیامبر اسلام در بین انبیا آن را محقق کرده است. به این ترتیب، ابن عربی اظهار می‌کند که اولیاء الله از پیامبر وراثت دارند، ولی از زمان او به بعد وراثت محمدی متجزی خواهد بود، به این معنا که وارثان، افعال، احوال و علمی را به ارث می‌برند که با انبیا خاصی در ادوار پیشین مرتبط بوده است. به عنوان مثال شیخ می‌نویسد: همان‌طور که خداوند نبوت تشریحی را به حضرت محمد (ص) ختم کرد، ولایت را نیز با ختم محمدی ختمه داد و این ولایتی است که نتیجه وراثت محمدی است نه وراثت انبیا دیگر.

در بین اولیا کسانی هستند که وارث ابراهیم و موسی و عیسی می‌باشند و این وارثان پس از ختم محمدی هم خواهند بود ولی پس از او [مهدی] هیچ ولی‌ای بر قلب پیامبر نخواهد بود (۲۴، ۴۹). اگر فقط اولیاء الله محمدی وارث همه علوم پیامبرند - که معادل علوم همه انبیاست - خاتم این اولیا کسی خواهد بود که در روزگار خود بیشترین معرفت را به خداوند داشته باشد. به این ترتیب این عربی در باب خاتم می‌نویسد: کسی نیست که پیش از او علم به خدا داشته باشد... او و قرآن قرین یکدیگرند (۳، ۳۲۹، ۲۷). ادعای خاتم الاولیاء محمدیه بودن این عربی البته ادعایی بلند پروازانه است.^(۱) محققان بسیاری در جهان ماقبل مدرن اسلامی و مدرن غربی آن را رد کرده‌اند. در عین حال این واقعیت به قوت خود باقی است که پس از این عربی کسی به عمق، بداعت و گستردگی بصیرت او نزدیک نشده است. با این ادعای او موافق باشیم یا نه، عنوان «شیخ اکبر» را در باب او دشوار بتوان نادیده انگاشت.

شیخ به عنوان خاتم الاولیاء محمدیه وظیفه خود می‌دانست که صور اصلی و اولی کمال انسانی را که وراثت محمدیه شامل آن است، تشریح کند، وراثتی که با وراثت همه انبیا متحد است. او هر نوع وجود دسترس‌پذیر برای آدمی را - که هر یک با مجموعه‌ای از افعال، احوال و علوم پیامبر تعریف می‌شوند - یک مقام از معرفت می‌داند. او هر ولی خدا یا طالب خدا را واقف در مقام خاصی می‌داند. مقام یک فرد با عوامل بسیاری مشخص می‌شود، که هر یک نهایتاً به ذات حقیقت باز می‌گردد. ولی بسته به درجه‌ای که این مقامات زوایای معتبری از حقیقت را منعکس کنند، حاصل وراثت یک یا بیش از یک نبی هستند. با این فرض که معارف پیامبر جامع جمیع معارف انبیای سلف بود، مقام او هم جامع همه مقامات بود، به این معنا که او به همه کمالات انسانی در سه ساحت افعال، احوال و معرفت تجسم بخشید.

برای شناخت کامل یک مقام، فرد باید در آن واقع شود. پیامبر اسلام عارف مقام همه انبیا بود از آن رو که واقف در جمیع مقامات آنها بود، ولی آنها عارف به تمامی مقام او نبودند، زیرا وقوف آنها در مقامات خاص، مانع از وقوفشان در مقام جامع او بود. آنها که وارث کامل پیامبرند، وارث معرفت او به جمیع مقامات انبیا نیز هستند. آنها همراه پیامبر واقف هر مقام و لامقامند. به این معنا که با واقف شدن در هر مقامی می‌توانند به نحو کامل واقف در آن مقام شوند، بدون اینکه در آن محدود و متوقف بمانند. از این رو این عربی می‌گوید که اولیاء الله محمدی - آنها که وارث تمامی افعال و احوال و معارف پیامبرند - واقف در «مقام لامقامند». ما در ضمن این کتاب مکرراً به این مفهوم باز خواهیم گشت.

یکی از امور مورد نظر شیخ در فتوحات این است که هر نوع معرفت را که وراثت محمدی جامع آن است عرضه کند. در عین حال می‌داند که چنین کاری ناممکن است، زیرا مستلزم آن است که هر نوع معرفتی را که قابل تحصیل برای نوع انسانی است، تبیین کند، حال آنکه همه کتابهای عالم نمی‌توانند جامع چنین معرفتی باشند. از این رو او در فتوحات از اینکه مسائل را

آنقدر خلاصه بیان می‌کند، مکرراً اعتذار می‌کند، و غالباً فهرستهای بلندبالایی از معارف مربوط با هر مقام خاص را که مجال بحث در باب آنها را ندارد، ارائه می‌کند. ابن عربی با ادعای ولی الله محمدی بودن نمی‌توانست خود را با نوع خاصی از معرفت نبوی و نه انواع دیگر، متحد بداند. در واقع، او ادعای دانستن همه چیز را، حداقل در اصل خودشان، مطرح کرد. ولی معنای این ادعا این است که او باید کثرت و حیاهای نبوی را به همان نحو که در طبیعت عالم تنیده شده، می‌دید. بعلاوه، همان‌طور که شرح حال شیخ به قلم آداس روشن می‌کند، مواجهه او با معرفت نبوی به هیچ‌وجه محدود به حوزه نظری نبود، زیرا «مفتوح بودن» باب معارف خاصه نبوی غالباً به معنای مواجهه شخصی با پیامبر مورد نظر در عالم شهود است که وی غالباً با نام «عالم خیال» از آن نام می‌برد. مخصوصاً بیان او از چگونگی ملاقاتی که با همه انبیا در شهودی یگانه و پر شکوه داشته، اهمیت دارد، ملاقاتی که بی‌شک لازمه وصول او به همه معارف جامع پیامبر و قرآن بود.

با این بیان مختصر از آنچه ابن عربی گمان می‌کرد انجام داده، شاید این ادعا که نظرگاه او به اشیا و امور با نظرگاههای دیگر متفاوت است به این دلیل که او مقیم در مقام خاصی نیست، معقول باشد. به عبارت دیگر، او با وقوف در مقام لامقام، می‌تواند قابل هر مقام یا منصرف از آن باشد.

او ارزش هر نوع از انواع معرفت آدمی را تصدیق می‌کند و در عین حال محدودیتهای هر یک را هم می‌داند. به این ترتیب او هر نظرگاه، هر مکتب فکری و هر دینی را هم درست می‌داند و هم نادرست. او یک دستگاه یگانه و جامع را که در پی تبیین همه چیز یا بسیاری چیزهاست، مطرح نمی‌کند، بلکه ما را با روشی از نگریستن به اشیا و امور آشنا می‌کند که بتوانیم بفهمیم چرا آنها باید همان‌طور باشند که هستند.

ابن عربی اعتبار سه نوع اصلی تحصیل معرفت را می‌پذیرد: تحقیق عقلانی، وحی نبوی و «کشف» یا فتح باب معرفت الهی. در زمینه نوع اول، از قواعدی که مراجع مربوط در هر علمی مثل منطق و فقه مطرح کرده‌اند، تبعیت می‌کند و به وضوح بین صدق و کذب تمایز می‌نهد. او می‌داند که صدق و کذب تنها در مراحل و مقامات خاص امکان طرح دارد. از این رو مثلاً در معرفت نبوی، در باب صدق باید از درون زمینه وحی مورد نظر، قضاوت کرد. در عین حال از منظر معرفت نوع سوم، مشروعیت هر منظر موجود را به رسمیت می‌شناسد. او می‌نویسد: شرع قوتی دارد که به واسطه آن از مقتضای حقیقت خود تجاوز نمی‌کند. چنان‌که عقل نیز همین طور است... پس ما با وقتیم. وقتی با عقل همراهیم هر چه را که عقل انکار می‌کند، انکار می‌کنیم زیرا وقت ما در آن حال، عقل است ولی همین چیز را از جهت شرع و کشف انکار نمی‌کنیم. وقتی با شرعیم آنچه را که شرع انکار می‌کند انکار می‌کنیم زیرا وقت ما در این حال شرع است ولی از جهت کشف و عقل آن را انکار نمی‌کنیم. ولی کشف چیزی را انکار نمی‌کند

بلکه هر چیز را در مرتبه خود قرار می‌دهد، (۲، ۶۰۵، ۱۳). البته هر کشف حجابی منجر به رؤیت هر چیزی در ساحت کامل خودش نمی‌شود. کشف حجاب هم خطرات خودش را دارد که از برخی از آنها در فصل ششم [این کتاب] بحث شده است. آنچه ابن عربی در اینجا در باب آن سخن می‌گوید کشف حجابی است که در توافق با وارثان محمدی باشد، یعنی کسانی که در مقام لامقام واقفند و قدرت مشاهده حقایق را همان‌طور که معلوم علم الهی هستند دارند. آنها وارث اجابت الهی‌ای هستند که پیامبر در قبال این دعای خود دریافت کرد «پروردگارا، امور و اشیا را چنان‌که هستند به ما بنمایان».

یکی از نتایج تصدیق به مشروعیت شناخت و حیاتی از سوی ابن عربی این است که او این شناخت را در ادراک امور صحیح می‌داند و در توصیه دستورالعملهایی برای اصلاح وضعیت آدمی موجه و معقول می‌شمارد، در عین حال که معتقد است وضعیت آدمی همان است که باید باشد. با پذیرش درستی نظرگاههای مختلفی که از سوی آدمیان در مورد واقعیت مطرح شده است، شیخ نسبت قاطع همه امور و همه ادراکات را - حتی مدرکاتی که محصول حکمت نبوی هستند - اعلام می‌کند. در این خصوص رهیافت او انعکاس عمیقی در بین جریانهای خاصی از پست مدرنیسم دارد. به هر حال، او به ورطه شک در باب مقتضیات محض و مطلق که ذات حقیقت برای آدمی ترتیب می‌دهد، فرو نمی‌افتد. او به وجود مبنایی اساسی قائل است که باید خود را از طریق نسبت نشان دهد و (این مطلب اهمیت بیشتری در ارتباط با سرنوشت آدمی دارد) بر جنبه شخصی این مبنای محض و مطلق تأکید دارد، جنبه‌ای که معطوف به سعادت انسانی است. خلاصه، شیخ راهی برای ملاحظه تعالیم ادیان فراهم می‌کند که به لحاظ تاریخی نسبی است و به لحاظ شخصی مطلق. علی‌رغم تنوع مقتضیات ادیان، این مقتضیات خاص، در عین همان خاص بودنشان، به طور مطلق برای خوب بودن آدمیان و برای کل عالم، ضروری‌اند.

احتمالاً مشخص‌ترین ویژگی تعالیم ابن عربی تأکیدی است که بر قوه خیال می‌ورزد. بسیاری از محققان معاصر از مسأله اهمیت خیال تلقیاتی تازه‌ای در باب بیانات دینی اخذ و اقتباس کرده‌اند، ولی آنها معمولاً این کار را از دیدگاه نوعی حساسیت مدرن یا پست مدرن انجام داده‌اند و نتیجه این شده است که خیال عمدتاً با عنایت به فاعل آنکه انسان است مورد توجه قرار گرفته است. ابن عربی خیال را نه فقط عنصر اساسی و سازنده ذهن بلکه کل عالم می‌داند. بنا به فهم او صوری که عالم را پر کرده‌اند، که ما و اذهان ما را هم شامل می‌شود، با خدا مرتبطند همان‌طور که صور منامیه با شخص نائم مرتبطند.

خیالهای فردی ما جریانهای مختلفی در یک شبکه نامحدودی از صور ذهنی است که، با یکدیگر اتصال و ارتباط یافته‌اند. اینجا می‌توان شباهت خاصی را با مفهوم ودانتایی مایا ملاحظه کرد.

در مقدمه کتاب راه عارف به شناخت، این نکته را مطرح کردم که ممکن است تعالیم ابن عربی در باب خیال نشان دهد که وقتی جریان اصلی سنت عقلی در غرب از خیال به عنوان قوه‌ای که می‌تواند شناختی حقیقی و مهم را کسب کند، غفلت کرد، چه چیزی را از دست داد. تلاش من در این کتاب این است که نشان دهم چگونه درک و دریافتی از نقش کیهانی یا فرا کیهانی خیال می‌تواند به دین پژوهان، کمک کند تا به موضوعاتی عطف توجه کنند که در سنتهای بزرگ تشریحی و تفسیری مرکزیت دارند ولی در مطالعات جدید به دلیل بی‌علاقگی به عوالم خیال کنار گذاشته شده‌اند. ابن عربی تا آنجا پیش می‌رود که مدعی می‌شود آنها که نقش خیال را نفهمیده‌اند هیچ چیز نفهمیده‌اند. «کسی که جایگاه خیال را نمی‌شناسد هر چه باشد علمی ندارد» (۲، ۳۱۳، ۲). این ممکن است افراط به نظر برسد ولی اگر مراد او از خیال را بفهمیم چنین نخواهد بود. به هر روی مسلماً او بر این نکته تأکید دارد و من مخالفت با او را در این باب دشوار می‌یابم که فقط با قرار دادن خیال در مرکز توجه خودمان قادر خواهیم بود که نه فقط اهمیت دین بلکه اهمیت هستی‌آدمی را درک کنیم.

منابع

- (۱) با توجه به پیچیدگی و غموض آثار ابن عربی، محققان نوعاً تابندگی عام شخصیت و تعالیم او را نادیده گرفته‌اند. بنگرید به: چادکویتز، انتشار دکترین ابن عربی، ص ۳۶ - ۵۷.
- (۲) در باب ملاقات ابن عربی و ابن رشد، که در بسیاری از آثار مربوط به شرح حال ابن عربی آمده، بنگرید به: کرین، خیال خلاق در عرفان ابن عربی، ص ۴۱ - ۴۲؛ اداس، در جستجوی کبریت احمر، ص ۳۴ - ۳۸.
- (۳) این نام از بخشی از فصل مربوط به ابن عربی از کتاب سه حکیم مسلمان از سید حسین نصر اخذ شده است.
- (۴) به عنوان مثال بنگرید به: سید حسین نصر، «اسلام و منازعه ادیان» در کتاب مقالات تصوف. نصر از اسلام صوفیانه دفاع می‌کند و حتی خود نماینده آن است و در سخنرانیهای بنیاد گیفورد با نام معرفت و امر مقدس، نشان می‌دهد که یک صوفی معاصر چگونه می‌تواند رحمت الهی را در همه ادیان سنتی بیابد. آثار فریتنیوف شوان نیز که غالباً از منظری صوفیانه است ولی با صلابت عقلانی چیز می‌نویسد، قابل توجهند.
- (۵) همه نقل قولها از الفتوحات المکیة ابن عربی (افست چاپ ۱۹۱۱ قاهره) است، مگر اینکه مأخذ دیگری ذکر شود. ارقام داخل پرانتز از راست به چپ به ترتیب شماره جلد و صفحه و سطر را مشخص می‌کند.

(۶) جودیت ا. برلینگ، «آیا گفتگو در باب دین ممکن است»، مجله فرهنگستان دین آمریکا، ۶۱ (۱۹۹۳): ۳.

(۷) به گفته الیاده، [عقاید و اعمال] فرد غیرمذهبی از طریق مخالفت با پیشینیانش و با تلاش برای تخلیه خودش از هر دین و هر مفهوم فرانسائی شکل می‌گیرد (مقدس و غیرمقدس، ص ۲۰۴).

(۸) انتشار دکترین ابن عربی، ص ۵۱.

(۹) در باب بحث مفهوم عنوان این فصل و زمینه تاریخی آن و مواضعی که ابن عربی در آنها مدعی آن است بنگرید به: چادکیوتیز، خاتم الاولیا.

(۱۰) در باب این بینش بنگرید به: اداس، در جستجوی کبریت احمر.

(۱۱) در باب عالم به عنوان رؤیای خداوند بنگرید به: چیتیک، راه صوفی به شناخت بویژه، صص ۱۲۰ - ۱۲۱.