



همایش بین‌المللی

عجلی‌الدین ابن عربی

میراث او

و اهمیت آن در جهان معاصر

با حضور استادان:
 غلامرضا اعوانی، نصرالله پورجوادی، قاسم کاکایی،
 نصرالله حکمت، حسین غفاری، رضا فیض، بابک عالیخانی،
 استیغین حیرتشتاین، دنی کریل و ...
 دیران علی: شرام پازوکی و اسماعیل رادپور
 لینک ورود:
<https://skyroom.online/ch/irip/ibnarabi>

۲۰ و ۲۱ آذرماه ۱۴۰۲
ibnarabi.irip.ac.ir
 موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
ibnarabi.irip@gmail.com
 +۹۸(۲۱)۶۷۲۳۳۸۱۰

ISC
 The Muhyiddin Ibn Arabi Society
 پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
 انجمن فلسفه اسلامی ایران
 انجمن فلسفه اسلامی ایران
 انجمن فلسفه اسلامی ایران
 انجمن فلسفه اسلامی ایران
 انجمن فلسفه اسلامی ایران

همایش ابن عربی

ویژه‌نامه دی ۱۴۰۲

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

همایش بین المللی

محیی الدین ابن عربی

میراث او و اهمیت آن در جهان معاصر

سخنرانی های افتتاحیه، دوشنبه ۲۰ آذرماه ۰۹:۰۰ - ۱۰:۰۵ (فارسی)

- © قرائت قرآن کریم
- © دکتر شهرام پازوکی، دبیر علمی همایش
- © دکتر عسکر دیرباز، ریاست محترم موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- © دکتر غلامرضا اعوانی

مجلس نخست، دوشنبه ۲۰ آذرماه ۱۰:۱۰ - ۱۱:۴۰ (فارسی)

- © دکتر قاسم کاکایی / در جهان معاصر، از ابن عربی چرا، چگونه و چه می توان آموخت؟
- © دکتر حسین غفاری / ابن عربی و تشیع
- © دکتر شهرام پازوکی / محیی الدین ابن عربی: میراث او در ایران

مجلس دوم، دوشنبه ۲۰ آذرماه ۱۳:۳۰ - ۱۵:۲۵ (فارسی)

- © دکتر سیداحمد غفاری / ابن عربی و ملاصدرا: مسأله تعینات علمی
- © دکتر بابک عالیخانی / سلمان در آیین فتوحات
- © دکتر نصرالله پورجوادی / حضرت احدیت و حضرت واحدیت در عرفان ابن عربی و فلسفه ایرانی: بحثی درباره وحدت متعالی ادیان

مجلس سوم، دوشنبه ۲۰ آذرماه ۱۵:۳۰ - ۱۷:۲۵ (انگلیسی)

- © دکتر استیون هرتنستاین / کشف ذات با علم نوری: ابن عربی و صلاة الفیضیه
- © دکتر دنی گریل / فقر در نزد ابن عربی
- © دکتر محمد فاروق / ابن عربی و مسأله خویشتن



«روز دوم»

مجلس چهارم، سه شنبه ۲۱ آذرماه ۰۹:۰۰ - ۱۱:۴۰ (فارسی)

- ◎ قرائت قرآن کریم
- ◎ دکتر نصرالله حکمت / فهم ابن عربی از دین
- ◎ دکتر علی افضلی / جبر یا اختیار؟ از منظر مکتب ابن عربی و پیروان آن
- ◎ دکتر محمد عیسی جعفری / ابن عربی و اشاعره: مسأله جبر و اختیار
- ◎ میزگرد تخصصی با حضور استادان نصرالله حکمت، شهرام پازوکی، بابک عالیخانی

مجلس پنجم، سه شنبه ۲۱ آذرماه ۱۳:۳۰ - ۱۵:۰۰

- ◎ دکتر احمد اوزل / مؤانست محتاطانه: جایگاه ابن عربی در طریقت شاذلیه (انگلیسی)
- ◎ مبرا کاندمیر / کشف جمال در مفاهیم رحمت، ستر و زینت در اندیشه ابن عربی (انگلیسی)
- ◎ زینب اوزل / اشراقات مثنوی معنوی در شرح احمد عونی قنوق بر فصوص الحکم (فارسی)

مجلس ششم، سه شنبه ۲۱ آذرماه ۱۵:۳۰ - ۱۷:۱۵ (فارسی)

- ◎ دکتر سیدرضا فیض / عرفان ابن عربی و احکام پنجگانه: نگاه وجودی به افعال انسانی و احکام تشریحی
- ◎ دکتر محمد جواد ادبی / علم الحروف در نزد ابن عربی
- ◎ دکتر اسماعیل رادپور / جمال و جلال الهی در مکتب ابن عربی و حکمت شرق دور

مکان: تهران، خیابان ولیعصر، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان آراکلیان،
شماره ۴، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



لینک مجازی: <https://skyroom.online/ch/irip/ibnarabi>

موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، آذر ۱۴۰۲





همایش بین‌المللی محیی‌الدین ابن عربی: میراث او و اهمیت آن در جهان معاصر

مراسم افتتاحیه

در دستور کار این همایش است. پازوکی درباره مقالات ارائه شده نیز توضیحاتی داد، اینکه ۷۰ مقاله داخلی و خارجی به همایش ارسال شده است اما زمان کافی برای ارائه دادن تمام آن مقالات نیست و در آینده کتابی منتشر می‌شود که مشتمل بر چکیده مقالات خواهد بود. پازوکی به کارگاه‌های آموزشی و جلسات نقد و بررسی کتاب نیز به عنوان مقدمات برگزاری همایش محیی‌الدین ابن عربی اشاره کرد و به این نکته پرداخت که همه این جلسات و نشست‌ها مقدمه‌ای بوده برای همایشی که امروز در حال برگزاری است.

مراسم افتتاحیه همایش بین‌المللی «محیی‌الدین ابن عربی، میراث او و اهمیت آن در جهان معاصر» صبح دوشنبه ۲۰ آذرماه ۱۴۰۲ با حضور اساتید برجسته ایرانی و خارجی و با استقبال گسترده مخاطبان حضوری و مجازی، در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

در ابتدا دکتر شهرام پازوکی به عنوان دبیر علمی همایش ضمن توضیحاتی درباره شکل‌گیری این همایش که از ایده‌های رئیس اسبق مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران بوده، به این موضوع پرداخت که شناخت وجوه مختلف زندگی و آثار ابن عربی





عسکر دیرباز (رییس مؤسسه)

وقتی نوبت به ابن عربی می‌رسد ایشان می‌فرمایند اگر می‌خواهید از دیدگاه او بهره ببرید هیئتی را از افراد تیزهوش اعزام کنید به قم که سال‌ها در مکتب ابن عربی زانو بزنند و آموزش ببینند و بعد از اندیشه‌های او استفاده کنند.

او بیان کرد: تفاوتی که امام میان فارابی و ابن‌سینا و شیخ اشراق از طرفی و ابن‌عربی از طرف دیگر می‌گذارد، قابل توجه است. این فقط درباره ابن‌عربی است که امام فرمودند بدون شاگردی نمی‌توان بر اندیشه بلند او دست یافت. چنین نکته‌ای را امام درباره شخصیت‌های دیگری که در این نامه نام برده‌اند مورد اشاره قرار نمی‌دهند. مطلب دیگر، این است که، ابن‌عربی شخصیتی پرکار در جهان اسلام است. حتی به لحاظ تألیفات فراوان در ابعاد مختلف دانش‌های اسلامی در روزگار خودش و تاریخ بشریت جزو سرآمدترین شخصیت‌ها بوده است. در فهرست ارائه مقاله‌ها می‌توان ابعاد گوناگون ابن‌عربی را مورد مطالعه قرار داد.

ابن عربی عذاب الهی را جلوهای از رحمت عام الهی می‌داند؛

دیرباز گفت: خیلی سال پیش «مواقع النجوم» ابن‌عربی را مطالعه

**تعابیر امام درباره ابن‌عربی در نامه به گورباچف
منحصر به فرد است؛**

دکتر عسکر دیرباز، رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران دیگر سخنران مراسم افتتاحیه بیان کرد: صمیمانه تشکر می‌کنم از دکتر پازوکی که به رغم کثرت مراجعان و اساتید و دانشجویان و کارهای پژوهشی فراوان، مسئولیت این همایش را پذیرفتند. برای برگزاری این همایش تلاش‌هایی شبانه‌روزی انجام شد تا چنین فضایی مهیا شود. از هیئت محترمی که از روسیه و ترکیه تشریف آوردند نیز تشکر می‌کنم. امیدوارم این سفر به ایران، سفر خوبی برایشان باشد.

او ادامه داد: در یازدهم دی ماه ۱۳۶۷، امام هیئتی را به ریاست آیت‌الله جوادی آملی با نامه مبسوطی به اتحاد جماهیر شوروی فرستادند یعنی سی و پنج سال پیش. بیست روز دیگر سالگرد این اقدام است. در آن نامه امام به فارابی و ابن‌سینا و ملاصدرا اشاره می‌کنند و اینکه مارکسیسم در حال فروپاشی است. امام در بخشی از نامه به شکل متفاوتی به ابن‌عربی اشاره می‌کنند.

دیرباز اضافه کرد: درباره فارابی و ابن‌سینا و ملاصدرا تعبیرهای امام این است که دیدگاه‌های این بزرگان می‌تواند برای کسانی که در زمینه ذات خداوند مطالعه می‌کنند کمک خوبی باشد. اما





می‌کردم. این رساله ۱۶۰ صفحه‌ای که چاپ بیروت است، مطالب بسیار خوبی دارد که می‌تواند مورد استفاده علاقمندان قرار بگیرد. نکته آخر اشاره کوتاهی به عذاب الهی از نگاه ابن عربی است. او عذاب الهی را جلوه‌ای از رحمت عام و گسترده الهی می‌داند. در باب خلود در عذاب، بحث‌های مفصلی وجود دارد ولی در دیدگاه ابن عربی خواهیم دید که خیلی از شبهه‌ها و ابهامات درباره عذاب و خلود در عذاب، که ممکن است وجود داشته باشد، می‌توان با دیدگاه‌های ابن عربی بهترین پاسخ را به آن‌ها داد و از آن‌ها رفع ابهام کرد.

او اشاره کرد: از نظر ابن عربی عذاب الهی جلوه‌ای از رحمت پروردگار است. من تعجب می‌کنم از این و نهایت اعجاب را دارم که چگونه درد و رنج می‌تواند جلوه‌ای از رحمت باشد. ابن عربی این مسأله را با مطالب گوناگون توضیح می‌دهد که ذهن خواننده مانوس شود. خداوند اگر اسم منتقم را دارد و اگر جبار است، این اسم ناشی از اسم دیگری است به نام رحمان و رحیم. اسامی پروردگار متعال اینگونه نیست که همه در یک رتبه باشند. «سبقت رحمته غضبه»، این را تبیین می‌کند که چگونه ممکن است رحمت، سبقت داشته باشد. ایشان می‌گویند رحمت ناشی از امتنان و شوق خداوند است، می‌فرماید خداوند موقع قبض روح تردد می‌کند، هرچند خداوند از تردد بری است اما خدای متعال اشتیاق به لقای بنده خودش را دارد و یکی از بهترین مراتب این است که او بدون هیچ مانعی با او باشد و اگر جسم او مانع است خداوند تردد می‌کند که تا این مانع از بین برود و لقا الله صورت بگیرد.

دیرباز بیان کرد: همانطور که قصاص جلوه‌ای از احکام خداوند است برای خاطر اینکه مجرمین پاک شوند، عذاب‌های الهی در سرای آخرت نیز به این منظور است که بندگان پاک شوند. می‌فرماید وقتی کسانی در جهنم هستند به همین اندازه که ناپاکی در دنیا پیدا کردند و آلودگی‌هایشان برطرف شد استمرار ماندنشان در جهنم آن شدت قبل را ندارد و انس با پروردگار پیدا می‌کنند و می‌فهمند در محضر پروردگار هستند. مثل وقتی که دچار اضطراب می‌شوند، مثل کسانی که در حال غرق شدن هستند که خدا را صدا می‌زنند، وقتی در جهنم، جهنمیان

احساس اضطراب می‌کنند پناه می‌آورند به خدا و این التجاء به پیشگاه خدا است که عذاب برای آن‌ها گوارا می‌شود. این‌ها ممکن است از دیدگاه اندیشمندان نیازمند تحلیل باشد. بنده فقط گزارش دادم. نگاه ابن عربی به عذاب، یک نگاه خاصی است مصداق این بیت که می‌گوید: گفتی که تو را عذاب خواهیم فرمود / حیرانم از اینکه در چه جا خواهد بود / آنجا که تویی عذاب نبود آنجا / آنجا که تو نیستی کجا خواهد بود؟



غلامرضا اعوانی (استاد فلسفه)

دشواری است آن هم برخلاف بنیان گذاران مکتب در غرب جدید که به قول شلینگ، هر کسی تخته را کاملاً پاک می کند و از نو چیزی می نویسد.

اعوانی با اشاره به اینکه مکتب های فلسفی به اندازه نفوس فیلسوفان است بیان کرد: از آنجایی که موضوع در رابطه با کشف حقیقت است، ما سه یا چهار مکتب بیشتر نداریم؛ مکتب مشاء، مکتب اشراق و مکتب حکمت متعالیه ملاصدرا؛ و همچنین مکتب ابن عربی. اهمیت آن در جهان امروز و اینکه به چه درد ما می خورد قابل بحث است که برخلاف علم مسائل فلسفی به یک زمان و مکان تعلق ندارد. شما یک کتاب علمی ۲۰۰ سال پیش را در تاریخ مورد مطالعه قرار می دهید اما افلاطون و ارسطو و ابن سینا را چنان می خوانیم که گویی همین الان زنده اند. بنابراین به عنوان یک متفکر زنده، امروز چه مسائلی را می توان با ابن عربی حل کرد. روش ابن عربی ملتزم به وحی است. قرآن، همه انبیا را معلم حکمت می داند و به همه کتاب و حکمت داده است. با اینحال پرسش اینجاست که این حکمت قرآنی کجاست؟ آیا متکلمان متصدی این هستند؟ نه. ابن عربی نشان می دهد که حکمت قرآنی کجاست. عرفا و ابن عربی با روش کشف و شهود که با طی اطوار ولایت و تا رسیدن به مقام شهود الهی و بقا و فنا

ابن عربی در تمام جهان مورد مطالعه است؛

دکتر غلامرضا اعوانی دیگر سخنران این همایش با اشاره به اینکه سال ها کتاب های «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» ابن عربی را در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران تدریس کرده است، بیان کرد: خوشبختانه امروز ابن عربی نه تنها در ایران بلکه در جهان مورد بحث است. در غرب کارهای مهمی انجام شده و دوباره دارند تمام آثار او را تصحیح می کنند. کنگره ها و مجلات و کارهای مهمی صورت می گیرد. این همایش نیز از این جهت کار مهمی است و امیدواریم آخرین همایش نباشد.

او ادامه داد: عثمان یحیی در کتابشناسی دو جلدی اش از ۳۰۰ عنوان کتاب ابن عربی یاد می کند. فقط یک اثر «فتوحات مکیه» قرار بود در ۴۰ جلد به چاپ برسد. ابن عربی در علوم قرآنی، حافظ قرآن و حدیث بوده است. به کسی حافظ حدیث می گویند که به روایات مختلف تسلط داشته باشد. ابن عربی صد هزار حدیث را از خودش روایت می کند. در رساله مشکات الانوار ۴۰ حدیث قدسی از او وجود دارد. ابن عربی برای اطمینان، چهل حدیث دیگر نیز روایت می کند که این موضوع دلالت می کند بر تباری که ابن عربی داشته و اینکه در علم حدیث تا چه حد توانا بوده است. بنیانگذار یک جهان بینی و حیانی بودن کار بسیار



بوده است، از پس این کار بر آمدند.

او با اشاره به اینکه گفته‌اند عرفان و تشیع نسبت به حمله مغول واکنش نشان داده‌اند بیان کرد: این موضوع غلط است. در این دوران به نظرم ولایت باطنی می‌آید روی کار و خلافت ظاهری از بین می‌رود. این ولایت یکی در تشیع است و دیگری در تصرف. بنابراین بزرگانی مثل علامه حلی و خواجه نصیر در تشیع و حکمت، و در عرفا مولانا و ابن عربی، نجم‌الدین کبری، نجم‌الدین رازی و موجی از عرفا ظاهر می‌شوند. و این زمانی بوده بعد از حمله مغول. در این زمان اکثر عرفا مهاجرت می‌کنند به سوریه و آسیای صغیر و حتی به مکه. ردپای فیلسوفان را می‌توان آنجا مشاهده کرد. ابن عربی با این‌ها آشنا بوده، و مخصوصاً از ایرانی‌ها نام می‌برد. قبل از اینکه ابن عربی به مکه بیاید از شرح او پیداست که با چه اولیایی در ارتباط بوده است. ملاقات با ابن‌رشد نیز جزو همین ارتباطها بوده است که از او دعوت می‌کنند برای بحث درباره درک مقامات ولایت و کشف و شهود.

اعوانی گفت: ابن عربی با اکثر مسائل متکلمان آشنا بوده و متکلمان را دیده و با آن‌ها بحث کرده است، مثل شهاب هریره که به وسیله او نامه‌ای به فخر رازی می‌نویسد. او به نقد آراء متکلمان و برخی فلاسفه می‌پردازد. البته فلاسفه را به متکلمان ترجیح می‌دهد. برخی از مسائل مهم او مسائل قرآنی هستند که بسیار در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی به کار می‌آید و اهمیت دارد؛ مثل موضوع اسماء الصفات. قرآن بر مسئله اسماء الصفات خیلی تأکید می‌کند «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا». قرآن دعوت می‌کند که همه خدا را به اسماء حسنا بشناسند. قرآن می‌گوید رها کنید کسی که انکار می‌کند اسماء را. متکلمان هم بحث کردند ولی بحث‌های حکمی ندارند. برخی نیز هستند که حرف‌هایی می‌زنند که مخالف حکمت الهی و آیات قرآن است. مثلاً اشاعره، صفات را در خدا و انسان، مشترک لفظی می‌دانند. این اشتباه است چرا؟ چون که قرآن می‌فرماید «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» یعنی او را به کل اسماء تعلیم داد. این چطور می‌تواند اشتراک لفظی باشد؟ از طرف دیگر متکلمان نظریه‌ای درباره انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و خداشناسی ندارند. حال آنکه اسماء الهی تعیین‌کننده امت‌ها و سازنده تاریخ است. قرآن

بحث‌های زیادی در این باره دارد. «إِن هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ»، اسماء الهی حکم دارند در وجود.

او با اشاره به اینکه در کتاب فصوص‌الحکم آمده است که همه انبیا انسان کامل هستند بیان کرد: یکی از نظریات مهم ابن عربی همین انسان کامل است. یعنی تعریف حکماً را که انسان، حیوان ناطق است می‌پذیرد و در عین حال نمی‌پذیرد. چون نطق حیوان، باطن است و ظاهر نیست. یعنی به درجه اعتدال نرسیده است تا ظاهر شود. یا اینکه حیوانات نطق دارند و ما متوجه آن نیستیم. نطق خاک و نطق آب نطق گل، هست محسوس حواس اهل دل / چشم دل باز کن که جان بینی، آنچه نادیدنیست آن بینی. بنابراین، انسان کامل‌ترین تعریف از نظر ابن عربی و قرآن است که «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا». این قید کلها یعنی اسم الله. و این اسماء در انسان کامل در مسیر سیر و سلوک به کمال می‌رسد و در اسم الله فانی می‌شود و اسماء خداوند باقی می‌ماند. ابن عربی تعبیر دیگری نیز درباره انسان کامل دارد که «عالم» به منزله آینه‌ای بدون جلا است و «انسان» به معنای جلای آینه است. چرا؟ چون انسان مظهر آگاهی است. یا اینکه عالم به منزله چشم است و انسان کامل به منزله مردمک چشم. از طریق انسان کامل است که خداوند به خلق نگاه می‌کند و مرحمت خودش را نازل می‌فرماید.

اصل تمام ادیان، ولایت است

این استاد فلسفه اشاره کرد: مسئله ولایت نیز خیلی مهم است. ابن عربی از مهم‌ترین کسانی است که ولایت را مطرح کرده و ارتباط آن با نبوت و رسالت را نیز بررسی کرده و معتقد است در همه ادیان «ولایت» اصل دین است. یعنی اگر ولایت نباشد رسالت و نبوت نیست. با اینکه رسول، بالاتر از نبی است ولی قوام آن‌ها به ولایت است. ابن عربی در فصوص‌الحکم درباره ولایت می‌گوید «ولّی» یک اسم ابدی و باقی و الهی است ولی انسان هم می‌تواند بهره‌ای از ولایت داشته باشد اگر متخلق بشود به اخلاق الهی و متحقق بشود به اسماء الهی؛ و «تعلقاً» که من فکر می‌کنم این تعلق یعنی پیروی از رسول؛ «إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ



فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ». مسئله وحدت وجود دیگر موضوعی است که ابن عربی به آن می‌پردازد. در اندیشه ابن عربی، مسئله وجود، لفظ نیست و بعداً به وجود آمده است، بعد از اینکه اصالت وجود مطرح می‌شود. ولی بحث‌های زیادی در ابن عربی درباره وجود است که صحبت کردن از آن‌ها چند کنفرانس طول می‌کشد.

اعوانی گفت: ابن عربی برای کلمه «وجود» از رحمت بهره می‌گیرد. این رحمت یا رحمانی است که «وسعت کل شیء» است، یا رحیمی است که اختصاص به مؤمنان دارد «بِالْمُؤْمِنِينَ رُؤُوفٌ رَحِيمٌ». یکی قوس نزول است و دیگری قوس صعودی و عروجی، که از انسان شروع می‌شود. انسان قوس نزولی را طی می‌کند و دایره را تمام می‌کند و از اول به آخر یا از ظاهر به باطن می‌رسد. کسانی مثل ابن تیمیه اشکال کرده‌اند که ابن عربی بین خالق و مخلوق خلط کرده است که این نظر ابن تیمیه کاملاً اشتباه است؛ برای اینکه ابن عربی قائل است به فرق بین وجود حقیقی و وجود اضافی. یعنی حقیقت وجود و ظهور وجود فرق دارد. ظهور اقتضای تعیین را دارد و امکان ندارد ظهور بدون تعیین باشد. بنابراین خلق و ظهور و تعیین به اعتبارات مختلف، به یک معناست. از طرف دیگر در عین حال که خدا را حقیقت وجود می‌داند، برای عالم یک اصطلاح خاصی دارد تحت عنوان «کون» که این را در مورد خدا به کار نمی‌برد. ابن عربی می‌گوید وجود عالم یک خیالی بیش نیست اما باطن آن حق است. به نظر من اگر بخواهیم وحدت وجود را درک کنیم باید به آیه سوره حدید توجه کرد «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». ابن عربی در فصوص می‌گوید که اول به معنای عددی نیست بلکه به معنای مبدأ همه چیز است. مسئله دیگر، این است که مسئله فلسفی، مسئله‌ای ازلی است. وقتی ابن سینا را می‌خوانید انگار الان دارد با ما حرف می‌زند ولی ما تاریخی و پوزیتیویستی آن را می‌خوانیم که همین موضوع باعث دگرگون شدن مسائل شده است.

اعوانی در ادامه به مسئله نبوت در قرآن اشاره کرد و گفت: قرآن تاکید می‌کند که انسان باید به تمام کتب و رسل ایمان داشته باشد و ابن عربی نیز بر اساس قرآن به این موضوع می‌پردازد که انسان باید بداند که شناخت ادیان، مبتنی بر ولایت است. اعوانی بر این موضوع تاکید کرد که ابن عربی کمک می‌کند ما ادیان

دیگر را نیز بشناسیم.

اعوانی به این نکته پرداخت که در دوره جدید، فلسفه غرب به حکمت رسمی اعتقادی ندارد، مثل اینکه تخته را پاک کرده باشند و بخواهند از ابتدا بنویسند. او گفت: فلاسفه جدید از اسپینوزا به بعد همه تشبیهی هستند؛ هگل هم همینطور است. از این جهان‌بینی است که مارکسیسم پدید آمده که عقیده دارند آگاهی خداوند فقط در انسان ظاهر می‌شود. در هر صورت برای حل بسیاری از مسائل، باید از اندیشه‌های ابن عربی کمک بگیریم و تنها اکتفا کردن به صدرا و مشاء کافی نیست.

این استاد فلسفه اضافه کرد: از طرفی مسئله علم جدید نیز مطرح است. عالم پر از علماست، اما در دوره جدید فلسفه و علم از حکمت جدا شده است. ابن سینا و ملاصدرا علوم را از حکمت الهی جدا نمی‌دیدند. اما در دوره جدید هر فیلسوفی یک لگدی به حکمت الهی زده است. ابن عربی می‌گوید انسان دو چشم دارد و این دو چشم باید یک چیز را ببینند. اگر دو چیز را دیدند، فرد باید به پزشک مراجعه کند. او می‌گوید چشم راست حق را می‌بیند و چشم چپ خلق را می‌بیند و این دو چشم باید حق را در خلق و خلق را در حق ببیند. متأسفانه در علم امروز، دید حق‌بین وجود ندارد. این همه دانشمند مؤمن هستند ولی ایمان کافی نیست، باید از دید الهی هم بتوانید علم را بیان کنید. ابن عربی و ابن سینا و ملاصدرا و حکمت اسلامی آن چشم حق‌بین را تیز می‌کند. قداما این چشم را داشتند. علم امروز خلق‌بین است ولی باید میزان شود که با خواندن ابن عربی و حکمای تاریخ این اتفاق می‌افتد.





در جهان معاصر، از ابن عربی چرا، چگونه و چه می‌توان آموخت؟

دکتر قاسم کاکایی

انسان به آن نیاز دارد. انسان اراده دارد؛ و وقتی این اراده به اوج می‌رسد به عشق و محبت تبدیل می‌شود. انسان از طرف دیگر می‌خواهد بشناسد، که این شناخت وقتی به اوج برسد تبدیل به معرفت می‌شود. معرفت نیز لایه‌های مختلفی دارد که ابن عربی از ابتدای فتوحات به آن می‌پردازد و مراحل معرفت علم عقل، علم احوال و علم اسرار را بررسی می‌کند. علم عقل، نهایت جایی است که فلاسفه به آن می‌رسند اما علم احوال و اسرار تنها به دست انبیاء مکشوف می‌شود.

موضوع بعدی کار معرفتی انبیاء و دین است. بالاخره انبیاء و دین نیز باید معرفتی شوند. پیامبر آمده، قرآن آمده و ما نحله‌های مختلفی داریم که به کار معرفتی مشغول‌اند؛ از متکلمان گرفته تا فیلسوفان اسلامی و فقها و اهل حدیث و خیلی‌های دیگر چون اشاعره و معتزله؛ همه این‌ها دارند دین را معرفتی می‌کنند. از حرف ابن عربی اینطور برمی‌آید که اگر کار معرفتی اسلام و پیامبر به عهده غیر عرفا باشد باز هم مردم نه خدا را آنچنان که باید دوست می‌داشتند نه پیامبر و انبیاء را. پیام ابن عربی برای جهان معاصر این است که از یک نگاه عرفانی، اسلام را بشناسیم. و دقت کنیم در اینکه امروز چه کسانی و چه چیزهایی معرفت اسلام

اگر معرفتی خدا به عهده فلاسفه بود، هیچ کسی خدا را دوست نمی‌داشت

در ابتدا اشاره می‌کنم به آیه مورد علاقه ابن عربی یعنی «سُئِرِيهِمْ أَيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». ابن عربی می‌گوید خداوند تمام این آفاق را در جهان برون و درون نشان داده است تا مشخص شود که او حق است. سراسر فتوحات با همین حق شروع می‌شود و به حق نیز ختم می‌شود. پس غایت هستی شناخت حق است، چه جهان درون و چه جهان بیرون. اما این حق که باید معرفتی شود چگونه و به وسیله چه کسی باید معرفتی شود؟

ابن عربی در جایی می‌گوید خدای را سپاس می‌گذارم که کار معرفتی خود را به عهده فلاسفه نگذاشت و معرفتی خودش را به عهده انبیاء گذاشت. اگر کار معرفتی خدا برای خلق، به عهده فلاسفه بود، هیچ کسی خدا را دوست نمی‌داشت. اگر کار معرفتی به عهده فلاسفه بود هیچکس نمی‌توانست با خدا ارتباط برقرار کند. ولی انبیاء چون هم حیث تشبیهی دارند و هم حیث تنزیهی، و از آنجایی که اسماء‌الله را به مردم می‌شناسانند، مردم را عاشق خدا می‌کنند. معرفت و محبت، دو بعدی هستند که



هستند. یکی از بزرگترین پرچم‌داران اسلام‌گرایی داعش است که روی پرچمشان «لا اله الا الله» دارند؛ وهابی‌ها نیز هستند. اما ابن عربی بر این تأکید می‌کند که اسلام باید «کما هو حقّه» معرفی شود.

ونسان برومر می‌گفت اسلام را در باید در ایران جستجو کرد

یک زمانی پروفیسور ونسان برومر یکی از فیلسوفان معاصر دین به ایران آمده بود و باور نمی‌کرد که در ایران، چنین شناختی از اسلام وجود داشته باشد. بعد از اینکه افراطی‌ها نوه ونگوک (نقاش مشهور) را در هلند ترور می‌کنند، پروفیسور برومر در برگشت به هلند، در یک سخنرانی به این موضوع اشاره می‌کند که شما (افراطی‌ها) اسلام را از دولت عثمانی شناختید که یک اسلام خشن بوده و دیگر از کانال وهابیت شناختید که بدوی بوده است. برومر به آن‌ها می‌گوید اگر می‌خواهید اسلام درست را بشناسید باید به ایران بروید. چون ایران وارث جنبه‌های عرفانی اسلامی است. حتی سنت ابن عربی را نیز ایرانی‌ها نگاه داشته‌اند. تاثیرگذارترین شخصیت‌ها در عرفان اصیل اسلامی، به اعتراف موافقان و مخالفان؛ ابن عربی و مولانا هستند. حتی مخالفان وقتی می‌خواهند عرفان را بکوبند نیز از ابن عربی و مولانا تمثیل می‌آورند. مقایسه این دو چهره، بحث مفصلی دارد اما این‌ها دو اقیانوس بزرگ هستند که در قونیه به هم پیوسته‌اند.

محمی‌الدین در اوج جنگ‌های صلیبی باب گفت‌وگو با مسیحیان را باز کرد

دین آمده که احیا کند و معرفت و محبت و ذکر بدهد و انسان کامل نیز کارش همین است. از مسائل مهم دین‌شناسی که امروز با آن روبه‌رو هستیم مسئله گفت‌وگو است. محمی‌الدین ابن عربی نیز در زمان خودش که صلاح‌الدین ایوبی بوده و جنگ‌های صلیبی جریان داشته، سعی کرده باب گفت‌وگو با مسیحیان را آن هم در اوج جنگ باز کند.

مباحثه جالب قونوی و مولانا

کاکایی در پایان به تفاوت‌های مولانا و ابن عربی نیز اشاره کرد؛ اینکه مولانا ادعایی مبنی بر ولی بودن و صاحب کشف و کرامت بودن نداشته و سعی در اختفای این امور می‌کرده است اما ابن عربی از آشکار کردن این امور ابایی ندارد و حتی تأکید می‌کند که فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه را پیامبر (ص) به او داده است و انشاء آن نیز از عالم بالا بوده است. با این حال مولانا هیچ‌گاه بدین صراحت، بر این موضوعات اشاره‌ای نداشته و احوال خودش را مخفی نگاه داشته است.

کاکایی به این موضوع نیز پرداخت که مخاطب اصلی ابن عربی و مولانا، عرفا و اهل معرفت بوده‌اند اما مخاطبان ابن عربی مخاطبان تخصصی‌تری هستند و مخاطبان مولانا علاوه بر متخصصان، عامه مردم نیز هستند. کاکایی به جلسه‌ای اشاره کرد که صدرالدین قونوی، شاگرد برجسته ابن عربی، و مولانا در آن حضور داشتند یکی از شاگردان مولانا سوالی سخت از مولانا پرسید و مولانا جواب ساده‌ای به او داد و او کاملاً قانع شد. صدرالدین از مولانا پرسید شما چطور می‌توانید چنین مسائل پیچیده‌ای را اینچنین و بسادگی بیان کنید؟ مولانا در جواب، از قونوی پرسید: شما چطور چنین مسائل ساده‌ای را اینچنین پیچیده بیان می‌کنید!؟





ابن عربی و تشیع دکتر حسین غفاری

ابن عربی اینطور بوده است. او حافظ حدیث بوده و روایت‌های زیادی می‌دانسته و بیان می‌کرده اما به این معنایی که گفتیم، شیعه نبوده است. بسیاری از عرفا و شعرا و مشاهیر تاریخ که گرایشات شیعی دارند، حداقل به این معنای کلامی اظهار نمی‌کردند بلکه به معنای دیگری ابراز وجود می‌کردند که به آن «تشیع فرهنگی» می‌گوییم.

حال ادعا این است که شیعیان که از اقلیت تحت استضعاف در تاریخ خارج شده‌اند، در عین اینکه تشیع کلامی دارند یک حقیقت اساسی‌تر را به عنوان تشیع قبول دارند و آن هم این حقیقت بوده که اصل تشیع، ولایت است. حقیقت تشیع مسئله خلافت ظاهری نبوده است، اگرچه این خلافت، از لوازم آن حقیقت بوده است. در مسئله ولایت، انسان باید به امیرالمومنین (ع) التفات پیدا کند. ما همگی ضمن قبول تشیع کلامی به یک حقیقت برتر قائل هستیم؛ فرهنگی عمومی که بر همه حاکم است و آن اینکه، حقیقت تشیع، ولایت است. یعنی فرق شیعه و سنی در این نیست که چه کسی خلیفه باشد؛ در زمان پیامبر (ص) نیز تشیع و تسنن از هم جدا بودند.

مقصود از تشیع چیست؟ اگر منظور از تشیع، تشیع فقهی و کلامی باشد، ما شیعیان قائل هستیم به اینکه بعد از رحلت رسول اکرم (ص) جانشینی امت اسلامی محل اختلاف در میان مسلمانان شد و گرایش‌هایی را به وجود آورد. یک گروه، سواد اعظم و اهل جماعت بودند که از حیث نفر، در کثرت هستند و یک گروه دیگر، شیعیان امیرالمومنین (ع) بودند که قائل بودند شخص شایسته برای رهبری امت اسلام، شخص مبارک امیرالمومنین (ع) بوده است. از همان ابتدا کشمکش‌هایی به وجود آمد و خود حضرت علی (ع) نیز مدعی این حق بودند.

ابن عربی به لحاظ فقهی و کلامی، سنی است

در تشیع کلامی منظور این است که خلیفه و جانشین و رهبر امت اسلام بعد از پیامبر (ص) چه کسی بوده است؟ آن‌هایی که می‌گویند علی ابن ابیطالب (ع)؛ به این‌ها می‌گویند شیعه؛ که همان شیعه کلامی و فقهی است. حال، آیا ابن عربی به این معنا شیعه بوده است؟ هرگز. ما قصد نداریم این را بگوییم. برای اینکه ابن عربی در خانواده‌ای سنی بزرگ شده و در فضای متعصب شام و دمشق در زمان صلاح‌الدین ایوبی بوده است. فرهنگ و زمانه



تشیع یک بیان درباره نحوه انسان دینی است

تشیع یک نگرش به دین است. یعنی یک بیانی است درباره نحوه انسان دینی. یعنی برای انسان، چه شأنی باید قائل شویم. البته که کف شئون دینی، ملتزم بودن به احکام و مطالب فقهی و دستورات اجتماعی است اما اصل مطلب، بالاتر از این است. در رسالت انبیا نیز مطلب بالاتر از آن است. مسئله امامت و ولایت این است که برای انسان جنبه‌ای قائل بشویم که علاوه بر جنبه حیات و حس ظاهری، نفس او قابلیت اتصال به عوالم بالاتر را دارد؛ و نه قابلیت؛ متصل می‌شود و از مکمن اسماء و تجلیات الهی بهره‌مند می‌شود و جانش را با این سیراب می‌کند. پیامبر اکرم (ص) خودش اینطور بود. شما اگر از عموم برادران اهل سنت بپرسید که نظرتان درباره پیامبر (ص) چیست، می‌بینید که نظرات غالب درباره پیامبر (ص)، برای ما بسیار سطحی هستند. اگرچه پیام الهی بر قلب پیامبر وارد می‌شده ولی داستان این نیست. پیامبر یک پستیچی و اپراتور نیست؛ پیامبر، یک انسان کامل و حقیقت انسان است. یعنی حقیقت آن چیزی که خداوند برای خلقت انسان در نظر داشته، در پیامبر (ص) متحقق است. مرتبه باطنی پیامبر (ص) به مراتب بالاتر از مرتبه ظاهری اوست. اگرچه بیان شده است که پیامبر (ص) یک بار سفر معراج رفته است اما موضوع این است که پیامبر بارها این سفر را داشته‌اند و تنها یک بار آن بیان شده است.

انسان کامل چنین مرتبه‌ای دارد و اینقدر می‌تواند به خداوند نزدیک باشد. می‌شود به تعبیر عامیانه اینطور گفت که پیامبر (ص) با خدا تنها دو وجب فاصله داشته است. این چه معنای بزرگی است در عالم؟ این، مقام انسان است. حرف شیعه نیز این است که پیامبر (ص)، انسان کامل است و این دستورات را داده است که ما نیز پیرو آنان زندگی کنیم. ما از اینجا می‌توانیم سیر باطنی و معنوی داشته باشیم. این تشیعی است که علمای ما گفته‌اند و حقایق ما نیز بر این اساس است. ادعیه ائمه (ع) پر است از این مطالب. خواندن ادعیه و مضامین بلند عرفانی و توحیدی برای همه آشناست و همه وقتی به ائمه (ع) توسل می‌جویند نه به جسم ظاهری ائمه که به حقیقت نوری و روحانی آنان توسل می‌جویند. در مفاتیح‌الجنان ده‌ها دعای بلند با همین مضمون وجود دارد؛ بالاترین مضامین توحیدی و عرفانی. این،

تشیع است.

حال بیاییم در باب ابن‌عربی در چند قسمت به این موضوع بپردازیم که او چه دیدی دارد؟ از ده‌ها مورد تنها می‌توانم یکی دو مورد را نقل کنم. اول، موقعیت تکوینی امیرالمومنین است؛ نفس کلیه امیرالمومنین؛ آنچیزی که به آن ولایت می‌گوییم. بعد، اینکه نظر ابن‌عربی درباره اهل بیت (ع) چیست و اینکه او درباره امام زمان (عج) چگونه اندیشیده است.

امیرالمومنین (ع) در فتوحات

ابن‌عربی در فتوحات مکیه، به تکرار، مطالبی را از امیرالمومنین (ع) بیان می‌کند؛ در باب ششم از جلد اول، با این عنوان «در شناخت پیدایش مخلوقات روحانی». یعنی قبل از اینکه جسم به وجود بیاید، اولین روحانیات در عالم چه کسانی هستند؟ و اولین موجودی که در عالم روحانیت هست چه کسی است؟ من تنها ترجمه را بیان می‌کنم. ابن‌عربی اینطور بیان می‌کند: «آنگاه که خداوند اراده وجود عالم را مطابق آنچه در علم به ذاتش بود، نمود. این اراده از راه یک تجلی از تجلیات تنزیهی او به یک حقیقت کلیه‌ای که پذیرنده این تجلی بود صورت گرفت که نام آن هباء بود. و اولین موجودی که در این هباء قبول تجلی الهی را نمود و نزدیک‌ترین موجود در قبول نور الهی بود حقیقت محمد (ص) بود که عقل نامیده شده است. و او اولین ظهور در عالم وجود است که وجودش از نور الهی و انوار حقیقت کلی است. و در آن هواء حقیقت الهی تعین پذیرفت و تمامی اعیان موجودات عالم حاصل تجلی اوست. و نزدیک‌ترین مردم به او علی‌ابیطالب است.»

جمله اصلی ابن‌عربی در نسخه اول فتوحات این است که «علی‌ابیطالب امام‌العالمین و سر الانبیاء اجمعین» است. در چند صفحه بعد در باب هفتم به خلق جسمانی انسان می‌پردازد. ابن‌عربی اینطور می‌گوید: «خداوند تعالی پس از آنکه قلم و لوح را که همان عقل و روح است، آفرید و عقل را معلم و افاده‌کننده برای روح و نفس که همان هباء باشد قرار داد بدین سان چون خداوند به آن نفس یا روح نگریست علی‌ابیطالب یعنی همان جوهر کلیه در سراسر صور طبیعی عالم گسترش یافت.»





ابن عربی: جایگاه و اهمیت او در ایران

دکتر شهرام پازوکی

اکبر ملقب شد، گروهی هم تخطئه و سرزنش، تقبیح و بلکه تکفیرش کردند تا آنکه ممیت الدین خوانده شد، گروهی هم در آراء و عقایدش حیران و متوقف مانده و او را به خدا سپرده‌اند» این تقسیم بندی را از کتاب مرحوم دکتر جهانگیری آوردم، خدایش رحمت کند، کتاب او درباره ابن عربی، شاهکاری است شامل زندگی‌نامه، ذکر اندیشه‌های او، یادش گرامی باد.

بی هیچ تردیدی تأثیر تعالیم او و پیروانش بیش از همه بر تفکر عرفانی و حکمی و ادب فارسی، اعم از نثر و نظم، در ایران نبوده است. شارحان اولیه فصوص، قونوی، جندی، عراقی همه ایرانی بوده‌اند و بیشترین شرح و تعلیق بر فصوص را ایرانی‌ها نوشته‌اند که از نظر برخی میان ۱۳۰ شرح این کتاب، ۱۰۰ شرح متعلق به مشایخ ایرانی است.

موطن ابن عربی غرب جهان اسلام بود ولی به شرق آمد. او خود می‌گوید که قصدش از رفتن به شرق ناشی از دستور و امری است که در روایاتی از عرش الهی می‌بیند. ابن عربی در شرق باقی ماند و اگرچه هیچگاه به ایران نیامد، ولی تعالیمش به واسطه وارثش قونوی به تدریج در طی یک قرن آن چنان در دل و جان مشایخ صوفیه جای گرفت و آن را شرح و بسط و نشر

ابن عربی بی هیچ تردیدی پرنفوذترین متفکر در جهان اسلام به خصوص در ایران است. جایگاه وی در عالم اسلام آن چنان رفیع است که غالب عالمان مسلمان، از فیلسوف و متکلم و فقیه، خود را بی‌نیاز از آثارش ندیده و تحت تأثیر او قرار گرفته‌اند و غالباً مجبور شده به رد و قبول آراء او اظهار نظر کنند.

من دو قول از دو صاحب نظر نقل می‌کنم، یکی مرحوم سیدجلال آشتیانی که در مقدمه شرح فصوص الحکمه فارابی می‌گوید:

«هیچ کتابی به اندازه فصوص الحکم ابن عربی مورد توجه قرار نگرفته و شرح و تفسیر نشده است و در تأیید و قبول مسائل آن و رد و اشکال بر آن بحث نشده است»

به نظر او، از این حیث، فقط کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیر است که بیش از فصوص بر آن شرح و تعلیقه نوشته شده است نظر دوم نظر مرحوم مطهری است که می‌گوید:

«هیچکس به اندازه محیی الدین درباره‌اش متناقض اظهار نظر نشده است، بعضی او را از اولیاء الله و انسان کامل و قطب اکبر می‌دانند و بعضی او را یک کافر مرتد و گاهی او را ممیت الدین و گاهی محیی الدین می‌خوانند»

«گروهی به تجلیل و تعظیم او را ستوده‌اند، تا آنجا که به شیخ



دادند که قابل قیاس با هیچکس دیگری نیست و در جا به جای آثار عارفان، حکیمان و شاعران ایرانی می‌توان آثار و نشانه‌هایش را پیدا و پنهان یافت. دو بیت شعر بسیار زیبایی را نقل می‌کنم که در شرح شاه نعمت الله ولی بر ابیات فصوص الحکم یافت می‌شود. او می‌فرماید:

کلمات فصوص در دل ما / چون نگین در مقام خود بنشست

از رسول خدا رسید به او / باز از روح او به ما پیوست

شاید بتوان او را با هموطنش ابن رشد مقایسه کرد که ابن عربی او را در جوانی دیده و در مراسم تشییع جنازه‌اش شرکت کرده بود، ولی نوع تفکر ابن رشد چنان بود که در غرب ماند و دفن شد و در سیر فلسفه در غرب تاثیر بسیار گذاشت، چنان که در قرون وسطی مکتبی به نام ابن رشدی‌های لاتین پیدا شدند.

اما ابن رشد هیچ تاثیری در سیر حکمت و فلسفه در ایران نداشت، چون به مذاق حکمای ایرانی خوش نیامد تا آنجا که فیلسوفی مانند ملاصدرا که به متفکران بسیاری در عالم اسلام اشاره و به آنها استناد می‌کند، هیچ جایی در فلسفه‌اش برای ابن رشد نگذاشت و هیچ اشاره‌ای به او نکرد، ولی آراء ابن عربی و شاگردانش آنچنان در آراء و آثار ملاصدرا اثر کرد که می‌توان او را شارح و مفسر فلسفه ابن عربی انگاشت.

در فواید عرفان نظری، به خصوص سهمی که آن در بسط و تعمیق فلسفه و فهم اصول و اعتقادات دینی در عالم اسلام داشته است و اکنون در عالم معاصر می‌تواند داشته باشد، هیچگونه تردیدی نیست، ولی از این نکته نیز نباید غافل بود جدایی کامل عرفان به عنوان یک موضوع یا فن فلسفی از سلوک عملی، موجب اطلاع عنوان عرفان به عرفان نظری و در نتیجه موضوعی صرفاً قابل بحث و فحص به روش نظری در حوزه و دانشگاه و مخصوص اصحاب حوزه و دانشگاه شده است. مسئله این است که اگر عرفان نظری، صرفاً به مباحث فلسفی دلالت دارد (چنان که در شارحان ابن عربی دیده می‌شود)، وقتی لفظ عرفان را مطلقاً دال بر عرفان نظری به کار می‌برند، شأن عملی آن خود به خود ساقط می‌شود. خود فلسفه از قدیم مشکل نحوه ارتباطش را با عمل داشته است. ولی پیدایش این مشکل برای عرفان بسیار اساسی است، چون بیم آن می‌رود که مبدل به موضوعی شود که مقصود اصلی آن که چراغ احمدی سلوک الی الله باشد،

فراموش شود. حاصل آن می‌شود که ارتباط آن با احوال، اخلاق و سلوک فردی و فعلیت و عمل اجتماعی سست و حتی قطع شود و اصناف عامه مردم از آن بی‌بهره و محروم شوند و منحصر به مباحثی نظری صرفاً قابل فهم در حوزه و دانشگاه باشد. این خطر را من از جانب بعضی مدرسان عرفان در حوزه هم شنیده‌ام. در این حالت، چه بسیار پیران روشن ضمیر عارف به حقایق الهی یا سالکان عامی خداجو که طالب یا واجد این علم نیستند یا درسش را نخوانده‌اند یا اصولاً علاقه‌ای به عرفان نظری ندارند، به صرف ندانستن یا عدم تعلق خاطر به مباحث عرفانی، مانند فیض اقدس و فیض مقدّس و وجود لابشرط قسمی و مقسمی، از جانب متخصصان این فهم، از دایره اهل عرفان بیرون گذاشته شوند. و در عوض، کسانی که ذره‌ای از یافت و ذوق عرفانی بهره‌ای نبرده، چون خود را متوغل در این علم می‌بینند، خود را عالم و مربی عرفان بپندارند، یا در نزد دیگران خواسته یا ناخواسته چنین بنمایند. در چنین وضعیتی است که دغدغه خاطر منتقدان عرفان نظری، از این حیث، قابل فهم است و به نظر من قابل اعتناست. عرایض را ختم می‌کنم به اینکه آنچه گفتم به هیچ وجه به معنای نفی نقد و بررسی آراء ابن عربی نیست. سابقه نقد عربی در میان خود عارفان وجود دارد، مثلاً اشکالاتی که علاء الدوله سمنانی می‌گیرد بر مسئله وحدت وجود، یا سیدحیدر آملی می‌گیرد بر مسئله خاتمیت ولایت. البته این را هم بگویم نقد عارفان از یکدیگر، نقد یا این یا آن نیست. نقد متکلمین نیست که مثلاً می‌گویند عالم یا قدیم است یا حادث. در واقع هیچ کدام از عارفان اینگونه همدیگر را نقد نمی‌کنند. در تذکره الاولیای عطار می‌بینید که کلمات کاملاً متفاوت و متناقض نقل می‌شود. ولی یکدیگر را نفی نمی‌کند، بلکه آن را به تفاوت مقامات و احوال مربوط می‌دانند.





ابن عربی و ملا صدرا: مسئله تعینات علمی

دکتر سید احمد غفاری

کرده‌اند، چون سالک محکوم به کثرت است، کثرت حاکم بر شهود سالک، باعث می‌شود که در طی طریق سالک در هر منزل و مقامی، متلبس به یکی از اسماء جمال بشود. طبیعت سلوک اقتضا می‌کند که سالک در شهود خود و طی طریق خودش اسماء را به طور متفرق تحقّقاً ادراک کند.

اما از حیث ثبوت، همچنان این پرسش پای بر جاست که این پرسش که آیا کثرت اسمائی، تکثر اعتباری دارند، یا حقایق نفس الامری هستند؟ و اگر حقایق نفس الامری هستند، چگونه این مسئله با وحدت حضرت حق قابل جمع است؟

ملاصدرا این کثرت را کثرت اعتباری نمی‌داند، وابسته به فرض فرض‌کننده نمی‌داند، وابسته به شناخت شناسنده نمی‌داند. او این کثرت حاکم بر اسماء الهی را حقیقی و نفس الامری می‌داند و از تغایر احاطی ذات و اسماء سخن می‌گوید. او تصریح می‌کند که ذات و اسماء عینیت وجودی دارند و هرگونه غیریت وجودی را نفی می‌کند. در عین حال، او بر مغایرت نفس الامری آنها نیز تاکید می‌کند و درک تحقق نفس الامری این مغایرت را منوط می‌داند به «لطافت ذهن».

در میان شارحان مکتب حکمت متعالیه، حکیم آقا مهدی

این گفتار به پیوند دیدگاه ابن عربی (به عنوان یک مکتب عرفانی) و دیدگاه حاکم بر رویکرد حکمت متعالیه در مسئله تعینات علمی می‌پردازد. یکی از ابعاد این مسئله، نفس الامری بودن تعینات است. در نگاه عرفانی تعین علمی و تعین خلقی از هم تفکیک می‌شوند. در بحث از تعینات علمی با حقایق علمی مواجه هستیم در تعین اول و ثانی، ولی بساطتی در تعین اول حاکم است و کثرتی علمی در تعین ثانی. پرسش این است که آیا تعینات کثرت اعتباری دارند یا کثرت نفس الامری؟ آیا سالک طریق حقیقت کثرت اسماء و تعینات را اعتبار می‌کند و به جهت اعتبار او این کثرت مشهود می‌شود یا قطع نظر از فهم فهمنده و اعتبار اعتبارکننده این کثرت نفس الامری است؟

این را هم باید افزود که کثرت نفس الامری، غیر از کثرت وجودی است و هیچ عارفی کثرت وجودی را نمی‌پذیرد. کثرت نفس الامری مفروض بر این است که کثرت واقعیات با وحدت وجود قابل سازگاری است. حقایق نفس الامری حقیقتاً متصل به وصف کثرت لکن مجتمع در وجود واحد.

این مسئله در دو بعد اثباتی و ثبوتی قابل پیگیری است. در بعد اثباتی و معرفتی، تقریباً همه عارفان اسلامی به صراحت تصریح



آشتیانی، با تفکیک مقام ذات و مقام ظهور ذات، در عین تصریح بر عینیت ذات و ظهور، به عدم منافات بین صدور تکثر اسمائی و عدم تکثر در مقام ذات اشاره می‌کند (تعلیقه بر منظومه حکمت، ص ۵۲۳). مرحوم علامه طباطبائی هم در تبیین نظریه عینیت وجودی ذات و صفت، به دلیل رفعت مقام ذات از مقام صفات، عینیت را یکطرفه طرح می‌کند. علامه می‌فرماید عینیت ذات و صفت دوطرفه نیست. عینیت فقط از طرف ذات است. مقام ذات اجل از این است که صفات عین او باشند. ذات عین صفات است. صفات عین ذات نیستند. در مقام استدلال بر این سخن، او به «ثبوت بالذات ذات» و «ثبوت تبعی صفات بالتبع ذات» اشاره می‌کند که بر تفکیک نفس الامری اسماء و ذات دلالت دارد (مهر تابان صص ۱۴۹-۱۵۰؛ رسائل توحیدیه صص ۵۹-۶۰). در میان معاصرین، استاد جوادی آملی با صراحت به نفی اعتباری بودن تعیین‌های اسمائی می‌پردازد. و این تعیین‌ها را منکشف در شهود سالک می‌داند و تصریح می‌کند به مغایرت نفس الامری ذات و صفت (رحیق مختوم، ج ۲، ص ۵۳۹).

اما عارفان اسلامی اصلاً این کلیدواژه «تجلی» را برای مغایرت نفس الامری بیان کرده‌اند. فرغانی در مشارق الدراری، تحقق تعینات، تعیین اول و ثانی، را مقتضای حضرت حق می‌داند، نه در مقام اثبات، بلکه در مقام ثبوت. به تعبیر ایشان: "خودش را در خودش تعیننی باشد که به آن تعین خودش بر خودش تجلی کند و خودش را بیابد، با خودی خودش حضوری‌اش باشد بی توهم فقدان و غیبت". مولف کتاب قواعد التوحید جناب ابوحامد محمد اصفهانی نیز در تبیین کیفیت تکثر اسماء الهی و جایگاه نفس الامری آنها به تأخر نفس الامری مقام احدیث و واحدیت اشاره می‌کند و با کلیدواژه «نسبت» به تبیین این مغایرت می‌پردازد (تمهید القواعد، ص ۱۲۱). ابن ترکه نواده ابوحامد، ظراف معنایی تعیین اسمائی را تبیین می‌کند و در همان تمهید القواعد (ص ۱۲۵) کارکرد تعیین علمی را از حیث تعیین بودن منوط به نفس الامری بودن بیان می‌کند و تأخر آن را تبیین می‌کند.

در بین عارفان اسلامی، تنها کسی که به کثرت نفس الامری تعیین‌ها تن نمی‌دهد و آن را نمی‌پذیرد و این کثرت را فقط و فقط ناظر می‌داند به مقام سلوک و معتقد است که در مقام

واقعیت و نفس الامر به هیچ عنوان تغایر وجود ندارد، تا آنجا که تحقیق کرده‌ام، امام خمینی است. قاضی سعید به مناسبتی وارد بحث از تکثر می‌شود و تکثر در عقول را با تکثر در حضرت حق مقایسه می‌کند. او تکثر در عقول را تکثر بعد از ذات معرفی می‌کند. در مقابل، هر تکثری را همه از ساحت ذات نفی می‌کند (الفوائد الرضویة). امام خمینی در کتاب التعلیقة علی الفوائد الرضویة (صص ۱۷۴-۱۷۵) این کثرت مدنظر قاضی سعید را کثرت اسمائی و مرتبط با تعیین‌ها معرفی می‌کند و سه احتمال بیان می‌کند و هر سه را از نفس الامر حذف می‌کند. امام خمینی می‌گوید: "وأما التکثر الأسمائی والصفاتی والتکثر الواقع فی صور الأسماء أی الأعیان الثابتة فلیس تکثراً حقیقیاً". همچنین ایشان در کتاب شرح دعای سحر (ص ۷۳)، تصریح می‌کند که مطلقاً چنین کثرتی در نفس الامر نیست. این تکثر در حقیقت تکثر علمی است و حقیقی نیست. اینکه می‌گوید «حقیقی نیست» چاره نمی‌گذارد که نظر او را چنین بدانیم که این تکثر نفس الامری هم نیست. در همان چهل حدیث باز هم تصریح می‌کند که "این اولین تکثری است که در دار وجود واقع شد و این کثرت مختص است به سالکین و کثرت حقیقی نیست".





سلمان در آینه فتوحات دکتر بابک عالیخانی

در این بیت ها محیی الدین عبد یا بنده یک خداوندگار را صاحب درجه ای عالی می بیند، چون بنده یا عبد، به کلی محو و فانی در مال و جاه مولا و سید خویش است. گوینده با سرودن این ابیات، سلمان را در نظر دارد که بنده آزاد شده رسول الله است.

سپس، حدیثی از امام جعفر صادق ع آورده می شود، به نقل از رسول الله ص که مولى القوم منهم. حدیث دیگری به تخریج ترمذی می آید که اهل القرآن هم اهل الله و خاصته. و در آیه ۴۲ از سوره حجر می خوانیم: ان عبادى لیس لک علیهم سلطان. این اشارت در باره مختصین از عباد است و مخلصین. کمی در این باره بحث می شود که منقطعان به سوی الله می کوشند تا حقی از هیچ مخلوقی بر گردن ایشان نباشد، تا جایی که در سیاحت های خود به براری و سواحل می گریزند. و می کوشند تا چیزی را در تملک خود در نیاورند، چون توجه به احدی که به گردن شخص حقی دارد، با عبودیت محض نسبت به الله سازگاری ندارد. این گروه که ابن عربی در گردش های خود در آفاق به ایشان برخورده است، و خود هم در برهه ای از زمان یکی از ایشان بوده است، سعی دارند تا از کل موجودات آزاد و رها باشند.

باب بیست و نهم فتوحات اختصاص دارد به معرفت سر سلمان، سرّی که او را به اهل بیت ملحق ساخته است، و به معرفت اقطابی که سلمان وارث ایشان است.

محیی الدین سخن خود را با سرودن چند بیت، آغاز کرده است: عبد یا بنده به رب یا خداوندگار خود مرتبط است و از او در فعل و تقدیر خویش انفصال و جدایی ندارد. پسر در بلندی مرتبه، به درجاتی از بنده پایین تر است، چنان که این مطلب در علم شرع تحریر یافته است. پسر از روی حرص و تقتیر، به دارایی پدر خود چشم دوخته است و در تحصیل رتبه او طمع دارد، هر چند می بیند که پدرش در گور نهاده شده است. از طرف دیگر، قیمت بنده از دارایی خداوندگار اوست، و خواسته و ناخواسته به مولای خود باز می گردد. قدر و منزلت بنده در گرو جاه خداوندگار اوست، و لهذا او همواره در پرده عز مولای خود پوشیده و پنهان است. خواری و مذلت ذاتی همواره با اوست، و او پیوسته در دم زدن های خود موجودی مقهور است. پسر را در نفس خود به سبب پدرش عزتی است، و به همین جهت طالب بزرگداشت و گرامیداشت است، حال آنکه بنده از خود هیچ ندارد، و از هر حیث تابع مولای خویش است. قیمت و عزت او از مولی است.



حتی لباس خود را عاریه می گیرند تا مالک چیزی نباشند. در ادامه، دکتر عالیخانی سه مطلب از باب بیست و نهم فتوحات را به اختصار بیان فرمودند:

مطلب نخست، این است که آیه ۳۳ از سوره احزاب، یعنی انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا، دلالت دارد بر پاکی اهل بیت علیهم السلام. از طرف دیگر، حدیث نبوی است که سلمان منا اهل البیت. از اینجا نتیجه می شود که سلمان ملحق به اهل پاکی و عصمت است. و اذا کان لا ینضاف الیهم الا مطهر و مقدس و حصلت له العنايه الالهيه بمجرد الاضافه فما ظنک باهل البیت فی نفوسهم فهم المطهرون بل هم عین الطهاره. از مذاقه در سخن ابن عربی به دست می آید که او پاکی اهل بیت را ذاتی می انگارد، حال آنکه به نظر او پاکی سلمان عرضی و الحاقی است. از اینجا معلوم می شود که اعتقاد علویان سوریه و ترکیه به عصمت سلمان، اعتقادی مبالغه آمیز و نادرست است. درست است که در جنوب عراق، منطقه ای به نام سلمان پاک، یعنی سلمان پاک، وجود دارد، ولیکن چنان که از روشنگری ابن عربی در می یابیم، پاکی سلمان ملحق به پاکی اهل بیت است، یا به عبارت دیگر و به دور از شائبه غلو غالبان، سلمان تالی معصوم است. یکی از محققان ارجمند رشته تاریخ، در کتابی که به زبان عربی با عنوان ابن عربی، سنی متعصب نوشته است، با لحن هجو آمیزی می نویسد که یک حنبلی به نام ابن عربی به عصمت سلمان قائل شده است! این نویسنده مگر عبارت های ابن عربی در باب ۲۹ فتوحات را به درستی بررسی نفرموده که چنین سخنانی را نگاشته است؟

مطلب دوم: ابن عربی پس از نقل حدیثی از رسول خدا ص به این عبارت که لو کان العلم بالثریا لناله رجال من فارس، می نویسد: و اشار ص الی سلمان الفارسی و فی تخصیص النبی ص ذکر الثریا دون غیره من الکواکب اشاره بدیعه لمثبتی الصفات السبعه لانها سبعه کواکب فافهم. مقصود از صفات هفتگانه در اینجا حیات و علم و اراده و قدرت و کلام و بصر و سمع است که ابن عربی گاه این دو صفت اخیر را با دو صفت دیگر جایگزین می سازد. این صفات هفتگانه یادآور امشاسپندان هفتگانه در دکتربین مزدایی است. شیخ اشراق در کتاب حکمه الاشراق خود

کوشیده است تا دکتربین فهلویون یا خسروانیون را در خصوص امشاسپندان دوباره زنده گرداند. سلمان برای رسیدن به مقام سلمان منا اهل البیت، لازم بود که مراحل هفتگانه ای را طی کند که عین القضاة آن مراحل را به زبان تمثیلی به این صورت بر می شمارد: عربی شدن، قرشی شدن، عبد منافی شدن، هاشمی شدن، عبد المطلبی شدن، عبداللهی شدن، و سرانجام، محمدی شدن.

این مراحل در سیر من الخلق الی الحق بود. بالعکس در سیر من الحق الی الخلق، سلمان به بازساختن هفت شهر مدائن همت گماشت. سخن رسول خدا ص در باره اینکه مردانی از ایران به ایمان یا علم، حتی اگر در خوشه پروین باشد، دست می یابند، در طول دوران تمدن اسلامی با ظهور عرفا و اشراقیون و هنرمندان بزرگ به خوبی به تحقق پیوسته است.

مطلب سوم: ابن عربی در پایان باب ۲۹، به بیان ویژگی های اقطاب این مقام می پردازد. از جمله می نویسد: و لما بینت لک اقطاب هذا المقام و انهم عبید الله المصطفون الاخیار، فاعلم ان اسرارهم التي اطلعنا الله علیها تجهلها العامه بل اکثر الخاصه التي لیس لها هذا المقام و الخضر منهم رضی الله عنه و هو من اکبرهم. اقطابی که در اینجا مد نظر است، اسراری دارند که یکی از جمله آن اسرار، علم به جایگاه اهل بیت علیهم السلام است و علم به رموز کلام حق در باره اهل بیت. دیگر، علم به مکر الهی است در مورد کسانی که در عین دم زدن از محبت رسول خدا ص، از الموده فی القربی کوتاهی می ورزند. باز از اسرار ایشان اطلاع راست و درست از شریعت محمدی است در جایی که اصحاب مذاهب فقهی عامه دچار اختلاف اند. و من اسرارهم ایضا اصابه اهل العقائد فیما اعتقدوه فی الجنب الاهی و ما تجلی لهم حتی اعتقدوا ذلك. اکنون مجال شرح این اشارات سربسته ابن عربی وجود ندارد.





جمال و جلال الهی در مکتب ابن عربی و حکمت شرق دور

دکتر اسماعیل رادپور

اسماء جمالی و جلالی تقسیم می‌شود و همه تعینات خلقی به اسماء الهی بازمی‌گردد و بنابراین همه چیز در عالم، ظهور دوگانه جمال و جلال الهی است. همچنین، در نظر حکمای شرق دور، همه چیز به دوگانه بین و یانگ بازمی‌گردد. به سبب همین مشابهت بسیاری در تطبیق اجزاء این دوگانه‌ها دست یازیده‌اند که البته همیشه مطالعه دقیق به دست نداده‌اند. بیشتر جمال را بین دانسته‌اند و جلال را یانگ و کمتر جمال را یانگ دانسته‌اند، حال آنکه عکس این نظر قولی درست‌تر است ولی باز نه از جمیع جهات.

صوفیان در ارائه فهمی از جمال و جلال، غالباً مصادیق تجلیات انفسی آنها را در نظر داشته‌اند، یعنی تجلی صفات جمالی موجب انس و رجا و بسط و دلپذیری می‌شود و تجلی صفات جلالی موجب هیبت و خوف و قبض و دهشت می‌شود. لطف جمالی است و ظهور هم جمالی است، ولی لطف توأم با خفا و قهر توأم با ظهور را نمی‌توان به جمال و جلال صرف تحویل کرد. لطف توأم با خفا بین است و قهر توأم با ظهور یانگ. بنابراین، پیداست که به‌سادگی نمی‌توان جمال را بین یا یانگ دانست و جلال را

در طریقت اسلامی امهات صفات یا اسماء الهی را هفت و چهار و گاه دو صفت یا اسم دانسته‌اند. در حقیقت، مقصود آن است که همه صفات و اسماء در دو، چهار یا هفت دسته می‌گنجند. صفات دوگانه جمال است و جلال، صفات چهارگانه، اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت، و صفات هفت‌گانه حیات و علم و اراده و قدرت و کلام و بصر و سمع. از سوی دیگر، کهن‌ترین تعالیم حکمی در شرق دور، مبتنی بر دفتر تجلیات (بی‌جینگ)، استوار است بر دوگانه بین و یانگ که شئون دوگانه غایت بزرگ به شمار می‌روند. این دو را لیانگ‌بی یا تعینات دوگانه گفته‌اند. همچنین این دو متضمن چهار شأن است که به آن سی‌سیانگ گویند و عبارت‌اند از یانگ کوچک، یانگ بزرگ، بین کوچک و بین بزرگ. این چهار نیز متضمن شئون هشتگانه‌ای است که آنها را گویند سه‌خطی‌ها هشت‌گانه (باگوا). در نگاه نخست به نظر می‌رسد که در تطبیق این دو طرح کلی که در دو سنت حکمی عرفانی شرق دور و اسلام ارائه شده، به دشواری خاصی بر نمی‌خوریم، لیکن هنگامی که به کاربست‌های این دو طرح می‌رسیم، متوجه می‌شویم که این تطبیق چندان هم ساده نیست.

مطابق تعالیم مکتب ابن عربی، همه اسماء الهی به دو دسته



بالعکس. در حقیقت، جمال، دارای دو شأن متفاوت ولی مرتبط است، یکی ظهور و دیگری لطف. جلال نیز واجد دو شأن خفا است و قهر. در طرف مقابل، یانگ با ظهور و قهر تطبیق می‌کند و بین با خفا و لطف. پس، در جمال، ظهور اگرچه یانگ است، ولی لطف بین است و در جلال، بطون و خفا اگرچه بین است، ولی قهر یانگ است. از سوی دیگر، در یانگ، ظهور اگرچه جمالی است، ولی قهر جلالی است و در بین، بطون و پوشیدگی اگرچه جلالی است، ولی لطف جمالی است.



اکنون می‌توان گفت که چرا جمال اصالتاً یانگ است ولی چیزی از بین را هم در خود دارد و چرا جلال اصالتاً بین است ولی چیزی از یانگ را هم در خود دارد. در نمودار بالا پیداست که یانگ کوچک (فاعلیت) تماماً در جانب جمال قرار می‌گیرد. یانگ کوچک اگرچه در دل بین گرفتار است ولی اصالتاً یانگ است. یانگ کوچک را با بهار تطبیق می‌دهند و یانگ بزرگ را با تابستان. در تابستان شدت و قوت و قهر (گرمی) و نیز ظهور (نمو گیاهان) دیده می‌شود، اما بهار اگرچه با ظهور پیوند دارد، ولی جای شدت و زوری را که در تابستان هست، لطف و نرمی و انعطاف‌پذیری (باران و تری) پر ساخته است. در هر صورت، بهار و تابستان از حیث گرمی در یک گروه قرار می‌گیرند و پاییز و زمستان از حیث سردی در گروهی دیگر، و اصالت تقسیم‌بندی فصول با همین گرمی و سردی است و نه با تری و خشکی. در نمودار بالا، بین کوچک (قابلیت) تماماً در جانب جلال قرار

می‌گیرد. بین کوچک اگرچه در دل یانگ جای گرفته ولی اصالتاً بین است. بین کوچک با پاییز تطبیق می‌کند و بین بزرگ با زمستان. پاییز و زمستان هر دو سرد است، همچنان که بین بزرگ و کوچک هر دو با خفا و پوشیدگی پیوند دارد. بنابراین آنچه تماماً جلالی است اصالتاً بین‌ای است و آنچه تماماً جمالی است، اصالتاً یانگ‌ای است.

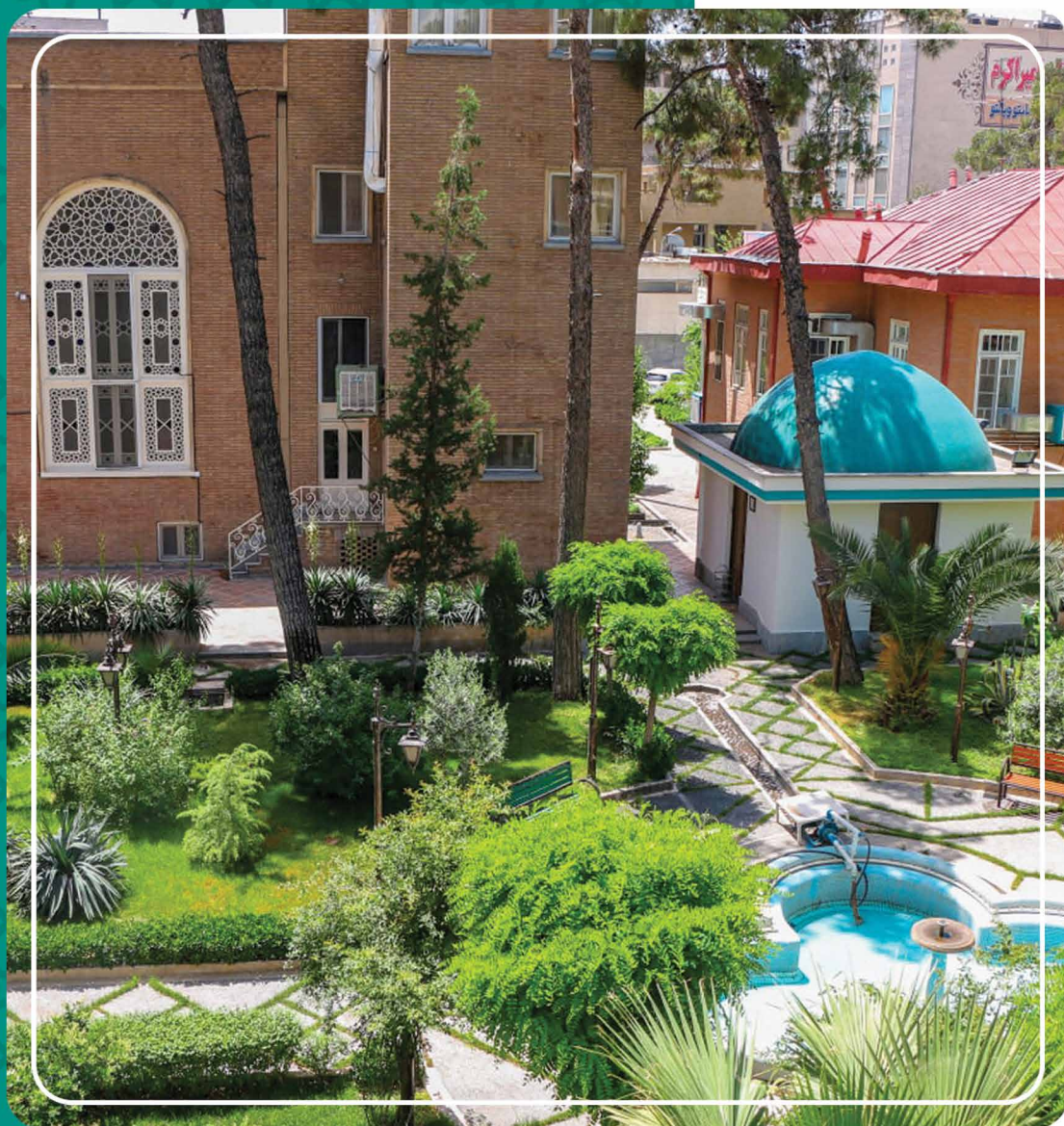
ابن عربی از جلال جمال و از جمال عالی و دانی می‌گوید و قیصری و جیلی از این سخن می‌گویند که برای هر جمالی جلالی است و برای هر جلالی جمالی و جمال و جلالی که در جلال و جمال نهفته است برای آدمی قابل درک است و گرنه به گفته عبدالکریم جیلی، مشاهده جمال و جلال مطلق مختص به خداوند است. این در هم تنیدگی جمال و جمال در تعالیم مکتب عرفانی ابن عربی، یادآور در هم تنیدگی بین و یانگ در شرق دور است، جز آنکه این تعلیم در تصوف سر بسته و موسیقایی بیان شده است و در شرق دور تا به نظمی ریاضی‌وار می‌رسد و تعلیمی مفصل و صریح است. این خود یک بین و یانگ دیگر نظر به وحدت متعالی ادیان است: در ظاهر ضد و متقابل و در باطن متحد و مکمل یکدیگر.

خلاصه مطلب آنکه جمال و جلال را نمی‌توان به سادگی با بین و یانگ شرق دور تطبیق داد. جمال دارای دو شأن ظهور و لطف است و جلال دارای دو شأن قهر و خفا. جمال از جهت پیوند با ظهور، یانگ است ولی از جهت پیوند با لطف بین است. جلال از جهت پیوند با خفا بین است ولی از جهت پیوند با قهر یانگ است. از طرف دیگر، بین و یانگ نیز هر کدام دو شأن بزرگ و کوچک دارند. بین و یانگ بزرگ، صرفاً بین و یانگ هستند ولی بین و یانگ کوچک بین و یانگ هستند در دل یانگ و بین. پس، مثلاً، درست است که یانگ با ظهور و قهر پیوند دارد، ولی یانگ کوچک با ظهور و لطف پیوند می‌یابد. از آنجایی که نه یانگ بزرگ و نه یانگ کوچک، هیچ‌کدام با خفا که صفتی جلالی است، پیوند ندارند، می‌توان گفت که یانگ اصالتاً جمالی است. همچنین، از آنجایی که نه بین بزرگ و نه بین کوچک، هیچ‌کدام با ظهور که صفتی جمالی است، پیوند ندارند، می‌توان گفت که بین اصالتاً جلالی و یانگ اصالتاً جمالی است.









آدرس:

تهران، خیابان ولی عصر،

خیابان نوفل لوشاتو،

خیابان شهید آراکلیان،

شماره ۴

تلفن: ۶۶۹۶۵۳۴۶