

نقد و بررسی کتاب

بخش ابن عربی از کتاب «وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت»

نصرت‌الله حکمت*

کاکائی، قاسم. (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن
عربی و مایستر اکهارت*. تهران: انتشارات هرمس.
شابک: ۳-۰۴۶-۳۶۳-۹۶۴. صفحات: بیست، ۶۷۴.
قیمت: ۵۶۰۰۰ ریال (کالینکور).

جرات و شهامت آقای دکتر کاکائی برای ورود به قلمرو دو اندیشمند، که هر یک به تنهایی اقیانوسی
مواج و خروشانند، ستودنی است. این اثر مجموعه بسیار نفیسی از اطلاعات و مطالعات درباره ابن عربی
است و اگر نقاط ضعف و اشکالاتی در کتاب وجود دارد، که وجود دارد، عمدتاً ناشی از همین نقطه قوت
است. ما سه دسته اشکال در این کتاب یافتیم که با تأکید مجدد بر حفظ ارزش و قوت کتاب، متذکر
می‌شویم:

۱. اشکالات ساختاری

*. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی.

تهران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات، گروه فلسفه.

۲. اشکالات ارجاعی

۳. اشکالات محتوایی

اکثر اشکالات محتوایی، ناشی از اشکالات دسته اول و دوم است.

الف) اشکالات ساختاری

۱. قسمت‌های زیادی از بخش اول کتاب یا در جای خود طرح نشده، یا زائد است و یا به پیشرفت روند بحث و حل مسائل آن کمکی نمی‌کند. تعریف سلبی وحدت وجود و اینکه چه چیز نیست (مثلاً پان تیسم نیست) باید در بخش دوم می‌آمد؛ همانگونه که بحث وحدت وجود و وحدت شهود و تفاوت آن دو در بخش دوم آمده است. دیگر این که اگر بخواهیم بدانیم که آیا نظریه وحدت وجود با توحید یا پای‌بندی به شریعت سازگار است یا خیر؟ باید بحث از آن پس از معرفی دقیق نظریه وحدت وجود مطرح شود. همچنین به نظر می‌رسد بخشی از مباحث فصل سوم از بخش اول با عنوان «وحدت وجود بین عرفای مسلمان» زائد است و در پایان فصل، شناخت درستی درباره وحدت وجود نزد عارفان مسلمان برای ما حاصل نمی‌شود. ذکر سخنان و عباراتی از صوفیان که شطح است یا برخاسته از جذب و مستی و سکر، ربطی به وحدت وجود ندارد.

۲. بدنه اصلی پژوهشی کتاب، یعنی کندوکاو در معرفی معنای وحدت وجود و تبیین و اثبات آن کاملاً بی سر و سامان است. اینکه آیا نظریه وحدت وجود نزد ابن عربی دیدگاهی فلسفی است یا نه؟ علاوه بر اینکه در جای خود مطرح نشده است، نمی‌تواند مشکل خاصی را هم حل کند. اینکه آیا وحدت وجود، وحدت شهود است یا نه؟ باید در کنار سایر عناصر معرفی - سلبی یا ایجابی - وحدت وجود قرار گیرد. مباحث مربوط به خودشناسی، خوف از فنا، حریت و عبودیت و شطح، ارتباط مستقیمی با بحث از وحدت وجود ندارد. از سوی دیگر، مباحث ضروری از قبیل بیانی استوار از وحدت وجود و اثبات آن براساس متون ابن عربی، در این بخش حضور ندارد.

۳. بسیاری از مباحث بخش سوم کتاب، غیر ضروری و گاه خارج از موضوع است؛ مثل اطناب در بحث پارادوکس‌ها و اطناب در بحث تمثیل‌ها که صرفاً بر حجم کتاب افزوده است.

۴. بحثی منظم در باب اشکالات فلسفی و شبهات کلامی مربوط به وحدت وجود، و پاسخ‌گویی به آنها در کتاب وجود ندارد.

ب) اشکالات ارجاعی

با توجه به انبوه مطالب پراکنده و قابل استفاده‌ای که در این کتاب فراهم آمده - و حاصل زحمات فراوان و قابل تقدیر مولف محترم است - می‌توان از اشکالات ساختاری آن چشم‌پوشی کرد؛ به خصوص که پای مقایسه و تطبیق دو دیدگاه در میان است و این کار می‌تواند در روند مباحث و انتظام آنها اختلال ایجاد کند. می‌توان پی‌جویی نظم مباحث را برعهده خواننده نهاد و بر او تحمیل کرد؛ و این کار سابقه هم

دارد - که نمونه درخشان آن کتاب عظیم فتوحات است - و هم به طور طبیعی می‌توان پیش‌بینی کرد که لاحق‌ه خواهد داشت. قرار نیست همواره مطالب را دسته‌بندی شده و مهیا تحویل ما دهند. اما نکته‌ای که به هیچ‌رو نمی‌توان از آن چشم پوشید و آن را نادیده گرفت، اشکالات ارجاعی این کتاب است که خود مولد بسیاری از اشکالات محتوایی آن شده است.

این دسته از اشکالات را می‌توان اجمالاً به نحو ذیل برشمرد:

۱. مولف محترم در مورد تعداد آثار ابن عربی (در صفحه ۱۹۷) می‌گوید: «بیش از ۸۵۰ کتاب و رساله به او منسوب است که تألیف ۷۰۰ عدد از آنها از سوی او قطعی است». البته خیلی از این آثار مفقود است و خیلی از آنها مخطوط؛ در عین حال بسیاری از آنها نیز چاپ شده و در دسترس است درحالی‌که در فهرست منابع کتاب تنها از هشت اثر ابن عربی یاد شده است. از چهار اثر، هر کدام یک بار در پاورقی‌ها ذکر شده است که عبارتند از: رساله الانوار (صفحه ۲۶۹)، کتاب الالف - مجموعه رسائل ابن عربی - (صفحه ۳۳۰)، العبادله (صفحه ۵۶۹) کتاب الجلال و الجمال (صفحه ۶۲۳)، انشاء السوانر دوبار ذکر شده است (صفحه ۴۱۶)، و صفحه ۵۸۴ برای توضیحات بیشتر به «صوفیسم و تائوئیسم ایزوتسو ارجاع داده شده است». از کتاب ایجاز البیان هم اصلاً ذکر شده است (که شاید استفاده سلیبی شده است)؛ باقی می‌ماند کتاب فتوحات و فصوص. با یک تورق سطحی کتاب می‌توان دریافت که فصوص الحکم در این کتاب جایگاه برجسته و چشمگیری ندارد و التفات مؤلف محترم به فتوحات مکیه بسیار بیشتر از فصوص الحکم است. تا صفحه ۴۰۳ (یعنی نزدیک به دو سوم حجم کتاب) حدود ۲۵ مورد از فصوص نام برده شده است.

از این تعداد ده مورد به بحث وحدت وجود ربط ندارد؛ مواردی نامفهوم است و نیاز به تفسیر و توضیح دارد (صص ۲۴۰، ۲۴۲ و ۲۸۴)؛ و مواردی از آن نیز مخدوش است (صص ۲۴۰، ۲۸۷، ۳۲۶، و ۳۳۳). به این ترتیب می‌توان گفت که منبع اصلی مولف محترم، کتاب فتوحات است؛ گرچه گاه به نظر می‌رسد که فتوحات نیز به طور کامل مورد مطالعه قرار نگرفته که در بخش اشکالات محتوایی به آن اشاره خواهد شد. البته این امر طبیعی است؛ زیرا کتاب فتوحات، دریایی ژرف و پر جوش و خروش است و لذا اشراف به آن کاری سخت و دشوار است. اینکه در بررسی اندیشه یک فیلسوف یا عارف، محور مطالعه، یکی از آثار او باشد به خودی خود نه تنها خالی از اشکال بوده بلکه بسیار پسندیده است اما اعمال این رویه در کتاب حاضر دو اشکال دارد:

اشکال اول اینکه واقعیت مذکور یا باید در عنوان اثر منعکس گردد و یا حداقل در مقدمه کتاب به آن اشاره شود؛ دقیقاً همان کاری که ایزوتسو در مورد «صوفیسم و تائوئیسم» کرده و مولف محترم نیز در پیش‌گفتار (ص ۱۴) بخشی از آن را چنین آورده است: «با توجه به حجم کتاب‌های ابن عربی برای فهم آرای او باید روح افکارش را به دست آورد و گرنه در اقیانوسی از مفاهیم، رموز و تشبیهات غیرمنظم و احتمالاً ناسازگار در سراسر آثارش گرفتار خواهیم آمد». ایزوتسو در ادامه سخنش چنین می‌گوید: «برای اجتناب از چنین توده بی‌نظمی (چنانکه در نگاه اول به نظر می‌رسد) از رموز و تمثیل، حکیمان‌تر و شاید نافع‌تر آن باشد که بر اثری تمرکز کنیم که وی (یعنی ابن عربی) در آن، اندیشه خود را در پخته‌ترین

شکل عرضه می‌دارد» (ص ۲۲ ترجمه فارسی) و در پی آن و در یادداشت‌ها (ص ۳۳) فصوص‌الحکم را نام می‌برد که ده سال قبل از وفات او به نگارش درآمده و ایزوتسو بر این کتاب تکیه و تمرکز می‌کند و آن را محور قرار می‌دهد.

اشکال دوم این است که اگر قرار باشد برای کاری پژوهشی با عنوان «وحدت وجود»، یکی از آثار ابن عربی را انتخاب کنیم، با توجه به نکته‌ای که از قول ایزوتسو نقل شد و برای اجتناب از فرو افتادن در اقبانوسی از مفاهیم، رموز و تشبیهات غیرمنظم، بهترین و مهم‌ترین اثر، در عین کم حجم بودن، فصوص‌الحکم است. این نکته را هم خود کتاب فصوص گواهی می‌دهد و هم اکثر کسانی که درباره ابن عربی و اندیشه‌های او تحقیق کرده‌اند، تأیید کرده‌اند.

۲. در این کتاب، سخن شارحان برجسته ابن عربی هیچ‌گونه جایگاهی ندارد و از شروع فصوص (به جز شرح عقیقی در چند مورد، و شرح کاشانی، آن هم یک بار در ص ۴۴۵ به نقل از صوفیسم و تائوئیسم ایزوتسو) به هیچ وجه استفاده جدی نشده است درحالی که کسانی همانند صدرالدین قونوی، مؤیدالدین جندی، عبدالرزاق کاشانی (ایزوتسو از شرح او استفاده فراوان برده است)، ابن ترکه، قیصری، جامی و دیگران، کتاب فصوص و به تبع آن، اندیشه ابن عربی را شرح و تفسیر کرده‌اند.

ممکن است مؤلف محترم بگوید من بر سر آن بوده‌ام که مستقیماً به متن اصلی (یعنی فتوحات) مراجعه کنم و سخن شخص ابن عربی را از لابه‌لای نوشته‌های خود او بشنوم و (چنانکه در عنوان کتاب آمده) روایت ابن عربی را از وحدت وجود بازگو کنم. باید گفت چنین کاری آن قدر سترگ است که اجازه هیچ‌گونه مخالفت و طرح اشکال را به کسی نمی‌دهد. خواننده‌ای که متن را در مقابل خود نهاده و با تمام توان می‌کوشد - بدون وساطت فهم هیچ کس - از سطح کلمات بگذرد، به معنای متن و شاید مراد مؤلف نزدیک شود و بالاخره خواننده‌ها و ناخوانده‌های این متن را قرائت کند، بسیار قابل تحسین خواهد بود. اما در این کتاب ما چنین رویه‌ای را نمی‌بینیم بل با نهایت تأسف رویه دیگری را شاهدیم که گاه افراط در اعمال این رویه به حدی است که اعتبار کتاب را در نشان دادن چهره واقعی ابن عربی مخدوش می‌سازد. این رویه را در عبارات ذیل توضیح می‌دهم:

مؤلف محترم تعمد دارد و یافشاری می‌کند که میان خود و ابن عربی واسطه فهم هیچ کس را نپذیرد و به نظر نگارنده این سطور، فهم هر کس دیگر را نوعی حجاب میان خود و ابن عربی تلقی می‌کند و تلاشی خجسته دارد که: از راه آشنایی با همه جهان‌بینی عرفانی وی، تفسیر کلام او را در لابه‌لای سخنان دیگرش جستجو کند و از شرح شارحان بی‌نیاز باشد (ص ۲۱۰)؛ زیرا «شارحانی که پس از وی آمده‌اند، وحدت وجود را برخلاف مراد اصلی ابن عربی، صبغه‌ای فلسفی بخشیده‌اند» (همان) و ویلیام چیتیک نیز گفته است که: «قونوی با فلاسفه مشائی شباهت پیدا کرده است» (ص ۲۱۷). فعلاً به صحت و سقم این ادعا (که جای تأمل و بحث دارد) نمی‌پردازیم و به اصل مطلب که بی‌نیازی از شروع و وساطت است، توجه می‌کنیم.

اگر توان آن را داشته باشیم که برای راه یافتن به مراد اصلی ابن عربی از حجاب شارحان و وساطت بگذریم و مستقیماً به متون اصلی وی رجوع کنیم و بکوشیم - بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری - صرفاً با

تحلیل و فهم متون به مراد اصلی صاحب اثر نزدیک شویم، بسیار ممدوح و غایت مطلوب است. مؤلف محترم از یک سو مدعی است که می‌خواهد در این کتاب، مطابق این روش عمل کند؛ زیرا شارحان، مراد اصلی ابن عربی را به ما نشان ندهاند و در این اجتناب از شارحان به اندازه‌ای اصرار دارد که حتی شاگرد برجسته و همدم ابن عربی - یعنی صدرالدین قونوی - را بر نمی‌تابد؛ کنارش می‌گذارد و تلاش می‌کند که از او فاصله بگیرد. اما از سوی دیگر، با حذف وسائط و شارحانی مانند صدرالدین قونوی (که جامی درباره او می‌گوید: «مقصود شیخ در مسئله وحدت وجود بر وجهی که مطابق عقل و شرع باشد جز به تبع تحقیقات وی (یعنی صدرالدین) و فهم آن کما ینبغی میسر نیست»؛ نکته‌ای که ویلیام چیتیک نیز عین آن را از صفحه ۵۵۶ *نصحات الانس* نقل می‌کند (صفحه سی و یک *تصحیح نقد الفصوص* جامی))، عبدالرزاق کاشانی، قیصری، ابن ترکه، جامی و دیگران، میان ما و ابن عربی گسستی هائل و شکافی هولناک پدید می‌آورند و برای پر کردن این شکاف از دو واسطه: یکی منابع فرعی (به معنای غیراصیل)، و دیگری علائق و سلائق خود بهره می‌گیرند.

استفاده از منابع فرعی

استیس و چیتیک پژوهش‌گران برجسته‌ای هستند که شأن و مرتبه خاص خود را دارند و در این، سخنی نیست اما با کمال تأسف - و با هزار درد و دریغ و افسوس - باید گفت که این پژوهش‌گران، توسط مؤلف محترم از مرتبه خود خارج شده و جای کسانی همانند قونوی، کاشانی، جندی، فرغانی، جامی و غیره را اشغال کرده‌اند و ما باید معنای عرفان، احوال عرفانی و ویژگی‌های مکاتب عرفانی را در کلام استیس بخوانیم و حتی مراد از وحدت وجود را از زبان او بشنویم که: «... چون وحدت وجود هر قدر هم در جامه مبذل عقل و منطق عرضه شود، ریشه در عرفان دارد، باید انتظار داشته باشیم که متناقض - نما باشد» (ص ۸۸)؛ و در نتیجه مؤلف محترم بکوشد که بخشی از کتاب خود (فصل دوم از بخش سوّم صص ۳۹۵ - ۴۴۹) را به پارادوکس‌های وحدت وجود اختصاص دهد. یا برای فهم وحدت آفاقی و وحدت انفسی از استیس کمک بگیریم (ص ۱۰۹). آیا باید ویلیام چیتیک به عنوان یک ابن عربی شناس معاصر غربی (ص ۴۵۲) در همه جای کتاب حضور چشمگیر داشته باشد و ما سخن ابن عربی را از زبان او بشنویم (ص ۱۹۸) و بسیاری از معانی و مفاهیم عرفانی و حتی خود ابن عربی را از کلام او معرفی کنیم (صص ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۵، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۳۰، ۵۳۵، ۵۶۳، ۵۶۴، ...) و کار را به آن جا برسانیم که برای اطلاع از منابع یک حدیث، در اهل سنت به چیتیک ارجاع دهیم (ص ۲۸۳)؛ و بدان اندازه در این جایگزین کردن‌ها اصرار ورزیم که گاه در خواننده اثر، این پندار پدید آید که اینان حتی جای ابن عربی را هم گرفته‌اند به طوری که تا صفحه ۴۰۳ حدود ۲۵ بار نام فصوص به میان می‌آید اما ۴۲ بار از ویلیام چیتیک و ۵۴ بار از استیس نقل قول می‌شود.

استیس و چیتیک - چنانکه اشاره شد - مقام علمی و پژوهشی خاص خود را دارند، اما در این کتاب ما این دو بزرگوار را به بهای از کف دادن شارحان ابن عربی به دست آورده‌ایم و هر که به این داد و ستد تن دهد گرفتار غبنی فاحش شده است.

به هر صورت آدمی با علائق و ذهنیات خاص خود به سراغ یک اندیشه یا یک متن می‌رود که تا اندازه‌ای طبیعی است و دشوار می‌توان خالی‌الذهن سراغ آنها رفت. اما در این کتاب، علائق و سلائق شخصی مؤلف محترم، گاه مؤدی به آن شده است که پیش‌داوری‌هایی انجام گیرد و چهره‌ای غیر واقعی از ابن عربی ترسیم شود. در حالیکه در یک اثر پژوهشی باید تلاش کنیم در ورای علائق خود به چهره واقعی فرد مورد نظر نزدیک شویم. به برخی از این اعمال سلیقه‌های شخصی و پیش‌داوری‌ها در بخش اشکالات محتوایی اشاره خواهد شد.

در پایان این بخش - که به‌طور خلاصه ذکر شد - اگر بخواهیم جمع‌بندی کنیم، باید گفت: خواننده این کتاب باید بداند که در این اثر، چهره ابن عربی را از ورای دو حجاب می‌بیند: یکی مقاصد و آراء استیسی و چیتیک (و دیگر منابع فرعی و گاه ضعیف)، و دیگری علائق شخصی مؤلف محترم.

ج) اشکالات محتوایی

در آغاز مطلبی را ذکر می‌کنم که به نظر می‌رسد مبدأ اصلی و فرمول کلی بسیاری از اشکالات محتوایی کتاب است اعم از آنها که نگارنده در مجال اندک این مقال به آنها پرداخته یا نپرداخته و اعم از اشکالاتی که نگارنده در فرصت کوتاه مطالعه کتاب، آنها را یافته یا نیافته است.

آن مطلب این است که مؤلف محترم، در آغاز شارحان ابن عربی را حذف کرده تا ما را مستقیماً با ابن عربی آشنا کند. بخش عمده‌ای از آثار ابن عربی را نیز حذف کرده تا ما را درون فتوحات بکشاند. با فتوحات نیز گزینشی برخورد کرده است و سرانجام به جای این همه که از ما ستانده، منابع فرعی و دست‌چندم - و احیاناً ضعیف - را به ما داده است. در نتیجه منابع فرعی و ضعیف، اطلاعات بعضاً غلط داده؛ این اطلاعات، به تحلیل‌های بعضاً نادرست مؤدی شده و سرانجام بدانجا رسیده که چهره‌ای از ابن عربی ترسیم شود که خطوطش با چهره واقعی وی انطباق کامل نداشته باشد.

در ادامه، ریز برخی از اشکالات محتوایی اجمالاً ذکر می‌شود:

الف. موضوع کتاب، وحدت وجود به روایت ابن عربی است. مؤلف از قول جامی درباره ابن عربی می‌گوید: «قدوه و پیشوای قائلان به وحدت وجود» است (ص ۸) و از قول بعضی از متفکران غربی می‌گوید: «در میان افکار اصلی ابن عربی آنکه دامنه‌اش از همه وسیع‌تر بوده و بقیه در حکم زیرمجموعه آن محسوب می‌شوند، وحدت وجود است» (همان)؛ نیز خود می‌گوید: «روح افکار او چیزی جز وحدت وجود نیست» (ص ۱۴). اکنون باید گفت که موضوعی با این درجه از اهمیت و حساسیت اقتضای آن دارد که ما فصلی را در کتاب به بحث و کندوکاو درباره خود تعبیر «وحدت وجود» اختصاص دهیم و پیشینه آن را بررسی کنیم و در آثار ابن عربی بکاویم و ببینیم آیا این تعبیر که «روح افکار اوست» در آنها آمده است - در کجا؟ - یا نیامده است - چرا؟

در کتاب، ذیل فصل سوم، قسمتی آمده است با عنوان «سیر تاریخی تعبیر عرفانی وحدت وجود». در اینجا ما بحثی منتظم درباره موضوع فوق نمی‌بینیم. در لابلای صفحات کتاب به‌گونه‌ای پراکنده مطالبی

را در این باب می‌بینیم که در زیر فراهم آمده‌اند:

در صفحه ۱۴۴ از قول William Chittick می‌خوانیم: «این اصطلاح را قبل از شاگردان ابن عربی، در آثار عرفا و حتی خود ابن عربی نمی‌بینیم». در صفحه ۲۰۴ از قول Herman Landolt می‌خوانیم: «با آن که مشهور آن است که وی (ابن عربی) مؤسس نظریه وحدت وجود در جهان اسلام بوده است، اصطلاح وحدت وجود حتی یک بار هم در سراسر فصوص و فتوحات بکار نرفته است». در صفحه ۲۱۷ از قول Michael Sells چنین آمده است: «شاگردان قونوی... سپس برای اعطای صورتی نظام‌مند به افکار ابن عربی اصطلاح وحدت وجود را جعل کردند؛ اصطلاحی که خود ابن عربی در آثارش بکار نبرده است ولی بعدها مستشرقان آن را به وی نسبت دادند». در صفحه ۲۱۷ باز از قول ویلیام چیتیک آمده است: «حتی قونوی نیز این اصطلاح را به صورت فنی (?) به کار نبرده است. شاید اولین کسی که آن را به معنای مورد نظر ما به کار برده فرغانی باشد». مولف محترم با استفاده از این منابع، به یک‌باره و با ضرس قاطع در صفحه ۲۴۳ اعلام می‌دارد: «وحدت وجود... اصطلاحی که خود ابن عربی واکهارت به کار نبرده‌اند ولی پس از آنان به خصوص در میان شاگردان مکتب ابن عربی رایج شده است».

اولاً وقتی مؤلف محترم می‌گوید: «روح افکار ابن عربی چیزی جز وحدت وجود نیست» (ص ۱۴) سپس می‌گوید که این تعبیر در ابن عربی نیامده است (۲۴۳) باید یکی از مباحث جدی کتاب این باشد که: چرا این تعبیر اساسی و محوری در ابن عربی نیامده است؟ درحالی‌که جز بحث‌هایی پراکنده در این مورد چیزی نمی‌بینیم و برای طرح این پرسش و پاسخ به آن فصلی منعقد نشده است.

ثانیاً این تعبیر در خود ابن عربی آمده است. وی رساله‌ای دارد به نام *المعرفه*، در آنجا (ص ۱۲۸) می‌گوید: «مسئله وحده الوجود، اعلم ان حقیقه الوجود واحده لا تعدد فیها و لا تكثر و تتكثر بحسب التعینات و التجلیات» نیز دکتر ابوکرم در کتابی به نام *حقیقه العباده عند محیی‌الدین بن عربی* (چاپ دارالامین قاهره، سال ۱۹۹۷) صفحه ۴۷ می‌گوید: «در رساله‌ای خطی منسوب به ابن عربی (موجود در کتابخانه شهرداری اسکندریه) با عنوان *رساله التصوف* این اصطلاح صریحاً آمده است».

ثالثاً این اصطلاح در صدرالدین قونوی وجود دارد. وی این تعبیر را دوبار در صفحه ۲۰ از کتاب *مفتاح الغیب* (انتشارات مولی، سال ۱۳۷۴) بکار برده است. صفحات دیگر را ندیدم.

ملاحظه می‌کنید که حذف شارحان و کنار نهادن آثار ابن عربی و اتکا به منابع غیراصیل و دست‌چندم چه عواقب آشفته‌ای را به بار می‌آورد.

ب. مولف محترم فصلی را در کتاب به بحث از «وحدت وجود و وحدت شهود» اختصاص داده است. در این فصل تعریف محصلی از این دو گونه وحدت به چشم نمی‌خورد، اما مولف محترم با ارائه شواهدی از فتوحات اصرار دارد بر این که وحدت وجود ابن عربی همان وحدت شهود است (صص ۲۵۰ و ۲۵۷). ویلیام چیتیک نیز بر همین رأی است (صص ۲۵۵ و ۲۵۸). پیرو همین نظریه مولف محترم، به عیفی اشکال می‌کند آنجا که گفته است: «ابن عربی مؤسس وحدت وجود است... زیرا اقوالی که از امثال یازید و حلاج و حتی ابن فارض که معاصر ابن عربی است نقل شده، در نظر من، دلیل بر وحدت وجود نیست، بلکه آنان به واسطه حبشان به خدا، از خویشتن و آنچه ماسوی الله است فانی شدند و در وجود غیر او را

ندیدند و این وحدت شهود است نه وحدت وجود. فرق است بین جوشش عاطفه و شطحیات جذبه از یک سو، و نظریه‌ای فلسفی در الهیات از سوی دیگر» (ص ۲۴۵) و می‌گوید: «اینان (یعنی نیکلسون و شاگردانش از جمله عقیفی) به این ترتیب حتی مقام عرفانی ابن عربی را منکر شده‌اند و او را بیانگر وحدت وجودی دانسته‌اند که از تأملات فلسفی برخاسته است نه وحدت شهودی که از جذبات الهی حاصل شده باشد» (ص ۲۴۵). درحالی‌که این گونه قضاوت درباره عقیفی و حتی نیکلسون بی‌انصافی است؛ چرا که در سراسر شرح عقیفی بر فصوص حتی یک بار نمی‌بینیم که وی منکر مقام عرفانی ابن عربی شده باشد. بحث عقیفی - و همه کسانی که وحدت وجود را از وحدت شهود جدا کرده‌اند - در این جا چیز دیگری است. سخن در تفاوت این دو مقام است که یکی - یعنی وحدت شهود - مقام «حال» و تجربه محض عارفانه است و دیگری - یعنی وحدت وجود - مقام تعبیر و بیان آن تجربه برای دیگران. مولف محترم خود می‌گوید: «سخن ما در اینجا بر سر تعابیر عرفانی وحدت وجود است؛ زیرا در ساحت تعبیر است که می‌توان از تاریخچه سخن گفت. عرفای دینی در تعابیرشان از وحدت وجود، در وهله اول، تحت تأثیر مکاشفات و تجارب عرفانی خویش هستند. سپس در کیفیت تعبیر این تجربه، از متون مقدس متأثرند و از تعابیر سایر عرفا، متکلمان و فلاسفه نیز بهره می‌برند» (ص ۱۱۷) نیز در جای دیگر، در نقد کسی که گفته است: «صوفیان حتی زحمت بیان مذهبشان را به خود نداده‌اند» (ص ۹۲) می‌گوید: «...برخلاف نظر این نویسنده، عارفی چون ابن عربی که عرفان و وحدت وجود را طوری و برای طوری عقل و آن را «غیرقابل بیان» دانسته، در بیان آن هزاران صفحه مطلب نوشته و حداقل ۵۰۰ کتاب و رساله تألیف کرده است» (پاورقی ص ۹۲). اکنون سؤال ما از مولف محترم این است که آیا نه این است که ابن عربی این هزاران صفحه مطلب و این ۵۰۰ کتاب و رساله را برای بیان وحدت وجود نوشته است؟ آیا وحدت شهود که تجربه محض عرفانی و امری شخصی است قابل بیان و انتقال است؟ نفس نوشتن این همه مطلب حکایت از آن دارد که ابن عربی می‌خواهد آن وحدت شهود عرفانی خود را در قالب الفاظ و کلمات، تنزل دهد و رقیق کند تا بتواند برای ما بیان نماید. این تلاش وسیع برای تبیین وحدت - در قالب این همه کتاب و رساله - چیزی جز وحدت وجود را برای ما به ارمغان نمی‌آورد. باید مقام این دو وحدت از هم تفکیک شود. قول به اینکه ابن عربی، وحدت وجودی است، نفی وحدت شهود او نیست؛ ضمن اینکه وی را از این باب که به «بیان» امر «غیرقابل بیان» پرداخته و هزاران صفحه و ۵۰۰ کتاب و رساله نوشته باید وحدت وجودی دانست.

ج. اشکال دیگری که در این کتاب هست - و از جهتی با اشکال فوق مشابهت دارد - این است که از یک سو میان دو ساحت - یعنی ساحت تجربه عرفانی و ساحت عرفان نظری که سروکارمان با تعبیر و بیان است - به درستی تفکیک شده است. این تفکیک هم از ناحیه مقدمه‌نویس محترم در مقدمه‌ای که بر این کتاب نگاشته است (صص پانزده - نوزده) انجام شده و در آنجا آمده است که: «خاستگاه مابعدالطبیعی اصلی آموزه عرفان ادیان ابراهیمی یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام، مابعدالطبیعه عقلگرایانه یونانی است که به دست کسانی همچون سقراط، افلاطون، ارسطو، و فلوطین تدوین شده است» (صفحه شانزده)؛ و هم از سوی مولف محترم با عبارات مختلف انجام گرفته است؛ از جمله در

جایی (صص ۵-۴) یکی از نقائص کتب مختلفی را که مستقیماً در زمینه وحدت وجود نگاشته شده و در دسترس وی قرار داشت این می‌داند که: «ذهن را از توفیق تبیین علمی این مسئله محروم می‌ساختند». در جای دیگر ایشان مقام روش ادراک را از مقام تعبیرات جدا می‌کند (ص ۱۸۰) و از قول استیسی می‌آورد: «عرفان [در معنای وسیع] ... هم تجربه عرفانی و هم تعبیرات آن را دربرمی‌گیرد» (ص ۱۸۱). نیز می‌گوید که علی‌رغم تأکید عرفان بر جنبه‌های غیرعقلانی، سعی انسان این است که همه چیز را از دریچه عقل ببیند... و این کوشش‌ها (برای عقلانی کردن آنچه اساساً ورای عقل است) گاه از سوی خود عارفان و زمانی از سوی فلاسفه صورت پذیرفته است (ص ۱۸۱) و «عرفان نظری محصول بخشی از این کوشش‌هاست. اکهارت و ابن عربی نیز به عنوان بزرگترین نظام پردازان عرفان در اسلام و مسیحیت در این زمینه گام‌هایی برداشته‌اند» (همان). در جای دیگر می‌گوید: «در آثار ابن عربی اصطلاحات فلسفی و کلامی بسیار زیادی به چشم می‌خورد از قبیل: وجود، موجود، وحدت، کثرت، ممکن الوجود، واجب الوجود، ممتنع الوجود، محال، عدم، قدیم، حادث، جوهر، عرض، ماهیت، متحیز، غیر متحیز و... بسیاری از این اصطلاحات در آثار صوفیان قبل از ابن عربی به کار نرفته و یا کمتر به کار رفته است، از این نظر می‌توان او را فیلسوف‌تر از آنان به حساب آورد» (صص ۱۸۶ و ۱۸۷). در جای دیگر می‌گوید ابن عربی به معنای واقعی صوفی و عارف است «لیکن عارفی است که از طریق تألیف درصد تعبیر تجربه عرفانی خویش است و بنا دارد جهان‌بینی خود را از طریق تألیفاتش به خوانندگان عرضه دارد. در اینجا ممکن است شباهتی با فیلسوفان پیدا کند، چرا که هر کس که بخواهد جهان‌بینی توحیدی ارائه دهد ناچار است که به تبیین رابطه خدا و جهان، یا به تعبیر ابن عربی حق و خلق بپردازد» (ص ۱۹۶). در جای دیگر می‌گوید: «ابن عربی ممکن است که در مقام نقد، گاهی از تحلیل‌های فلسفی استفاده کند» (ص ۱۹۹). در جای دیگر محیی‌الدین را پدر عرفان نظری می‌نامد (ص ۲۰۵). در جای دیگر از قول ویلیام چیتیک می‌گوید: «ابن عربی... تقریباً همه اصطلاحاتی را که مربوط به بحث وجود می‌شود از فلاسفه مسلمان وام می‌گیرد» (ص ۲۰۶). (بگذریم از این که در ص ۲۰۰ از قول ویلیام چیتیک آمده است: «این امر که ابن عربی کتابهای فلاسفه را مطالعه کرده باشد محل شک است». در آن صورت معلوم نیست که ابن عربی این اصطلاحات فلسفی را از کجا گرفته است!) در جای دیگر می‌گوید: «... فلسفه مشائی، به خصوص تقریر سینوی آن در باب وجود و چگونگی ائصاف واجب و ممکن به وجود، ابزار مناسبی در اختیار هر دو متفکر [یعنی اکهارت و ابن عربی] قرار می‌دهد تا دیدگاه خود را در این مورد، صبغه‌ای فلسفی ببخشند» (ص ۲۱۷).

برداشت نگارنده این سطور از عبارات فوق این است که مؤلف محترم می‌خواهد میان دو مقام تفکیک کند. یکی مقام تجربه عرفانی که ابن عربی در این مقام به معنای دقیق کلمه، صوفی و عارف می‌باشد و در مرتبه کشف و عیان است و در این مرتبه جائی برای بیان، وجود ندارد. مقام دیگر مقام تعبیر است. ابن عربی در این مقام می‌خواهد تنزل کند و از آنچه برایش مکشوف افتاده، برای ما ناعارفان سخن بگوید. پس باید از زبان استفاده کند. زبان محصول عقل است. وی ناگزیر است اصطلاحات عقلی و فلسفی را از فلاسفه وام بگیرد و به سخنش حال و هوای فلسفی بدهد.

اگر برداشت نگارنده درست باشد، او با مولف محترم در این باب کاملاً هم‌رأی است. اما از سوی دیگر در این کتاب، همین تفلسف در مقام تعبیر و بیان و تعلیم، برای شارحان ابن عربی جرمی نابخشودنی تلقی شده و به همین جرم از صحنه این کتاب حذف شده‌اند. مولف محترم، هم از جانب خود و هم از قول ویلیام چیتیک، در موارد متعدّد (از جمله صص ۲۱۷، ۲۰۴، ۲۰۳ و ۲۱۰) شارحان ابن عربی (به خصوص صدرالدین قونوی) را کسانی می‌داند که وحدت وجود را صبغهای فلسفی بخشیده‌اند و باید تلاش کنیم که از کلام آنان بی‌نیاز شویم (ص ۲۱۰).

عقیقی نیز در این کتاب، با اتهاماتی بی‌اساس، سخت مورد بی‌مهری مولف محترم قرار دارد (که به جهت جلوگیری از اطاله سخن از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنم) از جمله اینکه اندیشه وحدت وجود ابن عربی را نظامی فلسفی - عرفانی معرفی می‌کند.

۵. خیال در عرفان ابن عربی جایگاهی برجسته دارد. از این رو مولف محترم فصلی را به این بحث اختصاص داده است. اما در این فصل، جای دو مطلب مهمّ که در فتوحات آمده، خالی است:

۱. تفاوت میان قوه خیال و تخیل. ابن عربی در فتوحات (ج ۲ ص ۱۱۳) می‌گوید: «سراسر خیال، حق است؛ اما تخیل، حق و باطل دارد». مولف محترم نیز از قول ویلیام چیتیک (ص ۴۵۳) می‌گوید: «... همه تمثیلات و تشبیهات و شعرهای ابن عربی از همین قوه [یعنی قوه خیال] سرچشمه می‌گیرد نه اینکه محصول تفکرات و تخیلات وی باشد» اما تفاوت میان قوه خیال و تخیل را توضیح نمی‌دهد و می‌گذرد.

۲. مطلب مهمّ دیگری که در فتوحات (ج ۱، صص ۱۵۸ و ۴۳۲؛ نیز ج ۳، صص ۷۱ و ۱۹۸) به نقل از *الخیال* محمود محمود الغراب، صص ۵۰ و ۵۱) آمده این است که شیطان، قدرت نفوذ در حضرت خیال دارد و می‌تواند صورتی مشابه کشف را در خیال بسازد؛ از این رو آدمی باید دارای علمی نیرومند باشد که بتواند حقیقت را از خیال شیطانی تشخیص دهد. مولف محترم نیز (در پاورقی ص ۹۱) از قول مرحوم آیت الله نجابت شیرازی می‌گوید: «مسائل عرفانی از اموری است که با خیال و خیال‌پردازی کاملاً مماس و قابل اشتباه است...» اما در فصل خیال، به این نکته مهمّ نمی‌پردازد و توضیح نمی‌دهد.

۶. در این کتاب، مواردی از فصوص به گونه‌ای مخدوش و یا نامفهوم ترجمه شده است. با مراجعه به شروح فصوص، نقص این ترجمه‌ها قابل رفع بود اما مولف محترم عزم خود را جزم کرده که از شروح فصوص بهره‌مند نشود و از شارحان ابن عربی بی‌نیاز باشد. ذیلاً نمونه‌هایی از موارد فوق ذکر می‌شود:

۱. در صفحه ۲۴۰ آمده است: «او در همه آنچه مخلوقات یا مبتدعات نامیده می‌شوند، سربان دارد... او در هر شاهدهی شاهد، و در هر مشهودی مشهود است، پس او همه هستی است». متن فصوص چنین است: «فهو الساری فی مسمی المخلوقات و المبدعات و لولم یکن الامر كذلك ما صح الوجود فهو عین الوجود... فهو الشاهد من الشاهد و المشهود من المشهود» (ص ۱۱۱ متن فصوص). قیصری در توضیح عبارت فوق (صص ۷۳۳ و ۷۳۴) چنین می‌گوید: «پس حق، آن است که در حقایق مسبوق به زمان - یعنی مخلوقات - و غیر مسبوق به زمان - یعنی مُبدعات - سربان دارد و اگر نبود سربان حق در موجودات، هرگز وجود هیچ موجودی تحقق نمی‌یافت - زیرا هر موجودی به وسیله حق موجود است نه بنفسه - پس حق، عین وجود محض است». پس از این ابن عربی عباراتی می‌آورد - که مؤلف محترم

آنها را حذف کرده - آنگاه نتیجه می‌گیرد که: «فهو الشاهد ... یعنی پس، از میان همه شاهدتها تنها او شاهد حقیقی است و از میان همه مشهودها تنها او مشهود حقیقی است». آنچه در کتاب آمده، هم عبارت فصوص را جابه‌جا کرده، هم آن را تقطیع نابجا کرده و هم ترجمه آن از عبارت فصوص مخدوش است.

۲. کل عبارت فوق در ادامه بحثی می‌آید که ابن عربی درباره تحدید حق آورده است. قیصری (ص ۷۳۱) می‌گوید: اگر کسی بپرسد که حق، چگونه عین این اشیاء است درحالی‌که اشیاء محدودند و حق منزّه از تحدید است؟ جواب ابن عربی این است که: آیات و اخباری که در حق خدای تعالی آمده همه متلبس به تحدیدند. سپس ابن عربی مراتب تحدید حق را یک به یک براساس آیات و روایات برمی‌شمرد و بالأخره می‌گوید: «در خبر صحیح آمده است که خدا عین اشیاء است؛ و اشیاء محدودند هرچند حدودشان متفاوت است؛ پس او با حدّ هر محدودی محدود می‌شود - به قول قیصری (ص ۷۳۳): زیرا عین هر محدودی است - پس حدّ هر محدود، حدّ حق است». مولف محترم، همین مطلب را که مبنای بحث قبل است و در فصوص، پیش از آن بحث آمده و آن بحث، نتیجه این است، درست پس از آن آورده و با حذف پاره‌ای از عبارت به صورت نامفهوم چنین آورده است: «خدا عین اشیا است و اشیا محدودند، پس او محدود به حدّ هر محدودی است. پس هیچ شیئی قبول حد نمی‌کند مگر آن که آن حدّ، حدّ حق است» (ص ۲۴۲) و آن را به عنوان متنی از فصوص که دالّ بر تجلّی حق است مورد استشهاد قرار می‌دهد. درحالی‌که - درست است که تحدید و تعین سر از تجلّی درمی‌آورد اما - در اینجا بحث ابن عربی بر سر تجلّی حق نیست و در فصوص، فقرات صریح‌تری می‌توان یافت که در آنها بحث تجلّی مطرح شده است.

۳. در صفحه ۳۱۷ مولف محترم ذیل عنوان «سکوت و سکون» مطلبی را از کتاب فصوص نقل می‌کند که - علاوه بر اینکه با مطلب نقل شده از اکهارت هیچ ارتباطی ندارد و با آن قابل تطبیق نیست - به لحاظ ترجمه کاملاً مخدوش است. متن عربی چنین است: «فمنا من جهل فی علمه فقال: العجز عن درک الادراک ادراک و منا من علم فلم یقل بمثل هذا و هو اعلی القول بل اعطاه العلم السکوت ما اعطاه العجز و هذا هو اعلی عالم بالله و لیس هذا العلم الا لخاتم الرسل». در فقره نخستین عبارت «فی علمه» ساقط شده و ترجمه‌اش چنین آمده: «بعضی از ما از سر جهل گفته است». این جهل، جهل عالمانه، و مولود تحیر (قیصری ص ۴۳۶) و مرتبه حیرت کاملان (جندی ص ۲۴۵) است؛ بر این معنا شارحان اتفاق نظر دارند. عبارتی که آن فرد از سر تحیر و جهل عالمانه می‌گوید یعنی «العجز عن درک الادراک ادراک» عبارتی است منقول از ابوبکر که ابن عربی بارها آن را در فتوحات و سایر آثارش نقل و شرح کرده است. با صرف‌نظر از این که عبارت مذکور از جهاتی قابل تأمل و مخدوش است، ابن عربی ابوبکر را از رجال مقام حیرت و عجز می‌داند و در بابی که به همین نام در فتوحات (ج ۱ صص ۲۷۰ - ۲۷۲) گشوده، نیز در جلد دوم فتوحات (ص ۶۱۹) و جلد سوم (صص ۳۷۱، ۴۲۹ و ۵۵۵) که گاه از ابوبکر به نام صدیق اکبر (ج ۳، ص ۵۵۵) یاد می‌کند عبارت مذکور را تفسیر می‌نماید. و در جلد سوم فتوحات (ص ۳۴) در باب معرفت منزل ملامتیه وی را تالی تلو پیامبر صلوات الله علیه می‌آورد (همان منزلی که مولف محترم در ص ۱۵۰ بایزید بسطامی را به نقل از ابن عربی از کسانی می‌داند که به آن مقام رسیده

است). بدین ترتیب باید گفت که ابن عربی نسبت جهل به ابوبکر نمی‌دهد. ۴. فقره دیگری از ترجمه نیز مخدوش است. قیصری (ص ۴۳۶) در توضیح «بل اعطاه العلم السکوت ما اعطاه العجز» می‌گوید: «یعنی علم او به مراتب برای او سکوت و آرامش به ارمغان آورده است همان گونه که علم، به آن دیگری عجز عطا کرده است». فقره دیگر نیز چنین است: «و هذا هو اعلی عالم بالله» قیصری (ص ۴۳۶) در توضیح آن می‌گوید: «زیرا او به مراتب و مقامات آگاهی دارد و در مقام خود، حق هر مقام را عطا می‌کند». پس سکوتی که ابن عربی می‌گوید لبریز از علم و آگاهی نسبت به خود و همه موجودات دیگر است و با سکوتی که اکهارت می‌گوید که «در آنجا نفس از هیچ صورتی آگاه نیست، نه از خود و نه از مخلوقی دیگر» به هیچ رو قابل مقایسه نیست.

نتیجه

در پایان این نقد و به عنوان آخرین سخن می‌توان گفت که ورود بی پروا به اقیانوس خروشان مفاهیم فتوحات و لاجرم گزینش بخش‌های مورد نیاز، از یک سو؛ و کنار نهادن شارحان ابن عربی از سوی دیگر که بالأخره ما را با شکافی ژرف میان خود و ابن عربی مواجه می‌کند، بدان جا می‌رسد که رفته رفته از وی دور شویم و چهره‌ای از او بسازیم که بیش از آنکه با سیمای واقعی او منطبق باشد، با آراء، علایق و سلیقه ما سازگار افتد.