

تاریخ وصول: ۸۶/۹/۱۵

تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۱/۲۰

«جنون الهی از دیدگاه ابن عربی»

دکتر هاتف سیاه‌کوهیان^۱

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان

چکیده مقاله:

محمی‌الدین بن عربی به عنوان بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز و بنیان‌گذار مکتب وحدت وجود در عرفان اسلامی بحث تقریباً مفصّلی را در جزء بیست و سوم باب چهل چهارم فتوحات مکیّه تحت عنوان «فی البهالیل و ائمتهم فی البهله» پیرامون بهالیل یا دیوانگان الهی و بیان اطوار و ظرائف احوال این طایفه آورده است. ابن عربی در فتوحات این طایفه را «بهالیل» خوانده و جنون آنها را ناشی از فُجّات یا تجلّی ناگهانی واردی غیبی بر آنان می‌داند؛ از نظر وی سُلطه عظیم این تجلّی آنان را چنان مدهوش می‌سازد که باعث عروج ابدی عقل آنها به عالم لاهوت می‌شود، اما با این حال خداوند بدون تدبیر و آگاهی آنان، سخنانی حکیمانه بر زبان آنها جاری می‌کند. اندکاکِ جبل قلب این طایفه از تجلّی آن وارد الهی، شبیه صعق موسی (ع) از تجلّی خدا بر طور و مانند دهشت پیامبر اسلام از عظمت وحی الهی در لحظات آغازین نزول آن است. تفاوت بین جنون آنها و حال پیامبران در آن است که خدا به خاطر رسالت انبیاء، عقل آنها را محفوظ می‌دارد، اما عقل بهالیل را نزد خود محبوس می‌کند. ابن عربی با گروهی از دیوانگان الهی یا به تعبیر خود «عقلاء المجانین» ملاقات و معاشرت داشته و از سخنان حکمت‌آمیز و رفتارهای پرمعنای آنان اقتباس و استفاده کرده است. وی در قسمتی از سخنان خود در گزارشی مختصر، حالات و سخنان یکی از بزرگترین دیوانگان الهی را بدون ذکر نام بیان کرده و از همدلی و همراهی خود با وی سخن گفته و جزئیاتی از گفتگوی خود با وی را

1- hatef. siahkuhiyan@ gmail. com

بیان کرده است. وی در بیان انواع مجانین الحق از اشخاصی چون بهلول و سعدون و ابو وهب فاضل و ... نام برده و برخی از آنها را در حال بسط و برخی را در حال قبض و برخی دیگر را در حال بُهت مشاهده کرده است. بنا به تصریح خود ابن عربی، وی مقام جنون الهی - یا به تعبیر خود مقام بهلله - را چشیده و وضع خود را با وضع شبلی در حال جنون و بی خبری مقایسه کرده و از نمازگزاردن خود در حال غیبت از خویش و پیرامون خود توصیف کوتاهی نموده، همچنین از مشاهده ذات خود در حال نماز در نور گسترده‌ای که در عرش عظیم واقع گردیده و حالات شگفت‌انگیز در اوقات غیبت از خویشتن خبر داده است.

کلید واژه‌ها:

جنون الهی، بهالیل، ابن عربی، عقلای مجانین، تجلی.

پیشگفتار

محبی‌الدین بن عربی (وفات ۶۳۸ق) به عنوان بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز و بنیان‌گذار مکتب وحدت وجود در عرفان اسلامی بحث تقریباً مفصّلی را در جزء بیست و سوم باب چهل چهارم فتوحات مکّیه تحت عنوان «فی‌البهالیل و ائمتهم فی‌البهله» پیرامون بهالیل یا دیوانگان الهی و بیان اطوار و ظرائف احوال این طایفه آورده است. آغازگر سخن ابن عربی در این بخش یازده بیت شعر در بحر متقارب مثنی‌مقصود بر وزن شاهنامه فردوسی^۱ درباره «ابن الوقت بودن» بهالیل است؛^۲ وی در این ابیات مقدمه گونه ضمن دعوت خواننده به الگوپذیری از بهالیل در راغب شدن به طاعت و تأخیر نکردن در آن و راضی بودن از نصیب و پرهیز از تأسف و حسرت بر گذشته و یا نگرانی از آینده و پرهیز از کاهلی و تنبلی و همراهی با وقت، ویژگی‌های اخلاقی و شخصیتی بهالیل را به اجمال بیان می‌کند. از نظر وی، بهالیل در حال خویش همراه وقت جاری هستند همین جاری بودن همراه وقت، فارغ از گذشته و آینده، نشانگر عقل والا و خرد پویای آنهاست، که ابن عربی چنین «عقل بهلولی» را عقل حقیقی می‌داند:

«وَكُنْ كَالْبَهَالِيلِ فِي حَالِهِمْ مَعَ الْوَقْتِ يَجْرُونَ كَالْعَاقِلِ»^۳

بنابراین، دم غنیمت شمردن یا ابن الوقت بودن بهالیل، از بارزترین نشانه‌های عقل حقیقی

۱- وزن حماسی این ابیات را می‌توان مرتبط با حالت نشاط جنون آمیز و حال ابن الوقتی دیوانگان الهی دانست.

۲- به نظر می‌رسد مطالب بیان شده در این یازده بیت ارتباطی به مطالبی که ابن عربی پس از آن درباره آنها سخن می‌گوید، ندارد و نویسنده فقط به مناسبت بیانی که از احوال این طایفه در آن مندرج است، شعر را جهت بیان مقدمه‌ای برای بحث اصلی خود آورده است.

۳- «همچون بهلول صفتان باش که در حال خویش همراه وقت، عاقلانه جاری‌اند» (ابن عربی، فتوحات، ۱۶۷).

است کما اینکه نگرانی از آینده، تأسف بر گذشته، به تأخیر انداختن کارها و تسویف امور از نشانه‌ها و آثار فقدان چنین عقلی به شمار می‌رود^۱

ابن عربی پس از بیان دیدگاه عمیق خود درباره دیوانگان الهی و منشأ جنون الهی آنان، در بخش‌های دیگر اذعان نموده است که با گروهی از دیوانگان الهی یا به تعبیر خود «عقلاء المجانین» ملاقات و معاشرت داشته و از سخنان حکمت‌آمیز و رفتارهای پرمعنای آنان اقتباس و استفاده کرده است.^۲ وی در قسمتی از سخنان خود در گزارشی مختصر، حالات و سخنان یکی از بزرگترین دیوانگان الهی را بدون ذکر نام بیان کرده و از همدلی و همراهی خود با وی سخن گفته و جزئیاتی از گفتگوی خود با وی را بیان کرده است.^۳ ابن عربی در بیان انواع مجانین‌الحق از اشخاصی چون بهلول و سعدون و ابو وهب فاضل و یعقوب کورانی و مسعود حبشی و ابوحجاج غلیبری و ابوالحسن علی سلاوی نام برده و برخی از آنها را در حال بسط و برخی را در حال قبض و برخی دیگر را در حال بُهت (میان قبض و بسط) مشاهده کرده است. بنابه تصریح خود ابن عربی، وی مقام جنون الهی - یا به تعبیر خود مقام بهلله - را با تمام وجود چشیده و وضع خود را با وضع شبلی در حال جنون و بیخبری مقایسه کرده و از نمازگزاران خود در حال غیبت از خویش و پیرامون خود توصیف کوتاهی نموده، همچنین از مشاهده ذات خود در حال نماز در نور گسترده‌ای که در عرش عظیم واقع گردیده و حالات شگفت‌انگیز در اوقات غیبت از خویشتن خبر داده است^۴

نظریه شهود تجلی

مهمترین و ظریف‌ترین سخن ابن عربی در خصوص جنون دیوانگان الهی، بیان رابطه میان «جنون»، «حیرت» و «تجلی ناگهانی حق» است. از نظر وی «تجلی الهی» و «حیرت» و «جنون» رابطه‌ای علی و معلولی دارند، حیرت، ناشی از شهود تجلی حق است و جنون ناشی از دوام آن حیرت است. او با مصادره سخن خود به آیه شریفه «وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ

۱- رک: ابن عربی، فتوحات، ۱۶۷. (شماره ارجاعات مربوط به فتوحات در این مقاله بر اساس بندهایی است که در نسخه عثمان یحیی و ابراهیم مدکور (صص ۷۸-۱۰۱) آمده است).

۲- فتوحات، بند ۱۰۳.

۳- فتوحات، ۱۰۷-۱۰۳.

۴- فتوحات، ۱۱۵-۱۱۳.

بِسْكَارٍ: مردم را [در روز قیامت] مست می بینی در حالی که مست نیستند (سوره حج/آیه ۲) - که توصیف رُعب و وحشت مردم از درک عظمت و هیبت روز قیامت و تشبیه رُعب و خوف آنان به حالت سُکراست - در صدد بیان مرعوب بودن یا مقهور و ملغوب بودن دیوانگان الهی از مشاهده تجلی ناگهانی غافلگیر کننده الهی است. ظاهراً وی با بیان این آیه، جنون این طایفه را با حال «سُکر» در تصوّف مرتبط و همردیف دانسته و مصداق «سُکاری» در این آیه را همان بهالیل یا دیوانگان الهی می داند که از شراب مرد افکن شهود حق، مغلوب و مبهوت گشته اند. سُکر این طایفه که در سرّ خویش با حق خلوت کرده اند، ناشی از قیامت درونی آنهاست؛ قیامتی دائمی و پیوسته که ناشی از دریافت دائمی ارادات غیبی است. این واردات یا تجلیات الهی که در آغاز، به یکباره و به صورت غافلگیرکننده و بدون هیچ مقدمه و استعدادی بر قلب آنان وارد شده، علی الدوام در شهود آنها باقی می ماند. زیرا اراده صاحب تجلی بر آن است که بطور پیوسته و دائم بر این طائفه پدیدار شود و عقل آنان را در مشاهده جلال خویش متحیر سازد.^۱

ابن عربی درباره نحوه تجلی حق بر این طایفه تأکید می کند که این قوم الهی هرگز نمی دانستند که خدا به دلیل خلوت کردن آنها در سرّ خویش با حق و اطاعت از امر وی و آماده سازی قلب خود برای نور الهی، ناگهان بر آنان تجلی خواهد نمود.^۲ یعنی آنان بدون نظر به نتیجه، به کار خویش مشغولند و انتظاری از حق تعالی ندارند و این نشان دهنده خلوص عبودیت آنهاست. در این نوع عبودیت خالص و عاری از انتظار و طمع که حتی حظوظ معنوی نیز مورد نظر قرار نمی گیرد، عبد آنچنان در حلاوت نفس عمل و حال خود مستغرق است که اساساً رؤیت اعمال را به فراموشی می سپارد و به قول جنید بغدادی از افعال خویش فانی می شود.^۳ خلوت کردن بهالیل با حق در سرّ خویش بدون هیچ گونه چشم داشت و انتظاری از نظر ابن عربی را می توان همان اخلاص و صدق در عبودیت تلقی نمود. همانطور که ذوالنون مصری به ملازمه «خلوت کردن با حق» و «صدق و اخلاص» معتقد است: «من احبّ

۱- فتوحات، ۹۱.

۲- فتوحات، ۹۳.

۳- رک: شرح بر مقامات اربعین، ۹۹.

الخلوه، فقد تعلق بعمود الاخلاص و استمسک برکن کبیر من ارکان الصدق^۱ ظاهرآ پاداش چنین عبودیت فارغ از نتیجه‌ای، آن است که حق تعالی دفعتاً و به طور ناگهانی بر این طایفه تجلی می‌نماید و عقل آنها در جمع فنا شدگان در خود می‌برد. و سپس آن تجلی ناگهانی و شهود آن را در باطن آنان پایدار و ابقاء می‌کند؛ طوری که این تجلی بر آنان علی الدوام مشهود واقع می‌شود و آنان در حال سُکر مدام، از خود بی خود در تماشای آن مهمان ناخوانده از فرط شیفتگی سرگشته و مبهوت می‌شوند و با طلوع ابدی چهره او در افق شهودشان، به او می‌پیوندند.^۲

حیرت و جنون ناشی از جلال خداوند

تجلیات ناگهانی یا فُجّاتی که ابن عربی از آن سخن می‌گوید در آمدن مهمانی پُر عظمت در وجود عارف است که بسی بزرگتر از چهارچوب وجودی اوست و به دلیل اقامت دائمی این مهمان در خانه وجود او، چهارچوب وجودی او از هم می‌پاشد این مهمان ناخوانده، خانه معرفت آدمی را تبدیل به ویرانه می‌نماید و صاحب خانه را به خاک فقر و فنا می‌نشانند.^۳ (اگر چه در زیر خاک این ویرانه، دفینه‌های گرانبهای شهود و تجربه پنهان شده است).

برخلاف سایر ادراکات و معرفت‌ها که انسان در آنها بر موضوع شناخت خود احساس سلطه داشته و آن را صید می‌کند، در شهود تجلی، آن وارد عظیم و حقیقت تجلی یافته، بر او احاطه و استیلا دارد و همچون سلطانی قاهر و صیادی ماهر او را صید می‌کند و با خود می‌برد. این گونه رבוده شدن ناگهانی به واسطه شهود جلال الهی را می‌توان همان تجربه «حیرت» در عرفان به شمار آورد؛ انسان تا زمانی که امری را از طریق مفاهیم شناخته شده دریافت می‌کند، احساس حیرت نمی‌کند بلکه احساس سلطه و استیلا بر آن موضوع را دارد. اما همین که با موجودی نا آشنا و غیرمنتظره روبرو می‌شود، در برابر آن دچار حیرت و سرگشتگی می‌شود و

۱- هر کس دوستدار خلوت با حق باشد، پس به ستون اخلاص تکیه نموده و به رکن بزرگی از ارکان صدق مستمسک گردیده است (ابو عبدالرحمن سلمی، طبقات الصوفیه، ۲۱۸).

۲- فتوحات، ۹۱.

۳- یادآور «ای که از کوچه معشوقه ما می‌گذری برحذر باش که سر می‌شکند دیوارش» (حافظ) البته معشوق ابن عربی سر نمی‌شکند بلکه سر را به باد فنا می‌دهد:

«به زیر تیغ او مردان سرآشفته خود را چنان وامی‌کنند از سرکه دستارست پنداری (صائب)

خوف و رُعب وجود او را می‌پوشاند زیرا نمی‌تواند آن موجود ناآشنا را در هاضمه معرفتی خود جذب و خُرد کند و با آن مأنوس شود. با مقهور شدن و مرعوب شدن در برابر این وارد عظیم، آدمی دیگر نمی‌تواند بر آن احاطه و سلطه پیدا کند و به جای آنکه وی آن فرا بگیرد، آن وارد او را فرا می‌گیرد و همین امر موجب خشیت و هیبت و ارتعاش و ارتجاف بسیار عمیق در وجود شخص می‌شود و نهایتاً به جنون وی می‌انجامد.

این حیرت عمیق و وگه مشحون از جنون و سرگشتگی که با احساس عجز و ناتوانی همراه است، یک ارتعاش بسیار عمیق و یک بیداری ناگهانی معنوی است که بر کل وجود انسان استیلا می‌یابد و او را مغلوب و مقهور می‌کند. به همین سبب است که گاهی از دیوانگان الهی به «مغلوبان» یاد می‌شود. ابن عربی با استناد به سخن شخصی بنام ابوسعود بن شبل بغدادی در اینکه «مجانین الحق» را از گروه عقلاء چگونه می‌توان شناخت، می‌گوید: «بر دیوانگان حق آثار قدرت آشکار است. اما در مورد عاقلان با شهود ایشان می‌توان به شهود حق رسید».^۱ احتمالاً منظور ابن عربی از نقل این سخن ابوالسعود آن است که حالت مغلوبیت و عجز آنچنان در وجود بهالیل پدیدار شده و قدرت و غلبه تجلی حق آنچنان آنان را از پای آورده که کسی با مشاهده این مجانین حق نمی‌تواند به شهود حق برسد زیرا وضع و حال ظاهری آنان، به کلی آشفته و بی‌قاعده، و با وضع باطنی آنها بسی متفاوت است بنابراین، از مقهور بودن آنها می‌توان به شدت قدرت و قاهریت آن واردی که آنان را زیر و رو ساخته پی برد و همان طور که ابن عربی گفته «آثار قدرت» را در وجود آنها می‌توان مشاهده کرد؛ گویی که حق تعالی با اسماء و صفاتی چون «المهمین العزیز الجبار المتکبر» بر آنها تجلی نموده است.

عطار در حکایتی تمثیل‌وار درباره غلبه جلال جمال معشوق بر عاشق در الهی‌نامه می‌گوید: «وقتی که مجنون به نزدیکی خرگاه لیلی می‌رسید و آن را از دور می‌دید، طاقت مشاهده آن را نداشت. سراسیمه برمی‌گشت و می‌دوید؛ رنگش چون زعفران زرد می‌شد و بر همه اندامش لرزه می‌افتاد و خوف همه وجودش را فرا می‌گرفت. اطرفیان با مشاهده این حال وی به او می‌گفتند: ای مجنون تو از شیران بیشه و پلنگان کوه نمی‌ترسی و شب و روز تنها در کوه و صحرا می‌گردی. پس چگونه است تا درگاه لیلی را از دور می‌بینی این چنین رنگ می‌بازی و می‌لرزی؟ مجنون پاسخ داد: ببینید زور شیر عشق را که مرا چون مور در زیر پای خود افکنده و

من تاب رویارویی آن را ندارم»

ببین تا زور شیر عشق چند است که چون موریم در پای اوفکنده است^۱

تفاوتی که حال «مجنون» در این حکایت عطار با حال بهالیلی که ابن عربی از آنها سخن می‌گوید، در آن است که بهالیل ابن عربی به طور دائم مُدکّ و مغلوب جلال خداوند هستند و علی‌الدوام از جام جنون الهی می‌نوشند در حالیکه این حال در سایر افراد ممکن است به طور ناپایدار و فقط در زمان یا زمان‌های خاص پدیدار شود.

اگر بخواهیم مغلوبیت بهالیل ابن عربی را با اصطلاحات عرفانی تطبیق دهیم، به نظر می‌رسد آنچه هجویری در کشف‌المحجوب «اصطلام» نام نهاده، کلمه‌ای مناسب و مرتبط با این موضوع باشد؛ «اصطلام، تجلیات یا غلبات حق است که کلیت بنده را اندر نفی ارادتش مقهور به امتحان لطف می‌گرداند.»^۲ عبدالرزاق کاشانی درباره اصطلام می‌نویسد: اصطلام و له غالب بر قلب است و معنایی نزدیک به «هیمن» دارد.^۳

اشارات مولانا در دفتر چهارم مثنوی معنوی در بیان مغلوبیت حضرت داوود (ع)، بازگو کننده مقهوریت وجود عارف از صولت تجلی صفات حق است. وی با تفسیر اصل «المغلوب کالمعدوم»، مغلوب شاه وجود را در مرتبه «فنا فی الله» همانند مستی فاقد تدبیر و اراده، و در مرتبه «بقاء بالله» مدبر جمله ارواح و منتهای اختیار می‌داند:

دست من بر بسته بود از دست تو	«گفت مغلوب تو بودم مست تو
نه که المغلوب کالمعدوم بود	نه که هر مغلوب شه مرحوم بود
بهترین هست‌ها افتاد و زفت	این چنین معدوم کو از خویش رفت
در حقیقت در فنا او را بقاست»	او به نسبت با صفات حق فناست
جمله اشباح هم در تیر اوست	جمله ارواح در تدبیر اوست
نیست مضطر بلکه مختار ولاست	آنکه او مغلوب اندر لطف ماست

۱- الهی نامه، ۱۰۸.

۲- کشف‌المحجوب، ۵۰۶.

۳- اصطلاحات الصوفیه، ۴۳۷.

منتهای اختیار آنست خود که اختیارش گردد اینها مفتقد^۱

عروج عقل از نردبان شهود به آسمان لاهوت

تجلی ابدی حضرت حق بر جان این طایفه و عروج عقلشان به واسطه نردبان شهود به عالم لاهوت و وصول آنان به مقام «حیرت دائم» موجب زوال آگاهی و عدم استشعار به ذات در آنها می‌شود، طوری که به حال و قول و فعل خود به هیچ وجه علم و استشعاری ندارند و در حیات ناسوتی‌شان، بواسطه روح حیوانی و همچون حیوانات به حکم فطرت و عزیزه می‌خورند و می‌آشامند و در ضرورات حیوانی خود و آنچه موجب سود و زیان آنهاست، تصرف می‌کنند؛ این افراد مؤله و شیفته نسبت به کارهای خود فاقد هرگونه تدبیر و روش و فکر هستند، با این حال، سخنانی بس حکیمانه و آکنده از لطائف اسرار برزبان آنها جاری می‌شود. اما خود آنها هیچ‌گونه فهمی از آنها و هیچ‌گونه قصد و منظوری از بیان آنها ندارند بلکه ناطق بلاشعور آن کلمات نورانی‌اند که خداوند بر زبانشان جاری می‌سازد، تا دیگران با مشاهده چنین حالی دریابند که همه انسان‌ها - همچون آنها اما به طرز متفاوت - تحت تصرف و تسخیر خدای حکیم و در حقیقت بندگانی فاقد اراده و تدبیر بوده و کارها به دست خود آنها نیست^۲

ابن عربی می‌گوید تجلی ناگهانی الهی عقل این دیوانگان الهی را با خود برده است و عقول این طایفه نزد حق تعالی در عالم لاهوت محبوس و متنعم به نعمت شهود و معتکف در حضرت الوهیت و محفوظ و متلذذ از مشاهده جمال حق تعالی گردیده است. اینها خردمندان بدون خردی هستند که در ظاهر دیوانه یا همان مستوران از تدبیر عقل، شناخته می‌شوند و به همین دلیل این طایفه را، «عقلای مجانین» نام نهاده‌اند^۳

ابن عربی در سخنان فوق چند نکته مهم را درباره حالات دیوانگان الهی خاطر نشان می‌کند: اینکه این مولهان و آشفنگان، در عالم ناسوت - یا به تعبیر خود وی عالم شهادت - مانند حیوانات، بدون شعور انسانی و بدون تدبیر و اراده زندگی می‌کنند و بدون آنکه خود، آگاهی داشته باشند، خداوند سخنانی حکیمانه از زبان آنها جاری می‌کند، ناظر بر سقوط کامل اوصاف

۱- مثنوی، دفتر چهارم ۹-۳۹۵.

۲- فتوحات، ص ۹۲.

۳- همان، ص ۹۳.

بشریت از آنان است که در عرفان اسلامی عالی‌ترین مرتبه فنا یعنی مرتبه «بقاء بعد الفناء» و یا «بقاء بحق» است در این مقام، اراده و تدبیر عارف به کلی در اراده حق مستهلک و محو می‌شود و هیچ‌گونه استشعاری به ذات خود ندارد و حتی به خود این عدم استشعار نیز استشعار ندارد. این مرتبه نزد صوفیه «فناء الفناء» یا «مقام کامل اشراق» خوانده می‌شود که در آن صوفی از حال فنای خود نیز فانی است و بدان شعوری ندارد و در مشاهده «ذات الوهیت» محو می‌گردد.^۱ هجویری می‌گوید «شرط بقاء بحق» آن است که سالک در غلبه جلال حق، دنیا و عقبی را فراموش کند و از عقل و نفس فانی و از فنای خود نیز فانی شود.^۲

فنا در این معنا، مُردن از خویشتن و زیستن در خداوند است. همان طور که طبق آموزه انجیل شریف به دست آوردن خدا مُستلزم از دست دادن خویشتن است.^۳ مُردن و از دست دادن خویش، مسلماً موت جسمی نیست زیرا همان طور که ابن عربی اشاره می‌نماید جسم این افراد در عالم ناسوت دارای حیات حیوانی است اما آنچه آنها را به مرتبه موت حقیقی رسانده، ارتقاء و عروج روح و صعود عقل و اراده آنها به عالم لاهوت به واسطه نردبان شهود است. این فنای معرفتی را نباید به معنای نزول و زوال عقل از مرتبه خود تلقی نمود بلکه این فنا را می‌بایست دقیقاً به معنای عروج و بلکه معراج عقل از عالم ناسوت به عالم لاهوت و اقامتش در آنجا دانست. سخن ابن عربی درباره دو شأن متفاوت حیات حیوانی دیوانگان الهی در عالم ناسوت و حیات الهی آنان در عالم لاهوت را می‌توان با این کلام از ابوبکر شبلی عارف نامدار قرن چهارم - که خود حظاً وافری از جنون الهی برده است - تفسیر نمود که در تعریف تصوف گفته است: «تصوف فناء ناسوتی است و ظهور لاهوتی».^۴

فنا و افول ناسوتی، متعلق به عالم ظاهر است همانطور که بهالیل ابن عربی، در عالم ملک و در صورت واقع فاقد آگاهی و اختیار و انسانیت هستند؛ از این نظر، آنها «لایسان» - در معنای

۱- تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۳۷۷.

۲- کشف‌المحجوب، ص ۱۷-۳۱۱.

۳- رک: ایمان و آزادی، ص ۳۸.

۴- تذکرة الاولیاء، ص ۵۴۸.

چیزی شبیه حیوانات هستند. اما ظهور و بقاء، متعلق به عالم باطن و لاهوت است.^۱ در سایه اتصال مُدام به این عالم سرشار از معانی است که خداوند، زبان بهالیل را بدون آنکه تحت حکم و اراده خود آنها باشد، تبدیل به «لسان الغیب» می‌کند. این لسان الغیب بودن، ناآگاهانه زبان دیوانگان الهی، ظهور لاهوتی فنای آنهاست؛ در این مرتبه آنها «لانسان» - در معنای چیزی فراتر از انسان هستند. بنابراین سیر صعودی عقل از ناسوت به لاهوت زبان حکمت ناخودآگاه را در آنان در صُقع ناسوتی ایجاد می‌کند اما وضع آنها در صُقع لاهوتی چیزی فراتر از حکمت یعنی معراج یا همان موت حقیقی است. انعکاس این معراج در عالم ناسوت، ظهور زبان حکمت ناخودآگاه است.

بنابراین، عقل در اندیشه ابن عربی را می‌توان به «عقل ناسوتی» و «عقل لاهوتی» تقسیم نمود و بهالیل را فاقد «عقل ناسوتی» و واجد «عقل لاهوتی» دانست. این دو نوع عقل را همچنین می‌توان «عقل ظاهر» و «عقل باطن» نیز نام‌گذاری نمود. فقدان عقل ناسوتی آنها در رفتارشان و وجدان عقل لاهوتی در گفتار آنها ظهور پیدا می‌کند. همان طور که عقل ناسوتی مقتضی زبان خاص و متناسب با خود - یعنی زبان منطبق با مفاهیم و مقولات محدود ذهنی - است، عقل لاهوتی نیز مقتضی زبان خاص خود یعنی «لسان الغیب» یا «لسان الله» است. ظاهراً «داشتن زبان الهی را» می‌توان تنها اثر و نشانه‌ای دانست که بهالیل ابن عربی را از سایر دیوانگان متمایز و مشخص می‌کند و چنانچه چنین زبانی در شخصیت آنها ظهور پیدا نمی‌کرد، باز شناسی آنها از سایر دیوانگان محال می‌گردید.

نکته بسیار ظریف و قابل تأمل دیگری که در سخن ابن عربی دربارهٔ ابدی بودن جنون الهی این طایفه آمده، این است که «فَعُقُولُهُمْ مَحْبُوسَةٌ عِنْدَهُ مُنْعَمَةٌ بِشَهْوَةٍ، عَاكِفَةٌ فِي حَضْرَتِهِ، مَنزَهَةٌ فِي جَمَالِهِ»^۲ محبوس بودن عقل بهالیل نزد خداوند به معنی صعود غیراختیاری عقول آنان از عالم ناسوت به عالم لاهوت و زندانی شدن آنها در آنجاست، طوری که دیگر بازگشتی برای آن عقول قابل تصور نیست یعنی عقول آنها دیگر نمی‌تواند به سوی صاحبانشان باز گردد بلکه

۱- علام لاهوت، باطن باطن باطن هستی است؛ زیرا ملکوت باطن ناسوت و جبروت باطن ملکوت و لاهوت باطن جبروت است و رابطهٔ این عوالم با عوالم مافوق و مادون خود همانند رابطه جوهر و عرض در فلسفه اسلامی است (رک: ملکی تبریزی، میرزاچواد، رساله لقاءالله، ۹-۲۲۳).

۲- عقل‌های آنان نزد خدا زندانی و متنعم به نعمت شهود و معتکف در حضرت او و متلذذ در تماشای جمال اوست (فتوحات، ۹۳).

به طور ابدی نزد معبود عقل آفرین محبوس و محفوظ مانده‌اند. مراد ابن عربی از این عبارت بیان قطعیت جنون ابدی و سُکر دائم بهالیل است. به دیگر بیان، دیگر هیچ امیدی به بازگشت آن عقول به صاحبان خود نیست. آنها در عالم ناسوت با فاعلیت و اراده خود نمی‌توانند کوچک‌ترین حظّ و نصیبی از عقل داشته باشند زیرا عقل آنها متعلق به عالم لاهوت و در آن ساحت قدسی دائم الحضور است همان طوری که از ساحت ناسوتی دائم الغیاب است. البته ابن عربی بلافاصله توضیح می‌دهد که حبس ابدی این عقول در عالم لاهوت در فضایی پر از خشونت و اجبار نیست بلکه آن عقول از نعمت شهود دائمی برخوردار بوده و دور از اغیار، خلوت نشین آستان حق گردیده و در تماشای زیبایی وی مستغرقند. شاید ابن عربی با این بیان می‌خواهد بگوید که تجربه خلوت و شهود زیبایی حق، آنچنان وجود بهالیل را پر کرده و جمال حق در ساحت لاهوت آنچنان برای آنان زیبا و دلربا است که آنان بی‌اختیار و از سر وگه زندانی جلال آن جمال شده‌اند.

ابن عربی درخشش و ظهور عقول این طایفه در عالم لاهوت را سبب محجوبیت و مستور ماندن آنان از تدبیر عقولشان در عالم شهادت و ناسوت می‌داند؛ یعنی هجرت عقل از سرزمین وجود آنان، سبب می‌شود که آنان نسبت به آن عقول صعود یافته محجوب و مستور و مهجور و در واقع مجنون بمانند. به نظر می‌رسد اشاره وی به مستور بودن یا پوشیده بودن این افراد از تدبیر عقولشان، بی‌ارتباط با توجه وی به ریشه لغوی جنون (جَنّ - یَجِنُّ؛ به معنای ستر و پوشیدگی) نیست.

پس، از نظر ابن عربی این طایفه مجنون و مستور است به این اعتبار که ساحت ناسوتی وجود آنها از ساحت لاهوتی‌شان (که همان عقول صعود یافته آنهاست) مهجور یا محجوب و پوشیده است یعنی نفس آنها در مرتبه ناسوتی نسبت به عقل لاهوتی خود محجوب و مجنون (مستور) است و میان این دو ساحت وجودی را فاصله‌ای ناپیمودنی و شکافی ابدی و تاریکی بی‌نهایت پوشانده است. و هرگز ارتباطی بین این دو عالم بوجود نخواهد آمد. استفاده ابن عربی از تعبیر «حبس و زندانی شدن» این عقول نزد الله، حاکی از همین معناست.

بنابراین ابن عربی جنون این طایفه را در عین حال که جنون واقعی می‌داند، اما جنون ظاهری و ناسوتی تلقی می‌کند. باید توجه داشت که جنون عادی بیماران روانی، همان فقدان عقل یا زوال و نزول آن است. اما جنون به معنایی که ابن عربی به آن اشاره دارد، یعنی پوشیدگی و محجوریت نفس، از عقل صعود یافته و تدبیر آن؛ به عبارت دیگر آنها مجنون نه

به معنای «جن زده» و خردپریش بلکه به معنای «پوشیده و محجوب و مستور» هستند؛ محجوب و مستور از عقول عروج یافته خود و تدبیر آن عقول^۱

ابن عربی در ملاقاتی که با یکی از اکابر این طایفه (مجانین الهی یا بهالیل) داشته است، فنای عقل و تدبیر و فقدان اختیار آنان را چنین توصیف می‌کند: «وقتی از او پرسیدم چه چیزی عقل تو را برده است، پاسخ داد که بی‌تردید دیوانه حقیقی تو هستی، زیرا اگر من عقل داشتم، آیا باز هم می‌پرسیدی که عقل تو را چه چیزی برده است؟ من عقلم کجاست تا با تو سخن بگویم. [حق تعالی] آن را از من گرفته و با خود برده است و من نمی‌دانم با آن چه می‌کند. او مرا در اینجا در زمره ستوران وا گذاشته است؛ می‌خورم و می‌آشامم در حالیکه تدبیر کارهایم به دست اوست. به او گفتم اگر تو ستور هستی، چه کسی بر تو سوار می‌شود؟ پاسخ داد: من ستوری وحشیم و به کسی سواری نمی‌دهم. پس فهمیدم که منظور وی آن است که از عالم انس بیرون رفته و در بیابان‌های معرفت افتاده است و هیچ انسانی بر او نمی‌تواند حکم براند».^۲

همان طور که ملاحظه می‌شود خروج آنها از عالم انسانیت و سرگردان بودن آنها در بیابان‌های معرفت الهی که ابن عربی آنها را مربوط به مشیت الهی می‌داند، از آثار و نشانه‌های فنای عقل و اختیار در دیوانگان الهی است.

نماز سُکر دیوانگان الهی

این فارغ از عقل بودن در نتیجه مغلوبیت که موجب خروج آنها از عالم انسانیت شده، باعث گردیده که آنها معرفتی نسبت به تکالیف شرعی نداشته و در نتیجه تکالیف شرعی از آنان ساقط شود.^۳ عین القضاة همدانی نیز مانند ابن عربی ترک تکالیف شرعی علی‌الخصوص نماز از سوی مغلوبان الهی را ناشی از تجلی صفتی قاهر از صفات حق دانسته و مُجاز می‌شمارد و تأکید می‌کند که عقل، محل تکلیف است در حالی که واردی عظیم عقل آنها را ربوده است بنابراین آنها نمی‌توانند نماز بخوانند و روزه بگیرند.^۴

۱- رک: فتوحات، ص ۹۳.

۲- فتوحات، بند ۱۰۸.

۳- رک: فتوحات، بند ۹۲ و ۱۱۲.

۴- رک: نامه‌ها، ۷۴/۱؛ نیز: ۳۴۰/۲.

عین القضاة با ذکر حکایت غریبی دربارهٔ محمد معشوق طوسی، از مشاهیر عقلای مجانبین و دیوانگان الهی، معذور بودن این طایفه از انجام تکالیف شرعی را اینگونه بیان می‌کند: «محمد معشوق مردی بود که هرگز نماز نکردی. یک روز او را به قهر گفتند: نماز کن! چون در نماز شد و گفت: الله اکبر، خون از وی جدا شد. گفت: من می‌گویم حایضم و شما باور نمی‌کنید. پنداری «الذین هم صلواتهم دائمون» آن بود که علی الدوام می‌جنبند پس الانبیاء یصلون فی قبورهم چیست همه همچین دانسته‌ای. جوانمردا محمد معشوق نماز نکردی. [با اینحال] از خواجه محمد حموی و از خواجه احمد غزالی شنیدم که روز قیامت صدیقان را این تمنا بود که کاشکی از خاک بودندی که محمد معشوق روزی قدم بر آن نهاده بودی....»^۱

حایض بودن معشوق طوسی در این حکایت به عنوان یک عذر شرعی و امری خارج از اختیار را، ظاهراً می‌بایست مربوط به حالت غلبه و بیخودی و انفعال محض در جنون عرفانی دانست که انسان را ظاهراً به موجودی بی تفاوت و خنثی تبدیل می‌کند که بی اختیار از او فعلی سر می‌زند؛ در مقام سکر و جنون عرفانی تفاوتی میان زن و مرد باقی نمی‌ماند، در آنجا مرد زن است و زن، مرد. این همان نکته‌ای است که عطار در منطق‌الطیر از زبان عباسه طوسی به آن اشاره کرده است:

«با کسی عباسه گفت ای مرد عشق ذره‌ای برهر که تابد درد عشق
گر بود مردی زنی زاید از او ور زن است ای بس که مرد آید از او
زن ندیدی تو که از آدم بزاد مرد نشیندی که از مریم بزاد»^۲

این ذره‌ای از درد عشق است که به عقیده عطار زن را مرد و مرد را زن می‌کند^۳، اما معشوق طوسی که در اوج عشق و مرتبه جنون قرار گرفته، نه تنها مردانگی خود را به باد فنا سپرده، بلکه در زن بودن هم پایین‌ترین حالت زنانگی را که حالتی سرشار از عذر و عجز و درماندگی است، در خود احساس می‌کند.

به نظر می‌رسد احساس این حالت زنانگی برای یک مرد آن هم از نوع «حیض بودن» علاوه بر بیان شرعی بودن عذر دیوانگان الهی - که خود شرع آنان را از به جای آوردن تکالیف

۱- نامه‌ها، ج ۱، ص ۳-۶۲.

۲- منطق‌الطیر، ص ۹-۱۹۸.

۳- رک: دریای جان، ج ۲، ص ۱۲۹.

معذور دانسته همان طور که زن حائضه از به جای آوردن تکالیف معذور است - بیان همان حالتی است که ابن عربی آن را حیات حیوانی فاقد تدبیر و روش و فکر در بهالیل و دگرگونی ماهیت و شخصیت آنها به واسطه خروج از عالم انسانیت می‌داند^۱

نصرالله پورجوادی در این خصوص که چرا معشوق طوسی در حکایت مذکور، خود را در جای زنان گذاشته و نسبت زنانگی بر خود بسته است، می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که وی با این حرکت در حقیقت به حال درونی خود اشاره کرده باشد. او مغلوب حق است، همان طور که زنان مغلوب مردانند. زن وقتی حیض شد از مرد دور می‌شود. جاری شدن خون از دیوانه نیز در حین نماز نشانه جدایی اوست از حق»^۲.

اما فارغ بودن دیوانگان الهی از تکالیف شرعی فقط در عالم ظاهر است؛ یعنی همان طور که آنها در ظاهر و عالم ناسوت فاقد عقل اما در باطن متصل به جهان لاهوت و خرد محض هستند، به همین منوال آنان در ظاهر فاقد دین و فارغ از تکالیف الهی هستند اما باطن آنها سرشار از عبودیت و ذات وجودشان صلاه دائم است همان گونه که عین القضاة تصریح می‌کند نماز آنها ظاهری نیست. بلکه جنون آنها یعنی موت آنها، نفس صلاه است و چون آنها به مقام جنون ابدی و موت واصل شده‌اند در صلاه دائمند. عین القضاة برای تأیید سخن خود مبنی بر اینکه ترک نماز ظاهری دیوانگان الهی، خود ظهوری از نماز باطنی بدون حرکت و عمل آنهاست که ناشی از موت است، به این روایت پر معنا و غریب استشهاد می‌کند که «الانبياء يصلون في قبورهم»^۳.

بی‌گمان اگر ابن عربی و عین القضاة می‌خواستند آیه شریفه «لاتقربوا الصلاة و انتم سكارى» را مطابق با آراء خود در این خصوص تأویل کنند، سکر مطرح شده در این آیه را به «سکر و جنون عرفانی» تأویل می‌نمودند و آن را به عنوان عذری برای ترک نماز دیوانگان الهی مطرح می‌نمودند.

۱- رک: فتوحات، بندهای ۹۲ و ۱۹۸ و ۱۰۸؛ نیز صفحات پیشین این مقاله.

۲- عین القضاة و استادان او، ص ۹۲.

این تعلیل نصرالله پورجوادی خالی از اشکال به نظر نمی‌رسد: زیرا حیض بودن را نافی مغلوب شدن زن در برابر مرد و نشانه جدایی او می‌داند در حالی که در این حکایت، حیض بودن معشوق طوسی می‌خواهد مغلوبیت او را نشان دهد.

۳- رک: نامه‌ها، ج ۱، ص ۶۲.

در اندیشه ابن عربی، دیوانگان الهی با اینکه از تکالیف شرع آسوده و بخشوده‌اند و [پس از غلبه جنون] در سراسر عمرشان عملی شرعی انجام نمی‌دهند، اما نزد خداوند اجر و پاداش کسانی را دارند که آن اعمال را به نحو احسن انجام داده‌اند. چرا که خداوند سبحان خود عقل آنها را برده است و به همین خاطر نیز نتایج و پاداش آن اعمال خیری را که اگر عقل آنها را نمی‌برد، انجام می‌دادند، برای آنها محفوظ نگه می‌دارد. مانند شخصی که با وضو می‌خوابد و نیت می‌کند که در قسمتی از شب برخیزد و نماز شب بخواند اما خدا روح او را در هنگام خواب پیش خود نگه می‌دارد و او تا صبح در خواب می‌ماند؛ با این حال خداوند اجر کسی را که نماز شب گزارده، برای او می‌نویسد زیرا خداوند بوده که او را در خواب نزد خود محبوس ساخته است. پس روح دیوانگان الهی نیز - که مکلف و مخاطب به تکالیفند^۱ - با شهود ظهور سلطان، از آنان محو و غائب گردیده، و آنان درک و فهمی برای دریافت آنچه از بیرون به آنها می‌رسد را ندارند.^۲

با آنکه تکالیف شرعی از بهاللیل ابن عربی ساقط شده، اما گاهی بعضی از آنها تکلیفی شرعی مانند نماز خواندن را بجای می‌آورند. اما این کار آنها نیز، در عالم بی‌خبری و فناء اراده و اختیار روی می‌دهد و با نمازهای عادی سایر مکلفین اساساً و باطناً متفاوت است. ابن عربی درباره نماز خواندن یکی از دیوانگان الهی که پیوسته در مسجد به سر می‌برده و نمازها را به وقت ادا می‌کرده، می‌گوید: «وقتی دیدم او نماز می‌خواند، به او گفتم: می‌بینم که نماز می‌خوانی پاسخ داد: نه، به خدا سوگند می‌بینم که اوست مرا از جای بلند می‌کند و برجای می‌نشاند و نمی‌دانم می‌خواهد با من چه کند؟ از او پرسیدم: آیا در این نمازی که می‌خوانی، برای ادای آنچه خدا بر تو واجب ساخته، نیت هم می‌کنی؟ پاسخ داد نیت چگونه چیزی است؟ گفتم: قصد قربت به خدا به واسطه این اعمال. پس خندید و گفت: «من می‌گویم او را می‌بینم که مرا برپای می‌دارد و می‌نشاند پس من چگونه نیت نزدیک شدن به کسی را کنم که با من است و من پیوسته او را می‌بینم و هرگز از من غایب نیست؟ این کلام دیوانگان است شما عقل

۱- ابن عربی، برخلاف عین القضاة - که عقل را محل تکلیف می‌داند - روح را محل تکلیف می‌داند.

۲- ابن عربی فتوحات، بند ۱۱۲.

ندارید».^۱

ابن عربی خود چنین تجربه بیخودی و فناى آگاهی و اختیار در حین نماز را چشیده و آن را به عنوان نشانه و اثری از دریافت عمیق خود از «تجربه غیبت از خویشتن» و وصول به مقام جنون الهی - یا به تعبیر خود «تذوق مقام بهلله»^۲ می‌داند: «من مزه مقام جنون الهی را چشیده‌ام؛ اوقاتی بر من گذشته که نمازهای پنجگانه را در حالی که امام جماعت بوده‌ام ادا کرده‌ام و آن طور که [بعداً] به من گفته شده تمامی احوال و ارکان و افعال و اقوال از رکوع و سجود را کامل به جای آورده‌ام. در حالی که من تمام آن مدت نه به آن افعال آگاهی داشتم و نه به آن جماعت و نه به آن محل و نه به آن حال. به سبب شهودی که بر من غلبه کرده بود از خود و غیر خود غایب شده بودم و چیزی از عالم حس را نمی‌فهمیدم. بعدها به من خبر دادند که زمانی که وقت نماز می‌شده، من نماز می‌گزاردم و با مردم نماز می‌خواندم. حال من در آن لحظات، مانند حرکاتی بود که از شخصی که در خواب است، سر می‌زند در حالی که او هیچ‌گونه علمی به آن حرکات ندارد. پس دانستم که خداوند مرا محفوظ داشته است و زبان گناه بر من روان نساخته است. همان طور که با شبلی در حال وگه و حیرت (جنون) چنین می‌کرد، اما خداوند شبلی را - بنابر آنچه درباره او نقل کرده‌اند - در اوقات نماز به حال خود باز می‌گرداند اما نمی‌داند که آیا شبلی بازگشت به حال خویش را می‌فهمید یا حالش مانند حالی بود که من داشتم؟ در هر حال راوی چیزی در این باره نگفته است. وقتی حال شبلی را به جنید بازگو کردند: گفت: «سپاس خداوندی را که زبان گناه بر وی جاری نساخت»^۳

مطابق سخن ابن عربی بازگشت ظاهری این مجانبین به حال طبیعی و پیشین خود در برخی از مواقع، مانند بازگشت و هشیاری انبیاء پس از واقعه وحی نیست زیرا پیامبران نسبت به هشیاری خود و محفوظ بودنشان از سوی خدا آگاهی و استتعار دارند، درحالی که دیوانگان الهی از بازگشت عقل خود در این اوقات، مثل وقت نماز، کاملاً ناآگاه و بی‌خبرند و حتی

۱- فتوحات، ۱۰۹ (ظاهراً این دیوانه الهی در پایان سخن خود می‌خواهد بگوید این کلام، کلامی مخصوص دیوانگان الهی است که در باطن همان صاحبان خرد حقیقی و اولوالباب هستند و دیگران نسبت به حال آنها بیگانه و در نتیجه ناآگاهند زیرا عقل ناسوتی آنها توانایی درک تجارب لاهوتی آنان را ندارد و عاقلان دنیوی نزد آنها بی‌عقلند).

۲- و لقد ذقت هذا المقام: من مزه این مقام، یعنی مقام بهلله را چشیده‌ام. (فتوحات، بند ۱۱۳).

۳- فتوحات، بند ۱۱۳.

ممکن است در عالم بی‌خبری سخنانی خارج از حدود شریعت - که گناه تلقی می‌شود - از زبان آنان خارج شود مگر آنکه خداوند آنها را حفظ کند. چیزی که از کلام ابن عربی فهمیده می‌شود آن است که خداوند در حال غلبه سکر دسته‌ای از این دیوانگان الهی را محفوظ نگه داشته و زبان گناه را بر آنان جاری نمی‌سازد اما دربارهٔ دستهٔ دیگری که ممکن است زبان گناه از آنان صادر شود چیزی نگفته است. در هر صورت چه از آنان گناهی صادر شود و چه نشود، آنان در هر دو حال فاقد آگاهی و اختیارند.

ابن عربی در ادامه سخن، شهود عمیق خود از بی‌خبری خود را - که بیانگر فنای اراده و اختیار وی در حال به جای آوردن نماز است - چنین بیان می‌کند: «بعضی از اوقات که در حال «غیبت از خویش» بودم، ذات خود را در نوار اعمّ و تجلی اعظم بر عرش عظیم مشاهده می‌کردم. ذات مرا به نماز وامی‌داشتند در حالی که من حرکتی از خود نداشتم و از نفس خود برکنار بودم؛ نفس خود را در برابر عرش الهی می‌دیدم که در حال رکوع و سجود است و من می‌دانستم که آن موجود راکع و ساجد منم، همان طور که انسان در خواب خود را می‌بیند. دست حق بر ناصیهٔ من بود.^۱ من از نفس خود شگفت‌زده می‌شدم و می‌دانستم که آن نفس غیر از من چیزی دیگری نیست و درعین حال او من نیست و از اینجا بود که مکلف (اسم فاعل) و تکلیف و مکلف (اسم مفعول) را شناختم.^۲

طبق این بیان ابن عربی، ظاهراً همان طور که خدا جسم دیوانگان الهی را در عالم ناسوت و شهادت به نماز وامی‌دارد و آنها هیچ‌گونه فاعلیت و آگاهی نسبت به افعال خود ندارند، به همین منوال «ذات» آنها یا باطنشان یا «نفس» شان نیز در عرش اعلیٰ به اراده حق تعالی به نماز واداشته می‌شود. اما اینکه آیا نماز ظاهری آنها در عالم ناسوت منطبق و مرتبط با نماز باطنی ذات آنها در عرش هست یا دو امر جداگانه است، مسأله‌ای غامض و مبهم است.

در هر صورت تجربه اخیر ابن عربی از حالت فقدان اختیار نفس خود، تجربه‌ای عمیق و در عین حال سرشار از ابهام و غموض است؛ اینکه انسانی از خویشتن خویش (نفس خویش) برکنار باشد و سپس ذات خود را در نوری فراگیر و تجلی بزرگی مشاهده کند که دست حق بر ناصیه اوست و او را به نماز وامی‌دارد و نسبت به ذاتی که روبروی خود مشاهده می‌کند

۱- والید فی ناصیتی (فتوحات، ص ۱۱۴).

۲- فتوحات، بند ۱۱۴.

هم احساس عینیت کند و هم احساس غیریت، در این نوع دریافت معلوم نیست که شخص، ذات خویش را با چه چیزی ادراک می‌کند؟ اینکه بیرون از نفس خود به نفس خود نگاه می‌کند و خود را به عنوان فاعل شناسایی، هم عین متعلق شناسایی و هم غیر از آن احساس می‌کند و از نفس خود شگفت‌زده می‌شود، مسأله‌ای غامض و مبهم به نظر می‌رسد.

ابن عربی از دو تا «من» (احساس دوگانگی در نفس خود) سخن می‌گوید؛ ذاتی که از خود بیرون آمده و به خود نگاه می‌کند، این دوگانه بودن در عین یگانه بودن است. اینجا فاعل شناسایی و مفعول شناسایی، امری واحد است. اما ظاهراً اصالت با همان ذات (مفعول شناسایی) است که ابن عربی او را در عرش عظیم و روبروی خود مشاهده می‌کند.

ملاحظه می‌شود که ابن عربی در اینجا تجربه‌ای را مطرح می‌کند که می‌توان آن را «انسلاخ از نفس» یا «انسلاخ از ذات» نامید که تجربه «انسلاخ روح از بدن» یا «خلع بدن»^۱ در عرفان و فلسفه اسلامی را تداعی می‌کند، اما تجربه‌ای به مراتب متعالی‌تر و غنی از آن است و آن را می‌توان یکی از تجربه‌های جنون الهی ابن عربی به شمار آورد که به گفته وی شهود آن برای او حاصل شده و آن را چشیده و گزارش وی از آن حال، یک توصیف ساده نیست، بلکه بیان کسی است که با تمام وجود آن را چشیده و آن حال برای او امر مستذاق بوده است.^۲ او در این شهود، وحدت بین دو «من» یا دو نفس را تجربه کرده و در نهایت به گفته خود وحدت بین مکلف و مکلف و تکلیف را دریافته است.

به نظر می‌رسد تجربه‌ای که ابن عربی در اینجا به عنوان وصول به مقام بهلله (جنون الهی) بیان کرده، اولاً حالتی ناپایدار و موقت در او بوده است؛ یعنی این بیخودی و فنای اختیار را همان طور که خود او نیز اشاره کرده «گاهی اوقات» از سر گذرانده و نه مدام^۳ و از این حیث می‌توان گفت که با وجودی که وارد غیبی از نفس او عظیم‌تر بوده، اما حکم «وارد» بر او دائم نبوده است.^۴ ثانیاً این تجربه وی را با توجه به نظریه وی در باب تجلی واردی عظیم و

۱- برای تفصیل بیشتر درباره «خلع بدن» رک به: جندی، نفخه الروح و تحفه الفتوح، ۴۱ و نیز «رسالة خلسة

الملکوت» از میرداماد و «تلویحات» شیخ شهاب الدین سهروردی.

۲- رک: فتوحات، بند ۱۱۵.

۳- رک: فتوحات، ۱۱۴ و ۱۱۳.

۴- رک: فتوحات، ۹۹.

مغلوبیت و جنون ناشی از شهود آن، می‌توان لحظات پایانی و آرام جنون الهی تلقی نمود نه لحظات شروع آن.

مراتب انسان‌ها در دریافت واردات الهی

ابن عربی انسان‌ها را در مقام دریافت تجلیات و واردات الهی در سه گروه مرتبه‌بندی می‌کند:

۱- گروه اوّل کسانی هستند که تجلی وارد بر آنها، از قوه‌ای که در نفس آنها برای دریافت و تحمّل آن وجود دارد، عظیم‌تر است و آن وارد، بر آنها قاهر و حاکم و آنان نسبت به آن محکوم هستند. حال بر آنان غلبه کرده، آنان تحت حکم حال واقع می‌شوند و حال در آنان تصرف می‌کند و تا در آن حال هستند، هیچ‌گونه تدبیری در نفس خود ندارند این گروه خود به سه دسته تقسیم می‌شود؛ دسته اوّل: دسته‌ای که غلبه حال بر آنان تا پایان عمر استمرار پیدا می‌کند و به دلیل همین استمرار، غلبه حال در آنها «جنون» و خود آنها «مجانین» خوانده می‌شوند.^۱ ابن عربی از شخصی به نام ابوعقال مغربی، به عنوان نمونه‌ای از این دسته نام می‌برد که پس از غلبه حال به کلی از خویش بازستانده (مأخوذ) می‌شوند و از همین روی ابوعقال چهار سال چیزی نخورد و نیاشامید تا اینکه در مکه جان سپرد ابن عربی این دسته را «مستور» و «مجنون» و «رها شده از عالم حس» می‌داند.^۲

ملاحظه می‌شود که این دسته از مجانین حق که ابن عربی جنون آنان را به خاطر استمرار تجربه حال در آنها، «جنون محض» می‌داند، نه دارای عقل انسانی اند و نه دارای عقل (غریزه) حیوانی و حتی خوردن و آشامیدن معمولی را نیز فراموش می‌کنند تا مرگ آنها را در می‌یابد. اما جنون محض و دائمی این دسته از اهل معرفت را که ناشی از شهود واردی بزرگتر از نفس آنها و در نتیجه دوام غلبه حال در آنهاست، نباید با جنون معمولی به عنوان یک بیماری مساوی دانست. زیرا منشأ این دو جنون و نیز کیفیت آن دو با هم بسیار متفاوت است.

اما دسته دوّم از این گروه کسانی هستند که عقل انسانی‌شان از آنها گرفته می‌شود اما «عقل حیوانیت» آنها باقی می‌ماند و به واسطه عقل حیوانی‌شان می‌خورند و می‌آشامند و بدون تدبیر و روش عقلی در ضروریات حیات خود تصرف می‌کنند. پس این دسته، به دلیل برخوردارگی از

۱- فتوحات مکیه، بند ۹۷.

۲- فتوحات، ۹۸.

زندگی طبیعی که سایر حیوانات نیز دارند، «عقلاء المجانین» نامیده می‌شوند.^۱ مراد ابن عربی از بیان این وجه تسمیه آن است که این دسته به اعتبار داشتن عقل حیوانی و برخوردار بودن از حیات طبیعی حیوانی، «عقلاء» و به دلیل فقدان عقل انسانی «مجانین» خوانده می‌شوند و محصول این دو اعتبار، ترکیب «عقلاء المجانین» می‌شود. ابن عربی حال این عقلای مجانین یا بهالیل را قبلاً به نحو مبسوطی بیان نموده است. (رک: صفحات پیشین مقاله: «نظریه شهود تجلی»)

دسته سوّم از این گروه کسانی هستند که حکم آن وارد غیبی (یعنی غلبه حال) بر آنان دائمی نیست و «حال» از آنان زایل می‌شود. آنان پس از سپری شدن فعل و انفعالات مربوط به دریافت آن وارد اعظم و حال ناشی از آن، با عقل خود به میان مردم بازگشته در حالی که به تدبیر امور زندگانی خود مشغول هستند، با عقل خود آنچه را که می‌گویند و یا به آنها گفته می‌شود را می‌فهمند و از روی تدبیر و روش عقلانی، مانند همه انسان‌ها در امور زندگانی تصرف می‌کنند. «انبیاء الهی» و «اصحاب احوال» از اولیاء از این دسته به شمار می‌روند.^۲

به عقیده ابن عربی غلبه حال بر دسته اخیر - برخلاف دو دسته پیشین - دائمی نیست. بلکه فقط در لحظات تجلی آن وارد عظیم، به صورت ناپایدار تحت حکم آن حال غالب هستند و پس از مدتی به حال نخستین خود برمی‌گردند. بازگشت به حال نخستین درباره انبیاء را می‌توان برای انجام رسالت و مأموریت آنها جهت هدایت عموم انسان‌ها، ضروری و از ناحیه خداوند دانست.

ابن عربی مرتبه معنوی این دسته را از مرتبه دسته دوم یعنی عقلای مجانین والاتر دانسته و از قول ابوسعود بن شبل نقل می‌کند که: «هر کس آنچه را که عقلای مجانین مشاهده کرده، مشاهده کند و عقلش همچنان برجای ماند، مرتبتش از آنان نیکوتر و استوارتر است و نیرویی نزدیک به آنچه به پیامبران اعطا شده به آنان اعطا گردیده و آنان را برپای داشته است.»^۳

بنابراین، این دسته یا همان انبیاء هستند یا اولیائی هم ردیف با انبیاء اما برتر بودن مقام آنها از مقام بهالیل، به هیچ وجه جنبه بشری و اکتسابی نداشته و نتیجه لطف حق است. با وجود این،

۱- همان، بند ۹۸.

۲- همان، بند ۹۹.

۳- همان، بند ۴.

نزد ابن عربی مقام معنوی عقلای مجانبین از جایگاه والایی برخوردار است؛ وی تصریح می‌کند که تغییر حال و زوال عقل عقلای مجانبین در وقت فُجَّات (یا تجلیات ناگهانی) با تجربه «هیبت و ارتعاش» پیامبر اسلام در لحظات دریافت وحی کاملاً به هم شباهت دارند و از مقام آنها نمی‌کاهد و تفاوت آنها فقط در پایداری و ناپایداری آندوست.^۱ بنابراین از نظر ابن عربی، انبیاء مالکان بر احوال خود نیستند بلکه آنان در لحظات دریافت وحی مملوکان و مغلوبان احوال خود هستند و اگر رسالت پیامبری و تبلیغ آنها برای هدایت خلق نبود، خداوند عقل آنها را نیز به خاطر عظمت آنچه مشاهده می‌کردند، فانی می‌ساخت، از همین روی خداوند به آنان نیرویی می‌دهد که بتوانند آن وارد اعظم را تحمل نموده و سپس به مردم برسانند.^۲

۲- گروه دوم: کسانی هستند که تجلیات وارده بر آنها با قوه دریافت کننده آنها، مساوی است و از این روی اثری از آن تجلی به عنوان واردی قاهر و حاکم در وجود آنها دیده نمی‌شود. بلکه وقتی که آنان آن وارد را درک می‌کنند، با شعوری باطنی و نهان در می‌یابند که امری ناگهانی برایشان درآمده و آنان ناگزیر می‌بایست به دقت به آن وارد گوش فرا دهند تا آنچه را که از نزد خدا برای آنان آمده، دریافت کنند.^۳ ابن عربی می‌گوید: «حال شخص در این مرتبه مانند حال هم‌نشین توست که در همان حال که با تو سخن می‌گوید، ناگهان فرستاده‌ای با امری از سوی پادشاه در می‌رسد، پس سخن گفتن با تو را رها می‌کند و به آنچه که آن فرستاده می‌گوید، به دقت گوش می‌دهد و زمانی که آن فرستاده پیامش را ابلاغ کرد، به سوی تو باز می‌گردد و به سخن گفتن با تو ادامه می‌دهد. پس اگر تو آن فرستاده را نمی‌دیدی اما فقط هم‌نشین خود را می‌دیدی که با دقت در چیزی مستغرق شده است، در می‌یافتی که آنجا امر مهمی پیش آمده که او را از تو به امر دیگری مشغول داشته است. مانند مردی که با تو در حال گفتگوست اما ناگهان، در ذهن خود متوجه مسأله دیگری می‌شود و فکر وی در خیالش به سوی آن مسأله منحرف و متوجه می‌شود؛ در این حال در حالی که تو با او سخن می‌گویی، چشم و نگاه او به آن امر دوخته شده و منجمد گردیده است. پس می‌بینی که سخنت

۱- رک: فتوحات، بند ۹۵.

۲- رک: فتوحات، بندهای ۱۰۲ و ۹۶.

۳- فتوحات، بند ۱۰۰.

را پذیرا نیست و می‌فهمی که باطن او برخلاف تو در امری دیگری متفکر است»^۱. مطابق رأی ابن عربی، تنها اثر مشهود در این گروه - که مُدرک و مدرک در دریافت آنها مساوی است - «توجه و تأمل عمیق» آنان نسبت به امری نامرئی غیبی است که ممکن است در خلال حیات روزمره آنان، از آنان سرزند و اندکی غیرطبیعی و نامعمول نماید.

۳- گروه سوم از این طایفه کسانی هستند که قوه مدرکه آنها در نفس، قوی‌تر از آن وارد است؛ حال شخص در این مرتبه مانند دوستی است که در همان حال که با تو سخن می‌گوید، ناگهان واردی از غیب به او در می‌رسد اما تو چیزی احساس نمی‌کنی و او به گفتگوی خود با تو ادامه می‌دهد. در حالی که القائنات آن وارد را به طور کامل دریافت می‌کند، نسبت به آنچه که تو به او می‌گویی یا او به تو می‌گوید آگاهی کامل دارد.^۲

براساس رتبه‌بندی ابن عربی، ظاهراً گروه سوم واردی کوچک‌تر از قوه مدرکه خود دریافت می‌کند و لذا حالت قاهریت - و نه مقهوریت - نسبت به آن وارد را دارند. البته به نظر می‌رسد تقسیم بندی این طایفه در این سه مرتبه و یا سه گروه، طبقه بندی جازم و ثابت نباشد بلکه هر سه مرتبه در اوضاع و شرایط مختلف می‌تواند در یک شخص واحد ظهور پیدا کند.

ابن عربی پس از این تقسیم‌بندی سه گانه واردات حق بر قلوب اهل طریقت، تأکید می‌نماید که قسم چهارمی در این واردات وجود ندارد. و اینکه برخی از اهل طریقت در بیان فرق بین نبی و ولی قائل به این شدند که: «انبیاء در احوال تصرف می‌کنند اما اولیاء تحت تصرف احوالند پس انبیاء مالکان احوال خود و اولیاء مملوکان احوال خویشند»، سخن غلط و نادرست است و حقیقت امر را همان می‌داند که به تفصیل بیان نموده و بار دیگر تأکید می‌کند که پیامبر اسلام به اراده خداوند و فقط به خاطر رسالت پیامبری و هدایت خلق پس از دریافت آن تجلیات و واردات عظمی به میان مردم بازمی‌گشت و عقلش محفوظ می‌ماند. اگرچه هنگام ورود آن وارد الهی بر قلب او از طریق وحی منزل، ناخواسته از فهم و شعور خود گرفته می‌شود.^۳

ظاهراً ابن عربی با بیان این تذکار می‌خواهد مقام انبیاء الهی را در همان گروه اول (یعنی

۱- همان، بند ۱۰۰.

۲- همان، بند ۱۰۱.

۳- رک: همان، بند ۱۰۲.

مقام سکر) یعنی درزمره کسانى که وارد الهى بزرگتر از قوه دریافت کننده آنهاست، قرار دهد و از اینکه آنان را قاهر و مسلط بر وارد مأخوذ (مانند گروه سوم) بدانند، خودداری می‌کند. به نظر می‌رسد علت بیان چنین نظری احتمالاً این باشد که ابن عربی زیبایی و عظمت وحی را در حیرت‌زایی آن و پدیدآمدن دهشت و ارتعاس و سُکر در گیرنده وحی می‌داند؛ وحیی که به هنگام نزول، رسول را زیرورو نکند و او را به مرتبه جنون و سُکر الهی نرساند و پیامبر آنچه بر خود و بر آنچه بر او نازل شده، مسلط و قاهر باشد که با شخص دیگری نیز در حال گفتگو باشد، چنین وحیی، حقیقتاً خالی از تجربه خشوع و خشیت و عبودیت خواهد بود. بنابراین از نظر ابن عربی مقام نبوت مقتضی وحی و حقیقت وحی مقتضی حیرت و شیفتگی در برابر عظمت جمال و جلال الهی است.

مقایسه نظر ابن عربی با نظر عین القضاة همدانی

عین القضاة همدانی در نامه نود و ششم خود، همچون ابن عربی جنون دیوانگان الهی را ناشی از مشاهده جمال معشوق دانسته و مغلوبیت و سُکر آنها را ناشی از صید دل سالک به واسطه کمند جمال دوستی از دوستان خدا به صورت ناگهانی و غافلگیرکننده می‌خواند و آن را باعث درهم کوبیده شدن و خرد شدن دل وی می‌داند.^۱

عبارت زیر از عین القضاة مشابهِت نظر وی با دیدگاه ابن عربی را در خصوص منشأ جنون الهی نشان می‌دهد:

«چون طالبی را که در طلب دُرُست بود، خواهند که راه واخود نمایند^۲، کمند جمالی از فتراک دوستی از دوستان او یعنی خدا، واگشایند و به راه غیب درآیند و در درون دل او زدن گیرند که «القارعة ما القارعة (القارعة/۱) اگر گوید من یدقُّ الباب؟ گویند «استجیبو الله» (الانفال / ۲۴) و «ما ادراک ما القارعة»؟ (القارعة/۲) آدمی بیچاره اینجا وجود نماند؛ یوم یکون الناس کالفراس المبتوث» (القارعة / ۴) چنین بود آری:

فتنه و غوغا به شهر بیش نبینی چون علم پادشه به شهر درآید

کوه اینجا پاره گردد «لو انزلنا هذا القرآن علی جبلٍ لرأیتَه خاشعاً مُتصدعاً من خشية الله»

۱- رک: نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۳۹-۴۰.

۲- راه واخود نمایند = راه با خود نمایند = راه به خود نمایند.

(حشر / ۲۱) «و تكون الجبال كالعهن المنفوش» (القارعه / ۴). آری چنین بود! گفت چه بود؟ گفت: «إِنَّ الملوک اذا دخلوا قریه افسدوها و جعلوا أعزّه اهلها اذله و كذلك يفعلون» (النمل / ۲۴). پس اینجا بیچاره را اگر واخود ندهند،^۱ دیوانه جمال معشوق بماند. آنها که نماز نمی خوانند و روزه نمی دارند، علت این بود و تو از ایشان بی خبر. مصطفا - صلعم - از ایشان خبر واداده است، اما تو خفته ای مرا چه تاوان که تو را دیده نیست؟ فیظنون أنهم مجانین و ماهم بمجانین، و لكن القوم نظروا بعیون قلوبهم إلى امر أذهب عنهم عقولهم. آن مدبر مخذول را بگو که بر ایشان منکر است: آخر دانی که محل تکلیف عقل است و مصطفا - صلعم - گفت: أذهب عنهم عقولهم. تکلیف کجا بماند؟ و چون تکلیف نیست نماز کی کند و روزه که دارد؟ مصراع: آن را که نبینی، ای صنم چند زنی؟^۲

ملاحظه می شود که عین القضاة نیز مانند ابن عربی دگرگونی حال و مغلوبیت دیوانگان الهی را ناشی از شهود امری الهی می داند. او با اشاره به آیات مربوط به روز قیامت قلب این دیوانگان الهی را مقروع از قارعه ای سهمگین می داند که باعث متلاشی شدن وجود آنها (کالفراس المبوث) می شود این فتنه و غوغا و ارتعاش و اندکاک از ورود علم و نشانی از پادشاه هستی در شهر دل است؛ همانطور که کوه به هنگام نزول قرآن از عظمت آن پاره پاره می گردد و یا کوه ها در روز قیامت همچون پنبه های خرد شده می شوند. این توضیحات نشان می دهد که دیوانگان الهی از نظر عین القضاة مملوک و مغلوب حال مستولی بر وجودشان هستند و چاره ای برای آنها نمانده زیرا آنها به عین قلب امری را مشاهده کرده اند که عقولشان را با خود برده است. به همین سبب نیز تکالیف شرعی از آنان ساقط شده و آنان از به جای آوردن تکالیف معذور هستند.

اما به نظر می رسد اختلاف عین القضاة و ابن عربی درباره دیوانگان الهی در مرتبه ای است که آن دو برای آن طایفه در نظر می گیرند؛ در نظر ابن عربی، همان طور که گفته شد، تغییر حال و فنای عقل بهاللیل به خاطر دریافت تجلیات ناگهانی، از مقام آنها نمی کاهد زیر پیامبران نیز در آغاز دریافت وحی همین تغییر حال را دارند و اگر اراده خدا برای هدایت خلق نبود، عقل آنان نیز فانی می گردید. بنابراین ابن عربی بهاللیل را تقریباً با پیامبران همردیف و وحی و جنون را

۱- واخود ندهند = به خود ندهند = به حال نخستین خود بازگردانند.

۲- نامه ها، ج ۲، ص ۳۳۹-۴۰.

تقریباً هم‌سنخ و هم‌جنس می‌داند. اما عین‌القضاه جنون دیوانگان الهی را نوعی ضعف و نقص برای آنها تلقی می‌کند و آنها را ضعفاء الطریقه و مست از یک قطره شهود می‌خواند در حالی که مردان کامل در طریقت را کسانی می‌داند که دریا‌های شهود را سر می‌کشند و بنا بر وسعت حوصله خود، «هل من مزید» می‌گویند:

«اما این قوم را ضعفاء الطریقه و مجانین الحق خوانند، به یک قطره مست شدند. مردان بودند در این راه که بحار نوش کردند و هنوز لب ایشان خشک است، و جز «هل من مزید» نمی‌گویند. موسی از «لن ترانی» چنان مست شد که «وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقاً» حوصله محمدی را نوش باد که آیت عند ربی يُطعمنی و یسقینی، و هنوز می‌گوید: واجوعاه! نظم:

اگر به ساغر دریا هزار باده کشم	هنوز همّت من باده دگر کشدا
غلام ساقی خویشم که بامداد پگاه	مزار مشرق خم آفتاب بر کشدا
در نشاط من آنکه گشاده‌تر باشد	که مست گردم و ساقی مرا به در کشدا
خوش است مستی و از روزگار بی‌خبری	که خرج غایشه مرد بی‌خبر کشدا» ^۱

نظر ابن عربی درباره شباهت حال بهالیل به حال پیامبران

ابن عربی حالات پیامبران در لحظات دریافت وحی را تحت عنوان «تجلی ربّ و اندکاک جبل قلب» با حال مجانین الهی یا همان بهالیل شبیه دانسته و تقریباً جنون بهالیل و وحی پیامبران را با هم هم‌جنس و هم‌سنخ دانسته است. وی در تبیین نظر خود به احوالاتی که هنگام نزول وحی بر رسول اکرم (ص) عارض گردیده، اشارت نموده، می‌گوید: زمانی که وحی الهی به صورت غافلگیر کننده‌ای پیامبر اسلام را فرا می‌گرفت، از رعب آن، خوف و جودش احاطه می‌کرد و در حالی که اندامش می‌لرزید، نزد خدیجه می‌رفت می‌فرمود: «زملونی زملونی»: مرا بپوشانید، مرا بپوشانید. و این دگرگونی حال، فقط از پدیدار شدن فرشته (ملک) وحی بر او عارض می‌گشت و اگر شاه وجود (ملک: خدا) بر او تجلی می‌نمود، این وضع و حال به مراتب شدیدتر و عمیق‌تر بود.^۲

وی با استشهاد به آیه شریفه «فلما تجلی ربّه للجبل جعله دكاً و خرّ موسی صَعْقاً»

۱- نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۴۰.

۲- فتوحات، بند ۹۵.

(اعراف/۱۴۳) و تشبیه حال رسول اکرم (ص) به حال موسی (ع) به هنگام تجلی خدا بر کوه و مدهوش شدن وی از جلال تجلی الهی، می‌گوید: «زمانی که وحی بر پیامبر اسلام (ص) در می‌رسید، و روح الامین وحی را بر قلب او فرود می‌آورد، بدنش بی‌حسّ می‌گردید و بر او جامه می‌افکندند و او همچون شتر نعره می‌زد و سخت می‌نالید، و چون وحی از آن حضرت منفصل می‌شد و پایان می‌پذیرفت، آنچه را که روح الامین برایش آورده بود تماماً درک می‌نمود و به خاطر می‌سپرد و [بعداً] آن را بر حاضران إلقا می‌کرد و به شنوندگان ابلاغ می‌فرمود»^۱.

طبق گفته ابن عربی، پیامبر در حین اخذ وی از روح الامین، حس خود را از دست می‌داد و همچون میت بر او جامه می‌افکندند و ناخواسته چون شتر نعره می‌زد. اینها آثار ظاهری نزول وحی بر آن حضرت بوده است و ظاهراً ابن عربی با توصیف آن در صدد بیان شدت و صعوبت تحمل ثقل آن وارد الهی است که چهارچوب وجودی آن حضرت را از هم پاشیده است.

اما اگر مواجید و یافته‌های آن حضرت بدون واسطه روح الامین و از تجلیات مستقیم ربوبی بر قلبش حاصل می‌گردید، سطوتی عظیم‌تر از نزول فرشته یا هر وارد دیگری بر وی حاکم می‌شد و آن در وقتی واقع می‌شد که احدی از ماسوی الله در آن وقت نمی‌گنجید. ابن عربی می‌گوید: «اگرچه پیامبر نسبت به دریافت آن امر خطیر هائل، انتظار و آمادگی داشت؛ باز با این حال، به هنگام تجلی آن وارد از خود ستانده می‌شد [و از خود بیخود می‌گردید] و اگر پیامبران، رسولان خدا نبودند و تبلیغ رسالت و هدایت امت بر عهده آنان نبود، خداوند عقل پیامبران را به سبب عظمت آنچه مشاهده می‌کردند فانی می‌ساخت. اما خداوند قوی و متین به اندازه‌ای به آنها قدرت و قوت عطا فرموده است تا بتوانند آنچه را که از حق بر آنان وارد شده، پذیرا باشند و به مردم برسانند و به آنان تعلیم دهند»^۲.

ملاحظه می‌شود که طبق گفته ابن عربی، پیامبر در حین دریافت وحی از روح الامین، «حسّش از او گرفته می‌شود» («أُخِذَ عَنِ حِسِّهِ») و مانند میتی بر او جامه می‌افکندند و ناخواسته چون شتر مستی بانگ برمی‌آورد. اما دریافت مسقیم وحی که بسی عظیم‌تر از نزول فرشته وحی بود، برای رسول اکرم (ص) در وقتی واقع می‌شد که خدا تمام هستی پیامبر را فرا

۱- فتوحات، بند ۹۵.

۲- رک: فتوحات، بند ۹۶.

می‌گرفت و ذره‌ای از ما سوی الله در عالم وحدت او با حق تعالی نمی‌گنجید. به عبارت دیگر خدا هستی پیامبر از میان برداشته و هستی او در هستی حق منکک می‌گرداند. در این مرتبه از شهود است که «نفس پیامبر از او گرفته می‌شود» («يُؤَخَذُ عَنِ نَفْسِهِ») و از خود بی‌خود می‌گردد. این حالت فنای ناشی از دریافت وحی، چه به واسطه روح الامین و چه به طور مستقیم، در هر دو صورت موجب سکر و جنون الهی موقت در وجود پیامبران می‌گردد و به تصریح ابن عربی اگر رسالت آنان برای تبلیغ امت نبود، آنان نیز چون مجانین الهی به سکر دائم و جنون الهی پایدار مبتلا می‌گردیدند. از دیدگاه ابن عربی این سلطه عظیم معنوی در وحی آنچنان شدید و نافذ است که وقتی خدا از طریق وحی سخن می‌گوید فرشتگان الهی نیز مدهوش می‌شوند همان طور که موسی (ع) از شهود تجلی حق بر کوه مدهوش بر زمین افتاد. بنابراین گیرنده وحی هیچ‌گونه تسلط و فاعلیتی در برابر آن نداشته بلکه انفعال محض است وی با استشهاد به آیه شریفه «ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد» (سوره ق/۱۶)، تسلط وحی بر گیرنده وحی را بسی بیشتر از تسلط انسان بر نفس خود می‌داند.^۱

در هر حال ابن عربی وحی بودن وحی را در فنای اراده و تدبیر شخص و مستحیل شدن وجود او در آن وارد ربانی می‌داند؛ وی در خصوص تأثیر وحی بر گیرنده وحی می‌گوید: «پس تو ای ولی، هر وقت گمان کردی که خدا به تو وحی کرده است، پس نگاه کن که آیا در نفست حالتی از تردید یا مخالفت داری یا نه؟ پس اگر در نفست نشانه‌ای برای آن حالات از تدبیر و تحلیل و تفکر یافتی، پس [بدان که] تو صاحب وحی نیستی اما اگر آنچه بر تو وارد شده تو را فراگرفت و بر تو غالب شد و تو را نابینا و ناشنوا ساخت و میان فکر و تدبیر تو حائل گردید و بر تو حکم راند، در این صورت آن وحی است و تو صاحب وحی هستی».^۲

مطابق سخنان ابن عربی اثر وصف ناپذیر وحی، از میان رفتن فکر و تدبیر و تأمل و نظر در گیرنده وحی است؛ به تعبیر دیگر انسان در وحی زیر و رو یا «به کلی دیگر»^۳ می‌شود. زیر امری به کلی دیگر را دریافت کرده است؛ یعنی آن «به کلی دیگر» او را نیز «به کلی دیگر»

۱- همان، ج ۲، ص ۷۸.

۲- همان، ج ۲، ص ۷۸.

۳- به کلی دیگر، معادل Wholly other در ادبیات متألهان پروتستان چون کارل بارت و پاول تیلیش است که ظاهراً استاد مجتهد شبستری این واژه را از آنجا اخذ کرده است.

۴- ایمان و آزادی ص ۶-۵۵؛ نیز هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۱۳۰.

نموده است. این استحاله کلی وجود یا به «کلی دیگر شدن» همان مست شدن از شراب فنا یا «ظهور جنون الهی» یا «برپایی رستاخیز باطنی» یا «سقوط کامل اوصاف بشریت از عبد» است که در مجانین الهی به عنوان مقامی ثابت و در پیامبران به صورت صفت و حالی ناپایدار، مشاهده می‌شود.

تفاوت حال پیامبران با جنون مجانین الهی

با توجه به سخنان ابن عربی ظاهراً دگرگونی حال و ارتعاش و ارتجاف انبیاء در حین دریافت وحی اگرچه موقت و منقطع است، اما شدت آن بسی بیشتر از حال جنون و سکری است که در بهالیل به طور دائم ظهور پیدا می‌کند زیرا ظهور جنون آنان طبق توصیف ابن عربی بدین صورت است که آنان در عالم ظاهر با روح حیوانی و بدون تدبیر و روش می‌خورند و می‌آشامند و از سر حکمت سخن می‌گویند و در ظاهر به عنوان دیوانه شناخته می‌شوند.^۱ در هر صورت ابن عربی از تغییر احوال بهالیل در آغاز جنون آنها و ظهور حالاتی شبیه آنچه که به پیامبر(ص) در حین دریافت وحی نسبت داده، سخنی نگفته است و فقط در بیان انواع مجانین الهی، یادآوری کرده است که آنها به تناسب واردی که بر آنها تجلی می‌کند، اگر وارد آنان لطف باشد، به حال «قبض» و اگر وارد آنان قهر باشد، به حال «بسط» یا به حالتی بین قبض و بسط یعنی «بهت» در می‌آیند و همگی آنان فاقد درک و فهم موضوعات بیرون از خود و بنابراین فارغ از تکالیف شرعی هستند.^۲

ظاهراً می‌توان به این نتیجه رسید که جنون و سُکر بهالیل اگرچه پایدار و مادام‌العمر است، اما جنونی آرام و بی‌سر و صداست اما دگرگونی حال و ارتجاف و ارتعاش انبیا در لحظات دریافت وحی اگرچه ناپایدار و موقتی است، اما بسیار شدید و عمیق و همچون طوفان و سیلی، خروشان و پر سر و صدا است.

طبق بیان عطار در مصیبت‌نامه، شدت تجلی نور الهی بر حضرت موسی(ع) تا درجه‌ای بود که نه تنها موجب صعق آن حضرت و اندکاک طور گردید بلکه هرکس به صورت وی پس از آن واقعه نظر می‌کرد، طاقت مشاهده آن را نداشت و بلافاصله نابینا می‌گشت. موسی(ع) برای دفع خطر، هر نوع نقابی به صورت خود می‌بست، باز آن نور تجلی از پشت نقاب می‌تافت و

۱- رک؛ فتوحات، بندهای ۹۲ و ۹۳ و ۱۱۱.

۲- فتوحات، بند ۱۱۰ و ۱۱۲.

دیده‌ها را می‌ربود تا اینکه به امر الهی از خرقه‌ای که به هنگام تجلی بر تن داشت، نقابی ساخت. زیرا آن خرقه نور تجلی را در طور برتافته بود:

«چون تجلی بر رخ موسی فتاد	شور از او در جمله دنیا فتاد
هر که را بر رویش افتادی نظر	پیش او در باختی حالی بصر
چون تجلی از رخش پیدا شدی	هر که دیدی زود نابینا شدی
گرچه می‌بستی زهر نوعی نقاب	همچنان می‌تافتی آن آفتاب
گرنهان بودی رخش گر آشکار	می‌ربودی دیده‌ها را بر قرار
رفت سوی حضرت و گفت ای خدای	چون کنم با این رخ دیده ربای
دیده و سر در سر این شد بسی	می‌نیارد دید روی من کسی
امرش آمد از خدای ذوالجلال	کانکه در شوری کند ناگاه حال
پس بدرد خرقه‌ای در شور عشق	بی سرو بن گم شود در زور عشق
گر ازان خرقه کنی خود را نقاب	بر نیاید زان نقاب آن آفتاب ^۱

تفاوت دیگری که بین پیامبران و مجانین در سخن ابن عربی می‌توان به آن اشاره کرد، نوع یا معنای محفوظ بودن عقول این دو دسته است؛ عقل بهاللیل نزد خداوند محفوظ و محبوس است و خداوند عقل آنها را می‌برد و در عالم لاهوت حفظ می‌کند و به عبارتی آنان پیش خلق فاقد عقل اما پیش خداوند صاحب عقلند و به همین سبب ابن عربی آنان را «اصحاب عقول بلا عقول» یا خردمندان بی‌خرد می‌خواند.^۲ اما عقل انبیاء هنگام نزول وحی به وسیله خداوند محفوظ می‌ماند تا آنان طبق رسالت الهی خود به هدایت خلق بپردازند.^۳ بنابراین خداوند عقل آنان را نزد خلق محفوظ نگه می‌دارد و آنان را نزد خلق باز می‌گرداند زیرا رسالت آنها مقتضی بقای عقل آنها و در میان خلق بودن است.

۱- مصیبت نامه، ۲۵۳.

۲- رک: فتوحات، بند ۹۳.

۳- رک: فتوحات، ۹۶ و ۱۰۲.

مقایسه نظر ابن عربی با نظر افلاطون در خصوص رابطه نبوت و جنون

نکته جالب توجه در اینجا این است که سخن ابن عربی در این خصوص که خداوند عقل بهاللیل را می‌برد و در نزد خود محبوس می‌کند^۱، شبیه سخنی است که افلاطون در «رساله ایون» درباره پیامبران گفته است: «خداوند عقل را از پیامبران و پیشگویان می‌گیرد به خاطر آنکه وقتی مردم کلام خدا را از زبان آنان می‌شنوند، دریابند که آن سخنان از خود آنها نیست بلکه از طرف خداوند است.^۲ یعنی جایگاه بهاللیل در اندیشه ابن عربی تقریباً هم ردیف و هم وزن با انبیاء در اندیشه افلاطون است. ابن عربی می‌گوید بهاللیل بدون تعقل و تدبیر و نظر، سخنانی پر از حکمت و دانایی به زبان می‌آورند. یعنی فی الواقع آن سخنان را خدا بر زبان آنها جاری می‌سازد و البته هیچ گونه آگاهی و علمی به آن سخنان و نتایج و فواید آن ندارند. این طرز سخن گفتن همان است که افلاطون به پیشگویان و پیامبران مفروض خود نسبت می‌دهد و معتقد است یکی از نشانه‌های نبوت آنها و پی بردن به صحت انبیا آنها از غیب، همین فقدان عقل آنها در حین تبلیغ رسالت است.

اگر بخواهیم با نگاه افلاطونی به بهاللیل ابن عربی نگاه کنیم، سخنان حکیمانه آنان در حالت جنون را می‌توانیم ظهور وحی خداوند از عالم لاهوت تلقی کنیم و جنون آمیخته به حکمت آنها را نوعی نبوت فارغ از نتیجه قلمداد کنیم؛ به عبارت دیگر بهاللیل را پیامبران ناشناخته و بی‌نشان خداوند بدانیم که تنها نشانشان اظهار کلمات نورانی و پر از حکمت در حال مغلوبیت و بی‌عقلی است. چنین افرادی - با نظر به عجیب بودن کلیت شخصیت آنها و نه فقط سخنان حکمت‌آمیزشان - می‌تواند برای خواص، خود مصداق «کلمه‌الله» یا کلمه شگفت‌انگیز الهی باشد که معنای حقیقی آن را فقط حق تعالی می‌داند.

نکته دیگری که در اینجا در خور توجه است، این است که ربوده شدن یا گرفته شدن عقل پیامبران توسط خدا، از نظر افلاطون برای نشان دادن تقریباً نوعی اعجاز از سوی خداست؛ اینکه شخصی در حالت فقدان عقل، سخنان عمیق و هدایتگر بر زبان بیاورد، خارق عادت و ناقص قوانین طبیعی است و این در واقع اعلامی است از سوی خدا برای مردم که بدانند این قدرت و اراده حق تعالی است که او را اینگونه به سخن گفتن حکیمانه واداشته است. اما ابن

۱- فتوحات، ۹۱ و ۹۳.

۲- افلاطون، دوره آثار، ج ۲، ص ۵۷۷.

عربی برای جاری شدن سخنان حکیمانه از زبان بهالیل، دلیل دیگری می‌آورد؛ وی می‌گوید خداوند این حکم و مواظ را از زبان آنها جاری می‌سازد تا دیگران با مشاهده چنین حالی دریابند که همه انسان‌ها هر کدام به نوعی متفاوت تحت تصرف و تسخیر خدای حکیم و حقیقتاً بندگانی فاقد اراده‌اند و کار همه موجودات در کائنات، به دست خداست.^۱

تفاوت دیگری که بین این دو اندیشمند در خصوص رابطه جنون و نبوت توجه ما را جلب می‌کند، این است که ابن عربی دقیقاً برخلاف افلاطون - که معتقد است خدا به خاطر انجام رسالت پیامبران و قبول آنها بین مردم، عقل را از آنها می‌ستاند - تصریح می‌کند که خداوند هنگام وحی، عقل پیامبران بدلیل رسالت تبلیغ و هدایت امت، استوار و محفوظ نگه می‌دارد تا آنان پس از واقعه وحی به میان مردم بازگشته و به هدایت خلق مشغول شوند.

با مقایسه این دو دیدگاه معلوم می‌شود که وحی در نظر افلاطون امری ذاتاً حیرت‌زا و جنون‌آفرین و از جنس شهود عرفانی نیست؛ طوری که وحی - فی نفسه - موجب فنای عقل پیامبران نمی‌شود بلکه خداوند بنابر مصلحتی (اعلام نبوت آنها به خلق از طریق نشان دادن الهی بودن منشأ کلام آنها) عقل آنان را از آنان می‌گیرد. اما از نظر ابن عربی وحی برای پیامبران تجربه‌ای است سرشار از سُر و ارتعاش و حیرت و فوران آتشفشان جنون الهی در وجود او که موجب اندکاک جبل قلب وی و جریان گدازه‌های جنون و حیرت می‌شود و قاعدتاً چنین شهود پر مهابت و مشحون از حیرت می‌بایست عقل انبیاء را فانی سازد، اما خدا فقط به خاطر رسالت آنان برای هدایت خلق، عقل آنها را محفوظ نگه می‌دارد. با این اوصاف از نظر ابن عربی وحی برای خود شخص پیامبر خارق‌العاده و شگفت‌انگیز است نه برای مردم. اما از دیدگاه افلاطون وحی پیامبران یا سخن گفتن آنها از سر بی‌خبری، برای مردم امری شگفت‌انگیز و خارق‌العاده است نه برای خود آنها.

جنون الهی آغازگر تجربه وحی

به نظر می‌رسد ابن عربی می‌خواهد بگوید که تجربه وحی با تجربه جنون (بیخودی) یا حیرت آغاز می‌شود و سپس این تجربه در کسوت رسالت در آمده و به صورت نظر یا آموزه‌های دینی ظهور پیدا می‌کند و سپس خود را به شکل عمل دینی (فقه) نشان می‌دهد. این تجربه حیرت یا جنون در آغاز وحی مسلماً امری شخصی و عاطفی و صددرصد از آن خود

۱- رک: فتوحات، ۹۲.

پیامبر و مناسب با ویژگی های وجود اوست و او در آن حال، غیر از حق با مخلوقی کار ندارد همان طور که خود ابن عربی اشاره می کند که: «فمواجهه من تجلیات ربّه علی قلبه... فی الوقت الذی لم یکن یسعه فیهِ غیر ربّه»^۱.

این خلوت و اعراض از ما سوی الله در عرفان و تصوف، اصطلاحاً «غیبت» نامیده شود. هجویری در توضیح آن می گوید: مراد از غیبت، غیبت دل از دون حق است طوری که شخص از خود غایب می شود تا جایی که به واسطه این غیبت حتی از خود به خود نیز نظاره نمی کند و نشانه بارز این غیبت، اعراض شخص از حکم رسوم است، چنانکه انبیاء معصوم چنین بودند: پس هر که از خود غایب شود نزد حق حاضر گردیده و هر که به حق حاضر شود از خود غایب می شود.^۲

اگر بخواهیم به زبان خود ابن عربی اندیشه وی را در باب وحی پیامبران تقریر کنیم، تجربه سکر و جنون آغازین وحی، ثمره خلوت پیامبر در سرّ خویش با حق است.^۳ این «خلوت در درون» را که تجربه ای کاملاً شخصی و منحصر به فرد است، می توان همان چیزی دانست که صدرالمتألهین آن را در حکمت متعالیه خود «سفر از خلق به حق» می خواند و آن را در خصوص وحی نبوی به اعتباری آغاز نبوت و به اعتبار دیگری باطن نبوت می داند، و «سفر از حق به سوی خلق همراه با حق» یعنی همان بازگشت پیامبر به سوی خلق در حالت هشیاری را نیز نتیجه و غایت نبوت می داند.^۴

این سیر در وحی که ابتدای آن «إلی الله» و نهایت آن، «إلی الناس» است، نشان دهنده فرآیند «صعود و نزول» یا به عبارت دیگر فرآیند «دور» است؛ خرد پیامبر با صعود به بام لاهوت از طریق نردبان شهود، نورانی و متعالی می گردد، اما برای تنویر قلوب اهل ایمان، مجدداً به سطح ناسوت نزول می کند و در اینجا چرخه کاملی از حرکت ارشادی نبوی ملاحظه می شود.

اما در جنون بهالیل فقط «فرآیند صعود» رخ می دهد؛ عقل آنان با معراج به عالم لاهوت،

۱- رک: فتوحات، ۹۶.

۲- رک: کشف المحجوب، ص ۲۳-۳۱۷.

۳- رک: فتوحات، ۹۱.

۴- رک: شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۴۵۴.

زندانی جلال جمال الهی گردیده و در آنجا سُکنی می‌گزیند و جاری شدن سخنان حکمت آمیز بر زبان آنان، بدون بازگشت عقل آنان به عالم ناسوت و از روی بی‌خبری و سُکر صورت می‌گیرد و از این جهت حال و سخن آنها بسیار شگفت‌انگیز و خارق‌العاده است.

با توجه به توصیف ابن عربی، بازگشت و هشیاری پیامبران بعد از حالت غلبه و بی‌خبری را می‌توان شبیه مقام «صحو بعد المحو» در عرفان دانست با این ملاحظه که محو آنها علاوه بر فنای افعال عبد در فعل حق، متضمن فنای صفات بنده در صفات حق (مقام طمس) و فنای ذات بنده در ذات حق (مقام محق) نیز هست.^۱

اما محفوظ ماندن عقل پیامبران به مشیت خدا هنگام وحی را می‌توان با «جمع سلامت» و ربودگی عقل بهاللیل به هنگام دریافت و ارادات الهی در اندیشه ابن عربی را می‌توان با «جمع تکسیر» در عرفان قابل مقایسه و هم ردیف دانست. هجویری در این باره می‌گوید: جمع سلامت آن است که حق تعالی هنگام غلبه حال و شدت وجد و ظهور قلق شوق، حافظ بنده می‌شود و بر ظاهر وی حکم می‌راند و او را برگزاردن امر خود نگاه داشته و به مجاهدت می‌آراید چنانکه سهل بن عبدالله تستری و ابوحفص حداد و ابوالعباس سیاری و بایزید بسطامی و ابوبکر شبلی و ابوالحسن بصری و جمعی دیگر از بزرگان صوفیه پیوسته مغلوب بودند اما چون وقت نماز می‌شد به حال عادی خود باز می‌گشتند و پس از ادای نماز دوباره مغلوب می‌گشتند... اما جمع تکسیر آن است که بنده اندر حکم، واله و مدهوش می‌گردد و حکمش حکم مجانین است؛ پس یکی از این دسته معذور است و یکی مشکور و آنکه مشکور است روزگارش بسیار با نور و قوی‌تر از آن است که معذور است.^۲

ملاحظه می‌شود مقام جمع در برابر تفرقه، که در تصوف اسلامی همان استغراق افعال و اوصاف عبد در افضال حق، و مقام مشاهده - در مقابل مجاهده - بوده و ناظر بر مرتبه مغلوبیت سالک بواسطه غلبه حال و ظهور سلطنت حق بر هستی وی و امری خارج از اکتساب و اختیار وی است،^۳ تقریباً قابل تطبیق با جنون الهی مورد بحث ماست. اینکه خدا در جمع

۱- شرح بیشتر اصطلاحات محق و طمس و محو رک به: جرجانی، التعریفات .

۲- کشف المحجوب، ۱-۳۳۰ (در این قول البته باید توجه داشت که چون هجویری به گفته خود در کشف المحجوب، ص ۲۳۲، از اصحاب صحو در تصوف است، جمع سلامت را که مقتضی صحو است بر جمع تکسیر که مقتضی سُکر است، رجحان داده است).

۳- رک: کشف‌المحجوب، ص ۲۳۷.

سلامت بر ظاهر بنده مغلوب و مقهور حکم می‌راند و او را حفظ می‌کند تا از عمل به شریعت باز نمانده و بر بندگی خود باقی بماند، تقریباً شبیه محفوظ ماندن عقل پیامبران الهی در حین وحی یا محفوظ ماندن برخی از اولیاء الهی پس از دریافت وارد الهی در اندیشه ابن عربی است و اینکه در جمع تکسیر بنده حکم مجانین را داشته و واله و مدهوش می‌گردد، کاملاً شبیه ربودگی عقل بهاللیل از نظر وی است.

حال و وضع ظاهری دیوانگان الهی در سخن ابن عربی

ابن عربی، در اشارتی کوتاه دیوانگان الهی را - با ذکر نام برخی از آنها مانند بهلول و سعدون از متقدمین و ابو وهب فاضل و امثال وی - به حسب واردی که موجب فنای عقلشان می‌شود، مختلف ذکر می‌کند و می‌گوید: گروهی از آنان مسرور و در حالت بسط و گروهی محزون و در حالت قبض و گروهی مبهوت و در حالتی بین قبض و بسط هستند، اگر وارد آنها «قهر» باشد پس آن وارد موجب «قبض» آنها می‌شود (مانند حال یعقوب الکورانی) اگر آن وارد آمیزه‌ای از لطف و قهر باشد، موجب پدید آمدن حالتی بین قبض و بسط در شخص شود و نتیجتاً حالت «بهت» بر وی غلبه می‌کند (مانند حال مسعود حبشی). اما اگر وارد «لطف» باشد موجب حال «بسط» در آنها می‌شود.^۱

وی همچنین از گروه دیگری از این طایفه - مانند ابو حجّاج غلیّری و ابوالحسن علی السّلاوی - نام می‌برد که با آنکه مردم از الهی بودن منشأ جنون آنها بی‌خبرند و علت ربودگی عقل آنها یعنی شهود تجلی الهی - را نمی‌دانند، اما خداوند خلق را مسخر آنها ساخته [و اراده آنها قلوب خلائق را تسخیر کرده است] طوری که آنها با طیب خاطر ضرورات زندگی خود را [با کمک‌گیری از خلق] برطرف می‌کنند و پسندیده‌ترین چیز نزد مردم این است که یکی از این دیوانگان پیش آنها غذایی بخورد یا لباسی از آنان بپذیرد و این تسخیر ناشی از اراده خداوند است. پس خداوند دو گونه آسایش و راحتی را برای آنان فراهم آورده است؛ یکی آنکه به هر چه اشتها داشته باشند می‌خورند و دوم آنکه حساب و پرسشی در کارشان نیست. در هر حال حق تعالی این طایفه را مقبول قلوب خلق ساخته و محبت و توجه به آنان را در دل خلق جای داده است.^۲

ابن عربی از دیوانه بدون نامی که او را از اکابر طایفه بهاللیل خوانده، با تکریم و احترام

۱- رک: فتوحات، ۱۱۰.

۲- رک: فتوحات، ۱۱۱-۱۱۰.

فراوانی یاد کرده است؛ ظاهراً مهم‌ترین ویژگی‌های این سودازده، آگاهی وی نسبت به ماهیت اصلی انسان و شیطان و سرانجام اخروی آنها و بصیرت وی به باطن اشیایی چون ستون‌های مسجد و باطن اشخاصی چون ابن عربی است که خلق از باطن و حقیقت آنها بی‌خبرند. وی در صدد دعوت خلق به تزکیه نفس و بیداری معنوی از طریق تعریف ماهیت انسان و شیطان و تأویل برخی از آیات مربوط به جهنم و آخرت است. او مشاهده باطن ستون‌های مسجد، در صورت مردان الهی در حال نیایش را مانند مشاهده باطن ابن عربی به صورت یک «مجنون تمام عیار» دانسته و به مردمان پیرامون خود یادآوری می‌کند که خداوند آنها را از دیدن این حقایق کور کرده است.^۱

ابن عربی وضع ظاهری این دیوانه را چنین توصیف کرده «او از آزار و اذیت کودکان و غیرکودکان در امان و محفوظ بود،^۲ کثیر السکوت و پیوسته در حال بهت و عبرت‌گیری [از حوادث و امور پیرامون خود] بود. همواره ملازم مسجد بود و نمازهای خو را به موقع به جای می‌آورد».^۳

نمونه‌ای از گفتار و رفتار شگفت‌انگیز بهالیل

ابن عربی روزی همین دیوانه را در میان جمعی که دور او گرد آمده‌اند می‌بیند که برایشان وعظ می‌کند و چنین می‌گوید: «ای مسکینان تردیدی نیست که شما از گل آفریده شده‌اید و من نگران شما هستم از اینکه ظرف‌های وجود شما [در اثر هم‌نشینی] با آتش پخته شده و تبدیل به سفال شود. آیا هرگز دیده‌اید که ظرفی از گل بدون آنکه با آتش پخته شود، تبدیل به سفال گردد؟ ای بیچارگان! ابلیس شما را به این فریب ندهد که با شما داخل آتش خواهد شد می‌دانید که فرموده است: «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبَعَكَ مِنْهُمْ اجمعین»^۴ (صاد/۸۵) ابلیس را خدا از آتش آفریده است پس او به اصل خود برمی‌گردد و شما که از گل هستید، آتش مفاصل و استخوانهایتان را فرا خواهد گرفت. ای بیچارگان به اشارت خداوند [در قرآن] در خطابش به

۱- رک: فتوحات، ۷-۱۰۳.

۲- اینکه ابن عربی این طایفه را در آسایش و راحتی معرفی می‌کند و قلوب خلق را در تسخیر آنان و آنان را فارغ از آزار و اذیت اطرافیان و آسوده از رنج و فلاکت می‌داند، دقیقاً برخلاف توصیفی است که عطار از دیوانگان الهی بویژه در مصیبت‌نامه دارد.

۳- فتوحات، ۱۰۹.

۴- یقیناً جهنم را از تو و پیروان تو پر خواهیم کرد.

ابلیس بنگرید که فرموده: «لَأْمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ» در همینجا توقف کن و بقیه آیه را نخوان؛ پس او می‌فرماید «جَهَنَّمَ مِنْكَ» و این همان سخن خدا [در جای دیگر] است که فرموده: «خلق الجانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ»^۱ (الرحمن/۱۵) پس هر کس که به خانه خود داخل شود و به جایگاه خود برود و پیش اهل و عیال خود بگردد، مانند بیگانه‌ای نیست که وارد آن خانه می‌شود. پس ابلیس به جایی باز می‌گردد که به آن افتخار کرده است زیرا گفته است «إِنَّا خَيْرٌ مِنْهُ فَخَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ» و از بازگشت به اصل خویش مسرور است. اما شما ای بد اختران، گِل وجودتان به واسطه آتش تبدیل به سفال خواهد شد پس سخن ابلیس را گوش ندهید و از او فرمان نبرید و به سر منزل نو پناهنده شوید تا سعادت‌مند شوید. ای بیچارگان! شما کورید آنچه را که من می‌بینم شما نمی‌بینید شما می‌گویید: سقف این مسجد را این ستون‌ها نگاه داشته است شما آن‌ها را ستون‌هایی از مرمر می‌بینید در حالی که من آنها را مردانی می‌بینم که خدا را ذکر می‌کنند و در حال ستایش او هستند. آسمان‌ها بواسطه آن مردان الهی برپای ایستاده‌اند چه رسد به این مسجد. نمی‌دانم یا من حقیقتاً کور هستم و آن ستون‌ها را به صورت سنگ نمی‌بینم یا شما کورید که این ستون‌ها را به صورت مردان الهی نمی‌بینید. به خدا قسم که ای برادرانم نمی‌دانم. نه - بخدا سوگند که - شما حقیقتاً کورید»^۲.

پس از ایراد این سخنان، این دیوانه از میان آن جمع برای تصدیق کلام خود ابن عربی را به شهادت می‌طلبد زیرا بین خود و او مناسبت و سنخیتی می‌بیند و به باطن ابن عربی مانند باطن ستون‌های مسجد پی برده است.^۳ ابن عربی می‌گوید: او از من پرسید: «ای جوان! آیا حق با من نیست؟ گفتم: «همین طور است و سپس پیش وی نشستم پس شروع به خندیدن کرد و گفت: ای مردم! دُبرهای بدبو برای یکدیگر صغیر می‌زنند و این جوان نیز مانند من بوی بدی می‌دهد و همین مناسبت و سنخیت است که او را واداشته تا پیش من بنشیند و مرا تصدیق کند. شما اکنون وی را عاقل و مرا دیوانه می‌پندارید اما او از من بسی دیوانه‌تر است و همان طور که خداوند چشمان شما را از دیدن این ستون‌ها به صورت مردان الهی کور ساخته نسبت به رویت جنون این جوان نیز کور ساخته است. سپس دستم را گرفت و گفت: برخیز و با من بیا

۱- جنیان را از آمیزه‌ای از آتش آفرید.

۲- رک: فتوحات، ۶-۱۰۳.

۳- باطن ستون‌های مسجد و ستون‌های آسمان هستی مردان الهی، و باطن مردان الهی جنون الهی است.

تا از پیش این جماعت برویم . پس [با او از آنجا] خارج شدم اما به محض اینکه از آن مردم دور شدم، دستم را از دستش رها کرد و از من روی برگرداند [و به راه خود رفت].^۱

ابن عربی حال و سخنان این دیوانه را که از نزدیک او را دیده و با وی مصاحبت داشته از «نوادر و شگفتی‌های کار عقلاء المجانین» دانسته و بدون ذکر نام، او را بزرگترین سودازده الهی می‌خواند که در عمر خود ملاقات کرده است.^۲ اگرچه آگاهی و اخبار این دیوانه از بواطن اشیاء و اشخاص در سخنان حکمانه‌اش را می‌توان ناشی از خروج عقل وی از عالم ظاهر (ناسوت) به عالم باطن (لاهوت) و مربوط به شهود تجلی عظیم دانست که ابن عربی در نظریه «شهود تجلی» آن را طرح کرده است (رک: صفحات آغازین همین مقاله)، اما وعظ کردن مردم با استشهاد به آیات قرآن و تأویل آنها مطابق با تعاریف اولیه خود از ماهیت انسان و شیطان و اِنذار و تحذیر خلق نسبت به عذاب اخروی،^۳ همچنین پرسش و پاسخ‌ها و گفتگوهایی که بین او و ابن عربی رد و بدل شده، همگی به نوعی نشانه‌های هشیاری و استشعار او به حال خود است.

طبق آنچه ابن عربی از او نقل می‌کند می‌توان به این نتیجه رسید که او نسبت به فقدان عقل خود آگاهی دارد طوری که وقتی ابن عربی از او می‌پرسد «چه چیزی عقل تو را برده است» او پاسخ می‌دهد «من عقلم کجاست تا با تو سخن بگویم حق تعالی آن را با خود برده و نمی‌دانم با او چه می‌کند و مرا همچون حیوانات در اینجا رها کرده است»، این پاسخ نشان می‌دهد که او حداقل به حال خود و پرسشی که ابن عربی از او می‌کند و همچنین به پاسخی که به وی می‌دهد آگاهی دارد و حتی ابن عربی را به خطای پرسش خود متنبه می‌سازد.

اما در هر حال، ابن عربی همه حرکات و سخنان این دیوانه و سایر عقلای مجانین را در حال بی‌خبری و سُکر و مربوط به عالم جنون الهی می‌داند که گوینده آن هیچ‌گونه آگاهی نسبت به آن ندارد و به نتیجه سخنان خود نیز توجهی ندارد. بلکه سخنان را صرفاً از جهان غیب بر زبان وی جاری می‌کنند.

۱- فتوحات، بند ۱۰۷.

۲- فتوحات، ۱۰۳ و ۱۰۸.

۳- تحذیر این دیوانه الهی درباره عذاب اخروی، چندان با نظام فکری ابن عربی در خصوص عذاب اخروی منطبق نیست. زیرا ابن عربی با طرح نظریه «انقطاع عذاب اخروی»، خلود عذاب را در نظام پاداش و جزای الهی منتفی دانسته و «عذب بودن» عذاب را طرح نموده است (برای اطلاع بیشتر رک به: سیاه‌کوهیان، نظریه انقطاع عذاب در آخرت شناسی عرفانی ابن عربی، در مجله عرفان و برهان، ش ۸، ص ۸۶-۱۱۶).

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، ج ۴ و ۲، دارالعربیہ، قاہرہ، ۱۹۷۵.
- ۳- -----، الفتوحات المکیه، قرأه و قدّم له: نواف الجراح، ج ۱، دار صادر، بیروت، بی تا.
- ۴- -----، فصوص الحکم و التعليقات عليه، بقلم ابوالعلاء عفیفی، الزهراء، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ۵- ابونعیم اصفهانی، حلیه الاولیاء، ج ۱ و ۹، بیروت، ۱۳۸۷ ق.
- ۶- پورجوادی، نصرالله، عین القضاة و استادان او، اساطیر، ۱۳۷۴ ش.
- ۷- پورنامداریان، تقی، دیدار با سیمرخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- ۸- جامی، نورالدین عبدالرحمن، نفحات الانس، به تصحیح محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- ۹- الجرجانی، میر سید شریف علی بن محمد، التعریفات، ضبطه و فهرسه: محمدبن عبدالحکیم القضاذی، دارالکتاب اللبنانی، بیروت، ۱۴۱۱هـ/ق/۱۹۹۱م.
- ۱۰- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد، دیوان اشعار، امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۳ ش.
- ۱۱- دامادی سید محمد، شرح بر مقامات اربعین، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- ۱۲- ریتز، هلموت، دریای جان، ج ۱ و ۲، ترجمه عباس زریاب خویی، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- ۱۳- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی، اللمع فی التصوف، طبع نیکلسون، لیدن، ۱۹۴۴م.
- ۱۴- سلمی نیشابوری، ابوعبدالرحمن، طبقات الصوفیه، تصحیح نورالدین شریب، مکتبه الخانجی، قاہرہ، ۱۹۸۶ م.
- ۱۵- صائب تبریزی، گلچین اشعار صائب تبریزی، انتشارات ناس، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۶- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، مصیبت نامه، به اهتمام نورانی وصال، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- ۱۷- -----، الهی نامه، به تصحیح هلموت ریتز، لایزیگ، استانبول، ۱۹۴۰ م.
- ۱۸- -----، اسرارنامه، به تصحیح سیدصادق گوهرین، زوار، تهران، ۱۳۸۲ ش.

- ۱۹- ----- ، تذکره الاولیاء، انتشارات منوچهری، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۰- -----، منطق الطیر، به تصحیح سیدصادق گوهرین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۱- عین القضاة همدانی، نامه‌ها، ۳ ج، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، اساطیر، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- ۲۲- ----- ، تمهیدات، به تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران، کتابخانه منوچهری، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- ۲۳- غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- ۲۴- ----- ، احیاء علوم‌الدین، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
- ۲۵- غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ۲۶- قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیری، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- ۲۷- القشیری النیسابوری، الرساله القشیریة، تحقیق عبدالحکیم محمد بن محمود، بیدار، ناشر: ایران، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۸- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح عبدالعادل شاهین، قاهره، ۱۹۹۲/۱۴۱۳ م.
- ۲۹- مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ۳۰- مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ۳۱- محمد بن منور میهنی، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید ابوالخیر، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- ۳۲- مکی، ابوطالب، قوت القلوب فی معامله‌المحبوب، به کوشش سعید نسیب مکارم، بیروت، ۱۹۹۵ م.
- ۳۳- ملکی تبریزی، میرزا جواد، رساله لقاءالله، انتشارات فیض کاشانی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- ۳۴- هجویری، علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۸۰ ش.