

نقدی بر قرائت ابوزید از ابن عربی (گزارش انتقادی کتاب هکذا تکلم ابن عربی)

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۹

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۳

محمدجواد رودگر*

چکیده

مقاله حاضر پاسخ به پرسش‌هایی است که گزارش ابوزید از ابن عربی در کتاب «هکذا تکلم ابن عربی» پیش روی ما نهاده است؛ مانند: آیا ابوزید تلقی و تفسیر درست، دقیق و منصفانه‌ای از ابن عربی ارائه داده‌اند؟ آیا قرائت ابوزید از ابن عربی قرائت حاکی از شخصیت و شاکله ابن عربی و انظار اوست یا نه؟ اگرچه ابوزید گزارش نسبتاً درستی از ابن عربی و شکل‌گیری هویت معرفتی و شناسنامه فکری- فرهنگی اش داده‌اند و روایت همدلانه‌اش از ابن عربی مشهود است؛ لکن تلاش او در واقع استفاده ابزاری از ابن عربی و برخی آرای ایشان در صورت‌بندی مواد فکری خویش است. در نوشتار پیش‌روی ضمن طرح روایت ابوزید از ابن عربی، قرائت ابوزید مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

واژگان کلیدی: ابن عربی، ابوزید، وجود، ولایت، عرفان، سیاست، مقام زن.

* دانشیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

ابوزید در پس پردهٔ ابن عربی به طرح و تحلیل دغدغه‌ها و نگاه و نگره‌های خویش، مانند نسبت عقلانیت و معنویت، قرائت عقلانی از دین و آموزه‌های دینی - معنوی، تفسیر و تأویل تجربه‌های معنوی و از جمله مدرنیته و مقولهٔ «تکثرگرایی مذهبی» در قالب ابیاتی از ابن عربی که آن را «مذهب عشق» نام نهاده‌اند، پرداخته است.

ابوزید در شناخت و فهم گفتمان ابن عربی با متد و روش همدلانه، بلکه مریدانه به اندیشه‌ها و انگیزه‌های ابن عربی وارد شد؛ اما در خروج از دالان اندیشه و انگیزه‌هایش، مرید خویش است و بجاست گفته آید که در بند خویش است، نه در بند ابن عربی. اگر چه خواسته در کمند ابن عربی شکار شود، لکن به واقع ابن عربی را به کمند خویش در آورده تا انگیزه‌ها و اندیشه‌هایش را فرموله و ارائه کند؛ چه اینکه چنانکه بایسته و شایسته بوده است، او «ابن عربی‌شناس» نبود و نشده است. لذا در تعبیر و تأویل تجربه‌های ابن عربی به خصوص ساحت ظاهر و باطن، تأویل و عرفان با پیش فرض‌های خویش ورود یافته و با تأویل اندیشه‌های خود در پس پردهٔ اندیشه‌های ابن عربی خارج شده است. او در تاریخ‌مندی همه پیام‌ها و پیامبران، اندیشه‌ها و اندیشمندان بین شناخت زمان و زمینه بعثت و ظهور پیامبران و از جمله پیامبر اعظم ﷺ و اندیشمندان و نابغان ساحت تفکر و تأویل، تفسیر و تجربه‌های معنوی و درونی از جمله ابن عربی، بین وجه و کُنه گرفتار آمده و دچار مغالطه شده و بین ندیدن زمان و زمینه پیدایش یک مکتب، جریان‌های فکری - معرفتی و نحله‌های فلسفی - عرفانی و دیدن تاریخ و جغرافیای ظهور پدیده‌های این چنین نیز راه افراط را در پیش گرفته و به تفکیک ره‌آورد وحی و «معارف و حیانی» که فرازمانی و فرازمینی‌اند، چه در حدوث و چه در بقا، نپرداخته؛ چه اینکه در فراخنای تاریخ و جغرافیا نمی‌گنجد، اگرچه در تاریخ و جغرافیای خاصی ظهور یافته و حادث می‌گردند؛ چه اینکه از آسمان به زمین تنزل که تجلی می‌نمایند و به ره‌آورد عقل و تجربه‌های حسی و حدسی، طبیعی و فراطبیعی، تجربه بیرونی و درونی یا محصول و برونداد احساس، ادراک و اشراق که مثلث معرفت‌های تجربی، تجربیدی و شهودی‌اند، نپرداخته و گفتمان و حیانی را از گفتمان بشری از هم بازنشناخته است و همه‌کس و همه‌چیز را از دریچه تاریخ‌مندی و افق جغرافیای

طبیعی_ انسانی تحلیل می‌نمایند؛ لذا فصل سوم کتابش را قیدوبندهای زمان و مکان قرار داده است و با روش ترابط دیالکتیکی بین پژوهشگر و پژوهش که آن را رابطه خلاق و پویا دانسته است، رگه‌هایی از تفکر هرمنوتیکی، هرمنوتیک گادامری و هایدگری را نشان داده و در تفسیر شخص و شخصیت‌ها نشانده است (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰-۱۴۳).

ابوزید کتابش را در شش فصل تبویب و تنظیم کرده است:

فصل اول: از جاهلیت تا ختم ولایت؛

فصل دوم: دیالکتیک وضوح و ابهام (تجربه عرفانی در کشاکش وضوح و خفا)؛

فصل سوم: قیدوبندهای زمان و مکان؛

فصل چهارم: دیدار با ابن‌رشد؛

فصل پنجم: پیدایش وجود و مراتب موجودات؛

فصل ششم: تأویل شریعت، دیالکتیک ظاهر و باطن.

ابوزید در مقدمه بر مسائلی چون: ۱. عقل و روح (معنا) در اسلام ذیل مقوله «تجربه معنوی»؛ ۲. تحقیق در مورد ابن‌عربی و گرایش شورانگیزش به عرفان و تصوف، عارفان و صوفیان تکیه کرد و در پیشگفتار نیز از معنویت‌گرایی و اسلام به‌عنوان سرمایه معنوی و قرائت عرفانی از اسلام در راستای حل مشکلات جامعه اسلامی با هدف بازگشت به دین، آن‌هم وجوه درونی و تجربه معنوی_ عرفانی دین در کنار وجوه فقهی_ تکلیفی و ساحت‌های فلسفی- کلامی آن اشاره کرده است.

ابوزید از تفکر سلفی به‌عنوان مانعی در جست‌وجوی تجربه معنوی و از برداشت غربی از اسلام به‌عنوان ضدیت با مدرنیته و تروریستی نشان‌دادن آن به‌عنوان مانعی دیگر یاد کرده است. بنابراین، ابوزید در ابن‌عربی‌شناسی‌اش و شناساندن ابن‌عربی دو هدف را دنبال می‌کند: ۱. آزادسازی عقل اسلامی معاصر؛ ۲. نشان‌دادن چهره معنوی و عرفانی اسلام به غیر مسلمانان. ابوزید همچنین بر ترابط مستقیم با منبع معرفت و مواجهه بی‌واسطه با حقایق الهی و ماورایی تأکید خاص می‌ورزد تا از حیث روش‌شناختی و معرفت‌شناختی نیز عشق و علاقه‌اش به ابن‌عربی را توجیه‌پذیر نماید تا در عرض تجربه حسی از تجربه عرفانی و مواجهه باطن‌گرایانه با حقیقت که نوعی

ذوق، وجد و اشراق و شهود است، به‌عنوان واژه و اصطلاح معرفتی و منبع معرفت سخن بگوید. بنابراین، در فصل اول از طریقت عرفانی/بن‌عربی، اسمای الهی و اذکار قرآنی، از ایمان تقلیدی_ عقلانی تا ایمان معاینه‌ای_ کشفی، بحث مرید و مرادی، اقطاب، دیدار با خضر، علم لدنی، نیل به مقام ولایت و ختم ولایت/بن‌عربی سخنان تاریخی_ تحلیلی فراوانی را مطرح کرد. او از نظریه ولایت، از تجربه معنوی شیخ در مکه و تجربه عشق زیباپرستی‌اش و تدوین ترجمان الاشواق و منطق عشق عرفانی/بن‌عربی یا نظریه عشق/بن‌عربی نیز دفاع کرد که البته در بحث ولایت و تفسیرش از ختم ولایت می‌توان مناقشاتی کرد. آنگاه در فصل دوم نیز از خصلت زبانی و بلاغی زبان عرفان که زبانی اشارتی و رازورانه است، به‌عنوان تجربه عرفانی از کشف تا ستر و دیالکتیک وضوح و ابهام و قرائت‌های عرفانی، از ایمان به احسان عبور کرده، از شطیحات عارفانه و سالکانه، از داستان حی‌بن‌یقظان و زبان رمز و اشاره به‌خوبی بحث کردند، سپس آثار شیخ را مورد بحث قرار داد و دیالکتیک ایضاح و ابهام را معطوف به فصوص و فتوحات تحلیل و ارزیابی کرده است.

ابن‌عربی در موضعی از همین فصل مشکل تجربه یا مشکل زبان گفتمان الهی را مطرح کرد و از همسانی تجربه عرفانی با تجربه نبوی «وحی» (ر.ک: همان، ص ۱۰۳) گفته و تنها فرق و مایز بین این دو تجربه را در اینکه وحی همراه با تشریح جدید است، دانسته است؛ اگرچه درک وحی نبوی با اتصال دوباره به منبع صدور آن، کار عارف در تجربه عرفانی است و تشابه و توازن میان دو تجربه، تشابهی لغوی در پی دارد، چه کلام الله وحی شده به پیامبران از یک لحاظ صریح و مکشوف است و از لحاظ کنایی و اشاره ای. از آنجاکه مخاطب آن همه مردم‌اند، صریح و مکشوف است تا با سطوح فکری همه مردم هماهنگ باشد؛ اما چون سخنی است که زمان و مکان در معنایش لحاظ شده، کنایی و اشاره‌ای است. این تشابه میان تجربه‌های عرفانی و نبوی باعث تشابه ساختار گفتمان عرفانی با گفتمان قرآنی شده است و تفسیر عرفانی قرآن کریم عرصه تلاقی این دو تجربه است. چه، هدف از تفسیر کشف معنای پنهان است (ر.ک: همان، ص ۱۰۳).

به هر حال زبان عبارت و اشارت، تجربه‌ها و یافته‌های عرفانی و زبان رمز و اشارت

آنها و آنگاه ساختار قرآنی و آثار شیخ (همان، ص ۱۱۲-۱۱۹) و گفتمان /ابن عربی (ابهام عمدی و غیر عمدی = ص ۱۱۹-۱۳۷) نیز مطمح نظر /بوزید بوده است. این در حالی است که تجربه نبوی و تجربه عرفانی تفاوت ماهوی دارند و نام نهادن تجربه بر هر دو جریان انبیاپی و عارفانه از سنخ اشتراک لفظی است.

/بوزید در فصل سوم نیز از تاریخ‌مندی و جغرافیامندی یا قید زمان و مکان در صدور اندیشه و اشراق یا تجربه‌ها و تعابیر /ابن عربی گفته‌اند و برخلاف نظر هانری کربن /ابن عربی را نیز تخته‌بند زمان و مکان دانسته است. در این فصل همچنین از تکثرگرایی مذهبی براساس مذهب عشق و فعالیت‌ها و نگاه‌های سیاسی- اجتماعی /ابن عربی مطالبی را طرح و بسط داده است (ر.ک: همان، ص ۱۳۹-۱۷۹). فصل یادشده نسبت عرفان و سیاست، عارف با تحولات سیاسی- اجتماعی و دغدغه‌های /ابن عربی به‌عنوان پدر عرفان نظری موسوم به شیخ اکبر را نیز نشان می‌دهد؛ اگرچه /بوزید معتقد است این رویکرد و نظریات /ابن عربی به یک معنا مغایر با روح تصوف و معلول فشار سیاست بر اوست.

۲۰۱

قیس

فصلی
بر
قرآنت
بوزید
از
ابن
عربی
...

نقد: ا. باید دانست که چنین رویکردی ظرفیت جامع عرفان اسلامی و استعداد و قابلیت عرفانی عارفان مسلمان از جمله /ابن عربی را نشان می‌دهد و برداشت /بوزید از عرفان و عارفان و شخصیت /ابن عربی نیز ناقص و شاید خطا و اشتباه باشد. البته بررسی عرفان سیاسی و سیاست‌های عرفانی و گواهی تاریخی درمورد رویکرد و رفتار عرفان و عارفان با عالم سیاست و اجتماع، مقوله و مقاله‌ای مستقل و مستوفای می‌طلبید؛ اگرچه نگاه و نگره /ابن عربی به عرفان و سیاست تعامل آنهاست، نه تقابل آنها و این دو را قابل جمع می‌دانند، نه مانعة‌الجمع و ... (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۸۸ /جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵-۱۱۳ /پارسانیا، ۱۳۸۶، صص ۳۱-۴۶ و ۱۰۷-۱۱۱). حساسیت‌های /ابن عربی در شکست مسلمانان در برابر غیرمسلمانان خود حکایت از دغدغه‌های روحی- عرفانی و بینش و گرایش اوست، نه فشار سیاست بر او و تجربه معنوی و سیاسی در طول هم‌اند، نه در عرض هم.

/بوزید در فصل چهارم (دیدار با /ابن رشد) چهار دیدار /ابن عربی با /ابن رشد را طرح کرده است (ر.ک: همان، ص ۱۸۴-۱۸۶) و آنگاه به مبانی سه‌گانه /ابن عربی پرداخته که

عبارتنداز: ۱. ابن رشد به نظام معرفتی‌ای تعلق دارد که *ابن عربی* بدان تعلق ندارد؛ لذا از دو نظام معرفتی‌اند، نظام فلسفی و نظام عرفانی؛ ۲. شناخت آخرت از حیث وجودی در نگاه ابن رشد و *ابن عربی* متفاوت است؛ لذا ساختار گفتمانی *ابن عربی* نوجوان و شیخ فیلسوف با هم متفاوت است؛ ۳. ویژگی‌های شناختی *ابن عربی* و ابن رشد متفاوت است که در پرسش *ابن رشد* از *ابن عربی* مبنی بر اینکه امر کشف و فیض الهی را چگونه یافته‌اند؟ و *ابن عربی* در پاسخ گفته‌اند آری و آنگاه نه، در واقع به دو پرسش پاسخ دادند که «آری» یعنی امر کشف و فیض الهی را یافته‌ام و «نه» یعنی این کشف و فیض از راه نظر و برهان حاصل نشده است (همان، ص ۱۸۸-۱۸۹) و سپس به شرح دیدارها اهتمام ورزیده‌است (همان، ص ۱۹۰-۲۱۸) که به تحلیل مبناشناختی و معرفت‌شناختی *ابن عربی* و *ابن رشد* و تحلیل مقایسه‌ای آنها می‌پردازد و عقل و شهود یا برهان و عرفان و مقوله کشف و فیض الهی و نظر و اندیشه را در قالب تمثیل *حی بن یقظان* به روایت *ابوبکر بن طفیل* و دیدارهای *ابن عربی* و *ابن رشد* به تصویر و تفسیر می‌کشاند، وی بحث مستوفا و جالب و جاذبی را از راه حل‌های *ابن رشد* و *ابن عربی* فراروی خوانندگان قرار می‌دهد تا از نظام فکری *ابن رشد* و نظام فکری *ابن عربی* تصویری روشن و خواندنی ارائه دهد.

ابوزید در فصل پنجم نیز به طرح بحث از پیدایش وجود و مراتب موجودات پرداخته و آن را در اندیشه *ابن عربی* جست‌وجو و تبیین نموده است (ر.ک: همان، ص ۲۱۹-۲۶۴) ۱ به سه عنصر در اندیشه *ابن عربی* نسبت به تفسیر پیدایش وجود و تحلیل مراتب آن اشاره می‌کند: ۱. عنصر مفهوم «تجلی اسمائی»؛ ۲. عنصر «تجلی در نفس الهی»؛ ۳. عنصر مفهوم «نکاح». سپس به شرح هر کدام از عناصر یادشده اهتمام ورزیده و بر تأثیرپذیری *ابن عربی* از میراث عرفانی پیش از خود و اثرگذاری اش بر اندیشه‌های عرفانی بعد از خود نیز اشاره کرده است. در شرح عنصر اول تجلی اسمایی، اسمای الهی را واسطه ذات الهی و عالم گرفته و اسم جامع الله را در مرکز و محیط دایره وجود براساس معانی و دلالت‌های قرآنی طبق نظریه *ابن عربی* نشان می‌دهد و آن را بر بنیان دیالکتیکی (ر.ک: همان، ص ۲۲۶-۲۳۱) شرح می‌دهد.

آنگاه مراتب تجلیات وجودی در نفس الهی را تفسیر می‌کند. *ابوزید* جمع مفاهیم

«تجلیات اسمائی» و «تجلی نَفَس» مراتب اساسی وجود با حروف زبان را موازی دانسته، به استثنای سطح اول برزخ که سطح برزخ اعلی یا برزخ البرازخ است، سه سطح دیگر را براساس مراتب بیست و هشتگانه که هر مرتبه همسان (موازی) یکی از حروف صامت زبان عربی است، طرح کرد و مصوت‌ها را همسان مراتب سطح اول یا برزخ اعلا دانسته است. بنابراین، بر محور اندیشه‌های عرفانی یا هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی سطوح ذیل را می‌توان طرح کرد.

سطوح وجودشناختی عرفانی براساس اندیشه و آرای ابن عربی

سطح اول = برزخ اعلا، خیال مطلق، برزخ البرازخ یا عمای مطلق (کوری محض) که خود مراتبی دارد:

- مرتبه الوهیت ← علت فاعلی
- مرتبه عماء یا اعیان ثابتة در عدم ← علت مادی
- مرتبه حقیقت حقایق کلی ← علت صوری
- مرتبه حقیقت محمدی یا انسان کامل که واسطه میان ذات الهی و انسان است ← علت غایی.

سطح دوم = عالم امر یا عقول کلی:

- عقل اول یا قلم اعلی
- نفس کلی یا لوح محفوظ
- طبیعت کلی یا هباء
- هیولی کلی

سطح سوم = عالم خلق:

- جسم کلی یا عرش
- کرسی

- فلک اطلس یا فلک البروج

- فلک کواکب ثابت یا کواکب المنازل

سطح چهارم = عالم شهود (کون و استحاله):

- افلاک هفتگانه فلک قمر و سپس عالم کون و استحاله

- دایره‌هایی که نماینده عناصر طبیعی‌اند: آب، آتش، هوا، خاک
 - مراتب اصلی موجودات: معدن، نبات، حیوان
 - مراتب همه موجودات زنده؛ یعنی ملک، جن و انسان (ر.ک: همان، ص ۲۳۲-۲۴۱).
 حال آیا تفسیر و تلقی /بوزید از نگاه هستی‌شناختی /بن‌عربی و تطبیق‌های او درست است یا نه؟ بحثی دیگر است، گرچه دسته‌بندی خوبی ارائه شده است.
 /بوزید آنگاه بحث اینکه موجودات هستی کلام الله‌اند و انسان کلمه الله (ر.ک: همان، ص ۲۴۲-۲۵۴) همچنین بحث تأویل قرآن، کلام الله در وجود را بر پایه آرای /بن‌عربی تحلیل و توصیف کرده است (همان، ص ۲۵۴-۲۶۴) تا مقوله ظاهر و باطن قرآن و تفسیر و تأویل آن را بیان نماید. /بوزید از ظاهر، باطن، حدّ و مطلع قرآن سخن گفته و بحث‌های وجود شناختی - معرفت‌شناختی «قرآن» را به میان کشیده تا تأویل وجود را از تأویل متن دینی (قرآن) و راهیابی به سطوح متعدد آن، که تنها برای انسان کامل که از ظاهر وجود به باطن آن عبور کرده است، امکان‌پذیر بداند؛ گرچه عارف هم با رسیدن به سطح «فنا» در حق به مرحله درک کلی دلالت قرآن نیز می‌رسد و ... /بوزید با بحث‌های پایانی فصل پنجم تمهیدی برای بحث از تأویل شریعت یا دیالکتیک ظاهر و باطن در فصل ششم فراهم کرده است که بحث‌های پایانی و بحث‌های فصل ششم نقدپذیرند و هدف اصلی مقاله حاضر در حقیقت گزارش، پژوهش و نقد فصل ششم کتاب خواهد بود و در دو محور تدوین می‌شود:
 محور اول: گزارش فصل ششم (تأویل شریعت، دیالکتیک ظاهر و باطن)
 محور دوم: آهم نظریات /بن‌عربی براساس تلقی /بوزید و نقد آن (نقل و نقد).

محور اول: گزارش توصیفی - تحلیلی

/بوزید در ابتدای فصل شریعت را از حیث مفهوم‌شناسی واکاوی کرده و دو معنای «عام» و «خاص» برای شریعت ذکر کرده است. شریعت به معنای عام، یعنی مجموعه نظام دینی - اسلامی که عقاید و اخلاق و قوانین را دربرمی‌گیرد؛ لکن شریعت به معنای خاص قوانین و احکام برآمده از منابع اصلی است که زندگی فردی و جمعی مسلمانان را سامان‌دهی و تنظیم می‌کند و مقصود /بوزید همین معنای خاص از شریعت است؛ چه

اینکه حاوی قوانین و تشریحات خاصی است که اسلام را از دیگر ادیان جدا می‌کند؛ زیرا قرآن کریم هردو جنبه ادیان را طرح کرد: الف) یگانگی عقیده در همه ادیان؛ ب) اختلاف شرایع و احکام با توجه به اوضاع و احوال زمان و مکان.

درخصوص یگانگی، وحدت و اشتراک عقیدتی آیات زیر گواه مدعاست: شوری: ۱۳؛ بقره: ۶۲؛ مائده: ۶۹؛ بقره: ۱۲۲؛ انعام: ۱۶۳؛ اعراف: ۱۴۳؛ یونس: ۷۲، ۸۴ و ۹۰؛ نمل: ۳۱، ۳۸، ۴۲ و ۹۱؛ زمر: ۱۲؛ احقاف: ۱۵؛ حج: ۱۷ و اما در برابر این وحدت و اشتراک ادیان، «شرایع» مختلف‌اند که مائده: ۴۸ بر آن دلالت دارد.

ابوزید پس از طرح بحث یادشده، پیش از بررسی تأویل/بن‌عربی از شریعت به این نکته اشاره می‌کند که از دیدگاه/بن‌عربی تجربه دینی غیر از ایمان به شرایع یا عمل به آنها است؛ لذا با وجود تفاوت شیوه‌های ریاضت و جهاد با نفس، تجربه دینی یکی است. بنابراین، بحث راهبان مسیحی و از صنف عارف‌بودن آنها را پیش کشیده است و حتی مطرح کرده که در آغاز مسیر ممکن است مجاهدت‌ها و ریاضت‌هایی که براساس شریعت الهی نبوده و در عین حال مشروع باشد و به درجاتی از عرفان برساند، گرچه شاید این «درجات» کمی کمتر از دست‌آورد مجاهدت‌هایی باشد که مبتنی بر شریعتی الهی است.

او می‌گوید اشتراک در نتایج تجربه دینی که ناشی از ریاضت نفس و جسد است، با تجارب مبتنی بر شرع تفاوت‌هایی هم دارد و سپس می‌نویسد: «این جداسازی نشان‌دهنده تلاشی است که عرفا و متصوفه برای ایمن‌ماندن از رگبار حمله‌ها انجام می‌دهند» (همان، ص ۲۶۸) و استناد/بن‌عربی به گفته‌های جنید که فیض دوگونه است: ۱. فیض معنوی: فیض معنوی الهی که مبتنی بر شریعت الهی است و مجاهد را به خداوند می‌رساند؛ ۲. فیض معنوی الهی که مخصوص پیروان شریعت محمدی ﷺ است.

در بحث دیگری/بن‌عربی به بحث از ظاهر و باطن شریعت می‌پردازد و ظاهر و باطن شریعت را با ظاهر و باطن هستی با عالم وجود و انسان تطبیق داده است و به تعبیر/ابوزید: «پس شریعت ساختاری معنایی-زبانی-تاریخی است که از لحاظ ظاهری متغیر و از لحاظ باطنی ثابت است» (همان، ص ۲۷۰). از دیدگاه/بن‌عربی با تقریر/ابوزید

انسان ظاهر و باطنی دارد و شریعت نیز ظاهر و باطن و مردم از دیدگاه /بن عربی نیز دو دسته‌اند: ۱. عوام و ظاهرگرا؛ ۲. اهل الله و باطن‌گرایان. لذا /بوزید می‌گوید بر این اساس اهل الله و باطنیان، تفاوت‌هایی با اهل ظاهر دارند که عبارت است: الف) باطنیان جدا از ظاهر شریعت در حکمت عمیق نهفته و در آن تأمل می‌کنند و ظاهر را وسیله ورود به باطن معنوی عمیق می‌دانند؛ ب) اهل الله می‌توانند بدون واسطه «راویان» و «ناقلان» احکام شریعت را از منبع اصلی بگیرند و این، همان تفاوت «طریقت اهل الله» با «طریقت فقها و محدثان» است که /بن عربی از آن به «علمای رسوم» یاد می‌کند (ر.ک: همان، ص ۲۷۰-۲۷۱).

/بوزید آنگاه بحث معیار جهانی فراگیر بودن شریعت را بر محور اندیشه و تحلیل /بن عربی تقریر می‌کند و اختلاف شریعت در جزئیات و احکام نه در اصول و مبانی را پیش می‌کشد. /بوزید در اینجا به خوبی دیدگاه /بن عربی را در اسرار نیاز به تشریح و نفس اختلاف شرایع ترسیم و تصویر می‌کند که چکیده آن چنین است:

اختلاف شرایع به علت اختلاف سنت‌های الهی (مآئده: ۴۸)؛

اختلاف سنت‌های الهی به علت اختلاف احوال (الرّحمن: ۲۹ و ۳۱)؛

اختلاف احوال به علت اختلاف زمان‌ها؛

اختلاف زمان‌ها به علت اختلاف حرکت‌ها (حرکت‌های فلکی)؛

اختلاف حرکت‌ها به علت اختلاف توجهات (توجه ایجاد حق به فلک) (مریم: ۵/

انبیاء: ۳۳)؛

اختلاف توجهات به علت اختلاف مقاصد؛

اختلاف مقاصد به علت اختلاف تجلیات (ق: ۵)؛

اختلاف تجلیات به علت اختلاف شرایع (ر.ک: همان، ص ۲۷۸-۲۷۹).

بنابراین، علل اختلاف شرایع به علل اختلاف و تجلیات براساس اختلاف شرایع می‌رسد؛ یعنی سبب هم علت است هم معلول و نتیجه مقدمه است و مقدمه نتیجه بدون آنکه هیچ تعارضی در کار باشد.

/بوزید در طرح از شریعت، اصول و منابع معتقد است که مفهوم شریعت در اندیشه

/بن عربی سه بعد دارد:

بعد وجودشناختی (انتولوژیک)؛

بعد معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیک)؛

انسان‌شناختی (انتروپولوژیک).

آنگاه/بوزید براساس منابع اهل سنت، منابع شریعت را برشمرده و به توضیح هرکدام پرداخته است (ر.ک: همان، ص ۲۸۰-۲۹۴) و در پایان فصل ششم/بوزید تأویل فروع_ عبادات و سپس بحث از کلمه طیبه لا اله الا الله، طهارت، نماز، ستر عورت، زکات، روزه و حج_ را براساس و محور اندیشه و آرای/ابن عربی گزارش کرده است (ر.ک: همان، ص ۲۹۴-۳۱۷). آری/بوزید بدون نتیجه‌گیری کتابش را به پایان برده و فصل پنجم و ششم را به بحث از حکمت اسماء الله و تأویل احکام شریعت پرداخت تا نشان دهد که امروز عرفان و طریقت عرفانی، معنویت و تجربه‌های معنوی برای اهل اشارت می‌تواند مسئولیت‌زا باشد و در عصر مدرنیته به جای تکلیف و امر و نهی و دستوری عمل کردن، بایسته است به باطن شریعت و تجربه‌های معنوی_ عرفانی پناه برد تا بر مشکلات و اشکالات مدرنیته که استعمار، استثمار، استبداد و ظلم است نیز پیروز شد. حال آیا چنین نگاه و نگره‌هایی به شریعت و رهاکردن ظاهر شریعت و چسبیدن به باطن آن، راه‌حل مناسبی است یا نه؟ یا قبل از تناسب و عدم تناسب، آیا راه‌حل درست است یا غلط؟ که از نقدهای آن، این است که حق و تکلیف چنان با هم گره خورده‌اند که می‌توان گفت: هر حقی تکلیفی به دنبال خود داشته و هر تکلیفی حقی را دربردارد و تکلیف یا باید و نبایدها امری ضروری و حیات بخش‌اند و در جهان جدید و مدرن نیز احکام تکلیفی و الزام‌آور فراوان است. علاوه اینکه ما به تکلیف از چه منظری نگاه کنیم، بسیار مهم خواهد بود. از همه مهم‌تر باطن شریعت با ظاهرش درهم پیوسته است و در تناظر با هم‌اند و باطن منهای ظاهر معنا ندارد که عارفان راستین هم بر چنین نکته دقیق و عمیقی تفتن داشته و پای فشرده‌اند. حال آیا طرح/ابن عربی در برابر برخی جریان‌های سلفی در عرصه‌گفت‌و‌گام اسلامی و نگاه خشک فقهی_ احکامی منطقی و معقول است یا نه؟ بحث دیگری را می‌طلبد. البته بایسته است زمان، زمینه و شرایط فکری_ فقهی خاستگاه و رشد/بوزید، یعنی جامعه‌ی اهل سنت و مصر و ... را نیز در تحلیل، ارزیابی و پاسخ‌گویی در نظر بگیریم.

محور دوم: اهم نظریات ابن عربی بر اساس تلقی ابوزید (نقل و نقد)

در این بخش لازم است از روش نقل و نقد استفاده کنیم؛ به این معنا که ابتدا به نقل نظر *ابوزید* و سپس به نقد آن پردازیم:

الف) نقل: «علاوه بر این «اهل الله» ویژگی ای دارند که آنان را از هر دو گروه ممتاز می کند و آن، اینکه می توانند احکام شریعت را بدون واسطه «راویان» و «ناقلان» از منبع اصلی بگیرند. این است تفاوت «طریقت اهل الله» با «طریقت فقها و محدثان» که *ابن عربی* از آنان به «علمای رسوم یاد می کند» (همان، ص ۲۷۱).

نقد: تقابل انداختن بین فقه و عرفان و فقیهان و عارفان به صورت موجب کلیه، قرائتی است که *ابوزید* از رویکرد عرفانی *ابن عربی* و طرح علمای رسوم و اهل الله در برابر اهل ظاهر فهم کرده است که به نظر می رسد صحیح نباشد؛ چه اینکه:

اولاً، فقه و عرفان را اگر با عنوان معروف و اصطلاح متداول عرفانی «شریعت و طریقت» نیز تعبیر نماییم، در برابر و عرض هم نیستند؛ زیرا طریقت، باطن شریعت است و شریعت حقیقت واحد ذومراتب است که خود دارای ظاهر و باطن، آداب و اسرار است، نه اینکه شریعت، نماینده ظاهر و آداب و باید و نبایدهای محض تکلیفی به معنای متعارف باشد و طریقت جدای از شریعت و پس از عبور از شریعت حاصل شده و معنای باطن و اسرار را حامل و حاوی باشد؛ بلکه طریقت، باطن شریعت است و شریعت است که در درون خویش راه ورود به عالم باطن و باطن عالم و ملکوت جهان و جهان ملکوت را به روی انسان می گشاید تا «سیر الی الله» و «سیر فی الله» در تعالی وجودی انسان تحقق یابد.

ثانیاً، آیا واقعاً اگر سالکی به سیر و سلوک پرداخت و تجربه های سلوکی و آنگاه عرفانی را تحصیل کرد، بدان معناست که بدون وساطت راویان و ناقلان، احکام شریعت را تحصیل نماید؟ مگر نه این است که فقه و تفقه و اجتهاد، روشی در فقهت و استنباط احکام شرعیه فرعیه از منابع و ادله تفصیلیه است، یا اینکه تنها روش دریافت احکام شریعت، آن هم بدون واسطه از راه «عرفان» و سیر و سلوک است. بله «اجتهاد» و استنباط احکام شریعت از دو راه: ۱. تحصیلی؛ یعنی درس و بحث، استاد دیدن، مطالعه و تحقیق و فهم منابع احکام شریعت و آنگاه استنباط و اصطیاد احکام خدا؛ ۲. حصولی؛

یعنی تزکیهٔ نفس، طهارت روح، معنویت و فضیلت، سلوک اخلاقی_ عرفانی امکان‌پذیر است. پس طهارت درونی، نزاهت اخلاقی در طول قوت و قدرت علمی_ فقهی زمینه فعلیت «اجتهاد» خواهند شد. بنابراین، راه دریافت احکام شریعت از منبع اصلی، راهی متعارف، علمی و منطقی است که باید طی گردد و در «طریقت اهل الله» بودن ضامن و کافی برای دریافت احکام شریعت نخواهد شد، مگر اینکه اهل الله، اهل فقاہت و اجتهاد در شریعت نیز باشند و البته جمع فقاہت و طریقت، اجتهاد علمی و باطنی ممکن است، نه ممتنع.

سخن / بوزید در تقابل انداختن میان شریعت و طریقت و سپس رودرروی قرارداد اهل الله و اهل ظاهر و طریقت فقها و محدثان با طریقت عارفان، زمینه‌ای برای شریعت‌گریزی و اجتهادگرایی و تقلید اهل معنا و سیر و سلوک است تا به توجیه تأویلات عقلی_ عرفانی شریعت در عصر مدرن یا عصری‌سازی شریعت در جهان کنونی بپردازد. ناگفته نماند که سالکان دو دسته‌اند: الف) دسته‌ای که خود مجتهد و فقیه‌اند؛ ب) دسته‌ای که اساساً چنین نیستند. پس طرح چنین مطالبی برای کسانی که اهل سیر و سلوک‌اند و اگر به عرفان و تجربه‌های عرفانی رسیدند، غلط‌انداز و انحراف‌زاست و توهم فهم احکام شریعت را منهای فقها و مجتهدان و تخیل تقلیدگریزی از فقیهان را به دنبال دارد که تجربه و شواهد تاریخی و عصری در اثبات چنین برداشت‌های سوء فراوان است و عرفان‌های کاذب و انحرافی اعم از صوفیانه و سکولار، مصداق روشن آن هستند ...

ثالثاً، فقها و محدثان را اهل ظاهر و دستور و تکلیف و منهای باطن‌گرایی و دستور تربیتی دانستن و معرفی کردن و آنها را در قبال عارفان نهادن، خود خطایی بزرگ و نابخشودنی است؛ اگرچه می‌توان در یک تقسیم‌بندی مطرح کرد که فقها و محدثان دو دسته‌اند: الف) دسته‌ای که عارف هم هستند؛ ب) دسته‌ای که عارف به معنای اصطلاحی نیستند و عارفان نیز دو گروه‌اند: ۱. دسته‌ای که فقیه و محدث و مجتهدند؛ ۲. دسته‌ای که مجتهد مصطلح نیستند. حال آیا دسته دوم از عارفان نیاز به مجتهد و فقیه در شناخت و عمل به شریعت ندارند؟ یا خود به دلیل عرفان و فناء فی الله، احکام شریعت را مستقیماً از منابع اصلی دریافت می‌کنند؟ و یا اینکه آیا دسته دوم از فقیهان و محدثان

که عارف اصطلاحی نیستند، با عرفان اصیل و کشف و شهودهای مشروع و معقول مخالف‌اند؟ یا راه سلوک و شهود به روی آنها بسته است؟ قطعاً خیر. بنابراین، می‌توان عارفان فقیه و فقیهان عارف داشت و فقیهان غیرعارف با عرفان اصیل و ناب محمدی ﷺ مخالف نیستند و عارفان اصیل و صادق با شریعت محمدی ﷺ و اجتهاد و فقاہت سرستیز ندارند.

آری، برخی از تحلیل‌های /بوزید از نگاه /ابن عربی تحلیلی ظاهرگرایانه و حتی مذبذب و مضطرب است که مطالب صفحات ۲۷۱ و ۲۷۲ چنین گفت ابن عربی شاهد آن است و او اختلاف میان اهل الله و فقها را ناشی از تفاوت گفتمانی آنها در تفاوت معرفتی نشان می‌دهد و محاکمه حلاج و سهروردی را نیز شاهد مدعای خویش می‌گیرد (ر.ک: همان، ص ۲۷۲) و این برداشت اگرچه شواهد تاریخی هم دارد، ناشی از گفتمان فقهی- عرفانی و تفاوت معرفتی آنها با هم نیست.

از همه مهم‌تر اینکه امثال سید حیدر آملی اسرار الشریعه را در طول آداب الشریعه طرح و تحلیل نموده است و برای هرکدام از نماز، روزه، حج، خمس، زکات، جهاد و ... ظاهر و باطن، آداب و اسرار ارائه داده است و ... (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۲۸-۲۲۵). یا عالمان اسلامی به تدوین کتبی با عنوان آداب الصلاة و اسرار الصلاة پرداختند.

ناگفته نماند که /بوزید درگیر برداشت‌های مختلف و متهافت خویش از حقیقت عرفان و تأویل /ابن عربی است؛ چنان‌که از یکسو می‌نویسد: «بدون ظاهر، باطنی هم به جا نمی‌ماند و هیچ ظاهری نیست که در پشاش باطن معنوی عمیقی نباشد. تصور دایره‌ای از وجود باعث می‌شود که /ابن عربی بتواند ظاهر و باطن را تجلیات یک حقیقت بشمارد» (همان، ص ۲۷۵) و از سوی دیگر، نوشته‌اند:

اهل الله در غرقاب حیرت گرفتارند و جرئت ادعای «یقین» ندارند؛ چه حقیقت خود متلوّن است و همچون آب حالت و رنگ ظرفی را می‌گیرد که در آن است، هرچند خود نه رنگی دارد نه حالت و شکلی. اما در دیگرسو، فقها می‌پندارند که حقیقت از آن ایشان است و خود را مدافع و محافظ آن می‌دانند؛ زیرا از آنچه اهل الله می‌دانند، بی‌خبرند ... (همان، ص ۲۷۲).

جملات یادشده ضمن نشان‌دادن اضطراب بحثی - تحلیلی /بوزید، چند نقد نیز دارد:

حقیقت را بی‌رنگ و حالت و شکل دانسته و معتقد است هویت مستقل و واقعیت اصیل ندارد.

حقیقت «نسبی» است و در هر ظرفی رنگ و حالت همان را به خود می‌گیرد.

حقیقت، تابع انسان‌ها، رویکردها، گفتمان‌ها و ظرفیت‌های آدمیان است.

ترویج پلورالیزم معرفتی که به پلورالیزم دینی و مذهبی منتهی می‌شود و *ابوزید* در فصل سوم و مقدمه کتاب نیز تحت عنوان «مذهب عشق»/بن‌عربی از آن یاد کرده و با شوق و رغبت به آن پرداخته و برجسته ساخته است.

این فراز سخنان *ابوزید* گواه مدعاست: «اما فقها به خاطر وجود مدعیان دروغین این باب را بسته‌اند و چه نیک کرده‌اند و این ضروری بر صادقان ندارد» (همان، ص ۲۷۳).

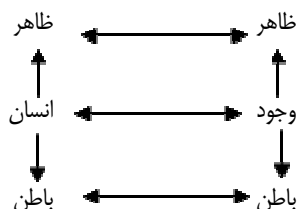
حال آیا به‌راستی مطالب یادشده اضطراب، تهافت‌گویی و تناقض تحلیلی *ابوزید* را در نسبت فقها و عارفان، اهل ظاهر و اهل الله، اهل شریعت و طریقت نشان نمی‌دهد؟ آیا در دو گزاره:

الف) «فقها می‌پندارند که حقیقت از آن ایشان است ...؛ زیرا از آنچه اهل الله می‌دانند، بی‌خبرند» (همان، ص ۲۷۲).

ب) «فقها به‌خاطر وجود مدعیان دروغین این باب را بسته‌اند و چه نیک کرده‌اند» (همان، ص ۲۷۳).

تناقض و تهافت در داوری و اضطراب معرفتی در فهم اندیشه‌های *ابن‌عربی* را مشاهده نمی‌کنیم؟ بالاخره *ابوزید* به این نتیجه رسیده است که فقها تنها به‌خاطر مدعیان دروغین مطالب و مسائلی را علیه عارفان طرح کرده‌اند، لکن خود به حقیقت رسیده و از رازها و اسرار اهل الله هم با خبرند. البته فقهای اهل معرفت چنین‌اند و پاسداری از حقیقت و حفاظت و پاسبانی از مرزها و رازها، رسالت عارف و فقیه هر دوست و هر دو طیف و طبقه دغدغه و درد حقیقت دارند.

ج) *ابوزید* به گزارش توصیفی تأویل شریعت یا فروع از عبادات، طهارت، نماز، ستر عورت، زکات و ... بر محور فتوحات مکیه باب «معرفة سرّ الشریعة ظاهراً و باطناً» پرداخته و به کتاب‌های *ابن‌عربی* در این ابحاث اشارتی می‌کند؛ مثل: التنزلات الموصلیه، مواقع النجوم و ... *ابوزید* تأویل *ابن‌عربی* از فروع را براساس:



یعنی ظاهر و باطن داشتن هر کدام و عنصر توحید و اسلام، خوانش‌های تأویلی هر کدام و مستند به احادیث و نگرش‌های عرفانی روایت کرده است؛ گرچه تصویر شیخ از اسلام را بر دو لنگه در مصرع؛ یعنی «لا اله الا الله» و «محمد رسول الله» و ستون‌های آن را بر چهار ستون «نماز، روزه، زکات و حج» ارائه داده است که در واقع سنی‌گرایانه و تفسیری مبتنی بر جهان‌بینی و قرائت اهل تسنن است و حتی در استناد احادیث به حدیث قام الإسلام علی خمس (شهادت، نماز، روزه، زکات و حج) استناد کرده و هر کدام را به تأویل برده است که در حقیقت هم بر نگاه تصویری-تأویلی ابن‌عربی و هم گزارش توصیفی-تسنن‌گرایانه/بوزید نقد معرفتی-فکری وارد است؛ چه اینکه عنصر یا ستون «ولایت» که در برخی احادیث وارد شده است و در کتب تفسیری اهل تسنن هم اشاراتی به آنها رفته نیز اشاره‌ای نکرده و تأویل بی‌ولایت، تصویر منهای ولایت از توحید و اسلام ارائه داده است. کاش/بوزید نیم‌نگاهی به برخی نگرش‌های عرفانی/ابن‌عربی در تفسیرش از ولایت و ختم ولایت و انسان کامل هم می‌افکند، که اگر علم به توحید و ایمان به آن به‌عنوان تجربه معنوی و تکیه بر تجربه «حی‌بن‌یقظان» مستند گزارشی/بوزید است، توقع بود که در همان فتوحات به عنصر «ولایت» نیز توجه می‌نمود که به حقیقت جای چنین رویکرد و رهیافتی خالی است (ر.ک: همان، ص ۲۹۴-۳۰۰). این در حالی است که در فصل اول کتاب، بحث از جاهلیت تا ختم ولایت را از دیدگاه/ابن‌عربی و سیر تطوری اندیشه او مطرح کرده است (ر.ک: همان، ص ۸۷-۴۳). حال گزارش او از آفاق اندیشه‌ای/ابن‌عربی در مورد ولایت چه قوت و وضعی دارد، خود مطلب مستقل دیگری است و جالب است که *بوزید* به سیر آفاقی/ابن‌عربی از غرب به شرق و تطور اندیشه‌ای-درونی‌اش؛ یعنی

«سیر انفسی»/بن‌عربی نیز پرداخته و به تعبیر خودش شیخ در مشرق به دنبال تقدیری بوده که در مغرب نیافته است. یا علل هجرت او را هم‌پیمانی فقها با حاکمان علیه صوفیان و عرفا دانسته است و یا ... (ر.ک: همان، ص ۸۶). به هر حال /بوزید هم در فصل اول تعابیر /بن‌عربی درباره مهدی (عج) را توجیه جانب‌دارانه کرد و قرائتی ناقص از /بن‌عربی در این خصوص داد و هم در فصل ششم تأویل /بن‌عربی از فروع و شریعت را منهای عنصر «ولایت» جست‌وجو کرده و حکایت نمود.

ناگفته نماند طرح «تأویل فروع» براساس نسبت معرفتی- رفتاری انسان با وجود و دیالکتیک ظاهر و باطن هرکدام طرح جدید و تلقی نوی از ارائه دیدگاه /بن‌عربی و هماهنگ با ادبیات عصری است؛ لکن خلأ گفتمان ولایت آن‌هم با استناد به احادیثی که نگاه ولایی در آنها نبوده و احادیث ناظر به مقوله ولایت نیز مغفول یا متروک شده باشد، امری مهم در جریان «تأویل‌گرایی» است ...

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد /بوزید بین آرای فقهی و عرفانی /بن‌عربی و بین نگاه از ساحت فقه با نگاه از ساحت عرفان (در جریان امامت یا عدم امامت زن برای مرد و نتیجه‌گیری‌هایی که کرده است) راه خطا را پیمود و درصدد تحمیل دیدگاه خویش که مطابق زمانه و فرهنگ تجدد و تشابه و سپس تساوی مبتنی بر تشابه مرد و زن می‌باشد، برآمده و /بن‌عربی را نیز گرفتار چنبره روزگار و فرهنگ مسلط زمان خویش دانسته است؛ لذا مسئله برابری کامل زن و مرد را هنوز هم چالش فرهنگ اسلامی می‌داند:

موضع‌گیری /بن‌عربی از مسئله امامت زن در مقایسه با آرای فقهی رایج بسیار پیش روانه به نظر می‌رسد. /بن‌عربی امامت زن بر مردان را جایز می‌داند و بر این اساس معتقد است کسانی که امامت او را به صورت مطلق یا برای مردان ممنوع می‌دانند، بر هیچ دلیل شرعی‌ای تکیه نکرده‌اند. اما در مقام اعتبار «مرد» را با «عقل» و «زن» را با «نفس» موازی و همسان می‌داند. این همسانی نشان‌دهنده نوعی برتری مرد نسبت به زن است. نمی‌توان از /بن‌عربی توقع داشت که از همه محرمات اجتماعی در دوره تاریخ و فرهنگ خود تجاوز کند، به‌ویژه که می‌دانیم مسئله برابری کامل زن و مرد هنوز هم یکی از چالش‌های فرهنگ اسلامی است. چالشی که با شدت و ضعف هم در جوامع پیش‌رفته و هم در جوامع عقب مانده وجود دارد. شاید این برابری از نظریه

«نکاح و جودی»/بن عربی سرچشمه گرفته که براساس آن، آنچنان که در فصل پنجم دیدیم، آغاز و شکل گیری مراتب وجود را در اثر التقای عناصر مذکر و مؤنث می‌داند. عقل اول عنصر مذکر و نفس کلی عنصر مؤنث و از آمیزش این دو جسم کل یا عرش زاده می‌شود. برابری و همسانی فقط در این سطح دیده می‌شود... (همان، ص ۳۰۵).

حال اگر نیک بنگریم چند نکته اساسی را در نقد فرازهای یادشده متذکر خواهیم شد:

۱. /بوزید بین بحث از «نکاح و جودی» در ساحت وجودشناسی عرفانی و مراتب عالم و مقوله مذکر و مؤنث و عقل و نفس با آنچه در عالم واقعیت طبیعی بین دو جنس مرد و زن وجود دارد، دچار مغالطه شده است؛ چه اینکه نکاح اسما و تناکح وجودی به حقیقت برمی‌گردد و زن و مرد به‌عنوان دو جنس به «اعتبار» یکی، ناظر به ساحت شخصیت حقیقی و دیگری، ناظر به شخصیت حقوقی است.

۲. اساساً در عالم حقیقت و شخصیت حقیقی زن و مرد بودن سالبه با انتفای موضوع است، نه سالبه به انتفای محمول؛ چه اینکه حقیقت و روح انسان نه زن است و نه مرد. به تعبیر قیصری:

«ان المرء باعتبار الحقیقه عين الرجل و با اعتبار التعین یتمیّز کل منهما عن الآخر...» (ر.ک: قیصری، ۱۳۸۳، ص ۴۷۸-۴۷۳).

افزون براینکه همه هستی، پرتوی از تجلیات الهیه است و زن و مرد از حیث وجودشناسی عرفانی، مظهر جمال و جلال الهی‌اند؛ اگرچه غلبه در زن مظهر جمال بودن و در مرد مظهر جلال بودن است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۲-۱۳۷) و امامت زن بر مرد شاید از حیث مظهریت جمال و غلبه آن در زن باشد؛ چنان‌که می‌نویسد: «ما من صفة للرجال الا وللنساء فیها مشرب تولاهم الله بالحکم» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۹)؛ هیچ صفتی را مردان ندارند، مگر آنکه زنان را نیز در آن صفت مشرب و آبشخوری است (خواجوی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۲۶) و نظریه/بن عربی بر چنین قرائتی استوار است؛ چنان‌که در فص پایانی **فصوص الحکم** چنین نظریه‌ای را طرح و تقویت کرده است (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۶۶، صص ۴۷۸-۴۷۷ و ۵۱۳) و گفته‌اند: «خداوند شخص را با مظهریت صورت خویش آفرید و او را زن (امرئه) نامید و آنگاه حق در آینه وجود (تکوینی) این مظهر، ظاهر گشت (همان، ص ۵۱۳) و در توجیه نظریه خویش

می‌نویسد: «مشاهده نمودن حق در مظهری که جامع فاعلیت و منفعلیت باشد، مشاهده کردنی اتم و اکمل است» (همان، ص ۵۱۶) و راز محبت پیامبر ﷺ به زنان را نیز در همین واسطه محبت مرتبه او نزد حق شمرده است (همان).

علاوه بر آنچه گفته شد، لازم است به این نکته توجه گردد که در نظام معرفتی عرفانی مفهوم تناکح و زوجیت توسعه معنایی یافته و فراتر از معانی لغوی و اصطلاح عرفی - اجتماعی است (ابن ترکیه، ۱۳۶۰، ص ۷۹). به تعبیر امام خمینی (رض) «در عرفان به مقتضای وضع الفاظ برای ارواح مفاهیم، کلمه نکاح و تناکح به معنای گستره عامی به کار رفته است؛ به نحوی که در هر عالمی این لفظ به مقتضای همان عالم تفسیر می‌شود (امام خمینی، ۱۳۶۰، ص ۵۲).

نکاح در نظام عرفانی در همه عالم جاری است و این جریان داشتن و سریان مندی نکاح به واسطه حرکت قدسی حبی در مراتب کلی وجود است که به انواع پنج‌گانه‌ای تقسیم می‌شود و این انواع باعث پیدایش عوالم معنوی، روحی، نفسی، مثلی و جسمی می‌شود (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۹) و ... بنابراین، مقوله خلط تناکح وجودی با بحث از حقوق اجتماعی زن و مرد و چالش برانگیز بودن برابری کامل زن و مرد نگاهی تحمیلی بر اندیشه‌های ابن‌عربی است و ربطی به فرهنگ و تاریخ و جغرافیای طبیعی و زمانه ابن‌عربی ندارد تا سنت و تجدد را طرح و عدم تجاوز ابن‌عربی از همه محرمات اجتماعی را با آن توجیه نماییم. به نظر می‌رسد - چنان‌که در ابتدای مقاله اشاره شد - بوزید برخورد استخدام‌گرایانه با اندیشه‌های ابن‌عربی کرده‌اند تا بیش از آنکه ابن‌عربی شناسی نماید و ابن‌عربی را بشناساند، از پس اندیشه‌های او به طرح اندیشه‌های خویش پردازد و قرائت خویش از ابن‌عربی را بر خود ابن‌عربی تحمیل نماید.

نتیجه‌گیری

کتاب **هكذا تکلم ابن‌عربی** گزارش از تعلقات و عشق و ارادت *ابوزید* به ابن‌عربی و سیر آفاقی - انفسی ابن‌عربی است و ابن‌عربی را در عرفان و اوضاع و احوال زمان و جغرافیای سیاسی به تحلیل کشانده یا بهتر بگوییم گزارش توصیفی - تحلیلی نموده

است، کتاب از محسنات و مزایای خوبی از حیث نوع نگاه و پردازش برخوردار است؛ لکن از معایب و آفاتی نیز رنج می‌برد؛ از جمله اینکه *ابن عربی* شناسی دقیق و جامعی صورت نگرفت تا قرائتی علمی و منطقی از *ابن عربی* ارائه گردد. از سوی دیگر، برخی نظریات *ابن عربی* به خصوص در ساحت وجودشناختی و تأویل و ترابط ظاهر و باطن چنان‌که بایسته بود احصا و استنباط و آنگاه ایضاح و تبیین نشده است و بلکه به صورت ناقص و با قرائت مشخص ابوزیدی و معطوف به آرای او از *ابن عربی* و آرایش تفسیری ارائه شد که ما به برخی از آنها به صورت نقل و نقد و ناظر به فصل ششم پرداختیم و فصول اول تا پنجم را گزارش اجمالی توصیفی - تحلیلی و نیمه انتقادی نمودیم. *ابوزید* بیشتر *ابن عربی* را برای طرح آرای خویش استخدام کرده است. حال آیا از ابتدا چنین انگیزه‌ای وجود داشت یا نه؟ ما به انگیزه‌اش کاری نداریم، لکن انگیزه‌اش که «ما قال» او به شمار می‌رود و کتاب **هكذا تکلم ابن عربی** پیش روی ماست چنین برداشتی را غالب می‌نماید و بر خواننده فهمیم تحمیل می‌کند، امید است در گزارش، پژوهش، پردازش و نقد قرائت *ابوزید* از *ابن عربی* راه اعتدال و انصاف را پیموده باشیم.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
۱. ابوزید، نصر حامد؛ **هكذا تکلم ابن عربی**؛ بیروت: المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۴ م.
 ۲. —، **چنین گفت ابن عربی**؛ ترجمه احسان موسوی خلخالی؛ تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۵.
 ۳. —، **هكذا تکلم ابن عربی**؛ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۲ م.
 ۴. —، **چنین گفت ابن عربی**؛ ترجمه محمد راستگو؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
 ۵. آملی، سیدحیدر؛ **اسرار الشریعة و اطوار الطریقة**؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۲.
 ۶. ابن ترکه اصفهانی؛ **تمهیدالقواعد**؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه در ایران، ۱۳۶۰.
 ۷. پارسانیا، حمید؛ **عرفان و سیاست**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
 ۸. حسن زاده آملی، حسن؛ **ممدالهمم در شرح فصوص الحکم**؛ چ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
 ۹. —، **فص حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة**؛ ترجمه محمدحسین نائیجی؛ قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۸.
 ۱۰. خمینی (امام)، **روح الله؛ مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية**؛ تهران: انتشارات پیام آزادی، ۱۳۶۰.
 ۱۱. ابن عربی؛ **فتوحات مکیه**؛ ترجمه محمد خواجوی؛ ج ۶، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۴.
 ۱۲. جعفری، محمدتقی؛ **عرفان اسلامی**؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۶.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ زن در آئینه جلال و جمال؛ قم: اسراء، ۱۳۷۷.
۱۴. —؛ بنیان مرصوص؛ قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۱۵. قیصری، محمود؛ شرح فصوص الحکم؛ مقدمه و تصحیح سید جلال ادین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.