

تاریخ وصول: 91/2/15

تاریخ پذیرش: 91/4/23

رمزگشایی زن در غزلیات عرفانی ابن عربی

سیمین ولوی¹

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، تهران، ایران

حمید عابدی فیروزجایی

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، تهران، ایران

چکیده:

مقاله حاضر به بیان شیوه به کارگیری رمز زن در غزلیات عرفانی ابن عربی می‌پردازد. ابن عربی بنیانگذار سبک جدیدی در عرفان نظری است که در لابلای آثارش مشهود است. او به ویژه در غزلیات عرفانی خود که دیوان ترجمان الاشواق را به آن اختصاص داده است با استفاده از عبارات ویژه غزل مادی در پی بیان اشاراتی است که رنگ و بوی الهی و عرفانی تام دارد. اساس کار او در غزلیات عرفانی بسط تفکر «وحدت وجود» است. در این جستار با ذکر مقدماتی درباره عرفان ابن عربی و چارچوب فکری او به رموزی اشاره خواهد شد که اساس کار او را در غزلیات عرفانی شکل می‌دهد.

کلید واژه‌ها:

ابن عربی، غزل عرفانی، رمز، زن، وحدت وجود.

¹- dr.simin.valavi@gmail.com

پیشگفتار

ابن عربی در بسط و گسترش تفکرات عرفانی خود دارای زبان ویژه‌ای است. او با محور قرار دادن زن غزل رمزی را برای بیان معانی عرفانی برگزید. رموزی که او در این گونه اشعارش به کار برد تا حد بسیار بالایی پیچیده است به نحوی که ممکن است خواننده را به «واد غیر ذی زرع» گمراه سازد و با توجه به ایماء و رمزی که ابن عربی به کار برده است تاویل و رمز گشایی این رموز به زبانی ساده لازم و ضروری به نظر می‌آید. برای کشف لایه‌های پنهان این عبارات لازم است ابتدا به تبیین ویژگی‌ها و سبک عرفانی ابن عربی بپردازیم و سپس به رمز گشایی برخی از مهمترین ابیاتی بپردازیم که ما را به فهم کلی زبان ابن عربی کمک می‌نماید.

گذری بر تاریخچه غزل عرفانی تا زمان ابن عربی

غزل با محوریت زن از ابتدای تاریخ شعر عربی رونق یافت به نحوی که شاعران جاهلی شعر خود را با آن آغاز می‌نمودند، و در این دوره همانگونه که در معانی غیر مادی مانند ذکر فراق یار، و گریه بر اطلال و خرابه‌های منزل محبوب قدیمی رواج داشت در بیان معانی حسی و شهوانی آنگونه که در شعر امر و القیس سراغ داریم به کار رفت و در دوره‌های بعد نیز همواره در این معانی به کار گرفته شد.

غزل عرفانی نیز با محوریت زن به عنوان دایره ارتباط با خداوند شکل گرفت، و عارفان با استفاده از غزل به عنوان ابزاری مطمئن در این راه گام نهادند. آنها بنیانی را که شاعران غزل سرا بنا نهادند و استوار ساخته بودند به خوبی در غزل عرفانی خود به شیوه‌ای متفاوت توسعه و گسترش دادند. لذا غزل عقیف و غزل عرفانی در یک بعد اشتراک دارند و آن بیان معانی معنوی غیر شهوانی به زبانی مادی است. جمیل بن معمر و قیس بن ملوح (مجنون لیلی) مهمترین شاعرانی بودند که معنی غزل را به درجه‌ای مهم ارتقاء دادند و خلق معانی معنوی را بنا نهادند.

رمزگشایی زن در غزلیات عرفانی ابن عربی/ ۱۰۳

چنین معنایی بعدها در شعر شاعران عارف صیغه الهی گرفت و به درجه کمال رسید. رابعه عدویه (33ق) اولین شاعری بوده است که در غزل عرفانی شعر سروده است، او در غزلی عفیف نخستین بار لفظ «حب» را برای بیان عشق الهی به کار برد:

أَحْبَبَكَ حُبِّينَ، حُبَّ الْهَوَى وَحَبَّ لَأَتَّكَ أَهْلُ لِيَاكَا
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبَّ الْهَوَى فَشَغَلَنِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَا

(حلمی، ۱۹۷۱م، ۱۴۱)

بعد از او منصور حلاج (309 ق) عارف شاعر دیگری است که در بین عارفان مسلمان مشهور است. او اولین عارفی است که در زمینه عرفان صاحب تالیفات بسیاری است (ابن الندیم، 1997م، ج 238/1). حلاج در سیر عرفانی خود معرفت یک سلوک مهم است و آن وحدت یا اتحاد آمیخته با حب الهی است او می‌گوید:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانٌ حَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

(عباس، ۲۰۰۲م، ۳۳۰)

من آنم که در هوای اویم و آنکه در هوای اویم منم، ما دو روحیم در یک بدن.
هرگاه مرا بینی اوراست که می‌بینی و هرگاه او را ببینی این ماییم که می‌بینی.
و در جای دیگر گوید:

مَزَجَتْ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا تَمَزَجُ الْخَمْرُ فِي الْمَاءِ الزَّلَالِ
فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَتَتْ أَنَا فِي كُلِّ حَالِ

(همان، ۳۱۹)

روح آنچنان به روحم آمیخت آنگونه که شراب صافی با آب یکی می‌شود.
و آنگاه آنچه مایه آسیب تو باشد مرا نیز خواهد آزد چرا که در هر حالی تو منی.
او در این باره به صاحب سخن «أَنَا الْحَقُّ» شهرت دارد که به مرگ وی منجر شد

ابن عربی به عنوان سرآمد عارفان غزلسرا با شاعران پیش از خود اشتراک دارد. او مانند شاعران نخستین الفاظ حسی و مادی را در خدمت معانی معنوی به کار می‌گیرد و ظاهر اشعار خود را همان گونه سامان می‌دهد که شاعر حسی سرایی چون عمر بن ابی ربیع در آن سرآمد است تا بدین ترتیب عشق زمینی را دستمایه عشق عرفانی خود جلوه دهد، شعر عمر بن ابی ربیع چنین است:

لَقَدْ عَرَضْتُ لِي بِالْمَحْصَبِ مِنْ مَنَى مَعَ الْحَجِّ شَمْسٌ سَتَرَتْ بِيَمَانِ

(عمر بن ابی ربیع، ۱۳۵۳ق، ۲۷۳)

و ابن عربی این الفاظ را اینگونه تضمین کرده است:

فَكَمْ قَتَلْنَا بِالْمَحْصَبِ مِنْ مَنَى نُفُوساً أَيَّامَاتٍ لَدَى الْجَمْرَاتِ

(ابن عربی، ۱۳۱۲ق، ۱۲)

او نیز مانند شاعران عذری از شدت غم و اندوه فراق یار ناله سر می‌دهد:

رَفَعَنْ السَّجَافَ أَضَاءَ الدُّجَى فَسَارَ الرُّكَّابُ لِضَوْءِ الْقَمَرِ
فَأَرْسَلَتْ دَعْوَى أَمَامِ الرُّكَّابِ فَقَالُوا مَتَى سَالَ هَذَا النَّهْرُ

(همان، ۱۶۰)

همچون مجنون لیلی که سروده است:

فَلَا عَرَوْا أَنَّ الْحُبَّ لِلْمَرَّةِ قَاتِلٌ يُقَلِّبُهُ مَا شَاءَ جَنَّباً إِلَى جَنَّبِ

(قیس بن ملوح، ۱۹۷۹م، ۶۲)

و مانند جمیل بن معمر که او نیز در فراق یار از شدت غم و اندوه نالان است:

إِلَى اللَّهِ أَشْكُو مَا أَلَقَى مِنَ الْهَوَى وَ مِنْ حَرِّ تَعْتَادَنِ وَ زَفِيرِ
وَ مِنْ كَرْبٍ لِلْحُبِّ فِي بَاطِنِ الْحِشَاءِ وَ لَيْلٍ طَوِيلٍ الْحُزْنَ غَيْرِ مُضِيرِ

سأبکی علی نفسی بعین غزیره بکاء حزین فی الوثاق أسیر

(جمیل بن معمر، ۱۹۹۲م، ۱۹۵)

به هر روی غزل عرفانی در ریشه‌های خود از نوع غزل گذشتگان جدا نیست چرا که عارفان غزل سرا با همان الفاظ مخصوص غزل که در ابتدا رایج بود به بیان معانی عرفانی پرداختند که می‌تواند محتمل معنی حب انسانی و نیز حب الهی باشد. و شاعری عارف مثل ابن عربی که دیوانی را به غزل عرفانی اختصاص داده است همان الفاظی را به کار می‌برد که شاعری چون کعب به کار می‌برد و پیرو همان اسلوبی است که عمر بن اَبی ربیع به کار می‌بست.

ابن عربی در راه عشق الهی از تجربه حلاج بسیار درس گرفت او در این راه نظریه اتحاد یا وحدت حلاج را به وحدت وجود ارتقاء داد و نیز با زبان ویژه‌ای که در راه بیان عرفان خود برگزید هم تفکر خود را به خوبی گسترش داد و هم با زبان رمز از سرنوشت حلاج در امان ماند. در عین حال ابن عربی و عارفان قبل از او که خود صاحب سبک بوده‌اند بر مفهومی کمابیش مشترک تاکید داشتند که همان حب الهی و فنا شدن در این عشق بوده است به نحوی که انسان را تجلی گاه صورت حق می‌دانستند، اما آنچه آنها را از هم متمایز می‌کند راه و روشی است که برای رسیدن به این مقصود پیموده‌اند. به نظر همه آنها عارف باید با داشتن سیر و سلوک دامن از هر آلودگی پاک دارد تا به مقصود رسد اما هریک از تعبیر خاص خود استفاده نمودند.

ابن عربی و اندیشه‌های عرفانی او

محمد بن علی بن محمد ابن عربی (560 - 638 ق / 1165 - 1240م)، ابوبکر حاتمی طائی اندلسی، معروف به محیی الدین ابن عربی و ملقب به «شیخ اکبر» در سال 560 ق در مورسیا از شهرهای اندلس (اسپانیای امروز) به دنیا آمد سپس به سویا رفت و از آنجا عازم سفر به شام، روم، عراق و حجاز شد. او در اواخر عمر خود در دمشق سکنی گزید و در سال 638 ق همانجا وفات یافت (زرکلی، 2002 م، 281/6).

او در خانواده‌ای غنی، شرافتمند و باتقوی پرورش یافت. و در نزد بزرگان بسیاری در حوزه‌هایی چون علم قراءات، تاریخ، ادبیات، حدیث و فنون بشمار دیگر کسب علم و دانش

کرد. او گرچه تا قبل از بیست سالگی گرایش عرفانی نداشت و در پی اموری چون صید و ... بود ولی در حدود سن بیست و یک سالگی قدم در راه خداشناسی و عرفان نهاد (بلاسیوس، 1965م، 5-11).

محبی الدین بن عربی اولین عارفی است که مذهب «وحدت وجود» را در عرفان اسلامی بنا نهاد و خود نیز آن را گسترش داد، او در کتابها و رسائل خود بسیار از «وحدت وجود» سخن راند، و در شعرش نیز به شیوه رمزی بدان پرداخت. او از «عرفان طبیعت» که در پی اتحاد همزیستانه با جهان هستی است، و نیز «عرفان زاهدانه» که دنیا‌گریزی اساس آن را شکل می‌دهد فراتر رفته و «در جستجوی راه حل کامل تر و کلی تری برای معمای انسان از طریق ادراک و ذوب شدن در یک واقعیت مطلق، غایی و ازلی است» (آستین، 1382ش، 167).

خدای عرفان نزد ابن عربی همان وجود مطلق است که از هرگونه رنگ و تعلقی خالی است، وابسته به اسم یا صفتی نیست، و جز با بندگی کردن تدریجی براساس معرفت و شناخت نمی‌توان بدان دست یافت، در این راه باید هرگونه معرفت و شناختی که از راه حس، خیال و منطق پیرامون او یا مخلوقات وی به دست می‌آید کمک جست. (بلاسیوس، 1979م، 228)

به نظر او با شناخت جهان درون انسان یا ذهن می‌توان جهان برونی را کشف کرد که به شناخت خدا منجر می‌شود (علوی، 1389ش، 123). این باور عرفانی در آیاتی همچون «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات 21:51) و احادیثی مثل «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» ریشه دارد و بر پایه چنین بینش و برداشتی ابن عربی سرآغاز سیر آفاق را نظر در اعماق می‌داند و سفر گِل به نظر او از مبدأ دل آغاز می‌شود و کوشش برون ریشه در کوشش درون دارد:

روته الصبا عنهم حديثا معننا	عن البث عن وجدی عن الحزن عن کربی
عن السكر عن عقلی عن الشوق عن جوی	عن الدمع عن جفنی عن النار عن قلبی
بأن الذی تهواه بین ضلوعکم	تقلبه الانفاس جنباً الی جنبی

(ابن عربی، ۱۳۱۲ق، ۵۴)

خداوند در عرفان ابن عربی در همه مخلوقات متجلی است، او در اشعار خود نمادهای متعدد و بسیاری را به کار می‌برد که همگی دلالت بر این مفهوم دارند؛ و منظور وی از اسماء و صفات، جمادات و نباتات تا زنان و زیبارویان همگی فقط خداوند است و بس:

أَوْ رُبُّوعٍ أَوْ مَعَانٍ كُلِّ مَا	كُلِّ مَا أَدْكُرُهُ مِنْ طَلَلٍ
وَأَلَا، إِنْ جَاءَ فِيهِ أَوْ أَمَا	وَكَذَا إِنْ قَلتِهَا أَوْ قَلتِ يَا
أَوْ هَمُو أَوْ هَنْ جَمْعاً أَوْ هَمَا	وَكَذَا إِنْ قَلتِ هِيَ أَوْ قَلتِ هُو
وَكَذَا الزَّهْرُ إِذَا مَا ابْتَسَمَا	وَكَذَا السُّحْبُ إِذَا قَلتِ بَكَتِ
بَانِهِ الْحَاجِرِ أَوْ وَرَقِ الْإِحمَى	أَوْ أَنْأَدَى بِحَدَاهِ يَمْمُوا
طَالَعَاتِ كَشْمُوسٍ أَوْ دُمَى	أَوْ نَسَاءٍ كَاعْبَاتِ نَهْدِ
ذَكَرَهُ أَوْ مِثْلَهُ إِنْ تَفْمَهُمَا	كُلِّ مَا اذَكَرَهُ مِمَّا جَرَى
أَوْ عَلتِ بِهَارِبِ السَّمَا	مِنْهُ اسْرَارٍ وَانْوَارِ حَبْتِ
مِثْلِ مَالِي مِنْ شَرُوطِ الْعُمَا	لِفَوْأَدَى أَوْ فَوْأَدِ مَنْ لَه
اعْلَمتِ أَنْ لَصَدَقِي قَدَمَا	صَفَه قَدَسِيهِ عَلُويهِ
وَاطْلَبِ الْبَاطِنِ حَتَّى تَعْلَمَا	فَاصْرِفِ الْخَاطِرَ عَن ظَاهِرِهَا

(همان، ۵)

رمز و تاویل آن در عرفان ابن عربی

از آنجا که فهم و درک حقائق عرفانی و اسرار و دقائق ربانی برای همگان میسر نیست لذا عارفان برای آنکه معانی بلند عرفانی را به گوش دل طالبان این علم و سالکان این راه رسانند همواره از رمز استفاده نموده‌اند تا به بیان مقصود خود بپردازند. رمز در شعر عرفانی به دو نوع تقسیم می‌شود: رمز قریب و رمز بعید. رمز قریب همان اصطلاحات مخصوص عارفان است؛ مانند: خورشید (شمس) که نماد صفات بارز الهی است (عجم، 1999م، 507)، و رمز بعید نیز آن دسته از رموزی است که نیاز به تاویل و تفسیر دارد؛ مانند: سفر (رحلت) که رمز زندگی است (همان، 391).

پی بردن به معانی اصطلاحات صوفی چندان سخت نیست و این معانی تقریباً ثابت است ولی درک رموز دسته دوم نیاز به تفسیر عالمانه دارد که شروح و حواشی‌ای که بر شعر عارفان نگاشته شده است غالباً از این دست تفاسیر و تاویل‌ها هستند. مقصود شاعر عارف در لابلای به کار بردن این نوع از رموز نهفته است که در اصطلاح «شاره» نام دارد؛ (همان، 62) و اشارات با استفاده از عبارات قابل درک نیستند و مخاطب باید در پی کشف معانی لطیفی باشد که در آن نهفته است؛ و چنین معانی لطیفی همان باطن کلام است که خواننده باید در پی درک آن باشد:

فَاصْرِفِ الْخَاطِرَ عَنِ ظَاهِرِهَا وَاطْلُبِ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا

(ابن عربی، ۱۳۱۲ ق، ۵)

. ابن عربی نیز برای بیان معانی درونی و اشاره، زبان رمز را برمی‌گزیند و برای این کار توجه بسیار مهمی دارد چرا که به نظر وی دل‌های مردم به چنین اشعاری مشتاق‌تر است و انگیزه شان برای شنیدن آن بیشتر (همان، 5). واز آنجا که توصیف جمال جمیل حق تعالی برایش مقدور نیست به وصف جلوه ظاهری این جمال که همان محبوب زمینی است مشغول می‌شود. به نظر او ظاهر کلام منجر به کفر می‌شود و شاید نیز منجر به قتل گوینده آن شود همانطور که حلاج چنین سرنوشتی داشت، و در نظر او رمز از این سرانجام جلوگیری می‌کند:

أَلَا إِنَّ الرَّمُوزَ دَلِيلُ صَدَقِ عَلَى الْمَعْنَى الْغَيْبِ فِي الْفُؤَادِ

و إِنْ الْعَالَمِينَ لَهُ رَمُوزُ وَ الْغَازِ لِيُدْعَى بِالْعِبَادِ

و لَوْلَا اللَّغْزُ كَانَ الْقَوْلُ كَفْرًا وَ أَدَى الْعَالَمِينَ إِلَى الضَّادِ

(همان، ۱۹۶-۱۹۷)

گرچه نمی‌توان از ابن عربی به عنوان فیلسوف خاص زبان نام برد ولی به یقین او در این حوزه دارای زبان ویژه خود است که سراسر بر رمز، ایماء، و اشاره استوار است. او از اسلوبی خاص با عبارات و واژگان مترادف و متنوعی استفاده نموده است که بر پیچیدگی این زبان افزوده است و بدین سبب برای فهم مقصود وی هر خواننده‌ای به اصل «تاویل» نیازمند است.

او با عمل تاویل یا تفسیر معنوی از ظاهر به باطن و یا از واقعیتی خارجی به واقعیتی درونی رهنمون می‌شود (نصر، ۱۳۶۱ش، ۱۲۳) و شناخت این روش برای فهم زبان وی ضروری است. اندیشه ابن عربی در قالب کلمه، کلام و زبان به کار گرفته می‌شود که بر تشبیه، کنایه، ومجاز استوار است. جهان با ابن عربی به زبان رمز سخن می‌گوید و هر پدیده‌ای در کنار اصالت خارجی خود اصلی نمادین نیز دارد.

ابن عربی در جاهای مختلفی از شرح خود بر ترجمان الأشواق، که در سر تا سر دیوان به چشم می‌آید، بیان می‌کند که چگونه می‌توان معانی حسی را به معانی معنوی که مورد نظر اوست تاویل نمود

جایگاه زن در عرفان ابن عربی

زن یکی از رمزهای مهم در شعر عرفانی است، چرا که در غزل عرفانی مهمترین نشانه ذات اقدس الهی به شمار می‌آید و «حب» الهی مضمون اصلی این نوع از غزل را تشکیل می‌دهد. نگاه ابن عربی به زن پیوند عمیقی با تفکر وحدت وجودی وی دارد. در مکتب ابن عربی انسان شناسی در مقدمه راه خدانشناسی قرار دارد و سرآغاز آن توجه به زن به عنوان مظهر جمال جمیل حق است. و در راستای چنین نگاهی انسان مونث در نظر ابن عربی اهمیت می‌یابد. او صورت حق را در صورت محبوبی زمینی می‌بیند و با استفاده از تمام این جوانب چنین نمادی را برای رسیدن به هدف خود که همان نظریه «وحدت وجود» است به کار گرفته و چنین عشقی را ایمان و دین خود قرار داده است:

لقد صار قلبي قابلاً كلِّ صورة	فمرعی لغزلان و دیرلرهبان
و بیت لأوثان و كعبه طائف	والوواح توراه و مصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني و ایمانی
لنا أسوه فى بشر هند وأختها	وقیس و لیلی ثم می و غیلان

(ابن عربی، ۳۱۲ق، ۳۹-۴۰)

و اینگونه تمام آنچه در آفرینش زن قابل ملاحظه است تجلی صورت حق تعالی است و به همین روی حب الهی و انسانی واحد هستند و اگر حب، دین شاعر عارف باشد پس او باید

در حب محبوبش فنا شود همانطور که عاشقان قبل از ابن عربی چنین راهی را رفته‌اند. او به ارتباطی آئینه وار و مدور بین خدا، مرد و زن قائل است در نظر او از آنجا که خدا آدم را دوست داشت و آدم تجسمی الهی است و حوا نیز از آدم خلق شد در نتیجه عشق آدم به حوا همان عشق به خداوند است. بدین ترتیب حوا (زن) موجودی است که انسان تمامیت خود را در او کشف می‌کند؛ موجودی مونث که در این دایره سیمای رحمت خداوندی خالق مخلوقی است که خود از طریق او خلق شده است و اینچنین زن موجودی است به کمال رسیده به نحوی که عشق عرفانی در او تجلی می‌یابد (کربن، ۱۳۸۴ش، ۲۵۵):

پرتو حق است آن معشوق نیست خالق است آن گویا مخلوق نیست

(مولوی، ۱۳۶۲ش، ۱۵۰)

لازم به ذکر است ابن عربی هنگامی که قدم در راه عرفان گذاشت از تاثیر زنانی چون یاسمین مرشنائی و فاطمه قرطبی و دختری به نام قره العین بی بهره نبوده است (ذکاوتی، ۱۳۶۷ش، ۸) اما مهمترین زنی که در تفکر عرفانی ابن عربی بیشترین نقش را داشته است دوشیزه «نظام» ملقب به عین الشمس دختر مکین الدین اصفهانی است. ابن عربی در اوج پختگی عقلی و علمی در شهر مکه شیفته او شد. او درباره صفات و ویژگی‌های نظام اینگونه می‌گوید: «دوشیزه‌ای پاکدامن، دخترکی باریک میان، دلربا و محفل آرا، پارسا و دانا، سخنور و گویا، جادو نگاه و کرشمه دان...» (ابن عربی، ذخائر الاعلاق، ۱۳۱۲ق، ۳). ابن عربی او را در مکه با اشعاری آتشین و جان شیفته‌ای که آئینه جمال مادی و مظاهر طبیعی اوست می‌ستاید و توصیف می‌کند، و از او به عنوان نمادی برای در هم آمیختگی تجلی و پنهانی، و ماده و ذات یاد می‌کند تا صورت حق را به تصویر کشد. او با الهام گرفتن از تجربه شخصی و مستقیم خود از آن صورت در شخص نظام جوان و زیبا ابعاد زنانه را به جایگاه نمادی برین ارتقاء می‌بخشد که راز نگفتنی واقعیت الهی را می‌توان در آن مشاهده کرد (آستین، ۱۳۶۲ش، ۱۷۷). بدین ترتیب زن در اندیشه عرفانی ابن عربی جایگاهی اصلی را به خود اختصاص داده است نه مرتبه‌ای فرعی؛ و در چنین جایگاهی ابن عربی نه تنها دل مشغول به انسانی مونث و شخصی نیست بلکه به یک نمونه والای فراشخصی چشم دوخته است که در یک انسان مونث منعکس شده است.

ابن عربی از بیان چنین عشقی ابایی نداشته است و در دیوانی کامل آن را در قالب غزل عذری و حسّی به تصویر کشیده است:

یا صاحبی لمهجتی خمصانه أسدت الیّ ایادیها و عوارفا
نظمت نظام الشملی فهی نظامنا عربیه عجماً تلهی العارفا

(ابن عربی، ۱۳۱۲ ق، ۱۳۲)

به نظر وی «نظام» آینه زیباییها و صفات خلقت است و خلقت نیز آینه صفات خداوند، و انسان بهترین نماد زیبایی تمام آفرینش است، «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (المومنون 14:23). ابن عربی چنان الفاظ مادی را در خدمت معانی عرفانی به کار می‌گیرد که فاصله میان فهم صحیح از تفکرات عرفانی او و فهم ناصحیح آن باریک تر از پوست، پیامدهای این کج فهمی‌ها دامن او را نیز گرفت تا جایی که عده‌ای از هم عصران وی با خواندن ترجمان الاشواق وی پنداشتند او در هوی و هوس خویش اسیر شده است. تحمل این پندار بر او دشوار آمد و با شرح این عبارات و بیان اشارات مورد نظر خود در کتاب «ذخائر الاعلاق» پرده از رمز و راز آن برداشت تا منکران معانی عرفانی از سوء ظن خود به درگاه الهی توبه کنند. برای فهم مقصود ابن عربی لازم است ارتباط بین عبارت‌ها و اشارت‌های اشعار ابن عربی را کشف کرد تا دچار چنین سوء تعبیری نشد چرا که او خود به دو وجهی بودن این اشعار اذعان دارد (ابن عربی، ذخائر الاعلاق، 1312 ق، 5). شعر او در ترجمان الاشواق دارای ظاهری است که در آن با کنایه یا تصریح به وصف و ستایش «نظام» پرداخته است، و باطنی دارد که همان اشاره به صفات الهی است.

نگاه عرفانی ابن عربی در غزلیات وی علاوه بر وصف محبوب که بنیاد اصلی آن را تشکیل می‌دهد بر وصف آلام او در دوری از معشوق و گرفتار آمدنش به دام ودانه ممکنات نیز متمرکز است که تنها به ذکر اجمالی آن بسنده می‌کنیم:

وصف اطلال و یادآوری درد و اندوه خود (ابن عربی، 1312 ق، 17-18-22-23-29-30-26-27-24-38-41-45-47-48-49-50).

وصف آلام و اندوه شاعر از جدایی محبوب (همان، 46-42-40-36-29-24-14).

وصف مکانی که محبوب در آنجا سکونت دارد که گویی قطعه‌ای از بهشت است. (همان، 30-25-15-8)

رمز گشایی زن در غزلیات عرفانی ابن عربی

هرگاه ابن عربی از محبوب زمینی خود سخن می‌راند بین منطوق و مفهوم آن ارتباطی عمیق وجود دارد؛ منطوق آن حکایت عشق به زنی است که در نظر وی دوشیزه ایست عذراء، و دختری هیفاء (همان؛ 2)؛ و مفهوم آن هدفی الهی و مقصد وی رسیدن به مقامی روحانی است. برخی از مفاهیم تصوف که با زبان رمزی و با محوریت زن در شعر ابن عربی بیان شده‌اند و برای فهم آنها نیاز به رمز گشایی است عبارتند از:

روح آسمانی- جدایی جسم و روح - تجلی- نفس باطنی

وَقُلْ لَفْتَاةٍ الْحَيِّ مَوْعِدْنَا الْحَمَى غَدِيَّةٌ يَوْمَ السَّبْتِ عِنْدَ رَبِّي نَجْدٍ
عَلَى الرَّبْوَةِ الْحَمْرَاءِ مِنْ جَانِبِ الضُّوَى وَعَنْ أَيْمَنِ الْأَفْلاجِ وَالْعَلَمِ الْفَرْدِ

(ابن عربی، ۱۳۱۲ ق، ۱۸۱)

به دوشیزه قبیله بگو حمی موعدا ما است، صبح روز شنبه کنار تپه نجد.
بر تل سرخ فام در کنار بلندی باریک و در سمت راست رودهای کوچک و قله تنها.
شاعر با استفاده از نمادهای غزل در پی بیان معانی بلند عرفانی خود برآمده است چرا که در نظر وی رمز برای بیان حقیقت عرفان گویاتر از صراحت است و الفاظ و تعبیر عادی در بیان معانی درونی وی ناقص. منظور از «فتاة الحی» روح آسمانی و علوی شاعر صوفی است که در بین دیگر ارواح آن را انتخاب کرده است؛ و «الحمی» رمز جدایی جسم و روح از یکدیگر است، و «غَدِيَّةٌ» زمان اولین تجلی روح؛ و «عَلَى الرَّبْوَةِ» مقام جمال و زیبایی است؛ چرا که سرخی نماد زیبایی عاشقانه است و عاشق (شاعر) زیباترین مکان را برای دیدار محبوب (روح) خود تعیین می‌کند و ویژگی‌هایی که برای این مکان بر می‌شمارد همگی با الهام از رموز مادی برای بیان مقام عرفانی است که مبدا همه آنها عشق زمینی با محوریت جنس مونث است. «فتاة الحی» همان نفس باطنی پایدار است که نفس ظاهری راه را برای تجلی آن هموار می‌سازد و

صوفی با پیمودن این «طریق» به حقیقت الهی راه می‌برد و در آن فناء می‌شود. (احمد امین، ۱۹۴۲م، ۳۰۴)

میل - رحمت الهی - ذات الهی - مُثَل و مناظر الهی - همت عارف - حکمت

مَرَضِي مِنْ مَرِيضَةِ الْأَجْفَانِ عَلَّلَانِي بِذِكْرِهَا عَلَّلَانِي

(ابن عربی، ۱۳۱۲ ق، ۷۷)

بیماری من از آن محبوب بیمار چشم است، مرا تنها با یاد او درمان کنید. در عشق زمینی چشم معشوق جایگاه ویژه‌ای دارد تا جایی که به یکی از نمادها تبدیل شده است و این نماد به همان اندازه در تعبیر عرفانی نیز به کار می‌رود، و زمانی که عارف در خود میل شدید به محبوب احساس می‌کند منشا آن میل را نگاه محبوب به خود می‌داند و بیماری چشم رمزی است برای تلطف و نگاه محبوب؛ و این دیدگاهی است که در شعر صوفی جایگاه ویژه‌ای دارد. «مرض» در این شعر ابن عربی رمزی است از میل شدید و غیر عادی به ذات الهی چرا که او نیز نگاهی از لطف و رحمت الهی را نسبت به خود احساس کرده است و در پی آن روان شده است و این میل دائم برای شاعر مرضی دوست داشتنی است (ابن عربی، ۱۳۱۲ ق، ۷۷). و منظور او از «مَرِيضَةُ الْأَجْفَانِ» ذات الهی است که او را مورد لطف و توجه خویش قرار داده است و مانند معشوقی با نگاه گوشه چشم خود او را به همراه می‌کشد. امام خمینی (ره) در این معنی چنین سروده است:

من به خال لب‌ت ای دوست گرفتار شدم چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم
و حافظ چنین از چشم محبوب می‌نالد:
میان مهربانان کی توان گفت که یار ما چنین گفت و چنان کرد
عدو با جان حافظ آن نکردی که تیر چشم آن ابرو کمان کرد

(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۶۶)

ابن عربی در ترجمان الاشواق از چشم بیمار با عنوان‌هایی چون «مَرِيضَةٌ أُجْفَانُهَا» و «فَاتِكَةُ الْأَلْحَاطِ» نیز یاد کرده است (همان، ۸ و ۴۷).

عند الجبال من كئيب زرود صيد و أسد من لحاظ الغيد
صرعى و هم أبناء ملحمه الوغى أين الأسود من العيون السود
فتكت بهم لحظاتهم و حبذا تلك الملاحظ من بنات الصيد
(همان، ۱۵۰)

در بلندی‌های تپه زرود شیران پر غرور با نگاههای دوشیزگان باریک میان افسونگر روبرو شدند.

آنها تسلیم آن چشمان شدند و بر خاک غلتیدند حال آنکه خود از مردان جنگ و مبارزه بودند؛ شیران کجا و آن چشمان سیاه کجا؟
نگاه آن زیبا رویان چونان تیری آنها را از پای درآورد. و چنین نگاهی از دختران شاهان (زاهدان) مقتدر چقدر گوارا است.

دل‌هایی که چون شیران ادعای شهامت و جرأت داشتند در هنگام ظهور مُثُل و مناظر الهی امان از کف داده خود را باختند گر چه چنین وحشت و دهشتی خود شیرین و دلپذیر است چرا که هر چه از دوست رسد نیکوست؛ عارفان در برابر نگاه معشوق که در قالب تیر باریدن گرفت بر زمین افتادند:

یک تیر به نام من ز ترکش برکش وان گه به کمان عشق سخت اندر کش
گر هیچ نشانه خواهی، اینک دل و جان از تو زدن سخت و ز من آهی خوش!
(غزالی، ۱۳۸۵: ۳۵)

ابن عربی در قصیده سی ام ترجمان الاشواق بیت دیگری دارد که به این معنی نزدیک است:

و إذا مالت أرتنا فننا أو رکت سالت من اللحظ ظبا
(همان، ۱۴۱)

و هنگامی که از روی مهربانی به سوی ما خم می‌شود شاخه‌هایی پر بار و ثمر را به ما نشان می‌دهد، و یا وقتی خیره شود انگار تیری از چله رها شده است. همت عارف عطف الهی را متوجه خود می‌سازد و از افادات و فیوضات الهی بهره‌مند می‌شود، چون هنگامیکه همت عارف به امر الهی پیوند خورد به مقصود خود خواهد رسید و شاعر میل و کشش الهی را به تیر نگاه تعبیر کرده است که عارف را به سمت خود روانه و مشتاق ساخته است:

فقد سکنتها من بنیات فارس لطفه ایماء مریضه اجفان
تحیی فتحیی من أمانت بلحظها فجاءت بحسنی بعد حسنٍ و احسان
(همان، ۱۵۴)

دوشیزگانی از سرزمین پارس در آنجا سکنی گزیدند که دارای اشاراتی لطیف و چشمانی بیمار هستند. کسی را که با نگاهش کشته است درود می‌فرستد و زنده می‌کند و بهترین هدیه او نیز زیبایی و این بخشش است. که منظور از دختر پارسی حکمت‌های چون مکتب موسوی، عیسوی، ابراهیمی و غیره است (سعیدی، ۱۳۷۸ش، ۱۸۸). و چشمان بیمار معشوق در اینجا حکایت از لطف، مهربانی و بخشش او دارد. و بزرگترین بخشش خداوند نسبت به بنده آن است که گر چه بنده در ظاهر خدا را نمی‌بیند ولی او همواره بنده‌اش را می‌بیند، و آنکه را با هیبت و اجلالش جذب کند به آرامش می‌رساند. ذات خداوند - وحدت وجود - نفس کامل:

طلعت بین أذرعَات و بصری بنت عشر و أربع لی بدرا
(ابن عربی، ۱۳۱۲ق، ۱۵۷)

میان اذرعَات و بصری دوشیزه چهارده ساله‌ای نمایان شد که چون ماه بدر می‌درخشید. اذرعَات و بصری نمادی است برای مکانی دور که همان لایزال بودن و اقتدار ذات خداوندی است؛ و آنکه بر این مکان‌های دور تسلط دارد نیز واحد است و نماد آن عدد 4

است که خود کاملترین عدد است و در عین وحدت کثرت‌هایی چون 1-2-3-4 را در خود دارد که مجموع آنها 10 است که خود نیز واحدی از آن کثرت، و همه آن کثرت‌ها در وحدتی جمع هستند (سعیدی، 1378 ش، 191)، و منظور از دختر چهارده ساله نیز «نفس کامل» است که دلالت بر صفت «کامل بودن» خداوند دارد (ابن عربی، 1312 ق، 157 و 158). حافظ می‌گوید:

به عزم توبه نهادم قدح ز کف صد بار ولی کرشمه ساقی نمی‌کند تقصیر
می دو ساله و محبوب چارده ساله همین بس است مرا صحبت صغیر و کبیر

(حافظ، ۱۳۸۷: ۶۹)

مقام‌های عرفانی - حیرت - حال و وجد - ذات الهی

قف بالمنازل و اندب الأطلالا و سل الربوع الدارسات سؤالا

(همان، ۶۹)

در منازل بایست و بر خرابه‌ها گریه کن، و از سرزمین‌های ویران و خرابه‌ها بپرس. منازل مقام‌هایی است که عارف در سیر و سلوک عرفانی خود از آنها عبور می‌کند، که در این سیر و سلوک همواره آثار باقی مانده‌ای از عرفا وجود دارند که سالک را یارای هماهنگی و سازگاری با آنها نیست و اینگونه است که حیرت و سرگردانی او را فرا می‌گیرد و در رسیدن به معشوق شادی را از خود دور دیده و ناله و شکایت سر می‌دهد. و مانند:

غادرونی بالاثیل و التقا أسكب الدمع و أشكو الحرقا

(همان، ۵۴)

آنها مرا در اثیل و نقا رها کردند، در حالی که من اشک می‌ریزم و از آتش فراق ناله سر می‌دهم.

محبوبی که شاعر از فراق او ناله سر می‌دهد ذات اقدس الهی است و اثیل و نقا رمز بدن مادی است که روح انسان در آن اسیر است و با ماندن در حیطة طبیعت و بدن خود قادر به

سیر آزاد در ملکوت آسمان نیست و شاعر این معنی را با تمسک به غزل عذری و در قالب ذکر حزن و اندوه بیان می‌کند. و نیز مانند:

يا طلالا عند الأثيل دارسا لاعبت فيه خرداً أو انسا
بالأمس كان مؤنساً و ضاحكاً و اليوم أضحى موحشاً و عابساً

(همان، ۷۴)

ای خرابه‌های ائیل که اکنون رنگ کهنگی گرفته اید، زمانی من با معشوقان زیبارو و مهربان در آنجا عشق بازی می‌کردم.

آنجا دیروز رنگ خنده و شادابی داشت ولی امروز از انسان تهی و ترشرو شده است. ابن عربی که سخت در حال و وجد عرفانی فرو رفته و غم فراق معشوق وجودش را دربرگرفته است به ناگاه صور حکمت الهی که از آن با رمز «خرداً» و «اوانساً» یاد کرده است تمام وجودش را در بر می‌گیرد و قلب او شاد می‌گردد و این بقایا همان انگیزه‌های مختلف معنوی هستند که دائماً از حالتی به حالتی دیگر در حال تغییرند که گاهی حالت شادی و گاهی غم وجود حبیب را فرا می‌گیرد که از آن با رموزی گاه متضاد و متناقض پرده بر می‌دارد. او از «مؤنساً» در مقابل «موحشاً»، و از واژه «ضاحكاً» در مقابل «عابساً» استفاده نموده است تا این تغییر حالت خود از جدایی محبوب و معشوق را به تصویر بکشد.

اراده خداوند - شواهد و دلایل عرفانی - علم ربانی

هيفاء لاتهوى الذی أهوى ولا تفِ للذی وعدت بصدق الموعد
سَحِبَتْ غدیرتها شجاعاً أسوداً لتخيف من يقفو بذاک الأسود

(همان، ۹۶ و ۹۷)

باریک میانی است که آنچه من دوست دارم نمی‌خواهد، و در عمل به وعده خود صداقت ندارد.

گیسوی بافته و طره شکنش را چون افعی سیاه پایین انداخته تا کسی را که در پی او روانه می‌شود بترساند.

مقصود ابن عربی از ذکر محبوبی باریک میان که تابع خواست و اراده او نیست، معشوق عرفانی وی و ذات خداوندی است که اراده وی به خواست و اراده کسی محدود نیست و اگر چنین بود اراده او به خواست شاعر عارف بستگی داشت که این صفت از ذات وی خارج است، و منظور شاعر این است که در امر عشق عرفانی اثری که محبوب بر حبیب دارد مطمح نظر است و خداوند را به نظر بنده نیازی نیست. او زنجیره‌ای از شواهد و دلایل دارد که بنده تشنه را در پی وی رفتن کافی است. این شواهد ریشه در علم بی پایان خداوند دارد که بنده با آگاهی از آن قالب تهی خواهد کرد.

«هیفاء» ذات اقدس الهی و «لانهوی الذی أهوی» اراده نامحدود اوست. و «غدیره المحبوب» شواهد و دلایل ربّانی و «شجاعاً اسوداً» علم مطلق الهی اوست. و این معرفت دلایل و برهان‌ها را فرستاد و آن را به طره تشبیه کرده است چرا که مقدمات این دلایل سلسله وار هستند و سیاه بودن آن رمز هیبت و جلال آن است که انسان از آن می‌ترسد. ابن فارض از پشته مو اینگونه یاد می‌کند و می‌گوید:

و إن ظَلَّكَ بِأَيْلٍ مِنْ دَوَائِبِهِ أَهْدَى لِعَيْنِي الْهُدَى صُبْحُ مِنَ الْبَلَجِ

(ابن فارض، ۱۹۱۰م، ۱۷۱)

اگر در شب تاریک زلف او گم گشته ام با نور نقاب چهره اش هدایت خواهم شد. عارف اگر در محبت محبوب متحیر مانده است تنها به امید اشارتی از جانب اوست تا هدایت شود، حافظ می‌گوید:

هم جان بدان دو نرگس جادو سپرده‌ایم هم دل بدان دو سنبل هندو نهاده‌ایم
عمری گذشت تا به امید اشارتی چشمی بدان دو گوشه ابرو نهاده‌ایم

(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۹۲)

خداوندی که انسانها را آفریده است، برای رفتار آنها حساب و کتابی قرار داده است، اعمال و کردار آنها تاثیری در اراده او در برنامه آفرینش ندارد، گر همگان راه بندگی در پیش گیرند برنامه آفرینش او همان است که جمعاً همراه و همنشین ابلیس شوند؛ چرا که اراده بندگان در اراده او تاثیری ندارد و او در پایگاهی از بی نیازی نشسته است که بندگان هر چه کنند و هر

جا روند و هرگونه باشند برای او یکسان است؛ حال آنکه کشش او بنده را لازم است و آنکه با چنین خدایی معامله می‌کند با او بر سر پیمانی عهد نسبته است تا به جهت اعمال بنده ملزم باشد سر وفا نگهدارد و این بنده «لانهوی الذی أهوی» است که مدام در پی کشش معشوق است و از بیم بی پروایی وی عشوه او را به صد جان می‌خرد:

زمام دل به کسی داده ام منہ درویش که نیستش به کس از تاج و تخت پروایی

(همان، ۳۷۰)

و نیز:

گفتم ز مهر ورزان رسم وفا بیاموز گفتا ز ماهرویان این کار کمتر آید

(همان، ۲۱۷)

عروج-فراق-کشش

أفقیقوا علینا فأتارزنا بُعید السّحیر قیبل الشروق
بیضاء غیضاء بهنانه تضوع نشرأ کمسک فتیق

(ابن عربی، ۱۳۱۲ق، ۱۰۱)

با ما به از این باشید چرا که ما اندکی پس از سحر و کمی قبل از طلوع خورشید مصیبت زده شدیم.

مصیبت ما فراق دوشیزه خوش سیمای باریک میان ملیحی است که از دم او عطری چون مشک فضا را پر می‌کند.

شاعر صوفی هم مسلکان خود را که به احوال خویشتن مشغولند هشدار می‌دهد که مبدا ضعف پرداختن به امور احوالشان سبب شود از توجه به وی باز مانند، چون او که انتظار داشت در سپیده دم زمان عروج بندگان و نزول توجه الهی به مطلوب خود برسد، آن زمان سپری شد و چنین نشد، و او به مصیبت فقدان آن صفت ذات باری تعالی که مطلوب وی بود دچار شد آن صفت ذاتی و حیاتی به سوی بنده آمد ولی او را قدرت درک آن نبود و نشانه آن نیز آن

میلی است که در درون ما به واسطه آن برانگیخته شده است و اگر بدان دست نیافتیم دست کم دلمان به بویی از آن به کام رسیده است. «بیضاء» صفت ذات اقدس و «غیدا» جذبه الهی و «بهانه» میل درونی به صفت باریتعالی است.

عقل کل - علم الهی - اسرار الهی - الطاف حق - پیوستگی صفات حق

بِأَبِي الْعُصُونِ الْمَائِلَاتِ عَوَاطِفَا الْعَاطِفَاتِ عَلَى الْخُذُودِ سَوَاقِفَا
الْمُرْسَلَاتِ مِنَ الشُّعُورِ غَدَائِرَا اللَّيِّنَاتِ مَعَاقِدًا وَمَعَاطِفَا

(همان، ۱۲۷)

پدرم فدای ماهرویانی که مانند شاخه‌های نرم درختان در حال حرکت از این سو به آن سو هستند، و در هنگام خم شدن دسته موهای خود را سوی چهره‌ها به حرکت در می‌آورند. گیسوان بافته شده شان را فرو می‌نهند و پهلوها و استخوان‌هایشان نرم و سبک است. «أب» به عقل اول یا عقل کل اشاره دارد. ابن عربی در این تغزل به زیبایی و با زبان رمز معشوق خرامان را نماد صفاتی معرفی کند که پیام دار علم الهی است که این صفات چون پروانه‌ای که گرد شمع گردش می‌کند به سوی عارفان در حرکت است. و آن بخش از موها که بافته شده است نماد اسرار پنهانی است که در بین علوم عرفانی خود از مراتب و درجاتی برخوردار است. و نرم بودن کنایه از الطاف و نرمش حق، و گیسوان بافته شده نیز بیانگر اتصال و پیوستگی صفات حق است. و منظور از «عصون» صفت محبوب خرامان که رمزی برای صفات الهی است. و «عاطفات» صفت معشوق زمینی که نماد تمایل دل‌ها به صفات الهی و بالعکس است. و «مرسلات» کنایه از علوم و اسرار پنهانی است. و «غدائر» صفتی برای موهای بافته شده است که منظور از آن درجات مختلف معارف الهی است. و منظور از «لینات معاقداً و معاطفاً» (نرم تن و سبک استخوان بودن محبوب) سهل و ممتنع بودن صفات الهی است که گر چه دور از دسترس است ولی با پیمودن درجات عرفان قابل دسترسی خواهد بود، و از آنجا که خداوند رحیم و مهربان است به لطف بخشش و جود او رسیدن به این صفات سهل است همانطور که خداوند فرمود: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»: (کهف: 65:18) تا بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خود به او رحمتی عطا کرده و از نزد خود بدو دانشی آموخته بودیم. چرا که صفات خلق و حق در جایی به یکدیگر

رمزگشایی زن در غزلیات عرفانی ابن عربی / ۱۲۱

نزدیکند و گاه نیز با یکدیگر گره خورده‌اند و منظور شاعر از «معاقد» نیز همین نکته است (همان، 128)

علوم کبریایی - بارگاه حق

المُبدیاتُ مِنَ الثَّغُورِ لِأَلِيَا تشفی بریقتهای ضعیفاً تالفاً

(ابن عربی، ذخائر الاعلاق، ۱۳۱۲ق، ۱۳۱)

رشته دندانهای سفیدی چون مروارید را نشان می‌دهند و با آب دهان خود ضعیف رو به موت را درمان می‌کنند.

در بارگاه حضرت حق برگزیده علوم کبریایی ظاهر می‌شود. و هنگامی که این علوم و معارف برای سالک نمایان می‌شود بیماری جهل و نادانی را برطرف می‌سازد و هرگونه شک و تردیدی را از وجودش می‌زداید. و «ثغور» بارگاه حضرت حق تعالی است و مقصود از «مبدیات لآلیا» نشان دهنده علوم جلیله الهی که «لآلیا» برگزیده علوم و «ریقه» مطلق علوم است (همو).

فراق

وَأُتِدَبَا قَلْبَ فَتَى فَارَقَهُ يَوْمَ بَانُوا وَابْكُوا وَانْتَحَبَا

(همان، ۱۳۶)

برای دل جوانی مویه کنید که در روز جدایی تنها گذاشته شد، بگریید و زاری کنید. شاعر عارف از اینکه در راه توجه به حضرت حق از دوستان خود دور مانده است دچار غم و اندوه شده است، و دل وی از یاد دوست دور مانده است و این غزلی است عذری که شاعر به جای پرداختن مستقیم به محبوب و معشوق به ذکر غم و اندوه خود مشغول است.

اصالت عارف - زیبایی‌های ذات ازلی

أَنَا الْأَعْرَبِيُّ وَ لَئِذَا أَحْشَقُ الْبَيْضَ وَ أَهْوَى الْعُرْبَا

(همان، ۱۴۱)

من از قوم عرب هستم بنابراین عاشق زنان زیبارو و شیفته عشوه‌گری آنها هستم.

«الیض» صفات زنان خالص سیم تن و رمزی برای محبوب بی همتا است. عربی اصالت شاعر عارف است. من عاشق دوشیزگان زیباروی عرب هستم چون خود عرب هستم = من شیفته زیبایی‌های ذات ازلی هستم چون اصل من از اوست، و این زیبایی‌ها از جایی آمده که عارف بدانجا تعلق دارد سپس مرا سرزنش نکنید چون تمایلاتم به چیزی است که اصالت وجودم مرا بدان سو سوق داده است. شاعر تشبیهی تمثیلی را در خدمت پوشیده گویی خود به کار گرفت و با ایجاد مقایسه بین نماد و معنی اصلی خود تلاش کرده است غزل خود را به شیوه‌ای رمزی گره افکنی نماید.

قدرت خدا - غیب - مقام حیات

رَبِّا الْمَخْلُخَلِ دِيْجُورٌ عَلٰى قَمَرٍ فِى خَذَهَا شَفَقٌ عَضْنُ عَلٰى كَتَبِ

(همان، ۱۷۰)

ساقی فربه و پر گوشت دارد، و گیسوانی چون دل شب تاریک، سایبان صورت چون ماه اوست، و گونه اش ارغوانی چون خون است، و قامتش چونان شاخه‌ای بر توده شنزاری است. ساق پر گوشت رمزی است برای خداوند که قدرتمند و با هیبت است؛ ساق در قرآن نشان از قدرت آمده است و اگر وضعی در بدن باشد نیز از ناحیه ساق (یا) است (ابن عربی، ۱۳۱۲ق، ۱۷۱): «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ اِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ» (قلم ۴۲:۶۸) یعنی کاری دشوار.

و گیسوان سیاهی که سایبان ماه باشد همان غیبی است که خارج از انظار است و شفق گونه اشاره به مقام حیات دارد. ابن عربی با پناه بردن به الفاظ و تعبیر ویژه غزل مادی به معانی معنوی‌ای نظر دارد که گوینده صفات حق تعالی در مسیر سلوک و عرفان است، محبوب حقیقی به معشوقی زمینی شباهت دارد نه از آن نظر که الفاظ می‌گویند بلکه از آن جهت که معانی گواهی می‌دهند. معشوقی درشت اندام گواه خدایی قدرتمند است، گیسوان سیاه همان عالم غیب هستند که خداوند چون صورت ماه را پوشانده‌اند، حافظ می‌گوید:

بتی دارم که گرد زسنبل سایه بان دارد بهار عارضش خطی به خون ارغوان دارد
غبار خط پوشانید خورشید رخس یارب بقای جاودانش ده که حسن جاودان دارد

(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۵۷)

رمزگشایی زن در غزلیات عرفانی ابن عربی/ ۱۲۳

منازل الهی - مقام‌های عرفانی

قف بالطلول الدراسات بِلَعَّاعٍ و انـدب أحبـتنا بـذاک البلقـع

(همان، ۱۰۴)

در ویرانه‌های لعل خختی درنگ کن، و بر معشوقه‌ها مان که در آن دیار در خاک مدفونند سوگواری کن.

ویرانه‌ها رمز آثار باقیمانده از منازل الهی در دل عارفان است. و از آنجا که دائماً در حال تغییر از حالی به حال دیگر است به ویرانه تشبیه شده است. حافظ می‌سراید:

ای صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس بوسه‌زن بر خاک آن وادی و مشکین کن نفس

منزل سلمی که بادش هر دم از ما صد سلام پر صدای ساریبانان بینی و بانگ جرس

(حافظ، ۱۳۱۷: ۲۳۵)

و یا مثل:

گر به سر منزل سلمی رسی ای باد صبا چشم دارم که سلامی برسانی ز منش

(همان، ۲۴۲)

ابن عربی می‌گوید:

سلام علی سلمی و من حلّ بالحمی و حقّ لمثلـی رقه أن یسـلّمـا

(همان، ۱۹)

سلام بر سلمی و سلام بر کسی که در حمی فرود آید و درود فرستادن شایسته چون من نرم دلی است.

او حالت سلیمانی که مقامی نبوی و ربوبی است را به محبوبی عزیز که سلمی باشد تشبیه کرده است، و همانطور که فرود آمدن در قرقگاه حمی تنها شایسته محبوبی چون سلمی است بنابراین رسیدن به مقام نبوت نیز جز برای سلیمان (ع) و کسی که چون او حالت سلیمانی داشته باشد امکان پذیر نیست، و قرقگاه (حمی) مقامی سخت یافتنی است. قداست و جایگاه

سلیمانی نه از جهت پیامبری است که از صفای باطن است. چرا که پیامبری محدود و پایان پذیر است و آنچه قداست چون سلیمان را استمرار می بخشد همه از صفای باطن است که دایره نامحدود و وسیعی دارد. سلمی = حالت مقدس سلیمانی / حمی = مقامی سخت دست یافتنی.

مقام انس - اسماء خداوند - مانع و حجاب - دور بودن حقائق الهی - ادراک

المونقات مضاحكاً و مباسماً الطیّات مقبلاً و مرا شفا

(همان، ۱۲۹)

با خنده و گاه با تبسم دلربایی می کنند، و چه لذت بخش است بوسه زدن بر لبانشان. تبسم معشوق رمزی است برای مقام انس و جمال و دوستی و اینکه بین حبیب و محبوب زیبایی که مایه آرامش است چیز دیگری حکومت نمی کند، و بوسه بر لبان محبوب نیز زمانی لذت بخش است که خاطر حبیب در نظر محبوب قبول افتد؛ ابن فارض در این زمینه اینگونه می سراید:

إن تبسّمت تحت ضوءٍ لثامٍ أو تسّمت الریح من أنباکا
طبّت نفساً إذ لاح صبح ثنایا ک لعینی و فاح طیب شذاکا

(ابن الفارض، ۱۹۱۰م، ۱۹۰)

ای محبوب من هنگامی که در زیر نور نقاب به من لبخند می زنی و هنگامی که خبر سلامتی تو را از نسیم استشمام می کنم....
جان من تازه می شود چرا که آن دندانهای درخشان تو را می بینم که از صبح روشن تر است، و بوی خوش تو همه جا را فرا می گیرد.

تبسم محبوب رمز شاعر برای پرده برداشتن از اسماء خداوند است و منظور از نقاب صورت های حسی و مادی است که مانع و حجاب بین ذات الهی و عارف است؛ و «دندانها» همان اسماء و صفات عالی خداوند است، و آنکه چهره محبوب را مخفی می دارد شرم است و

رمز‌گشایی زن در غزلیات عرفانی ابن عربی/ ۱۲۵

این رمز اشاره به دور بودن حقائق الهی از ادراک‌ها دارد ابن عربی در این معنی اینگونه می‌سراید:

یا قمرأ فی شفق من خَفَرٍ فی خدّه لاح لنا منتقباً
لو أنه يسفر عن برقعِهِ کان عذاباً فلهذا احتجبا

(ابن عربی، ذخائر الاعلاق، ۱۳۱۲ق، ۱۳۱)

ای ماهی که در هنگام سپیدم در حالی که نقاب به چهره دارد بر ما نمایان شدی. و اگر او نقاب از چهره در می‌کشید برای بندگان عذاب می‌بود و برای همین در پس پرده نهان گشت.

خداوند پرده نور و پرده ظلمت دارد، اگر وی آنها را کنار بزند درخشش و شکوه جمالش همه کسانی که او را می‌بینند فرو خواهد برد بنابراین از روی لطف خود را از بندگان پنهان کرده است تا وجود ما ادامه یابد زیر بقای هستی مادی از تجلی اسماء حق است، و اگر آن تجلی نباشد آگاهی و دانشی نیز نیست و نقاب محبوب جز این حکایتی ندارد، حافظ می‌فرماید:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند
دردم نهفته به ز طیبیان مدعی باشد که از خزانه غیبم دوا کنند
معشوق چون نقاب ز رخ در نمی‌کشد هر کسی حکایتی به تصور چرا کند

(حافظ، ۱۳۱۷: ۱۹۹)

ندای حق - حال روحانی

فیا حادی الا جمال رفقا علی فتی تراه لدی التودیع کاسر حنظل

(همان، ۱۶۵)

ای ساریان دریاب جوانی را که هنگام جدایی محبوبش سخت غمگین است و به شدت اشک می‌ریزد.

عارف شاعر ندای حق را که وی را سوی دارالسلام فرا می‌خواند خطاب قرار می‌دهد حال که حال روحانی اش در حال جدا شدن از اوست شایسته مداراست تا که بتواند با آرامش قرین شود:

ای ساریان آهسته ران کارام جانم می‌رود وان دل که با خود داشتم با دلستانم می‌رود

(سعدی، ۱۳۸۱: ۱۶۶)

موانع و حجاب‌ها-ذات الهی

إن أسفرت عن محياها أرتك سنا مثل الغزاله اشراقاً بلاغیـر

(همان، ۱۵۶)

اگر نقاب از چهره بردارد به تو نوری نشان می‌دهد که چون خورشید، تنها پرتو و روشنایی است.

نشان دادن چهره محبوب دلالت بر کنار رفتن حجاب‌ها میان عارف و ذات الهی دارد که در این صورت بیداری عارف از روی درک صفات الهی چنان روشن و آشکار خواهد بود که هیچ ابری را یارای به تاریکی کشاندن آن نیست.

لؤلؤة مكنونه فی صدف من شعر مثل سواد السیج

لؤلؤه غواصها الفکر فما تنفک فی أغوار تلک اللجج

(همان، ۱۷۶)

او در موهای خود که چونان کهر با سیاه است همچون مرواریدی که در صدف پنهان می‌شود.

او مرواریدی است که غواص آن فکر و اندیشه است و برای همیشه در اعماق اقیانوس باقی می‌ماند [مگر فکر او را کشف نماید].

شاعر محبوب خود را به مرواریدی تشبیه کرده است که در صدف پنهان شده است، مروارید رمز باری تعالی است که در حجاب غیب پنهان است و خوب است که انسان در پی کشف آن باشد. ولی راه کشف آن اندیشه و عقل نیست، اندیشه در این اقیانوس به جستجوی خداوند می‌رود ولی او همچنان دست نیافتنی است، وی با لطف و عنایتش در قلبی ظاهر می‌شود که از همه افکار دیگر جز حق، تهی است. لؤلؤه (محبوب) = ذات باری تعالی و صدفی از مو همان حجاب غیب است.

روشنی وجود خداوند - ارتفاع مقام - قدرت نور الهی - عقل و عرفان

بيض أوانس كالشموس طوالع عین کریمات عقائل غید

(همان، ۳۳)

دوشیزگان پاکیزه سرشت که چون خورشید زیبا و نگاهی درخشان و عالم تاب دارند، آنها زانی بزرگوار و برگزیده هستند و با اندام‌هایی نرم چون خورشید می‌درخشند. دوشیزگان پاک سرشت همان معشوق ربانی است که صاف و زلال است و شکی در آن نیست، که به این سخن پیامبر (ص) اشاره دارد که فرمود: آنگونه که خورشید را در نیمروز می‌بینی می‌توانی پروردگارت را ببینی در هنگامی که هیچ ابری در میان آن دو حایل نباشد (سعیدی، 1378 ش، 111).

که این وجود حقیقی سایه انس و آرامش است. و «شموس» رمز ارتفاع مقام است و تا زمانی که عارفان به سوی پروردگار خویش مشتاق باشند چنین خورشیدی مایه گرمی دلهاست. و چشمشان چنان وسعت نگاهی دارد که قدرت نور آن قابل انکار نیست. و هر آنکه در عمل نیکوکار باشد و هر آنچه از نور الهی به دل و عقلش خطور می‌کند را درک کند و ارزش آنرا دریابد آن نور را کشف خواهد کرد و آن نیز با رأفت و مهربانی امکان پذیر است. «بيض» وضوح و روشنی وجود معشوق است. و مقصود از اوانس مایه انس و آرامش بودن ذات الهی است. و «شموس» جایگاه بلند معشوق ربانی است که اشاره دارد به آیه شریفه: «لَرَحْمَنٌ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه 5:20). و «طوالع» ذات الهی است که دل‌های مشتاق را جذب می‌کند. «عین» قدرت نور الهی است. و «کریمات» معشوق است که رسیدن به او پاداش اعمال

نیک است. «عقائل» نماد عقل است، یعنی به میزان بهره‌گیری از عقل می‌توان به رب نزدیک شد. (ابن عربی، ذخائر الاعلاق، 1312ق، 134 و 133)

انسانی که قدم در راه عرفان نهاد و پرتو آن به درونش رخنه کرد، روزگار وصل خود را باز می‌جوید، و چون از آن پرتو بهره مند شد طبیعت ماده را غربت خود می‌یابد و یاد یار و دیار دیرین در دلش زنده می‌شود و شور و شوق رجوع به جایگاه اصلی و پیشین در جانش شعله می‌افکند، و از این فراق چون عاشق زمینی که از محبوب خویش جدا مانده باشد گریه و زاری می‌کند و برای دیدار مجدد وی نغمه‌ها سر می‌دهد:

نماز شام غریبان چو گریه آغازم به مویه‌های غریبانه قصه پردازم

به یاد یار و دیار آن چنان بگریم زار که از جهان راه و رسم سفر براندازم

(حافظ، ۱۳۱۷: ۲۷۳)

فنا فی الله - علم ذاتی و مجرد - معرفت الهی

هنگامی که عارف با خدا بیعت می‌کند فرشتگانی که در اطراف عرش کبریایی هستند سراغ او می‌آیند، آنها وظیفه دارند پرده‌های میان عارف و خداوند را از بین ببرند و او را «فنا فی الله» سازند و آنها چون نمی‌خواهند عارف با عشق آنها از عشق الهی باز ماند چنین می‌کنند، ابن عربی چنین معنایی را با زبان رمز و کنایه بیان می‌کند:

و زاحمنی عند استلامی أوانس أتین إلی التطواف معتجرات

حسرن عن أنوار الشموس و قلن لی تورع فموت النفس فی اللحظات

فکم قد قتلنا بالمحصّب من منی نفوساً أیبات لیدی الجمرات

(همان، ۲۷ و ۲۶)

هنگامی که حجرالأسود را لمس می‌کردم زنان مهربان گرد من جمع آمدند و با نقاب به طواف پرداختند.

آنها چهره خود را که چون خورشید درخشان بود نمایان ساختند، و به من گفتند نگاه نکن که از شدت نور ما جانت را از دست خواهی داد.

چرا که چه بسیار نفوس بلند همت که در پی امور عالی و گریزان از کارهای کم ارزش بودند را در محصب و منی کشتیم.

از نظر ابن عربی آنچه که وی را با خدا پیوند زده است همان عشق زمینی است، و اگر عشق زمینی نبود در وحدت هماهنگی به وجود نمی‌آمد، و این عشق زمینی همان است که ابن عربی به نظام دختر مکین الدین اصفهانی دارد و از آن در شعر خود به زبان ایهام سخن می‌گوید که ابتدا خود را از جانب خود شناخت سپس با او خدا را شناخت، (سعیدی، 1378ش، 170) و هستی خود را فراموش کرد:

یا صاحِبِ لمهجتی خُمصانَه
أسلدت الیَّ آیادیا و عوارفا
نظمت نظامَ الشمْلِ فهی نظامنا
عریبه عجماء تلهی العارفا

(ابن عربی، ۱۳۱۲ق، ۱۳۲)

- ای دوستانم، جانم فدای آن باریک اندامی که اسباب نیکی‌ها و عطاها را بر من ارزانی داشته است.

- جهان و آفرینش را سامان داد و خود نیز پایه و اساس ماست، هم تازی است و هم پارسی و عارف را به خود مشغول می‌کند.

که نظام دوم ایهام دارد و معنی قریب آن دوشیزه «نظام» است. منظور از باریک اندام علم ذاتی و مجرد خداوند است، و این دانش با متمرکز شدن در وجود عارف او را به پروردگار نزدیک و یکی کرده است. و از نظام در جایی دیگر اینگونه نام می‌برد:

طال شوقی لطفله ذات نثر
و نظام و منبر و بیان
من بنات الملوک من دار قُرس
من أجلّ البلاد من اصْبهان

(همان، ۱۴)

اشتیاق من به دخترکی صاحب نثر و نظم و منبر و فصاحت و بیان طولانی شد.

او از شاه (عارف) زادگان سرزمین پارس، از برترین دیارها یعنی از اصفهان است. منظور از دخترک شیوا سخن معرفت الهی است که استعداد درک سخن منظوم و مثنوی را دارد، و بر درجاتی متعدد است. اصالت او عجمی است و از سرزمین و خاستگاه اصیل است و از نظر بیان عربی است چرا که عربی زبان بیان و فصاحت و بلاغت است و خداوند قرآن خود را که برترین بیان است به این زبان نازل نمود حال آنکه سرزمین پارس؛ نماد تمدن، علم و اصالت است.

نتیجه

ابن عربی در غزلیات خود بر صورت نمادین آن اصرار دارد، او نه تنها مخاطبان اشعار خود را با برداشت‌های گاه متفاوت خود رها نکرد بلکه در صدد تاویل برآمد و خود این اشعار را شرح داد. اما همچنان اختلاف نظرها باقی ماند و شرح و تاویل او نیز منتقدان غیر نمادین بودن این غزلیات را قانع نکرد و حتی در طول سال‌ها بر تعداد آن‌ها افزوده شد. با نگرستن به عرف عارفان و تفکر زاهدان و نیز با تعمق در شناخت عناصر فرامتنی و نیز ابعاد گوناگون شخصیت ابن عربی می‌توان به عرفانی بودن غزلیات ابن عربی حکم داد و در عین حال نیز نباید از این واقعیت چشم پوشید که زبان رمز آن هم در تقابل دو عنصر متضاد یعنی عشق زمینی و عشق الهی ممکن است شمشیری دو پهلوی باشد که هر لحظه می‌تواند به نفع یکی از این دو عنصر دست به دست شود. اگر بپذیریم که شخصیت ابن عربی از هوسرانی و آنچه شایسته نفوس با شرافت است دور بوده، و یا اگر قانع شویم که عشق ابن عربی به نظام ابزاری بوده است در رسیدن به وجد عرفانی آن گاه قضاوت درباره شیخ اکبر و آنچه سروده است آسان تر خواهد بود. به هر روی با توجه بدان چه در این مقاله از نظر گذاشت می‌توان به نتایجی چند اشاره نمود که این چند سطر را تکمیل می‌کند:

ابن عربی شیفته نظام شد همین و بس! و از این فرصت به بهترین شکل در راه عرفان خویش بهره جست.

ابن عربی بیشتر از آنکه علاقه‌مند به بیان عشق خود باشد دغدغه توسعه و گسترش تفکرات فلسفی و عرفانی خود را داشت و نگارش «ذخائر الاعلاق» در شرح ترجمان الاشواق خود دلیل محکمی بر این ادعاست.

او زبان غزل آن هم غزلی آتشین را از آن جهت انتخاب کرد، و بر هر روش دیگری ترجیح داد تا از این راه بتواند-همانطور که خود در مقدمه ذخائر به نحوی بدان اذعان دارد- توجه مردم را هر چه بهتر و بیشتر به سمت آراء خود جلب کند، و تضارب آرایبی که پیرامون معانی غزلیات وی در گرفت خود توجه بیش از حد مخاطبان به شناخت وی و در نتیجه توفیق او را در رسیدن به مقصودش نشان می‌دهد.

نگاه ابن عربی به زن پیوند عمیقی با تفکر وحدت وجودی وی دارد و سرآغاز آن توجه به زن به عنوان مظهر جمال جمیل حق است. او صورت حق را در صورت محبوبی زمینی می‌بیند و با استفاده از تمام این جوانب چنین نمادی را برای رسیدن به هدف خود که همان نظریه «وحدت وجود» است به کار گرفته است

و آنچه که معنی غزلیات ابن عربی را تشکیل می‌دهد حالات عرفانی درونی است که ادراک آن برای همگان قابل دسترسی نیست و به گفته خود او عقل در فهم این اشارات عاجز است و در نهایت تنها می‌توان گفت «لله أعلم بنیات القلوب».

منابع و مأخذ:

- 1- ابن عربى، محيى الدين؛ ذخائر الاعلاق فى شرح ترجمان الاشواق، تحقيق: محمد سعيد الانسى، بيروت، المطبعة الانسيه، 1312ق.
- 2- ابن عربى، محيى الدين؛ شرح ترجمان الاشواق، ترجمه: گل بابا سعيدى، تهران، انتشارات روزنه، 1378ش، چاپ دوم.
- 3- ابن عربى، محيى الدين؛ فصوص الحکم، هند، مطبعة سنده، 1287ق.
- 4- ابن نديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد؛ الفهرست، بيروت، دارالمعرفه، 1997م، ط2.
- 5- امين، احمد؛ فيض الخاطرج 3، القايره، مطبعه لجنه التاليف و الترجمه و النشر، 1942 م.
- 6- آستين، آر دابليو جى؛ «بعاد زنانه در تفكر ابن عربى»، ترجمه: فروزان راسخى، ناقد، 1382ش، ش1.
- 7- بلاثيوس، آسين؛ ابن عربى حياتة و مذهبه، ترجمه: عبدالرحمن بدوى، القايره، مكتبه الانجلو المصريه، 1979م.
- 8- حلمى، محمد مصطفى؛ «كنوز فى رموز» الكتاب التذكارى: محيى الدين ابن عربى فى الذكرى المئويه الثامنه، باشراف ابراهيم بيومى مذكور، القايره، دار الكتاب العربى للطباعه و النشر، 1969م.
- 9- ذكاوتى قراگزلو، على رضا؛ «حافظ عارف و ابن عربى شاعر»، نشر دانش (وابسته به مركز نشر دانشگاهى)، 1367ش، ش49.
- 10- رازى، نجم؛ مرصاد العباد، تصحيح محمد امين رياحى، تهران، انتشارات علمى فرهنگى، 1365ش، چاپ دوم.
- 11- زرکلى، خير الدين؛ الاعلام، بيروت، دار العلم للملايين، 2002 م، ط5.
- 12- عباس، قاسم محمد؛ الحلاج الاعمال الكامله، لبنان، رياض الرئيس للكتب و النشر، 2002م، ط4.
- 13- عجم، رفيق، موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامى، بيروت، مكتبه لبنان ناشرون، 1999م.
- 14- العطار، سليمان؛ الخيال و الشعر فى تصوف الاندلس، القايره، مكتبه الانجلو، 1979م.

- 15- علوی، احمد؛ «فلسفه تاویل متن در دیدمان ابن عربی»، چشم انداز ایران، 1389ش، ش62.
- 16- الفاخوری، حنا؛ الجرج، خلیل؛ تاریخ الفلسفه العربیه، بیروت، دار الجیل، 1993م، ط3.
- 17- کربن، هنری؛ تخیل خلاق ابن عربی، ترجمه: انشاء الله رحمتی، تهران، نشر جامی، 1384ش.
- 18- لسان الدین بن الخطیب؛ روضه التعریف بالحب الشریف، تحقیق: عبدالقادر احمد عطا، بیروت، دارالفکر، 1969م، ط1.
- 19- معمر، جمیل؛ دیوان العذریین، شرح یوسف عید، بیروت، دارالجیل، 1992م.
- 20- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد؛ مثنوی معنوی، تصحیح: رینولد الین نیکلسون، تهران، انتشارات مولی، 1362ش، چاپ دوم.
- 21- نصر، سید حسین؛ سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، 1361ش، چاپ چهارم.

