

عقلاءالمجانین و اطوار و کیفیت جنون آنها در فتوحات مکیه ابن عربی

دکتر هاتف سیاه‌کوهیان

استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان

چکیده

عقلاءالمجانین یا فرزندگان دیوانه‌نما به‌رغم رفتارهای عجیبشان، دارای شخصیت و نبوغ شگفت‌انگیزی هستند که بیانگر عمق نگرش آنها به انسان و جهان است. ابن عربی در فتوحات مکیه عقلاءالمجانین را «بهالیل» نامیده است و منشأ جنون آنها را وارد غیبی ناگهانی می‌داند که موجب «حیرت ابدی» آنان گردیده است و ارتعاشی درونی در آنان پدید آورده است. از نظر ابن عربی تجلی ناگهانی الهی، عقل این طایفه را با خود برده است و در عالم لاهوت زندانی کرده است. آنان پس از صعود عقلشان به عالم لاهوت، هیچ‌گونه تدبیر و فکری نسبت به عالم ناسوت و کارهای دنیوی خود ندارند، اما سخنانی بسیار عمیق و حکیمانه بر زبان می‌رانند که خود هیچ‌گونه قصدی از بیان آن ندارند، بلکه خداوند آن سخنان را بر زبانشان جاری می‌سازد. از نظر ابن عربی این طایفه خردمندان بدون خردی هستند که در ظاهر دیوانه یا همان مستوران از تدبیر عقل شناخته می‌شوند و به همین دلیل آنان را «عقلای مجانین» نام نهاده‌اند.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، عقلاءالمجانین، حیرت، وارد الهی، تصوف.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۷/۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۱۰/۴

Email: siahkuhian.8949@yahoo.com

مقدمه

«عقلاءالمجانین» فرزانه‌نما هستند که خلاف ظاهر آشفته و انحرافات روانی و رفتارهای عجیبشان، باطنی آکنده از انوار حکمت و اسرار معرفت دارند. حکایات مربوط به عقلاءالمجانین در گذشته نشان می‌دهد که آنان با فراست و نبوغ ویژه‌ای که داشته‌اند، مقتضیات و محدودیت‌های زمان خود را به خوبی درک می‌کردند و در پس پرده دیوانگی، ضمن هنجارشکنی و عادت‌ستیزی، رفتاری متناسب با مقتضیات زمان از خود نشان می‌دادند. برخی دیوانگی عقلاءالمجانین را جنونی عامدانه تلقی می‌کنند و آن را وسیله ملامت‌جویی این گروه برای تأدیب نفس خود و نشانه‌ای از آزادگی و رندی آنان می‌دانند. (زرین‌کوب ۱۳۶۹: ۴۱؛ غنی ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۷)

ابن جوزی در *صفة‌الصفوة* و ابوالقاسم نیشابوری در *عقلاءالمجانین* حکایات متعددی از مشاهیر این طایفه آورده‌اند که همه آنها در عین حال که حاکی از زهد و محبت الهی این طایفه است، در بیشتر موارد صبغه موعظه و ارشاد دارد. اویس قرنی نخستین کسی است که در اسلام به دیوانگی منسوب شد. (ابوالقاسم نیشابوری ۱۹۷۸: ۶۲) بهلول و غلیان^(۱) نیز از قدیم‌ترین کسانی هستند که در آثار صوفیه با عنوان عقلاءالمجانین از آنها نام برده شده است؛ انتقادهای بهلول از ارباب قدرت و فقهای عصر صبغه زهد و تصوف به احوال وی داده است. (زرین‌کوب ۱۳۶۹: ۴۱) از دیگر مشاهیر این طایفه در تاریخ تصوف می‌توان محمد معشوق طوسی^(۲)، لقمان سرخسی^(۳)، ابوبکر شبلی^(۴)، سعدون مجنون و ابوعلی معتوه را نام برد که نزد صوفیه مقامی شامخ دارند. در آثار ادبی به‌ویژه مثنوی‌های عطار از گروهی از عقلای مجانین سخن رفته است که ظاهراً برخی از آنها شخصیت تاریخی نداشته‌اند و محصول تخیل شاعران و نویسندگان بوده‌اند.

افزون بر نقش عقلاءالمجانین به عنوان سخن‌گویان واقعی جناح معترض

جامعه در برابر فساد جامعه و بیداد حکام جبار، شخصیت جذاب و دوست‌داشتنی آنها همراه با رفتار و گفتار شگفت‌انگیز و عادت‌ستیزشان، در حقیقت دربردارنده نوعی حکمت ذوقی است که به‌صورت رمزی و تمثیلی راه سلوک الی‌الله را به سالکان طریقت نشان می‌دهد. حکمتی که این دیوانگان می‌آموزند، حقایق روشنی است که در اعماق جان آدمی نفوذ و قلب را سرشار از اطمینان و آگاهی می‌کند. فهم حقیقی «جنون مافوق عقل» و احوال باطنی آنها، مستلزم نوعی بصیرت قلبی و هوش معنوی است که موجب انکشاف معنای باطنی جنون الهی نزد اهل نظر می‌شود.

رهایی از عقل به عنوان نشانه‌ای از عشق الهی در عقلاءالمجانین، موجب بی‌مبالاتی آنان نسبت به آداب شریعت می‌شود و آنان را مرفوع‌القلم و در مرتبه‌ای فراتر از حد و تکلیف قرار می‌دهد. اهل تصوف گاه آنان را «ابدال‌صفت» می‌نامند که لفظ ابدال در اصل عنوان گروهی از خاصان اولیاء یا «اولیاء مستور» به‌شمار می‌آید. (همان: ۴۰) آنان از نوعی جنون الهی و قدسی برخوردار هستند که نشانگر اوج تجربه‌های عرفانی و عمق معارف قلبی و شهودی ایشان است.

عقلاءالمجانین در تصوف اسلامی، به واسطه جذب و سُکر، راهی غریب پیموده‌اند؛ به همین دلیل، طریق این دسته از مجانین الهی، نه تنها در نظر عامه، بلکه در میان خود صوفیه نیز طریقی ناآشنا و غیرمعارف است. جنون ظاهری و سُکر باطنی این طایفه، ناشی از خلوت آنان در سرّ خویش با حق بوده است؛ حیرت ابدی برخاسته از شهود حق، باطن آنها را از ماسوی‌الله منقطع کرده و قیامتی معنوی در درون آنها برپا نموده است؛ آنان پیوسته از جام شهود و ارادات غیبی نوشیده‌اند و جان آگاهشان مست از باده «بی‌خبری» بوده است.

جایگاه عقلاءالمجانین در عرفان و تصوف

دیوانگان الهی در عرفان و ادبیات عرفانی، به نام‌های گوناگونی خوانده شده‌اند.

«عقلای مجانین»، «بهالیل»، «مجانین‌الحق»، «مغلوبان»، «مجدوبان» از جمله این نام‌ها است. در ادبیات عرفانی به‌ویژه در آثار عطار، از آنها با نام‌هایی چون «شوریده»، «سرگشته»، «آشفته» «بی‌دل»، «مجنونِ معنی» و «دیوانه» نام برده شده است (ر.ک. به: عطار نیشابوری ۱۳۷۳: ۲۴۴-۲۵۴). در برخی از منابع، شخصیت «بهلول» به عنوان نمونه بارزی از دیوانگیِ توأم با فرزنگی نمایان‌گر حکمت و فراست این طایفه بوده است و به اعتبار نام او، عقلای مجانین را «بهالیل» یا «بهلول‌صفتان» خوانده‌اند. ابن عربی نیز در فتوحات مکیه جنون عرفانی عقلاء‌المجانین را «بهلله» و عقلاء‌المجانین را «بهالیل» خوانده است و گاه آنان را «اصحاب عقول بلاعقول» و «الرجال من اهل الله» نامیده است (ابن عربی ۱۹۷۵: ۹۱-۸۹)؛ مولانا در مثنوی معنوی در تعبیری شاعرانه عقلاء‌المجانین را «شاهان بی‌نشان» و «مستوران قباب عزت الهی» نام نهاده است (مولوی ۱۳۷۵/۲/۱۳۸۹-۱۴۰۵)؛ عین‌القضات همدانی این طایفه را به دلیل غلبه حال بر آنان «مغلوبان»، «ضعفاء‌الطریقه»، «مجانین‌الحق» و «دیوانگان جمال معشوق» خوانده و آنها را سالکان راه نامسلوک دانسته است. (عین‌القضات همدانی ۱۳۷۳، ج ۱: ۷۴؛ ج ۲: ۳۴؛ ج ۳: ۳۵۲-۳۵۳).

برخی از «عقلاء‌المجانین» در نظر صوفیه از پیشگامان «قافله‌مجدوبان» تلقی شده و مانند زُهَّاد عهد تابعین به طریقت تصوّف منسوب شده‌اند (زرین‌کوب ۱۳۶۹: ۳۹). از نظر اهل تصوف این گروه از عقلاء‌المجانین، به مقتضای عنایت الهی، بدون پیروی از پیر و مُرشد به مقام وصال نائل شده‌اند. اوّس قرنِ نمونه بارز این دسته از عقلاء‌المجانین در عصر پیامبر اکرم (ص) است که هجویری و عطار، او را از صوفیان نخستین و از اولیای مستور الهی و دارای مقامی رفیع در عرفان دانسته‌اند. (عطار نیشابوری ۱۳۷۴: ۹-۲۷؛ نیز: هجویری ۱۳۸۰: ۹۹-۱۰۱)

دیوانه‌نمایی آگاهانه برخی از عقلاء‌المجانین را می‌توان با اندیشه‌های قلندریه

و ملامتیه در تصوف مرتبط دانست. این دیوانگان را به‌ویژه در خراسان از فرقه «لامتیه» به‌شمار آورده‌اند. (غنی ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۷) آنان با رندی و لابلالی‌گری و ترک سلامت، از شهرت یافتن به خوبی و نیک‌نامی گریخته و با بی‌اعتنایی به خلق و ترک ظواهر و آداب و سنن، سعی در نفی خودپرستی و کتمان فضیلت داشته‌اند. در هر حال اصحاب تصوف و بزرگان اهل معرفت چون ابوسعید ابوالخیر و محی‌الدین بن عربی معمولاً به عقلاءالمجانین به چشم اهل ملامت و یا مجذوبان و شوریده‌حالانی که مقهور حُبّ الهی گردیده‌اند، نگریسته و با لحنی آمیخته به تکریم و محبت درباره آنان سخن گفته‌اند (زرین کوب ۱۳۶۹: ۳۹) و این نکته بیانگر مقام شامخ این طایفه نزد اهل طریقت است. سهل بن عبدالله تستری، از بزرگان صوفیه، گفته است: «بدین مجنون‌ها به چشم حقارت منگرید که ایشان را خلیفتان انبیا گفتند.» (عطار نیشابوری ۱۳۷۴: ۲۷۱)

عقلای مجانین از نگاه ابن عربی

محی‌الدین بن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ هـ. ق)، عارف مسلمان اسپانیایی معروف به شیخ اکبر، بنیان‌گذار مکتب وحدت وجود و بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز در عرفان اسلامی، در جزء بیست‌وسوم از باب چهل و چهارم فتوحات مکیه با عنوان «فی البهالیل و ائمتهم فی البهلله» به تفصیل درباره دیوانگان الهی و اطوار و ظرایف احوال این طایفه سخن گفته است. سخن ابن عربی در این بخش با یازده بیت شعر درباره بهالیل و ویژگی «ابن‌الوقت بودن» آنان آغاز می‌شود. وی در این ابیات مقدمه‌گونه ویژگی‌هایی از بهالیل مانند «راغب‌شدن به طاعت و تأخیرنکردن در آن»، «راضی بودن از نصیب»، «پرهیز از تأسف بر گذشته و نگرانی از آینده»، «پرهیز از کاهلی و تنبلی» و «همراهی با وقت» را به اجمال بیان کرده است. از نظر وی، «ابن‌الوقت بودن» بهالیل، نشانگر عقل والا و خرد پویای آنهاست، و

این «عقل بُهلول مآبانه» را عقل حقیقی می‌خواند. (ابن عربی ۲۰۰۴: ۳۰۰) ابن عربی پس از بیان این ابیات، دیدگاه عمیق خود درباره جنون عقلاء‌المجانین، و رابطه میان «جنون»، «حیرت» و «تجلی ناگهانی حق» را بیان کرده است. از نظر ابن عربی «تجلی ناگهانی الهی» - که وی آن را «فُجَات» نامیده است - موجب «حیرت ابدی» دریافت‌کننده آن تجلی می‌شود. این حیرت عمیق، موجب ارتعاش بسیار عمیق درونی و بیداری ناگهانی معنوی می‌شود که تمامی وجود انسان را فرامی‌گیرد و همین حیرت عمیق، او را مغلوب و مقهور خود می‌کند و موجب «جنون» او می‌شود. از نظر ابن عربی این نوع جنون الهی و عرفانی در عقلاء‌المجانین با جنون عادی و خردپریشی دیوانگان معمولی - که نوعی بیماری است - تفاوتی اساسی و ماهوی دارد. (ر.ک. به: همان: ۳۰۰-۳۰۳)

طبق نظر ابن عربی عقلاء‌المجانین افراد مؤله و شیفته‌ای هستند که تجلی ناگهانی الهی، عقل آنان را با خود برده است و آن را در عالم لاهوت زندانی کرده است؛ به همین دلیل، آنان پس از صعود عقلشان به عالم لاهوت، هیچ‌گونه تدبیر و فکری نسبت به عالم ناسوت و کارهای دنیوی خود ندارند، با این حال سخنانی بسیار حکیمانه و آکنده از لطایف اسرار بر زبان می‌آورند که خود هیچ‌گونه فهمی از آن و هیچ‌گونه قصد و منظوری از بیان آن ندارند، بلکه خداوند آن سخنان را بر زبانشان جاری ساخته است. از نظر ابن عربی این طایفه خردمندان بدون خردی هستند که در ظاهر دیوانه یا همان مستوران از تدبیر عقل، شناخته می‌شوند و به همین دلیل، آنان را «عقلای مجانین» نام نهاده‌اند. (ابن عربی ۱۹۷۵: ۸۸-۸۹) وی در بخش‌های دیگر اذعان نموده است که با گروهی از عقلاء‌المجانین ملاقات و معاشرت داشته و از سخنان حکمت‌آمیز و رفتارهای پُرمعنای آنان اقتباس و استفاده کرده است. 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 است (همان: ۹۴-۹۷). وی در اشارتی کوتاه عقلاء‌المجانین را به حسب

واردی که موجب فنای عقلشان می‌شود، به چند گروه تقسیم کرده است؛ گروهی از آنان مسرور هستند و در حالت بسط به سر می‌برند، گروهی محزون هستند و در حالت قبض به سر می‌برند و گروهی مبهوت و در حالتی میان قبض و بسط قرار دارند. اگر وارد آنها «قهر» باشد، پس آن وارد موجب «قبض» آنها می‌شود، اگر آن وارد آمیزه‌ای از لطف و قهر باشد، موجب پدید آمدن حالتی میان قبض و بسط می‌شود و در نتیجه حالت «بُهِت» بر وی غلبه می‌کند، اما اگر وارد «لطف» باشد، موجب حال «بسط» در آنها می‌شود. (همان: ۹۸)

ابن عربی همچنین از گروه دیگری از عقلاءالمجانین نام برده است که با آنکه مردم از الهی بودن منشأ جنون آنها بی‌خبرند و علت ربودگی عقل آنها - یعنی شهود تجلی الهی - را نمی‌دانند، اما خداوند این طایفه را مقبول قلوب خلق ساخته و محبت و توجه به آنان را در دل خلق جای داده است. به گونه‌ای که آنها با طیب خاطر ضرورات زندگی خود را با کمک گرفتن 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. به عقیده ابن عربی:

خداوند دوگونه آسایش و راحتی برای آنان فراهم آورده است؛ یکی آنکه به هرچه اشتها داشته باشند، می‌خورند و دوم آنکه حساب و پرسشی در کارشان نیست. (همان)

ابن عربی بنا به تصریح خود، تجربه‌ای عمیق از مقام جنون الهی - یا به تعبیر خود مقام بهللة - داشته و آن را در ژرفای وجودش دریافته است. همچنین از مشاهده ذات خود در حال نماز در نور گسترده‌ای که در عرش عظیم واقع گردیده است و حالات شگفت‌انگیز در اوقات غیبت از خویشتن، خبر داده است. (همان: ۱۰۰-۱۰۱)

رابطه جنون عقلاءالمجانین با تجلی ناگهانی واردات غیبی از نظر ابن عربی مهم‌ترین و ظریف‌ترین سخن ابن عربی درباره جنون عقلاءالمجانین، بیان رابطه

میان «جنون»، «حیرت» و «تجلی ناگهانی حق» است. از نظر ابن عربی میان «تجلی ناگهانی الهی» و «حیرت» و «جنون» رابطه‌ای علی و معلولی وجود دارد؛ بر اثر شهود تجلی ناگهانی، حیرتی برای مشاهده‌کننده آن حاصل می‌شود و جنون، ناشی از دوام آن حیرت است. او با آغاز کردن سخن خود با آیه شریفه «وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ»؛ مردم را [در روز قیامت] مست می‌بینی در حالی که مست نیستند (حج/۲) - که توصیف رُعب و وحشت مردم از درک عظمت و هیبت روز قیامت و تشبیه رُعب و خوف آنان به حالت سُکر است - درصدد بیان مرعوب‌بودن یا مقهور و ملغوب‌بودن عقلاء‌المجانین از مشاهده تجلی ناگهانی غافلگیرکننده الهی است. ظاهراً وی با بیان این آیه، جنون این طایفه را با حال «سُکر» در تصوّف مرتبط و هم‌ردیف دانسته است و مصداق «سُکاری» در این آیه را همان «بهالیل» یا عقلاء‌المجانین می‌داند که از شراب مردافکن شهود حق، مغلوب و مبهوت گشته‌اند. سُکر این طایفه که در سرّ خویش با حق خلوت کرده‌اند، ناشی از قیامت درونی آنها است؛ قیامتی دایمی و پیوسته که ناشی از دریافت دایمی واردات غیبی است. این واردات یا تجلیات الهی که در آغاز، به یکباره و به‌صورت غافلگیرکننده و بدون هیچ مقدمه و استعدادی بر قلب آنان وارد شده است، علی‌الدوام در شهود آنها باقی می‌ماند؛ زیرا اراده صاحب تجلی بر آن است که به‌طور پیوسته و دایم بر این طایفه پدیدار شود و عقل آنان را در مشاهده جلال خویش متحیر سازد. (همان: ۸۸)

ابن عربی درباره نحوه تجلی حق بر این طایفه تأکید می‌کند که این قوم الهی هرگز نمی‌دانستند که خدا به‌دلیل خلوت کردن آنها در سرّ خویش با حق و اطاعت از امر وی و آماده‌سازی قلب خود برای نور الهی، ناگهان بر آنان تجلی خواهد نمود (همان)؛ یعنی آنان بدون نظر به نتیجه، به کار خویش (خلوت کردن با حضرت حق) مشغول بوده و توقعی از حق تعالی نداشته و در عبودیت خالص

و عاری از هرگونه انتظار و طمع خود حتی حظوظ معنوی را نیز مورد نظر قرار نداده‌اند؛ باطن این مردان الهی آن چنان مستغرق در حضرت حق گردیده است که رؤیت اعمال خود را به فراموشی سپرده و از افعال خویش فانی شده‌اند. جنید بغدادی این‌گونه استغراق اهل طریق را فنای افعالی خوانده است. آن‌گونه که پیداست پاداش چنین عبودیت فارغ از نتیجه‌ای، آن است که حق تعالی یکباره و به‌طور ناگهانی بر این طایفه تجلی می‌نماید و عقل آنها را در جمع فناشدگان در خود می‌برد و سپس آن تجلی ناگهانی و مشاهده آن را در باطن آنان پایدار و باقی نگه می‌دارد؛ به‌گونه‌ای که این تجلی علی‌الدوام مشهود آنان واقع می‌شود و آنان در حال سُکر مدام و از خود بی‌خود، در تماشای آن مهمان ناخوانده از فرط شیفتگی، سرگشته و مبهوت گشته‌اند و با طلوع ابدی چهره یار در افق شهودشان، به او می‌پیوندند. (همان)

تجلیات ناگهانی یا فُجّاتی که ابن عربی از آن سخن گفته است، مانند درآمدن مهمانی پُر مهابت در وجود عارف مجنون است که بسی بزرگ‌تر از چارچوب وجودی او است و به‌دلیل اقامت دایمی این مهمان در خانه وجود او، چارچوب وجودی او از هم می‌پاشد. این مهمان ناخوانده، خانه معرفت آدمی را تبدیل به ویرانه می‌نماید و صاحب‌خانه را به خاک فقر و فنا می‌نشانند. خلاف سایر ادراکات و معرفت‌ها که انسان در آنها بر موضوع شناخت خود سُلطه دارد و آن را صید می‌کند، در شهود تجلیات ناگهانی، آن وارد عظیم و حقیقت تجلی‌یافته، بر او احاطه و استیلا دارد و همچون سلطانی قاهر و صیادی ماهر او را صید می‌کند و با خود می‌برد. این‌گونه ربوده‌شدن ناگهانی به‌واسطه شهود جلال الهی را می‌توان همان تجربه «حیرت» در عرفان به‌شمار آورد؛ انسان تا زمانی که امری را از طریق مفاهیم شناخته‌شده دریافت می‌کند، احساس حیرت نمی‌کند، بلکه احساس سلطه و استیلا بر آن موضوع دارد، اما همین‌که با موجودی ناآشنا و غیرمنتظره روبه‌رو

شود، در برابر آن دچار حیرت و سرگشتگی می‌شود و خوف و رُعب وجود او را می‌پوشاند؛ زیرا نمی‌تواند با آن موجود ناآشنا مأنوس شود. با مقهورشدن و مرعوب‌شدن در برابر این وارد عظیم، آدمی دیگر نمی‌تواند بر آن احاطه و سلطه پیدا کند و به‌جای آنکه وی آن فرابگیرد، آن وارد او را فرامی‌گیرد و همین امر پُرمهابت، موجب ارتعاش عظیم معنوی در وجود شخص و در نهایت منجر به جنون وی می‌شود. این حیرت عمیق و وگه مشحون از جنون و سرگشتگی، یک بیداری ناگهانی معنوی است. ابن عربی در تأویلی عرفانی، مفهوم کلمه «ضلال» در آیات قرآن را مربوط به همین نوع از حیرت دانسته و آن را سرگشتگی و گمراهی خاصی به‌شمار آورده است که اهل‌الله به واسطه آن در دایره هستی، حول محور قطب هستی یعنی خدا می‌چرخند. (ابن عربی ۱۳۷۵: ۷۳) این حیرت، همان حیرتی است که حضرت ختمی‌مرتبت (ص) طلب فزونی آن می‌کند؛ «رَبِّی زَدْنِی فِیکَ تَحِیراً». عارف نیز که تجلی حق در آینه هستی بر صفحه قلب وی منعکس گردیده است، دچار حیرت و دهشت می‌شود و این حیرت، حیرت سعادت عظمی یا حیرت وصول است نه حیرت حرمان. (عفیفی ۱۳۸۶: ۹۱) ابن عربی با استناد به سخن شخصی به نام ابوالسعودبن شبلی بغدادی در پاسخ به این سؤال که چگونه می‌توان «مجانین الحق» را از گروه عقلاء بازشناخت، می‌گوید:

بر دیوانگان حق آثار قدرت آشکار است، اما در مورد عاقلان با شهود ایشان می‌توان به شهود حق رسید. (ابن عربی ۱۹۷۵: ۹۰)

احتمالاً منظور ابن عربی از نقل این سخن ابوالسعود آن است که حالت مغلوبیت و عجز آن‌چنان در وجود بهاللیل پدیدار شده و قدرت و غلبه تجلی حق آن‌چنان آنان را از پای در آورده است که کسی با مشاهده این مجانین حق، نمی‌تواند به شهود حق برسد؛ زیرا وضع و حال ظاهری آنان، به‌کلی آشفته و بی‌قاعده، و با وضع باطنی آنها بسی متفاوت است؛ بنابراین، از مقهوربودن آنها می‌توان به شدت قدرت و قاهریت و جلال و جبروت آن واردی که آنان را زیر

و رو ساخته است پی برد و همان طور که ابن عربی گفته است آثار قدرت الهی را در وجود آنها می توان مشاهده کرد؛ گویی که حق تعالی با اسماء و صفات جلال خود هم چون «المُهیمن العزیز الجبار المتکبر» بر آنها تجلی نموده است. ظاهراً از نظر ابن عربی این «حال» ربودگی و مغلوبیت در بهالیل تبدیل به «مقام»ی ثابت شده است و آنان به طور دایم مُندک و مغلوب جلال خداوند هستند و علی الدوام از جام جنون الهی می نوشند، در حالی که این حال در سایر افراد ممکن است به طور ناپایدار و فقط در زمان یا زمان های خاص پدیدار شود.

معراج عقل عقلاءالمجانین از عالم شهادت به عالم غیب

تجلی ابدی حضرت حق بر جان این طایفه و عروج عقلشان به واسطه نردبان شهود به عالم لاهوت و وصول آنان به مقام «حیرت دایم»، موجب زوال آگاهی و عدم استشعار به ذات در آنها می شود. طوری که در حیات ناسوتی شان، به واسطه روح حیوانی و همچون حیوانات به حکم فطرت و غریزه می خورند و می آشامند و در ضرورات حیوانی خود و آنچه موجب سود و زیان آنها است، تصرف می کنند. 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 لطایف اسرار بر زبان آنها جاری می شود، اما خود آنها هیچ گونه فهمی از آنها و هیچ گونه قصد و منظوری از بیان آنها ندارند، بلکه ناطق بلاشعور آن کلمات نورانی اند که خداوند بر زبانشان جاری می سازد تا دیگران با مشاهده چنین حالی دریابند که همه انسان ها - همچون آنها - اما به طرز متفاوت - تحت تصرف و تسخیر خدای حکیم و در حقیقت بندگانی فاقد اراده و تدبیر هستند. تجلی ناگهانی الهی، عقل این دیوانگان الهی را با خود برده است و در عالم لاهوت، نزد حق تعالی محبوس کرده است و آنان متنعم به نعمت شهود و معتکف در حضرت

الوهیت و محفوظ و متلذذ از مشاهده جمال حق تعالی هستند. (ابن عربی ۱۹۷۵: ۸۹)

ابن عربی در سخنان فوق چند نکته مهم را درباره حالات دیوانگان الهی خاطر نشان می‌کند: اینکه این مؤلفان 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 عامل سخنان حکیمانه آنها نیز خداوند است، ناظر بر سقوط کامل اوصاف بشریت از آنان است که در عرفان اسلامی عالی‌ترین مرتبه فنا یعنی مرتبه «بقاء بعد الفناء» و یا «بقاء به حق» نامیده می‌شود. در این مقام، اراده و تدبیر عارف به کلی در اراده حق مستهلک و محو می‌شود. به گونه‌ای که عارف هیچ‌گونه استشعاری به ذات خود ندارد و حتی به خود این عدم استشعار نیز استشعار ندارد. این مرتبه نزد صوفیه «فناء الفناء» خوانده می‌شود که در آن صوفی از حال فنای خود نیز فانی است و در مشاهده «ذات الوهیت» محو شده است. (غنی ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۷۷) هجویری می‌گوید «شرط بقاء به حق» 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. (هجویری ۱۳۸۰: ۳۱۱-۳۱۷) فنا در این معنا، مُردن از خویشستن و زیستن در خداوند است. همان‌طور که طبق آموزه انجیل به دست آوردن خدا مُستلزم از دست دادن خویشستن است. (ر.ک. به: مجتهد شبستری ۱۳۷۵: ۳۸) مردن و از دست دادن خویش، مسلماً موت جسمی نیست؛ زیرا همان‌طور که ابن عربی اشاره می‌کند جسم این افراد در عالم ناسوت دارای حیات حیوانی است، اما آنچه آنها را به مرتبه موت حقیقی می‌رساند، 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 تصوّف گفته است: «تصوّف فناء ناسوتی است و ظهور لاهوتی.» (عطار نیشابوری ۱۳۷۴: ۵۴۸)

فنا و اَفول ناسوتی، متعلق به عالم ظاهر است. همان‌طور که بهالیل ابن‌عربی، در عالم مُلک و در صورتِ ظاهر، فاقد آگاهی و اختیار و انسانیت هستند؛ از این نظر، آنها «لانسان» - در معنای چیزی شبیه حیوانات - هستند؛ اما ظهور و بقاء، متعلّق به عالم غیب و باطن است. در سایه اتصال مُدام به این عالم غیبی است که خداوند، زبان بهالیل را - بدون آنکه تحت حکم و اراده خود آنها باشد - تبدیل به «لسان‌الغیب» می‌کند. این لسان‌الغیب بودن ناآگاهانه زبان دیوانگان الهی، ظهور لاهوتی فنای آنها است؛ در این مرتبه آنها «لانسان» - در معنای چیزی فراتر از انسان - هستند؛ بنابراین، سیر صعودی عقل از ناسوت به لاهوت، زبان حکمتِ ناخودآگاه آنان را در صُقع ناسوتی می‌گشاید، 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 حکمتِ ناخودآگاه است؛ بنابراین، عقل را در اندیشه ابن‌عربی، 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 کرد. فقدان عقل ناسوتی آنها در رفتارشان و وجدان عقل لاهوتی در گفتار آنها ظهور پیدا می‌کند. همان‌طور 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 «لسان‌الغیب» یا «لسان‌الله» است. ظاهراً همین «زبان الهی» یا «زبان حکمت ناخودآگاه» را می‌توان تنها اثر و نشانه‌ای دانست که بهالیل ابن‌عربی

را از سایر دیوانگان متمایز و مشخص می‌کند و چنانچه چنین زبانی در شخصیت آنها ظهور پیدا نمی‌کرد، بازشناسی آنها از سایر دیوانگان محال می‌گردید.

نکته بسیار ظریف و قابل تأمل دیگری که در سخن ابن عربی درباره ابدی بودن جنون الهی این طایفه آمده است، این است که محبوس بودن عقل بهالیل نزد خداوند به معنی صعود غیراختیاری عقل آنان از عالم ناسوت به عالم لاهوت و زندانی شدن آنها در آنجا است. به‌گونه‌ای که دیگر بازگشتی برای آن عقول قابل تصور نیست؛ یعنی عقل آنها دیگر نمی‌تواند به سوی صاحبانشان بازگردد، بلکه به‌طور ابدی نزد معبود عقل‌آفرین محبوس و محفوظ می‌ماند. مراد ابن عربی از این عبارت بیان قطعیت جنون ابدی و سُکر دایم بهالیل است؛ از همین رو، دیگر هیچ امیدی به بازگشت عقل آنها وجود ندارد و 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 دایم‌الحضور است، همانطوری که از ساحت ناسوتی نیز دائم‌الغیاب است. البته ابن عربی بلافاصله توضیح می‌دهد که حبس ابدی عقل بهالیل در عالم لاهوت در فضایی پر از خشونت و اجبار نیست، بلکه عقل آنها از نعمت شهود دایمی برخوردار بوده و دور از اغیار، خلوت‌نشین آستان حق گردیده و در تماشای زیبایی وی مستغرق است. (ابن عربی ۱۹۷۵: ۸۹) شاید ابن عربی با این بیان می‌خواهد بگوید که تجربه خلوت و شهود زیبایی حق، آنچنان وجود بهالیل را پُر 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 عقل این طایفه در عالم لاهوت را سبب محجوبیت و مستور ماندن آنان از تدبیر عقلشان در عالم شهادت و ناسوت می‌داند؛ هجرت عقل از سرزمین معرفت آنان، سبب می‌شود که آنان نسبت به آن

عقل صعودیافته، محجوب و مستور، و به عبارت دیگر مجنون بمانند. در اینجا به نظر می‌رسد اشاره ابن عربی به مستوربودن یا پوشیده‌بودن این افراد از تدبیر عقلشان، بی‌ارتباط با توجه وی به ریشه لغوی جنون (جَنٌّ - یَجِنُّ: به معنای ستر و پوشیدگی) نباشد؛ پس، از نظر ابن عربی این طایفه مجنون و مستور هستند به این اعتبار که ساحت ناسوتی وجود آنها از ساحت لاهوتی‌شان (که همان عقل صعودیافته آنها است) 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 به وجود نمی‌آید. استفاده ابن عربی از تعبیر «حبس و زندانی شدن» عقل این طایفه نزد الله، حاکی از همین معنا است؛ بنابراین ابن عربی جنون این طایفه را در عین حال که جنون واقعی می‌داند، جنون ظاهری و ناسوتی تلقی می‌کند. باید توجه داشت که خردپریشی و 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 مهجوریت نفس، از عقل صعودیافته 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 عقل عروج یافته خود و تدبیر آن عقل. (همان)

ابن عربی در بیان فنای عقل و تدبیر عقلاءالمجانین می‌گوید «از یکی از آنها پرسیدم چه چیزی عقل تو را برده است؟ پاسخ داد: خدا آن را از من گرفته و با خود برده است و من نمی‌دانم با آن چه می‌کند. او مرا در اینجا در زمره ستوران واگذاشته است؛ می‌خورم و می‌آشامم در حالی که تدبیر کارهایم به دست او است.» (همان: ۹۶) همان‌طور که ملاحظه می‌شود از نظر ابن عربی خروج عقلاءالمجانین از عالم انسانیت و سرگردان‌بودن آنها در بیابان‌های معرفت الهی

مربوط به مشیت الهی و از آثار و نشانه‌های فنای عقل و اختیار در آنها است.

تقسیم‌بندی ابن‌عربی از مراتب افراد در دریافت واردات غیبی

تعریف ابن‌عربی از مفهوم «عقل»، «جنون» و «عقلاءالمجانین» بر اساس ظرفیت و توانایی افراد در دریافت تجلیات و واردات الهی است؛ از نظر وی «عقل» کسی است که نفسش در دریافت واردات غیبی ناگهانی، آنچنان استحکام و توسعه دارد که آن وارد را به راحتی و با تسلط، دریافت می‌کند. به‌گونه‌ای که اثری از آن تجلی به‌عنوان واردی قاهر و حاکم در وجود او دیده نمی‌شود؛ عاقل وقتی آن وارد ناگهانی را دریافت می‌کند، به‌دقت به آن گوش فرامی‌دهند تا آنچه را که از سوی غیب برای آنان آمده است، دریافت کند. پس از آن نزد مردمان بازمی‌گردد و به تدبیر امر خویش و ادای واجب می‌پردازد و در آنچه می‌گوید یا به او گفته می‌شود، تعقل می‌کند و مانند سایر انسان‌ها در همه امور از روی تأمل و اندیشه تصرف می‌نماید. (همان: ۹۲)

«مجنون» از دیدگاه ابن‌عربی دوگونه است؛ مجنون عادی و مجنون الهی. مجنون عادی کسی است که جنونش به سبب فساد مزاج و ناشی از امور طبیعی مانند غذا یا گرسنگی و امثال آنها است (همان: ۸۹)؛ اما مجنون الهی کسی است که واردی عظیم‌تر از نیروی نفسش را دریافت می‌کند و آن وارد بر او حکم می‌راند و حال بر وی غلبه می‌کند و به هر صورت که بخواهد، در او تصرف می‌کند. مجنون الهی با غلبه حال بر نفس خود تسلط و تدبیری ندارد و حتی عقل حیوانیت هم برای او باقی نمی‌ماند و از خوردن و آشامیدن بازمی‌ماند. اگر چنین حالی تا پایان عمر در وی ادامه یابد، در این طریقت او را «مجنون» می‌نامند؛ «عقلاءالمجانین» کسانی هستند که واردشان عظیم‌تر از نیروی نفسشان است. اگرچه عقل بشری از این طایفه گرفته می‌شود، عقل حیوانیت برای آنها باقی

می ماند؛ پس می خورند و می آشامند و بدون تدبیر و تفکر در امور تصرف می کنند. حیات ظاهری آنها در سطح حیات حیوانی است و مانند حیوانات از زندگی طبیعی برخوردارند. ایشان در ظاهر، حال «مجانین» را دارند، اما در باطن، مرتبط با جهان غیب و ترجمان زبان خدا هستند و از همین روی آنان را خردمندان بی خرد یا عقلاءالمجانین می نامند. (همان: ۹۲)

ابن عربی در یک طبقه بندی دقیق، افراد را در مقام دریافت تجلیات و واردات الهی - با توجه به ظرفیت قوای نفس آنها - به سه گروه متفاوت تقسیم می کند، گروه اوّل کسانی هستند که تجلی وارد بر آنها، از قوه ای که در نفس آنها برای دریافت و تحمل آن وجود دارد، عظیم تر است و آن وارد، بر آنها قاهر و حاکم است و آنان نسبت به آن محکوم هستند. آنان تحت حکم حال واقع می شوند و حال در آنان تصرف می کند و تا در آن حال هستند، هیچ گونه تدبیری در نفس خود ندارند. این گروه خود به سه دسته تقسیم می شوند:

دسته اوّل کسانی هستند که غلبه حال بر آنان تا پایان عمر استمرار می یابد و به دلیل همین استمرار، غلبه حال در آنها «جنون» و خود آنها «مجانین» خوانده می شوند. ابن عربی از شخصی به نام ابوعقال مغربی، به عنوان نمونه ای از این دسته نام می برد که پس از غلبه حال به کلی از خویش بازستانده (مأخوذ) می شد و از همین رو در مدت چهار سال چیزی نخورد و نیاشامید تا این که در مکه جان سپرد. ابن عربی این دسته را «مستور» و «مجنون» و «رهاشده از عالم حس» می داند.

ملاحظه می شود که این دسته از مجانین حق که ابن عربی جنون آنان را به خاطر استمرار تجربه حال در آنها، «جنون محض» می داند، نه دارای عقل انسانی اند و نه دارای عقل (غریزه) حیوانی و حتی خوردن و آشامیدن معمولی را نیز فراموش می کنند تا مرگ آنها را درمی یابد؛ اما جنون محض و دایمی این دسته از اهل معرفت را - که ناشی از شهود واردی بزرگ تر از نفس آنها و در نتیجه

دوام غلبهٔ حال در آنها است- نباید با جنون معمولی به عنوان یک بیماری مساوی دانست؛ زیرا منشأ این دو جنون و نیز کیفیت‌شان و با هم بسیار متفاوت است.

دسته دوم 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. این دسته، به دلیل برخورداری از زندگی طبیعی که سایر حیوانات نیز دارند، «عقلاءالمجانین» نامیده می‌شوند. (همان) مراد ابن عربی از بیان این وجه تسمیه آن است که این دسته به اعتبار داشتن عقل حیوانی و برخورداری از حیات طبیعی حیوانی، «عقلاء» و به دلیل فقدان عقل انسانی «مجانین» خوانده می‌شوند. و ابن عربی حال این عقلای مجانین یا بهاللیل را به نحو مبسوطی بیان نموده است.

دسته سوم کسانی هستند که حکم آن وارد غیبی (یعنی غلبهٔ 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 می‌گردند و در حالی که به تدبیر امور زندگانی خود مشغول هستند، با عقل خود آنچه را که می‌گویند و یا به آنها گفته می‌شود، می‌فهمند و از روی تدبیر و روش عقلانی، مانند همهٔ انسان‌ها در امور زندگانی تصرف می‌کنند. «انبیاء الهی» و «اصحاب احوال» از این دسته به شمار می‌روند (همان: ۹۳). دسته اخیر - خلاف دو دسته پیشین - تنها در لحظات تجلی آن وارد عظیم، به صورت ناپایدار تحت حکم آن حال غالب هستند و پس از مدتی به حال نخستین خود بازمی‌گردند. بازگشت به حال نخستین درباره انبیا را می‌توان برای انجام رسالت و مأموریت آنها برای هدایت همه انسان‌ها، ضروری و از ناحیه خداوند دانست. ابن عربی مرتبهٔ معنوی این دسته را از مرتبهٔ دسته دوم یعنی عقلای مجانین والاتر دانسته و از قول ابوسعودبن شبل نقل می‌کند که هر کس آنچه را که عقلای مجانین

مشاهده کرد، مشاهده کند و عقلش همچنان برجای ماند، مرتبتش از آنان نیکوتر و استوارتر است و نیرویی نزدیک به آنچه به پیامبران اعطا شده به او اعطا می‌گردد. (همان)

برتر بودن مقام این دسته از مقام بهالیل، به هیچ‌وجه جنبه بشری و اکتسابی ندارد و نتیجه لطف حق است. با وجود این، نزد ابن‌عربی مقام معنوی عقلای مجانین از جایگاه والایی برخوردار است. وی تصریح می‌کند که تغییر حال و زوال عقل عقلای مجانین در وقت فُجَات (یا تجلیات ناگهانی)، با تجربه «هیبت و ارتعاش» پیامبر اسلام در لحظات دریافت وحی کاملاً به هم شباهت دارد و از مقام آنها نمی‌کاهد و تفاوت آنها فقط در پایداری و ناپایداری آن دو است (همان: ۹۵)؛ بنابراین از نظر ابن‌عربی، 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 به‌خاطر عظمت آنچه مشاهده می‌کردند، فانی می‌ساخت؛ از همین‌رو خداوند به آنان نیرویی می‌دهد که بتوانند آن وارد عظیم را تحمل کند و سپس به مردم برسانند. (ر.ک. به: همان: ۹۱ و ۹۴)

گروه دوم کسانی هستند که تجلیات وارده بر آنها با قوه دریافت‌کننده آنها، مساوی است و از این‌رو اثری از آن تجلی به‌عنوان واردی قاهر و حاکم در وجود آنها دیده نمی‌شود، بلکه وقتی آن وارد را درک می‌کنند، با شعوری باطنی درمی‌یابند که امری ناگهانی بر ایشان درآمده است و آنان ناگزیر می‌باید به‌دقت به آن وارد گوش فرادهند تا آنچه را که از سوی غیب برای آنان آمده است، دریافت کنند:

حال شخص در این مرتبه مانند حال همشین تو است که در همان حال که با تو سخن می‌گوید، ناگهان فرستاده‌ای با امری از سوی پادشاه درمی‌رسد، پس سخن گفتن با تو را رها می‌کند و به آنچه که آن فرستاده می‌گوید، به‌دقت گوش می‌دهد و زمانی که آن فرستاده

پیمایش را ابلاغ کرد، به‌سوی تو بازمی‌گردد و به سخن‌گفتن با تو ادامه می‌دهد. پس اگر تو آن فرستاده را نمی‌دیدی، اما فقط همنشین خود را می‌دیدی که با دقت در چیزی مستغرق شده‌است، درمی‌یافتی که آنجا امر مهمی پیش آمده که او را از تو به امر دیگری مشغول داشته‌است؛ مانند مردی که با تو در حال گفت‌وگو است، اما ناگهان، در ذهن خود متوجه مسأله دیگری می‌شود و فکر وی در خیالش به‌سوی آن مسأله منحرف و متوجه می‌شود؛ در این حال، زمانی که تو با او سخن می‌گویی، چشم و نگاه او به آن امر دوخته شده و منجمد گردیده‌است. پس می‌بینی که سختت را پذیرا نیست و می‌فهمی که باطن او برخلاف تو در امری دیگری متفکر است. (همان)

مطابق رأی ابن‌عربی، در این مرتبه - که ظرفیت مُدرک با مُدرک مساوی است - تنها اثر مشهود از دریافت‌کنندگان واردات غیبی برای دیگران «توجه و تأمل عمیق» آنان نسبت به امر نامرئی غیبی است که ممکن است در خلال حیات روزمره صورت گیرد و اندکی غیرطبیعی و نامعمول نماید.

گروه سوم کسانی هستند که قوهٔ 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 گفت‌وگوی خود با تو ادامه می‌دهد و در حالی که القائات آن وارد را به‌طور کامل دریافت می‌کند، نسبت به آنچه که تو به او می‌گویی یا او به تو می‌گوید، آگاهی کامل دارد.» (همان: ۹۴)

بر اساس تقسیم‌بندی ابن‌عربی، ظاهراً گروه سوم واردی کوچک‌تر از قوهٔ مدرکهٔ خود دریافت می‌کنند و لذا نه تنها مغلوب و مقهور آن وارد غیبی نمی‌شوند، بلکه حالت قاهریت نسبت به آن را دارند. البته به‌نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی، با توجه به حال افراد نسبی باشد؛ از این‌رو ممکن است که هر سه مرتبه در اوضاع و شرایط مختلف در یک شخص واحد ظهور کند. ابن‌عربی پس از این تقسیم‌بندی سه‌گانه، تأکید می‌کند که قسم چهارمی در این واردات وجود ندارد. وی خاطر نشان می‌کند:

اینکه برخی از اهل طریقت در بیان فرق بین «نبی» و «ولی» گفته‌اند که انبیا در احوال تصرف می‌کنند، اما اولیا تحت تصرف احوالند و از همین‌روی انبیا مالکان احوال خود و اولیا مملوکان احوال خویشند، سخن غلط و نادرستی است و [حقیقت] امر همان است که به تفصیل بیان نمودم. (همان)

وی بار دیگر تأکید می‌کند که پیامبر اسلام به اراده خداوند و فقط به‌خاطر رسالت پیامبری و هدایت خلق پس از دریافت آن تجلیات و واردات عظیم به میان مردم بازمی‌گشت و عقلش محفوظ می‌ماند؛ اگرچه هنگام ورود آن وارد الهی بر قلب او از طریق وحی مُنزل، ناخواسته از فهم و شعور خود گرفته می‌شد. (همان)

ظاهراً ابن عربی با این یادآوری می‌خواهد انبیای الهی را در همان گروه اول یعنی در زمره کسانی که وارد الهی بزرگ‌تر از قوه دریافت‌کننده آنها است، قرار دهد و از اینکه آنان را قاهر و مسلط بر وارد مأخوذ (مانند گروه سوم) بداند، خودداری می‌کند. ابن عربی زیبایی و عظمت وحی را در حیرت‌زایی آن و پدیدآمدن دهشت و ارتعاس و سُکر در گیرنده وحی می‌داند که هنگام نزول، رسول را زیر و رو نکند و او را به مرتبه جنون و سُکر الهی نرساند و پیامبر آنچه بر خود و بر آنچه بر او نازل شده است، مسلط و قاهر باشد که با شخص دیگری نیز در حال گفت‌وگو باشد. چنین وحی‌ای، در حقیقت 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.

گزارش ابن عربی از احوال باطنی یکی از عقلاءالمجانین

ابن عربی از دیوانه بدون نامی که او را از اکابر طایفه بهلیل خوانده، با تکریم و احترام 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 خود ابن‌عربی 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 را در صورت مردان الهی در حال نیایش مانند مشاهده باطن ابن‌عربی به صورت یک «مجنون تمام‌عیار» می‌داند و به مردمان پیرامون خود یادآوری می‌کند که خداوند آنها را از دیدن این حقایق کور کرده است. (همان: ۹۴-۹۷) ابن‌عربی وضع ظاهری این دیوانه را چنین توصیف کرده است:

او از آزار و اذیت کودکان و غیرکودکان در امان و محفوظ بود. کثیرال سکوت و پیوسته در حال بهت و عبرت‌گیری [از حوادث و امور پیرامون خود] بود. همواره ملازم مسجد بود و نمازهای خود را به موقع به جای می‌آورد. (همان: ۹۷)

ابن‌عربی 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 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: «لَأْمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمَنْ تَبَعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ» (صاف/۸۵)؛ یقیناً جهنم را از تو و پیروان تو پر خواهم کرد. 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 ابلیس بنگرید که فرموده: «لَأْمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ». در همین جا توقف کن و بقیه آیه را نخوان؛ پس او می‌فرماید «جَهَنَّمَ مِنْكَ» و این همان سخن خدا [در جای دیگر] است که فرموده است: «خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ» (الرحمن/۱۵)؛ جنیان را از آمیزه‌ای از آتش آفرید. 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 بازمی‌گردد که به آن افتخار کرده است؛ زیرا گفته است «انا خیرٌ منه فَخَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ» و از بازگشت به اصل خویش مسرور است؛ اما شما ای بداختران، گل 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 به واسطه 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 به خدا سوگند که شما حقیقتاً کورید. (همان: ۹۳-۹۶)

پس از ایراد این سخنان، این دیوانه از میان آن جمع برای تصدیق کلام خود، ابن‌عربی را به شهادت می‌طلبد؛ زیرا بین خود و او مناسبت و سنخیتی می‌بیند و به باطن ابن‌عربی مانند باطن ستون‌های مسجد پی برده است. ابن‌عربی در این باره می‌گوید:

او از من پرسید: ای جوان! آیا حق با من نیست؟ گفتم: همین‌طور است و سپس پیش وی نشستم. پس شروع به خندیدن کرد و گفت: ای مردم! ذُبْرهای بدبو برای یکدیگر صغیر می‌زنند و این جوان نیز مانند من بوی بدی می‌دهد و همین مناسبت و سنخیت 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 همان‌طور که خداوند چشمان شما را از دیدن این ستون‌ها به‌صورت 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 تا از پیش این جماعت برویم. پس [با او از آنجا] خارج شدم، اما به‌محض اینکه از آن مردم دور شدیم، دستم را از دستش رها کرد و از من روی برگرداند [و به راه خود رفت]. (همان: ۹۶)

ابن‌عربی حالات و سخنان این دیوانه را از نوادر و شگفتی‌های کار عقلاءالمجانین می‌داند و بدون ذکر نام، او را بزرگ‌ترین سودازده الهی می‌خواند که در عمر خود ملاقات کرده است. (همان: ۹۴ و ۹۷) وی، فناء عقل و تدبیر این

دیوانه و سرگردانی وی در بیابان‌های معرفت را این‌گونه 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 واگذاشته است؛ می‌خورم و می‌آشامم، در حالی که تدبیر کارهایم به دست او است. به او گفتم اگر تو ستور هستی، چه کسی بر تو سوار می‌شود؟ پاسخ داد: من ستوری وحشی‌ام 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. (همان: ۹۷)

اگرچه آگاهی و اخبار این دیوانه از بواطن اشیاء و اشخاص را می‌توان ناشی از عروج عقل وی از عالم ظاهر (ناسوت) به عالم باطن (لاهوت) و مربوط به شهود تجلی عظیم دانست که ابن‌عربی در نظریه خود در باب منشأ جنون عقلاء‌المجانین مطرح کرده است، و عطر کردن مردم با استشهاد به آیات قرآن و تأویل آنها مطابق با تعاریف اولیه خود از ماهیت انسان و شیطان و اِنْدَار و تحذیر خلق نسبت به عذاب اخروی، هم‌چنین پرسش و پاسخ‌ها و گفت‌وگوهایی که بین او و ابن‌عربی واقع شده است، همگی به‌نوعی نشانه هشیاری و استشعار او به حال خود است. طبق آنچه ابن‌عربی از او نقل می‌کند، می‌توان به این نتیجه رسید که او حداقل به حال خود و پرسش و پاسخی که میان او و ابن‌عربی رد و بدل می‌شود و فقدان عقل خود آگاهی داشته و حتی ابن‌عربی را به خطای پرسش خود متنبه ساخته است. با این حال، ابن‌عربی همه حرکات و سخنان وی و سایر عقلای مجانین را در حال بی‌خبری و سُکَر و مربوط به عالم جنون الهی می‌داند.

نتیجه

ابن‌عربی در قالب یک نظریه عرفانی، جنون الهی را فیضی از عالم غیب می‌داند که به‌طور غیرارادی نصیب طایفه خاصی از اهل سلوک می‌شود. وی در انسان‌شناسی

عرفانی خود، جنبه ناخودآگاه جنون عقلاءالمجانین یا «بهالیل» را بیش از جنبه‌های دیگر آنان مورد توجه و تأکید قرار داده است و بر اساس همین جنبه شهودی، به نظریه‌پردازی درباره کیفیت، مراتب و اطوار جنون «بهالیل» می‌پردازد. وی جنون الهی این طایفه را همانند موج نیرومندی می‌داند که از مشاهده ناگهانی تجلیات الهی، وجود آنان را فراگرفته و بر آنها سلطه یافته، عقل را از آنها ستانده و آنان را مغلوب خود گردانده است.

در نظریه‌پردازی ابن عربی، میان سه عنصر «حیرت»، «شهود» و «جنون» رابطه علی و معلولی وجود دارد؛ بدین صورت که جنون الهی از حیرت عمیقی پدید می‌آید که خود ناشی از مشاهده ناگهانی وارد الهی است. مشاهده ناگهانی وارد الهی و جنون ناشی از آن نیز دستاورد و یا پاداش معنوی آن دسته از مردان الهی است که بدون هیچ توقع و طمعی با حضرت حق به خلوت نشستند. به عقیده ابن عربی، جنون الهی بهالیل، نه یک بیماری و خردپریشی - که ذاتاً نقصان و تباهی محسوب می‌شود - بلکه نوعی از کمال و غنای معرفتی است که از جمعیت خاطر و روشنی باطن و مجاهده و مشاهده آنها حاصل می‌شود. جنون در این معنا، دولت و غنا و روشنایی و نور است. همان طوری که دیوانگی در معنای معمولی نقص و خلاء و فقر و تاریکی است. اگرچه در توصیفات ابن عربی، برخی از رفتارهای دیوانگان الهی علی‌الظاهر شبیه دیوانگان عادی است، این شباهت ظاهری نباید موجب خلط بین این دو گروه و در نتیجه داوری‌های ناصواب درباره آنان شود. اساساً آنها غیر از دیوانگان و دیوانگان غیر از آنها هستند. آنها هم با عاقلان متفاوتند و هم با دیوانگان؛ به عبارت دیگر جنون آنها هم فراتر از عقل عاقلان و هم فراتر از جنون دیوانگان است.

پی‌نوشت

(۱) از عقلائی مجانین معروف معاصر شیخ ابوسعید ابوالخیر در نیمه قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری. ملاقات شیخ ابوسعید ابوالخیر با وی و احترام فوق‌العاده‌اش در حق او در اسرارالتوحید به تفصیل آمده است (ر.ک. به: محمدبن منور ۱۳۶۷: ۶۵-۶۶). برای اطلاع

بیشتر از احوال این دیوانه الهی رجوع شود به مقاله «شیخ محمد معشوق طوسی» در پورجوادی ۱۳۷۲: ۹۴-۵۶.

(۲) یکی از دیوانگان الهی معاصر شیخ ابوسعید ابوالخیر که ماجرای دیوانه‌شدن او در اسرارالتوحید آمده است. (ر. ک. به: محمدبن منور ۱۳۶۷: ۲۴-۲۵)

(۳) ابوبکر شبلی، عارف مشهور قرن چهارم که به دلیل رفتار و گفتار غیرمتمعارفش دیوانه شمرده شده است. برای اطلاع از شرح حال بیشتر این عارف شوریده‌حال رجوع شود به هجویری ۱۳۸۰: ۱۹۰-۱۹۷ و عطار نیشابوری ۱۳۷۴: ۵۳۶-۵۵۴.

(۴) برای اطلاع از احوال سعدون مجنون، ابوعلی معتوه و غلیان رجوع شود به ابوالقاسم نیشابوری ۱۹۷۸.

(۵) برای نمونه ر. ک. به: محمدبن منور ۱۳۶۷: ۶۵-۶۶ نیز عین‌الفضات همدانی ۱۳۷۳، ج ۱: ۶۳.

(۶) ر. ک. به: محمدبن منور ۱۳۶۷: ۱۶۵ نیز عطار ۱۳۷۴: ۷۰۳.

(۷) داستان شوریدگی و دگرگون شدن حال ابوبکر شبلی از مشاهیر صوفیه در قرن چهارم هجری، در تراجم و منابع و متون عرفانی مکرر بیان شده است (ر. ک. به: غزالی ۱۳۶۶، ج ۴: ۵۳؛ هجویری ۱۳۸۰: ۴۰۴؛ عثمانی ۱۳۶۷: ۸۶ و ۱۴۶؛ سراج ۱۹۴۴: ۵۰). او به دلیل کثرت غلبات وجد و عشق شدید الهی، از طایفه دیوانگان الهی محسوب شده است. به گفته خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه شبلی بیست‌ودو بار به علت دیوانگی به سلسله و بند کشیده شد. (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۶۲: ۳۹)

کتابنامه

قرآن کریم

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. ۱۹۸۹. *صفة الصفوة*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عربی، محی‌الدین. ۱۹۷۵. *الفتوحات المکیه*. تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی و ابراهیم مدکور. ج ۴. قاهره: دارالعربیّه.

----- . ۲۰۰۴م/۱۴۲۴هـ. *الفتوحات المکیه*. نواف الجراح. ج ۱. بیروت:

دار صادر.

----- . ۱۳۷۵. فصوص الحکم و التعليقات عليه. به قلم ابوالعلاء عفیفی.

تهران: الزهراء.

ابوالقاسم نیشابوری. ۱۹۷۸. عقلاء المجانین. به تصحیح عمر الأسعد. بیرون: دارالنفائس.
خواجه عبدالله انصاری هروی. ۱۳۶۲. طبقات الصوفیه. به تصحیح محمد سرور مولایی.

تهران: توس.

پورجوادی، نصرالله. ۱۳۷۲. بوی جان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۹. دنباله جستجو در تصوف. تهران: امیر کبیر.

سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. ۱۹۴۴. اللمع فی التصوف. طبع نیکلسون. لیدن.

عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد. ۱۳۶۷. ترجمه رساله قشیریه. تصحیح بدیع الزمان
فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

عفیفی، ابوالعلاء، ۱۳۸۶. شرحی بر فصوص الحکم. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. ۱۳۷۳. مصیبت نامه. به اهتمام نورانی وصال. تهران:
زوار.

----- . ۱۳۷۴. تذکره الاولیاء. تهران: منوچهری.

عین القضاة همدانی. ۱۳۷۳. نامه ها. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران.
ج ۱ و ۲ و ۳. تهران: اساطیر.

غزالی، ابو حامد محمد. ۱۳۶۶. احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی.
تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

غنی، قاسم. ۱۳۷۵. تاریخ تصوف در اسلام. ج ۱ و ۲. تهران: زوار.

محمد بن منور میهنی. ۱۳۶۷. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید ابوالخیر.
به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

مجتهد شبستری، محمد. ۱۳۷۵. ایمان و آزادی. تهران: طرح نو.

مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۷۵. مثنوی معنوی. به تصحیح نیکلسون. تهران: ناهید.

هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۰. کشف المحجوب. به تصحیح ژوکوفسکی. تهران: طهوری.

References

The holy Quran

Abol-Ghāsem Neishābouri. (1978) *'Oghalā ol-majānin*. ed. by 'Omar Alas'ad. Beirut: Dārol-nafāes.

'Afifi, Abol-'alā'. (2007/1386H). *Sharhi bar fosous-ol hekam*. Tr. by Nasrollāh Hekmat. Tehran: Elhām.

'Atār Neishābouri, Sheikh Farid-oddin. (1994/1373H). *Mosibatnāme*. printed by Nourāni-e Vesāl. Tehran: Zavvār.

-----, (1995/1374H). *Tazkerat-ol owlia'*. Tehran: Manouchehri.

'Eyn-olghozāt-e Hamadāni. (1994/1373H) A. *Nāme-hā (letters)*. ed. by 'Alinaghi-e Monzavi and 'Afif 'Oseirān. vol. 1,2,3. Tehran: Ašātir.

Ghāsem, Ghani. (1996/1375H). *Islām dar tasavof*. vol. 1&2. Tehran: Zavvār.

Ghazzālī, Abu-hāmed Mohammad. (1987/1366H). *E'hyā e'oloum-o-ddin*. tr. by Mo'ayyado-ddin Mohammad-e Khārazmi. Tehran: Bonyād-e farhang-e Iran.

Hojviri, Ali ibn Othmān. (2001/1380H). *Kashf-ol-mahjoub*. ed. by zhokofski. Tehran.

Ibn- e jowzi, 'Abd-ora'hmān ibn 'Ali. 1989. *Sefat-o-ssafwat*. Beirut: Dar-ol-kotob.

Ibn- e ARabi, Mohia-ddin. (1975). *Al-Fotouhāt ol-makkiyah*. research by 'Othmān Yahyā and Ebrahim Madkour. vol. 4. Cairo: Dār-ol-Arabiyyah.

-----, (1996/1375H). *Fosous-ol hekam*. ed. by Abol-'alā' 'Afifi. Tehran: Al-zahrā.

-----, (2004/ 1424H). *Al-Fotouhāt ol-makkiyah*. Ed. and introduction by Noāf Al-jarrā'h. vol 1. Beirut: Dar Sāder.

Khājeh Abdollāh- e Ansāri-e Heravi. (1983/1362H). *Tabaghāt-ossoufīyah*. ed. by Mohammad sarvar Mowlāei. Tehran: Tous.

Mohammad ibn-e Monavvar-e Meihani. (1388/1367H). *Asrāro-ttowhid fi maghāmāt-e sheikh Abi-saeed-e Abi-lkheir*. ed. by Shafi'i-e Kadkani. Tehran: Āgāh.

Mojtāhed-e Shabestari, Mohammad. (1996/1375H). *Imān va āzādi*. Tehran: Tarh-e now.

Mowlavi, Djalāloddin Mohammad. (1996/1375H). *Masnavi-e Ma'navi*. ed. by Nicholson. Tehran: Nāhid.

'Othmāni, Abou-'ali Hasan ibn Ahmad. (1988/ 1367H). *Tarjeme-ye Resāle-ye Ghosheiriyyeh*. Ed. by Badi-oz Zamān Foroozānfar. Tehran: Elmi va Farhangi.

Pourjavādi, Nasrollāh. (1993/1372H). *Bouye jān*. Tehran: Markaze nashre dāneshgāhi.

Sarrāj-e tousi, Abou-nasr 'Abdollāh Ibn 'Ali. (1944). *All-loma' fi-ttasavof*. ed. by Nicholson. Leiden.

Zarrinkoub, 'Abd-olhosein. (1990/1369H). *Donbāleye jost o joo dar tasavof-e Iran*. Tehran: Amirkabir.

Archive of SID