



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال شانزدهم، شماره ۳۹، زمستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۶۱-۳۷

بررسی شأن وجودی «حیوان» در آرا و اندیشه‌های ابن عربی^۱

علی صفایی سنگری^۲، مجتبی هوشیار محبوب^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

چکیده

با اینکه معمولاً توجه به مسائل محیط زیستی و حیوانات، از دغدغه‌های متأخر بشری به حساب می‌آید، باید دانست مسئله «حیوان» و شأن وجودی آن، از مباحث درازدامن در حکمت و تصوف اسلامی است. ابن عربی در شرح آیاتی از سوره «صافات» مبنی بر رؤیای ابراهیم نبی و ذبح پسرش، این پرسش را پیش می‌کشد که حیوان قربانی چه مقام بلندمرتبه‌ای دارد که می‌تواند جایگزین پسر پیغمبر باشد. شیخ اکبر بررسی این سؤال را منوط به مبحث حضرت خیال می‌داند، چرا که معتقد است این رویدادها در عالم خیال واقع شده است و ابراهیم پیغمبر نتوانسته این رؤیای مهم را تعبیر کند. درست است که گرانیگاه مبحث شیخ، در فص اسحاقی از فصوص، رقم می‌خورد، اما رد رویکرد متفاوت شیخ نسبت به مسئله حیوان را در آثار دیگر او نیز می‌توان سراغ گرفت. ابن عربی به شأن وجودی جانوران توجهی ویژه داشته است. نگاه دیگرگون او به حیوان نه تنها نسبت به بسیاری از هم‌نفسان و هم‌تایان روزگارش، بلکه نسبت به حیات معاصر بشری نیز، نگاهی قابل تأمل است. روایت‌هایی در این جستار مورد توجه قرار گرفته که ابن عربی در آن اندیشه‌های

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.48374.2617

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران:

Safayi.ali@guilan.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران (نویسنده مسئول):

mr.mazeni@gmail.com

متفاوتی نسبت به مقام حیوانی اظهار داشته است، به نحوی که در موقعیت‌های مختلف، حیواناتی نظیر شتر، گربه و گورخر را در جایگاهی رفیع‌تر از انسان‌ها و گاه بعضی از عرفا عنوان می‌کند. از نظر ابن عربی حیوان نزد خداوند دارای جایگاه ویژه‌ای است. به‌زعم او، جانوران، به هر دو نوع ادراک ظاهری و باطنی مجهز هستند و برخلاف آدمی، معرفت حیوانات نسبت به خداوند، معرفتی فطری است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، حیوان، خیال، شأنت وجودی.

مقدمه

واژه «حیوان» از نظر ریشه‌شناسی به معنی زنده‌بودن و زندگی است. این کلمه در اصل حیوان بوده است و در کنار جماد و نبات، یکی از موالید ثلاث (نک دهخدا). عرب به هر جاندار ذی‌روح و هر موجود جنبنده، حیوان می‌گوید (بندرریگی، ۱۳۷۱: ۱۲۱). شاید همین مسئله ذی‌روح بودن، موجب توجه بسیاری از حکما و عرفا به مسئله حیوان شده است، چنان‌چه در بسیاری از قصه‌های عرفانی ردپای حیوانات برای مخاطب جلب توجه می‌کند. این توجه احتمالاً ریشه‌های قرآنی دارد، چرا که قرآن همیشه از مهم‌ترین منابع متصوفه بوده است. در قرآن، تمام جنبندگان روی زمین و پرندگان در آسمان، امت‌هایی همچون امت آدمی خوانده شدند:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ^۱ (انعام، ۳۸)
یا:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ. وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْتَ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ^۲ (اسراء، ۴۴)

نمونه آشکار دیگر در قرآن، سگ اصحاب کهف است که «قطمیر» خوانده شده است؛ سگ وفاداری که نظیر آدمی آگاه به اصحاب کهف می‌گوید، همچو آنان خدا را

۱. و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند، مگر آنکه آنها [نیز] گروه‌هایی مانند شما هستند.

۲. هفت آسمان و زمین و هر که در آنهاست همه به ستایش و تنزیه خدا مشغول‌اند و موجودی نیست در عالم جز آن که ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست و لیکن شما تسبیح آنها را فهم نمی‌کنید.

می طلبد؛ سگی که در آیه ۲۲ سوره کهف هر بار از شمارِ اصحاب کهف یاد می شود، او نیز مورد توجه قرار می گیرد:

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَتَأْمِنُهُمْ كَلْبُهُمْ^۱.

چنین است که سعدی می نویسد:

من سگ اصحاب کهفم بر در مردان مقیم گرد هر در می نگر دم استخوانی گو مباش
(سعدی، ۱۳۸۶: ۷۹۵)

یا نمونه مشهورتر از آن در گلستان:

سگ اصحاب کهف روزی چند پی نیکان گرفت و مردم شد
(همان: ۴۲)

شاعران و نویسندگان دیگر نیز از این تفاوت نگاه که عنصری اسلامی است و همین طور اهمیت مقام حیوان آگاهند. نمونه دیگر می تواند از تذکرة الاولیای عطار باشد: «نقل است که [جنید] شبی با مریدی در راه می رفت. سگی بانگ کرد. جنید گفت: «لیبک، لیبک» مرید گفت: «این چه حال است؟». گفت: «قوه و دمدمه سگ از قهر حق - تعالی - دیدم و آواز از قدرت حق - تعالی - شنیدم و سگ را در میان ندیدم، لاجرم لیبک جواب دادم.» (عطار، ۱۳۹۱: ۳۷۲)

همچنین از رسائل نویسندگان گمنام سده چهارم هجری، موسوم به *اخوان الصفا*، اثری با عنوان «محاكمة انسان و حیوان» هست که باید به آن اشاره کرد. نویسنده یا نویسندگان این کتاب از حیث التفات به مسائل محیط زیستی و ارتباط انسان با حیوان، صاحب اثری هستند که می توان آن را از زمره منابع اولیه این مبحث به حساب آورد. در این رساله پاره ای از خصایل ستوده و طبایع پسندیده حیوانات فهرست شده است و تأکید شده است که اگر آدمی اهل شرارت باشد شیطانی است رانده شده و بدترین آفریدگان (مستوفی)، (۱۴۰۰: ۵۵).

۱. به زودی خواهند گفت سه تن بودند [و] چهارمین آن‌ها سگشان بود و می گویند پنج تن بودند [و] ششمین آن‌ها سگشان بود تیر در تاریکی می اندازند و [عده ای] می گویند هفت تن بودند و هشتمین آن‌ها سگشان بود.

«حیوان» همیشه به زعم حکما، در سلسله مراتب وجودی، جایگاه ویژه‌ای داشته است. در جدولی که نصر حامد ابوزید با عنوان جدول مراتب هستی ترسیم کرده است، حیوان بیست و چهارمین مرتبه هستی در فلسفه ابن عربی است، و چهارمین مرتبه در تمامی مراتب که ذیل فلک حیوان قرار می‌گیرد و همه پدیده‌های زنده از ملک و جن و انسان را در بردارد، چراکه فلک حیوان فلک حیات است و زندگی (ابوزید، ۱۴۰۰: ۲۸۱-۲۸۲)، همچنان که این واژه از حیث فقه‌اللغه در زبان عربی نیز همین معنا را پیش می‌کشد. چیتیک به معنای فقه‌اللغوی حیوان در زبان عربی اشاره می‌کند -یعنی معنی «جان‌داری و جان‌داشتن»- و می‌نویسد: «ابن عربی مکرراً به ما می‌گوید که همه چیز در جهان در واقع زنده است، اما حیات بیشتر چیزها از دید ما پنهان است. این به این دلیل است که زندگی با هر کیفیت الهی پیش فرض شده است» (chittick, 2009: 29-30).

هرچند آثار بسیاری در باب مبحث انسان کامل ابن عربی تألیف شده است که در آنها گاه به حیوان نگاهی بسیار گذرا شده است، اما هرگز اندیشه و ابعاد اندیشگانی این فیلسوف اسلامی در باب «حیوان» مورد تفحص جدی نبوده است. البته دو پژوهشگر غیرایرانی در این باره مقالاتی تحریر کرده‌اند: مقاله‌ای از ویلیام سی. چیتیک، عرفان‌پژوه شهیر و مقاله‌ای مهم‌تر، از پاشا. میم. خان مدرس زبان و ادب اردو و فارسی و همین‌طور تصوف اسلامی.^۱

پاشاخان هدف مقاله‌اش را ترسیم ابعادی از پاسخ ابن عربی به این پرسش مهم عنوان می‌کند که «حیوان چیست؟» پاشاخان معتقد است کمتر کسی نظام سلسله‌مراتب هستی‌شناختی موجودات غیرانسانی را در آثار ابن عربی، از مفسران کلاسیکی نظیر عبدالکریم جیلی گرفته تا مفسران متأخر آثار او نظیر ماساکاتا تاکیشیتا^۲ کندوکاو کرده

۱. مقاله نخست از پاشاخان با عنوان «هیچ چیز مگر حیوانات: سلسله مراتب موجودات در فصوص‌الحکم» در سال ۲۰۰۸ در شماره ۴۳ ژورنال مؤسسه ابن عربی منتشر شده است و مقاله دوم با عنوان «خرد حیوانات» سال بعد از آن در شماره ۴۶ همان مجله منتشر شده است.

۲. اثر او با عنوان «نظریه انسان کامل ابن عربی و جایگاه آن در تاریخ اندیشه اسلامی» در سال ۱۹۸۷ در انستیتو مطالعه زبان و فرهنگ آسیا و آفریقا در توکیو منتشر شد:

Takeshita, Masataka. Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of

است، هرچند ابن عربی در دو اثر مهمش، *فتوحات مکیه* و *علی‌الخصوص* در *فصوص‌الحکم* نگاه منحصربه‌فردی در قلمرو جانورشناسی مطرح می‌کند. پاشاخان می‌نویسد با این همه کسانی بوده‌اند همچون عبدالرزاق کاشانی، توشیهیکو ایزوتسو و ویلیام چیتیک که به صورت متشتت اشاره‌های ابن عربی به حیوانات در *فصوص‌الحکم* را مورد توجه قرار دادند، اما یا به سرعت از آن عبور کردند یا از آن به مفهوم انسان کامل نقب زدند (Khan, 2008: 21-22).

مسئله محوری مقاله حاضر یافتن پاسخ‌های شیخ‌اکبر به این پرسش است که حیوان و شأن وجودی آن چیست. این مسئله درست در جایی آغاز می‌شود که ابن عربی در شرح آیاتی از سوره صافات مبنی بر رؤیای ابراهیم و ذبح پسرش، این پرسش را پیش می‌کشد که حیوان قربانی چه مقام بلندمرتبه‌ای دارد که می‌تواند جایگزین پسر پیغمبر باشد. شیخ‌اکبر کندوکاو این سؤال را در ارتباطی دوسویه با حضرت خیال می‌بیند؛ چراکه معتقد است این رویدادها در عالم خیال واقع شده است و ابراهیم نبی نتوانسته این رؤیای مهم را تعبیر کند (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۱۱). شاید به همین دلیل است که قونوی، یکی از شارحان مهم *فصوص‌الحکم* می‌گوید اصل و ریشه فص اسحاقی عالم خیال است (قونوی، ۱۳۷۱: ۳۵) و آلموند معتقد است «این نظریه که جهانی که می‌بینیم، یک رؤیا بیش نیست [...]» در تمامی نظام فکری شیخ‌اکبر نقش محوری ایفا می‌کند» (آلموند، ۱۳۹۹: ۱۸۵).

بنابراین مدخل بحثی که شیخ درباره «حیوان» پیش می‌کشد «خواب و رؤیا» است. با این توضیح این مقاله دو شق اصلی دارد: نخست مسئله «حیوان» که ابن عربی با پیش کشیدن داستان ابراهیم نبی، این سؤال را طرح می‌کند که قوچ چه مقام بلندی دارد که می‌تواند جایگزین پسر نبی شود و دوم مبحث «خیال» در اندیشه ابن عربی که بیش از همه به واسطه همان «فص اسحاق» در کتاب *فصوص* بررسی شده است. در این جستار خط فکری ابن عربی درباره شأنیت وجودی حیوان را در دیگر آثار او نیز پی گرفته شده است، بنابراین مصالح بررسی، از قوچ در *فصوص‌الحکم*، به گربه در *رساله روح القدس* و گورخر و شتر در *فتوحات مکیه* توسعه یافت.

شیوه گردآوری اطلاعات در این مقاله کتابخانه‌ای و روش تحقیق توصیفی تحلیلی است که ذیل رویکرد وجودشناختی به اجرا رسیده است. همچنین اطلاعات گردآوری شده با روش تحلیل محتوا مورد واکاوی قرار گرفته است.

پیشینه پژوهش

با کندوکاو عنوان «ابن عربی و حیوان» و عناوینی نظیر این گزاره در زبان فارسی جستار یا مقاله ویژه‌ای یافت نمی‌شود. با این همه مقالاتی درباره ارتباط عرفان و مسئله حیوان و همین‌طور مسائل زیست محیطی قابل کندوکاو است؛ از جمله «پژوهشی درباره روابط با حیوانات در عرفان عملی عارفان» (۱۳۸۳) اثر پناهی. این مقاله گزارش می‌دهد که عارفان بر اثر عزلت و سفرهای بادیه، با حیوانات مأنوس شده‌اند و با توجه به نگاه خاص خود نسبت به جانوران، خود را برتر از حیوانات ندانسته‌اند، و با حیوانات رفتار شفقت‌آمیز داشته‌اند. این مقاله گزارش می‌دهد سخنگویی، تفاهم و ارتباط‌های شگفت‌انگیز با حیوانات در متون صوفیانه، نوعی ارتباط غیر متعارف را نشان می‌دهد.

مسعود شاورانی در «ارزش جانوران در نگاه صوفیان» (۱۴۰۰) بعد از مقدمه‌ای در باب اهمیت محیط زیست و رفتارهای تخریبی آدمی نسبت به آن، از سیره قولی و فعلی عارفان در شفقت، ارزش‌گذاری و علاقه‌مندی به جانوران گزارش می‌دهد. در این مقاله دوستداری و ارزش‌نهادن به جانوران شامل چند عنوان اصلی می‌شود؛ از جمله، همنشینی با جانوران اهلی و غیراهلی، پندگیری از جانوران، اجتناب از آزار جانوران و ترک گوشت‌خواری، الفت و شفقت با جانوران، مؤانست و خدمت جانوران به عارفان، گفتار و نصایح عارفان در تکریم جانوران، گفتار عارفان در باب رعایت حقوق جانوران، اثر ایجابی نیکی و ستم به جانوران و اثر سلبی نیکی و ستم به جانوران.

در مقاله «نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی با تکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی» (۱۳۹۳) اثر موسوی و مروارید آمده است گاهی عرفا برای نفس صورت حیوانی تصور کرده‌اند. در این مقاله با توجه به مبحث «نماد» و «نفس» این مبحث آمده است که چرا سنایی، عطار و مولوی جانورانی به‌خصوص را به‌مثابه نماد نفس به کار برده‌اند.

«عرفان اسلامی و شأن اخلاقی حیوانات» (۱۳۹۴) اثر زروانی و شعبانی و «تحلیل عناصر

واژگانی ترجمان الاشواق ابن عربی بر مبنای رویکرد زبان‌شناسی زیست محیطی» (۱۴۰۱) اثر صفایی و کارگر از دیگر منابع پیشینی در این قلمرو هستند. در مقاله اخیر، ترجمان الاشواق ابن عربی از این حیث که نویسنده آن از زبانی بهره می‌گیرد که دارای یک سری همبسته‌های معنایی متناسب با محیط مکه و شرایط زیست‌کاربران آن محیط است، مورد توجه قرار می‌گیرد. به زعم نویسندگان از منظر زبان‌شناختی، این اثر تصویرگر یک جامعه زبانی و شبکه واژگانی ویژه است که می‌تواند معرف گفتمان خاص زیست‌بوم شاعر و معشوق او باشد.

مبانی نظری

الف. نقطه کانونی: مسئله حیوان در فص اسحاقی و تلاقی آن با «خیال»

مسئله حیوان، نخست در فص اسحاقی مطرح می‌شود، آنجا که ابن عربی تفسیری بر ذبح نبی می‌نویسد، تفسیری که با مباحث وجودشناختی «حضرت خیال» و رؤیا گره خورده است. قیصری در شرحش بر فص اسحاقی نوشته است بعد از مرتبه عالم ارواح مجرد، مرتبه عالم مثال است که به نام خیال نامیده می‌شود و نخستین کسی که بر او روح عالم مثالی پوشانیده می‌شود، خلیل الله است (نک. قیصری، ۱۳۸۷: ۴۳۶).

قصه بر مبنای آیاتی از سوره صافات چنین است:

فَبَشِّرْهُ بِبُغْلَامٍ حَلِيمٍ. فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ. فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ. وَتَادِيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ. قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ. إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ. وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ (صافات، ۱۰۷-۱۰۱)

و شرح موجز آن که ابراهیم نبی به پسرش می‌گوید که خواب دیده است او را ذبح می‌کند و پسرش می‌پذیرد، اما وقت تسلیم، خداوند ابراهیم را ندا می‌دهد که خوابت را تحقق دادی و ما پسر را در برابر قربانی بزرگی از ذبح شدن رهانیدیم. مسئله اساسی که در این سطور ابن عربی را به تأملی وجودشناختی واداشته این است که مقام آن حیوان قربانی، چه مقامی است که می‌توان جایگزین پسر نبی خداوند باشد. مدخل بحث پاشاخان نیز از فص اسحاق آغاز می‌شود آنجا که ابن عربی با شعری به استقبال «قربانی بزرگ» یعنی پسر ابراهیم خلیل می‌رود. متن شعر چنین است:

۱. فِدَاءُ نَبِيٍّ ذَبِحَ ذَبْحَ لِقْرَبَانِ
و عَظَّمَهُ اللهُ الْعَظِيمَ عَنَائِيَّةً
لَا شَكَّ أَنْ الْبَدْنَ أَعْظَمَ قِيَمَةً
فِيَا لَيْتَ شَعْرَى كَيْفَ نَابَ بَدَاتِهِ
۲. أَلَمْ تَدْرُ أَنْ الْأَمْرَ فِيهِ مَرْتَبٌ
فَلَا خَلْقَ أَعْلَى مِنْ جَمَادٍ وَ بَعْدَهُ مِنْ جَمَادٍ وَ بَعْدَهُ
و ذُو الْحَسِّ بَعْدَ النَّبْتِ وَ الْكَلِّ عَارِفٌ
و أَمَّا الْمَسْمِيُّ أَدْمًا فَمَقِيَّدٌ
۳. بَذَا قَالَ سَهْلٌ وَ الْمُحَقَّقُ مِثْلُنَا
فَمَنْ شَهِدَ الْأَمْرَ الَّذِي قَدْ شَهِدْتَهُ
۴. وَلَا تَلْتَفِتْ قَوْلًا يَخَالَفُ قَوْلَنَا
هَمَّ الصَّمِّ وَ الْبِكْمِ الَّذِينَ أَتَى بِهِمْ
و أَيْنَ تُوَجَّحُ الْكَبِشُ مِنْ نَوْسِ الْإِنْسَانِ
بِنَا أَوْ بِهِ لَا أَدْرُ مِنْ أَيِّ مِيزَانٍ
و قَدْ نَزَلَتْ عَنْ ذَبْحِ كَبِشِ الْقَرْبَانِ
شَخِيصِ كَبِشٍ عَنْ خَلِيفَةِ رَحْمَانَ
وَفَاءَ لِأَرْبَاحٍ وَ نَقْصِ الْخُسْرَانِ
نَبَاتٍ عَلَى قَدْرِ يَكُونُ وَ أَوْزَانٍ
بِخِلَافِهِ كَشْفًا وَ إِضْحَاحَ بَرْهَانَ
بِعَقْلِ وَ فِكْرٍ أَوْ قِلَادَةَ إِيمَانٍ
لَأَنَّا وَ إِيَاهُمْ بِمَنْزِلِ إِحْسَانٍ
يَقُولُ بِقَوْلِي فِي خِفَاءٍ وَ إِعْلَانٍ
وَ لَا تَبْذُرِ السَّمْرَاءَ فِي أَرْضِ عِمْيَانَ
لَأَسْمَاعِنَا الْمَعْصُومِ فِي نَصِّ قُرْآنٍ
(ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۷۰-۵۶۹)

ابن عربی با توجه به آیه ۱۰۷ سوره صافات (وَقَدْ يَنْبَأُ بِذَبْحِ عَظِيمٍ) سؤال مهمی پیش می‌کشد که چرا خداوند گوسفند را بزرگ می‌شمرد و این بزرگی بر چه مبناست. او در بخشی از شعر مزبور چنین پاسخ داده است: «خداوند بزرگ با عنایت به ما یا او، آن گوسفند را بزرگ شمرد و نمی‌دانم که بزرگ شمردن آن گوسفند و قربانی از کدام میزان [و معیار] است؛ شکی نیست که شتران از نظر قیمت بالاترند و با این حال، شتر از ذبح قوچ برای قربانی کردن [مرتبه‌اش] پایین‌تر است. ای کاش می‌فهمیدم که چگونه قوچی کوچک به خودی خود نایب و جانشین خلیفه رحمان شد. آیا ندانستی که امر در آن دارای مراتبی است [و آن] به منظور کامل شدن منافع و کم‌شدن زیان است، پس هیچ مخلوقی بر قدر و قیمتی که هست بالاتر از جماد نیست و بعد از جماد گیاه است. بعد از گیاه صاحب حس (حیوان حساس) است و همه براساس کشف و با برهان واضح، به خالق خویش معرفت دارند؛ اما آنکه آدم نامیده می‌شود [او] به عقل و فکر یا به گردنبنده ایمان، مقید است» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۱۰).^۱

۱. [آیا] سربهای پیغمبری بریدن سر گوسفندی/ برای قربانی است؟/ بانگ کبش کجا و آواز انسان کجا؟/

ابن عربی بعد از طرح پرسش مزبور، مسئله خیال را پیش می‌کشد: «خواب ساحت خیال است و او [ابراهیم] خواب را تعبیر نکرد» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۱۱). تعبیر احلام در توان ابراهیم نبوده است. ابن عربی تأکید دارد در تاریخ اسلام نیز تعداد کسانی که می‌دانند معانی حقیقی رؤیایها چیست، کم است.^۱ باین همه از نظر قونوی نخستین حامل و ظاهرشونده به احکام صفات ثبوتی، ابراهیم (ع) است و به همین دلیل هم حکم عالم خیال در حال فرزندانش ظاهر می‌شود. (قونوی، ۱۳۷۱: ۳۶)

اساساً خواب در مرتبه خیال طبقه‌بندی می‌شود یا همان مرتبه مثال مقید. درست است که آنچه در خواب دیده می‌شود گاهی مطابق آنچه در ظاهر واقع می‌شود است، اما معمولاً مادامی که تعبیر نشود، دانسته نخواهد شد. این در حالی است که خواب انبیا را در عالم مثالی مطلق دسته‌بندی می‌کنند، نه مرتبه مثال مقید. به همین دلیل خلیل‌الله نیازی به تعبیر خواب ندیده است، چرا که مشهد رؤیای او، در مطابقت با دنیای بیداری تلقی می‌شده است (نک. قیصری، ۱۳۸۷: ۴۴۶)

عالم مثال در منظر ابن عربی دارای دو جنبه مطلق و مقید است و وجه مقید آن یکی از

[آیا آنجا که] خداوند عظیم قربانی گوسفند را تعظیم کرد/ به جهت عنایت بر ما بود/ یا به جهت عنایت بر گوسپند؟/ نمی‌دانم که در این امر چه میزانی در کار بود؟/ [در این] شکی نیست که شتر قیمتش بیشتر است/ ولی برای قربانی ارزش شتر کمتر از گوسپند است/ و کاش می‌دانستم چگونه گوسپند کی/ به ذات خود از خلیفه رحمان نیابت کرد (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۶۳).

۱. مردی پیش رسول خدا آمد و گفت خواب دیدم ابری است که باران روغن و عسل می‌بارد و دیدم که دست مردم به سوی آن دراز است و برخی زیادت‌تر و برخی کمتر بر می‌دارند و دیدم ریسمانی از آسمان تا زمین کشیده شده و تو را دیدم یا رسول‌الله که آن ریسمان را گرفتی و به آسمان رفتی. دیگری نیز این کار را کرد و باز یکی دیگر ریسمان را گرفت ولی آن پاره شد و بعد دوباره به هم پیوست. آن یکی هم رفت به آسمان. ابوبکر گفت: اجازه می‌دهی تعبیر این خواب را بگویم؟ پیغمبر فرمود بگو: گفت آن ابر اسلام است و روغن و عسل قرآن است که در نرمی و شیرینی بدان می‌ماند آن ریسمان هم که از آسمان تا زمین کشیده شده بود حق است که تو چنگ در آن زدی و به آسمان رفتی و پس از تو یکی دیگر و باز دومی و نوبت به سومی که می‌رسد ریسمان پارگی پیدا می‌کند ولی دوباره وصل می‌شود او هم به آسمان می‌رود. آیا تعبیر من درست بود؟ پیغمبر فرمود: بخشی درست بود و بخشی نه، ابوبکر گفت: قسمت می‌دهم بگو کجا درست نبود؟ پیغمبر فرمود: قسم مده و توضیح نداد (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۷۶-۳۷۷).

قوای مدرکه باطنی انسان و خزانه صور حسی به حساب می‌آید که به زعم شیخ اکبر با عالم مثال مطلق ارتباط وثیقی دارد. او معتقد است خداوند در صور مختلف ظاهری و باطنی، چه حسی و چه عقلی جلوه می‌نماید. عارف شاهد این تجلی‌گری است و می‌داند حضرات عالم هستی مجلای آن است، اما تفسیر این نکته که حق تعالی از صورتی که در خیال پیدا می‌شود چه اراده کرده است، کار کاملان طریقت است. (نک. ابن عربی، ۱۳۸۵: ۶۶۱ و ۶۶۰)

وقتی ابن عربی از رؤیا و خیال سخن می‌گوید، سخنش آمیزه‌ای است از فلسفه، علم‌النفوس و البته تصوف. به همین دلیل بعضی منظر او نسبت به حضرت خیال را نظریه‌ای در زمره طبیعت هستی به شمار می‌آورند و بعضی در زمره کشف‌های عارفانه. به هر روی، حضرت خیال، یکی از حضرات پنج‌گانه او در حضرات خمس است. این حضرت همان عالم مثال است؛ عالمی که حقیقت صورت‌های اشیا در آنجا حاضرند؛ عالمی میان روحانیت محض و مادیت مطلق. عالم مثال مقید - یا عالم خیال - چیزی نیست جز آینه‌ای در عقل انسانی که صورت‌های عالم مثال مطلق در آن منعکس می‌شود. با این وصف باید گفت مخیله قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مرتبط می‌کند (نک. عقیقی، ۱۳۸۰: ۱۲۶ و ۱۲۵). «عالم مثال» در تناظر با اصطلاح حضرت خیال نزد ابن عربی است، نکته‌ای که تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی نیز در شرحش گوشزد کرده و «عالم مثال» را همان «خیال انسانی» دانسته است (نک. خوارزمی، ۱۳۶۴: ۲۶۲/۱).

به زعم ابن عربی، انسان، برزخی است در میان «حق و عالم» (نک. ابن عربی، ۱۳۹۲: ۱۱۸). این انسان در متن جستار حاضر و مبحث مطروحه ابن عربی، همانا ابراهیم است؛ کسی که شیخ معتقد است، نتوانسته از پس تعبیر این برزخ برآید. برای دریافت این قول از ابن عربی اقوال مهمی از او در *فصوص‌الحکم* و البته نقلی از فتوحات روشنگر این مبحث است:

یک: فص یوسف. نقلی است از عایشه با این عبارات که «اولین چیزی که وحی رسول خدا با آن آغاز شد رؤیای صادقه بود. آن جناب رؤیایی نمی‌دید، مگر اینکه همان سپیده صبح [در عالم حس] ظاهر می‌شد». ابن عربی توضیح می‌دهد که عایشه ندانست که پیامبر بنابر حدیث «مردم خوابیده‌اند، پس هنگامی که بمیرند، از خواب بیدار می‌شوند»^۱ هر چه در

۱. النَّاسِ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا

حال بیداری نیز می‌دید در زمره همان احوال قرار می‌گرفت. به عبارت ساده‌تر، به‌زعم شیخ‌اکبر میان دنیای بیداری و خیال پیامبر تفاوتی نبود. (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۴۰)؛

دو: فص یوسف. همه عمر خواب در خواب است و هرچه این‌گونه باشد عالم خیال نامیده می‌شود و به همین سبب، آن تعبیر می‌شود (همان)؛

سه: فص سلیمان. آن هنگام که پیامبر - که سلام بر او باد - فرمود: «مردم خواب‌اند و هنگامی که بمیرند، از خواب بیدار می‌شوند» به این نکته آگاهی داد که هرچه انسان در زندگی دنیا می‌بیند به منزله رؤیای فرد خفته است که خیال است و حتماً باید تأویل و تعبیر شود (همان: ۲۶۲)؛

چهار: فتوحات مکیه. ابن عربی در تشابه خواب با مرگ می‌نویسد: «خداوند برای ما در این دنیا، خواب را قرار داد تا به احوال خود در عالم برزخ آشنا شویم؛ زیرا حالت مرده، مانند حالت کسی است که در خواب است. تنها تفاوت خواب و مرگ آن است که در خواب، تدبیر بدن بر عهده روح است، در حالی که با مرگ، تعلق روح از بدن به کلی قطع می‌شود» (شعرانی، ۱۳۸۸: ۵۲۳)؛

پنج: فص سلیمان.

انما الکون خیال و هو حق فی الحقیقه
و الذی یفهم هذا حال اسرار الطریقه

(ابن عربی، ۱۳۹۳: ۲۶۲)

رؤیای پسر ابراهیم نیز به رؤیای صادق^۱ تعبیر شده است. یعنی رویدادی که بنابه تعبیر عایشه در عالم حس ظاهر خواهد شد. همچنان که رؤیا نیاز به تعبیر دارد، رویدادهای جهان واقع نیز وجهی باطنی دارند که ضرورت تعبیر را پیش می‌کشند. همین گزاره بر داستان خلیل‌الله و ذبح پسرش صدق می‌کند. از این‌جا است که ذبح فرزند در خواب ابراهیم حقیقت محض است و حقیقت گوسفند ذبح‌شده در جهان واقع، به تعبیری نثار خون پسر ابراهیم

۱. مرحوم همایی در تعریف رؤیای صادق، در مقدمه تفصیلی‌اش بر کتاب عزالدین کاشانی نوشته است: «پس چون نفس ناطقه انسانی به نفوس فلکی و عقول مجرده اتصال یافت پرتو نقوش در وی مراسم می‌گردد و به حوادث آینده علم پیدا می‌کند و این معنی هم در عالم خواب دست می‌دهد و هم در عالم بیداری. آنچه در خواب باشد رؤیای صادق گویند» (کاشانی، ۱۳۹۰: ۹۲).

است به دستِ خودش. چون او در هر دو ساحت مؤمن به این حقیقت بوده است: «أَنَّهُ مِنِّ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ» (صافات: ۱۱۱). «به واسطه ایمان بود که ابراهیم بشارت یافت که همه امت‌های جهان در نسل او آمرزیده خواهند شد. زمان می‌گذشت، امکان باقی بود و ابراهیم ایمان داشت؛ زمان می‌گذشت، امکان نامحتمل شد و ابراهیم ایمان داشت» (کیرکگور، ۱۳۹۳: ۴۳-۴۲).

شارحان ابن عربی هر کدام در تلاش برای تأویل این واقعه برآمده‌اند و سعی کرده‌اند گذرگاه‌های ارتباطی عوالم خیال با عالم واقع را در متن شیخ بیابند. خوارزمی معتقد است، میان ذبح عظیمی که حضرت الهی منظور کرده بود و آنچه ابراهیم پیغمبر فهم کرده بود، تفاوت جدی بوده است. او تصور خلیل الله از این رویداد را با واژهٔ وهم توضیح می‌دهد تا این شکاف را نشان دهد. او ابراهیم را متعاقب اندیشهٔ ابن عربی، صاحب علمی که برای فهم این رویداد نیاز بود، نمی‌داند، علمی که حاصل نمی‌شود مگر به انکشاف رقایق اسما الهی (نک. خوارزمی، ۱۳۶۴: ۲۷۰/۱ و ۲۶۹).

تلمسانی در شرحش بر این بخش، بعد از تکرار عبارات شیخ اکبر مبنی بر اینکه «آنچه ابراهیم در رؤیا دیده بود همان قوچ بود، لیکن قوچی که در قالب پسرش در خیال حاضر شده بود و ابراهیم آن را تعبیر نکرده بود»، می‌نویسد: «ابراهیم اگر به خواب ایمان می‌آورد، پسرش را ذبح می‌کرد، اما به خوابی که پسرش را تعیین کرد، ایمان آورد و نزد خدا چیزی جز ذبح بزرگ در قالب پسرش نبود» (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۶۴). به عبارت دیگر او صرفاً بر مبنای ایمان خویش این خواب را برای پسرش - که مسلمانان اسماعیلش می‌دانند - بازگو می‌کند و برای همین هم خود را ناگزیر از ذبح او می‌بیند. قیصری میان اسحاق و گوسفند قائل به نوعی مناسبت ذاتی است و این مناسبت ذاتی چیزی نیست جز انقیاد. هر دو در صفت تسلیم بودن، متفق هستند، و هر دو به طوع و رغبت قربانی می‌شوند (نک. قیصری، ۱۳۸۷: ۴۴۰). محمدعلی موحد معتقد است: «ابراهیم و فرزندش که می‌خواست قربانی کند و گوسفندی که فدیۀ فرزند ابراهیم شد، همه عین یکدیگر بودند» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۴۷). از نظر ابن عربی خداوند می‌خواست ابراهیم را آزمون کند و ابراهیم در این آزمون مردود شد؛ زیرا معلوم شد که بصیرت لازم برای تعبیر آنچه در رؤیا دید، نداشت. ابن عربی متعاقباً روایتی نقل می‌کند از صاحب مسند که پیامبر فرموده است: «هر کس مرا در خواب ببیند،

چنان است که مرا در بیداری دیده باشد، چه شیطان به صورتِ من مجسم نمی‌شود» و در ادامه می‌گوید تقی‌بن مخلد پیامبر را خواب دید که به او شیر نوشاند. او این خواب را به راست داشت و شیر قی کرد، اما به زعم محی‌الدین اگر رؤیا را تعبیر کرده بود می‌دانست که آن شیر علم بود و نه لبن (همان: ۳۶۶-۳۶۷).

در تفکر ابن عربی مرز عالم واقع و خیال مرزی باریک است. ایزوتسو معتقد است آنچه «واقع» نامیده می‌شود، جهان محسوسی است که ما را احاطه کرده و ما عادت داریم آن را واقع بخوانیم. در نزد ابن عربی این چیزی جز یک رؤیا نیست. ادراک ما از زندگی کردن در این دنیای عرضی و بودن در واقع متافیزیکی آن، کمتر از ادراکی انسانی نیست که در رؤیا (خواب) اشیا عرضی را در واقعیت عرضی‌شان می‌بیند. آنچه واقع نامیده می‌شود حقیقت نیست و به گونه‌ای غامض و مبهم منعکس‌کننده درجه‌ای از حقیقت در خیال است^۱ (نک. ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۲۸ و ۲۷).

۱. گزاره اخیر محقق را او می‌دارد بیشتر به وجه تشکیکی خیال در اندیشه ابن عربی توجه کند، کاری که گزین کرده است و برای آن سه ساحت قائل بوده: عالم عقول کروی که به ادراک عقلانی محض درمی‌آید، عالم واسطه یا صور مخیل و نهایتاً عالم ماده مجرد (نک. کرین، ۱۴۰۱: ۷۴). خوارزمی در شرحش بر فص اسحاقی این ساحت را منقسم به دو شق مطلق و مقید تلقی می‌کند (نک. خوارزمی، ۱۳۶۴: ۲۶۲/۱). ویلیام چیتیک مفهوم خیال را در فلسفه ابن عربی حائز سه مرتبه عنوان می‌کند: اول، خود عالم هستی؛ دوم، عالمی واسطه در عالم کبیر و سوم عالمی واسطه در عالم صغیر. او می‌نویسد: «ویژگی بارز خیال تضاد ذاتی آن است. خیال را در هر مرتبه که لحاظ کنیم، یک برزخ است که بین دو حقیقت یا دو عالم دیگر قرار دارد» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۳). این مسئله ارتباطی دو سویه دارد با رابطه خداوند با عالم که ابن عربی آن را ذیل تمثیل سایه بررسی‌اش می‌کند. از دیدگاه ابن عربی، رابطه عالم با خدا مانند رابطه سایه با شخص صاحب سایه است [اعیان، آیته‌های وجود حق‌اند]. سایه چون نه نور است و نه ظلمت یا هم نور است و هم ظلمت، هم موجود است و هم معدوم، می‌تواند نمایش‌دهنده پارادوکس هستی و نیستی باشد؛ یعنی سایه به عالم می‌ماند که در عین اینکه هیچ نیست موجود است. سایه چون برزخ بین نور و ظلمت است می‌تواند مثال مناسبی برای خیال‌بودن و متوهم بودن عالم باشد (نک. کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۸۳).

بحث و بررسی

الف. نگاه دیگرگون شیخ به مسئله «حیوان»

باید دانست شیخ اکبر تنها در *فصوص الحکم* به مسئله حیوان و شأن وجودی آن پرداخته است. هرچند نقطه ثقل این موضوع در *فص اسحاقی* از *فصوص* و در تلاقی با حضرت خیال است، می‌توان رد نگاه متفاوت ابن عربی به این پدیدار را در آثار دیگرش نیز دنبال کرد، از جمله در *فتوحات مکیه* یا *روح القدس*. او البته در *ترجمان الاشواق* نیز به واسطه بهره‌گیری از نام پرندگان و همین‌طور حیواناتی نظیر شتر و عقرب مفاهیم ذهنی خود را در بیانی عاطفی - که تلفیقی است از عناصر آفاقی و انفسی - بیان می‌کند (صفایی و کارگر، ۱۴۰۱: ۵۸)، اما در اینجا به اشاراتی توجه شده است که نگاه دیگرگون ابن عربی را نمایش می‌دهد و نه صرفاً بهره‌گیری وی از نام حیوانات در تشبیهات یا گزاره‌های ادبی و غیر آن.

ب. گربه به مثابه شخصیتی متمیزگر

شیخ اکبر کتابی دارد با نام *روح القدس* که در بخشی از آن به صوفیان اندلس و مشایخی که با آن‌ها معاشرت داشته و از سوی آن‌ها علمی فراگرفته، اشاره می‌کند. در شرح ابوالحسن یوسف الشربلی مسئله‌ای در *خور* موضوع این جستار است: «[ابوالحسن یوسف الشربلی] گربه سیاهی داشت که هیچ‌کس قادر نبود آن را بگیرد یا لمس کند. درباره این گربه که در اتاق روی زانوی او می‌خوابید، می‌گفت: او می‌تواند اولیای خدا را از سایرین تمیز دهد و این حالت فراری که در او می‌بینی بیهوده نیست، خداوند او را چنان قرار داده است که با اولیا انس می‌گیرد» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵۳) ابن عربی می‌گوید: «بارها او را دیدم که چون انسانی داخل می‌شد صورت خود را به پای او می‌مالید و به او آویزان می‌شد و چون دیگری می‌آمد، از او می‌گریخت. اول‌بار که شیخ ما ابو جعفر العرینی رحمه الله، بر او وارد شد، گربه در خانه دیگر بود. چون از آنجا درآمد و به شیخ نگریست، ناگهان دست‌ها را گشود و بر گردن او حلقه زد صورتش را به محاسن شیخ مالید و ابوالحجاج برخاست و او را نشانند و چیزی نگفت. وی دیرتر مرا خبر داد که این رفتار را تاکنون از او درباره هیچ شخص دیگری ندیده بود و تا شیخ در آنجا بود، گربه نزد او ماند» (همان: ۵۳-۵۴).

ابن عربی در این روایت غریب، از گربه شخصیتی متمیزگر ساخته است، کاراگری که

توانایی تمیز انسان نیک را از دیگر انسان‌ها دارد. البته که چنین موقعیتی را نمی‌توان تعمیم داد، اما می‌توان بدین واسطه دانست ابن عربی تحت تأثیر شیخ خویش، یعنی ابوالحسن یوسف الشبریلی، به همه حیوانات به یک چشم نگاه نمی‌کرده است. گربه در روایتی که شیخ اکبر روایت می‌کند حلقه رابطنی است از دنیای متافیزیک به فیزیک و همین‌طور شکل وارونه آن؛ برای همین هم توانایی تمیز انسان صالح را از آدمی غیر صالح دارد. توانایی این گربه، از توانایی مردمان عادی و همین‌طور بسیاری از مردمانی که مدعی حال و تصوف هستند، بیشتر است. از آنجا که می‌دانیم شیخ به جامعه متصوفه زمانه خود یا دست کم بخش قابل توجهی از آنان نگاه انتقادی تند و تیزی داشت، باید گفت این گزاره می‌تواند مبدأ بررسی‌های جامعه‌شناختی نیز قرار بگیرد. همین گزاره ما را متوجه این موضوع می‌کند که موقعیت‌هایی هست که ابن عربی حیوانات را در مرتبه‌عالی‌تری از آدمی قرار می‌دهد.

پ. شتر در مقام شخصیتی عارف

ابن عربی در جایی دیگر شناخت شتر نسبت به خدا را در قیاس با ابن عطا افزون می‌داند و شتر را از پیران ابن عطا می‌خواند و چنین می‌نویسد: «هنگامی که پای شتر این عطا به زمین فرو رفت، ابن عطا گفت: جلّ الله (خداوند بزرگ است). شتر گفت: جلّ الله عن اجلالی هذا (خداوند از این جلّ الله گفتن تو بزرگ‌تر است). همان‌طور که «سر» در بالا به دنبال خداوند است، «پا» نیز در پایین، در پی اوست (شعرانی، ۱۳۸۸: ۵۴۸).

باید در نظر داشت که سخن از عارفی بزرگ و نامدار است؛ کسی که در جریان محاکمه حلاج به دفاع از او برخاست و بر سر جانب‌داری از حسین بن منصور به فرمان حامد بن عباس، وزیر عباسی کشته شد. مع الوصف، شتر کارا کتری معرفت جو خطاب شده است که میل به شناخت و کمال دارد و از این‌رو گزاره‌ای که از حیث معرفت‌شناختی والاتر است، به شتر منسوب است و نه ابن عطا.

چیتیک در این باره اظهار نظر قابل توجهی دارد. او بنا بر آرای ابن عربی در فتوحات مکیه و از قول شیخ می‌نویسد: «خداوند حیوانات را بر شما محتاج نکرد، بلکه نیاز شما را به آن‌ها قرار داد. همه جانوران گنگ که ابزاری برای فرار از دست شما دارند این کار را می‌کنند و این فقط به این دلیل است که آن‌ها به شما نیازی ندارند و به آن‌ها علم ذاتی داده

شده است که شما به آن‌ها آسیب خواهید رساند. اینکه در جست‌وجوی آن‌ها هستید و در دست آوردن چیزهایی از آن‌ها تلاش می‌کنید نشان می‌دهد که شما نسبت به آن‌ها نیاز دارید. به خدا سوگند وقتی حیوانات لال از تو استقلال بیشتری دارند، چگونه به ذهنت می‌رسد که از آن‌ها برتری» (chittick, 2009: 37)

ابن عربی در روایتی که گذشت از شتر شخصیتی معرفت‌جو بر ساخته است؛ شخصیتی که به طرز نامعمولی نسبت به عارفی به نام رجحان داده می‌شود.

ت. گورخر در مقام جاسوس القلوب

ابن عربی جایی نوشته است حیوانات نیز به حقیقت امر آگاه هستند منتهی نمی‌دانند که این امور از کجا تحقق یافته‌اند (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۵۶). این گزاره ترجمان یکی از وقایع شگفتی است که برای او اتفاق می‌افتد و این واقعه پیش از وصول او به طریقت تصوف است و وی «ذکر واقعه‌ای از زمان جاهلیت» عنوانش می‌کند. «ابن عربی در این هنگام که هنوز به طریق تصوف وارد نشده بود، بیشتر وقت خود را به سرودن شعر، تماشای دل و عیش و عشرت می‌گذرانیده و در سبزه‌زارها و شکارگاه‌ها با صفا و خرم قرمونه و بلمه با خدم و حشم به صید و شکار می‌پرداخته که پس از توجهش به طریق الله، از آن اوقات به‌عنوان زمان جاهلیت خود نام برده و در کتاب فتوحات آورده است که «در سفری در زمان جاهلیت که به معیت پدرم بودم، در میان قرمونه و بلمه از بلاد اندلس، مرور می‌کردم که ناگاه به دسته‌ای، از گورخران وحشی رسیدم که به چرا مشغول بودند، من به شکار آن‌ها مولع بودم و غلامانم از من دور، پیش خود اندیشیدم و در دلم نهادم که هیچ‌یک از آن‌ها را به شکار آزار نرسانم. هنگامی که اسبم آن حیوانات را بدید، به آن‌ها یورش برد، ولی من آن را از این بازداشتم و در حالی که نیزه به دستم بود، بدان‌ها رسیدم و میان آن‌ها داخل شدم و چه‌بسا که سرنیزه به پشت بعضی از آن‌ها می‌خورد، ولی آن‌ها همچنان مشغول چرا می‌بودند و سوگند به خدا سرشان را بلند نمی‌کردند تا من از بین آن‌ها گذشتم، سپس غلامان به دنبال من آمدند و گوران بر میدند و از جلوی آن‌ها گریختند و من سبب آن را نمی‌دانستم تا اینکه بدین طریق یعنی طریق خدا باز گشتم و اکنون می‌دانم که سبب چه بوده است آن همان است که ما ذکر کردیم، یعنی امانی که در نفس من، برای آن‌ها بود، در

نفوس آن‌ها سرایت کرده بود» (جهانگیری، ۱۳۶۸: ۱۳).

گورخران در این روایت ابن عربی که در باب وصایا از جلد چهارم فتوحات آمده است، رمزیاب‌اند و سرّ درونی این واقعه را می‌دانند و از منویات شیخ باخبرند. حتی می‌توان گفت در این آگاهی از شیخ سبقت جسته‌اند، زیرا پیش از تصمیم عملی شیخ در کمال آرامش به چرایشان مشغول بودند. در این روایت غریب، می‌توان گورخران را بنابه آگاهی از سرّ درونی ابن عربی، به جاسوس القلوب متصف کرد، صفتی که معمولاً به عارفان والا مقامی چون ابوالخیر منسوب شده است.

نگاه دیگرگون ابن عربی به حیوان نه تنها نسبت به بسیاری از هم‌نفسان و هم‌تایان روزگارش، بلکه نسبت به حیات معاصر بشری نیز، نگاهی قابل تأمل است. «ابن عربی بیش از هر متفکر مسلمان دیگری تعالیم خود را به روشن ساختن وجود حکمت الهی در همه چیز و ضرورت انطباق انسان با آن حکمت اختصاص داده است... او به تمام ابعاد هستی انسانی و کیهانی می‌پردازد و دائماً از خیر ذاتی همه مخلوقات و وظیفه انسانی در احترام به حقوق همه مخلوقات - نه صرفاً حقوق خدا و حقوق هم‌نوعان خود - سخن می‌گوید... یکی از جهات متعدد طرح ابن عربی در تبیین حقوق و حقایق همه‌چیز، کیهان‌شناسی است، یعنی تبیین ماهیت جهان با انواع و اقسام مخلوقات آن» (Chittick, 2009: 27).

برخلاف ظاهر امر، موجودات هرچه مقامشان در سلسله مراتب وجودی بالاتر باشد، به این معناست که از خاستگاه و مبدأ خود دورتر هستند. یعنی انسان که در مراتب وجود بالاتر از حیوان است، از حیث بندگی از خداوند دورتر است (نک. ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۷۵). ابن عربی به کرات نوشته است: «نشاید چیزی در جهان، بدون اینکه به صورت حق درآید از نعمت هستی، برخوردار باشد» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۵۷). در شرح موسوم به شرح خواجه محمد پارسا - که نجیب مایل هروی در مقدمه ده رساله مترجم آن را از نویسنده‌ای به نام علی همدانی دانسته است (نک. ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۲). گزارش شده است که بزرگداشت و تعظیم «آن فدا» به دلیل «عنایتی بود در حق ما که نگذاشتند که نبی کشته شود یا خود عنایتی بود درباره کبش که وی آن محل یافت تا قائم مقام نبی شود یا از آن جهت که قدر حیوان اعلی است از انسان و او عارف تر است به حق (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۶۸-۱۶۷). در گزاره اخیر خواجه محمد پارسا نیز مرتبه شناخت الله را از سوی حیوان نسبت به آدمی برتر

توصیف کرده است یا دست کم از احتمالی سخن گفته است که ظاهراً غریب به نظر می‌رسد.

به‌زعم قیصری، ابن عربی توجه ویژه‌ای به این مسئله دارد که حیوان نزد خداوند دارای جایگاه ویژه‌ای است. او با توجه به بیت

و ذوالحس بعد النبت فالکل عارف بخلاقه کشف و ایضاح برهان

می‌گوید حیوان از نظر شیخ اکبر نسبت به خداوند قربت دارد. به همین دلیل است که خداوند هر آنچه حیوان نیازمند است، بدو بخشیده؛ چنانچه در آیه ۵۰ سوره طه می‌فرماید: **أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**: هر جنبه‌ای را آفرینش او بداد و سپس الهامش کرد. به‌زعم این شارح، ابن عربی معتقد است حتی تسبیح موجودات پس از معرفت به پروردگارشان است، منتها آدمی و پری این طرز از تسبیح و ستایش را متوجه نمی‌شود (نک. قیصری، ۱۳۸۷: ۴۴۲ و ۴۴۱).

در شرح خوارزمی، موجودات از نظر شیخ اکبر در زمره اهل کشف هستند و عالم به رب خویش. آن‌ها نسبت به خالق خویش آگاه و عارف‌اند و از نظر فطری صاحب معرفت. در شرح مزبور این کمالات به آیاتی نظیر آیه ۴۴ سوره اسراء تضمین می‌شوند (نک. خوارزمی، ۱۳۶۴: ۲۶۷-۲۶۶).

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (اسراء، ۴۴)

در شرح دیگری از فصوص، چنین توصیف شده که حیوان به‌زعم شیخ اکبر به هر دو نوع ادراک ظاهری و باطنی مجهز است؛ در نوع اول به تجهیز حواس پنج‌گانه و در شق دوم، به مدد وهم: ادراک الحيوان، اما فی الظاهر و اما فی الباطن و ادراک الظاهر بالحواس الخمسه التي هي المشاعر و الادراك الباطن من الحيوان هو الوهم (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۳۰۱).

عفیفی نیز با توجه به بیته از ابن عربی در فص اسحاقی

بَدَا قَالَ سَهْلٌ وَالْمُحَقِّقُ مِثْلُنَا فَإِنَّا وَإِيَّاهُمْ بِمَنْزِلِ إِحْسَانٍ

که در بخش مبانی نظری این جستار مورد توجه قرار گرفت، نوشته است: «ابن عربی قائل است که [سهل بن عبدالله] شوشتری معتقد بود، امتیاز انسان از حیوانات، دیگر بل از همه مخلوقات به عقل است و به همین لحاظ تفاوت او با همه موجودات در این است که

معرفت او نسبت به خداوند - برخلاف همه مخلوقات دیگر - معرفتی فطری نیست. آدمی خدا را فقط از طریق نظر عقلی می‌شناسد و این شناسایی، معرفتی اکتسابی و غیر فطری است که انسان را به یقین نمی‌رساند، در حالی که معرفت مخلوقات دیگر فطری است» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۲۴).

درواقع، همان‌گونه که در *فص اسحاق* از حیوانات به‌عنوان «صاحبان حس» حکایت می‌شود، ابن عربی می‌پذیرد که حیوانات به‌عنوان یک گونه در میان انواع موجودات، با داشتن ادراک حسی مشخص می‌شوند و کسی که به منشأ الهی حواس حیوانی پی می‌برد، درمی‌یابد که ادراک حسی در همه حیوانات مشترک است.

نتیجه‌گیری

نقطه‌نقل مبحث حیوان در اندیشه ابن عربی، *فص اسحاق*، از فصوص است، اما باید گفت ابن عربی در آثار دیگر خود نیز، نگاهی دیگرگون به این جانوران داشته است؛ نگاهی که نه تنها نسبت به زمانه‌اش بلکه در حیات امروزی بشر نیز بسیار پیشرو است. مبدأ این تأمل از جانب شیخ از سوره صافات آغاز می‌شود؛ آنجا که ابراهیم نبی به پسرش می‌گوید که خواب دیده است او را ذبح می‌کند و پسرش می‌پذیرد، اما وقت تسلیم، خداوند ابراهیم را ندا می‌دهد که خوابت را تحقق دادی و ما پسرت را در برابر قربانی بزرگی از ذبح شدن رها نیدیم. پرسش بنیادینی که در این سطور ابن عربی را به تأملی وجودشناختی واداشته، این است که مقام آن حیوان قربانی، چه مقامی است که می‌توان جایگزین پسر نبی خداوند باشد؟ این فدایی است عظیم که جایگاهی والا داشته است. شیخ اکبر کندوکاو این سؤال را در ارتباطی دوسویه با مسئله خیال (حضرت خیال) می‌بیند چرا که معتقد است این رویدادها در عالم خیال واقع شده است و ابراهیم نبی نتوانسته این رؤیای مهم را تعبیر کند. شاید به همین دلیل است که قونوی، یکی از شارحان مهم *فصوص الحکم* می‌گوید اصل و ریشه فص اسحاقی عالم خیال است. شارحان ابن عربی هر کدام در تلاش برای تأویل این واقعه برآمده‌اند و سعی کرده‌اند گذرگاه‌های ارتباطی عوالم خیال با عالم واقع را در متن شیخ بیابند. در این میان معمولاً این گزاره مکرر است که میان ذبح عظیمی که حضرت الهی منظور کرده بود و آنچه ابراهیم پیغمبر فهم کرده بود، تفاوت جدی بوده است. تصور

خلیل‌الله از این رویداد را با واژه وهم توضیح می‌دهند تا این شکاف به چشم بیاید. ابراهیم خلیل‌الله، متعاقب اندیشه ابن عربی، صاحب علمی که برای فهم این رویداد نیاز بود، نبوده است؛ علمی که حاصل نمی‌شود مگر به انکشاف رقایق اسما الهی.

ابن عربی رویکرد متفاوتش نسبت به جانوران را در آثار دیگر نیز دنبال کرده و به شأن وجودی جانوران توجهی ویژه داشته است. روایت‌هایی در این جستار مورد توجه قرار گرفته است که ابن عربی در آن گاه مقام حیوانی را بالاتر از یک انسان توصیف کرده است. در حکایتی این انسان، ابن عطا، عارف شهیر بوده است. در روایتی دیگر ابن عربی از گربه‌ای سخن می‌گوید که حلقه رابط دنیای متافیزیکی به عالم جسمانی است و می‌تواند انسان صالح را از انسان غیرصالح تمیز دهد و در روایتی دیگر او از گورخرانی سخن می‌گوید که رمز یابند، سر درونی این واقعه را می‌دانند و از منویات شیخ باخبرند.

شیخ اکبر معتقد است این انسان‌ها هستند که به حیوانات نیاز دارند نه برعکس و این مسئله که آن‌ها زبانی برای نطق ندارند نیز به همین دلیل است، چرا که آن‌ها موجوداتی مستقل اند و استقلال ذاتی‌شان بیش از آدمی نیز هست.

از نظر ابن عربی حیوان نزد خداوند دارای جایگاه ویژه‌ای است و به همین دلیل است که خداوند هر آنچه حیوان نیازمند آن است، بدو بخشیده. شیخ معتقد است حتی تسبیح موجودات پس از معرفت به پروردگارشان است، منتها آدمی و پری این طرز از تسبیح و ستایش را متوجه نمی‌شوند. برخلاف ظاهر امر، موجودات هرچه مقامشان در سلسله مراتب وجودی بالاتر باشد، به این معناست که از خاستگاه و مبدأ خود دورتر هستند. یعنی انسان که در مراتب وجود بالاتر از حیوان است، از حیث بندگی از خداوند دورتر است.

به زعم ابن عربی، جانوران، به هر دو نوع ادراک ظاهری و باطنی مجهز هستند؛ در نوع اول به تجهیز حواس پنجگانه [و در شق دوم، به مدد وهم. از نظر این حکیم اسلامی آدمی خدا را فقط از طریق نظر عقلی می‌شناسد و این شناسایی، معرفتی اکتسابی و غیر فطری است که او را به یقین نمی‌رساند درحالی که معرفت حیوانات معرفتی فطری است.

منابع

قرآن کریم.

آلموند، یان. (۱۳۹۹). *تصوف و ساختارشکنی: بررسی تطبیقی آرای دریدا و ابن عربی*. ترجمه فریدالدین رادمهر. تهران: کتاب پارسه.

ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۶۷). *ده رساله مترجم*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات از نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

_____ (۱۳۸۵). *فصوص‌الحکم*. درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی و صمد موحد. تهران: کارنامه.

_____ (۱۳۸۷). *فصوص‌الحکم*. ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.

_____ (۱۳۹۲). *انسان کامل*. گردآورنده: محمود محمود الغراب. ترجمه گل‌بابا سعیدی. تهران: جامی.

_____ (۱۳۹۳). *فصوص‌الحکم*. ترجمه علی شالچیان نظر. تهران: الهام.

_____ (۱۴۰۰). *صوفیان اندلس*. ترجمه بخشی از روح‌القدس. ترجمه و تحقیق از سید رضا فیض. تهران: هرمس.

استرآبادی، محمدتقی. (۱۳۵۸). *شرح فصوص‌الحکم منسوب به ابونصر فارابی*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل.

بندرریگی، محمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ عربی-فارسی*. تهران: لوحه.

پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). *شرح فصوص‌الحکم*. تصحیح جلیل مسگرنژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

تلمسانی، عقیف‌الدین. (۱۳۹۲). *شرح فصوص‌الحکم*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات اکبر راشدی‌نیا. تهران: سخن.

جهانگیری، محسن. (۱۳۶۸). *محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران: دانشگاه تهران.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴). *عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.

خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۴). *شرح فصوص‌الحکم محیی‌الدین بن عربی*. جلد ۱. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

سعدی، مصلح‌بن عبدالله. (۱۳۸۶). *کلیات سعدی*. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر.

۵۸ / بررسی شأن وجودی «حیوان» در آرا و اندیشه‌های ابن عربی / صفایی سنگری و ...

شعرانی، عبدالوهاب. (۱۳۸۸). *طلای سرخ*. ترجمه احمد خالدی. تهران: سروش.
صفایی سنگری، علی؛ کارگر، الهام. (۱۴۰۱). «تحلیل عناصر واژگانی ترجمان‌الاشواق ابن عربی
بر مبنای رویکرد زبان‌شناسی زیست‌محیطی». *ادبیات عرفانی، دانشگاه الزهراء (س)*. ۱۴ (۳۰).
صص ۴۵-۶۹.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۱). *تذکره الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم*. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: الهام.
قیصری، داوود. (۱۳۸۷). *شرح قیصری بر فصوص الحکم*. ترجمه محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
کاشانی، عزالدین. (۱۳۹۰). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تصحیح و مقدمه و تعلیقات از
جلال‌الدین همایی. تهران: هما.

کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). *وحدت وجود: به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران: هرمس.
کربن، هانری. (۱۴۰۱). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سوفیا.
کیر کگور، سورن. (۱۳۹۳). *ترس و لرز*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
مستوفی، عبدالله. (۱۴۰۰). *محاكمة انسان و حیوان. از رسائل اخوان‌الصفا*. به اهتمام غزاله باغستانی.
تهران: علم.

Chittick, William.c (1989). *Ibn al-Arabis metaphysics of imagination: The sufi path of knowledge*. State university of New York press.

Chittick, William.c (2009). *The wisdom of animals*. journal of the muhayiddin ibn Arabi society. Vol.46.p27-37.

Khan, pasha.m. (2008). *The hierarchy of creatures in the Ringstones of wisdom*. journal of the muhayiddin ibn Arabi society. Vol.43.p21-50

References

- Afifi, Abolala (2002). Sharhe fosous alhekam. tajome nasrollah hekmat. Tehran: elham. (In Persian)
- Almond, yan (2021). Tasavvof va sakhtarshekani: barresiye tatbiqiye araye derida va ibn arabi. Tarjomeye farideddin radmehr. Tehran: ketab parse. (In Persian)
- Astarabadi, Mohamnadaqi(1980). Sharhe fosous alhekam mansoub be abu nasr farabi. Be ehtemam mohamnadaqi daneshpajouh. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University. (In Persian)
- Attar neyshabouri, Farideddin (2013). Tazkaratol oliya. Tashih mohammad estelami. Tehran: zavvar. (In Persian)
- Bandarrigi, Mohammad (1993). Farhang arabi-farsi. Tehran: lohe. (In Persian)
- Gheysari, Davood (2009). Sharhe fosous alhekam. Tarjome mohammad khajavi. Tehran: mola. (In Persian)
- Chittick, William (2006). Avalem khiyal: ibn arabi va masale ekhtelaf adyan. Tarjome ghasem kakaee. Tehran: hermes. (In Persian)
- Corbin, Henry (2023). Takhayyol khallaq dar erfani ibn arabi. Tarjome enshaallah rahmati. Tehran sofiya. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (1989). Dah resaleye motarjem. Be ehtemam najib mayel heravi. Tehran: mola. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (2007). Fosous alhekam. Tarjome va tafsir mohammad ali va samad movahhed. Tehran: karname. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (2009). Fosous alhekam. Tarjome va tashih mohammad khajavi. Tehran: mola. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (2014). Ensan kamel. Gerdavarande mahmoud mahmoud ghorab. Tarjome golbaba saeedi. Tehran: jami. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (2015). Fosous alhekam. Tarjome ali shalchiyannazar. Tehran: elham. (In Persian)
- Ibn arabi, Mohiyeddin (2022). Soufiyan andolos: tarjome bakhshi az rouholghodos. Tarjome seyyed reza feyz. Tehran: hermes. (In Persian)
- Jahangiri, Mohsen (1990). Ibn arabi chhreye barjasteye erfani eslami. Tehran: tehran university. (In Persian)
- Kakaee, Ghasem (2003). Vahdat vojoud be revayat ibn arabi va Meister Eckhart . Tehran: hermes. (In Persian)
- Kashani, Ezeddin (2012). Mesbahol hedaye va meftahol kefaye. Tashih jalaleddin homaee. Tehran: homa. (In Persian)
- Kharazmi, Tajoldin hoseybne hasan (1986). Sharhe fosous alhekam. Jeld avval. Be ehtemam najib mayel heravi. Tehran: mola. (In Persian)

- Kierkegaard, Søren (2015). Tars va larz. Tarjome abdolkarim rashidiyan. Tehran: ney. (In Persian)
- Mostofi, Abdollah (2022). Mohakemeye ensan va heyvan. Az rsael akhvanossafa. Be ehtemam ghazale baghestani. Tehran: elm. (In Persian)
- Parsa, Khaje mohammad (1988). Sharhe fosous alhekam. Tashih jalil mesgarnejad. Tehran: markaz nashr daneshgahi. (In Persian)
- Sadi, Muslihebne Abdollah(2008). Kolliyat sadi. Tashih mohammad ali foroughi. Tehran: amir kabir. (In Persian)
- Shaerani, Abdolvahhab (2010). Talaye sorkh. Tarjome ahmad khaledi. Tehran: soroush. (In Persian)
- Safayi Sangari, A. and Kargar, E. (2022). Analyzing the Lexical Elements of Ibn Arabi's Tarjumān al-Ashwāq Based on the Environmental Linguistics Approach. *Mystical Literature*, 14(30), 45-69.
doi: 10.22051/jml.2022.42035.2410. (In Persian)
- Telemesani, Afifeddin(2014). Sharhe fosous alhekam. Tashih akbar rashediniya. Tehran: sokhan. (In Persian)



Investigating the existential dignity of Animal in Ibn Arabi's opinions and thoughts¹

Ali Safayi Sangari², Mojtaba Houshyar Mahboub³

Received: 2024/09/26

Accepted: 2024/12/03

Abstract

While attention to environmental issues and animals is usually considered a recent human concerns, the issue of "animal" and its existential dignity has long been a topic of discussion in Islamic wisdom and Sufism. In his interpretation of verses from Surah "Safat" regarding Prophet Ibrahim's dream and the sacrifice of his son, Ibn Arabi raises the question: what high status does the sacrificial animal possess that it could replace the prophet's son? Sheikh Akbar believes that investigating this question requires understanding the world of Khayal, as he posits that these events occurred in Khayal and that Ibrahim was unable to interpret the dream's significance. It is Although the primary focus of Sheikh's discussion is within Ishaq's chapter, evidence of his unique approach to the animal question can also be found in his other works. Ibn Arabi gave particular consideration to the existential dignity of animals, and his distinctive view remains thought-provoking, not only in comparison to his contemporaries but also in relation to contemporary human life. This essay notes narratives in which Ibn Arabi expressed diverse thoughts on the status of animals, suggesting that, in certain instances, animals such as camels, cats and zebras hold a higher position than humans and even some Sufis. According to Ibn Arabi, animals have a special place with God. He believed that animals possess both outward and inward perception and that, unlike humans, their knowledge of God is innate.

Keywords: Ibn Arabi, Animal, KHAYAL, Existential dignity

DOI: 10.22051/jml.2024.48374.2617 .1

Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, .2

University of Gilan, Gilan, Iran: Safayi.ali@guilan.ac.ir

PhD student of Mystical Literature, Faculty of Humanities, University of Gilan, Gilan, Iran .3

(corresponding author): mr.mazeni@gmail.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-199