

ویلیام چیتیک

طریق عرفانی معرفت

از

دیدگاه ابن عربی

ترجمه: دکتر مهدی نجفی افرا

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی

واحد تهران مرکز

۱۳۹۵

سرشناسه:	چیتیک، ویلیام سی. ۱۹۴۳ - م. Chittick, william c.
عنوان و نام پدیدآور:	طریق عرفانی معرفت محیی‌الدین ابن عربی ویلیام سی چیتیک؛ مترجم: مهدی نجفی افرا تهران: جامی، ۱۳۸۸. ۶۸۴ ص.
مشخصات نشر:	تهران: جامی، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری:	۶۸۴ ص.
شابک:	978-964-2575-61-9
وضعیت فهرست نویسی:	فیپا
یادداشت:	عنوان اصلی: Ibn al-Arabi's: The sufi path of knowledge metaphysics of imagination, c1989
موضوع:	ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق.
موضوع:	تصوف
موضوع:	تخیل - جنبه‌های مذهبی - اسلام
موضوع:	خلاقیت - جنبه‌های مذهبی - اسلام
شناسه افزوده:	نجفی افرا، مهدی، ۱۳۳۹، مترجم
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۸ ج ۲ الف ۲/۲ BP۲۷۹
رده‌بندی دیویی:	۲۹۷/۸۹۲۴
شماره کتابخانه ملی:	۱۸۱۷۱۶۳



خیابان دانشگاه، چهارراه وحید نظری، شماره ۵۲

تلفن: ۶۶۴۰۰۲۲۳ - ۶۶۴۶۸۸۵۱

طریق عرفانی معرفت

از دیدگاه ابن عربی

ویلیام چیتیک

ترجمه: دکتر مهدی نجفی افرا

چاپ سوم: ۱۳۹۵

شمارگان: ۵۰۰ جلد

چاپ: فراین

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹ - ۶۱ - ۲۵۷۵ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN : 978 - 964 - 2575 - 61 - 9

فهرست مطالب

۹	مقدمه مترجم
۱۷	مقدمه نویسنده
۱۹	زندگی و آثار ابن عربی
۲۲	فتوحات مکیه
۲۷	تفاسیر قرآنی
۲۹	ابن عربی در غرب
۳۵	اثر حاضر

بخش اول: کلیات

۴۶	فصل اول: حضرت الهی
۴۶	خدایابی
۴۸	عوامل و حضرات
۵۰	وجود و عدم
۵۵	صفات الهی
۵۹	افعال الهی
۶۲	عالم کبیر
۶۸	عالم صغیر
۷۰	پویایی جهانی
۷۳	رجعت به سوی خدا
۷۶	آراستگی به صفات الهی
۷۷	اخلاق خداگونه

۸۴	میزان شریعت
۸۷	ملاحظه اشیاء آنچنان که هستند
۸۹	کمال انسانی

بخش دوم: الهیات

۹۴	فصل دوم: اسماء الله
۹۵	اسماء، صفات و نسب
۹۵	۱. اسماء الاسماء
۹۷	۲. روابط (نسب)
۹۹	۳. دلالات اسماء
۱۰۰	۴. حقایق، اصول و مستندات
۱۰۳	۵. احکام و آثار
۱۰۷	اسماء مخلوقات
۱۱۱	علل ثانوی
۱۲۰	فصل سوم: ریشه‌های الهی سلسله و تعارض
۱۲۱	مراتب اسماء
۱۲۶	سلسله مراتب
۱۲۸	تشخص اسماء
۱۳۲	تنازع الهی
۱۳۵	وحدت ذات
۱۳۷	اسماء تنزیهی و اسماء فعل
۱۴۲	فصل چهارم: ذات و الوهیت
۱۴۳	الوهیت
۱۴۷	غیر قابل شناخت بودن ذات
۱۵۰	غناى ذات
۱۵۳	اسم الله
۱۵۵	تخاصم ملائکه
۱۵۸	تنزیه و تشبیه
۱۶۱	تنزیه
۱۶۳	تشبیه

بخش سوم: وجود شناسی

۲۶۸	حق مخلوق ^۱ به
۲۷۲	حقیقت کلی (جهانی)
۲۷۸	طبیعت

بخش چهارم: معرفت شناسی

۲۹۰	فصل نهم: علم و عالم
۲۹۰	علم و معرفت
۲۹۴	فایده معرفت
۲۹۹	محدودیت‌ها در برابر علم
۳۰۴	عدم تناهی علم
۳۱۱	فصل دهم: علم حصولی
۳۱۱	قوة عاقله
۳۱۶	تفکر
۳۲۱	نظر
۳۲۳	تقلید
۳۲۶	مکاشفه
۳۳۱	فصل یازدهم: میزان شریعت
۳۳۱	شریعت و حیوانی
۳۳۵	میزان
۳۳۷	حکمت و ادب
۳۴۵	میزان عقل
۳۴۹	اثبات تشبیه
۳۵۶	واکنش‌ها در برابر تشبیه

بخش پنجم: هرمنوتیک (تأویل و تعبیر)

۳۶۴	فصل دوازدهم: ایمان و تفسیر عقلی
۳۶۴	ایمان
۳۷۳	تأویل
۳۷۹	متفکران عقل‌گرا
۳۸۳	افعال خدا و افعال انسان

۳۹۷	فصل سیزدهم: معرفت تجلی خدا
۳۹۷	نوریابی
۴۰۳	انوار تجلی
۴۰۹	تسمیه ادراک نور
۴۱۸	شهود و بصیرت
۴۲۳	درک حجاب
۴۳۱	فصل چهاردهم: فهم قرآن
۴۳۲	غایت تحقیق عقلی
۴۳۷	عقل در برابر کشف
۴۴۲	خُلُق محمد(ص)
۴۴۷	محتوای قرآن
۴۵۱	تفسیر اهل الله
۴۵۴	تأویل اشارتی
۴۶۰	حدیث شناسی

بخش ششم: رستگارشناسی

۴۶۶	فصل پانزدهم: ارزیابی تجلی
۴۶۸	علم و عمل
۴۷۱	ضرورت حرمت به شریعت
۴۷۸	مقامات معنوی
۴۸۹	ولایت معنوی
۴۹۸	فصل شانزدهم: اسماء و مقامات
۵۰۰	صورت الهی
۵۰۴	مقامات طریقت
۵۱۲	تخلیق به اوصاف الهی
۵۱۷	مکارم و سفاسف اخلاق
۵۲۳	فصل هفدهم: موانع طریقت
۵۲۵	خیر و شرّ
۵۲۷	اقسام امر
۵۳۱	کمال ناقص

۵۳۵	حجت بالغه خداوند
۵۴۲	صراط مستقیم
۵۴۶	شرافت اوصاف
۵۵۸	فصل هیجدهم: امنیت در عبودیت
۵۵۹	عبادت عبد در برابر پروردگار
۵۶۳	مخاطرات ربوبی
۵۷۰	تمجید فروتنی
۵۷۶	عبد کامل
۵۸۲	عبادت ارادی
۵۸۹	فرائض و نوافل

بخش هفتم: تکمله

۵۶۹	فصل نوزدهم: استعلای خدایان اعتقاد
۵۹۷	مبانی عقیده
۶۰۵	عبادت خدا و خود
۶۱۱	خودشناسی
۶۱۳	راههای اعتقاد
۶۱۹	اعتقاد و شریعت
۶۲۳	اعتقاد عارف
۶۲۶	بصیرت فرخنده
۶۳۱	فصل بیستم: رویت با چشم
۶۳۵	ثنویت و آیات توحید
۶۳۹	ذوالعینین
۶۴۳	معیت خدا با انسان
۶۴۶	اقسام کمال
۶۵۱	خدمت به اسماء الهی
۶۵۶	ملا متیه
۶۶۰	مقام بی مقامی
۶۷۵	فهرست اعلام
۶۹۷	فهرست منابع مأخذ اعلام

مقدمه مترجم

اقبال به عرفان در عصر ما، بویژه در میان جوانان، شایع شده است که از چند عامل سرچشمه می‌گیرد: یکی، ارادت بسیاری است که به رهبر فقید انقلاب، امام خمینی (ره) وجود دارد؛ ذائقه عرفانی قوی او در آثار و کلام او کاملاً هویدا و تعلیقات او بر فصوص نیز نشان‌گر تسلط او به عرفان ابن عربی است. البته ارادت به این شخصیت بزرگ، برخی را فقط در حد علاقه نگه داشته و بعضی را نیز وارد این عرصه مهم و خطیر کرده است. عامل دیگر، آمیختگی تفکرات فلسفی ما با عرفان است که گاهی مرز میان این دو را مخدوش و نامعلوم می‌کند، به گونه‌ای که انسان گمان می‌برد که شاید تفکیک میان عرفان و فلسفه، خصوصاً عرفان ابن عربی و فلسفه صدرایی، بی‌وجه و بی‌معنی باشد و در حقیقت این دو، باید یکی تلقی شوند. حتی امروزه، برخی از حکمای ما تمام همت خویش را بر این بسته‌اند تا با اشراقی خواندن فلسفه ابن سینا، تقریباً شالوده‌ای از عرفان بر چهره همه جریان‌های فلسفی دنیای اسلام بکشند، و به نحوی میان عرفان و فلسفه، اتحادی کامل پدید آورند. البته در اینکه عرفان ابن عربی تأثیر بسیاری در فلسفه صدرایی داشته و ملاصدرا، بسیاری از آرای ابتکاری خود مانند اصالت وجود، وجود رابط، امکان فقری، اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری و مانند آنها را، مستقیماً از او اخذ کرده، جای تردیدی نیست که خود مقال و مجال دیگری طلب می‌کند. همچنین در این نیز تردیدی نیست که ابن سینا، نوشته‌هایی در زمینه عرفان و داستان‌های عرفانی دارد و در برخی موارد، سخن از علوم و معارفی در میان می‌آورد که با عقل عادی قابل درک و فهم نیست، ولی فلسفه ابن سینا، کاملاً یک فلسفه عقلی است، که تعهد خود را در تمام آثار فلسفی خود به عقل، به نمایش گذاشته است. وجود چند اثر ادبی - عرفانی، نباید مانع دیدن عظیم‌ترین آثار فلسفی ابن سینا شود. ابن سینا متعهد به شرع است، اما در حوزه فلسفه، تنها تعهد او به عقل است و نه چیز دیگر. لذا وقتی معاد جسمانی را با مبانی فلسفی خود معارض می‌یابد، آن را از حوزه فلسفه خارج می‌کند، نه

اینکه با مبانی فلسفی خود آن را بپذیرد. تنها مبنای معاد جسمانی را آن هم فقط در الهیات شفاء، نه در دیگر آثار خود، نقل و معرفی می‌کند که از حوزه فلسفه خارج است. به هر حال، امروزه کمتر کسی را می‌بینیم که برای تفکیک مرز میان فلسفه و عرفان در دنیای ما تلاش کند، و همین موجب شده، تا بسیاری بر این باور افتند که فلسفه نیز همانند عرفان، یک رسالت بر عهده دارد که پرداختن به امور متافیزیکی، آن هم در چهره‌ای خاص، که فقط برای کسانی که صاحب درک حضوری‌اند و یا گمان می‌برند که از درک حضوری برخوردارند، قابل فهم است. چنانکه امروزه برخی نوآموزان فلسفه، آن را فقط برای تقرب به خدا و مشاهده جمال او مطالعه می‌کنند.

عامل سوم گرایش، با وجود دو عامل مثبت قبلی، جنبه منفی دارد، گریزان بودن برخی جوانان، از بحث‌های جدی فکری و فلسفی است که شاید نوشداوری خوبی برای راضی کردن خویش و معارضان خود باشد، و عامل دوم نیز در رشد آن، بی‌تأثیر نبوده است. اینها که نکات تعلیمی را سواد بر دل بیاض خویش می‌بینند، خود را در چالش بحث‌های بی‌سرانجام عقلی نمی‌اندازند، تا قلب خویش مکدر نسازند. اشتیاقی ویژه به عرفان دارند، تا بگویند همه ادراکات ما، ولو بی‌پایه‌ترین آنها، از مبانی شهودی بهره‌مندند. اگر می‌خواهی این حقایق را دریابی، باید اهل راه گردی؛ وارد در عرصه شهود شوی، وگرنه تا ابد، از دست‌یازی به این معارف، محروم خواهی ماند. حتی از میان اینها، گاهی ندای اباحی‌گری و گریز از شریعت نیز شنیده می‌شود، که نگرانی برخی اهل شریعت را نیز به همراه داشته است. اما پرسش اصلی در اینجا این است که به راستی عرفان چیست؟ فلسفه کدام است؟ آیا این دو یک چیز و یا در نهایت به یک جا منتهی می‌شوند و یا میان اینها، مرز و حائلی وجود دارد، که نادیده انگاشتن آنها می‌تواند آسیب‌های جدی را به عرصه هر دو معرفت و در نهایت به نسل حاضر و جامعه‌ای که در آن می‌زیند و آینده‌ای که در پیش رو دارند، وارد آورد.

البته ورود به این بحث، از مجال یک مقدمه کتاب خارج است و بایستی نوشته مستقلی در این عرصه تدارک دیده شود، اما به اندازه وسع مقدمه و نویسنده، در اینجا تلاش می‌کنیم تا لااقل ضرورت پرداختن به این بحث را در جامعه فکری خود زنده نگه داریم. باید بدانیم که عرفان در دو حوزه مطرح است: یکی عرفان عملی است؛ دستورالعمل‌هایی است که عارف جهت وصول باید به کار بندد، این جنبه بیشتر به اخلاق

شبیه است؛ مدعی معرفت مدون قابل عرضه نیست، بلکه سخن از منازل و مراحل و مقاماتی است که سالک باید بپیماید. گرچه در مراحل عملی نیز تفکر، توجه، تذکر و مانند آن، از مراحل سیر و سلوک قلمداد شده است، اما مدعی ارائه دانش نظری نیست. اما قطعاً مبادی عرفان عملی، به تحلیل‌های فلسفی نیازمند است، همانند گزاره‌های اخلاقی، که مورد تامل در فلسفه اخلاق واقع می‌شوند. به هر حال، این بخش عرفان با فلسفه قابل مقایسه نیست و تفاوت میان آن دو، اختلاف علوم عملی و نظری است. یکی از سنخ توصیف و دیگری از سنخ تکلیف است. اما عرفان نظری که برای نخستین بار توسط ابن عربی به صورت شاهکار ماندگار ارائه شد و سپس توسط شاگردان و مریدان وی گسترش یافت، از لحاظ موضوع و مسائل، بسیار شبیه فلسفه است، یعنی عرفان نظری نیز با یک وجودشناسی عام همراه است. وجودشناسی که هم به واجب‌الوجود و هم به غیر آن قابل اطلاق است. به همین دلیل، در این اثر، یکی از مفصل‌ترین مباحث، وجود است. لذا از لحاظ موضوع، میان عرفان و فلسفه تفاوتی نیست، مگر آنکه با اتکاء به وحدت وجود، وجود را منحصر در واجب تعالی کنیم و موضوع عرفان را شناخت صفات و اسماء الهی تعریف نموده و آن را اخص از فلسفه بدانیم. ولی باید در نظر داشت که به هر حال شناخت عوالم، مراتب هستی و وجود، از مباحث مطرح در عرفان اسلامی خصوصاً عرفان ابن عربی است، چنانکه ابن عربی در برخی مباحث، دقیقاً متأثر از ابن سیناست، و مباحث را به صورت فلسفی مطرح می‌کند.

اما در مورد روش تحقیق، شاید بتوان میان این دو معرفت، تمایزی قائل شد. فلسفه، براساس ادعای اولیه‌ای که دارد، متکی به روش عقلی و مبانی منطقی است، ولی عرفان، متکی به شهود و مکاشفه درونی است. البته با طرح فلسفه اشراق و فلسفه متعالیه که در شهودی بودن با هم مشترکند، تقریباً تفاوت میان این دو، از میان برمی‌خیزد، ضمن اینکه، عرفان ابن عربی در همه مسائل و مباحث مبتنی بر شهود نیست. چنانکه به طور روشنی، از مبانی فکری سینوی، معتزلی و اشعری بهره می‌گیرد و حتی بسیاری از مطالب طبیعیات نادرست قدیم را مورد استناد قرار می‌دهد، و به نظر نمی‌رسد، در این گونه موارد، ادعای شهودی از سوی او وجود داشته باشد. بنابراین شاید بتوانیم بگوئیم که در فلسفه، ولو آنکه مباحث شهودی هم باشند، باز باید با برهان به اثبات برسند. بنابراین، در فلسفه صدرایی، به ندرت مطالبی مشاهده می‌شود که صرفاً به شهود واگذار شده و از ارائه برهان طفره رفته

باشد. اما عرفان، تقیدی به عقلی و برهانی بودن مباحث ندارد، یعنی مباحث عنوان شده، ولو آنکه با عقل متعارف نیز در تعارض و تزاحم باشد، قابل طرح در عرفان است، از این رو، عارف، دغدغه برهان ندارد و حتی در دیدار ابن عربی با ابن رشد، پاسخ بله، نه، خود نشانگر عدول از منطق و قانون محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین است، البته گرچه در مباحث مطرح شده، کاملاً مشهود است که اختلاف در جهات وجود دارد، و اختلاف در جهت یکی از وحدت های نه گانه، تناقض را از بین می برد، و با از بین رفتن یکی از وحدت ها، تناقضی در میان نخواهد بود، ولی ظاهراً ابن عربی به این وحدتها توجه نداشته است. به هر حال، عرفان با وجود تعهد به انسجامی درونی در مباحث، اتکایی به برهان ندارد، و بیشتر بر شهود فردی و تحلیل خاص از آیات و روایات اسلامی متکی است. البته در بسیاری از مباحث، کاملاً استدلال مشهود است، ولی خود ابن عربی نیز تاکید دارد که اتکاء کنندگان به عقل محض، از درک بسیاری از حقایق عرفانی عاجز و ناتوانند. البته در اینکه فیلسوف مسلمان، با توجه به تعهدی که به دین و باورهای اسلامی دارد، نمی تواند سخن از عقلی در میان آورد که به انکار حقایق دینی منتهی شود، اما تعهد فیلسوف به عقل را نمی توان در تاریخ مورد کم توجهی قرار داد. در عین اینکه، نمی توان با توجه فلاسفه مسلمان به ادراک شهودی مخالفت کرد، اما تضعیف ادراک عقلی و آن را تحت پوشش ادراک شهودی قرار دادن با غایت و کارکرد فلسفه معارض و منافی است. فلسفه دانشی است که همانند سایر علوم می تواند از مجاری مختلف تحصیل شود، اما مسأله اصلی آن است که در مقام قضاوت و داوری، تنها با معیارهای عقلی در مورد ادعاهای فلسفی قضاوت و حکم می شود. اگر در مقام قضاوت هم فلسفه را در افقی فراتر از عقل بنشانیم، آن وقت، فلسفه کارآیی خود را در میان مردم و جامعه از دست خواهد داد و مردم را به جای سوق دادن به عقلانیت و خرد ورزی به خانقاه ها خواهد کشاند. فلسفه اشراق که مدعی است همه مسائل را از راه مکاشفه و شهود به دست آورده است، در مقام عرضه اندیشه های فلسفی کاملاً به معیارهای عقلی متعهد و ملتزم است و در جایی اگر احساس کنیم که با مبانی عقلی و فلسفی ناهمخوانی دارد، از آن آراء استنکاف می ورزیم. از طرفی، اگر تمام جریان های فلسفی اسلامی، از راه شهود حاصل شده باشند، با تعارضاتی که میان آنها وجود دارد، چه باید کرد؟ آیا می توان هم اصالت ماهیت و هم اصالت وجود را مکاشفه نمود؟ آیا می توان تمام انتقادات شیخ اشراق از شیخ الرئیس و آخوند ملاصدرا از شیخ اشراق را نادیده انگاشت؟ همه آنها را به حکم شهودی بودن، حق مطلق انگاشت؟ به

هر حال در مقام تعارض، تنها داور عقل و معیارهای منطقی است و شهود در مقام قضاوت هیچ نقشی ایفاء نمی‌کند. متأسفانه، تأکید بیش از حد به جنبه عرفانی فلسفه گاهی منجر به احساس صرف قلمداد کردن فلسفه، بسان عرفان می‌شود. امروزه در جامعه، گاهی عرفان، معادل با احساس انگاشته می‌شود، در حالی که احساس، ممکن است، مبتنی بر امور غیر معرفتی نیز باشد. به هر حال، انسان در زندگی ممکن است، به پدیده‌های اطراف خود احساس‌های مختلفی پیدا کند، اما هرگز نمی‌توان این احساس را عرفان قلمداد کرد.

یکی از انگیزه‌های من در ترجمه این اثر، نشان دادن جنبه معرفتی عرفان است که معرفت سنگین و عمیقی را به نمایش می‌گذارد. گرچه آثار خوبی در زمینه عرفان به زبان فارسی از استادان بزرگی چون دکتر جهانگیری، استاد جلال‌الدین آشتیانی، دکتر یثربی و دکتر دینانی وجود دارد، اما اکثر آن آثار، متکی بر فصوص‌الحکم ابن عربی و آثار دیگر عرفا است. امتیاز این اثر علاوه بر توجهی که به جنبه‌های گوناگون معارف عرفانی ابن عربی دارد و وسعت بی‌کران این معارف را تا حد بضاعت نگارنده، به تصویر می‌کشد، متکی بر فتوحات مکیه ابن عربی است که کمتر در میان متفکران ما مورد توجه قرار گرفته است. به هر حال، عرفان نیز مانند همه علوم، یک حوزه کاملاً تخصصی است که نیازمند سالیان دراز تلاش و مشقت برای فهم مبادی آن است. نکته قابل توجهی که اشاره به آن لازم است، این است که عرفان اسلامی گرچه خود را ورای عقل معرفی می‌کند و مدعی است که باید حقایق عرفانی را با ابزار دیگری صید و فهم کرد، اما هرگز یافته‌های عقلی را مطرود و نادرست ندانسته و یا این حقایق را کاملاً متعارض با عقل معرفی نمی‌کند، به هر حال تعالی و عظمت و حتی صحت و سقم یافته‌های عرفانی هم با عقل قابل قضاوت و داوری است. عقل است که می‌تواند امواج متعالی عرفان را دریافته و میان آن حقایق متعالی و اوهام و خرافات مرزی را تعیین کند. اگر عقل و تحلیل‌های منطقی از دایره فلسفه و حتی عرفان رخت بربندد، احساسی بی‌محتوی و اوهامی غیر قابل توجیه بر زندگی بشر، مستولی خواهد شد.

به نظر می‌رسد، تنها راه تفکیک فلسفه از عرفان، همان ابزار قضاوت و داوری باشد. در مقام داوری در فلسفه، فقط از معیارهای عقلی بهره گرفته می‌شود، در حالی که اساس قضاوت در مورد حقایق عرفانی، همان شهود و مکاشفات فردی است. نکته قابل تأمل

دیگر، آن است که عرفان با نوعی متافیزیک و دور از دسترس همگان بودن، ممزوج است، اما فلسفه با عادی‌ترین مسائل در ارتباط است، گرچه متافیزیک نیز بخشی از حوزه فلسفه است، اما فلسفه با حوزه زندگی بشر در ارتباط است، تلاشی برای روشن سازی و نقد حقایقی دارد که انسان با آنها در عادی‌ترین حالات در ارتباط است، وجود فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه دین، فلسفه سیاست، فلسفه علم، فلسفه هنر و مانند اینها، نشان می‌دهد که فلسفه، تلاش دارد تا با تحلیل‌های عقلی، بتواند انسان عاقل را در کشف معانی مدد رساند. البته عرفان اسلامی، خصوصاً عرفان ابن عربی، با آیات و روایات نیز آمیخته است، در فلسفه اسلامی شما هرگز نمی‌توانید از آیات و روایات به عنوان مقدمات استدلال استفاده کنید، اما ابن عربی به طور مرتب، آیات و روایات را مبنای دریافت خود قرار می‌دهد، و حتی معتقد است که عرفان او چیزی جز تفسیر قرآن نیست. وی معتقد است که قرآن با معیارهای عقلی قابل فهم نیست. کسی که در فهم آیات تنها به عقل خود اتکاء کند، بهره اندکی از آیات خواهد برد، آیات قرآن نیز همانند کل هستی که آکنده از تناقض‌هاست، فقط با قلب و با ایمان و شهود قابل فهم و درک است. عقل از درک تناقض‌ها، ناتوان است. حال آنکه عالم خیال، که در یک معنی همه ماسوی الله را در بر می‌گیرد، بین وجود و عدم یا ممزوجی از آن دو است که عقل را یارای ورود به آن نیست. چنانکه عقل از نگاه ابن عربی، فقط می‌تواند تنزیه خدا را درک کند، اما هرگز نمی‌تواند تشبیه او را دریابد. در هر حال، متون دینی در عرفان اسلامی نقش اصلی را ایفاء می‌کنند و بر یافته‌های عقلی حاکمیت دارد. عقل در حوزه درک عرفان اسلامی با محدودیت‌های قابل توجهی همراه است که در فلسفه اسلامی چنین نیست.

این اثر که توسط نگارنده‌ای آگاه و ابن عربی شناس بزرگ نگاشته شده است، اثری است ماندگار در حوزه معرفت شهودی و راه‌گشا برای دانشجویان و طالبان این نوع معارف است. امید است که ترجمه‌ی این اثر بزرگ مقبول اهل علم افتد. نکته مهم در ترجمه این اثر آن است که تمام عبارات منقول از فتوحات با متن عربی آن تطبیق داده شده و در مقایسه تلاش گردیده تا سلیس‌ترین ترجمه، با رعایت امانت متن، ارائه شود.

امید است که مقبول صاحبان اندیشه و احساس قرار گیرد. همچنین از تمام دست‌اندرکاران تهیه و نشر تقدیر نموده و از اعضای خانواده، به خاطر همیاری بی‌شائبه ممنونم و توفیق همه را از خدای متعال خواهانم.

مقدمه چاپ دوم

ابن عربی امروزه در جامعه‌ی ما ارج و قربی دگر یافته است، دوست‌داران و علاقه‌مندان او رو به افزونی‌اند، این موقعیت او در جامعه‌ی ما نشان از عمق و دقت نظری وی دارد که می‌تواند انسان امروز را هم سیراب نماید، به راستی برخی انسان‌ها فراتر از عصر و زمان خودند، می‌توانند افق‌هایی را ببینند که دیگران از دیدن آن ناتوانند.

آری بی‌شک باید اذعان نمود، ابن عربی متفکر امروزی است، می‌تواند انسان غوطه‌ور در زندگی روزمره را به افق فراتر کشاند، او را از اسارت‌های زندگی معمولی برهاند، توجه به معانی بلند را در زندگی انسان امروز ایجاد کند، او را از سطحی‌نگری که درد انسان امروز است، رهایی بخشد. گرچه ما او را به عنوان بنیان‌گذار عرفان نظری می‌شناسیم و آن را در برابر عرفان عملی قرار می‌دهیم، اما باید اعتراف کنم که این دو حریم وجود آدمی در اندیشه او به وحدت رسیده‌اند. نظر او بیگانه با عمل و جدای از آن نیست. چنانچه توجه او به مسائل عملی هم کمتر از مسائل نظری نیست. در واقع اندیشه ابن عربی، نظر و عمل دو بخش از وجود یکپارچه‌ی آدمی است، نظر او سیر وجودی است، در واقع معرفت‌شناسی او با هستی‌شناسی و هستی‌شناسی با عرفان عملی منطبق و متحد گشته است، عارف تماشاگر در کنج نشسته نیست، او کسی است که با همه‌ی وجود، در صدد درک و همراهی با هستی است، بازیگری است که در ارتباط تنگاتنگ با وجود و جهان هستی قرار دارد، او خود را در هستی تفسیر و معنا می‌کند، هر بخش از تفکرات، نمایانگر تعالی وجودی است که عارف در بستر هستی می‌پیماید. در پایان از آقای حسین دهقان مدیر انتشارات جامی که بستر انتشار این اثر را فراهم کردند و از خوانندگان عزیز که با اغماض از معایب ترجمه، موجبات چاپ دوم این اثر را فراهم آوردند، تشکر و قدردانی می‌کنم.

مهدی نجفی افرا

مونتال جولای ۲۰۱۱

مقدمه نویسنده

سنت عقلی غربی، در نقطه‌ای در میانه راه، مسیر اشتباهی پیمود. بحث‌هایی بوجود آمد که چه موقع و چرا این اتفاق افتاد. استنباط اغلب متفکران مهم، این بوده که غرب، هرگز نباید این آموزه‌های مشترک با شرق، درباره واقع را رها می‌کرد. آنها، در آرزوی یافتن منابعی که بتوانند به احیاء امر از دست رفته، کمک کنند، به سنن خاور دور روی آوردند، تا عدم تعادل روانی و روحی عمیق تمدن ما را اصلاح کنند.

نتیجه تحقیق مزبور، در مورد میراث عقلی و معنوی از دست رفته، کشف مجدد اهمیت «خیال»^۱ بود. غرب، در عقلانی سازی ایمان کامل، فراموش کرد که خیال، روح را در افق امکانی از فهم و ادراک که در دسترس ذهن منطقی^۲ نیست، قرار می‌دهد. یکی از مهمترین متفکران معاصر که به این مسیر اشاره داشته و واژه «خیال» را به ما عرضه کرده، هانری کربن است. چنانکه کربن در آثار خود توضیح داده است، عالم خیال، منزلت وجودشناسی مستقلی دارد و بایستی به روشنی از دنیای خیالی که چیزی بیش از رویای شخصی نیست، متمایز شود. وقتی ما نگرش به هویت خیالی برخی حقایق را از دست بدهیم، معنای حقیقی بخش عظیمی از تعالیم دینی و عرفانی از حوزه آگاهی ما بیرون می‌رود.

تمام سنن دینی برای «خیال»، نقش مهمی قائل شده اند، هر چند الزاما به این نام نبوده

1. Imagination

2. Rational mind