

ادریس (ع) از منظر ابن عربی (با تکیه بر فتوحات مکیه و فصوص الحکم)

محمدشفیع صفاری*

فاطمه حکیمما**

◀ چکیده:

در این پژوهش، با تکیه بر فتوحات مکیه و فصوص الحکم ابن عربی، مراتب وجودی ادریس (ع) بررسی و تحلیل می‌شود. روش تأویلی ابن عربی بر پایه نظریه وحدت وجودی او بر مکاشفه، آیات قرآن و نیز روایت و اخبار وارد بر ادریس (ع) بنا نهاده شده است. وی در فصوص الحکم با تحلیل احوال ادریس، قرائتی نو به دست می‌دهد و معتقد است او به مرتبه تقدیس رسیده و منظور از تقدیس، شدت تجرد ادریس (ع) است که وی با ریاضت‌های سخت، نماینده عقل ناب می‌گردد. ابن عربی ادریس (ع) را با الیاس (ع) یکی می‌شمارد و معتقد است که سیر صعودی ادریس نبی (ع)، الیاس (ع) است که الیاس (ع) هم از رسولان است و هم از محمدیون (امت محمد (ص)); لذا در آخر الزمان باز خواهد گشت. بنابراین، ادریس (ع) - الیاس (ع) جامع میان نبوت و رسالت است که صورت شخصیه ادریسی فانی شده و به آسمان عروج کرده و بعد از عروج، به صورت شخصیه الیاسی باز می‌گردد. پس، دارای دو حشر خواهد بود: یکبار، در کسوت نبوت و بار دیگر، در کسوت ولی‌ای از اولیای محمد (ص). البته، ابن عربی در این نظر چندان یک‌رأی نیست و گاهی الیاس (ع) و ادریس (ع) را دو تن شمرده است که دو رکن از چهار رکن کعبه را تشکیل می‌دهند و در آخر الزمان یا از اقطابند، یا امام. از دیگر مقامات ادریس (ع)، جایگاه او به عنوان ابدال-اوتاد است که در مقام ابدالی، ادریس (ع) و در مقام اوتادی، الیاس (ع) است.

◀ کلیدواژه‌ها: متون عرفانی، ادریس (ع)، ابن عربی، عروج، تنزیه، ادریسی (ع) - الیاسی (ع)، اوتاد.

* عضو هیئت علمی گروه ادبیات فارسی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین/msh.saffari@yahoo.com

** دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین

۱. مقدمه

برای عارف، عالم پر از نشانه است؛ نشانه‌هایی که او را به حقیقت راهنماست. از این منظر زندگی انسان‌های بزرگ مملو و سرشار از اشاراتی است که نیاز به رازگشایی دارد و این‌گونه است که بازتاب مقامات و مراتب انسان‌های الهی، در متون عرفانی چشم‌گیر است. عارفان در معرفی آدمیان بیش از همه به انسان‌های خاص و ویژه‌ای که ادیان توحیدی آن‌ها را معرفی کرده است، نظر دارند. در واقع، شخصیت‌های آرمانی آنان، کسانی‌اند که آموزه‌های آسمانی را در خود تحقق بخشیده‌اند و از منظر تجلی مراتب وجودی، امتیازات قابل توجهی را به خود اختصاص داده‌اند.

در این گفتار، برآنیم تا با استناد به زندگی ادریس، شواهد قرآنی، فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم ابن‌عربی، «ادریس» و مراتب وجودی او و جایگاه او را مورد بررسی قرار دهیم. ابتدا، مختصری از زندگی ادریس بیان می‌کنیم؛ پس حضور او را در فصوص و فتوحات، بررسی کرده، سرانجام، بازتاب شواهد حضور او با توجه به داستان زندگی وی تحلیل گردیده، در ضمن بحث، به شیوه تأویلی ابن‌عربی با تکیه بر تأویلاتی که درباره ادریس آورده است، توجه خواهیم نمود.

با نگاهی به فهرست‌ها و منابع ذکرشده، مقاله یا کتاب و یا هر نوع تحقیقی که در این باره کار شده و به طور جداگانه ادریس را در نگاه عرفا مورد تبیین قرار داده باشد؛ یافت نشد. در این راستا، می‌توان به دو کتاب ارزشمند اشاره کرد که بخش مختصری از آن دو کتاب به احوال ادریس^(ع) اختصاص دارد. اول؛ کتاب «داستان پیامبران در کلیات شمس» از تقی پورنامداریان که در دو بخش داستان ادریس و تفسیر داستان ادریس، به جایگاه ادریس در ادب فارسی پرداخته است. پژوهشگر در سه صفحه (صص ۲۴۸-۲۴۵) به صفات برجسته ادریس در متون ادبی پرداخته است و می‌گوید: «بیشتر نویسندگان عرب لفظ ادریس را از ماده «درس» دانسته‌اند و معتقدند که به دلیل کثرت علم، نام ادریس به وی داده شده است و این کثرت علم ادریس را

به دلیل ارتباط او با علم نجوم مربوط می‌دانند. ادریس به آسمان برده می‌شود و احوال ستارگان را می‌آموزد و پیش از مرگ، بهشت و دوزخ را دیدار می‌کند. ادریس در متون عرفانی نمونه سالکی است که با قطع تعلقات از لذات دنیوی و دست کشیدن از آمال و آرزوهای این جهانی پیش از مرگ به مرگ اختیاری مرده است» (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ج ۱ / ۲۴۵-۲۴۹). دوم؛ کتاب «فرهنگ قصه‌های پیامبران از مهدخت پورخالقی چترودی» است که در آن به صورت موجز، به داستان زندگی حضرت ادریس^(ع) پرداخته است. پژوهشگر در صفحات ۱۲۱-۱۲۲ نوشته که: «مولانا در مثنوی به ندرت به داستان ادریس تلویحاتی دارد؛ همچنان که در قرآن نیز فقط، دو بار به او اشاره شده است. ادریس پیامبری است که حق تعالی او را الهام داد تا به رأی‌العین سیر ستارگان را ببیند و تأثیر آن‌ها را بشناسد. ادریس هم‌جنس ستارگان است و با نجوم ارتباط دارد. در شعر مولانا، ادریس منجمی است که درس نجوم می‌گوید و ستارگان در کلاس درس او حاضر می‌شوند و در پیش او صف می‌کشند. ادریس در آسمان با ملایک هم‌نشین می‌شود تا در ورای آن سر جنسیت بازگفته شود و اندیشه انتخاب هم‌نشین خوب بیان گردد» (پورخالقی چترودی، ۱۳۷۱: ۱۲۱-۱۲۲). درباره ادریس در نگاه ابن عربی، تاکنون مقاله یا رساله مفردی نوشته نشده است؛ اما به صورت جسته و گریخته، از مقالات زیر می‌توان نام برد:

۱- مقاله‌ای با عنوان «سرشت الوهی عیسی^(ع) در نگاه ابن عربی (بررسی تطبیقی آرای ابن عربی درباره ماهیت الهی، ولایت و نبوت حضرت عیسی و مقایسه آن با آیات قرآن و آرای مسیحیان)» که حسین حیدری در سال ۱۳۸۹ در مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان چاپ کرده است. پژوهشگر به نتایجی دست یافته است؛ از جمله این‌که: «اقامت روح عیسی قبل از تولد جسمانی او هزار سال به طول انجامیده است. علت خطای قائلان به تثلیث این نیست که عیسی را به خدایی گرفتند؛ بلکه خطای آنان این است که فقط عیسی را خدا پنداشتند» (حیدری، ۱۳۸۹: ۲۷).

۲- مقاله‌ای با عنوان «چهره پیامبر اعظم در مثنوی و مقایسه آن با دیدگاه ابن عربی» که محمدحسین بیات در سال ۱۳۸۷ در فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سیزدهم، چاپ کرده است. پژوهشگر در این مقاله بیشتر به آرای مولوی در این باره پرداخته و آرا و دیدگاه‌های ابن عربی کمتر بازتاب یافته است. وی به این نتایج رسیده است: «مولانا از جمله شاعران فارسی‌زبان است که در اثر ارزشمند خود، مثنوی، با نگاهی خاص، ابعاد وجودی پیامبر اعظم را به عنوان نمونه عینی و راستین تربیت یافته تعالیم الهی تصویر کرده است. در این مقاله، سعی کرده‌ایم نگاه خاص مولانا به پیامبر را بیان کرده و با دیدگاه ابن عربی مقایسه کنیم. یکی از نگاه‌های مولوی در مثنوی، مربوط به وصف حقیقت محمدیه است. مولانا در این خصوص، پیامبر والامقام را سرچشمه همه کمالات و عشق نسبت به آن وجود پاک و مقدس را منشأ همه عشق‌ها می‌داند و مقام و کمالات سایر انبیا و اولیای الهی را شعاعی از نور و حقیقت محمدی می‌خواند» (بیات، ۱۳۸۸: ۴۳).

با این توصیفات، مقاله حاضر، اولین از نوع خود است. قلمرو پژوهش، چهارده جلد فتوحات مکیه ابن عربی و فصوص‌الحکم است که جلدهای اول، دوم، سوم و پنجم فتوحات و نیز فصّ قدوسیّه اشاراتی به ادريس دارد. روش جمع‌آوری بر اساس «نرم‌افزار عرفان» است. سپس گردآوری نمونه‌ها از طریق نرم‌افزار مذکور با مراجعه به فتوحات و فصوص. در ادامه تمامی شواهد موجود در قلمرو پژوهش حاضر، استخراج شد و با بهره گرفتن از اصل کتاب، ترجمه فتوحات و فصوص و نیز، توجه به آرای شارحان، جایگاه ادريس^(ع) در اندیشه ابن عربی ترسیم گردید و مقاماتی که برای ادريس ذکر شده، با داستان زندگی وی و نیز اخبار و روایات نقل شده درباره او تطبیق داده شده است. هدف از این مقاله، تبیین مراتب و جایگاه معنوی ادريس^(ع) است؛ زیرا علاوه بر آنکه مقام نبی خدا از نظر ابن عربی آشکار

می‌شود؛ سبب می‌گردد که در راستای معرفت‌شناسی گام‌های استواری برداریم؛ ضمن اینکه با شیوه تأویلی ابن عربی آشنا تر می‌شویم.

ابن عربی بسیاری از آیات قرآن را با تأویل و تفسیر خاصّ خویش بیان می‌کند و نیز، به تأویل زندگی و سخن انبیا پرداخته است. «مسأله نبوت یکی از پیچیده‌ترین آموزه‌های الاهیاتی است که واکاوی جوانب مختلف آن همواره متکلمان و عارفان را بر آن داشته که تفسیر و تأویلی نو از آن عرضه دارند» (ناجی، ۱۳۹۳: ۱۳۰). درک چنین چشم‌اندازی، منحصرأ در گرو آشنا بودن با زبان تأویل است. «درک عالم عرفان، جز به طریق تأویل ممکن نیست، از این رو، مکتب تأویل به معنای اشراق واژه، کلید رمزشناسی در فرهنگ کهن ماست» (ستاری، ۱۳۸۶: ۱۸۶). تفسیر عارفانه متون مقدّس تنها مختصّ صوفیه و به طور کلی اسلام نیست؛ به گونه‌ای که «اولین نمونه بارز آن از نوع سنت مکتوب، فیلون اسکندرانی است که قرائت وی از متون کتاب مقدس به مثابه پیام‌هایی با دامنه نمادین و رای معنای لغوی آن‌ها، مشی عالمان دینی و عرفای مسیحی را از همان قرون اولیه پرثمر نمود» (لوری، ۱۳۸۳: ۵۳). بر این اساس، تفاسیر و تأویلاتی که درباره ادریس بیان شده، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲- مختصری درباره ادریس

داستان زندگی ادریس با ابهام و راز و رمزهایی آمیخته شده است. در باب ریشه ادریس، اقوال مختلف ذکر شده است. از جمله اینکه «بیشتر نویسندگان عرب، لفظ ادریس را مشتق از «دَرس» دانسته‌اند که به واسطه کثرت علم، نام ادریس به وی داده شده است. عده‌ای دیگر ناپدید شدن وی از چشم مردم را از واژه «دروس» به معنی ناپیداشدن گفته‌اند و زمخشری آن را عربی‌الاصول می‌داند» (خزائلی، ۱۳۷۱: ۱۰۰). از این رو هوش و خرد او معروف است و نیز به همین سبب گفته‌اند که او نخستین کسی است که با قلم، خط نوشت» (همان: ۱۰۰). بعضی از لغویون یهود و مسیحی، با توجه به اشتقاق ادریس از «درس»، ادریس را بر اخنوخ یا خنوخ منطبق

ساخته و وضع حکمت را به اخنوخ نسبت داده‌اند و بعضی از قدما ادريس را همان «هرمس»، حکيم يونانی پنداشته‌اند (همان: ۱۰۰) و شايد به همين دليل وی را مبدأ حکمت و استاد جميع حکما دانسته‌اند. شهروزی او را از «حکمای متأله» و شيخ اشراق وی را «والدالحکما» می‌نامد (ياحقی، ۱۳۸۶: ۸۶). ادريس در سورة بیست و یکم، آیه هشتاد و پنج، با نام «اسماعیل» و «ذوالکفل» تکرار شده و ممکن است که یکی از انبیای بنی‌اسرائیل باشد که در تورات «ایناخ» است و بنا به روایت یهود، زنده به آسمان عروج کرد (شوشتری، ۱۳۵۳: ۳۱). در قرآن به همراه اسماعیل و ذوالکفل در زمرة «صابرين» آمده است (ياحقی، ۱۳۸۶: ۸۴). در آندراج ذیل اخنوخ آمده است: «نام ادريس پیغمبر است و او را هرمز و هرمس گفته‌اند که به معنی اورمزد آمده که نام خدا و نام ستاره مشتری است». در همان کتاب ذیل هرمس آمده است که «به ضم اول و ثالث نام سه حکيم معروف و مشهور بوده؛ اول: ادريس پیغمبر^(ع) که او را هرمس‌الهرامسه گویند و مثلث النعمه خوانند که جامع نبوت، سلطنت و حکمت بوده. در «فرهنگ تلمیحات» آمده است که: «علم نجوم از معجزات اوست و از طوفان نوح خبر داد، علم حساب و رمل را نیز از اختراعات او نوشته‌اند. ادريس در اساطير سامی نخستین کسی است که خیاطی کرد و جامه دوخت. ادريس را مثلث‌النعمه گفته‌اند و نعمای ثلاثه او پادشاهی، حکمت و نبوت است. هنگامی که ادريس به سن ۳۶۵ یا ۸۶۵ سالگی رسید از ملک الموت خواست تا روحش را قبض کند. از این رو، پیش از فرارسیدن اجل طبیعی، آرزوی مرگ کرد. ادريس عمر ابد یافت و بهشتی شد» (شمیسا، ۱۳۸۹: ۸۹). «روایت می‌کنند که او در دوره مصر قبل از طوفان زیسته و همه سرزمین‌ها را در جست‌وجوی حکمت سیر کرده و سپس خداوند او را نزد خود برده است. گفته‌اند: او نخستین کسی است که درباره جواهر علوی و حرکات افلاک سخن رانده است» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۹۶). درباره ادريس، به هم آمیختگی در آراء اهل تحقیق دیده می‌شود؛ چنان‌که «هرمس، اخنوخ و ادريس و

الیاس^(ع) را یک شخص شمرده‌اند. البته، خوارزمی در شرح فصوص، هرمس بودن ادریس را رد کرده و گفته است: «این ظنّ از شارح اشراق واقع شده، چنانچه گمان برده است که هرمس حکیم، ادریس است که مسمّی است به هرمس و منشأ در این ابواب، اشتراک اسم است؛ و الاّ ساحت کبریای انبیا، بالاتر از آن است که طایر اوهام اهل نسخ را محل طیران باشد» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۵۹/۱).

۳- بازتاب ادریس^(ع) در متون تفسیری و ادبی

در متون تفسیری به ادریس که پیغامبر الهی است، پرداخته شده است؛ از جمله در قصص سورآبادی، داستان زندگی ادریس در تقابل با ابلیس بیان شده است: «بر طبق داستان‌ها او را به آسمان برده‌اند. در مقابل ابلیس که جایش در آسمان بود و رانده درگاه حق شد و در زمین گرفتار آمد. ادریس، آدمی خاکی و زمینی بود که به آسمان‌ها برده شد و در قصص مربوط به او آمده است که از ملک‌الموت درخواست تا او را به تماشای بهشت و دوزخ برد و او به اذن خدای، او را به تماشای دوزخ، سپس بهشت برد و او با نوعی حيله خود را در بهشت جای داد و دیگر بیرون نیامد» (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۳۳۶-۳۳۷). «ادریس^(ع) او را گفت که مرا به تو حاجتی است و آن، آنست که جان من برگیری و باز در من درآری. عزرائیل پیامد و جان وی برگرفت، پس او را گفت چون یافتی جان کندن؟ گفت سخت‌تر از آنکه می‌بوسیدم» (همان: ۲۳۵). در همان‌جا آمده است که ادریس^(ع) با ترفندی در بهشت ماندگار شد: «رضوان وی را در بهشت برد، بهشت را به وی نمود. ادریس را از دل برنمی‌آمد که بیرون آید، نعلین را در آنجا بنهاد و با رضوان بیرون آمد. چون به در بهشت رسید گفت: نعلین در آنجا فراموش کرده‌ام؛ تا بیرون آرم. بازگشت، در بهشت شد؛ نیز بیرون نیامد. رضوان با وی مناظره کرد، امر آمد و فرمان از خدای رضوان را، که دست از وی بدار. اکنون ادریس^(ع) در بهشت است زیر آسمان هفتم» (همان: ۲۳۶). بعضی گفته‌اند که ادریس «قبل از قیام قیامت، به زمین باز خواهد گشت» (همان: ۱۰۱).

«گفته‌اند که تسمیه او بدین نام از آن روست که کتاب‌های آسمانی را فراوان تعلیم می‌داد و نخستین کسی بود که با قلم خط نوشت و جمعاً سی صحیفه آسمانی بر او نازل گشت» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۲۲: ۶/ ۵۱۹).

از آنجا که ادبیات، تبلور فرهنگ و اندیشه بشری است و شاعران و نویسندگان وام‌دار فرهنگ قرآنی و دینی‌اند، نمایندگان قرآنی و انبیای سلف در متون ادبی بازتابی گسترده دارند و از آن جمله ادريس است؛ تا آنجا که عارفان در متون نظم و نثر عرفانی فراوان به او پرداخته‌اند و بیش از هر چیز به صفت «نامیرایی» او اشاره کرده و ادريس را نماینده موت اختیاری و جاودانگی دانسته‌اند.

بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی

که ادريس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

(سنایی، ۱۳۴۲: ۱۲۱)

نه چو ادريس پوستین بفکند در فردوس را ندید به بند

(سنایی، ۱۳۸۷: ۷۹)

پیش از اجل بمرد و بدان زندگی رسید

ادريس وقت گشت که جان چشم باز کرد

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۱۶۲)

۴- بحث

با توجه به شرح مختصر زندگی و ذکر پاره‌ای از تفسیرهای عرفانی درباره زندگی ادريس که خود نشان از توجه عرفا و متصوفه به داستان زندگی و سیر و سلوک او دارد، اینک به بحث اصلی، یعنی ادريس از منظر ابن‌عربی می‌پردازیم و ضمن بیان شواهد و نمونه‌ها، تحلیل‌های لازم را به دست می‌دهیم.

۴-۱- بسامد ادریس در آثار ابن عربی (فتوحات مکیه و فصوص الحکم)

فصوص الحکم ابن عربی شامل یک مقدمه و بیست و هفت فصّ، هریک مختص به یکی از انبیاست. «فصّ» به معنای زبده و خلاصه هر چیزی است. فصّ، عبارت از نگین است که اسم صاحبش را بر آن نویسند تا مهر کند بر خزاین خویش» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۵۴).

ابن عربی، فصّ هر حکمت را خلاصه علمی می‌داند که برای روح نبیّ خاص مقدر شده است. در فصوص الحکم و فتوحات مکیّه شیخ اکبر، بیش از هر کتاب عرفانی دیگر به مقام و جایگاه ادریس اشاره شده است. ابن عربی در فصّ حکمت قدوسیّه به ادریس اشاره می‌کند و در مقام روحانیت ادریس می‌گوید که وی دارای علوّ مکان و علوّ مکانات است و هر کدام از این دو جایگاه را تأویل می‌نماید.

۴-۲- مفاهیم ادریس

بازتاب ادریس^(ع) در نوشته‌های ابن عربی به مراتب وجودی ادریس^(ع) باز می‌گردد که در زندگی، عروج او به آسمان، آیات و روایات نقل شده درباره او، سرچشمه می‌گیرد؛ بنابراین، بازتاب ادریس^(ع) در سه بستر: آیات و روایات نقل شده در شأن ادریس^(ع)، عروج و سلوک معنوی و نیز، زندگی او پی‌ریزی می‌گردد و این بسترها از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند؛ زیرا روایات نقل شده در شأن او از آثار وجودی او برگرفته شده و عروج او نیز جلوه‌ای از سلوک معنوی اوست که در زندگی‌اش بازتاب دارد و تفکیک کامل آنها از یکدیگر ممکن نیست؛ بنابراین، بالا رفتن ادریس^(ع) به آسمان که با عنوان معراج ادریس^(ع) از آن یاد شده و در زندگی وی بازتاب یافته است و آیات قرآنی نیز آن را تأیید می‌کند «و رفعنا مکاناً علیاً» (مریم / ۵۶) از نگاه ابن عربی به موارد زیر تأویل می‌گردد:

۴-۲-۱- علوّ مکان

در توضیح علو مکان، ابن عربی از اصطلاح دیگری به نام «علو مکان» استفاده می‌کند و در تقابل علو مکان، علو مکان را این‌گونه توضیح می‌دهد که علو مکان برای نفوس مجرد است و علو مکان برای اولیای امت محمد. ادریس^(ع) از امت محمد^(ص) نیست؛ لذا علو مکان دارد. در تأویل علو مکان، ابن عربی بیش از هر چیز، به آیات قرآن توجه نموده است؛ آنجا که فرمود: «واذکر فی الكتاب ادريس انه کان صديقاً نبياً و رفعناه مکاناً علیاً» (۱۹/ ۵۶-۵۷) جندی از قول ابن عربی در فص «حکمت قدوسیة فی کلمه ادريسيه» گوید: «علو به دو نسبت است: علو مکان و علو مکان؛ علو مکان همان است که در قرآن مذکور است که فرمود: «و رفعناه مکاناً علیاً» و از آن رو که به فلک شمس عروج یافته است و فلک شمس مکانی است که عالم افلاک بر آن می‌چرخند» (جندی، ۱۳۶۱: ۳۱۸). ابن عربی مقام روحانیة ادريس را فلک شمس دانسته و در تأویل علو مکان به آیه «و رفعناه مکاناً علیاً» تمسک جسته است. وی معتقد است که مطابق آیه «وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ الشَّمْسَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (الأنبياء/ ۳۳) خداوند ادريس^(ع) را به سوی خویش بالا برد، روح مجرد او را در فلک شمس مسکن داد و این بیان مؤول است به اینکه «فلک شمس برتر از همه افلاک است؛ یعنی برتر از همه آنها در منزلت؛ زیرا او محور و قطبی است که همه افلاک گردش می‌چرخند. فلک شمس در میانه افلاک و هفت فلک را بالای آنها نام می‌برد که عبارت‌اند از: «فلک مریخ، مشتری، کیوان، منازل، اطلس، کرسی و عرش»؛ طبق نظر ابن عربی این افلاک بیانگر مراتب وجود است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۹)؛ بنابراین، ادريس^(ع) دارای علو مکان است و علو مکان بر او منطبق نمی‌گردد؛ زیرا وی، به فنا و بعد از آن به بقا نرسیده است. خوارزمی نیز، به این نکته اشاره کرده است: «ادريس با ریاضت، هیأت بشریه و اوصاف نفسانیة را به صفات انسانیة و هیأت روحانیة تبدیل کرده است و هنوز وصول به فنا در ذات که

موجب اِتِّصاف است به علو ذاتی و مکانت مطلقه به حصول نپیوسته است» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱/ ۲۰۹).

۴-۲-۲- ریاضت‌های طاقت‌فرسا

ابن عربی، دلیل علو مکان ادریس را ریاضت‌های طاقت‌فرسایی دانسته که به واسطه آن به تجربه رسیده است. این تأویل را از روی اخبار وارده در شأن ادریس^(ع) برداشت نموده است. از نگاه ابن عربی، آنچه در راه صوفیانه مانعی سترگ به شمار می‌آید- یعنی آنجا که حجاب میان سالک الی‌الله و میان حقایق کشفی، به زمخت‌ترین حجم خود می‌رسد - حالتی است که در آنجا عقل چنان با تعلقات آن گره خورده است که پوینده راه، نه می‌تواند از عقل خود رهایی یابد و نه توان گریختن از تعلقات جسم خویش را دارد؛ اما در صورتی که در حیوانیت خود مستقر شود و سپس رفته‌رفته به مقام کشف عقلی برسد، اموری برای او مکشوف می‌شود که مجال چهره‌نمایی آن‌ها در حالات دیگر نیست. از این‌رو، بنا به دیدگاه ابن عربی، «مرید در آغاز حیات صوفیانه‌اش، باید گام به گام از حکم عقل خود فرود آید و از سلطه آن برون آید و در عرصه تفکر، عقل خود را در مورد هیچ موضوعی به کار نگیرد؛ بل او را بی‌نشانه رها کند تا آنجا که سالک به حیوانیت خود رسد. در چنین حالی است که نوع خاصی از کشف برای او حاصل می‌شود و این همان فهم مرموز است که به چارپایان و ستوران غیرعقل دست می‌دهد. حالتی است که گویا فرد بر احوال مردگانی که در شادمانی‌اند یا گرفتار شکنجه و چیزهای دیگرند آگاه می‌گردد. اینک او باید بار دیگر رخت سفر بربندد و با بریدن از خواسته‌های جسمانی و لذت‌های طبیعی، به مرتبه عقل ناب نائل آید، تا آنکه شهوت از او فرو ریزد- هم‌چنان که از ادریس فرو ریخت- و درنهایت، ادراک او عین‌الیقین گردد و آنچه را می‌بیند و مشاهده می‌کند، محقق نماید. سالک در این مرتبه، اموری را به عیان خواهد دید که مبادی آن چیزی است که در صورت‌های طبیعی ظهور می‌کند» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲۲۳).

بدین ترتیب، سلوک سالکان الی الله سخت و طاقت فرساست. در زندگی حضرت ادریس آنچه بیش از همه نمود و برجستگی دارد، عروج وی به آسمان است و ابن عربی این مسأله را- که برگرفته از زندگی و سلوک معنوی ادریس^(ع) است- به علو مکان و روحانی صرف بودن حضرت ادریس^(ع)، تأویل می کند.

۴-۲-۳- ادریس روحانی صرف شده بود

ادریس با ریاضت های دشوار به جایگاهی می رسد که ساکن فلک شمس می گردد. ابن عربی این معنی؛ یعنی روحانی صرف شدن ادریس را، از عروج ادریس برداشت می کند. وی گوید: «ادریس کسی نیست جز روح مجردی که ساکن فلک شمس است؛ یعنی همان فلکی که به اعتقاد مصریان قدیم، مقام روحانیت هرمس است و آنان آزمایش ارواح مردگان را- پیش از ورود در آن فلک- به او واگذاشته بودند» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۹۶).

۴-۲-۴- ادریس به مرتبه تنزیه رسیده است

ابن عربی معتقد است به آسمان رفتن ادریس نشان آن است که او به پایه تنزیه رسیده است. او در فصّ «قدوسی» از ادریس یاد می کند و در این فصّ، درباره برخی از جوانب مسأله تنزیه الهی بحث می کند و از این رو، آن را حکمت قدوسی می نامد. «قدوس و سبوح از نام های خداوند و به معنای منزّه است. گرچه قدوس در معنای تنزیه، خاص تر و رساتر از سبوح است؛ زیرا تسبیح یعنی تنزیه خداوند از شریک و صفات نقصی همچون ناتوانی و امثال آن. در حالی که تقدیس؛ یعنی تنزیه خداوند از صفات فوق الذکر و نیز از همه صفات ممکنات و لوازم آنها- حتی کمالاتشان- و از هرگونه احکام موهوم یا معقولی که موجب تقييد و یا تحدید حق تعالی است. به عبارت دیگر؛ تقدیس نهایت تجرید است و جز نفوس مجردی که هیچ پیوندی با علایق مادی ندارند، کسی به آن قائل نیست. از این رو، ابن عربی در این فصّ، آن را به ادریس^(ع) منسوب کرده است. او پیامبری است که مطابق اخبار، خداوند پس از آنکه

بدنش را خلع کرد و پیوندش را با دنیای مادی برید، به آسمانش برد و تفاوت میان تنزیه نوح^(ع) و تنزیه ادریس^(ع) این است که اولی تنزیه عقلی و دومی تنزیه ذوقی است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲)؛ (عفیفی، ۱۳۸۰: ۹۷) بنابراین، ابن عربی تسبیح را به نوح^(ع) و تقدیس را به ادریس^(ع) نسبت می‌دهد. «نوح که بعد از هبّه‌الله است، سبوحی دانسته است و ادریس را که بعد از نوح است قدّوسی، سبّوح مقدّم بر قدّوس است؛ زیرا سبّوح تنزیه ذات است و قدّوس تنزیه صفات و ذات بر صفات مقدم است» (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۸: ۱۲۳). نوح^(ع) تجلّی سبّوحیت و ادریس تجلّی قدّوسیت است: «ادریس را به ردیف نوح درآورد به جهت مناسبت مخصوصی که آن دو داشتند؛ یعنی هر دو اشتراک در تنزیه داشتند و ادریس اگرچه در زمان پیش از نوح بود، آوردنش بعد از نوح برای این است که صفت قدّوسیت در معنا و مرتبت بعد از سبّوحیت است؛ زیرا سبّوح یعنی مبراً و منزّه از نقص و قدّوس به معنای طاهر و مقدس است» (همان: ۱۲۳).

جندی، درباره تنزیه این‌گونه گوید: «تنزیه ادریس با ریاضت حاصل می‌شود تا اینکه روحانیت بر طبیعت و طبع غلبه کند»^۳ (جندی، ۱۳۶۱: ۱۳۲). خوارزمی نیز، در شرح فصوص بر این نکته توجه داشته است که: «ادریس مبالغه داشت در تطهیر نفس خویش به ریاضات شاقّه و در تقدیس از صفات حیوانیه، تا روحانیت او بر حیوانیتش غالب شد و کثیرالانسالخ از بدن گشت و صاحب معراج آمد، و او را مخالطه با ملایک و ارواح مجردّه است و شانزده سال، نگفت و نخورد تا عقل مجرد باقی ماند» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۰۸/۱). بنابراین، باید توجه داشت که مقصود ابن عربی از واژه تشبیه و تنزیه با آنچه مراد متکلمان و فلاسفه است، تفاوت دارد. نزد آنان تشبیه عبارت است از: اثبات صفات مخلوقات، به ویژه امور جسمانی برای خداوند، و تنزیه نفی این صفا از او، در حالی که مقصود ابن عربی از تشبیه، تقیید و از تنزیه، اطلاق است. تنزیه نزد ابن عربی عبارت است از «تجلّی حق تعالی برای خود و به

خود که در این مقام امری متعالی و برتر از هر نسبت و صفتی است و تشبیه عبارت است از: تجلی خداوند در صور موجودات خارجی در عرصه وجود. از لوازم قول به تقدیس این است که خداوند موصوف به علو باشد؛ و این وصفی است که در قرآن مجید آمده است و «علی» از اسمای حسناى خداوند است. ابن عربی بر مبنای نظریه وحدت وجودی خویش به خلق نظر کرده و چنین گفته که اَصْفِافِ هَر مَخْلُوقِیْ بَه عِلْوٍ، یا بر اثر مکان است و یا به لحاظ مکان (یعنی منزلت). نیز مخلوق، صفت علو را بالذات دارا نیست؛ بلکه به واسطه علو مکان یا مکان اوست که موصوف به آن می شود؛ به گونه ای که اگر مکان یا مکان، صفت علو را از دست بدهد، آن شیء هم فاقد آن خواهد شد. گاه نیز، وصف علو صریحاً در مورد مکان آمده است؛ چنان که خدای تعالی بیان می دارد: «وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» (مریم/۵۷) «عقیقی، ۱۳۸۰: ۹۸». بنابراین، بر اساس نظریه وحدت وجود که شاکله تفکر ابن عربی را شکل می دهد، می توان علو مطلق، خالی از هرگونه برتری و اضافه ای را به حق، نسبت داد و علو نسبی میان موجودات را نفی کرد. اگر وحدت را در کثرت بنگریم، علو نسبی را اثبات کرده ایم؛ ولی آن را به وحدت از حیث تعدد وجودش نسبت می دهیم؛ و اگر فقط کثرت را لحاظ کنیم، علو نسبی را به او نسبت داده ایم؛ اما علوی که لازمه اش مقایسه برتری میان خدا و عالم باشد، در مکتب ابن عربی نه جایی دارد و نه معنایی.

از نظر ابن عربی از جمع میان تنزیه و تشبیه معرفت کامل حاصل می شود و آن خاصّ رسول الله (ص) است؛ اما ادریس که در مرتبه، از رسول خاتم (ص) پایین تر است به مرتبه تنزیه رسیده است. ابن عربی در مواضع مختلفی از کتاب فصوص الحکم، به مسأله تشبیه و تنزیه پرداخته است؛ اما در سه فصل نوحی، الیاسی و ادریسی، به تفصیل از آن سخن گفته است و نتیجه آن مباحث جمع میان تشبیه و تنزیه حق تعالی است. او گوید: «اگر گفتی به تنزیه، او را مقید ساختی و اگر با تشبیه، او را محدود کردی و اگر بین دو امر، تنزیه و تشبیه گفتی، پیشرو در معارف و سرور

باشی» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۴). محیی‌الدین گفته‌ی خویش را با آیات قرآن مستدل می‌کند؛ آنجا که حق فرمود: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/۱۱) که هم در مقام تنزیه بدان استناد می‌شود و هم متضمن تشبیه است، و اگر «ک» زاید نباشد، اثبات مثل را منحصر به خداوند می‌سازد: «وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری/۱۱) تنزیه خواهد بود و اگر زاید باشد، ابتدای آیه تنزیه، و ذیل آن تشبیه خواهد بود» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۳).

بنابراین، از نظر ابن عربی «تنزیه مطلق خداوند از موجودات و یا تشبیه محض او به موجودات، هر دو معرفتی ناقص و موجب مقید شدن و محدود شدن اطلاق وجودی اوست؛ زیرا تنزیه خداوند یا به لحاظ صفات ناقص است و یا به لحاظ صفات کمال؛ یعنی کمالاتی که به ممکنات نسبت داده می‌شود. از اولی به تسبیح و از دومی به تقدیس تعبیر می‌شود؛ زیرا تسبیح یعنی تنزیه خداوند از نقایص عالم امکان؛ اما تقدیس در اصطلاح به معنای تنزیه خداوند است، هم از حدود و تعینات و هم از کمالاتی که به ممکنات نسبت داده می‌شود» (شیروانی، ۱۳۹۲: ۱۳۴). بنابراین، اعتقاد به تنزیه مطلق خداوند معرفتی ناتمام است. از نظر عارف همه عالم مظاهر، تجلیات و ظهور حق تعالی است و حق، باطن و روح این عالم است. «خدا به واسطه اسم «الظاهر» تجلی نموده و جهان مُظَهَّر این اسم است؛ همان‌گونه که باطن عالم، مظهر اسم «الباطن» است. «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن»؛ در حالی که تنزیه مطلق خداوند موجب عزلت او از عالم هستی خواهد شد؛ زیرا بینونت او با جهان هستی در همه مراتب و شئون است و تنها رابطه‌ای که بین او و عالم می‌توان فرض کرد، رابطه محدث و حادث است. ضمن اینکه بی‌نهایت و مطلق بودن او چنین اقتضا دارد که عالم هستی و آنچه در جهان یافت می‌شود، مظاهر و تجلیات اسماء و صفات حق تعالی است» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۴۹۸). بنابراین، معرفت کامل بر اساس تشبیه و تنزیه صورت می‌گیرد و این مسأله نتیجه بطلان اعتقاد به تشبیه صرف و تنزیه محض که ابن عربی آن را معرفت کامل می‌داند. او این اعتقاد را به طور مکرر در فصوص آورده

و در ضمن چند بیت آن را بیان نموده است. مضمون این ابیات چنین است که: «اگر قائل به تنزیه مطلق شوی خداوند را مقید نموده‌ای و اگر معتقد به تشبیه مطلق شوی، او را محدود کرده‌ای و اگر جمع بین تشبیه و تنزیه را بپذیری، راه درست و صحیح را پیموده‌ای و برای اهل معرفت امام و راهنما خواهی بود» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۸).

ادریس^(ع) و الیاس^(ع)

ابن عربی به‌ویژه در فصوص‌الحکم، ادریس^(ع) و الیاس^(ع) را یکی می‌شمرد؛ اما گاه در فتوحات این دو را، دو تن انگاشته است. وی در فصّ چهارم فصوص‌الحکم به ادریس^(ع) اشاره می‌کند و حکمت قدوسی را به او نسبت می‌دهد و در فصّ بیست و دوم به الیاس^(ع) می‌پردازد و با بیان «الیاس هو ادریس»، آن دو را یک شخص می‌پندارد^۴ (ابن عربی، ۱۴۱۰ق: الثانی/۲۹۳). از این منظر، ادریس-الیاس از امت محمد^(ص) است^۵ (همان: ۳۵۷). ادریس - الیاس به دو صورت محشور می‌شود.^۶ این امر به دلیل حضور الیاس در آخرالزمان است که از اصحاب قائم آل محمد^(عج‌الله...) به شمار می‌آید؛ بنابراین، یکبار «به صورت نبی محشور می‌شود و بار دیگر به صورت ولّی از امت محمد^(ص)» (ابن عربی، ۱۴۱۰ق: الثالث، ۱۷۱). از نظر ابن عربی، ادریس نبی^(ع) بعد از عروج به آسمان به هیأت الیاس^(ع) متجلی می‌شود که در هیأت الیاسی^(ع) هم رسول است و هم از محمدیون؛ در حالی که پیش از این تنها، نبی بوده است. «الیاس همان ادریس است؛ زیرا آن حضرت را ظهور و غیبت بوده است؛ یعنی دو بار مبعوث شده است. یکبار پیش از غیبت که ادریس نبی بود، در زمان غیبتش ۳۶۵ سال بوده است و پس از آن به اسم الیاس رسول ظهور فرموده است. قوله تعالی: «وإن الیاس لمن المرسلین» (صافات/۱۲۴) (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۸). بدین ترتیب، الیاس^(ع) ادریس^(ع) بوده است که «صورت شخصیه او فانی شد و حقیقت روحیه او به آسمان مرتفع گشت؛ باز، به صورت شخصیه الیاس عود کرد» (بالی‌زاده، بی‌تا: ۷۴). این تأویل ابن عربی از راه مکاشفه حاصل شده است. «ابن عربی، الیاس و ادریس را

یکی می‌داند و این حکم به حسب مشاهده ارواح انبیا است که شیخ را حاصل شده است» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۵۹/۲).

- علو مکانت

پیش‌تر بحث شد که ابن عربی، ادریس^(ع) را دارای علو مکان می‌داند و از علو مکان، منزل خورشید را برداشت کرده، است. ابن عربی «علو مکان را در برابر علو مکانت قرار می‌دهد و علو مکانت را برتر از علو مکان می‌داند و معتقد است که «علو مکانت جایگاه محمدیون است»^۶ (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۹). منظور ابن عربی آن است که «علو مکانی که منزل شمس است، از آن ادریس^(ع) است؛ اما علو مکانت - که آن وصول به «فناء فی الله» و «بقاء بالله» است - ادریس^(ع) را دست‌نداد و آن، ما را - که محمدیانیم - میسر شد که «و أنتم الأعلون» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۳). به دیگر سخن، علو نسبی وصف موجودات حادثی چون: فرشتگان و انسان‌ها است؛ به لحاظ منزلت والایی که خداوند برای ایشان قرار داده است و علو ذاتی وصفی است ویژه حق، و در پرتو نظریه وحدت وجودی‌اش به‌گونه‌ای دیگر به مسأله نظر کرده، می‌گوید: حقیقت واحد است؛ هر چند در صور و تعینات، متکثر باشد؛ بل تکثر حقیقت به واسطه صور، تکثری وهمی است که مولود قضاوت عقل قاصری است که تکیه بر کشف و ذوق نزده است. اگر، پرده از برابر عقل به یکسو برود، کل را در واحد خواهد نگریست و می‌بیند که عین واحدی است از مجموع در مجموع. بنابراین علو در انحصار چیز خاصی نیست - زیرا هر چیزی مظهر حق تعالی است - بل علو صفت عمومی همه اشیا است؛ اما در ذاتی واحد. از این رو گفت: «در عالم (در تمام آن) از ناحیه وحدت ذاتی‌اش علو نسبی نیست؛ اما وجوه وجودی‌اش نسبت به یکدیگر برتری دارند» (عفیفی، ۱۳۸۰: ۱۰۰).

ابن عربی علو مکانت را ناظر بر علم می‌داند و علو مکان را بر عمل^۷ (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۲). علو مکان از منظر ابن عربی با بالاترین مکان‌هاست و اما علو مکانت از

علو مکان رفیع ترست؛ زیرا در جایگاهی است که «کل شی هالک إلا وجهه» است^۸ (همان: ۱۳۴). جندی در شرح عبارت از فصوص گوید: «چون بقای حق، بعد از همه خلق و مرجع همه به وی، مرتبتی است که ورای آن هیچ مرتبه‌ای نیست؛ پس ظهور او - تعالی - ظهور بالمکانه باشد. و چون این دو مظهر است که معطی این و علو است؛ پس توان گفت که این علو به تبعیت آن هر دو است و آنچه گفت «یتعالی عن المكان لا عن المكان» به اعتبار ذات است و این به اعتبار صفات» (جندی، ۱۳۶۱: ۱۳۴). اضافه شدن «علی» به مکان، «نشان از آن دارد که حق علی است به ذات و نفس خویش و نه به اضافه» (ابن عربی، ۱۴۱۰ق: ۱۱۵). ابن عربی بعد اثبات آنکه ادیس^۹ همان الیاس^{۱۰} است، مقام مکانت را برای او در نظر می‌گیرد؛ آنجا که گفت: «مکانت جایگاه محمدیون است، الیاس^{۱۱} زنده و حی است و در آخر الزمان به یاری قائم آل محمد^{۱۲} خواهد آمد و باید در جرگه امت محمدی^{۱۳} قرار بگیرد؛ لذا او دارای مکانت نیز، هست. خوارزمی این مطلب را این گونه گوید که: «جامع میان نبوت و رسالت است که «منزلتین» عبارت از آن است» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۸۲/۲).

واضع علم خط

ابن عربی، ادیس^{۱۴} را مؤسس علم خط می‌داند. وی در تأویل این مسأله که از اخبار وارد شده بر ادیس^{۱۵} برآمده، با استشهاد به حدیث نبوی، علم خط را شریف می‌داند و گوید: «آن از منبع نبوی و اصل نبوت سرچشمه گرفته است. رسول خدا^{۱۶} درباره علم خط فرمود: «ان نبیاً من الانبیاء بعث به»؛ یعنی: یکی از انبیاء مبعوث به علم خط شد، گفته‌اند که او ادیس است. نخستین کسی که این علم را به مردمان آموخت، ادیس بود؛ البته عمرها به ادراک این علم کفایت نمی‌کند. ابن عربی این روایت را بدین گونه تأویل می‌کند که علم خط از اصل نبوت است؛ زیرا نخستین کسی که این علم را به مردمان تعلیم داد، حضرت ادیس^{۱۷}، از جانب خداوند بود. خداوند هم وی را از آنچه در هر آسمانی وحی کرده بود و آنچه را در حرکت هر ستاره‌ای باز

نهاده بود، آموخت و برایش اقتراعات ستارگان و مقدار اقتراعات و آنچه از امور مختلف که به حسب نواحی و اقلیم‌ها و مزاج‌های قوابل و محل افتادن نطفه‌ها در اشخاص حیوان پدید می‌آید، روشن ساخت و بیان داشت»^۹ (ابن عربی، بی‌تا: الخامس/۱۱۴)، (خواجه‌ی، ۱۳۸۵: ۱۲۳/۵)؛ بنابراین، تأویل فوق از سه پایه تشکیل شده است:

۱- اخبار وارد شده دربارهٔ ادریس که مبتنی بر آن بود که وی واضع علم خط است.

۲- با تکیه بر حدیث شریف نبوی که «یکی از انبیاء مبعوث به علم خط شد». با تکیه بر دو اصل فوق (اخبار وارد شده و حدیث نبوی)، ابن عربی بر این مسأله تأکید می‌کند که علم خط از نبوت سرچشمه گرفته است.

- پیامبری بزرگوار

ابن عربی با بهره‌گیری از فرمودهٔ الهی که گفت: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ أَلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» هیچ امتی نیست مگر اینکه بیم‌رسانی در آن بوده است - (فاطر/۲۴) می‌گوید: «این آیه نصّ در رسالت نیست؛ بلکه نصّ در این است که در هر امتی، عالم‌بالله به امور آخرت بوده است و او همان نبی است - نه رسول - اگر رسول بود می‌فرمود: الیها = به سوی آن امت گسیل می‌داشتیم و نمی‌فرمود فیها: در آن امت. «ادریس از آنان بود؛ چون برای او در قرآن نصّی به رسالتش نیامده است؛ بلکه درباره‌اش گفته شده: پیامبری راست گفتار بوده است. نخستین شخصی که باب رسالت را گشود، نوح بود» (ابن عربی، بی‌تا: الثالث/۶۱۴)؛ (خواجه‌ی، ۱۳۸۵: ۲۷۶/۳). ابن عربی در تأویل اینکه ادریس نبی است و به رسالت نرسیده است، به آیهٔ قرآن تمسک جسته که در قرآن نصّی به رسالت ادریس نیامده است و خداوند در حق او فرموده که نبی راست‌گفتار است و نیز تأویل خویش را با اخبار و روایات وارد شده، موید می‌کند

که رسالت با نوح نبی آغاز می‌شود. بنابراین تأویل وی، برآمده از آیات قرآنی و نیز اخبار و روایات است.

- ابدال

ابن عربی، ادريس را از ابدال می‌داند که هنوز زنده است و جانشینانی دارد: «زمین را هفت اقلیم قرار داد و از بندگان برگزیده‌اش، هفت نفر را انتخاب کرد و آنان را ابدال نامید. برای هر اقلیمی یک بدل که خداوند آن اقلیم را به سبب وجود او نگه می‌دارد. بنابراین، اقلیم اول بر قلب خلیل علیه‌السلام است؛ اقلیم دوم فرمان از آسمان دوم بدان فرود می‌آید و ستاره‌اش بدان می‌نگرد و بدلی که آن را حفظ می‌کند بر قلب موسی علیه‌السلام است؛ در اقلیم سوم فرمان الهی از آسمان سوم بدان فرود می‌آید و روحانیت ستاره‌اش بدان می‌نگرد و بدلی که آن را حفظ می‌کند بر قلب هارون و یحیی علیه‌السلام - به تأیید محمد (ص) است و در اقلیم چهارم فرمان از قلب تمام افلاک بدان نازل می‌شود و روحانیت ستاره اعظمش بدان می‌نگرد و بدلی که آن را حفظ می‌کند بر قدم ادريس علیه‌السلام است، و او قطبی است که تاکنون نمرده و زنده است و اقطاب ما نمایان اویند» (ابن عربی، بی‌تا: الثاني/۲۶۷)، (خواجوی، ۱۳۸۵: دوم/۳۴۵). آنان (ابدال هفتگانه) را در قلب‌هایشان در هر ساعت و هر روزی، به حسب آن چیزی است که صاحب آن ساعت و سلطان آن روز می‌بخشد و اقتضا می‌کند. در این صورت هر امر علمی که در روز یکشنبه باشد، از ماده و اصل حضرت ادريس است. علم ادريس اکتسابی است و از نوع علم وهبی نیست^۱» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۳۷۶).

ابن عربی تأویل فوق را بر اساس زنده‌بودن ادريس، برداشت می‌کند. این مسأله از راه اخبار زندگی ادريس^۲ وارد شده و قرآن مؤید آن است؛ زیرا درباره ادريس^۳ فرموده «رفعنا»؛ او را رفع دادیم که رفع به معنای مرگ نیست. «رفع آن است که برای

آن، جسم مادی همانند این جسم نباشد، اما برای او تجلی و جسمی در مرتبه‌ای بالاتر از وجود این جسم مادی باقی می‌ماند» (کلینی، بی تا: ۲/۱۲۴).

-اوتاد

ابن عربی یکی از این چهار تن یعنی: عیسی^(ع)، الیاس^(ع)، ادریس و خضر^(ع) را قطب می‌داند. از آن‌رو که معتقد است کعبه دارای چهار رکن است و هر کدام از این انبیا، یکی از ارکان و پایه‌های خانه دین، یعنی کعبه‌اند. دو نفر از ایشان «دو امام‌اند» و هر چهار نفر از «اوتاد» اند که خداوند به واسطه یکی ایمان را، و به دومی ولایت را، و به سومی نبوت را، و به چهارمی رسالت را حفظ می‌فرماید و به مجموع، پروردگار دین حنیفی را حفظ و نگهداری می‌نماید. «قطب» از میان اینان نمی‌میرد؛ یعنی «صعق=نفخه اسرافیل» او را بیهوش نمی‌سازد» (ابن عربی، بی تا: الخامس/۲۲۱)؛ (خواجوی، ۱۳۸۵: ۲۴۵/۵). ابن عربی ادریس^(ع) را در کنار خضر^(ع)، الیاس^(ع) و حضرت عیسی^(ع)، از اوتاد برمی‌شمرد. آن‌ها زنده هستند و یکی از ارکان حجرالاسود به شمار می‌آیند. در سخن ابن عربی در این باره، تناقضاتی وجود دارد. او در چندین موضع الیاس^(ع) و ادریس^(ع) را یک تن می‌شمرد که بر اساس سلوک به درجه ادریسی - الیاسی ظهور یافته‌اند؛ و گاهی، آن دو را یک تن نمی‌پندارد و هر کدام را رکن خانه کعبه محسوب می‌دارد؛ از آن‌رو که الیاس^(ع) و خضر^(ع) و عیسی^(ع) و در پاره‌ای روایات، ادریس نبی^(ع) زنده و حی‌اند و در آخرالزمان به یاری قائم آل محمد (عج‌الله...) خواهند شتافت که در اعتقادات شیعی پذیرفته شده است؛ اما از آن‌رو که یکی از این چهار تن به -زعم ابن عربی- قطب است، در تضاد و تقابل با اعتقادات شیعی است؛ زیرا در تفکر شیعی، قطب عالم امکان، حضرت مهدی (عج‌الله...) است. در نهج البلاغه، امیرالمؤمنین خود را «قطب» خوانده‌اند: «انَّ مَحَلِّيَّ مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى» (نهج البلاغه: ۶۶). مقام قطب همان مرتبت امامت، ولایت و مقام

خلافت است که نه تعدّد در آن راه دارد و نه انقسام به ظاهر و باطن و نه شقوق
اعلم و اعقل و غیرها» (صمدی‌آملی، ۱۳۷۹: ۱۲۴/۲).

علم وهبی

ابن عربی گوید که: «نبوّات به تمامه علوم خدادادی و وهبی‌اند؛ زیرا نبوت کسبی نیست. شرایع هم به تمامه، از علوم خدادادی است»^{۱۱} (ابن عربی، بی‌تا: الرابع / ۱۲۲)؛ بنابراین کسبی نیست و مراد ابن عربی از علوم کسبی آنست که «بنده را در آن تعمل و تکلف باشد، همان‌طور که در علوم وهبی بنده را در آن عمل و تکلفی نیست و ما این را از جهت استعداد ذاتی گفتیم که عالم را چنان قرار می‌دهد که این علوم وهبی - کسبی را می‌پذیرد؛ زیرا ناگزیر از استعداد است. پس اگر بعضی استعدادها یافت شد که انسان در تحصیل آنها، عمل و کوشش می‌کند، علم حاصل از آنها علم کسبی است؛ مانند آن کس که بدانچه دانسته عمل می‌کند، خداوند علمی را نمی‌دانسته است، بدو به ارث می‌دهد، و همانند این امور. در این صورت تمام شرایع علوم وهبی است و از کسانی که آن دسته از علوم وهبی را که شرعی نیستند، حاصل کرده‌اند، گروه اندکی از اولیایند که از جمله آنان خضر - به گونه مشخص - است؛ زیرا در سوره کهف فرمود «من لدنا = از جانب خودمان» و آنچه ما در باره انبیا علیهم السلام: آدم و الیاس و زکریا و یحیی و عیسی و ادریس و اسماعیل، می‌دانیم این است که تمامی آنها، آن را حاصل کرده‌اند»^{۱۲} (ابن عربی، بی‌تا: الرابع / ۱۷۱)، (خواجوی، ۱۳۸۵: ۲۷۶/۴) بنابراین ادریس نبی خداست و او دارای علم وهبی است.

نتیجه

از میان عارفان، ابن عربی بیش از همه به مقام شامخ ادریس^(ع) با نگاه تأویلی بر پایه نظریه وحدت وجودی خویش پرداخته است. ابن عربی ادریس^(ع) را نمونه‌ای از

وضعیت نفس مجردی می‌داند که نسبتی با خدا دارد و چنین نفسی جایگاهش در ارتباط با خداوند جز تقدیس نیست و تقدیس برای نفوس مجردی که قلب‌هایشان خالی از ماسوی‌الله است. ابن عربی علو را به نسبی و ذاتی تقسیم می‌کند و می‌گوید که علو نسبی یا در موجودات ممکن تحقق دارد که مراتب در موجودات از آن ناشی می‌شود و یا در حق، در این صورت نیز بر اساس نظریه وحدت وجود او این موجودات چیزی غیر از ذات نیستند و چنین علوی فقط مخصوص حق است که در صور موجودات ظهور کرده است؛ بنابراین، حق و خلق دو روی یک سکه‌اند که اگر از حیث ذات نظر کنیم، علو ذاتی است و اگر از وجه اسما و صفات - که ظهور حق تعالی است - نظر افکنیم، علو نسبی است. ادریس^(ع)، نزد ابن عربی معنایی کاملاً رمزی دارد؛ او رمز است برای عقل انسانی که از تمام پیوندهایی که با بدن دارد، گسسته می‌شود، یا آن عقل نابی است که رویکردش، معرفت نسبت به خداست. الیاس^(ع) نام دوم ادریس^(ع) و رمزی است برای عقل در حالت پیوستگی‌اش با بدن و تسلیم بودنش در برابر خواسته‌ها و نیازهای آن. از این رو می‌گوید هر کس که می‌خواهد حکمت الیاسی^(ع) - ادریسی^(ع) را بشناسد، باید در درون خود به هر دو حالت برسد؛ یعنی نخست باید در حیوانیت مطلق خود مستقر شود و سپس پله پله بر نردبان وارستگی بالا رود تا آنکه عقل ناب گردد و آنچه برای الیاس^(ع) و ادریس^(ع) منکشف شد، برای او نیز انکشاف یابد. ادریس^(ع)، پیام‌آور الهی است که علم وی از سرچشمه وهب الهی و اقیانوس بی‌پایان لدنی سیراب شده است. در جلوه ادریسی^(ع)، پیام‌آور الهی است و در جلوه الیاسی^(ع)، علاوه بر نبوت از محمدیونی است که در آخرالزمان به همراه عیسی مریم^(ع)، ظهور می‌کند و رسالت نیز دارد. او دو بار محشور خواهد شد: یک‌بار در کسوت پیغمبری و دیگر بار، در کسوت ولی، که جزء امت حضرت محمد^(ص) است. وی واضع علم خط و پیامبر خیاطان است.

پی‌نوشت‌ها

۱- پوستین‌افکنان: کنایه از ترک تعلقات دنیوی است. مگر نه این است که وقتی ادريس^(ع)، پوستین تعلقات مادی را از خود فروافکند؛ دروازه بهشت را به روی خود بسته ندید و بی هیچ مانع وارد آن شد^(طغیانی، ۱۳۸۱، ۸۶).

۲- العلوّ نسبتان: علوّ مکان و علوّ مکانه، فعلوّ مکان «و رفعاة مکاناً علیاً» و أعلى الأمکنه المکان الذي يدورُ علیه رَحَى عَالَمِ الْأَفْلاکِ و هو فلکُ الشَّمسِ و فیهِ مقامُ روحانیة ادريس^(شرح فصوص الحکم، ۳۱۸).

۳- والفرقُ بین التنزیه النوحی و الإدريسی أن دعوة نوح^(ع) و ذوقه، تنزیه عقلی، و تنزیه ادريس عقلی و نفسی، فأن ادريس^(ع) إرتاضَ حَتَّى غَلَبَتْ روحانیته علی طبيعته و مزاجه، و بقى ستّة عشرَ سنة لم یتم و لا یأکل حَتَّى بقی عقلاً مجرداً. و خَرَجَ عن صنفِ البَشَرِ و عَرَجَ به إلى السَّماءِ، فلهذا المناسبه قویت به^(شرح فصوص الحکم، ۱۳۲).

۴- فروحانیه موجوده و روحانیه کلّ نبی و رسول. فكان الإمدادُ یأتی إلیهم من تلك الروح الطاهره، بما یظهِرون به من الشرائع و العلوم فی زمان وجودهم رُسلًا، و تشریحهم الشرائع، کعلی و معاذ و غیرهما، فی زمان وجودهم و وجوده. کالیاس و خضر و عیسی فی زمان ظهوره فی آخر الزمان حاکماً بشرع محمد^(ص) فی أمّته، المقرّر فی الظاهر. لکن لما لم یَتقدّم فی عالم الحسّ وجود عینه^(ص) أولاً، نَسَبَ کلُّ شرع إلى مَنْ بَعَثَ به، و هو فی الحقیقه شرع محمد^(ص) - و إن كان مفقود العین من حیث لا یعلمُ ذلك، كما هو مفقود العین الآن، و فی زمان نزول عیسی^(ع) «الفتوحات المکیه، الثاني/ ۲۹۳».

۵- هو (عیسی^(ع)) خاتم الاولیاء، فإِنَّه من شَرَفَ محمد^(ص) - أن خَتَمَ اللهُ وِلايَتَهُ - و الولاية المطلقة - نبی، رسول مکرم، خَتَمَ به مقام الولاية. فله یومَ القیامه حشران: یُحشَرُ مع الرُّسل رسولاً، و یحشر معنا ولیّاً تابع محمد^(ص) و إلیاس بهذا المقام علی سائر الأنبياء (الفتوحات المکیه، الثاني / ۳۵۷).

۶- «و اما علوّ مکانه فهو لنا أعین المحمدیین، قال اللهُ تعالی «و أنتم الأعلون و اللهُ معکم» فی هذا العلوّ؛ وَ هُوَ یَتَعَالَى عن المکان لا عن المکانه» (فصوص الحکم، ص ۱۱۱).

۷- «فالعملُ یطلبُ المکان و العلمُ یطلبُ المکانه، فجمَع لنا بین الرَفَعَتین علوّ المکان بالعمل و علوّ المکانه بالعلم» (فصوص الحکم: ۱۱۲).

۸- «فعلوّ المکان کالرحمن علی العرش استوی» و هو أعلى الاماکن. و علوّ المکانه «کلُّ شیءٍ هَلَکٌ إلیاً و جهة»؛ و «و إلیه یرجع الامرُ کُلّه»؛ «أله مع الله» (فصوص الحکم: ۱۳۴).

۹- واضعُ خطِّه يقول رسول الله (ص) في علم الخطِّ، «إِنَّ نَبِيًّا مِنْ الْأَنْبِيَاءِ بَعَثَ بِهِ»، قيل: هو ادريسُ فأوحى اللهُ إليه في تلك الأشكال التي أقامها اللهُ له مقامُ الملكِ لغيره. وكما يجيءُ الملكُ من غيرِ قَصْدٍ مِنَ النَّبِيِّ لِمَجِيئِهِ، كذلكُ يجيءُ شكلُ الخطِّ من غيرِ صَدِّ الضَّارِبِ، صاحبِ الخطِّ، إليه. وهذه هي الأمهاتُ خاصَّةً. ثم شرَّعَ له أن يتبرَّعَ، هي السُّنَّة- التي يَرى الرسولُ أن يضعَها في العالم، أصلها الوحيُّ» (الفتوحات المكيه الخامس/ ۱۱۴).

۱۰- وهذا الامامُ هو الذي أعلمَ اصحابه أن تمَّ رجالاً سبعةً يقال لهم الأبدالُ، يحفظُ اللهُ بهم الأقاليمَ السَّبْعَةَ، لكلِّ بَدَلٍ إقليمٌ و إليهم تُنظرُ روحانياتُ السماواتِ السَّبْعِ. و لكلِّ شخصٍ منهم قوةٌ (منبعثة) من روحانياتِ الأنبياءِ الكائنينَ في هذه السماواتِ. و هم: إبراهيمُ الخليل، يليه موسى، يليه هرون، يتلوهُ إدريسُ، يتلوهُ يوسفُ، يتلوهُ عيسى، يتلوهُ آدمُ (سلامُ اللهُ عليهم أجمعين) لهؤلاءِ الأبدالِ في قلوبهم، في كلِّ ساعةٍ و في كلِّ يومٍ، يحسبُ ما يُعطيه صاحبُ تلكِ الساعةِ، و هو سلطانُ ذلكِ اليومِ (فصوص الحکم، ۷۶). «فمما يحصلُ لهذا الشخصِ المخصوصِ من الأبدالِ بهذا الإقليمِ، من العلومِ: علمُ أسرارِ الروحانياتِ، و علمُ النورِ و الضياءِ، و علمُ البرقِ و الشعاعِ، و علمُ كلِّ جسمٍ مستنيرٍ، و علمُ الحركهِ المستقيمهِ حينما ظهَّرت في حيوانٍ أو نباتٍ - و علمُ التأسيسِ و الأنفاسِ و الأنوارِ؛ و علمُ خَلعِ الارواحِ المدبراتِ، و الحيوانِ و الإنسانِ و الملكِ؛ و علمُ الحركهِ المستقيمهِ حينما ظهَّرت في حيوانٍ و إيضاحُ الأمورِ المبهماتِ و حلُّ المشكلِ مِنَ المسائلِ الغامضهِ؛ و علمُ النعماتِ» فكلُّ أمرٍ علميٍّ يكونُ في يومٍ الأحدِ، فَمِنَ مادَّةِ ادريسِ و كلِّ أثرٍ علويٍّ يكونُ في ذلكِ اليومِ، في عنصرِ الهوائِ و النارِ، فَمِنَ سباحه الشمسِ و نظرها المودعِ مِنَ اللهُ -تعالى- فيها(همان، ۹۷). «علمُ خَلعِ الارواحِ المدبراتِ، و الحيوانِ و الانسانِ و الملكِ؛ و علمُ الحركهِ المستقيمهِ حينما ظهَّرت في حيوانٍ و إيضاحِ الامورِ المبهماتِ، و حلُّ المشكلِ مِنَ المسائلِ الغامضهِ؛ و علمُ النعماتِ الدولاييه؛ و أصواتُ آلاتِ الطَّرَبِ و مِنَ الاوتارِ و أغيارها؛ و علمُ المناسبهِ بينها و بينَ طبائعِ الحيوانِ كلُّ ذلكِ ينالُه و يعلمُه صاحبُ ذلكِ الإقليمِ، في ذلكِ اليومِ و في سائرِ الأيامِ» (فصوص الحکم: ۳۷۶).

۱۱- «الفرائعُ كُلُّها، علومٌ و هيبهٌ. و مِمَّنْ حَصَلَ عِلْمٌ وَهَبَ. ما ليسَ يشرُّ: جماعةٌ قليلةٌ مِنَ الأولياءِ. منهم الخضرُ على التعيينِ. فإنه قال: «من لدنه». و الذي عرفناه مِنَ الأنبياءِ آدمَ و الياسَ، زكريا، يحيى، عيسى، إدريسَ، و إسماعيلَ» (الفتوحات المكيه، الرابع/ ۱۲۲).

۱۲- «خضر و إلياس و هو التقرير الثاني ما أثبتته الأولُ، من الوجه الذي أثبتته، مَعَ مُغايرهِ الزمانِ، ليصحَّ المتقدمُ و المتأخرُ. وقد لا يتغير المكانُ ولا الحالُ، فيقع الخطابُ بالتكليفِ الثاني من عَيْنِ ما وَقَعَ للأولِ. و لما كان الوجهُ الذي جَمَعها لا يتقيَّدُ بالزمانِ -الأخذ منه، أيضا، لا يتقيد بالزمان - جاز

الاشتراک فی الشریعه من شخصین. إلیّ أن العبارة یختلف زمانها و لسانها، إلیّ أن ینطقا فی آن واحد، بلسان واحد. کموسی و هرون لما قیل لهما: (إذها إلى فرعون إنه طعی) فقد یمکن أن یختلفا فی العبارة فی مجلس واحد. فقد جمعهما مقام واحد وهو البعث - فی زمان واحد، إلی شخص واحد، برسالة واحد (الفتوحات المکیه، الثالث/۱۷۱).



منابع

- قرآن مجید
- نهج البلاغه.
- ابن العربی، محی الدین محمد، (بی تا)، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، قاهره.
- _____، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء غفیفی، چاپ ۲، الزهراء، قم.
- _____ (۱۴۱۰ ق.)، الفتوحات المکیه؛ السفرالثانی، الثالث، الرابع، الخامس، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی / ابراهیم مدکور، للهیئه المصریه العامه للکتاب، القاهره.
- _____، (۱۳۸۵)، ترجمه فتوحات مکیه، ج (۲، ۳، ۴، ۵)، ترجمه مقدمه و تعلیق از محمد خواجوی، تهران: مولی.
- بالی زاده، مصطفی بن سلیمان، (بی تا)، شرح فصوص الحکم حنفی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بیات، محمدحسین، (۱۳۸۸)، چهره پیامبر اعظم (ص) در مثنوی و مقایسه آن با دیدگاه ابن عربی، فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سیزدهم، از صص ۴۳-۶۶.
- پورخالقی چترودی، مهدخت، (۱۳۷۱)، فرهنگ قصه‌های پیامبران (تجلی شاعرانه اشارات داستانی در مثنوی)، چاپ ۱، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی: مشهد.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۹)، داستان پیامبران در کلیات شمس؛ ج ۱، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸)، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین بن عربی، وزارت فرهنگ ارشاداسلامی، تهران.
- حیدری، حسین، (۱۳۸۹)، سرشت الوهی عیسی^(ع) در نگاه ابن عربی (بررسی تطبیقی آرای ابن عربی درباره ماهیت الهی، ولایت و نبوت حضرت عیسی و مقایسه آن با آیات قرآن و آرای مسیحیان)، مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان. صص: ۲۵-۶۶.

- جندی، مؤیدالدین، (۱۳۶۱)، شرح فصوص الحکم؛ تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مقدمه غلام‌حسین ابراهیم دینانی، تهران: انتشارات دانشگاه مشهد.
- خزائلی، محمد، (۱۳۷۱)، اعلام قرآن، تهران: امیرکبیر.
- خوارزمی، حسین، (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب‌مایل هروی، ج ۱ و ۲، چ ۲، تهران: روزنه.
- رازی، ابوالفتح، (۱۳۲۲)، تفسیر ابوالفتح رازی؛ ج ۶، تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، علمی.
- ستاری، جلال، (۱۳۸۶)، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، چاپ ۳، مرکز، تهران.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم، (۱۳۴۲)، دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی، تهران، ابن‌سینا.
- _____، (۱۳۸۷)، حدیقه الحقیقه، تصحیح و تحشیة مدرس رضوی، چاپ ۷، تهران، دانشگاه تهران.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۹)، فرهنگ تلمیحات، چاپ ۲، میترا، تهران.
- شیروانی، علی، (۱۳۹۲)، تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی، فصلنامه علمی - پژوهشی آیین حکمت، سال پنجم، شماره مسلسل ۱۸، صص: ۱۳۳-۱۴۸.
- شوشتری، عباس، (۱۳۵۳)، «فرهنگ لغات قرآن»، چاپ ۲، دریا، تهران.
- صمدی‌آملی، داوود، (۱۳۷۹)، شرح دفتر دل علامه حسن‌زاده آملی، ج ۲، قم، نبوغ.
- طغیانی، اسحاق، (۱۳۸۱)، شرح مشکلات حدیقه سنایی، دانشگاه اصفهان، اصفهان.
- عبدالباقی، محمدفواد، (۱۳۷۸)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، حر، قم.
- عتیق نیشابوری، ابوبکر، (۱۳۸۱)، تفسیر سوراآبادی، تصحیح سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۷)، دیوان عطارنیشابوری، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، چاپ ۲، ویراسته کاظم مطلق، آبان، تهران.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر علمی - فرهنگی.

- کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، (بی تا)، اصول کافی، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، ج ۲، شیراز، انتشارات علمیه اسلامیة.
- لوری، پیترو، (۱۳۸۳)، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران، حکمت.
- مطهری، سیدمنیره، (۱۳۸۸)، مسأله تشبیه و تنزیه خداوند از نگاه ابن عربی، فصلنامه عرفان اسلامی، شماره ۲۰، صص: ۱۰۳-۱۳۲.
- ناجی، حامد، (۱۳۹۳)، بررسی و تحلیل تأویلات نوحی از منظر ابن عربی، مجله پژوهش ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال ۸، شماره ۱، صص ۱۲۹-۱۴۴.
- یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی؛ فرهنگ معاصر، تهران.
- نرم افزار عرفان، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.