

فلسفه دین، دوره ۱۵، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷  
صفحات ۴۴۱-۴۶۲

## الگوی شبکه‌ای شریعت در نظریه معرفت ابن عربی و پیامدهای

### انسان‌شناختی آن

نقیسه اهل سرمدی\*<sup>۱</sup>، مهدی گنجور<sup>۲</sup>

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

۲. استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۲۳)

### چکیده

نظریه معرفت ابن عربی با شریعت پیوند ناگسستنی دارد. وی شریعت را یگانه طریق برای رسیدن به حقیقت می‌داند. شریعت به مثابه میزان شناخت، منبع معرفت و تأمین‌کننده یقین مضاعف، از دیگر نقش‌های شریعت در نظریه معرفت اوست. شریعت در هر دو ساحت نظر و عمل، میزان است؛ در حوزه نظر، هم در معارف عقلی و هم در معارف شهودی، میزان محسوب می‌شود که می‌توان آن را به دو صورت باواسطه و بدون واسطه فهم کرد. سالک طریق حقیقت با الگو قرار دادن دین الهی و تقلید از آن، واجد سه‌گانه‌های عدالت، حکمت و ادب خواهد شد. تحقق این صفات در ساحت وجودی او، ضرورت توجه به اسباب و علل ثانوی را به همراه دارد. ابن عربی چکیده این اسباب و علل ثانوی را با عنوان «هویت» آدمی نام می‌برد و آن را اگرچه حجاب و مانع می‌داند؛ حجابی که گریزی از آن نیست و حکمت، حرمت نهادن این حجاب را اقتضا دارد.

### واژه‌های کلیدی

ادب، حکمت، شریعت، عدل، معرفت، میزان، هویت انسان.

## مقدمه

مبانی ابن عربی در وحدت وجود، نتایجی را در باب معرفت به بار می‌آورد که از آن جمله می‌توان به وجود تناظری حقیقی بین معرفت به حق و معرفت به اشیا اشاره کرد. به این ترتیب که معرفت حق، معرفت اشیا و جهل به حق، جهل به اشیا را به دنبال دارد؛ چرا که حضرت حق، یگانه وجودی است در دار هستی که کثرات، همگی جلوه و شئون آن وجود واحد هستند و بنابراین شناخت درست از اشیا، شناخت آنهاست به‌عنوان مظهر و مجلای حق و ناگزیر در شناخت هر شیء، وجهی از حق نیز شناخته می‌شود. ابن عربی این رابطه را به قدری وثیق می‌داند که نشانه شناخت صحیح اشیا را آن معرفی می‌کند که بتوان با شناخت اشیا، راهی به معرفت حق گشود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۹۷). پس شناخت هر شیئی اگر به‌طور کامل و صحیح، انجام گیرد، ما را در شناخت وجهی از خداوند یاری می‌دهد.

با عنایت به همین مبنا، ابن عربی در ارزیابی قدرت معرفتی هر مُدرکی، به توانایی آن مُدرک در علم به حق توجه می‌کند، به‌طوری که گویا علم به حق، میزانی برای سنجش توان معرفتی قوای ادراکی محسوب می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۲۷۷). از این‌رو اکنون که هدف این پژوهش، سخن گفتن از نقش شریعت در فرایند معرفت است؛ باید به تبعیت از روش ابن عربی، نقش شریعت را در معرفت حق، تصویر و ترسیم و آن را به‌عنوان معیار و ملاکی برای نقش شریعت در مطلق معرفت - اعم از معرفت به حق و معرفت به اشیا - قلمداد کنیم. ناگفته نماند که این قاعده معرفتی که در وجودشناسی ابن عربی ریشه دارد، از آن خاصان و ممتازان است؛ کسانی که با شناخت و توجه به مظاهر حق، خود حق را بشناسند. البته سایرین نیز به‌قدر وسع وجودی خویش از این نظام بی‌بهره نیستند. با توجه به اهمیت و ضرورت این موضوع، می‌توان مسائل اصلی نوشتار حاضر را در قالب چند پرسش به شرح زیر مطرح کرد:

منظور از شریعت در لغت و اصطلاح چیست؟ شریعت در نظام معرفتی ابن عربی از چه جایگاه و نقشی برخوردار است؟ سخن از ساختمان معرفتی‌ای که همه زیربنا و روبناهای آن را شرع، مهندسی کرده است، چه فایده‌ای دارد؟ آیا این الگو، فاعل معرفت و سالک طریقت را به جایی می‌رساند؟

جایگاه و نقش حس، خیال، عقل، علوم تجربی و علوم انسانی در الگوی معرفتی ابن عربی (که همه چیز آن از شریعت فربه می‌شود) کجاست؟

مقاله حاضر با رهیافتی مسئله‌محور و با تکیه بر آثار و اندیشه‌های ابن عربی، ضمن پاسخ به پرسش‌ها و حل مسائل مذکور، به تعریف شریعت و نقش آن در نظام معرفتی وی اختصاص دارد و با روش تحلیل محتوا، مهم‌ترین آثار و لوازم انسان‌شناختی الگوی شبکه‌ای شریعت در نظریه معرفت ابن عربی را بررسی می‌کند.

### معنای شریعت

«شرع» ریشه در «شریعه» دارد که به معنای وارد شدن در آب و نوشیدن از آن است که در مورد حیوانات به کار می‌رود و در معنای ثانوی به معنای راه روشن گشوده‌شده است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۸: ۱۷۵). همچنین «شریعت» در لغت به معنای درگاه و سردر ورودی (عتبه) و نیز به معنای آب‌شخور و جایگاهی که بدون طناب از آن آب نوشیده می‌شود: «مورد الماء ألدی یستقی منه بلا رشاء» آمده است (ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۷۹).

این اصطلاح مجازاً به راه روشن و مشخصی اطلاق می‌شود که به‌سوی خدا رهنمون شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۳۵۲) یا به عبارت دیگر قانونی را گویند که خداوند برای هدایت بشر فرستاده است (چیتیک، ۱۳۸۹: ۸۴). به مجموعه مسائل دینی اعم از عقاید، اخلاق و احکام نیز «شریعت» گفته می‌شود؛ از این جنبه که مایه حیات و طهارت کسانی است که آن را بپیمایند و سلوکی هماهنگ با آن داشته باشند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۲۵۸).

واژه «شرع» تنها بر قانون و حیانی<sup>۱</sup> اسلام دلالت ندارد، بلکه همه ادیان الهی که از سوی خداوند و برای هدایت بندگان ارسال شده‌اند؛ شریعت محسوب می‌شوند. ابن عربی نیز ادیان غیر از اسلام را به رسمیت شناخته است و موضع خود را برگرفته از قرآن می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۱۴). البته در نسبت بین شریعت و دین باید گفت شریعت از نظر مفهومی اخص از دین است؛ زیرا شریعت عبارت است از راه و روش خاصی برای امتی یا پیامبری؛ در حالی که دین عبارت است از روش عام الهی نسبت به همه امت‌ها؛ از این‌رو،

شریعت نسخ‌شدنی است؛ لیکن دین به این معنا نسخ‌پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۳۵۰). شریعت که خود تنوع وسیعی از معرفت را شامل می‌شود، به دو حوزه اصلی احکام و اخبار تقسیم شده است<sup>۲</sup> (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۵۷).

### نقش شریعت در نظام معرفتی ابن‌عربی

ابن‌عربی برای شریعت، نقش کلیدی در امر معرفت و رسیدن به حقیقت قائل است. وی شریعت را به‌مثابه مسیر و طریق الهی می‌داند که پیمودن آن، موجب وصول بندگان به حقیقت شارع و معرفت حق تعالی می‌شود؛ چرا که اساساً خداوند متعال خود، شریعت را طریقی به‌سوی خویشتن قرار داده است: «... لكوننا سلکنا علی طریقه إلهیه تسمى شریعه فأوصلتنا إلی المشرع و هو الله تعالی لأنه جعلها طریقا إلیه» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۲).

تسلیم در برابر شریعت نزد ابن‌عربی "عبودیت" نام دارد. عبودیت اگرچه در غالب متون دینی از رویکردی کاملاً فقهی ملاحظه می‌شود، ابن‌عربی نسبت به آن، رویکرد وجودشناسانه دارد. او این نگاه خویش را وامدار آیات قرآن است.<sup>۳</sup> از نظر فلسفی، برای توضیح عبودیت، می‌توان از مفهوم «امکان وجودی» استفاده کرد. به این معنا که وجود ممکنات و همه اوصاف آنها از واجب‌الوجود است و آنها نه ذاتی فقیر، محتاج و نیازمند، بلکه با نفی هرگونه ذات و هویتی؛ عین فقر و احتیاج و نیاز خواهند بود. ابن‌عربی این وابستگی درونی و ذاتی را با الگو گرفتن از قرآن، «افتقار» می‌نامد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۹۷). چیتیک نیز ضمن برقراری ارتباط میان این نیاز ذاتی و عبودیت، وظیفه اصلی انسان‌ها را این می‌داند که فقر ذاتی همه موجودات و بخصوص خودشان را کاملاً دریابند. او کنش والای متناسب با چنین ادراکی را «عبودیت» می‌نامد (چیتیک، ۱۳۸۵: ۷۹).

واضح است که چنین عبادت و عبودیتی، عبادت خشک و بی‌روحی نیست؛ بلکه با داشتن شاکله و مبنایی وجودشناسانه، تمام هویت انسان را مخاطب قرار می‌دهد. قلمرو چنین عبادتی فراتر از سجاده و تسبیح، همه هستی آدمی را به خود مشغول می‌کند.

با تأمل در عبارات ابن‌عربی به‌نظر می‌رسد که وی نقش‌های چندگانه‌ای برای شریعت در نظر می‌گیرد؛ به‌طوری که اگر شریعت را در نظریه معرفت ابن‌عربی رصد کنیم، با

شبکه‌ای مواجه خواهیم بود که همه چارچوب نظام معرفتی او را فرامی‌گیرد. در این بخش از نوشتار به طرح و بررسی این نقش‌ها می‌پردازیم.

### شریعت به مثابه تنها طریق کسب معرفت

معرفت صحیح در دیدگاه ابن عربی آن است که به ذات اشیا تعلق گیرد. او چنین معرفتی را دور از دسترس فکر بشری و در انحصار خداوند می‌داند. از این جهت نزد او یگانه طریق مصیب برای کسب معرفت، تقلید از خداوند است. این تقلید به معنای تسلیم در برابر شریعت خواهد بود؛ به این ترتیب در اندیشه ابن عربی علم و تقلید، جدایی‌ناپذیرند و ارتباط ناگسستنی دارند.<sup>۴</sup>

ابن عربی نهج صائب را برای معرفت، تقلید از خدا و تبعیت از دستورات شریعتی می‌داند که به لسان انبیا برای مردم تبیین شده است: «فإن الله ما نصب طريقا إلى معرفة آلتی لا يستقل العقل بإدراكها من حيث فكره إلا ما شرعه لعباده علی ألسنة رسله و أنبيائه» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۷۶). بدین نحو، شریعت به مثابه مسیر سالک در نیل به حقایق است. اولین و مهم‌ترین نقشی که برای شریعت تعریف می‌شود، آن است که سالک با سرسپردن به دستورات خداوند و به عبارتی با "تقلید" می‌تواند در فهم حقیقت توفیق یابد. ابن عربی با اینکه در مسئله معرفت، جایگاه والایی برای "تقلید" در نظر می‌گیرد، آنگاه که در مقام توضیح و تفسیر برمی‌آید، تنها تقلیدی را تأیید می‌کند که با عقل حمایت شود. او معتقد است که شرع نیز باید با عقل ثابت شود، وگرنه گرفتاری در ورطه دور حتمی است «فان الشرع لا یثبت الا بالعقل...» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۵۶). او به صراحت، مراعات اوامر و نواهی حضرت حق یا به عبارتی «تقوی» را طریقی برای رسیدن به معرفت می‌داند.

وی در یک تقسیم‌بندی، علم را به اکتسابی و موهوبی تقسیم می‌کند و علم وهبی را علمی می‌داند که از جانب خداوند بر قلب نبی نازل می‌شود. او نبوت را علمی می‌داند که از جانب خداوند هبه می‌شود و لذا غیر اکتسابی است. نزد او شرایع، همگی علم وهبی هستند<sup>۵</sup> (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۸۰).

وی در مقابل، علوم اکتسابی را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: دسته اول آنچه از راه حواس و فکر اکتساب می‌شود و دسته دوم که شاهد کلام است را علم حاصل از تقوی

می‌داند. او به‌طور کلی علمی را اکتسابی می‌داند که حصول آن محتاج عملیاتی از جانب انسان باشد. وی سپس به اشتباه رایجی اشاره می‌کند و آن اینکه بسیاری گمان می‌کنند که علم حاصل از تقوی، علم وهبی است، او ضمن انکار این مطلب، علم حاصل از تقوی را اکتسابی و تقوی را طریقی برای کسب معرفت می‌داند: «فإن أكثر الناس يتخلون أن العلوم الحاصلة عن التقوی علوم وهب و لیست كذلك و إنما هی علوم مكتسبة بالتقوی فإن التقوی جعلها الله طریقا إلى حصول هذا العلم» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۴). با وجود این، او همه شرایع آسمانی و علوم و معارف انبیای الهی را در زمره علوم وهبی به‌شمار می‌آورد: «فالنبوت کلها علوم وهبیه لأن النبوة لیست مكتسبة فالشرائع کلها من علوم الوهب عند أهل الإسلام» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۴).

ابن عربی همان‌گونه که فکر و حواس را با رعایت ضوابط و شرایط، طریقی برای حصول علم می‌داند؛ برای شریعت نیز "طریقت" قائل است و البته در فتوحات فراوان است عباراتی که بر این مهم تأکید دارند. او مدعای خود را با دو آیه شریفه «ان تَتَّقُوا اللَّهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقَاناً» (انفال: ۲۹) و «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ یَعْلَمْکُمْ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۲) تحکیم می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۴).

نکته شایان توجه اینکه هرچند، فکر و حواس نیز راهی برای کشف حقیقت هستند (همچنانکه شریعت، چنین است) و ابن عربی نیز آنها را نادیده نمی‌انگارد، بلکه بر رعایت حد و حدود آنها و فرارفتن از جغرافیای مجاز آنها در معرفت تأکید می‌کند؛ با نظر به امکان خطایی که در آنها وجود دارد؛ آنها را قابل تبعیت محض نمی‌داند. از این‌روست که با عباراتی از او در "فتوحات" مواجه می‌شویم که در آن، شریعت را نه‌تنها یکی از طرق معرفت، بلکه تنها طریق برای آن می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۶).

او گاهی تأکید دارد که هیچ راهی برای ما وجود ندارد، جز آنچه در شرع، معین شده است. وی سخن کسی را که خلاف این حقیقت ادعا کند، از اساس باطل می‌داند: «فأنه لا طریق لنا الی الله إلا ما شرعه فمن قال بان ثم طریقا الی الله خلاف ما شرع فقوله زور...» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۶۶).

**شریعت به مثابه منبع معرفت**

مشهور چنین است که مراتب عالم وجود از منابع اصلی معرفت به‌شمار می‌آیند. این مراتب که در تقسیم‌بندی‌های مختلف، به تعداد و نام‌های مختلفی نامگذاری شده‌اند؛ در نظر مشهور سه‌گانه‌های "ملک"، "ملکوت" و "جبروت" را تشکیل می‌دهند.

شریعت و بالأخص شریعت اسلامی که در دو چهره کتاب و سنت تجلی یافته است نیز از منابع معرفت محسوب می‌شود. به این نحو که می‌توان با مراجعه به آن، از حقایق و معارف والا بهره جست. واضح است که این رجوع تنها رجوعی ظاهری و در رتبه الفاظ نخواهد بود، بلکه رجوعی معنوی و با ابزار قلب است رجوعی که سالک را با کلام و حیانی هم‌نوا می‌کند و همه وجود او را مخاطب قرار می‌دهد.

ابن عربی از جمله متفکران اسلامی است که عقیده دارد همه معارف و حقایق در کتاب و سنت موجودند و لذا شریعت منبع همه معارف است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۵۵). استشهاد او در این مورد به دو آیه شریفه زیر است: «ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»<sup>۷</sup> (انعام: ۳۸) و «وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ»<sup>۸</sup> (اعراف: ۱۴۵) (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۵۶).

او معتقد است حتی اولیای الهی در کشف و شهودهای خویش، امری فراتر از وحی و کتاب نخواهند فهمید و همه آنچه برای عارف در ضمن سلوک مکشوف می‌شود، چیزی جز فهم قرآن نخواهد بود و لذا علم اولیای الهی، امری خارج از وحی نیست: «فلا يخرج علم الولی جمله واحده عن الكتاب و السنه» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۵۶).

او سپس توضیح می‌دهد که اگر مکاشفه و شهودی خارج از کتاب و سنت باشد و فهمی خارج از آن اعطا کند، حقیقتاً آن فهم، جهل خواهد بود و علم نیست. او از عبارت معروف جنید که «معرفت ما مقید به کتاب و سنت است» نیز همین را می‌فهمد که کشف وگی در علوم الهی، فراتر از وحی و کتاب نبی نخواهد بود. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۵۶).

در حقیقت پذیرش این نقش از آن جنبه است که شریعت «کتاب تدوین» است و عوالم هستی «کتاب تکوین» و این دو متناظر با یکدیگر هستند. برای بیان کامل‌تر مطلب باید

«کتاب نفس» را نیز افزود و از یگانگی هر سه کتاب سخن گفت. تطابق و تناظر عوالم (که بیانگر چگونگی رابطه بین عالم‌های سه‌گانه است) به این معنا خواهد بود که عوالم وجودی در حقیقت و هستی، عین یکدیگرند و تنها در نحوه تجلی و ظهور با هم تفاوت دارند؛ چراکه با نگرش وحدت وجودی، عوالم از هم متباین، جدا و بی‌ارتباط نیستند، بلکه نوعی ارتباط و پیوستگی جدی بین عوالم وجود برقرار است: «و العوالم و إن كانت متعددة، إلا أن الجميع مترتبة منتظمة فی سلک واحد متفاوتة باللطفة و الکثافة و الظهور و البطون، لما مر من استحالة وجود عالمین متباینین» (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۰۴).

در نگرش عرفانی ابن عربی نیز همه عوالم هستی، کتاب‌های الهی و صحیفه‌های رحمانی هستند که بر خدای تعالی دلالت می‌کنند (ج ۱: ۲۲۸) و در حقیقت همه عوالم، تجلیات و مظاهر اسما و صفات الهی هستند (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۹) که در انسان صورت خاصی گرفته و در قرآن صورت دیگر و در جهان نیز صورت سومی پذیرفته است. به این ترتیب همان‌گونه که «عالم اکبر» (جهان عینی) و «عالم اصغر» (نفس آدمی) (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۹۷) با همه مراتب آن، منبع شناخت است، کتاب تدوین یافته هستی (شریعت: قرآن و سنت) نیز چنین خواهد بود.

### شریعت به مثابه میزان

نقش دیگری که در منظومه فکری ابن عربی برای شریعت در ساحت معرفت می‌توان قائل شد، میزان بودن آن در هر دو عرصه نظر و عمل است که به تفکیک در دو بخش مورد اشارت قرار می‌گیرد.

### میزان بودن شریعت در عرصه نظر

او در حوزه نظر در معارف شهودی و عقلی به میزان بودن شریعت اقرار دارد. این عبارت: «علم ما مقید به کتاب و سنت است» که به جنید نسبت داده می‌شود، باز هم مورد استشهد ابن عربی واقع می‌شود. او از این کلام برداشت‌های مختلفی دارد؛ از جمله اینکه، عارف در آنچه مکاشفه یا شهود می‌کند، باید کتاب و سنت را به عنوان میزان اخذ کند: «هو قول الجنید علمنا هذا مقید بالکتاب و السنه فهو المیزان»<sup>۹</sup> (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۸).



نزد ابن عربی، شهود و معاینه حقیقت، تنها آن‌گاه که در ترازوی شرع سنجش شود و از آن برگ اعتبار اخذ کند؛ قابل استناد و تمسک است. در غیر این صورت راهی برای تشخیص صحیح از خطای آن وجود ندارد. در نظر وی، امری که مورد مکاشفه واقع شده است، اگر مخالف حکم صریحی از شرع یا اخبار وارد شده در آن باشد، به هیچ نحو پذیرفتنی نخواهد بود. در این نکته هیچ مخالفتی میان اهل الله نیست: «امّا فی المتواتر المنصوص اذا ورد التعریف بخلافه فلا یعول علیه» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۳۴).

نکته مهم در باب مکاشفات این است که همه آنها از نظر ابن عربی از نوع اخبار هستند، نه احکام. همان‌گونه که گذشت شریعت به دو قسم کلی خبر و حکم تقسیم می‌شود. در نظر او با ادعای خاتمیت از جانب پیامبر اکرم (ص) باب بیان احکام الهی و اوامر و نواهی خداوند تا ابد مسدود شده است (به نقل از چیتیک، ۱۳۸۹: ۴۷۷).

به این ترتیب همه شهودها، چیزی جز اخبار نخواهند بود و در آنها اثری از حکم وجود ندارد. نکته شایان ذکر اینکه در همه مواردی که از میزان بودن شریعت، کلامی به میان می‌آید، شریعت بتمامه (حکم و خبر) میزان است و این با مطلب گفته شده منافاتی ندارد.

به‌طور خلاصه باید گفت امری که مورد مکاشفه و رؤیت واقع می‌شود، در نظر ابن عربی چیزی جز اخبار و معارف الهی نیست؛ لیکن در این اخبار و معارف الهی برای فهم و تشخیص صحیح از خطاگریزی از مراجعه به اخبار و احکام شریعت نداریم و چه بسا که از دلالت مفهومی حکمی در شریعت، درست یا نادرست بودن اخباری که مورد مکاشفه واقع شده است، به دلالت التزامی فهمیده شود. شایان ذکر است که اگرچه در علم عرفان نظری، آنگاه که از ملاک صحت و سقم مکاشفات عرفانی سخن به میان می‌آید، شریعت به‌عنوان یکی از ملاک‌ها و در کنار دو ملاک دیگر (عقل و تأیید مُرشد و راهنما) عنوان می‌شود (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۰۰ - ۱۰۱) لیکن از آنجا که امکان خطا در عقل و همچنین در سخن پیر طریق، منتفی نیست؛ لذا باید گفت در مجموع نزد ابن عربی از بین ملاک‌های مذکور، شریعت از اهمیت بیشتری برخوردار است. شاید به همین دلیل است که عباراتی از او می‌بینیم با این مضمون که ما ملاکی برای تشخیص حقیقت نداریم جز آنچه

در شرع بیان شده است: «لا طریق لنا إلى الله إلا ما شرعه» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۶۶). از معارف شهودی که بگذریم؛ ابن عربی شریعت را در معارف عقلی نیز میزان می‌داند. در معارف عقلی او از میزان‌های دیگری نیز سخن می‌گوید و البته شریعت را به‌عنوان شاخص و عالی‌ترین این میزان‌ها معرفی می‌کند. او میزان معارف عقلی را بر دو نوع می‌داند: یک نوع از آن که فرآورده عقل و فکر است؛ نظیر منطق در علوم عقلی و علم نحو در ادبیات. او نوع دوم را شریعت می‌داند و در توضیح آن، با استناد به آیه «ان تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹) علمی را معرفی می‌کند که در نتیجه تقوی حاصل شده است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۷). کلام او در باب معارف عقلی و نام بردن علم نحو از گروه این علوم نشان می‌دهد که مراد ابن عربی از معارف عقلی، علوم و معارف غیرشهودی است. چنانکه او خود نیز این معارف را مقابل معارف شهودی قرار می‌دهد. چنانکه گفته شد نظر او در باب میزان در معارف غیرشهودی دو چیز است: یکی میزان‌هایی که خود عقل و فکر بشری آن را معرفی می‌کند و دیگر شریعت و به این ترتیب او به‌صراحت، منطق را از دسته میزان‌های معتبر می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۳۸).

مراد او از میزان بودن شرع در معارف عقلی آن است که آدمی با رعایت دستورات الهی به حقایق و معارفی دست می‌یابد که می‌تواند از آن طریق، صحت و سقم علوم خویش را نتیجه بگیرد.

به این ترتیب به نظر می‌رسد که در خصوص معارف غیرشهودی، ابن عربی میزان بودن شریعت را به دو نحو ترسیم می‌کند: مستقیم (بی واسطه) و غیرمستقیم (با واسطه). طریق نخست، به این منوال است که حکم یا خبری از شرع، گزاره‌ای را که با کمک عقل (و از غیر راه شهود) حاصل شده است را تأیید یا رد کند. در طریق غیرمستقیم، انسان با عمل به تقوی و روشن‌بینی که در نتیجه آن حاصل می‌شود؛ در فهم صحیح از خطا توفیق می‌یابد. ابن عربی از آن بیم می‌دهد که فهم آدمی مخالف شریعت باشد و بخواهد به آن ملتزم باشد. او چنین امری را از مصادیق فریب نفس می‌داند و سالک را از آن بر حذر می‌دارد (به نقل از چیتیک، ۱۳۸۹: ۴۶۹).

### میزان بودن شریعت در عرصه عمل

شریعت علاوه بر حوزه نظر در ورطه عمل نیز میزان سنجش است: «... فمیزان العمل أن ينظر إلى الشرع» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۹). اگر کسی بخواهد درست و نادرست بودن و کامل و ناقص بودن عملی را بسنجد، باید آن را با الگوی مورد تأیید شارع قیاس کند. به میزانی که تطابق وجود داشته باشد، آن عمل از کمال برخوردار است و به میزان ناهمسانی، آن عمل، ناقص یا حتی باطل خوانده می‌شود. ابن عربی با تمثیل به نماز، سخن خود را ادامه می‌دهد (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۹). در نظر او لازم است که نماز اقامه شده توسط آدمی، جزء به جزء، هم در ظاهر و هم در باطن، با صورت نماز مطلوب شارع قیاس شود. اگر کاملاً بدون هیچ‌گونه زیادت و نقصانی، مطابقت داشت، انسان توفیق یافته است که میزان را رعایت کند و از حد تجاوز نکند و در غیر این صورت به اندازه ناهمسانی موجود، از میزان عدول کرده است.

او در جای دیگری می‌گوید: «در هر حرکتی در حق هر موجودی، به حکم شرع بنگرید و با او بر اساس آنچه شارع فرموده رفتار کنید؛ با آنها بر اساس واجب یا مستحب رفتار کنید و از آنها پا فراتر نگذارید. لذا در همه آنها مقام محمودی خواهید داشت، نزد خدا ایمن و محترم خواهید بود و واجد نور الهی خواهید شد» (به نقل از چیتیک، ۱۳۸۹: ۵۲۱). ابن عربی در این عبارت، شریعت را در همه مراتب حتی در حوزه عمل، میزان دانسته است و آدمی را در صورت محترم دانستن این میزان، واصل به امنیت و هدایت می‌داند.

### شریعت، تأمین‌کننده یقین مضاعف

یکی از نقش‌های مهم شریعت در ساحت معرفت، تأمین یقین مضاعف است. علاوه بر آنکه فراوانند مواردی که یقین ما به گزاره‌ای تنها در گرو شرع و اخبار الهی خواهد بود؛ به طوری که اگر دست آدمی از دامان شرع کوتاه شود، گزاره‌های فراوانی در باب معرفت (به ویژه خداشناسی و معادشناسی) در تردید بین صدق و کذب باقی خواهند ماند؛ لیک نقش دیگری که ابن عربی برای شرع در نظر می‌گیرد، تحقق «علم به علم» یا همان «یقین مضاعف» است.

ابن عربی بر آن بود که اگر آدمی در مواردی نیز بتواند با تمسک به عقل و فکر و رعایت موازین آنها، مسیر معرفت را به سلامت ببیماید و به علم یقینی واصل شود؛ یقین به

یقین، از امور دشواری است که در توان آدمی نیست: «انّ المصیب فی مثل هذا لیس علی یقین فیما اصابه» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۴۲۷).

او در باب معرفت، «علم به علم» را همان قدر ضروری و لازم می‌داند که علم را! او تنها راه نائل شدن به این علم مضاعف را در همه علوم به جز ضروریات، اخبار الهی موجود در شریعت می‌داند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۴۲۷). وی از عارفانی سخن می‌گوید که چون خود را در این علم مضاعف، محتاج شرع می‌بینند؛ از ابتدا باب قلب خویش را به سمت معارف ربوبی باز و هم علم را از او طلب می‌کنند و هم علم به علم را!

### آثار و لوازم انسان‌شناختی الگوی شبکه‌ای شریعت در نظریه معرفت ابن عربی

آنچه گذشت حاصل رصد شریعت در نظریه معرفت ابن عربی بود. شریعت به عنوان طریق و بلکه تنها طریق، منبع، میزان و تأمین‌کننده یقین مضاعف، شبکه‌ای به هم پیوسته را در نظریه معرفت ابن عربی تشکیل می‌دهند. این طرح شبکی‌مانند، انسان را که رکن اصلی در سازوکار معرفت است، متأثر می‌کند و آثار و پیامدهای فراوانی برای او به ارمغان می‌آورد. در این بخش از نوشتار مهم‌ترین این پیامدها و لوازم انسان‌شناختی مطرح خواهد شد.

### ظهور عدل در ساحت وجودی انسان

شرع میزان جهانی برای تثبیت عدل است: «... المیزان الموضوع فی العالم لإقامة العدل و هو الشرع» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۶۳). ابن عربی در این عبارت، استقرار عدل را در گرو شرع می‌داند. در نظر او کسی که سالک مسیر معرفت و سعادت باشد، نمی‌تواند نسبت به دین الهی بی‌توجه باشد. او واضح این میزان را در حقیقت خداوند می‌داند. از آنجا که عالم صغیر نسخه‌ای اجمالی از عالم کبیر است؛ وی معتقد است که عدم رعایت حدود شرع سبب بروز طغیان در مملکت وجود آدمی و زوال هویت او خواهد بود؛ همچنانکه توجه نکردن به میزان، تشتت و زوال آن عالم را در پی دارد: «کسی که طالب معرفت و سعادت است، نباید میزان شرع را حتی برای لحظه‌ای فروگذارد؛ چرا که خداوند میزان مزبور را به دست دارد، بی‌آنکه آن را فرونهد ... به همین ترتیب هیچ انسانی نباید قانون شرع را تا آن زمان که مکلف است نادیده بگیرد؛ چه اگر

چنین کند تمام شرع [نسبت به او] از میان می‌رود، درست به‌مانند آنکه اگر حق تعالی میزان را فروگذارد، عالم فانی می‌شود» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۳۹). طغیان، نابسامانی و آشوب در وجود آدمی از مقدمات بحران هویت است. ابن عربی این مسئله را که به‌نظر می‌رسد مشکل قرن حاضر و جامعه امروز باشد (جامعه‌ای که با فناوری، ارتباطی زوال‌ناپذیر دارد) در گذشته بسیار دور، آسیب‌شناسی کرده است و سرسپردگی در برابر خداوندگار هستی را راه علاج آن می‌داند. سرسپردگی و تسلیمی که چون حکم عقل و زائیده اندیشه است، کاملاً عقلانی و فکورانه خواهد بود.<sup>۱۱</sup>

به این ترتیب التزام به دین الهی، سبب استقرار عدل و تثبیت آن در وجود انسان و نیز در مجموع کائنات خواهد شد؛ چرا که هیچ حرکت و سکونی در آدمی نیست، مگر آنکه شریعت در مورد آن نظری داشته باشد و آنگاه که تمام زوایا و خفایای وجودی سالک توسط خالق خویش، ترتیب یابد؛ هر قوه و استعدادی در حد لازم پاسخگویی می‌شود و همه چیز در جایگاه خود قرار می‌گیرد که این همان عدل است؛ و این عدل حکومت هر دو عالم صغیر و کبیر را به‌دست می‌گیرد.

#### آراستگی انسان متشرع به حکمت

آن کس که تن به هدایت وحی الهی دهد و در نظر و عمل بر طبق موازین شرع، توفیق یابد و به لحاظ این توفیق، عدالت را در عرصه وجودی خویش به ظهور برساند، اهل حکمت خواهد بود: «عدل که از راه میزان به‌دست می‌آید با حکمت، پیوند نزدیک دارد. عدل آن است که هر چیز در جای مناسب خود قرار داده شود؛ در حالی که حکمت، عمل متناسب با هر موقعیت است» (چیتیک، ۱۳۹۱: ۷۹).

ابن عربی حکیم را کسی می‌داند که کار شایسته را برای هدف نیک و به‌نحو سزاواری انجام دهد: «فإن الحکیم مَن یعمل ما ینبغی لِمَا ینبغی کما ینبغی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۳).<sup>۱۲</sup> عدل در معنای لغوی، قرار دادن هر چیز در موضع خاص خویش است. لذا کسی که از هدایت حق متابعت کند، اهل عدل خواهد شد. چنین کسی از حکمت نیز بی‌نصیب نیست؛ چرا که حکمت و عدالت قرین یکدیگر هستند.

ابن عربی اسم «الحکیم» خداوند را دارای دو وجه می‌داند؛ وجهی به اسم «العالم» و وجهی به اسم «المدبّر» دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۸۹). در نظر او حکیم کسی است که از طرفی مواضع و جایگاه امور را می‌داند و به آن عالم است و از طرفی بر مبنای همین علم، آنها را در جایگاه خاص خویش تدبیر می‌کند. او هر دو وجه علم و تدبیر را در اسم «حکیم» ضروری می‌داند. دقت به حوزه عمل در باب حکمت، دقت لطیفی از سوی ابن عربی است.

به این ترتیب حکمت تنها از سنخ تئوری، دانش و نظر نیست؛ بلکه جنبه عمل باید قرین آن شود تا حکمت و در نتیجه «حکیم» متولد شود و این در حوزه انسان‌شناسی نتایج مبارکی به همراه دارد. انسان برای تخلّق به اسم «الحکیم» خداوند تنها کافی نیست که بداند؛ بلکه علاوه بر دانستن، باید بتواند دانسته‌های خود را در هویت انسانی خویش به اجرا درآورد و به عبارتی با عنایت به دانسته‌های خود، به تدبیر مملکت وجودی خویش پردازد؛ باید از تماشاگری عرصه معرفت ارتقا یابد و خود بازیگر این عرصه شود. باید کوله‌بار معارفی را که اندوخته است، توشه راه خود کند و سفری بی‌انتها را آغاز نماید. تنها در این صورت سزاوار خواهد بود که او را حکیم بدانیم و ره توشه‌اش را «حکمت»! از همین جنبه است که صدرالمتألهین نیز در نامگذاری مفصل‌ترین اثرش با ظرافتی هنرمندانه، حکمت را با سفر، مقارن می‌کند و عنوان «الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه» را برمی‌گزیند.

فیلسوفان اسلامی همواره حکمت را از فلسفه در همین وجه متمایز کرده‌اند. اگرچه در هردو موضوع «وجود» هست و «وجودشناسی» و انسان در هر دو با «وجود»، نسبتی برقرار می‌کند؛ این نسبت در یکی تماشاگری است و در دیگری بازیگری. اینکه انسان فارغ‌دلانه، وجود را مطالعه کند یا وجودشناسی او دردمندانه، شورانگیز و آکنده از شوق بوده، در آن درد فراق و شور و شوق وصال وجود داشته باشد، بسیار متفاوت است. فیلسوفان اسلامی اولی را مطابق عرف معمول، «فلسفه» نامیدند و دومی را که وجودشناسی توأم با درد، شور، شوق، ابتهاج و طلب است، تحت عنوان «حکمت» شناختند و شناساندند (امامی جمعه، ۱۳۸۶: ۶۴).

اکنون واضح می‌شود که ابن عربی نیز به چنین وجهی توجه دارد؛ آنجا که حکمت را از

مقوله عمل، تدبیر، شدن و صیورورت می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۳).

به این ترتیب در گفتمان ابن عربی انسانی که در سلوک معرفتی خویش، دین الهی را الگو قرار دهد و در جاده شریعت سیر و از منبع آن تغذیه کند و از آن به‌عنوان میزان برای ارزیابی خود در ساحت نظر و عمل بهره برد، تحقق عدل را در عالم انسانی خود به نمایش می‌گذارد و ظهور حکمت، موهبت نابی است که عاید این مسافر راه می‌شود و ادب، تحفه دیگری است که ارزانی آن در مسیر سلوک، تصویر زیباتری از این عروج بی‌متتها را برای خود عارف و سایرین به نمایش می‌گذارد.

### تخلقی به اخلاق و ادب الهی

نزد ابن عربی شریعت، قانون‌های ادب الهی است: «الشرائع آداب الله لعباده» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۵۸) و ادب، موهبتی است که در پی تسلیم در برابر حضرت حق، نصیب انسان می‌شود. آن‌کس که از متابعت دستورات شرع بگریزد، در محضر الهی به سوءادب مبتلا شده است. وی می‌گوید: «ادب الهی همان است که خداوند به‌عنوان "شرع" برای بندگانش و به زبان پیامبرانش مقرر فرموده است. شریعت، قوانین ادب الهی است که خداوند برای بندگانش وضع نموده است، کسی که حق شرع الهی را ادا کند، در حقیقت به ادب حق تعالی مؤدب گردیده و اولیای حق را شناخته است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۵۸).

به این ترتیب ادب الهی، رعایت اوامر و نواهی خداوند است و راه مؤدب شدن به آداب الهی، رجوع به قرآن و سنت و عمل مطابق آن خواهد بود. از این‌رو باید گفت آن‌کس می‌تواند به مقام حکمت و عدالت برسد و حق هر یک از امور را بتمامه ایفا کند و در موطن عالم وجودی خویش و نیز جهان هستی، مظهر نیکویی برای حکمت و عدالت باشد، که به ادب الهی تأدیب یابد یا به عبارتی با تبعیت از اوامر و نواهی الهی که همان رعایت ادب در محضر اوست، شریعت را محترم بدارد.

اکنون که از بیان نقش‌های چندگانه شریعت و تبعات انسان‌شناسانه آن در قالب سه‌ضلعی عدل، حکمت و ادب فارغ شدیم، ابهامی فراروی خواننده قرار می‌گیرد که طرح و رفع آن خاتمه‌بخش نوشتار حاضر خواهد بود.

### طرح یک پرسش و پاسخ

همان‌گونه که گذشت در نظام معرفتی ابن‌عربی، شریعت به صورت‌های مختلف ظاهر می‌شود. این نکته شاید ذهن خواننده را به این سو‌متمایل کند که تنها چیزی که نزد ابن‌عربی برای احراز معرفت نیاز است، فقط و فقط تسلیم در برابر وحی است، به‌طوری که سخن گفتن از نظام معرفتی او بیهوده‌گویی است! چرا که نظامی که اول و آخر آن شریعت است، جز در قالب واژه، بویی از نظم و شاکله ندارد. سخن از ساختمانی معرفتی که همه زیربنا و روبناهای آن را شرع، مهندسی کرده است، چه فایده‌ای دارد؟ در الگویی از معرفت که طریق، منبع، میزان، و... همه چیز آن شریعت است، چه جایی برای حس، خیال، عقل، علوم تجربی، علوم انسانی و ... باقی می‌ماند؟ گویی در این نظام‌واره از هر چیزی غیر از وحی اهمال شده است!

پاسخ این پرسش ضمن دو نکته بیان می‌شود:

الف) در نظر ابن‌عربی اگرچه سالک لازم است در ابتدای سلوک خویش در راه معرفت، تمام هویت خود را تسلیم شرع کند و تقلید محض را پی گیرد، لیکن شریعتی که او طوق بندگی را گردن نهاده است، او را به پاس داشتن حدود اشیا و ایفای حق آنها در چارچوب اقتضایی که دارند (و به‌طور خلاصه به صفت حکمت و عدالت) فرمان می‌دهد. ابن‌عربی هر چه به‌جز وحی را اسباب و علل ثانوی می‌داند و بی‌اعتنایی به آن را برای سالک مجاز نمی‌داند: «خداوند هیچ‌گاه حکمت در اشیا را تعطیل نمی‌کند. اسباب، حجاب‌های وضع‌شده الهی هستند که هیچ‌گاه مرتفع نمی‌گردند، بزرگ‌ترین این حجاب‌ها هویت خودت است ... پس حذف تو محال است ... بدین ترتیب حکمت اقتضا می‌کند که علل و اسباب ابقا شوند»<sup>۳</sup> (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۵۵۳).

او بزرگ‌ترین حجاب را هویت انسان می‌داند. نکته شایان ذکر اینکه این هویت، شامل همه وجود آدمی و از جمله همه قوای اوست که از آن جمله‌اند حواس، عقل، فکر و به‌طور خلاصه مجموع قوای ظاهری، باطنی، ادراکی، تحریکی انسان که اگرچه حجاب هستند؛ بنا به دستور خود شرع، باید در حدود خویش مورد توجه قرار بگیرند. به این ترتیب پرداختن به این قوا و ایفای حق آنها، مقتضای عدل، حکمت و ادبی است که



سالک در مسیر تبعیت از شریعت به آن آراسته می‌شود. توجه به این اسباب، خود نشان از توجه به حق دارد و به گفته ابن عربی: «کسی که وجود اسباب را انکار کند، در حقیقت آنچه را که حق تعالی وجودش را تثبیت کرده، انکار می‌کند و از دید انسان‌های رشدیافته سزاوار سرزنش است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۰۲).

ب) ابن عربی هر چند پرداختن و عنایت به این حجاب‌ها را در حد خویش لازم و ضروری می‌داند، نزد او این توجه در ظاهر و به اقتضای وظیفه است. او اعتماد و تکیه سالک را جز بر حضرت ربوبی بر هیچ‌یک از این اسباب و علل جایز نمی‌داند، چرا که تنها او حق است و جز او باطل.

به این ترتیب ابن عربی اهل حکمت و ادب واقعی را کسانی می‌داند که حتی در اسباب و علل ثانوی نیز در همان حدودی که دستور شرع است، عمل کند: «اهل علم و ادب الهی آنچه را خداوند تثبیت کرده است، در همان موضع و بر همان وجه تثبیت می‌کند و آنچه را او نفی نموده است، در همان موضع و بر همان وجه نفی می‌نماید» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۷۳).

او در آنجا که به بقای علل و اسباب ثانوی دستور می‌دهد، بی‌هیچ درنگی از ضرورت محو اعتماد و تکیه بر غیر حضرت حق بیم می‌دهد و به این ترتیب ابقا و امحا را توأمان لحاظ می‌کند: «بدین ترتیب حکمت اقتضا می‌کند که علل و اسباب ابقا شوند، هر چند اعتماد و تکیه بندگان بر این علل، محو می‌شود» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۳).

### نتیجه‌گیری

شریعت در دستگاه معرفت ابن عربی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در همین زمینه تئوری تقلید زیربنای معرفت‌شناسی او واقع می‌شود. انسان در صورت سرسپردن به دامان شریعت و تقلید از نبی، به اتحاد با عقل محض و در نهایت به مقام قرب خداوند راه می‌یابد، محبوب درگاه الهی و محرم اسرار و اخبار می‌شود و در امر شناخت حق توفیق می‌یابد. از طرفی نیز شناخت صحیح از حق تعالی، سالک را در شناخت‌ها و معرفت‌های دیگر نیز حمایت می‌کند. به این ترتیب مرکز ثقل عرفان که همان معرفه‌الله است با تقلید از شریعت گره می‌خورد. روش ابن عربی چنین

است که برای سنجش استعداد قوا در امر شناخت، ابتدا سهم هریک را در معرفت حق ارزیابی می‌کند و آن را ملاکی برای توانایی قوا در مطلق معرفت (اعم از معرفت به حق و غیرحق) می‌داند. در پژوهش حاضر نیز اگر تصویری از نقش وحی الهی در معرفت حق به دست آوریم، می‌توان اطمینان حاصل کرد که طبق الگوی مورد قبول او به نقش وحی الهی در مطلق معرفت دست یافته‌ایم.

ابن عربی نقش‌های چندگانه زیر را برای شریعت در امر معرفت در نظر می‌گیرد:

۱. طریق کسب معرفت؛ ۲. منبع معرفت؛ ۳. میزان معرفت؛ ۴. عنصر تأمین‌کننده یقین مضاعف.

اگر سالک، شریعت را در قالب نقش‌های فوق پذیرا شود، اهل عدل، حکمت و ادب خواهد شد. چنین کسی به اقتضای عدل، حق خود و غیرخود را محترم می‌داند و خود را به نادیده گرفتن استعدادهای وجودی خویش و دیگران مجاز نمی‌داند. اینجاست که حکمت در چنین انسانی متولد می‌شود، چرا که حکمت، مقام و مرتبه‌ای است که معرفت سالک از وادی نظر به سرزمین عمل کوچ می‌کند و در تمام هویت او سکنی می‌گزیند. در این موقف است که دانش به بینش، مبدل و گفتار در ساحت رفتار ظاهر می‌شود. از این‌روست که ابن عربی در مقام تعریف، حکمت را از سنخ عمل می‌داند و آن را عملی بایسته (که از علم صحیح و شایسته‌ای برمی‌خیزد) معرفی می‌کند: «فالحکیم من يعمل ما ینبغی لما ینبغی کما ینبغی».

با ظهور حکمت و عدل در شاکله وجود آدمی، ادب ثمره دیگری است که از این پیوند مبارک به بار می‌نشیند و مسافر طریق حق را مؤدب به ادب الهی می‌کند. به این ترتیب معرفتی که ابن عربی اساس و طرح آن را پی می‌ریزد، از عقل، آغاز و با وحی الهی ادامه می‌یابد و در مسیری بی‌انتهای مسافر طریق حقیقت را همراهی می‌کند. سه‌گانه‌های عدل، حکمت و ادب مواهبی هستند که چنین نظام‌واره‌ای برای آدمی به ارمغان می‌آورد.

## پی‌نوشت

۱. در فرهنگ عرفان ابن عربی وحی، تنها مختص پیامبران نیست. او وحی را اگر همراه با تشریح باشد، مخصوص نبی می‌داند؛ ولی در نظر او وحی بدون تشریح، در اولیا نیز وجود دارد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۷).
۲. احکام به امر و نهی و امر به مباح و مطلوب تقسیم می‌شود. مطلوب شامل واجب و مندوب (مستحب) است. اخبار نیز به دو قسم آنچه معرفت به آن ممکن است و آنچه معرفت به آن محال است، تقسیم می‌شود؛ قسم نخست اسما و صفات خداوند را با تقسیماتش شامل می‌شود و مراد از قسم ثانی، ذات خداوند است که ابن عربی به استشهاد آیات و حکم عقل، معرفت به آن را ممکن نمی‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۱۴).
۳. «ان کلّ من فی السموات و الارض الاّ آتی الرحمن عبدا» (مریم: ۹۳). نزد ابن عربی و بسیاری دیگر، هر مخلوقی کلمه‌ای است که با نفس رحمانی ظهور می‌یابد و با ظاهر کردن صفات وجود، عبادت او می‌کند.
۴. در این زمینه به مقاله نگارنده رک: اهل سرمدی، نفیسه و مریم السادات ایزدی، ابن عربی و نظریه تقلید از خدا، فصلنامه خردنامه صدر، ۱۳۹۲.
۵. عبارت او چنین است: «فالتبوات کلّها علوم وهیبه لانّ النبوه لیست مکتسبه فالشرایع کلّها من علوم الوهب عند اهل الاسلام الذین هم اهله و ارید بالاکتساب فی العلوم ما یكون للعبد فیہ تعمّل کما ان الوهب ما لیس للعبد فیہ تعمّل ...» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۵۸۰).
۶. «فانّ اکثر الناس یتخیلون انّ العلوم الحاصله عن التقوی علوم وهب و لیست كذلك و أنّما هی علوم مکتسبه بالتقوی فانّ التقوی جعلها الله طریقاً الی حصول هذا العلم ...» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۵۸۰).
۷. ترجمه: ما در کتاب از بیان هیچ چیز فروگذار نکردیم.
۸. ترجمه: در الواح تمامی پندها و جزییات همه امور را برای او نوشتیم.
۹. عبارت او چنین است: «وهو قول جنید علمنا هذا مقید بالکتاب و السنه فهو المیزان» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۸).

۱۰. اینجا مسئله‌ای وجود دارد و آن اینکه چنین معیار و میزانی، بین‌الذهانی نخواهد بود. هر کس می‌تواند ادعا کند که با بینش باطنی خاصی که احراز کرده است، حقیقت بودن امری را یقین دارد. ولی در طریق مستقیم چنین ابهامی وجود ندارد، چرا که احکام و اخبار شرع صراحت دارد (هرچند در این طریق نیز در مواردی که حکم شرع صراحت نداشته باشد، امکان تنوع برداشت وجود دارد. از آنجا که مخاطبان با ذهنیات مختلف با متن شریعت مواجه می‌شوند، برداشت‌های مختلف یا حتی متعارض دور از ذهن نیست).

۱۱. زیرا تقلید در برابر شرع و تسلیم در مقابل او از احکامی است که عقل به آن حکم می‌کند، چرا که عقل، خود به محدودیت خویش واقف و چنین تقلیدی حکم عقل است آنگاه که به محدودیت‌های خویش واقف می‌شود ... ابن عربی تقلیدی را می‌پسندد که حکم عقل باشد. برخلاف آنچه در السنه عوام از عرفا انتظار می‌رود؛ نزد آنها و بالأخص ابن عربی، عقل از جایگاه ممتاز و ویژه‌ای برخوردار است. مهم آن خواهد بود که قدر آن شناخته شود و بیش از طاقتش بر آن تحمیل نشود. برای آگاهی بیشتر رک: حکمت، نصرالله، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی، ۱۳۸۹؛ همو، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، ۱۳۸۵.

۱۲. عبارت او چنین است: «فالحکیم من يعمل ما ینبغی لما ینبغی کما ینبغی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۳).

۱۳. عبارت چنین است: «فان الله لا يعطل حکم الحکمه فی الاشیا والاسباب حجب الهیه موضوعه لا ترفع اعظمها حجاب عینک فعینک سبب وجود المعرفه بالله تعالی اذ لا یصح لها وجود الأفی عینک و من المحال رفعک مع اراده اللهان يعرف ... و من الحکمه ابقای الاسباب مع محو العبد من الرکون الیها...» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۳).

## منابع

۱. ابراهیم مصطفی و دیگران (۱۳۸۰ ق). *المعجم الوسیط*، قاهره: مطبعه مصر.
۲. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۷ ق). *الفتوحات المکیه*، ج ۸، بیروت: دارالفکر.
۳. \_\_\_\_\_ (بی تا). *الفتوحات المکیه*، ج ۴، بیروت: دارصادر.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، تهران: انتشارات الزهراء.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *فصوص الحکم* با شرح داوود قیصری، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ق). *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه.
۷. امامی جمعه، مهدی (۱۳۸۶). حکمت یا رویکرد وجودشناسی به وجود، *فصلنامه اندیشه دینی شیراز*، شماره ۲۲: ۶۳ - ۷۶.
۸. اهل سرمدی، نفیسه و مریم‌السادات ایزدی (۱۳۹۲). ابن عربی و نظریه تقلید از خدا، *فصلنامه خردنامه صدرا*، شماره ۷۴: ۱۱۵ - ۱۳۰.
۹. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۵). *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، چاپ سوم، تهران: انتشارات روزنه.
۱۰. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۵). *عوالم خیال*، ترجمه قاسم کاکائی، چاپ دوم، تهران: هرمس.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: انتشارات جامی.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). *معرفت‌شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی*، ترجمه پیروز فطورچی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. حکمت، نصرالله (۱۳۸۵). *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*، تهران: فرهنگستان هنر.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی*، چ سوم، تهران: فرهنگستان هنر.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ ق). *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق صفوان

عدنان، بیروت: دارالعلم

۱۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: انتشارات جامعه

مدرسين حوزه علمیه قم.

۱۷. طریحی، فخرالدین محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری،

تهران: مکتبه المرتضویه.

۱۸. قیصری، داوودبن محمود (۱۳۸۶). شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین

آشتیانی، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.