

جایگاه عقل در جهان بینی عرفانی ابن عربی و دلایل ناتوانی آن در شناخت حق

بهزاد مرتضایی*

چکیده

بسیاری از عرفا، عقل را حجاب معرفت می دانند؛ به ویژه اینکه آنها بین علم و معرفت تمایز قائل اند و معرفت را مربوط به دایره شناخت انسان از حق تعالی و تجلیات او و جایگاه آن را قلب می شمارند و علم را محصول ادراکات عقل نظری می دانند. ابن عربی معتقد است عقل در شناخت حق تعالی دو مقام و مرتبه دارد: یکی مقام ادراک و دیگری مقام قبول و پذیرش. وی عقل را در مقام ادراک و شناخت ذات حق و برخی از مراتب تعینات و تجلیات او، ناتوان معرفی می کند؛ اما در مقام پذیرش و قبول، قادر به شناخت حق می داند و برای آن محدودیتی قائل نیست. این مقاله با تبیین جایگاه عقل، به دو مقام عقل و مهم ترین دلایل ناتوانی عقل نظری در بعد ادراکی در شناخت حق و ویژگی های خاص هریک از آنها از دیدگاه ابن عربی می پردازد.

واژگان کلیدی

عقل، قلب عرفان، حق تعالی، تعینات حق، عقل فاعل، عقل قابل، ابن عربی.

drbmortzae@yahoo.com

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه امام حسین (ع) تهران.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۲۶

طرح مسئله

از بعد هستی‌شناختی در جهان‌بینی عرفانی، آنچه در خارج وجود دارد، تجلیات ذات حق است و از بعد معرفت‌شناختی نیز آنچه در علم بشر - چه به‌نحو علم حضوری و چه به‌نحو علم حصولی - حاصل می‌شود، علم به تعینات حق تعالی و اسما و صفات و افعال اوست. از دیدگاه ابن‌عربی، تجلیات الهی مبدأ جمیع معارف حسی، خیالی، عقلی و شهودی است. معرفت از نظر او انکشاف حقیقت یا ماهیت شیء در نظر عارف است که این انکشاف با رفع حجاب یا حجاب‌های قلب به‌صورت رمز آشکار می‌شود. (ابن‌عربی، ۱۳۲۹: ۱ / ۲۴)

به‌همین دلیل، انسان قادر به ادراک کنه ذات حق تعالی نیست؛ زیرا ذات حق، مطلق و بی‌نهایت بوده، احاطه موجود محدود ناقص بر ذات مطلق بی‌نهایت محال است؛ اما درجاتی از شناخت حق تعالی از طریق غیر عقلی امکان‌پذیر است که عقل نیز آنها را می‌پذیرد. بررسی عقل در عرفان، بیشتر بر محور توانایی آن بر ادراک حق تعالی است. اینکه انسان تا چه حدی می‌تواند خدا را بشناسد، در عرفان ابن‌عربی به دو موضوع اساسی وابسته است: یکی مقام و مراتب حق و دیگری مقام و مراتب قوا و ابزار شناخت انسان.

در دسترس نبودن مقام ذات حق از فکر فیلسوف و شهود عارف

مقام و مرتبه‌ای که عرفان آن را قابل شناخت نمی‌داند، مقام ذات حق است که از دسترس فکر فیلسوف و شهود عارف به دور می‌باشد. در این مقام، هیچ‌گونه تعین، ظهور و علمی وجود ندارد و هیچ‌کس جز ذات حق از این مرتبه آگاهی ندارد. آنچه قابل دسترسی است، مقام ظهور ذات و وجود منبسط و وجه‌الله است. بنابراین وقتی گفته می‌شود انسان از هیچ‌یک از راه‌های حضور و شهود و حصول به کنه ذات حق دسترسی ندارد، هم شامل فیلسوف و هم شامل عارف می‌شود و آنچه در عرفان نظری به‌عنوان موضوع مطرح است و در عرفان عملی قابل حصول است، همیشه ذات به‌اعتبار تعینی از تعینات و ظهورات ذات است. علاوه بر ذات، برخی از مراتب تعینات ذات حق نیز از عقل و فهم بشری دور است. منظور از اینکه گفته می‌شود عقل از شناخت حق عاجز است، شناخت در مراتب تعین و ظهور است، وگرنه عقل و شهود هر دو در دور بودن از شناخت مقام ذات یکسان هستند.

ابن عربی در *فصوص الحکم* (فص الیاسی) انواع شناخت‌های بشری درباره حق تعالی را بررسی کرده و به سه دسته رسیده است: دسته‌ایی که حق را از طریق تشبیه می‌شناسند، گروهی که می‌خواهند با تنزیه حق از صفات نقصی، او را توصیف نمایند و عده‌ای که بین تشبیه و تنزیه جمع نموده‌اند. (۱۳۶۵: ۱۸۵) نظریه گروه سوم در آثار ابن عربی به‌طور مشروح آمده است. (همو، ۱۳۶۹: ۲ / ۲۱۹)

وی شناخت حق تعالی را با جمع بین تشبیه و تنزیه امکان‌پذیر می‌داند و هریک از تشبیه و تنزیه را به‌تنهایی ناقص می‌شمارد. او بهترین شاهد بر مدعای خود را کلام خداوند می‌داند و می‌گوید: «در قرآن کریم تشبیه و تنزیه در کنار هم، بلکه در متن یکدیگر وارد شده‌اند.» (کاشانی، ۱۹۶۷: ۱۸۵)

یکی از این آیات «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری / ۱۱) است که تشبیه و تنزیه را با هم جمع کرده است. این آیه در عین حال که برای حق تعالی «مثل» اثبات نموده (تشبیه)، وجود همانند برای مثل او را نفی کرده که وجود نظیر برای او نیز نفی می‌شود (تنزیه). خداوند در مقام ظهور و تعین مثل دارد؛ ولی از جهت ذات و بطون غیب همانندی ندارد. کسی که خداوند را تنها از مقام تنزیه توصیف می‌کند و از نحوه توصیف قرآن کریم غافل باشد، جاهل است و کسی که با علم به نحوه توصیف قرآن تنها تنزیه می‌کند، دارای سوء ادب می‌باشد و کسی که با علم به شیوه معرفی حق تعالی در قرآن کریم او را در عین تنزیه، تشبیه می‌کند، بر طریق حق است. (همان: ۱۸۵)

ابن عربی در جای دیگر، نظریه کسانی را که خداوند را فقط از طریق تشبیه یا از تنزیه صرف معرفی می‌کنند، مردود می‌شمارد و می‌گوید:

هیچ تنزیهی بی‌شائبه تقیید و هیچ تشبیهی بی‌غائله تهدید نیست، پس اگر قائل به تشبیه شوی، محدّد و اگر قائل به تنزیه شوی، مقیّد می‌باشی. (کاشانی، ۱۹۶۷: ۱۸۶)

دلایل تفاوت مراتب شهود و ادراک انسان‌ها

ابن عربی در بیان دلیل تفاوت‌ها معتقد است هر گروهی خداوند را مطابق مراتب و درجات علم

و فضل و کمالات خود می‌شناسند. وی تفاوت مراتب شهود و ادراک انسان‌ها را ناشی از تفاوت درجات بشر از حیث علم و فضل می‌داند؛ به همین جهت، عده‌ای خداوند را بدون قید و برخی نیز مقید می‌شناسند. وی در جایی می‌گوید:

چون درجات افراد بشر از حیث علم و فضل و سایر کمالات متفاوت است، برخی حق تعالی را به نحو اطلاق و بدون هیچ تقیدی شناخته، برخی آمادگی شناخت او را جز به نحو تقیید به صفات کمالی و به دور از حدوث و محدودیت ندارند و عده‌ای بالعکس جز با تقید حق در قالب صفات حدوثی و محدود در ظرف زمان و مکان و مقدار، توانایی درک او را ندارند و از طرفی نیز کتاب خدا برای جمیع مردم نازل شده تا فضل او بر همه مراتب گسترده باشد. از این رو هم آیاتی «تنزیه‌ی» نظیر «هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، (غافر / ۲۰) «هُوَ عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، (ملک / ۱) «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره / ۲۵۵) و ... را نازل فرموده و هم آیات «تشبیهی» مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، (طه / ۵) «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» (قمر / ۱۴) و ... را وحی نموده و هم آیاتی مانند «لیس کمثله شیء» را که این قسم اخیر مربوط به اهل الله و اهل معرفت به حق است و آن کس که کامل است، منشأ و مصدر هر یک از این اعتقادات را دریافته است. (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۲ / ۲۱۹)

دلایل ابن عربی بر ناتوانی عقل در شناخت حق

وی عقل را در شناخت حق ناکام می‌داند و دلایلی برمی‌شمرد:

۱. در عرفان نظری، عقل را از یک جهت به دو دسته تقسیم می‌کنند: یکی عقل مشوب، یعنی عقلی که با وهم و خیال آمیخته شده، فاقد دلیل و برهان است. دیگری عقل منور، که منور به نور ایمان و کشف و شهود است.
- عقلی را که ابن عربی عاجز از شناخت حق می‌داند، عقل نظری مشوب به وهم است که علم حاصل از طریق این عقل، نظری و کسبی است و شرط حصول آن آگاهی بر وجه دلیل و امثال آن می‌باشد؛ اما عقل منور به نور الهی در اثر ایمان و کشف و شهود، حقایق الهی را می‌پذیرد و از جنبه پذیرش محدودیتی ندارد.

وی می‌گوید: انسان جمیع معلومات را به‌وسیله یکی از قوای پنج‌گانه که عبارتند از قوه حس، خیال، فکر، عقل و ذکر درمی‌یابد. قوه حس هم بر پنج‌گونه است: باصره، لامسه، سامعه، ذائقه و شامه. برای نمونه، باصره رنگ‌ها، اشیا و اشخاص را از قرب و بعد و حد معینی احساس می‌کند و آنچه در نزدیکی می‌بیند، با آنچه از دور مشاهده می‌کند، برای او متفاوت می‌نماید. حق تعالی با هیچ‌یک از حواس در هیچ شرایطی حس نمی‌شود؛ زیرا او محسوس نیست و از طریق حس به او معرفت نمی‌یابیم. قوه خیال هم ضابط و حافظِ صُوری است که حس به آن داده است و چون تعلق حس به خداوند جایز نیست، تعلق خیال نیز به او جایز نخواهد بود. قوه مفکره نیز در مورد اشیایی به تفکر می‌پردازد که از ناحیه حواس و بدیهیات عقل به آن القا شده است که وقتی در خزانه خیال به آنها می‌اندیشد، به امر دیگری علم می‌یابد که بین آن صور و اشیا مناسبتی وجود دارد است و از آنجاکه میان خدا و خلقت او مناسبتی نیست، بنابراین از راه فکر نیز نمی‌توان او را شناخت.

قوه عقل هم خداوند را در نمی‌یابد؛ زیرا عقل فقط آنچه را به بدهات دریافته یا فکر به او داده است، درک می‌کند و فکر هم از ادراک حق تعالی عاجز است. پس عقل نیز از طریق فکر از ادراک خدا عاجز خواهد بود. البته این عجز عقل مانع از این نیست که خداوند معرفت خود را به عقل موهبت فرماید؛ به این صورت که عقل در نیل به این معرفت مستقل نباشد؛ بلکه تنها قابل و پذیرای آن باشد؛ اما نتواند برای آن دلیل و برهان اقامه نماید.

قوه ذاکره نیز از رسیدن به معرفت حق ناتوان است؛ زیرا این قوه فقط اموری را به یاد می‌آورد که عقل قبلاً آنها را داشته و سپس فراموش کرده است. (همان: ۲ / ۶۶۰)

۲. عقل نظری کسبی، نه تنها از معرفت حق تعالی عاجز است، علم به وجوب واجبات، حرمت محرمات و جواز جایزات نیز از توان او خارج است؛ زیرا این علم مخصوص مقام شارع مقدس و پیامبران مرسل است که خبردهندگان از حق و آورندگان شریعت هستند.

همان‌طور که قوه بینایی، قادر به درک معقولات نیست و عقل قادر به درک مبصرات بدون واسطه بصر نخواهد بود، عقل نیز بدون واسطه حق، قادر به معرفت ذات و صفات خدا و نیز احکام او نخواهد بود. بنابراین عقل که در ادراک مبصرات محتاج قوه بینایی است - درحالی که قوه بینایی در مرتبه‌ای پایین‌تر از عقل است - چگونه می‌تواند قادر بر ادراک خالق باشد که از

او برتر است؟ ابن عربی می‌گوید «پس عقل در ادراک حق و صفات و احکام او که نسبت به عقل برتر هستند، به حق تعالی که خالق اوست، بیشتر نیازمند است.» (همان: ۱ / ۹۵ - ۹۴)

۳. یکی دیگر از دلایل، بعثت انبیا و ارسال رسولان است. وی می‌گوید: «اگر عقل نظری

قادر به شناخت خدا بود، هیچ‌وقت شرعی نمی‌آمد.» (عبدالعزیز، ۱۹۷۰: ۶۳)

۴. معرفت عقل نظری، سلبی و تنزیهی است. همان‌طور که گفته شد، ابن عربی در «فص

الیاسی» انواع معرفت به حق از طریق انسان‌ها را به سه دسته معرفت تشبیهی، معرفت تنزیهی و معرفت حاصل از جمع بین تشبیه و تنزیه تقسیم می‌کند و شناخت تنزیهی را معرفت سلبی می‌داند.

از دیدگاه وی، معرفت عقلی نظری از جنس معرفت تنزیهی است و معرفت تنزیهی نیز معرفتی سلبی است که تنها نیمی از معرفت خواهد بود. وی در بیان منزلت معرفت عقلی می‌گوید: «حق در مقام عقلی منزّه است و الیاس تنها نیمی از معرفت‌الله را داراست؛ زیرا عقل هنگامی که در اخذ علوم به روش فکر مجرد شود، به روش تنزیه علم حاصل می‌کند، نه به روش تشبیه.» مقام عقل، مقام تنزیه رب است. (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۶۶۰)

۵. یکی دیگر از دلایل، غلبه وهم بر عقل است. وهم بر عقل سلطنت دارد و حکم اوهم

بر مردم غالب است. از آنجاکه عقل بدون تصویر نمی‌تواند صورت معنا را ادراک کند و صورت را نیز قوه مصوره تحت فرمان وهم به‌وجود می‌آورد، پس عقل در علوم نظری و آنچه به‌واسطه نظر کسب می‌کند، مقید به وهم است (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۳ / ۳۴۶) و به همین جهت خطا می‌کند؛ اما وهم در علوم ضروری عقل تأثیری ندارد و عقل به‌واسطه این علوم ضروری درمی‌یابد که پاره‌ای از معانی در ماده یا اعیان مادی نیستند؛ درحالی که با قوه نظری، عقل این معانی را از پشت حجاب رقیقی که واهمه به او داده است، می‌پذیرد و همین عامل خطای عقل است. (همان: ۳ / ۳۶۵) هنگامی که حق تعالی معرفت را از طریق تجلی به انسان اعطا می‌کند، در موضع تنزیه، «تنزیه حقانی» و در محل تشبیه، «تشبیهی عیانی» می‌کند. تنزیه و تشبیه او مطابق حق است و سریان حق را در صور طبیعی و عنصری مشاهده می‌کند و هیچ صورتی را خالی از عین حق ملاحظه نمی‌کند. آن‌گاه معرفت حقیقی جامع بین تشبیه و تنزیه به دست می‌آید. این معرفت تام و تمام است که ادیان الهی از آن سخن می‌گویند.

شرایع الهی همگی حکم به تشبیه و تنزیه می‌کنند. در معرفت وهمی نیز جمع تشبیه و تنزیه حاکم است؛ زیرا قوه وهم، معانی کلی و جزئی را با نوعی از صور متخلی می‌پوشاند و این تشبیه در عین تنزیه است؛ چراکه معانی از جهت تجرد از مواد منزّه هستند و از آن جهت که در ذهن موجود و مصوّرند، به امور مادی شبیه‌اند.

۶. از دیگر دلایل ناتوانی عقل نظری در شناخت حق، مقلد بودن عقل است. عقل مقلد

خیال و خیال هم مقلد حواس است و حس و خیال هر دو وابسته و در معرض خطا هستند. ابن‌عربی می‌گوید: «عقل مقلد خیال است و خیال هم مقلد حواس و قوه خیال علاوه بر آنکه مقلد است، در نگهداری امور محتاج حافظه و مذکره است؛ زیرا خیال قادر بر حفظ و نگهداری مدرکات نیست و در عین حال همه این قوا در معرض اشتباه و خطا هستند.» (ابن‌عربی، ۱۳۲۹: ۱ / ۹۴) وی در فتوحات مکیه، تحلیل مبسوطی از الهام و معرفت حاصل از آن دارد. در این تحلیل به مناسبت اینکه علم، الهامی و رای طور عقل است، به بحث از ویژگی‌های عقل پرداخته، می‌گوید:

عقل و فکر همانند خود انسان حادث و تقلیدگر است. خداوند علاوه بر عقل، قوای دیگری نیز در انسان خلق نموده است که خدمتکار عقل هستند و عقل در آنچه این قوا به او می‌دهند، مقلد است و هریک از این قوا از مقام و مرتبه خود تجاوز نمی‌کنند و هیچ‌یک قادر بر فعل قوه دیگر نمی‌باشند، مانند قوه حافظه، مصوره متخلیه و قوای حسی پنج‌گانه مانند لمس، شم، سمع و بصر و هریک از این قوا محدودند. عقل در کسب معرفت از این قوا تقلید می‌کند و در حکم کردن به همه آنها محتاج است و ذاتاً توانایی ندارد که بر چیزی که حس نکرده است، حکمی نماید. (۱۳۲۹: ۱ / ۹۴)

بنابراین عقل در ذات خود نیازمند است و جز ضروریات که برای او فطری هستند و صفت قبول که بدان وسیله علوم را اکتساب می‌نماید، در آن چیزی نمی‌باشد. پس انسان باید آنچه را پروردگارش درباره خود به وی خبر داده، بپذیرد و این پذیرش از پیروی عقل شایسته‌تر است. (همان: ۲۸۹ - ۲۸۸)

با اینکه عقل از این فقر آگاه است و به نقص و محدودیت وسایل کسبش - که همان قوا

باشند - واقف است و به نیکی می‌داند که هریک از این قوا حد و مرتبه‌ای دارند و از آن تجاوز نمی‌کنند، قول کسی را که می‌گوید ماورای تو و قوای تو قوه‌ای است که به تو اموری اعطا می‌کند که مشابه داده‌های قوه مفکره نیست، بر نمی‌تابد. اهل الله از ملائکه و انبیا و اولیا از این عطیه بهره‌مندند و کتب آسمانی نیز به آن ناطق‌اند. پس باید این اخبار الهی را از ایشان بپذیریم که تقلید حق، سزاوارتر از تقلید قوه مفکره است؛ به‌ویژه اینکه عقل انبیا و اولیا آن اخبار را پذیرفته است و ایمان آورده‌اند؛ زیرا چنین دیده‌اند که تقلید پروردگارشان در معرفت او از تقلید افکارشان بهتر است.

روش ادیان الهی در شناخت حق

ادیان الهی برای فهم انسان‌ها به روش تشبیه و تنزیه نازل شده‌اند؛ چراکه تشبیه و تنزیه بر قوه واهمه انسانی غلبه دارد و آیات الهی به لسان وهم یا همان به‌صورت تنزیه و تشبیه نازل شده‌اند. وهم معانی جزئی را در صور حسی ادراک می‌کند. قوه واهمه می‌تواند موجودی را که در خارج، مفارق از غیر و منزله از جسم باشد، تصور کند و این عین تشبیه در مقام تنزیه است. شرایع در مقام تشبیه به لسان عقل تنزیه می‌کنند؛ زیرا عقل معانی کلی را از پوسته‌های حسی که وهم بدان تشبیه می‌کرد، تجرید می‌کند و در نتیجه میان تشبیه و تنزیه رابطه‌ای قوی برقرار می‌گردد. پس هیچ تنزیهی از شائبه تشبیه و هیچ تشبیه‌ی از شائبه تنزیه خالی نیست.

معرفتی که عقل انسانی در مورد حق تعالی تحصیل می‌کند، معرفتی تنزیهی و محدودکننده است که این تحدید ناشی از قصور عقل در ادراک حقایق الهی و شئون آن است. از دیدگاه ابن عربی، همه شرایع الهی مطابق حکم اوهام نازل شده‌اند و خدا را هم تشبیه و هم تنزیه کرده‌اند. (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۶۶۳) وی معتقد است از طریق عقل نمی‌توان خداوند را شناخت و عقل با ذات و قوای خود، قدرت شناخت خدا را ندارد. علم عقل به خدا تنزیهی و سلبی است. آنچه با معرفت عقلی حاصل می‌شود، از طریق سؤالات یا امهات چهارگانه (هل، ما، کیف، کم) است که هیچ کدام شایستگی پرسش از حق را ندارند؛ زیرا درباره حق چیزی معلوم نمی‌شود، مگر نفی آنچه در ماسوای او موجود باشد. از همین رو خود او فرموده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱) و «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ.» (صافات / ۱۸۰)

نتیجه اینکه، برای محقق موحدی که به پروردگارش احترام می‌گذارد، روا نیست با این‌گونه مطالب چهارگانه درباره او پرسش کند و این‌گونه الفاظ را بر او اطلاق نماید که او با این مطالب شناخته نمی‌شود. در توضیح این موضوع ابن‌عربی می‌گوید: «وقتی ما به غیر خدا نظر می‌کنیم، آنها را به اعتبار مدرک بودن به دو قسم می‌یابیم. یک قسم ذاتش ادراک می‌گردد و قسم دیگر، فعل و اثرش.» (۱۳۲۹: ۱ / ۹۴)

قسم اول، محسوس و کثیف و قسم دوم، معقول و لطیف است. لطایف و معقولات از این جهت که فقط با افعال و آثارشان شناخته می‌شوند، ذوات آنها در معرض ادراک قرار نمی‌گیرند و از این ادراک، متنزه و از محسوسات برترند؛ اما حق تعالی منزّه از آن است که مانند محسوسات با ذات جوهرش یا مانند لطیف و معقول با فعلش ادراک گردد. این ویژگی‌ها از اوصاف مخلوقات است و میان او و خلقتش مناسبتی وجود ندارد و نه ذاتش برای ما معلوم است - تا همانند محسوس باشد - و نه فعلش - تا شبیه معقول و لطیف باشد - و فعل او ابداع، یعنی ایجاد شیء نه از شیء است. بنابراین میان آنها مناسبتی نیست و چون مناسبت در فعل ممتنع شد، مشابهت و مناسبت در ذات به امتناع سزاوارتر است.

نامحدود بودن عقل از حیث پذیرش

ابن‌عربی معلومات عقل را به دو قسم ضروری و نظری تقسیم می‌کند و معتقد است تنها ضروریات برای عقل فطری هستند؛ ولی علم نظری برای عقل کسبی و به دنبال دلیل حاصل می‌شود. از آنجاکه دایره معلومات ضروری عقل محدود است، با این معلومات نمی‌توان حق را شناخت. از طرف دیگر، با ارائه دلایل متعدد ناتوانی عقل نظری در شناخت حق، مسئله را بدون چاره باقی نمی‌گذارد و براساس یافته‌های کشف و شهودی معتقد است عقل وقتی به واسطه ایمان و شهود در معرض نور الهی قرار گیرد، به نور الهی منور شده، با این نور حقایق الهی را می‌پذیرد. در این مقام، عقل با وجود همه نواقص و محدودیت‌هایی که در مقام ادراک دارد، از حیث پذیرش محدودیتی ندارد.

عقل می‌تواند با وساطت و بخشش حق، حقایق را کشف کند و از حیث پذیرش برخلاف جنبه ادراکی، نامحدود است. (همان، ۱۳۲۹: ۹۵ - ۹۴)

وی برای عقل، مقام و مرتبه‌ای قائل است و محدودیت آن را از بعد فعل و ادراک می‌داند و معتقد است عقل هم مانند قوای حواس محدودیت دارد؛ ولی این محدودیت در قوه فکر و نظر آن است، نه در صفت پذیرش و قبول؛ زیرا عقل از حیث استعداد قبول حد و مرزی ندارد و مواهب و معارف الهی را به‌طور نامحدود پذیرا می‌شود. در نتیجه ممکن است امری را به اقتضای فکرش محال بداند؛ ولی این موضوع از طرف موهبت الهی محال نباشد. (همان: ۴۱) او این مطلب را چنین تفصیل می‌دهد که خداوند در امور مختلف به بندگان علم عطا می‌کند که برخی از آن امور ممکن است با عقل ادراک شود؛ برخی را او ممکن می‌داند، ولی عقل از راه فکر توانایی رسیدن به آن را ندارد؛ شماری را عقل جایز می‌شمارد، اما شناسایی آن به واسطه فکر غیر ممکن است و اینکه برخی از آن امور را فکر به‌طور کلی محال می‌پندارد و عقل نیز آن را امری مستحیل می‌شمارد و از مدلل ساختن آن خودداری می‌کند، ولی وقتی مورد رحمت و موهبت الهی قرار گیرد و خداوند علم به این‌گونه امور را به وی موهبت فرماید، آن را به‌عنوان واقع‌ای صحیح و غیر مستحیل می‌پذیرد؛ هرچند همچنان از طریق فکری ناممکن و محال بنماید. (همان: ۲ / ۱۱۴)

بنابراین محدودیت عقل از لحاظ فکر است، نه از حیث قبول موهبت الهی. او برای مدلل ساختن این موضوع دلایل و شواهدی می‌آورد و در ضمن عقل‌هایی را که به حد و قدرشان واقف نیستند و از مرتبه خود تجاوز می‌کنند، نکوهش کرده، برای عقل از حیث پذیرش حد ایستایی قائل نیست. (همو، ۱۳۶۱: ۲)

عقل دارای چنان قدرت و استعدادی است که با آن علوم رسمی را از فکر و نظر می‌گذراند و از حواس و قوای دیگر استفاده می‌نماید و جمیع علوم رسمی و معارف علوم الهی را از طریق کشف الهی درمی‌یابد و به‌عنوان عطایا و مواهب الهی می‌پذیرد.

قلب، محل معرفت حقیقی

عرفا معرفت حقیقی را نوری می‌دانند که خداوند بر قلب انسان عارف افاضه و اشراق نموده است و بنابراین بین ادراک حسی و استدلال عقلی از یک‌طرف و معرفت قلبی از طرف دیگر تمایز قائل‌اند و معرفتی را حقیقی می‌دانند که به‌طور مستقیم از حق تعالی دریافت می‌شود و

خداوند از بندگانش این نوع معرفت را خواسته است. آنها علم و عقل نظری را حجاب معرفت حقیقی می‌دانند. در کلمات آنان بر سه چیز تأکید می‌شود: اول اینکه با قیل و قال و عقل نظری نمی‌توان به حقایق الهی دست یافت؛ دوم اینکه باید به مقام معرفت و شهود رسید؛ سوم اینکه لازمه رسیدن به این مقام، سیر و سلوک عملی و رسیدن به مرحله‌ای است که عارف، هستی اعتباری خود را از دست بدهد؛ زیرا تا زمانی که انسان در قید و بند حجاب خود است، نمی‌تواند حقایق را آن‌طور که هستند، ادراک کند. به همین جهت، عارفان حقیقی دریافته‌اند که برای ادراک حقایق ادله نظری کافی نیست.

ابن عربی در این مورد می‌گوید:

عقول اهل ایمان پس از آنکه خداوند را با ادله نظری شناخته‌اند و او را پذیرفته‌اند، باز خداوند معرفتش را از آنها خواسته است. بنابراین فهمیده‌اند که اینجا علم دیگری است که از راه فکر به آن نمی‌توان رسید و لذا طریق ریاضت و خلوت و مجاهدت پیش گرفته، قطع علایق کرده و انزوا و انفراد گزیده‌اند، گوشه انزوای‌شان را از اغیار فارق و قلب خود را از شوائب افکار پاک گردانیده‌اند و تنها با خدا نشستند؛ زیرا متعلق افکار، اکوان است، نه خداوند. ایشان این طریق را از انبیا و رسل اتخاذ کرده‌اند و چون شنیده‌اند که حضرت حق به قلوب بندگانش نازل می‌شود و از آنان دلجویی می‌فرماید و قلب‌ها وسعت و گنجایش جلال و عظمت او را دارد و اگر کسی به جانب حق برود، حق به سوی وی می‌شتابد. (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۲ / ۱۱۴، اشاره به حدیث «من أتاني يسعي آتيته هرولة»)

بنابراین به‌طور کامل متوجه حق شده، از آنچه از این قوا و حواس بشری اخذ می‌کنند، دست برمی‌دارند و در این وقت (توجه به خداوند) به برکت نور خود، علم الهی به قلب آنها افاضه شده و به این نکته آگاهشان کرده است که عقل و علم نظری را نه قدرت رسیدن به این نوع معرفت (معرفت حاصل از طریق مشاهده و تجلی) است و نه حق‌رد و انکار آن و به این نوع علم اشاره می‌کند: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق / ۳۶) از این رو تنها قلب را محل این‌گونه معرفت معرفی می‌نماید؛ زیرا قلب همانند تجلیات الهی همواره در تقلب و انقلاب است و بر حالت واحدی پایدار نمی‌ماند. آنان که تجلیات را در قلب خود مشاهده نمی‌نمایند، به اقتضای عقل خود در مقام انکار برمی‌آیند؛ چراکه عقل و قوای

دیگر محدود و مقید هستند؛ اما قلب هرگز قیدوبندی ندارد و بر یک حال ثابت نمی‌ماند؛ بلکه همواره پویاست و شارع فرموده است: قلب بین انگشتان خداوند رحمان است و آن را آن‌چنان که می‌خواهد، می‌گرداند. (ابن عربی، ۱۳۳۹: ۱ / ۲۸۸)

قلب با تقلبِ تجلیاتِ دگرگونی می‌یابد، در صورتی که عقل این چنین نمی‌باشد. پس قلب، قوه‌ای ورای طور عقل است. اگر در آیه مذکور - به‌زعم عده‌ای - مراد حق از قلب عقل بود، نمی‌فرمود «لن کان له قلب»؛ زیرا عقل در همه انسان‌ها موجود است و مخصوص اشخاص خاصی نیست؛ اما این قوه ورای عقل که در این آیه از آن به قلب تعبیر شده، به هر انسانی عطا نشده است و فرموده «لن کان له قلب» و معرفت حق از جانب خود حق، جز به وسیله قلب تحقق نمی‌یابد و عقل همان‌طور که از فکر قبول علم می‌نماید، از قلب هم علم می‌پذیرد. (همان: ۲۸۹)

قلب جای شناسایی امور و آگاهی از علوم به‌طور عام و معرفت معارف و علوم الهی به‌طور خاص است و رسیدن به معرفت مطمئن و دانش راستین و مقامات، تنها از راه پاک گردانیدن قلب از شوائب و آلودگی‌ها و بیرون کردن اغیار از آن حاصل می‌شود. (همو، ۱۳۳۰: ۶)

عرفا عجز عقل را در شناخت حقایق ناشی از تعلق آن به عالم خلق می‌دانند؛ اما قلب از عالم امر است و به همین جهت می‌تواند حقایق امور غیبی را ادراک کند. قلب برای این ادراک باید به انواع ریاضت و مجاهدات جلا یابد تا بتواند با نور خود آن حقایق را ادراک کند. از دیدگاه ابن عربی، محل معرفت قلب است و نوع معرفت آن نیز رؤیت و شهود است. رؤیت قلبی، رؤیت آیات و مجالی و مظاهر حق بر حسب ظهور اسما و صفات ذاتی به‌وجه نزول در مظاهر و شئون حق است.

درجات و مراتب قلب و شهود

قلب، اسما و صفات حق تعالی را در قالب تجلیات الهی و با علم حضوری مشاهده می‌کند؛ اما در عین حال، رؤیت و شهود آن دارای مراتبی است. شناخت و ادراک ظهورات و معلومات، تابع قرب شخص به حق است و با توجه به مراتب پیش‌گفته، بسته به آنکه عارف در مقام جمع یا فرق باشد، شهودی متفاوت دارد. عارفی که به بقای بعد از فنا و صحو بعد از محو رسیده باشد، از آن کس که در مرحله فنا و محو باقی مانده، به حق نزدیک‌تر است. همین‌طور کسی

که وحدت یا کثرت بر او غلبه داشته باشد یا در هر دو معتدل باشد، مشاهده حق برای او متفاوت است. عارفی که عالم را با علم حضوری مشاهده می‌کند و وقایع را به عیان می‌بیند، از حکیمی که با علم حصولی و ابزار مفاهیم و استدلال درصدد کشف معانی و واقعیات است، به حقیقت نزدیک‌تر است. عارف در بالاترین مراتب شهود به جایی می‌رسد که درمی‌یابد استدلالی از علت به معلول یا بالعکس در کار نیست؛ بلکه همه ادراک و تفکر و موضوع تفکر و متفکر، شأنی از شئون حق‌اند و ادراک‌کننده هم حق است که در آینه خلق خود را می‌بیند و عارف نیز با چشم حق اشیا را می‌یابد. (ابن‌عربی، ۱۳۶۱: فصل چهارم)

تغییر مدرک و ادراکات همراه با طی مراحل و درجات تجلیات حق و تابع درجه تهذیب و صفای آینه روح سالک است. ابن‌عربی این نکته را در چند جای *فصوص الحکم* بازگو می‌کند. وی درجات شهود و رؤیت را از دیدگاه سه گروه بیان نموده است:

گروه اول کسانی که حق را در آینه خلق و تعینات می‌شناسند و درعین‌حال، کثرت را به وحدت بازمی‌گردانند. اینان اهل کلام و فلسفه‌اند که از ردپای کثرت به اصل واحد پی برده‌اند. در این گروه رؤیت «مظاهر» مانع رؤیت ظاهر شده است.

گروه دوم کسانی هستند که کثرت به‌طور کلی در نظر آنها محو شده است و تنها وجود مطلق را ملاحظه می‌کنند و حق را در آینه حق می‌بینند و از کثرت غافل هستند. برای این گروه، رؤیت حق تعالی مانع رؤیت خلق و کثرت شده است.

گروه سوم نیز اهل جمع‌الجمع، ذوالعینین و دارای نهایت درجه شهود و حضورند. (قیصری، ۱۲۹۹: ۱۰۸ / ۱۵۷)

بالاترین درجه معرفت شهودی، مقام عرفایی که به اهل حق و اهل‌الله مشهورند. در این مقام، عبد به درجه‌ای می‌رسد که حق را در آینه خلق و خلق را در آینه حق مشاهده می‌کند؛ به‌گونه‌ای که نه رؤیت حق، مانع رؤیت خلق و کثرت می‌شود و نه رؤیت خلق، مانع از مشاهده حق می‌گردد؛ یعنی هم وجود مطلق و هم ظهورات و تعینات را ملاحظه می‌نمایند. آنها وحدت را در آینه کثرت و کثرت را در مرآت ذات احدی مشاهده نموده‌اند. صاحب این مقام ذوالعینین است. ابن‌عربی در توصیف این مقام می‌گوید: «فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک، و

أنت مرآة في رؤيته أسمائه و ظهور أحكامهما و ليست سوى عينه.»^۱ (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۱۲۷)

سیدحیدر آملی، عارف مشهور شیعی، در شرح این عبارت می‌گوید: این مقامی است که عبد، خود و کثرات خود را در آینه حق یک‌جا مشاهده می‌کند و همچنین حق تعالی خود را با وحدتش در آینه عبد متکثر مشاهده می‌کند. این مقام خاص، بالاترین و برترین مراتب عرفان است. چرا این‌گونه نباشد، حال آنکه این مقام جمع حقیقی و مرتبه وصول کلی است که بالاتر از آن مرتبه‌ای وجود ندارد؛ زیرا اگر چنین نباشد، چرا خداوند در حدیث قدسی می‌فرماید: «كنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله.» (به نقل از: عراقی، ۱۳۶۳: ۷۲ - ۷۱) در این عبارت، تأکید ایشان بر بالاترین و برترین مراتب عارف است.

ابن عربی خود نیز این مرتبه را کامل‌ترین مراتب می‌داند:

این مطلب را در فتوحات مکیه تبیین نموده‌ایم. وقتی این مرتبه را بجوشی، غایتی را چشیده‌ای که بالاتر از آن در حق مخلوق، غایتی وجود ندارد. پس خود را به زحمت نینداز و طمع نکن که از این درجه بالاتر بروی که چیزی در آنجا وجود ندارد و بعد از آن جز عدم محض نیست. (ابن عربی، ۱۹۶۸: ۲ / ۱۶۸)

رؤیت وجه خداوند - بما هو وجه الله - تنها با قلب

خداوند هنگامی بر چیزی تجلی می‌کند که هستی و هویت آن درهم پیچیده شود و وجه حقانی در آن غلبه کند. وی می‌گوید: خداوند از این جهت به حضرت موسی جواب «لن ترانی» داد که درخواست او رؤیت عینی و مشاهده بدون حجاب بود و از آنجاکه رسولان الهی، آگاه‌ترین مردم از خداوند می‌باشند و می‌دانند چشم‌ها او را در نمی‌یابند، با این حال موسی عليه السلام عرض کرد «خود را به من بنما تا تو را ببینم» وی علت بیهوشی حضرت موسی را در حین تجلی حق این می‌داند که گوش او به مفاد حدیث «قرب نوافل» حقانی شده بود و ایشان درخواست شبیه آن را برای دیدگان خود داشت و چون این ظرفیت را نداشت، بیهوش شد.

(همو، ۱۹۶۸: ۲ / ۱۶۶ و ۱۷۲؛ به نقل از: جهانگیری، ۱۳۶۷: ۵۶)

۱. پس حق تعالی آینه رؤیت توست و تو آینه حق برای رؤیت اسما و ظهور احکام حقیقی و چیزی جز حق نیست.

در دیدگاه عرفا، دیدن حق تعالی جلوه او در مظاهر حسی و دیدن با رؤیت حسی جسمانی نیست؛ بلکه مراد سر بیان رؤیت قلبی در حس و به عبارت دیگر، ابصار قلبی از مجرای حس است؛ یعنی وجه خداوند - بما هو وجه‌الله - تنها با قلب رؤیت می‌شود؛ چراکه وجه‌الله همان ملکوت است و رؤیت آن رؤیت ملکوت و جنبه ربط اشیا به حق تعالی و رؤیت حیثیت وجه الهی اشیاست که این وجه تنها با قلب قابل شناخت است.

خلاصه اینکه، در عرفان راه رسیدن به معرفت حقیقی، از بین رفتن هستی اعتباری وصول به مقام لقاءالله است. برای عارف اهل ریاضت در شهود حق، هیچ‌گونه غبار و ابهامی نیست؛ بلکه مشاهده حق ضروری‌ترین و روشن‌ترین مشاهدات است. عارف اولین بار خدا را با جان مشاهده می‌کند و سپس چیزهای دیگر را در پرتو این مشاهده می‌بیند.

نتیجه

تفصیل ابن عربی در ناتوانی عقل بر نیازمندی آن به قوای حسی و خیالی و محدود و مقصور بودن این قواست. به نظر نگارنده، این محدودیت نمی‌تواند عامل اصلی در ناتوانی عقل در شناخت حق تعالی باشد؛ زیرا عقل می‌تواند با استمداد از قوای مادون خود اوج بگیرد و به مقامی برسد که این محدودیت‌های حسی و خیالی در فرآیند معرفت او تأثیرگذار نباشد.

از طرف دیگر، اصرار ابن عربی بر تفکیک علم و معرفت و قرار دادن عقل به عنوان جایگاه علم و قلب به عنوان جایگاه معرفت با اصل «النفس فی وحدتها کل القوی» ناسازگاری دارد. انسان دارای نفس مجرد واحدی است که از منظرهای مختلف، عناوین گوناگون می‌یابد و این نفس است که در جایی عقل و در جایی دیگر قلب نامیده می‌شود.

معلومات عقل فیلسوف با معلومات عقل عارف متفاوت است؛ ولی عقل، عقل است و اگر در جایی اعتبار آن با چالش مواجه شود، نمی‌توان در جای دیگری به آن اعتبار داد؛ آن‌گونه که عرفا عقل عارف را اعتبار می‌دهند. حتی در آنجا که ابن عربی عقل را در مقام پذیرش می‌ستاید، اگر این عقل در مقام فعل و ادراک به رشد و کمال نرسد، چگونه به مقام پذیرش دست می‌یابد؟ عقلی که به این مقام می‌رسد، انتهای سیر تکاملی همان عقل فاعل و مدرک است.

ادراک عقل دو گونه است: گونه‌ای از آن مانند سایر ادراک‌ها ضروری و گونه دیگر غیر ضروری است. عقل برای شناخت نیازمند حواس پنج‌گانه و سپس نیروی اندیشنده (قوه مُفکِّره) است. گروهی به حواس خطاهایی نسبت داده‌اند؛ مثلاً وقتی سوار کشتی هستند، می‌بینند ساحل با حرکت کشتی حرکت می‌کند؛ بینایی چیزی را به ایشان می‌دهد که نه واقعی است و نه معلوم؛ درحالی که ایشان به ضرورت می‌دانند ساحل از جای خود حرکت نمی‌کند؛ اما درعین حال نمی‌توانند آنچه را از حرکت ساحل مشاهده می‌کنند، منکر شوند. حال آنکه چنین نیست و کوتاهی از سوی داور (عقل) است، نه حواس.

ابن عربی در اینجا هم با اشاره و استعاره سخن گفته است و اگر نخواهیم در مقابل دیدگاه او در مورد عقل سکوت پیشه کنیم، باید بگوییم در جای دیگری از آثار وی، عقل در مقام فعل و ادراک نیز مورد تحسین و تمجید قرار گرفته است؛ اما وی مقام و مرتبه آن را در شناخت حق تعالی کافی و کامل نمی‌داند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محی‌الدین محمد، ۱۳۲۹ ق، *الفتوحات المکیة فی معرفة أسرار المالکیة والملکیة*، به کوشش عثمان یحیی، ۱۳ جلدی، چاپ قاهره، بی‌نا.
۳. _____، ۱۳۳۰ ق، *تحفه السفره الی حضره البرره*، استانبول، بی‌نا.
۴. _____، ۱۳۶۱ ق، *رسائل ابن عربی*، کتاب المسائل، حیدرآباد دکن، بی‌نا.
۵. _____، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م، *فصوص الحکم و خصوص الکلم*، چاپ جدید انتقادی به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، بی‌نا.
۶. _____، ۱۳۶۷، *ده رساله ابن عربی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران.
۷. _____، ۱۳۶۹، *تجلیات الهی*، مقدمه عثمان اسماعیل یحیی، تهران، نشر دانشگاهی.
۸. جهانگیری، محسن، ۱۳۶۷، *محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۹. خوارزمی، تاج‌الدین حسین، ۱۳۸۷، شرح فصوص الحکم، چاپ سوم.
۱۰. عبدالعزیز، سید‌الاهل، ۱۹۷۰ م، محی‌الدین بن عربی من شعره، بیروت، دارالعلم.
۱۱. عراقی، فخرالدین، ۱۳۶۳، لمعات، به تحقیق مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
۱۲. قیصری، داوود بن محمود، ۱۲۹۹ ق، خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، تهران چاپ سنگی.
۱۳. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۹۶۷ - ۱۹۷۴ م، شرح فصوص الحکم، قاهره، چاپ اول و چاپ دوم، بی‌نا.
۱۴. مؤیدالدین بن محمود بن سعید معروف به جندی، ۱۳۶۱، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد.
۱۵. مشکور، محمدجواد، ۱۳۷۲، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، انتشارات آستان قدس.

Archive of SID