

نشریه دانشکده ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۴۹، تابستان ۸۵
شماره مسلسل ۱۹۹

عقل در نگاه ابن عربی *

دکتر مجید صادقی حسن آبادی **
E-mail: majd@Ltr.ui.ac.ir

چکیده

عقل خصیصه مهم آدمی و ابزار ارزشمند او، در شناخت حقایق است. تکیه و تأکید زیاد فلاسفه به آن، مخصوصاً در درک مسایل ماوراءالطبیعی، انگیزه‌ای برای مخالفت عارفان با آنان شده است. ابن عربی در آثار خود عقل را عاقلانه به نقد کشیده و مواضع توانایی و ناتوانی آن را تبیین کرده است. وی توانایی عقل را صرفاً در حوزه طبیعت و معیشت می‌داند؛ اما در قلمرو ماوراء طبیعت و در شناخت حق تعالی، عجز آن را نمایان می‌سازد؛ چرا که علم به شیئی اولاً مستلزم احاطه عقل بر آن است و ثانیاً عقل مقید است و مقید را بر مطلق راهی نیست و ثالثاً مواد معرفتی عقلانی، سنخیتی با معارف آن عالم ندارد.

واژه‌های کلیدی: ابن عربی، عقل، معرفت، خدا، ماوراء طبیعت.

* - تاریخ وصول ۸۴/۴/۳۰ تأیید نهایی ۸۵/۳/۱
** - استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

مقدمه

شیخ محی‌الدین ابن‌عربی، (۵۶۰-۶۳۸ ق) مشهورترین صوفی و عارف اسلامی است که در میان مشایخ صوفیه به «شیخ اکبر» معروف است. در زمان خود از تمام علوم متداول و مذاهب فلسفی رایج آگاهی داشت. عارفی است که تلاش نمود با ظرافت و دقت خاص مباحث ذوقی و عرفانی را در قالب‌های فکری بریزد. وی علاوه بر عارف بودن دانشمندی تقریباً بدون تعصب و تصلب است و مدعی است که سرآمد عالمان زمان خود می‌باشد و علم خود را از طریقی جز طریق متداول و معمول بین متعلمان و معلمان به دست آورده است. در ابیاتی رجزگونه خود را وحید عصر، یتیمه دهر و بی‌شبیبه و نظیر می‌داند، (الفاخوری، ۱۳۶۷: ۳۰۵).

از نکات قابل تحقیق، نوع نگرش عارفان به عقل است که معمولاً در تاریخ تفکر به عنوان نزاعی معروف بین آنان و فلاسفه مطرح بوده و هست. عقل مورد اختلاف کدام عقل است؟ آیا ستیز آنان با عقل عاقلانه است؟ چه کارکردی برای عقل قایل‌اند؟ مخالفت آنان با فلسفه و فیلسوفان است یا با عقل و عقلانیت؟ ابن‌عربی عارف بزرگ اسلامی را می‌توان شاخص‌ترین سخنگوی هم‌مسلمان خود دانست. تبیین دیدگاه او در این خصوص به نوعی بیانگر موضع عرفان و عارفان درباره عقل می‌باشد و لذا از این جهت دارای اهمیت است.

معناشناسی عقل

در فرهنگ‌ها و کتب حکمی - فلسفی تعاریفات گوناگونی از عقل ارائه شده است. عقل به معنای متعارف و متداول در بین عوام؛ عقل در اصطلاح علمای منطق؛ عقل به معنای قوه طبیعی که همان استعداد درک مبادی اولیه است؛ عقل به معنای اخلاقی آن که تشخیص خوب و بد را متکفل است؛ عقل به معنای صادر اول و عقلی که سبب

معرفت و مبنای علم و فلسفه است از جمله شقوق و شاخه‌هایی است که بر این واژه روییده است.

جرجانی در «التعريفات» خود، عقل را مأخوذ از عقال شتر و وجه تسمیه آن به این نام را همان خاصیت بازدارندگی او از انحراف می‌داند و نه تعریف برای عقل می‌آورد، (جرجانی: ۶۵). ابونصر فارابی، شش تعریف (فارابی: ۳)؛ ابن‌سینا، یازده تعریف (ابن‌سینا: ۸۸)؛ غزالی، چهار تعریف (غزالی: ۸۱/۱ و ۸۲) و صدرالمألهین سه تعریف (الشیرازی، ۱۳۶۸: ۴۱۹/۳) برای عقل ذکر می‌کنند.

ذکر تفصیلی همه موارد اولاً در حوصله مقاله نیست و ثانیاً بسیاری از تعاریف یکسان بوده، یا همپوشانی زیادی دارند، از این بین صرفاً به نقل معانی عقل از «رسالة فی‌العقل» فارابی فیلسوف بزرگ اسلامی می‌پردازیم. او نوشتار کم حجم و پرمحتوایی به نام «رسالة فی‌العقل» یا «مقالة فی معانی‌العقل» دارد که در آن به تفصیل در مقوله عقل سخن رانده است. این رساله تأثیر مستقیم در ابن‌سینا داشته است. وی به طور کلی شش معنا برای عقل ذکر می‌کند:

- ۱- عقل به معنای متعارف آن، چنان که مثلاً گفته می‌شود فلان شخص عاقل است، در این مورد معنایش آن است که او مصلحت و منفعت خود را به خوبی تشخیص می‌دهد و بر طبق آن سخن می‌گوید و عمل می‌کند؛
- ۲- عقل به معنایی که علمای منطق استعمال می‌کنند و در کتاب «برهان» ارسطو آمده است و استعداد ذهن در درک و تصدیق رابطه بین دو امر است؛
- ۳- عقل به معنای قوه طبیعی و آن استعداد درک مبادی اولیه و بدیهیاتی است که مبنای اصلی احکام و استدالات ما را تشکیل می‌دهند؛

۴- عقل به معنای اخلاقی آن که در مقاله ششم از کتاب اخلاق آمده است و آن استعداد طبیعی آدمی در شناسایی خیر از شر و نیک از بد است؛ آدمی را به خیر و نیکی سوق می‌دهد و از شر و بدی دور می‌کند؛

۵- عقل که سبب معرفت و مبنای علم و فلسفه است که در کتاب «نفس» ارسطو آمده و دارای مراتب بالقوه، بالفعل و مستفاد است؛

۶- عقل به معنایی که در کتاب «مابعدالطبیعه» آمده و مبدأ کل یا عقل کل منظور است، (فارابی، بی تا: ۳ و ابن سینا، بی تا: ۸۸).

به طور کلی تعاریفی که در آثار متفکران ما از عقل ذکر شده است، متعلق آن گاهی نخستین مراتب وجود و صوادر اول است که موجوداتی مجرد، مفارق و مستقل از انسان‌اند که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد دارند و دیگر عقل بشری است. استعمال عقل در این حوزه به اشتراک لفظی است.

عقل بشری به سه معنا استعمال می‌شود:

الف: قوه‌ای در وجود انسان که مدرک کلیات و خوب و بد است؛

ب: عمل تعقل و ادراک؛

ج: معلومات و مدرکات مبین که در واقع محصول آن قوه و آن عمل است.

یکی از مسایل مطرح و مشهور در حوزه معرفت‌شناسی، مخالفت عارفان با عقل است. سؤال این جاست که عارفان با کدام عقل به مخالفت برخاسته‌اند؟ عقل در عرف متعارف که نقطه مقابل جهل است؛ عقل در اصطلاح منطق که استعداد ذهن در درک و تصدیق رابطه بین دو امر و وصول از تصدیقات معلوم به درک مجهول است؛ عقل به معنای اخلاقی که فارق خوب از بد است و یا عقل به عنوان موجودی مجرد بیرونی؟ آنچه مسلم است هیچ کدام از عارفان بحث منسجم و طبقه‌بندی شده‌ای از این مباحث ندارند و تشتت آرا و خلط مباحث در آن‌ها دیده می‌شود. چه بسا برخی بدون تحریر

محل نزاع، هدفی را که نمی‌باید نشانه می‌گیرند. به عنوان مثال هجویری صاحب «کشف‌المحجوب» حتی به عقل در مقابل جهل نیز تاخته است. می‌گوید: عقل معرفت‌زا نیست. چرا که اگر معرفت‌زا بود، کافرانی که از عقل برخوردارند، می‌بایست عارف باشند و دیوانگان و کودکان که فاقد عقل‌اند، در جرگه اهل ایمان به حساب نیایند. در حالی که اینگونه نیست، کافران عاقل و کودکان جاهل داخل در اهل ایمان، دالّ بر این است که عقل، معرفت‌زا نیست، (هجویری، ۱۳۶۶: ۳۴۳-۳۴۲). بدیهی است که در این عبارات اولاً: عقل نقطه مقابل جهل هم مورد نکوهش قرار گرفته و ثانیاً مغالطه‌ای در این جا صورت گرفته و آن خلط بین ایمان و عرفان است. وی ایمان و عرفان را یکی شمرده است؛ در حالی که دو مقوله است. کسی که در جرگه اهل ایمان باشد، لزوماً عارف نیست.

ابن عربی و معرفت

ابن عربی از عارفان دقیقی است که فیلسوف‌مآبانه وارد مباحث معرفت‌شناسی و برخی مسایل مربوط به آن شده است. وی در جای جای آثار خود درباره عقل و کارآیی و عدم کارآیی آن سخن گفته و واژه عقل را در دو حوزه استعمال کرده است؛ یکی درباره موجودی که خارج از انسان و پدیده‌ای مستقل از انسان است و دیگری قوه دراکه‌ای که در درون آدمی وجود دارد. در مورد اول همچون فلاسفه سخن می‌گوید و عقل را جوهری بسیط می‌داند که نه مادی است و نه در ماده است، عالم به ذات خود است به علمی که عین ذات اوست. مقام او فقر و ذلت و احتیاج به موجودش می‌باشد و دارای نسب و اضافات و جهات فراوان است که البته به واسطه آنها متکثر نمی‌شود. از آن حقیقت رقایقی به عالم وجود افاضه می‌شود که اول به نفس، سپس به هباء، آن گاه به جسم و افلاک ثابت، بعد به مرکز و ارکان عالم و بعد از آن به حرکات و مولدات و بالاخره به انسان نازل می‌شود، تعداد این رقایق از هزاران فزون است.

عقل را به اسامی مختلف نام می‌نهد: قلم، روح، عرش، امام مبین و حقیقت محمدیه. از حیث اینکه تدوین و تسطیر عالم تکوین و واقعیت‌ها به واسطه اوست، «قلم»؛ و از حیث تصرف در موجودات و مظاهر هستی، «روح»؛ از جهت چیرگی و استوا بر تمامی عالم مادون خود و استیلای حضرت حق بر عقل و فرمانروایی تکوینی بر کل عالم، «عرش» است که به «جسم حضرت الهی» نیز تعبیر شده است؛ از حیث احصا و شمول کمالات و حقایق عالم هستی و محل انتقاش علم الهی در عالم وجود، «امام مبین» است و از جنبه اشرفیت و افضلیت و این که اولین موجود مخلوق در هبا می‌باشد، «حقیقت محمدیه» نام دارد.

عقل اول، نخستین مخلوق روحانی و اولین مفعول ابداعی است که خداوند با اسم بدیع در نفس رحمانی و عماء ظاهر می‌سازد. واسطه فیض الهی برای امدادهای دیگر در جهان هستی است و بدین اعتبار، مظهر دو اسم «مدبر و مفصل» است، (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸ و عقلة المستوفز: ۲۱-۵۳).

ابن عربی عقل را اولین صادر دانسته و آن را «حق مخلوق به» می‌نامد چرا که تفاوت او با حق تعالی آن است که این خالق است و آن مخلوق. در فتوحات دارد که: «فانه الموجود الاول و هو المنفوخ منه فی قوله تعالی و نفخت فیه من روحی»، (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۸/۳۱۰).

در این جا عقل موجود در انسان، همان روح منفوخ در انسان تلقی شده و عقل آدمی نیز پرتوی از نخستین مخلوق است. در این روح منفوخ یا عقل، علوم و حکم و اسراری جای دارد که جز خدا به آن‌ها علم ندارد و برخی مربوط به عالم کون است و بعضی متعلق به خداوند است، (همان: ۳۱۱/۸).

در جای دیگر می‌گوید: «عقل اول حامل همه معلومات علوی و سفلی است که بدون واسطه از خداوند دریافت کرده است. هیچ چیزی از عالم مافوق و مادون از او

مخفی نمی‌ماند. عقل مستفید از حق تعالی و مفید به نفس و نفس مستفید از عقل است. ابن عربی عقل را بر همه عوالم و مراتب وجود به جز مَهْتَمین مسلط می‌داند: «و اعلم انّ العالم المہیم لایستفید من العقل الاول شیئاً و لیس له علی المہتَمین سلطان بل هم و ایاہ فی مرتبۃ واحدۃ»، (همان: ۲/ ۹۱ - ۹۰).

تقسیم بندی علوم از نظر ابن عربی

محمّد الدین علوم را به سه نوع تقسیم کرده است: علم عقل، علم احوال، علم اسرار. علم عقل یا ضروری و بدیهی است و یا نتیجه برهان است؛ علم احوال از طریق ذوق حاصل می‌شود و عاقل حد آن را نشناخته و نمی‌تواند تعریف کند و بر آن دلیل اقامه نماید. علم احوال چیزی مانند علم به شیرینی عسل، تلخی صبر، لذت جماع و عشق و وجد و شوق است که انسان تا متصف به آن‌ها نشود و نچشد، علم به آن‌ها پیدا نمی‌کند. علم اسرار فوق طور عقل و فایض از جانب روح القدس است. این علم مختص به نبی و ولی است که خود بر دو نوع است:

۱- نوعی به واسطه عقل درک می‌شود که ازین جهت مانند قسم اول علوم و خود یک مرتبه از آن است.

۲- نوع دیگر که خود دو قسم است:

الف - قسمتی شبیه به علم احوال اما اشرف‌تر از آن‌هاست.

ب - قسمتی از سنخ علوم خبری است که محتمل صدق و کذب می‌باشد؛ مانند اخباری که انبیا آورده‌اند؛ به عنوان مثال صاحب علم اسرار می‌گوید: «بهشت وجود دارد» این از سنخ خبر است. یا درباره قیامت می‌گوید: «حوض در بهشت شیرین‌تر از عسل است»؛ که از سنخ احوال و علوم ذوقی است و یا می‌گوید: «کان الله و لاشیء معه» که از علوم عقلی و مدرک به نظر است.

صاحب علم اسرار، به همه علوم عالم است، در حالی که صاحبان دیگر اقسام علوم این گونه نیستند. علم اسرار فراتر از حوزه عقل و ادراک است و اساس آن فیض و نفثه (دمیدن) و روح است، (همان: ۱۴۰/۱ - ۱۳۹).

علوم احوال واسطه بین علم اسرار و علم عقول است. اکثر کسانی که به علم احوال ایمان دارند، اهل تجربه‌اند. علم احوال به علم اسرار نزدیک‌تر است تا به علوم نظری عقلی. به علوم عقلی ضروری هم نزدیک است و بلکه یکی هستند اما به جهت این که عقول به چنین علومی دست نمی‌یابند، مگر از عالمان و شاهدان آن مانند انبیاء و اولیا بشنوند، از علوم عقلی ضروری متمایز می‌گردد ولی به هر ترتیب علم احوال نزد کسی که آن را مشاهده کرده است، ضروری است، (همان: ۱۴۷)

ابن عربی بین «علم» و «خبره» تفاوت قایل است. «خبره» را همان علم الاذواق می‌داند، (همان: ۴۱۴/۷) محی‌الدین از علمی یاد می‌کند که مخصوص علماء بالله است و در این موضوع به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کند که فرمود:

«ان من العلم کهیئة المکنون لایعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به لم ینکره الا اهل

الغرّة بالله»

«نوعی علم که همچون هیئتی مکنون است. هیچ کس جز عالمان بالله به آن علم ندارند؛ وقتی زبان به آن می‌گشایند، جز اهل غرور آن را انکار نمی‌کنند.»
می‌گوید این علم مکنون که فقط علمای الهی آن را دارا هستند، از آن علومی است که تحت نطق درمی‌آید؛ اما یک سلسله علومی هم وجود دارد که در حکم نطق و عبارت نمی‌گنجد و انکار منکران نسبت به این نوع علم، تصور کردنی نیست. این قسم علم را همان «علوم الاذواق» می‌نامد، (همان: ۶۰/۱۳ - ۵۹).

تشبیه علوم به آبها

ابن عربی علوم مختلف را به اقسام آبها تشبیه می‌کند. از جمله علم لدنی را به آب باران که خالص، ملطّف و مقطر و دارای طعم واحد و دور از فساد است. علوم مستفاد

از فکر، همانند آب‌های مضاف و ناخالص است. چرا که از فکر مشوب به تغییرات و مزاج ناخالص متفکران ناشی شده است و به همین جهت است که دربارهٔ یک موضوع نظر واحدی ندارند و یک متفکر در زمان‌های مختلف نظرات گوناگونی در مورد یک حقیقت دارد. این مسئله معلول آن است که سلیقه‌ها و آشفتگی‌ها و تشتتی که در نهان متفکران موجود است، در گفتار و بیان آنان تأثیر می‌گذارد، (همان: ۱۴۸/۵-۱۴۷).

کل معلومات

محمی‌الدین کل معلومات را چهار چیز می‌داند:

- ۱- حق تعالی
 - ۲- حقیقت کلیه، که هم حق تعالی و هم جهان آن را دارا هستند. حقیقتی است که متصف به وجود و عدم و حدوث و قدم نمی‌شود، نه متأخر از عالم است و نه متقدم. اصل موجودات و فلک محیط معقول و «حق مخلوق به» است.
 - ۳- املاک و افلاک و محتویات عالم از قبیل هوا، خاک، عناصر و امثال آن.
 - ۴- انسان خلیفه الله
- هر کسی به این چهار معلوم علم حاصل کند، دیگر هیچ مجهولی برای او باقی نخواهد ماند. متعلق شناسایی در موارد فوق یکسان نیست. برخی وجودشان مورد شناخت واقع می‌شود و برخی ماهیت آن‌ها. حق تعالی و حقیقت کلیه را فقط وجودشان می‌توان دریافت. اما جهان و انسان هم وجودش و هم ماهیت و کیفیتش قابل شناسایی است. افعال و صفات خداوند و حقیقت کلیه را صرفاً با مثال می‌توان شناخت، (همان: ۲۲۵/۲-۲۲۳).

ابن عربی و ناتوانی عقل

ابن عربی همچون هم مسلکان دیگر خویش ناتوانی عقل را در آثار مختلف خود مطرح می‌سازد. این ضعف را مخصوصاً وقتی به ظهور می‌رساند که عقل در میادین

دیگری غیر از طبیعت وارد می‌شود و داعیه پرواز در ماوراءالطبیعه و مسایل مربوط به عالم غیب را دارد. وی تبعیت انسان را از عقل و فکر و نظر که گرفتار محدودیت‌هاست، شایسته نمی‌داند و می‌گوید از عجیب‌ترین امور آن است که انسان از فکر و نظر خود که همچون خودش حادث و قوه‌ای از قوای مخلوق خداوند در وجود انسان است، تبعیت می‌کند. آدمی می‌داند که عقل ناقص و مرتبه‌اش محدود است و نمی‌تواند از مرتبه خود به قوای دیگر همچون حافظه، مصوره، متخیله، و حسیه تعدی کند اما با این حال که به نواقص عقل علم دارد، بسی شگفت است که: «با این همه کاستی، آدمی در شناخت پروردگار خویش از او پیروی می‌کند ولی از خدای خود درباره آن چه در کتاب و بیان رسولش (ص) از خود خبر داد، تبعیت نمی‌کند و این از عجیب‌ترین مغالطاتی است که در عالم اتفاق افتاده است.»^۱ (همان: ۲۱۷/۴-۲۱۶).

چه شده است که عقل با تمام ضعف‌هایی از این قبیل مانند احتیاج آن به قوای حسی و حافظه و غیره، درصدد کسب و تحصیل امور برمی‌آید اما وقتی خداوند از امری به او خبر می‌دهد، در قبولش توقف می‌کند و می‌گوید: «ان الفکر یرده» پس: «فانظر یا اخی، ما افقر العقل حیث لا یعرف شیئاً مما ذکرناه الاً بواسطه هذه القوی». «ای برادر بنگر که عقل چقدر نیازمند است به گونه‌ای که هیچ شناختی نسبت به اموری که ذکر کردیم جز با واسطه این قوا به دست نمی‌آورد.» (همان: ۳۱۹).

محمی‌الدین همه خطاها را به گردن فکر و عقل می‌اندازد؛ چرا که خطا مختص حاکم است و حکم کننده همان فکر و عقل است. لذا حس و خیال به هیچ وجه خطا نمی‌کنند. حس و خیال در مقام درک خواه ناخواه چیزی را حس و ادراک می‌کنند اما حکم و تصدیق به عهده عقل است، (همان: ۴۲۰).

مسایل مربوط به خداوند، آخرت، بهشت و جهنم و خلاصه غیب و مغیب از جمله اموری است که عقل در درک آن‌ها ناتوان است. ابن‌عربی در این خصوص مثالی از نعم‌بهشتی

می‌آورد که عقل از درک کیفیت آن عاجز است. به نظر وی یکی از نعمت‌های اهل بهشت آن است که آدمی می‌تواند در آن واحد هر آنچه جنس مخالف بخواهد به نکاح خود درآورد و بدون تقدم و تأخر در یک لحظه از همه تمتع و لذت ببرد. این امری است که «العقل يعجز عن ادراك هذه الحقيقه من حيث فكره»، (همان: ۳۲۳/۲).

ابن عربی معتقد است که علم صحیح و مطابق باواقع از طریق فکر به دست نمی‌آید، بلکه علم واقعی نوری است که خداوند در دل بندگان خود می‌تاباند و هر کس از بندگان خود را از ملک و رسول و نبی و ولی و مؤمن بخواهد به این نور الهی مختص می‌کند. کسی که از این نور و کشف محروم باشد، در حقیقت از علم محروم است: «تبين لك ان العلم الصحيح لا يعطيه الفكر و لا ماقررته العقلا من حيث افكارهم، و ان العلم الصحيح انما هو ما يقذفه الله في قلب العالم و هو نور الهی يختص الله به من يشاء من عباده من ملك و رسول و نبی و ولی و مؤمن و من لاكشف له لاعلم له»، (همان: ۳۳۵/۳).

عقل صرفاً قابل است

محمی‌الدین، عقل را حقیقتی صرفاً منفعل و متقبل می‌داند و لذا موجودی نیست که از پیش خود جوشش و فعلیتی داشته و معرفت‌ساز باشد. بلکه صرفاً واجد صفت قبول است: «فقد علمنا ان العقل ما عنده شيء من حيث نفسه و ان الذی يكتسبه من العلوم انما هو من كونه عنده صفة القبول»، (همان: ۳۲۰/۴).

دو گونه می‌توان به عقل نگریست: یکی به عنوان منبعی که معرفت‌زا و دانش‌آفرین است و از پیش خود می‌تواند فعالانه معارفی بیافریند و دیگر به عنوان ابزار و وسیله‌ای که پذیرنده دانش‌ها و معارفی است که از مجاری حس، تجربه، نقل یا کشف و

شهود بر او عرضه می‌شود. در صورت اخیر عقل صرفاً قابل و ناقد و حاکم است؛ ولی در نگاه اول فاعل و آفریننده هم هست.

سؤال اینجاست که آیا عقل بدون توسل بر حس و تجربه و کشف و شهود یا نقل می‌تواند به معرفتی دست یابد یا خیر؟ فیلسوفان معمولاً پاسخ مثبت به این سؤال دارند و عقل را صرفاً قابل نمی‌دانند که پذیرای واردات بیرونی باشد اما عارفان، عمدتاً عقل را میزبان مبسوط‌الید و پذیرنده محسوسات، منقولات و مشهودات می‌دانند که مهمان سرای بسیار وسیعی برای آن‌ها دارد.

دانش‌هایی که عقل در حوزه طبیعت و معیشت به آن‌ها دست می‌یابد، قطعاً با توسل به حس و تجربه یا اشاراتی نقلی و وحیانی است که با ورود آن‌ها به ذهن، عقل تجزیه و تحلیل و حکم یا نقد خود را بر آن‌ها عرضه می‌دارد. در این نگرش عقل همچون دندان‌ی است که قابل یا طارد غذای عرضه شده بر اوست. ایجاد نان در حیطة قدرت او نیست بلکه جوده است. جوده خوبی است ولی جوینده شایسته‌ای نیست و به عبارت دقیق‌تر یابنده موفقی نیست. سمت یابندگی در قلمرو دانش به عهده قوایی غیر از عقل است. حس و قلب صیادانی هستند که صید خود را به عقل عرضه می‌کنند تا چه قبول افتد و چه در نظر آید. هر چیزی را که با اصول عقلیه حاکم بر خود سازگار است، می‌پذیرند و هر چیزی را که مطابق نیست، طرد می‌کنند و از این جهت محدودیت ندارند.

این عقل را می‌توان «عقل منطقی» نامید که همان استعداد ذهن در درک و تصدیق رابطه مقدمات و چینش صحیح آن‌هاست و از این جهت مورد تأیید عارفان نیز هست. اگر قوای حسی و قلبی یا یافته‌های وحیانی وجود نداشته باشد آیا عقل با اتکا به خود می‌تواند معارفی بیابد؟ پاسخ عارف، منفی است. عارف عقل را در این مسیر بسیار ناتوان و محدود به قلمرو اصول بدیهی می‌داند.

نکته شایان ذکر این که قبول و عدم قبول گزاره‌ها توسط عقل، از نوع عدم و ملکه است؛ لذا گزاره‌هایی را شامل می‌شود که شایستگی ورود به این طور را دارند. گزاره‌هایی نیز وجود دارند که در هاضمه عقل جای نمی‌گیرند. به عبارت دیگر، گزاره‌ها را می‌توان از جهتی به خردپذیر، خردستیز و خردگریز تقسیم کرد. لاحدی عقل در پذیرش، شامل گزاره‌هایی است که گنجایش عقلانی دارند اما گزاره‌های خردگریز راهی برای ورود به این طور و اتصاف به وصف قبول یا عدم ندارند.

ابن عربی معتقد است به اینکه انبیای الهی عاقل‌ترین مردم بودند؛ اخباری که از جانب حضرت حق آورده‌اند، تماماً منطبق بر عقل نیستند؛ برخی از آن‌ها اخباری است که عقل مستقلاً آن‌ها را می‌یابد؛ برخی اموری است که عقل در ادراک آن‌ها استقلال ندارد بلکه با نقل به آن‌ها دست می‌یازد و برخی مسایلی است که نزد عقل محال است ولی علم تجلی به آن‌ها اذعان دارد. سالک وقتی در حوزه تجلی قرار دارد به آن‌ها اقرار دارد ولی پس از فراغت و ورود به حالت هشیاری و عقل مداری، در آن یافته‌ها متحیر می‌ماند.^۲ (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۸۶)

عقول از حیث قبول و انفعال، محدودیتی ندارند اما از جهت ایجاد و فعلیت دارای محدودیت‌اند. چه بسا که چیزهایی را محال بشمارد در حالی که همان امر وقتی در نسبت با خداوند در نظر گرفته می‌شود، محال نیست و چه بسا اموری را جایز و ممکن بداند اما در نسبت با خداوند محال باشد. در چنین مواردی کمیت عقل لنگ است اما از جهت قبول محدودیتی نیست و ظرفیت دریافتی آن بسی فراخ و گسترده است، (همان: ۱۸۷/۱). لذا عقل از جهتی عالم‌ترین است و از جهتی جاهل‌ترین و مستفید محض است: «فلا اعلم من العقل و لا اجهل من العقل. فالعقل مستفید ابدأ فهو العالم الذی لایعلم علمه و هو الجاهل الذی لا ینتهی جهله»، (همان: ۶۰/۱۳).

عقل که ظرفی وسیع و قابل بی‌انتهاست، طبعاً نان و نان‌آوری می‌طلبند. ابن‌عربی شرع مقدس و تعالیم و حیانی را بهترین مظروف برای او می‌داند.

نفس، مسافری مؤنث

شیخ اکبر، نفس را مسافر مؤنثی می‌داند که برای مسافرت خود ناچار باید همسری برگزیند. درباره همسر او بحث می‌کند که آیا عقل است یا شرع؟ می‌گوید: اشاعره شرع را و معتزله عقل را به همسری نفس برمی‌گزینند. محی‌الدین شرع را سزاوارتر برای نامزدی نفس می‌داند؛ زیرا شرع در مقایسه با عقل به منزله حاکم و عبید هستند و لذا عقل حکم برده شرع را دارد و بر همین اساس بهترین زوج برای نفس، شرع است. آنگاه حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که فرمود: «سفر المرأة مع عبدها ضیعة».

نتیجه می‌گیرد که اگر نفس بخواهد سفری در نهایت نیکوی و سعادت داشته باشد باید با شرع ازدواج کرده و با ایمان به او سفر کند و عقل را هم به عنوان عبیدی فرمانبر در خدمت درآورده همراه ببرد، (همان: ۹۱/۱-۸۹).

چنان که عقل با اندیشه و تفکر در جهان سیر می‌کند، عامل نیز با عمل خود به سفر می‌رود و هر دو به نتیجه می‌رسند. اما صاحب عمل که از روی بصیرت سفر کرده باشد، به علمی دست می‌یازد که شبهه‌ای در او راه ندارد؛ در حالی که صاحب نظر در دریافت‌هایش خالی از شبهه نیست. بنابراین صاحب عمل به «عالم» خواندن شایسته‌تر از صاحب نظر است، (همان: ۴۲۳/۵).

ابن‌عربی و ضعف عقل در شناخت حق تعالی

محی‌الدین شناختن خداوند را از طریق عقل و نظر، خلاف عقل سلیم می‌داند. وی معتقد است عقل با توجه به محدودیت‌ها و حجاب و فقر و امکان خود قادر به درک

خداوند نیست و ادعای او در معرفت خداوند بسیار گزاف و بی‌مناسبت است. وی بهترین راه معرفت حق تعالی را از طریق اخبار و در پرتو نور ایمان می‌داند. عقل در مرتبه او راهی ندارد و محدوده جولان او عالم کائنات است. می‌گوید:

«فان العقل لا یدری این هو، فان مطلبه الاکوان و لا کون لهذا»، (همان: ۲۵۸/۱).

ابن عربی اختلاف صاحب‌نظران و اهل عقول را درباره خداوند، بهترین دلیل برای نادرستی نظرات آنان می‌داند و سلیم‌العقل در نظر او کسی است که ترک آن نظریات گوید و یافته‌های اصحاب مقالات و صاحبان قیل و قال و فکر و نظر را رها کرده و به آنچه انبیا و قرآن کریم بر آن سخن رانده‌اند، برگردد، (همان: ۳۱۱/۶).

می‌گوید: «معرفة الله من طریق الخبر اعلى من المعرفة بالله من طریق النظر»؛ چرا که طریق خبر درباره معرفت خدای تبارک و تعالی معارفی را به دنبال دارد که در علم اهل اندیشه و نظر خطور نکرده است. معرفت عاقلان که حاصل ادله عقلی است، نوعی شناخت سلبی و تنزیهی محض است اما در ادله خبری ثبوت و سلب هر دو منظور می‌گردد، (همان: ۱۵۸/۱۰).

این معنی که شناخت فلاسفه از خداوند سلبی است، بدان معناست که آنان نمی‌توانند خداوند را از جنبه وجودی و ثبوتی تصور کنند بلکه صرفاً او را می‌توانند تنزیه کنند سلب و تنزیه به نفی و عدم برمی‌گردد که از صفات خداوند نیست لذا متفکر حظی و بهره‌ای از همنشینی با او نمی‌برد. ابن عربی عبارتی دارد که: «العلم بالله من طریق الفكر طاهر غیرمطهر»، (همان: ۲۸۵/۵)؛ این نوع شناخت را از خداوند طاهر اما غیرمطهر می‌داند. منظور ابن عربی شاید از عبارت مذکور آن باشد که حرمت شرعی ندارد و فی‌ذاته ممنوع نیست اما در عین حال کمال‌آفرین هم نیست، از صاحب آن دلی نمی‌برد و در او وجودی نمی‌افزاید و انجاس جهل از درون صاحب خود نمی‌زداید.

ابن عربی و دانش کلام

محمی‌الدین در همین راستاست که چندان به متکلمین و علم کلام واقعی نمی‌نهد و برای دانش کلام جنبه «معرفت‌زایی» قایل نیست. معتقد است به واسطه کلام و علوم برهانی هیچ گونه ثبوتی از خداوند در دل و نفس آدمی حاصل نمی‌شود و صرفاً جنبه دفاعی و ارداع در مقابل حضومی دارد که خداوند یا صفات او یا رسالت پیامبر (ص) یا حدوث اجسام و وجود عالم پس از مرگ و امثال آن را انکار می‌کنند. علمای کلام صرفاً در مقابل منکران و نفی ادعاهای آنان دلایلی را اقامه می‌کنند تا به واسطه آن شبهات وارد اذهان عوام نشده، منجر به تشویش اعتقادات آنان نگردد.

«علماء هذا العلم - رضی الله عنهم - ما وضعوه و صنفوه فیہ ما صنفوا لیثبتوا فی انفسهم العلم بالله و انما وصفوه ارداعاً (ردعاً) للحضوم الذین جحدوا الا له او الصفات او...»، (همان: ۱/۱۵۷).

استدلال‌های کلامی صرفاً مانند معجزه عمل می‌کنند. چنان که نقش معجزه فقط اثبات رسالت است نه اثبات معارف، برهان هم قایم مقام معجزه است. آن جا که مطالب بر افراد عرضه می‌شود، براهین می‌تواند راهگشا باشد. اگر انسان‌ها را بتوان به واسطه آن به معارف دعوت کرد، بهتر از دعوت با سیف است؛ زیرا دعوت با شمشیر چندان قابل اعتماد نیست و چه بسا ایمان آوردگان از روی ترس منافقانه اسلام آورند و عقلاً و قلباً قبول نکنند. از آن جا که کارآیی برهان و تکلم همین است، بنابراین وقتی مابه‌الکفایه وجود داشته باشد، دیگر شایسته نیست که بقیه مشغول آن شوند و در شهر از آنان یکی بس است: نزد متکلمین برهان جایگزین معجزه است نسبت به کسانی که بر آن‌ها عرضه می‌شود. کسی که با برهان اسلام می‌آورد اسلامی صحیح‌تر از کسی دارد که از ترس شمشیر اسلام آورده است؛ زیرا ترس ممکن است آدمی را به نفاق وادارد ولی برهان این

گونه نیست. متکلمین صرفاً به همین جهت وارد علم جوهر و عرض شده‌اند و در شهر یکی از آن‌ها کافی است» (همان).

قبل از ابن عربی، غزالی نیز همین نگرش را درباره کلام داشته است. وی هر جا از کلام نام می‌برد، به کلام و متکلم و همراه با آنان به فیلسوفان، به دیدهٔ قبح و ذم و طعن می‌نگرد. کلام را دانشی می‌داند که بیش از کشف و ایضاح، گمراهی و پریشانی به بار می‌آورد و صرفاً در موارد خاص، آن هم به منزله سلاحی برای دفع دشمنان کارآیی دارد. معتقد است کلام نه معرفت آور است و نه هدایت‌آور، (غزالی: ۹۲/۱-۹۱).

دلایل ابن عربی بر ناتوانی عقل در شناخت حق تعالی

شیخ اکبر در این که عقل در معرفت به حق ناتوان است، دلایلی را جسته و گریخته اقامه می‌کند که بعضاً بوی مناقشات فیلسوفانه دارد و اینجاست که عقل متواضعانه به نقد خودوارد می‌شود و خواسته و ناخواسته با عقل به ستیز عقل می‌آید، دلایل وی از این قرار است: ۱- علم به شیء، مستلزم احاطه بر آن شیء است. عقل آدمی در هنگام علم به اشیا باید به آن‌ها احاطه داشته باشد. این قاعده در شناخت ممکنات به واجب، امکان‌پذیر نیست. محال است که عقل بر کل حقیقت حق تعالی سیطرهٔ شناختی پیدا کند و نیز از آنجا که خداوند جزء‌پذیر هم نیست، بر بعض آن هم علم ندارد. در این باره می‌گوید: «بدان که ممکنات جز از حیث وجودی خودشان، به موجد خود علم ندارند. ممکن فقط به خود علم دارد و می‌داند که کسی هست که وجودش ناشی از اوست و لاغیر. هر چه غیر این باشد، صحیح نیست؛ زیرا علم انسان به شیء مستلزم احاطه به او و رهایی از اوست. این امر درباره آن جناب عزیز محال است. پس علم به خداوند محال است. همچنین درست هم نیست که بخشی از او معلوم شود چرا که او جزء‌پذیر نیست، می‌ماند این که فقط به «آنچه از اوست» علم تعلق گیرد. از

جمله چیزهایی که از او صادر شده است، خودت هستی و لذا خودت معلوم می‌باشی.» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۲۱۱/۱)

۲- عقل مقید است و مقید نمی‌تواند به معرفت مطلق دست یازد و عقل ممکن در معرض زوال و افتقار است و این چگونه قادر به شناخت واجب بالذات است. «انی لامقید بمعرفة المطلق و ذاته لاتقتضیه؟ و کیف یمكن ان یصل الممكن الی معرفة الواجب بالذات، و ما من وجه للممكن الا و یجوز علیه العدم و الدثور و الافتقار.» «وقتی ذات مقید اقتضای مطلق ندارد کجا می‌تواند به او معرفت پیدا کند. ممکن الوجود چگونه امکان وصول به معرفت واجب بالذات را دارد. هر وجهی از ممکن را بنگرید عدم، زوال و فقر بر او جایز است، (همان: ۱۸۸)

۳- معرفت به هر چیز، مسبوق به معرفتی متناسب و متقدم با آن معرفت است. هر علمی مسبوق به علم ماقبل خود است که متناسب با معلوم جدید می‌باشد. وقتی ما می‌توانیم از شیئی به شیئی دیگر یا از معلومی به معلوم دیگر پی ببریم که میان این دو معلوم مناسبت برقرار باشد؛ همان چیزی که در منطق از آن به عنوان سنخیت بین مقدمات و نتیجه تعبیر می‌شود.

ابن عربی معتقد است که عقل قادر به درک خداوند نیست؛ زیرا عقل اموری را می‌پذیرد که از دو حال خارج نیستند: یا بدیهی‌اند و لزوماً بی نیاز از تأمل و تفکر و یا غیربدیهی‌اند و بالطبع که از طریق فکر آن‌ها را به دست می‌آورند. علم به خداوند در زمره بدیهیات نیست و گر نه همه انسان‌ها آن را پذیرفته بودند و از طریق نظر هم به دست نمی‌آید، زیرا هر معرفت و شناخت جدید مسبوق به معرفتی مناسب و متقدم بر آن معرفت است و درباره خداوند هیچ معرفتی قبلی متناسب با معرفت خداوند وجود ندارد، (همان: ۱۰۰/۲)

«وقتی ثابت شد که علم به هر چیزی حاصل نمی‌شود؛ مگر به واسطه شناخت قبلی به چیزی که نوعی مناسبت بین آن و این شیء وجود دارد، در مورد خداوند نیز ناگزیر همین قاعده جاری است لکن مسلم است که هیچ مناسبتی بین خداوند متعال و مخلوقات او از مناسباتی که بین اشیا حاکم است از قبیل تناسب جنسی، نوعی یا شخصی وجود ندارد؛ بنابراین در این خصوص علم متقدم و در عین حال متناسب با حضرت حق نداریم که به واسطه آن ذات خداوند را دریابیم.» (همان: ۸۶).

معلوم می‌شود که هیچ وجه مشترکی بین خداوند و مخلوقات از جهت جنس، نوع و شخص وجود ندارد تا عقل از علم به مخلوق به شناخت او برسد. علت نبودن وجه جامع و تناسب بین خلق و مخلوق را در عبارتی دیگر چنین می‌آورد: «فلو جمع بین الواجب بذاته و بین الممكن وجه لجاز علی الواجب ماجاز علی الممكن من ذلک الوجه من الدثور و الافتقار. و هذا فی حق الواجب محال. فاثبات وجه جامع بین الواجب و الممكن محال. فان وجوه الممكن تابعه له و هو فی نفسه يجوز علیه العدم. فتابعه احرى و احق بهذا الحكم.»

«اگر وجه جامعی بین واجب بالذات و ممکنات وجود داشته باشد، لازم است هر چه بر ممکنات به جهت زوال و فقر حمل می‌کنیم، به واجب نیز نسبت دهیم در حالی که این امر درباره واجب - تعالی - محال است. لذا وجود وجه جامع بین واجب و ممکن محال است. چون وجود ممکن تابع ذات ممکن است؛ وقتی بر ذات ممکن عروض عدم جایز است به طریق اولی توابع او نیز معروض این حکم خواهند بود.» (همان: ۱۸۸/۱)

محمی‌الدین جمیع معلومات را جز «علم توحید» از یک سنخ می‌داند و بنابراین در غیر علم توحید معلومات می‌توانند داد و ستد داشته باشند؛ چون سنخیت در موضوع دارند اما علم توحید علمی سوای این‌ها و خارج از سنخ این‌هاست، (همان: ۹۱/۲). ۴- معرفت حق تعالی از راه عقل، معرفتی تخمینی، ظنی و نامعتبر است. به

دلیل این ویژگی‌ها، معرفت عقلی در مقابل کوچکترین شبهات و هجمات جا خالی کرده و عقب نشینی می‌کند. «معرفة الله بطريق العقل هي معرفة بطريق الخرص و لهذا تقبل الشبهة القادحة في الادلة و معرفة الله من طريق الشرع المتواتر هي مقطوع بها لا تقدر فيها شبهة عند المومن»، (همان: ۷۲/۹). یعنی «معرفت خداوند از طریق عقل، شناخت به طریق تخمین و گمان است و بنابراین پذیرای شبهاتی است که ناقض ادله است. اما معرفت حق از طریق شرع متواتر قطعی است و شبهات به هیچ وجه در ایمان مؤمن شکستی ایجاد نمی‌کند.»

عقل فقط وجود خداوند را اثبات می‌کند

ابن عربی کارآمدی عقل را در الهیات فقط در محدوده اثبات وجود حق تعالی اما در عین حال عاجز از درک حقیقت او می‌داند. هر لفظی که به او نسبت دهد، ذات خداوندی منزّه از آن است. می‌گوید: «علم به خداوند گرانباتر از آن است که از طریق عقل و نفس حاصل شود؛ مگر از آن حیث که موجودی متعالی و مقدس است. هر لفظی که درباره مخلوقات به کار رود یا درباره مرکبات توهم شود، در نگاه عقل سلیم خداوند منزّه از آن و خلاف آن است و چنان توهمی درباره او جایز نیست و آن لفظ هم از جنبه‌ای که به مخلوقات اطلاق می‌شود، عقلاً شایسته خداوند نیست. اگر هم به خدا اطلاق شود از جهت تقریب اذهان برای ثبوت آن نزد شنونده است نه این که حقیقت او را آن گونه که حق اوست، به ثبوت برساند. خداوند متعال می‌فرماید لیس کمثله شیء»، (همان: ۹۲/۲)

علی‌ایّ حال طبق وظیفه شرعی که خداوند به عهده انسان نهاده است، شرعاً واجب است به او علم پیدا کنیم؛ چرا که در قرآن آمده است: «فاعلم انه لا اله الا الله» علم ما به او در حقیقت همان علم به «عجز از معرفت» است.

«فلم نصل الى المعرفة به - سبحانه - الا بالعجز عن معرفته»، (همان: ۹۳)

در کتاب «المسائل» آورده است:

«عقل را نوری است و ایمان را نوری دیگر. نور عقل آدمی را به شناخت وجود خداوند و قدرت و علم و شنوایی و اراده و آنچه سزاوار الوهیت و درخور اوست و آنچه درخور او نیست راه می‌برد. و نور ایمان انسان را به شناخت ذات حق و اوصافی که ذات اقدسش برای خود ثابت کرده است و اقتضای تشبیه و تنزیه دارد واصل می‌گرداند و شهود می‌کند»، (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۴)

از دیدگاه وی، شناخت ذات حق از تیررس عقل بشر خارج است.^۳

کارآیی عقل از نظر ابن عربی

محمی‌الدین به کارآمدی و توانایی عقل در جای خود و در محدوده خاص اعتراف دارد. عقل را نیروی ارزشمندی می‌داند که آدمی را شایسته خطاب شرع و مفتخر به لباس تکلیف می‌سازد و هر گاه موجود نباشد، سلطان و حجت شرع برای ایجاد تکلیف باقی نمی‌ماند، (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱۰۸/۱)

وی کارآیی عقل را در امور مادی و دنیوی صائب می‌بیند و معتقد است که در بسیاری از امور دنیوی مانند تشخیص برتری اشیا نسبت به یکدیگر و تأثیر و تأثر پذیری آنان نسبت به یکدیگر و متوقف بودن بعضی بر بعض دیگر از جمله اموری است که عقل بر آن قادر است: «و ثم تفصیل نسبی یمكن ان یستقل به العقل و هی مفاضلة الاشياء بعضها علی بعض؛ بتمییز مراتبها و انفعال بعضها عن بعض و تاثیر بعضها فی بعض و توقف بعضها علی بعض»، (همان: ۵۳۸/۱۳)

در کتاب المسائل می‌افزاید:

«حد و شأن عقل آن است که به تدبیر معاش و مصالح وجود اشخاص از راه‌های عادی به راهبری می‌پردازد اما حد ایمان خرق عادات است که در نتیجه خرق عادات در

عذاب، لذت و در درد، نعمت و مانند آن می‌یابد. خرد راهنمای امور مردمان خردمند است و ایمان راهبر معدودی از منسوبان به حضرت حق تعالی و عارفان ربانی و مردان مستقیم احوال و ارباب ذوق و کشف و شهود است.»، (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۴)

نتیجه

در خاتمه چند نکته قابل اشاره است:

۱- عقل دارای معانی گوناگونی است. عارفان به طور اعم و ابن عربی به طور اخص، با همه معانی عقل مخالف نیستند. عقل به معنای متعارف، عقل در اصطلاح منطق، عقل در معنای اخلاقی آن، عقل به عنوان صادر اول هیچ مورد نزاع نیست. ابن عربی و دیگران در نقد عقل، قیاس عقلی تشکیل می‌دهند و با تشکیل قیاس اقتراعی، پای استدلالیان را چوبین می‌دانند.

عارفان در پرتو عقل عملی و به حکم او سلوک عرفانی خود را به عنوان امری «حسن» و «پسندیده» برمی‌گزینند. حافظ ترک می‌را بر خلاف حکم عقل و روی آوردن به باده را محصول کفایت عقل خود می‌داند.^۴ در مورد عقل به معنای صوادر اول نیز ابن عربی فیلسوف‌گونه سخن گفته است.

۲- عقل مورد مخالفت عارفان، عقل فلسفی است. عقلی که از پیش خود معرفت تولید کند. روح تجربه‌گرایی بر نگرش عارف به شدت حاکم است و در فرآیند ادراک معتقد است که انسان باید تجربه کند تا بیابد. لذا آن جا که عقل محسوسات را با مشاهده درک می‌کند به هیچ وجه مورد مخالفت عارف نیست. علم خور و خواب را در بازار عقل و حواس، (سنایی، دیوان: ۹۳) تأیید می‌کند، و حتی آن را در برزخ بین محسوس و معقول، کارآمد می‌داند، (عطار، ۱۳۵۶: ۲۰) و علومی که از عقل به معاضدت حس و تجربه از او تراوش می‌کند، مانند علم طب، نجوم، رازی، ۱۳۴۵: ۱۴۷)، رعد و

برق، حرارت و برودت مربوط به عالم طبیعت و به تعبیر عمر سهرودی عالم حکمت مورد تأیید اوست، (سهرودی، ۱۳۶۵: ۱۵۹). لکن به شدت انکار می‌کند که بخواهد امری کاملاً غایب را بدون هیچ مشاهده‌ای درک کند و درباره آن نظر دهد. در این راستا حداکثر تلاش عقل فقط اثبات «وجود» آن غایب است و لکن شناخت و درک ماهیت و چگونگی آن غایب را توسط معلومات مورد دسترس نمی‌پذیرد. لذا نقد عارف بر استدلال عقلی بیشتر متوجه ماده استدلال است نه صورت آن.

۳- عارف، گزاره‌هایی را که فیلسوف با عقل خود درمی‌یابد، هم از نظر کمی و هم از لحاظ کیفی نقد می‌کند. اکثر قریب به اتفاق آنان بُرد و توانایی عقل محض و انتزاعی فارغ از حس و تجربه را در قلمرو عوامل بالا قبول ندارند.

در نگاه ابن عربی عقل در عالم ماورا فقط تا اثبات وجود «واجب» تواناست و از درک صفات و هویت او عاجز است؛ چون عقل محدود است و او نامحدود، و احاطه محدود به نامحدود محال است و هر معرفتی از آن عالم، ظنی و غیرقابل اعتماد است،^۵ (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۷۲ / ۲). در این بازار است که عقل فروشی عارف آغاز می‌شود و به جای آن به قلب و عشق و حیرت توصیه می‌کند.

۴- عقل در نگاه ابن عربی قابل پراشته‌ها و پذیرنده مهمان‌نوازی است ولی نان‌آور شایسته‌ای نیست؛ فاعل و موجد نیست ولی معارفی را که به او عرضه می‌شود به دندان خویش می‌جوید و با تیغ خود نقد و تحلیل می‌کند. گزاره‌های عرضه شده بر او در حوزه الهیات یا اموری است که مستقلاً قادر به درک آنهاست یا از مسایلی است که با معاضدت نقل موفق به درک آنهاست و یا از گزاره‌هایی است که خردگریز یا اصولاً مخالف عقل است. عقل در دریافت معقولات حیطة بسیاری وسیعی دارد ولی از حیث فاعلی در نهایت ضعف و محدودیت است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- «مع هذا القصور كله يقلدها العقل في معرفة ربه و لا يقلد ربه في ما تخبر به عن نفسه في كتابه و على لسان رسوله صلى الله عليه و سلم، فهذا من اعجب ما طرأ في العالم من الغلط.»، (فتوحات، ۱۴۰۵: ۲۱۷/۴-۲۱۶).
- ۲- «فلا اعقل من الرسل صلوات... عليهم و قد جاؤا بما جاوا به في الخبر عن الجناب الالهی فاثبتوا ما اثبته العقل و زادوا ما لا يستقل العقل بادراکه، و ما يحيله العقل رأساً و يقر به في التجلی فاذا خلا بعد التجلی بنفسه حار فيما رآه»، (فصوص الحکم، ۱۴۰۰: ۱۸۶).
- مولوی یکی از فلسفه‌های اعجاز انبیا را عقل‌گریزی برخی سخنان آن‌ها می‌داند و معتقد است آنان معارفی آورده‌اند که بعضاً برای عقل بی‌مزه و نامعقول می‌نمود لذا برای اثبات و قبولاندن آن‌ها متوسل و محتاج به معجزه می‌شدند.

گر نه نامعقول بودی این مزه کی بدی حاجت به چندین معجزه
هر چه معقول است عقلش می‌خورد بی بیان معجزه بی جرّ و مد
(دفتر اول / ۴۴-۲۱۴۳)

۳- در این خصوص سنایی چنین آورده است:

عقل رهبر و لیک تا در او فضل او مرترا برد بر او
غایت عقل در رهش حیرت مایه عقل سوی او غیرت
عقل و جان را مراد و مالک اوست منت‌های مرید و سالک اوست
عقل ما رهنمای هستی اوست هست‌ها زیر پای هستی اوست
(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۳)

۴- حافظ به حکم عقل پای در سلوک می‌گذارد:

مشورت با عقل کردم گفت حافظ می‌بنوش ساقیا می‌ده به قول مستشار موتمن

من و انکار شراب این چه حکایت باشد
غالباً این قدرم عقل و کفایت باشد
-۵

گر تو خواهی که شقاوت کم شود
جهد کن تا از تو حکمت کم شود
حکمتی کز طبع زاید و ز خیال
حکمتی بی فیض نور ذوالجلال
حکمت دنیا فزاید ظن و شک
حکمت دینی پرد فوق فلک

(مولوی، مثنوی: ۸/۲-۳۲۰۸-۳۲۰۴)

منابع

- ابن سینا (بی تا) *رسالة الحدود در رسایل*، قم: انتشارات بیدار.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۵) *الفتوحات المکیه* (دوره سیزده جلدی)، مصر: الهيئة المصرية العامة لکتاب.
- _____ (۱۴۰۰) *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____ (۱۳۷۰) *کتاب المسایل*، ترجمه دکتر سیدمحمد دامادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (بی تا) *عقله المستوفز*، طبع لیدن، افست بغداد.
- جرجانی، الشریف علی بن محمد (بی تا) *التعریفات*، بیروت: دارالسرور.
- سنایی غزنوی، ابوالمجدمجودابن آدم (۱۳۷۴) *حديقة الحقیقة و شریعة الطریقة*، تصحیح سیدمحمدتقی مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص عمر (۱۳۶۵) *رشفالنصایح الایمانیة و کشف الفضایح الیونانیة*، ترجمه معلم یزدی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: چاپ و نشر بنیاد مستضعفان.
- شریف، میرمحمد (۱۳۶۲) *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه و گردآوری زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- الشیرازی، صدرالدین (ملاصدرا) (۱۳۶۸) *الحکمة المتعالیة*، قم: منشورات مصطفوی.
- عطار، فریدالدین (۱۳۵۶) *مصیبت‌نامه*، به اهتمام وصال نورانی، تهران: انتشارات زوار.
- غزالی، ابوحامد محمد (بی‌تا) *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالقلم.
- الفاخوری، حنا - خلیل الجر (۱۳۶۷) *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- فارابی، ابونصر (بی‌تا) *رسالة العقل*، بیروت.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۵) *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، چ ۳، تهران: انتشارات بهنود.
- هجویری جلابی، علی‌ابن‌عثمان (۱۳۶۶) *کشف‌المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، امیرکبیر.