

هندسه معرفتی ابن عربی در سه محور شریعت، شهود و عقل

احمد عابدی*

احمد مسائلی**

چکیده

تحلیل هندسه معرفتی ابن عربی، در محورهای متعددی از قبیل: تبیین نظریه تفسیر محی‌الدین، آرای عرفانی، آرای فلسفی، علوم قرآنی، آرای فقهی، مبانی انسان‌شناسی و غیره کاربرد فراوان دارد. این تحقیق درصدد بررسی دیدگاه‌های معرفت‌شناسی ابن عربی در سه محور شریعت، شهود و عقل است. او شریعت را رکن رکین و ملاک صحت و سقم هر معرفتی می‌داند. از دیدگاه او کشف، یکی از منابع معرفتی است که در شرایط خاص و در محورهای متعدد مورد استفاده قرار می‌گیرد. در تبیین مبانی هستی‌شناسی، مبانی انسان‌شناسی، معانی حروف، کلمات و جملات قرآنی می‌توان از کشف بهره برد. او از عقل به عنوان ابزار معرفتی در فهم آیات الهی و جهت درک مبانی هستی‌شناسی استفاده می‌کند؛ تا جایی که اگر عقل دارای موادّ صحیح و صورت‌های صحیح ادراکی باشد و در مرز خویش یعنی ادراکات طور عقل باشد، قابل اعتماد است و در ماورای ادراکات طور عقل دارای اعتباری نیست.

واژگان کلیدی

ابن عربی، هندسه معرفتی، منابع، ابزار، شریعت، شهود، عقل.

طرح مسئله

با توجه به آرا ابن عربی در زمینه‌های گوناگون، بررسی مبانی شناخت‌شناسی و مبانی معرفتی‌اش لازم به نظر می‌رسد.

karimiiran@yahoo.com

masaeli@iaukhsh.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۲/۴/۱۹

*. دانشیار دانشگاه قم.

** عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد خمینی شهر.

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۱۲

تحلیل هندسه معرفتی او ره‌گشا و روشنگر اساسی‌ترین مبانی شناخت‌شناسی است. به نظر می‌رسد حلّ پارادیم‌های ابتدائی در آرا و دیدگاه‌های او در بعضی موارد، مرهون ابهاماتی است که در ناحیه شناخت‌شناسی او وجود دارد. این تحقیق گامی در راستای تحلیل مبانی شناخت‌شناسی یا معرفتی ابن عربی است. وی از ابزارها و منابع معرفتی متعددی بهره می‌برد که درک جایگاه هریک از آنها، قدمی در جهت شناخت مبانی اساسی شناخت‌شناسی ایشان خواهد بود.

بخش اول: هندسه معرفتی ابن عربی

یک. علوم وهب و علوم کسب

محمی‌الدین از ابزارها و منابع گوناگون معرفتی، جهت کسب معرفت بهره می‌برد و از آنها در جهت شناخت کتاب تکوین و تشریح کمک می‌گیرد؛ و هریک در جایگاه خویش و با حفظ اعتبارش، مبدأ معرفت‌های گران‌سنگی برای او خواهند بود.

او معرفت‌های انسان را به دو دسته علوم کسب و علوم وهب تقسیم می‌کند و برای کسب معرفتی هریک راه‌های مخصوصی معرفی می‌نماید. مبدأ علوم کسب را عقل و حس و تقوا و غیره می‌داند، ولی مبدأ علوم وهب را از جانب پروردگار. به باور او هیچ سببی از جانب انسان نمی‌تواند مبدأ چنین معرفتی گردد. جایگاه این تقسیم‌بندی در هندسه معرفتی او بسیار مهم و اساسی است. چراکه ابن عربی در مورد مبدأ بعضی از معرفت‌ها معتقد است به هیچ تلاشی از انسان بر نمی‌گردد، و این موهبت پروردگار است که مبدأ این معرفت است. (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۲۵۴) محمی‌الدین تفاوت علوم وهبی یا تجلیات را براساس تفاوت استعدادها می‌داند. (همان) در هندسه معرفتی ابن عربی، علوم کسبی که محصول تقوا و رفع حجاب است، به دو نوع الهام و علم لدنی تقسیم می‌گردد. علم لدنی ثابت است و در اصل خلقت و جبلی انسان مطرح می‌شود، ولی الهام، در اصل خلقت و جبلی انسان مطرح نمی‌شود و علمی است که نتیجه اعمال انسان است. خداوند متعال بعضی از بندگان خویش را موفق به انجام بعضی اعمال صالح می‌نماید و هنگامی که بنده موفق به انجام آن عمل می‌گردد، خداوند علم لدنی به آن عطا می‌کند. محمی‌الدین معتقد است علم لدنی خطاپذیر نیست، ولی الهام خطاپذیر است. علاوه‌براین لازم نیست علم لدنی، در ماده باشد، ولی الهام باید در مواد باشد. (همان: ۱ / ۲۸۸؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۶۳)

دو. شریعت

اصل رکنین و قطب هر معرفتی در هندسه معرفتی ابن عربی را باید شریعت تلقی نمود. در هندسه معرفتی او، درکی یا کشفی بالاتر از شریعت اتفاق نیافتاده و پیامبر اسلام، حضرت محمد ﷺ دارای عالی‌ترین معرفت است. از نظر ابن عربی شرع، میزان کشف است و هر کشفی باید براساس شریعت سنجیده شود. چنانچه آن

کشف، موافق با شریعت باشد، قابل اعتماد و اگر موافق با شریعت نباشد، از درجه اعتبار لازم برخوردار نیست. قرآن مجید و سنت نبوی میزان شریعت تلقی شده و بالاترین ملاک و راهنما محسوب می‌گردند.

ابن عربی می‌نویسد: «شرع میزان کشف است.» (همو، بی‌تا: ۳ / ۸)

با توجه به این سخن باید گفت، او شریعت را ملاک سنجش هر معرفت و خود را ملتزم‌ترین فرد به شریعت می‌داند. و اگر در مواردی او به کشف یا ابزارهای معرفتی دیگر اعتماد می‌کند، براساس درک حجیت معرفت‌های حاصل‌شده از راه‌های مذکور براساس شریعت است؛ درواقع حجیت این ادراکات را از طریق شریعت اثبات می‌کند.

سه. قلب

به باور ابن عربی قلب از دیگر منابع معرفتی است. برای بررسی قلب به بررسی سه محور نیازمندیم: ۱. تعریف قلب؛ ۲. حوزه معرفتی قلب؛ ۳. اعتبار قلب.

۱. تعریف قلب

در نزد محی‌الدین قلب منبع معرفتی است که با آن، انسان تمام معارف باطنی را کسب می‌کند. وی قلب را منشأ تمام معرفت‌های قابل دستیابی بشر می‌داند. قلب منبع جوشانی است که محل اسرار الهی است و همه چیز در دل آدمی مکتوب می‌باشد. نکته اساسی اینکه، از دیدگاه محی‌الدین، قلب به‌عنوان یک مرکز ادراکی و نه یک مرکز محبت، مطرح شده است.

و گفتیم که دل انسان، قابل جمله است که هرچیز که حضرت حق (جل و علا) در ملک و ملکوت باقی گذارده است، در دل انسان مکتوب است؛ و نسبت کائنات با دل انسان، آن‌چنان است که خردل در میان بیابان بزرگی باشد، زیرا که محل اسرار الهی است، چنان‌که از رسول الله ﷺ پرسیدند که حضرت حق تعالی کجاست؟ گفت: در دل بنده من، پس دل انسان، محل نزول اسرار الهی است. بدان‌که عرش بدان عظمتی و هفت آسمان و زمین و جمله موجودات در جنب او ذره‌ای بود، نباید کوشید تا آن دل را صافی داد به نور علم و عمل و اخلاص و صدق و عرفان، و انواع آنکه جمله شرح آن را در *اسرار السلوک* آورده‌ایم آراست. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۷۷)

۲. حوزه معرفتی قلب

محی‌الدین بعضی از معرفت‌ها را مخصوص قلب می‌داند و معتقد است این معرفت‌ها از راهی غیر از قلب قابل کسب نیست. وی معرفت حق از حق را مخصوص قلب می‌داند و باور دارد این معرفت با عقل قابل حصول نیست. (همو، بی‌تا: ۱ / ۲۸۹)

۳. اعتبار حوزه معرفتی قلب

به اعتقاد محی‌الدین، در صورتی که معرفت قلبی از آسیب‌های شهودی برکنار باشد، از درجه اعتبار لازم برخوردار است. او معرفت قلبی کسبی را به دو قسم لذتی و الهام تقسیم، و جهت تطهیر قلب و صاف کردن آن پیشنهاد می‌کند دل را به نور علم، عمل، اخلاص، صدق و عرفان بیاراییم.

چهار. روح

محی‌الدین روح را به عنوان یک مرکز حبّ یا محبّت مطرح می‌کند. اگرچه در بعضی موارد از آن به عنوان مرکز ادراکی نیز یاد کرده است.

پنج. ارواح فلکی

از جمله منابع معرفتی در نظر ابن عربی را باید ارواح فلکی تلقی نمود. وی معتقد است که انبیا از ارواح فلکی استمداد می‌گرفته‌اند. ابوالعلاء عقیفی در مورد این مبنا می‌نویسد:

محی‌الدین معتقد به نظریه ارواح کواکب بوده و اینکه برای هر کوکبی روح خاصی و علم خاصی بوده است. بر این اساس به عنوان مثال، فلک خورشید منبع اسراری بوده است که هر کس به آن متصل شود به آن مدد خواهند رسانید. محی‌الدین این مسئله را در کتاب *التنزیلات الموصیة* مورد بررسی دقیق قرار داده است و در آن کتاب به اسراری که نوح نبی از فلک خورشید به دست آورده است اشاره می‌کند. (عقیفی، ۱۳۶۶: ۴۳)

شش. حرکات و منازل ستارگان

از جمله منابع معرفتی، حرکات و نزول ستارگان در منازل مقدّر می‌باشد که این اسرار توسط ابدال کشف می‌شود. (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۷)

هفت. عقل

از ابزارهای معرفت در هندسه معرفتی ابن عربی عقل است. اساسی‌ترین مباحث قابل طرح در مورد عقل در هندسه معرفتی ابن عربی در سه محور زیر مطرح می‌شوند:

۱. تعریف عقل؛ ۲. حوزه معرفتی؛ ۳. اعتبار حوزه معرفتی عقل.

هشت. شهود عرفانی (عقل مجرد)

محی‌الدین در تحلیل هندسه معرفتی خویش، نقش تهذیب را به عنوان یک اصل اساسی مطرح نموده و آن را

در کنار رهاکردن فعالیت‌های عقلی، راهبر بسیار خوب و ابزار معرفتی تلقی می‌کند. عقل انسان چنانچه از قید جسم‌رهایی کامل پیدا کند، دیگر به‌عنوان نیروی طبیعی انسان، برای تفکر منطقی عمل نمی‌کند؛ بلکه کار او به نوعی شهود عرفانی مبدل می‌شود.

نه. حس

حس یکی از ابزارهای معرفتی است. به باور محی‌الدین حس از درک صائب برخوردار است و درمورد اشیائی که به‌صورت معمولی با آنها ارتباط برقرار می‌کند، دچار اشتباه نمی‌شود؛ ولی ممکن است اشتباهی از ناحیه حکم عقل صورت پذیرد. محی‌الدین می‌نویسد:

چشم هرگز اشتباه نمی‌کند، نه آن و نه هیچ‌یک از حواس دیگر خطا نمی‌کند. ولی چون تفکر، مبادرت به ایجاد صوری می‌کند که عقل آنها را نگاه دارد، از این‌رو برخی از مفردات را به برخی دیگر نسبت می‌دهد، که در این حالت، فکر ممکن است دچار اشتباه شود. (همان، ۱ / ۲۱۳)

ده. خواطر

ازجمله منابع معرفتی دیگر در هندسه معرفتی ابن عربی، خواطر است. به اعتقاد او خواطر به چهار دسته ربانی، ملکی، نفسی و شیطانی تقسیم می‌شوند. (همان: ۱ / ۲۸۱) خاطرات از نگاه صوفیه به واردات قلبی گویند و با توجه به مبدأ خواطر، آنها را به چهار دسته‌ای که ذکر شد تقسیم می‌کنند. (التهانوی، ۱۹۶۷: ۱ / ۴۱۶)

خواطر ربانی، خواطری است که از جانب حق تعالی به دل اهل قرب وارد می‌شود. خواطر ملکی خواطری است که از جانب فرشتگان درمورد انجام طاعات یا ترک معاصی، به دل انسان‌ها وارد می‌شود. خواطر نفسی خواطری را گویند که از جانب نفس، از قبیل لذات آنی و اظهار دعاوی باطل به دل انسان‌ها وارد می‌شود. خواطر شیطانی خطوراتی است که از جانب شیطان نسبت به معاصی و امور بد وجود دارد. (همان)

یازده. فطرت

محی‌الدین معتقد به گرایش‌های ذاتی در انسان می‌باشد و اصل وجود گرایش‌های ذاتی در انسان را می‌پذیرد، اگرچه از آن تعبیر به فطرت نمی‌کند. او درمورد حوزه گرایش فطری معتقد است، تمام موجودات به غیر از انسان دارای گرایش فطری نسبت به پروردگار هستند؛ ولی انسان دارای چنین گرایشی نیست، ولی خداوند متعال گرایش‌های ذاتی دیگری همچون محبت به ایمان را به‌صورت فطری در نهاد انسان به ودیعه گذاشته است. (همان: ۳ / ۱۵۳؛ همو، ۱۳۶۶: ۸۵)

بخش دوم: جایگاه شریعت در هندسه معرفتی ابن عربی

شریعت اصل رکن در هندسه معرفتی ابن عربی است. در هندسه معرفتی او درکی یا کشفی بالاتر از شریعت اتفاق نیافتاده و پیامبر اسلام، حضرت محمد ﷺ دارای عالی‌ترین معرفت است.

از نظر ابن عربی شرع، میزان کشف است؛ و هر کشفی می‌بایستی براساس شریعت سنجیده شود. چنانچه آن کشف موافق با شریعت باشد، قابل اعتماد است و در غیر این صورت از درجه اعتبار لازم برخوردار نیست. از دیدگاه او، قرآن مجید و سنت نبوی میزان شریعت تلقی شده و بالاترین ملاک و راهنما تلقی می‌شوند. او می‌نویسد: «شرع میزان کشف است.» (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۸)

با توجه به این سخن باید گفت، ابن عربی شریعت را ملاک سنجش هر معرفتی دانسته و خود را ملتزم‌ترین فرد به شریعت می‌داند؛ و التزام به آرای شهودی، براساس طرح حجیت شهود از طرف شریعت است.

او سعی وافر در طرح اساسی‌ترین مبانی خویش براساس آیات الهی دارد، و در دو محور تأویل و تفسیر این امر را دنبال می‌کند. دیدگاه او در تفسیر و تأویل مبتنی بر عینی‌گرایی است. (همان: ۳ / ۴ - ۳) و به دنبال دریافت معنای متن، مستقل از خواننده است. (همان: ۱ / ۱۶۹)

او اعتقاد دارد لفظ، فی حد ذاته دارای معناست، و باید با رعایت شرایط درک معنا به درک معانی تفسیری رسید. او در درک معانی تأویل هم با توجه به اینکه شرط صحت معانی تأویلی را احتمال معنای مذکور از لفظ می‌داند، معتقد است، لفظ فی حد ذاته محتمل معنای تأویلی است. (همان: ۲ / ۱۱۹)

بخش سوم: جایگاه کشف در هندسه معرفتی ابن عربی

یک. کشف

شهود عرفانی یا کشف، از مهم‌ترین منابع و ابزارهای معرفتی در هندسه معرفتی ابن عربی است. اصول حاکم بر کشف، از دیدگاه وی در ادامه مطرح خواهد شد.

دو. کشف (شهود عرفانی) مهم‌ترین راه کشف حقیقت

محل‌الدین کشف را مهم‌ترین نوع معرفت تلقی کرده و آن را عالی‌ترین نوع معرفتی می‌داند که برای بشر اتفاق افتاده است. او می‌نویسد: «اینجا بالاتر از کشف نیست و پایین‌تر از حجاب وجود ندارد. پس کشف، غایت خواسته‌ها و حجاب، بالاترین محرومیت است و آن عدم شهود است.» (همو، ۱۳۷۰: ۲۰)

سه. وحی عالی‌ترین نوع کشف

محل‌الدین وحی را نوعی کشف و درواقع عالی‌ترین نوع کشف می‌داند. او در کتاب *المسائل* و کتاب‌های دیگر نیز به این امر پرداخته است. وی کشف محمدی را بالاترین نوع کشف می‌داند.

برای نبی اکرم ﷺ کشف تامّ بود. پس می‌دید آنچه را ما نمی‌بینیم ... او در جمیع امورش در رتبه کمال است و از آن جمله کمال در عبودیت است، پس عبد خالص است. (همو، بی‌تا: ۱ / ۱۴۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۶)

چهار. علل حصول کشف

مفهوم کشف، شهودی است که در اثر عوامل خاص ایجاد می‌شود. ابن عربی علل خاصی، از جمله عوامل حصول کشف را صائب می‌داند و عواملی را که باعث کشف غیر صائب می‌شوند، متذکّر شده است. او عواملی چون تزکیه، تصفیه و تزکیه نفس، آراسته شدن به اخلاق پسندیده، متخلّق بودن به اخلاق حسنه و خوی ربّانی را عواملی برای درک شهود صائب می‌داند. (همان: ۳۰۲؛ همو، بی‌تا: ۱ / ۱۲۰؛ عقیفی: ۱۳۶۶: ۲۷۵)

پنج. کاربرد کشف

ابن عربی کشف را در موارد بسیاری مورد استفاده قرار می‌دهد.

۱. کشف حقایق حروف

محمّدالدین از کشف، در درک حقایق حروف مقطّعه و غیرمقطّعه بهره برده است. (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۷۹)

۲. کشف مفردات الفاظ و معانی ترکیبی آیات قرآن

محمّدالدین معتقد است، ما از طریق کشف یا ادراکات شهودی، می‌توانیم به حقایق مفردات یا معانی مفرد قرآنی راه یابیم و معانی باطنی آنها را درک کنیم.

حق تعالی که ما علوم را با خالی کردن قلب از فکر و دارا بودن استعداد برای قبول واردات از آن کسب کنیم، او است که امور را بر اصل خویش بدون هیچ‌گونه اجمال و حیرتی به ما عطا می‌کند. پس ما حقایق را آن‌چنان‌که هستند می‌شناسیم، چه از مفردات باشد یا از جملات یا حقایق الهی. (همان: ۱ / ۵۶)

کشف حقایق مفردات در دو محور قابل طرح است:

الف) تعیین مفهوم یک امر تصویری یا مفرد (کلمات): از جمله محورهایی که محمّدالدین از کشف استفاده می‌کند، درک حقایق مفردات است. او مفهوم کلمه «خلق» را تأویل نموده و معتقد است کلمه «خلق» به معنای «ظاهر کردن اشیا در غیر از صورتی که دارا بوده‌اند» می‌باشد، یا به معنای «آوردن آنچه در حضرت دیگری از حضرات وجود، وجود دارد به حضرت وجود خارجی» است. او عالم را یک حقیقت ازلی می‌داند که فقط صورت‌هایش در حال دگرگونی و تغییر است و ذات عالم یا جوهر عالم مشمول قانون کون و فساد نیست. (عقیفی، ۱۳۶۶: ۱۳۴)

ب) **تعیین مصداق یک امر تصویری یا مفرد:** محی الدین در تعیین مصداق «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ» در آیه شریفه «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا؛ بندگان (خاص خدای) رحمان، کسانی هستند که بر روی زمین با فروتنی راه می‌روند و هنگامی که نادانان ایشان را مخاطب سازند، سخنی ملامت‌آمیز نگویند.» (فرقان / ۶۳) می‌نویسد: این آیه شریفه در مورد حروف رحمت و الطاف و رأفت و حنان و سکینه و وقار و نزول و تواضع می‌باشند. (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۷۹) او معتقد است آیه شریفه «وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ» (آل عمران / ۱۳۴) و آیه شریفه «وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ» (مؤمنون / ۶۰) و آیه شریفه «الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ» (مؤمنون / ۲) و آیه شریفه «وَحَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ» (طه / ۱۰۸) در مورد بعضی از حروف الفبا است. (همو، ۱۳۸۶: ۱۰۳) او مفهوم تأویلی آب را در آیه ۱۸ سوره مبارکه مؤمنون «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ» پیامبر اعظم حضرت محمد ﷺ می‌داند. (همان: ۱۰۳)

۳. کشف حقایق هستی‌شناسی

محی الدین، کشف را عاملی جهت درک حقایق هستی‌شناسی می‌داند، و جهت اثبات این مطلب، در موارد متعددی به کشف استناد می‌کند. (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۵۶) او در آثار گوناگون خود ادعا می‌کند که تمام علوم من، از طریق کشف است.

از جمله موارد دیگری که محی الدین به سبب کشف در جهت معرفت به حقایق هستی‌شناسی برمی‌آید، معرفت به وحدانیت پروردگار است. او در این باره می‌نویسد:

برای اثبات وحدانیت الهی نیازی به ادائه دلیل نیست. چراکه شهود او، مانع از جدال در الله و وحدانیت اوست. (همو، ۱۳۷۰: ۱۶)

۴. کشف احکام الهی

از کاربردهای مهم کشف از دیدگاه ابن عربی، کاربرد آن در درک احکام الهی است. به باور او این مقام، که از آن به مقام قربت، نبوت عامه، نبوت تابعیت و نبوت مکتسبه یاد می‌کند، هم‌اکنون نیز وجود دارد. او گرچه در نوشته‌هایش امر قربت را به صورت کلی، و در مورد تمام احکام شرعی مطرح می‌کند ولی در رساله قربت به محدودیت این مسئله اشاره نموده و کاربری آن را محدود می‌کند. (همو، ۱۳۸۸: ۵۳)

ابن عربی راه کسب این نوع از معرفت را تزکیه، تصفیه و آراسته شدن به اخلاق پسندیده و متخلق بودن به اخلاق حسنه و خوی ربانی می‌داند، تا بتوان نفس را برای قبول علوم، از جانب حق، آماده ساخت. پس هرگاه نفس انسانی با این نوع تزکیه و تصفیه آراسته و پاک گردد، علم حق برای کشف بعضی از مسائل مربوط به احکام شرعی از برای وی دست خواهد داد، همچنان که برای مجتهد فقهی رخ می‌دهد. (همان: ۵۳)

وی در مورد نحوه حصول این نوع از درک در رساله قربت می‌فرماید:

عارفان هنگامی که در مقام ولایت عظمی قرار گیرند، خود احکام الهی را در لوح محفوظ که به دست شخصی که شبیه جبرئیل امین است مشاهده می‌کنند. (همان: ۵۹ - ۵۷)

۵. درک معانی آیات براساس درک شهودی یا کشف

از جمله موارد دیگری که محی‌الدین در آن براساس کشف و شهود، به درک حقایق نائل می‌گردد، تفسیر آیات الهی، براساس ادراکات شهودی است. او قرآن را جایی برای دستاوردهای دلائل قوای فکری نمی‌داند و اعتقاد دارد، قرآن جایگاه دستاوردهای مکاشفه الهی است. (همو، بی‌تا: ۳ / ۳۸۹)

۶. درک حجیت یا عدم حجیت روایات براساس کشف

به باور ابن عربی می‌توان به حجیت و عدم حجیت روایات از طریق کشف پی برد، و از این راه به اعتبار یا بی‌اعتباری آنها واقف گردید.

در مورد اشتیاق بهشت به چهار نفر، خبری شنیده‌ام که مشهور است، ولی نه از نگاه شهودی و نه از نگاه روائی این خبر قابل اثبات نیست. (همو، ۱۹۹۸: ۵۸؛ همو، بی‌تا: ۱ / ۲۲۴)

۷. کشف صائب و کشف غیر صائب

صائب بودن کشف با شرایط خاص از دیگر اعتقادات محی‌الدین است. وی بر آن است که در حالت فنا، شیطان به انسان راه ندارد.

در حالت فنا، چنانچه انسان چیزی بیابد، همان مطلوب است و راه ورودی برای ابلیس باقی نمی‌ماند. بر تو باد که به فناء محض در آیی و اگر چیزی نیابی، آن فنا از فتنه نگاهت می‌دارد، اگر در فنا چیزی یافتی، همان مطلوب است و تلبیس از میان می‌رود و در آنجا راه ورودی برای ابلیس باقی نمی‌ماند. (همو، ۱۳۸۷: ۲۰۲)

۸. نحوه تحقق کشف

محی‌الدین در تحلیل نحوه تحقق ادراک شهودی می‌نویسد:

کشف یک علم ضروری است که انسان آن را در خویشتن می‌یابد که این نحوه درک، هیچ‌گونه شبهه‌ای را پذیرا نمی‌شود و دلیلی بر آن نیست، مگر آنچه عارف در خویش می‌یابد. اگرچه بعضی از عارفان فرموده‌اند که ما هنگام کشف خویش دلیلی که آن را اثبات می‌کند می‌یابیم. (همو، بی‌تا: ۱ / ۳۱۹)

۹. راه حصول کشف

مسئله طریق حصول کشف در اندیشه ابن عربی چیست و چگونه می‌توان به این امر دست یافت؟ او در مورد علل حصول کشف، در موارد متعدد از کتاب‌هایش صحبت کرده و عوامل متعددی را ذکر می‌کند. او شرایط درک شهودی را در دو محور خالی کردن قلب و استعداد برای پذیرش، مطرح نموده است. (همان: ۱ / ۵۶)

علوم ما از طریق گفتگو و کتاب‌ها بدست نمی‌آید، راه علوم ما تجلیات بر قلب، هنگام غلبه سلطان وجد و حالت فناست. (همو، ۱۳۷۰: ۶)

محی‌الدین در مورد فنا به‌عنوان یکی از علل درک شهودی می‌نویسد:

در حالت فنا، چنانچه انسان چیزی بیابد، همان مطلوب است و راه ورودی برای ابلیس باقی نمی‌ماند. بر تو باد که به فناء محض در آیی و اگر چیزی نیابی، آن فنا تو را از فتنه نگاه می‌دارد، اگر در فنا چیزی یافتی. همان مطلوب است و تلبیس از میان می‌رود و در آنجا راه ورودی برای ابلیس باقی نمی‌ماند. (همو، ۱۳۸۷: ۲۰۲)

۱۰. قلمرو شهود

محی‌الدین در مورد قلمرو شهود به‌صورت یکسان صحبت نمی‌کند. چراکه در بعضی از کلماتش معتقد است تمام امور قابل کشف هستند و کشف، توان دریافت تمام امور را دارا است (همو، بی‌تا: ۳ / ۳۰) ولی در مواردی قلمرو کشف را محدود کرده و معتقد است، کشف در بعضی موارد توان ادراکی خویش را از دست می‌دهد. به‌عنوان نمونه، مسئله الوهیت پروردگار قابل کشف نیست. (همو، ۱۳۷۰: ۴) او کشف اولیای الهی را معیار معیارها می‌داند و همان‌طور که یادآور شدیم، آن را دارای ابواب محدودی نمی‌داند و معتقد است ادراکات شهودی از قانون منطقی خاصی پیروی نمی‌کنند. (همو، بی‌تا: ۳ / ۲۰۰)

اگرچه محی‌الدین جایگاه عقل را در معرفت الهی محفوظ می‌داند و به کاربری آن در محدوده خویش معترف است، ولی باور دارد که در نوعی از معارف عقل از کاربری لازم برخوردار نبوده، و در آنجا تنها شهود از کاربری لازم برخوردار است. این نوع از ادراکات، ورا طور عقل محسوب می‌شود. (همان: ۱ / ۳۱)

۱۱. کیفیت تحقق وحی و درک شهودی

محی‌الدین منشأ تحقق وحی را از یک‌طرف، جلا و صفای انسان و ازطرف دیگر، خواست الهی و موهبت (و حقایقی که در قلب یا نفس انسان موجود است) رحمانی الله می‌داند. درحالی‌که منشأ درک غیر وحیانی یا تعقل و فکر و استنباط است و از طریق تفکر انسان به آن دست می‌یابد یا جبلی نفس، و نفس و خواست الهی نشئت می‌گیرد، آنچه در نفس موجود است در حالت بیداری به‌واسطه ریاضت و در خواب هنگامی که حواس انسان از کار بیفتند و علائق انسان قطع گردد، درک می‌گردد. (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۸۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۶)

بخش چهارم: جایگاه عقل در هندسه معرفتی ابن عربی

در بررسی جایگاه عقل در هندسه معرفتی ابن عربی به سه اشاره می‌شود:

۱. مفهوم عقل؛ ۲. درجه اعتبار عقل؛ ۳. قلمرو عقل.

یک. مفهوم عقل

در تحلیل اندیشه‌های ابن عربی مفهوم عقل از اهمیت خاصی برخوردار است. ایزوتسو در بحث زبان‌شناسی، در کتاب *صوفیسم و تائویسم*، با توجه به تجربیات عمیق عرفانی ابن عربی، به مفهوم عقل توجه جدی دارد.

(ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۲۱۲)

از دیدگاه ابن عربی عقل (هنگامی که به معنی قلب نباشد) دارای هیچ‌گونه معرفت ذاتی به غیر از ضرویات‌ای که براساس آنها خلق شده دارا نیست و چنانچه عقل دارای معرفتی باشد. از بیرون کسب می‌کند و این امر توسط قوای عقل انجام می‌شود. (همو، بی‌تا: ۱ / ۲۸۹)

عقل در کلمات او دارای کاربردهای متفاوتی است که از آن جمله، می‌توان معانی زیر را برشمرد:

۱. نیروی ادراکات بدیهی و غیربدیهی

ازجمله کاربردهایی که ابن عربی بر آن اساس در مورد عقل داوری نموده و آن را از قدرت لازم (در برخی موارد) برخوردار نمی‌داند، نیروی ادراکات بدیهی و غیربدیهی است. البته او در اعتباربخشی به این ادراکات آن را از جایگاه خاصی برخوردار می‌داند.

ابن عربی براساس این مفهوم، معتقد است که از ادراکات بدیهی عقل، محال بودن این امر است که علت، معلول چیزی باشد که علت، معلول معلول خویش باشد. البته محال بودن این معنی را عقل براساس مبنای دیگری تحت عنوان محال بودن دور یا توقف وجود یک شیء بر خویش یاد می‌کند. به باور او چنانچه وحدت وجود درست درک گردد، این مسئله که ازجمله محالات عقلی به‌شمار می‌رود، با ذوق یا ادراک شهودی قابل درک است.

ازجمله اموری که بر ضعف عقل دلالت می‌کند، حکم عقل بر محال بودن معلول بودن علت برای آنچه علت آن است می‌باشد. این حکم عقل است و هیچ‌گونه خفائی ندارد، ولی در علم تجلی و شهودی، علت می‌تواند معلول معلول خویش باشد. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۸۵)

۲. فکر یا نظر (استدلال)

از دیگر معانی‌ای که محی‌الدین برای عقل بیان و درمورد آن بر همین اساس قضاوت نموده، عقل، به معنای نظر یا استدلال است. او گرچه خود از این کاربرد بهره برده، ولی برای آن محدودیتی خاص ترسیم می‌کند.

از دیدگاه محی‌الدین مزرها و حدود عقل در دو محور شریعت و شهود قابل ترسیم است. او معتقد است چنانچه عقل، پذیرای شریعت گردد شرط رستگاری را بدست خواهد آورد؛ پس شریعت ازجمله محدودیت‌های عقل است. عقل در محور ادراکات خیالی یا شهودی نیز دارای محدودیت‌هایی است که او از آن تحت عنوان ادراکات طور ورای عقل یاد می‌کند.

وی کاربرد عقل به مفهوم فوق را در موارد متعدد گوشزد نموده و اعتبار آن را مطرح می‌نماید. در بررسی احتمالات آیه ۵۳ سوره مبارکه فصلت، عقل به مفهوم فوق‌الذکر را مورد استفاده قرار داده است و می‌نویسد:

زمانی که حقّ دلایل و براهین اثبات وجود خویش را نصب نمود، این براهین را در آفاق، بر وجود خویش تنها نصب نمود، پس آفاق نمی‌تواند جایگزین خود حقّ شود، زمانی که خود حقّ تجلی نماید. پس حقّ، انسان کامل را بر صورت خویش آفرید و او را دلیل بر وجود خویش قرار داد برای کسی که بخواهد حقّ را از طریق مشاهده بشناسد، نه از طریق استدلالی که همان طریق رؤیت در آفاق است. (محمود الغراب، ۱۴۱۰: ۳ / ۵۶)

۳. عقل به مفهوم استنباط گزاره‌های نظری از قرآن مجید

از کاربردهای عقل در کلمات محی‌الدین، استنباط گزاره‌های نظری از قرآن است. این معنی از عقل، یعنی استنباط احکام نظری در برابر ضروری، یکی از معانی مورد پذیرش او است. در اینجا عقل با استفاده از لغت، آیه‌ها، روایات و قرائن پیوسته و ناپیوسته کلام، به کشف مجهولات می‌پردازد. (همان: ۲ / ۶۹؛ ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۲۷۱)

۴. عقل به مفهوم قلب

از کاربردهای دیگر عقل نزد محی‌الدین به معنی قلب است. او این کلمه را به صورت مترادف با قلب به کار برده است. (عفی، ۱۳۶۶: ۲۷۵؛ چیتیک، ۱۳۸۸: ۳۱۳)

دو. تقسیمات عقل

او عقل را از جهات گوناگون تقسیم می‌کند. یکی از آنها تقسیم عقل به عقل غریزی و عقل مکتسب است.

عقل غریزی همانند چراغ است و عقل مکتسب همانند روغن، که ادامه حیات چراغ وابسته به اوست. (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۹۷)

سه. کاربردهای متعدد عقل

۱. تفسیر آیات الهی براساس پیش‌فرض‌های عقلی

محی‌الدین با توجه به مفهوم خاص عقل، یعنی تفکر درصدد استفاده از عقل برمی‌آید و دراین حال با

پیش فرض‌های عقلی به تفسیر آیات الهی می‌پردازد. از جمله مواردی که او از این شیوه بهره می‌برد تنزه الهی یا تنزیه حق تعالی از جهات است.

اگر چنانچه بخواهی اثبات کنی فوقیت حق تعالی، فوقیت مکان نیست و آن فوقیت حقیقه با قهر ربوبیت برای عبودیت است، پس در این امر به تفکر پرداز که حق تعالی بود و هیچ چیز نبود و برای حق تعالی با خلق آسمان‌ها علوی ایجاد نشد. (محمود الغراب، ۱۴۱۰: ۲ / ۶۹)

۲. درک معانی مفردات

از جمله موارد دیگری که محی‌الدین کاربری عقل را می‌پذیرد، استفاده از عقل، در درک مفردات یا معانی اسمای الهی است.

معانی اسمای الهی برای ما قابل حصول نیست، مگر آن مقدار که با عقل و شرع و کشف به دست آید. (ابن عربی، ۲۰۰۱ - ۲۰۰۰: ۶۵)

۳. پذیرش حقایق

محی‌الدین به بعد پذیرشی عقل نیز نظر دارد که عقل و باور دارد باید در راستای پذیرش شریعت حرکت کند.

من درب علوم عرفانی را به روی شما گشودم که با تفکر به دست نمی‌آید. اما عقول یا با عنایت الهی و یا با جلای قلوب، از راه ذکر و تلاوت قرآن می‌توانند پذیرای آن باشند، قوه عاقله هر آنچه اعطای نماید می‌پذیرد. (همو، بی‌تا: ۱ / ۳۰۵)

۴. استفاده از پیش فرض‌های عقلی برای تبیین مفهوم مفردات

از کاربردهای عقل استفاده آن در پیش فرض‌های عقل برای موارد گوناگون است که از آن جمله تبیین مفاهیم کلمات است. محی‌الدین در مورد آیه شریفه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر ۳۹ / ۶۹) می‌نویسد:

استدلال عقل براساس آنچه وضع لغوی اقتضای می‌کند این است که پروردگار (در آیه ۷۹ سوره مبارکه زمر) در آغاز از شناسایی حق قدرش منع نمود، به خاطر آنچه از تشبیه و تجسم، هنگام خواندن آیات و روایات‌ای که اشعار به این امور از وجهی از وجوه دارا است به عقل‌های ضعیف‌خطور می‌نمود، سپس بعد از این تنزیه‌ای که او را درک نمی‌کنند مگر عالمان فرمود: «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ» و از وضع زبان عرب درک می‌شود که هرگاه گفته می‌شود فلانی در قبضه من است منظور این است که در زیر فرمان من است. (همان: ۱ / ۹۶)

چهار. عقل و شریعت

به باور محی‌الدین عقلی که همراه نور شریعت باشد، باعث نجات انسان می‌شود. چراکه خداوند متعال بصیرت عقل سلیمی که مبری از نقص و شبهه باشد را، برای ادراک حقیقت امور، آن‌چنان که هست می‌گشاید. (همان: ۳ / ۲۴۹)

او معتقد است عقل به معنای تفکر در علوم انبیا و اولیا هیچ‌گونه ورودی ندارد و تنها در مواردی که عقل سلیم باشد یعنی تحت تأثیر شبهات ناشی از خیال و فکر قرار نگرفته باشد، آنها را تصدیق و تأیید می‌نماید.

پنج. عقل و کشف

تحلیل مبنای شناخت‌شناسی ابن‌عربی در مورد عقل و کشف، مبتنی بر تفوق کشف بر عقل است. او معتقد است عقل از کاربری خاصی برخوردار بوده و کشف بر او در مواردی تفوق دارد.

بررسی این تحلیل، حاکی از حجیت شهود بر عقل، و تقدم این ابزار بر عقل است. سخن اساسی بررسی این امر است که دلیل تقدم شهود بر عقل چیست؟

مکاشفات ابن‌عربی از جمله دلائل این عارف برجسته، در تقدم کشف بر عقل و ناقص بودن عقل است. ابن‌عربی با توجه به مکاشفاتی که داشت و در آنها به حقایقی ماورا طور عقل دست یافت. معتقد به ناقص بودن عقل شد. پس شهود عارفانه او از جمله مهم‌ترین دلایل تقدم شهود بر عقل است. او در تحلیل سلوک شهودی در نیل به مقام عقل محض می‌نویسد:

چنین انسانی خود را به مرحله عقل مجرد بودن، بدون ماده طبیعی منتقل کرده است. لذا او اموری را شهود می‌کند که اصول آن، چیزهایی هستند که در صورت‌های طبیعی ظاهر می‌شوند و او از اینجا به واسطه علم ذوقی خواهد دانست که این حکم، از کجا در صورت‌های طبیعت ظهور یافته است. (ابن‌عربی، ۱۳۶۶: ۱۸۷)

با توجه به گزارش بسیار وسیعی که وی از شهود برزخی خویش در فتوحات مطرح می‌کند، تحلیل ذوقی خویش از ادراکات طور و رای طور عقل را مطرح نموده است.

و اهل این زمین (برزخ) آگاه‌ترین مردم به الله هستند و تمام آنچه را که عقل، با دلایل خویش باطل می‌داند، ما آن را در این سرزمین ممکن و تحقق یافته یافتیم و خداوند بر هر امری قادر است. پس ما دانستیم که عقل‌ها کوتاه است و خداوند بر جمع بین ضدین و بودن جسم در دو مکان و قیام عرض به وجود خویش و انتقال عرض و قیام معنی به معنی قادر است و هر حدیث و آیه‌ای که عقل آن را از ظاهرش برمی‌گرداند، ما آن را بر ظاهرش در این سرزمین یافتیم. (همو، بی‌تا: ۱ / ۱۳۰)

شش. عقل و سلوک شهودی

محمی‌الدین جایگاه عقل را در تحلیل سلوک خویش تبیین نموده و اعتقاد دارد برای رسیدن به مقام عقل مجرد، باید به عقل توجهی نکرد. (همو، ۱۳۶۶: ۱۳۲)

هفت. قلمرو عقل

ابن عربی قلمرو عقل را در محدوده ادراکات طور عقل می‌پذیرد. کاربری‌های متعددی که در مباحث قبلی برای عقل مطرح کردیم، مورد پذیرش اوست.

۱. عقل و ادراکات طور و را عقل (شهود عرفانی)

در مقایسه ادراکات عقل، نسبت به شهود عرفانی یا طور و را عقل، سه حالت امکان دارد تحقق پیدا کند: عقل توان ورود به آن مطالب را داراست یا دارا نیست؛ در صورت اول، عقل یا با ادراکات شهودی توافق دارد یا توافق ندارد. به هر حال از نگاه محمی‌الدین قلمرو عقل تا لبه ادراکات طور و را عقل است، چه توان دستیابی به آن قلمرو را داشته باشد و چه نداشته باشد.

قلمرو عقل از نگاه او تا جایی است که با ادراکات طور و را عقل در تعارض نباشد. او در ماورای ادراکات طور و را عقل، معتقد به حجیت عقل است؛ در صورتی که همان طور که یادآوری نمودیم از شرایط لازم جهت اعتبار، برخوردار باشد.

او معتقد است خداوند متعال در قرآن مجید، عقل (به مفهوم تفکر) را به صورت کامل رها نکرده و هر چیزی را در جایگاه تفکر قرار نداده است. چنانچه ما فراتر از آیات تفکر، به تفکر بپردازیم، هرگز مصیب نخواهیم بود. (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۲۳۰)

در این محور از بحث درصدد بررسی مفهوم طور عقل و طور و را عقل هستیم و لذا برای این بررسی، سؤالاتی را مطرح می‌کنیم.

- آیا مفهوم طور عقل، برای عقل قابل دسترسی است؟

- آیا مفهوم طور عقل، برای عقل قابل درک است؟

محمی‌الدین معرفتی که و را عقل است را دو نوع می‌داند:

الف) معرفتی که به وسیله عقل قابل درک است و عقل توان درک این مفهوم را داراست، همانند این امر که در آخرت، بهشت وجود دارد.

محمی‌الدین در این فرض، امر و را عقل را قابل درک برای عقل می‌داند، اگرچه قابل دسترسی از طریق عقل نیست، و عقل باید از ابزارها و منابع اطلاعاتی دیگر، جهت کسب آنها کمک بگیرد.

ب) نوع دوم معرفتی است که به وسیله عقل قابل درک نیست؛ که علوم اسرار و علوم اذواق این چنین است و عقل توان درک آنها را ندارد.

منظور محی‌الدین از طور عقل، معرفت‌هائی است که توسط عقل، قابل کسب است و منظور از علوم ورای طور عقل، یعنی معرفت‌هایی که توسط روح‌الامین، نفت در روع شده است؛ البته علمی که نفت در روع می‌شود و ورای طور عقل تلقی می‌شود به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. این علوم قابل اثبات عقلانی هست و با استدلال و نظر می‌توان به آنها دست یافت. درعین حال که از غیب است، همانند: کان الله و لا شیء معه (خداوند بود و چیزی با او نبود).

۲. علم اذواق، این علوم قابل اثبات عقلانی نیست و با فکر و کسب به آنها نمی‌توان دست یافت، و راه دستیابی، مشاهده و الهام و آنچه شبیه این امور است، می‌باشد. همانند: ان فی القیامه حوضا احلی من العسل (در قیامت حوضی شیرین‌تر از عسل وجود دارد).

۳. علوم اخبار که قابل صدق و کذب است و می‌تواند تصدیق یا تکذیب شود. همانند: ان ثم جنة (در آخرت بهشت وجود دارد).

محی‌الدین علوم اذواق یا احوال را قابل دسترسی برای عقل نمی‌داند، و علاوه بر این اسراری از شریعت را تنها با شهود و الهام قابل درک می‌داند. (همان: ۱ / ۳۱؛ همو، ۱۳۷۰: ۶) محی‌الدین در کتاب *التدبیرات الهیة* در این مورد می‌نویسد:

چون نبوت و ولایت بالاتر از طور عقل است و عقل چون چیزی ندارد که به رکنی از ارکان توحید یا رکنی از ارکان شریعت هدایت کند، پس شنونده در معرض انکار، جرمی جز اندکی تصدیق ندارد. (همو، ۱۳۸۷: ۶۱)

بخش پنجم: ارتباط دین و شهود و عقل

یک. ارتباط دین و شهود

اگرچه در مباحث گذشته تا حدودی به بررسی ارتباط سه امر دین، شهود و عقل اشاراتی رفت، ولی هدف ما بررسی دقیق این ارتباط است. ابن عربی فهم قرآن مجید را که مهم‌ترین رکن شریعت در نزد او تلقی می‌شود، در دو محور تفسیر و تأویل دنبال می‌کند. البته شیوه درک تفسیری ابن عربی در ناحیه تفسیر، درک معانی تفسیری براساس اصول زبان‌شناسی همانند درک لغات یا درک مفاهیم آیات براساس اسلوب زبان عرب است؛ ولی از ادراکات شهودی یا شهود برای تبیین اموری همانند مجاز یا حقیقت بودن معانی (همو، بی‌تا: ۱ / ۵۹۲) و درک اصول حاکم بر تفسیر استفاده می‌کند. (همان: ۱ / ۱۶۳) بر این اساس ابن عربی معتقد به حجیت شهود با شرایط خاصی که برای آن برمی‌شمارد، در درک معانی تفسیری قرآن مجید است.

در ناحیه تأویل آیات الهی نیز رکن درک را باید ادراکات شهودی برشمرد؛ چراکه عارفان، بعد از قرائت آیات الهی به چنین درک شهودی نائل می‌شوند. (همان: ۲۳۹) با توجه به عملکرد ابن عربی در دو

ناحیه تفسیر و تأویل، این امر روشن می‌گردد که او معتقد است ادراکات شهودی در درک معانی آیات الهی در دو محور تفسیر و تأویل نقش‌آفرین است.

او در درک معانی آیات الهی، اگرچه از روش‌هایی همچون تفسیر آیه به آیه (همو، ۱۳۸۸: ۱۸) یا روائی (محمود الغراب، ۱۴۱۰: ۳ / ۷۵) بهره می‌برد، ولی ادراکات شهودی، اصل حاکم بر درک تفسیری یا تأویلی اوست.

دو. ارتباط دین و عقل

ابن عربی معتقد به حاکمیت ادراکات دین بر ادراکات عقل به مفهوم نظر و استدلال، و نتایج نیروی فکر همچون ادراک بدیهیات است. وی اعتبار ادراکات عقلانی را تا مرز ادراکات شهودی می‌داند. بر این اساس در تعارض دین و ادراکات عقلانی معتقد به تقدم دین بر ادراکات عقلانی است.

سه. ارتباط شهود و عقل

ابن عربی اگرچه معتقد به کاربری عقل در درک آیات الهی هست، ولی در مواردی درک شهودی مخالف ادراکات عقل باشد، ادراکات شهودی از دیدگاه او مقدم بر عقل تلقی می‌شود. اساسی‌ترین معانی مورد نظر عقل که می‌تواند از موارد چالش‌برانگیز عقل و شهود محسوب شود، معانی استدلال و نظر و ادراکات بدیهی عقل است که او در هر دو مورد معتقد به تقدم ادراکات شهودی بر عقل می‌باشد. اعتقاد به امکان وجود عوارض بدون جواهر، از مثال‌های تقدم درک شهودی بر استدلال عقلی است. عقل با توجه به تعریفی که از جوهر و عرض به او عرضه می‌شود، وجود مستقل عرض را محال می‌داند، و معتقد به عدم امکان وجود عوارض بدون جواهر است که این استدلال عقلی خود، متوقف بر ادراک بدیهی محال بودن اجتماع نقیضین است. ابن عربی در هر دو مورد، معتقد به حجیت و تقدم ادراکات شهودی بر ادراکات عقلی به دو مفهوم مطرح شده است.

ابن عربی در ادراکات برزخی خویش، خبر از وجود عوارض بدون جواهر می‌دهد؛ بر این اساس معتقد به امکان تحقق عوارض بدون جواهر می‌شود. (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۱۳۰)

او بر این اساس، ادراکات شهودی را مقدم بر ادراکات عقل دانسته و معتقد به حجیت این نوع از ادراکات بر ادراکات عقلانی است.

ارزیابی

هندسه معرفتی ابن عربی برپایه حاکمیت شریعت استوار است. او براساس هندسه معرفتی خویش، مهم‌ترین ابزارهای حصول معرفت دینی را شهود، عقل، حس می‌داند، و در چالش‌های احتمالی مابین این ابزارها و منابع، حاکمیت ادراکات شهودی را بر عقل مورد پذیرش قرار داده است. براساس آن، به درک دینی اقدام می‌کند. چنانچه نائل به درک شهودی شود، آن را حاکم بر ادراکات طور عقل می‌داند، و در این صورت

ادراکات ورا طور عقل، حاکم بر ادراکات طور عقل خواهد بود. البته ادراکات شهودی ابن عربی در ناحیه معرفت دینی، از مجرای گوهر معنایی الفاظ است. براساس این شیوه، به ارائه معرفت‌هایی اقدام می‌کند. از مهم‌ترین عیوب این هندسه معرفتی اعتماد بر شهود غیر معصومانه است. چراکه هیچ‌کس نمی‌تواند به تمام برداشت‌های آن اعتماد نماید، و یقین به واقع‌نمایی این ادراکات، در بعضی موارد ممکن نیست. علاوه‌براین، پذیرش حاکمیت شهود عرفانی با روش معرفتی قرآن و سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) در تعارض است. چراکه محال بودن تناقض که از بدیهیات اولی عقل است، و ابن عربی بر نفی آن در شهود عرفانی خویش اصرار می‌ورزد، مبنای بسیاری از حقایق را مخدوش می‌کند، و بر این اساس پذیرش تحقق این امر در یک مورد، احتمال تحقق آن را در زمینه‌های دیگر باز کرده و اعتماد به آن حقایق را سلب خواهد نمود.

نتیجه

محی‌الدین شریعت را به‌عنوان رکن رکین هر معرفتی تلقی می‌کند و صحت و سقم هر معرفتی را با آن می‌سنجد. وی کشف را یکی از منابع معرفتی می‌داند که می‌تواند در شرایط خاص، مورد استفاده در محورهای متعددی قرار گیرد. همچنین وی از عقل به‌عنوان یک ابزار معرفت، در فهم بسیاری از حقایق استفاده می‌کند. از عقل تاجایی که دارای مواد صحیح و صورت‌های صحیح ادراکی باشد و در مرز و محدوده خویش باشد، یعنی تا مرز ادراکات ورا ی طور عقل سخنی بگوید، می‌توان استفاده کرد و در امور متعدد از جمله تفسیر و تأویل کارایی دارد.

قلمرو عقل از نگاه ابن عربی تا جایی است که با ادراکات طور ورا عقل در تعارض نباشد. ادراکات عقل نسبت به شهود عرفانی یا ورا ی طور عقل، سه حالت پیدا می‌کند. یا عقل توان ورود به آن مطالب را داراست یا دارا نیست، و در صورت دوم، یعنی مواردی که عقل توان ورود به آن مطالب را دارا نیست، عقل یا با امر ورا ی طور عقل توافق دارد یا توافق ندارد.

به‌هرحال از نگاه محی‌الدین قلمرو عقل تا لبه ادراکات طور ورا ی عقل است، چه توان دستیابی به آن قلمرو را داشته باشد و چه نداشته باشد. او در ماورای ادراکات طور ورا ی عقل، معتقد به حجیت عقل است، در صورتی که از شرایط لازم جهت اعتبار برخوردار باشد. همچنین او ادراکات حسی را صحیح می‌داند و اگر اشتباهی در این محور اتفاق بیفتد، از ناحیه حکم عقل می‌داند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۷۰، کتاب المسائل، تصحیح و ترجمه و تعلیق دکتر سید محمد دامادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱.

۳. _____، ۱۳۷۵، رسائل عرفانی، رساله معرفت عالم اکبر و عالم اصغر، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
۴. _____، ۱۳۸۶، شجرة الکون، تهران، زوار.
۵. _____، ۱۳۸۷، التدریبات الالهية فی اصلاح المملكة الانسانية (جهان انسان شد و انسان جهانی)، ترجمه قاسم انصاری، تهران، علم.
۶. _____، ۱۳۸۸، مجموعه رسائل عرفانی (شامل چهار رساله عرفانی احدیت، قربت، حجابها، شق الجیب)، تصحیح متن با حواشی ابراهیم مهدی، ترجمه محمدمهدی فولادوند، بی جا، دیبا.
۷. _____، ۱۹۹۸ م، لوازم الحب الالهی، تحقیق و تعلیق موفق فوزی الجبر، دمشق، دار معد و دارالنمیر.
۸. _____، ۲۰۰۱ - ۲۰۰۰، القسم الالهی بالاسم الربانی، تحقیق و تعلیق دکتر محمد عمر الحاجی، بیروت، دار الحافظ، ط الاولى.
۹. _____، بی تا، الفتوحات المکیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی و دار صادر.
۱۰. _____، ۱۳۶۶، فصوص الحکم، تهران، الزهرا.
۱۱. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۵، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمدجواد گوهری، تهران، روزنه.
۱۲. التهانوی، محمد علی بن علی، ۱۹۶۷، کشف اصطلاحات الفنون، تهران، خیام.
۱۳. چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۸، طریق معرفت عرفانی از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، جامی.
۱۴. عفیفی، ابوالعلاء، ۱۳۶۶، شرح فصوص الحکم، تهران، الزهرا.
۱۵. محمود الغراب، محمود، ۱۴۱۰ ق، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن (من کلام الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی)، دمشق، مطبعة نصر.

