

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سوم، تابستان ۱۳۹۱، شماره مسلسل ۱۲

## گستره عقل نظری و عقل شهودی در عرفان از دیدگاه ابن عربی

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۹

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۲۵

دکتر محمدمهدی گرجیان\*

خدیجه هاشمی\*\*

آنچه در این نوشتار مورد بحث است تعیین برتری یا تقدم عقل بر قلب یا عقلانیت بر عشق نیست بلکه یافتن پاسخ این مسئله است که به راستی سهم عقل و معرفت عقلانی در دریافت شهودات عرفانی تا چه اندازه است؟ و از نظرگاه ابن عربی افق شناسایی معرفت عقلانی تا کجاست؟ آیا از آنجایی که عرفان ساحت مقدس کشف و شهود باطنی است دیگر مجال برای جولان کمیت عقل هم باقی می ماند؟ و، مهم تر از همه، اینکه نقاط اشتراک یا افتراق متعلق و معنای عقل و معرفت عقلانی در نزد موافقان و مخالفان آن چگونه تعریف شده است؟

لازم به ذکر است در نوشتار حاضر، ضمن التفات به این نکته که معرفت عقلانی متفاوت از عقل است، آنجا که از عقل سخن به میان آمده، معرفت حاصل از آن مورد نظر است و، از این رو، معرفت عقلانی بدین معنا لحاظ گردیده است.

واژه‌های کلیدی: عرفان، گستره عقل، عقل کلی، عقل جزئی، عقل شهودی،

ابن عربی.

\* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

## مقدمه

ساحت نظری علم عرفان را «علم الحقایق و المشاهده و المكاشفه» (فناری، ۱۳۷۴: ۲۷) یا «علم بالله» (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۶) نامیده‌اند که همان علم به خداوند سبحان از جهت اسما و صفات و مظاهر او و علم به احوال مبدأ و معاد و علم به حقایق عالم و کیفیت بازگشت آن به سوی حقیقت واحد یعنی همان ذات احدی است.<sup>۱</sup> (قیصری، ۱۳۷۷: ۶)

چنان‌که ساحت عملی عرفان را نیز «علم التصوف والسلوک» (فناری، ۱۳۷۴: ۲۷) یا «علم منازل الآخرة» (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۶) می‌نامند که در واقع عبارت است از مجموعه دستورها و قواعد معطوف به اعمال و احوال قلبی (ریاضت‌ها) در قالب منازل و مقامات که تبعیت از آنها به حصول کمال نهایی انسانی (توحید یا مقام فنا و مشاهده حق) می‌انجامد. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۷۲)

عارف نیز کسی است که خدای متعال ذات، صفات، اسماء و افعال خویش را به نحو شهودی به او نشان می‌دهد. پس می‌توان گفت که این معرفت حالتی است که به دنبال شهود می‌آید. «العارف من اشهده الله ذاته و صفاته و اسمائه و افعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهود». (کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۲۴)

عارف در انتها می‌یابد که در همه‌جا او پیداست و همه موجودات آیات و نشانه‌های اویند. او این راه را به مدد خداوند آغاز می‌کند و به کمک او ادامه می‌دهد و، در نهایت، نیز - به غایت وسعش - به او و معرفت حقیقی‌اش دست می‌یابد. اما به راستی شکوه عقل عارف است که او را به این بی‌نهایت رهنمون

۱. فحده هو العلم بالله سبحانه من حيث اسمائه و صفاته و مظاهره و أحوال المبدأ والمعاد و بحقایق العالم و بکیفیه رجوعها الی حقیقة واحدة هی الذات الاحدیة.

می‌سازد یا شهود قلب او؟

با اینکه «معرفت» مهم‌ترین رکن عرفان است و متعلق این معرفت - یعنی حق تعالی - غایت راه عارف است و با اینکه نظر غالب بر این است که ابن‌عربی معرفت سالک در ادراک گوهرهای عرفانی را معرفتی شهودی دانسته نه حصولی و اکتسابی، مقاله حاضر به بیان این مسئله پرداخته که آیا معرفت متعلق این ساحت را می‌توان معرفتی عقلانی هم دانست یا خیر؟ و اساساً چه معنا و گستره معنایی را باید برای عقل و معرفت عقلانی تعریف نمود تا بتوان آن را وارد حیطة عرفان کرد؟

نگارنده، در این جهت، به بیان نظرات موافق و مخالف در این باره پرداخته و، با نقد و بررسی ادله هر یک از این دو دیدگاه، در نهایت، نظریه موافقان معرفت عقلانی در عرفان را به عنوان دیدگاه صحیح برگزیده است.

### مفهوم‌شناسی عقل و قلب

تعاریفی که از عقل در آثار متفکران اسلامی آمده گاه ناظر به جنبه وجودشناسی و گاه نیز ناظر به جنبه معرفت‌شناسی آن است. بدین ترتیب، این تعاریف گاه متعلق به نخستین مراتب وجود و صوادر اول است که موجوداتی مجرد، مفارق و مستقل از انسان‌اند و ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده‌اند و گاه نیز متعلق به عقل بشری است. (فارابی، بی‌تا: ۳؛ ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۸۱) به همین دلیل است که برخی استعمال عقل در این دو حوزه یا حوزه‌های دیگر را به اشتراک لفظی می‌دانند.<sup>۱</sup>

۱. نجم‌الدین رازی قائل به اشتراک لفظی واژه عقل می‌باشد که هر طایفه از آن مرادی دارند.

ابن عربی نیز واژه عقل را در هر دو حوزه استعمال نموده است و گاه عقل را نخستین صادر دانسته و آن را «حق مخلوق» به نامیده است، چراکه تفاوت او با حق تعالی آن است که این خالق است و آن مخلوق. «فانه الموجود الاول والمنفوخ منه فی قوله تعالی و نفخت فیہ من روحی». (بی‌تا، ۱/۵۶۴) وی در جایی دیگر عقل را حامل همه معلومات علوی و سفلی می‌داند که بدون واسطه از خداوند دریافت نموده، هیچ چیزی از عالم مافوق و مادون از او مخفی نمی‌ماند. مستفید از حق تعالی و مفید به نفس و نفس مستفید از آن است.

با این حال، از نگاه ابن عربی، عقل موجود در انسان نیز همان روح منفوخ در انسان تلقی شده که پرتوی از همان نخستین مخلوق است، که علوم و حکم و اسراری در آن هست که جز خدا کسی بر آنها علم ندارد و برخی مربوط به عالم کون است و برخی متعلق به خداوند. (همان: ۲/۶۷) بر این اساس، به نظر می‌رسد که می‌توان حقیقت عقل را مشترک معنوی دانست که به تشکیک بر معانی مختلف دلالت می‌کند و وضع آن برای روح معنای عقل است که از پست‌ترین مرتبه تا بالاترین را شامل می‌گردد. و اختلاف در تعاریف متعدد نیز به این دلیل است که هر یک از مکاتب مختلف بر اساس ذوق و مشرب خود مرتبه‌ای از آن را به عنوان تمام حقیقت عقل تلقی نموده‌اند.

و اما حقیقت و عین «قلب»، گرچه از آن تعریف روشنی به وسیله عرفای مسلمان از جمله ابن عربی ارائه نشده است، هنگام اشاره به آن از چنان تمثیلات لطیف و عناوین باشکوهی بهره برده‌اند که به وضوح بر رفعت مقام و علو مرتبت

(رازی، ۱۳۴۵: ۷۲) و پل فولکیه نیز می‌نویسد: «عقل از الفاظ مشترکی است که بر معانی مختلف

اطلاق می‌شود». (فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی: ۷۹)

قلب در اندیشه آنان و نیز در عرفان اسلامی دلالت می‌کند، عباراتی مانند محل رؤیت (ابن عربی، ۱۳۳۰: ۷)، بیت حق (همو، بی‌تا، ۷/۴)، مکان علم و نور، محل اسرار حق، نور ازلی و سر علی و ... تا آنجا که حتی آن را حقیقت جامعه انسانی که جامع جمیع حضرات و مظهر هویت ذاتیه با تمامی اسما و صفات است دانسته‌اند.

گاهی نیز به «قلب» نفس، روح و عقل اطلاق شده است و همچنین تکه گوشت صنوبری که محل روح حیوانی است و در طرف چپ بدن قرار دارد نیز قلب نامیده شده است.<sup>۱</sup> (ابن عربی، بی‌تا، ۱/۵۳۱)

با وجود این، مراد عرفا از قلب - که این همه اوصاف معنوی و قوای غیرعادی برایش قائل شده‌اند - نه آن نفس، روح و عقل به معنای متداول است و نه آن اندام بدنی است، بلکه منظور از قلب جوهر نورانی غیرمادی و، به تعبیری دیگر، لطیفه ربانی روحانی است که به این قلب جسمانی تعلق دارد، مانند تعلق اعراض به اجسام و اوصاف به موصوفات، و آن حقیقت انسان است. (تهانوی، ۱۹۶۷: ۲/۱۱۷۰)

قیصری در این باره می‌نویسد: «قلب به مرتبه‌ای از نفس ناطقه اطلاق می‌شود که نفس در آن مرتبه - هر وقت که می‌خواهد - معانی کلی و جزئی را مشاهده می‌کند و این مرتبه همان است که حکما آن را عقل مستفاد می‌نامند». (قیصری، ۱۳۹۹: ۲۷۰)

۱. ان فی الجسد بضعة اذا صلحت صلح سائر الجسد و اذا فسدت فسدت سائر الجسد، الا وهی القلب کذلک اذا قبلت الشفاعة فیها قبلت فی سائر الجوارح.

### ابزار معرفتی ابن عربی، عقل یا قلب

توجه به این نکته حائز اهمیت است که ابن عربی از جمله عارفانی است که میان علم و معرفت تفاوت قائل است، چراکه از نظر وی معرفت اختصاص به احدیت دارد که اشرف صفات واحد است اما علم گاهی به احدیت تعلق می‌یابد و گاهی به غیر آن. (بی تا: ۱/۶۳۶) وی در حقیقت دایره و محدوده علم را وسیع و اعم از معرفت می‌داند و معتقد است علم از دو طریق قابل حصول است: گاهی علم از طریق نظر و فکر به دست می‌آید که در این صورت از شبهه، شک و حیرت در امان نیست و گاهی نیز از راه سلوک و تقوی به دست می‌آید که چنین علمی کشفی است و محی‌الدین آن را معرفت می‌نامد.<sup>i</sup> (همان: ۲/۲۹۸) البته، وی قسمی را نیز بدون نظر و نیز بدون سیر و سلوک می‌داند که برای مجذوب سالک حاصل می‌گردد. این قسم همان معرفت موهبتی است. به نظر وی، معرفت به اهل حق و اهل الله اختصاص دارد و معرفتی همواره روشن و شفاف است که هیچ‌گونه شک، شبهه، حیرت و خطایی را برنتابد. (همان: ۱/۳۱)

ابن عربی، در جایی دیگر، علم را دارای سه مرتبه می‌داند:

أ. علم عقل، و آن علمی است که یا بالضروره حاصل شده و بالبداهه می‌توان آن را درک نمود (علوم بدیهیه) یا با نظر و فکر حاصل می‌گردد که برخی از این نوع علوم و معارف صحیح و مطابق با واقع و برخی دیگر فاسدند.<sup>ii</sup> (همان: ۲/۲۹۷)

i. فکل علم لا یحصل إلا عن عمل و تقوی و سلوک فهو معرفة لانه عن کشف محقق لا تدخله الشبه بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفکری لا یسلم ابدأ من دخول الشبه علیه والحیره فیه والقدح فی الامر الموصل الیه.

ii. علم العقل، و هو کل علم یحصل لک ضرورة أو عقیب نظر فی دلیل بشرط الغثور علی وجه

ب. علم احوال، که راه رسیدن به آن ذوق است، مانند علم به شیرینی عشق و صبر. هیچ کس به این علم دست نخواهد یافت مگر اینکه آن را بچشد و به آن متّصف گردد، و برای شناخت این علم نمی‌توان از دلیل استفاده کرد.<sup>i</sup> (همان: ۳۳/۱)

ج. علم اسرار، علمی که روح القدس آن را در جان می‌دمد و تنها نبی و ولیّ به آن متّصف هستند.<sup>ii</sup> به نظر ابن عربی، کسی که این قسم از علوم را (علوم اسرار را) بداند تمامی علوم را می‌داند ولی صاحبان علم اول و دوم این طور نیستند. بنابراین، علمی اشرف از این علم نیست که حاوی همه معلومات باشد. (همان: ۶۳۷/۲)

اما باید دید که آیا این تقسیم‌بندی به این معناست که معرفت عقلانی همان معرفت دسته اول و در مقابل معرفت شهودی است که به معنای فراگیری ذهن از طریق فهم و فعالیت مغز در درک مسائل علمی است؟ یا اینکه با کنکاوی دیگر و نگرشی نو در معنای عقل می‌توان دریافت که معرفت عقلانی منافاتی با معرفت شهودی نداشته، مشاهدات باطنی و درک اسراری همچون نظریه وحدت وجود را نیز شامل می‌گردد؟

ذلک الدلیل و شبهه من جنسه فی عالم الفکر الذی یجمع و یختص بهذا الفن من العلوم و لهذا یقولون فی النظر منه صحیح و منه فاسد.

i. علم الاحوال و لاسبیل الیها الا بالذوق، فلا یقدر عاقل علی أن یحدها و لا یقیم علی معرفتها دلیلاً.

ii. علم الاسرار و هو العلم الذی فوق طور العقل و هو علم نفث روح القدس فی الروح یختص به النبی والولی.

به عبارت دیگر، اینکه گستره معنایی عقل در معنای دقیق معرفت عقلانی تا کجاست و اینکه عرفان تا چه اندازه این محدوده عقلانیت را برمی‌تابد بسته به تعریفی از عقل است که مختار عارف یا فیلسوف قرار می‌گیرد. از این منظر، درباره آنچه می‌توانسته مختار ابن عربی قرار گرفته باشد می‌توان به دو احتمال یا دو دیدگاه اشاره نمود.

### دیدگاه نخست: عدم ورود معرفت عقلانی در عرفان ابن عربی

طبق این دیدگاه، عقل و معرفت عقلانی را در مطالب عالیه عرفانی از جمله «وحدت وجود» راهی نیست، چراکه تصریحاتی از خود ابن عربی نیز وجود دارد که وی عقل نظری را قادر به شناخت حقایق اشیای مابعدالطبیعه و امور مربوط به آن نمی‌داند بلکه معتقد است که انسان تنها با استمداد از کشف و شهود و تجلی انوار عرفانی - که به نحو بساطت مشتمل بر جمیع حقایق است - می‌تواند به معرفت یقینی نسبت به آنها دست یابد.<sup>i</sup> (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹)

و دیگر اینکه ابن عربی علم و معرفت را وجودی مجرد می‌داند که از سوی حق تجلی می‌یابد. به عبارت دیگر، در نظر وی، اساس هستی «تجلیات» هستند و تجلیات نیز انوار غیبی‌اند و در عرصه معرفتی فیض اقدس هستند که افاده معرفت می‌نمایند و در عرصه وجودی نیز فیض مقدسی‌اند که سبب تحقق این انوار و بروز آنها در عالم هستی می‌شوند. بنابراین، معرفت اشراق حق است.<sup>ii</sup>

i. و هذا لا يعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الإدراک لا یكون إلا عن کشف إلهی منه يعرف ما أصل صور العالم القابله لأرواحه.

ii. ابن عربی از این نکته، در جایی دیگر چنین یاد می‌کند: خداوند در حق خضر علیه السلام

(ابن عربی، بی تا، ۴۰/۱)

علاوه بر این، در جایی دیگر نیز، محی الدین معتقد است که خداوند به بندگان خود عنایت نموده و برای آنها در ادراک امور خرق عادت کرده است؛ برای بعضی از ایشان باصره را طوری قرار داده که به وسیله آن جمیع مدرکات را از معقولات و محسوسات ادراک می نمایند و برای بعضی دیگر سامعه را و به همین قیاس است سایر قوا و همچنین غیر آنها از قبیل ضرب و حرکت و سکون، چنان که نبی اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «إِنَّ اللَّهَ ضَرَبَ بِيَدِهِ بَيْنَ كِتْفَيْ فَوَجَدَتْ بَرْدًا أَنَامِلِهِ بَيْنَ ثَدْيَيْ فَعَلِمَتْ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۴۰۱) بر این اساس، علوم گاهی به وسیله قوا و اسباب عادی کسب می گردند و گاهی از راه وسایل و اسباب غیرعادی حاصل می شوند. انبیا و اولیای الهی امور را به طریقی غیر از طرق عادی ادراک می نمایند و به آن انتساب می یابند. (ابن عربی، بی تا: ۲۱۴/۱)

این دیدگاه بیانگر این نکته است که آنچه را باید ابزار ادراک معارف عرفانی دانست قلب است نه عقل. در باور ابن عربی، قلب اگر از پلیدی‌ها پاک گردد، معارف الهی در آن هویدا می گردد. این معارف، فیض و موهبت الهی است که قلب پاک و با خلوص آنها را از فیاض و وهاب می پذیرد، به گونه‌ای که ممکن است در زمانی بسیار کوتاه آن اندازه از علوم و معارف در آن پدیدار آید که نگارشش زمان طولانی را طلب کند. طبق این دیدگاه، دستکم در مقام کشف، نباید ابن عربی را فیلسوف و جهان‌بینی‌اش را جهان‌بینی فلسفی به حساب آورد

می فرماید: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵) (بی تا، ۸۹/۱) در قرآن آمده است: «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» و از آنجا که تعلیم را به خود نسبت داده نه به فکر و عقل نظری، متوجه می شویم که در اینجا مقام دیگری فوق طوّر فکر است که به انسان علوم مختلف را اعطا می کند. (همان: ۱۱۴/۲)

بلکه جهان بینی او جهان بینی انسان کامل است. (کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۹۹) و روشن است که تنها عرفا - آنهم با ابزاری غیر از عقل - به درک این شهودات عرفانی پی خواهند برد و عقل انسانی را در این ساحت راهی نیست.

### ادله دیدگاه نخست

می توان برای این دیدگاه دلایلی بیان نمود که هر یک به نحوی سعی در اثبات ناتوانی عقل از دست یازیدن به این علو عرفانی را دارد.

دلیل اول. عقل و تناقض‌نمایی شهودات عرفانی: برخی شهودات عرفانی از جمله وحدت وجود، در معنای وسیع خود، نظریه‌ای است درباره رابطه خدا و جهان هستی و درک توأمان وحدت و کثرت. از این روست که افرادی همچون استیس<sup>i</sup> در کتاب «عرفان و فلسفه» و برخی طرفداران عقیده وی<sup>ii</sup> این نظریه را نشان از پارادوکس‌ها و تناقضات منطقی می‌دانند که در ساحت پذیرش عقل نیست. استیس می‌نویسد: «وحدت وجود با پارادوکس‌های منطقی که ایجاد می‌کند عرفا را دچار مشکل تعبیر می‌سازد و عقل را به حیرت می‌افکند، چراکه از علم اسرار بوده و در علم اسرار پای باطن یعنی سر رُبوبی در میان است که از توصیف عقل خارج است.» (۱۳۶۱: ۲۱۴)

وی، فراتر از این، معتقد است که «تناقض‌نمایی یکی از ویژگی‌های کلی انواع مکاتب عرفانی است ... و چون وحدت وجود هر قدر هم در جامه مبدل عقل و منطق عرضه شود ریشه در عرفان دارد باید انتظار داشته باشیم که متناقض‌نما

i. Walter Terence Stace.

ii. ر.ک. کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۶۷.

باشد». (همان)

با اینکه در متون عرفان مسیحی نیز مشابه نظریه وحدت وجود را کسانی همچون پرفسور آبراهام ولف<sup>i</sup> از عرفان اسپینوزا تقریر نموده‌اند، استیس آن را نپذیرفته و به تناقض‌نمایی<sup>ii</sup> آن معتقد شده است. به نظر وی فقط کسانی که فریب شیوه صوری هندسی اسپینوزا را خورده‌اند و نمی‌توانند در این پوسته نفوذ کنند و به چشمه‌های نهانی اندیشه اسپینوزا برسند اعتقادی جز این خواهند داشت. به نظر وی، این قضیه را که جهان هم یکسان با خداست و هم متمایز از او می‌توان شطحیه متناقض‌نمای وحدت وجود نامید که اندیشه «وحدت و یکسانی در نایکسانی»<sup>iv</sup> در آن وجود دارد. (استیس، ۱۳۶۱: ۲۱۵)

دلیل دوم. عقل و بیان‌ناپذیری شهودات عرفانی: دلیل دوم بر اینکه نمی‌توان زبان عقل را در تبیین و فهم شهوداتی همچون وحدت وجود معرفت‌بخش دانست بیان‌ناپذیری آن است، چراکه عنصر تجربه عرفانی وحدت وجود نوعی ادراک است به معنای پی‌بردن به وحدت نامتمايز، (استیس، ۱۳۶۱: ۱۰۴) و بیان‌ناپذیر بودن آن نیز دلیل منطقی دارد، زیرا برای توصیف یک چیز لازم است که آن چیز به صورت عین قابل مشاهده‌ای در برابر انسان باشد تا بتوان بررسی‌اش کرد. ویژگی‌هایش را سنجید ولی شرط این‌گونه توصیف در حال ادراک «واحد» فراهم نیست، زیرا مدرک با مدرک آمیخته است و با آن یگانه

i .Abraham wolf

ii paradoxicality یا منطق ناپذیری

iii .The identity of opposites

iv .Identity in difference

است و از آن جدا نیست. طبق این دیدگاه، بیان ناپذیری عرفا تنها ناشی از یک بغرنج نهانی منطقی است نه ناشی از صرفاً شدت شور و احساس. از این روست که عارف، هر چند وحدت وجود را در خیال منفصل شهود کرده و چشیده است، به علت تناقض آمیز و پارادوکسیکال بودن، قابل ارائه در قالب عقل و منطق نیست، تا چه رسد به زبان و بیان. بر این اساس، عارف در مقام تعبیر این شهودات از ابزاری استفاده می‌کند که با آن تجربه تناسب و سنخیت داشته باشد. به همین دلیل، عارف خیال متصل را بکار می‌برد و زبان استعاره و تشبیه را به خدمت می‌گیرد. (کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۶۶) تمثیل‌هایی همچون آینه و ناظر آن (ابن عربی، بی‌تا، ۳۱۶/۴) و سایه و صاحب سایه (همان: ۳۳/۲) و نفس و قوا (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۲/۱)

دلیل سوم: مرزخواهی عقل: دلیل دیگر این است که عقل و معرفت عقلانی محدود به حد و مرزی است که نمی‌تواند از آن فراتر رود. عین القضاة در این باره می‌گوید:

بدان که طمع علمای صاحب نظر برای دریافت این مسائل مانند مردی است که ترازوی کوچک طلاکشی را ببیند و بخواهد با آن کوه را بسنجد. و این غیرممکن است. (عین القضاة، ۱۳۷۹: ۹۸)

طبق این دیدگاه، در نگرش ابن عربی نیز، عقل انسان به این دلیل که در ادراک امور مستقل نیست و محتاج حس است و حس هم اقتضای طبیعتش این است که فراتر از مادیات و کائنات نرود، از ادراک حقایق و بواطن عالم کوتاه است. (۱۴۲۳: ۳ و ۲۶۱) از این رو، ابن عربی نیز این تبعیت عقل انسانی در همه امور را شگفت‌آورترین امر غلطی می‌داند که در عالم رخ داده است. که بلاشک هر

اندیشمندی گرفتار این امر غلط و حکم نادرست است، مگر کسی که خداوند بصیرتش را منور فرموده و، در نتیجه، معرفت یافته است که خداوند به هر چیزی حدی و فطرت و خلقت مخصوصی بخشیده است. (بی تا: ۲۱۳/۱)

دلیل چهارم. نیازمندی عقل: نیازمندی عقل به ابزار مادون خود در درک معارف از دلایل دیگری است که در این دیدگاه بیان شده است و در آن به سخن خود ابن عربی استناد شده که می گوید:

عقل نظری بدون استناد حواس ظاهر و باطن نمی تواند هیچ قضاوتی درباره جهان خارج بکند. عقل مقلد حواس است و جز اموری چند که مرکوز در جیبت است، برای عقل هیچ معلومی بی مدد حواس وجود ندارد... (همان: ۲۸۸/۱ و ۶۶/۲)

ابن عربی تبعیت انسان از فکر و نظرش را امری شگفت آور می خواند، چراکه آن را نیز مثل خود انسان محدث می داند و معتقد است که خود عقل نیز از قوایی مانند حافظه، متخیله، مصوره، لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و باصره پیروی می نماید و آنچه را که قوای مذکور به آن داده اند، می پذیرد. بنا بر این اعتقاد جای دارد که او بپرسد چگونه می توان به عقلی که خود در ادراک نیازمند قوای دیگر است متکی بود؟

تا آنجا که می گوید:

فانظر يا أخی ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه إلا بوساطة هذه القوى و فيها من العلل ما فيها فإذا اتفق للعقل أن يحصل شيئاً من هذه الأمور بهذه الطرق ثم أخبره الله بأمر ما توقف في قبوله و قال إن الفكر يردده فما أجهل هذا العقل بقدر ربه». (همان: ۲۸۹/۱)

### دیدگاه دوم: ورود معرفت عقلانی در عرفان ابن عربی

و اما طبق دیدگاه دوم نه تنها می‌توان معرفت عقلانی را از نظر ابن عربی در تبیین و حتی در فهم شهودات عرفانی دخیل دانست بلکه باید گفت نخستین کسی که، برای نمونه، وحدت وجود را تبیینی عقلانی نمود خود ابن عربی بود. در تأیید این سخن می‌توان تصریحاتی از ابن عربی را بیان نمود: اگرچه وی در بحث تعریف «علم و معرفت» آن را صفتی می‌داند که «قلب» آن را تحصیل می‌نماید،<sup>i</sup> (همان: ۹۱/۱) لیکن باید توجه داشت که او این واقعیت را چنین تعبیر می‌کند:

عقل از آن جهت که مفکر است [به این معنا که می‌خواهد با استدلال به وسیله معلومات خود به نتایج برسد] محدود به حدی معین است که از آن فراتر نمی‌تواند برود. اما از آن جهت که «پذیرای» حقایق است، به هیچ حدی محدود نیست»<sup>ii</sup> (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۱۸/۲)

وی در فتوحات مکیه نیز می‌نویسد:

علوم انسانی مقداری به وسیله فکر به دست می‌آید، و مقداری را فکر ممکن می‌داند ولی عقل از راه فکر نمی‌تواند به آن برسد... و مقداری را فکر «محال» می‌داند و عقل نیز آن را به عنوان مستحیل پذیرفته است و از استدلال نسبت به آن خودداری می‌کند، ولی اگر مشمول رحمت و موهبت الهی واقع شود، خداوند علم به این‌گونه امور را به او می‌بخشد. (همو، بی‌تا: ۱۱۴/۲)

و این بدان معناست که می‌توان پذیرفت که ابن عربی دامان وسیع عقل را از

i. ان العلم تحصیل القلب امرأ ما علی حد ما هو علیه ذلک فی نفسه معدوماً کان ذلک الأمر أو

موجوداً.

ii. فان للعقول حداً تقف عنده من حیث ما هی مفکره لا من حیث ما هی قابله.

احاطه بر ظرایف عالم روحانی کوتاه نمی‌داند، چنان‌که رالف استین<sup>۱</sup> می‌نویسد:  
*این‌عربی در نوشته‌هایش تمامی گنجینه‌های روحانی و انضباط‌های عقلانی  
را به روش خاص خود در نظامی فکری به هم پیوند می‌دهد ... که حایز اهمیت  
فراوانی است. (استین، ۱۳۸۴: ۵)*

طبق این دیدگاه، اساساً عقل و قلب در حقایق و معارفی که دست می‌یابند هم‌افق هستند. با گذر از عالم طبیعت که ادراک‌های حسی انسان تنها در آن حیظه مؤثر است، این عقل است که می‌تواند در ساحت ماورای طبیعت انسان را در ادراک حقایق یاری رساند. اما عقل در این ساحت یکه‌تاز نیست و قلب نیز با ابزارهای ادراکی درخور خویش در همان ساحت ماورای طبیعی سیر می‌کند. قلب در تمام حیظه‌های معرفتی عقل وارد می‌شود و نظر خاص خود را درباره‌ آن ارائه می‌دهد. این نظر ممکن است با نظر عقلی مطابق یا مغایر با آن باشد. اگرچه قلب افزون بر ورود در ساحت‌های عقلی در ساحت‌های فراتری نیز گام می‌نهد و معارفی را به دست می‌آورد، مراد از ورای طَور عقل بودن این معارف توحیدی کشفی این نیست که عقل به هیچ‌وجه نمی‌تواند آنها را بفهمد بلکه منظور آن است که عقل در افق مادون به تنهایی توان دسترسی به این معارف را ندارد و تنها به واسطه‌ قوه ادراکی بالاتر و کامل‌تری به نام قوه قلبی است که عقل نیز می‌تواند این معارف و حقایق توحیدی و کشفی را دریابد. به عبارت دیگر، اکتفا به عقل برهانی در لایه‌های زیرین و میانی به معنای انکار حقایق عالیه عرفانی نیست بلکه عقل یارای فهم آن را ندارد و برای هم‌افق شدن با مکاشفات عرفانی باید اوج بیشتری یابد که در این صورت ازدواج میان عقل برتر (عقل قدسی) و

---

i. Ralph Austin

شهودات عرفانی ناب (وحی) صورت می‌گیرد و بر همین اساس است که نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هم صاحب وحی است و هم عقل اول نامیده می‌شود.

### ادله دیدگاه دوم

طبق دیدگاه دوم، در این شکی نیست که ماهیت شهودی آنچه از طریق کشف دریافت می‌شود نتیجه قوه ذهن آدمی و به کاربردن مقولات فکری نیست و از ذات خود آن واقعیت مشهود ناشی می‌شود، اما این منافاتی ندارد به اینکه معتقد باشیم آدمی می‌تواند از طریق شهود و الهام به دانایی برسد. به این دلیل که معرفت موجود است و سرشت حقیقت و وجود هم چیزی جز شعور و علم نیست. این نیز امری مسلم است که عقل به دنبال این معلومات روشن و مفصل، که به وسیله کشف و موهبت به دست می‌آید، به اطمینان و یقین قاطعی خواهد رسید. حال، اگر معرفتی نتواند متعلق ساحت عقل قرار گیرد، چگونه می‌تواند یقین و اطمینان را به آن ارزانی کند؟ ابن‌ترکه در این باره می‌نویسد:

ما تسلیم این مدعا نمی‌شویم که عقل مکاشفه‌ها و ادراک‌هایی را که در طُور بالاتری از عقل قرار دارند نمی‌تواند درک بکند. آری، برخی از امور مخفی هستند که عقل به تنهایی به آنها نمی‌رسد بلکه با یاری گرفتن از قوه ادراکی دیگری که اشرف از اوست به درک آنها می‌رسد. پس، از این گفته عارفان، که طُور مکاشفه‌ها و کمالات حقیقی از عقل متعارف بالاتر است، لازم نمی‌آید که ادراک آنها برای عقل اساساً ممتنع باشد.<sup>۱</sup> (۱۳۸۱: ۳۸۴)

۱. انا لانسلم ان العقل لا یدرک تلک المکاشفات و المدرکات التي فی الطُور الأعلى الذی، هو فوق العقل أصلاً، نعم انّ - من الأشياء الخفیة ما لا یصل إليه العقل بذاته، بل انما یصل إليه و یدرکه باستعانة قوه اخرى هی اشرف منه، ... فلا یلزم من قولهم: ان طور المکاشفات و کمالات الحقیقیة

شاید گفته شود که این معرفت حاصل دریافت مستقیم خود عقل نیست و به واسطه شهود دل حاصل شده است. اما این پاسخ نیز کامل نیست، چراکه با قبول این فرض هنوز اشکال باقی است که اگر آن معرفت حقیقی به کلی دور از دسترس عقل باشد، چگونه می‌تواند مورد مفاهمه عقل قرار گیرد و یقین را به آن ارزانی کند؟ افزون بر این نکته و مهم‌تر این است که باید دید معنا و متعلق عقل در عرفان و فلسفه الهی چیست؟ به نظر می‌رسد با تبیین درست این نکته اختلافی هم در میان نخواهد بود.

اگرچه در تعریف مشهور آنچه را ادراک با نیروی خرد یا حس درون صورت می‌دهد عقل می‌نامند، در بیانی دقیق‌تر می‌توان عقل را در دو ساحت عقل کلی و عقل جزئی تعریف نمود.

عقل کلی و جزئی: عقل کلی عقلی است که در ارتباط با عقل کل است. به عبارت دیگر، عقلی ملازم با شهود و عشق است که نظر به آخرت و عالم معنا دارد و با تکیه بر این افق به اصلاح و آبادانی دنیا می‌پردازد، در حالی که عقل جزئی مرتبه نازله عقل و همان عقل حسابگر و تحلیلی است که خودبنیادی و استقلال از ویژگی‌های آن است و خود را بی‌نیاز از ارتباط با منبع و مبداء خویش می‌داند. عقل جزئی در تحقق تاریخی خود از عالم معنا بریده و منقطع گردیده است و یا کیهان‌مدار است یا اسیر قشریت متصلب به ظاهر دینی یا اسیر اساطیر جاهلی یا تجسم نفس اماره فردی و جمعی و، به هر حال، در نهایت افق دنیا و ناسوت قرار دارد و بی بهره از تقرّب ساحت قدس است.

البته، باید گفت معنای اول (عقل کلی) حقیقتاً بر عقل منطبق است و تعریف

دوم مسامحه‌ای بیش نیست، چراکه معنای عربی «العقل» نیز به هم بستن است، (ابن‌منظور، ۱۳۰۰: ۴۵۸/۱۱) و عقل است که آدمی را به مبدئش می‌پیوندد. علاوه بر این، معنای اول (عقل کلی) همان عقل مورد پذیرش در معرفت دینی است؛ و در روایات اسلامی اطلاقات متعددی از عقل وجود دارد که با تبعیت از نور هدایت و حیانی، تقوا و عمل صالح، عبادت پروردگار و به گونه‌ای با دریافت دل‌آگاهانه شهودی خداوند تلازم دارد.

از امام صادق علیه السلام سؤال شد: عقل چیست؟ ایشان فرمود: «العقل ما عُبِدَ به الرحمنُ و اکتسبَ به الجنان» عقل حقیقی آن است که با آن خداوند پرستیده و بهشت حاصل آید. (کلینی، ۱۳۸۱: ۱۰/۱)

از آنجایی که عقل مورد نظر عرفا با عقل مدّ نظر در معارف دینی و قرآنی بسیار نزدیک و گاه حتی قابل انطباق هست، معرفت عقلانی در نظر آنان همانا نمود عقل کلی «شهود قدسی» است که بسیار فراتر از عقل جزئی می‌باشد. گویی که عرفا آن را مورد تقبیح و سرزنش قرار می‌دهند و آن را ناتوان از شناخت «اسرار پنهان» می‌دانند همین عقل جزئی است که منقطع از وحی و عالم معنا می‌باشد. و صرفاً در حیطة عقل معاش کارآیی دارد و نقش چندانی در هدایت بشر به سمت تقرب به حق و رستگاری و تقوی و عمل شایسته ندارد. (مدرسی، ۱۳۷۷: ۹۴)

حال، با توجه به این معنای عقل، آیا می‌توان گفت اینکه آدمی را از دیدگاه ویژه‌ای «موجود عاقل» تعریف کرده‌اند منظور همان عقل جزئی استدلالی است که اجازه و توان فراتر رفتن از محدوده خود و دریافتن عالم معنا را ندارد؟ یا، به عکس، قوه عاقله‌ای است که بسط و انعکاس عقل کلی است که چنان‌که از عالم

معنا و حقیقت وجود جدا گردد، چه بسا که به صورت یک نیرو و ابزار شیطانی درآید؟ حال آنکه انسان بودن یعنی شناختن و از خود فراتر رفتن.<sup>i</sup> و سزاوار نیست که عقل کلی (شهودی) را به عقل جزئی (استدلالی) فروکاست و تعقل انسان را به هوشیاری و زیرکی محدود نمود، چراکه در این صورت معرفت حقیقی دست نیافتنی و حتی تا حدودی مهمل جلوه خواهد نمود. حال آنکه معرفت عقلانی به این معنا به انسان اجازه می‌دهد تا «خدا را در همه جا ببیند» و در آنجا که دیگران ناهمخوانی می‌بینند وی هماهنگی ببیند و آنجا که تاریکی دیگران را کور کرده است وی نور ببیند.<sup>ii</sup>

حال، ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر این معنای از عقل مد نظر ابن عربی بوده، چگونه است که گاه می‌بینیم، به صراحت، عقل نظری و انسانی را مذمت نموده است؟

در پاسخ باید گفت که طبق دیدگاه دوم، مراد ابن عربی این نیست که عقل شهودی داشتن با توان ذهنی قوه عاقله منافات دارد بلکه رأی صحیح این است که آنچه مذموم است عقل نظری خودبنیاد است، چراکه عقل نظری - اگر خودبنیاد نباشد - نه همان عقل جزئی مستقل بلکه مرتبه‌ای و پلکانی در رسیدن به عقل کلی و شهودی است و قوه عاقله بشری در حالت کمال و تمامیت خود مستلزم عملکرد صحیح عقل دل و عقل ذهن است که اولی همان عقل شهودی و دومی عقل تحلیلی و بحثی است؛ این دو عملکرد در کنار هم پذیرش، تبلور و

i. ر.ک. کارل راجرز، ۱۳۶۹: ۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۲؛ اریک فروم، ۱۳۶۰: ۲۱۸؛ آبراهام اچ

مزلو، ۱۳۷۴: ۳۵۰.

ii. ر.ک. نصر، ۱۳۸۰: ۷-۸؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۲.

سرانجام ارتباط با حقیقت را ممکن می‌سازند. به این ترتیب، شهود دریافت شده از طریق عقل دل کاملاً هضم و جذب انسان می‌شود و از طریق فعالیت ذهن فعلیت پیدا می‌کند. (نصر، ۱۳۸۱: ۳۰۳)

صدرالمتألهین نیز در این باره چنین می‌نویسد: «در اثر ریاضت‌های سخت و مجاهدات طولانی باطنم شعله‌ور گشته و با انوار عالم ملکوت و اسرار جهان جبروت روشن گردیده، پذیرای پرتو الطاف و عنایات خداوندی شد. در نتیجه، به اسرار و رموزی دست یافتیم که تا آن هنگام از آن آگاه نبودم، و مسائلی برایم حل شد که از راه برهان برایم لاینحل مانده بود. بلکه هرچه تا به آن روز از راه دلیل و برهان دانسته بودم، با اضافاتی از راه شهود و عیان آشکارا دیدم و به واقعیت آنها رسیدم». (شیرازی، ۱۳۸۳: ۷) و نیز به همین دلیل بود که صدرا توانست توجیهی عقلانی از نظریه وحدت وجود ارائه دهد.

به گمان قوی، اگر ابن عربی تفکر را برای معرفت خاص اولیا مضر می‌بیند<sup>i</sup> یا معتقد می‌شود که کتاب او محل بیان ادله عقلی نیست تنها به این سبب که این کتاب بر مبنای شرع و اعطای کشف و شهود بنا شده است اما عقول از ادراک امر، آنچنان که شرع شهادت می‌دهد، قاصرند<sup>ii</sup> (ابن عربی، بی تا: ۱۹/۴)، ناظر به این

i. به طوری که می‌نویسد: «اگر کسی قبلاً اهل فکر و نظر بود و سپس به جرگه اهل معرفت پیوسته باشد رسوباتی که از همان شیوه تفکر عقلی در جانش وجود دارد مانع به کمال رسیدنش می‌شود و عارف کاملی نخواهد شد». (بی تا: ۸۹/۱) و نیز در جایی می‌نویسد: «و لسنا ممن یحکی اقوالهم (فلاسفه) فی امر...» (همان: ۴۳۲/۲).

ii. لیس هذا الكتاب بمحل لما تعطیه ادله الافکار فانه موضوع لما یعطیه الکشف الالهی ...

(همان: ۳۸۹/۲)

عقل نظری مستقلى است كه از مسير عقل قدسى فاصله گرفته و همچون عقل جزئى در افق دنيائى خود محصور گشته است؛ محى الدين، در واقع، مخالف رويكرد منحصرأ مفهومی طریقه مشاء است كه متأثر از فلسفه ارسطوست، رويكردى كه كثرت محض را حاكم بر عالم دانسته و وحدت را صرفاً امرى مفهومی می شمارد. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۱/۱) می توان پذیرش نقش اجمالی عقل نظری را از پاسخ «بلى» به ابن رشد - فیلسوف اندلسی - فهمید. (همان: ۱۵۳/۱)

بدین ترتیب، مخالفت ابن عربی با ابن رشد مخالفت با قدرت دادن بیش از حد به این عقل نظری و منحصر کردن دانش در دانش بشری است، چنان كه از ابن رشد نقل شده كه می گوید: «ای مردم! من نمی گویم دانشی كه آن را علم الهی می نامید غلط است بلکه می گویم دانش من دانش بشری است.» (كربن، ۱۳۶۱: ۳۳۰) و اینکه ابن عربی سالکان طریقت را ملزم به خالی شدن از رسوبات عقل نظری دانسته نیز به این معنا نیست كه عقل نظری را همان عقل جزئى منكر معنا بداند كه حتى به عنوان پلكان و راه ورود به ساحت عرفان نیز مفید نباشد بلکه وی ماندن در آن مرحله از عقل و صعود نكردن به مرتبه عقل کلی را مضر دانسته است.

### نقد و بررسی ادله دیدگاه نخست

پس از بیان این دو احتمال یا دو دیدگاه، به نظر می رسد كه می توان به این نتیجه رسید كه آنچه در نگاه ابن عربی مذمت شده و ناتوان از دریافت معارف عرفانی است عقل جزئى، عنان گسیخته، مستقل و خودبنیاد است نه عقل کلی و قدسى. بدین ترتیب، نمی توان عقل را مطلقاً از ساحت عرفان طرد نمود. اینك، پاسخ هایی كه می توان طبق مبنای دیدگاه دوم از عقل به دلایل دیدگاه

نخست داد ذکر می‌شود:

أ. غالب نقدهای کسانی همچون استیس بر عرفان مبتنی بر تجربه‌های عرفانی مسیحی است که نباید آن را با کشف و شهود عرفان اسلامی خلط نمود، چراکه کشف و شهود عرفان اسلامی خود از وحی و قرآن نشئت گرفته است، به این معنا که شهود در مرحله‌ی اعلیٰ [به تعبیر روایات عقل نوری] با وحی اتحاد می‌یابد، چنان‌که در نظام فلسفی اتحاد شهود با عقل قدسی نام نهاده می‌شود. در آیات متعددی از قرآن سخن از نظر به حریم قدس الهی، شهود حق، رؤیت قیامت و رؤیت باطن جهان (عالم ملکوت) است.<sup>i</sup> علاوه بر اینکه این مباحث در روایات نیز جایگاه ویژه‌ای دارد.<sup>ii</sup> حتی با ظهور این مباحث در متن دین بود که مباحث این چنین، به تدریج، به عرفان نیز کشیده شد و مسئله «کشف و شهود» در عرفان و تصوف را پدید آورد. این در حالی است که سرآغاز مسئله تجربه دینی در جهان مسیحیت نقادی کتاب مقدس بوده است و طراحان نظریه «تجربه دینی» برای مصون‌سازی کتاب مقدس از آسیب‌ها و انتقادات دست به ارائه نظریه‌ای همچون وحدت وجود زدند. بنابراین، تجربه دینی و عرفانی در مسیحیت برخلاف کشف و شهود عرفان اسلامی رویکردی انتقادی و زمینی دارد.

ب. دلیل بیان‌ناپذیری شهودات عرفانی نیز - که ناشی از عدم واقعیت خارجی بود - بر مبنای مسئله تجربه دینی و عرفانی در مسیحیت، که عمدتاً

i. آنجا که فرمود: *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* (قیامت: ۲۲-۲۳)، *وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ* *أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا* (اعراف: ۱۷۲)؛ *كَلَّا لَوْ نَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ* (تکواثر: ۵-۶) *وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...* (انعام: ۷۵).

ii. ر.ک. کلینی، ۱۳۸۱: ۱۶/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۲/۷۰؛ نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲.

رویکردی انسانی و انفسی دارد، می‌باشد، در حالی که مسئله کشف و شهود اساساً رهیافتی هستی‌شناسانه است. به بیان دیگر، «کشف» چشم بصیرت انسان را به «واقعیت عینی» روشن می‌کند و خارج از محدوده انسان را، آنگونه که هست، به انسان می‌نمایاند. اما حالات و تجارب درونی بیش از آنکه به عنوان کشف امر حقیقی باشد معرفتی قدسی برای انسان است.

ج. تناقض‌نمایی و ضعف منطقی نیز از ویژگی‌های تجربه دینی است که پس از یأس از عقلانی کردن باورهای دینی مسیحیت پدید آمد. از این رو، اگر تجربه‌های دینی مسیحیت بر اساس موازین عقلی و منطقی سنجیده شود، به تعبیر ویلیام جیمز، «همچون شیرهای برفی هستند که از گرمای آفتاب از هم پاشیده می‌شوند».<sup>۱</sup> (جیمز، ۱۳۷۲: ۵۶) اما مسئله کشف و شهود - که در عرفان اسلامی مطرح می‌شود - نه تنها چنین ضدیتی با تعقل و استدلال ندارد بلکه حتی قابل جمع با آن است چنان‌که در حکمت اشراق چنین است. و دیگر اینکه اساساً مسئله کشف و شهود عرفانی در جهان اسلام از قرن سوم تا ششم است و این چهار قرن دقیقاً مصادف با اوج پیشرفت علم و مبانی عقلانی در سرزمین‌های اسلامی است. (نصر، ۱۳۸۱: ۳۰)

تناقض‌آمیز دانستن عرفان اسلامی یا شطحیات وحدت وجود نیز در حقیقت ناشی از خلط میان احکام متناهی و نامتناهی است، و متناقض‌نماهایی همچون: «حق سبحانه عین اشیا و در عین حال غیر اشیاست» یا «نامتناهی عین متناهی است و در همان حال غیر اوست»، همگی، در ربط واحد به کثیر و در مقام واحد

۱. با این حال، جیمز نیز حالات عرفانی را شعور کیهانی Conscience Cosmique نام

می‌نهد که مراتب عالی شعور انسانی است. (ر.ک: ۱۳۷۲: ۵۷).

از حیث تجلیاتش مطرح‌اند و نمی‌توان گفت که این تناقضات در مقام ذات از حیث اطلاقش (و نه در مقام تجلیات) نیز وجود دارد.

در بیان کیفیت ربط این نامتناهی به متناهی نیز باید به این نکته توجه نمود که هر مرتبه‌ای از وجود و هر ساحتی از هستی احکام ویژه خود را دارد و نمی‌توان حکم مرتبه‌ای را به مرتبه دیگر نسبت داد. برای مثال، احکام وجود مادی را نمی‌توان به وجود مجرد نیز تسری داد. بنابراین، در ساحت نامتناهی نیز هنگام بررسی نسبت آن با متناهی نباید به احکام متناهی ملتزم شد. به عبارت دیگر، هنگامی که از نامتناهی سخن می‌گوییم یعنی وجودی که همه هستی را پر کرده است، دیگر برای متناهی در ورای آن جایی باقی نمی‌ماند؛ این نامتناهی همین که نامتناهی است، در نتیجه، از متناهی ممتاز است ولی چون نامتناهی است چیزی ورای آن نیست و می‌توان گفت عین همه است. به تعبیری، مطلق به نفس اطلاق ذاتی عین تعینات و به نفس همین اطلاق غیر آنهاست، بدین ترتیب، اطلاق ذاتی داشتن عینیت (عین هم بودن) در عین غیریت را تثبیت می‌کند که اگر غیر این می‌بود تناقض بود و با نامتناهی بودن نمی‌ساخت. بنابراین، در این ساحت هیچ امری که با نامتناهی سازگار نباشد وجود ندارد و هیچ تناقضی در میان نیست.

پس، به نظر می‌رسد مشکل کسانی که قایل به تناقض‌انگاری در عرفان اسلامی، به ویژه در ساحتی همچون وحدت وجود می‌گردند، درک نادرست وحدت اطلاق است، چراکه وحدت اطلاق شامل همه کثرات و در عین حال هاضم کثرات است.

عارفان اسلامی نیز با زبان غنی برخاسته از شهود خود می‌گویند: حق از تجلیات و مخلوقاتش تمایز دارد، البته، تمایز احاطی نه تمایز تقابلی؛ از

ویژگی‌های تمایز احاطی آن است که در عین تصویر کردن امتیاز عین هم بودن را بر هم نمی‌زند و این از شاهکارهای تعبیری و تبیینی در عرفان اسلامی است که به این تمایز زبان داده است. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۳۴ و ۱۳۸)

د. در ردّ دلیل نیازمندی عقل نیز باید گفت که به نظر ابن‌عربی عقل بذاته نیازمند است و جز ضروریات که برایش فطری است و نیز جز صفت قبول که به آن وسیله علوم را اکتساب می‌نماید در آن چیزی نمی‌باشد. (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۸۸/۱) بر این اساس، ابن‌عربی این تقلید و نیازمندی را در مراتب و طبقات مختلف معرفت عقلانی بیان می‌کند، به این صورت که برخی از پروردگارشان تقلید می‌کنند و آنان طایفه علیّه اصحاب علم صحیح‌اند، و برخی دیگر از عقلشان پیروی می‌کنند که اصحاب علوم ضروریّه‌اند، و برخی دیگر نیز از عقلشان تقلید می‌کنند در آنچه فکر بدان داده است. بنابراین، ابن‌عربی تصریح می‌کند که تقلید و نیازمندی امری فراگیر و شامل همه علمای و حاکم بر همه ماست.<sup>i</sup> (همان: ۱۶۰/۳)

با این وجود، به نظر ابن‌عربی تقلید و نیازمندی به حق سزاوارتر از تقلید قوه مفکره است، به ویژه که عقول انبیا و اولیا نیز چنین است. (همان) ابن‌عربی دلیل دیگر بر تأکید تقلید از پروردگار را در این می‌داند که اصل در عالم جهل است و علم مستفاد است و وجود است و وجود مخصوص خداوند است و عدم مخصوص عالم.<sup>ii</sup> (همان) پس، در رسیدن به معرفت باید نیازمند او بود.

i. فإذا كان التقليد هو الحاكم ولا بد ولا مندوحة عنه فتقليد الربّ أولى فيما شرع من العلم به.

ii. فتقليد الحقّ الذي له الوجود أولى من تقليد من هو مخلوقٌ مملوك، فكما استفدت منه سبحانه

سبحانه الوجود، فاستفدت منه العلم.

اما در اینجا سؤالی که به ذهن خطور می‌کند: به نظر می‌رسد این قوه ادراک و تقلید از پروردگار باید خاص انبیای الهی و ائمه اطهار علیهم السلام باشد. در این صورت این توصیه ابن عربی در مورد سایر افراد چگونه عملی می‌گردد؟

پاسخ آن را می‌توان از عبارات خود ابن عربی دریافت، آنجا که می‌نویسد:

... و اما در اینکه تعلیم خدا را منحصر به انبیا و رسل دانسته و گفته‌اند

خداوند کسی را که نبی و رسول نیست تعلیم نمی‌دهد سخن درستی نیست، زیرا،

اولاً، آنها وارثان رسل هستند، پس، همانطور که خدا رسل را تعلیم می‌دهد

وارثان آنها را نیز تعلیم می‌دهد و، ثانیاً، خداوند فرموده است «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ

يَشَاءُ» (بقره: ۲۶۹) [در این آیه، مقصود از حکمت علم است و کلمه «مَنْ» نکره

و، بنابراین، فراگیر است». (بی تا: ۱/۲۷۹)

در این مورد، ابن عربی دو گفته بسیار جالب از ابویزید بسطامی و نیز شیخ ابومدین نقل می‌کند که ابویزید خطاب به علمای رسوم می‌گوید: شما علمتان را از مرده‌ای و [در نوبت بعدی] از مرده دیگری گرفته‌اید و ما علممان را از «آنکه زنده است و نمی‌میرد» گرفته‌ایم. امثال ما می‌گویند «دل من از سوی پروردگارم برایم روایت کرد» (حدیثی قلبی من ربی) و شما می‌گویید: فلان کس برایم روایت کرد. می‌پرسیم آن فلان کس کجاست؟ می‌گویید: مرده است. او نیز از فلان کس روایت کرد. [می‌پرسیم:] او کجاست؟ می‌گویید: مرده است. شیخ ابومدین نیز هرگاه به وی گفته می‌شد: فلان کس از فلان کس روایت کرد، می‌گفت: ما نمی‌خواهیم «قدید» (گوشت مانده) بخوریم؛ گوشت تازه برایمان بیاورید». (همان:

۱/۲۸۰)

بر پایه همین باور است که ابن عربی تصریح می‌کند که ترتیب کتاب فتوحات به اختیار وی نبوده است، بلکه خداوند به دست وی آن را مرتب کرده است و او

آن را به همان نحو رها کرده است و رأی و عقل خود را در آن مداخله نداده است بلکه آن املاء خداوند به دل اوست. (همان: ۱۶۳/۲) و سرانجام، ابن عربی آشکارا می‌گوید که سرچشمه دانسته‌ها و دانش‌های او خداست و او آنها را از راه تهی کردن قلب از «اندیشه» و آماده ساختن آن برای پذیرش «واردات» به دست آورده است و بدین‌سان از هر امری، آنگونه که هست، آگاه شده و حقایق را، بدان‌گونه که هستند، شناخته است. آنگاه می‌گوید: «دانش ما از آنجاست و خداوند آموزگار ماست». (همان: ۵۶/۱)

#### نتیجه حاصل از مقایسه دو دیدگاه

حال می‌توان به جرئت بیان نمود که معرفت و تحقیق علم و تحصیل معارف از طریق نظر بذر و ماده مشاهده و مکاشفه است و طی طریق شهود و عبور از حجب نورانی و ظلمانی از عهده کسی که عالم به احکام شرع و عارف به موازین حکمت نظری نباشد خارج است، چراکه از به کار انداختن قوه نظری علم‌الیقین [حاصل می‌شود] و از اعمال عقل عملی و تصفیة نفس از رذایل و تحلیه آن به فضایل عین‌الیقین و حق‌الیقین حاصل می‌شود. (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۵۳)

و به همین دلیل، کسانی همچون ابونصر فارابی، شیخ اشراق و صائن‌الدین محمد ترکه در تطبیق برهان و عرفان تلاش می‌نمودند. (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۸۳/۵) صدرالدین شیرازی نیز که از پیروان ابن عربی به‌شمار می‌رود سعی در جمع بین عقل و وحی و عرفان دارد. ملاصدرا معتقد است که برای کشف حقیقت استدلال تنها یا کشف و ذوق صرف کافی نیست و هر دو با هم در این راه مورد نیازند.<sup>۱</sup>

۱. هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً فی

(۱۳۸۳: ۲/۲۹۲) همچنین، در رسالهٔ قشیریه آمده است که «قلب محل معارف است و عقل رکن معرفت...» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۱۷)

علاوه بر این، با توجه به آنچه که از معنای عقل در معرفت دینی و عرفانی بیان شد، می‌توان گفت که اگرچه ابن عربی قلب را مرکز ادراکات می‌داند اما با رجوع به روایات دانسته می‌شود که قلب را می‌توان به عقل معنا نمود، چنان‌که روایتی از امام کاظم علیه السلام نقل شده که قلب را در آیهٔ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷) به عقل تفسیر نموده است. (کلینی، ۱۳۸۱: ۱/۱۶) تاج‌الدین خوارزمی شارح فصوص‌الحکم نیز می‌نویسد:

بدان که قلب گاهی اطلاق می‌شود بر نفس ناطقه چون مشاهده تواند کرد  
معانی کلیه و جزئیه را هرگاه که خواهد و این مرتبه مسمی است در نزد حکما به  
عقل مستفاد. (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱/۴۱۸)

نکتهٔ دیگری که باید در نظر داشت این است که نقش و وظیفهٔ استدلال و استفاده از منطق در عرفان و از جمله در ادراک نظریهٔ وحدت وجود ابن عربی با آنچه در فلسفهٔ ناسوتی و علوم نظری به کار می‌رود کاملاً متفاوت است. همانطور که استفاده از ریاضیات در آذین نقش گل در گنبد یک مسجد با استفاده از آن در یک آسمانخراش جدید متفاوت است (نصر، ۱۳۸۱: ۲۹۹)، چنان‌که ابن عربی نیز خوانندگان را از انکار مسائل فلسفی یا بی‌دین خواندن فیلسوفان باز می‌دارد و می‌گوید که همهٔ دانش یک فیلسوف باطل و بیهوده نیست و چه بسا در مسئله‌ای حق با او بوده، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز چنان سخنی گفته باشد. (بی‌تا: ۱/۳۲)

فی حقیقة واحدة شخصية، لاشريك له الموجودية الحقیقة و لاتانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار.

بنابراین، چندان بعید نیست اگر گفته شود یک عارف می‌تواند نتایج حاصل از مکاشفات و مشاهدات خویش را نخست به حوزه تعقل خود منتقل سازد و آنگاه، با تنظیم و ترتیب آنها، بر اساس قوانین عقل و منطق و در شکل برهان و استدلال‌های فلسفی با دیگران در میان بگذارد. افزون بر این، تبحر عارف در علوم عقلی و نظری وی را در تنظیم یافته‌ها و بیان حقایق عرفانی امداد می‌رساند و پایه‌های عرفان نظری را محکم کرده، عرفا را برای بیان حقایق کشفی و تبلیغ آنها و دفاع در مقابل مخالفان توانا می‌سازد. کار قیصری و دیگران در برخورد با مخالفان و منکران بر این اساس استوار است. از این راه است که آنها امکان این را یافتند که با متکلمان و فلاسفه و دیگران به زبان آنان سخن گویند.

### حاصل سخن

بنابر آنچه بیان شد، ابن عربی از جمله عارفانی است که میان علم و معرفت تفاوت قایل است؛ با آنکه ابن عربی معرفت را همان کشف سالک می‌داند اما نمی‌توان گفت که از دیدگاه وی چنین معرفتی به کل دور از دسترس عقل است البته، با این شرط که عقل را به عقل کلی تعبیر کنیم، نه عقل جزئی مستقل، و حتی نه عقل کلی فلسفی بلکه عقل شهودی، عقل قدسی، عقل نوری و عقل وحیانی. به همین دلیل، چنین معرفتی با کشف و شهود همراه است. پس معرفت عقلانی در معارف عرفانی، از جمله در ادراک وحدت وجود، ثمره آن عقل انسانی نیست که ویژگی اندیشه‌ورزی و تأمل و تعمق را دارد، بلکه آنچه از طریق الهام و کشف و شهود دریافت می‌شود خود دارای یک سرشت عقلانی است که همان متعلق «عقل کلی» است.

بدین ترتیب، آنچه که از نزاع اهل معرفت با عقل بیان می‌شود، در حقیقت،

نزاع با «عقل بما هو عقل» نیست بلکه مخالفت با «عقل تاریخی مشائی» حاکم بر فضای فلسفی سده‌های میانه اسلامی است.

نکته دیگر اینکه قرآن و روایات در موارد متعددی عقل را همان دل (قلب) دانسته، در کلام بزرگان عرفان و فلسفه الهی، همچون ابن‌ترکه و صدرا، نیز معرفت نظری را می‌توان بذر و ماده مشاهده و مکاشفه دانست، به این معنا که طی طریق شهود و عبور از حجب نورانی و ظلمانی از عهده کسی که عالم به احکام شرع و عارف به موازین حکمت نظری نباشد خارج است و به طور غالب بدون به کار انداختن قوه نظری و علم‌الیقین نمی‌توان به عین‌الیقین و حق‌الیقین دست یافت.

### منابع

- آشتیانی، سید جلال، شرح مقدمه قیصری، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵ ش.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.
- ابن ترکه اصفهانی، صائِن الدین، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموعه الرسائل و المسائل، بیروت، ۱۹۸۳ م.
- ابن سینا، حسین، الشفاء (الهیات)، ابراهیم مذکور، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
- \_\_\_\_\_، رسائل، رساله الحدود، قم، بیدار، بی تا.
- ابن عربی، محمد بن علی، التجلیات الالهیه، با تعلیقات ابن سورکین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.
- \_\_\_\_\_، فصوص الحکم، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، دارالحجّة البيضاء، ۱۴۲۱ ق.
- \_\_\_\_\_، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا.
- \_\_\_\_\_، تحفة السفره الی حضره البررة، استانبول، ۱۳۳۰ ق.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، ۱۳۰۰ ق.
- استیس، وت. عرفان و فلسفه، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۱ ش.
- استین، رالف، چکیده فصوص الحکم، ترجمه حسین مدیری، قم، انتشارات طه، ۱۳۸۴ ش.
- بلکا، یاس، الغیب و العقل، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، الولايات المتحدة الامریکیه، ۱۴۲۹ ق.

- پاکینسن، جی. ایچ. آر. *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمد علی عبداللهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
- تهانوی، محمد بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، تهران، بی نا، ۱۹۶۷ م.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰ ش.
- \_\_\_\_\_، *تقدالانصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، بی نا، ۱۹۷۷ م.
- جهانگیری، محسن، *محمی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- جیمز، ویلیام، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، تهران، انتشارات شرکت سهامی خاص، ۱۳۷۲ ش.
- حسینی طهرانی، محمد حسین، *روح مجرد*، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸ ش.
- دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه*، زیر نظر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
- رازی، نجم الدین، *رساله عشق و عقل*، تصحیح تقی تفضلی، تهران، نشر مولانا، ۱۳۴۵ ش.
- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندی، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵ ش.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *الاسفار الاربعه*، تصحیح و تحقیق مقصود وحودی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ ش.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۴ ق.
- عین القضاة، عبدالله بن محمد، *زبدۃ الحقایق فی کشف الدقایق*، ترجمه مهدی تدین، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹ ش.
- فارابی، *رساله العقل*، بیروت، بی نا، بی تا.
- فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، به همراه مفتاح الغیب قونوی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴ ش.
- قیصری، داوود بن محمود، *رسائل قیصری*، *رساله التوحید والنبوة والولایه*، تحقیق

- سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۷ ش.
- شرح فصوص، فص شععی، تهران، بی‌نا، ۱۲۹۹ ق.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیریة، با تصحیح و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
- کاشانی، ملاعبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
- کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۱ ش.
- کرین، هانری، تاریخ فلاسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح محمد باقر کمره‌ای، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۸۱ ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- مدرسی، سید کاظم، معرفت شناسی عرفان، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- نصر، سید حسین، معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۰ ش.
- معرفت و معنویت، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ ش.
- یثربی، سید یحیی، عرفان نظری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
- یزدان‌پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱ ش.