

قلمرو عقل و قلب در شناخت حق از دیدگاه ابن عربی

بهزاد مرتضایی*

چکیده

عقل، به منزله یکی از ابزارهای شناخت و معرفت انسانی، جایگاه بلندی در میان فلاسفه و اندیشمندان دارد اما بسیاری از عارفان، عقل را حجاب شناخت و معرفت می دانند، به ویژه که آنان، میان علم و معرفت فرق می گذارند و معرفت را مربوط به دایره شناخت انسان از حق تعالی و تجلیات او، و جایگاه آن را قلب، و علم را محصول ادراکات عقل نظری می دانند. ابن عربی با احترام به جایگاه عقل، عقل نظری را در معرفت به حق، ناتوان می شمارد. وی معتقد است عقل در شناخت حق تعالی، دو مقام و مرتبه دارد: نخست، مقام ادراک؛ دوم، مقام قبول و پذیرش.

او عقل را در مقام ادراک و شناخت ذات حق و بعضی از مراتب تعینات و تجلیات حق، ناتوان معرفی می کند. اما در مقام پذیرش و قبول، قادر به شناخت حق می داند و برای آن محدودیتی قائل نیست، اگرچه موضوع پذیرفته شده با مقام ادراکی عقل، قابل استدلال و برهان نباشد.

این مقاله با بیان و تحلیل مسئله به مفهوم شناخت و جایگاه عقل، و سپس به دو مقام و مرتبه آن می پردازد و مهم ترین دلایل ناتوانی عقل نظری، در بعد ادراک و شناخت حق و ویژگی های هر یک را از دیدگاه ابن عربی مورد بررسی قرار می دهد. روش این پژوهش بر اساس تجزیه و تحلیل و بیان مطالب از مهم ترین کتاب های ابن عربی (فتوحات مکیه، فصوص الحکم و شرح های آن و تجلیات الهی) می باشد.

مطالعه این پژوهش می تواند در تجزیه و تحلیل مباحث معرفت شناسی جدید کارگشا باشد و خواننده محترم می تواند درستی یا نادرستی دلایل ابن عربی را بر محدودیت عقل در بعد ادراک، و نامحدود بودن آن به دست آورد.

کلیدواژه ها

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

*. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه امام حسین (ع)؛ تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۱۱/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۲/۲۱

مقدمه

ابن عربی از بحث برانگیزترین عارفان عالم اسلام است. وی از عارفانی است که یافته‌های شهودی خود را در چارچوب اصطلاحات عرفی و شرعی حکیمان آورده و علم «عرفان نظری» را وارد معارف بشری کرده است؛ عرفان نظری در زبان و بیان، محدودیت‌هایی دارد که هر کس در آن وارد شود، به سرنوشت ابن عربی دچار خواهد شد. به طور کلی در عرفان این محدودیت‌ها را می‌توان به شخصی بودن یافته‌های شهودی، رمز آلود بودن کلام عرفانی، نارسایی واژه‌های معمولی در انتقال یافته‌های شهودی، گستردگی معانی و کم‌وزنی الفاظ نسبت داد و به طور خاص، عرفان ابن عربی ویژگی‌ها و نکته‌های خاصی دارد که موجب حیرت و سرگردانی حکیمان و اندیشمندان پس از او شده است. چند نکته مهم در تمام آثار و نوشته‌های ابن عربی وجود دارد که خواننده همواره با آنها روبه‌رو شده و به آسانی نمی‌تواند تصویری روشن و گویا از آنها به دست آورد. این نکته‌ها به صورت فشرده عبارت‌اند از اینکه:

۱. در آثار ابن عربی، از تأویل آیات قرآن، روایت‌های نبوی، اندیشه عارفان و بزرگان صوفیه و سخنان دیگران به صورت گسترده استفاده شده و بسیاری از آنها بدون ضابطه و قاعده است.
۲. ابن عربی از واقعیت‌های زبان‌شناختی، واقعیت‌های وجودشناختی را به دست می‌آورد، و این مسئله بر پیچیدگی‌های وی می‌افزاید.
او مسائل عرفانی خود را به گونه‌ای تنظیم کرده است که درستی و نادرستی ادعاهایش از نظر روش تحقیق در پرده ابهام است.
۳. ابن عربی، توانایی انکارناپذیری در تخیل و خیال‌پردازی دارد به گونه‌ای که می‌توان گفت مجموعه آثار او ساختاری پیچیده و گسترده دارد، ساختاری که هستی را از ازل تا

ابد در خود، جای داده است. این ساختار پیشنهادی، در بسیاری از جاها، سازگاری درونی ندارد و مهم تر این که دلیل قابل قبولی برای هماهنگی این ساختار با واقع، یافت نمی شود.

سخنان و مطالب ابن عربی نشان از معارف و حقیقت‌هایی دارند که در چارچوب لفظ، زبان، مفهوم و ذهن نمی گنجند، بلکه آن سوی طور عقل و منطق هستند و اگر در چارچوب مفهوم و ذهن نگنجند و در قالب لفظ و زبان در نیایند، نه این که استدلال ناپذیرند، بلکه ضد و نقیض و ناسازگار نیز خواهند بود.

این ویژگی‌ها در عرفان نظری ابن عربی، کتاب‌های او را از استعاره، مجاز، استدلال ناپذیری و مطالب ضد و نقیض و ناسازگار پر کرده است و در نتیجه، اندیشمندان و متفکران پس از او، برخورد‌های گوناگونی با اندیشه‌های وی داشته‌اند، به گونه‌ای که گروهی او را تکفیر و گروهی، ستایش و گروهی، سکوت کرده‌اند. مهم ترین مسئله در عرفان، شناخت حق تعالی و تجلیات او در عالم است. بنابراین، حدود و قلمرو عقل در مسئله شناخت، از مهم ترین مسائل روشی عرفان نظری است و هر چه در این بخش گفته شود، می تواند در سایر مسائل عرفانی نیز جاری شود.

بررسی شناخت و معرفت در عرفان

در بیشتر موارد، عارفان واژه معرفت را در زمینه شناخت حق تعالی، اسما، صفات و تجلیات او به کار می برند، از این رو، وقتی سخن از معرفت عقلی و حدود آن به میان می آید به شناخت خداوند از راه عقل و فکر نظر دارد.

در بینش عرفانی از منظر هستی شناسی، آنچه در خارج وجود دارد، تجلیات ذات حق و از منظر معرفت شناسی، آنچه در علم بشر، از علم حضوری و علم حصولی به دست آمده در واقع،

علم به تعینات حق تعالی، اسما، صفات و افعال اوست. از دیدگاه ابن عربی، تجلیات الهی، سرآغاز تمام معارف حسی، خیالی، عقلی و شهودی است؛ از نگاه او معرفت، کشف حقیقت یا ماهیت شیء در نظر عارف است، این کشف با رفع حجاب یا حجاب‌های قلب به صورت رمز آشکار می‌شود.^۱

به همین دلیل انسان، ناتوان از ادراک کنه ذات حق تعالی است، زیرا ذات حق، مطلق و بی‌نهایت است و اصولاً احاطه موجود محدود ناقص بر ذات مطلق بی‌نهایت، محال است، اما در جاتی از شناخت حق تعالی از راه غیر عقلی امکان پذیر است که عقل نیز آنها را می‌پذیرد. تحقیق و بررسی عقل در عرفان، بیشتر بر مدار توانایی آن بر ادراک حق تعالی است. این‌که انسان تا چه اندازه می‌تواند خدا را بشناسد در عرفان ابن عربی به دو موضوع اساسی وابسته است: یکی، مقام و مراتب حق و دیگری، مقام و مراتب نیروها و ابزار شناخت انسان.

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

آن مقام و مرتبه‌ای که در عرفان قابل شناخت نیست، ذات حق است که از دسترس اندیشه فیلسوف و شهود عارف دور است. در این مقام، هیچ تعین، ظهور و علمی وجود ندارد؛ هیچ‌کس جز ذات حق نسبت به این مرتبه، علم و آگاهی ندارد. آنچه در دسترس است، مقام ظهور ذات و وجود منبسط و وجه‌الله است. بنابراین وقتی گفته می‌شود انسان از هیچ‌یک از راه‌های حضور و شهود و حصول دسترس به کنه ذات حق ندارد، این عدم دسترسی، شامل فیلسوف و عارف، هر دو می‌شود و آنچه موضوع عرفان نظری است و در عرفان عملی، قابل حصول است، همواره ذات به اعتبار، تعینی از تعینات و ظهوری از ظهورات ذات است.

افزون بر ذات که از فکر حکیمان و شهود عارفان دور است، بعضی از مراتب تعینات ذات حق نیز از عقل و فهم بشری دور است، و این که گفته می شود عقل، ناتوان از شناخت حق است به مراتب تعین و ظهور نظر دارد و گرنه عقل و شهود در دور بودن از شناخت مقام ذات، یکسان هستند.

ابن عربی در *فصوص الحکم فص الیاسی*، انواع معرفت و شناخت بشری نسبت به حق تعالی را بررسی و به سه گروه تقسیم کرده است.

گروهی که حق را از راه تشبیه می شناسند. گروهی که می خواهند با تنزیه حق از صفات نقصی او را وصف کنند. و سرانجام گروهی که میان تشبیه و تنزیه جمع کرده اند.^۲

نظریه گروه سوم در آثار ابن عربی با شرح کامل آمده است.^۳

ابن عربی، شناخت حق تعالی را با جمع بین تشبیه و تنزیه امکان پذیر و هر یک از اینها را به تنهایی ناقص می داند. بهترین گواه بر مدعای خود را کلام خداوند می داند و می گوید: «در قرآن کریم تشبیه و تنزیه در کنار هم، بلکه در متن یکدیگر وارد شده است».^۴

برای نمونه می توان به آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) اشاره کرد که تشبیه و تنزیه را با هم جمع کرده است، هر چند این آیه برای حق تعالی «مثل» اثبات کرده است که این تشبیه است، اما با نفی وجود مثل او، بی گمان وجود نظیر او نیز نفی می شود و یا می توان گفت خداوند در مقام ظهور و تعین مثل دارد، ولی از جهت ذات و بطون غیب، مثل و مانند ندارد.

کسی که خداوند را تنها از مقام تنزیه، توصیف می کند و به شیوه توصیف قرآن کریم توجه ندارد، نادان است و کسی که با علم به شیوه توصیف قرآن، تنها به تنزیه می پردازد، بی ادب است و کسی که با علم به شیوه معرفی حق تعالی توسط قرآن کریم او را افزون بر تنزیه، تشبیه می کند، بر حق است.^۵

ابن عربی در جای دیگر، نظریهٔ کسانی را که به معرفی حق تعالی تنها از راه تشبیه و یا تنزیه می‌پردازند، رد می‌کند و می‌گوید: «هیچ تنزیهی، بی‌شائبه تقیید و هیچ تشبیهی، بی‌غائله تهدید نیست، پس اگر قائل به تشبیه شوی، محدود و اگر قائل به تنزیه شوی، مقیدی».^۶

وی معتقد است در نگاه اهل حقیقت، تنزیه در ساحت ربوبی، محدود و مقید ساختن اوست، از این رو اهل تنزیه یا نادان‌اند یا بی‌ادب، همچنین کسی که تنها به تشبیه حق پرداخته و تنزیه نکرده، او را مقید و محدود ساخته و نشناخته است. اما کسی که با معرفت خود میان تنزیه و تشبیه جمع کرده و حق را با هر دو وصف، به شیوه اجمال و «نه تفصیل» توصیف کرده، او را با اجمال شناخته است.^۷

دلایل تفاوت مراتب شهود و ادراک انسان‌ها از دیدگاه ابن عربی

در بیان دلیل تفاوت‌ها ابن عربی معتقد است هر گروهی مطابق مراتب و درجات علم و فضل و کمالات خود، خداوند را می‌شناسند. وی تفاوت مراتب شهود و ادراک انسان‌ها را ناشی از تفاوت درجات بشر از نظر علم و فضل می‌داند، به همین جهت گروهی خداوند را بدون قید و مطلق و گروهی محدود و مقید می‌شناسند. در جایی می‌گوید:

چون درجات افراد بشر از حیث علم و فضل و دیگر کمالات گوناگون است، گروهی حق تعالی را به صورت اطلاق و بدون هیچ تقییدی شناخته، و گروهی او را تنها به صورت تقیید به صفات کمالی و به دور از حدوث و محدودیت می‌شناسند و گروهی هم توانایی درک حق را جز با تقیید او در چارچوب صفات حدوثی و محدود در ظرف زمان و مکان و مقدار ندارند و از سویی دیگر کتاب خدا برای تمام مردم نازل شده تا فضل او بر همهٔ مراتب گسترده باشد، از این رو هم آیات «تنزیهی» مانند «هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (غافر: ۲۰) «هو علی کل شیء قدیر» (ملک: ۱) «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره: ۲۵۵) و... را فرو

فرستاده و هم آیات «تشبیهی» مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵۰) «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» (قمر: ۱۴) و... را و هم آیاتی مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» را که این صورت آخری، مربوط به «اهل الله» و اهل معرفت به حق است و کسی که کامل است، منشا و مصدر هر یک از این اعتقادات را دریافته است.^۸

دلایل ابن عربی بر ناتوانی عقل در شناخت حق

۱. در عرفان نظری از یک جهت دو گونه عقل را تعریف می‌کنند: یکی عقل مشوب، که با وهم و خیال به هم آمیخته و دلیل و برهان ندارد. دیگری عقل منور که روشن به نور ایمان و کشف و شهود است.

عقلی را که ابن عربی ناتوان از شناخت حق می‌داند عقل نظری جزئی مشوب به وهم است و علم به دست آمده از این عقل، علم نظری کسبی است که شرط حصول آن، آگاهی بر وجه دلیل و امثال آن است، اما عقل منور به نور الهی در اثر ایمان و کشف و شهود، حقایق الهی را می‌پذیرد و از جنبه قبول و پذیرش، محدودیتی ندارد.

وی در تقسیم‌بندی انواع علوم، معلومات عقل را به دو گونه ضروری و نظری تقسیم می‌کند و معتقد است تنها ضروریات برای عقل، فطری هستند ولی علم نظری، برای عقل کسبی بوده و در پی نظر و دلیلی به دست می‌آید و شرط حصول آن، آگاهی بر وجه دلیل و امثال آن است.

او در توضیح این مسئله که عقل نظری ناتوان از ادراک حق است می‌گوید: انسان، جمیع معلومات را به وسیله یکی از قوای پنجگانه که عبارت‌اند از: قوه حس، خیال، فکر، عقل و ذکر در می‌یابد. قوه حس هم پنج گونه است: باصره، لامسه، سامعه، ذائقه و شامه. برای مثال قوه باصره،

رنگ‌ها و اشیا و اشخاص را از نزدیک و دور در حد معینی احساس می‌کند و برای او آن‌چه از نزدیک می‌بیند با آن‌چه از دور مشاهده می‌کند، متفاوت می‌نماید.

حق تعالی با هیچ یک از حواس و در هیچ شرایطی حس نمی‌شود، زیرا او محسوس نیست. بنابراین نمی‌توان از راه حس به شناخت او دست یافت. قوه خیال هم، ضابط و حافظ صوری است که حس به آن داده است و چون تعلق حس به خداوند جایز نیست، تعلق خیال هم به او جایز نخواهد بود.

قوه مفکره نیز به تفکر در اشیائی می‌پردازد که از ناحیه حواس و بدیهیات عقل به آن القا شده است. بدین گونه که وقتی در خزانه خیال به آنها می‌اندیشد، به امر دیگری علم می‌یابد که نسبتی میان آن صور و اشیا وجود دارد و از آن‌جا که میان خدا و آفریده‌اش نسبتی وجود ندارد، بنابراین نمی‌توان از راه فکر نیز او را شناخت.

قوه عقل هم خداوند را در نمی‌یابد، زیرا عقل تنها آن‌چه را به بداهت دریافته و یا فکر به او داده است، درک می‌کند و گفته شد که فکر، ناتوان از ادراک حق تعالی است، پس عقل نیز از راه فکر، ناتوان از ادراک خداوند خواهد بود. البته باید توجه داشت که این ناتوانی عقل، مانع از موهبت معرفت به عقل از سوی خداوند نیست، به این صورت که عقل در رسیدن به این معرفت، فاعل و مستقل نیست، بلکه تنها قابل و پذیراست، پس نمی‌تواند دلیل و برهانی برای آن بیاورد.

اما قوه ذاکره، نیز از دست‌یابی به علم و معرفت حق و شناخت او ناتوان است، زیرا این قوه تنها اموری را به یاد می‌آورد که عقل پیش‌تر آنها را داشته و سپس فراموش کرده است.

به عبارتی از آنجا که انسان محدود است و این محدودیت به علت محدودیت قوای ادراکی اوست، از این رو با این قوای ادراکی از شناخت حق تعالی ناتوان است. آن‌چه انسان، قدرت کسب و درک آن را دارد به همین قوای یادشده، محدود است، در حالی که ذات، صفات، آثار و افعال

خاص خداوند فراتر از ادراک این قوا است. عقل با این قوای ادراکی تنها می‌تواند خود را آماده پذیرش معرفت اعطایی خداوند سازد، چرا که عقل از راه دلیل و برهان به معرفت خداوند نمی‌رسد، بلکه تنها به وجود، وحدت و معبودیت او پی می‌برد.^۹

۲. عقل نظری کسبی، نه تنها ناتوان از معرفت حق تعالی است، بلکه علم به وجوب واجبات، حرمت محرمات و جواز جایزات نیز بیرون از توان او است، زیرا علم به این امور، ویژه مقام شارع مقدس و پیامبران مرسل است که خبر دهندگان از حق و آورندگان شریعت هستند.

همان گونه که قوه بینایی قادر به درک معقولات نیست و عقل، قادر به درک دیدنی‌ها بدون چشم نیست، به همین شیوه عقل نیز بی‌واسطه حق، قادر به معرفت ذات و صفات حق و شناسایی احکام او نخواهد بود. بنابراین عقل که در ادراک دیدنی‌ها نیازمند قوه بینایی است، در حالی که قوه بینایی در مرتبه‌ای پایین‌تر از عقل است، عقل چگونه می‌تواند قادر بر ادراک خالق برتر از خود باشد؟ ابن عربی می‌گوید: «پس عقل در ادراک حق و صفات و احکام او که نسبت به آن برتر هستند نیازمندی‌اش به حق تعالی که خالق اوست بیشتر است».^{۱۰}

۳. از جمله دلایلی که ابن عربی بر ناتوانی عقل در شناخت خداوند ارائه می‌کند مسئله بعثت انبیا و فرستادن رسولان است. وی می‌گوید: «اگر عقل نظری قادر به شناخت خدا بود، هیچ وقت شریعتی نمی‌آمد».^{۱۱}

۴. معرفت عقل نظری، سلبی و تنزیهی است.

همان طور که پیش‌تر گفته شد، ابن عربی در فص‌الیاسی، انواع معرفت به حق را از نگاه انسان‌ها به سه گروه معرفت تشبیهی، معرفت تنزیهی و معرفت حاصل از جمع بین تشبیه و تنزیه تقسیم می‌کند و شناخت تنزیهی را معرفت سلبی می‌داند.

از دیدگاه وی معرفت عقلی نظری، از جنس معرفت تنزیهی است و معرفت تنزیهی، معرفت سلبی است که تنها نیمی از معرفت است. در فص الیاسی در بیان جایگاه معرفت عقلی می‌گوید:

حق در مقام عقلی منزّه است و الیاس تنها نیمی از معرفت اللّٰه را دارد، زیرا هنگامی که عقل در دریافت علوم به روش فکر مجرد شود، علم را به روش تنزیه به دست می‌آورد نه به روش تشبیه؛ مقام عقل، مقام تنزیه رب است.^{۱۲}

۵. یکی دیگر از دلایل ناتوانی عقل در شناخت حق، چیرگی و هم بر عقل است. و هم بر عقل برتری دارد، حکم او هام بر مردم چیره است و در عقل اثر می‌گذارد و چون عقل نمی‌تواند بدون تصویر، صورت معنا را ادراک کند و این صورت به فرمان و هم به وسیله قوه مصوره به وجود می‌آورد، پس عقل در علوم نظری و آنچه به واسطه نظر به دست می‌آورد، مقید به هم است.^{۱۳} به همین جهت خطاپذیر است، اما و هم در علوم ضروری عقل، بی‌تأثیر است و عقل به واسطه این علوم ضروری، به این که پاره‌ای از معانی در ماده یا اعیان مادی نیستند، عالم می‌شود، در حالی که عقل با قوه نظری عقل این معانی را در مواد از پشت حجاب رقیقی که و هم به او داده است، می‌پذیرد و همین عامل خطای عقل است.^{۱۴}

اما هنگامی که حق تعالی، معرفت را از راه تجلی به انسان اعطا می‌کند، در جایگاه تنزیه، تنزیه حقانی و در جایگاه تشبیه، تشبیه اعیانی می‌کند؛ تنزیه و تشبیه او بر حق است و جریان حق را در صورت‌های طبیعی و عنصری مشاهده می‌کند و هیچ صورتی را تهی از حق نمی‌بیند.

آن‌گاه معرفت حقیقی جامع میان تشبیه و تنزیه به دست می‌آید. معرفتی که ادیان الهی از آن سخن می‌گویند.

معرفت تامه شریعت‌های الهی، همگی به تشبیه و تنزیه حکم می‌کنند. در معرفت و همی نیز جمع تشبیه و تنزیه حاکم است، زیرا قوه و هم، معانی کلیه و جزئی را با نوعی از صورت‌های خیالی

می پوشاند و این تشبیه همان تنزیه است، چرا که معانی از جهت تجرد از مواد، منزله و از آن جهت که در ذهن، موجود و مصورند به امور مادی شبیه اند.

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

ابن عربی می گوید:

عقل، مقلد خیال است و خیال، مقلد حواس و قوه خیال افزون بر آن که مقلد است، در حفظ و نگهداری امور، نیازمند حافظه و مذکره است، زیرا خیال قادر به حفظ و نگهداری مدرکات نیست و در عین حال همه این قوا خطا پذیرند.^{۱۵}

وی در فتوحات مکیه، تحلیل مبسوطی از الهام و معرفت ناشی از آن دارد. در این تحلیل به فراخور این که علم الهامی، و رای طور عقل است به بحث از ویژگی های عقل پرداخته و می گوید:

عقل و فکر همانند خود انسان، حادث و تقلیدگر است؛ خداوند افزون بر عقل، قوای دیگری نیز در انسان آفریده است که در خدمت عقل هستند و عقل در آن چه این قوا به او می دهند، مقلد است و هر یک از این قوا از مقام و مرتبه خود فراتر نمی رود و هیچ یک قادر بر انجام کار قوه دیگر نیستند، مانند قوه حافظه، مصوره متخیله و حس های پنج گانه مانند لمس، شمع، سمع و بصر و هر یک از این قوا محدودند. عقل در کسب معرفت از این قوا پیروی می کند و در حکم کردن به همه آنها نیازمند است و ذاتاً توانایی ندارد بر چیزی که حس نکرده است، حکمی نماید.^{۱۶}

و باز می فرماید:

خداوند، انسان را دچار بلایی نموده که هیچ یک از موجودات به آن دچار نشده اند و آن بلا این است که در انسان، قوه ای به نام فکر آفرید و این قوه را در خدمت عقل قرار داد، و عقل با این که بر فکر برتری دارد، ناچار به گرفتن مواد از فکر است. قوه خیال تنها مجال و فرصت بهره گیری فکر است و خداوند سبحان، قوه خیال را جایگاه کاملی برای آن چه قوه

حساسه به او می‌دهد، قرار داده است. برای کمک به قوه خیال، قوه دیگری بنام مصور قرار داده است. در قوه خیال جز آنچه حس یا قوه مصوره ارائه کرده است، صورت دیگری وجود ندارد و از سویی ماده قوه مصوره، امور محسوس است، مصوره، صورت‌هایی را خلق می‌کند که در بیرون نیستند و لیکن اجزای این صورت‌ها همه در بیرون موجود است، به همین جهت عقل، امری بسیط، ساده و فاقد علوم نظری است؛ به فکر می‌گویند تمیز میان حق و باطل که در قوه خیال است با توسل و عقل بر اساس آنچه از حس و مصوره به او می‌رسد، قضاوت می‌کند و می‌گویند بر این اساس، استدلال می‌آورد و می‌پندارد که عالم به صورت‌های استدلال است و بر اساس این صورت‌ها حکم می‌کند که در چنین وضعیتی، جهل او بیش از علم او است، زیرا در قصور مبادی که در استدلال از آنها استفاده می‌کند، آگاهی و تأمل ندارد.^{۱۷}

قوه خیال انسان نیز به تمام قوای پائین دست خود نیازمند است و نمی‌تواند چیزی را تخیل کند مگر این که حواس پنجگانه، پیش‌تر مواد آن را به او داده باشد و اگر قوه حافظه نباشد آنچه که از حواس پنجگانه می‌آید، باقی نمی‌ماند تا خیال از آنها استفاده کند، قوه حافظه نیز در مواقع فراموشی، نیازمند قوه ذاکره است.

هیچ قوه‌ای وجود ندارد مگر این که موانع و اشتباهاتی دارد که نیازمند امری است که میان درست و نادرست تمییز دهد.

ابن عربی از این که انسان پیرو فکر و عقل است، در حالی که عقل او مانند خودش حادث، نیازمند و پیرو نیروهای پائین‌تر از خود (قوای پائین دستی که خداوند آنها را در خدمت عقل قرار داده است) می‌باشد ولی از فرمان پروردگار، پیروی نمی‌کند، اظهار شگفتی می‌کند و می‌نویسد:

شگفت آور است که انسان از فکر و نظر خود پیروی می‌کند، در صورتی که فکر او مثل خودش حادث است و عقل او از قوایی مانند حافظه، متخیله، مصوره، لامسه، ذائقه، شامه،

سامعه و باصره پیروی می‌کند و آنچه قوای مذکور به آن داده است می‌پذیرد، با این‌که می‌داند خداوند این قوا را در خدمت آن قرار داده است و آنها از جایگاه خود فراتر نمی‌روند و هر یک از آن قوا، از این‌که حکم قوه دیگر را داشته باشد ذاتاً ناتوان است.^{۱۸}

کوتاه این‌که با تمام کاستی‌ها و ناتوانی‌های این قوا عقل، به جای پیروی از آنچه خداوند در کتاب خود به پیامبرش خبر داده است، باز در مقام معرفت پروردگار به آن قوای ناتوان روی می‌آورد که این از شگفت‌آورترین خطاهایی است که در عالم روی داده است.

بنابراین معلوم شد که عقل در ذات خود نیازمند است و جز ضروریات فطری و صفت قبول برای کسب علوم، چیزی در آن نیست، پس انسان باید آن‌چه پروردگار در باره خود به وی خبر داده، بپذیرد و این پذیرش، شایسته‌تر از پیروی عقل است.^{۱۹}

با این‌که عقل به این فقر و نیاز ذاتی خود و به کاستی و محدودیت ابزار کسب خویش (قوای انسان) آگاه است و خوب می‌داند که هر یک از این قوا اندازه و جایگاهی دارند که نمی‌توانند از آن فراتر روند، باز هم سخن کسی را که می‌گوید فراتر از تو و قوای تو قوه‌ای است که اموری متفاوت از داده‌های قوه مفکره را به تو عطا می‌کند و اهل‌الله از فرشتگان و انبیا و اولیا، از آن برخوردار و کتاب‌های آسمانی نیز به آن اشاره کرده‌اند، نمی‌پذیرد؛ در حالی که تقلید حق سزاوارتر از تقلید قوه مفکره است، به ویژه اینکه، عقل انبیا و اولیا آن اخبار را پذیرفته و ایمان آورده‌اند، زیرا چنین دیده‌اند که تقلید پروردگار در جهت معرفت او بهتر از تقلید افکار خود است.

روش ادیان الهی در شناخت حق

ادیان الهی برای فهم انسان‌ها به روش تشبیه و تنزیه فرو فرستاده شدند. تشبیه و تنزیه بر قوه واهمه انسانی چیرگی دارد و آیات الهی به زبان وهم یعنی به صورت تنزیه و تشبیه فرستاده شده‌اند، زیرا

و هم، معانی جزئی‌ه را در صورت‌های حسیه ادراک می‌کند. قوه‌واهمه می‌تواند موجودی را که در بیرون مشخص و مفارق از غیر، و منزّه از جسم باشد، تصور کند و این همان تشبیه در مقام تنزیه است. شرایع در مقام تشبیه به زبان عقل، تنزیه می‌کنند، زیرا عقل، معانی کلی را از غواشی حسی که وهم بدان تشبیه می‌کرد، تجرید می‌کند و در نتیجه رابطه محکمی میان تشبیه و تنزیه ایجاد می‌گردد. پس هیچ تنزیهی از شائبه تشبیه و هیچ تشبیهی از شائبه تنزیه، تهی نیست.

معرفتی که عقل انسانی در مورد حق تعالی به دست می‌آورد، معرفت تنزیهی است و این معرفت، محدودکننده است و این تحدید ناشی از کوتاهی عقل در ادراک حقایق الهیه و شؤن آن است. از دیدگاه ابن عربی همه شرایع الهی، مطابق حکم او هام وارد شده‌اند، یعنی خدا را هم تشبیه و هم تنزیه کرده‌اند.^{۲۰}

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد ابن عربی معتقد است از راه عقل نمی‌توان خداوند را شناخت و عقل به ذات و قوای خود، قدرت شناخت خدا را ندارد؛ علم عقل به خدا، تنزیهی و از نوع علم سلبی است. آنچه به وسیله معرفت عقلی حاصل می‌شود از طریق پرسش‌ها یا امهات چهارگانه است که مطلب هَلْ، ما، کیف و کَم است.

در میان این مطالب چهارگانه، مطلبی یافت نمی‌شود که شایستگی پرسش از حق را داشته باشد، زیرا درباره حق، چیزی معلوم نمی‌شود مگر نفی آن چه در ماسوای آن است، از این رو خود فرموده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۰) و «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ». (صافات: ۱۸۰)

نتیجه این که، برای پژوهشگر موحدی که به پروردگارش احترام می‌گذارد، شایسته نیست که با این مطالب چهارگانه درباره او پرسش نماید و این گونه الفاظ را برای او به کار ببرد چرا که او با این مطالب شناخته نمی‌شود. ابن عربی در این باره می‌گوید: «وقتی ما به غیر خدا نظر می‌کنیم آنها را به

اعتبار مُدْرِك بودن به دو گونه می‌یابیم. گونه‌ای که ذات آن ادراک می‌گردد و گونه‌ای که فعل و اثرش^{۲۱}.

گونه نخست، محسوس و کثیف و گونه دوم، معقول و لطیف است. لطایف و معقولات از این جهت که تنها به افعال و آثارشان شناخته می‌شوند، ذات آنها در معرض ادراک قرار نمی‌گیرند و از این ادراک، متنزه و از محسوسات، برترند.

اما حق تعالی، منزّه و مقدس از آن است که مانند محسوسات با ذات جوهرش و یا مانند لطیف و معقول با فعل خود ادراک گردد؛ اینها از اوصاف مخلوقات است و میان او و آفریدگانش نسبتی وجود ندارد چرا که نه ذاتش برای ما معلوم است تا مانند محسوسات باشد و نه فعلش تا شبیه معقول و لطیف باشد، زیرا که فعل خداوند متعال، ابداع (ایجاد شیء) است، نه از شیء؛ بنابراین میان آنها نسبتی وجود ندارد و چون مناسبت در فعل، ممتنع و منتفی شد، مشابهت و مناسبت در ذات به امتناع و انتفاء، سزاوارتر است.

نامحدود بودن عقل از جهت پذیرش

ابن عربی، معلومات عقل را به دو گونه ضروری و نظری تقسیم می‌کند و معتقد است که تنها ضروریات برای عقل، فطری هستند ولی علم نظری، برای عقل، کسبی و به دنبال نظر و دلیلی به دست می‌آید. از آن جا که دایره معلومات ضروری عقل، محدود است، به وسیله این معلومات نمی‌توان حق را شناخت و شناخت حق از دایره معلومات ضروری و فطری عقل نظری بیرون است. از طرف دیگر با توجه به دلایل بسیاری که بر ناتوانی عقل نظری در شناخت حق ارائه کرده است، مسئله را بی‌پاسخ نمی‌گذارد و بر اساس یافته‌های کشف و شهودی، معتقد است وقتی عقل به واسطه ایمان و کشف و شهود در معرض نور الهی قرار گیرد به نور الهی روشن شده و با این نور،

حقایق الهی را می‌پذیرد؛ عقل در این مقام با تمام کاستی‌ها و محدودیت‌هایی که در مقام ادراک داشت از جهت پذیرش محدودیتی ندارد.

عقل می‌تواند با وساطت و بخشش حق، حقایقی را کشف کند و برخلاف جنبه ادراکی از جهت پذیرش، نامحدود است.^{۲۲}

ابن عربی برای عقل، مقام و مرتبه‌ای قائل است و محدودیت آن را از جهت فعل و ادراک می‌داند و معتقد است که عقل هم مانند حواس دارای محدودیت است، ولی این محدودیت در قوه فکر و نظر است، نه در صفت پذیرش و قبول آن، زیرا که عقل از جهت استعداد قبول، حد و مرزی ندارد و قابلیت پذیرش موهبت‌ها و معارف الهی را به‌طور نامحدود دارد. بنابراین ممکن است عقل، امری را به اقتضای فکرش محال بداند، ولی این موضوع از جهت موهبت الهی محال نباشد.^{۲۳} او این مطلب را به این صورت توضیح می‌دهد که خداوند در امور گوناگون به بندگان، علم عطا می‌کند، بعضی از آن امور ممکن است به وسیله عقل ادراک شود، ولی عقل، از راه فکر، توانایی رسیدن به آن را ندارد، بعضی را عقل جایز می‌شمارد اما شناسایی و رسیدن به آن، به واسطه فکر ناممکن است و سرانجام، فکر بعضی از آن امور را به کلی محال می‌پندارد و عقل نیز آن را به عنوان امری محال از فکر می‌پذیرد و از دلیل آوردن برای آن خودداری می‌کند، ولی چون مورد رحمت و موهبت الهی قرار گیرد و خداوند علم به این گونه امور را به وی عطا فرماید آن را به عنوان واقعه‌ای صحیح و غیر محال پذیرا می‌شود، هر چند باز هم از راه فکر ناممکن و محال می‌نماید.^{۲۴}

بنابراین باید گفت محدودیت عقل از جهت فکر است نه از جهت پذیرش موهبت الهی. وی در توجیه این مطلب، دلایل و شواهدی می‌آورد و در ضمن، عقل‌هایی را که به جایگاه و اندازه خود آگاهی ندارند و از آن فراتر می‌روند و در مقام مخصوص خود قرار نمی‌گیرند، نکوهش کرده و بارها یادآور می‌شود که عقل از جهت قبول، حد و مرزی ندارد.^{۲۵}

عقل دارای چنان قدرت و استعدادی است که با آن، علوم رسمی را از راه فکر و نظر از حواس و قوای دیگر به دست می آورد و تمام علوم رسمی و معارف علوم الهی را از راه کشف الهی درمی یابد و به عنوان عطایا و بخشش های الهی می پذیرد.

احتمال خطای عقل به واسطه یاری جستن از حس

در مواردی که عقل از قوای حسی یاری می جوید، احتمال اجمال، ابهام، حیرت و خطا وجود دارد و به حکم عقل نمی توان تکیه کرد، اما در مورد دوم که معلوم و بخشنده اش خداوند است، حقایق، روشن و مفصل است و عقل به علم خود یقین و به معرفتش باور دارد.^{۲۶}

عقول اهل ایمان به علم دیگری که ورای طور عقل و جدای از علم نظری است، آگاه اند. گاهی عقل، امری را از نظر فکری، محال می داند، ولی چون خداوند، علم به آن را، به وی موهبت کند، آن را می پذیرد، ابن عربی می گوید: علم عالمان به خداوند، علمی است که عقل ها با نیروی افکارشان، گرچه صحیح و درست باشد، به آن راه نمی یابند چرا که ورای طور عقل و از سوی خود حق است، چنانکه درباره خضر فرموده است: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵) و باز فرموده است: «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن: ۴) که تعلیم را به خود نسبت داده است، نه به عقل و فکر، پس مقام دیگری برتر از فکر، وجود دارد که به بندگان علم می دهد، گرچه برخی از عقل های ناتوان، آن را نادرست و حتی محال پندارند.^{۲۷}

قلب، جایگاه معرفت حقیقی

عارفان، معرفت حقیقی را نوری می دانند که خداوند بر قلب انسان عارف می افکند، بنابراین میان ادراک حسی و استدلال عقلی از یک سو و معرفت قلبی از سوی دیگر فرق می گذارند و معرفتی را حقیقی می دانند که به طور مستقیم از حق تعالی دریافت می شود و این همان معرفتی است که

خداوند از بندگانش خواسته است. همان طور که پیش تر گفته شد آنان علم و عقل نظری را مانع و حجاب معرفت حقیقی می دانند و در سخنان خود بر سه چیز تأکید کرده اند: نخست این که با بحث و جدال و عقل نظری نمی توان به حقایق الهی دست یافت. دوم این که باید به مقام معرفت و شهود رسید و سوم این که لازمه رسیدن به مقام معرفت و شهود، سیر و سلوک عملی و رسیدن به مرحله ای است که عارف، هستی اعتباری خود را از کف بنهد، زیرا تا زمانی که انسان در قید و بند حجاب خود است، نمی تواند حقایق را آن چنان که هستند ادراک کند، به همین جهت عارفان حقیقی در یافته اند که برای ادراک حقایق، دلایل نظری کافی نیست.

ابن عربی در این باره چنین می گوید:

عقول اهل ایمان خداوند را با دلایل نظری شناخته و او را پذیرفته اند، اما باز خداوند معرفت خود را از آنها خواسته است. بنابراین دانسته اند که این جا علم دیگری هست که نمی توان از راه فکر به آن رسید، پس راه ریاضت، خلوت و مجاهدت را در پیش گرفته، از علایق بریده، تنها به گوشه ای خزیده، آن گوشه انزوا را از دیگران جدا ساخته و قلب خود را از آلودگی های افکار پاک گردانیده اند و تنها با خدا نشستند، زیرا متعلق افکار، آفریدگان است، نه خداوند. آنها این شیوه را از پیامبران فرا گرفته اند و چون شنیده اند که حضرت حق به قلب های بندگانش فرود می آید و از آنان دلجویی می کند و قلب ها گنجایش جلال و بزرگی او را دارند و اگر کسی به سوی حق برود، حق به سوی وی می شتابد.^{۲۸}

بنابراین با همه وجود، متوجه حق شده و از دست آوردهای این قوا و حواس بشری دست کشیده و در این هنگام - زمان توجه به خداوند - خداوند به برکت نور خود، علم الهی را به قلب آنان تابیده و به این نکته آگاهشان کرده است که عقل، نه توان رسیدن به این نوع معرفت - معرفت

حاصل از طریق مشاهده و تجلی - را دارد و نه حق رد و انکار آن را، بنابراین در حالی که او به این نوع علم اشاره می کند «لَذِكْرِي لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (سوره ق: ۳۶). قلب را جایگاه چنین شناختی معرفی می کند، نه غیر آن را، زیرا قلب همانند تجلیات الهی همواره در دگرگونی و انقلاب است و بر یک حال باقی نمی ماند، آنان که تجلیات را در قلب خود نمی بینند، به اقتضای عقلشان در مقام انکار بر می آیند، چرا که عقل و قوای دیگر محدود و مقید هستند، اما قلب هرگز حد و مرزی ندارد و بر یک حال، ثابت نمی ماند بلکه همواره پویاست و به شتاب دگرگون می شود. بنابراین شارع فرموده است که قلب میان انگشتان خداوند رحمان است و آن را چنان که می خواهد می گرداند.^{۲۹}

و این یعنی قلب با دگرگونی تجلیات، دگرگون می شود، در صورتی که عقل چنین نیست؛ پس قلب، قوه ای و رای طور عقل است. اگر در آیه بالا مراد حق از قلب، عقل بود، نمی فرمود «لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ»،^{۳۰} زیرا عقل در همه انسان ها موجود است و ویژه اشخاص خاصی نیست، اما این قوه و رای طور عقل که در آیه از آن به قلب تعبیر شده، به همه انسان ها عطا نشده است و لذا فرموده «لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» و معرفت حق از سوی او، جز به وسیله قلب تحقق نمی یابد و عقل همان طور که از راه فکر، قبول علم می کند، از راه قلب هم علم می پذیرد.^{۳۱}

قلب جای شناسایی امور و آگاهی از علوم به طور عام و جایگاه معرفت معارف و علوم الهی به طور خاص است و رسیدن به معرفت اطمینان آور و دانش راستین و دست یابی به مقامات، تنها از راه پاک کردن قلب از تردیدها و آلودگی ها و بیرون کردن اغیار از آن امکان پذیر می شود.^{۳۲} عارفان ناتوانی عقل را در شناخت حقایق، ناشی از پیوند آن به عالم آفرینش می دانند، اما قلب از عالم امر است و به همین جهت می تواند حقایق امور غیبی را ادراک کند، قلب برای این منظور باید به انواع ریاضت و مجاهدات روشن شود تا بتواند با نور خود آن حقایق را ادراک کند.

از دیدگاه ابن عربی، قلب جایگاه معرفت است که نوع معرفت آن رؤیت و شهود است. رؤیت قلبی، رؤیت نشانه‌ها و مظاهر حق بر حسب ظهور اسما و صفات ذاتیه به وجه نزول در مظاهر و شئون حق است.

درجات و مراتب قلب و شهود

قلب، اسما و صفات حق تعالی را در چارچوب تجلیات الهی به علم حضوری مشاهده می‌کند، با این حال رؤیت و شهود وی، دارای درجات و مراتبی است. شناخت و ادراک ظهورات و معلومات، تابع نزدیکی شخص به حق است و با توجه به مراتبی که پیش تر گفته شد بسته به آن که عارف در مقام جمع یا فرق باشد، شهودی متفاوت دارد، عارفی که به بقای پس از فنا و صحو بعد از محو رسیده، از کسی که در مرحله فنا و محو باقی مانده به حق نزدیک تر است، همین طور کسی که به وحدت یا کثرت باور داشته و یا در هر دو میانه‌رو باشد، رؤیت و مشاهده حق برای او متفاوت است و نیز عارفی که به علم حضوری، عالم و وقایع را آشکارا می‌بیند از حکیمی که به علم حصولی و با ابزار مفاهیم و استدلال در صدد کشف معانی و واقعیات است به حقیقت نزدیک تر است و سرانجام در بالاترین مراتب شهود به جایی می‌رسد که درمی‌یابد استدلال از علت به معلول یا برعکس در کار نیست، بلکه تمام ادراک، تفکر، موضوع تفکر و متفکر همه شأنی از شئون حق‌اند و ادراک کننده هم حق است که در مرآت خلق، خود را می‌بیند و عارف نیز با چشم حق، اشیا را می‌بیند.^{۳۳}

تغییر مدرک و ادراکات همراه با پیمودن مراحل و درجات تجلیات حق و تابع میزان تهذیب و صفای آینه روح سالک است. ابن عربی این نکته را در قسمت‌های مختلف *فصوص الحکم* بیان کرده است.

وی در جات شهود و رؤیت را از نگاه سه گروه بیان کرده است.^{۳۴}

گروه نخست کسانی که حق را در آینه خلق و تعینات می شناسند و در عین حال کثرت را به وحدت باز می گردانند، اینان به نوعی اهل کلام و فلسفه اند که از ردّ پای کثرت به اصل واحد پی برده اند، در این گروه، رؤیتِ «مظاهر» مانع رؤیت ظاهر شده است. گروه دوم کسانی هستند که در نظر آنها کثرت به کلی محو شده است و تنها وجود مطلق را می بینند و حق را در آینه حق تماشا می کنند و از کثرت غافل اند، برای این گروه، رؤیت حق تعالی، مانع رؤیت خلق و کثرت شده است.

گروه سوم اهل جمع الجمع، ذوالعینین و دارای نهایت در جه شهود و حضورند. بالاترین درجه معرفت شهودی، مقامی است مخصوص عارفانی که به اهل حق و اهل الله مشهورند. در این مقام، بنده به درجه ای می رسد که حق را در آینه خلق و خلق را در آینه حق می بیند، به گونه ای که، نه رؤیت حق، مانع دیدن خلق و کثرت شده و نه رؤیت خلق، مانع از مشاهده حق می گردد (هم وجود مطلق را می بینند و هم ظهورات و تعینات را)؛ وحدت را در آینه کثرت و کثرت را در آینه ذات احدیت دیده اند. صاحب این مقام ذوالعینین است. ابن عربی در وصف این مقام چنین می گوید: «فهو مرأتک فی رؤیتک نفسک، وانت مرأته فی رؤیته اسمائه و ظهور احکامهما ولیست سوی عینه».^{۳۵}

پس حق تعالی، آینه تماشای توست و تو آینه حق برای دیدن اسما و ظهور احکام او هستی و چیزی جز حق نیست. سید حیدر آملی، عارف مشهور شیعی در شرح این عبارت می گوید:

این مقامی است که عبد، خود و کثرات خود را در آینه حق یک جا می بیند و نیز حق تعالی، خود را با وحدتش در آینه عبد متکثر مشاهده می کند، این مقام ویژه، بالاترین و برترین مراتب عارف است، و چرا این گونه نباشد، حال آن که این مقام

جمع حقیقی و مرتبه وصول کلی است که مقام و مرتبه‌ای بالاتر از آن وجود ندارد که اگر چنین نیست، چرا خداوند در حدیث قدسی می‌فرماید: «كنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله».^{۳۶}

تأکید خداوند در این عبارت بر بالاترین و برترین مراتب عارف است.

ابن عربی خود این مرتبه را کامل‌ترین مراتب می‌داند که مقامی برتر از آن نیست و می‌فرماید: این مطلب را در فتوحات مکیه تبیین نموده‌ایم که اگر این مرتبه را بچشی، غایتی را چشیده‌ای که بالاتر از آن در حق مخلوق وجود ندارد، پس خود را به سختی نینداز و به بالاتر از این درجه طمع نکن که چیزی در آن جا وجود ندارد و پس از آن جز نیستی محض نیست».

مقام جمع، مقام دریافت حقایق اشیا با چشم حق

عارفی که به مقام جمع حقیقی رسیده باشد، حقایق اشیا را با چشم حق می‌بیند و به تعبیر حدیث مشهور قدسی که خداوند در حق آنان می‌فرماید: گوش و چشم و زبان و دست و پای او خواهم شد که این بالاترین و برترین مراتب شهود عارف است که با چشم خدا می‌بیند و با گوش خدا می‌شنود؛ در این مرتبه، هستی اعتباری عارف از بین می‌رود و بقا پس از فنا می‌یابد. بقایی که با حق است و از خود چیزی ندارد. این مقام هنگامی است که کوه خودبینی عارف درهم شکسته باشد، آنگاه خدا چشم و زبان او خواهد شد. پس تا زمانی که هستی اعتباری عارف از میان نرود، تجلی حق بر او امکان‌پذیر نیست و نمی‌تواند چشم و گوش خدا باشد.

در بیان این نکته ابن عربی در تأویل آیه «وَلَسَكِنِ أَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَفْرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقًا» (اعراف: ۱۴۳) می‌گوید:

رؤیت حق در اشیا از جنبه ملکوتی آنها صورت می‌گیرد و تجلی حق از سوی اشیا پس از فروپاشی خودبینی و هویت آنها و چیرگی و وجه حقانی آنها واقع می‌شود، سپس می‌گوید: از آن جا که کوه، حجاب تجلی حق بود تا باقی بود تجلی واقع نشد، پس آن گاه که کوه از هم پاشید، تجلی بدون حجاب ظهور کرد، پس موسی آن را دید و بی‌هوش شد، همان طور که کوه، هنگام تجلی حق فرو ریخت.^{۳۷}

تماشای وجه خداوند بما هو وجه‌الله، تنها با قلب

حق تعالی هنگامی بر چیزی تجلی می‌کند که هستی و هویت آن فرو بریزد و وجه حقانی در آن چیره گردد. وی می‌گوید:

خداوند از این رو به حضرت موسی پاسخ "لن ترانی" داد که درخواست حضرت، دیدن عینی و بدون حجاب بود و از آن جا که رسولان الهی، آگاه‌ترین مردم نسبت به خداوند هستند و می‌دانند که چشم‌ها او را در نمی‌یابند، با این حال موسی علیه السلام عرض کرد: «خود را به من بنما تا ببینمت».^{۳۸}

وی علت بی‌هوشی حضرت موسی را در هنگام تجلی حق این می‌داند که گوش آن حضرت به مفاد حدیث «قرب نوافل» حقانی شده بود و ایشان درخواستی شبیه آن را برای دیدگان خود داشت و چون تاب آن را نداشت بی‌هوش شد.^{۳۹}

در دیدگاه عارفان، دیدن حق تعالی و جلوه او در مظاهر حسی، دیدن به رؤیت حسی جسمانی نیست، بلکه مراد، سریان رؤیت قلبی در حس و به عبارت دیگر تماشای قلبی از راه حس است، یعنی تماشای وجه خداوند بما هو وجه‌الله تنها با قلب امکان‌پذیر است، چرا که وجه‌الله در واقع ملکوت است و دیدن آن دیدن ملکوت و جنبه پیوند اشیا به حق تعالی است و دیدن حیثیت وجه

الهی اشیا است و این وجه، تنها با قلب، قابل شناخت است. کوتاه این که در عرفان، راه رسیدن به معرفت حقیقی از میان رفتن هستی اعتباری و رسیدن به مقام لقاء الله است. بنابراین برای عارفِ اهل ریاضت در شهود حق، هیچ غبار و تردیدی نیست، بلکه مشاهده حق از ضروری ترین و روشن ترین دیدنی ها است. عارف نخستین بار خدا را با جان می بیند و سپس در پرتو این مشاهده چیزهای دیگر را می بیند.

پی‌نوشت‌ها

۱. محی‌الدین ابن عربی، *تجلیات الهی*، مقدمه عثمان اسماعیل یحیی، ص ۲۴.
۲. همو، *فصوص‌الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، ص ۱۸۵.
۳. همو، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، ج ۲، ص ۲۱۹.
۴. عبدالرزاق کاشانی، *فصوص‌الحکم*، ص ۱۸۵ و شرح *فصوص‌الحکم*، ص ۶۰.
۵. همو، *فصوص‌الحکم*، ص ۱۸۵ و شرح *فصوص‌الحکم*، ص ۱۸۲.
۶. ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، ص ۱۸۶؛ کاشانی، شرح *فصوص‌الحکم*، ص ۷۰.
۷. همو، *فصوص‌الحکم*، ص ۶۸.
۸. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۲۱۹ (با تلخیص و تصرف).
۹. همان، ج ۲، ص ۶۶۰.
۱۰. همان، ج ۱، ص ۹۴-۹۵.
۱۱. سید‌الاهل عبدالعزیز، *محی‌الدین بن عربی من شعره*، ص ۶۳.
۱۲. «فکان الحق فیہ منزهاً، فکان علی النصف من المعرفة باللّه» حسین بن حسن خوارزمی، شرح *فصوص‌الحکم*، ص ۶۶۰.
۱۳. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۳۴۶.
۱۴. همان، ج ۳، ص ۳۶۵.
۱۵. همان.
۱۶. همان.
۱۷. همان، ج ۱، ص ۱۲۵.
۱۸. همان، ص ۲۸۸-۲۸۹.
۱۹. همان، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۹.
۲۰. خوارزمی، شرح *فصوص‌الحکم*، ص ۶۶۳.
۲۱. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۹۴.
۲۲. همان، ص ۹۴-۹۵.

۲۳. همان، ص ۴۱؛ رسائل ابن عربی، جزء اول، ص ۳.
۲۴. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۱۴.
۲۵. همو، رسائل، کتاب المسائل، ص ۲.
۲۶. به نقل از کتاب محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، دکتر محسن جهانگیری، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۶.
۲۷. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ص ۱۱۴.
۲۸. اشاره به حدیث «من اتانی یسعی اتیته هروله».
۲۹. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۸۸.
۳۰. مقصود رد سخن کسانی است که در آیه مورد بحث قلب را به عقل تفسیر کرده‌اند.
۳۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۸۹.
۳۲. همو، تحفة السفره الی حضرة البررة، ص ۶.
۳۳. ابن عربی، رساله كشف الغطاء، فصل چهارم.
۳۴. داوود بن محمود قیسری، خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، ص ۱۰۸، ۱۵۷، ۱۶۵ و ۳۳۴.
۳۵. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۷.
۳۶. به نقل از فخرالدین عراقی، لمعات، به تحقیق مایل هروی، ص ۷۱-۷۲.
۳۷. ابن عربی، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش مصطفی غالب، ج ۲، ص ۱۶۸.
۳۸. همان، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۷۲.
۳۹. همان.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محی‌الدین، *الفتوحات المکیة فی معرفة أسرار المالکیة و الملکیة*، (۱۳ جلدی) به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۲۹ق.
۲. —، *تجلیات الهی*، مقدمه عثمان اسماعیل یحیی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
۳. —، *تحفة السفرة الی حضره البررة*، استانبول، ۱۳۳۰ق.
۴. —، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، به کوشش مصطفی غالب، چ دوم، بیروت، ۱۹۷۸م.
۵. —، *رسائل*، مقدمه و تصحیح: نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵ش.
۶. —، *رساله کشف الغطاء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق.
۷. —، *فصوص الحکم و خصوص الکلم*، چاپ جدید انتقادی، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۳۶۵ق.
۸. جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و تصحیح: ویلیام چیتیک، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۶ش.
۹. جهانگیری، محسن، *محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، *ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم*، تهران، اداره فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۴ش.
۱۱. خوارزمی، حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم محی‌الدین بن عربی*، تحقیق: نجیب مایل هروی، تهران، [بی‌نا]، ۱۳۶۴ش.
۱۲. سعیدی، گل‌بابا، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی*، تهران، شفیعی، ۱۳۸۳ش.
۱۳. شوان، فریتوف، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت، تهران، سهروردی، ۱۳۸۱ش.

۱۴. عبدالعزیز، سید الاهل، *محي الدين بن عربي من شعره*، بيروت، دارالعلم، ۱۹۷۰م.
۱۵. عراقی، فخرالدین، *لمعات*، تحقیق: مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۳ش.
۱۶. قیصری، داوود بن محمود، *خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم*، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۹۹ق.
۱۷. —، *شرح فصوص الحکم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ش.
۱۸. کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰ش.
۱۹. نیکلسون، آرنولد، *التصوف الاسلامی*، ترجمه أبو العلاء غفیفی، قاهره، [بی نا]، [بی تا].