

نسبت شناخت عقلی خدا و شناخت خدا به خدا در دیدگاه ابن عربی

* محمدجواد فلاح

** منصور میر

*** حمیدرضا میرعظیمی

چکیده

متون دینی به‌ویژه روایات به شکل صریح و غیرصریح شناخت خدا به خدا را توصیه و تأکید می‌کنند. توصیه «اعرفو الله بالله» از جمله اینهاست. در دیدگاه ابن عربی شناخت خدا به خدا معرفتی، شهودی است که منحصر و مختص «اهل الله» است. ابن عربی با توجه به رویکرد عرفانی و مبتنی بر وحدت وجود و مظهر بودن عالم، شناخت خدا به خدا را تفسیر و آن را وهب الهی می‌داند که تنها اهل الله آن را در می‌یابند. بررسی جایگاه عقل در معرفت الله از دیدگاه وی حائز اهمیت است. وی با همه انتقاداتی که به راه برهان و استدلال که فلاسفه عهده‌دار آن هستند وارد می‌آورد عقل را نیز مشمول وهب الهی دانسته که آن هم فقط شامل عقول اهل الله می‌گردد. اهمیتی که محی الدین به راه عرفان و شهود می‌دهد شناخت خدا به خدا را منصرف در اهل عرفان دانسته و حتی معرفت شرع و تقلید از خدا را شایسته آنان می‌داند و بر راه‌های دیگر می‌تازد.

واژگان کلیدی

شناخت خدا به خدا، شناخت عقلی، اهل الله، ابن عربی، شناخت شهودی.

mjfallah.ac@gmail.com

mmir@ut.ac.ir

hmirazimi@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۹

*. استادیار دانشگاه معارف اسلامی.

**. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران.

***. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۲۳

طرح مسئله

شناخت خدا به خدا از جمله معارفی است که سابقه‌اش را باید در روایات معصومان علیهم‌السلام جستجو کرد. بررسی ما نشان می‌دهد که بیان چنین آموزه‌ای به این صراحت که معرفت خدا را در گرو و در انحصار خود خداوند می‌داند در روایات اهل بیت علیهم‌السلام و سخن پیامبر یافت می‌شود و دیگران متأثر از آن به ارائه معارف به‌ویژه در عرصه خدانشناسی پرداخته‌اند.^۱

تحلیل اینکه شناخت خدا به خدا چیست و چگونه قابل تبیین است خود پژوهش مستقلی را می‌طلبد که در جای خود صورت گرفته است باری اینکه این نوع معرفت در شناخت خدا نزد دانشمندان اسلامی به‌ویژه بزرگان معرفتی چگونه تحلیل شده و چه نوع مواجهه‌ای با آن گردیده، حائز اهمیت است. این نوع مواجهه خود گونه‌های مختلفی دارد که می‌توان براساس متون دینی آن را تحلیل کرد. یکی از شخصیت‌های اسلامی که به این مسئله پرداخته و از آن متأثر گردیده است، ابن عربی است. ما در این مقاله دیدگاه ابن عربی را با توجه و نگاهی که به مسئله عقل و نقش آن در معرفت الله دارد مورد بررسی قرار می‌دهیم و در پرتو آن به بیان دیدگاه او و تبیینش از شناخت خدا به خدا خواهیم پرداخت.

دانستن اینکه ابن عربی چه تصویری از شناخت خدا به خدا ارائه کرده نیاز به بیان مقدماتی دارد که در جای خود بحث خواهد شد ولی جهت درک بهتر مسئله حاضر به بیان فهرست وار آن می‌پردازیم. به عبارت دیگر تحلیل شناخت خدا به خدا از دیدگاه وی وابسته به اموری است:

۱. اینکه بدانیم آیا او در منابعی که از خود به جای گذاشته چنین رویکردی را اتخاذ کرده یا خیر. آیا او خود به شکل مستقل این دیدگاه را بیان کرده یا متأثر از دیگران است و این وابسته به این است که در آثار و گفته‌های وی آیا صریحاً یا به شکل مضمحل قائل به تعدد یا ارائه تقسیماتی در این زمینه بوده یا خیر و اگر اینگونه است دیدگاهش ناظر به عقیده و باور خود اوست یا بیشتر نقل اقوال و بررسی دیدگاه دیگران است.

۲. مبانی ابن عربی در تقسیمات و رویکرد او به چنین مسئله‌ای بر کدام مبناست. آیا مبانی او عرفانی است یا تفسیری و معارفی و ...

۳. آیا ابن عربی در نقل نظریات رقیب در آثار فلاسفه و عرفا و متکلمین نقد و دیدگاه خاصی را ارائه کرده است؟

۴. استفاده او براساس آیات و روایات چگونه است. آیا رویکردی که او اتخاذ نموده مبتنی بر آیات و روایات

اسلامی است یا خیر و اگر پاسخ آری است چنین رویکردی تا چه حد به روایات اهل بیت علیهم‌السلام نزدیک است.

۱. قدیمی‌ترین منبع روایی که می‌توان از آن به‌عنوان سند آموزه «معرفت الله بالله» یاد کرد کتاب *الکافی* از مرحوم کلینی است. وی در ج ۱، ص ۸۵ دربابی تحت عنوان «بَابُ أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ» به ایراد روایاتی در این زمینه پرداخته است. مرحوم صدوق نیز در کتاب *التوحید* ضمن آنکه در ابوابی به صورت پراکنده و به تناسب آن باب روایات مذکور را آورده در باب ۴۱ به‌صورت مستقل تحت عنوان «بَابُ أَنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَا يَعْرِفُ إِلَّا بِهِ» به نه روایت در این زمینه اشاره می‌کند.

۵. آیا براساس تقسیماتی که او در مسئله معرفت الله صورت می‌دهد و نیز معیاری که وی برای تقسیماتش ارائه کرده است می‌توان شناخت خدا به خدا را در هندسه‌ای که از تقسیمات خداشناسی ارائه می‌کند یافت و رصد نمود؟

۶. آیا او به معرفت الله بالله به شکل مستقیم یا صریح دست یافته یا باید آن را در لابه لای دیدگاه‌هایش در گونه‌های دیگر معرفت یافت و در این صورت چگونه می‌توان به تحلیل او از این نوع معرفت دست یافت و جایگاه چنین معرفتی را در تقسیمات او یافت.

۷. او در بیان دیدگاهش تا چه حد به تطبیق شناخت خدا به خدا با راه‌های رایج معرفت الله دست زده است. به عنوان نمونه آیا او به مقایسه این راه از معرفت با راه عقل یا راه عرفان و شهود و یا راه وحی پرداخته است یا خیر؟ و در صورت مقایسه کدام راه را بر دیگری ترجیح داده و چگونه بین راه شناخت خدا به خدا و راه‌های دیگر نسبت برقرار می‌کند؟

پرسش‌های فوق بیانگر ابعاد مختلف دیدگاه او در شناخت خدا به خداست؛ لیکن ما در این مقاله به جایگاه عقل نزد ابن عربی و نسبت آن با چنین شناختی خواهیم پرداخت که آیا عقل طبق دیدگاه او در چنین معرفتی نقش دارد یا خیر. محور مباحث ما دیدگاه ابن عربی است و در نقد آن متون دینی به‌ویژه آیات و روایات مورد توجه است ضمن آنکه در این مسئله رویکرد معارفی او را پی خواهیم گرفت.

قضاوت در مورد آرای او با توجه به اینکه معرفت الله بالله در سنجه و سخن معصومان علیهم‌السلام بیان شده و خاستگاه و تفسیرش را باید در آنجا جستجو کرد کمی دشوار می‌نماید اما از آنجایی که وی در آثار خود به چنین مطالبی اشاره داشته و حتی در چند موضع صراحتاً به عبارات «شناخت خدا به خدا» اشاره نموده است و به تحلیل آن پرداخته، براساس برخی مبانی عرفانی و تفسیری که از آیات قرآن بیان می‌کند می‌توان دیدگاه او را بررسی نمود. بر این اساس تحلیل نقش عقل در معرفت الله و نیز تحلیل شناخت خدا به خدا مقدمه‌ای است برای تحلیل و نسبت سنجی این دو مسیر معرفت از دیدگاه ابن عربی که به آن می‌پردازیم.

جایگاه شناخت خدا به خدا در آثار ابن عربی

انعکاس دیدگاه ابن عربی در مسئله ذکر شده را باید در آثار او یافت. در آثار وی که عمده‌ترین آن فتوحات مکیه است توجه صریح و غیرصریحی به شناخت خدا به خدا داشته‌اند و به بیان چنین معرفتی با ویژگی‌های خاصش پرداخته است. ضمن دلالت آشکاری که می‌توان از عبارتهای او در آثارش یافت ابن عربی مسئله شناخت خدا به خدا را به عنوان یکی از رویکردهای عرفانی خود پذیرفته و به شکل مضمّن نیز به شدت چنین دیدگاهی استشمام می‌گردد. به دیگر عبارات بارها و بارها معرفت خدا و یک نوع ویژه از معرفت که مخصوص قشر خاصی از جمله اهل کشف و ذوق و اهل الله و کسانی که از خداوند تقلید می‌کنند را به عنوان عارفان خدا

به خدا بیان می‌دارد باری به صراحت هم از این حقیقت یاد می‌کند تا جایی که سخن پیامبر ﷺ را که فرمود «عرفت ربی بربی» را شاهد دیدگاه خود می‌آورد.

جالب آنکه او شناخت حق به حق را مطرح کرده و این شناخت را قسیم شناخت دیگر یعنی معرفت به حسب عقل که از آن به طریق استدلال عقل به آیات کبری و علامات صغری یاد می‌کند آورده است. وی آیه «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف / ۱۸۵) را شاهد این قسم می‌آورد.

ابن عربی این چنین تقسیم‌بندی و قسیم قرار دادن شناخت خدا به خدا را در کنار راه‌های دیگر خداشناسی در رساله *حقیقه الحقایق* به شکل صریح تری آورده است - رساله‌ای که شاه داعی شیرازی در سال‌های بین ۸۹۵ - ۸۸۲ آن را ترجمه نموده است و نام آن را *رسالة الشيخ* نامیده است. - (مقدمه، ۱۳۶۷: ۹) ابن عربی در این رساله در فصلی مجزا مسئله معرفت را طرح و این دو قسم پیش گفته از معرفت یعنی شناخت عقلی و معرفت حق به حق را مطرح می‌کند. او معرفت حق به حق را نیز دو قسم می‌داند و می‌آورد «و معرفت حق به دو قسم است: معرفت کسبی و معرفت بدیهی که احتیاجش به کسب نیست.» (همان: ۷) اما چنین تقسیمی از معرفت حق به حق دشوار می‌نماید چه اینکه در ترجمه، این دشواری نمود دقت در سیاق ترجمه نشان می‌دهد مقصود همان تقسیم معرفت «حق به حق» است نه تقسیم خود معرفت. اما جدای اینکه چنین تقسیمی از معرفت حق به حق ابهام‌گونه می‌نماید تبیین آن از جانب محی‌الدین حائز اهمیت است و تفسیر وی از این آموزه در منبع مذکور یکی از مهم‌ترین منابعی است که ما را در فهم معنای معرفت الله ب‌الله از نظر ابن عربی روشن می‌سازد. معنایی که باید دید چقدر مطابق دیدگاه معصومان علیهم‌السلام در تبیین چنین آموزه‌ای است. ضمن آنکه باید نسبت شناخت عقلی با چنین معرفتی را روشن سازیم.

تحلیل چگونگی معرفت حق به حق

محی‌الدین براساس آنچه در رساله *حقیقه الحقایق* می‌آورد واصل شدن حقیقی عارف به حق را تنها از طریق حق می‌داند نه به استدلال عقل و برای سخن خود سخن پیامبر ﷺ را که فرمود «عرفت ربی بربی» را شاهد می‌آورد. شاید بتوان گفت وی در چنین رویکردی اولین مؤلفه چنین معرفتی را عقلی نبودن آن می‌داند. هرچند در معنایی که او از عقل اراده می‌کند و معرفتی که عقل در می‌یابد باید کنکاش نمود و دیدگاه‌های او را با وضوح بیشتری رسد نمود. او در تبیین چنین معرفتی از خدا می‌گوید: «نزد عقلا معرفت حق کسبی است چراکه عاقل به حسب عقل نظر در اثر می‌کند، پس می‌شناسد مؤثر را به آثار، و قدم او به حدوث محدثات، و خلق او به مخلوقات؛ اگر شناسد معروف حقیقی را به او، عارف کامل باشد و اگر به اثرش بشناسد نه عارف محقق باشد بلکه عاقل مستدل باشد.» (همان: ۷)

در چنین تحلیلی ابن عربی به تبیین راه عقلی می‌پردازد تا بیان کند چنین راهی نه آن چیزی است که

افاده شناخت حق به حق کند بلکه راهی است که برهان و استدلال طی می‌کند و انسان را به معرفت نایل می‌سازد این شناخت محصول اثر و حدوث محدثات و مخلوقات است که برای انسان معرفت‌آفرین می‌شود. بر این مبناست که شاید بتوان برهان حدوث و علت و معلول یا حتی برهان نظم را از دیدگاه او به نقد کشاند. اما اگر از ابن عربی در مورد چگونگی چنین معرفتی پرسش کنیم، در همین رساله به تحلیل آن می‌پردازد هرچند دشوار فهم و مغلق. شاه داعی شیرازی سخن او را در این مورد این‌گونه ترجمه کرده است: «هرچه هست از اشیا دلیل است بر معرفت حق و این معرفت در حق است نه از چیزی خارج از او چراکه ذات او شناخته می‌شود به صفات او، و ذات او از آن رو که ذات است شناخته نمی‌شود؛ چراکه آن زمان اعتبار صفت نیست و مفروض آن است که ذات به صفات شناخته می‌شود». (همان)

این چنین تحلیلی پای وحدت وجود ابن عربی که از مبانی اساسی او در تبیین معارفش است را به میان می‌آورد با این حال ابن عربی در تبیین شناخت خدا خود را ناچار می‌بیند به اینکه دست به دامن اصطلاحات و رویکرد عرفانی‌اش شود و با چنین محملی ماجرای معرفت حق به حق را حل کند بر این اساس با حالتی تحذیری و تنبیهی می‌گوید: «پس اگر عارفی حق به حق بشناسد نه به خلق، چنانچه عاقل؛ چه وجود او منبسط است بر اعیان موجودات، و موجود در ممکنات ظاهره حق است. پس بنگر در موجودات، و مظاهربین، و روشن شناس، چراکه عالم آینه‌ای است که ظاهر شده است حق در آن. و عالم عبارت است از آیات الله و شناخته نشود حق الا به آیات، و آیات شناخته نشود الا به احاطه تامه، و احاطه تامه نه ممکن است. پس معرفت حق نه ممکن باشد حاصل اینکه حق را باید به حق شناخت». (همان)

ابن عربی در اینجا و بسیاری از مباحثی که بیان می‌کند با مسئله اعیان ثابت، مسئله تجلی و نهایتاً وحدت وجود به تشریح دیدگاه خود می‌پردازد، دیدگاهی که ملاصدرا را نیز متأثر کرده و صدرا نیز در تبیین مواضعش در معرفت الله از آن فارغ نیست.

جایگاه عقل در معرفت

آنچنان که مسئله مقاله ما عهده‌دار آن است می‌بایست نسبت معرفت عقلی با معرفتی که ابن عربی آن را شناخت حق به حق می‌داند روشن شود. تا اینجا وی روی خوشی به عقل نشان نمی‌دهد لیکن بررسی دیدگاه وی در مورد عقل و جایگاه آن در معرفت از این نسبت بیشتر پرده می‌افکند. ابن عربی راه معرفت را عقل و قلب می‌داند و عقل را دارای دو ساحت نظری و عملی می‌داند البته ابن عربی عقل را گاهی به معنای قلب هم می‌آورد.

چیتینگ که به شرح کلام ابن عربی می‌پردازد معتقد است سرشت عقل ادراک است خواه در طریق درونی و شهودی که به بیرون نیاز ندارد و خواه از راه ابزار و وسائط مختلف مثل حواس پنج‌گانه و نظر فکری. (چیتینگ، ۱۳۹۱: ۴۶)

او فکر را عبارت می‌داند از «قوه تفکر وتأمل که همان توانایی نفس برای کنار هم نهادن داده‌های به دست آمده از ادراک حسی یا تخیل است تا به نتایج عقلانی نائل شود». (همان: ۴۷)

به نظر می‌رسد باید بین فکر و عقل در دیدگاه ابن عربی تفاوت قائل شد هرچند به زعم چیتینگ ابن عربی از واژه‌های مرادف عقل استفاده کرده و آنها را یکی می‌داند. به تعبیر وی از دیدگاه ابن عربی این قوه که فقط به انسان‌ها اختصاص دارد گاه با واژه نظر به کار می‌رود که به فعالیت خاص عقل آن هنگام که فکر را به کار می‌گیرد دلالت می‌کند. کاربرد این واژه و واژه‌هایی نظیر اهل نظر، نظار، با واژه‌هایی مثل اهل فکر، اصحاب فکر، اهل عقول و عقلا به‌طور مترادف برای تلاش‌های متفکران عقلانی مثل فیلسوفان و متکلمان به کار می‌رود. (همان)

اما ابن عربی در جایی کارکرد عقل در معرفت را در مقایسه با قوای دیگر به وضوح بیان می‌کند. وی معتقد است «شش ابزار ادراکی وجود دارند که عبارت‌اند از سمع، بصر، شمع، لمس، طعم و عقل» که اینها همه بجز عقل اشیا را به‌طور ضروری درک می‌کنند و اشتباه نمی‌کنند و این حکم‌کننده (عقل) است که گاهی خطا می‌کند نه حس. او ادراک عقلی را دو قسم می‌داند یکی ضروری و دیگری به ابزارهای شش گانه یعنی حواس پنج گانه و قوه مفکره نیازمند است. ابن عربی هر نوع معرفت مخلوقی را وابسته به استفاده از این شش می‌داند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱ / ۳۰)

وی از معنای عقل عملی نیز پرده برداشته و آن را در مقابل شهوت می‌داند که در اینجا تفصیل آن مد نظر ما نیست.

ابن عربی فکر را موهبتی می‌داند که فقط به انسان ارزانی شده و هرچند انسان می‌تواند با آن به حقایق دست یابد ولی این فکر خود یک بلاست چراکه ممکن است براساس آنچه در اختیار دارد به شبهه دچار شود یا نادانسته به دلیلی دست یابد. این چنین آفتی باعث می‌شود که قوه عقل، چنین علومی را از فکر پذیرفته و براساس آن حکم کند در نتیجه قوه عاقله بجای معرفت دچار جهل می‌شود. (همان: ۱ / ۳۳) وی پای عقل را به معرفت خدا می‌کشد و معتقد است در اصل فکر باید به معرفت سلبی خدا دست یابد و الا معرفت ایجابی خداوند و یافتن کمالات او برای فکر ممکن نیست.

براساس این دیدگاه عقل می‌تواند بفهمد که خدا چه چیز نیست والا معرفت به خدا و اوصاف کمالیه‌اش نمی‌تواند متعلق اندیشه، فکر و عقل باشد.

نکوهش اهل عقل، کلام و فلسفه

ابن عربی اهل کلام و فلسفه را نکوهش کرده و راه و روش خود را از آنها جدا می‌کند او می‌گوید:

قاعده و روش ما نیست که سخنان فلاسفه و حکما و ایشان را در موضوعی نقل نماییم، چون بحمدالله از اهل تقلید نیستیم بلکه موضوع همان‌گونه است که بدان

ایمان داریم، یعنی آن را عیاناً و به وضوح و آشکارا مشاهده کرده‌ایم و در کتابمان آورده‌ایم. (همان: ۱۳۷)

در این دیدگاه وی خود و همفکرانش را از راه عقل جدا می‌کند و تمایز خود با آنها را در معرفت می‌داند او معرفت خود را عیان و بدون واسطه می‌داند برخلاف اهل فلسفه که با واسطه مفهوم و امور ظنی به شناخت رسیده‌اند. بر این اساس است که او مطالب کتابش را اعطای الهی از راه کشف می‌داند که خداوند آن را به اخبار الهی که به وجه خاص در دل القا می‌کند بر آنها یعنی اهل الله می‌خواند. (همان) او آنچه را خدا بر زبانش بدون تحمل و تعقل جاری ساخته متذکر می‌شود و می‌گوید آنچه را حق برای ما آشکار نموده است بیان می‌کنیم. در چنین دیدگاهی بیشتر ابن عربی بر فاعلیت حق در اعطای معرفت پای می‌فشارد و دیدگاه اهل کلام و فلسفه را بدان واسطه نقد می‌کند که آنها معرفتشان با تلاش فکر و عقلی صورت می‌گیرد و نگاه استقلال‌آنان را در معرفت به نقد می‌کشد. ابن عربی باز به مقایسه روش خود با رقیبان به‌ویژه اهل کلام و فلسفه می‌پردازد: «بدان که خداوند خلقی شدیدتر و دشمن‌تر از علمای رسمی، بر اهل الله - آنان که اختصاص به خدمتش دارند و از راه علم لدنی عارف بدویند و حق متعال اسرارش را دربارہ خلائقش و فهم معانی کتاب و اشارت خطابش را به ایشان عطا فرموده - نیافریده است».

این چنین نگاه تلخی به اهل علوم رسمی و فلاسفه به قدری است که او ایشان را بسان فرعونیان در برابر رسولان الهی می‌داند. البته ابن عربی به‌ویژه نسبت به دانشمندان زمان خودش بسیار بدبینانه سخن می‌گوید براساس نظر او «این علمای رسمی ظاهری که در زمان ما هستند نزد هر عاقل خردمندی بی‌ارزش می‌باشند زیرا دین را به مسخره و بندگان خدا را پست می‌شمردند.» او منظورش را روشن‌تر بیان می‌کند و پای را از مقام علمی و نقد علمی به روش و منش آنان کشانده و به اینکه آنان اهل دنیا و همنشینی با پادشاهانند و پادشاهان و حاکمان نیز آنان را به خواری می‌کشند کنایه می‌زند. بر این اساس او معتقد است سخن اینان اعتباری ندارد زیرا خدا بر دل‌هایشان مهر و قفل زده و دیدگان‌شان را کور و گوش‌هایشان را کر ساخته است.

البته به نظر می‌رسد مقصود ابن عربی از اهل عقل کسانی باشد که صرفاً به تلاش فکری بسنده می‌کنند ولی خود ابن عربی آنچه‌آنچه که خواهد آمد در جایی اهل عقل و خود عقل را در معرفت الله دارای ارزش تلقی کرده و بر آن صحنه می‌گذارد. او هم تلاش عقل در معرفت سلبی حق را تأیید می‌کند و هم معرفت به اصل وجود و یگانگی خداوند را از طرفی وی وقتی به جنبه وهبی معرفت می‌پردازد عقل را پذیرنده چنین معرفتی وهبی از جانب حق می‌داند و بین چنین عقل ممدوحی با عقل مذمومی که آن را به نقد می‌کشد تفاوت قائل است.

ابن عربی دامنه نقدش را از معرفت الله به اسماء الهی کشانده و زائد بودن صفات را بر ذات الهی مطرح و آن را پندار صاحبان علم نظری می‌داند. (همان: ۳۴۵)

ناتوانی عقل در معرفت خدا (نقد فلاسفه و متکلمین)

در بدبینانه‌ترین حالت محی‌الدین عقل را یارای آن نمی‌بیند که گام در معرفت الله نهد با این وصف که حق نمی‌تواند متعلق امهات مطالب یعنی مطلب هل، مطلب ما، مطلب کیف و مطلب لم باشد. او برای چنین ایده‌ای آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» را مطرح می‌کند و معتقد است درباره حق چیزی دانسته نمی‌شود مگر نفی آنچه در ماسوایش است. او آیه «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات / ۱۸۰) را نیز در تأیید همین مطلب بیان می‌کند. (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۹۳) اما با چنین بیانی نگاه بدبینانه او را می‌توان تعدیل کرد چراکه او نحوه علم عقل به خداوند را با تعبیر «علم سلب» بیان می‌کند و موحد را از چنین پرسش‌هایی از خداوند نهی می‌کند و آن را از ادب دور می‌داند. چراکه چنین الفاظی به خداوند اطلاق نمی‌گردد.

با به میان آمدن معرفت سلبی عقل به خداوند که ابن عربی از آن به «علم» تعبیر می‌کند روشن می‌شود که او برای عقل نیز بهره معرفتی قائل است. تعبیر وی که آورده «فالعلم بالسلب هو العلم بالله سبحانه» بیانگر چنین مقصودی است. او اینکه انسان به وسیله عقل در می‌یابد که خداوند مثل هیچ چیزی نیست و قابل شناخت نمی‌باشد را یک ادراک و مرتبه‌ای از شناخت می‌داند: «العجز عن درک الادراک ادراک». (همان: ۱ / ۹۵)

اما با این وصف می‌توان انتقاد ابن عربی را به معرفت ایجابی حق توسط عقل دانست یعنی معرفت به صفات ثبوتی و ذاتی حق، از اینرو وی بیشترین انتقادها را به اهل عقل می‌کند.

باز به نظر ابن عربی عقل مستفید است و نمی‌تواند به حقائق آنگونه که هست مستقلاً دست یابد چراکه عقل به نظر وی از فکر وام می‌گیرد مگر آنکه عقل قابل و پذیرنده معرفت موهوب باشد که بین این دو فرق است. او به توان معرفت حق به وسیله قلب اشاره می‌کند و با اشاره به آیه «لَذِكْرِي لَمُنَّ كَانُوا لَهُ قُلُوبًا» (ق / ۳۷) باز عقل را به نقد می‌کشد و می‌گوید عقل همواره مستفید است یعنی پذیرا و قبول‌کننده از فکر یا قلب است. (همان: ۱ / ۲۸۹) ابن عربی عقل را یارا و قدرت آن نمی‌بیند که بتواند به معرفت حق استقلالاً دست یابد از اینرو به تعبیر استاد جهانگیری ابن عربی معتقد است «چون به ماسوای حق نظر کنیم آنها را به اعتبار مدرک بودن به دو قسم می‌یابیم: قسمی ذاتش ادراک می‌گردد، قسمی دیگر فعل و اثرش. قسم اول محسوس و کثیف است، قسم دوم معقول و لطیف. ... اما حق تعالی متزه و مقدس از آن است که مانند محسوس بذاته یا مانند لطیف و معقول بفعله ادراک گردد که اینها از اوصاف مخلوقات است و میان او و خلقش اصلاً مناسبتی نیست که نه ذاتش برای ما مدرک و معلوم است تا همانند محسوس باشد و نه فعلش تاشبیه لطیف و معقول». (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۳۵) او پس از بیان سلسله مراتب وجود و علم مراتب مادون به بالا به معرفت حق تعالی اشاره و معتقد است میان مبدع اول (ابداع شده) و حق تعالی اصلاً و ابداً مناسبتی موجود نیست بنابراین او به‌طور کلی از معرفت فاعلش یعنی حق متعال محروم و ناتوان است. (همان: ۲۳۶)

مسلم است که معارف اسلامی چنین دیدگاهی را که عقل نمی‌تواند به کنه ذات الهی دسترسی یابد تأیید می‌کنند و جالب آنکه شناخت خدا به خدا نیز به ضمیمه روایاتی که از بیان کیفیت و ساخته‌های ذهن و وهم نکوهش می‌کند و تحذیر می‌دهد مؤید چنین مطلبی است اما نباید غافل شد که عقل می‌تواند این خدمت را به انسان کند که راه را بر معرفت و زمینه سازی متذکر شدن قلب به معرفت موهوب الهی هموار سازد. اما در اینکه چرا عقل نمی‌تواند به چنین شناختی برسد ابن عربی تحلیلی ارائه و مدارک انسان را برشمرده و به تحلیل عدم توان آنها در معرفت خدا اشاره می‌کند. او معتقد است انسان جمیع معلومات را به وسیله یکی از قوای پنج‌گانه که عبارتند از حس، خیال، فکر، عقل و ذکر درمی‌یابد. قوه حس شامل باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه است.

براساس آنچه بیان شد معرفت خداوند یعنی شناسایی ذات و صفات و نیز آثار و افعال خاص او که از ادراک این مدارک، متعالی و از جمله این معلومات خارج است. (همان) بر این اساس عقل نیز نمی‌تواند به چنین درکی از خداوند از طریق برهان و استدلال دست یابد مگر اینکه تنها به وجود وحدت و معبودیتش پی ببرد و بس.^۱ (همان: ۲۴۶) با این بیان ابن عربی شناخت عقل را در دوساحت می‌داند یکی وجود خدا دیگری وحدانیت او. وی با این بیان که در چندین مورد آورده با استثنا کردن این دو مقوله امکان شناخت عقل را صحه می‌گذارد.

البته مشخص است که قرار دادن ذات و صفات ذات در ردیف افعال و آثار خطاست چه اینکه خداوند اراده کرده از این آثار که به منزله آیه‌اند به ذی الایه که خداست معرفت یابیم و کار عقل به منزله پلیست که تلاش می‌کند چنین زمینه‌ای را فراهم کند و متذکر آیات و ناقل انسان به معرفتی شود که خدا خود آن را به انسان عطا نموده است.

ابن عربی سوره توحید را پیش می‌کشد و معتقد است ظاهر چنین سوره‌ای برای معرفت عوام الناس کافی است و خداوند خود چنین ظاهری را بدون تعمقات کلامی و فلسفی و دلیل‌های آنچنانی بیان کرده و مردم به همین ظاهر معتقد شده و اهل کلام علوم نظری با آن غموضشان بیراهه رفته‌اند.

در اینجا این نکته و پرسش قابل طرح است که آیا ابن عربی درک ظاهری مردم را کافی می‌داند و قائل به معرفتی تشکیکی است یا آنکه برای مردمان چنین ظاهری از فهم را حجت می‌داند و لو چنین معرفتی ناقص و ناتمام باشد. در اینجاست که در فهم کلام شیخ بوی تحبیر می‌آید اگر ابن عربی آنچنان که در مواضع مختلف معرفت اهل الله را یگانه معرفت تام می‌داند توجیه معرفت عوام وصحه گذاشتن آن با یگانه دانستن معرفت درست در اهل الله سازگار نیست.

در هر حال ابن عربی به ادنی بهانه‌ای در جای جای مباحثش به اهل نظر و استدلال و کسانی که برهان و تلاش فکر را مستقلاً برای معرفت انتخاب می‌کنند تاخته و گاه اهل کلام و اندیشه‌های اشعری و معتزلی را به

۱. فلا يعرف من جهة الدليل الا معرفة الوجود وانه الواحد المعبود لاغير. (فتوحات، ج ۱، ص ۹۵ - ۹۴)

نقد می‌کشد و گاهی به اهل فلسفه می‌تازد. البته در برخی مواضع اهل فلسفه را که با تعبیر حکیم از آنها یاد می‌کند ارزشمند تلقی کرده و به مدح آنها می‌پردازد. او کسانی مثل افلاطون را تطهیر کرده و او را اهل حکمت می‌داند. البته با این وصف که کسی مثل افلاطون راه اهل کشف و شهود را پیموده است. (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۴۶) با چنین رویکردی او حساب فیلسوف و حکیم را از هم جدا می‌کند کما اینکه اهل حکمت را اهل الله می‌داند و اهل فلسفه را به نقد می‌نشیند اما گاهی مقصود خود را از اهل فلسفه و کلام مشخص‌تر بیان می‌کند و گویی او به‌ویژه نظر به برخی کسان خاص دارد که اهل دنیا و وامدار حکام‌اند که بیان بیشتر و تفصیلش خواهد آمد.

ابن عربی بین عقل و حکمت تفاوت گذاشته و حکیم و فیلسوف را متفاوت از هم می‌داند و حکمت را نیز موهوب می‌داند. هرچند در برخی موارد نیز آنان را یکی دانسته و احکام یکسانی برایشان صادر می‌کند و در برخی موارد نیز حکما را فلسفه می‌داند. (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۴۱)

او بین حکمتی که به فلاسفه استناد شده و حکمتی که به انبیا و اهل کشف عطا شده فرق قائل شده و می‌گوید حکما یعنی فلسفه به تفصیل در اجمال علم ندارند و بدین علت حکمتشان عاریت است. اما انبیا و ورثه و خلاصه اهل الکشف به تفصیل در اجمال علماً یا عیناً یا حقاً توفیق یافته‌اند و خدا به آنان حکمت و فصل الخطاب عنایت کرده است (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۴۵۶) «او برای ادعای خود آیه «وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلِ الْخِطَابِ» (ص / ۲۰) و آیه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره / ۲۶۹) را شاهد می‌آورد و حکمت را هبه الهی می‌داند او چنین علمی را به الهام و القا و انزال روح الامین می‌داند که معلمش خداست و آن را به قلب مکاشف تعلیم کرده است. (همان)

او حتی فتوحات مکیه را محصول چنین افاضه‌ای می‌داند. (همان) او باز در جایی مسئله حکمت را متمایز از فلسفه می‌داند و افلاطون را در عداد اهل حکمت می‌داند که کراهت اهل اسلام از او را بخاطر نسبت او به فلسفه می‌داند اما از این غفلت داشته‌اند که این فلسفه حکمت است و حکمت علم نبوت است و همان حکما هستند که در حقیقت عالمان به خدا و به هر چیزی و به منزلت آن چیز معلوم هستند. (همان: ۲۴۶)

در نقد سخن ابن عربی نخست آنکه حکمت را مخصوص به اهل کشف دانسته ولیکن چنین انصرافی را در متون دینی نمی‌بینیم که حکمت را بدانها منتسب کنیم و اهل کشف که خود نیاز به معیار در درستی کشفشان داریم چگونه می‌توانند مصداق اتم آیات در حکمت باشند ضمن آنکه چنین تفسیر به رأیی با حکیم دانستن فلاسفه در تناقض است آنجا که شدیداً به اهل فلسفه می‌تازد ولی اینجا آنان را حکیم خوانده و این‌گونه به مدح افلاطون دست می‌زند. توجیه چنین تناقضاتی نقد عمده بر دیدگاه ابن عربی است که محتاج پژوهش گسترده‌تری است. شاید بتوان حکیم واقعی را در نظر ابن عربی همان عارف دانسته که راه اهل کشف و شهود را پیموده است (همان: ۲ / ۵۲۳ - ۵۲۲) او معتقد است حکمت علم نبوت است. او اهل فکر چه اشعری چه معتزلی چه فیلسوف را در مقابل چنین دیدگاهی مورد نقد و نکوهش قرار می‌دهد.

امکان معرفت وهبی عقل

بیان جایگاه حکیم در نظر ابن عربی زمینه معرفت وهبی عقل را فراهم می‌آورد. وی عقل را در صورت چنین وهبی ارزشمند و قابل معرفت می‌داند چنین عقلی در نظر او مشروط به نور ایمان و زمینه‌ساز برای قبول معرفت است. از نظر ابن عربی این معرفت از سنخ معرفت حق به حق است. ابن عربی با به میان کشیدن موهبت الهی به عقل در معرفت از محال بودن معرفت عقلی خداوند تنزل کرده و آن را ممکن می‌داند. در چنین تصویری دیگر عقل با تلاش خود و از راه برهان و استدلال به معرفت الله دست نمی‌یابد بلکه خدا آن را آماده معرفت موهبتی حق می‌کند. در این صورت عقل تنها قابل و پذیرنده معرفت است این چنین دریافتی غیر از تلاش عقلی و اقامه دلیل و برهان است و ورای مدارک عقل است و از حدود تمثیل و قیاس نیز بیرون است و لذا تحت عبارت نمی‌آید. در اینجا است که معنای شناخت خدا به خدا با چنین معرفت موهوبی که عقل پذیرای آن است منطبق می‌گردد. (بنگرید به: ابن عربی، همان: ۴ / ۲۲۲)

بر این اساس می‌توان این نوع تلقید ابن عربی را به معارف دینی و شناخت خدا به خدا نزدیک دانست اگر عقل را راهی برای تذکر به معرفت موهوب بداند. ابن عربی در باب هفتم فتوحات براساس آیه «وَأَلَّمَهُ نِسْفَكَرُوا» (اعراف / ۱۸۴؛ روم / ۸) و آیه «لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (رعد / ۱۳؛ یونس / ۱۰؛ نحل / ۱۱) معتقد است خداوند عقل را به معرفت خود مکلف کرد تا در این مقام به غیر او رجوع نکنند اما عقل نه تنها به مراد حق تعالی از این تفکر پی نبرد بلکه نقیض آن را درک کرد و چنین فهمید که باید از راه فکر و نظر به معرفت خدا راه یابد و لذا به فکرش استناد جست و آن را پیشوای خود قرار داد. (فتوحات، بی تا: ۱ / ۱۲۶؛ جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۳۸)

البته این سخن ابن عربی نباید به جبر بیانجامد و گمان این رود که همواره عقل این چنین است و خطا می‌کند بلکه باید آن را در امکان چنین خطایی تصور نمود تا مبادا از جایگاه عقل کاسته و از چنین موهبت الهی به بدی یاد شود. از طرفی لازمه چنین برداشتی عملاً می‌شود عبث و بیهوده بودن خلقت عقل و حکیم بودن الهی و در نتیجه عدل نیز با چالش مواجه می‌گردد.

او به آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا... جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» (شوری / ۵۲) اشاره کرده و خود و اهل الله را مصداق کسانی می‌داند که خدا خواسته آنان را هدایت کند چراکه علم الهی علمی است که معلمش خدای سبحان است به الهام و القا و فرود آوردن روح الامین بر قلب آنکس که می‌خواهد. (همان: ۱۳۹) اما آیا در برابر چنین دیدگاهی درباره کسانی که اهل الله نیستند و چتر چنین دیدگاهی بر آنان سایه نمی‌افکند چگونه باید قضاوت کرد؟ آیا آنان هدایت نیافته‌اند و به تعبیری می‌توانند مصداق مقابل هدایت یعنی گمراهی باشند. با این صورت «و رحمتی وسعت کل شیء» جایگاهش چه می‌شود و درباره عموم مردمان که خدا را براساس دریافت‌های ساده شناخته و او را عبادت می‌کنند باید چگونه داوری کرد؟

او پس از چنین تحلیلی عقول انبیا و اولیا و اهل طریق را تنها عقلی می‌داند که مراد حق را دریافتند و از دستور او به تفکر استنکاف نکردند. اینها فهمیدند که تفکر در ذات حق تعالی سزاوار نیست و از آن نهی شده است و یگانه وسیله معرفت ذات، تعریف الهی است و باید به خود او رجوع کرد او می‌گوید:

در نتیجه خداوند معرفت خود را به ایشان موهبت فرمود و آنها دانستند آنچه عقلاً از راه فکر مستحیل است از راه نسبت الهی محال نیست، و از آنجا معلوم شد که از راه تعریف الهی معرفت ذات جایز نیست. (همان)

بر این اساس ضمن آنکه عقول افراد خاصی چنین ویژگی را دارد قلمرو معرفت خداوند به ذات الهی نیز تسری می‌یابد. ذاتی که در مباحث قرآنی و روایی شناخت آن را محال یافتیم و دسترسی شهود و عقل را از آن دور و دست نیافتنی بیان کردیم. حال ابن عربی معتقد است عقل موهوب الهی می‌تواند به معرفت ذات دست یابد اگر از طریق وهب و عطای الهی بدون واسطه صورت پذیرد. اما کمی پیشتر از این باز محی الدین نمی‌تواند از فرو بودن عقل و فرا بودن ایمان و قلب سخن نگوید. او ضمن اینکه معتقد است «عقل نوری دارد که به وسیله آن امور مخصوصی را درک می‌کند ولی ایمان را نوری است که به وسیله آن اگر مانعی نباشد هر چیزی را درمی‌یابد» محدود بودن عقل را گوشزد می‌کند و در معرفت خدا نیز نور عقل و ایمان را مقایسه می‌کند:

با نور عقل به معرفت الوهیت و آنچه بر آن واجب، محال و جایز (نه مستحیل و نه واجب) است می‌توان رسید ولی با نور ایمان، عقل به معرفت ذات و آنچه حق از نعوت به خود نسبت داده است نایل می‌شود. (همان: ۴۴)

آنچنان که مشخص است در اینجا نور ایمان واسطه معرفت عقل نسبت به خداست. در چنین عبارتی غیر از آمدن واسطه‌ای مثل ایمان به فاعلیت عقل نیز در معرفت اشاره می‌کند حال آنکه معرفت عقل نسبت به خداوند از جانب عقل فقط موهبتی و نظر به جنبه قابل بودن صرف عقل بود. لذا در تصویر کردن نقش عقل در معرفت الله آنچنان که گذشت می‌توان کمی اضطراب و دوگانگی را در دیدگاه او یافت. ضمن آنکه چپستی نور ایمان در عبارت ایشان مبهم است چراکه متون دینی بیان می‌کنند که خداوند معرفت خود را به عاقل داده و عاقل در مشهد عقل اقرار به ربوبیت و خدایی خدا می‌کند دیگر چه نیازی به نور ایمان با این ابهامی که وی بیان کرده. او پای عقل را از علم به وجوب واجبات و حرمت محرمات و جواز جایزات نیز بیرون کشیده و آن را مخصوص پیامبران مرسل و آورندگان شریعت می‌داند و باز به عدم توانایی و قدرت عقل به معرفت خداوند بدون واسطه خود خداوند در موهبت شناخت ذات و صفات و احکام الهی به عقل اذعان دارد. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۲ / ۶۶۰) باری در متون دینی آمده اگر نور عقل به سلامت اولیه فطری خود در انسان بماند و گرفتار حجب نشود، قادر به درک احکام خمسه نیز می‌باشد.

رابطه عقل و شناخت خدا به خدا

نکته جالب آنکه ابن عربی معتقد است خدوند براساس آیات قرآن که فرمود: «أَوْلَمُ يَتَفَكَّرُوا؛ و آیا فکر نکردند» (اعراف / ۱۸۴) و نیز آیه ۲۴ یونس که فرمود: «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» عقل را مکلف کرد به معرفت خداوند سبحان دست یابد تا در این امر به او (خدا) رجوع کند نه به غیر او؛ اما عقل از این گفته نقیض منظور خداوند را فهمید و بر فکر تکیه زد و آن را امام و مقتدای خود قرار داد و توجه نکرد که منظور حق تعالی از تفکر آن است که انسان با تفکر دریابد که راهی برای معرفت به خداوند وجود ندارد، مگر آنکه خود خداوند آن را عطا کند. (همان: ۱ / ۱۲۵ / س ۳۳)

با این بیان شناخت خدا به خدا در کلام ابن عربی صراحت بیشتری می‌یابد. ابن عربی محصول فکر را این آگاهی می‌داند که نمی‌تواند خدا را بشناسد و شناخت خدا میسر او نیست و این شناخت فقط به وسیله خود خداوند صورت می‌گیرد. او معتقد است اگر عقل به نتیجه‌ای جز این دست یابد به خطا رفته و از فکری تبعیت کرده که او را گمراه و به غلط رهنمون شده است. در اینجا ابن عربی اولین محصول درست فکر را این می‌داند که اذعان و حکم کند به اینکه معرفت به دست خداست.

نتیجه

ابن عربی شناخت خدا به خدا که از آن معرفت حق به حق یاد می‌کند ممتازترین گونه معرفت بیان می‌کند و این راه را مخصوص اهل الله می‌داند. از طرفی شناخت عقلی از دیدگاه وی حائز اهمیت است ولی سه سطح از معرفت را برای شناخت عقل متصور است در سطح اول او تلاش عقل را برای معرفت به خدا بیهوده می‌داند و معتقد است اهل علوم رسوم یا حتی کسانی که او آنها را فیلسوف و متکلم و اهل عقل می‌داند تلاششان برای معرفت خدا بیهوده است چون می‌خواهند از راه فکر به معرفت دست یابند و در اینجا عقل از فکر مدد می‌جوید او این نوع تلاش عقلی که مستقلاً می‌خواهد به معرفت دست یابد را ناقص و بی‌ارزش می‌داند، در سطح دوم وی معتقد است عقل به یک معرفت سلبی به خداوند دست می‌یابد و تنها می‌فهمد که نمی‌تواند به معرفت حق دست یابد او این نوع از شناخت را خود معرفت تلقی می‌کند، در چنین معرفتی برای عقل معرفت اصل وجود خدا و یگانگی او نیز آنچنان که گذشت ممکن است.

این نوع معرفت در سطح دوم جنبه فاعلی عقل است و در نگاه ابن عربی محدود است و نمی‌تواند حقیقت حق را آن گونه که شایسته است درک کند. در سطح سوم معرفت عقلی که عالی‌ترین مرتبه شناخت است ابن عربی عقل را قابل معرفت می‌داند. در این سنخ از معرفت که او آن را «معرفت وهبی» می‌نامد خداوند معرفت خود را به عقل هبه می‌کند و این یک نوع معرفت موهوب است نه مبتنی بر تلاش خود عقل. او چنین معرفتی را مخصوص اهل الله می‌داند و کسانی از فلاسفه را که اهل حکمت هستند و خدا حکمت را به

آنها عطا نموده برخوردار از آن می‌داند. در نهایت می‌توان بین معرفت خدا به خدا و این نوع سوم از معرفت عقلی یعنی معرفت موهوب عقل نسبت به خدا نسبت و ارتباط برقرار کرد. چراکه در این نوع معرفت شناخت عقلی از طریق فاعلیت الهی و اعطای معرفت مستقیم حق به عقل بدون واسطه تلاش فکری و استدلال صورت گرفته است.

در اینجا است که ابن عربی دو سطح دیگر از معرفت عقلی را ناکارآمد و مشحون به محدودیت و نقص می‌بیند اما این نوع عالی از معرفت عقلی را مطابق با معرفت حق به حق تلقی می‌کند و اهل الله را که همان عرفا هستند واجد آن می‌بیند.

ابن عربی در برخی مباحث اهل الله را مقلدان حق در معرفت می‌داند و معتقد است عارف از حق تقلید می‌کند نه از عقل و فکر خودش و اهل فلسفه و کلام را که می‌خواهند با تلاش عقلی و از طریق فکر خود به معرفت الله بار یابند مذمت می‌کند و اینان که اهل علوم رسوم هستند را گمراه دانسته و برای آنان توفیقی در معرفت نمی‌بیند چراکه آنها از عقول و افکار خود تقلید می‌کنند به خلاف اهل الله که خدا حتی به عقول ایشان معرفت را موهبت نموده و عقول آنان تنها به شناخت خدا به خدا نائل می‌شوند. چنین دیدگاهی را متون دینی بر نمی‌تابد چراکه در نگاه آیات و روایات شناخت موهبت خداست به انسان‌ها که در فطرت آنها و قبل از خلقت دنیا به آنها عطا شده و امری همگانی است و توصیه معصومین به چنین شناختی بهره‌مندی از این معرفت است به وسیله راه‌هایی که خداوند به انسان عرضه داشته چه راه‌های آفاقی و چه انفسی و چه راه‌های عقلانی و چه راه شهود و عرفان. همه این راه‌ها انسان را به معرفتی که تنها صنع خداست می‌رساند نه آنکه براساس دیدگاه ابن عربی راه عرفان و روندگان آن یعنی عرفا محور چنین معرفتی باشند. شهود در عرض راه‌های دیگر آنچنان که متون دینی بیان داشته‌اند انسان را به معرفت اعطایی حق می‌رساند هرچند دارای امتیاز بیشتری نسبت به عقل می‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق)، ۱۳۷۸، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
۳. _____، ۱۳۹۸، *التوحید، تصحیح و تعلیق سیدهاشم حسینی*، قم، مکتبه الصدوق.
۴. _____، ۱۴۰۳، *الخصال، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری*، قم، جامعه مدرسین.
۵. _____، ۱۴۱۷، *الامالی*، قم، مؤسسه بعثت.
۶. _____، ۱۳۹۵، *کمال الدین و تمام النعمه*، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۷. _____، ۱۳۹۸، *التوحید، تصحیح و تعلیق سیدهاشم حسینی*، قم، مکتبه الصدوق.

۸. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد (ابن ترکه)، ۱۳۷۸، شرح *فصوص الحکم*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۹. ابن عربی، بی تا، *فتوحات مکیه*، بیروت، دارالصادر.
۱۰. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۶۷، *رساله حقیقة الحقایق (ضمن ده رساله فارسی)*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
۱۱. _____، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابو العلا عقیفی، تهران، دانشگاه الزهرا.
۱۲. _____، ۱۳۸۵، *فتوحات مکیه*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
۱۳. _____، ۱۳۸۶، *فتوحات مکیه*، ج ۲، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
۱۴. _____، ۱۳۸۸، *حقیقة الحقائق*، ترجمه شاه داعی شیرازی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران نشر مولی.
۱۵. _____، ۱۳۸۸، *فتوحات مکیه*، ج ۱، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
۱۶. ابن عربی، محی الدین محمد، *رسائل ابن عربی*، کتاب المسائل، دکن، حیدرآباد، بی تا.
۱۷. جهانگیری، محسن، ۱۳۶۷، *ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۸. چیتینگ، ویلیام، ۱۳۹۱، *معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی*، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۹. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۶، *خدا در حکمت و شریعت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۲۰. کلینی، بی تا، *اصول کافی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام).
۲۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، بیروت، الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار، مؤسسه وفا.
۲۲. محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۷، *مبانی شناخت*، قم، دارالحديث.
۲۳. مدرس، محمدتقی، ۱۴۱۹ ق، *من هدی القرآن*، تهران، دار محیی الحسین.
۲۴. مرتضایی، بهزاد، جایگاه عقل «در جهان بینی عرفانی ابن عربی و دلایل ناتوانی آن در شناخت حق»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۱۳۹۱، ش ۲۹، ص ۲۱۲ - ۱۹۵.



پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ