

«جستاری در مناسبت عقل و وحی از نگاه ابن عربی و پل تیلش»

حسین نوروزی¹

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر

چکیده مقاله:

در این مقاله به بحث از نسبت عقل و وحی پرداخته شده و عقاید یکی از بزرگترین عرفای اسلامی یعنی ابن عربی را با یکی از اندیشمندان غربی یعنی پل تیلش در این زمینه مقایسه نموده و دیدگاه‌های آنها را بررسی نموده است. در عرفان و تصوف محدودۀ علم و دانش به حدودی خاص منحصر می‌شود و از عقل نمی‌توان انتظار داشت که به همه پرسش‌های انسان پاسخ دهد. پل تیلش هم که متکلمی مسیحی است در بسیاری از موارد با اندیشه‌های عرفانی و عقاید ابن عربی هم‌سویی داشته که پنج مورد از موارد اشتراک در اینجا ارائه گردیده و در مقایسه به پنج مورد اختلاف نظر آنها نیز اشاره شده است.

کلید واژه‌ها:

وحی، عرفان، عقل، احوال، اسرار، خودآینی، دیگر آینی، صورت‌گرایی، مطلق‌گرایی، نسبی‌گرایی، عاطفه‌گرایی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پیشگفتار

مناسبت عقل و وحی تاریخی به بلندای تاریخ اندیشه بشری دارد به گونه‌ای که اگر این تاریخ را تاریخ تأمل در باب نسبت معارف عقلانی و وحیانی بنامیم، سخن گزافی نگفته‌ایم. گروهی از اندیشمندان پیوسته حرمت هر دو را پاس داشته‌اند و بالندگی و پویندگی معنوی بشر را منوط به پاسداشت حریم عقل و وحی دانسته‌اند اما پاره‌ای دیگر راه افراط و تفریط پیشه کرده‌اند. برخی مانند امام محمد غزالی به رهاورد عقل به دیده تردید نگریسته و در کتاب تهافت الفلاسفه حرمت فلسفه را شکسته و حتی ابن سینا را به خاطر آموزه‌های فلسفی تکفیر نموده است، با آنکه غزالی هواخواه مکتب اشاعره بوده و در مکتب اشاعره کسی که به وحدانیت خدا و رسالت رسول شهادت داده، تکفیر وی جایز نیست. برخی همانند ابن تیمیه و ابن قیم جوزی از غزالی فراتر رفته، منطق را مخرب ایمان آدمی تلقی کرده‌اند.^۱

همین طور عرفا استدلال‌های عقلی را با سرسپردگی عاشقانه به معشوق مغایر دانسته و استدلال را همانند عصا در دست کوران دیده که اگر لطف راه شناسان نباشد، کارایی چندانی نخواهد داشت. در مقابل عده‌ای به گونه‌ای افراطی، به عقل تکیه داده و داده‌های وحیانی را صرفاً در پرتو خرد بشری تفسیر کرده‌اند. در این نگره عقل می‌تواند آدمی را بر سر منزل مقصود راه برد. رویکرد عقل‌گرایانه در مغرب زمین تا به آنجا پیش رفت که الهیات وحیانی اعتبار پیشین خود را از دست داده و الهیات طبیعی جایگزین آن شد. بسیاری از اندیشمندان مسلمان با الهام از اهل بیت، عقل و وحی هر دو را جهت سعادت و هدایت بشری ضروری دانسته‌اند. به باور اینها، عقل به مثابه ابزار ادراک آدمی و فصل ممیزه انسان از حیوان است و از سوی دیگر با توجه به نقصان و محدودیت‌های عقل، توجه به یافته‌های وحیانی امری است

۱- ابن قیم جوزیه، مفتاح دارالسعاد، ص ۱۸۹.

اجتناب ناپذیر. با توجه به این مقدمه به رابطه عقل و وحی از منظر ابن عربی و پل تیلش می‌پردازیم.

الف - ابن عربی

ابوعبداله محیی الدین محمد بن علی بن محمد بن العربی الحاتمی ملقب به ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ هـ.ق) یکی از عرفای برجسته مسلمان به شمار می‌رود. ابن عربی به مناسبت‌های مختلف به صورت جسته و گریخته از مناسبت عقل و وحی سخن رانده است.

وی در مبحث وحی همانند اکثر دانشمندان اسلامی، وحی را به سه گونه می‌داند، یک گونه وحی بدون واسطه است که خدا به قلوب بندگان بدون میانجی القا می‌کند، لذا در قلب خود سخنی را می‌یابد که گوششان نمی‌شنوند و گاه خدا از ورای حجاب سخن می‌گوید و گاه توسط رسول بشری، همانند رسول خدا که سخن خدا را به بندگان خدا می‌رساند.^۱ ابن عربی در پاره‌ای مواقع تجلی الهی را در ذیل وحی قرار می‌دهد و اظهار می‌دارد که در برخی از مواقع خداوند متعال با تجلی خود، مراد خود را به مخاطب تفهیم می‌سازد و پس از تجلی وی با صرف مشاهده چیزی را می‌فهمد که حق می‌خواهد آن را تعلیم دهد و در نفس خویش علمی را درمی‌یابد که قبلاً نمی‌دانست. در نگاه ابن عربی یک نوع از وحی بعد از ختم نبوت همچنان استمرار دارد. در توضیح سخن می‌تواند افزود که پیامبر اعظم علاوه بر شأن نبوت مقام ولایت نیز دارد، با وفات ظاهری پیامبر شأن نبوت ایشان که همان اخبار از غیب و وضع احکام تشریحی بود، پایان یافت، ولی مقام ولایت پیامبر همچنان استمرار دارد و به خاطر همین ولایت نوعی از وحی نیز تداوم دارد.^۲

فرق دو نوع وحی به پیامبر و ولی در آن است که فرشته برای نبی شریعت مستقل می‌آورد، برخلاف ولی که فرشته در محدوده شریعت بر او نازل می‌شود و از باب آگاه ساختن وی از احکام شریعتی است که بر پیامبر نازل شده و او از آن بی‌اطلاع بوده است یا به خاطر خطای در اجتهاد، خلاف آن را باور داشته است.^۳

۱- محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۷۵.

۲- محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۳۴۲.

۳- الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۱۶.

در اندیشه ابن عربی هیچ وقت روی زمین از ولی خدا خالی نیست، زیرا ولی از اسماء دائمی بر خلق است و انقطاع آن محال است.^۱ لازمه آموزه ابن عربی آن است که گونه‌ای از روحی الهی نیز به تبع تداوم ولایت، استمرار دارد که وحی مبشرات است در منام. ابن عربی در بحث عقل دانش‌ها را به سه دسته می‌داند: ۱- دانش عقلی ۲- دانش احوال ۳- دانش اسرار.

۱- دانش عقلی

دانش عقلی از راه اندیشیدن یا به طور بدیهی به دست می‌آید. فقره‌های اصلی اندیشه ابن عربی در باب دانش عقلی عبارت است از:

- ۱- قلمرو شناخت عقل محدود است و فراتر از محدوده خود نمی‌تواند برود.
 - ۲- انسان با توسل به ابزار فکر نمی‌تواند به معرفت یقینی دست یابد.
 - ۳- عقل بشر این توانایی را دارد که به واسطه ورزش نسیم حق استعلا یابد.
 - ۴- عقل به این جهت نمی‌تواند به یقین برسد که اگر بخواهد در باب عالم به معرفت دست یابد، به حواس نیاز دارد و از آنجا که حواس گاهی راه خطا می‌رود، لذا عقل نمی‌تواند با اتکا به حواس خطاپذیر به یقین برسد.^۲
- در نقد سخنان ابن عربی می‌توان گفت که عقل در خیلی از مواقع جهت دستیابی به معرفت نسبت به عالم خارج به حواس نیازی ندارد و مستقلاً بدون هیچ اتکایی به دستاوردهای حواس می‌تواند احکام عقلی صادر کند. پاره‌ای از استدلال‌های وجود خدا براهین صرف عقلی‌اند و عقل بدون استمداد از حواس به آنها دست یافته است. فلاسفه یکی از براهین وجود خدا را برهان امکان و وجوب می‌دانند و روشن است که مبادی مفاهیم و مقدمات این برهان همه عقلی‌اند.

۲- دانش احوال

دانش احوال را می‌توان با ذوق دریافت و با عقل نمی‌توان آن را تعریف کرد، مانند آگاهی از شیرینی عسل، وجد، شوق.

۱- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، سید جلال الدین آشتیانی، ص ۷۳۶.

۲- الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۱۶.

دانش اسرار، سومین قسم از اقسام علوم است این دانش، دانشی است که فراسوی مرز عقل است و از راه دمیدن روح القدس در دل و ذهن انسان دست می‌دهد و ویژه پیامبران و اولیاست.^۱

در نگاه ابن عربی دانش اسرار دو دسته است:

الف - پاره‌ای دانش اسرار توسط عقل ادراک می‌شود.

ب - پاره‌ای توسط عقل ادراک نمی‌شود. این قسم خود دو نوع است، یک دسته گونه‌ای علم احوال و شریف‌تر از آن است، دسته‌ای دیگر علم اخبار است.^۲ ابن عربی در جای جای فتوحات مکیه اظهار می‌دارد که علم اسرار فراتر از خود عقل است. حال سؤال این است که منظور از عبارت مذکور چیست؟ سخنان ابن عربی به حد کافی روشنگر و روشمند نیست. برخی از بیانات وی حاکی است که منظور آن است که عقل در دستیابی به این قسم از علوم استقلال نداشته و تنها قابل پذیرنده آن است و چون عقل مستقلاً به آن علوم دست نیافته، نمی‌تواند برای آن دلیل آورد. زیرا وراى خود عقل بوده، از حدود تمثیل و قیاس بیرون است و لذا تحت عبارتی در نمی‌آید و تعبیر آن ناممکن می‌نماید.^۳

برخی از بیانات ابن عربی در باب فراعقلی بودن علم اسرار حاکی از آن است که علم اسرار چنان است که دلیل عقلی آن را محال می‌شمارد.^۴ این سخن ابن عربی جای بس تأمل دارد. آیا می‌توان پذیرفت عقلی که براساس مبانی خود، وجود باری و اوصاف و افعال الهی را و نبوت و معاد را به اثبات می‌رساند، همین نبوت و پیامبر اوصافی را برای خدا بیان دارد که عقل آنها را محال شمارد. اگر گفته شود که دستاوردهای پیامبر در مقام کشف و شهود، از قلمرو شناخت عقل خارج است، امری است پذیرفتنی و قابل دفاع، اما آیا می‌توان پذیرفت که عقل و استدلال‌های عقلانی امری را که شهود و کشف خبر از وقوع آن می‌دهند، محال بدانند. مدعا این است که قوانین منطقی در تمام اطور و احوال وجود سازی و جاری‌اند و این قوانین در

۱- همان، ج ۱، ص ۳۱.

۲- شرح فصوص الحکم، ج ۲، ص ۴۷۳.

۳- الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۹۵.

۴- همان، ج ۱، ص ۲۲۸.

نفس الامر اعتبار و ثاقت دارند و اگر اعتبار این قوانین فروپاشد، تمام علوم و دانش‌ها فرو خواهند پاشید. و آدمیان در وادی سفسطه گرفتار خواهند شد. پاره‌ای از متأخرین مانند قیصری در مقدمه خود به شرح فصوص الحکم و ابن ترکه که در تمهید القواعد بسیار تلاش کردند تا یافته‌های عقل را با رهاوردهای کشف و شهود به هم نزدیک سازند. نقطه کمال این تلاش را می‌توان در آثار ملاصدرا نظاره کرد. ملاصدرا با احاطه کامل به نظام هستی شناختی عرفان و آشنایی با فرایند عقلانی سازی شهود عرفانی اثبات می‌کند که برهان هرگز نمی‌تواند با عرفان مخالفت داشته باشد.^۱ و در جای دیگر می‌گوید در باب وحدت وجود گفته شده که فهم آن طوری و رای طور عقل است. اما من کسی از فقرا را می‌شناسم که معتقد است این مسئله در طور عقل است و بر این مطلب در برخی از کتاب‌ها و رساله‌هایش برهان اقامه کرده است. بی‌تردید منظور از برخی فقرا خود ملاصدرا است، اما از شدت تواضع اشاره‌ای به آن نمی‌کند.

پل تیلش

تیلش یکی از بزرگترین متکلمان بزرگ قرن بیستم به شمار می‌رود. وی تلاش می‌کرد تا مفاهیم بنیادین و اساسی مسیحیت را براساس اقتضاها و زمان باخوانی کند. به باور تیلش مفاهیم سنتی مسیحیت نمی‌تواند به سؤالات اساسی عصر حاضر پاسخ دهند، لذا این مفاهیم باید باز تعریف شده و براساس یافته‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی تفسیر جدیدی از آنها عرضه شود. تفسیر جدید مفاهیم و مقولات اساسی مسیحیت کار متکلم است. به نظر تیلش الهیات باید دو کار انجام دهد یکی بیان و ابلاغ حقیقت پیام مسیحی و آن دیگر باز تفسیر این حقیقت برای نسل‌های آینده. پس الهیات باید به دو قطب چشم‌دوزد:

یکی قطب حقایق جاویدان مبانی الهیات مسیحی و دیگری عصری که این حقایق در آن درک شوند. در نگاه تیلش آدمی در عصر حاضر پنج مسئله اساسی وجود دارد که سرچشمه تمام مسائل وجودی دیگر محسوب می‌شود. آن پنج مسئله عبارتند از: شکاکیت، تناهی، بیگانگی، ابهام و معنای حیات. در باور وی الهیات باید پاسخگو باشد، پاسخ به سؤالات وجودی. فرهنگ زبان یک عده سؤالات وجودی مطرح می‌کند و الهیات باید در قالب نمادهای دینی به این پرسش‌های پاسخ مناسب عصر را عرضه می‌دارد. پس الهیات و فرهنگ در دو

۱- صدر المتألهین شیرازی، ۱ المتعا، ج ۲، ص ۳۱۵.

قطب مقابل هم قرار می‌گیرند. فرهنگ بشر و معاصر. سؤالات خود را به الهیات عرضه می‌دارد و الهیات به این سؤالات پاسخ می‌دهد. مناسبت عقل و وحی را باید از این نظر کاوید. باید توجه داشت که تیلیش به مذهب پروتستان تعلق دارد و وحی در این مذهب معنای خاص خود را دارد. وی اظهار می‌دارد که وحی به معنای لغوی کلمه انکشاف است. انکشاف دلبستگی غایی یا مبدأ هستی در حامل وحی یعنی عیسی مسیح. وحی رخدادی است با ابعاد سلبی و ایجابی. بُعد سلبی وحی عبارت است از اینکه آدمی در پرتو وحی به تناهی و کرانمندی خود و تهدید عدم آگامی می‌یابد. و بعد ایجابی وحی همان نیرو و قدرت وجودی است که بر آدمی امکان می‌دهد تا بر عدم غلبه کند و به منزله دلبستگی غایی تجلی یابد. همین طور وحی رویدادی است با دو بعد عینی و ذهنی. انکشاف سرّ و راز سراپای وجود کسی را فرا می‌گیرد. اگر امری به طور عینی و برون ذات روی ندهد چیزی مکشوف نمی‌گردد، این همان بعد عینی وحی است و اگر کسی آنچه را که روی می‌دهد، به طور ذهنی و درون ذات درک نکند بعد انکشافی وحی بی‌معنا می‌شود. این همان بعد ذهنی وحی است.^۱ تیلیش دو گونه وحی را از هم متمایز می‌کند. وحی نخستین یا اصلی و وحی وابسته. وحی نخستین عبارت است از وحی‌ای که برای اولین بار روی می‌دهد و دو بعد عینی و ذهنی وحی برای اولین بار تکوین می‌یابند. عیسی به دو جهت مسیح است؛ جهت اول به خاطر اتحاد با خدا و انکشاف سر هستی (بعد عینی) و جهت دوم اینکه به عنوان مسیح از سوی مسیحیان پذیرفته شد (بعد ذهنی). وحی وابسته عبارت است از وحی‌ای که به طور استمراری و بی‌وقفه در تاریخ کلیسا تداوم دارد.

یکی از کارهای اساسی وحی عبارت است از اینکه به پرسش‌های وجودی عقل پاسخ داده و تعارضات عقل را مرتفع سازد. در نگاه تیلیش عقل چند معنا دارد که مهمترین آن عبارت است عقل وجودی و عقل ذاتی. ذات و وجود تقسیم بندی کلیدی وی به شمار می‌آید. ذات به یک مرتبه از مراتب هستی دلالت دارد و آن مرتبه قبل از آفرینش بالفعل است و وجود از مرتبه آفرینش بالفعل حکایت می‌کند. مرتبه ذات مرتبه اتحاد انسان با خداست و مرتبه وجود مرتبه جدایی و انفصال.^۲ اگر مقولات ذات و وجود را در حوزه عقل به کار گیریم، اصل سازگاری ایجاب می‌کند که عقل ذاتی در قالب اتحاد عقل با خدا توصیف شود و در این صورت عقل با

1- Systematic Theology, Chicago, The University of Chicago, Press 1968, Vol 1, P 111.

2- Dourley, Tohn, Paul Tillich and Bonaventure, metheians Leiden, E.J.Brill, 1975, P 72.

وحی هماوایی دارد. اما عقل وجودی، عقلی است منفصل از وحی، عقل در مرتبه خلقت از مبدأ هستی فاصله می‌گیرد و به اتحاد مجدد با منشأ و مبدأ هستی نیاز دارد. عقل وجودی دچار تعارضاتی است که وحی باید در قالب نمادهای دینی به آنها پاسخ دهد. تیلش برای عقل وجودی سه گونه تعارض می‌شمارد:

الف - تعارض عناصر خود آئینی و دیگر آئینی

ب - تعارض نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی

ج - تعارض صورت‌گرایی و عاطفه‌گرایی

الف - تعارض عناصر خود آئینی و دیگر آئینی

در نگاه تیلش خود آئینی عبارت است از آنکه آدمی با قدرت عقلانی خود زندگی می‌کند و برای خود قانون وضع می‌کند^۱ خود آئینی پیروی از مرجعیت بیرونی نیست، بلکه پیروی از ندای خود انسان است و تسلیم شدن به چیزی است که بخشی از همان ذات انسان است.^۲ دیگر آئینی عبارت است از تحمل قانون بیگانه به کل کارکردهای عقل. دیگر آئینی تمام خلاقیت‌های آدمی را نادیده می‌گیرد و با عقل و منطق می‌ستیزد و برای اینکه عملکرد فرد را توجیه کند ادعا می‌کند که از طرف خدا سخن می‌گوید.^۳ در نظر تیلش این تعارضات عقل وجودی تنها از ناحیه خدا آئینی در پرتو وحی نهایی قابل رفع است. خدا آئینی بیان می‌دارد که قانون برتر در همان حال قانون درونی خود انسان است و در مبدأ هستی که مبدأ خود انسان است ریشه دارد.^۴

خدا آئینی را نباید تسلیم فرهنگ به قوانین تحمیل شده از خارج الهی محسوب کرد، بلکه باید تأیید مجدد اصول منطقی عقلانی و اخلاقی از یک افق برتر به شمار آورد. وحی نهایی واجد دو عنصری است که برای وحدت مجدد خود آئینی و دیگر آئینی مؤثرند. اولین عنصر

۱- ویلیام هوردن، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطه ویر میکائیلیان، ص ۱۱.

۲- آلون پلانینجا، عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری، ص ۳۱.

۳- راهنمای الهیات پروتستان، ص ۱۴۲.

4- Tillich, Paul, The Protestant Era, Trans lated by Jams, Lulhes, Adams, Chicago, The University of Chicago Press, 1948, P 40.

تجلی کامل مبدأ هستی در کسی است که حامل وحی نهایی است و دومین عنصر قربانی و ایثار کامل حامل وحی دریای مبدأ هستی است.

عنصر اول عقل خود آئین را توانا می سازد تا کنه و ژرفای خود را حفظ کند. حضور مبدأ هستی در عیسی مسیح است که جوهر معنوی و روحانی را به تمام صور فعالیت‌های عقلانی ارزانی می‌دارد و آنها را از تهی وارگی نجات می‌دهد. عنصر دیگر یعنی قربانی و ایثار حامل وحی باعث می‌شود که عقل دیگر آیین خود را بر ساختارهای عقلانی و معنوی بشر تحمیل نکند. در عقل خدا آیین در پرتو وحی، هم ساختارهای عقلانی و منطقی حفظ می‌شود و هم کسی از بیرون خود را به نام خدا بر بشر تحمیل نمی‌کند.

ب - تعارضات نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی

دومین تعارض عقل وجودی، تعارض عناصر نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی است. تیلیش این تعارض را در تمام قلمروهای حیات مشاهده می‌کند. تعارض پویایی و رشد از یک سو و صورت و صیانت نفس از سوی دیگر. عناصر ایستای عقل فرد را در قالب قوانین مطلق جلوه‌گر می‌سازد و عناصر پویا در اشکال نسبی‌گرایی خود را نشان می‌دهند. عناصر ایستا بر سنن خاص مانند اخلاقیات تثبیت شده، اصول فلسفی و اشکال سیاسی مستحکم تأکید می‌ورزد و عناصر پویا با استدلال‌های شکاکانه همواره نارضایتی خود را از مطلق‌گرایی ابراز داشته و آداب و سنن محلی و فرهنگ‌های مختلف را بدون دید نقادانه به یکسان ارج می‌نهد. تنها چیزی که می‌تواند بر تعارض نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی فائق آید امر مطلق عینی است. زیرا نسبی‌گرایی بر عینیت تأکید می‌کند و مطلق‌گرایی بر اطلاق. در هستی جدید که در عیسی مسیح متجلی است، هم اطلاق دیده می‌شود و هم عینیت. زیرا هم عینیت مشاهده می‌شود که همان حیات فردی و شخصی و انضمامی عیسی مسیح است و این شخص حامل آن چیزی است که بدون قید و شرط مطلق است.

ج - تعارض صورت‌گرایی و عاطفه‌گرایی

در حوزه عقل وجودی دو عنصر صورت‌گرایی و عاطفه‌گرایی با هم تعارض دارند. غلبه عنصر صوری در کارکردهای حقوق و شناختاری عقل دیده می‌شود و غلبه عنصر عاطفی در کارکردهای زیبایی‌شناختی و اجتماعی عقل رؤیت می‌شود. صورت‌گرایی عبارت است از تأکید انحصاری به جنبه صوری کارکرد عقلانی و عاطفه‌گرایی عبارت است از مشارکت

عاطفی و احساس در حیات دیگران و اظهار همدلی نسبت به دیگران. تیلش می‌گوید وحی نهایی می‌تواند بر تعارض صورت‌گرایی و عاطفه‌گرایی غالب آید. زیرا وقتی در تجربه وحیانی سر‌هستی اکتشاف می‌یابد، این انکشاف کل حیات بشری از جمله حوزه‌های عقل و عاطف را فرا می‌گیرد. به دیگر سخن انکشاف سر‌هستی تنها به کارکردهای شناختی منحصر نیست، بلکه سایر کارکردهای شخصیت نیز از این حادثه تأثیر می‌پذیرد.^۱ وحی همان اندازه که عقل سرگشته وجودی را سیراب می‌کند، حق عاطفه را نیز ادا می‌کند.

مقایسه دیدگاه‌های ابن عربی و پل تیلش در خصوص رابطه عقل و وحی

قبل از اینکه درباره این دو اندیشمند نکته‌ای گفته شود باید خاطر نشان ساخت که مقایسه تطبیقی اندیشه دو متفکری که به دو فرهنگ مختلف تعلق دارند و در دو عصر متفاوت زندگی می‌کردند کاری است بس دشوار. به علاوه ابن عربی عارفی است مسلمان و تیلش متکلمی است مسیحی. اما به رغم این تفاوت‌ها در نظام فکری این امر به نکات مشترکی هم برمی‌خوریم.

۱- بی‌اعتباری دلایل عقلی وجود خدا

ابن عربی در این باره می‌گوید: کسانی که در مقام وصول به علوم الهی از اندیشه مدد می‌جویند و به فکر دست می‌یازند، از طایفه اهل الله نیستند. اینها از علوم و معارف الهی بی‌خبر و از احوال و اذواق اهل الله بی‌بهره‌اند.^۲ وی دلیلی را هم در خصوص برهان ناپذیری وجود خدا عرضه می‌دارد و می‌گوید: شناخت یک چیز در صورتی ممکن است که معرفت و شناختی مقدم به آن بوده و بین آن دو معرفت مناسبتی وجود داشته باشد. اعم از اینکه این مناسبت به سبب جنس یا نوع یا شخص باشد. ولی از آنجا که میان خدا و جهان هیچ مناسبتی وجود ندارد، لذا خداوند به مدد معرفت پیشین شناخته نمی‌شود و در نتیجه استدلال از شاهد به غایب درباره خداوند درست نیست. ابن عربی در جای دیگری می‌گوید: علم به حسب ارتباط و ترتیب معلوم صورت می‌بندد و به جهت تمایز معلوم‌ها از هم شکل می‌گیرد. تمایز اشیاء از همدیگر یا از جهت جوهریت است مانند تمایز عقل از نفس یا از جهت هیأت اشیاست، مانند تمایز سفیدی و سیاهی. این حصر، حصر عقلی است. بنابراین چیزی که در آن

1- Systematic Theology, Chicago, The University of Chicago, Press 1968, Vol 1, P 90.

۲- محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۱۷۱-۱۷۰.

جهتی از جهات مذکور نباشد عقل اصلاً نمی‌تواند وجودش را درک کند و چون جهات مذکور در خداوند وجود ندارد لذا عقل نمی‌تواند وجود خدا را درک کند.^۱ تبلیش براساس مبانی فکری خود می‌گوید که وجود داشتن به معنای متناهی بودن است. مفهوم وجود و روش استدلال برای تصور مربوط به خداوند نامناسب است. آموزه وجود خدا، با مفهوم مبدأ خلاق ذات وجود در تعارض است.^۲ وی در جای دیگر می‌گوید: هر استدلالی نتایج را از امر محصل (شاهد) به امر مطلوب (غایب) سوق می‌دهد. در براهین وجود خدای جهان محصل (شاهد) و خدای مطلوب (غایب) است و پاره‌ای از ویژگی‌های جهان خدا را ضروری می‌سازد و خدا از جهان استنتاج می‌شود. اگر خدا را از جهان استنتاج کنیم او دیگر نمی‌تواند از جهان استعلا یابد بلکه او حلقه مفقوده‌ای است که با نتایج صادق قابل کشف است. براهین وجود خدا نه برهانند و نه دلیل. آنها تجلی پرسش از خداوند هستند که در تنهای انسان نهفته است. برهان وجود شناختی حاکی از ساختار وجود شناختی موجود متناهی است و نشانگر آن است که آگاهی از امر نامتناهی در آگاهی از تنهای و کرانمندی مندرج است.^۳

۲- مطابقت وحی با قوانین طبیعت

یکی از موارد اشتراک ابن عربی و تبلیش آن است که آموزه‌های وحیانی قوانین طبیعت را نقض نمی‌کنند، بلکه با آن سازگاری دارند. البته این فرض ممکن است که داده‌های وحیانی فراتر از قوانین طبیعت باشند ولیکن این سخن به معنای نقض امور عادی طبیعت نیست. ابن عربی در این باره می‌گوید: وحی به ترتیب اموری نازل می‌شود که حکمت آن را اقتضا می‌کند و اگر وحی از غیر خدا نازل می‌شد ناسازگاری و اختلاف زیادی در آن پیدا می‌شد و در نتیجه اعضای بدن تو می‌لرزید و درد و الم پدید آمده، خلط حقیقت و حیرت پیدا می‌شد.^۴ تبلیش نیز می‌گوید: تجلی سرّ وجود (خدا) در وضعیت وحیانی ساختار وجودی را که آن سرّ از طریق آن متجلی می‌شود نابود نمی‌سازد. در حالی که تسخیر شیطنی اصول منطقی و اخلاقی عقل را از میان می‌برد.^۵

۱- الفتوحات المکیه، ج ۱، صص ۹۲-۹۳.

2- Systematic Theology, Chicago, The University of Chicago, press 1968, Vol 1, P 204.

3- Ibid, P 205-206.

۴- الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۶۷.

5- Systematic Theology, Chicago, The University of Chicago Press 1968, Vol 1, P 119.

۳- تأثیر وحی در حاملان وحی

ابن عربی و تیلیش هر دو بر این باورند که وحی تأثیری عمیق برای حاملان وحی باقی می‌گذارد. از آنجا که در رویداد وحی موجودی ناسوتی با مبدأ هستی ارتباط برقرار می‌کند. لذا درد صاحب وحی را فرا می‌گیرد و ابن عربی از آن به حال تعبیر می‌کند.^۱

مخاطب وحی در اثر وحی طوری تحت تأثیر قرار می‌گیرد که تاب تخلف نداشته و بی‌هیچ تردید و ترددی بر طبق آن عمل می‌کند. سلطه و حاکمیت وحی در نفس کسی که بر او وحی می‌شود از سلطه طبع او که عین خودش است قوی تر است.^۲ تیلیش نیز در این باره می‌گوید: که وحی وقتی حامل وحی را فرا می‌گیرد وی حالت وجدی یا خلسه‌ای پیدا می‌کند. در حالت وجد آدمی در وضعیت فوق العاده قرار می‌گیرد، بدین معنا که ذهن از موقعیت عادی خویش و شاکله عالم و معلوم فراتر می‌رود.

۴- کلیت وحی

در نظر ابن عربی وحی در همان مفهوم گسترده‌اش حقیقتی است یگانه که در موارد گوناگون به شکل‌ها و صور مختلف ظهور و بروز پیدا می‌کند. در زنبور عسل به گونه‌ای و در پیامبر به گونه‌ای دیگر. از این رو وحی تنها به پیامبران اختصاص ندارد و منحصر در ولی نیز نبوده بلکه همه موجودات را شامل می‌شود. البته مرتبه عالی وحی مختص پیامبران به ویژه پیامبر اعظم اسلام بوده و مراتب نازل آن که الهام نام دارد در اولیاء و مراتب نازل تر در موجودات دیگر دیده می‌شود. در اندیشه تیلیش نیز گروه‌ها و اشخاص و پدیده‌های دیگر می‌توانند حامل وحی باشند. گروه‌ها، افراد و پدیده‌های دیگر در صورتی حامل وحی می‌شوند که به نحوی به مبدأ هستی و معای دلالت نمایند.

۵- استمرار وحی

به نظر ابن عربی بعد از اتمام دایره نبوت و انقطاع زمان وحی، رابطه خلقی و جهت مربوط به اجتماع بشری ولایت ختمی مرتبت از باطن وجود او منتقل به اقطاب و اولیاء محمد می‌شود. همیشه در این امت باید یکی از اولیاء خاتم ولایت محمدیه باشد تا ترتیب مراتب وجودی حفظ

۱- رسائل ابن عربی، شیخ محیی الدین ابن عربی، مقدمه، ص ۱۶۱

۲- الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۳۸.

شود، چون ولی از اسماء حاکم دائمی بر خلق بوده و انقطاع آن محال است. در اندیشه ابن عربی وحی منقطع نشده است و همچنان استمرار دارد و اولیاء از چنین وحی‌ای برخوردارند ولی وحی آنها وحی تشریحی یا وحی مبشرات در منام است.^۱ در اندیشه تیلش نیز وحی استمرار دارد، عیسی مسیح در محور وحی وابسته را تشکیل می‌دهند و وحی آنها نسبت به وحی عیسی مسیح فرعی و ثانوی به شمار می‌رود و این نوع وحی همچنان استمرار دارد. موارد اختلاف ابن عربی و تیلش درباره رابطه عقل و وحی:

۱- رویکرد زبانی ابن عربی و غیرزبانی تیلش نسبت به وحی

رویکرد ابن عربی به وحی اساس رویکرد زبانی است و معنای محوری وحی، همان رابطه تخاطبی یا کلامی خدا با پیامبر است و قرآن مجید وحی مجسم به شمار می‌آید. اما تیلش اظهار می‌دارد که خدا در رویداد وحی خود را به حضرت مسیح متجلی ساخته است. خدا در عیسی مسیح خود را آشکار کرده است و کلام خدا به معنای تجلی خداست و عیسی مسیح نیز کلام خداست که خدا وجود خود را در او مکتشف ساخته است.

۲- خاتمیت وحی

در نگاه ابن عربی حضرت رسول (ص) حامل وحی نهایی است و ملاک خاتمیت عبارت است از اینکه حضرت رسول اکمل و افضل رسل و مظهر اسم اعظم و کاملترین تجلی الهی است و نیز از نظر زمانی آخرین فرستاده خدا به بشر است. اما تیلش تأخر زمانی را ملاک خاتمیت قرار نداده و به طور شورمندانه از خاتمیت وحی در عیسی مسیح هواداری می‌کند. به باور وی تنها حضرت عیسی مسیح است که خدا به طور کامل خود را در وجود وی متجلی ساخته است و حامل وحی به طور کامل خود را قربانی مبدأ وحی ساخته و هیچ مقام و شأن و ارزشی از رهاورد وحی برای خود ادعا نکرده است.

۳- ارکان وحی

نگاه ابن عربی به پدیده وحی، نگاهی است خود بسنده به این معنا که وحی در مقام تحقق خود در عالم نفس الامر نیازی ندارد که حتماً از جانب عده‌ای به عنوان وحی پذیرفته شود.

۱- محیی الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۳۴۵.

یعنی پذیرش وحی در تعریف وحی گنجانده نمی‌شود و جز در مؤلفه‌های ذاتی وحی به شمار نمی‌آید. هر چند افراد پذیرنده وحی ثانیاً و بالعرض در رویداد وحی مورد توجه‌اند. اما در نگاه تیلیش وحی دارای دو رکن ذاتی است. رکن عینی که آن را معجزه می‌خواند و شاخص‌ترین رکن عینی همان عیسی مسیح است که معیار و ملاک تمام وحی‌های دیگر است و رکن ذهنی که همان اشخاص و جامعه است که عیسی مسیح را پذیرفتند.

۴- معجزه و حیانی

ابن عربی قرآن را معجزه می‌خواند و تیلیش عیسی مسیح را. در اندیشه ابن عربی در رویداد وحی، قرآن مجید معجزه به شمار می‌رود و اعجاز آن از ابعاد مختلف مانند فصاحت و بلاغت، معنا و محتوا، جاذبه و دلربایی، وسعت معارف معجزه مدنظر قرار می‌گیرد. اما در نگاه تیلیش مسیح معجزه بوده و انجیل روایت‌های بشری مربوط به انکشاف الهی در عیسی مسیح است.^۱

۵- علوم و حیانی

در نگاه ابن عربی علم اسرار که همان علم و حیانی است، علم الهی است و آن اصل همه علوم است و همه علوم به آن باز می‌آیند.^۲ بنابراین صاحب و عالم به علم اسرار عالم به همه انواع علوم و مستغرق در جمیع آنهاست.^۳ لازمه سخن ابن عربی آن است که رابطه علوم متعارف با علم اسرار همان رابطه عموم و خصوص مطلق است، اما در نظر تیلیش علم و حیانی فقط علمی است که در موقعیت و حیانی از طریق وجود معجزه ادراک پذیر باشد. علم و حیانی در باب ساختار طبیعت و تاریخ و انسان چیزی به اطلاعات ما نمی‌افزاید بلکه تنها علمی است مربوط به دل‌بستگی فرجامین و غایی. یعنی علمی است راجع به رابطه انسان با مبدأ و معنای هستی در رویداد و حیانی.^۴ لازمه

۱- جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۱۴۵.

۲- الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۲۸.

۳- پیشین، ج ۱، ص ۱۴۰.

1- Systematic Theology, Chicago, The University of Chicago, Press 1968T Vol 1, P 130.

سخن تیلش آن است که علم وحیانی و علوم متعارف دو گونه علم کاملاً مغایر از هم هستند و بین این علوم مابینت برقرار است.

نتیجه

آنچه از مقایسه تطبیقی آراء دو دانشمند به دست می‌آید آن است که اگر آدمی بخواهد رویکردی منصفانه به دست آوردهای علوم متعارف بشری و ره آورد وحی داشته باشد باید اذعان نماید که در دنیای کنونی جهت دستیابی به آرامش معنوی و سعادت اخروی به عقل و وحی هر دو نیاز دارد. عقل باید زیرساخت‌ها و مبانی عقلی وحی را مستحکم سازد و در ابلاغ سازگار گزاره‌های وحیانی و بازخوانی مفاهیم دینی و رفع تعارض ظاهری مطالب وحی، وحی را مدد نماید و وحی نیز می‌تواند محدودیت‌های عقل را گوشزد کرده و موضوعاتی را جهت اندیشه‌ورزی در اختیار عقل قرار دهد و با بیان جزئیات پاره‌ای از مسائل اساسی بشر همانند سعادت، عالم اخروی و غیره، به عقل یاری نماید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

- ۱- ابن عربی، رسائل، شرح هروی، تهران، انتشارات موسی، ۱۳۶۷.
- ۲- ابن قیم الجوزیه، مفتاح دارالسعاده، بیروت.
- ۳- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰، چاپ سوم.
- ۴- پلانینجا آلوین، عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری، انتشارات انجمن معارف اسلامی، قم، ۱۳۸۲.
- ۵- جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۶۷.
- ۶- صدر المتألهین شیرازی، المتعا، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ج ۲.
- ۷- ویلیام هوردن، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهره ویر میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- ۸- هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، نشر الهدی، ۱۳۷۲.
- 9- Dourley, Tohn, Paul Tillich and Bonaventure, Methiands Leiden, E.J.Brill, 1975.
- 10- Systematic Theology, Chicago, the University of Chicago, Press 1968, Vol 1.
- 11- Tillich, Paul, The Protestant Era, Trans Lated By, Jams, Lulhes, Adams, Chicago, The Viniversity of Chicago Press, 1948.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی