

کارکردهای عقل از منظر ابن عربی

مهدی بابایی المشیری*

چکیده

عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس انسانی دارای کارکردهای مختلف است که عبارت‌اند از ادراک و فهم، انتزاع، تجرید، تعمیم، تحلیل، تجزیه، ترکیب، تعریف، سنجش و مقایسه، حکم و استدلال یا استنتاج. ذکر این کارکردها به صورت استقرایی است و می‌توان موارد دیگری را یافت و بر آنها افزود. ابن عربی در فتوحات به صورت پراکنده درباره کارکردهای عقل سخن گفته است و تبیین‌های خاصی در این باره دارد. عقل توانایی ادراک معانی مجرد از مواد را دارد و به دلیل خاصیت قبول که در او هست، معارف شهودی را ادراک کرده و می‌پذیرد. شرط دستیابی عقل به معانی مجرد، تجرید و تلطیف معانی از ماده و عوارض ماده است و این کار توسط خیال و به کمک عقل صورت می‌گیرد و نیز تنزل معانی مجرد از عالم عقل به خیال و حس مستلزم تکتیف و صورت‌گیری معانی در خیال است. ادراک حسی و خیالی استعداد لازم را برای ادراک معانی توسط عقل را فراهم می‌کنند. معانی قابل خلق و ابداع نیستند. آنها صرفاً تعقل می‌شوند و جایگاه اصلی آنها در حضرت معانی و علم حق تعالی است. حقیقت اشیا را معانی تشکیل می‌دهد و ظهور و تنزل آنها در هر مرتبه‌ای مستلزم پذیرش احکام و آثار آن مرتبه است. ادراک اشیا در مرتبه حس ادراک معانی در قالب صور محسوس مادی است و ادراک خیالی، ادراک معانی در قالب صور خیالی است و ادراک عقلی، ادراک معانی در قالب صور معقول است. بیشتر انسان‌ها قدرت بر تجرید معانی از موادشان را ندارند و بیشترین بهره‌شان از معانی در حد خیال منتشر و صور خیالی مبهم است. واژگان کلیدی: ادراک، شهود، محسوس، متخیل، خیال، حکم، سنجش عقلی.

۱۸۳
ذهن
کارکردهای عقل از منظر ابن عربی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار گروه عرفان موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

mahdi_babaei_44@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۰/۶

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۱۵

مقدمه

بحث کارکردهای عقل به صورت مرتب و منظم در فلسفه نیامده است؛ به عبارت دیگر فصلی برای این موضوع اختصاص داده نشده است؛ بلکه فلاسفه به صورت پراکنده و به مناسبت از آن سخن گفته‌اند. عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس انسانی دارای کنش و کارکردهای مختلف و متفاوتی است. عقل، برخی از این کنش‌ها را که ویژه و مختص خود عقل است، بدون دخالت قوای دیگر انجام می‌دهد؛ اما برخی از کارکردها مشترک بین عقل و قوای دیگر است و عقل به کمک قوای دیگر آنها را انجام می‌دهد. کارکردهای عقل آن‌گونه که در فلسفه و منطق آمده است، به‌طورمختصر عبارت‌اند از: ادراک و فهم، انتزاع، تجرید، تعمیم، تحلیل، تجزیه، ترکیب، تعریف، سنجش و مقایسه، حکم و استدلال یا استنتاج. این کنش‌ها را در مورد عقل نظری مطرح کرده‌اند. عقل عملی هم کنش‌هایی مختص به خود دارد که در بالا ذکر نشده است. کارکردهای عقل منحصر به موارد فوق نیست؛ بنابراین ذکر این کارکردها به صورت استقرایی است. می‌توان موارد دیگری را یافت و بر موارد فوق افزود.

ابن عربی در کتاب فتوحات در مورد کنش‌های عقل مطالبی را به صورت پراکنده و به مناسبت مطرح کرده است که سعی کرده‌ایم آنها را در اینجا به صورت منظم ارائه کنیم. نکته دیگر اینکه مطالب ارائه‌شده در اینجا مربوط به کنش‌های عقل نظری است.

الف) ادراک و فهم

یکی از کارکردهای مهم و اساسی عقل، ادراک و فهم و یافت معارف و معانی است، چه به صورت مفرد باشد و چه به صورت مرکب و چه تصورات باشد یا تصدیقات. به اعتقاد ابن عربی مراتب معلومات در عالم ممکنات سه قسم است: مرتبه معانی مجرد از مواد که توسط عقول ادراک می‌شود، مرتبه محسوسات که از طریق حواس ادراک می‌شود و مرتبه متخیلات که به وسیله عقل و حواس ادراک می‌شود (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۶). روشن است معانی مجرد که با عقل درک می‌شود، اعم است؛ هم شامل درک تصورات و هم شامل درک تصدیقات می‌گردد. وی در جای دیگر می‌نویسد خداوند عالم را در سه مرتبه قرار داده

است: عالم شهادت یعنی عالم حس؛ عالم غیب یعنی عالم عقل که از طریق عقل ادراک می‌شود و عالم تخیل یا برزخ که عبارت است از تنزل معانی در صور محسوسه که نه جزو عالم عقل است و نه جزو عالم حس؛ بلکه بین عالم حس و عالم عقل قرار دارد (همان، ج ۱، ص ۳۹۵). وی همچنین در جای دیگر می‌گوید صور مثالی با چشم خیالی دیده می‌شود؛ همان‌گونه که محسوسات با چشم ظاهری، و معانی با چشم بصیرت ادراک می‌گردد. بصیرت در اینجا به معنای دیدن با عقل است (همان، ج ۳، ص ۵۰۷ و ج ۴، ص ۳۰)؛ بنابراین ادراک معانی که همان بصیرت است، توسط عقل صورت می‌گیرد. به‌طور کلی اموری که نه عین ماده و نه در ماده‌اند مانند صفات منسوب به حق تعالی از طریق عقل ادراک می‌گردند (همان، ج ۳، ص ۳۶۴)؛ بنابراین یکی از کارکردهای عقل توانایی ادراک معانی و مفاهیم مجرد از ماده و عوارض ماده است. نکته مهم در اینجا این است که به اعتقاد ابن عربی عقل از سنخ نور است و یکی از خواص ذاتی آن نوربودن است و در موارد متعدد آن را متذکر می‌گردد و با نور ایمان یا نور شرع مقایسه می‌کند (همان، ج ۱، ص ۴۴ و ج ۴، ص ۳۱۳). نور خود ظاهر است و ظاهرکننده غیر است؛ یعنی خاصیت روشنگری و پرتوافکنی دارد و با پرتوافکنی خود، اموری را منور و قابل رؤیت می‌سازد؛ براین اساس عقل نور ذاتی خود را بر هر امری بیفکند، آن را برای خود روشن و مرئی می‌سازد و از دل آن معانی را به چنگ می‌آورد.

البته/بن عربی گاهی ادراک امور متخیل را به عقل و حس نسبت داده است. امور متخیل، تشکل معانی در صور محسوس است و این صورتگری توسط قوه مصوره که خادم عقل است، انجام می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۶۶). روشن است مراد از حس در اینجا حس مشترک است و چون در امور متخیل جمع بین معنی و محسوس شده است، در ادراک آن هم عقل و هم حس نقش دارد. وی در جای دیگر می‌گوید عقل به کمک حواس و از طریق آنها به تعقل مدرکات مربوط به حواس می‌رسد؛ به تعبیر دیگر عقل، مدرکات هر قوه حسی را به کمک آن حس و از طریق آن تعقل می‌کند و اگر آن قوه حسی نبود، مدرکات مختص آن حس، معلوم عقل نمی‌شد؛ زیرا عقل ذاتاً چنین مدرکاتی را در خود ندارد تا بدون آن حس ادراک نماید (همان، ج ۱، ص ۲۸۹). این مطلب، مضمون همان جمله معروفی است که

می‌گوید «من فقد حساً فقد فقد علماً». نکته قابل توجه در اینجا این است که این مطلب با سخنی که در بالا گفته‌ایم که عقل صرفاً معانی و مفاهیم مجرد از ماده و عوارض ماده را می‌تواند ادراک کند، منافات ندارد؛ زیرا ادراکات هر یک از قوای حسی بعد از دریافت، بایستی از ماده و عوارض ماده پیراسته گردند تا شأنیت معقول‌شدن را پیدا کنند و به عبارت دیگر ادراکات حسی، نفس را مستعد ادراک خیالی و ادراک حسی و خیالی، نفس را مستعد درک عقلی می‌نمایند.

به نظر ابن‌عربی عقل افزون بر موارد فوق، حقایق و معارف شهودی را هم ادراک می‌کند. به اعتقاد وی عقل دارای دو جهت و حیثیت است: جهت قبول و جهت نظر و فکر. عقل از جهت قبول، حقایق و معارف شهودی را می‌پذیرد. وی در عبارتی تصریح نمود که عقل، بخشی از علوم نبوت و ولایت را که با کشف و شهود حاصل می‌شود، ادراک می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۶۱). وی در عبارتی این مطلب را روشن‌تر بیان می‌کند که عقل به حقایق و معارف شهودی که از طریق تجلی بر قلب عارف افاضه می‌شود، واصل می‌شود و می‌پذیرد، اما نه از جهت فکر و نظر؛ زیرا عقل از حیث فکر و نظر توانایی وصول به آنها را ندارد. عقل به کمک عنایت الهی یا با تصفیه باطن از راه ذکر و تلاوت آیات الهی، آمادگی برای پذیرش حقایق و معارف شهودی را پیدا می‌کند (همان، ص ۳۰۵). آشکار است پذیرش و قبول و تصدیق عقل، فرع بر ادراک و تصور است. تا فهم و ادراکی از شیء مورد قبول صورت نگیرد، پذیرش و تصدیق آن شیء محقق نخواهد شد. از سوی دیگر، عارفی که معارف شهودی را یافته است، ابتدا باید معارف شهودی خود را به علم حصولی تبدیل کند؛ یعنی در قالب معانی و مفاهیم تصویری در آورد و سپس در قالب گزاره آنها را بیان و تصدیق کند. این روندی است که عارف با عقل خود انجام می‌دهد که افزون بر معرفت شهودی، فهم عقلی نیز از آن پیدا می‌کند.

ب) تجرید و تعمیم

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه عقل به معانی و مفاهیم مجرد از ماده و عوارض ماده دست می‌یابد؟ آیا بایستی فعالیت‌هایی بر روی ادراکات حسی انجام گیرد تا

به مرتبه معقول شدن برسند یا به هیچ‌گونه فعالیتی نیاز نیست، بلکه عقل به گونه دیگری به معانی و مفاهیم کلی و مجرد از ماده و مادیات دست می‌یابد؟ همان‌گونه که در بالا گفته شد، عقل، برخی از معانی و مفاهیم را از طریق قوای حسی اخذ می‌کند و دستیابی عقل به آن مفاهیم و معانی بدون حواس ممکن نیست؛ برای مثال معرفت و شناخت عقل به صداها و الفاظ و کلمات از طریق قوه سمع است و نیز شناخت انواع رنگ‌ها به کمک قوه بینایی میسر است و به همین گونه در بقیه حواس. هر حسی، معانی و مفاهیم مختص به خود را در معرض عقل قرار می‌دهد. اگر یکی از حواس در ادراک محسوسات ویژه خود، نقص و خللی داشته باشد، عقل هم فاقد معانی و مفاهیم مرتبط با آن حس خواهد بود (همان، ص ۲۸۸-۲۸۹)؛ اما روند دستیابی عقل به این معانی و مفاهیم بدین صورت است که قوای حسی ما آنچه را که از عالم خارج درک می‌کند، صورتی از آنها را به قوه خیال می‌سپارد و قوه خیال به کمک قوه فکر آنها را به معقولات ملحق می‌کند؛ بدین صورت که صور محسوس در خیال، از ماده تجرید و تفکیک می‌گردند و به تعبیر ابن‌عربی از کثافت ماده تلطیف می‌شوند؛ سپس با تجرید و تلطیف بیشتر از سوی خیال با کمک قوه فکر، مجرد و روحانی می‌شوند و بدین‌سان عقل آنها را می‌پذیرد و ادراک می‌کند (همان، ص ۳۹۵-۳۹۶)؛ بنابراین شرط دستیابی به معانی و مفاهیم معقول، تجرید و تلطیف از ماده و عوارض آن است و این امر توسط خیال و به کمک قوه فکر انجام می‌گیرد. روشن است قوه فکر همان متصرفه است که به استخدام عقل در آمده و ابزار عقل است؛ بدین ترتیب کار این قوه در واقع کار عقل است.

به اعتقاد ابن‌عربی شمار اندکی از علما و دانشمندان قدرت بر تجرید تام معانی از مواد را دارند و بیشتر انسان‌ها چنین توانایی را ندارند و بیشترین بهره‌شان از هر معنایی که از آن لذت می‌برند، بهره خیالی است؛ بنابراین بیشتر مطالب شریعت برای فهم عموم مردم آمده است که در خلال آن اشاراتی برای خواص هم وجود دارد، و چون بیشتر انسان‌ها از ادراک معانی فی‌نفسه یعنی اموری که عین ماده و در ماده نیستند، قاصرند، معانی از راه خیال در صور حسی ظاهر می‌شوند و در محسوسات تجلی می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۸۶ و ج ۳، ص ۲۲۴).

نکته قابل ذکر در اینجا آن است که برای تنزل معانی مجرد معقول و تبدیل به صور محسوس مادی بایستی به عکس روند بالا طی شود؛ یعنی معانی مجرد از عالم عقل به خیال تنزل کند و در خیال از لطافت در آید و لباس کثیف مادیت یعنی عوارض مادی به تن کند تا مناسبت بین معانی مجرد معقول و عالم ماده پیدا شود؛ بعد از آن، در عالم حس به صورت شیء مادی ظاهر شود. / ابن عربی در اینجا صورت معقول خانه را برای مثال مطرح نموده که این صورت در عقل لطیف و معقول یعنی مجرد از ماده و عوارض ماده بوده است. خیال برای تنزل آن با نیروی خود، لباس صورت و شکل بر آن پوشانده و اجزایش را از هم تفکیک نموده و آن را از لطافت و تجردی که در عقل داشته، درآورده است؛ سپس بنای مهندس با جمع‌آوری خشت و گل و گچ به کمک اعضا و جوارح خود، آن را در خارج به صورت یک خانه مادی می‌سازد که با چشم قابل رؤیت است؛ بدین صورت معنای خانه از لطافت و تجرد عقلی تنزل کرده است و به صورت خانه مادی، یعنی دارای اجزا و شکل و ماده در آمده است (همان، ج ۱، ص ۳۹۶ و ج ۲، ص ۳۷۵). به نظر / ابن عربی این روند نیز همانند روند پیشین از آثار خیال می‌باشد؛ یعنی کاری است که خیال انجام می‌دهد؛ زیرا خیال، هم مرتبه حس و هم مرتبه معنی را حایز است؛ از این رو اقتدار تام دارد بر اینکه محسوس را تلطیف و مجرد سازد و معنی را کثیف و محسوس کند و این بدین جهت است که خیال در وسط واقع شده و حد برای طرفین است و به همین خاطر قادر است بر طرفین حکم کند و اگر در وسط واقع نمی‌شد، توانایی حکم کردن بر طرفین را نداشت (همان، ج ۳، ص ۴۵)؛ البته در اینجا مقصود از خیال شامل حس مشترک و مخزن آن و نیز خزانه صور مجرد و معانی یعنی حافظه یا ذاکره می‌گردد. قابل ذکر است، / ابن عربی در **فصوص الحکم** به نظر می‌رسد تکثیف معنی را به قوه وهم نسبت داده است؛ به این بیان که وهم لباس صور خیالی را بر اندام معانی چه کلی و چه جزئی می‌پوشاند و سلطنت اوهام در این نشئه عنصریه از عقل قوی‌تر است؛ زیرا عاقل با عقل خود به هر جا برسد، از حکم وهم و صورتگری آن در آنچه تعقل کرده است، خالی نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۸۱).

نکته‌ای که از مطالب فوق به دست می‌آید این است که نفس انسانی متناسب با هر یک

از این مراتب و عوالم، قوای ادراکی خاص دارد که از طریق آنها مدرکات مخصوص آن عالم را به دست می‌آورد؛ یعنی متناسب با عالم حس، قوای ادراکی حسی دارد و متناسب با عالم خیال، حس مشترک و خیال دارد و متناسب با عالم عقل و معانی، قوه عقل دارد. با قوای حسی محسوسات و با حس مشترک و خیال، صور خیالی و با عقل، معانی مجرد و معقول را می‌یابد. نکته دیگر اینکه این سیر و روند ادراکی که از حس آغاز می‌شود و به عقل و ادراک معانی عقلی ختم می‌شود و به همین صورت از معانی عقلی شروع و به حس و محسوسات می‌رسد، یک سیر و روند صعودی و نزولی است؛ به عبارت دیگر عالم حس نازل‌ترین مرتبه عالم هستی است و ادراک و معرفت از این مرتبه آغاز می‌شود و روند صعودی پیدا می‌کند و به مرحله بالاتر یعنی عالم خیال می‌رسد، معلوم و مدرک ما متناسب با این مرتبه، مجرد از ماده می‌گردد و سپس ادراک ما به مرتبه بالاتر یعنی عالم عقل صعود می‌یابد و متناسب با آن، ادراک و مدرک ما از تجرد عقلی برخوردار می‌گردد. به همین صورت در روند نزولی، معانی عقلی از عالم عقل به عالم خیال تنزل می‌کند و سپس در عالم ماده صورت محسوس مادی برایش ایجاد می‌شود. این گونه نیست که معانی عقلی مستقیماً از عالم عقل به عالم حس تنزل کند؛ بلکه بایستی از خیال عبور کند و صورت خیالی پیدا کند و بعد در حس ظاهر شود (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۷۵)؛ به عبارت دیگر این مراتب ادراک چه در روند صعودی و چه در روند نزولی مترتب بر هم هستند؛ یعنی بدون ادراک حسی - اعم از حس ظاهر و باطن - ادراک خیالی محقق نمی‌شود و بدون ادراک خیالی، ادراک عقلی حاصل نمی‌گردد. ممکن است در اینجا این پرسش مطرح گردد که ترتب بین مراتب ادراک چه نوع ترتبی است؟ ترتب رتبی یا زمانی یا انواع دیگر از ترتب؟ البته ترتب میان مراتب ادراک، ترتب علی نخواهد بود؛ به این معنا که ادراک حسی علت و سازنده ادراک خیالی و ادراک خیالی نیز علت و سازنده ادراک عقلی و معقولات باشد؛ بلکه ادراک حسی صرفاً زمینه‌ساز و شرط برای ادراک خیالی است و به همین صورت ادراک خیالی زمینه‌ساز و شرط برای ادراک عقلی است. البته یک فرق بین صعود و نزول وجود دارد و آن اینکه در سیر صعودی ادراک حسی شرط مادی برای خیال است و ادراک خیالی شرط مادی برای تعقل

است؛ اما در سیر نزولی، عقل شرط فاعلی برای خیال و خیال شرط فاعلی برای حس است. در هر صورت هر یک از این ادراکات نسبت به مرتبه بعدی، جنبه مقدماتی دارد؛ یعنی ترتب‌شان، ترتب رتبی است؛ اما آیا از نظر زمانی هم بینشان ترتب هست؟ بدین صورت که ابتدا ادراک حسی صورت می‌گیرد، سپس ادراک خیالی محقق می‌شود و در مرحله آخر، عقل به معانی عقلی نایل می‌گردد؟ ممکن است در آغاز کارهای عقلی که عقل هنوز ورزیده نشده باشد به همین‌گونه باشد؛ اما بعد از ورزیده شدن عقل، ممکن است این ادراکات با وجود ترتب میان آنها، هم‌زمان حاصل شوند؛ به این معنا که در همان زمانی که قوای حسی در حال ادراک است، قوه خیال و عقل ما هم کار خودشان را اعم از تجرید و تلطیف و انتزاع انجام دهند و ادراک خیالی و عقلی داشته باشند؛ زیرا ترتب رتبی میان دو چیز مستلزم تراخی زمانی بین آنها نیست که از حیث زمانی یکی بعد از دیگری محقق شود.

ابن عربی در جایی دیگر میان مکاشفه و مشاهده مقایسه‌ای انجام داده که برای مطلب ما در اینجا مفید است. وی می‌گوید متعلق مکاشفه، معانی است و متعلق مشاهده، ذوات و موجودات است، و مکاشفه، کثیف متراکم را تلطیف می‌کند و لطافت می‌بخشد؛ اما مشاهده، لطیف را تکثیف و تراکم می‌دهد؛ بنابراین مکاشفه بالاتر از مشاهده است؛ زیرا هر امری که مورد مشاهده قرار گرفته است، دارای احکام و نسبی است که جز به واسطه مکاشفه ادراک نمی‌گردد؛ یعنی آن احکام و نسب در هنگام مشاهده آن امر، مشهود شخص قرار نمی‌گیرد؛ بلکه بایستی از طریق مکاشفه معلوم گردد. ابن عربی در اینجا مثال می‌زند به اینکه وقتی متحرکی را مشاهده کردی، آنچه مورد شهود شما قرار گرفته، خود متحرک است، نه احکام و نسبت‌هایی که با امور دیگر دارد؛ اما در همین مشاهده، به واسطه کشف، محرک آن را می‌طلبی؛ زیرا از راه کشف پی بردی که این متحرک محرکی دارد؛ از این رو «علم» به دو معلوم تعلق می‌گیرد و «بصر» و دیده که برای مشاهده است، به یک معلوم تعلق می‌گیرد؛ بنابراین به واسطه کشف، اموری که از طریق شهود ادراک نمی‌شود، ادراک می‌گردد و کشف آنچه در شهود، مجمل است، تفصیل می‌دهد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۹۶).

با توجه به مطلب فوق می‌توان گفت همچنان‌که کشف در دل شهود، معانی را می‌یابد،

عقل هم همراه با ادراک حسی و خیالی می‌تواند ادراک عقلی داشته باشد و معانی را استخراج و انتزاع کند. نیز همان‌گونه که مکاشفه، امر کثیف مادی را تلطیف می‌کند و آن را از ماده و عوارض ماده مجرد می‌سازد، عقل نیز به کمک خیال و قوه متخیله امر محسوس مادی را از ماده و عوارض آن مجرد می‌سازد و از این طریق معنی را می‌یابد. در اینجا نیز کشف، مترتب بر شهود است؛ یعنی شهودی صورت می‌گیرد و بعد از شهود، یا هم‌زمان با آن و در دل آن ممکن است کشف معنا صورت گیرد. در بحث ما نیز، هرچند ادراک عقلی در ما انسان‌ها مترتب بر ادراک خیالی و حسی است و بدون آنها محقق نمی‌شود، این ترتب منافات با این ندارد که هم‌زمان با ادراک حسی و همراه با آن، عقل هم معانی را ادراک کند.

ج) واقعیت و حقیقت معانی

بر اساس آنچه تا کنون گفته شد، ادراک معانی مجرد معقول توسط عقل انجام می‌گیرد و نیز تجرید و تلطیف صور حسی و خیالی از ماده و عوارض آن توسط خیال و قوه مصوره صورت می‌گیرد و مصوره همان متصرفه است که به استخدام عقل در آمده و ابزار عقل است؛ بدین ترتیب کار این قوه در واقع کار عقل است و عقل با تجرید و تلطیف صور حسی و خیالی به معانی عقلی دست می‌یابد. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا این معانی عقلی، صرفاً تصورات و مفاهیمی ذهنی هستند که عقل با تجرید و تلطیف صور حسی و خیالی آنها را می‌سازد و به درک و فهمشان نایل می‌گردد؟ یا اینکه آنها خارج از ذهن ما واقعیت نفس‌الامری دارند و عقل ما با تجرید و تلطیف صور حسی و خیالی، استعداد درک و یافت معانی مجرد معقول را پیدا می‌کند؟ در صورت دوم آیا درک و یافت آنها یادآوری و تذکر حقایق و معانی مجرد معقول است یا مشاهده آنها در عالم عقل و عوالم بالاتر است؟ ابن عربی در کتاب فتوحات یک ضابطه کلی درباره معنی بیان کرده که هر امری که قابل خلق و ابداع نباشد، معنی است و اموری که خلق و ابداع را می‌پذیرند، صوراند و بر این اساس برخی از اموری که ما آنها را معنی تلقی می‌کنیم، درحقیقت معنی نیستند؛ بلکه صورت‌اند؛ زیرا مخلوق یا مبدع هستند و دارای اجزا و شکل و مقدارند. وی در این باره می‌گوید معانی مجرد معقول بر خلاف صور، قابل خلق و ابداع نیستند. آنها صرفاً تعقل می‌شوند و در حضرت

معانی و علم حق به نحو ثبوت علمی تحقق دارند؛ اما کلمات و اسامی‌ای که برای معناهایی وضع شده‌اند و دلالت بر آنها دارند، درحقیقت صورند و قابل خلق و ابداع هستند و دارای وجود خارجی و شکل و مقدارند مانند لفظ زید که برای مدلولی وضع شده و بر آن دلالت می‌کند و آن مدلول فردی از انسان است که دارای قامتی مستقیم و طول و عرض و جهات است. چنین مدلول و صورتی قابل خلق است و مقصود ما از معانی، این‌گونه مدلول‌ها نیستند؛ بلکه مراد ما از معانی اموری هستند که قابل خلق نیستند و چیزی که قابل خلق نباشد مثل را هم نمی‌پذیرد و صرفاً صورت است که مثل را می‌پذیرد (همان، ج ۲، ص ۴۲۱-۴۲۲). بر این اساس می‌توان گفت جایگاه اصلی معانی در تعین ثانی و حضرت علمیه است که در آن، همه معانی اعم از کلی و جزئی تحقق دارند؛ زیرا ممکن نیست چیزی از علم حق خارج گردد (کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۳۳۹) و از آن مرتبه به مرتبه جبروت و عالم عقول و سپس به مرتبه ملکوت و عالم مثال تنزل نموده و درنهایت در عالم شهادت در صور محسوسه ظاهر می‌گردند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱۱)؛ بنابراین حقیقت اشیا را معانی تشکیل می‌دهد و ظهور و تنزل آنها در هر مرتبه‌ای موجب می‌گردد احکام و آثار آن مرتبه را به خود بگیرند و مقید به آن مرتبه گردند؛ چنان‌که / بن‌عربی می‌گوید اصل و اساس و ذات تمام اشیای عالم به معانی برمی‌گردد. آنها ذاتاً و فی‌نفسه معانی معقول غیبی هستند و در حضرت معانی و علم حق به نحو ثبوت علمی تحقق دارند؛ سپس در حضرت حس در قالب‌های محسوس تنزل می‌کنند و در حضرت خیال به صورت متخیل ظاهر می‌شوند؛ اما معانی در ذات خودشان به معقول‌بودنشان باقی هستند، جز اینکه آنها در هر حضرتی به تناسب آن حضرت منقلب می‌گردند؛ مانند حشره آفتاب‌پرست که در هر جایی بتشیند به رنگ آن مکان در می‌آید (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۷۷).

با توجه به بیان فوق، معانی فی‌نفسه در علم حق تعالی به صورت لابلشرط از همه قیود موجود هستند و در آنجا مقید به هیچ قیدی نیستند؛ اما در عین حال به نحو جمعی و اندماجی همه قیود را در خود دارند و با تنزل در هر مرتبه با قیدی همراه و با آن ظاهر می‌شوند؛ چنان‌که با تنزل در مرتبه عقل، مقید به مجرد از ماده و صور حسی و مثالی گردیده و در صور

کلی مجرد از صور حسی و مثالی ظاهر می‌شوند و با تنزل در مرتبه خیال، مقید به صور خیالی و مثالی می‌گردند و در آنها ظاهر می‌شوند، و با تنزل در مرتبه حس، در لباس محسوس مادی ظاهر و مقید به آن می‌گردند؛ اما معانی در ذات خودشان امور معقول غیبی هستند و لباس محسوس مادی و خیالی، امری عرضی برای آنهاست؛ به عبارت دیگر ظهور معانی در لباس محسوس مادی و خیالی موجب نمی‌گردد آنها از جهت ذات تغییر کنند و از معقول بودن درآیند و مادی یا خیالی گردند؛ بلکه لباس محسوس مادی و خیالی، امری عارضی است که معانی معقول غیبی به تناسب مراتب در آنها ظهور می‌کنند؛ بنابراین می‌توان از این سخن این نتیجه را گرفت که حقیقت و ذات اشیا مادی و خیالی، متشکل از معانی معقول غیبی است که مثلاً به صورت جسم یا انسان یا اسب و مانند آنها ظاهر می‌شوند؛ چنان‌که خود/بن‌عربی به این نکته تصریح نموده و گفته است همان‌گونه که معنی، امری قائم به خود نیست، برگشته و صورت قائم به خود می‌گردد، همچنین صورتی که این عالم است به معنی باز می‌گردد؛ چون تحقق عالم به معنی و ترکیب عالم از معنی است؛ چنان‌که از ترکیب معانی، ذاتی قائم به خود شکل می‌گیرد که به آن جسم یا انسان یا اسب یا نبات گفته می‌شود (همان، ج ۳، ص ۳۹۷ و ج ۱، ص ۲۲۱). البته این نکته را باید در نظر داشت که ترکیب معانی غیرقائم به ذات به صورت یک ذات و حقیقتی از اشیا، به احدیت جمع الهی بر می‌گردد که در همه عالم سریان دارد و اگر این احدیت جمع نبود، هیچ جمعیت معانی و ذاتی قائم به خود در عالم شکل نمی‌گرفت.

با توجه به آنچه تا کنون گفته شد، روشن می‌شود ادراک اشیا در مرتبه حس و خیال و عقل، ادراک حقیقت و ذات اشیا در ذات خود به حساب نمی‌آید؛ زیرا ذات و حقیقت اشیا از سنخ معانی است که در حضرت معانی و تعیین ثانی تحقق دارد؛ بلکه این نوع ادراکات، ادراک معانی و ذوات تنزل‌یافته اشیاست که در مرتبه حس و خیال و عقل با صورت حسی و خیالی و عقلی ظاهر می‌شوند؛ به عبارت دیگر ادراک اشیا در مرتبه حس ادراک صور محسوس مربوط به معانی اشیا در موطن حس است که به موجب احکام و آثار آن موطن، در آن صور محسوس مادی تنزل کرده و ظاهر شده‌اند و ادراک اشیا در مرتبه خیال ادراک

صور متخیل مربوط به حقایق و معانی اشیا است که در موطن خیال به موجب احکام و آثار آن در صور متخیل ظهور یافته‌اند و همچنین ادراک اشیا در مرتبه عقل ادراک صور معقول مربوط به معانی و حقایق اشیا است که در موطن عقل به موجب احکام و آثار آن مرتبه تنزل کرده و ظاهر شده‌اند؛ بنابراین با توجه به مطلب فوق می‌توان گفت ادراک حسی در واقع ادراک معانی در قالب صور محسوس مادی است و همچنین ادراک خیالی، ادراک معانی در قالب صور متخیل است و ادراک عقلی، ادراک معانی در قالب صور معقول است. در هر موطنی معانی و حقایق اشیا در چهره و لباس خاصی ظاهر شده‌اند که ما در آن موطن، معانی را در همان چهره و لباس می‌یابیم.

۱. اقسام معانی

البته این نکته را باید در نظر داشت که معانی اقسامی دارد: در یک تقسیم به حقایق و معانی بسیط و مرکب تقسیم می‌گردد؛ چنان‌که ابن عربی تعبیر حقایق را به جای واژه معانی به کار برده و گفته است حقایق بر دو قسم است: حقایقی که به صورت مفرد یا بسیط در عقل موجودند، مانند حیات، علم، نطق و حس و قسم دوم حقایقی که به صورت مرکب موجودند؛ مانند آسمان، انسان، عالم و سنگ (همان، ج ۱، ص ۵۵).

برخی از عرفا در یک تقسیم دیگر آنها را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: قسم اول اموری که منسوب به حق تعالی و مختص به او هستند؛ از قبیل الوهیت، رحمت ذاتی، غنای ذاتی، وجوب ذاتی و قیومیت و مانند آن.

قسم دوم اموری که به غیر حق تعالی مرتبط هستند؛ مانند فقر، ذلت، امکان و کثرت که اوصاف برای حقایقی مانند حقیقت روح، ملک، فلک، عناصر اربعه، آسمان، زمین و مولدات هستند.

قسم سوم اموری که هم به حق تعالی و هم به غیر حق تعالی نسبت داده می‌شوند؛ اما اصالتاً و بالذات به حق منسوب‌اند و به تبعیت اضافه وجود به غیر حق، به آنها منسوب‌اند؛ مانند علم و اراده و غیر این دو که هم به حق تعالی می‌توان نسبت داد که در این صورت قدیم‌اند و هم به غیر حق که در این صورت حادث‌اند.

نیز در تقسیم دیگری آنها را به کلی و جزئی تقسیم نموده‌اند کلی مانند حقیقت انسان و علم و جزئی مانند حقیقت زید و علم او به جزئیات (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۲).

همچنین در تقسیم دیگری آنها را به تابع و متبوع تقسیم نموده‌اند. حقایق و معانی تابع، اموری هستند که در ظهور و حکم و احاطه و تعلق تابع برخی دیگر از حقایق و معانی هستند. حقایق و معانی متبوع را حقایق، علل، اعیان و وسایط بین حق تعالی و اموری که تابع آنها در وجود هستند، نامیده‌اند و حقایق و معانی تابع را خواص، لوازم، اعراض، صفات، احوال، نسب، معلولات و مشروطات و مانند آنها گفته‌اند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۱)؛ البته این نکته را باید در نظر داشت که حقایق و معانی تابع، متفرع بر حقایق و معانی متبوع هستند و وجود خارجی مستقل از آنها ندارند؛ بلکه به وجود آنها موجودند؛ چنان‌که ابن عربی در این باره می‌گوید عالم محصور بین اعیان و نسبت‌هاست. اعیان وجودی‌اند و نسبت‌ها معقول و عدمی هستند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۶۶)؛ به عبارت دیگر اشیای موجود در عالم یا جوهرند یا اعراض و احوال و احکام و نسب جوهر می‌باشند که وجود خارجی مستقل از جوهر ندارند، بلکه معقول هستند؛ یعنی به واسطه عقل ادراک می‌گردند و به وجود خود جوهر موجودند. این احکام و احوال و نسب در هر مرتبه از عالم و به لحاظ آن مرتبه و به واسطه ارتباط برخی از معانی با برخی دیگر ظاهر می‌شوند و ما آنها را از طریق قوای ادراکی خود می‌یابیم؛ بنابراین حقایق و معانی در هر مرتبه‌ای، احکام و لوازم و اعراض و آثار خاصی دارند که در آن مرتبه ظاهر می‌گردند؛ چنان‌که در موطن حس آن حقایق و معانی به صورت اشیای محسوس مادی با لوازم و اعراض و احکام و آثار خاصی که متناسب با این موطن است، ظاهر می‌گردند و ما برخی از آنها مانند صور محسوس مادی و برخی از عوارض مادی آنها را توسط قوای حسی و برخی دیگر را که از سنخ نسبت هستند، توسط عقل کشف می‌کنیم و می‌یابیم و همچنین در موطن خیال و عقل آن حقایق و معانی به صورت اشیای متخیل و معقول همراه با لوازم و احکام و نسبت‌های خاصی که متناسب با آن موطن است، ظاهر می‌گردند و ما آنها را به توسط خیال یا عقل ادراک می‌کنیم و همین‌طور در حضرت علمیه و تعیین ثانی که جایگاه اصلی همه حقایق و معانی است، در آنجا آنها همراه با همه لوازم و

احکام و آثار و اعراض خود مانند قابلیت اصلی غیرمجموع و هیئات و اعراض معنوی، ثبوت علمی دارند و کسی که به آن موطن راه پیدا می‌کند، آنها را از طریق کشف و شهود به نحو اجمال می‌یابد (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۲).

۲. معانی و طلسم خیال

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد بیشتر انسان‌ها قدرت بر تجرید معانی از موادشان را ندارند و نهایت بهره آنها از معانی در حد خیال منتشر و صور خیالی مبهم است؛ بلکه شمار کمی از عالمان قادر بر تجرید تام معانی از مواد هستند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۸۶)؛ به همین دلیل ابن‌عربی خیال را یکی از انواع طلسم معرفی کرده است:

طلسم به دلیل نام مقلوبش یعنی مسلط، طلسم نامگذاری شده است؛ بنابراین هر مسلطی تا زمانی که سلطه و حاکمیت دارد، طلسم است. خداوند خیال را بر معانی مسلط ساخته که آنها را در موادی می‌پوشاند و آنها را در مواد ظاهر می‌سازد؛ به گونه‌ای که هیچ معنایی را امکان اینکه خودش را از آن باز دارد، نیست» (همان، ج ۳، ص ۲۳۲)؛

بدین ترتیب طلسم خیال، معانی را مجسد می‌کند و آنها را در قالب صور حسی قرار می‌دهد و این امر بر صاحبان فهم نارسا که به معانی مجرد از مواد علم ندارند، طلسم است؛ بنابراین آنها به معانی مجرد، شهودی ندارند و صرفاً صور مثالی را شهود می‌کنند و توانایی ندارند امور را آن‌گونه که در واقع و نفس خویش، بدون تخیل بر آن است، ادراک کنند. آنها هیچ‌یک از معانی را با اینکه می‌دانند آنها صور مثالی و خیالی نیستند، نمی‌پذیرند، مگر آنکه در خیال‌شان به صوری، متجسد، متحیز و متمیز مصور گردد (همان، ص ۲۳۴).

ممکن است در اینجا این پرسش مطرح شود که چگونه می‌توان به معانی فی‌نفسه دست یافت؟ به عبارت دیگر به چه روشی می‌توان معانی را از مواد تجرید کرد و از حکم طلسم خیال رهایی پیدا کرد؟/ ابن‌عربی در ادامه روشی را برای برون‌رفت از حکم این طلسم بیان کرده است که قابل توجه است و آن اینکه برای رهایی از طلسم خیال، زمانی که صاحب طلسم، فکر را مشاهده کرد که داخل خزانه خیال شده و سپس از آن خارج شده است، پس در اینجا صاحب طلسم همراه فکر به سوی عقل می‌رود تا معانی مجرد از صور را آن‌گونه

که در نفس خود بر آنند، مشاهده نماید. نخستین چیزی که مشاهده می‌کند، حقیقت فکر است که همراه آن به سوی عقل رفته، پس آن را مجرد از موادی می‌بیند که خیال آنها را به فکر اعطا می‌کرد و صاحب طلسم خدا را شکر می‌کند و می‌گوید قبل از شهود، علم به این امر داشته‌ام و در اینجا شهودم مطابق علم من گردیده و غرض هم توافق شهود با علم است که حاصل گردید؛ پس هنگامی که صاحب طلسم به سوی عقل بالا رفت، آن را نیز ذاتاً مجرد از مواد مشاهده می‌کند و در نتیجه برای او یک انس و مناسبتی با عالم معانی مجرد از مواد حاصل می‌گردد (همان، ج ۳، ص ۲۳۴).

وی در جایی دیگر استواری شخص در معرفت الهی را شرط دستیابی به معانی مجرد از مواد دانسته است؛ چنان‌که در این باره می‌گوید ظهور معانی در صور حسی بدین دلیل است که برخی نفوس از ادراک آنچه ماده نیست، ناتوان‌اند. پس اگر فردی استوار در معرفت الهی گردد، قادر است معانی را بدون مواد ببیند و نیز مواد را جز در مواد نبیند؛ بنابراین چنین فردی قادر است هر شیئی را در شئیت و ذات خودش مشاهده کند. چنین ادراکی چون از تلبیس و اشتباه به دور است، قابل اعتماد است (همان، ج ۳، ص ۲۲۴).

۳. نظریه تذکر

در پایان این قسمت لازم است این نکته را متذکر شویم که به اعتقاد ابن عربی حقایق و معانی کسبی نیستند؛ به این معنا که آنها از طریق تجرید و انتزاع و رهایی از طلسم خیال یا تعریف منطقی کسب نمی‌شوند و همچنین ما از طریق این امور، معانی را در خود ایجاد نکرده و نمی‌سازیم؛ بلکه همه اینها معد و زمینه‌ساز برای تذکر و یادآوری معانی و حقایقی است که در نفس انسان مرتکز است. به نظر ابن عربی خداوند علم به هر چیزی را در انسان به ودیعت نهاده است؛ سپس بین او و ادراک آنچه نزد اوست، حائل شده است؛ بدین ترتیب خود انسان از این امر آگاهی ندارد؛ یعنی خداوند به انسان، برای این امر فراموشی داده است تا اینکه به تدریج و در موقعیت‌های مناسب، علم به اشیا برای او آشکار گردد؛ بنابراین هر علمی که انسان به دست می‌آورد، تذکر و یادآوری است درباره آنچه فراموش کرده است. البته برخی افراد بعد از تذکر و یادآوری، متذکر می‌شوند آنچه را تعلیم دیده‌اند، پیش‌تر می‌دانسته‌اند و

برخی متذکر نمی‌شوند؛ بدین ترتیب در حق این افراد علومی را که کسب کرده‌اند، ابتدای علم محسوب می‌گردد. / بن‌عربی در این زمینه استدلال هم آورده است که چرا علم به اشیا برای انسان تذکر و یادآوری است؟ به این بیان که اگر نزد انسان علم به اشیا نبود، هرگز آن را از کسی که به او تعلیم داده، نمی‌پذیرفت؛ ولی به این امر شعور و آگاهی ندارد و تنها کسانی که خداوند بصیرت و چشم دلشان را نورانی کرده، به این امر آگاهی و علم دارند (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۸۶ و ج ۳، صص ۱۹۲ و ۴۱۵ و ۱۳۶۷، ص ۳۱)؛ البته / بن‌عربی اکتسابی نبودن علوم را درباره علوم تصویری مطرح کرده است که این دسته از علوم از طریق کسب و نظر به دست نمی‌آیند؛ زیرا همه حقایق و معانی در نفس ما مرنکز هستند و ما آنها را در خود داریم؛ از این رو معرفت به حقایق و معانی فقط از طریق شرح لفظ و دلالت لفظی است و ما از این راه متذکر معانی‌ای که در ما وجود دارد، می‌شویم (همان، ج ۱، ص ۴۳).

د) تقسیم یا تجزیه و تحلیل و ترکیب

امور فوق، روش و شیوه تعریف و استدلال و به عبارت دیگر نحوه دستیابی به تعریف و استدلال را بیان می‌کنند و همه این فعالیت‌ها از کنش‌های عقل هستند. تقسیم یا تجزیه عقلی برای دستیابی به تعریف و حدود، نقش مهمی دارد؛ به این بیان که برای دستیابی به تعریف حدی یک شیء لازم است آن را با همه محمولاتش در نظر بگیریم؛ سپس ذاتیات آن را از امور عرضی تفکیک کنیم و درنهایت با ترکیب ذاتیات، به تعریف حدی دست پیدا کنیم. تحلیل در برابر ترکیب قرار دارد. در تحلیل، ارجاع استدلال‌های قیاسی به مقدمات و مبادی آنهاست؛ به عبارت دیگر در تحلیل قیاس، سیر فکری از نتیجه به مقدمات است و این سیر ادامه می‌یابد تا به مبادی و اولیات منتهی گردد. در مقابل تحلیل قیاس، ترکیب قیاس است که در آن با لحاظ شرایط صوری اشکال قیاس، برای پیدایش استدلال، مقدمات را ترکیب می‌کنیم تا به نتیجه مطلوب دست یابیم. این نوع فعالیت‌ها را عقل به کمک قوه متصرفه انجام می‌هد. اگر متصرفه به استخدام عقل در آید متفکره نام دارد و عقل با استخدام این قوه و با به‌کارگیری آن، کار تعریف و استدلال را انجام می‌دهد؛ بنابراین تقسیم یا تجزیه، تحلیل و ترکیب، تعریف و استدلال، همه از فعالیت‌ها و کارکردهای عقل هستند. / بن‌عربی در آثار خود

به صورت گذرا و اشاره به این مباحث پرداخته است و خودش متذکر شده است که این کتاب یعنی **فتوحات**، محلی برای بیان میزان معانی نیست. این مباحث مربوط به علم منطقی است و در آنجا مطرح شده است (همان، ج ۱، ص ۱۷۰).

به نظر ابن عربی ترکیب معانی برای تشکیل قضایا و نیز ترکیب مقدمات برای تشکیل قیاس جزو علم توالد و نکاح است. به اعتقاد وی توالد و نکاح در همه عوالم، از عالم محسوس مادی گرفته تا عالم الهی، ساری و جاری است. وی ابتدا به بیان سریان آن در عالم محسوس پرداخته و سپس جریان آن را در عالم معانی بیان می‌کند، با این مقدمه که اشیا بر دو گونه‌اند: مفردات و مرکبات. علم به مفردات از طریق حد و تعریف کسب می‌شود و علم به مرکبات یعنی قضایا و گزاره‌ها به وسیله برهان حاصل می‌گردد و علم به مفردات بر علم به قضایا و مرکبات مقدم است؛ برای مثال برای علم به اینکه عالم معلول است یا نه؛ بایستی بر دو مفرد یا آنچه در حکم دو مفرد است، تکیه کنیم و یکی از آن دو را موضوع و دیگری را محمول قرار دهیم و به صورت قضیه بیان کنیم و آن عبارت است از: «کل حادث فله سبب». آن دو مفردی که موضوع و محمول قضیه قرار گرفته است، یعنی حادث و دارای سبب بودن، بایستی از طریق حد معلوم باشند، یا اینکه بدیهی باشند و به تعریف نیاز نداشته باشند. خود این قضیه که از این دو مفرد، ترکیب یافته و خبر از یک امر واقع می‌دهد، اگر بدیهی نباشد، به اثبات نیاز دارد. در هر حال ما برای اثبات اینکه عالم معلول است یا نه، به قضیه یا مقدمه دیگری نیاز داریم؛ چون با یک مقدمه نمی‌توان قیاس تشکیل داد و نتیجه گرفت. مفردات آن مقدمه یا قضیه دیگر، همانند قضیه اول بایستی معلوم باشند؛ به عبارت دیگر یا بدیهی باشند، یا نظری که به بدیهی منتهی می‌گردند و بایستی یکی از این مفردات در دو مقدمه تکرار شده باشد تا این دو مقدمه را به هم پیوند دهد و رابط بین این دو مقدمه باشد؛ در غیر این صورت نتیجه‌ای حاصل نخواهد شد؛ بنابراین آنها در ظاهر چهار امرند که ترکیب شده‌اند؛ اما در معنی سه چیز بیشتر نیستند. بدین‌سان علم به اینکه عالم معلول و دارای سبب است، از ترکیب دو مقدمه به صورت قیاس و برهان به دست آمده است و آن دو مقدمه عبارت‌اند از: «العالم حادث» و «کل حادث فله سبب» (همان، ص ۱۷۰-۱۷۱).

از بیان فوق چند نکته به دست می‌آید:

۱. ترکیب معانی برای ساخت قضیه و گزاره و نیز ترکیب مقدمات و قضایا برای تشکیل قیاس، بخشی از علم توالد و نکاح است که ریشه در علم الهی دارد. توالد و نکاح بر اساس مشیت الهی در همه عوالم سریان دارد. عقل انسانی نیز بر اساس آن، برای انتاج و تکثیر علوم، دست به ترکیب معانی و مقدمات می‌زند و اساساً موضوع علم منطبق که مباحث مربوط به تعریف و حجت است، بخشی از علم توالد و نکاح است که در معانی جریان دارد.
۲. علم به معانی مفرد در صورتی که بدیهی نباشند، از طریق حد و تعریف به دست می‌آید و اگر بدیهی باشند، به تعریف نیازی ندارند. برای دستیابی به حد یک شیء بایستی از طریق تجزیه و تحلیل عقلی، همه محمولات شیء را ملاحظه کنیم؛ سپس ذاتیات آن را از امور عرضی تفکیک کنیم و سرانجام با ترکیب ذاتیات با رعایت شرایطی که در منطق بیان شده است، به تعریف حدی برسیم. / این عربی در اینجا چگونگی دستیابی عقل به حدود اشیا را بیان نکرده است؛ اما این نکته را بیان کرده است که معانی مفرد اگر بدیهی نباشند، بایستی از طریق حد معلوم گردند. البته وی در جایی دیگر، حدود ذاتی اشیا را به عنوان حدود الهی قلمداد کرده و تعدی از آن را جهل به حدود الهی دانسته که به قلب حقایق منجر می‌گردد و در ادامه بیان می‌کند گاهی محدودات در اموری با هم اشتراک دارند و به سبب اموری از یکدیگر امتیاز می‌یابند. فصول موجب امتیاز آنها از اموری است که در آن اشتراک دارند؛ بنابراین فصول حد ممیز آنهاست و آنچه بدان اشتراک و امتیاز واقع می‌شود، تمامش حد آنهاست؛ به عبارت دیگر حد تام آنها به جنس قریب و فصل قریب است؛ بنابراین هرکس از این حدود تجاوز کند، خود را به ظلمی که جهل و قلب حقایق است، دچار کرده است و قلب حقایق یا به این است که تمام عینش را تقلیب و دگرگون می‌کند یا از نظر فصول مقومش تقلیب و دگرگون می‌کند؛ مانند آنکه در حد انسان، فصل مقوم اسب را قرار دهد. در اینجا با رفتن فصل مقوم انسان، آن حصه از امر مشترک که مربوط به انسان است، نیز از بین خواهد رفت؛ زیرا حیوانیت انسان عین حیوانیت / سب، با توجه به شخصیت آن محدود نمی‌باشد؛ بنابراین با رفتن بعض، کل از بین می‌رود (همان، ج ۴، ص ۱۶۸). با توجه به این

بیان می‌توان گفت حدود ذاتی با استخراج مشترکات و ممیزات محدودات به دست می‌آید و همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، استخراج آنها از طریق تقسیم یا تجزیه و تحلیل عقلی می‌باشد. ۳. معانی مرکب یعنی قضیه و گزاره‌ای که از واقع خود خبر می‌دهد، اگر بدیهی نباشد، از طریق استدلال و برهان معلوم و اثبات می‌گردد. ابن عربی در اینجا نحوه ترکیب مقدمات و قضایا را برای تشکیل قیاس و برهان با ذکر مثال بیان کرده است. ترکیب در قیاس، فعالیت عقلانی است که عقل به کمک قوه فکر به ترتیب مقدمات و تألیف آنها برای ساختن استدلال می‌پردازد تا به نتیجه مطلوب دست یابد؛ به عبارت دیگر ترکیب قیاس سیر فکری از مقدمات به نتیجه است. در مقابل ترکیب، تحلیل و تجزیه قیاس قرار دارد که در بیان فوق به آن اشاره کرده است و آن اینکه هر معنای مفردی بایستی معلوم باشد و نیز هر محمول و حکمی که بر معنای مفردی که موضوع قرار گرفته، نسبت داده می‌شود، بایستی از طریق برهان حسی یا بدیهی یا نظری که به حسی یا بدیهی منتهی می‌گردد، معلوم و اثبات گردد: «فإنه لا بد أن يكون كل مفرد معلوماً وأن يكون ما يخبر به عن المفرد الموضوع معلوماً أيضاً إما ببرهان حسی أو بدیهی أو نظری يرجع إليهما» (همان، ج ۱، صص ۱۷۰ و ۲۱۹).

روشن است ارجاع برهان نظری به بدیهیات یا اولیات از طریق تحلیل قیاس صورت می‌گیرد؛ به تعبیر دیگر در تحلیل، استدلال‌های قیاسی به مقدمات آنها ارجاع داده می‌شود و این سیر فکری از نتیجه به مقدمات، آن‌قدر ادامه می‌یابد تا به بدیهیات یا اولیات منتهی گردد؛ بنابراین تعبیر «أو نظری يرجع إليهما» به تحلیل قیاس به عنوان یکی از فعالیت‌های عقل اشاره دارد.

۴. ابن عربی در عبارت فوق و عبارت‌های متعدد دیگر تذکر می‌دهد که انتاج علوم، همواره از طریق نکاح و ترکیب دو مقدمه است که یکی از معانی در این دو مقدمه، به عنوان رابط بین آنها مکرر می‌گردد و اگر امر رابط به عنوان تقیید بین دو مقدمه نباشد، هرگز نتیجه‌ای از آنها ظاهر نخواهد شد و نیز در هر دلیلی ترکیب لازم است و بدون ترکیب، استدلال و برهانی شکل نمی‌گیرد و ترکیب در استدلال با سه امر تحقق پیدا می‌کند؛ زیرا دلیل همواره سه جزئی است: دو معنای مفرد و یک جامع که در دلیل متکرر است (همان، ج ۱، صص ۱۳۸

و ۷۰۳ و ج ۲، ص ۴۴۰ و ج ۳، ص ۳۶۵؛ بنابراین از مهم‌ترین کارکردهای عقل، استدلال یا استنتاج و تشکیل قیاس است. قوه مفکره در این کارکرد عقل، نقش مستقیم و بنیادین دارد و عقل را در چیدن مقدمات و تنظیم آنها یاری می‌رساند.

نکته قابل توجه این است که /بن‌عربی از طرفی ترکیب مقدمات برای انتاج علوم را یکی از فعالیت‌های عقل می‌شمارد و از سوی دیگر تأکید می‌کند حق تعالی در نفوس عالمان، ترکیب مقدمات را بر وجه خاص و شرط خاص قرار داده است (همان، ج ۲، ص ۴۱۲-۴۱۳ و ج ۱، ص ۴۵ و ج ۳، ص ۳۱۰).

روشن است میان این دو گفتار تنافی وجود ندارد؛ زیرا هرچند ترکیب معانی و مقدمات از خواص عقل است، درحقیقت خداوند این خاصیت را به عقل داده و در ذاتش قرار داده است؛ به عبارت دیگر خداوند عقل را این‌گونه آفریده که معانی را ترکیب کند و از ترکیب آنها قضیه و گزاره بسازد و نیز قضایا و مقدمات را با هم ترکیب نماید تا از این طریق، قیاس و استدلال تشکیل دهد، و همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، این کارکرد عقل بر اساس توالد و نکاحی است که مطابق مشیت الهی در کل عالم جریان دارد. /بن‌عربی همچنین حدود ذاتی اشیا را حدود الهی قلمداد کرده و خاطرنشان کرده است یکی از دلایلی که موجب این نامگذاری شده، این است که علم به این حدود، از جانب خداوند برای ما حاصل می‌شود؛ چون خداوند قوه عقل و نظر به ما اعطا نموده که به وسیله آن به این حدود دست می‌یابیم (همان، ج ۴، ص ۱۶۸). با این بیان روشن می‌شود دستیابی به حدود ذاتی اشیا کار عقل است و عقل از طریق تجزیه و تحلیل عقلی آنها را می‌یابد و از سوی دیگر دستیابی به حدود ذاتی اشیا از طریق عقل با نسبت‌دادن این حدود به خداوند منافات ندارد.

ه) حکم کردن

از مهم‌ترین کارکردهای عقل در حوزه تصدیقات و گزاره‌ها حکم است. حکم از مختصات عقل است. حکم در هر گزاره‌ای حتی در گزاره‌های حسی کار عقل است؛ البته عقل برای حکم کردن در گزاره‌های حسی از حواس و ادراکات حسی مدد می‌گیرد. /بن‌عربی نیز در موارد متعدد بر این امر تأکید ورزیده است که حکم مربوط به عقل است نه حس؛ حس صرفاً

مدرک و شاهد است؛ بدین ترتیب در کار حس خطا و اشتباه وجود ندارد؛ زیرا آنچه حس ادراک می‌کند، صحیح است؛ چون حس صرفاً موصل و رساننده است، حاکم نیست؛ بلکه شاهد است. حکم کاری است که عقل انجام می‌دهد و خطا و اشتباه در حکم عقل روی می‌دهد و این در جایی است که نظر فکری فاسد باشد؛ در این صورت عقل دچار خطا و اشتباه می‌گردد، یا اینکه در عضوی که محل قوه ادراکی است، خللی وارد گردد؛ در این صورت آن قوه ادراکی، علم صحیحی به دست نمی‌دهد و در نتیجه عقل در حکمش دچار خطا می‌گردد (همان، ج ۱، ص ۱۵۹).

۱. خطای حواس

ابن عربی در نقد گروهی از صاحبان نظر که خطا را به حس نسبت داده‌اند، می‌گوید خطا مربوط به حاکم است، نه حس. آنان در ادراک حسی دچار خطا و اشتباه شدند؛ چون دیدند وقتی در کشتی نشستند، با حرکت کشتی، ساحل نیز همراه با کشتی حرکت می‌کند؛ آنان پنداشتند چشم یا باصره در ادراکش دچار خطا شده است و به آنان چیزی را ارائه می‌دهد که حقیقت ندارد؛ زیرا به‌طور ضروری و بدیهی می‌دانند که ساحل از مکان خود حرکت نکرده است؛ از سوی دیگر هم قادر به انکار آنچه از حرکت ساحل دیده‌اند، ندارند؛ همین‌طور وقتی شیرینی یا عسل را چشیدند، ادراک تلخی کردند؛ در حالی که آنها شیرین‌اند، به ضرورت دانستند که حس چشایی آنان در غلط و اشتباه افتاده و آنچه را صحیح نیست، انتقال داده است؛ اما در نزد ما امر این‌گونه نیست؛ زیرا نارسایی و خطا از حاکم که عقل است، واقع شده، نه از حواس؛ چون حواس نسبت به آنچه حقیقتش اقتضا می‌کند، ادراکش ضروری است؛ چنان‌که عقل در آنچه به نحو بدیهی و ضروری ادراک می‌کند، خطا و اشتباه نمی‌کند؛ اما در آنچه به کمک حواس و یا فکر می‌یابد، دچار خطا می‌شود؛ بنابراین هیچ حسی خطا و اشتباه نمی‌کند و نیز در آنچه ادراکش ضروری است، هم خطا راه ندارد؛ چنان‌که شکی نیست که حس بینایی ذاتاً حرکتی را می‌بیند و ذوق ذاتاً مزه تلخی را می‌چشد. در این هنگام یک عقلی حکم کرده که ساحل متحرک است و عسل تلخ است و عقل شخص دیگری حکم کرده که خلط صفراوی در محل قوه چشایی قرار گرفته و بین قوه چشایی و عسل حایل

گردیده است و در نتیجه قوه چشایی جز تلخی صفرا را نمی‌چشد. پس دو عقل از دو شخص با یکدیگر توافق دارند بر اینکه قوه چشایی بدون شک تلخی را ادراک کرده است؛ اما این دو عقل در اینکه مدرک طعم کدام است، با هم اختلاف دارند؛ بنابراین روشن شد که عقل خطا کرده است نه حس؛ در این صورت همواره خطا و اشتباه به حاکم نسبت داده می‌شود، نه به شاهد (همان، ج ۱، صص ۲۱۳-۲۱۴ و ۱۵۹).

بر اساس گفتار فوق می‌توان گفت هر جا که حکم در کار باشد، احتمال خطا و اشتباه وجود دارد؛ اما اگر حکمی در کار نباشد و صرف ادراک و شهود باشد، در این صورت خطا و اشتباهی روی نخواهد داد؛ همان‌گونه که گفته شد، حواس کارشان صرفاً ادراک و شهود است؛ در نتیجه در کار آنها خطا و اشتباه وجود ندارد. / بن‌عربی در مورد خیال نیز همین نکته را بیان می‌کند که خیال نیز همانند حواس آنچه را با نور خودش ادراک می‌کند، صحیح و بدون خطاست؛ زیرا خیال همانند حواس حکم نمی‌کند، حکم مربوط به عقل است؛ بنابراین خطا و اشتباه به خیال نسبت داده نمی‌شود و بدین ترتیب هرگز خیال فاسد وجود ندارد؛ بلکه همه‌اش صحیح است. البته خیال غیر از تخیل است و ممکن است تخیل حق یا باطل باشد (همان، ج ۱، ص ۳۰۶ و ج ۲، ص ۱۱۳).

۲. احکام عقل و احکام وهم

همان‌گونه که گفته شد، حکم از جمله فعالیت‌های عقل است که در گزاره‌ها و تصدیقات اعمال می‌کند؛ اما ابن‌عربی در برخی موارد، حکم را به وهم نیز نسبت می‌دهد و معتقد است وهم در انسان همانند عقل دارای کارکرد حکم است و اعمال حکم می‌کند (همان، ج ۱، ص ۴۱۵)؛ چنان‌که یکی از احکام وهم، امتدادی است که در ازل به عنوان ظرف برای خداوند در نظر می‌گیرد و گفته می‌شود خداوند در ازل چنین گفت و در ازل چنین مقدر کرد؛ پس فرض امتداد برای ازل و ظرف و حدقراردادن آن برای وجود خداوند حکم و اهمه است، نه حکم عقل و نظر صحیح؛ زیرا مدلول لفظ ازل، عبارت از نفی اولیت برای خداوند است؛ یعنی برای وجودش اولی نیست؛ بلکه او عین اول است، نه به اولیتی که بر او حکم کند تا تحت آن قرار گیرد و معلول آن شود؛ بنابراین بین آنچه وهم تو حکم می‌کند و آنچه

عقلت می‌بخشد، فرق بگذار (همان، ج ۱، ص ۳۸۸).

وی در جایی دیگر خاطرنشان می‌سازد وهم در عقل این اثر را می‌گذارد که عقل معنایی را که قطعاً می‌داند نه ماده است و نه در ماده، مانند صفات منسوب به حق تعالی که منزله‌اند از اینکه ماده یا در ماده باشند، جز به تصور و صورتگری نپذیرد و این تصور، صورتی است که تنها از ناحیه حکم وهم ناشی می‌شود و این امر به دلیل غلبه و قوت حکم وهم بر حکم عقل در این عالم است (همان، ج ۳، ص ۳۶۵).

۲۰۵

ذهن

کارکردهای عقل از منظر ابن عربی

با توجه به گفتار فوق، معلوم می‌شود علاوه بر عقل، وهم نیز دارای کارکرد حکم است، و احکام وهم همیشه در تعارض با احکام عقل است و ما در این عالم و نشئه نمی‌توانیم به کلی از احکام وهم رهایی یابیم؛ از این رو به عقیده ابن عربی گاهی بایستی بین حکم عقل و وهم جمع کرد؛ چنان‌که انسان با اینکه علم دارد که خداوند مقید به جهات نیست و از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است، با این همه، وهم برای خداوند، جهت فوق را در نظر می‌گیرد یا او را محدود می‌سازد؛ به دلیل اینکه انسان در این نشئه و عالم، عاری از غلبه و حاکمیت وهم بر عقل نیست؛ بنابراین حقیقت امر را همراه با حکم و اهمه‌اش، بدون هیچ درنگی تعقل می‌کند و در یک زمان بین حکم وهم و عقل جمع می‌کند. انسان همان‌گونه که بین اموری که به واسطه آنها انسان نامیده شده، جمع کرده است، به همین صورت بین حکم عقل و وهم جمع می‌کند (همان، ص ۴۱۶). نکته قابل تأمل در اینجا این است که آیا وهم قوه‌ای مستقل از عقل است یا اینکه جدای از عقل و مستقل از آن نیست؛ بلکه همان عقل است، اما عقلی که مقید و مشوب به خیال و متخیله گردیده است؟ اگر کارکرد حکم را در انسان ویژه عقل بدانیم و قایل شویم که غیر از عقل، قوه دیگری در انسان عهده‌دار حکم نیست، در این صورت وهم قوه‌ای جدای از عقل نخواهد بود. با این همه بررسی این امر در آثار ابن عربی نیاز به بررسی و تحقیق بیشتری دارد.

۳. قواعد منطقی از دیدگاه عرفا

نکته‌ای که در این قسمت لازم است متذکر شویم این است که به عقیده ابن عربی عارفان قواعدی را که در منطوق و علم نحو بیان شده، پذیرفته‌اند و مورد قبول آنهاست؛ زیرا این

قواعد، قواعد عقل و فکر و زبان هستند و بدون آنها محاوره و ارتباط با دیگر انسان‌ها و نیز تعقل و تفکر ممکن نخواهد بود و چاره‌ای جز پذیرش آنها نیست؛ هرچند الفاظ و اصطلاحاتی را که صاحبان این علوم وضع کرده‌اند، عرفا آنها را به کار نگیرند و مورد استفاده قرار ندهند و از طریق آنها به آن معانی و مباحث نرسیده باشند؛ بنابراین آنچه در منطق بیان شده از تعریف و استدلال و مباحث دیگری که مرتبط با تعریف و استدلال است، بیشترشان و بلکه همه آنها از کارکردهای عقل، خواه به تنهایی و خواه به کمک سایر قوا محسوب می‌شود؛ چنان‌که ابن‌عربی در بیان میزان عقلی، علم منطق را در معانی و علم نحو را در الفاظ، به عنوان میزان علم عقلی معرفی کرده که از طریق فکر به دست می‌آید؛ اما معتقد است لازم نیست علم به منطق یا نحو ضرورتاً از طریق الفاظی باشد که صاحبان این دو علم، اصطلاح و وضع کرده‌اند؛ مانند برهان وجودی، برهان جدلی، برهان خطابی، کلی، جزئی، موجه، سالبه، ... و مبتدا، خبر، فاعل، مفعول و غیر اینها. اگرچه اهل عرفان معانی این الفاظ و اصطلاحات را می‌دانند و با آنها در این معانی توافق دارند و توافق با آنها و پذیرش آن معانی ضرورت دارد و چاره‌ای از آن نیست، با دانستن این معانی و توافق با صاحبان منطق و نحو، لازم نیست که این الفاظ و اصطلاحات هم دانسته شود و از طریق آنها علم به آن معانی حاصل شود؛ بلکه اهل عرفان از طریق خاصیت قبولی که برای عقل است، نه از طریق فکر و نظر، معانی این الفاظ و اصطلاحات را از حق تعالی دریافت می‌کنند (همان، ص ۷).

(و) مقایسه یا سنجش و ارزیابی

ابن‌عربی در ادامه سخن فوق، قسمی دیگر برای میزان علم عقلی بیان کرده که در ضمن آن اشاره به کارکرد و فعالیت دیگر عقل دارد. قسم اول از میزان علم عقلی از طریق فکر و نظر به دست می‌آید که عبارت است از منطق و علم نحو؛ اما قسم دوم از میزان علم عقلی در عرفان و سیروسلوک وارد شده و مورد استفاده است و آن عبارت است از اینکه وقتی علمی در پی تقوا و پرهیزگاری حاصل شود، عارف در این هنگام به تقوای خویش و به اموری که تقوای الهی در آنها داشته و به عملی که انجام داده، و نیز به علمی که از تقوا حاصل شده، به همه اینها نظر می‌کند و می‌نگرد و سپس بین آن علم و بین تقوایش در عملی که انجام داده

است، نسبت‌سنجی می‌کند؛ زیرا میزان مناسبات خطا نمی‌کند؛ پس اگر بین آن علمی که برایش حاصل شده و آن عملی که انجام داده، مناسبت برقرار بود و آن عمل، این علم را می‌طلبید، در این صورت، این علم برایش به سبب آن عمل حاصل شده است، اما اگر متوجه شد این علم، خارج از میزان است و مناسبت هم برقرار نیست، یا اینکه علمی که برایش حاصل شده، بیش از مقدار عملش است، چراکه عملش به سبب ضعف یا نقصی که در آن بوده، اقتضای این مقدار از علم را نداشته، در این صورت، آن مقدار زاید از علم، اکتسابی نیست؛ بلکه علم وهبی محسوب می‌شود. در این صورت، بر عارف لازم است خداوند را بر آنچه به وی هبه و عطا کرده است، شکر کند. این شکر و سپاس، جبران می‌کند آن مقدار نقص و کاستی عملی را که اگر انجام می‌داد، برایش آن مقدار زاید از علم را که به او هبه شده، نتیجه می‌داد. براین اساس، همه اعمال در سیروسلوک با توجه به این معیار عقلی مورد سنجش قرار می‌گیرد (همان).

با دقت در گفتار فوق معلوم می‌شود یکی از کارکردهای عقل، مقایسه و سنجش و ارزیابی است و منحصر و محدود به مورد فوق یعنی سیروسلوک نیست؛ بلکه در همه علوم کاربرد دارد و بیشتر مفاهیم نسبی در منطق و فلسفه و حتی به نظر برخی از حکما تمام مفاهیم فلسفی از راه مقایسه و سنجش به دست می‌آیند؛ بنابراین یکی از فعالیت‌های مهم عقل، مقایسه و سنجش و ارزیابی است که در همه علوم به کار گرفته می‌شود؛ چنان‌که خود / ابن عربی هم در ارزیابی و سنجش مشهودات سایر عرفا از عقل به‌طور گسترده و زیاد استفاده نموده است.

ز) کشف و شهود

/ ابن عربی در کتاب انشاءالدوائر، در بیان انواع کشف، یکی از آنها را کشف عقلی می‌شمارد و در تعریف آن می‌گوید کشف عقلی عبارت است از: آنچه را که عقل به ذات و جوهر خود، مجرد از فکر و مزاج می‌یابد: «اعلم أن من الكشف ما هو عقليّ و هو ما يدرکه العقل بجوهرة المطلق عن قيود الفكر و المزاج» (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۳۵).

به نظر می‌رسد کشفی که وی در مورد عقل مطرح نموده است، همان ادراکات ذاتی و

ضروری عقل باشد که بدون کمک از حواس و فکر، عقل ذاتاً آنها را می‌یابد. وی ادراک عقل را به دو قسم ادراک ذاتی و ادراک غیرذاتی تقسیم کرده است. ادراک ذاتی عقل همانند ادراک حواس، ادراکی است که از ذات عقل بدون یاری از سایر قوا نشئت می‌گیرد و در عبارت فوق هم تعبیر «یدرکه العقل بجوهره» را به کار برده که دال بر همین معناست. ادراک غیرذاتی عقل، ادراکی است که عقل به کمک سایر قوا مانند قوه مفکره و قوای حسی کسب می‌کند. قوای حسی و عقل در ادراک ذاتی، دچار خطا و اشتباه نمی‌شوند؛ بلکه در این نوع ادراک، اصابه به واقع حتمی و ضروری است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۲۸ و ج ۱، صص ۲۱۳ و ۲۱۹).

البته می‌توان به بیان دیگر کشف معنی را به عقل نسبت داد؛ بدین معنا که عقل در دل ادراک حسی و خیالی و از متن آنها، معانی را کشف و استخراج و انتزاع می‌کند که در بحث تجرید و تعمیم توضیح داده‌ایم. در هر حال بعید نیست که بگوییم کشف معنی کارکرد مستقلاً برای عقل از ادراک و فهم معنی نباشد.

نتیجه‌گیری

۱. عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس انسانی دارای کنش‌های مختلف و متفاوتی است. ذکر این کارکردها به صورت استقرایی است. یکی از کارکردهای مهم و اساسی عقل توانایی ادراک معانی مجرد از ماده و عوارض ماده است. عقل از سنخ نور است. وقتی نور ذاتی خود را بر هر امری بیفکند، آن را برای خود روشن و مرئی می‌سازد و از دل آن، معانی را به چنگ می‌آورد. عقل از جهت قابل‌ی نه از جهت فکر و نظر، حقایق و معارف کشفی را می‌پذیرد و فهم عقلی از آن پیدا می‌کند.

۲. عقل به کمک قوه خیال و فکر، صور حسی و خیالی را از ماده و عوارض آن تجرید و تلطیف می‌سازد و از این طریق به معانی عقلی دست می‌یابد. در مقابل تلطیف، تکثیف معنی قرار دارد که کار واهمه و مصوره است.

۳. به اعتقاد ابن‌عربی معانی مجرد معقول بر خلاف صور، قابل خلق و ابداع نیستند. آنها صرفاً تعقل می‌شوند و در حضرت معانی و علم حق به نحو ثبوت علمی تحقق دارند و از

آن مرتبه به مرتبه جبروت و عالم عقول و سپس به مرتبه ملکوت و عالم مثال و در نهایت به عالم شهادت تنزل نموده و در صور محسوسه ظاهر می‌شوند. حقیقت اشیا را معانی تشکیل می‌دهد و ظهور و تنزل آنها در هر مرتبه‌ای موجب می‌گردد احکام و آثار آن مرتبه را به خود بگیرند و مقید به آن مرتبه گردند.

۴. ادراک اشیا در مرتبه حس و خیال و عقل، ادراک حقیقت اشیا در ذات خود به حساب

۲۰۹

نمی‌آید؛ بلکه این نوع ادراکات، ادراک معانی و ذات تنزل یافته اشیاست که در مرتبه حس و خیال و عقل با صورت حسی و خیالی و عقلی ظاهر می‌شوند؛ به عبارت دیگر ادراک خیالی ادراک معانی در قالب صور متخیل است و ادراک حسی در واقع ادراک معانی در قالب صور محسوس مادی است و ادراک عقلی ادراک معانی در قالب صور معقول است. در هر موطنی معانی و حقایق اشیا در چهره و لباس خاصی ظاهر شده‌اند که ما در آن موطن، معانی را در همان چهره و لباس می‌یابیم.

۵. بیشتر انسان‌ها قدرت بر تجرید معانی از موادشان را ندارند و نهایت بهره آنها از معانی در حد خیال منتشر و صور خیالی مبهم است؛ بلکه شمار کمی از عالمان قادر بر تجرید تام معانی از مواد هستند؛ به همین دلیل خیال یکی از انواع طلسم است که بر قوای ادراکی انسان مسلط است. /بن‌عربی برای برون‌رفت از این طلسم روشی را ارائه کرده است.

۶. حقایق و معانی کسبی نیستند؛ بلکه آنها در نفس انسان مرتکز هستند که به تدریج و در موقعیت‌های مناسب برای انسان آشکار می‌شوند؛ بنابراین علم انسان به اشیا تذکر و یادآوری است.

۷. ترکیب معانی برای ساخت قضیه و ترکیب مقدمات برای تشکیل قیاس از کارکردهای عقل انسانی است. این کارکرد عقل بر اساس توالد و نکاحی است که مطابق مشیت الهی در کل عالم جریان دارد.

۸. حکم از مهم‌ترین کارکردهای عقل در حوزه تصدیقات و گزاره‌هاست و خطا و اشتباه همیشه در حکم عقل روی می‌دهد نه حواس؛ چراکه حواس حاکم نیستند؛ بلکه شاهدند. البته وهم هم مانند عقل دارای حکم است و حکم وهم با حکم عقل همیشه در تعارض است

و در این عالم نمی‌توان از حکم وهم به کلی رهایی یافت؛ از این رو گاهی بایستی بین حکم وهم و عقل جمع کرد.

۹. به عقیده ابن‌عربی قواعد منطق و علم نحو مورد پذیرش عارفان است؛ زیرا این قواعد قواعد عقل و فکر و زبان است و بدون آنها تعقل و تفکر و محاوره ممکن نخواهد بود؛ هرچند عرفا الفاظ و اصطلاحاتی که صاحبان این علوم وضع کرده‌اند، به کار نگیرند و مورد استفاده قرار ندهند.

۱۰. یکی از کارکردهای عقل مقایسه یا سنجش و ارزیابی ادراکات و معلومات است که در عرفان هم به کار گرفته می‌شود و خود/ابن‌عربی در ارزیابی و سنجش مشهودات عارفان به‌طورگسترده از آن استفاده کرده است.

۱۱. کشف عقلی یکی از انواع کشف است و به معنای اموری است که عقل به ذات خود بدون فکر می‌یابد. به نظر می‌رسد این کشف عقلی همان ادراکات ذاتی عقل می‌باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

*قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محمد بن علی؛ الفتوحات المکیة؛ ۴ ج، ۱، بیروت: دار الصادر، [بی تا].
۲. _____؛ فصوص الحکم؛ ۲ ج، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۳. _____؛ مجموعه رسائل ابن عربی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ ق.
۴. فرغانی، سعیدالدین؛ منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض؛ ۱ ج، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۸ ق.
۵. قونوی، صدرالدین محمد؛ اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۶. قیصری، داود؛ شرح فصوص الحکم؛ ۱ ج، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۷. کاشانی، عبدالرزاق؛ لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام؛ ۱ ج، قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۶ ق.

۲۱۱
ذهن

کارکردهای عقل از منظر ابن عربی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی