

ارزیابی انتقادی تفسیر قلب به عقل در شارحان ابن عربی

علی کیادربندسری *

نصرالله حکمت **

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۶

چکیده

ایده قلب در آثار ابن عربی از مهمترین و محوری‌ترین آرای او است که تمام اندیشه‌های معرفت شناختی وی در نسبت با آن قابل فهم هستند. این ایده که از سوی اکثر شارحان ابن عربی با ارجاع به دیدگاه حکمای مسلمان نسبت به عقل مورد فهم قرار گرفته، اغلب به صورت عبارت اخرای عقل مستفاد در تلقی فیلسوفان اسلامی درک شده است. تفسیری که با توجه به اهمیت ایده قلب در آرا و افکار ابن عربی باید مورد ارزیابی قرار گرفته و استواری آن با توجه به اندیشه‌های ابن عربی در متن آثارش به طور دقیق سنجیده شود. در این مقاله تلاش می‌شود تا ضمن ارزیابی انتقادی این تفسیر، فهم ایده قلب به مثابه عقل قابل و همچنین به مثابه عقل در معنای فهم عرفی و عمومی از این کلمه نیز مورد ارزیابی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: قلب، عقل، عقل مستفاد، عقل قابل، نفس ناطقه

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:

Alii.kiaa@gmail.com

** استاد گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:

N_hekmat@sbu.ac.ir

مقدمه

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که آیا تفسیر نظریه قلب ابن عربی به عقل، که عمدتاً از سوی شارحان وی صورت گرفته است، تفسیری نزدیک به صواب و سازگار با آرای اوست یا خیر. این پرسش از آن رو حائز اهمیت است که نظریه قلب در آثار محیی الدین نظریه‌ای محوری است که تمام آرای معرفت‌شناختی او معطوف به آن بوده و با محوریت آن معنا می‌یابد. به گونه‌ای که تفسیر قلب به عقل در صورتی که با اندیشه ابن عربی در تضاد باشد، می‌تواند به سادگی زمینه بدفهمی آراء و افکار او را فراهم ساخته و به عقیم شدن وجه خلاقه تفکر وی منجر گردد. از این رو لازم است تا تفسیر آموزه قلب ابن عربی به عقل، ارزیابی و نقادی شده و با متن آثار محیی الدین مورد سنجش قرار گیرد. لازم به ذکر است که چیستی قلب در نظر ابن عربی موضوعی جداگانه است که خود مقالی مستقل و مفصل را می‌طلبد. آنچه ما در این مقاله مد نظر داریم، تنها بررسی انتقادی و سنجش اعتبار معروفترین خوانش از نظریه قلب ابن عربی است که آن را به عقل نزد حکمای مسلمان ارجاع می‌دهد.

معمولاً در سنت فلسفی و عرفانی ما نظریه قلب در دیدگاه محیی الدین، که نقش محوری و مهمی در تلقی معرفت‌شناختی او ایفا می‌کند، به عقل مستفاد یعنی بالاترین مراتب عقل نزد حکمای مسلمان تفسیر گردیده است. این تفسیر که سعی در ارائه چهره‌ای هماهنگ با جریان حکمت اسلامی از محیی الدین دارد تلاش می‌کند تا بدین ترتیب جمعی نهایی میان یکی از مهمترین ارکان عرفان نظری در تاریخ تفکر اسلامی با حکیمان مسلمان صورت دهد و تعارض موجود در آراء آنها را به تعارضی ظاهری و قابل رفع و حل فرو بکاهد.

همچنین باید در نظر داشت که علاوه بر تفسیر قلب به عقل مستفاد که عقلانیتی برآمده از مراتب عقل نظری است، از آنجا که خود محیی الدین از عقل در دو معنای عقل نظری و عقل قابل نام برده است این احتمال به شکل قوی وجود دارد که بتوان نظریه قلب در دیدگاه او را به عقل قابل نیز تفسیر کرد. اگرچه در میان شارحان ابن عربی کسی به شکل صریح به چنین تفسیری از قلب اشاره نکرده اما می‌توان در برخی تعبیرات از قلب و عقل در میان آنان، این برداشت از نظریه قلب را نیز مضمّن دانست. در هر حال از آنجا که تفسیر قلب به عقل قابل دست کم به شکل احتمالی تفسیری ممکن است در کنار تفسیر قلب به عقل مستفاد از این احتمال نیز یاد می‌شود و اعتبار آن با آراء ابن عربی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. همچنین پیش از ورود به بحث و بررسی دو تفسیر پیش گفته، تنها به عنوان مقدمه و آشنایی اجمالی خواننده با تلقی کلی ابن عربی

از قلب و تفاوت آن با عقل، نسبت آن با عقل در معنای فهم عمومی از این واژه، نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱/۱. قلب به مثابه عقل در معنای فهم عرفی و عمومی از این کلمه

اگرچه سخن گفتن از قلب در اندیشه ابن عربی به معنای سخن گفتن از انسان و اشاره به حقیقت وجودی اوست، اما با این حال باید توجه داشت که قلب بر خلاف نیروی عقل در عموم انسانها، امری فراهم و پیشاپیش در دسترس نیست که هر فرد انسانی با طی روند طبیعی رشد و رسیدن به حد مناسبی از بلوغ، آن را به طور آماده در اختیار داشته باشد. این ویژگی قلب که در بدو امر تفاوت روشن آن با عقل به عنوان نیرویی در عموم انسان‌ها را تثبیت می‌کند درست مانند صفاتی نظیر خلیفه الله بودن انسان و آفرینش او بر صورت خدا، هرگاه در مورد عموم انسانها پیش از طی طریق معرفت به کار رود، به انسان، آنچنانکه باید باشد، و نه آنچنان که هست، اشاره دارد. به عبارت دیگر، سخن گفتن از قلب در اندیشه ابن عربی به معنای سخن گفتن از غایتی است که از رهگذر تلاش برای ورود به سلک محققان و وصول به مرتبه و مقام انسان کامل قابل دستیابی است. زیرا تمام آنچه ابن عربی در مکتوبات پر شمار خود دنبال می‌کند قرار دادن فرد در نسبت معرفتی درستی با حق است که تنها در صورت دست یافتن به قلب امکان‌پذیر خواهد بود. از این رو باید توجه داشت که وقتی ابن عربی از قلب سخن می‌گوید، به قابلیت وجودی در عموم انسانها نظر دارد که تنها در میان اهل کشف و وجود به تحقق رسیده است. به همین دلیل است که ابن عربی اصرار دارد تا در موارد متعددی با به کار بردن توصیفات نظیر اصحاب القلوب در مورد اهل الله، بر این نکته تاکید ورزد که هر انسانی واجد قلب نیست و این امر تنها در خصوص عارفان کامل مصداق عینی و انضمامی می‌یابد. به گونه ای که قیصری در شرح فصوص، در توضیح عبارتی که ابن عربی در آن اهل الله را اصحاب القلوب می‌خواند و می‌گوید:

«انسان زمانی صاحب قلب می‌شود که غیب بر او تجلی کند، سر بر او پدیدار شود، حقیقت امر برایش آشکار گردد، به انوار الهی متحقق شود و همراه با حالات ربوبی، متقلب و دگرگون گردد. چرا که مرتبه و مقام قلب همان ولادت دوم است که عیسی علیه السلام در مورد آن فرموده است: به ملکوت آسمانها و زمین دست نمی‌یابد کسی که دو بار زاده نشود.»^۱

اما باید توجه داشت که قید اصحاب القلوب که به عارفان کامل اشاره دارد، علاوه بر آنکه برای احتراز از اصحاب عقول به کار می‌رود، مومنانی را نیز که معرفتشان بدون وصول به مقام کشف و مشاهده و با صرف تقلید از انبیاء و رسل به دست آمده شامل می‌شود.^۱ به عبارت دیگر در دیدگاه ابن عربی نه تنها بسیاری از عموم مردم که تحت سلطه عقل قرار دارند واجد قلب نیستند که حتی شمار بسیاری از زاهدان و پرهیزکاران و اهل تصوف نیز هنوز به این درجه دست نیافته‌اند. ابن عربی که در مواضع متعددی از عبارت "اصحابنا" برای اشاره به خود و دیگر عارفان کامل اشاره می‌کند در جایی از فتوحات در توضیح منظور خود از این عبارت می‌گوید:

«منظورم از اصحاب ما، صاحبان قلب و اهل مشاهده و مکاشفه است، نه عابدان و زاهدان و نه تمام اهل تصوف، بلکه تنها کسانی از ایشان که اهل حقایق و تحقیق هستند.»^۲

همچنین جامی در شرح خود از فصوص در توضیح این نکته مینویسد: در اصطلاح این طایفه تنها کسی صاحب قلب است که عارف به اسم الله که احدیت همه اسمهای الهی است باشد. بنابراین کسی که عارف بالله نباشد، چه اصلاً عارف نباشد یا تنها به برخی از اسمهای خاص عارف باشد، قلبش تنها مجازاً قلب نامیده می‌شود و وسعتی که درباره قلب صادق است در مورد او وجود ندارد.^۳

خود محیی‌الدین نیز در فتوحات و در ذیل عباراتی که به منظور تفسیر آیه *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ* (ق/۳۷) پرداخته شده، با تصریح بر این نکته که قلب بر خلاف نیروی فکر و تعقل، امری حاضر و در دسترس نیست می‌گوید:

«فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل فلو أراد الحق في هذه الآية بالقلب أنه العقل ما قال لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ فَإِنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ لَهُ عَقْلٌ وَ مَا كُلُّ إِنْسَانٍ يُعْطَى هَذِهِ الْقُوَّةَ الَّتِي وَرَاءَ طُورِ الْعَقْلِ الْمَسْمُومِ قَلْبًا فِي هَذِهِ الْآيَةِ»^۴

قلب قوه‌ای است ورای طور عقل و اگر خداوند در این آیه، از قلب همان عقل را اراده کرده بود نمیگفت لمن كان له قلب. چرا که هر انسانی عقل دارد اما هر انسانی واجد این قوه ورای طور عقل، که در این آیه قلب نامیده شده، نیست.

۱. عقیقی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۴۹

۲. ابن عربی، فتوحات ج ۱: ۲۶۱. انتشارات دارصادر بیروت، این کتاب را بدون ذکر تاریخ، در حدود ۱۹۷۰ چاپ نموده است.

۳. جامی، ۱۴۲۵ ه. ق: ۲۷۸

۴. ابن عربی، فتوحات ج ۱: ۲۸۹

علی‌کیادربندسری / نصرالله حکمت

دیدگاه ابن عربی در خصوص قلب زمانی آشکار می‌شود که بدانیم او در آثار خود و در یک مقیاس کلی به دو سطح وجودی از انسان قائل است و به نوعی از انسان اصیل و غیر اصیل سخن می‌گوید. در مکتوبات مختلف محیی‌الدین بارها میان انسان به مثابه "انسان حیوان" و انسان به مثابه «انسان کامل» یا «انسان خلیفه» تفکیک صورت می‌گیرد. انسان حیوان که به اعتقاد ابن عربی تعریف حدی حیوان ناطق ناظر به اوست^۱ تنها در شکل و صورت ظاهری با انسان کامل و انسان خلیفه شباهت دارد.^۲ تحت سلطه عقل و میزان فکر است.^۳ بر صورت خدا نیست بلکه قابل آن است که بر صورت خدا بشود.^۴ مسخر انسان کامل است؛ چرا که تمام عالم وجود مسخر انسان کامل است و انسان حیوان نیز جزئی از همین عالم است.^۵ این در حالی است که انسان کامل صاحب مقام کشف است،^۶ واجد قلب است و اساساً مقصود از عرش الله در آیات قرآن قلب اوست.^۷ به عبارت دیگر با استفاده از این تفکیک موجود در آثار ابن عربی می‌توان گفت که بر خلاف آنچه که در فهم عمومی عقل و نیروی تفکر نامیده می‌شود و در همه انسانها به شکل بالفعل و محقق وجود دارد، قلب به عنوان خصوصیتی بالفعل و محقق در همه انسانها موجود نیست. انسان حیوان که تمام اهل عقل و علوم ظاهری را نیز شامل می‌شود نسبت به قلب در وضعیتی امکانی، بالقوه و قبل التحقق قرار دارد. چنانکه نسبت به وضعیت وجودی خلیفه الله بودن و آفرینش بر صورت حق نیز چنین است. تنها انسان کامل است که با تحقق وضعیت وجودی قلب این امکان را به فعلیت تام رسانده و حقیقت آفرینش بر صورت و خلیفه الله بودن را نیز محقق ساخته است.

۲/۱. قلب به مثابه عقل مستفاد

اگرچه درک این نکته تا حدودی روشن است که قلب در اصطلاح ابن عربی را نمی‌توان با عقل در معنای فهم عمومی از این واژه یکی دانست، اما همچنان جای این پرسش وجود دارد که اگر نتوانیم قلب در اصطلاح ابن عربی را با قوه تعقل و نیروی عقل در عموم انسانها یکی بگیریم آیا می‌توانیم آن را با عقل فلسفی و نظری و یا به عبارتی با عقل در مرتبه کمالی مستفاد، متناظر بدانیم؟ در این خصوص این امکان وجود دارد که از رهگذر متناظر دانستن قلب با عقل مستفاد در اصطلاح

۱. ابن عربی، فتوحات ج ۴: ۷۵

۲. همان، ج ۳: ۲۶۶

۳. جامی، ۱۴۲۵ ه. ق: ۱۷۹

۴. ابن عربی، فتوحات ج ۴: ۸۵

۵. همان، ج ۳، ص ۲۶۶

۶. جامی، ۱۴۲۵ ه. ق: ۴۷۶

۷. جندی، ۱۴۲۳ ه. ق: ۷۸

فلاسفه، بتوانیم اشارات ابن عربی در باب قلب را صورت عرفانی شده ایده عقل مستفاد در میان فلاسفه قلمداد کنیم. در حقیقت دیدگاه فلاسفه مشاء در خصوص مراتب عقول این امکان را به برخی از شارحان ابن عربی داد که با استفاده از آراء و اندیشه های ابن سینا در خصوص مراتب عقل، به تفسیر ایده قلب در ابن عربی بپردازند. در این دیدگاه عقل در پایین ترین سطوح خود از مرتبه هیولانی آغاز می شود و در سیری تکاملی نهایتاً به مرتبه عقل مستفاد دست می یابد. از این رو می توان گفت قلب در نظر ابن عربی صورت عرفانی شده ای از مرتبه عقل مستفاد در نفس ناطقه است که پس از طی مراحل تکاملی به کمال خود دست یافته است. به گونه ای که می توان گفت همچنان که مرتبه عقل مستفاد مرتبه ای حاضر و در دسترس برای عموم افراد نیست و تنها از طریق تلاش نظری بی وقفه و گذر از مراتب عقل بالملکه و عقل بالفعل تحصیل می شود، قلب نیز در تلقی ابن عربی چنین جایگاهی دارد و اساساً مراد وی از قلب همان چیزی است که فیلسوفان تحت عنوان عقل مستفاد از آن یاد میکنند.

این تفسیر که صراحتاً در عبارات داوود قیصری، از مهمترین شارحان ابن عربی به چشم می خورد گاه به شکل یکی دانستن قلب با عقل مستفاد ارائه شده و گاه به صورت یکسان انگاشتن قلب با نفس ناطقه در اصطلاح فلاسفه. قیصری در شرح خود از فصوص الحکم و در ذیل فص شعیبیه قلب را مرتبه ای از نفس ناطقه میدانند که مدرک کلیات و جزئیات است و در سخن اهل فلسفه به عقل مستفاد نامیده می شود:

قد مر فی المقدمات أن «القلب» يطلق على النفس الناطقة إذا كانت مشاهدة للمعاني الكلية و الجزئية متى شاءت. و هذه المرتبة مسماء عند الحكماء ب «العقل المستفاد»^۱.

استاد آشتیانی در توضیح این تفسیر قیصری می گوید:

«آن موجودی را که حکما نفس مجرد ناطق یا فصل انسانی نامیده اند اگر به مرتبه ای از فعلیت برسد که سمت خلاقیت نسبت به صور پیدا کند، و عقل تفصیلی بحسب ظهور و عقل اجمالی بسیط خلاق صور مفصله گردد، و جمیع این صور را بحسب باطن ذات شهود نماید، آن را قلب گویند»^۲.

نزدیک به همین دیدگاه که قلب را با عقل مستفاد به مثابه یکی از قوای نفس ناطقه یکی می پندارد، تفسیری است که اصطلاح قلب را با نفس ناطقه در میان فلاسفه، که عقل مستفاد مرتبه کمالی آن است، یکسان می داند. این تفسیر از نظریه قلب نیز که در صدد برقراری نوعی وحدت

^۱. قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۳.

^۲. آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۱۷.

علی‌کیادربندسری / نصرالله حکمت

دیدگاه میان فلاسفه و عرفاست سعی در آن دارد تا از اصطلاحاتی نظیر قلب و نفس ناطقه به اختلاف در عبارات تعبیر کند. چنانکه استاد قیصری، عبدالرزاق کاشانی، که خود از مهمترین شارحان فصوص است علاوه بر اینکه در شرح فصوص به یکی دانستن معنای قلب و نفس ناطقه در اصطلاح فیلسوفان تصریح می‌کند^۱ و در شرح اصطلاحات صوفیه درباره واژه قلب مینویسد:

«القلب جوهر نورانی مجرد، يتوسط بين الروح و النفس، و هو الذی يتحقق به الإنسانیة، و یسمیه الحکیم: النفس الناطقة»^۲

قیصری نیز به تبعیت از استاد خود گاه با چرخش اندکی از تفسیر قبلی خود، قلب در اصطلاح این عربی را با نفس ناطقه به معنایی که فلاسفه مد نظر دارند یکسان می‌انگارد:

«و ما یسمى باصطلاح الحکماء بالعقل المجرد یسمى باصطلاح اهل اللّٰه بالروح، و لذلك یقال للعقل الاوّل روح القدس. و ما یسمى بالنفس المجردة الناطقة عندهم یسمى بالقلب، إذا كانت الکلیات فیها مفصلة، و هی شاهدة إیها شهوداً عیاناً»^۳

با این حال تا آنجا که به تقدم و تاخر تاریخی این تفسیر مربوط است باید در میان شارحان این عربی، عقیف الدین تلمسانی را از نظر زمانی پیشتر از خوانش این اصطلاح قلب دانست؛ اگرچه در آثار تلمسانی اضطراب عباراتی وجود دارد که به موجب آن گاه قلب را در برابر عقل و نفس ناطقه قرار داده و گاه آن را با نفس ناطقه در اصطلاح حکما یکی می‌پندارد. تلمسانی در شرح منازل السائرین عقل را در نسبتی وثیق با نفس ناطقه قرار میدهد و معتقد است تنها با شهود است که رسم نفس ناطقه از میان برداشته شده و فرد از حجاب بیرون می‌آید.^۴ با این حال او در شرح مواقف النفی، ابتدا قلب را عبارت اخرای روح قلمداد می‌کند و سپس روح را با اصطلاح نفس در میان فیلسوفان یکی می‌انگارد.^۵

بدین ترتیب پس از تلمسانی نیز تفسیر و تحویل قلب به نفس ناطقه در آثار عبدالرزاق کاشانی و داوود قیصری صورت گرفت و سپس این نوع از قرائت معطوف به جمع در آثار و مکتوبات

۱. کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۷۷

۲. عبدالرزاق کاشانی، ۱۴۲۶ه.ق: ۶۵

۳. قیصری، ۱۳۷۵: ۲۳

۴. تلمسانی، ۱۳۷۱ ج ۲: ۴۷۱

۵. تلمسانی، ۱۴۲۸ه.ق: ۷۹

شارحان دیگر نظیر ابن ترکه^۱، خوارزمی^۲، سید حیدر آملی^۳، جامی^۴، مهائمی^۵، قادری^۶، جرجانی^۷ و دیگران نیز راه یافت.

با این حال باید توجه داشت که تفسیر قلب به نفس ناطقه در اصطلاح فلاسفه تنها مخصوص به شارحان ابن عربی نبوده و حتی پیش از ابن عربی و شارحان او نیز در آثار عارفان و حتی برخی فیلسوفان دیده می‌شود. بنابراین باید گفت نحوه نگرش شارحان ابن عربی به نظریه قلب در واقع تداوم دیدگاهی است که پیش از ابن عربی نیز در میان فیلسوفان و عارفان مهمی وجود داشته است. چنانکه پیش از ابن عربی و در آثار کسانی نظیر غزالی، شیخ اشراق^۸ و روزبهان بقلی^۹ نیز قلب در اصطلاح عرفا با نفس ناطقه در کلام فیلسوفان یکی انگاشته می‌شود. چنان که غزالی در رساله لدنیه می‌گوید:

«فالحکماء یسمون هذا الجوهر النفس الناطقة، و القرآن تسمیة النفس المطمئنة و الروح الأمری، و المتصوفة تسمیه القلب، و الخلاف فی الأسمی و المعنی واحد لا خلاف فیہ.»^{۱۰}

صرف نظر از اینکه مستند کسانی که تا پیش از ابن عربی میان قلب در اصطلاح تصوف و نفس ناطقه در اصطلاح فیلسوفان جمع صورت داده اند چه بوده است، باید در خصوص شارحان ابن عربی پرسید که مستند ایشان در یکی دانستن قلب در اصطلاح محیی الدین با نفس ناطقه در سخن فیلسوفان چه بوده و آیا اساسا چنین تفسیری از نظریه قلب ابن عربی توجیهی دارد یا خیر؟ در ارزیابی اجمالی این تفسیر از نظریه قلب ابن عربی باید یاد آوری کرد که چنان که در فصل پیش اشاره شد تمام تلاش ابن عربی در آثار متعددش معطوف به دستیابی به بالاترین مقامات معرفتی است. از نظر او بالاترین درجه وجودی انسان دستیابی به مقام خلیفه الهی و به فعلیت در آوردن صورت الهی به ودیعه گذاشته شده نزد اوست که تنها محققان از عهده آن بر می‌آیند.

۱. ابن ترکه، ۱۳۷۸ ج ۲: ۶۸۷

۲. خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۴

۳. آملی، ۱۳۸۲: ۶۷۰

۴. جامی، ۱۴۲۵ ه. ق: ۲۷۸

۵. مهائمی، ۱۴۲۸ ه. ق: ۴۴۰

۶. قادری، ۱۴۲۷ ه. ق: ۲۳۵

۷. جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۷

۸. سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۱۰. کلمه التصوف

۹. روزبهان بقلی، ۱۴۲۸ ه. ق: ۲۲۶

۱۰. محمدغزالی^{۱۰}، ۱۴۱۶ ه. ق: ۲۲۵. مجموعه رسائل، الرساله اللدنیه

علی‌کیا در بند سری / نصرالله حکمت

محققان که ابن عربی گاه با عبارت اهل کشف و وجود و گاه با اصطلاح انسان کامل از آنها یاد می‌کند کسانی هستند که از بالاترین درجات معرفتی برخوردارند و درست به همین جهت در بالاترین مراتب وجودی انسان جای می‌گیرند. از طرفی در دیدگاه ابن عربی بالاترین درجات معرفت تنها از طریق قلب، به مثابه کانون معرفت، قابل تحصیل است. از این رو باید گفت قلب در آثار ابن عربی مرکزیت تام دارد و کلیت آراء او از قبیل وحدت وجود، مراتب تجلی، تبیین اسماء و صفات الهی و... چه به شکل مستقیم و چه به صورت غیر مستقیم در نسبتی وثیق با آن قرار دارند. هر گونه تفسیر و توضیحی از آثار و آراء ابن عربی که جهت معرفتی موجود در تلاش نظری وی را مورد توجه قرار نداده باشد و از تبیین نسبت یک رای خاص با قلب به مثابه کانون معرفت در ماند تفسیری ناقص و عقیم است که نهایتاً اندیشه ابن عربی را تا حد سیستم‌های فروبسته انتزاعی تنزل می‌دهد.

آنچه در تاریخ تفکر ما پس از ابن عربی اتفاق افتاد نشانگر آن است که عمدتاً ایده قلب در دیدگاه ابن عربی و کشف وجه خلاقه اندیشه او به نسبت فیلسوفان و متفکران پیش از وی، به دلایل مختلف مغفول واقع شد. این دلایل تاریخی که دوام آنها تا به امروز نیز از علت‌های اصلی انسداد تفکر در روزگار معاصر است بررسی مستقل و جامعی را می‌طلبد که از حوصله رساله حاضر بیرون است. با این حال تا آنجا که به پژوهش پیش رو مربوط می‌شود باید گفت گذشته از نگرش کلامی و فقهی قشریون و عوام به میراث فکری ابن عربی که همواره او را از منظر شیعی یا سنی بودن، و یا تکفیر کردن و راست کیش دانستن مورد کاوش قرار داده است، در میان خواص می‌توان دست کم به چهار علت اصلی در کج تابی فهم در تفسیر و تاویل آراء ابن عربی از سوی شارحان وی اشاره کرد. نخست تأکید بر مباحث وجود شناختی محیی‌الدین، به خصوص ایده وحدت وجود، بدون درک و دریافت نتایج معرفت شناختی که ابن عربی در صدد دستیابی به آنهاست. چنین تأکیدی نهایتاً با نادیده گرفتن رابطه وثیق وجد و وجود و معرفت و هستی در دیدگاه ابن عربی، به غفلت از جهت معرفتی مباحث وجود شناسی او و تبدیل آن به نظامی از اصطلاحات انتزاعی و بی ربط به انسان انضمامی منجر می‌شود. دوم تأثیر پذیری از سنت موجود تا پیش از ابن عربی که قرائت غالب در آن میان قلب در اصطلاح اهل تصوف و نفس ناطقه در کلام فیلسوفان جمع می‌کرد. سوم تفسیر ابن عربی با اصطلاحات و پیش فرض‌های فلسفی پیش از او که گاه به دلیل عدم آشنایی دقیق شارحان با اصطلاحات فیلسوفان اشتباهات بزرگی را موجب می‌شود، و چهارم بازخوانی آراء ابن عربی با هدف تلاش برای جمع میان آراء و نظریات فیلسوفان و عرفا. این روحیه محافظه کارانه جمع‌گرایی که سیطره آن در سراسر تاریخ تفکر ما غالب است و با حکمت متعالیه صدرا به

اوج خود میرسد، گویی بر اساس این پیش فرض از سوی شارحان ابن عربی دنبال می‌شود که وجود اختلاف آراء بنیادین در تاریخ فکر را مخل وحدت امت اسلامی و سبب تزلزل در یکپارچگی آن تلقی می‌کند. در حقیقت میل به یکی سازی و درآمیزی آراء فیلسوفان و عرفا که گاه صورتی نظری به خود می‌گیرد و گاه در قالب افسانه پردازیهایی نظیر ملاقات و مکاتبات ابو علی سینا و ابو سعید ابو الخیر ظهور می‌کند^۱، در خصوص ابن عربی تلاش دارد تا نکات محوری اندیشه او را عبارت اخرای اصطلاحاتی معرفی کند که پیش از وی توسط فیلسوفان تبیین شده است. طبیعی است که چنین رویکردی با عقیم ساختن اندیشه های تازه و از بین بردن وجه خلاقه تفکرات یک فرد، آنها را به اموری پیشاپیش آشنا و تکراری بدل می‌سازد که تنها در قالب عبارات و اصطلاحاتی تازه دوباره به بیان در آمده اند. شاید بتوان گفت مهمترین تخریبی که شیوه این - همانی محور جمع گرا در حق آراء ابن عربی روا داشته تفاسیری در خصوص ایده قلب است که در کانون تفکر ابن عربی جای دارد. مطابق این تفاسیر قلب در اصطلاح ابن عربی عبارت اخرای نفس ناطقه و یا عقل مستفاد در اصطلاح فلاسفه است. این تفسیر که در میان شارحان ابن عربی نخست در آثار تلمسانی، عبدالرزاق کاشانی و قیصری اتفاق افتاد و پس از آن در میان عارفان و فیلسوفان بسیاری که تحت سیطره تمایل به تجمیع آراء قرار داشتند قبول عام یافت، به طور ضمنی، تمام تلاش نظری ابن عربی را به عنوان امری تکراری، بی وجه و عقیم می‌سازد.

نظریه قلب در آثار ابن عربی، در حالی با نفس ناطقه در اصطلاح فیلسوفان که مرتبه کمالی آن عقل مستفاد است یکی دانسته می‌شود که بخش عظیمی از نقادی ابن عربی نسبت به عقل (در کنار نقد عقلانیت فقهی و کلامی) معطوف به همین عقلانیت فلسفی است که با برجسته کردن عنصر فکر و تعقل به عنوان یکی از برترین قوای نفس ناطقه، این قرائت از نفس ناطقه را به عنوان فصل مقوم انسان در نظر می‌گیرد. چنان که گذشت ابن عربی در تفکیک انسان حیوان از انسان کامل، اهل عقل را در زمره دسته نخست قرار داده و اساسا تعریف انسان به حیوان ناطق را تعریفی از انسان حیوان قلمداد می‌کند. ابن عربی در جای جای فتوحات اهل فقه، اهل کلام و اهل فلسفه را از این جهت که همگی در سیطره میزان عقل و فکر قرار دارند در زمره اهل عقل برشمرده و نقادی سختی از آنها به عمل می‌آورد. بر مبنای همین تصریحات ابن عربی است که شارحانی نظیر جامی و جندی با تفسیر انسان حیوان به اهل عقل، علم انسان حیوان درباره حقیقت را نظیر

^۱ در این خصوص نگاه کنید به مقاله دکتر فتح الله مجتبیایی، با عنوان: "داستان ملاقات و مکاتبات بوعلی و بو سعید"، نامه فرهنگستان، تابستان ۱۳۷۵ - شماره ۶، صص ۵ تا ۲۲.

علی کیادربندسری / نصرالله حکمت

آنچه ابن عربی در خصوص اهل عقل ذکر می‌کند، مقید به عقل و فکرش میدانند.^۱ اساساً از نظر ابن عربی علم نظری حجاب است^۲ و ادله نظری که برترین آنها برهان انی است چیزی درباره حق به ما نمی‌گویند.^۳ شناخت حقیقت که طوری و رای عقل است آنچنان دور از دسترس عقلانیت نظری است که به اعتقاد ابن عربی نسبت شهود و ادله نظری، تعارض^۴، و نسبت علم الهی و عقل تناقض است.^۵ روشن است که این نحوه نقادی ابن عربی نه متوجه عقل عامی که ناظر به عقل فلسفی در مرتبه کمالی آن است.

در دیدگاه ابن عربی دستیابی به معرفت حق به وساطت عقلانیت نظری و دانشی که تحت سیطره فکر و نظر قرار دارد محال است^۶ و علم مبتنی بر فکر و نظر که به چهارچوب قواعد منطقی و عقلانیت نظری محدود است بزرگترین حجابی است که میان خدا به مثابه حقیقت هستی و فردی که در صدد شناخت آن است قرار می‌گیرد.^۷ علم اهل الله که در بالاترین درجات معرفت قرار دارد اساساً در سیطره فصل بندیه‌ها و تبویب‌های محدودی که در آثار حکما موجود است نمی‌گنجد و میزان قوانین منطقی بر آن سلطه ندارد.^۸ آنچه در نهایت عقلانیت نظری و فلسفی مبتنی بر منطق درباره حقیقت فراچنگ عقل می‌آید مجموعه‌ای از تقسیم بندی‌های صوری و اصطلاحات انتزاعی بی ربط به حقیقت نظیر واجب الوجود لذاته و بحث از وجود یا عدم آن است^۹ که از برقراری نسبتی معرفتی میان فرد و حقیقت ناتوان است. به گونه‌ای که از نظر محیی الدین حضرت وجودی علماء رسوم مجموعه‌ای از حروف است که حجاب آنها گشته و آنها را از استشمام رایحه حقیقت ناتوان ساخته است.^{۱۰} از این رو ابن عربی به صراحت نتیجه می‌گیرد که هر که خواهان ورود به حضرت حقیقت و معرفت به خداست باید عقلانیت نظری خود را ترک گوید.^{۱۱}

۱. جامی، ۱۴۲۵ ه.ق: ۱۷۹ و جندی، ۱۴۲۳ ه.ق: ۳۸۰ و ۳۸۱

۲. ابن عربی، فتوحات ج ۴: ۳۸

۳. ابن عربی، فتوحات ج ۴: ۳۱

۴. فالشهود يعارض الأدلة النظرية؛ همان

۵. العلم يناقض العقل: ابن عربی، فتوحات ج ۲: ۲۹۱

۶. ابن عربی، فتوحات ج ۳: ۴۸۹

۷. ابن عربی، فتوحات ج ۳: ۱۴۰

۸. ابن عربی، فتوحات ج ۳: ۲۰۰ و ۲۰۱

۹. ابن عربی، فتوحات ج ۳: ۴۹۵

۱۰. ابن عربی، ۱۳۶۷ ه.ق، ج ۲: ۱۷. مجلدان. کتاب التجلیات

۱۱. ابن عربی، فتوحات ج ۳: ۵۱۵

به همین دلیل است که ابن عربی در هیچ یک از آثار خود قلب را به نفس ناطقه در اصطلاح حکما تفسیر نکرده است. تنها در تفسیر منسوب به ابن عربی، که امروزه اکثریت قریب به اتفاق نسخه شناسان انتساب آن به ابن عربی را اشتباه دانسته و تالیف آن را در قالب کتابی با عنوان تاویلات به دست عبدالرزاق کاشانی میدانند،^۱ در چند نقطه قلب به نفس ناطقه برگردانده شده است.^۲

با این اوصاف و با وجود نقادیه‌های سختی که در سرتاسر آثار ابن عربی نسبت به عقلانیت نظری، تفکر فلسفی، و میزان فکر و منطق وجود دارد چگونه می‌توان ایده قلب در دیدگاه او را که در کانون فهم معرفت شناختی وی قرار دارد به نفس ناطقه در اصطلاح فیلسوفان و یا عقل مستفاد به مثابه کاملترین مرتبه نفس ناطقه در میان فلاسفه ارجاع داد که حضور و سیطره عقلانیت نظری در آن غیر قابل انکار است؟

قلب در نگاه محیی الدین در حالی به نفس ناطقه در اصطلاح فیلسوفان تفسیر شده که خود محیی الدین با انتقاد از درک و دریافت فیلسوفان نسبت به نفس ناطقه تلقی آنان در این خصوص را تخطئه می‌کند. چنانکه در فصوص الحکم در این باره می‌گوید:

«ما عثر أحد من العلماء (و الحكماء) على معرفة النفس و حقيقتها إلا الإلهيون من الرسل و الصوفية. و أما أصحاب النظر و أرباب الفكر من القدماء و المتكلمين في كلامهم في النفس و ماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها، و لا يعطيها النظر الفكري أبداً. فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم و نفخ في غير ضرم. لا جرم أنهم من «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا». فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه^۳»

در حالی که این عبارات ابن عربی در فصوص از سوی شارحانی که ایده قلب در تلقی او را به نفس ناطقه در اصطلاح حکما تفسیر کرده اند شرح و بسط داده نشده و به سادگی از کنار آن عبور می‌شود، افرادی نظیر عبدالغنی نابلسی که در خارج از این پارادایم قرار داشته با تفصیل و تاکید ارجاع سخنان ابن عربی به حکما و فیلسوفان می‌گوید:

^۱ برای نمونه رجوع کنید به: محمد حسین ذهبی، التفسیر والمفسرون، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷ و تاویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، پیر لوری، ترجمه زینت پودینه آقائی، نشر حکمت، ۱۳۸۳ و محسن قاسم پور، جریان شناسی تفسیر

عرفانی قرآن، نشر سخن، ۱۳۹۲

^۲ ابن عربی، ۱۴۲۲ هـ. ق ج ۱: ۲۵ و ج ۲: ۷

^۳ ابن عربی، ۱۹۴۶ م، ج ۱: ۱۲۵

علی‌کیادربندسری / نصرالله حکمت

«و أما أصحاب النظر العقلي و أرباب الفكر من الفلاسفة القدماء المتكلمين، أي علماء الكلام في كلامهم، أي بحثهم في النفس الناطقة الإنسانية و بيان ماهيتها فما منهم من، أي أحد عشر، أي اطلع على حقيقتها، أي النفس و لا يعطيها، أي حقيقة النفس النظر الفكري أبداً، إلا بطريق الحدس و التخمين و الظن و التوهم؛ و لهذا اختلف الخائضون في ذلك على نحو ألف، قول و قال جدنا ابن جماعه رحمه الله تعالى؛ و ليس فيها قول صحيح بل هي قياسات و تخيلات عقلية فمن طلب العلم بها، أي بالنفس الناطقة من طريق النظر الفكري كما هو شأن حكماء الفلاسفة و المتكلمين و غيرهم فقد استسمن ذا، أي صاحب ورم، أي ظنه سمينا و حسب ورمه سمنا و نفخ في غير ضرم، أي نار موقدة، و هذا مثل مشهور يضرب لمن يطلب الشيء من غير موضعه.^۱»

در این خصوص پس از تبیین ایده قلب در تلقی معرفت شناختی ابن عربی به تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت و برخی از انتقادات معرفت شناختی ابن عربی به عقل در این معنا را متذکر خواهیم شد.

۳/۱. قلب به مثابه عقل قابل

ابن عربی در کنار سخن گفتن از عقل در معنایی وجودشناختی و به معنای صادر اول و حقیقت محمدیه، و همچنین در کنار اشاره به عقل در معنایی عملی و به معنای قوه ای معارض شهوت که انسان را از عمل بر خلاف شرع باز میدارد، به دو جنبه معرفت شناختی و مهم عقل نیز با عناوین عقل مفکر و عقل قابل می پردازد. روشن است که محیی الدین به دلیل نقد مبنایی خود نسبت به نظام معرفت شناختی فیلسوفان سلف از تقسیمات مرسوم عقل در عالم فلسفه که به چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد تقسیم می شود سخنی به میان نمی آورد و در اصطلاح شناسی خاص خود صرفاً به دو جنبه نظری و قابلی عقل اشاره می کند. از نظر وی عقل دارای دو جنبه مفکر و قابل است: فإن للعقول حدا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة.^۲

منظور وی از عقل مفکر عقلی است که سعی دارد تا به طور استقلالی و بدون استناد به هر گونه مرجعی بیرون از خود نظیر دین و وحی الاهی، و صرفاً با تکیه بر روش به حقیقت دست یابد. "عقل مفکر یعنی عقل فاعل و مستقل که نسبت به بیرون از خود قبول و پذیرش ندارد و هر چه بخواهد خودش تولید می کند. بنابراین عقل مفکر یعنی عقلی که به لحاظ پذیرش از غیر خود

۱. عبدالغنی نابلسی، ۱۴۲۹ ه. ق ج ۲: ۳۵

۲. ابن عربی، فتوحات ج ۱: ۴۱. و ابن عربی، ۱۳۶۷ ه. ق: ۲ (مجلدان)، کتاب المسائل

مسدود است.^۱ به نظر میرسد نقدهایی که ابن عربی در نظریه معرفت شناسی خود مطرح می‌سازد ناظر به این جنبه از عقل است که با محدودیت های شناختی متعددی مواجه است. محیی الدین در نامه ای که به امام فخر رازی مینویسد ضمن اشاره به تفکیک عقل مفکر از عقل قابل می‌گوید:

«و اعلم ان اهل الأفكار اذا بلغوا فيها الغاية القصوى اداهم فکرمهم الى حال المقلد المصمم فان الأمر اعظم من ان يقف فيه الفكر فما دام الفكر موجودا فمن المحال ان يطمئن و يسكن فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري و لها صفة القبول لما يهبه الله تعالى.^۲»

بنابراین از نظر ابن عربی عقل مفکر در به فعلیت رساندن قوای خود مفتقر به داده های فکری، حسی و تخیلی است و در نتیجه از آنجا که منابع معرفتی آن محدود و مقیدند خود او نیز سرشتی تقییدی داشته و دارای حد است. این خصلت تقییدی عقل مفکر آن را از درک خداوند به مثابه حقیقت بیکران و بی حد هستی باز میدارد. چرا که خداوند حدی ندارد بلکه خود خالق حدود است و در تنگناهای مفهومی عقل مفکر محدود نمی‌شود. به عنوان نمونه ابن عربی در بخشی از فتوحات با اشاره به اینکه خداوند بر انجام محالات عقلی قادر است عقل مفکر را از درک این نکته ناتوان دانسته و تنها انبیاء و اولیاء که بعد قابلی عقل خود را در مواجهه با حقیقت به کار میگیرند قادر به فهم و قبول آن میدانند. چراکه عقل از حیث ویژگی قابل بودنش می‌تواند پذیرای معارفی باشد که به وی افاضه می‌شود:

«فتعلم أن الله قادر على المحال العقلي كإدخال الجمل في سم الخياط مع بقاء هذا على صغره و هذا على كبره و يشاهد من هذا المنزل المقام الذي وراء طور العقل من حيث ما يستقل بإدراكه من كونه مفكرا و إلا فعقل الأنبياء ع و الأولياء قبل هذا الأمر من كونه قابلا لا من كونه ما ذكرناه فللعقول حد تقف عنده و ليس لله حد يقف عنده بل هو خالق الحدود فلا حد له سبحانه فهو القادر على الإطلاق.^۳»

با این توصیفات جای این پرسش باقی است که اولاً آیا با توجه به ویژگی قابلی عقل قابل، می‌توان گفت که این جنبه از عقل بر خلاف عقل مفکر فاقد حد است؟ ثانیاً آیا می‌توان جنبه قابلی عقل را عبارت اخرای قلب در نظریه معرفت ابن عربی دانست و ثالثاً اینکه اساسا قابلیت عقل به چه معناست و عقل قابل، در مقام قابلیت خود از چه منبعی قبول معرفت می‌کند؟

۱. حکمت، ۱۳۸۹: ۶۱

۲. ابن عربی، ۱۳۶۷ ه. ق. ۲: ۳ (مجلدان)، رساله الی الامام الرازی

۳. ابن عربی، فتوحات ج ۳: ۲۱

علی‌کیادربندسری / نصرالله حکمت

حقیقت آن است که مراد از عقل قابل و ماهیت آن به روشنی در عبارات محیی‌الدین مشخص نیست. با این وجود می‌توان نکاتی را در خصوص ویژگی‌های این عقل در مکتوبات ابن عربی و با استفاده از عبارات پراکنده او در آثار متعددش ردیابی کرد:

۱. عقل قابل، عقل در مقام خودآگاهی است. عقلی است که محدودیت‌های معرفتی خود را می‌شناسد و بدانها آگاهی دارد. عقلی که خود به نقادی خود پرداخته و با آگاهی از محدودیت‌های نظام‌های فروبسته فلسفی در فهم حقیقت لایتناهی، از جزمیت و جمود فکری رهایی یافته است. از این رو چنین عقلی خودبنیاد نیست و جهت معرفتی‌اش به بیرون از خود معطوف است. چنین عقلی واجد ویژگی قبول نسبت به منبع تعریف الهی است و سعی دارد تا از این طریق افق معرفتی خود را توسعه بخشد. چنانکه ابن عربی در ادامه نامه خود به امام فخر رازی، پس از اشاره به محدودیت‌های شناختی عقل مفکر و چیستی عقل قابل، می‌گوید: فرد عاقل (که منظور از آن مفهوم عقلانیت در معنای عقل قابل است) همواره خود را نسبت به نفحات جود الهی گشوده نگاه داشته و در سیطره عقل نظری و کسبی که به نتایج معرفتی دارای شبهه دست می‌یابد باقی نمی‌ماند: فاذن ینبغی للعاقل ان یتعرض لنفحات الجود و لا یبقی مأسورا فی قید نظره و کسبه فانه علی شبهة من ذلک.^۱

عقل قابل آگاهانه سعی دارد تا با خروج از میزان عقل مفکر و منطق نظری آن، تحت میزان شرع درآمده و با قرارگیری در چهارچوب آن به معرفت دست یابد. به همین دلیل است که ابن عربی از عقل در این مقام گاه با کلماتی نظیر عقل معتکف^۲ و عقل منوره^۳ نیز یاد کرده است. مراد از عقل معتکف عقلی است که معتکف درگاه حضرت الهی است.^۴ چنان که مراد از عقل منوره نیز که در معرفت خود متکی به نفس نیست و تنها از اعلام و تعریف الهی قبول معرفت می‌کند^۵ مطابق بیان جندی در شرح فصوص، عقل قابل است.^۶

۲. ابن عربی در بخشی از فتوحات بر این نکته تاکید می‌ورزد که عقل قادر به شناخت حق نیست بلکه این امر تنها در قلب امکان پذیر است و عقل صرفا می‌تواند معرفت به حق را از قلب قبول کند:

۱. ابن عربی، ۱۳۶۷ ه.ق: ۱، ۳ (مجلدان)، رساله الی الامام الرازی

۲. فحیر العقول الضعیفة و نیه العقول المعتکفة علی باب حضرته فعلمت ما أراد و لو استزده لزاد: ابن عربی، فتوحات ج ۴: ۳۹

۳. و إنما استفادت العقول المنورة هذه المعانی یا اعلام الله تعالی ایها لا بنفسها: ابن عربی، ۲۰۰۳ م: ۱۰۷

۴. ابن عربی، فتوحات ج ۴: ۳۹

۵. همان؛

۶. جندی، ۱۴۲۳ ه.ق: ۶۳۰

فالتقلیب فی القلب نظیر التحول الإلهی فی الصور فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل ثم یقبلها العقل من القلب كما یقبلها من الفکر.^۱

این عبارت ابن عربی در بر دارنده نکاتی است که می‌تواند در شناسایی حدود و چیستی عقل قابل راهگشا باشد و ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

نخست آنکه قابلیت و خصلت قبول، ویژگی دائمی و ذاتی عقل است و این امر در هر دو نوع عقل مفکر و عقل قابل جریان دارد: یقبلها العقل من القلب كما یقبلها من الفکر. در این میان آنچه تفاوت میان این دو حیثیت عقل را سبب می‌شود منبعی است که عقل از آن تغذیه می‌شود. هر گاه عقل از فکر قبول معرفت کند و در میزان آن قرار داشته باشد، عقل مفکر، و هر گاه از قلب قبول معرفت نماید، عقل قابل نامیده می‌شود. این همان چیزی است که ابن عربی تحت عنوان افتقار عقل مطرح ساخته و همواره عقل را مفتقر و محتاج به داده‌های منبعی در بیرون خود معرفی می‌کند. از این رو زمانی که از دو عقل مفکر و قابل سخن می‌گوییم باید توجه داشته باشیم که این هر دو حیث، دو جنبه قوه‌ای واحدند که مفتقر به داده‌های بیرون از خود است و بسته به منبعی که از آن قبول معرفت می‌کند در جنبه‌های متمایزی لحاظ می‌شود.

دوم آنکه عقل به طور مطلق - چه به شکل عقل مفکر و چه به شکل عقل قابل - از شناخت حق ناتوان است: فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل. چرا که عقل مفکر به دلیل قرار داشتن در سیطره میزان فکر و محدودیت‌های آن از شناخت حق ناتوان است و عقل قابل نیز بدون وساطت قلب، هرگز نمی‌تواند به معرفت حق دست یابد. بنابراین اصالت در معرفت عقل قابل با مقام قلب است. به گونه‌ای که بدون قرار گرفتن در مقام قلب، عقل قابل نمی‌تواند به عنوان منبع مستقل شناخت حقیقت در نظر گرفته شود. از این رو می‌توان گفت قرار داشتن در وضعیت عقل قابل تنها به معنای قرار داشتن در وضعیت آمادگی برای پذیرش از قلب است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان خود آن را به عنوان منبع مستقلی برای برقراری ارتباط شناختی میان انسان و حق در نظر گرفت. عقل قابل صرفاً عقلی است که به دلیل خودآگاهی و اطلاع از محدودیت‌های شناختی خویش آمادگی پذیرش از منبعی الهی را داراست و نمی‌توان آن را با قلب که در دیدگاه ابن عربی نقطه اوج اکتساب معرفت و تنها منبع شناختی ممکن برای انسان است یکی دانست. به همین دلیل است که ابن عربی در این عبارت امکان دستیابی به معرفت را به طور مطلق - چه عقل مفکر چه عقل قابل - از عقل سلب کرده و منحصر به قلب می‌داند. به عبارت دیگر در دیدگاه ابن عربی

۱. ابن عربی، فتوحات ج ۱: ۲۸۹.

علی‌کیادربندسری / نصرالله حکمت

بالضروه معلوم است که سرشت عقل سرشتی تقییدی است و اساساً به همین دلیل عنوان عقل که ماخوذ از عقل است بر آن نهاده شده: *فإن العقل من عالم التقييد و لهذا سمى عقلا من العقال و الحس فمعلوم بالضرورة أنه من عالم التقييد بخلاف القلب*.^۱ از آنجایی که مطابق بیان پیش گفته، عقل مفکر و عقل قابل دارای سرشتی واحدند و هر دو تنها به لحاظ منبع تغذیه ای خود و خودآگاهی ایجاد شده در یکی با هم متمایز میشوند، نمی‌توان این عبارت این عربی را تنها به عقل مفکر برگرداند و تفسیر به عقلانیت نظری کرد. عقل در این دیدگاه ذاتاً خصلتی تقییدی داشته و حق را در قیود دستگاهی خود محدود می‌سازد. تنها تفاوت آن است که عقل مفکر به دلیل قرار داشتن در سیطره میزان فکر که خود نیز امری تقییدی و محدود است به محدودیت مضاعفی گرفتار گشته و عقل قابل به دلیل قرار گرفتن در میزان شرع به تقیید کمتری مبتلاست. بنابراین نمی‌توان عبارت ابن عربی در تفکیک میان عقل مفکر و عقل قابل را به این شکل مورد فهم قرار داد که عقل مفکر دارای حد و عقل قابل فاقد حد است. به جهت اینکه عقل قابل نیز اولاً و بالذات عقل است و از سرشتی تقییدی برخوردار است. به همین دلیل ابن عربی در عبارت دیگری پس از تفکیک میان عقل مفکر و عقل قابل با اضافه کردن قید الا ما هو فوق طور العقول به محدودیت عقل قابل نیز اشاره می‌کند: *للعقول حد تقف عنده من حيث هي مفكرة، لا من حيث هي قابلة، و ليس لها حد من جهة القبول، إلا ما هو فوق طور العقول*.^۲ به عبارت دیگر عقل قابل صرفاً از حیث قبول و منبعی که از آن قبول فیض می‌کند حدی ندارد اما از این جهت که عقل است از سرشتی تقییدی برخوردار است. بر خلاف عقل مفکر که هم از حیث سرشت عقلی خود و هم از جهت منبعی که از آن قبول می‌کند (فکر) دارای محدودیت است و از این رو حد مضاعف دارد.

از این رو باید گفت میان جنبه قابلی عقل و مفهوم قلب در نظریه معرفت ابن عربی نیز می‌بایست تفکیک قائل شد و نمی‌توان این هر دو را قابل تحویل به یک چیز دانست. به شهادت اینکه عقل حتی در جنبه قابلی خود نیز همچنان عنوان عقل را یدک می‌کشد و از این رو دچار همان محدودیت‌های تقییدی و تحدیدی است. چرا که در تلقی ابن عربی عقل ذاتاً سرشتی تقییدی و تحدیدی دارد. بنابراین حتی در مورد جنبه قابلی عقل نیز می‌توان گفت که این جنبه از عقل نیز از آن حیث که عقل است حقیقت دریافت شده را به قالبهای مقید و محدود مفهومی خود در می‌آورد. شاید بتوان نظر ابن عربی را به این شکل جمع‌بندی کرد که حد عقل در عقل مفکر حدی دو سویه و سابق و لاحق است و در عقل قابل حدی لاحق. به این معنی که عقل مفکر از آنجا که با دستگاه

۱. ابن عربی، فتوحات ج ۲: ۱۱۴

۲. ابن عربی، ۲۰۰۵ م: ۱۲۸

مفهومی خود به فعالیت نظری برای کسب حقیقت می پردازد حقیقت را در قالبی محدود و مقید از فکر اخذ کرده و در قوالب پیشاپیش محدود و مقید خود نیز فهم می کند و به همین دلیل هرگز به طوری که قلب در آن سیر می کند راه ندارد، اما عقل قابل به دلیل حیثیت قابل خود امکان اخذ یافته های بی حد و بی قید قلب را داراست و پس از دریافت حقیقت غیر مقید از جانب قلب، آن را در قوالب محدود مفهومی خویش در آورده و فهم می کند. بنابراین عقل قابل اگرچه این توانایی را دارد که از سوی قلب، با معارف و رای طور عقل مفکر تغذیه گردد اما از آنجا که سرشتی ذاتا تقییدی دارد همچنان این سنخ از داده های قلبی را نیز در چهارچوب دستگاه مفهومی خود فهم و محدود می سازد.

خاتمه و نتیجه گیری

غفلت از حقیقت عقل و نسبت آن با قلب و تلاش مصرانه برای جمع میان حکما و عرفا در سنت فکری ما باعث می شود تا تاکید ابن عربی بر تفاوت های عقل و قلب که مبنای انتقال وی از عقل به قلب در فرایند حصول معرفت بوده نادیده گرفته شود و در نتیجه تمام نظریه وی به نوعی اختلاف عبارات و تنوع تعبیر فروکاسته شود. همین امر است که باعث می شود تا قیصری در تفسیر عقلانی و فلسفی ای که از قلب در نظریه ابن عربی ارائه می دهد آن را به معنای همان عقل بالمستفاد فلاسفه تفسیر کند.^۱ این تفسیر از آن رو ناصواب به نظر میرسد که عقل بالمستفاد حکما مسبوق به مراحل سه گانه ای است که در طی آن عقل می بایست در نظام مفهوم سازی خود به کمال دست یافته باشد.^۲ در حالی که قلب در نظر ابن عربی عاری از هر گونه قیود مفهومی و عقلانی است که عقل نظری به کار میگیرد. قلب می بایست علی الدوام معرفت خود نسبت به حق را به حال تعلیق در آورده^۳ و در انفتاح کامل نسبت به همه ی مظاهر تجلی وی قرار داشته باشد. به همین دلیل است که عبدالرزاق کاشانی در ذیل فص شعیبیه و ویژگی مهم عارف را هیولانی القلب بودن وی در مواجهه با حقیقت توصیف می کند.^۴ روشن است که این وضعیت وجودی و معرفتی قلب حتی در حیث قابل عقل نیز قابل استیفا نیست. به شهادت آنکه عقل به طور مطلق ویژگی ذاتا تقییدی داشته و توان تغییر همواره و پا به پای حقیقت را دارا نیست. عقل توان به تعلیق در آوردن معرفت را دارا نیست و از این رو نمی تواند خارج از دستگاه مفهومی و تقییدی خود در باب

۱. قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۳

۲. ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۷ تا ۹۹

۳. ابن عربی، فتوحات ج ۱: ۲۸۹

۴. کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۷۶

علی کیادربندسری / نصرالله حکمت

حقیقت به تامل بپردازد. از این رو نمی‌توان نظریه قلب در دیدگاه ابن عربی را عبارت اخرای عقل مستفاد و یا عقل قابل دانست. چنین تفسیری که به دلیل شواهد بسیار با متون ابن عربی در تضادی آشکار و جدی قرار دارد وجه خلاقه آراء ابن عربی را عقیم کرده و پویایی جریانی را که محیی الدین به دلیل رهایی از بن بست عقلانیت نظری پیش از خود آغاز کرده بود از بین می‌برد. ■



فهرست منابع

- ابن ترکه، صائن الدين على، **شرح فصوص الحکم** (ابن ترکه)، قم، انتشارات بيدار، ۱۳۷۸
- ابن سینا، **المبدأ و المعاد**، ابن سینا، به اهتمام عبدالله نورانی، دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳
- ابن عربی، محی الدین، **الفتوحات المکیة** (اربع مجلدات)، بیروت، دار صادر
- ابن عربی، محی الدین، **تفسیر ابن عربی** (تأویلات عبد الرزاق)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ه.ق
- ابن عربی، محی الدین، **شجون المسجون و فنون المفتون**، دمشق، دار سعد الدین ۲۰۰۵ م
- ابن عربی، محی الدین، **فصوص الحکم**، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶ م
- ابن عربی، محی الدین، **کتاب المعرفة**، دمشق، دار التکوین للطباعة و النشر ۲۰۰۳ م
- ابن عربی، محی الدین، **مجموعه رسائل ابن عربی (مجلدان)**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ ه.ق
- آشتیانی، سیدجلال، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم**، تهران، انتشارات امیر کبیر ۱۳۷۰
- آملی، سید حیدر، **أنوار الحقیقه و أطوار الطریقه و أسرار الشریعه**، قم، نشر نور علی نور، ۱۳۸۲
- تلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی، **شرح مواقف النفری**، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۸ ه.ق
- تلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی، **شرح منازل السائرین (التلمسانی)**، قم، انتشارات بيدار، ۱۳۷۱
- جامی، عبدالرحمان، **شرح فصوص الحکم**، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ ه.ق
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، **کتاب التعریفات**، تهران، نشر ناصر خسرو، ۱۳۷۰
- جندی، مویدالدین، **شرح فصوص الحکم**، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ه.ق
- حکمت، نصرالله، **مباحثی در عرفان ابن عربی**، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹
- خوارزمی، تاج الدین حسین، **شرح فصوص الحکم (خوارزمی / آملی)**، قم، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۷۹
- روزبهان بقلی، **تقسیم الخواطر**، قاهره، دار الآفاق العربیة، ۱۴۲۸ ه.ق
- سهروردی، شهاب الدین، **رسائل شیخ اشراق**، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵

علی کیادربندسری / نصرالله حکمت

- عفیفی، ابوالعلاء، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰
- غزالی، محمد، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ه.ق
- قادری، حسن بن موسی بن عبد الله، *شرح حکم ال شیخ الأكبر ال سید محیی الدین بن العربی*، بیروت، دار الکتب العلمیة ۱۴۲۷ ه.ق
- قیصری، داوودی، *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵
- کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیة*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ ه.ق
- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰
- مهائمی، علاء الدین علی بن أحمد، *خ صوص النعم فی شرح فصوص الحکم*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۸ ه.ق
- نابلسی، عبد الغنی، *جواهر النصوص فی شرح الفصوص*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۹ ه.ق



Critical Evaluation of Interpreting Qalb as Reason, in Ibn Arabi's Commentators

*Ali kiadarbandsari **
*Hekmat Nasrollah ***

Abstract

The idea of *qalb* in the works of Ibn Arabi is one of his most important and central point, and all his epistemological thoughts are understandable in relation to it. This idea, which has been understood by most commentators of Ibn 'Arabi, with reference to the viewpoint of Muslim intellectuals about the reason, is often perceived as an expression of the *aghle* considered by Islamic philosophers. An interpretation that, given the importance of the idea of the *qalb* in the opinions and thoughts of Ibn Arabi, must be evaluated and carefully balanced with respect to the ideas of Ibn Arabi in his work. In this paper, we try to evaluate the concept of the *qalb* as a reason, as an *aghle-e qabel*, and also as a reason in the common sense.

Keywords: *qalb*, reason, rational soul, *aghle mostafaad*, *aghle ghabe*

* Ph.D Student in Philosophy, Shahid Beheshti University.

Email Address: Alii.kiaa@gmail.com

** Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University.

Email Address: n_hekmat@sbu.ac.ir