

بررسی معرفت‌شناختی «حکمت قلبی» از منظر ابن عربی با تاکید بر فص شعیبی

محمد کیوانفر*
مطهره شکوئی پورعالی نام**

چکیده

ابن عربی در فص شعیبی فصوص الحکم به «حکمت قلبی» می‌پردازد. بحث او دست‌کم سویه‌های مختلف هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی دارد، اما می‌توان دالّ اصلی مباحث او را مدعیاتی در حوزه معرفت‌شناسی شهود عرفانی و عقل‌نظری دانست. او معتقد است شهود عرفانی دارای ویژگی جامعیت معرفتی است و می‌تواند ما را به حقیقت برساند، اما معرفت عقلی به دلیل ضیق و حصر معرفتی و یک‌جانبه دیدن امور به حقیقت اشیا دسترسی ندارد. به دلیل همین ویژگی است که اهل نظر همواره با یکدیگر اختلاف دارند. این مقاله بعد از توصیف مفصل دیدگاه ابن عربی، این را برمی‌رسد که آیا تقریر فعلی ابن عربی از این بحث می‌تواند استدلالی به نفع اعتبار معرفت‌شناختی شهود عرفانی محسوب شود؟ نظر نویسندگان بر آن است که این تقریر بیش از آنکه بحثی معرفت‌شناسانه در دفاع از اعتبار شهود باشد، تبیین معرفت‌شناختی شهود و عقل با فرض پذیرش هستی‌شناسی اسمایی مقبول نزد ابن عربی است.

کلیدواژه‌ها: حکمت قلبی، معرفت شهودی، معرفت عقلی، جامعیت معرفتی، حصر معرفتی.

* عضو هیئت علمی دانشکده فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب. (keivanfar.mohammad@gmail.com)

** دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی.

(تاریخ دریافت: ۴۰۰/۰۷/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۴۰۰/۱۱/۱۳)

یکی از اصطلاحات کلیدی در عرفان اسلامی به طور کلی، و در عرفان نظری ابن عربی به طور خاص، «قلب» است. چنان‌که در همان جمله تحمیدیه و آغازین فصوص الحکم این اصطلاح را مشاهده می‌کنیم: «الحمد لله الذی منزل الحکم علی قلوب الکلم». (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۷) نکته اوج توجه ابن عربی به «قلب» اختصاص فص دوازدهم از فصوص بیست و هفتگانه کتاب *فصوص الحکم* به آن است: «فص حکمة قلبیة فی کلمة شعیبة». در اهمیت این بحث در عرفان نظری همین بس که مؤید الدین جنیدی، شارح مهم *فصوص الحکم*، حکمت قلبی را از پیچیده‌ترین علوم حقیقی می‌داند (جنیدی، ۱۴۲۳: ۸۶) البته باید این نکته را همواره مد نظر داشت که گاه در عرفان از اصطلاح واحد، معانی مختلفی اراده می‌شود، لذا برای روشن شدن بحث ذکر این نکته لازم است که منظور ما در این مقاله از «قلب» اصطلاحی است که ابن عربی در فص شعیبه به کار می‌برد و هدف ما در این مقاله توجه به «حکمت قلبی» مد نظر او در این فص است، لذا بعد از بحثی مقدماتی و مختصر درباره معنانشناسی قلب وارد بحث از دیدگاه‌های ابن عربی در این فص می‌شویم و سعی می‌کنیم ضمن اشاره به کلیت مباحث او درباره حکمت قلبی، به نکته اصلی آن بپردازیم. از دید ما نکته اصلی «حکمت قلبی» از نظر ابن عربی این است که او به تبع مطرح کردن قلب به عنوان منبع معرفت شهودی، بحث اصلی خود را معطوف به بیان ویژگی‌های معرفت شهودی و برتری آن بر معرفت عقلی متمرکز می‌کند. اما پرسشی که ما به دنبال پاسخ آن هستیم این است که آیا می‌توان مباحث ابن عربی درباره برتری معرفت شهودی بر معرفت عقلی را همچون استدلالی به نفع اعتبار معرفت‌شناختی معرفت شهودی در نظر گرفت؟ و آیا چنین استدلالی قابل دفاع

است؟ بحث از اعتبار معرفت‌شناختی شهود عرفانی بحثی در حوزه معرفت‌شناسی عرفانی و فلسفی محسوب می‌شود که به ویژه در فلسفه دین دوره جدید اهمیت یافته است. ما در بخش بررسی (بخش سوم) این پرسش را پیگیری خواهیم کرد. روشن شدن پاسخ به این پرسش کارکردی دوگانه دارد، هم پاسخی است به پرسشی معرفت‌شناختی و هم پاسخی است در جهت تفسیر درست مباحث ابن عربی درباره «حکمت قلبی» در فص شعیبی.

۱- معنانشناسی: قلب انسان کامل

به نظر می‌رسد در نگاهی کلی به کاربردهای «قلب»^۱ - یا «دل» به فارسی - در عرفان اسلامی می‌توان گفت این اصطلاح از مهم‌ترین و مبنایی‌ترین اصطلاحات در حوزه انسان‌شناسی عرفانی است. همانند بسیاری از اصطلاحات عرفان اسلامی، از این اصطلاح نیز معانی مختلفی اراده می‌شود، اما همه این معانی به انسان و وجوه مختلف او بر می‌گردد؛ گاه وجه متافیزیکی و هستی‌شناسانه مورد نظر است و از این جهت، منظور از قلب، حقیقت انسان و نفس مجرد ناطقه است، چه به عنوان اصطلاحی بدیل در کنار نفس و روح (غزالی، بی‌تا: ۹۱؛ کاشانی، ۱۴۲۶: ۶۵، ۶۸، ۷۹، ۸۲؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۲۳، ۹۱، ۷۶۳) و چه به عنوان حقیقتی غیر از نفس و روح (جندی ۱۴۲۳: ۸۶)؛ گاهی نیز

۱. «قلب» به عنوان یک مصدر در عربی به معنای تحول و دگرگونی است. لغت‌شناسان کاربردهای مختلفی را برای این واژه بیان کرده‌اند که ظاهرترین آن استعمال قلب به عنوان عضوی از بدن انسان است (قلب مادی)، بقیه کاربردهای این واژه در حوزه قلب معنوی می‌گنجد، به معنای مثل عقل، لب و خالص هر چیزی، مرکز احساسات و عواطف و... (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، صص: ۳۳۶-۳۳۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۶۸۵-۶۸۹) در قرآن نیز این واژه به کرات و به معانی مختلف به کار رفته است مثل نفس و روح، فهم و علم، و... (راغب، ۱۴۱۶: ۶۸۱-۶۸۲)، در این زمینه همچنین بنگرید به: حسینی و دیگران، ۱۳۹۵: ۵۵-۷۶.

وجه معرفت‌شناسانه اصطلاح «قلب» مد نظر است، یعنی به قلب به عنوان قوه دریافت معرفت شهودی و علم مکاشفه انسانی نگریسته می‌شود (غزالی، بی‌تا: ۹۲؛ کاشانی، ۱۴۲۶: ۳۷؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۹)، همان قوه‌ای که با منور و روشن شدنش حقیقت صور علمیه درک می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۷) در این کاربرد قلب در برابر عقل قرار می‌گیرد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۲) و معرفت قلبی یا شهودی در برابر معرفت استدلالی (قونوی، ۱۴۱۶: ۳۲). از سویی دیگر، می‌توان بخش زیادی از مباحث در حوزه آثار عرفان عملی را مربوط به قلب و معرفت قلبی و حالت‌های مختلف آن و نیز مراحل مقدماتی رسیدن به معرفت قلبی دانست. به تعبیری، در عرفان عملی تاحد زیادی درباره دو چیز سخن گفته می‌شود: سلوک، کیفیت، موانع و مراحل آن که به آماده سازی قلب برای دریافت معرفت شهودی قابل ارجاع است و خود معرفت شهودی، کیفیت و حالت‌های مختلف آن، که در واقع بحث از مقامات قلب است.^۱

اما با توجه به آنچه گفته شد منظور ابن عربی از قلب در اینجا معنای خاص‌تری است که می‌توان آن را «قلب ایده‌آل» یا «برتر» خواند. قلب در مکتب عرفان ابن عربی جایگاه مهمی در انسان‌شناسی عرفانی او دارد. و مهم‌ترین عنصر در این انسان‌شناسی، «انسان کامل» است، لذا قلب در عرفان ابن عربی در پیوند با «انسان کامل» معنای اصلی خود را پیدا می‌کند. بر این اساس، ابن عربی در همان ابتدای فص شعبی منظور خود را از قلب به صراحت بیان می‌کند و می‌گوید قلب عارف بالله یا همان انسان کامل را

۱. در آثار حوزه عرفان عملی به قلب از این منظر پرداخته می‌شود، اینکه چگونه باید قلب را تطهیر و تزکیه کرد تا بتواند شایسته دریافت علم و حکمت شود؟ نقش ریاضت‌ها و تمارین معنوی در این میان چیست؟ و در نهایت، حالات و مقامات چنین قلبی چه خواهد بود؟ (برای نمونه بنگرید به مکی، ۱۴۱۷؛ رازی، ۱۳۷۹: ۱۹۴-۱۹۸)

مد نظر دارد. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۹-۱۲۰)^۱. انسان کامل انسان ایده‌آل ابن عربی است و چنان‌که می‌دانیم از نظر او توجیه آفرینش به این انسان است (همان: ۴۸-۴۹) و در محاجّه میان خدا و ملائکه، این انسان مورد نظر خداوند بوده است، کما اینکه شرط بقا و دوام عالم نیز اوست (همان: ۵۰). در هستی‌شناسی اسمائی ابن عربی، انسان کامل جامع جمیع عوالم و حقایق آنها است (همان: ۵۴) و به تعبیری استعاری، فص و نگین و خلاصه انگشتی عالم است - «کفص الخاتم من الخاتم» (همان: ۵۰) انسان کامل در نظر ابن عربی آینه تمام‌نمای حق است (همان: ۴۸-۴۹) پس سعه و جودی چنین انسانی به مضاهات سعه حق است، لذاست که از نظر او، قلب چنین انسانی به وسعت حق و تجلیات گوناگون اوست (همان: ۱۱۹-۱۲۰). بر این اساس، می‌توان گفت قلب انسان کامل، خود انسان کامل در جامع‌ترین وجه شکوفایی او است و بر همین اساس باید سخن قونوی را فهم کرد که می‌گوید قلب دارای مراتب پنجگانه است: معنوی، روحی، مثال، حسی و جامع (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۵۰) به تعبیر دیگر، همچنان‌که انسان کامل برزخ جامع بین امکان و وجود است (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۴۸) قلب وسعت یافته او نیز چنین است (کاشانی ۱۴۲۶: ۳۶)^۲. خلاصه آنکه، قلب مورد نظر ابن عربی در

۱. لذاست که قیصری در تطبیق با اصطلاحات فلسفی قلب مورد نظر در فص شعبی را با عقل مستفاد در فلسفه همسان می‌گیرد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۳). لازم به ذکر است اصطلاح قلب در معنای ویژه‌تری نیز به کار می‌رود، به عنوان یکی از مراتب انسانی در کنار روح، سر، خفی و اخفی (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۱، ۱۱۴-۱۱۵ و نیز بنگرید به رضانی و پارسی نژاد، ۱۳۹۱)
۲. لذا بهترین توجیهی که برای انتساب حکمت قلبی به شعیب پیامبر ﷺ وجود دارد همین اعتدال و برزخیت و جودی در عین دریافت همه شعب گوناگون تجلیات است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۷۳) توجیه خود ابن عربی مبتنی بر ریشه عربی کلمه «شعیب» و معنای تشعب است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۳؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۲۴۷) اما طبق بیان قونوی در فکوک، این یکی از دلایل نام‌گذاری است و دلیل دیگر همان چیزی است که ما در بالا از کاشانی نقل کردیم و در اصل برگرفته از سخنان قونوی در فکوک است. در قرآن شعیب مظهر عدل و اعتدال است (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۵۱).

اینجا قلب ایده‌آل است که هم وجهی هستی‌شناختی و هم وجهی معرفت‌شناختی دارد، چنین قلبی در وجه معرفت‌شناختی خود واجد کامل‌ترین و جامع‌ترین معرفت نسبت به حق و تجلیات اوست.

ما در اینجا قصد ورود به حوزه هستی‌شناسی اسمایی و بحث از انسان کامل و به تعبیری بحث از وجه متافیزیکی قلب را نداریم، بلکه بیشتر ناظر به وجه معرفت‌شناختی قلب خواهیم بود، چنان که عمده مباحث ابن‌عربی در این فص ناظر به این وجه است. البته این بدان معنا نیست که ابن‌عربی این دو وجه را کاملاً از هم جدا می‌کند، بلکه چنان‌که می‌دانیم و خواهیم دید معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در دیدگاه او مقوله‌هایی در هم تنیده هستند،^۱ منظور ما توجه بیشتر به این جنبه از بحث است.

۲- معرفت‌شناسی قلب (شهود)

ابن‌عربی بحث خود درباره معرفت‌شناسی قلب را در دو بخش سامان می‌دهد. در بخش اول درباره خود قلب و ویژگی‌های معرفتی - و به طور خاص وسعت معرفتی - آن سخن می‌گوید و در بخش دوم به عقل و نقص معرفتی آن و به دنبال آن مقایسه این دو منبع معرفتی می‌پردازد. لذا ما بحث او را در دو بخش ارائه می‌کنیم.

۲-۱- وسعت معرفتی قلب / شهود

مهم‌ترین بحث ابن‌عربی درباره قلب همانا بحث از «وسعت قلب» است. و چون قلب

۱. می‌توان گفت ریشه این دیدگاه مبتنی بر بحث بنیادین ابن‌عربی و سایر عارفان نظری درباره لزوم تناسب میان مدرک و مدرک در کسب معرفت است. برای نمونه بنگرید به (ابن‌عربی، ۱۹۹۴: ۸۶-۸۷). در واقع، علم از راه اتحاد با معلوم و مناسبت ذاتیه میان عالم و معلوم حاصل می‌شود (قونوی، ۱۳۷۵: ۳۰-۳۱).

منبع معرفت شهودی است، وسعت قلب یعنی وسعت معرفت شهودی. چنان‌که خواهیم دید، ابن عربی برای تبیین این نکته طبق معمول وارد مباحث هستی‌شناسی اسمایی و نیز بحث تجلی می‌شود و در قالب سه نکته وسعت معرفتی قلب را بیان می‌کند. در نکته اول وسعت قلب را با وسعت رحمت الاهی مقایسه می‌کند. در نکته دوم و سوم به تناسب معرفتی میان قلب و تجلیات حق به لحاظ کیفیت و نیز کمیت می‌پردازد. ما این سه نکته را به ترتیب بیان خود ابن عربی بیان می‌کنیم، گرچه شاید بتوان به طرز و ترتیب دیگری این نکات را توضیح داد.

نکته اول، مقایسه سعة قلب و سعة رحمت الاهی: ابن عربی به بیان دو دیدگاه

از منظر لسان عموم و لسان خصوص می‌پردازد؛ از نظر او عموم علمای ظاهر معتقد بودند به رغم اینکه قلب از اسم رحمت الاهی نشأت می‌گیرد^۱، اما گستره آن بیش از رحمت الاهی است، آنها به استناد اینکه قلب گنجایش حضرت حق را دارد، اما رحمت حق شامل خود حق نمی‌شود، قلب را وسیع‌تر از رحمت حق می‌دانستند: «و هو اوسع منها فإنه وسع الحق جلّ جلاله و رحمته لا تسعه». ابن عربی در توضیح قول ایشان بیان می‌کند که دلیل اینکه رحمت حق شامل خودش نمی‌شود این است که حق راحم است نه مرحوم، یعنی حق به نحو فاعلی رحمت‌کننده است، لذا رحمتش

۱. با اینکه در این فص ابن عربی قلب را نشأت گرفته از «رحمت الاهی» می‌داند، اما از آنجا که منظور از قلب در اینجا قلب انسان کامل است و از طرف دیگر، به اعتبار جامعیت قلب، می‌توان بر اساس دیدگاه‌های عارفان نظری در خلیفه الاهی بودن انسان کامل، قلب را مظهر اسم جامع «الله» دانست (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۴۹-۲۵۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴، ۸۹، ۱۳۹). اسم «رحمان» نیز بر اساس مبانی ایشان عدل اسم جامع الله دانسته می‌شود، چنان‌که قیصری مستند به آیه «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنی» [سوره اسراء، آیه ۱۱۰] الله و رحمان را جامع امهات اسماء می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۵)، گرچه همو در جای دیگر اسم رحمان را تابع الله می‌داند (همان: ۲۴).

امور دیگری غیر از خودش را شامل می‌شود، نه خودش را (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۹). اما ابن عربی معتقد است که در لسان خصوص عرفا مطلب این گونه نیست و از نظر ایشان رحمت حق وسعتی بیش از قلب یا حداقل به اندازه آن دارد. او با استدلالی عرفانی مبتنی بر بحث طلب اسما سعی می‌کند نشان دهد رحمت حق همه چیز را در بر می‌گیرد. او می‌گوید غیر از ذات حق که غنی از عالمیان است، هر یک از اسمای الاهی مثل الوهیت و ربوبیت، اقتضا و طلب ظهور دارند و ظهور ایشان به وجود مألوه و مربوب وابسته است؛ پس برای اینکه اسمای الاهی به طلب خود برسند باید حقایق کونی، و در یک کلمه، عالم موجود شود و چنان‌که می‌دانیم وجود این حقایق به رحمت و فیض الاهی منوط است، پس فیض الاهی شامل اسمای الاهی می‌شود تا ایشان به مطلوب خود برسند. از این جهت رحمت الاهی عام و شامل اسمای الاهی نیز می‌شود. به این اعتبار خداوند همچنان که راحم است مرحوم نیز است، لذا رحمت الاهی یا وسیع‌تر از قلب است یا مساوی با آن (همان: ۱۱۹).^۱

۱. به نظر می‌رسد بحث ابن عربی درباره آنچه که او آن را به «لسان عموم» منتسب می‌کند در چارچوب استحسانات عرفانی قرار می‌گیرد و او برای بیان اهمیت قلب و نیز گنجایش عظیم آن مقداری ذوق‌ورزی عرفانی را با کمی اغراق همراه کرده است. چند نکته در اینجا وجود دارد: اول، اساساً معلوم نیست قایل این قول چه کسی است، حتی هیچ یک از شارحان، متذکر نام فرد یا افراد معتقد به این دیدگاه نشده است و فقط به طور کلی گفته‌اند منظور عموم خلائق و علمای ظاهر هستند (برای نمونه، قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۶). یکی از شارحان در توضیح عبارت «هذا لسان العموم من باب الاشارة» بیان می‌کند این لازمه عقائد عامه خلائق است، یعنی از عقایدشان چنین برداشت می‌شود و ایشان به آن تصریح نکرده‌اند (الله آبادی: ۲۲۷). دوم، اینکه او خود در مواضع متعددی در فتوحات مکیه با لحن تاییدآمیزی این قول را بیان می‌کند. برای نمونه می‌گوید: «فإن قلب العارف أوسع من رحمة الله و ان كان وجوده من رحمة الله» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۷/ ۱۶۶) و حتی در ادامه این عبارات دلیلی مشابه آنچه را که در فصوص اقامه کرده است ذکر می‌کند و در

به نظر می‌رسد ابن عربی برای نشان دادن اهمیت و جامعیت حداکثری معرفت قلبی/شهودی به مقایسه آن با رحمت الاهی که عام‌ترین اسمای الاهی است پرداخته است.

نکته دوم، قبض و بسط وجودی و معرفتی قلب به تناسب قبض و بسط در تجلیات حق: ابن عربی معتقد است قلب به تناسب قبض و بسطی که در تجلیات مختلف حق رخ می‌دهد، وسیع و ضیق می‌شود. او این نکته را در قالب استعاره فص و نگین انگشتری توضیح می‌دهد، رکاب انگشتری مطابق با نگین ساخته می‌شود، برای مثال، اگر نگین گرد باشد رکابش گرد و اگر نگین مربع باشد رکابش نیز مربع ساخته می‌شود و.... از نظر ابن عربی رابطه قلب و تجلیات حق رابطه تناسب و تطابق است، به هر صورتی که حق تجلی کند، قلب با آن هماهنگ می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۰).

انتها، خواستار کنار زدن غفلت و تنبّه در درک این نکته می‌شود: «فتنبه یا غافل عن درک هذه المعامل» (همان). همچنین در مواضع دیگری ضمن بیان این قول به عجب بودن آن اشاره می‌کند و برای نمونه می‌گوید: و هذا من اعجب الاشياء انه مخلوق من رحمة الله و هو اوسع منها» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۹/۳۶۰) و نیز در موضعی دیگر: «فهذا من اعجب مظاهر في الوجود إن اتساع القلب من رحمة الله و هو اوسع من رحمة الله» (ابن عربی، بی تا: ۲/۳۶۱)؛ گرچه در این عبارت به نوعی دشواری پذیرش این سخن و دلیل این دشواری نیز بیان شده است. سوم، نوع استدلالی که ارائه کرده است مبنی بر اینکه چون حق راحم است است نه مرحوم، لذا رحمت الاهی شامل خود حق نمی‌شود، پس قلب که شامل حق می‌شود وسیع‌تر از رحمت الاهی است، بسیار تکلف‌آمیز است و حتی از ذهن علمای ظاهر هم دور است. همچنین، پاسخ او به ایراد بالا مبنی بر اینکه حق به اعتبار تجلیات اسمایی می‌تواند مشمول رحمت الاهی قرار بگیرد نیز بسیار تکلف‌آمیز است، همان‌گونه که او خود اذعان به عجب بودن این قول می‌کند که چگونه می‌شود چیزی که مخلوق رحمت الاهی خداست از آن وسیع‌تر باشد؟ به تعبیر عقیف الدین تلمسانی رحمت الاهی همه اشیاء از جمله قلب را در بر می‌گیرد، چگونه می‌شود که بعضی، یعنی قلب، از کل، یعنی رحمت، اوسع باشد؟ (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۲۲۶).

حق به اندازه استعداد بنده تجلی می‌کند، بلکه از نظر او عبد به اندازه صورتی که حق در آن تجلی کرده است برای خداوند ظهور می‌کند. او می‌گوید: و هذا عکس ما أشیر إليه الطائفة من أنّ الحق يتجلّى على قدر استعداد العبد و هذا ليس كذلك، فإنّ العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحق. (همان: ۱۲۰)

او در توضیح نکته بالا بیان می‌کند که تجلیات حق به دو صورت است: غیب و شهادت. تجلی غیب، تجلی دائمی و ثابت است، چرا که تجلی هویت حق تعالی است و با آن استعدادها حاصل می‌شوند، سپس حق بر اساس این تجلی در قالب تجلی دیگری مطابق با عالم شهادت تجلی می‌کند. او در اینجا به آیه سوره طه استناد می‌کند «رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» [سوره طه، آیه ۵۰] (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۰-۱۲۱). قیصری در شرح، این دو فیض را بر دو فیض اقدس و مقدس تطبیق می‌کند؛ حق با فیض اقدس خود استعداد را به اعیان ثابتة اعطا می‌کند (به تعبیر دقیق‌تر، ظهور علمی اعیان ثابتة و استعدادات‌شان به یک جعل بسیط صورت می‌گیرد) و با فیض مقدس خود، آن چیزی را که لازمه استعداد است به منصفه ظهور عینی می‌رساند (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷۴). بر این اساس، در مرحله تجلی غیبی، حق مطلق ظهور می‌کند و هر عینی، حق را به صورت مطلق می‌بیند، اما در مرتبه تجلی شهودی حق به قدر استعداد ظهور می‌کند که ابن عربی از آن به «حق معتقد» تعبیر می‌کند و می‌گوید هر کسی حق را در قالب صورت اعتقادی خود می‌بیند. عبارت ابن عربی این است: فهو تعالی اعطاه الاستعداد... ثم رفع الحجاب بينه و بين عبده فرآه في صورة معتقده فهو عين اعتقاده. فلا يشهد الحق و لا يرى العين ابدًا الا صورة معتقده في الحق. فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته و هو الذي يتجلّى له فيعرفه. فلا يرى العين الا الحق الاعتقادي (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۱)

بحث از حق اعتقادی مجددا موهم این می‌شود که هر کس حق را به قدر اعتقاد

خود می بیند، اما ابن عربی بلافاصله بعد از آن می گوید عارف حق را به نحو مطلق و نه مقید می شناسد. به تعبیری، حق در صورت های اعتقادی مختلف ظهور می کند، اما همه اینها صورتی از حق و تجلی ای از آن است و باید بدانیم حق مطلق از همه این قیود است (همان).

نکته سوم: بی نهایت بودن دریافت قلب به تناسب بی نهایت بودن تجلیات حق: عارفان که می دانند صورت های حق حد یقف ندارد، همچنان که علم بالله نامتناهی است، همواره «ربّ زدنی» گویان طلب زیادت علم دارند و تجلیات نو به نو از خداوند را جستجو می کنند. پس امر الاهی از دو طرف نامتناهی است هم از طرف تجلیات الاهی و هم از نظر علم عبد به الله (همان). البته در اینجا ابن عربی متذکر می شود که همه اینها زمانی است که ما حق و خلق را جدای از هم ببینیم، اما اگر این دو را واحد بدانیم و حدیث «كنت رجلة التي يسعي بها و يده التي يبطش بها و لسانه الذي يتكلم بها» را در یاد داشته باشیم، خواهیم گفت که اینها همه از وجهی حق است و از وجهی خلق؛ متجلی و دریافت کننده تجلی یکی است: «فعين صورة ما تجلى عين صورة من قبل ذلك التجلى فهو المتجلى و المتجلى له» (همان)

۲-۲- ضیق معرفتی عقل

بعد از آنچه ابن عربی درباره قلب گفت و مهم ترین ویژگی آن را جامعیت شناختی دانست در ادامه به مقایسه قلب و عقل و این نکته مهم می پردازد که عقل برخلاف قلب ضیق شناختی دارد و انحصارگر و مقید کننده است، به نحوی که حقیقت را در ویژگی واحدی حصر می کند: فإن العقل قيد فيحصر الامر في نعت واحد (همان: ۱۲۲)، در حالی که حقیقت را نمی توان محصور کرد: والحقيقة تأتي الحصر في نفس الأمر (همان). یکی از بارزترین لوازم چنین امری وجود اختلاف میان اهل عقل و طرد یکدیگر است. ابن عربی چنان که شیوه مر سوم اوست با ذکر آیه ای از آیات

قرآن - یعنی «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب أو ألقى السمع و هو شهید» [سوره ق، آیه ۳۷] - این نکات را در قالب تفسیر این آیه بیان می‌کند و به بیان این نکته و به تبع آن برتری مقام قلب در قبال عقل می‌پردازد.

از نظر او دلیل اینکه خداوند در این آیه فرمود «لمن کان له قلب» و فرمود «لمن کان له عقل» این است که عقل مقید کننده و منحصر کننده حقیقت مطلق در ذیل یک صفت مشخص است، به همین دلیل، تابعان عقل، اصحاب اعتقادات جزئییه و همواره در صدد تکذیب و تنکیر یکدیگر هستند، اما اگر به جای عقل، قلب را منبع معرفت و باور خود قرار می‌دادند، چون قلب مقید نیست، آنها نیز حق را در هر قالب و صورتی که تجلی می‌کند می‌پرستیدند و در صدد حصر «اطلاق» حق بر نمی‌آمدند. به عقیده ابن عربی، اصحاب اعتقادات جزئییه هر کدام برای خود خدایی دارند که تاثیری بر خدای دیگری ندارد و کمکی هم به معتقدان خود نمی‌کنند، لذا ایشان به طرد و لعن یکدیگر می‌پردازند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۲-۱۲۳). چرا که هر کسی که مطلق را مقید و محصور بکند به ناچار فقط در همان صورت مقید شده آن را می‌پذیرد و صورت‌های دیگر را انکار می‌کند (همان: ۱۲۱). لذا برای رهایی از این مشکل یا باید خود، اهل شهود و معرفت قلبی بود یا مؤمن به سخنان انبیا، که از نظر ابن عربی عبارت «أو ألقى السمع» به پیروان انبیا و سرسپردگان ایشان اشاره دارد (همان: ۱۲۳). نکته دیگری که ابن عربی در بحث قلب و عقل بیان می‌کند این است که به دلیل تفاوت میان قلب و عقل ظهور خداوند برای عارف و اهل نظر در قیامت نیز متفاوت خواهد بود. عارف خداوند را در جمیع تجلیاتش می‌شناسد، اما برای صاحب اعتقاد جزئییه خداوند به دو صورت ممکن است تجلی کند؛ یک صورت آن است که بر اساس اعتقادی که در این دنیا داشته است تجلی کند و صورت دوم آن است که خلاف اعتقاد او تجلی کند. عبارت ابن عربی این است: فإذا انكشف الغطاء، انكشف

لكل أحد بحسب معتقده، و قد ينكشف بخلاف معتقده في الحكم و بدأ لَهُم مِّنَ اللَّهِ ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ. [سوره زمر، آيه ۴۷] (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۳). او در اینجا به طور خاص به معتزلیان اشاره می‌کند که باور داشتند کسانی که توبه نکرده و مرگ ایشان را دریافته باشد، معاقب خواهند بود، اما برخلاف عقیده خود می‌بینند که چنین اشخاصی مورد مرحمت الاهی قرار گرفته‌اند (همان: ۱۲۳-۱۲۴). قیصری در اینجا حدیث تحول را یادآوری می‌کند و آن را مؤید سخن ابن عربی می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۸۶). منظور قیصری حدیثی است که بیان می‌کند حق در روز قیامت در صورتی ناشناخته برای خلائق متجلی می‌شود، لذا آنها او را انکار می‌کنند، اما وقتی بر وفق عقائد ایشان تجلی می‌کند بر او سجده می‌برند (همان: ۷۴۱).

ابن عربی در پایان بحث خود برای روشن تر کردن هر چه بیشتر ایده نقص معرفتی عقل دیدگاه‌های دو گروه از صاحبان عقائد را مطرح می‌کند: حسبانیه و اشاعره. از نظر او این دو دسته برخلاف عارفان، به دلیل نقص عقل نتوانستند همه حقیقت را ببینند و صرفاً به بخشی از آن دست یافته‌اند. یکی از این حقایق همان چیزی است که خداوند در سوره ق به آن اشاره می‌کند: «أَفَعِيبًا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» [سوره ق، آیه ۱۵]. از نظر ابن عربی این آیه دلالت بر تبدل عالم در هر نفس دارد، به تعبیر دیگر، خلقت عالم آن به آن تجدید می‌شود، اما این تجدید خلقت بر عالمیان مخفی است. با این همه، اشاعره و حسبانیه به بخشی از این حقیقت دست یافتند. اشاعره بر آن بودند که اعراض بقایی ندارند و به اصطلاح به تجدد امثال در اعراض معتقد بودند. از سوی دیگر، حسبانیه، به عنوان دسته‌ای از سوفسطائیه، معتقد بودند که کل عالم، چه جواهر و چه اعراض، ثبات و بقایی ندارند و عالم بتمامه در تبدل است. در حالی که به باور ابن عربی، گرچه هر دو گروه به بخشی از حقیقت تبدل عالم دست یافتند، اما هر دو بر خطا بودند. اشاعره بر خطا بودند، چرا که متوجه

نشوند که کل عالم مجموعه‌ای از اعراض است که ثبات و بقا ندارند، بلکه تصور می‌کردند بخشی از عالم، یعنی جواهر، دارای ثبات هستند. اما خطای حسابانه در این بود که با اینکه به درستی به عدم بقا و ثبات کل عالم پی بردند، اما در نیافتند که جوهری بنیادین و معقول وجود دارد که پذیرا و قابل جمیع صور عالم است. اما اهل کشف و شهود می‌دانند که حق تعالی در هر نفس تجلی تازه‌ای دارد و تکراری در تجلی حق وجود ندارد، لذا برخلاف دو دسته مذکور کل حقیقت را مشاهده کردند، هم حق ثابت و هم تجلیات متغیر او را (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۴-۱۲۵).

جمع‌بندی ابن عربی از مباحث خود درباره عقل این است که هر کسی که به دنبال کشف حقیقت از راه فکر و عقل است تلاش بیهوده می‌کند و از این راه نمی‌توان به حقیقت اشیا دست یافت. او نفس انسانی را مثال می‌زند و معتقد است هیچ یک از اصحاب فکر و نظر به حقیقت آن نرسیده‌اند و فقط الاهیون، اعم از پیامبران و صوفیان، توانستند به حقیقت آن معرفت حاصل کنند (همان: ۱۲۵).

۳. بررسی و ارزیابی

همچنان که از گزارش بالا معلوم می‌شود ابن عربی در حکمت قلبی مباحث مختلفی را مطرح می‌کند که به حوزه‌های مختلف علمی اعم از هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، تفسیر قرآن و حدیث و... مربوط می‌شود، اما به نظر می‌رسد دال اصلی سخنان او بر حوزه معرفت‌شناسی شهود و عقل متمرکز است و به تبع آن، به معرفت‌شناسی عقل استدلالی نیز پرداخته است. تعبیر معرفت‌شناسی در اینجا به معنایی عام و کلی به کار می‌رود. منظور هر نوع ادعایی درباره منابع معرفت است. به این اعتبار، مباحث ابن عربی در حوزه معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد. چنان که می‌دانیم مباحث معرفت‌شناسانه درباره شهود عمدتاً در دوره بعد از کانت و به ویژه در فلسفه قرن بیستم مطرح شده است، لذا برای روشن شدن نسبت دیدگاه‌های ابن عربی و

مباحث جدید و درک بهتر سخنان ابن عربی، لازم است نکاتی را درباره وضعیت مباحث امروزی پیرامون معرفت‌شناسی شهود مرور کنیم.

درباره شهود از منظرهای مختلف می‌توان بحث کرد، اما شاید به لحاظ فلسفی عمده مباحث در دو بخش انجام می‌شود. مباحث مربوط به ماهیت شهود که عمدتاً صبغه پدیدارشناسانه دارد و مباحث مربوط به اعتبار معرفت‌شناختی شهود. در این میان، اما مهم‌ترین پرسشی که درباره شهود مطرح است در ذیل پرسش دوم مطرح می‌شود و آن اینکه آیا شهود منبع قابل اعتمادی برای معرفت محسوب می‌شود یا نه؟ به بیان دیگر، اگر ما قائل به دو منظر اول شخص (نگاه عارف، کسی که واجد تجربه شهودی است) و سوم شخص (غیر عارف، کسی که واجد تجربه شهودی نیست) بشویم، آنچه در مباحث معرفت‌شناسی فلسفی اهمیت دارد منظر سوم شخص است، یعنی معرفت‌شناس به دنبال این است که آیا به لحاظ معرفت‌شناختی، - و از منظر سوم شخص - می‌توان از شهود و محصولات آن دفاع عقلانی کرد یا نه؟ البته منظر اول شخص بسیار مهم است و اطلاعات فراوانی به عنوان داده در اختیار معرفت‌شناس قرار می‌دهد، اما پرسش معرفت‌شناس از منظر سوم شخص است. پرسش معرفت‌شناس به دو پرسش قابل تبدیل است: آیا شهود عارفان برای خود عارفان قابل اعتماد است؟ آیا شهود عارفان برای غیرعارفان قابل اعتماد است؟ (Swinburne 2004: 322; Gellman 2018, Sec 8) آیا عارفان فی‌المثل می‌توانند مثلاً صدق نظریه وحدت وجود را به شهود خود مستند کنند؟ غیر عارفان چگونه؟ (؛ Inwagen 2015: 47؛ جوادی آملی ۱۳۸۷: ۳/۲۹۲). ملاحظه می‌کنید که معرفت‌شناس فیلسوف است و فیلسوف از منظر عقلی به بحث می‌نگرد. حال، با این توضیحات درباره مباحث ابن عربی چه می‌توان گفت؟ ما بحث مان را در سه بخش البته به هم مرتبط ارائه می‌دهیم.

۳-۱- معرفت شهودی

الف. روشن است که مباحث ابن عربی درباره قلب به عنوان منبع شهود عرفانی را به سختی می‌توان ذیل این دسته از مباحث معرفت‌شناسانه قرار داد. یعنی او از منظری عقلی به شهود نمی‌نگرد و قصد ندارد از این جهت برای آن اعتبار معرفتی دست و پا کند، بلکه نگاه او نگاه یک عارف به شهود است. و چون ابن عربی یک سیستم هستی‌شناسی مفصلی را بنیان نهاده است و در چارچوب این نگاه به هستی می‌نگرد، در واقع، در اینجا بیشتر درصدد بیان نسبت متناسب میان قلب به عنوان منبع درک هستی و خود هستی است. چنان که می‌دانیم از نظر او عالم یک وجود واحد مطلق است که در عین وحدت، مظاهر و تجلیات گوناگونی دارد، لذا باید منبع شناخت آن نیز متناسب با این وجود واحد متکثر باشد. آن چیزی که می‌تواند چنین وظیفه‌ای را به درستی به انجام برساند لطیفه‌ای روحانی به نام قلب است که وسعت و گستره شناختی آن با هستی واحد متکثر و متجلی به تجلیات مختلف تناسب تام دارد. یعنی دست کم یکی از شروط اساسی پذیرش ادعاهای ابن عربی درباره شهود، پذیرش هستی‌شناسی اسمائی مورد نظر اوست، در کنار دیگر مدعیات مکتب عرفان نظری درباره تجلی و انسان کامل و... لذا به لحاظ معرفت‌شناختی دیدگاه ابن عربی در دفاع از شهود مبتنی بر دور و مصادره به مطلوب است.^۱ چون هستی‌شناسی مورد نظر او علی‌الادعا مبتنی بر شهودات اوست و دفاع او از شهود مبتنی بر هستی‌شناسی مقبول نظر او. اما اگر کسی مدعی شود که هستی‌شناسی او مبتنی بر استدلال عقلی است، آنگاه گرچه از دور خلاص می‌شویم اما مشکل دیگری سر بر می‌آورد و آن اینکه

۱. برخی از فیلسوفان معاصر مثل پلانتینگا و آلستون معتقدند نمی‌توان بدون پذیرش نوعی دور دلیل اثباتی بر قابل اعتماد بودن یک منبع معرفتی اقامه کرد (Alston: 107-108, 234; Plantinga: 47-48)، اما این به معنای نفی معقولیت در پذیرش منابع معرفت از سوی این فیلسوفان نیست.

معرفت عقلی و استدلالی از نظر ابن عربی - دست کم به تنهایی - موصل به حقیقت نیست، در حالی که طبق این ادعا کل هستی‌شناسی عرفانی بر عقل مبتنی می‌شود. افزون بر اینکه، استقلال شهود به عنوان منبع مستقل معرفتی نیز به عقل وابسته می‌شود و شهود تا آنجا معتبر است که عقل آن را تایید کند. ضمن اینکه، اگر بپذیریم هستی‌شناسی عرفانی او عقلانی و برهانی است دیگر نیاز مبرمی برای اثبات قابل اعتماد بودن شهود به نحو مستقل نخواهیم داشت، چون یکی از دلایل نیاز به شهود، اثبات همین مدعیات هستی‌شناختی بوده است.

ابن عربی در همین چارچوب گفته شده متذکر برخی از نکات درباره شهود عرفانی شده که در بحث از اعتبار معرفت‌شناختی شهود نیز توجه به آن می‌تواند مفید باشد:

ب. جامعیت معرفت شهودی ویژگی همه آنچه ذیل عنوان معرفت شهودی دسته‌بندی می‌شود (یعنی انواع شهود)، نیست، بلکه صرفاً برخی از معارف شهودی برتر چنین ویژگی‌ای را دارند. توضیح آنکه چنان که دیدیم او تصریح می‌کند قلبی که از آن سخن می‌گوید قلب عارف یا انسان کامل است و چنان که خود در فص هودی بیان کرده است: عارف کسی است که با چشم حق می‌بیند: فمن رأى الحق منه فیه بعینه فذلک العارف (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۳). چنین نگاهی به عارف، و به تعبیر دیگر، انسان کامل، موجب می‌شود دایره کسانی که به معنای دقیق می‌توان آنها را عارف نامید، محدود شود. به تعبیر قیصری، هر کسی که از چشم غیر حقانی، حق را مشاهده کند عارف نیست، هر چند صاحب شهود باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۴۳). امتداد این رویکرد را می‌توان در صدرالدین قونوی دید، او برای دفاع از شهود و اثبات برتری معرفت شهودی بر معرفت عقلی و استدلالی، و برای پاسخگویی به اشکالات احتمالی، دایره شهودات معتبر را محدود به شهود قربی، مقام فنا، می‌کند و سپس با تاکید بر وحدت این نوع شهود در برابر

کثرت ادعاهای متعارض عقلی، استدلالی به نفع برتری معرفت شهودی ترتیب می‌دهد (قونوی، ۱۴۱۶: ۳۲؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۲۶).

ج. یکی دیگر از نکات معرفت‌شناختی‌ای که ابن عربی در اینجا بیان می‌کند متناسب با بحثی است که امروزه ذیل عنوان ساخت‌گرایی در تقابل با ذات‌گرایی مطرح می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۵)، شاید از برخی از عبارات ابن عربی در این فص نگاه ساخت‌گرایانه قابل استنباط باشد، مثل «فلا يشهد القلب ولا العين الا صورة معتقده في الحق يا فلا تری العين الا الحق الاعتقادی» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۱). اما ابن عربی ضمن اینکه قول به اینکه حق به اندازه استعداد عبد تجلی می‌کند را به «طائفه» عرفا نسبت می‌دهد، دیدگاه خودش را عکس قول طائفه می‌داند: «و هذا عکس ما یشیر الیه الطائفه من ان الحق یتجلی علی قدر استعداد العبد» (همان: ۱۲۰) و تصریح می‌کند که قلب خود را به شکل صورت‌های متجلی الاهی در می‌آورد و به اصطلاح محل تابع حال است، و این در واقع، به نفع ذات‌گرایی است (همان: ۱۲۰).^۱

د. نکته معرفت‌شناختی دیگری که ابن عربی درباره وسعت و جامعیت معرفت شهودی بیان می‌کند این تعبیر است که وسعت قلب به وسعت حق است، «فإنه وسع الحق» (همان: ۱۱۹)، در اینجا دو معنا از وسعت به ذهن متبادر می‌شود: ۱. قلب می‌تواند ذات حق را با همه وسعت وسیع و گنجایش عظیم نامتناهی‌اش دریافت و درک کند. ۲. قلب می‌تواند «تجلیات» مختلف حق را در هر شکل و صورتی که دارد درک کند. اما طبق اصل تناسب در ادراک میان مدرک و مدرک، که ابن عربی به آن قائل است، هیچ متناهی‌ای توانایی ادراک ذات نامتناهی حق را ندارد (ابن عربی،

۱. برای بحث بیشتر در این زمینه بنگرید به: (انزلی، ۱۳۸۴).

۱۹۹۴: ۹۲/۱)، لذا منظور ابن عربی معنای دوم است، چنان که از این عبارت قابل فهم است: «و اذا كان الحق يتنوع بتجليه الصور فبالضرورة يتسع القلب و يضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الالهي» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۰).

۲-۳- معرفت عقلی

آنچه درباره نظر ابن عربی درباره معرفت شهودی گفتیم تا حد زیادی درباره معرفت عقلی نیز صادق است، یعنی او عمدتاً از منظر یک عارف معتقد به هستی‌شناسی اسمائی به معرفت عقلی نگریسته است و می‌خواهد جایگاه این نوع معرفت را در منظومه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد نظر خود تعیین کند. اما چنان که می‌دانیم ابن عربی درباره معرفت عقلی و استدلالی در مواضع مختلفی سخن‌های متفاوتی گفته است که لازم است وجه جمع مناسبی برای آنها ارائه شود.^۱ اما ما در

۱. باید توجه داشت که ابن عربی در مواضع دیگری از آثارش قایل به چیزی موسوم به «مستقلات عقلیه است»، یعنی آنچه که عقول مستقل از هر منبع معرفتی دیگری می‌توانند درک کنند (برای نمونه، ابن عربی، ۱۹۹۴: ۷۸/۴ و ۱۲۲)، همچنان که در مواضع دیگر، معتقد است با دلایل می‌توان مثلاً اصل ذات حق را اثبات کرد، اما علم به حق از این راه حاصل نمی‌شود یا در اصل وقوع مرگ اختلافی وجود ندارد، اختلاف درباره ماهیت آن است (همان: ۸۸/۲؛ ابن عربی، بی‌تا: ۲۹۵). قونوی نیز با همه انتقادهای بنیادینش به عقل که حتی قایل به نوعی نسبی‌گرایی یا ندانم‌گرایی درباره معرفت عقلی است (قونوی، ۱۴۱۶: ۲۸)، اما معتقد به مستقلات عقلیه است (همان: ۱۷). به نظر می‌آید باید وجه جمعی برای این دیدگاه‌های به ظاهر متناقض پیدا کرد. شاید تمایزی که ابن عربی و نیز قونوی میان معرفت بالکنه و بالاجمال قایل هستند بتواند تاحدی مشکل را حل کند (ابن عربی، بی‌تا: ۴۸۲/۱ و ۳۹۱/۲؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۳۳). نهایت معرفتی که از راه عقل به دست می‌آید معرفت اجمالی است و نه معرفت به کنه و تفصیل که فقط از راه شهود حاصل می‌شود. در واقع، زمانی که ابن عربی می‌گوید دلایل عقلی صرفاً ذات خدا را اثبات می‌کند، اما از راه آن نمی‌توان به خدا علم پیدا کرد، چنین تمایزی را مدنظر دارد. به تعبیر

اینجا بیشتر معطوف به بحث او در فص شعیبی هستیم. او در اینجا به طور خلاصه می‌گوید: حقیقت امری ذووجوه و واجد صفات متکثره است اما عقل حقیقت را از منظر یک صفت می‌بیند، لذا نمی‌تواند حقیقت را به نحو همه جانبه درک کند. ملاحظه می‌شود که این ادعا نیز به شدت مبتنی بر دیدگاه او در هستی‌شناسی است. یعنی این داوری درباره عقل با اینکه حکمی معرفت‌شناسانه است، اما در اساس بر هستی‌شناسی مبتنی است. شاهد این مطلب نیز مثالی است که می‌زند. او برای نشان دادن اینکه به دلیل همه جانبه نبودن معرفت عقلی، ما شاهد اختلاف نظر میان عقلا هستیم، مثالی را از عقاید دو دسته اهل نظر یعنی اشاعره و حسابانیه مطرح می‌کند. چنان‌که دیدیم او در تحلیل این مثال علت اشتباه این دو دسته را در این می‌داند که هستی‌شناسی مورد نظر این دو گروه در واقع با هستی‌شناسی عرفانی ناسازگار است. از این رو، در مجموع باید گفت پذیرش دیدگاه‌های ابن عربی درباره عقل منوط به پذیرش پیشفرض‌های هستی‌شناسانه اوست.

اما نکته مهمی که در اینجا وجود دارد منظور ابن عربی از این عبارت است: «فإن العقل قید فیحصر الأمر فی نعت واحد و الحقیقه تأبی الحصر فی نفس الأمر». دقیقاً مشخص نیست که عقل چگونه حقیقت را در قالب نعت واحد می‌بیند؟ اگر عقل حقیقت را در قالب نعت واحد می‌بیند آن وقت نباید اختلافی بین اهل نظر وجود داشته باشد؛ مگر اینکه این عبارت را این گونه معنی کنیم که عقل هر انسانی منفرداً حقیقت را در قالب صفت و نعت واحد می‌بیند، یعنی عقل هر کسی بشخصه حقیقت

ابن عربی، قلب مستعد دریافت علم غیر اجمالی و خالی از حیرت است (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۵۶). در واقع، علم به حقیقت اشیا علمی است که از راه عقل حاصل نمی‌شود حتی اگر همه عقلا بر روی مطلبی توافق داشته باشند، مثل وقوع مرگ. به تعبیری، آنچه حقیقت آن فراچنگ عقل نمی‌آید ماهیت واقعی و حقیقی امور است.

را متفاوت می‌بیند و این هم به این دلیل است که نمی‌تواند به نحو همه جانبه حقیقت ذوجوه را درک کند. این تفسیر را از صدرالدین قونوی برگرفته‌ایم که در جایی درباره احکام عقلی گفته است: «فإن الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارک اربابها» (قونوی ۱۴۱۶: ۲۱). اما این تفسیر هم دچار مشکل است، چرا که احکام عقلی درباره مسئله‌ای واحد معمولاً بیش از چند تا نیست و هیچگاه به تعداد افراد عاقل نیست.

مشکل دیگری که درباره این عبارت وجود دارد تطبیق آن بر مثال مورد نظر ابن عربی است. جالب توجه آنکه در مثال اشاعره و حسابیه هر دو دسته، و نیز عارفان، همه در اعتقاد به یک نعت واحد مشترک اند، و اختلاف آنها در مصداق است. در واقع، اختلاف در تعیین مصداق تغییر و تبدل دائمی است، اعراض بنابر قول اشاعره، همه عالم بنابر قول حسابیه، همه امور بجز حضرت حق، بنابر قول ابن عربی.

۳-۳- بررسی اجمالی استدلال قونوی ملهم از ابن عربی در دفاع از شهود

بر اساس آنچه گفتیم سخنان ابن عربی اگر چه ظاهراً در بیان اعلام موضع عرفانی درباره منابع معرفت است، اما از فحوای آن می‌توان استدلالی معرفت‌شناختی به نفع اعتبار معرفت قلبی و برتری آن بر معرفت عقلی استخراج کرد و آن همان بخشی است که او بر اختلاف و تعارض میان اهل نظر تاکید می‌کند و آن را به دلیل نقص معرفت عقلی می‌داند. به نظر می‌رسد استدلالی که بعدها قونوی در آثار خود مثل *المراسلات* و *اعجاز البیان* بر آن تاکید کرده است می‌تواند استنباطی از این بخش از سخنان ابن عربی باشد. خلاصه استدلال قونوی این است که معرفت عقلی به دلیل تعارض‌های فراوان میان دیدگاه‌های عقلی، معرفتی قابل اتکا و اطمینان نیست، لذا باید به معرفت شهودی که معرفتی وحدت‌گون و نه متکثر و متعارض است روی آورد و این معرفت اشکالات و نقایص معرفت عقلی را ندارد (قونوی، ۱۴۱۶: ۳۲؛

قونوی، ۱۳۸۱: ۲۶). البته قونوی بحث مفصلی درباره قابل اعتماد نبودن معرفت عقلی مطرح می‌کند، اما تکیه گاه اصلی استدلال او ویژگی عدم ثبات و اختلاف در معرفت عقلی است که این عدم ثبات و اختلاف هم به صورت فردی (به صورت تغییر دیدگاه فرد در طول زمان) و هم به صورت جمعی (اختلاف میان اشخاص مختلف) قابل تصویر است (قونوی، ۱۴۱۶: ۲۷؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۳).

استدلال قونوی در گام نخست با این اشکال مواجه می‌شود که معرفت شهودی نیز معرفتی متعارض و حتی ناکامل است تا بدان جا که از خود عارفان نظری کسی مثل ابن‌ترکه با تاکید بر وجود تناقض میان شهودات سالکان مختلف برای حل تعارض میان این شهودات، معرفت عقلی و استدلالی و علوم حکمی را به عنوان یکی از معیارهای تشخیص صحت و سقم شهودات اعلام می‌کند (ابن‌ترکه، ۱۳۹۶ق: ۲۷۱-۲۷۳). لذا قونوی برای گریز از این اشکال معرفت شهودی را منحصر به شهود قریبی (نوافل یا فرائض) یا شهود فنائی (شهود از چشم حق) می‌کند که از نظر او شهودی کامل و بی‌نقص و بدون تعارض است (قونوی، ۱۴۱۶: ۴۰-۴۱؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۳۳). ملاحظه می‌کنید در این کار نیز احتمالاً تحت تاثیر نگاه ابن‌عربی در تنگ کردن دایره تعریف عارف و معرفت شهودی و قلبی است. البته این نوع گریز ممکن است مشکل دیگری برای عارفان ایجاد بکند و آن اینکه راه معرفت شهودی را تبدیل به راهی بسیار سخت و نادستیاب کند و این چندان با شیوه عارفان در دعوت عام از همگان برای طی طریق مسیر سلوک معنوی همخوانی ندارد.

استدلال قونوی که در بالا مطرح شد دارای معقولیت اولیه است و به لحاظ معرفت‌شناختی قابل طرح و پیگیری است، گرچه مشکلات موجود بر سر راه اثبات معقولیت اعتماد به معرفت شهودی فراتر از اشکال مطرح شده در بالا است. یکی از اصلی‌ترین اشکالات این است که حتی اگر بپذیریم که معرفت عقلی قابل اتکا

نیست، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که معرفت شهودی قابل اتکاست. افزون بر این، استناد به شهود قربی و فنایی نیز دچار اشکال مصادره به مطلوب است. همچنین این اشکال می‌تواند مطرح شود که با چه معیاری شهود قربی از غیر قربی تمیز داده می‌شود؟ که از بحث اصلی ما خارج است. اما اگر بخواهیم مسیر استدلالی قونوی را پیگیری کنیم دیگر نمی‌توان به نقص معرفت عقلی به طور کلی معتقد بود، چرا که نمی‌توان با استدلال عقلی کلیت معرفت عقلی و استدلالی را زیر سوال برد و از محذور دور فرار کرد.

سخن پایانی: توجه ما در این مقاله به فص شعیبی و دیدگاه‌های ابن عربی در این فص درباره عقل/معرفت استدلالی و قلب/معرفت شهودی و نسبت میان این دو بوده است، اما همه مباحث وی به طور خاص و عارفان نظری به طور عام منحصر به این دیدگاه‌ها نیست، بلکه ایشان تقریرات دیگری نیز درباره عقل و معرفت عقلی دارند، لذا جمع‌بندی دیدگاه‌های ایشان در این زمینه نیازمند به در نظر گرفتن مجموعه مباحث ایشان است که از عهده این مقاله خارج بوده است. ما در این مقاله گفتیم که بیانات ابن عربی در این فص گرچه مدعیاتی معرفت‌شناختی هستند، اما استدلالی معرفت‌شناختی از آنها حمایت نمی‌کند، بلکه بیشتر تبیین نسبت و جایگاه معرفت شهودی و عقلی در منظومه فکری عرفانی او محسوب می‌شود. همچنین، به طور خاص، درباره معرفت عقلی برخی از اشکالات این تبیین را برشمردیم. در انتها به ایده صدرالدین قونوی در استفاده از اختلاف میان اهل نظر برای پایه ریزی برهانی معرفت‌شناختی در دفاع از شهود عرفانی اشاره کردیم. به نظر می‌رسد تأمل بر روی دیدگاه قونوی برای تبیین موضع ابن عربی در فص شعیبی مفید است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ترکه، صائن الدین علی، (۱۳۹۶ق)، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
۳. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلا عفیفی، تهران، انتشارات الزهرا.
۴. ابن عربی، محی الدین، (۱۹۹۴م)، الفتوحات المکیه (۱۴ جلد)، تصحیح عثمان یحیی، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه (۴ جلد)، بیروت، نشر دار الصادر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب (۱۸ جلد)، چ ۱، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
۷. الله آبادی، محب الله، شرح فصوص الحکم، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت ۱۸۲۱۵.
۸. انزلی، سید عطا، (۱۳۸۴)، «ساخت گرابی و نظریه حق معتقد ابن عربی»، اندیشه نوین دینی، شماره ۲، صص: ۳۹-۵۸.
۹. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی، چ ۴، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۱۰. تلمسانی، عقیف الدین، (۱۳۹۲)، شرح فصوص الحکم، تصحیح اکبر راشدی نیا، چ ۱، تهران، انتشارات سخن.
۱۱. جندی، مؤیدالدین، (۱۴۲۳ق)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، نشر بوستان کتاب.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، عین نضاخ (۳ جلد)، چ ۱، قم، انتشارات اسراء.
۱۳. حسینی و دیگران، (۱۳۹۵)، «کارکردهای معرفتی قلب از دیدگاه علامه طباطبائی»، مجله ذهن، شماره ۶۷، صص: ۵۵-۷۶.
۱۴. رازی، نجم الدین، (۱۳۷۹)، مرصاد العباد، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۱۵. راغب اصفهانی، (۱۴۱۶ق)، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، نشر دارالشامیه.
۱۶. رمضانی، حسن و پارسی نژاد محسن، (۱۳۹۱)، «حقیقت قلب در عرفان اسلامی»، حکمت

- عرفانی، سال اول، شماره ۴، صص: ۳۳-۴۸.
۱۷. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس* (۲۰ جلد)، بیروت، ناشر دارالفکر.
۱۸. صدرالمتهین شیرازی، محمد، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه* (۹ جلد)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. قاسانی [کاشانی]، عبدالرزاق، (۱۴۲۶ق)، *اصطلاحات الصوفیه*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، نشر دارالکتب العلمیه.
۲۰. قاسانی [کاشانی]، عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، ج ۴، قم، انتشارات بیدار.
۲۱. القونوی، صدرالدین محمد، (۱۴۱۶)، *المراسلات*، تصحیح گوردون شوپرت، بیروت، دارالنشر فرانتس شتوتگارت.
۲۲. القونوی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۱)، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. القونوی، صدرالدین محمد، (۱۳۷۱)، *فکوک*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
۲۴. القونوی، صدرالدین محمد، (۱۳۷۵)، *النفحات الالهیه*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
۲۵. القیصری، داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۲۶. غزالی، ابوحامد محمد، (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، محقق/مصحح: عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، نشر دارالکتب العربی.
۲۷. مکی، ابوطالب، (۱۴۱۷ق)، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، تصحیح باسل عیون السود، بیروت، نشر دارالکتب العلمیه.
28. Alston, William P, (1991), **Perceiving God**, Cornell University Press.
29. Gellman, Jerome, "Mysticism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mysticism>.
30. Inwagen, Peter Van, (2015), **Metaphysics**, Westview Press.
31. Plantinga, Alvin, (2011), **Where the Conflict Really Lies**, Oxford University Press.
32. Swinburne, Richard, (2004), **Existence of God**, Oxford: Clarendon Press.