

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۱۷۱۷

اعتبار و نقش «منابع معرفتی» در اندیشه ابن ابی جمهور احسائی

شمس‌الله سراج*
سمیه منفرد**

چکیده

بازشناسی چستی و چرایی ترکیب سه منبع معرفتی عقل، شرع و کشف در نظام اندیشه ابن ابی جمهور احسائی (۹۱۲-۸۳۸ ق)، تحلیل دستاوردهای معرفتی این نظام را ثمربخش‌تر می‌کند. ابن ابی جمهور احسائی به عنوان شخصیتی که جایگاه مهمی در مسیر ادغام شاخه‌های مختلف نظری در سایه تعالیم امامی دارد، نظریه شناخت خود را بر پایه‌ای فلسفی-دینی-عرفانی تأسیس می‌کند. کاری که بعدها توسط صدرالمتألهین شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹ ق) تکمیل شد و در قالب نظریه «وحدت معرفتی مفاد قرآن، عرفان و برهان» ارائه گردید. در نظام فکری احسائی، ربط و پیوند عمیقی میان عقل و قلب و شرع وجود دارد؛ وی معتقد است که باید از قضایای برهانی ضروری به واردات الهی ارثی منتقل شد، در این صورت اسرار شریعت را می‌توان دریافت و معانی طریقت و حقیقت را فهمید. عقل با پیمودن مراتب کمال به مرتبه قلب راه پیدا می‌کند و قلب نام دیگر عقل کمال یافته است. همچنین در مورد ربط و نسبت میان شرع و عقل، بر این باور است که شرع، عقل خارجی و عقل، شرع داخلی است، پس آن دو معاضد و معاون همدیگر بلکه با هم متحدند.

کلیدواژه‌ها: ابن ابی جمهور احسائی، منابع معرفتی، عقل، کشف، شرع.

مقدمه

محمد بن علی بن ابراهیم بن ابی جمهور احسائی (۹۱۲-۸۳۸ ق) فقیه، محدث، فیلسوف و متکلم صوفی مشرب شیعی امامی اهل احساء بحرین، به عنوان شخصیتی که جایگاه مهمی در مسیر

shamsollahs@yahoo.com
somayehmonfared23@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه ایلام
** دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۳۰ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱/۲۱

ادغام شاخه‌های مختلف نظری در سایه تعالیم امامی دارد، نظام فکری خود را بر پایه‌ای فلسفی - دینی - عرفانی تأسیس کرد. کاری که بعدها توسط صدرالمآلهین شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹ق) تکمیل شد و در قالب نظریه «وحدت معرفتی مفاد قرآن، عرفان و برهان» ارائه شد. کتاب *مجلسی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف مهم‌ترین اثر وی، دائرة المعارف گونه‌ای اعتقادی - فلسفی - عرفانی است که به قصد سازگاری بین فکر فلسفی، کلامی و اشراقی به رشته تألیف درآمده تا از خلال آن روشی ابتکاری برای معرفت انسانی بدست دهد. به عبارت دیگر، وی در این روش اندیشگی و شیوه نگارشی به سمت تطبیق و تألیف میان منابع سه گانه معرفتی سوق پیدا کرده است.*

اگر چه احسائی تحصیل معرفت را از خلال روش‌های سه گانه معرفتی (کلامی، فلسفی و عرفانی) ممکن می‌داند، اما به لحاظ ارزشی، قائل به سلسله مراتبی در این روش‌ها است. در این جستار، ابتدا به تعریف علم، اقسام آن و نسبت میان علم، معرفت و حکمت از نظرگاه احسائی پرداخته، سپس نقش عقل، قلب و وحی را به عنوان سه منبع مهم معرفتی در نظام اندیشه وی بررسی خواهیم کرد، تا بدین گونه پرتویی افکنیم بر نحوه ارزش گذاری احسائی نسبت به هر کدام از منابع سه گانه معرفتی و هنر وی را در ایجاد هماهنگی میان آن‌ها به نمایش بگذاریم، همچنین تأیید دیگر باره‌ای باشد بر این اصل که «قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ندارند و معاضد یکدیگر هستند».

۱. معناشناسی علم، معرفت و حکمت

۱.۱. بداهت معنای «علم»

احسائی معتقد است که نمی‌توان برای علم حدی تعیین کرد که به وسیله آن بتوان ذاتش را تبیین نمود و از این طریق به شناخت حقیقت و معنای آن دست یافت و ماهیت و مفهوم آن را تصور کرد. به این معنا، علم دارای تعریفی نیست و نمی‌توان از خلال بیان جنس و فصلش به توضیحی منطقی دست یافت. بنابراین، علم از جمله معلومات بدیهی و امری وجدانی است (احسائی، *مجلسی مرآة المنجی*، ص ۳۱۵).

ابن ابی جمهور، استدلال خود را این گونه ترتیب می‌دهد: هر چیزی سوای علم، به سبب آن آشکار و کشف می‌شود و به واسطه آن است که موجودات شناخته و حقایق آن‌ها آشکار می‌گردد. بنابراین علم، به نفس خود ظاهر و برای دیگر اشیا مظهر است و آن‌ها را آشکار

می‌سازد. به همین دلیل احسائی باور دارد که ممکن نیست مفهومی از مفاهیم در حد علم قرار گیرد، در غیر این صورت، اگر علم بوسیله دیگری تعریف شود، آن دیگری یا علم است که در این صورت دور لازم می‌آید و آن عبارت است از تعریف شیء بنفسه و محال است و یا آن دیگری علم نیست که در این صورت، تعریف شیء به چیزی لازم می‌آید که مخفی‌تر از آن است و آشکار شدنش به واسطه چیزی که از خود ظهوری ندارد، ممکن نمی‌باشد و دیگر این که آنچه غیر از علم است، جهل است در این صورت، علم، جهل خواهد بود و این تعریف شیء به ضد و نقیضش است (همان، ص ۳۱۷). ملاصدرا همین استدلال را در مورد بدیهی بودن مفهوم علم در کتاب اسفار ذکر می‌کند (شیرازی، اسفار اربعه، ج ۳، ص ۲۷۸).

احسائی پس از بدیهی و وجدانی دانستن مفهوم علم، تلاش می‌کند تا از طریق تبیین اقسام علم، به حقیقت علم نزدیک شود (احسائی، مجلی مرآة المنجی، ص ۲۶۷). همان‌طور که ابن عربی معتقد بود تصور حقیقت علم بسیار دشوار است اما راه تقرب به حقیقت علم مسدود نیست و می‌توان از طریق شناخت جایگاه انحصاری علم در وجود انسان و نیز از راه آشنایی با چگونگی تحصیل علم، به حقیقت آن نزدیک شد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۴۲).

۲.۱. اقسام کلی علم

احسائی علم مطلق را بنابر یک تقسیم‌بندی عقلی حاضر به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌کند. از دیدگاه ایشان، علم یا حضور ماهیات از طریق حضور صورت آن‌ها در قوه عاقله است به تنهایی که تصور نامیده می‌شود و یا این ادراک همراه با حکم بر مدرک است، یا به صورت ایجابی که همان نسبت حکمیه می‌باشد و یا به نحو سلبی که همان انتزاع است و تصدیق نامیده می‌شود (احسائی، مجلی مرآة المنجی، ص ۲۶۷ و ۲۷۷).

به باور ایشان، هر کدام از تصور و تصدیق، یا ضروری است و احتیاج به کسب ندارد و هبه و اهب الاسباب است، یا نظری و محتاج کسب به وسیله فکر است (همان). این تقسیم‌بندی را احسائی در کتاب شرح علی الباب حادی عشر نیز ارائه می‌دهد. در آنجا این‌گونه استدلال می‌کند که همه علوم نمی‌تواند ضروری/ بدیهی باشد، زیرا در این صورت، نباید اختلافی در آن‌ها نزد عقلا واقع شود و در واقع می‌بینیم که چنین نیست. همچنین همه علوم نمی‌تواند نظری/ اکتسابی باشد زیرا دور یا تسلسل لازم می‌آید. بنابراین برخی علوم نظری هستند و محتاج طلب و

کسب و برخی علوم ضروری که از طریق توجه نفس، تجربه، تواتر، حس ظاهر و باطن و یا حدس حاصل می‌شود (همو، شرح علی الباب حادی عشر، ص ۱۲۵).

ایشان دیدگاه حکما را در مورد نحوه تحصیل علم کسبی این چنین بیان می‌کند: علم نظری کسبی به این صورت تحصیل می‌شود که نفس انسان به وسیله قوه عاقله معقولات کلی و جزئی را ادراک می‌کند، سواى اینکه مبدأ آن‌ها محسوسات باشد یا خیر، به این صورت که صور معقولات بر نفس منطبع می‌شود مانند انطباق صور مرئی در آینه. قوه عاقله مانند آینه‌ای صیقلی است هرگاه بین آن و بین معقولات مقابله ایجاد شود، صورت‌ها در آن منطبع می‌شود و به واسطه این انطباق ادراک برای او حاصل می‌گردد. این مقابله از طریق استعداد قوه عاقله به وسیله افکار حاصل می‌شود و فکر سبب معده برای قوه عاقله برای قبول فیض این صور از مبدأ فیاض که همان عقل فعال است می‌باشد (همو، رسائل کلامیه و فلسفیه، ص ۲۷۸-۲۷۷). سپس، علم ضروری را هبه و اهب الاسباب، غیر کسبی و بی‌نیاز از فکر و نظر و به دور از شک و وهم می‌داند. وی معتقد است که علوم حقیقی الهی مخصوص اهل الله و خاصان از اهل تصوف، عبارت از علم وحی و الهام و کشف می‌باشد که از جانب خدا برای آن‌ها حاصل و تعبیر به علوم ارثی می‌شود، در مقابل علوم کسبی (همو، مجلی مرآة المنجی، ص ۱۷۰۶).

۱.۳. تفاوت «علم» و «معرفت»

روشن است که واژه «علم» یا واژه «معرفت» مترادف نیست و آنچه از واژه «علم» مستفاد می‌شود، غیر از آن چیزی است که واژه «معرفت» بر آن دلالت می‌نماید (الحسینی الزییدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ذیل ماده علم). ابن ابی جمهور به این مسئله توجه داشته و در باره اختلاف میان این دو واژه سخن گفته است. دیدگاه ایشان در این زمینه، مطابق با دیدگاه ابن عربی و سید حیدر آملی است.

ابن عربی علمی را که به اهل عرفان و به تعبیر خودش، «اهل الحق» و «اهل الله» اختصاص دارد، معرفت می‌نامد و آن را راهی هموار و روشن می‌شناساند و تأکید می‌کند که این نوع علم، شک و شبهه بر نمی‌دارد. دلیلش از قدح، سالم و صاحبش از حیرت در امان است، در اثر عمل و تقوا و سیر و سلوک به دست می‌آید که راهی درست، روشن و مورد وثوق و اطمینان است، نه از راه فکر و نظر که مظان خطا و اشتباه است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۲۹۸). از این منظر معرفت، اشراق و تجلی حق است. به تعبیر وی:

با نزول تجلیات بر قلب انسان، پرده‌های غیب از برابر چشم کنار می‌رود و عالم غیب و ملکوت را همچون عالم شهادت، ظاهر و بارز می‌یابد و حتی عالم ظاهر را رنگی دیگر می‌بخشد و جلوه‌های تازه‌تری از آن را نمایان می‌سازد (همان، ص ۶۳۷ و ج ۱، ص ۱۶۶).

ابن ابی جمهور با پذیرش و نقل نظر سید حیدر آملی که او نیز هم عقیده با ابن عربی است، بر آن است که علم، شامل‌تر و عام‌تر از معرفت است. زیرا هم بر آن و هم بر غیر آن صدق می‌کند (احسایی، *مجله مرآة المنجی*، ج ۵، ص ۱۶۹۴ - ۱۶۹۳). وی عین عبارت آملی را - از کتاب نص النصوص - نقل می‌کند:

معرفت خاص‌تر از علم است زیرا بر دو معنا اطلاق می‌شود که هر یک از آن دو نوعی علم محسوب می‌شوند. یکی علم به امر باطنی است که با ظاهر بر آن استدلال می‌شود و دومی علم معروف، چنان‌که اگر شخصی را ببینی که قبلا او را دیده‌ای، او را با توجه به آنچه قبلا دیده‌ای خواهی شناخت. معروف بنا بر صورت اول، غایب و بنا بر صورت دوم، شاهد است. تفاوت مراتب عارفان و اختلاف درجاتشان جز به سبب تفاوت آنان در این دو نوع علم نیست. عارفانی هستند که با قیاس غایب بر شاهد بر وجود خداوند و اسماء و صفاتش استدلال می‌کنند. اینان «از مکانی دور دست آوا سر می‌دهند» (فصلت/۴۴).

عده‌ای دیگر، عارفانی هستند که بر ذات حق، اسماء و صفات او در ظرف شهودش شناخت می‌یابند. اینان حاملان عنایت ازلی هستند و به حریم شهود پر کشیده‌اند و معروف را در مقام عهد الست شاهد بوده‌اند. اولی به سبب غیبت معروف، مانند خسیده‌ای است که خواب و خیال را می‌بیند و آنچه می‌بیند مطابق با واقع و مستدل نیست. اما دومی به سبب شهود معروف، مانند از خواب برخاسته‌ای است که آنچه می‌بیند شهودی، حقیقی و مطابق با واقعیت است (آملی، نص النصوص فی شرح الفصوص، ص ۴۷۵ - ۴۷۴).

به این ترتیب، ابن ابی جمهور از طریق تفاوتی که بین علم و معرفت قائل می‌شود، بر نوع خاصی از انواع علم تأکید می‌کند که اشرف علوم و معارف است و برترین مرتبه را به خود اختصاص می‌دهد. به این معنا که انکشاف معلوم برای عالم، انکشاف شهودی و درونی است و این انکشاف بدون شک، پاک‌ترین، خالص‌ترین و آشکارترین درجات معرفت محسوب می‌شود. یکی از مواردی که ابن ابی جمهور بر تمایز معنایی علم و معرفت تأکید می‌کند و برای توضیح ادعای خویش به کار می‌گیرد، موضوع شناخت مکلف نسبت به اصول دین است. این موضوع در کتاب *شرح علی الباب الحادی عشر* مطابق دیدگاه منطقیان بیان شده است. بر این اساس، حکم بر شیء به صورت نفی و اثبات، علم نام می‌گیرد که همان «تصدیق» است. اما

معرفت بر تصورات ساده خالی از حکم اطلاق می‌شود. به این ترتیب، احسائی واژه «معرفت» را برای شناخت اصول دین بر واژه «علم» ترجیح می‌دهد. یکی از حاشیه نگاران که ظاهراً نام وی برای مصحح کتاب شناخته نشده دلیل این امر را این‌گونه توضیح می‌دهد که امکان ظنی و تقلیدی بودن تصدیق وجود دارد و آنچه بر مکلف واجب است (کسب علم نسبت به اصول دین) نمی‌تواند به صورت ظنی و تقلیدی باشد که مذموم است، بلکه باید به صورت شناخت‌جایز ثابت و مطابق با واقع یا همان «معرفت» باشد. همین‌طور ابن ابی‌جمهور در بیان این تمایز، به کار بست زبانی متداول اشاره می‌کند، آنجایی که ما در باره خدای تعالی می‌گوییم «عرفت الله» و نه «علمت الله» (احسائی، شرح علی‌الباب الحادی عشر، ص ۱۰۹). با توجه به تعریفی که ابن ابی‌جمهور از «معرفت» ارائه می‌کند، می‌توان گفت در نظام فکری او واژه «معرفت» معادل واژه «حکمت» به کار می‌رود.

۴. ۱. حکمت و اقسام آن

ابن ابی‌جمهور تقسیم‌بندی دیگری را برای علم، بر مبنای حکمت ارائه می‌دهد. حکمت را ام‌الفضایل و معرفت حاصل از آن را دور کننده نفس از رذایل و موجب استلزام نفس به صفات شریفه می‌داند و حکمت را به دو قسم ذوقی و بحثی تقسیم می‌کند. ایشان در تعریف حکمت ذوقی/کشفی می‌گویند: معرفت نسبت به مجردات از طریق کشف و نه از طریق فکر و نظر و دلیل و ترتیب حد و رسم، بلکه به وسیله نوری که خداوند در قلب ایجاد می‌کند و این نور از طریق آرزوها و هوای نفس بدست نمی‌آید، بلکه بعد از عنایت خدا از طریق ریاضات مستمر و مجاهدات پی‌در پی و انسلاخ و کنده شدن از دنیا به صورت کلی حاصل می‌شود. اما حکمت بحثی، تنها با نصب دلیل و اقامه برهان و ذکر حد و رسم حاصل می‌شود و این قسم محتاج به کارگیری آلات بدنی و مطالعه کتاب‌های حکمی می‌باشد. احسائی تصریح می‌کند که علم حاصل از طریق اول را علم لدنی و علم حاصل از طریق دوم را علم رسمی می‌نامند (احسائی، مجلی مرآة المنجی، ص ۸۶۶-۸۶۳). بنابر این تقسیم‌بندی، حکمت معادل علم است و حکمت ذوقی تعبیر دیگر علم ارثی می‌باشد، همان‌طور که حکمت بحثی معادل علم کسبی است. نزد احسائی «معرفت» و «علم ارثی» و «حکمت ذوقی» معادل هم به کار می‌روند، اما از میان این سه، ایشان بیشتر از واژه معرفت استفاده می‌کند و آنجا که واژه حکمت و حکیم را به کار می‌برد، بیشتر نگاهش معطوف به علم کسبی و حکمت بحثی می‌باشد.

۲. منابع معرفتی

۱. جایگاه و نقش عقل

احسائی در نظام فکری خود، عقل را سابق بر شریعت می‌داند، از نوع سبق علت بر معلول (همان، ص ۹۳۴). ایشان معتقد است که بسیاری از عقاید دینی و شرعی نیازمند تأیید عقلی است و بر هر عاقلی واجب است که علم به اصول دین داشته باشد تا از این طریق مؤمن گردد، زیرا شرط ایمان اعتقاد مطابق جازم ثابت نسبت به معارف الهی و آنچه به دنبال آن می‌آید است و این حاصل نمی‌شود مگر با استدلال (همو، رسائل کلامیه و فلسفیه، ص ۳۶۷). از دیدگاه احسائی، بر مکلف واجب است که بر وجود واجبی که همه موجودات از او صادر شده‌اند استدلال کند، بنابراین عقل بر نقل مقدم است. شاهد دیگر بر تقدم عقل بر نقل از نگاه احسائی، وجوب حمل بعضی از ظواهر سمعی بر تأویل است، به جهت ایجاد توفیق بین آنچه عقل بر آن دلالت می‌کند و صحت نقل. احسائی عمل به بعضی ظواهر نقل را به منزله کفر صریح و خروج از ملت اسلامی می‌داند و بر این باور است که عقل با آوردن برهان ما را از عمل به ظواهر آنها منع می‌کند (ر.ک: طه/۵، قمر/۱۴، فجر/۲۲، معارج/۴). بنابراین، هرگاه بین آنچه عقل حکم می‌کند و بین ظاهر نقل تعارض باشد، اولویت با حکم عقل است، زیرا عقل اصل نقل است و طرد عقل، طرد نقل که فرع آن است را به دنبال دارد (احسائی، النور المنجی من الظلام، ص ۳۲۳). به عنوان مثال احسائی در بحث صفات خدای تعالی و نفی صفات زائد بر ذات، راه فلاسفه را می‌پیماید و با استدلال آن را بیان می‌کند و در نهایت به کلام امیرالمومنین استشهد می‌کند (همان، ص ۳۴۹-۳۴۷).

اما در عین حال ابن ابی جمهور، همانند ابن عربی، ضعف و محدودیت‌هایی را برای عقل قائل است و به صورت مطلق از عقل دفاع نمی‌کند و همه دستاوردهای عقل را یقینی نمی‌داند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۴ و ۶۸ و ۴۳۶). اگر چه احسائی در آثار خود از لفظ عقل جزئی و کلی استفاده نکرده، اما تعریفاتی که از عقل محدود و عقل متصل به مبادی فیض ارائه می‌دهد، منطبق با تعریف عقل جزئی و کلی است که ابن عربی و دیگر عارفان مطرح کرده‌اند. وی معتقد است آنگاه که عقل با حجاب شهوت و غضب پوشیده شود، در مادیات فرو می‌رود و توجهش به طبیعت او را از درک ماوراء ماده و به‌ویژه معرفت حق تعالی و درک احوال معاد ناتوان می‌کند. به دلیل اینکه با گرایش به سمت مادیات و تمایل به طبیعت، تعلقات انسان مشوب به شک و وهم می‌شود و اعتقاد جزمی نسبت به امور حقیقی به دست نمی‌آید، این مرتبه همان مرتبه عقل جزئی است.

شرط دستیابی عقل به حقیقت، مبرا بودن از حجاب شهوت و غضب است. احسائی تکالیف شرعی را وسیله‌ای برای غلبه عقل بر سایر قوای نفس (شهوت، غضب و خیال) و به عبارت دیگر، برای رسیدن نفس به مرتبه عقل کلی می‌داند. وی معتقد است که تکالیف، از طریق ریاضت نفس و آماده کردن آن برای طاعت و پیروی از مولایش و نهی نفس از هواهای نفسانی، باعث تداوم نظر و فکر در امور عقلی و مفارقات و امور غیر مادی می‌شود که این مستلزم وجوب امر و نهی برای منع قوه حیوانی که مبدأ ادراکات و افعال بهیمی است، می‌باشد. اگر این حالت برای نفس ایجاد نشود، نمی‌تواند به وسیله فکر متوجه جناب حق گردد (احسائی، *النور المنجی من الظلام*، ص ۳۹۴). از این رو، احسائی وجه احتیاج به نبی را برطرف کردن موانع شهوت و غضب از سر راه عقل و تکمیل نوع انسانی و پاک کردن نفس از پستی ماده و حجاب طبیعت و رساندن آن به سعادت ابدی می‌داند (همان، ص ۴۱۳).

از عبارات مذکور می‌توان چنین برداشت کرد که ادراک عقلی و رسیدن به حقایق از طریق عقل کلی و دریافت‌های عقلانی مقصود بالذات می‌باشد و وجود تکالیف شرعی برای تقویت قوه عاقله ضرورت دارد. ادراک عقلی از دیدگاه احسائی دارای سیطره وسیعی است و مراتبی از قبیل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل مدرک را شامل می‌شود (همو، *رسائل کلامیه و فلسفیه*، ص ۴۳۰).

ابن ابی جمهور همانند ابن عربی، ضمن این که عقل را ذو مراتب می‌داند، مرتبه‌ای برای آن قائل است که در آن مرتبه (عقل کلی)، عقل آمادگی دریافت فیوضات الهی از راه اتصال به مبدأ فیض (عقل فعال) را پیدا می‌کند (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۴۳۶ و ۴۳۷). این مرتبه نزد احسائی، عقل مستفاد خوانده می‌شود. ایشان کارکرد مستقل عقل را در مقام اثبات وجود و وحدت مبدأ الوهی می‌پذیرد و روش حکما و متکلمان را برای اثبات وجود خداوند راه‌گشا می‌داند (احسائی، *رسائل کلامیه و فلسفیه*، ص ۱۰۱-۹۸)، اما معتقد است که شناخت حقیقت خداوند با فکر و نظر (عقل جزئی) ممکن نیست، چنان‌که در روایت آمده: «یا من لایعلم ما هو الا هو» (همو، *عوالی الالکی*، ج ۴، ص ۱۳۲) وی بر آن است که اکتساب معارف گسترده‌تر در این باره جز از راه آمادگی عقل برای قبول معرفتی که از جانب خدای تعالی اعطا می‌شود، ممکن نیست (علم وهبی).

ایشان بر این باور است که عقل (جزئی) به دلیل کم بودن نیرو و لشکریانش از مقاومت در برابر لشکریان قوای حسی ضعیف و ناتوان است، به همین دلیل دائماً مقهور و محبوس و در غل و

زنجیر علایق مادی می‌باشد و به دلیل ضعف عقل از غلبه بر آن‌ها، نفس متمایل به ماده و مصاحب با شهوت و غضب می‌شود و از متعلقات عقل (کلی) دور می‌گردد و از افکار منوط به عقل و التفات به ملزومات آن و اتصال به انوار درخشان و فایضه از مبادی عالی غافل می‌شود و علوم حقیقی و مکاشفات فیضی برایش حاصل نمی‌شود (همان، ص ۴۱۴). به همین جهت در این مرحله تصفیه‌ی باطن و تزکیه‌ی نفس انسان نقشی مضاعف می‌یابد، تا استعداد مشاهده و ادراک اشراقات واهب الصور را پیدا کند.

همان‌طور که ابن عربی عقل را حقیقتی واحد با دو چهره و دو حیثیت می‌داند: یکی حیث تفکر و دیگری حیث قبول (ابن عربی، المسائل، ص ۲)، احسائی نیز با تقسیم علم به کسبی و وهبی، به این دو حیثیت عقل نظر دارد. آن‌گاه که برای عقل محدودیت قائل می‌شود و از غلبه دواعی حس بر دواعی عقل سخن می‌گوید، به عقل از حیث تفکر نظر دارد (عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل) و آن‌گاه که رسیدن به حقایق را از طریق عقل و دریافت‌های عقلانی ممکن می‌داند، به جنبه قبول عقل می‌نگرد (عقل مستفاد) (احسائی، رسائل کلامیه و فلسفیه، ص ۴۳۰).

۲.۲. نقش و جایگاه شرع (نقل)

در اندیشه احسائی، ربط و پیوند عمیقی میان عقل و شرع وجود دارد. شریعت معاضد عقل است و عقل معاضد شرع؛ عقل بدون شرع قابلیت هدایت ندارد و شرع نیز بدون عقل اثبات نمی‌شود. بنابراین عقل اساس و شرع بنا است و بنا بدون اساس ثابت نمی‌شود و اساس بدون بنا قابل انتفاع و بهره‌وری نیست. مثال دیگری که احسائی می‌آورد، اینکه: عقل مانند چشم است و شرع شعاع آن؛ شعاع بدون چشم قوام ندارد و چشم بدون شعاع مفید نمی‌باشد و در حقیقت شرع، عقل خارجی و عقل، شرع داخلی است، پس آن دو معاضد و معاون همدیگر بلکه با هم متحدند (احسائی، مجلی مرآه المنجی، ص ۹۳۵). وی ادعای وحدت و یگانگی عقل و شرع را با استناد به آیات قرآن این‌گونه اثبات می‌کند:

می‌توان گفت شرع همان عقل است، شاهد، اینکه خدای تعالی اسم عقل را از کفار در مواضعی از قرآن سلب می‌کند از جمله: «صم بکم عمی فهم لا یعقلون» (بقره/۱۷۱) و همچنین عقل همان شرع است، گواه این ادعا این که خداوند می‌فرماید: «فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدین القیم» (روم/ ۳۰) در اینجا عقل، دین نامیده شده است. در مورد اتحاد آن‌ها نیز خدای تعالی می‌فرماید: «نور علی نور» (نور/ ۳۵) یعنی نور

عقل و نور شرع و در آن جا که می‌فرماید: «یهدی الله لنوره من یشاء» (نور/ ۳۵) آن دو را نور واحدی تلقی می‌کند (همان، ص ۹۳۶-۹۳۵).

از دیدگاه احسائی، شرع بدون عقل از ادراک بسیاری از امور عاجز است مانند عجز چشم هنگام فقدان نور. همچنین عقل بدون شرع از شناخت حقایق مقربات و مصلحات دنیوی و اخروی عاجز است؛ بنابراین عقل بدون روشنایی با نور شریعت منفعتش اندک است، زیرا به کلیات امور بدون جزئیات آن دست می‌یابد. شرع بر کلیات و جزئیات حکم می‌کند و هر آنچه به شیء اختصاص پیدا می‌کند را تبیین می‌نماید و شناخت حرمت بسیاری از جزئیات یا حلال بودن آن، برای عقل، بدون شرع ممکن نیست. مانند بسیاری از جزئیات که از طریق شرع معلوم گشته و عقل آن را درک نمی‌کند. ایشان بر این باور است که اعتقادات و استقامت افعال و تمیز بین صحیح و سقیم آن، از طریق شرع حاصل می‌شود و به عبارت دیگر، شرع دلیل تشخیص مصالح دنیوی و اخروی است. به همین دلیل خداوند می‌فرماید: «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» (اسراء/ ۱۵) و در آیه دیگر به عقل و شرع اشاره می‌کند هنگامی که می‌گوید: «و لولا فضل الله علیکم و رحمته لاتبعتم الشیطان الا قلیلا» (نساء/ ۸۳) همانا مراد از فضل همان عقل و مراد از رحمت، شرع می‌باشد (همان‌جا).

احسائی معتقد است که نبوت و شرع معاضد عقل در رساندن نفس به بقای سرمدی است. به عبارت دیگر، عقل محتاج کمک برای خروج از اسارت مادیات و قفس طبیعت و رهایی از کجی و ناراستی می‌باشد تا از ظلمات جهل رهایی یافته و با افکار صالح برای رسیدن به مراتب عالی و اتصال به نفوس پاک و مطهر، به زیور علوم حقیقی و کمالات ربانی آراسته گردد و با رسیدن به عالم عقل به سعادت و بقای ابدی برسد و همه این‌ها به کمک انبیا و اولیا ممکن می‌شود (همو، *النور المنجی من الظلام*، ص ۴۱۵-۴۱۴؛ *مجلی مرآة المنجی*، ص ۸۸۰). از نظرگاه احسائی، نقش و اهمیت انذارها و وعد و وعیدهای الهی، در اقامه عدل و تداوم حیات نوع می‌باشد؛ زیرا نوع انسانی در امور معاش و معادش محتاج تعاون و تعاضد اجتماع است. این امور از طریق استیلای دو قوه شهوت و غضب در صورتی که کنترل نشوند دچار فساد می‌شوند. بنابراین برای اصلاح فساد حاصل از اجتماع به مقتضای عنایت الهی، چاره ای جز امر و نهی نیست و از این رو، تکالیف شرعی وسیله‌ای برای غلبه عقل بر سایر قوای نفس (شهوت، غضب و خیال) است (همو، *النور المنجی من الظلام*، ص ۳۹۵-۳۹۴).

۳.۲. نقش و جایگاه قلب

در معرفت‌شناسی احسایی، «قلب» جایگاهی ممتاز و نقشی محوری دارد؛ هم از حیث صورت و هم از حیث معنا. به باور احسایی همان‌طور که انسان اشرف موجودات و اکمل آنهاست، شریف‌ترین و کامل‌ترین اعضا را نیز دارد و اگر چنین نبود، محل نظر خدا و نزول او نبود (همان، ص ۱۷۲۶). از این رو معتقد است که از حیث صورت، در انسان عضوی شریف‌تر از قلب وجود ندارد و به روایتی از پیامبر استناد می‌کند که می‌فرماید:

همانا در جسم فرزند آدم تکه گوشتی (مضعه) است که اگر اصلاح شود کل بدن اصلاح می‌شود و اگر فاسد شود کل بدن فاسد می‌شود. آن همانا قلب است (همو، عوالی اللآلی، ج ۴، ص ۷).

احسایی با نقل این روایت اهمیت قلب را از حیث صورت بیان می‌کند، اما به این معنا نیست که منظور از معرفت قلبی همان قلب صوری باشد. زیرا در ادامه می‌گوید از حیث معنی نیز سرّی عظیم‌تر از سرّ قلب وجود ندارد و به دو روایت در این زمینه استناد می‌کند: «نه زمینم و نه آسمانم گنجایش مرا ندارند، اما قلب بنده مؤمنم وسعت پذیرش مرا دارد» (همان) و همچنین: «قلب مؤمن بین دو انگشت از انگشتان رحمان است» (همان، ج ۱، ص ۴۸ و ج ۴، ص ۹۹؛ مجلسی، ج ۶۷، ص ۳۹). در این روایات، منظور از قلب، قلب صوری نیست و معنای باطنی قلب را شامل می‌شود. احسایی معتقد است که اسرار موجود در قلب، اسراری است که افشای آنها جز برای اهلش جایز نیست. زیرا در این که خداوند وجود مطلق است و قلب انسان مقیدی از مقیدات ممکن می‌باشد و وسعت مطلق را دارد، سرّی شریف و رمزی لطیف نهفته است و جز کمال از اقطاب از آن مطلع نیست (احسایی، *مجلسی مرآة المنجی*، ص ۱۷۲۶-۱۷۲۵).

احسایی بر این باور است که خداوند انسان را جامع دو عالم خلق کرده است؛ عالم غیب/شهادت یا عالم ملک/ملکوت یا عالم جسمانی/روحانی و برای مشاهده هر عالم، چشمی مناسب آن عالم به انسان عطا کرده است. چشم مناسب برای مشاهده عالم غیب، به اعتبارات مختلف، نام‌های متعددی دارد از جمله: بصیرت، قلب، فؤاد، صدر و لب. چشم مناسب مشاهده عالم شهادت بصر نامیده می‌شود که شأن آن مشاهده هر آنچه در این عالم است، می‌باشد. این مشاهده ممکن نمی‌شود مگر بعد از از بین رفتن موانع و رفع حجاب‌های صوری که از شرایط آن، وجود نور خورشید، ماه، ستارگان و نور آتش می‌باشد. چشم مخصوص عالم غیب نیز شأن آن دیدن هر آنچه در آن عالم است می‌باشد، اما این امر ممکن نمی‌گردد مگر بعد از از بین رفتن موانع و رفع

حجاب‌های معنوی که از شرایط آن حصول نور حق تعالی یا نور عالم قدس یا نور عالم جبروت یا نور عالم ملکوت می‌باشد. همانا سلوک و ریاضت و مجاهده و خلوت و عزلت برای برطرف کردن موانع موجود و رفع حجاب‌ها برای حصول انوار مذکور است تا به واسطه آن سالک، عوالم جبروت و ملکوت و هر آنچه از غرایب و عجایب در آن‌ها است، مشاهده کند و به‌ویژه ذات و صفات و افعال حق تعالی مقصود بالذات است. آن‌گاه احسائی به آیه ۳۵ سوره نور اشاره می‌کند که خداوند را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و معتقد است که این آیه به مشاهده کشفی و غیبی حق تعالی در مظاهر آفاقی و انفسی او یعنی عالم و انسان اشاره دارد (همان، ص ۱۶۸۵-۱۶۸۴). بنا بر آنچه گفته شد، احسائی شناخت ذات خداوند و صفات و افعال او و همچنین درک امور اخروی/غیبی/ملکوتی را از طریق «چشم قلبی» امکان‌پذیر می‌داند که از آن به قلب، فؤاد، بصیرت و لبّ تعبیر می‌شود و روش آن تأمل در آفاق و انفس و مشاهده نور حق در آن‌ها می‌باشد (همان، ص ۱۶۸۹).

در حوزه ادراک و معرفت، نکته‌ای که احسائی بر آن تأکید فراوان دارد، «قبول و پذیرش» است. همان‌طور که در مبحث اقسام علم ذکر شد، وی بالاترین مرتبه علم را علم ارثی و هبی می‌داند، علمی که از طریق کشف و الهام و وحی برای انسان حاصل می‌شود. محل این کشف در انسان، قلب است. اگر قلب انسان صیقلی و زنگار زدایی شده باشد، یکپارچه اقبال به حق و قبول و پذیرش تجلیات است. معنای لغوی کشف، رفع حجاب است و معنای اصطلاحی آن، اطلاع عارف بر آنچه ورای حجاب است، از معانی غیبی و امور حقیقی وجودی یا شهودی، با نیروی کشف الهی است. به عبارتی، هر آنچه از تجلیات و فیض که برای اهل مجاهده حاصل می‌شود، علوم و معارف معین مخصوصی است که خداوند از طریق برداشتن پرده از چشمان بصیرت ایشان مکشوف آن‌ها می‌کند، که از آن به علوم لدنی و معارف وحدانی تعبیر می‌شود (همان، ص ۱۰۲۳-۱۰۲۲).

ابن ابی جمهور در جای جای کتاب مُجلی، مسائل حکمیه را علاوه بر بحث و نظر، مستند به کشف و ذوق به اصطلاح اهل تحقیق می‌نماید، وی در عین حال که معتقد است معرفت باید مبتنی بر تأمل عقلی باشد، از حقایق سخن به میان می‌آورد که جز با اشراق و کشف محقق نمی‌شود. احسائی معتقد است که همه علوم از طریق مقال حاصل نمی‌شود بلکه برخی از علوم تنها از طریق تلطیف سرّ و حدس حاصل می‌گردد و در این مورد به کلام ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات* استشهد می‌کند (احسائی، *رسائل کلامیه و فلسفیه*، ص ۴۲۱-۴۲۰). ایشان در

کتاب مُجلی آن جا که در مورد اعیان ثابتة از دیدگاه اشراقیون و اهل کشف، صحبت می‌کند می‌گوید: «در این مسئله، مباحث دقیقی وجود دارد که وصول به آن از طریق بحث صرف ممکن نیست، بلکه احتیاج به تحدس و تهذیب نفس دارد تا نور قدسی حاصل شود و همراه آن نور، معرفت این مباحث محقق گردد (همو، *مجلی مرآة المنجی*، ص ۴۴۸).

احسائی یکی از دلایل خود برای برتر دانستن علم حاصل از طریق کشف و الهام بر علوم کسبی عقلی را چنین بیان می‌کند:

از آنجایی که علوم ظاهری از طریق حواس ده‌گانه حاصل می‌شود، با تعطیلی و از بین رفتن هر کدام از حواس، آن علم هم از بین می‌رود و بلکه سبب وبال و عذاب او می‌گردد. اما علمی که از قلب انسان سرچشمه می‌گیرد، هیچ زوالی ندارد و موجب رشد و شکوفایی و حیات ابدی او می‌گردد. عالم به علوم ظاهری، هرگاه حواس او با مرگ طبیعی از بین برود، عاری از علوم نافع و خالی از معارف حقیقی یقینی و موصوف به صفات زشت و متصف به ملکات پست به عالم آخرت می‌رود، اما در مقابل کسی که پی به گنجینه‌های نهفته در وجود خویش برده، در دنیا دائما در حال فرح و نشاط و سرور است و آن را برای فرزندانش به ارث می‌گذارد و در آخرت نیز در بهشت صوری و معنوی و حیات ابدی خواهد بود و به حضرت الهی واصل می‌شود (همان، ص ۱۷۲۰-۱۷۱۹).

۲. ۴. ربط و نسبت عقل با قلب از دیدگاه احسائی

همان‌طور که در مبحث عقل بیان شد، ابن ابی جمهور مراتبی برای عقل قائل است؛ مراتبی که نفس به واسطه بدن به تحصیل علوم حقیقی و مطالب فیضی می‌پردازد و رشد و ترقی می‌کند. از دیدگاه احسائی، عقل با طی مراحل کمال به بلوغ حقیقی می‌رسد. نفس انسان تنها در صورت ظهور عقل بالملکه، بالفعل و بالمستفاد است که توجه به حق پیدا می‌کند و به سمت روح حقیقی متمایل می‌شود، زیرا معنای کمال عقل و بلوغ حقیقی، عبور از علوم ظاهری رسمی به علوم باطنی و ارثی حقیقی می‌باشد (همان، ص ۱۷۲۴-۱۷۲۳). در این عبارات، احسائی به زیبایی ربط و نسبت بین عقل و قلب را ترسیم می‌کند. زیرا از سویی، علم حقیقی را ارثی می‌داند و محل آن را قلب معرفی می‌کند و از سوی دیگر، کمال عقل و بلوغ حقیقی آن را عبور از علوم ظاهری رسمی به علوم باطنی و ارثی حقیقی می‌داند. واضح است که احسائی عقل و قلب را دو امر کاملاً جدا و مستقل از هم قلمداد نمی‌کند، بلکه معتقد است عقل با پیمودن مراتب کمال به مرتبه قلب راه پیدا می‌کند و قلب نام دیگر عقل کمال یافته می‌باشد.

در مورد ابن عربی نیز این حقیقت صدق می‌کند. با مطالعه و بررسی آثار ابن عربی می‌توان ادعا کرد که او عقل را در مقام قبول و پذیرش در حد مقام قلب می‌داند و حتی می‌توان گفت عقل در این مرتبه همان قلب می‌باشد که در یک نقطه به وحدت رسیده اند [نقطه تلاقی فلسفه و عرفان]. وی عبارت‌هایی دارد که این نظریه را تأیید می‌کند؛ مثلاً آن جا که می‌گوید:

اکنون این قوه قبول و پذیرش که در عقل پدید آمده، دیگر حد و اندازه ندارد، پنجره ای است به سوی آفاق بیکران‌های حقیقت. اینک عقل رو به سوی «قلب» گردانده و قلب مرکز معرفت حق است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۴۳۷؛ ر.ک: رضازاده و منفرد، ص ۴۳).

مراد از معرفت و یقین در عبارات احسائی همانند عارفانی چون ابن عربی و سید حیدر آملی، علم ارثی الهی است که به قلب تعلق دارد و از طریق صفا و جلای قلب از کدورات علایق حیوانی، با قوت ریاضت و کثرت مجاهده حاصل می‌شود (احسائی، *مجلسی مرآة المنجی*، ص ۱۷۳۳). بنابراین، ارتقای سالک در درجات قرب، مستلزم ارتقای او در درجات معرفت است. سالک از طریق پیمودن مراتب قرب، به مصادر افعال یعنی صفاتی که با آن افعال واقع می‌شود و مبدأ آثار می‌باشد، منتهی می‌شود و از ملاحظه صفات به ملاحظه ذات نائل می‌گردد (همان، ص ۱۷۵۴).

شاهد دیگری برای اثبات پیوستگی میان عقل و قلب در نظام حکمی احسائی وجود دارد و آن شروطی است که وی برای قبول حکمت و علوم عقلی حقیقی قائل است. این شرایط عبارتند از: ۱. اعتدال مزاج؛ ۲. حسن اخلاق؛ ۳. سرعت فهم؛ ۴. نیکویی حدس؛ ۵. ذوق کشفی؛ ۶. اشراق نوری از انوار خدای تعالی در قلب. از نظر احسائی این نور که دائماً مانند قندیل معلق نفوذ می‌کند، بر قلب می‌تابد و مرشد و راهنما به سوی حکمت و علوم عقلی می‌گردد، همان‌طور که چراغ، راهنمای آن‌چه در خانه است، می‌باشد و کسی که در او این شروط نباشد به غایت آن علوم نمی‌رسد (همان، ص ۲۶۱). بنابراین احسائی محل علوم عقلی یقینی را قلب و حصول این علوم را به واسطه تابش نور الهی بر قلب میسر می‌داند.

نتیجه

ابن ابی جمهور احسائی در عین حال که جایگاه والایی برای قلب و کشف و شهود قائل است، ناقد حکمت و کلام نیست و دیدگاهی سلبی نسبت به علوم و معارف نظری ندارد. بلکه برای هر

کدام حیطه‌ای خاص و مرزی بایسته قائل است. ایشان حکمت رسمی و علوم عقلی کسی را لازم و ضروری می‌داند ولی معتقد است که در این مرحله نباید متوقف شد بلکه باید از آن عبور کرد و به حکمت ذوقی رسید؛ باید از قضایای برهانی ضروری به واردات الهی ارثی منتقل شد، در این صورت اسرار شریعت را می‌توان دریافت و معانی طریقت و حقیقت را فهمید. احسائی معتقد است عقل با پیمودن مراتب کمال به مرتبه قلب راه پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، قلب نام دیگر عقل کمال یافته است. همچنین در مورد ربط و نسبت میان شرع و عقل، بر این باور است که شرع، عقل خارجی و عقل، شرع داخلی است، پس آن دو معاضد و معاون همدیگر بلکه با هم متحدند. احسائی به صراحت اعلام می‌کند که در حقیقت اختلافی میان مفاد معرفتی حاصل از طریق کشف و شهود و معارف دینی و شرعی وجود ندارد، اگر چه عبارات و اشارات آن‌ها مختلف باشد. به این ترتیب، می‌توان گفت احسائی در نظام حکمی خود، ربط و پیوند عمیقی میان منابع سه گانه معرفتی ایجاد کرده و تألیف نیکویی از این سه منبع ارائه داده است.

منابع

- احسائی، محمد بن ابی جمهور، *مجله مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد، بیروت، جمعیه ابن ابی جمهور احسائی لإحياء التراث، ۱۴۳۴ق.
- _____، *رسائل کلامیه و فلسفیه*، تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد، بیروت، جمعیه ابن ابی جمهور احسائی لإحياء التراث، ۱۴۳۵ق.
- _____، *شرح علی الباب حادی عشر*، تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد، بیروت، دارالمحججه البيضاء، ۱۴۳۵ق.
- _____، *النور المنجی من الظلام (حاشیه مسلک الأفهام)*، تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد، بیروت، جمعیه ابن ابی جمهور احسائی لإحياء التراث، ۲۰۱۳.
- _____، *عوالی الالکی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم، منشورات سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
- ابن عربی، محیی الدین محمد، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، ۱۴ج، قاهره، افسست بیروت، ۱۹۹۴.
- _____، *المسائل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- آملی، حیدر بن علی، *نص النصوص فی شرح الفصوص، المقدمات*، تصحیح یحیی و کرین، ط ۲، تهران، توس، ۱۹۸۸.

رضازاده، رضا و سمیه منفرد، «جستاری تطبیقی درباره اعتبار و نقش «منابع معرفتی» در نظام اندیشه ملاصدرا و ابن عربی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ش ۱۴، ص ۳۷-۵۶.

الحسینی الزبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالهدایه، ۱۳۸۵ق. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی