

معرفت عقلانی نسبت به حق متعال از دیدگاه ابن عربی

حسن ابراهیمی

دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران

چکیده:

در خداشناسی عارفان مسلمان، طریق عقل، مقام و منزلت شهود را ندارد؛ به همین جهت، عارفان کمتر به قابلیت‌های شناخت عقلانی توجه کرده‌اند. اما ابن عربی به این قابلیت‌ها و توانایی‌ها توجه نموده و حدود سیر آن را نشان داده است. در این مقاله امکان و عدم امکان معرفت عقلی به حق متعال از دیدگاه ابن عربی مورد پژوهش قرار گرفته و سعی شده تعارض و تهافت میان اقوال وی در باب امکان شناخت عقلانی خداوند حل گردد.

کلید واژه‌ها: معرفت الله، عقل، معرفت عقلی، برهان صدیقین، برهان وجودی، اسماء و صفات، الوهیت، ذات.

خداشناسی عقلی و نظری در مکتب ابن عربی، دو حکم ظاهراً متعارض دارد؛ بدین معنا که هم به ناتوانی عقل از معرفت و علم به حق، حکم شده است و هم ورود عقل به حریم معرفت الله جایز شمرده شده و از معرفت الله عقلانی سخن رفته است. اما تأمل درباره متعلق این نفی و اثبات، غبار تناقض و تعارض را از اقوال ابن عربی زدوده و توانایی‌های عقل را در معرفت الله آشکار می‌سازد. به دیگر سخن، خداشناسی عقلی -

در اندیشه ابن عربی - به دو نوع ممکن و غیر ممکن منقسم می‌شود. بر این اساس در ادامه این جستار، ابتدا از معرفت عقلی ممکن نسبت به حق و متعلق آن سخن می‌رود و در مرتبه بعد، از معرفت غیر ممکن برای عقل نسبت به حق.

۱- امکان معرفت عقلی و متعلق آن

ابن عربی بر آن است که علم به وجود خداوند و اسماء و صفات کمالی او، تنها علم ممکن برای عقل نسبت به حق متعال است (الفتوحات، ۱/۱۶۸). این حدّ از معرفت نسبت به خداوند متعال در همه افراد یکسان نیست، بلکه هر فردی در حدّ استعداد و قابلیت‌های ذاتی خود از آن بهره‌مند است (همو، فصوص الحکم، ۵۰).

۱. علم به وجود حق متعال و ضرورت آن

علم و آگاهی بر وجود خداوند که از معرفت‌های ممکن برای عقل شمرده شده است، در این حد است که او وجودی است که ما را ایجاد کرده و ما در ایجاد و استمرار وجود، محتاج اویم (همو، ذخائر الاعلاق، ۱۱۳). چنین علم و معرفتی نسبت به خداوند، در نظر ابن عربی از ضروریات است. بر این اساس، وی شبهاتی را که میان انسان و ایمان به وجود حق حائل می‌شود، مقابل علم ضروری می‌شمارد و از آنها به عنوان بیماری‌های عقلانی یاد می‌کند. این امر حکایت از آن دارد که اعتقاد به وجود خداوند لازمه برخورداری از عقل سلیم است (همو، الفتوحات، ۱/۵۸۲).

ابن عربی در تبیین ضرورت علم به وجود خداوند، نسبت حق و ممکنات را به نسبت صانع و مصنوع همانند می‌سازد؛ یعنی، همانطور که علم به وجود صانع هنگام ظهور صنعت برای ناظر ضروری است و در عین حال ممکن است حقیقت و ماهیت صانع برای ناظر روشن نباشد، علم به وجود واجب تعالی ضروری است و عدم آگاهی به حقیقت او، ضرورت آگاهی به وجودش را نفی نمی‌کند (همان، ۱/۵۸۲).

سخنان ابن عربی درباره علم به وجود خداوند در عین اعتقادی که وی به ضرورت علم به وجود حق دارد، گاهی صورت استدلالی و برهانی به خود می‌گیرد. البته در آثار ابن عربی، بیان صریحی که از آن به عنوان برهان وجود حق بتوان یاد کرد، دیده نمی‌شود؛ اما پاره‌ای از سخنان وی در باب وجود حق، برخی از براهین مشهور در اثبات

خدا را به ذهن می آورد. به عنوان مثال وی در فتوحات می گوید (همان، ۵۳۹/۱): عبد به وجود خود مقتضی واجب الوجود لنفسه است، چون به لحاظ امکان وجودش مرجحی می خواهد. عبارت فوق، برهان وجوب و امکان را در اثبات وجود حق به خاطر می آورد، اما با آن متفاوت است، زیرا، اولاً ابن عربی در این بحث در صدد اثبات وجود واجب نیست و چنانکه گذشت علم به وجود خداوند نزد او از ضروریات است، بلکه وی در این بحث در صدد بیان وجه ارتباط حق و خلق است و طی آن نشان می دهد که در حق متعال دو وجه متمایز از هم قابل تشخیص است: نخست، وجه الهیّت، قدرت، و مرید بودن که در ارتباط و نسبت با ممکنات متجلی می شود و دوم، وجه ذاتی که بنابر آن هیچ ربط و نسبتی با ممکنات ندارد. وجه و نسبتی که مقتضی رابطه میان حق و عالم است، اصطلاحاً وجه دلیل نامیده می شود. اما برای حق از حیث ذات دلیلی وجود ندارد (همان، ۵۳۹/۱-۵۴۰). ثانیاً، ابن عربی دلالت وجود ممکنات بر وجود حق را بنابر اندیشه وحدت وجود تفسیر می کند و این نوع معرفت را معرفت الله بالله می داند، در حالی که برهان وجوب و امکان حکماء معرفت الله بالخلق است. در اندیشه ابن عربی وجود ممکنات از این حیث که وجود عین حق است و نه وجود از حق و ناشی از او، دلالت بر حق دارد و این همان اندیشه وحدت وجود است که از مبانی مهم مکتب اوست. از این روی، ابن عربی گون را بنفسه دلیل بر حق نمی داند و به انتقاد از کسانی می پردازد که گون را دلیل بر الله تعالی می شمارند، زیرا این گون در ممکنات ذاتی آنها نیست، بلکه در واقع وجود حق است، لذا راهیابی از وجود ممکنات به وجود حق مصداق بارز معرفت الله بالله است، و طی آن از حق به حق دلالت می شود (همان، ۵۴۰/۱). بیان ابن عربی درباره دلالت بر وجود حق که به لحاظ صورت همانند برهان وجوب و امکان است با توضیحاتی که گذشت، برهان صدیقین را در اندیشه حکمای اسلامی به یاد می آورد. ابن عربی در خداشناسی و معرفت الله میان دو مقام فرق می نهد: مقام صدیق و مقام اصحاب ادله عقلی. مقام صدیق، مقام کسی است که می گوید: ما رأیت شیئاً الاّ رأیت الله قبله؛ به دیگر سخن، در نظر صدیق اشیاء دلیل حق نیستند و صدیق حق را قبل از اشیاء می بیند. اما مقام اصحاب ادله عقلی، مقام «ما رأیت شیئاً الاّ رأیت الله بعده» است. اصحاب عقل هر شیئی را دلیل بر وجود حق می دانند و دائماً میان

دلایل سیر می‌کنند (همان، ۱/۵۹۱). ابن عربی حق را دلیل بر نفس خویش می‌شمارد، زیرا حق بنابر آیه «ان الله لغنی عن العالمین» (عنکبوت / ۶) از دلالت غیر بی‌نیاز و به واسطه شدت وضوحش، دلیل بر خویش است (همان، ۱/۷۱۷).

اما آنچه ابن عربی درباره‌ی خداشناسی صدیقین بیان می‌کند با بحث حکما در برهان صدیقین تفاوت دارد. حکما در برهان صدیقین مدعی‌اند که بدون توجه به عالم و مخلوقات به معرفت خداوند نائل شده‌اند و ابن عربی همین مسأله را دستمایه نقد بر برهان صدیقین حکمایی چون ابن سینا قرار می‌دهد. وی در فصوص بر برهان ابن سینا و غزالی در اثبات خدا خرده می‌گیرد و آن را به دلیل ادعای معرفت الله بدون نظر در عالم، غلط می‌شمارد. معرفت الله ممکن در نظر ابن عربی منوط به معرفت نفس و بطور کل معرفت عالم است. این تلازم از آن روست که متعلق شناخت عقلی نسبت به خداوند، الهیّت یا ربوبیّت است و این دو از امور نسبی و اضافی است. بدین‌سان، بنا بر نظر ابن عربی عقیده‌ی ابن سینا و غزالی مردود است و معرفت الله بدون نظر کردن در عالم، ممکن نیست (فصوص الحکم، ۱/۸۱).

قیصری نیز استدلال ابن سینا را مورد انتقاد قرار داده و آن را مصداق استدلال از مؤثر بر اثر که بالاترین مرتبه استدلال است، نمی‌داند. حاصل استدلال ابن سینا، بنابر رأی قیصری این است که وجود ممکن به واسطه‌ی امکانش محتاج علتی غیر ممکن است که اصطلاحاً واجب الوجود لذاته نامیده می‌شود و این همان استدلال از اثر به مؤثر است. بنا بر گفته‌ی وی، وجه دیگر غلط بودن استدلال شیخ الرئیس آن است که تعقل نسبت، بدون تعقل طرفین آن ممکن نیست و الهیّت نسبتی است که دو طرف می‌خواهد و تحقق آن قائم به تحقق طرفین و تعقل هر دو است. در نهایت این که اله و مألوه در شناخت، لازم و ملزوم هم‌اند و ابن سینا نمی‌تواند مدعی شناخت اله بدون مألوه باشد. (قیصری، ۵۸۱).

انتقاد ابن عربی و شارح وی قیصری در صورتی وارد است که ابن سینا و پیروان او در برهان صدیقین حقیقتاً در صدد اثبات علم به الهیّت حق بدون توجه به عالم باشند. اما در صورتی که نتیجه برهان صدیقین این باشد که ذاتی وجود دارد قدیم و ازلی که همه موجودات به او محتاج و وابسته‌اند، و در عین حال ادراک حقیقت این ذات ازلی برای

بشر ممکن نیست، انتقاد فوق وارد نخواهد بود.

ابن عربی خود، به رغم اینکه بر برهان صدیقین ابن سینا خرده می‌گیرد، در ادامه سخن، شناخت حق را به عنوان ذاتی قدیم و ازلی، بدون نظر کردن در عالم ممکن می‌شمارد، زیرا عالم از این حیث دلالتی بر ذات حق ندارد و از این حیث، حق خود دلیل خود است (فصوص الحکم، ۸۱/۱) اما سخن در این است که آیا این معرفت را عقل از راه فکر درمی‌یابد و یا طریق ادراک آن شهود است؟ عبدالرزاق کاشانی برخلاف رأی شاگرد خود قیصری، هر دو قسم معرفت (معرفت الوهیت و علم به وجود ذات قدیم) را برای عقل ممکن می‌شمارد. با این تفاوت که ذات موصوف به الوهیت تنها از راه مألوه شناخته می‌شود، اما ذات قدیم ازلی از نفس خود شناخته می‌شود. بر این اساس، اشتباه ابن سینا و غزالی در این است که بخواهند حق را از حیث الوهیت بدون توجه به عالم بشناسند و الا در علم به وجود ذات قدیم و ازلی احتیاجی به نظر در عالم نیست و از این نظر برهان صدیقین در معرض انتقاد قرار ندارد (کاشانی، ۹۰).

صائن الدین علی بن محمد التکره نیز همانند عبدالرزاق کاشانی هر دو وجه معرفت را برای عقل و اهل نظر ممکن می‌شمارد. بنابر گفته وی، حکما در طریق استدلالی خود دو مسلک دارند: مسلک نخست ائی است که در آن از اثر پی به مؤثر برده می‌شود و دیگری لمی است که در آن از مؤثر به اثر تنزل می‌شود و می‌افزاید: کسی که بنابر مسلک دوم مشی می‌کند در معرفت حق احتیاجی به نظر در عالم ندارد. ابن ترکه یادآور می‌شود که ابن سینا از تدبر در آیه «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم... اولم یکف بریک انه علی کل شیء شهید» (فصلت، ۵۳)، به این دو مسلک توجه پیدا کرده است. بر این اساس ابن ترکه نیز غلط بودن استدلال ابن سینا و غزالی را در صورتی می‌داند که معرفت الله از حیث الهیت در آن مد نظر باشد و الا چنین خطایی مطرح نیست (ابن ترکه، ۳۲۴/۱).

بنابر این، انتقاد ابن عربی از برهان صدیقین به تقریر ابن سینا و غزالی به دو گونه قابل تفسیر است: نخست این که معرفت به ذات قدیم ازلی از راه استدلال ممکن نیست، بلکه به تعبیر قیصری این نوع معرفت، معرفتی ذوقی و شهودی است؛ اما عقل می‌تواند ذات خداوند را از حیث اسماء و صفات دریابد و این بدون نظر در عالم ممکن نیست.

(قیصری، ۵۸۲). دوم اینکه، معرفت ذاتِ قدیمِ ازلی، همانطور که کاشانی و ابن ترکه برآوردند، برای عقل ممکن است، اما در تحلیل نهایی، برهان ابن سینا با براهینی که در آنها از اثر به مؤثر پی برده می‌شود تفاوتی ندارد و از این حیث، صدرالمآلهین شیرازی نیز بر استدلال ابن سینا انتقاد کرده و آن را برهان صدیقین ندانسته است (نک: ملا صدرا، ۲۶/۶-۲۷).

از عبارت ابن عربی چنین فهم می‌شود که برداشت دوم که کاشانی و ابن ترکه بدان تمایل دارند، به صواب نزدیک‌تر است. ابن عربی بعد از انتقاد به ابن سینا و غزالی می‌گوید (فصوص الحکم، ۸۱/۱): «نعم، تعرف ذات قدیمة ازلیة لا يعرف انّها اله حتی يعرف المألوه، فهو دلیل علیه. ثم بعد هذا فی ثانی حال يعطیک الكشف أن الحق نفسه کان عین الدلیل علی نفسه و علی الوهیته». عبارت فوق، گویای این است که اگرچه برهان عقلی نمی‌تواند مدعی شناخت اله بدون نظر در مألوه باشد، اما شناخت ذات قدیم و ازلی نیازمند نظر در عالم و مألوه نیست. همچنین، تاکید ابن عربی بر این که در مرحله بعد از عقل، انسان به وسیله کشف درمی‌یابد که حق دلیل بر خود و الوهیت خویش است، گویای این است که انتقاد بر برهان صدیقین تنها در صورتی است که مدعی شناخت اله بدون نظر در مألوه باشد. بر همین اساس ابن عربی تنها برهان ممکن بر حق متعال را برهان وجودی می‌داند؛ یعنی، این که بدانیم خدا موجود است و عالم افتقار ذاتی به او دارد. چنانکه خداوند فرموده است: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید» (فاطر / ۱۵) (الفتوحات، ۱۳۸/۱) اما اصطلاح برهان وجودی در نظر ابن عربی دقیقاً برابر برهان فلسفی در اثبات وجود خدا نیست، زیرا - چنانکه گذشت - ابن عربی علم به وجود حق را از ضروریات می‌شمارد.

۲. علم به اسماء، صفات (الوهیت)

علم اهل نظر به خداوند، تنها در علم به وجود حق خلاصه نمی‌شود، بلکه خداوند علم به الوهیت خود را هم از ما خواسته است (همان، ۱۳۹/۱؛ شعرانی، ۹۱) بنابراین، ذات حق از حیث الهیت خود معلوم اهل نظر است (ابن عربی، کتاب المسائل، ۲-۳). اهل نظر قادرند بر صفات کمالی او وقوف پیدا کنند (شعرانی، ۹۳) اسماء او را دریافته

(ابن عربی، ۸۰/۱) و از میان ذات و مراتب آن، به مرتبه و آنچه مسمای الله است، علم پیداکنند (همان، ۲۱۴/۱)؛ به دیگر سخن، حق به آثار خود برای اهل نظر قابل شناخت است (شعرانی، ۹۰) و چنانکه رسول الله (ص) نیز در حدیث «من عرف نفسه عرف ربه»، فرموده است، حق به ربوبیت خود شناخته می‌شود (ابن عربی، الفتوحات، ۵۶۳/۱).

در مکتب ابن عربی از مراتب ظهور و تجلی حق که ماسوی یا عالم نامیده می‌شود به ظلال حق تعبیر می‌شود. بر این اساس، علم به اسماء، صفات، الوهیت، ربوبیت، آثار و یا مسمای اسم الله و مرتبه، جملگی تعابیر دیگری از علم به ظلال حق است. ظلال حق، گاه خود دارای ظلال بوده و متعلق ادراک اهل نظر واقع می‌شود. از این روی، ابن عربی علم به حق را برابر با علم به ظلال دانسته و اظهار می‌دارد: «فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظلال و یجهل من الحق علی قدر ما یجهل من الشخص الذی عنه کان ذلک الظل» (فصوص الحکم، ۱۰۲/۱). در اندیشه وی علم به ظلال از آن رو علم به حق است که اعیان همان ذات الهیه است که به تعینات گوناگونی، تعین یافته‌است. اعیان از حیث ذات خود، عین حقند و از حیث تعین، ظلال اویند. آنچه از این ظلال می‌توان دانست، آثار، صور، اشکال و خصوصیات ظاهری آنهاست و ذات اعیان که عین حق است، مجهول است. پس عالم از این حیث که ظل حق است، معلوم ما است و علم به حق نیز به همین مقدار است (قیصری، ۶۹۵؛ خوارزمی، ۴۸۴-۴۸۵). حاصل این که حق به وجهی معلوم اندیشه و نظر ماست و ما به جهت ظهوری که حق در مقیدات دارد، به او علم اجمالی داریم (کاشانی، ۱۴۰).

انحصار علم اهل نظر به اسماء و صفات و مراتب تعین و ظهور حق در مکتب ابن عربی با تقسیم‌بندی طرق علم و معرفت به حق سازگاری دارد. طرق معرفت الله بنا بر مشهور، دو طریق عقلی و شهودی است. دوگانگی طریق معرفت الله حکایت از این دارد که در حق متعال دو جنبه معقول و مشهود قابل تشخیص است. از این رو، اندیشه اهل نظر جهت معقول حق را در می‌یابد؛ یعنی، ذات از حیث الهیت. بر این اساس ابن عربی الوهیت را معقول می‌داند و نه مشهود (ابن عربی، کتاب المسائل، ۳). اما باید توجه داشت که علم و معرفت اهل نظر به ذات از حیث اسماء، صفات، آثار و مراتب در مکتب

ابن عربی، معرفتی سلبی است و نه ثبوتی (همو، ذخائر الاعلاق، ۱۱۳)، زیرا عالم نظری، میان سلب و ایجاب متردد است؛ یا اموری را برای حق به اثبات می‌رساند و یا اموری را از او سلب می‌کند. امور اثباتی به خود اندیشه‌گر برمی‌گردد و بیانگر اوصاف ثبوتی و ذاتی حق نیست. همچنین سلب‌هایی که اهل اندیشه، درباره حق متعال به کار می‌برند، به عدم و نفی برمی‌گردد و نمی‌توان آنها را صفت ذاتی دانست، مشخصه صفات ذاتی موجودات، ثبوتی بودن آنهاست (همو، الفتوحات، ۸۰/۱).

از جمله دلایلی که ابن عربی برای سلبی بودن علم اهل نظر به حق متعال بیان می‌کند، آنست که علم به شیء مستلزم احاطه بر آن و فراغ و جدایی از او است و این دو، درباره حق سبحانه، محال است. اما آیا وقتی درباره حق می‌گوئیم او این چنین نیست، نوعی معرفت به حق حاصل نگردیده است؟ ابن عربی منکر بُعد شناختی و معرفتی این گونه سلوب نیست. در نظر او، فایده این گونه معرفت‌ها درباره حق متعال تمیز حق از غیر است. بر اساس این گونه معرفت‌های سلبی و تنزیهی، ذات انسان از ذاتی که مجهول است (ذات ربوبی) متمایز می‌شود؛ به بیان دیگر، حق متعال به صفات ثبوتی‌اش برای ما شناخته شده نیست و اوصاف سلبی نیز حقیقت صفات و اسماء حق را بر ما معلوم نمی‌دارد و تنها از این راه تمایزی میان ذات انسان و ذاتی که مجهول است، حاصل می‌شود (همان، ۸۷/۱).

بدین سان، آنچه در اندیشه اهل نظر می‌گنجد اوصافی است که ممکنات می‌پذیرند. اما این صفات بعینه در ذات ربوبی نیست. هر صفتی در ممکن الوجود با زوال وجود موصوف، زائل می‌شود و گاه در عین بقای موصوف زوال می‌پذیرد؛ در حالی که واجب الوجود لنفسه، صفاتی با این ویژگی را نمی‌پذیرد؛ لذا اشتراک حق و عبد در این گونه صفات، اشتراک لفظی است و صفات حق و عبد به لحاظ حقیقت متفاوت است (همان، ۳۴۱/۱-۳۴۲). ناگفته نماند که ابن عربی قائل به جمع میان تشبیه و تنزیه است. از این رو، اعتقاد به اشتراک لفظی صفات میان حق و عبد به آن معنایی نیست که اهل تنزیه صرف بیان می‌دارند.

۳. عقل و امکان معرفت ذات

الهی کیف یعلمکم سواکم؟ و مثلک من تبارک أو تعالی

(همان، ۲۱۶/۱)

از مهمترین مباحث خداشناسی ابن عربی بحث معرفت ذات است. نظر به اهمیت این بحث، ابن عربی جوانب مختلف آن را کاویده و با استدلالهای متعدد سعی در اثبات مدعای خود مبنی بر عدم امکان معرفت عقلی ذات نموده است. بنابر گفته وی، معرفت ذات و عین حق برای مخلوق ناممکن است (همان، ۵۰۰/۱) و حتی مطلق به اندیشه و ادراک موجود مقید در نمی آید (همان، ۸۰/۱). و تمنای علم به ذات حق برای مخلوق ناتوان از ادراک نفس خویش، آرزویی دست نیافتنی است (ابن عربی، التنزلات اللیلیة، ۵۶-۵۷)؛ اگرچه منتهای همت عارفان، خدای تعالی است، اما ایشان همواره در اولین قدم معرفت نسبت به ذات حق بوده و عمرهایشان برای رسیدن به منتهای آرزوییشان که معرفت الله متناسب با شأن و جلال الهی است، کفایت نمی کند (شعرانی، ۹۳) و نهایت سیر ایشان در معرفت به توقف در پس حجاب عزت احدی می انجامد و گذر از آن به ذات احدی برایشان ممکن نیست (ابن عربی، ذخائر الاعلاق، ۱۷۵؛ شعرانی، ۹۳). از این روی، جاهلترین مردمان در اندیشه ابن عربی کسی است که خواهان علم به خدا آنچنان که او به خود علم دارد، باشد (الفتوحات، ۴۸۳/۲؛ شعرانی، ۵۰).

تمنای علم به ذات از راه ادله عقلی و حتی مشاهده، حاصلی جز حیرت نخواهد داشت و در این طریق حیرت مقربان و ره یافتگان بیشتر است. بدین جهت، رسول الله (ص) «اللهم زدنی فیک تحیراً» سرود و هرچه بر علم او افزوده می گشت، حیرتش افزون می شد و با تمام تلاشی که در ثنای حق به کار می بست، «لا أخصی ثناءً علیک انت کما اثیت علی نفسک» بر زبان جاری می ساخت (ابن عربی، همان، ۳۴۱/۱). عدم امکان معرفت ذات حق به نحو عقلی و استدلالی، ریشه در قرآن و سنت دارد لذا، ابن عربی در کنار استدلال بر عدم امکان چنین معرفتی به آیات و روایات نبوی نیز استشهاد می کند. عدم امکان معرفت ذات در حالی است که خداوند خود، ما را به علم و معرفت خویش فرمان داده است، «فاعلم انه لا اله الا الله» (محمد / ۱۹)، اما این دعوت در نظر ابن عربی، دعوت به علم توحید است و نه معرفت ذات. در باب معرفت ذات

برخلاف دعوت به علم توحید، خداوند ما را تحذیر داده است: «و يحذركم الله نفسه» (آل عمران، ۲۸؛ نک ابن عربی، همان، ۱/۳۴۱) و بنابر خبر «کلکم حمقى فى ذات الله» تمامی مردم نسبت به ذات حق در نادانی بسر می‌برند (شعرانی، ۹۴) و عقول همانند چشمها از ورای حجاب به خدای تعالی می‌نگرند و ساکنان آسمان از این نظر با زمینیان برابرند، چنانکه پیامبر (ص) بنابر روایتی که ابن عربی بدان استشهاد می‌کند فرموده است: «ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و ان الملائع الأعلى يطلبونه كما يطلبونه انتم» (ابن عربی، همان، ۱/۱۴۱).

با توجه به اهمیت بحث و تحذیر شرعی از تفکر در ذات الهی، ابن عربی از طرق مختلف و با استدلالهای گوناگون در صدد نفی احاطه علمی بر ذات حق برمی‌آید. مهمترین دلیل ابن عربی در نفی علم به ذات حق در طریق عقل، عدم مناسبت میان حق و دیگر اشیاء است. در معرفت عقلانی به هر شیئی، مناسبتی میان عالم و معلوم یا دال و مدلول لازم است. بدون وجه مشترک و نوعی مناسبت، دلیل، دلالتی بر مدلول نخواهد داشت. اما هیچ مناسبتی میان حق و مخلوق که در طریق عقل دال بر حق است، از حیث ذات نیست؛ زیرا حق مثل نمی‌پذیرد، در حالی که خلق مثل می‌پذیرد. لذا نمی‌توانند شباهتی به هم داشته باشند. بنابر رأی ابن عربی حتی میان مبدع اول و ربّ او نیز مناسبتی نیست، تا چه رسد به دیگر موجودات که میان آنها و ربّ و پروردگارشان وسائط بسیاری است (ابن عربی، کتاب المسائل، ۳، الفتوحات، ۱/۸۰، ۵۳۰؛ شعرانی، ۹۴، ۹۱).

ابن عربی به بیان دیگری شرط تعلق علم را وجه مشترک میان دال و مدلول می‌داند. اما وجه مشترکی میان ممکن و واجب بالذات نیست، زیرا هر وجه و صفتی که به ممکن تعلق دارد، عدم و تباهی و احتیاج در آن وجه بر ممکن صدق می‌کند. حال اگر وجه جامعی میان واجب و ممکن وجود داشته باشد با توجه به جواز عدم و تباهی و احتیاج بر امر ممکن در آن وجه، این گونه امور بر خداوند نیز لازم می‌آید و چنین چیزی محال است (ابن عربی، همان، ۱/۸۰): از طرف دیگر در صورتی که معنا یا صفتی میان واجب و ممکن مشترک باشد، مسلماً این وجه در واجب علت ثبوت احکامی است و چون این وجه بعینه در امر ممکن نیز محقق است، همان احکامی که در واجب به سبب این وجه

لازم آمده در امر ممکن نیز لازم می‌آید و این نیز محال است (همان). لذا ابن عربی بدلیل فقدان مناسبت و شباهت و وجه مشترک میان واجب و ممکن و یا دالّ و مدلول معرفت ذات را برای عقل ناممکن می‌داند.

وی استدلال فوق را در نفی مماثلت و مناسبت میان حق و خلق به نظم درآورده و می‌گوید:

و مثلک مَنْ تبارک أو تعالی	الهی! کیف یعلمکم سواکم؟
و هل غیرٌ یكون لکم مثالا؟	الهی! کیف یعلمکم سواکم؟
الهی لقد طلب المحالاً	و من طلبَ الطریق بلا دلیل
و ما ترجو التألف و الوصال	الهی کیف تهواکم قلوبٌ
و هل شیء سواکم؟ لا ولا لا	الهی کیف یعرفکم سواکم؟
و لست النیرات و لا الظلالا	الهی کیف تبصرکم عیونٌ؟

(همان، ۲۱۶/۱)

بنابراین آیات، استحاله علم به حق به متعالی بودن و علوّ حق و نیز عدم مثال برای حق برمی‌گردد. مثال، حکم دلیل و راهنما را در معرفت ممثّل دارد و حق چون مثالی ندارد، طلب معرفت ذات او همچون رهپویی در طریق بدون راهنماست که مآل آن گمراهی و به منزله طلب محال است. قلب‌ها نیز نمی‌توانند هوای ذات الهی را داشته باشند، زیرا امید الفت و وصال برای آنها نیست. همچنین برای علم به حق، شیئیت لازم است و بنابر اندیشه وحدت وجود ما سوای حق شیئیتی ندارد. چشمها نیز از نظاره حق ناتوانند چرا که نور و سایه تنها چیزی است که چشم قادر به نظاره است و حق هیچکدام از این دو نیست.

قونوی (صص ۱۴۴-۱۴۵) نیز مهمترین دلیل دشواری احاطه معرفتی بر حق را عدم مناسبت میان نامتناهی و متناهی می‌داند. هر امر متناهی در قوه و قبول دارای حقیقتی مقید است؛ از این رو، وجود یا علمی که از نامتناهی و موجود مطلق در او تحقق پیدا می‌کند، متعیّن و متناهی است. البته قونوی عدم احاطه علمی را مختص عقل ندانسته و

۱. چنین است در مأخذ ما. ولی مصراع دوم بیت از وزن خارج است. شاید در اصل *الهی آته* بوده باشد.

این حکم را در شهود نیز جاری می‌داند.

در استدلالی دیگر، گونه‌های مختلف مخلوقات از نظر شناختی بررسی و با ذات الهی مقایسه می‌شود و عدم امکان معرفت ذات از طریق فکر و نظر به اثبات می‌رسد. مخلوقات بر دو گونه‌اند: دسته‌ای به ذات خود قابل شناختند، مانند محسوسات و اشیاء جرم‌دار (کثیف) و دسته دیگر از راه فعلشان قابل ادراکند، همچون معقولات و اشیاء لطیف. در این میان معقولات، به دلیل عدم شناخت ذاتشان برتر از محسوسات قرار می‌گیرند. در صورتی که بتوان مماثلتی میان حق و خلق قائل شد، می‌توان انحاء شناختی را که درباره مخلوقات بیان شد به حق نیز نسبت داد، چراکه حکم الامثال فیما یجوز و لا یجوز واحد. اما همانطور که در استدلال قبل نیز گذشت، میان حق و خلق مناسبتی نیست و در نتیجه خداوند به هیچکدام از دو طریق شناخت مخلوقات قابل شناخت نیست. ذات خداوند آنگونه که ذات محسوسات قابل شناخت است، قابل شناخت نیست. فعل خداوند نیز همانند فعل موجودات لطیف نیست تا حکم به امکان شناخت خداوند از راه فعلش کنیم. فعل حق، ابداعی است و از چیزی فراهم نیامده است، در حالی که فعل موجودات روحانی مخلوق حق، مسبوق به ماده است. با نفی مماثلت میان ذات حق و محسوسات، طریق شناخت ممکن درباره محسوسات از خداوند نفی می‌شود، و با نفی مماثلت میان فعل حق و موجودات لطیف، شناخت ممکن درباره معقولات از حق سلب می‌گردد (ابن عربی، الفتوحات، ۱/۱۴۰).

در استدلالی دیگر، ابن عربی امکان معرفت ذات را برای تک تک قوای ادراکی بشر مورد بررسی قرار می‌دهد. قوای ادراکی بشر بنابر مشهور عبارتند از قوه حسیه، خیالیه، مفکره، عقلیه و ذاکره. هنگامی که سخن از معرفت الله و معرفت ذات می‌رود، روشن است که ادراک حسی حق نمی‌تواند مراد باشد، چراکه ادراک حسی به محسوسات تعلق می‌گیرد و ذات حق محسوس نیست. قوه خیال نیز متکی به صور محسوس و تابع علم حسی است و با نفی علم حسی به خداوند، علم خیالی نیز منتفی می‌شود. انسان به قوه مفکره خود درباره اشیایی فکر می‌کند که نزد او موجودند و یا آنها را به ادراک حسی دریافته است و یا از اولیات عقلی است؛ هیچکدام از این گونه‌های تفکر درباره ذات خداوند ممکن نیست. ادراک عقلی نیز به دلیل ابتنائش بر بدیهیات و اموری که از راه فکر

حاصل می‌شود، نسبت به ذات حق ممکن نیست.

اما ابن عربی شناخت ذات حق را برای عقل ناممکن نمی‌داند. آنچه برای عقل محال است، استقلال در شناخت ذات حق است. عقل، نگهدار اموری است که به طریقی دریافت می‌کند؛ حال اگر حق متعال معرفت خود را به عقل ببخشد، عقل قادر به ادراک آن خواهد بود. ابن عربی با نفی علم عقلی به ذات حق به نحو استقلالی، علمی موهوبی را نسبت به ذات قائل می‌شود. و با توجه به عدم امکان شناخت ذات و اوصاف ذات برای عقل، به آمادگی برای قبول هبه الهی دعوت می‌کند.

ذاکره نیز قادر به شناخت حق نمی‌باشد، ذاکره آنچه را عقل می‌دانسته و فراموش کرده و یا نسبت بدان غفلت پیدا کرده است به خاطر می‌آورد و با نفی امکان معرفت عقل به ذات حق، یادآوری آن نیز ممکن نیست (همان، ۱۴۱/۱).

اگر معرفت حق بویژه معرفت ذات برای عقل ممکن نیست، جای این سؤال است که چرا خداوند انسانها را دعوت به تفکر درباره خود می‌کند و مراد از این دعوت چیست؟ ابن عربی بنا بر تعریفی که از هویت عقل بیان می‌دارد، این گونه دعوتها را به معنای این می‌داند که تنها به تعریف حق و از سوی خود او، عقل می‌تواند به معرفت حق نائل شود. عقل بنا بر رأی وی بی‌بهره از علوم نظری است و به لحاظ خلقت، مخلوقی بسیط است. از این رو وظیفه تمیز حق و باطل در داده‌های قوه خیال بر عهده فکر نهاده شده و چون فکرگاهی در شبهه‌ای است و گاه دلیلی غیر واقعی تحصیل نموده و در عین حال خود را صاحب علم در آن زمینه می‌شمارد و عقل نیز این گونه علوم را از فکر می‌پذیرد، عقل به تبع فکر در جهل واقع می‌شود. بر این اساس علت اختلاف صاحبان اندیشه در معرفت حق به نحوه کارکرد قوه فکر مربوط می‌شود (همان، ۱۷۶/۱-۱۷۷).

جندی، نخستین شارح ابن عربی، ضمن استدلال بر عدم امکان معرفت ذات بر پیوسته نامعلوم بودن ذات حق تأکید می‌ورزد. وی برخلاف ابن عربی عدم امکان معرفت ذات را در تواناییهای عقل جستجو نمی‌کند و آنرا اقتضای هویت ذاتیه مطلقه به اطلاق حقیقی می‌داند. هویت ذاتیه به حقیقت خود اقتضا دارد که متعلق علم واقع نشود، تعریف نگردد، تناهی نداشته باشد و فاقد حدّ باشد و چون حقیقت علم احاطه بر معلوم و کشف آن به نحو متمایز از غیر است، لذا به ذات مطلقه تعلق نمی‌گیرد. پس چون

نامعلوم بودن حقیقت ذات، اقتضای ذات است، و این اقتضاء لذاته است، ناگزیر حق پیوسته نامعلوم است (جندی، ۳۱).

بنابراین آنچه انسان پس از تلاش در شناخت حق به آن می‌رسد عجز و ناتوانی از شناخت حق است. یعنی علم به خداوند، علم به عدم علم است (ابن عربی، الفتوحات، ۱/۱۴۰). اما همانطور که گذشت این محدودیت ناشی از فکر است و عقل این قابلیت را دارد که به هبه الهی از معرفت الله و نیز معرفت ذات بهره‌مند شود.

کتابشناسی

ابن عربی، محیی‌الدین، *التنزیلات الليلية فی الاحکام الالهية*، به کوشش عبدالرحمن حسن محمود، عالم‌الفکر، بیروت، بی‌تا.

همو، *ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الاشواق*، تحقیق و تعلیق محمد عبدالرحمن الکردی، بی‌جا، بی‌تا.

همو، *الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و الملكية*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۸م.

همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلا عقیفی، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۰.

همو، *کتاب المسائل*، تحقیق و تعلیق حیدر آباد دکن، ۱۳۶۷ق / ۱۹۴۸م.

الترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۸ / ۱۴۲۰ق.

الجندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.

خوارزمی، تاج‌الدین حسین، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.

الشعرانی، عبدالوهاب، *اليواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۷م.

القونوی، صدرالدین محمد بن اسحق، *النفحات الالهية*، به تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۵ ش / ۱۴۱۷ق.

معرفت عقلانی نسبت به حق متعال از دیدگاه ابن عربی / ۲۰۱

قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

کاشانی (قاشانی)، کمال الدین عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، انتشارت بیدار، قم، ۱۳۷۰.
ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م.