

Ibn 'Arabī's Conception of the Relationship Between the Intellect and Mysticism

Hadi Ghahar¹ 

1. Corresponding Author, Associate researcher of Iranian Institute of Philosophy/ E-mail: mhghahar2020@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 25 June 2022

Accepted 16 August 2022

Published online 30 December

2024

ABSTRACT

The present study aims to examine the position of the intellect in Ibn 'Arabī's speculative mysticism. Muslim mystics have long been concerned with regards to the intellect, and their discussions have led many to perceive Sufism as a discipline fundamentally opposed to rationality and logic. In this article, I seek to investigate this common belief by exploring Ibn 'Arabī's views in his magnum opus, the *Futūḥāt al-makkiyya*. It is goes without saying that the viewpoints of a mystic of Ibn 'Arabī's caliber can significantly refine our understanding of how the intellect and Sufism intersect.

Keywords:

Reason, Logic,

Ibn Arabi, Mysticism.

Cite this article: Ghahar, Hadi. (2024). Ibn 'Arabī's Conception of the Relationship Between the Intellect and Mysticism. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (31), 158-176. DOI: <http://doi.org/10.22034/16.31.1>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.31.1>

Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

Extended Abstract

Introduction

The relationship between the intellect and mystical knowledge has been a subject of ongoing debate in Islamic intellectual history. The frequent use of phrases like "beyond the realm of intellect" (*warā taḥw al-ʿaql*) by mystics has led some scholars, particularly W.T. Stace, to conclude that mysticism is inherently anti-rational. However, this view requires careful examination, especially in light of Ibn ʿArabī's sophisticated treatment of the topic in *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. This research investigates Ibn ʿArabī's understanding of the relationship between the intellect and mystical knowledge through a detailed analysis of his writings.

Research Findings

This study identifies three key aspects of Ibn ʿArabī's position on the relationship between the intellect and mysticism:

1. Limitation Rather Than Opposition:

Ibn ʿArabī maintains that the intellect's inability to independently access mystical knowledge reflects its natural limitations rather than fundamental opposition. He distinguishes between the intellect's receptive capacity (*qabūl*) and its acquisitive function (*kasb*). While the intellect cannot independently acquire mystical knowledge, it can receive and process such knowledge when obtained through mystical experience.

2. The Role of Imagination:

Ibn ʿArabī assigns imagination (*khayāl*) a crucial role as an intermediary faculty between the intellect and mystical knowledge. Imagination serves two essential functions:

- It provides forms to spiritual meanings, making them accessible to rational understanding.
- It refines sensory experiences, preparing them for spiritual apprehension.

3. Hierarchical Integration:

Rather than positing an antagonistic relationship, Ibn ʿArabī presents a hierarchical integration of rational and mystical knowledge. He argues that the intellect, when properly developed, recognizes its limitations and becomes receptive to higher forms of knowledge. This recognition marks the beginning of mystical understanding rather than the negation of rational capabilities.

This study also examines Ibn ʿArabī's treatment of the apparent contradictions between rational and mystical knowledge. He argues that such paradoxical inconsistencies often arise from the intellect's

improper application of sensory-based logic to supra-sensory realities, rather than from genuine logical contradictions.

Conclusion

This research demonstrates that Ibn 'Arabī's position on the relationship between the intellect and mysticism is more sophisticated than what either purely rationalist or anti-rationalist viewpoints suggest. He advocates for a complementary rather than antagonistic relationship, where the intellect's recognition of its limitations becomes a prerequisite for accessing higher forms of knowledge. The imagination plays a crucial mediating role in this relationship, bridging the gap between rational and mystical ways of understanding.

References

- Ibn 'Arabī, M. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* [The Meccan Revelations]. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Stace, W. T. (1960). *Mysticism and philosophy*. Macmillan.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-'Arabi's metaphysics of imagination*. SUNY Press.
- Corbin, H. (1969). *Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (R. Manheim, Trans.). Princeton University Press.
- Morris, J. W. (1989). The spiritual ascension: Ibn 'Arabī and the Mi'rāj. *Journal of the American Oriental Society*, 109(3), 351-376.

تحلیل مناسبات طور عقل و طور عرفان از نگاه ابن عربی

هادی قهار^۱

۱. نویسنده مسئول، پژوهشگر وابسته در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: mhghahar2020@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	سنجش مرتبه عقل نظری در ترازوی عرفان ابن عربی، محور این مقاله است. عارفان بارها درباره عقل اظهار نظر کرده‌اند. برداشت اولیه و کم عمق از این اظهارات، غالباً این چنین است که عرفان، وادی‌ای ضد عقل و منطق است. در این مقاله قصد دارم، این تلقی را مبتنی بر دیدگاه‌های ابن عربی در مهم‌ترین و مفصل‌ترین اثر عرفانی وی، یعنی فتوحات مکیه به بوتله آزمایش بگذارم. به طور طبیعی دیدگاه شخصیتی مانند ابن عربی که جایگاهی ممتاز در عرفان اسلامی دارد، می‌تواند به شناخت دقیق‌تر نسبت میان طور عقل و طور عرفان کمک کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰	

کلیدواژه‌ها:

عقل، منطق، ابن عربی، عرفان.

استناد: قهار، هادی (۱۴۰۳). تحلیل مناسبات طور عقل و طور عرفان از نگاه ابن عربی. پژوهشنامه عرفان، ۱۶ (۳۱)، ۱۷۶-۱۵۸.

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.31.1>



© نویسندگان.

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

۱. مقدمه

اصطلاح «ورای طور عقل» که بارها در کلام عارفان آمده است یکی از مهم‌ترین نقاط مورد مناقشه در نسبت میان عقل و عرفان بوده است. تفسیرهای مختلفی از این اصطلاح صورت گرفته است. برخی معتقدند از دیدگاه عارفان، عرفان در تضاد با عقل است و عباراتی از عارفان را به عنوان شاهد این ادعا می‌آورند. این دیدگاه در دوران جدید بیشتر از طرف والتر ترنس استیسی (۱۸۸۶-۱۹۶۷) مطرح شده است.^۱ موضوع فصل پنجم از کتاب عرفان و فلسفه او، عرفان و منطق است. وی در این فصل مبتنی بر گزارش‌های عرفانی در مکاتب مختلف و از مناطق گوناگون جهان، به این نتیجه رسیده است که رابطه میان عرفان و عقل، رابطه‌ای منحصر به فرد است و عارفان جملگی معتقدند عرفان ورای عقل است.

«چیزی که ورای فلان چیز است، به هر حال و بدون شک به یک معنا بیرون از آن و غیر از آن است؛ بنا بر این تجربه عرفانی به نحوی بیرون از حوزه عقل انگاشته می‌شود. بی شک وقتی عارفان می‌گویند که این تجربه ورای عقل است، منظورشان هم این است که بیرون از حوزه منطق است و هم این است که خارج از دایره ادراک است.» (استیسی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۲-۲۶۳)

به عبارت دیگر، او معتقد است تجربه عرفانی غیرمنطقی و غیرقابل فهم است. وی تصریح می‌کند که شطحیات منقول از عارفان با قواعد عقلی سازگار نیستند بلکه «صریحاً تناقض منطقی هستند» (همان، ص ۲۶۴). به نظر او، تجارب عرفانی ورای الفاظ هستند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان آن را به هیچ زبانی اظهار کرد و به تعبیر دیگر، ناگفتنی‌اند. تناقض در ذات تجربه عرفانی است و به هیچ روی رهایی از آن ممکن نیست. این تناقضات که راز خداوند نامیده می‌شوند خصلت نا زدودنی الوهیت است. به دلیل این که خداوند بیرون از دسترس ادراک عقلی است، و وقتی سعی می‌کنیم ذات او را به نحو عقلی بشناسیم، این تناقضات در اندیشه ما پدید می‌آید. وقتی بنده می‌خواهد خدای نامتناهی را در ظرف ادراک متناهی‌اش بریزد، این ظرف ترک برمی‌دارد و دستگاه ادراکی‌اش دچار احساس تناقض می‌شود (استیسی، ۱۳۶۷، ص ۷-۸). این دیدگاه از سوی بسیاری از محققان عرفان نظری و فیلسوفان در سنت اسلامی و همچنین شواهد مربوطه بدان به صورتی مستدل رد شده است.^۲

دیدگاه دیگری که مشی میانه‌تری درباره ورای عقل بودن طور عرفان دارد، دیدگاه «عدم دسترسی استقلالی» است. این دیدگاه که مدافعان بیشتری بین محققان عرفان نظری دارد. ورای طور عقل بودن ساحت عرفان را تنها به این معنی می‌توان درست دانست که عقل در ادراک ساحت عرفان، استقلال ندارد و بدون استمداد از کشف نمی‌تواند به مدرکات آن ساحت دست یابد. به عبارت دیگر جایگاه‌هایی در عالم وجود دارد، که عقل توان ورود مستقل به آن‌ها را ندارد. صائن الدین علی ترکه، معتقد است پذیرفتنی نیست که عقل نتواند مدرکات طور عرفانی را درک کند. وجود اموری که عقل به ما هو عقل، از درک آن ناتوان باشد درست است، اما همین عقل می‌تواند با یاری گرفتن از قوه‌ای شریف‌تر از خودش به آن‌ها برسد و آن‌ها را دریابد. همان‌گونه که عقل ادراکات جزئی را با کمک گرفتن از قوای مادون خودش درک می‌کند (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۸-۲۴۹). غزالی طوسی، عین القضاة همدانی و ملاصدرا را می‌توان در شمار مدافعان این دیدگاه آورد. غزالی، مرتبه عرفان را «ما لایناله العقل» نام‌گذاری می‌کند. به اعتقاد وی در طور عرفان، اموری است که عقل از دسترسی مستقل به آن‌ها قاصر است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۳). عین القضاة همدانی عقل را میزان و احکام آن را یقینی می‌داند. اما متذکر می‌شود که با این وجود، عقل نباید طمع داشته باشد که هر چیزی به وسیله آن سنجیده شود. نسبت میان نور کشف و نور عقل، مانند نسبت نور قوی و ضعیف است. آن‌گاه که نور طور عرفان بتابد، نور عقل ناپدید می‌شود. در پرتو نور کشف، مجالی برای عرض اندام نور عقل باقی نمی‌ماند.^۳ ملاصدرا نیز ارزش معرفت عقلی را در قیاس با ادراک شهودی ضعیف می‌داند (همان، ج ۱، ص ۵۳). وی معتقد است برخی مراتب کمالیه از

دسترس استقلالی عقل‌های سالم نیز به دور است و علت آن را برتری آن مراتب از مرتبه ادراک عقلی برمی‌شمارد. عقل‌ها مقیم دار دنیا هستند و مهاجرت به عالم اسرار نکرده‌اند و بنا بر این توان درک برخی از مراتب را ندارند (همان، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۳).

طبق این دیدگاه، تجربه عارفانه امری بیان پذیر است^۴، و هر امر بیان پذیر در قالب گزاره‌های حصولی و قابل تعقل مطرح می‌شود، در نتیجه می‌توان گفت تجربه عارفانه عقل پذیر است و هر تجربه عارفانه‌ای می‌تواند صورت مبین و معقول داشته باشد. بنا بر این در سخن گفتن از طور و رای عقل، حرفی از عدم درک عقل نیست بلکه منظور عدم درک استقلالی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹ و امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰).

بر اساس این تفسیر، تبعیت عقل از شهود به دو صورت ممکن است: اول آن که شهود قلبی رخ دهد و ادراکی کشفی صورت گیرد. آن‌گاه این ادراکات به عقل تحویل شود و عقل آن‌ها را با قواعد خود تجزیه و تحلیل کند، سپس صورت عقلی شده‌ای از آن عرضه کند. در این صورت عقل با استمداد از کشف، به ادراک طور و رای عقل ناآشنا آمده است. این حالت، شبیه فرآیندی است که در ادراک عقلی محسوسات صورت می‌گیرد. عقل، به تبع و با استمداد از حس، توان ادراک عقلی از محسوسات را پیدا می‌کند. صورت دوم دستیابی غیر استقلالی عقل به طور عرفان، بر این مبنا استوار است که عقل نسبت به سایر قوای ادراکی از این امتیاز ویژه برخوردار است که در همه مراتب ادراکی مادون و مافوق خود حاضر است^۵ و ادراک مخصوص به خودی از آن ساحت‌ها دارد. در این فرض، عقل در کنار همه قوای ادراکی، حضور دارد و ادراک ویژه عقل نیز صورت می‌گیرد. در این حالت عقل ادراکش را مستقل انجام می‌دهد، اما اگر ادراک شهودی (و حسی) صورت نگیرد، عقل درکی از آن ساحت نخواهد داشت و این همان عدم استقلال است.

در این حالت، و رای عقل بودن طور عرفان، فقط به این معنا است که مادام که شهود نسبت به امری صورت نگرفته است و قلب ورود به شناخت امری نکرده است، عقل یارای ادراک آن امر را ندارد. عقل همراه با هر شهودی می‌تواند ادراک مناسب خود را داشته باشد. بر این اساس، عقل ملاک صحت و سقم ادراکات و تجارب عرفانی نیز هست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۹۹). به این خاطر است که صائن الدین^۶ معتقد است که پرداختن به علوم نظری بعد از تصفیه قلبی، در زمان نبود استاد و مرشد کامل می‌تواند راهنمای سالک در تحیرهای او باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۸۴).

در این مقاله در پی این نکته هستیم که ابن عربی به عنوان شخصیتی ممتاز در عرفان نظری، نسبت میان طور عقل و طور عرفان را چگونه می‌بیند. بررسی نوشته‌های ابن عربی به ویژه در کتاب قویم فتوحات مکیه نشان می‌دهد که ابن عربی فی الجمله تفاوت میان طور عرفان و طور عقل را پذیرفته است. ابن عربی با عباراتی مثل «وراء النظر العقلي»، «فوق طور العقل»، «وراء طور مدارک العقل»، «وراء طور العقل»، «وراء طور ادراک العقل» و «فوق الفکر» این مطلب را بیان کرده است. بنابراین تلاش می‌کنیم از طریق تحلیل و بررسی مهم‌ترین عبارات وی در این باره، به دیدگاه دقیق وی در باره نسبت عقل با ساحت عرفان بپردازیم.

۲. بحث

مدّعی اصلی در تفسیر این اصطلاح را می‌توان به صورت یک گزاره روشن این‌گونه بیان کرد:

«طور عرفان و رای طور عقل است.»

اکنون در این گزاره باید تکلیف چند چیز را مشخص کنیم: این که مقصود از طور عرفان چیست؟ مقصود از طور عقل چیست؟ و نیز این که «ورائیت» چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

واژه طور به معنای وادی یا سرزمین است. و مقصود از طور عرفان، وادی ادراکات عرفانی است که از طریق قلب حاصل می‌شود و با عناوین مختلفی مثل «تجلیات»، «مشاهدات»، «مکاشفات» و «واردات» الهی از آن یاد می‌شود. وادی ادراکات عقلی نیز از طریق قوه عقل حاصل می‌شود. بنا بر این دو دسته از ادراکات داریم که یکی از مجرای قلب به دست آمده است و دیگری از مجرای عقل. حال اگر بخواهیم گزاره فوق را با این توضیحات بازنویسی کنیم به این صورت درمی‌آید:

«ادراکات به دست آمده از مجرای قلب و رای ادراکات برآمده از مجرای عقل است.»

اولین نکته‌ای که در این جا باید به آن پردازیم، این است که مقصود از مجرای عقل در گزاره فوق، کدام حیث عقل است.

۳. مجرای عقل

عقل غیر از علوم ضروری که همزاد آن محسوب می‌شوند، ظرفیت قبول دو دسته علم را دارد: علوم وهبی و علوم کسبی.^۷ علوم وهبی عطایای خدای تعالی هستند و علوم کسبی حاصل تلاش استقلالی فکر (کسب العقل) هستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۹). بر این اساس می‌توان گفت عقل دارای دو حیثیت است: حیث کسب و حیث قبول. مقصود از ادراکات حاصل از مجرای عقل، همان ادراکاتی است که کسب العقل به صورت استقلالی آن‌ها را به دست می‌آورد. بنا بر این باید گزاره فوق را بر مبنای نظر ابن عربی به این صورت بازنویسی کنیم:

«ادراکات به دست آمده از مجرای قلب و رای ادراکات برآمده از مجرای کسب العقل است.»

همچنین می‌توان به این نتیجه دست یافت که:

«چنین نیست که ادراکات به دست آمده از مجرای قلب، و رای ادراکات قبول العقل باشد.»

برخی عبارت‌های ابن عربی این نتیجه را تأیید می‌کند: «فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها و لكن يقبلها» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۴-۹۴). معرفت وهبی از جانب خدای تعالی به بندگان خاص او عطا می‌شود، و این معرفت‌ها همان ادراکاتی است که و رای طور عقل قرار دارد و از آن اموری است که عقل به صورت استقلالی یعنی از حیث فکر و کسبش به آن دسترسی ندارد. همچنین در این عبارت ابن عربی این مضمون را مطرح کرده است: «فلا تكون معرفه الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل ثم يقبلها العقل من القلب كما يقبل من الفكر» (همان، ص ۲۹۰). ادراکات وهبی که خدای تعالی به قلب بندگان برگزیده‌اش وارد می‌کند، برای عقل به طریق اکتساب یا فکر قابل دستیابی نیست، اما به طریق قبول از قلب، در دسترس عقل است. عقل آن ادراکات را از قلب قبول می‌کند.

در واقع حیث قبول عقل، چون ادراکاتش را از قلب (و فکر) می‌گیرد، کاملاً تابع قلب (و یا فکر) است و نمی‌توان قلب را وراء یا فوق آن دانست. بلکه باید گفت قلب از این منظر، در امتداد عقل است نه وراء یا فوق آن. بنا بر این گزاره مورد بحث را باید به این صورت اصلاح کنیم:

«ادراکات به دست آمده از مجرای قلب و رای ادراکات برآمده از مجرای کسب العقل است.»

۴. مجرای قلب

قلب یکی از قوای ادراک باطنی است که بالقوه در همه انسان‌ها موجود است. این مطلب از ظاهر برخی آیات قرآن به دست می‌آید. قلب در برخی آیات قرآن که با واژه «فؤاد» از آن یاد شده است، یکی از قوای ادراکی انسان است: «إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً» (اسراء: ۳۶) «ما کذب الفؤاد ما رای» (نجم: ۱۱).

بالقوة بودن قلب در انسان به این معنا است که هر انسانی که نفس ناطقه دارد، از این قوه مدرکه برخوردار نیست. خدای تعالی، با ادراک از طریق این قوه برای بسیاری از انسان‌ها ناممکن است: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ اضْلَعَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (جاثیه: ۲۳) «یطبع الله على كل قلب متكبر جبار» (غافر: ۳۵). کسی که از این قوه ادراکی محروم است، از عبرت‌گرفتن و هدایت‌یافتن محروم است. چنین فردی هرچند دارای قوه عقل است و توان استدلال و فکر دارد، اما به دلیل نداشتن ادراکات قلبی از هیچ هدایتی بهره‌مند نخواهد شد.

ابن عربی با استناد به آیه شریفه: «ان فی ذلک لَذِکْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (قاف: ۳۷) معتقد است ساحتی که عقل از درک آن محروم است، طور قلب است: «فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل فلو أراد الحق في هذه الآية بالقلب أنه العقل ما قال لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ فَإِنْ كُلِّ إِنْسَانٍ لَهُ عَقْلٌ وَ مَا كُلِّ إِنْسَانٍ يُعْطَى هَذِهِ الْقُوَّةُ الَّتِي وَرَاءَ طُورِ الْعَقْلِ الْمَسْمُومَةُ قَلْبًا فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَلِذَلِكَ قَالَ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۰).

این نیروی بالقوه موجود در همه انسان‌ها، در شرایط خاصی بالفعل می‌شود. یکی از این شرایط ایمان به خداست: «و من يؤمن بالله يهد قلبه» (تغابن: ۱۱). شرایط دیگری که ابن عربی برای فعال شدن این قوه ذکر می‌کند عبارت است از «صاحب همت بودن» و «خلوت مع الله داشتن»: «فيحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله و به - جلت هبته و عظمت منته - من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة بل كل صاحب نظر و برهان ليست له هذه الحالة فإنها وراء النظر العقلي» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱). همچنین در جایی دیگر شرط رسیدن به ادراکات قلبی را اذکار مشروعه و پاک کردن قلب از شوائب فکری ذکر می‌کند: «فعملت هذه الطائفة في تحصيل ذلك بطريق الخلوات و الأذکار المشروعة لصفاء القلوب و طهارتها من دنس الفكر» (همان، ص ۲۷۱).

۵. وراثت به معنای عدم دسترسی استقلالی

اکنون به معانی محتمل وراثت از منظر ابن عربی می‌پردازیم. مهم‌ترین تلقی‌ها از وراثت، «عقل‌گریزی» و «عقل‌ستیزی» است. در ادامه با بررسی نظرات ابن عربی درباره این اصطلاح، درک خواهیم کرد که کدام معنا به مقصود او از این اصطلاح نزدیک‌تر است.

طبق آخرین تفسیر از گزاره «طور عرفان و رای طور عقل است» که در بخش‌های پیشین مقاله آمد: و رای عقل بودن طور عرفان، به معنای آن است که کسب العقل هیچ نقشی در ادراکات عرفانی ندارد. این ادراکات از منبع فیض الهی نشأت می‌گیرد و قوه باطنی قلب، آن را اخذ می‌کند و هیچ متفکر و فیلسوفی به صورت مستقل از آن خبردار نمی‌شود. این معنا را ابن عربی گاهی به صورت صریح‌تر نیز مطرح کرده است: «فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها» (همان، ص ۹۴). اگر بخواهیم گزاره «ادراکات به دست آمده از مجرای قلب، و رای ادراکات برآمده از مجرای کسب العقل است» را طبق این معنا از طور و رای عقل بازنویسی کنیم این‌گونه خواهد شد:

«كسب العقل به صورت مستقل، به ادراکات برآمده از مجرای قلب دسترسی ندارد.»

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا عقل دسترسی تبعی به این ادراکات دارد یا خیر؟ البته بر اساس توضیحات پیشین، حیث قبول عقل، حتماً دسترسی دارد. چراکه توان قبول این ادراکات از قلب را دارد. اما درباره حیث کسب عقل که مبتنی بر استدلال و برهان و تشبیه و غیره است، چه می‌توان گفت؟ ابن عربی در این باره می‌گوید:

«فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها و لكن يقبلها فلا يقوم عليها دليل و لا برهان لأنها وراء طور مدارك العقل ثم هذه الأوصاف الذاتية لا تمكن العبارة عنها لأنها خارجة عن التمثيل و القياس فإنه ليس كمثله شيء.» (همان، ص ۹۴-۹۵)

طبق این عبارت این ادراکات، استدلال پذیر و برهان پذیر نیستند و همچنین این ادراکات قابل تعبیر هم نیستند، یعنی نمی‌شود آن‌ها را در قالب لفظ و بیان درآورد. اگر این مطلب را بپذیریم باید گفت که کسب العقل به طریق غیر استقلالی هم به این ادراکات دسترسی ندارد. دسترسی کسب العقل به این ادراکات به این معنی است که بتواند بر آن‌ها استدلال کند، از آن‌ها تعبیر کند، آن‌ها را تحلیل کند و از این قبیل فعالیت‌های عقلی و فکری را انجام دهد. در ابتدای جلد اول فتوحات، ابن عربی دسته‌بندی سه گانه‌ای از علوم ارائه می‌کند. آن‌جا دسته سوم از علوم را، علوم اسرار می‌داند که همین ادراکات و رای طور عقل هستند.

«إذ كانت العلوم على ثلاث مراتب ... (و العلم الثالث) علوم الأسرار و هو العلم الذي فوق طور العقل و هو علم نفث روح القدس في الروح يختص به النبي و الولي و هو نوعان نوع منه يدرك بالعقل كالعالم الأول من هذه الأقسام لكن هذا العالم به لم يحصل له عن نظر و لكن مرتبة هذا العلم أعطت هذا و النوع الآخر على ضربين ضرب منه يلتحق بالعلم الثاني لكن حاله أشرف و الضرب الآخر من علوم الأخبار و هي التي بدخلها الصدق و الكذب إلا أن يكون المخبر به قد ثبت صدقه عند المخبر و عصمته فيما يخبر به و يقوله كإخبار الأنبياء صلوات الله عليهم عن الله كإخبارهم بالجنة و ما فيها» (همان، ص ۳۱).

ادراکات طور و رای عقل در این عبارت سه گونه‌اند: دسته‌ای با کسب العقل نیز قابل درک هستند مثل این که کان الله و لاشيء معه. دسته‌ای چشیدنی هستند، مثل چشیدن شیرینی حوض کوثر که نوع شریف‌تر قوه چشایی در ادراکات عادی است. کیفیت این علم نه قابل تعریف است و نه می‌توان دلیلی بر آن اقامه کرد. کما اینکه اگر کسی قدرت چشایی‌اش دچار اشکال شود، امکان ادراک شیرینی عسل را نخواهد داشت و آن را تلخ می‌یابد. حال آنکه در واقع چنین نیست (همان). دسته سوم از علوم طور و رای عقل نه چشیدنی است و نه قابل ادراک با کسب عقل است. هم‌چنان که گفته شد: «دسته اول را می‌توان به صورت عقلی برای دیگران توضیح داد. دسته دوم را کسانی درک خواهند کرد که وارد آن مقام شوند. اما دسته سوم فقط باید بر قلب شخص وارد شود تا بتواند درک کند و راه اکتسابی به سوی آن وجود ندارد.»

بنا بر این عبارت قبلی ابن عربی که گفت: «فلا يقوم عليها دليل و لا برهان لأنها وراء طور مدارك العقل... لا تمكن العبارة عنها لأنها خارجة عن التمثيل و القياس» در مورد گونه سوم از علوم طور و رای عقل است نه همه این علوم. لذا ابن عربی اینجا طور عقل را به معنای ساحتی که کسب العقل به ادراکات آن دسترسی ندارد، به کار برده است. به عبارت دیگر عقل به این ساحت دسترسی استقلالی ندارد. همچنین به نظر وی، حدّ اقل بخشی از ادراکات طور قلب برای کسب العقل نیز به طریق غیر استقلالی قابل دست‌یابی است. یعنی می‌تواند بر آن‌ها استدلال کند و آن‌ها را تحلیل و توصیف و تعبیر کند و در نتیجه بخشی از علوم طور و رای عقل، عقل‌گریز و بخشی نیز عقل‌پذیر هستند. به بیان دیگر طبق این برداشت، عقل‌گریز بودن همه علوم طور و رای عقل از نظر ابن عربی مردود است.

۶. وراثت به معنای ستیز

از ظاهر برخی از عبارات ابن عربی درباره طور و رای عقل، چنین برمی آید که گویا ساحت عرفان، عقل ستیز است. برای نمونه در مسئله معرفت الله، ابن عربی می گوید اهل الله، صفاتی برای پروردگار بیان می کنند که از نظر دلایل عقلی محال است: «رأينا أهل طريق الله تعالى من رسول و نبي و ولي قد جاءوا بأمر من المعرفة بنعوت الإله في طريقهم إحالتها الأدلة العقلية و جاءت بصحتها الألفاظ النبوية و الأخبار الإلهية». آیا استحاله ای که ابن عربی در اینجا از آن یاد می کند، حقیقتاً یک استحاله عقلی و منطقی است؟ آن چنان که استیسی و هم فکران او بیان می کنند؟ در این قسمت تلاش می کنیم تا اندازه ای این مسئله را روشن کنیم.

نمونه ای از این استحاله ها که در آن عقل، ادراکات طور قلب و عرفان را محال می شمارد، جایی است که عقل استدلالی، اتّصاف مشترک واجب و ممکن به یک صفت را محال می داند. بنا بر این تلاش می کند هر صفتی را که لایق ممکنات باشد، از واجب سلب کند:

فأخذ ينظر في كل صفة يمكن أن يقبلها المحدث الممكن يسلبها عن الله لئلا يلزمه حكم تلك الصفة كما لزمتم الممكن الحادث، مثل ما فعل بعض النظار من المتكلمين في أمور أثبتوها و طردوها شاعداً و غائباً و يستحيل على ذات الحق أن تجتمع مع الممكن في صفة، فإن كل صفة يتصف بها الممكن يزول وجودها بزوال الموصوف بها أو تزول هي مع بقاء الممكن كصفات المعاني و الأولى كصفات النفس، ثم إن كل صفة منها ممكنة فإذا طردوها شاعداً و غائباً فقد وصفوا واجب الوجود لنفسه بما هو ممكن لنفسه، و الواجب الوجود لنفسه لا يقبل ما يمكن أن يكون و يمكن أن لا يكون، فإذا بطل الاتصاف به من حيث حقيقة ذلك الوصف لم يبق إلا الاشتراك في اللفظ إذ قد بطل الاشتراك في الحد و الحقيقة، فلا يجمع صفة الحق و صفة العبد حد واحد أصلاً.

فاذن بطل طرد ما قالوه و طردوه شاعداً و غائباً، فلم يكن قولنا في الله إنه عالم على حد ما نقول في الممكن الحادث إنه عالم من طريق حد العلم و حقيقته، فإن نسبة العلم إلى الله تخالف نسبة العلم إلى الخلق الممكن، و لو كان عين العلم القديم هو عين العلم المحدث لجمعهما حد واحد ذاتي أعني العلمين، و استحال عليه ما يستحيل على مثله من حيث ذاته، و وجدنا الأمر على خلاف ذلك (همان، ج ۱، ص ۲۷۱).

صورت استدلالی که در عبارت بالا مطرح شده است، بدین جهت معتبر به نظر می رسد: هر صفتی که ممکن به آن متّصف شود یا به زوال موصوف و یا بدون آن، قابل زوال است. اگر واجب را به صفتی که ممکن به آن متّصف می شود، وصف کنیم، در حقیقت او را به چیزی که فی نفسه ممکن است وصف کرده ایم، در حالی که واجب بما هو واجب، نمی تواند وصف ممکن را بپذیرد. بنا بر این اتّصاف واجب به صفات ممکن به لحاظ حقیقی ناممکن است. عقل گاهی حتّی صفتی را که خدای تعالی به خودش نسبت داده است، محال می شمارد و لاجرم دست به تأویل می زند تا به زعم خود، صفت نادرستی به خدای تبارک و تعالی نسبت ندهد.

«عظم على العقول أن تنسب إلى الله ما نسبه لنفسه فلما ظهر المقام الذي وراء طور العقل بالنبوة و عملت الطائفة عليه بالإيمان أعطاهم الكشف ما أحاله العقل من حيث فكره و هو في نفس الأمر ليس على ما حكم به.» (همان، ج ۲، ص ۱۲۸)

پس از ایمان به خدا و تصدیق رسول خدا، عقل متوجه می‌شود که این قبیل ادراکات چیزهایی است و رای آنچه فکر می‌تواند به آن برسد. این، تنها بدان معنا نیست که کسب العقل نمی‌تواند به آن دسترسی استقلالی داشته باشد؛ بلکه بیش‌تر به این معناست که دلایل عقلی نمی‌تواند چنین نتیجه‌ای را استنتاج کند.

«هذه الأمور التي نسبها الله إلى نفسه و وصف نفسه بها التي أحالها العقل بدليله فانقذ له بتصديقه الرسول إن ثم وراء العقل و ما يعطيه بفكره أمراً آخر يعطى من العلم بالله ما لا تعطيه الأدلة العقلية بل تحيله قولاً واحداً.» (همان، ج ۱، ص ۲۸۸)

این اموری که خدا به خودش نسبت داده است و خودش را با آن‌ها توصیف کرده است عقل با دلیلیش آن را محال می‌داند، [اما] با تصدیقش نسبت به رسول خدا، برایش روشن می‌شود که و رای عقل و آنچه فکرش بدو می‌بخشد، چیز دیگری است که از علم بالله چیزهایی می‌بخشد که دلایل عقل آن را نمی‌بخشد؛ بلکه آن را محال می‌شمارد.

قسمت انتهایی این عبارت ابن عربی، به خوبی این نکته را روشن می‌کند که معلومات وهبی یا علوم طور عرفان، از آن دست ادراکاتی است که نه تنها کسب العقل را بدان راهی نیست؛ بلکه آن را محال می‌شمارد.

پیش‌تر نیز گفته شد که عدم دسترسی استقلالی کسب العقل به ادراکات طور عرفان از نظر ابن عربی پذیرفته شده است. بررسی عبارات بعدی او نیز تا اینجا نشان می‌دهد که او معتقد است کسب العقل، برخی ادراکات طور عرفان را محال می‌شمارد. بنا بر این ظاهراً باید گفت عقل‌ستیزی به این معنا توسط ابن عربی پذیرفته شده است.

با نگاه دقیق‌تر اما می‌توان گفت این عقل‌ستیزی در واقع، ستیز با بنیادهای عقلی (مثل امتناع اجتماع نقیضین) نیست، حتی ستیز با فرآورده‌های عقلی فکری نیز نیست. آنچه در اینجا مورد اشکال قرار گرفته است، فهم نادرست عقل مکتسب از جایگاه خویش است. اگر عقل مکتسب، اذعان داشته باشد که تیغش همه جا نمی‌برد و ابزارهایی که برای شناخت در اختیار دارد در محدوده خاصی کار می‌کند، آن‌گاه متوجه خواهد شد که و رای ادراکات او، علومی است که با ابزارهای او به دست نمی‌آید. ابن عربی این اذعان و اعتراف عقل را از یک طریق ممکن می‌داند: اینکه به ما انزل الله ایمان بیاورد و رسول او را تصدیق کند. در چنین شرایطی، عقل متوجه اشتباه خود می‌شود و دلیل آن را کشف می‌کند. به تعبیر ابن عربی در این موقعیت: «فلا بد أن يعثر على الوجه الذي وقع له منه الغلط بلا شك و أن ذلك الذي اتخذ دليلاً على إحالة ذلك على الله لم يكن دليلاً في نفس الأمر». معلوم می‌شود که کجای کارش در استدلال اشکال داشته است. گو اینکه با این اعتراف، مسیر جدیدی برای عقل در اصلاح رویه‌اش اتفاق می‌افتد و ترقی معرفتی برایش رخ می‌دهد.

و إذا كان هذا فما ذلك الأمر مما هو وراء طور العقل فإن العقل قد يصيب و قد يخطئ و إن بقي للعقل بعد كشفه و تحقيقه لصحة هذا الأمر الذي نسبته الله لنفسه و وصف به نفسه و قبلته عقول الأنبياء و قبله عقل هذا المكاشف بلا شك و لا ريب و مع هذا فإنه يحكم على الله بأن ذلك الأمر محال عقلاً من حيث فكره لا من حيث قبوله و حينئذ يصح أن يكون ذلك المقام وراء طور العقل من جهة أخذه عن الفكر لا من جهة أخذه عن الله (همان).

بنا بر این عقل به این نتیجه می‌رسد که و رای او، و رای کسب العقل یا فکر او، علومی وجود دارد که عقل مستقلاً به آن راهی ندارد و باید در چنین جایگاهی به ناتوانی و جهل خود معترف شود. این اعتراف زمینه‌ای می‌سازد تا این علوم را از خدای تعالی - چه به طریق نقل و چه به طریق کشف - اخذ کند و به واسطه آن منور شود.

ابن عربی معتقد است عقل با اتکا به روش کسب استقلالی خود، که مبتنی بر شباهت جویی است، تنها در حوزه‌هایی می‌تواند ورود کند که قدرت شناخت طرفین تشبیه را داشته باشد. به نظر او، از همین باب است که خدای تعالی او را از مثل زدن نهی کرده است: «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۷۴). فهم امثال و بیان آن تنها صفت کسانی است که تحت تعلیم خدا قرار گرفته‌اند. آن‌ها هستند که صفات تشبیهی در حق خدای تعالی را درک می‌کنند. عقل از حیث استقلال خود، کاری جز تنزیه برخی صفات از خدای تعالی نمی‌تواند بکند.

«ضرب الله الأمثال و نهی عن ضربنا الأمثال له و علل فقال إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ فمن علمه الحق ضرب الأمثال ضربها على علم فلا يضرب الأمثال إلا العلماء بالله الذين تولى الله تعليمهم و ليس إلا الأنبياء و الأولياء و هو مقام وراء طور العقل يريد أنه لا يستقل العقل بإدراكه من حيث ما هو مفكر فإن الذي عند العقل من العلم بالله من حيث فكره علم التنزیه و ضرب الأمثال تشبیه و موضع التشبیه من ضرب المثل دقيق لا يعرفه إلا من عرف المشبه و المشبه به و المشبه به غير معروف فالأمر الذي لتحقيق منه ضرب المثل له مجهول فالنظر فيه من حيث الفكر حرام على كل مؤمن و هو في نفس الأمر ممنوع الوصول إليه عند كل ذي عقل سليم» (همان، ج ۳، ص ۲۹۲)

یکی از دلایل اصلی اینکه عقل بسیاری از امور طور عرفان را محال می‌داند و تکذیب می‌کند، این است که احکام تنزیه‌ی را ملاک عمل قرار می‌دهد. رد کردن صفات تشبیهی خداوند از سوی عقل، نشان‌دهنده این است که عقل گاهی در فهم معارف دچار خطا می‌شود و از همین رو است که عارفان در طیّ طریق کمال، اعتنایی به آن ندارند.

«و تختلف الطريق في تحصيلها بين الفكر و الوهب و هو الفيض الإلهي و عليه طريقه أصحابنا ليس لهم في الفكر دخول لما يتطرق إليه من الفساد و الصحة فيه مظنونه فلا يوثق بما يعطيه و أعنى بأصحابنا أصحاب القلوب و المشاهدات و المكاشفات لا العباد و لا الزهاد و لا مطلق الصوفية إلا أهل الحقائق و التحقيق منهم و لهذا يقال في علوم النبوة و الولاية أن لها وراء طور العقل ليس للعقل فيها دخول بفكر لكن له القبول خاصة عند السليم العقل الذي لم يغلب عليه شبهة خيالية فكرية يكون من ذلك فساد نظره» (همان، ج ۱، ص ۲۶۱)

اکنون می‌توان به حکمت تأکید عارفان بر طور ورای عقل پی برد. در واقع بسیاری از این تعبیر به این دلیل مطرح و استفاده شده است که واگذاری سالک الی الله به دلایل عقلی، در واقع واگذاری او به دلایلی است که برآمده از فکر و کسب استقلالی عقل است و این یافته‌های فکری در معرض فساد و خطا هستند. درست است که در برخی مراتب، فرآورده‌های استقلالی عقل نیز درست هستند، ولی فهم خطا و فساد آن‌ها نیز وابسته به عرضه کردن آن بر علوم وهبی (وحی و مکاشفات عرفانی) است. آیا این اشکال به عقل، باعث می‌شود که عقل از منظر عرفان کاملاً بی‌اعتبار شود؟ چنین نیست. به نظر ابن عربی، عقل هموار کننده مسیر پذیرش علوم وهبی و فیض الهی است. به این معنی که هرچند فیض الهی مربوط به طوری ورای عقل است، اما راه رسیدن به این فیض از مسیر عقل می‌گذرد. وقتی کسی ادعا می‌کند که از جانب خدا فرستاده شده و پیامی از جانب خدا برایشان آورده است. و از طرفی می‌بینند آنچه او آورده متفاوت و برتر از چیزی است که نتیجه فکری آنان است، به او ایمان می‌آورند و او را تصدیق می‌کنند و از او می‌پذیرند و به دستورات وی عمل می‌کنند (همان، ج ۱، ص ۳۲۴).

بر اساس نکاتی که تا اینجا بیان شد می‌توان تکلیف یک پرسش دیگر را نیز روشن کرد: این که آیا عقل می‌تواند داور و معیار برای علوم وهبی و فیوض الهی باشد؟ اگر عقل مجرای ادراکاتش تنها، فکر و کسب العقل باشد، به دلایلی که در خطاپذیری ادراکات کسبی و مستقل عقل گفته شد، هرگز نمی‌تواند چنین نقشی را ایفا کند. اما اگر عقل با میزان شریعت وارده‌های فکر را سنجش کند و بدین‌وسیله شوائب را از خود دور کند و اشکالات ادراکی‌اش را اصلاح کند، می‌تواند میزان قرار بگیرد. و لما وزن المتکلم بمیزان عقله ما هو خارج عن العقل لكونه وراء طوره و هو النسب الإلهیة لم یقبله میزانه و رمی به و کفر به و تخیل أنه ما ثم حق إلا ما دخل فی میزانه (همان، ج ۲، ص ۶۴۶).

نمونه دیگری از عبارات ابن عربی که ظاهراً نشان دهنده عقل‌ستیزی عرفان است، عبارت زیر است که در مقایسه با نمونه‌های پیشین، قوی‌تر و شاید صریح‌تر باشد:

«إن أبا سعید الخراز قیل له بم عرفت الله فقال بجمعه بین الضدین و تلا هو الأول و الآخر أی هو أول من عین ما هو آخر و ظاهر من حیث ما هو باطن لأن الحیثیة فی حقه واحدة و کل ضدین ضرتان و هذا لا یدرک من قوة العقل فإن قوة العقل لا تعطیه و إنما یدرک هذا من المقام الذی وراء طور العقل.» (همان، ص ۶۶۰)

اینجا ابن عربی به نقل از ابوسعید خراز، جمع بین ضدین را مایه معرفت الله ذکر می‌کند و سپس توضیح می‌دهد که این جمع کردن بین دو ضد از حیث واحد است. اگر دو امر متضاد از حیث واحد بخواهند جمع شوند، عقل ظاهراً نباید این را بپذیرد چراکه احساس تناقض می‌کند. ابن عربی معتقد است که این حکم مربوط به نسبت الهی و مربوط به طور و رای عقل است. کسب العقل همان‌گونه که نمی‌توانست صفت واحدی را به واجب و ممکن به صورت حقیقی انتساب دهد، در اینجا نیز نمی‌تواند دو صفت متضاد درباره خدا را بپذیرد. آنجا گفته شد که کسب العقل به لحاظ ابزار شناخت و نیز موضوع شناخت، محدودیت دارد و تا زمانی که به این محدودیت معترف نباشد، این حکم را نمی‌تواند بپذیرد. در اینجا نیز حکم و نسبت، نسبت الهی است و عقل منور معترف است که دست کسب العقل از این وادی کوتاه است و بنا بر این به «ما جاء من عند الله» حتی اگر نتواند تحلیلی از آن به دست دهد، مؤمن است.

ابن عربی در جایی دیگر می‌گوید که پیامبر اکرم (ص) روزی با دو کتاب بر اصحاب خویش وارد شدند و فرمودند در یکی از این کتب اسامی اهل بهشت و اسم پدران و قبیله‌شان و در کتاب دیگر نام‌های اهل جهنم، پدران و قبیله آنان است. وی سپس تصریح می‌کند که با توجه به حجم کوچک این دو کتاب و از طرفی بی‌شمار بودن اسامی فوق، معلوم می‌شود که کبیر در صغیر مندرج شده است، بدون اینکه کبیر کوچک شود یا صغیر بزرگ شود. این در حالی است که عقل چنین چیزی را محال می‌شمارد. به عقیده او این یک نسبت الهی است و خداوند قادر بر محال عقلی است. او همچنین برای اینکه شبهه‌ای پیش نیاید به یک مثال قرآنی اشاره می‌کند که اتفاقاً در قرآن کریم برخلاف استفاده ابن عربی به کار رفته است. خدای تعالی در آیه چهارم سوره اعراف می‌فرماید: «ان الذین کذبوا بآیاتنا و استکبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء و لا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط و کذلک نجزی المجرمین». در این آیه شریفه خدای تعالی می‌فرماید: منکران آیات الهی وارد بهشت نمی‌شوند، مگر اینکه شتر در سوراخ سوزن وارد شود. کنایه از این که آنها هرگز وارد بهشت نمی‌شوند. اما ابن عربی در مقام اثبات قدرت خدای تعالی از این مثال این‌گونه استفاده می‌کند:

«و یعلم أن الأمر الذی یحیلہ العقل لا یستحیل نسبة إلهیة فتعلم أن الله قادر علی المحال العقلی کإدخال الجمل فی سم الخیاط مع بقاء هذا علی صغره و هذا علی کبره و یشاهد من

هذا المنزل المقام الذي وراء طور العقل من حيث ما يستقل بإدراكه من كونه مفكراً و إلا فعقل الأنبياء ع و الأولياء قبل هذا الأمر من كونه قابلاً لا من كونه ما ذكرناه فللعقول حد تقف عنده و ليس لله حد يقف عنده بل هو خالق الحدود فلا حد له سبحانه فهو القادر على الإطلاق» (همان، ج ۳، ص ۲۱)

معلوم می‌شود چیزی که عقل آن را محال می‌شمارد از جهت نسبت الهی محال نیست. پس دانسته می‌شود خداوند قادر بر محالات عقلی مثل وارد شدن شتر در سوراخ سوزن است بدون این که سوراخ بزرگ شود یا شتر کوچک شود. چنین چیزی مربوط به مقامی ورای طور عقل از حیث فکر یا ادراک استقلالی است و الا عقل انبیاء و اولیاء از حیث قبول، چنین چیزی را می‌پذیرد. بنا بر این، عقول حدّ یقفی دارند ولی برای خدای تعالی حدّ یقف ندارد بلکه او خالق حدود است پس حدّی برای او نیست و او سبحانه قادر علی الاطلاق است.

این نکته تا اینجا روشن شده است که چیزهایی وجود دارد که عقل آن‌ها را محال می‌شمارد ولی به تصریح آیات قرآن در حقّ خدای تعالی صحیح است. مدّعی اول ابن عربی در این عبارت، همین نکته است. اگر بخواهیم آن را به صورت دقیق‌تر بنویسیم چنین است: «هر چه عقل آن را محال بشمارد، لزوماً از منظر نسبت الهی محال نیست». نکته دوم اینکه ابن عربی در اینجا از کلمه محال عقلی استفاده کرده است و با دقت می‌توان گفت محال عقلی لزوماً محال ذاتی نیست. اجتماع نقیضین یک محال ذاتی است درحالیکه امتناع جمع بین ضدّین یا بین تشبیه و تنزیه محال عقلی است. نکته سوم این است که ابن عربی از یک مثال صریح در امتناع ذاتی استفاده می‌کند: اینکه شتر با تمام بزرگی‌اش از سوراخ سوزن با تمام کوچکی‌اش عبور کند، یک امتناع ذاتی است. در این باره، به نظر می‌آید که ابن عربی در مقام گفتاری متناقض نیست. اگر در این عبارت دقت کنیم در مجموع وی قصد دارد اثبات کند خدای تعالی قادر علی الاطلاق است و هیچ قیدی را بر نمی‌تابد. به عبارت دیگر او هیچ خدش‌ای در قدرت خدا را نمی‌خواهد بپذیرد. چنین موقعیتی دقیقاً مشابه آن موقعیت است که خدای تعالی می‌خواست بفرماید هرگز کافر مستکبر وارد جهنّم نمی‌شود. به تعبیر بهتر گاهی برای نشان دادن اوج یک معنا، باید از مثال حدّی استفاده کرد: «حتّی یلج الجمل فی سمّ الخیاط» یک مثال حدّی است که حدّ یک حکم است: منتهی در مثال قرآن کریم، بیان حدّ عدم بخشش نسبت به کافر متکبّر است ولی در عبارت ابن عربی، بیان حدّ عالی قدرت خدای متعال است. بنابراین هرگز از این عبارت نمی‌توان به نفع عقل‌ستیزی عرفان، آن گونه که استیسی و هم‌فکران او بدان معتقد هستند، بهره برد.

۷. نسبت خیال و طور ورای عقل

خیال، نقش ویژه‌ای در ادراک معارف طور ورای عقل دارد. در این قسمت تلاش می‌کنیم این نقش به طور مفصّل‌تر توضیح داده شود.

به لحاظ هستی‌شناختی، عالم خیال در شما حقایق کونی - خلقی - قرار دارد. حقایق کونی نیز، که اصطلاحاً تعینات خلقی نامیده می‌شوند، نتیجه فعل خداوند - مفعول خداوند - هستند و در سه سطح قرار دارند: حقایق کونیّه مرتبه بالا یا معقولات ۹ - معانی - حقایق کونیّه مرتبه پایین یا محسوسات و حقایق کونیّه برزخیه - میانی - یا مخیلات هستند (همان، ج ۱، ص ۳۳).

برزخ در نگاه ابن عربی یک اصطلاح کلی برای حدّ فاصل میان هر دو امر متقابل است؛ به عبارت دیگر بین هر دو امر متضادّ برزخی است. به عنوان مثال میان وجود و عدم یا میان نور و سایه چنین برزخی وجود دارد. البته باید توضیح داده شود که ابن عربی برای برزخ، وجود مستقل قائل نیست بلکه منظور از وجود برزخ، مطلق ثبوت است. این نحو تفرّر برزخ که به تعبیر ابن

عربی هم درک می‌شود و هم تقرّری متفاوت با دیگر موجودات دارد، برزخ را از نظر وی واجد ویژگی‌هایی کرده است که نامعقول به نظر می‌آید. مثلاً برزخ در عین تفاوت با طرفینش، صفات هر دو طرف را در خود دارد (همان، ص ۳۰۴ و ج ۳، ص ۴۶).

در مورد نسبت میان طور و رای عقل و خیال، به عنوان برزخ میان عالم غیب و شهادت یا برزخ میان عالم معانی و عالم محسوسات، دو نکته اصلی وجود دارد: نکته اول این است که عالم خیال در نظر ابن عربی ظرفی است که خدای تعالی آن را واسطه ادراک معارف ماورای عقل برای کسب العقل قرار داده است. از طرف دیگر کسب العقل حقایق را تنها از مجرای خیال می‌تواند بپذیرد: «و الخیالیة هی التي تنزل المعانی إلى الصور المحسوسة أعنی تجلیها فیها إذ لا نعقلها إلا هكذا» (همان، ج ۱، ص ۵۹۱).

بر این اساس برای اینکه عقل بتواند حقایق را در سطح محدود خود کسب کند، خدای تعالی این ظرفیت را در عالم خیال قرار داده است تا معانی را از عالم معانی تنزّل بدهد و در عالم خیال صورت‌دار کند: «و جعل سبحانه عالم التخیل و البرزخ الذی هو تنزل المعانی فی الصور الحسیة» (همان، ص ۳۹۱).

مانند اینکه علم در عالم خیال صورت شیر خوردنی پیدا می‌کند، یا این که جبرئیل به صورت دحیه کلبی ظهور می‌کند و یا اینکه فرستاده خدا برای حضرت مریم به صورت انسان ظهور می‌کند.

«العالم عالم الخیال و هو ظهور المعانی فی القوالب المحسوسة كالعلم فی صورة اللبّ و الثبات

فی الدین فی صورة القید و الإسلام فی صورة العمد و الايمان فی صورة العروة و جبریل فی

صورة دحیة الكلبی و فی صورة الأعرابی و تمثل لمريم فی صورة بشر سوی.» (همان، ج ۳، ص ۳)

و ۴۲)

تجسّد بخشیدن به معانی و صورت‌دار کردن معانی در کنار تلطیف محسوسات دو کارکرد اصلی عالم خیال هستند: «هو یجسد المعانی و یلطف المحسوس» (همان، ج ۳، ص ۳۶۱). دلیل تلطیف محسوسات نیز این است که تا مناسبتی میان محسوس و عالم غیب ایجاد نشود عالم غیب آن را نمی‌پذیرد.^{۱۰}

در نقلی آمده است که حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌و آله و سلم فرمودند که پروردگارم را در صورت جوانی دیدم. ابن عربی این حدیث را به عنوان یکی از نمونه‌های تنزل معانی در صورت محسوسات ذکر می‌کنند. یکی از کارهای اصلی خیال این است که اموری را که در واقع شأنیت تجسّد ندارند، تجسّد بخشد و البته هیچ مرتبه دیگری که بتواند چنین کند، در عالم نیست (همان، ج ۲، ص ۳۷۹).

نکته دوم نیز این است که عالم خیال به دلیل اینکه محلّ اجتماع دو دریای محسوسات و معانی است (همان، ج ۳، ص ۳۸ و ۴۲ و ۳۶۱) و ویژگی‌های متضادّ این دو عالم را در خود جمع کرده است واجد ویژگی‌های متفاوت و رای عقلی نیز هست. من جمله اینکه ابن عربی گاهی خیال را واجد ویژگی‌های خلاف عقل، مثل اجتماع نقیضین^{۱۱} می‌داند: «فإنها تجمع بین النقیضین» (همان، ج ۲، ص ۳۷۹). یا اینکه در جایی دیگر بیان می‌کند برای خیال امر محال وجود ندارد و توان تصرف در واجب‌الوجود و حتّی در امر محال عقلی را نیز دارد (همان، ج ۴، ص ۲۱۱). به نظر وی خیال کامل‌ترین عالم است که از او کامل‌تر وجود ندارد، وجود حقیقی و تحکّم در همه امور برای خیال است. خیال، امری را که غیر قائم به نفس است قائم به نفس می‌کند، امر بدون صورت را صورت می‌بخشد و امر محال را ممکن می‌کند و در امور هرگونه که بخواهد تصرف می‌کند (همان، ج ۲، ص ۱۸۳). خیال با وجود اینکه مخلوق است اما حاکمیت مطلق دارد و حکم او در هر موردی جاری است و هیچ حکمی بر او نمی‌توان کرد. به عبارت بهتر قواعد حضرت خیال در حضرت خیال بر همه چیز جاری می‌شود و هیچ قاعده‌ای از بیرون بر حضرت خیال قابل تحمیل نیست و این یعنی نرفتن حضرت خیال زیر بار قوانین عقل (همان، ج ۳، ص ۳۶۱). به علاوه غیر از اینکه حضرت خیال واجد قوه جمع بین

ضدّین و متناقضین است، به لحاظ هستی شناختی خود نیز واجد صفات متضادّی است. مانند اینکه نه موجود است و نه معدوم، نه مجهول است و نه معلوم، نه مثبت است و نه منفی.

اگر بخواهیم یک مثال نزدیک و مقبول برای عالم خیال بزنیم، تا به درستی عالم خیال و ویژگی‌های ورای عقلی را که ابن عربی به آن نسبت داده است درک کنیم، می‌توانیم بگوییم عالم خیال چیزی شبیه به عالم فرض است. در عالم فرض اجتماع نقیضین محال نیست و اساساً هیچ امر محالی وجود ندارد و حتی می‌توان فرض تصرف در واجب‌الوجود را انجام داد. این تشبیه، زمانی تقویت می‌شود که به یاد آوریم که ابن عربی خودش نحو وجود عالم خیال را عقلی دانسته است، به عبارت دیگر عالم خیال، عالمی مفروض است و در عالم فرض هیچ امری محال نیست.

معنای محال نبودن امور در خیال، مثل امکان جمع نقیضین به این معنا است که برای مثال در عالم مادّی، أعراض نمی‌توانند قائم به نفس خود باشند. اما فرض کنیم در عالم خیال، آنچه در این عالم عرض است، بتواند جوهر و قائم به نفس باشد؛ در این صورت اگر به عقلی که أعراض را در این عالم قائم به غیر می‌بیند و مستقل بودن آن‌ها را محال می‌داند، گفته شود در عالم خیال، أعراض جوهرند، احساس می‌کند که بیانی متناقض آمده و امر محال، در عالم خیال ممکن شده است، در حالی که واقعاً چنین نیست. هنگامی که عقلی عالم خیال را درست درک می‌کند، هیچ تناقضی در کار نیست. احساس تناقض، ناشی از نسبت دادن احکام عوالم گوناگون به یکدیگر پیش می‌آید. در عالم دنیا نمی‌توان شتر را از سوراخ سوزن رد کرد اما در عالم خیال می‌شود. آنچه در دنیا محال است در عالم خیال ممکن است، نه اینکه آنچه در عالم خیال محال است، در همان حال در خود عالم خیال ممکن شود.

از نظر ابن عربی خیال در واقع نمونه‌ای از قدرت‌نمایی حضرت حقّ است که حق تعالی قصد دارد نشان دهد، وقتی مخلوقی چنان قدرت مطلق دارد، که محال در او راه نمی‌یابد؛ پس خدای قادر و خالق چگونه خواهد بود؟ خیال به‌خوبی نشان می‌دهد که در قیامت چگونه خداوند أعراض و نسبت‌ها را قائم به نفس مبعوث می‌کند. خیال دلیل خوبی برای نشان دادن فساد حکم عقل و تأویل عقلی است (همان، ج ۲، ص ۳۸۳).

خداوند با نشان دادن خیال، در واقع مثالی برای بندگان خویش آورده است تا بدانند که وقتی از درک حقیقت خیال به‌عنوان مخلوق خداوند عاجز و حیران هستند، در حقیقتی که مربوط به همین عالم است و قدرت درک درست آن را ندارند، در علم به خالق آن عاجزتر، جاهل‌تر و حیران‌تر خواهند بود. خداوند با این مثال انسان را آگاه کرد که تجلیات حقّ رقیق‌تر و لطیف‌تر از خیال هستند که حتّی عقول در درک او عاجز و حیرانند. این حیرانی کار را به‌جایی می‌رساند که می‌گویند آیا خیال ماهیّت دارد یا ندارد؟ نه می‌تواند آن را به عدم محض ملحق کند، چرا که چیزی را درک کرده است، و نه می‌تواند به وجود محض ملحق کند چون که می‌داند چیزی نیست. و همچنین نمی‌تواند آن را به امکان محض ملحق کند (همان، ج ۱، ص ۳۰۴ و ج ۳، ص ۳۶۱).

ابن عربی مثال‌های متعدّدی از سحر و خواب و مشاهده، ذکر می‌کند و نشان می‌دهد که در همه این موارد آنچه دیده می‌شود، با چشم خیال است. وقتی در خواب علم را به‌صورت شیر مشاهده می‌کنیم، وقتی در ظاهر طناب‌هایی که سحره فرعون حرکت می‌دادند را به‌صورت مار می‌بینیم، یا وقتی صحابه پیامبر اکرم (ص) جبرئیل امین را به‌صورت دحیه کلبی می‌بینند، همه این موارد مشاهده با چشم خیال است و در واقع تصرّفی در عالم حسّ صورت نگرفته است. بلکه این تصرّف در ناحیه چشم خیالی ما صورت گرفته است تا آن‌ها را به‌صورت خیالی مشاهده کنیم (همان، ج ۳، ص ۵۰۷-۵۰۸).

۸. نتیجه‌گیری

در این مقاله که به دنبال دریافت تلقّی جناب ابن عربی از مفهوم «طور ورای عقل» بودیم، دو برداشت مهم‌تر از این عبارت را برشمردیم: الف. طور عرفان جایی است که عقل به آن دسترسی استقلالی ندارد و ب. طور عرفان جایی است که عقل با علوم

و مدرکات آن در تضادّ و ستیز است. بررسی‌های صورت گرفته در این مقاله، نشان داد که او معنای اوّل را می‌پذیرد. یعنی قبول دارد که لااقل عقل دسترسی استقلالی به بخشی از ادراکات طور عرفان را ندارد. در معنای دوم نیز روشن شد که ابن عربی ستیز ادراکات عرفانی با عقل را نمی‌پذیرد، بلکه استحاله عقل نسبت به علوم طور عرفان را ناشی از به کمال نرسیدن عقل و غفلت از این نقص می‌داند. بنا بر این این‌گونه استحاله‌ها از منظر وی بدوی است و با اعتراف به محدودیت‌های فکر و کسب العقل، عقل به مرحله بالاتر یعنی دریافت ایمانی نائل می‌شود. نمونه ممتاز طور ورای عقل از نظر ابن عربی، عالم خیال است که از جهات متعددی بدان شبیه است.

پی‌نوشت

۱. پیش از این غزالی طوسی، ملاصدرا، عین القضاء و صائن الدین ترکه، این دیدگاه را رد کرده‌اند که نشان می‌دهد چنین دیدگاهی قبلاً نیز وجود داشته است.
۲. نقدهای متعددی بر نظریه استیس وارد شده است. از جمله اینکه قول به عدم حاکمیت اصول عقلی در ساحت عرفان، دچار اشکالی است که خود قائلین هم نمی‌توانند به آن ملتزم شوند. وقتی حکمی راجع به طور عرفان صادر می‌کنیم، بنا بر این نظریه، باید هم قائل به درستی آن حکم باشیم و هم قائل به نادرستی آن. استیس قائل به این است که اجتماع نقیضین، در ساحت وحدت جاری است، درحالی‌که طبق مبنای خودش، در آن ساحت باید هم ساحت وحدت باشد و هم ساحت کثرت. نمی‌توان قائل شد که مقام ذات هم متناهی و هم نامتناهی باشد. نامتناهی بودن مقام ذات امری است که هر عارف و هر محقق در عرفان نظری امکان خدشه در آن ندارد. این اشکال راجع به همه احکام اطلاقی مقام ذات مطرح است. آن‌گونه که برخی محققان ذکر کرده‌اند منشأ این نظریه، مقایسه ناصواب میان احکام امر متناهی با امر نامتناهی است. وقتی در صدد بیان احکام امر نامتناهی هستیم، امکان ندارد بتوان در همان سطح از تحلیل، حکمی در مورد امر متناهی صادر کرد. به محض این‌که حکمی راجع به امر متناهی صادر شود، خروج از ساحت امر نامتناهی صورت گرفته است. به عبارت دیگر فرض نامتناهی بودن، غیری باقی نمی‌گذارد تا بتوان احکام امر نامتناهی را با آن مقایسه کرد. بنا بر این ورود در مقایسه و کنار هم نهادن احکام متناهی و نامتناهی، سبب فرو غلطیدن در تضادّ و تناقض خواهد شد. به علاوه عارفانی که شهودات خود را گزارش کرده‌اند، هیچ‌گاه در آن‌چه کشف کرده‌اند احساس تناقض نداشته‌اند. آن‌ها حتی اموری را که در آن‌ها تضادّ یافته‌اند، اموری روشن و بی تناقض دانسته‌اند. به ویژه که برخی از این گزارش‌ها توسط افرادی انجام شده است که خود اهل کار عقلی بوده‌اند. برخی محققان این نظر استیس را که منطق حدّ کثرت است و منطق تنها در فضای کثرت جاری است، مورد نقد قرار داده‌اند. لزومی ندارد که کثرتی باشد تا منطق بر آن جاری شود، بلکه کثرت مفهومی نیز برای این کار کافی است. بر اساس عرفان اسلامی، تفکیکی میان مقام ذات و تجلّی ذات وجود دارد و مقام ذات نه تنها احکام متناقض ندارد بلکه حتی احکامش متناقض‌نما نیز نیستند. این نشان می‌دهد که هیچ ساحتی حتی عالی‌ترین مقام که ذات باشد، از حیطة احکام منطقی دور نیستند. مجموع اشکالاتی که به استیس گرفته شده است، متکی به یک اصل کلی هستند. همه آن‌ها درصدد هستند که اشکال منطقی حرف استیس را نشان دهند. به عبارت دیگر می‌خواهند ادعای استیس را با دلیلی منطقی به او نشان دهند. درحالی‌که استیس ساحت عرفان را منطقی نمی‌داند و تلاشی برای اثبات منطقی غیرمنطقی بودن آن نمی‌کند. او بر مدعایش استدلال نمی‌آورد، مگر شواهدی که بتواند ادعای او را تأیید کند. در چنین موردی چگونه می‌شود ارزیابی و تحلیل درستی از ادعای او داشت؟ اگر در عالمی به نام عالم فرض، اجتماع میان دو امر متناقض را فرض کنیم، آنگاه در عالمی که قواعد منطقی بر آن حاکم است، می‌توان نشان داد که فرض مذکور قابل تحقق نیست و این به لحاظ عالم منطقی است و الا به لحاظ عالم فرضی ما فرض کردیم و مشکلی پیش نیامد. به عبارت دیگر وجود فرضی دو امر متناقض امری محال نیست، اما وجود خارجی دو امر متناقض محال است. قواعد عالم منطقی به درستی نشان می‌دهد که امر مفروض در عالم فرض محال است بتواند تحقق خارجی پیدا کند. ولی از طرف دیگر امکان انکار تحقق وجود فرضی

- متناقضین هم وجود ندارد. حال اگر ما عالمی و رای منطق فرض کنیم و نام آن را ساحت عرفان بگذاریم، باز هم اشکالات منطقی‌ای که به استیسیس گرفته می‌شود وارد خواهد بود.
۳. و اعلم أن العقل میزان صحيح و احكامه يقينية صادقة لا كذب فيها، و هو عادل لا يتصور عنه جور ابداء؛ و مع ذلك فإذا طمع العاقل أن يزن به كل شيء، حتى أمور الآخرة و حقيقة النبوة و حقائق الصفات الأزلية، كان ذلك طمعا منه في محال. و اعلم أن هذا الطمع ينمحق قليلا قليلا عند اشراق نور الطور الذي وراء العقل، كما أن نور الكواكب ينمحق قليلا قليلا عند طلوع الصبح (عين القضاء همدانی، زبده الحقائق، ص ۹۹).
۴. عرفان نظری موجود، خود بهترین شاهد بر آن است.
۵. این دیدگاه با عنوان شهود عقلی شناخته می‌شود.
۶. لا بُدُّ للسالکین من اصحاب المجاهدة ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية أولاً بعد تصفية القلب... حتى يصير هذه العلوم النظرية- التي تكون من جملتها الصناعة الالیه المميزه بالنسبة إلى المعارف الذوقية كالعلم الآلى- المنطقى بالنسبة إلى العلوم النظرية الغير المتسقة (المنسقة- خ) المنتظمة، فلو تحير الطالب السالك و توقّف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر و النظر، حصّله بالطريق الآخر، و يدرك وجه الحق فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر و النظر. هذا إذا لم يكن له شيخ مكمل يرشده في كل مقام و منزل (صائن الدين على تركه، تمهيد القواعد، ص ۲۷۰).
۷. قد أودع في قوة العقل القبول لما يعطيه الحق و لما تعطيه القوة المفكرة (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۹).
۸. ابن عربی حقایق را در چهار دسته طبقه بندی می‌کند: حقایق ذاتی، حقایق صفاتی، حقایق فعلی و حقایق کونی. سه دسته اول از حقایق، در واقع به همان وجود مطلق یا دسته اول از معلومات بازمی‌گردند. این حقایق در صقع ربوبی واقع هستند. حقایق صفاتی و حقایق فعلی در بیان عرفا، اصطلاحاً تعینات حقی نامیده می‌شوند. ابن عربی برای سه دسته اول از حقایق اصطلاح حضرت الهی را نیز مطرح نموده است (همان، ج ۱، ص ۱۹۹).
۹. ابن عربی در بخش دیگری از فتوحات این مسأله را چنین توضیح می‌دهد: در علم الهی حقایقی وجود دارند که معقولات نامیده می‌شوند، و دلیل این نام‌گذاری این است که نزد شخص این حقایق تعقل و از یکدیگر متمایز شده‌اند، لذا این حقایق برای حق تعالی معلومات هستند و برای خلق و برای خودشان معقولات هستند. این معقولات هیچ گونه وجودی ندارند و حکمشان در حق ظاهر می‌شود در نتیجه منسوب به حق تعالی هستند و اسمای الهی نامیده می‌شوند. به عبارت دیگر اموری که در تعینات خلقی معقولات نامیده می‌شوند، روی دوم همان معانی هستند که به جهت تعقل شدن آن‌ها و متمایز شدنشان نزد شخص، معقولات نامیده شده‌اند (همان، ج ۳، ص ۴۳۰).
۱۰. ليقبلها عالم الغيب و العقل لأن العقل لا يقبل صور الكثيف و الغيب لا يقبل الشهادة فلا بد أن يلطف البرزخ صورتها حتى يقبلها عالم الغيب ... المعاني المجردة المعقولة ... فيكتنفها الخيال في برزخه فإذا كساها كثافة من تخيله بعد لطافتها حينئذ وقعت المناسبة بينها و بين عالم الحس فتظهر صورة كثيفة في الحس بعد ما كانت صورة روحانية لطيفة غيبية، فهذا من أثر البرزخ يرد المعقول محسوسا ... و يرد المحسوس معقولا ... عالم خياله لأنه محل العمل في التلطيف أو التكتيف (همان، ج ۱، ص ۳۹۵).
۱۱. و هي عدم القبول للاضداد فكان من القوة خلق عالم الخيال ليظهر فيه الجمع بين الأضداد لأن الحس و العقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدين و الخيال لا يمتنع عنده ذلك فما ظهر سلطان القوى و لا قوته إلا في خلق القوة المتخيلة و عالم الخيال فإنه أقرب في الدلالة على الحق (همان، ج ۴، ص ۳۲۵).

منابع

- قرآن کریم.
- ابن عربی، محیی‌الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه (اربعه مجلدات). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- استیسیس، والتر ترنس، (۱۳۶۷)، عرفان و عقل بشری، کیهان فرهنگی، فروردین.

- — (۱۳۷۹)، *عرفان و فلسفه*، تهران: انتشارات سروش.
- امینی نژاد، علی، (۱۳۹۰)، *حکمت عرفانی*، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- — (۱۳۸۴)، *سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی*، معارف عقلی.
- ترکه، صائن الدین علی، (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).
- — و رضائی، حسن، (۱۳۸۵)، *قرآن، برهان و عرفان (۳/کتاب نقد)*.

References

- Al-Qur'an al-Karim.
- Aminejad, A. (2011). *Foundations and principles of theoretical mysticism*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Aminejad, A. (2005). *Standards and measures of Islamic mysticism*. Ma'aref 'Aqli.
- Ibn 'Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuh al-Makkiyah (4 volumes)*. Beirut: Dar Ahdath al-Turath al-'Arabi.
- Estes, W. T. (1988). *Mysticism and human reason*. Kayhan Farhangi, April.
- Shirazi, S. M. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ahdath al-Turath.
- Torkeh, S. A. (1981). *Tamhid al-Qawa'id*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education Publishing.
- Yazdanpanah, S. Y. (2010). *Mystical wisdom*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Yazdanpanah, S. Y., & Ramazani, H. (2006). *The Qur'an, proof, and mysticism (3) (Critique book)*.