

زبان به مثابه میانجی تجربه پدیدارشناختی - هرمنوتیکی حس

در تقسیم مشاهدات ابن عربی

سید مرتضی حسینی شاهرودی^۱

مهدی صدفی^۲

چکیده: پژوهش حاضر درصدد بررسی ادراک حسی از نظرگاه ابن عربی با روش پدیدارشناسی است. روش پدیدارشناسی با به کارگیری اصول خود، سودای آن دارد که بنیان‌های امر حسی را بررسی کند تا اصالت آن را در دایره ادراک عیان نماید. آنچه در ابتدای امر از معنای «حس» متبادر می‌شود، حواس ظاهری است. این معنا بر ذات سرآغازین حس دلالت دارد اما منظور اصیل ما از «شهود حسی»، گشودگی چشم‌اندازی آن به هستی یا درخشندگی اصیل امر حسی در آستان هستی است. تکیه بر روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی به منظور واکاوی ادراک حسی - شهودی در تقرب بی‌واسطه به وجود و چگونگی حضور و غیاب آن می‌باشد. بنابر این روش، نحوه تقسیم ما «زبانی» است نه «منطقی».

بخش اول با به کارگیری زبان انسان در توصیف فرایند گشودگی حس به هستی به مثابه ادراک انسانی می‌آغازد و در بخش آخر با کاربرست زبان وجود و تهافت در زبان انسان، به توصیف حس همچون رخداد هستی، التفات شده است.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی هرمنوتیکی، زبان، ادراک حسی، عرفان ابن عربی

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد E-mail: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد E-mail: Mahdi.sadafi@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۲/۱۳ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۲/۲۵

مقدمه

پدیدارشناسی رخصت ظهور به متعلق بدون تفسیر آن یا تأویل یعنی بازگرداندن آن به اصل خود است و هرمنوتیک نشان از رفع پوشش و زدودن حجاب از ذات دارد. به همین خاطر این دو طریق می‌توانند همبسته با پژوهش‌هایی باشند که بیشتر ناظر به توصیف اصیل بنیان دارد. در این زمانه که عرفان ابن عربی با تفاسیر عقلی پوشانده شده و گوهر شهود، امری شخصی انگاشته می‌شود، شایسته است که توسط تیغ برهان عقلی آزموده و هر سخنی منافی روش‌های عقلی و استدلالی نوعی شاعرانه‌گویی و بی‌منطقی خوانده شود. طریق عقل‌باوری مغرب‌زمین در کنار فلسفه‌های تحلیلی داعیه همین نظر را دارند. اما جنبش پدیدارشناسی و از کنار آن اگزیستانسیالیسم در نظر دارد که از استدلالات عقلی و دوگانگی سوژه و ابژه بکاهد و با بیانی توصیفی به تجربیات بی‌واسطه حس بپردازد. به همین دلیل نباید از این روش انتظار صغری و کبرای منطقی داشت، درعوض به‌جای تفسیر و عقلانی کردن وجود و موجودات به آن‌ها رخصت داد تا صمیمانه و همدلانه خود را آشکار نمایند.

از دیگر مسائلی که در جنبش پدیدارشناسی هرمنوتیکی، به‌ویژه در تفکر هایدگر و گادامر نقش اساسی ایفا می‌کند، مسئله زبان است. توجه ویژه فلسفه قرن بیستم در دو حوزه قاره‌ای و تحلیلی به زبان، نقش آن را در تحلیل‌های فلسفی پررنگ می‌کند. نگاه بنیادی ابن عربی به واقعیت‌های زبان‌شناختی و برداشت وجودشناختی از آنان، در کنار تهی‌بودن عرفان شخص او - خلاف مکتب او - از استدلالات مألوف عقلانی بیش از پیش این نوع نگرش را قوت می‌بخشد.

در این پژوهش برآنیم هم به واقعیات زبان‌شناختی ابن عربی و طرق صورت‌گری آن‌ها بپردازیم و هم به سبب اتساع وجود کلامی که اعم از وجود خارجی، ذهنی و عدمی^(۱) است به تقسیمی بنیادی‌تر از هندسه معرفتی ابن عربی دست یازیم.

۱. پدیدارشناسی هرمنوتیکی و مسئله زبان

پدیدارشناسی هرمنوتیکی به‌مانند فلسفه هستی‌شناسی بنیادین، نوعی مواجهه سره و سرآغازین با هستی است که این هستی، اعم از حضور یا غیاب اشیاست. همین مسئله، تفاوت این نظرگاه با فلسفه‌های رایج است، زیرا این فلسفه‌ها از امر غایب دوری جسته‌اند اما از ویژگی پدیدارشناسی این

است که به حضور و غیاب شیء به سان امری واحد می‌نگرد. پس در این فلسفه‌ورزی، حقیقت^(۲) به حضور آمدن آن چیزی است که در غیاب بوده است. همچنین نظر روی آورنده انسان به هستی اجازه می‌دهد تا از غیاب به حضور آید. پس روی آوردنگی^(۳) به هستی، هم‌پیوند با آن و عین آشکارسازی است (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۲۳ - ۲۴).

پدیدارشناسی هرمنوتیکی به معنی این همان‌گویی اشیاست که همان رخصت دادن به ذات بنیان است تا گوهر خود را بنمایاند. اما هستی‌شناسی فقط از طریق پدیدارشناسی ممکن است. به همین دلیل با مساوق بودن شیئت با هستی و روی آوردنگی به خود اشیا و فراخواندن آن‌ها با روش پدیدارشناسی گفته شده، زمینه و بستر تقرب به هستی و فراخواندن آن آماده می‌شود. آن ادراکی که به هستی روی می‌آورد گویی همراه و همبسته ذات وجود است. اگر چه در ادراک تام هستی، ادراک فانی و هستی اصیل پا پس می‌کشد.

خلاصه اینکه، پدیدارشناسی آن گاه این طریق تقرب را به درستی وامی‌گشاید که با شعار اصلی خود یعنی «به سوی خود چیزها» هم‌پیوند گردد. این روی آوردنگی به خود چیزها و اجازه ظهور به اشیا دادن، درحالی که خود اشیا خود را نشان دهند، طریق اصلی پدیدارشناسی هرمنوتیکی است. یکی دیگر از مسائل بنیادین پدیدارشناسی هرمنوتیکی، زبان است. این زبان متفاوت با فلسفه‌های زبانی^(۴) است که بخش وسیعی از گرایشات فلسفه امروز را تشکیل می‌دهند. از ویژگی‌های مشترک آن‌ها پرداختن به ساختار منطقی مفاهیمی می‌باشد که در وجوه مختلف استعمال زبان نقش دارند. این گونه نگاه‌های زبانی به واقع در برابر جهان و بیرون از آن قرار دارند و به صورت فرادستی خواهان تعیین حدود جهان هستند. بنابراین زبان و هستی با هم در نسبت و ارتباط نیستند بلکه حدود زبان مفهوم‌گرا است که حدود هستی در جهان را نقش می‌بندد (رک: خاتمی، ۱۳۸۴: ۲۱۹ - ۲۲۱).

خلاف آن، توجه پدیدارشناسی هرمنوتیکی به زبان و عمق معنای واژه‌ها گاه به صورت ابداع اصطلاحی به فراخور معنای مورد نظر و گاه به صورت ریشه‌شناسی بنیان واژگان و گاه رفع پوشش از معنای اصیل آنان که در گذر زمان فراموش شده و یا به هیئت دیگر کژنما شده است. ژرفای زبان که وجه هرمنوتیکی آن است، در برابر حیثیت گزاره‌ای زبان قرار می‌گیرد که در لایه سطحی زبان جای دارد و دارای انتظامی زیرین در زبان است که با وجه رویین منطقی آن

متفاوت است. زبان است که هستی را نشان می‌دهد و آن را به سخن می‌آورد و هستندگان را به ساحت امر گشوده بار می‌دهد و با نامیدن موجودات است که آن‌ها به ساحت هستی گام می‌نهند. زبان دوشادوش هستی موجب بروز، ظهور موجودات می‌شود؛ وظیفه‌ای یکسان و خطیر که از پیوند این دو نشان دارد.

۲. پدیدارشناسی هرمنوتیکی «حس»

آنچه معنای آن بیش از همه در پوشیدگی و کژنمایی است و بدینسان رهن پژوهش می‌باشد، مسئله «حس» است. حس می‌تواند به معنای «حواس ظاهری»^(۵) باشد که دربرابر حواس باطنی یا عقلی است یا به معنای «مطلق ادراک»^(۶) که خود حسی است و خاصیت دریافت‌کنندگی دارد یا اینکه به عنوان «امر حسی»^(۷) یا «حس بودگی» مطرح شود.

این معنای به ظاهر ساده از تقسیم‌بندی عمیقی در حس نشان دارند. حس ظاهر آن چیزی است که به دلیل استیلای افلاطون‌گرایی بر فرهنگ ما و مغرب‌زمین اولین چیزی است که به ذهن متبادر می‌شود، درحالی که همانی است که رهن توجه عمیق به مسئله حسی و پوشیده انگاشتن آن است. روی آوردن ادراکی به مثل افلاطونی، به اندیشه^(۸) یونانی نسبت داده می‌شود. این اندیشه در سیر تحول فرهنگی به نوعی با عقل که نشان از واسطه داشتن و «چیزی را به جای چیزی گرفتن» پوشیده می‌شود^(۹) سپس در هیئتی کژنما، معنای اصیل آن را به ظلمت می‌برد. حال عقل که خود با واسطه و صورت‌برداری عجین شده می‌خواهد عهده‌دار ادراک مثل شود.

مسلماً عقلی که دلالت بر «حس» و صورت‌سازی دارد (رک: اصفهانی، ۱۴۲۶: ۵۷۸، نمی‌تواند عهده‌دار مثل شود، بلکه طریق ادراک مثل باید نوعی دریافت مستقیم و بی‌واسطه توسط «عقل عین»^(۱۰) باشد. اینجاست که معنای دوم حس یعنی ادراک مطلق که نشان از دریافت‌کنندگی بی‌واسطه دارد خود را نشان می‌دهد و در طریق ادراک مثل، اندیشیدن به معنای دیدن^(۱۱) و عقل حيله‌ساز به «عقل عین» بدل می‌شود.

معنای سوم حس، یعنی «حس‌مندی» یا «حسّانیت» دلالت بر امر زیبا دارد که سبب درخشش هستی می‌شود. این امر حسی، درخشان‌ترین و درعین حال دورکننده‌ترین است، چون در قامت هستی خود را به نمایش می‌گذارد و درخشش آن در بروز شهادت به اندازه‌ای است که ادراک هر

مشاهده‌کننده‌ای را کور می‌کند. بنابراین ذات امر زیبا^(۱۲) به‌مانند امر حسی درخشان پیشاپیش در حقیقت هستی همچون امر فراحسی نهان است (رک: هایدگر، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۷۲ - ۲۷۵).

از همین رو، در این پژوهش، معنای اول حس یعنی حواس ظاهری و همچنین ادراک عقلی با قوای متعدد آن سبب پوشیدگی حس می‌شوند. طریق پژوهش پدیدارشناسی هرمنوتیکی عزم آن دارد تا با رفع پوشش‌های ظاهری و نمودهای تثبیت‌شده عقلی، دو معنای دیگر حس را که اصالت بیشتری دارند، از پرده بیرون اندازد.

معنای اول حس از دو معنای اصیل آن، اشاره به ذات چشم‌اندازی - دریافت‌کنندگی^(۱۳) ادراک حسی دارد که برخلاف نمودهای تثبیت‌شده عقلی به خود هستی نظر دارد و بی‌واسطه در اتصال با آن می‌باشد. این همان ادراک شهودی است که به‌طور خالص و سره به هستی و شیئیت با خاصیت دریافت‌کنندگی قلبی و انقلاب آن در تجلیات پی‌درپی متکثر چشم می‌دوزد.

معنای دوم حس اشاره به حسّانیت حقیقت دارد. یعنی هستی، خود آنچنان درخشان و آشکار است که ادراک در رسیدن به آن رنگ می‌بازد و فانی می‌شود. این نحوه ادراک همگام با ایستادگی فراپیش عدم که به گسستن مناسبات انسان در عالم می‌انجامد، رخدادی است که نشان از درخشندگی اصیل امر حسی در هستی دارد.

حال معنای اول حس رهن است و معنای دوم آن همان «حس به‌مثابه ادراک انسانی، گشوده به‌سوی هستی» (رک: ۱ - ۳). و معنای سوم آن به‌مثابه «رخداد و رویداد هستی» (رک: ۳ - ۲) است.

۳. تقسیم زبانی و چرخش در مشاهدات ابن عربی

با در نظر گرفتن ماهیت پژوهش که به توصیف پدیدارشناختی هرمنوتیکی حس می‌پردازد، تلاش شده از تقسیمات منطقی جلوگیری شود. از سوی دیگر، طریق عرفان ابن عربی نیز با تقسیمات منطقی و متدولوژی عقلانی^(۱۴) منافات دارد. به گفته او ترتیب کتاب فتوحات از روی فکر، نظر و اندیشه قرار نگرفته، بلکه خداوند این ترتیب را بر دست او قرار داده و او نیز رأی و نظر خویش را در آن وارد نساخته است:

سزاوار این بود که این باب (اصول فقه) در آغاز عبادت و پیش از شروع آن باشد، ولی چنین افتاد، زیرا این ترتیب را ما از روی اختیار برگزیدیم، چون اگر ترتیب

کتاب از روی فکر، اندیشه و نظر بود، موضع این باب در ترتیب «حکمت» نباید اینجا باشد، این شباهت بدان آیه از کتاب الهی دارد که فرمود: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى» [بقره: ۲۳۸]. که بین آیات طلاق و ازدواج و عده وفات قرار دارد و ظاهراً اینجا می‌کند که موضع آن، آنجا نباشد و خداوند آنجا را موضعش قرار داده است، پس خداوند متعال به دست ما این ترتیب را قرار داد، ما هم آن را رها کردیم و خویش را به رأی و نظر و خردمان وارد نساختیم (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۶۳).

روش ابن عربی شبیه آن چیزی است که دکتر ابوالعلاء عقیفی در مقدمه شرح فصوص به آن اشاره دارد. او آهنگ زیبا و مسحورکننده کلمات و روش شیخ را این چنین بیان می‌کند: هر که خواهان آن آهنگ برین و برجسته است، ناگزیر باید رنج بازیابی آن را بر خود هموار کند و بکوشد تا آن پاره‌ها را، از اینجا و آنجا بازیابد و کنار هم نهد و دوباره آهنگ برجسته را بازسازد (عقیفی، ۱۳۸۲: ۱۱).

این تعبیر از کتب ابن عربی بسیار شبیه به نوشتار هایدگر در کتاب رویداد از آن خود کننده است:

آن‌چنان‌که [این کتاب] به صورت یک تصنیف موسیقایی باید در نظر گرفته شود. اندیشه‌ای که با زبان متافیزیکی خوی گرفته در مواجهه با این کتاب به مشکل برمی‌خورد. پیش از خواندن کتاب باید خواننده خود را نه برای یک کتاب متافیزیکی بلکه شنیدن یک موسیقی فلسفی آماده کند (والکانیو، ۱۳۸۵: ۱۷).

از همین روی، روشنی‌بخش ما در این تقسیم زبان می‌باشد که در نظر ابن عربی نیز برجسته است. در نظر او، مناسبتی تمام‌تر و فراگیرتر بین انسان و خدا از مناسبت قول نمی‌باشد، زیرا او نزد زبان هر قائلی است و اگر خداوند نزدش نباشد، قول تباه می‌شود. مرتبه زبان بالاتر از مرتبه درک و نیت درونی می‌باشد، زیرا خداوند نزد قول بنده‌اش است و کینونیت الهی جز با حدوث قول به وجود نمی‌آید (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۸۷).

در مراتب وجود نیز، مرتبه سوم پس از وجود «عینی» و «ذهنی» مرتبه «کلام» یا «وجود زبانی» است. سعه این مرتبه و رای وجود عینی و ذهنی است و هر معلومی حتی محال و عدم در آن داخل می‌شوند. (۱۵)

پس برخلاف عقل و منطق این زبان است که تناقضات را می‌پذیرد. به همین خاطر آن را طریق تقسیم بندی خود قرار دادیم:

در بخش اول از ادراکات انسانی که طریق تقرب به وجود هستند سخن گفتیم. این انسان با زبان خود که مناسبت تامی با وجود دارد می‌تواند از هستی خود سخن گوید تا با ادراکی بی‌واسطه و سره گشوده به وجود حق تعالی باشد. زیرا در عالم تنها انسان است که از عدم به وجود نیامده و هستی او ازلی و ابدی است و زبان گویای حق تعالی می‌باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲، ۳۰۹).

در بخش دوم به رخداد هستی اشاره می‌شود. جایی که در مناسبات انسانی، زبان به سکوت دعوت می‌گردد. در اینجا، زبان پای‌بست‌های وجودی خود را در تزلزل می‌بیند و در آستانه عدم درنگ می‌کند و می‌ایستد. در طریق ادراک شهودی ابن عربی برخلاف طریق تفکر هایدگر، چرخشی اتفاق نیفتاده است، اما می‌توان در ادراک او به هستی، این چرخش را مشاهده کرد.

جرقه این چرخش زبانی در عطایای ذاتی حق تعالی اتفاق افتاد. تجلی ذاتی حق تعالی جز به صورت استعداد تجلی‌شونده به او نمی‌باشد. تجلی‌شونده به جز صورت خود در آئینه حق چیزی نمی‌بیند و حق را ندیده و امکان ندارد ببیند با اینکه می‌داند صورتش را جز در او ندیده است (رک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۲). این مثال آئینه، شباهتی به طریق پدیدارشناسی هوسرل دارد. چون اشیا جز در آگاهی و به واسطه آگاهی هیچ معنایی ندارند. شیء فی نفسه‌ای در کار نیست. عالم خارج بر انسان ظهور دارد، اما این ظهور در آگاهی انسان است. بنابراین سخن از طبیعت بما هی، مستقل از آگاهی بی‌فایده و مهمل است (رک: خاتمی، ۱۳۸۶: ۴۹). از همین رو، موضوع اصلی فلسفه هوسرل آگاهی است (رک: خاتمی، ۱۳۸۶: ۶۸). اگر آگاهی را با آئینه قیاس کنیم، موضوع اصلی عرفان ابن عربی «حق» یا همان «وجود» است که به سان آئینه‌ای اجازه می‌دهد صورت انسانی در آن نقش پذیرد و انسان نه جرم آئینه، بلکه فقط صورت خود را مشاهده می‌کند (رک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۲).

این نگاه اول ابن عربی به مسئله انسان و خدا می‌باشد. او ادامه می‌دهد که چون این هستی آئینه‌ای را چشیدی غایتی فوق آن درباره مخلوق نیست، پس طمع نکن و خویش را در اینکه به بالاتر از این مدارج استعلا دهی، رنج و سختی مده! چون حقیقت بالاتری اصلاً در کار نیست و پس از آن عدم محض است. اینجاست که ابن عربی نهایت ادراک و غایت ذوق انسانی را نشان می‌دهد و هم از اینجاست که چرخش در ادراک رخ می‌دهد.

پس: «او آئینه تو در دیدن خودت است، و تو آئینه اوئی. در دیدن آسمای او و ظهور احکام آن‌ها را و غیر عین او چیزی نیست، لذا کار درهم آمیخت و مبهم گشت» (رک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۲). این ابهام و گیجی مقدمه نگاه دوم او به هستی است. در اینجا است که ادراک انسانی متوقف می‌شود و زبان به تهافت و تناقض می‌افتد.

نتیجه آن این است که:

بعضی به جهل در علم پناه می‌برند و می‌گویند: «عجز از درک ادراک، خود ادراک است.» و برخی می‌دانند و چیزی نمی‌گویند بلکه علم او را سکوت می‌بخشد چنانچه دیگری را عجز و جهل می‌بخشد (رک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۲).

این اشخاص به گفته ابن عربی، بالاترین علماء بالله هستند. در این مقام لامقامی^(۱۶) است که نه عقل بار می‌یابد و نه شهود چیزی مشاهده می‌کند. در اینجا، فقط می‌توان از حیرت و عدم سخن گفت. دستاویزی به عدم فراروی و استعلا از مرزهای زبان و منطق است درجایی که تعلق و نسبت خود را با دیگر موجودات از دست می‌دهد و رابطه متعارف او در این حالت با دیگر موجودات فرومی‌پاشد. همه چیز رفته‌رفته معنای خود را از دست می‌دهد و تنها امر معنادار برای انسان عدم و نیستی خواهد بود (رک: جباری، ۱۳۸۷: ۹۵). این افتتاح عدم در بنیاد انسان همراه با فروپاشی نسبت‌های موجودات به ما دست می‌دهد و ما را در تنگنا می‌افکند و حیرت را در ما می‌انگیزاند. با زبانی متفاوت پس از افتتاح عدم نسبت اصیل ما با موجودات شکل می‌گیرد.

پس با خروج از منطق و استعلا از لایه رویین زبان، تنها چیزی که می‌ماند لایه زیرین یا هرمنوتیکی زبان است. در لایه زیرین مفصل‌بندی‌ها گاهی منطقی نمی‌نماید، اما در سایه همکاری درونی و حسی همگام با نظر به جای‌گشت‌های پر و خالی می‌توان نظم محیرالعقول زبانی را بازسازی کرد. و در انتها، این تنها بنیادهای وجود زبانی است که می‌تواند از عدم، دادِ سخن را بریابد (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۰۹).

۳-۱. حس به مثابه ادراک انسانی، گشوده به سوی هستی

۳-۱-۱. معنای واژگانی - وجودی «حس»

ابن فارس در معجم/المقاییس فی اللغة دو اصل را برای واژه «حس» ذکر کرده است (ابن فارس، ۱۴۱۵: ۲۴۱). اصل اول به معنای «قتل» است طوری که بنیان چیزی را براندازد: «إِذْ تَحْسَوْنَهُمْ بِأَذْنِهِ» (آل عمران: ۱۵۲). عرب می گوید: «حَسَّ الْبَرْدُ الزَّرْعَ» (معلوف، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۷۹). یا «البرد محسّ للنبات» (ابن فارس، ۱۴۱۵: ۲۴۱)، یعنی سرما زراعت را سوزاند. سرما با سوز خود در نهاد شیء به آرامی نفوذ می کند تا آن را بسوزاند. چگونگی نفوذ سرما در گیاه را می توان از دو معنای فرعی «حس» برداشت کرد.

معنای فرعی اول اینکه، «تحسّس» به معنی خوب گوش فرا دادن و فراگرد شیء را به درستی دیدن و درباره شیء جست و جو کردن می باشد (معلوف، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۷۹)؛ مانند: «بَا بَنِي أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ» (یوسف: ۸۷) و «فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ» (آل عمران: ۵۲).

معنای فرعی دوم اینکه، «حس» و «حسیس» عبارت از صدایی پنهانی است، طوری که آوای کسی را از نزدیک خود بشنوی و آن را نبینی (رک: معلوف، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۷۹). «لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا» (انبیا: ۱۰۲). در فارسی نیز «هیس» ندایی است که فرد به آرامی در فضا منتشر می کند تا در عمق افراد نفوذ کرده و آن ها را دعوت به سکوت کند.

پس در مجموع، معنای حس یعنی از میان برداشتن و سوزاندن؛ به طوری که حس فراگرد متعلق خود را به آرامی و پنهانی واری می کند درحالی که به او خوب گوش فرا می دهد و آن را به طور کامل در نظر دارد. پس در آن به آهستگی وارد می شود همانند احساس گرمای تب در بدن^(۱۷) و درد دندان^(۱۸) و زایمان^(۱۹) (ابن فارس، ۱۴۱۵: ۲۴۱؛ معلوف، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۷۹) آن را فرامی گیرد تا آن را بسوزاند و از آن خود کند.

اصل دوم «حس» به معنای «حکایه صوت عند التوجّع» (ابن فارس، ۱۴۱۵: ۲۴۱) است. یعنی صدایی که در حالت درد از انسان خارج می شود. عرب خصوصاً آن را درباره صدای زنی که در حال فارغ شدن است، به کار می برد.^(۱۹) خصوصیت مشترک بین این دو معنا که ظهور بیشتری در معنای دوم دارد، سرآغازین بودن حس در روی آوردگی به اشیا است. صدایی که زن در حالت فارغ شدن از خود نشان می دهد از اصیل ترین و سرآغازین ترین اصوات است. گفته شده که زنان در این حالت

به زبان مادری که زبانی آغازین است سخن می‌گویند. این صدا همراه با درد است. گویی صدای اصیل انسانی در این حالت شنیده می‌شود، صدایی که از تک‌تک اعضای انسان خارج شده و سبب سوزاندن پلیدی‌های ظاهری و باطنی بدن انسان می‌شود. از همین رو، پس از زایمان بسیاری از امراض از بین می‌روند و گناهان نیز بخشوده می‌شوند؛ گویی با به دنیا آوردن فرزند، خود نیز دوباره پاک متولد می‌شود.

راغب اصفهانی در *مفردات الفاظ قرآن* به این معنای سرآغازین حس اشاره دارد. او در توضیح و تفسیر دو آیه «مَا أَحْسَنَ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ» (آل عمران: ۵۲) و «فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ» (انبیا: ۱۲) می‌گوید که «کفر» و «بأس» به صورت سرآغازین در نزد فاعل آن‌ها حضور و ظهور داشته‌اند و این می‌رساند که حس بر فهم برتری دارد (رک: اصفهانی، ۱۴۲۶: ۲۳۲). خداوند در این آیه (انبیا: ۱۲) قوم ظالم را مورد نظر قرار داده است. حالت آن‌ها را در نظر بگیرید هنگامی که در نشیمن‌گاه خود در آسایش و ناز و نعمت هستند و امر پیامبر قوم را به تمسخر می‌گیرند. ناگاه همین که نشانه‌های اولیه عذاب الهی نمایان می‌شود، بدون فکر و تأمل و از سرآغازترین نوع ادراک خود پا به فرار می‌گذارند. این تغییر وضعیت آنی آن‌ها از حالت عیش و نوش تا فرار از تمامی آنچه ساخته و بدان دلبسته‌اند، نشان از اولویت و شدت امر حسی دارد.

۳-۱-۲. علم امّی به مثابه شهودی سرآغازین

علم امی کسی راست که دلایل عقلی در علم الهیات و نیز اجتهاد مجتهدین در دلایل عقلی، قیاسات و تعلیلات احکام شرعی را رها می‌کند و فکر را میزان سنجش خدای متعال و احکام او نمی‌داند. چون تمام کار در این موارد فراسوی طوّر عقل و میزان مجتهدان در فقاہت است. در آن حال با شهودی سرآغازین که نشان از واژه «امّی» دارد، خالی از هرگونه پیش‌داوری ذهنی آماده و پذیرای نفحات الهی بر کامل‌ترین وجه می‌باشد. برای او علم لدنی الهی، فقه صحیح و علم صریح حاصل می‌شود.

برای صاحب علم امی پوشیدگی و آشکاری است. فیضان رحمت الهی بر قلب او باعث می‌شود که حائلی بین او و علم نظری و حکم اجتهادی قرار گیرد؛ پس درحالی که علم لدنی برای او آشکار می‌شود، علم نظری و آنچه از طریق فکر حاصل می‌شود در پرده می‌رود.

این برخلاف اصحاب علوم رسمی هستند که توجه ویژه آن‌ها به علوم رسمی با ابزار تفکر و جولان در بدیهیات و نظریاتشان، باعث مستوری و پوشیدگی علم الهی می‌شود (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۴۴-۶۴۵). طوری که از تمامی مخلوقات الهی از حیث به کارگیری این روش در شناخت خدا دورترند. به نظر ابن عربی، هیچ مخلوقی نیست جز اینکه او را با خداوند حالی است. بعضی خدا را می‌شناسند و بعضی او را نمی‌شناسند، ولی علمای رسمی او را به هیچ روی نمی‌شناسند. چون از حیث علم رسمی، دستاویز حروفی هستند که این‌ها حجاب آن‌ها از مشاهده انوار قدسی و مطالعه اسرار آن‌ها می‌باشد و این حروف محضر و حضرت آن‌هاست و آن‌ها همان کسانی هستند که بر «حرف»^(۲۱) می‌باشند (رک: ابن عربی، ۱۴۲۳ هـ: ۱۰۶).

۳-۱-۳. مداد قوه حسی

با غلبه متافیزیک و تفکر افلاطون‌گرایی آنچه همیشه مورد نظر بوده شرف عقل بر حس است طوری که همیشه قوای حسی، حیوانی و قوای عقلی، معنوی و الهی خوانده می‌شدند. ابن عربی برخلاف نظری که درباره او می‌شود - طوری که در ذیل تفکر افلاطونی قرار دارد - ساختار شکنانه می‌گوید که منزلت قوای حسی برتر از قوای روحانی است. او به همین نیز بسنده نکرده و قوای حسی را با توصیف «حیوانی»^(۲۲) همراه کرده است. شاید بتوان گفت که این نظر در کنار دیگر نظرها و تفسیرهایی که از او شده نمی‌تواند خود را درست نشان دهد، اما کار از آنجا بالا می‌گیرد که بتوان این نکته به ظاهر کم اهمیت را در عرفان او مورد توجه ویژه قرار داد تا این جرعه ناپیدا، تمام عرفان و دیدگاه او را مورد بازاندیشی دوباره قرار دهد.

به نظر او، مداد قوه حسی ریشه در اسم «الوهاب» دارد که بخشنده صور قوای روحانی است و حیات علمی قوه خیال، فکر، حفظ، تصور، وهم و عقل به حیات حسی پاینده است (رک: ابن عربی، ۲۰۰۳: ۸۲). از طرفی این قوای حسی هستند که مانند چشم و گوش حق می‌باشند. به این صورت که وقتی دیدگان خلق به حق روشن شوند گویی هویت حق برای بنده چشم خواهد بود (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۳۸). می‌بینیم که حق تعالی قوای حسی را در نظر گرفت و به قوای روحانی توجهی نکرد. چرا خداوند نخواست فکر، خیال یا حافظه بنده شود؟ به سبب پوشیدگی و واسطه‌ای که این قوا در درک حق تعالی دارند. این قوا آفریننده و بازسازنده بر صورتی هستند که اقتضای مرتبه آن‌ها را دارد. ساختار ذهن است که کار صورتگری را به عهده دارد و این کار را با افتقاری که به حواس

دارد پیش می‌برد. درخشندگی و سرآغازین بودن امر حسی از منزلت افتقار و فنا در ذات الهی آن نشئت می‌گیرد:

او قوای حسی را بی‌نیازی از قوای روحانی اعطا کرد، چون قوای روحانی از قوای حسی [مواد خود را] اخذ می‌کند ولی قوای حسی از او نمی‌گیرد، بلکه از الله تعالی می‌گیرد. پس شرف حس و قدرش را بدان که عین حق تعالی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۸۹؛ نیز ۲۰۰۳: ۸۳).

از این جمله ابن عربی این طور به نظر می‌رسد که در هندسه معرفتی او، درک بی‌واسطه و سره هستی، سرآغازین بودن، حس کردن، دل نهادن و شهود باید در یک فضا درک شوند.

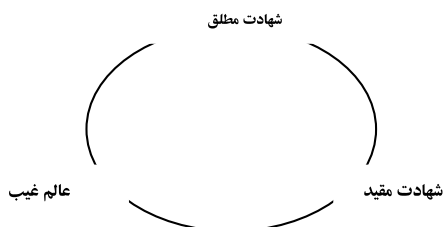
۳-۱-۴. پیکار غیب و شهادت در ظهور سرآغازین امر حسی

حقیقت عالم، آخر و غایت آن است که به آن آخرت گویند و این جهان به سبب پستی مرتبتش دنیا نامیده می‌شود. امور در دنیا ضعیف و وارونه و سایه‌ای از امر حقیقی است و همه چیز در پرتو شهود حسی جسمانی است. بنابراین نور شهود حسی دنیوی ضعیف تر از آن است که حجب عقل را بشکافاند و چاره‌ای ندارد که پوشیده در آن باشد و عقل است که آشکار است و قبله گاه بزرگان این عالم است. اما فردا، که روز رؤیت حسی الهی است و دیدگان به نور او روشن است، روشنی دیده حسی توان آن دارد که حجب عقل را بدرود و بی‌واسطه در رضوان الهی زندگی کند. پس شرف حس بر عقل نشان از شرف آخرت بر دنیا دارد (رک: ابن عربی، ۱۴۲۳: ۵۷).

در هندسه معرفتی وجود نیز همین داستان برقرار است که ابتدای معرفت علم‌الیقین و غایتش عین‌الیقین است. پس علم برای عقل است و عین برای چشم و از اینجا شرف حس بر عقل بار دیگر نمایان می‌شود.

عالم شهادت مطلق به سبب شدت وضوحش غیب در غیب است و کسی را یارای دیدن آن نیست، بلکه ظهور آن در عالم شهادت مقید است که نشان از آن دارد. این بسان دایره‌ای است که بر آن عالم شهادت مقید از جهتی، در کنار عالم شهادت مطلق است. چون هر تقییدی را اطلاقی می‌باشد و شهادت از جنس عالم حس و رؤیت است. بین این دو، از جهت دیگری که بر روی دایره حرکت کنیم، عالم غیب یا عقل وجود دارد. عالم عقل براهین خود را از عالم حس یا شهادت مقید می‌گیرد؛ شهادت مطلق نیز از وجهی غیب‌الغیب یعنی اصل عالم غیب است که عقل به سوی

آن در تکاپو است. پس حقیقت عالم شهادت مطلق به دو عالم شهادت مقید و غیب شناخته می‌شود که غیب بودن آن ناظر به عالم عقل و شهادتش ناظر به عالم حس است. بنابراین اصل وجود را با غیب مناسبتی نیست بلکه غیب الغیوب بودن آن از حیث درک انسانی است و گر نه از حیث حقیقتش او عین شهادت است و کسی او را درک می‌کند که خالی از هرگونه غیب و جنبه عدمی باشد (ابن عربی، ۱۴۲۳: ۵۷).



او دیده را دریچه ادراک قرار داد و از عقل چیزی نگفت؛ زیرا عقل متعلق به غیب است و در حق باری تعالی غیب جایز نیست. چون هر چیزی نزد او شهادت است، روشن و آشکار (رک: ابن عربی، ۱۴۲۳: ۶۲).

۳-۱-۵. اسماء حسی الهی

قوای حسی خلفای حقیقی حق تعالی در نشئت زمین هستند و این‌ها باطن اسما و صفات الهی می‌باشند. به گفته ابن عربی، خداوند نفس خود را به حیات، علم و قدرت وصف کرده است. این صفات و دیگر صفات الهی اثر در محسوسات دارند و انسان به نفس خود قوام این صفات را به او حس می‌کند. درحالی‌که حق تعالی هیچ‌گاه نفس خود را به عاقل بودن، مفکر و متخیل وصف نکرده است. اگر او خود را از قوای روحانی به حافظ و مصور وصف کرده به خاطر این است که منشأ مواد این صفات در امر حفظ و تصویر از حس می‌باشند (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۸۹؛ نیز ۲۰۰۳: ۸۳).

ازسوی دیگر، ابن عربی در مسئله حس، با علمای رسمی همراه می‌شود. در نظر او خداوند، عالم به هر چیزی، با تنزیه از احساس و حواس است. به گفته او، ما شک نداریم که پروردگارمان را با دیدگان - آن‌گونه که درخور جلال و عظمت اوست - به عیان مشاهده می‌کنیم و او برای ما مرئی

است، اما درباره اش نمی‌گوییم که محسوس است پس او مشهود و معلوم ما به غیر از حس ظاهری است. این حس متعالی شهودی منزّه از هرگونه تقییدی است و از اعمال قلب می‌باشد (رک: بی‌تا، ج ۳: ۳۲۴).

۳-۲. حس به مثابه رخداده هستی

۳-۲-۱. عدم

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، قوه وجودی که اصل الأصول هستی است، دارای چهار مرتبه است و به حاقّ هستی آشکار می‌شود که چه چیزی در چه مرتبه‌ای متعین است. گشوده‌ترین مراتب هستی، وجود لفظی و کتبی می‌باشد. این دو مرتبه هستی، استعداد پذیرش هر معلومی حتی «محال» و «عدم» را دارد. عدم در نظر ابن عربی دو قسم است:

۱. خصوصیتی که ممکن به آن متصف می‌شود و وجود کونی عاریتی می‌پذیرد.

۲. محال که وجود عینی را نمی‌پذیرد. برای این محال عینی یافت نمی‌شود اما در خط و لفظ دارای نسبت وجودی است (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۰۹). شاید گمان شود که این مراتب از هستی، مراتب بی‌خاصیت و کم‌اهمیتی هستند اما بودن در این مراتب، ما را به این نکته مهم رهنمون می‌کند که:

در عالم هیچ معدوم مطلق‌العدمی نیست که به وجهی به وجود نسبت نداشته باشد! این

چیزی است که تعقل نمی‌شود. این اصل را نیک بفهم و تحقق یاب! (رک: ابن عربی،

بی‌تا، ج ۲: ۳۰۹).

این مطلب تأییدی بر تقسیم زبانی ما می‌باشد، زیرا این تقسیم را پی‌گرفتیم تا بتوانیم دو نوع نحوه تقرب به هستی را مورد نظر خود قرار دهیم. اگر تقسیم خود را به براهین عقلی تبیین می‌کردیم، بخش دوم تحقیق ابتر می‌ماند، چون عقل توانایی کشش عدم و محالات را ندارد اما این وجود زبانی است که به سبب اتساع و گشودگی ویژه هستی‌اش توانایی درک تناقضات عقلی را دارد، به همین دلیل این تناقضات در بستر زبان طرح و به آن روی آورده می‌شود، هرچند پاسخی در برابر آن‌ها یافت نشود. چون پاسخ عقلی دادن به این‌گونه پرسش‌ها، دور شدن از وصال به حقیقت و دستاویزی به علوم واسطه است. زیرا ذات پرسش به جنبه‌های عدمی در زبان نیز توجه

دارد. درحالی که پاسخ، طالب امر عینی و خواستار تاراندن عدم است. بنابراین درنگ در آستانه عدم، و افتادگی در ورطه حیرت، نشان از اتصال بی واسطه با هستی دارد:

کل من حار وصل و الذی اهتدی انفصل^(۲۳)

۳-۲-۱. رابطه ممکن و عدم

از نظر ابن عربی، حقیقت ذات ممکن چنین اقتضا می کند که معدوم باشد. چون اشیا به ذات خود چیزی را اقتضا کنند، زایل شدن آن‌ها از محالات است. پس ممکن، چه اتصاف به وجود پیدا کند یا نکند، حکم عدم برای او ذاتی است. پس محال است که ممکن که ذاتش عدم را اقتضا کرده، موجود شود بلکه وجود در عین ممکن ظاهر می شود.

اما گفته اصحاب نظر عقلی، خلاف ابن عربی می باشد. بنابر این نظر، ممکن در ذات خود استحقاق عدم را ندارد، بلکه تقدم اتصاف به عدم بر اتصاف به وجود را داراست و وجود را به سبب ترجیحی می پذیرد که طارد عدم است. نظر دیگر اینکه ماهیت ممکن در مقام ذات در حالت استوای بین وجود و عدم است؛ یا به عبارتی مفهوم وجود و عدم در حد آن اخذ نشده است و چیزی جز یک مفهوم ذهنی که خودش می باشد، نیست. اما در حقیقت خارجی، یا موجود و یا معدوم است. در فلسفه برای معدوم بودن ممکن، معنای وجودی نمی باشد. مثلاً اگر علت تامه شیء در مقام تحقق شیء موجود نباشد، معلول ممکن معدوم می شود. مسئله عدم در فلسفه و علوم در تقابل با وجود به میان می آید اما هیچ کاربرد وجودی ندارد، چون از «عدم مطلق نمی توان خبر داد». پس تحقق و فهم عدم در فلسفه پوچ می باشد و دل سپردن به آن یا «خشوع»، «خوف» و «حیاء» در برابر وجود آن بی معنا می باشد. فلاسفه با وجودی خواندن این نوع عدم و طرح مسائلی همچون حمل اولی و شایع، فقط توانسته اند تقسیم وجود و عدم خود را به سرمنزل سلامت برسانند اما هیچ گاه نخواستند طعم «دراستادگی فرایش عدم» را بچشند.

بنابراین رنگ پذیری وجودی برای ممکن عدمی حقیقی نیست، بلکه ممکن به طور مجازی و استعاری موجود نامیده می شود، زیرا حقیقت ابا دارد که امر معدوم ممکن، موجود شود یا امر وجودی به عدم تبدیل شود. پس مراتب اشیا در یکدیگر خلط نمی شوند و انگاره وجودپذیری ممکن، درحقیقت جلوه ای است که از جانب حق بر اعیان ممکنات ظاهر شده است (رک: ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۹۹).

۳-۲-۱. وجود، نور عدم و محال

اعیان ممکنات، پیوسته به نور ذاتی عدمی خود که نوری کونی و الهی است، در حال عدمشان همچون در حال وجودشان نزد حق ظاهرند. حق چه در حال عدم و چه در حال وجود، عیناً آنها را مشاهده می‌کند و انسان، فقط در حال وجود اشیا را به‌طور عینی مشاهده می‌کند، اما در حال عدم آنها را به عقل خود ادراک می‌کند. چون آنها در حال عدم خود، متوهم الوجودند و عقل از این نسب توهمی، وجودی را می‌سازد و متعلق ادراک خود قرار می‌دهد. بنابراین این نور ذاتی موجودات معدوم است که رخصت می‌دهد تا هستی بر آنها روان گردد و همین استعداد ذاتی عدمی، آنان را از «محال» جدا می‌کند.

بنابراین سه حالت می‌توان برای موجودات در نسبت زبانی با عدم در نظر گرفت:

۱. به نور امکان عدمی خود، حق را مشاهده می‌کند و چون حق عین نور است، پس نور در نور می‌باشد.

۲. به نور امکانش نمی‌تواند خلق را مشاهده کند؛ زیرا نور امکان، عدمی است و خلق را پیوسته در عدم می‌برد. به همین خاطر است که امکان بالغیر معنا ندارد چون نور عدم به عدم روشن نگردد. پس به نور وجودش، خلق را مشاهده می‌کند؛ خلق در حال عدمش، نور در ظلمت می‌باشد.

۳. ممکن در حال وجودش، که ظاهر به ظهور حق تعالی است، «نور علی نور» است، چون عین دلیل بر پروردگارش، «روشنی گاه» و «عرصه»^(۲۴) هستی می‌باشد (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۹۲).

۳-۲-۳. روی آوردگی به حق در حال عدم

عبادت و وجه خود را به‌سوی حق کردن، امری مخلوق نمی‌باشد، چون اعیان عالم چه در حال وجود و چه در حال عدم خود به‌سوی حق تعالی روی آورند و این روی‌آوری است که ضامن هستی آنهاست. چون هستی آنها به‌سان ربط به‌سوی او می‌باشد.

اما روی‌آوری اصیل موجودات به‌سوی حق در حال عدمشان اصیل‌تر است. چون در حال وجود، بین وجود عاریتی آنها و وجود حق تعالی تصور مشابهت و مزاحمت می‌شود و آنها به این مشابهت دعوی سروری و سیادت می‌کنند. بنابراین روی‌آوردگی به حق در حال عدم، امری است که ورای زمان و تاریخ می‌باشد؛ پس عالم برای آنی که در عدم وقوف دارد، واحد است و دنیا و

آخرت معنا ندارد. این متوقف بر آن است که تمامی حالات از او رخت بربندد (رک: ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۵۳۹).

ابویزید بسطامی در این مقام گفت: «روزی خندیدم و زمانی گریستم، امروز نه می خندم و نه می گریم.» یا به او گفتند: «دوش چون بودی؟» گفت: «شب و روزی نیست. شب و روز برای آن است که در صفات باشد و مرا صفتی نیست» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۴۱).

۳-۲-۱. ۴. حياء به مثابه اضطراب درنگ فراپیش عدم به توهم از پرده برون افتادن وجود در معجم مقاییس «حیی» به دو معنا به کار رفته است که اولی «خلاف موت» و دیگری به معنای «ضد وقاحه» است. در معنای دوم عبارت «حیاء الناقه» آمده است که به معنای «فرج» آن است. این معنا به خاطر این امر است که حالتی نفسانی در انسان حاصل می شود که نفس از ظهور و انکشاف آن خوف دارد (رک: ابن فارس، ۱۴۱۵: ۲۹۰). در مفردات راغب در ذیل آیه ۴۹ سوره بقره حیا را به معنای انقباض نفس نزد قبايح و ترک آن می داند (رک: اصفهانی، ۱۴۲۶: ۲۷۰).

بنابراین حیا حالتی نفسانی است در وجه انسان، که نمایشگر ذات و حقیقت اوست؛ رخ می دهد، درحالی که او در ترس و اضطراب شدیدی قرار دارد، زیرا که در آستانه امر مستوری درنگ دارد که از پرده بیرون بیفتد و به ناگاه آشکار شود:

دوستان دختر رز توبه ز مستوری کرد شد سوی محتسب و کار به دستوری کرد

آمد از پرده به مجلس عرقش پاک کنید تا نگویند حریفان که چرا دوری کرد

این عرق دختر رز، که نشان از برون افتادن از پرده مستوری دارد، همان عرق شرم و حیا است. بنابراین عرق حیا در وجه و حقیقت انسانی موقعی شروع به آشکار شدن می کند که نفس انسانی درنگ در ساحت عدم نماید. این عدم چون ذاتی اوست در وجهش نمایان است. اثبات عدم ذاتی، سرآغاز اثبات وجودی است که در او تجلی می کند و ظهور می یابد. به دیگر سخن، این آشکارگی وجود در پیشگاه عدم و شدت این امر خطیر است که عرق حیا را بر وجه و حقیقت انسان می نشاند (رک: ابن عربی، بی تا، باب ۱۳۷).

البته انسان همیشه در عدم ذاتی خود سکنی دارد؛ عدم وطن اصلی او و وجود امری مستعار است (رک: ابن عربی، ۲۰۰۳: ۸۸)؛ اما همین درنگ و توقف در عدمش و آمادگی او برای پذیرش

ظهور وجود به صورت عاریتی یا به عبارتی توهم از پرده برون افتادن وجود، نشان از شدت حیا و عرق این اضطراب دارد. زیرا وجود حقیقی جز متلبس به صور ممکنات و در نور ظهوری که در مظاهر است خود را نشان نمی‌دهد.

و لما بدأ الـکون الغریب لناظری حننت إلی الأوطان حنّ الرکائبِ

(ابن عربی، ۲۰۰۳: ۸۸)

۳-۲-۲. حیرت

اصل ریشه «حیر» دلالت بر یک امر دارد و آن «تردد در شیء» است (رک: ابن فارس، ۱۴۱۵: ۲۹۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۶: ۲۶۳). ازهری معنای دیگری را اصل قرار داده است: «نظر انسان به چیزی می‌باشد، پس نور آن را می‌پوشاند و او نگاهش را از آن برمی‌گرداند» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۳۲۶).

حیرت مسئله‌ای است که باعث روی گردانی از شیء می‌شود. در حالت اول، این روی گردانی به سبب کثرت ترددی است که در آن رخ می‌دهد و فرد به سبب سرگردانی از رسیدن به مطلوب، از آن روی برمی‌گرداند. چون امر مورد مواجهه در حیرت، امر بزرگی است، تلاش بسیاری را می‌طلبد و سرگردانی عظیمی برای صاحب حیرت رخ می‌دهد.

در حالت بعدی، به دلیل پوشیدگی مطلوب به نور، فرد نگاهش را از آن برمی‌گرداند. یعنی حجاب و پوشیدگی نورانی سبب شده فرد نتواند به مطلوب خود برسد و سرگردان شود. بنابراین معنای اصلی حیرت را می‌توان عدم ادراک شیء و رسیدن به مطلوب در روی آوردن‌گی به اشیا دانست.

۳-۲-۱. حیرت به مثابه پروای تردد بین بودن حجاب یا نابودی دیدگان

ابن عربی، هر دو معنای حیرت را در مقام الهی «خوف» در نظر دارد. خوف روی آوردن‌گی فرد به سوی حجاب است. طوری که در حجاب تردد بین دو امر واقع می‌شود، زیرا صاحب خوف از حجاب پروا دارد و از برطرف شدن آن نیز پروا دارد. پروای او از حجاب، جهل و عدم رسیدن او به مطلوب به خاطر پرده و حجاب است و پروای او از زایل شدن حجاب و از پرده برون افتادن حق، از جهت رفتن عینش (دیده‌اش) می‌باشد که لذت بردن از جمال مطلق را زایل می‌کند (رک: ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۸۴) آن چنان که ابن فارض مصری در تائیه کبری می‌گوید:

و قلتُ، و حالی بالصَّبابة شاهد
و وجدی بها ما حیّ، و الفقدُ مثبتی
هَبی، قبل یفنی الحبّ منی بقیّة
أراک بها، لی نظرة المتلفّت
و منی علی سمعی بلن، إن منعت أن
أراک، فمن قبلی، لغیری، لذّت
فعندی، لسکری، فاقّة لإفاقة
لها کبدی، لو لا الهوی، لم تُفتّت^(۲۵)

این ابیات، بیان گر لحظه فزای عارف است هنگامی که پرده‌ها بیفتد و ادراک را یارای دیدار محبوب نباشد. در این حالت عارف که تمنای وصال دارد و از بودن حجب در پرواست، اینک نیز پروای از چشم رفتن دیدار محبوب را دارد. چون افتادن پرده‌های حجاب مساوی کوری دیده‌اوست. بنابراین او با احساس خوف و تمنای بسیار در لحظه وداع از محبوب عاجزانه می‌خواهد که فقط برای یک نظر هم شده لذت دیدار خود را به او بچشاند. در اینجا که هر آن، عاشق به لحظه فنا نزدیک‌تر می‌شود و لذت دیدار محبوب نیز حاصل نشده، تمنا دارد معشوق بر دیگر ادراک او منت نهد و گوشش را به شنیدن صدای «لن ترانی» بنوازد.

این عجز و لابه‌های عاشق در درنگ او در آستانه فنا، نشان از تردد عاشق از پروای بودن و نابودن حجاب دارد.

بنابراین، از نظر ابن عربی:

مقام خوف مقام حیرت و درنگ است و برای صاحبش مشخص نمی‌کند که کدام یک ترجیح دارد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۸۴).

او با درنگ در آستانه عدم، خواهان افتادن حجب و رسیدن به فنا می‌باشد، اما مشاهده می‌کند که در فنا لذتی نیست و در برابر آن، خواهان ماندن شرحه‌ای از خود به‌منظور مراعات و مراوده با حجاب دارد.

درست است که در مرتبه فنا برای عارف ادراکی باقی نمی‌ماند تا شدت پروای درنگ در برابر نیستی خود را تحمل کند، اما این مستی صبابت، خواهان و نیازمند افاقه و هوشیاری است، جایی که شدت پروای این ایستادگی و درنگ از افتادن در این ورطه هولناک، جگر عاشق را پاره‌پاره می‌کند.

۳-۲-۲. حیرتِ درنگِ فراپیش ظهور و کمون عدم

از مواردی که داخل در باب حیرت است اتصاف عدم به کینونیت می‌باشد، طوری که آن کینونیت اقتضای آن عدم را دارد. زیرا، اتصاف حق تعالی به جعل موجودات و خلق از عدم، از مسائل محیر العقول است. به همین خاطر عاقلان گفته‌اند: «فعل الفاعل لا شیء و لا شیء لا یکون فعلاً». درحالی که خداوند فعل «لا شیء» را به خود نسبت داده است، زیرا او موجودات را از عدم به وجود می‌آورد؛ عدم غیر محالی که خاص ممکن می‌باشد. یعنی وجود را بر آنان پوشاند و از حال عدم رهایشان ساخت. این وجود یک کسوت بر ذات عدمی آن‌هاست و چون پوشاندگی از صفات ذاتی نمی‌باشد، بعید نیست که آن‌ها را بدان‌جا که از آن بیرون آمده‌اند برگرداند و آن حالت عدم است (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۰۷).

از دیگر موارد حیرتِ «درنگِ فراپیش عدم»، آنجا می‌باشد که بخواهد حجاب بین ما و او برطرف گردد، از آن‌رو که موصوف به سُبُحات وجه و انوار آن می‌باشد؛ حال آنچه که دیده او به سُبُحات و انوار وجهش درک می‌کند و آنچه به نور منور است که ظهور عالم امکان می‌باشد، همگی را می‌سوزاند، درحالی که این انوار، وجود او می‌باشند و چگونه کسی که حقیقتش ایجاد است، معدوم می‌گردد؟! ^(۲۶) به نظر ابن عربی، این حیرتی است که از بیان او (حدیث قدسی)، و علم ما بدان حاصل می‌شود؛ حیرتی که پشت را می‌شکند و خِرَد را به سرگشتگی وامی‌دارد (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۵۹).

۳-۲-۳. حیرت به مثابه وصال حقیقت

بنابر آیه شریفه «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسرا: ۷۲) کوری نشان از آن دارد که فرد هیچ گشایشی فراورش نمی‌باشد و همه چیز تاریک، مبهم و ناآشناست. هیچ دستاورد، بهجت و سروری متصور نمی‌باشد و آنچه بر او گشودگی دارد، عدم است. به نظر ابن عربی، این کوری حیرت است که ازسویی مخصوص صاحبان علوم رسمی و ارباب فکر و ازسویی دیگر نزد علماء بالله است (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۸۵).

برای ارباب علوم نظری، به سبب فراخی و اتساع عالم خیال - از آنچه فکر از حس می‌گیرد و یا قوه مصوره برای او تصویر می‌کند - تا پایان زندگی فراغتی نمی‌باشد و تا لحظه مرگ در حیرت به سر می‌برد. برای او این حیرت را پایانی نمی‌باشد، چون عالم خیال نامتناهی است. پس در جهان

دیگر که ادامه و عین دنیاست، حیرت او فزونی می‌گیرد و گمراه‌تر می‌شود. زیرا در این دنیا امیدى داشت که کشفی حاصل شود و حیرت او زایل گردد اما با برگشت به اصل خود در آخرت، حیرتی همچون آنچه فخررازی به آن مبتلا بود، دست در گریبان او خواهد شد.^(۲۷)

اما طریق اهل الله طریق «تجلی» است. حقیقت محال است که در یک صورت دو بار تجلی کند. صاحب تجلی دارای ادراک حسی در علم صور است و تکثرات صور جز بهجت و سرور برای او چیزی ندارد. پس به سبب اختلاف صور تجلی به حیرت می‌افتد.

این جاست که شرف حس بر عقل مشخص می‌شود. زیرا آنچه او به‌سویش دعوت می‌شود نه علم بلکه حیرت همراه با بصیرت است. زیرا علم مضبوط و معین در اینجا محال است:

چون جز حیرت در خدا نمی‌باشد، زیرا امر بزرگ است و آن که به‌سویش فراخوانده می‌شود نه حصر را می‌پذیرد و نه در ضبط می‌آید، در این صورت از او چیزی در دست نیست، پس او جز آنچه که در هر تجلی می‌بینی، نمی‌باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۸۶).

حقیقت به سبب بزرگی مرتبتش هرگز نمی‌تواند همچون نمود معیار صرف، دور از دیگر چشم‌اندازها تثبیت شود، و این تکاپوی پایان‌ناپذیر چشم‌اندازی - دریافت‌کنندگی است که هر آن حقیقت را زنده نگه می‌دارد و این به معنای تمام یعنی «حسی بودن». این جاست که اگر بخواهیم بین هنر و فلسفه یکی را برگزینیم، هنر است که می‌تواند با تکیه بر بنیان‌های زیباشناسانه^(۲۸) خود، پیوسته و به‌طور ناپایانی به مثابه تلطیف‌کننده، حیات حسی را بیشتر افزون کند تا بخواهد همچون فلسفه به مثابه تثبیت‌کننده نمود حقیقت عمل کند (رک: هایدگر، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۹۱).

اما کامل در این طریق کسی می‌باشد که این اختلاف صور را در عین واحد مشاهده کند. با این همه، از نظر ابن عربی، صاحبان تجلی معرفت آخر امر به شتاب برایشان حاصل شده است، زیرا قلب او ابدی است و تجلیات را پایانی نمی‌باشد. پس صاحبان تجلی در دنیا از ارباب نظر، کورتر و گمراه‌ترند، زیرا آن‌سوی تجلی مطلب دیگری برای عالم بالله نه «هست» و نه «تصور» می‌شود (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۸۶) و همین حیرت منتهای وصال با محبوب می‌باشد:

کل من حار وصل والذی اهتدی انفصل

(ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۲)

این سخن کسی است که عجز از درک ادراک، را ادراک می‌داند. از همین رو، ادراک جدیدی در شناخت و تقرب به حق شناخته می‌شود که «حیرت» است، چیزی که جز از طریق اختلاف صور در عین واحد و یا «جهل بالله» حاصل نمی‌شود:

فالعلم بالله عين الجهل فيه به والجهل بالله عين العلم فاعتبر
(ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۹۹)

زیرا اصل در عالم جهل است و علم مستفاد و معلوم می‌باشد. پس علم وجود است و وجود فقط از آن اوست و جهل عدم است و عدم، عالم را شایسته است. زیرا چون انسان بر حسب علمش بر او نظر کند، او را مشبه و منزه می‌یابد، پس جمع می‌کند و فرق می‌نهد؛ تنزیه و تشبیه می‌کند، درحالی که تمام این‌ها خودش هست، زیرا آن‌ها عبارت از تجلی الهی در مراتب است و انسان جامع مراتب می‌باشد و آنان در دیده ناظر به آن رنگ می‌پذیرد. پس هر حکمی به انسان منتسب است؛ علم به او، همان جهل و سخن، همان سکوت است (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۰).

افزون بر این نکته، علم به خدای متعال، جهل انسان به خود و علم به خود، علم انسان به خداست، چون انسان از اوست؛ به خاطر هستی ویژه‌ای که در نوع انسانی نهفته است و با روی آوردگی به فنا یا به تعبیر صحیح‌تر به توهم وجودی خود از حیث هستومندی، آن هستی یگانه آشکار می‌شود.

نتیجه

روی‌گرفت مفهومی و به دست قوای عقلی سپردن حاق هستی، تکاپو و سرزندگی آن را دگرگون می‌کند. خلاف آن، ژرف‌نگری در معنای حس و حضور بی‌واسطه آن در متن هستی می‌طلبد که همواره حس‌مندی، در متعلق خود بودن و ادراک، در رسیدن به نهایت اشیا باشد. در عرصه گشوده زبان و نقش میانجی‌گرائه آن است که اجازه رویارویی هستی و نیستی فراهم می‌گردد و ساختار عرفانی هستی مجال می‌یابد تا در صورتی نوین و در عین حال همراه با بازگشت به سرچشمه‌های عرفان چینی دوباره پذیرد.

ادراک، ورای پای‌بست‌های معرفت‌شناختی رخصت می‌یابد تا خود بی‌واسطه در بارگاه هستی طعم آن را بجشد، هرچند این نسبت با انفتاح عدم در بنیاد انسان همراه با فروپاشی نسبت‌های

موجودات دست دهد تا او را در مگاک افکند و حیرت را برانگیزاند. پس از طی این مرحله و تنها بر بنیاد حیرت یعنی افتتاح عدم است که پرسشگری اصیل انسان رخ می‌نماید و زبانی متفاوت از حالت قبل افتتاح او را برمی‌خیزاند تا با زبان هستی و از سرآغازین‌ها سخن گوید. این زبان که از انگیزشی بی‌واسطه بنیان گرفته، توانایی نامیدن اشیا و باردادن به آن‌ها برای ایستادن در پهنه فراخ هستی را دارد. برخلاف این نگرش، تحدیدهای منطقی بی‌چاره، به علت عدم بلوغ به آن بارگاه و داشتن روی گرفت در اندازه‌ی طور خود، همچنین نداشتن معنای متمایزی از عدم، توان آن ندارد تا به تبیین کامل گستره هستی و نیستی دست یازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. گرچه «وجود عدمی» از لحاظ منطقی، تناقض‌ناست اما از لحاظ عرفانی منظور وجود کونی خیالی و وهمی است که در عدم جای دارد (رک: ۳-۲-۱)

2. Alētheia / αληθεια.
3. Intentionality / Intentionality.
4. Linguistic Philosophy
5. Sensation.
6. Perception.
7. Sensuousness.
8. νοεῖν / Noein.

۹. معنای لوگوس به مرور با آنچه رومیان عقل (Ratio) می‌نامیدند، در هم تنیده شد. Ratio مشتق از فعل Reor می‌باشد که به معنای «چیزی را به جای چیز دیگری گرفتن» است. به این ترتیب، معنای لوگوس نیز دست‌خوش تطور معنایی شده و به معنای «چیزی را به جای چیز دیگری بیان کردن» می‌شود. به نظر هایدگر، علم منطق از این نوع عقل بحث می‌کند و کانت نیز در نقد عقل محض، نظر به همین نوع عقل دارد (رک: هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۹۱).

۱۰. می‌توان عقل «شهودی» یا «عین» را نیز نام برد. این عقل مشاهده‌گر در عرفان ابن عربی آنچنان مورد نظر قرار نگرفته است. عقل شهودی در طریقه ادراک مشابه قلب است و مقلد فکر نمی‌باشد:

لا یعرف الله إلا الله فأعتبروا ما عقل عینٍ كعقل قلد الفکرا

(ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۸۳).

۱۱. «آیدوس» یونانی به معنای دیدار می‌باشد. همچنین کلمه $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$ ، به معنای «اندیشیدن»، در اصل خود به معنای «ادراک با دیدگان» است. و در ادوار اولیه فلسفه یونان شناخت بر حسب نوعی «شوق دیدن» درک می‌شد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۴۱۱-۴۱۲).

۱۲. زیباشناسی (Aesthetics) خود به معنای ادراک حسی است.

13. Perspektivisch-wahnehmend.

۱۴. رک: صدفی، ۱۳۸۶: ۳۸-۴۵.

۱۵. فرق عدم و محال در این است: عدمی که ممکن به آن وصف می‌شود و از خصوصیات عین ثابت‌ه اوست، می‌تواند وجود عینی را بپذیرد اما عدم که عبارت از محال است، وجود عینی را نمی‌پذیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۰۹).

۱۶. «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ» (احزاب: ۱۳).

۱۷. حسّ الحُمَى

۱۸. انْحَسَتْ أَسْنَانُهُ

۱۹. الحسنّ و هو وجع يأخذ المرأة عند ولادها.

۲۰. رک: تفسیر آیات ۱۱ تا ۱۳ سوره انبیاء.

۲۱. «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (حج: ۱۱).

۲۲. إعلم أن منزلة القوى الحسية الحيوانية أتم من منزلة القوى الروحانية (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۸۲).

۲۳. ترجمه: هر که حیرت کرد، واصل شد و کسی که هدایت شد، جدا افتاد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۲).

۲۴. عرصه و نورگاه ترجمه‌ای از کلمه Lichtung آلمانی است که به معنای فضایی تُنک در جنگل است که پذیرای نور می‌باشد و این تُنکی نشان از عدمی بودن انسان دارد.

کلمه عرصه بدان جهت انتخاب شده که به معنای فضای باز جلوی ساختمان یا میدان کارزار گفته می‌شود. انسان به واقع پا به عرصه هستی نمی‌گذارد بلکه انسان آن عرصه‌ای است که هستی می‌تواند پا بدان گذارد (مک کواری، ۱۳۷۷: ۶۱)؛ مانند این بیت:

ای مگس عرصه سیمرغ نه جولانگه توست عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری

می‌توان کلمه روشنی‌گاه را نیز برای آن در نظر گرفت که از این منظر شاید بتوان گفت انسان همچون شمع، چراغواره راه و مصباحی است که نور از هستی می‌گیرد و آن را پاس می‌دارد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۳۵).

۲۵. ترجمه ابیات: و می گویم درحالی که وصف من (از زاری و نزاری) گواه صدقی بر تیزی آتش عشق من است و وجد من، به حکم غلبه صبايت محوکننده هستی و ادراک من می باشد، و این عدم و فقد حاصل شده که مرا اثبات می کند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۹۷-۲۰۳؛ نیز ۱۳۸۶: ۲۳۲-۲۴۵).
- (و می گویم) پیش از اینکه عشق آن بقیت و ماندگی مرا نیز فانی کند، به من یک نظر روی آورنده ببخش که از آن بقیت به تو بنگرم (و سپس به یکبارگی با لذت و ادراک خود وداع کنم و یکسر متوجه عالم فنا گردم).
- اگر چنان که مرا شایسته دیدار خود نمی دانی (لا اقل) بر گوش من به گفتار «لن ترانی» منت گذار، چه پیش از من کسی غیر مرا آن جواب خوش آمده است.
- به سبب شدت مستی من و سیر عاشقانه، برای من احتیاج به افاق، صحو و بقای رخ داد و اگر این عشق و مستی اولیه نبود، این افاق و هشیاری نیز نبود تا جگر مرا پاره پاره کند.
۲۶. إن الله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما ادرکه بصره من خلقه. (باقر صدری نیا، فرهنگ مآثورات متون عرفانی، صص ۱۴۲-۱۴۳).
۲۷. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به نامه ابن عربی به فخر رازی: (ابن عربی، ۱۴۲۳: ۱۹۰-۱۹۶).
۲۸. Aesthetic به معنای ادراک حسی است.

منابع

- قرآن کریم
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۳)، رسائل ابن عربی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ . (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت: دارصادر.
- _____ . (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، چاپ دوم، تهران: الزهرا.
- _____ . (۲۰۰۳)، کتاب المعرفة، تحقیق امین ابوجوهر، دمشق، دارالتکونین.
- _____ . (۱۴۲۳)، التجلیات الإلهیة، تعلیقات ابن سودکین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۱۵)، معجم المقاییس فی اللغة، بیروت: دارالفکر.
- اصفهانی، راغب، (۱۴۲۶)، مفردات ألفاظ القرآن الکریم، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم: طلیعه نور.

- جباری، اکبر. (۱۳۸۷)، پرسش از وجود با نگاهی به کتاب وجود و زمان مارتین هایدگر، تهران: کویر.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۶)، مدخل فلسفه غربی معاصر، به اهتمام مریم سادات، تهران: نشر علم.
- _____ . (۱۳۸۴)، جهان در اندیشه هایدگر، تهران: دانش و اندیشه معاصر.
- ساکالوفسکی، رابرت. (۱۳۸۴)، درآمدی بر پدیدارشناسی، محمدرضا قربانی، تهران: گام نو.
- سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۸۴)، دفتر روشنائی، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- صدقی، مهدی. فروردین ۸۷، «متدولوژی عرفانی با ابزار عقلانی؟!»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۷، تهران.
- عقیقی، ابوالعلاء. (۱۳۸۲)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- فرغانی، سعیدالدین سعید. (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۶)، منتهی المدارک و منتهی لب کل کامل عارف و سالک، تحقیق و تصحیح وسام الخطاوی، قم: مطبوعات دینی.
- معلوف، لوئیس. (۱۳۸۲)، فرهنگ المنجد، محمد بندریگی، تهران: ایران.
- مک کواری، جان. (۱۳۷۷)، فلسفه وجودی، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: ترجمه و نشر کتاب.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸)، چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- _____ . (۱۳۸۷)، نیچه، ترجمه ایرج قانونی، تهران: آگه.
- _____ . (۱۳۸۶)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- والگانیو، دانیلا. (۱۳۸۵)، درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، گام نو.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.