

بررسی و نقد فلسفی دیدگاه ابن‌عربی درباره مبادی برهان و یقین در عالم ماورای طبیعت

* مجید صادقی حسن‌آبادی

** سید مهران طباطبائی

چکیده: از منظر ابن‌عربی، نفس مدرِک انسان، به‌واسطهٔ تبعیت و تقلید از حواس و عقل، علم آن به امور اتفاقی است؛ گاه صحیح و گاه اشتباه. محیی‌الدین معتقد است از میان مدرِکات، تنها عقل خطأ می‌کند. و خطأ بیشتر در قسم اخیر است. براساس مشاهدات عرفانی حوزهٔ صدق بدیهیات عقلی نیز در همهٔ موقعیت‌ها و شرایط نیست؛ بلکه در مراتبی از عالم ماورای طبیعت، هیچ‌یک از بدیهیات و ضروریات عقلی ضرورت صدق ندارد. درنتیجه با توجه به اتفاقی بودن علم از طریق عقل و حواس و محدودیت صدق ضروریات عقلی، تنها راه کشف حقیقت، تقلید از خداوند و شهودات قلبی است. در نقد فلسفی دیدگاه وی باید گفت: بدیهیات اولیه تحت هر شرایط و در همهٔ عوالم صادق هستند؛ به‌گونه‌ای که قابل اثبات، انکار و تشکیک نیستند. به‌علاوه، مکاشفات قلبی نیز مصون از خطأ نیست و به‌واسطهٔ کشف و شهود، به‌هیچ‌وجه، نمی‌توان، صحت بدیهیات اولیه و گزاره‌های عقلانی را مورد تردید قرار داد و تاهنگامی که حریم کار کرد عقل بدیهی و نظری پاس داشته نشود، کتاب و سنت و یا هیچ‌امری نمی‌تواند معیار برای سنجش مکاشفات قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: ابن‌عربی، برهان، یقین، ماورای طبیعت، بدیهیات، تقلید

e-mail: majd[at]ltr.ui.ac.ir

e-mail:mehran.tabatabaei@gmail.com

* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۹/۱۵ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱/۱۵

مقدمه

در مورد اعتقادات ابن‌عربی در حیطه کارکرد عقل و گزاره‌های عقلی اظهارنظرهای گوناگونی صورت گرفته است. در این نوشتار برآنیم تا ضمن تقریری مستند از آرای ابن‌عربی، در باب توانمندی عقل و حجیت گزاره‌های عقلی در دو قلمرو طبیعت و ماورای طبیعت، نگاهی نقادانه و منصفانه بر آن بیفکنیم.

محیی‌الدین، حوزه کارکرد عقل را تا کجا می‌دانست و معارف عقلی را چگونه نقد می‌کند؟ چرا از نظر ابن‌عربی بدیهیات اولیه همچون اصل علیت و استحاله اجتماع نقیضین در مراتبی از عالم ماورای طبیعت صادق نیست؟ آیا در مقام واقع و حقیقت، بدیهیات اولیه، مانند اصل «استحاله اجتماع نقیضین»، اصل علیت و اصل هوهویت در همه جهان‌های ممکن صادق است و یا تنها در عالم طبیعت کارایی دارد؟ آیا نفس، در قلمروی ادراکش، براثر بهره‌مندی از حواس و عقل دچار تقلیدی غیرمتقن و آلوده به خطأ می‌شود؟ آیا برطبق اعتقاد ابن‌عربی می‌توان معرفت شهودی و تقلید از خداوند را جایگزین مناسبی برای علم از طریق عقل و حواس دانست؟ این‌ها پرسش‌هایی است که در این مقاله به آن‌ها خواهیم پرداخت.

به‌طور خلاصه، ابن‌عربی استفاده از عقل و حواس را در عالم طبیعت مفید می‌داند، اما از منظر وی، شناخت حاصل شده برای نفوس انسانی در عالم ماده، به دلیل تبعیت و تقلید آن‌ها از عقل و حواس، غیر قابل اعتماد است. عقل نیز به سبب تبعیت از قواعد منطقی و یا حواس در عالم ماده، مقلد و مرتکب خطاست. در نظر ابن‌عربی فلاسفه و عقلا، به سبب گرفتاری در دام عقل و تقلید از قوانین و مقررات آن و تبعیت با واسطه از حواس و حتی پیروی از فلاسفه دیگر، دچار خلط و اشتباه می‌شوند و لذا نمی‌توان به سخنان آنان اطمینان کرد.

در این مقاله با تبیین محدوده کارکرد بدیهیات اولیه و انکارنایذیر بودن آن‌ها، به نقد نظریه ابن‌عربی پرداخته خواهد شد و با تبیین رابطه نفس انسان و قوای آن و بررسی علل محفوظ ماندن عقل از خطأ و اشتباه، مشخص می‌شود که پذیرش همه علوم و مکاففات و... مبتنی بر قبول صحت بدیهیات اولیه و قواعد عقلی در همه عوالم است و به هیچ‌وجه نمی‌توان نقش تعیین کننده عقل و حواس در کشف حقیقت را به علت برخی اشتباهات عارضی، در نظر نگرفت و یا تضعیف نمود؛ در غیر این صورت مبنایی برای پذیرش هیچ‌اصلی از جمله شهودات عارفان وجود ندارد.

۱. تبیین و توضیح دیدگاه ابن‌عربی

در این بخش به تبیین و توضیح دیدگاه ابن‌عربی درباره چگونگی تقسیم‌بندی معارف و علوم، حوزه کارکرد عقل، نقد عقل نظری، محدوده صدق بدیهیات اولیه، صحت ادراک قوای حواس و معرفت شهودی خواهیم پرداخت.

۱-۱. تقسیم معارف و علوم

ابن‌عربی علوم را به سه دسته علم عقل نظری، علم اسرار و علم احوال تقسیم می‌کند. علم عقل نظری، علمی است که وقتی آن را با عبارت بسط دادیم، نیکو شود و معنایش آشکار گردد یا به ذهن نزدیک شود. ابن‌عربی بر این اعتقاد است که مدرکات، مدرکات و ادراکات، ذاتاً متفاوت‌اند و هر مدرکی، مدرکی خاص و هر مدرکی خاص دارد. مدرکات شش گونه هستند: پنج حس شاهد که عبارت‌اند از سامعه، باصره، شامه، لامسه، ذائقه و یک عقل حاکم. هیچ‌یک از این مدرکات، جز عقل خطا نمی‌کنند. ادراکات عقلی نیز دو گونه بودند: بدیهی و نظری. خطا تنها در قسم اخیر رخ می‌دهد. علوم نظری نیز صحیح و فاسد دارند و هر اندازه که عبارات، گستردگی بیشتری داشته باشند، معنای آن‌ها بهتر فهمیده خواهند شد. همچنین ابن‌عربی بر فطری و جبلی بودن بدیهیات تصریح کرده است: «الضرورات و هی امور مرکوزه فی الجبله» (ابن‌عربی، ۱۱۹۴، ج ۴: ۳۱۹).

علم اسرار علمی است که عبارات نمی‌تواند معنایش را قابل فهم کند. علم اسرار علمی است که به انسیا و اولیا اختصاص داشته و با القای روح القدس حاصل می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۱). این علم دو قسم است: قسمی مانند قسم نظری، علم عقل است که نه توسط مکر و نظر بلکه از طریق عطا و وهب حاصل می‌شود. قسم دوم خود دو گونه است: گونه‌ای به علم احوال می‌پیونددند، اما اشرف از آن است و گونه‌ای دیگر از نوع علم اخبار است. گرچه ذاتاً احتمال صدق و کذب دارد، اما اگر عصمت مخبر ثابت شود احتمال کذب در آن‌ها روانیست.

علوم احوال متوسط بین علم اسرار و علم عقول هستند و اغلب اهل تجارت به علم احوال ایمان می‌آورند. علم احوال به علم اسرار نزدیک‌تر است تا علم نظری عقلی، ولی به علم عقلی ضروری نیز نزدیک است، بلکه اصلاً علم احوال همان علم عقلی ضروری است؛ اما چون عقول به علم احوال نمی‌رسد مگر با اخبار نبی یا ولی، از این‌رو علم احوال از علم عقلی ضروری متمایز می‌گردد،

ولی همین علم احوال در نزد کسی که نسبت به آن به مقام شهود رسید، ضروری می‌گردد. (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱: ۱۳۹). این علم جز با ذوق به دست نمی‌آید و با عقل و استدلال قابل حصول نیست. علم به شیرینی عسل، دشواری صبر، لذت وصال، عشق و شوق، از نوع علم احوال است که از طریق ذوقی به دست می‌آید و تنها راه حصول آن اتصال به آن‌ها و چشیدن آن‌هاست. حاصل آنکه علم عقل بدیهی، فطري است چون از سوی خدادست شک و شبه در آن راه ندارد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱: ۱۳۹). علم عقل نظری کسبی است. علم احوال ذوقی و واسطه میان علم عقل نظری و علم اسرار است. این علم برخلاف علم عقل، فقط قابل تجربه و ذوق است و به لفظ و بیان در نمی‌آید. انتقال این علم جز از طریق مثال میسر نیست. و درنهایت علم اسرار، جامع جمیع علوم است که به انبیا و اولیا اختصاص دارد.

۲-۱. حوزه کارکرد عقل

عارف دو حوزه معيشت و طبیعت را از الهیات و ماورای طبیعت جدا می‌کند و کارایی عقل را در محدوده معيشت و طبیعت کارآمد می‌داند. آنجاکه عقل، محسوسات را با مشاهده درک می‌کند یا به تدبیر معاش و تدبیر مسائل دنیوی در بازار خور و خواب می‌پردازد و تا زمانی که در این محدوده می‌ماند مورد تأیید عارف است تاجایی که ابن عربی عقل را از حیث ضروریات و بدیهیات اولیه و نیز از حیث فکر صحیح و درستش، که به راه‌های حواس و یا ضروریات و بدیهیات برمی‌گردد، علم نامیده است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۸۶). لکن باید این نکته را مورد توجه قرار داد که از نظر وی هیچ کس علم صحیح به دست نمی‌آورد مگر آنکه بذاته اشیا را بشناسد. در نتیجه اگر کسی در مقام ذات خود به عنوان متفکر مستقر شود، در سطح ظاهر به ادراک اشیا پرداخته و ذات او در جریان ادراک قرار نگرفته است (ابن عربی، بی‌تاقی ۲: ۲۹۸). علمی که براثر رابطه ادراکی قوای مدرک با پدیدار مدرک حاصل می‌شود، علمی اتفاقی است. البته این مطلب به این معنا نیست که باید چنین علمی را رها کرد؛ بلکه حرف او این است که چنین علمی برای زیستن در سطح خاصی از حیات بشری بسیار مفید است و کارایی دارد. محیی‌الدین معتقد است که اگر انسان بخواهد اشیا را نه صرفاً برای بهره‌وری از آن‌ها و تصرف از آن‌ها بلکه به عنوان بخشی از وجود خود بشناسد، چنان علمی نمی‌تواند این اهداف را برآورده کند. از این‌رو کارایی عقل، چه در حوزه معيشت و طبیعت و چه در حوزه ماورای طبیعت یقین دهنده نخواهد بود؛ زیرا نفس انسان با واسطه قوه فکر به شناخت

پرداخته است و هرگز به ذات شیء آگاه نخواهد شد. درنتیجه صحیح بودن شناخت امری کاملاً اتفاقی است و مطابق بیان ابن‌عربی داده‌های حسی گاه با واقع انطباق دارد و گاه ندارد: «قد یغلط و قد یوافق الامر علی ماهو علیه فی نفسه» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۲، ۲۹۸). انسان نمی‌داند مگر به قوهای از قوایی که خداوند به انسان عطا کرده است مانند حس و عقل، و انسان ناگزیر است تا از این دو تبعیت کند. عقل از فکر تبعیت می‌کند و فکر گاه درست است و گاه خطأ. درنتیجه در عرصه شناخت تقليدی، درستی شناخت، کاملاً اتفاقی است: «فیکون علمه بالامور بالاتفاق» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۲، ۲۹۸).

از نگاه عارف، برای عقل در تحصیل علوم رسمی از راه حواس و استدلال، اجمال و ابهام و امکان خطأ و انحراف وجود دارد و به همین دلیل احکامش از یقین برتری که جای هیچ‌گونه تردید در آن نباشد بهره‌مند نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۱، ۳۳). در نظر ابن‌عربی جایگاه عقل در علوم رسمی محترم شمرده شده است و در عین حال، وصول به مقام یقین از آن طریق را نمی‌پذیرد. سخن ابن‌عربی این است که عقل نظری کارایی خاص خود را دارد و آن‌گاه که در قلمروی ویژه خود به کار می‌رود و از مرزهای خود تعدی نکند؛ همچنان تقليدی است و غیرقابل اعتماد؛ اما بسیار مفید است و اگر بخواهیم از عقل نظری در مسیر دستیابی به حقیقت استفاده کنیم؛ عقل نظری را بیرون از محدوده نفوذ و کارایی اش به کار گرفته‌ایم.

ابن‌عربی مانند صوفیان و عارفان دیگر در معرفت خداوند و صفات او طریق کشف و عیان را بر طریق استدلال و برهان تفضیل می‌دهد و علم منکشف را علمی ضروری و غیرقابل شبه می‌داند و می‌گوید:

راه‌هایی که به شناسایی خداوند می‌انجامد دو راه‌اند، راه سومی وجود ندارد و آن کس که در توحید خداوند راهی جز این دو راه می‌پیماید، در توحیدش مغلد می‌باشد. راه اول راه کشف است که علم حاصل از آن ضروری است و انسان در وقت کشف آن را در خودش درمی‌یابد و در آن شک و شبه روانی دارد و به دفع آن نیز قادر نمی‌باشد و برای آن دلیلی سوای آنچه در خودش دریافتنه نمی‌شناسد تا به آن استناد جویید، اگرچه بعضی مانند دوست ما ابوعبدالله بن‌الكتانی، ساکن شهر فارس، گفته که در کشف نیز هم دلیل اعطای شود و هم مدلول. البته این در بعضی از

کشف‌ها صحت دارد ولی در جمیع موارد صادق نیست؛ زیرا کسانی هستند که امور را از راه ذوق و یا تجلی الهی بدون انکشاف دلیل در می‌یابند. این جماعت رسول و انبیا و بعضی از اولیا هستند. راه دوم طریق فکر و استدلال با برهان عقلی است که دون طریق کشف است، زیرا گاهی به دلیل صاحب نظر شباهتی عارض می‌شوند که دلیل را قدر می‌نمایند، در این صورت در کشف و رفع آن‌ها و بحث از وجه حق به تحمل تکلف حاجت می‌افتد (ابن‌عربی، بی‌تا: ج ۱: ۳۱۹).

از منظر ابن‌عربی فکر از راه دلیل و برهان به خدا نمی‌رسد، بلکه فقط می‌داند که او هست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۲). لکن در طریق کشف، علم حاصل از آن ضروری است و این علم هرگز در عرض شک و شبھه نیست و همواره راهی روش، سالم و مورد وثوق می‌باشد. ابن‌عربی در معنا و تفسیر روایتی از پیامبر^(ص) در فتوحات می‌گوید: «خداؤنده بر من فیوضاتی نازل فرما که عقل از تمام وجوده آن‌ها را محال می‌شمارد تا به عجز خود از درک شایسته تو و درک صفات جلال تو پی ببرد» (ابن‌عربی، ج ۱۹۹۴: ۶۲۶۵). و در موارد بسیاری در آثارش از حیرت سخن گفته و معتقد است: «حیرت کاملاً حالت طبیعی برای کسانی است که چشمان خود را به عمق ماوراء طبیعت گشوده‌اند» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۰۵). به طوری که حیرت اهل نظر به خاطر اختلاف در امور متعارضی است که خداوند خود را به وسیله آن‌ها وصف کرده است و وقتی فیلسوف سعی در فهم این امور کند، دچار حیرت می‌شود (ابن‌عربی، ج ۱۹۹۴: ۴۲۱۶).

۱-۳. نقد عقل نظری

ابن‌عربی در ذیل تقسیم‌بندی انواع علوم، معلومات عقل را به دو قسم ضروری و نظری تقسیم می‌کند و معتقد است که تنها ضروریات برای عقل فطري هستند ولی علم نظری برای عقل کسبی و به دنبال نظر و دلیلی حاصل می‌شود و شرط حصولش آگاهی بر وجه آن دلیل است. از نظر ابن‌عربی معرفت عقلی، سلبی و تنزیه‌ی است و معرفت تنزیه‌ی تنها نیمی از معرفت به شمار می‌آید. وی در «فصل الیاسی» به این نکته اشاره می‌کند که به وسیله عقل تنها می‌توان مرتبه تنزیه‌ی باری تعالی را شناخت در حالی که برای شناخت صحیح و کامل نیازمند معرفت تنزیه‌ی و تشیه‌ی هستیم (ابن‌عربی، ج ۱: ۱۸۱، ۱۹۴۶).

افرون بر وجه محدودیت عقل نظری در مقام ادراک، به اعتقاد محیی‌الدین عقل در گزاره‌های نظریش مقلد قوای حس، خیال، حافظه و مفکره است و در این قسم ادراک است که عقل گاه به اشتباه می‌رود و خطأ می‌کند. وی می‌نویسد:

حال ای برادر این عقل را بنگر چقدر قصیر و نیازمند است که آنچه را بیان داشتیم نخواهد دانست مگر با واسطه تقلید از این قوا (قوه خیال، قوه حافظه، قوه مفکره و وهم) و بماند که در این قوای چه بیماری‌ها که نیست! (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۸۹).

به طور کلی هر کس که چیزی را به واسطه امر زائد بر ذاتش بشناسد پس او مقلد آن امر زائد است. در عالم وجود تنها خداوند است که علم او به اشیا بذاته است و علم غیر او به اشیا تقلیدی است. پس انسان چیزی را نمی‌داند مگر از طریق قوایی که خداوند به انسان عطا کرده است که عبارت‌اند از حواس و عقل. پس انسان چاره‌ای از تقلید از حس ندارد که گاه مطابق نفس الامر و گاه مخالف آن است و یا از عقل تقلید می‌کند؛ خواه عقل ضروری و خواه عقل نظری. عقل از فکر تقلید می‌کند که گاه صحیح و گاه فاسد است. پس علم انسان به امور اتفاقی است و جز تقلید با امر دیگری مواجه نیستیم (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۲۹۸). در توضیح چگونگی اتفاقی بودن علم از طریق عقل، محیی‌الدین معتقد است، در گزاره‌های عقلی مستقل از حس، عقل مقلد قواعد منطقی و اصول و قواعد قیاسی است و این موارد واسطه در ک حقایق هستند که مانع از دستیابی به حقیقت هستند و علم به امور، اتفاقی خواهد شد. فلاسفه از تقلید دور نیستند؛ زیرا اولاً هر یک از ایشان معمولاً به مکتب یا شخصیت معروفی مانند پیروان افلاطون یا ارسطو دلبسته و پیرو افکار و عقاید آن می‌شود؛ ثانیاً در صورت اسقلال فکری هم، باز در تفکر و استدلال خویش، نوعی پیروی و تقلید از اصول و مبادی و مقدمات قیاسی وجود دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۸۹). مبنای ابن‌عربی را در یک جمله می‌توان چنین گفت: علم صحیح یعنی علم کارا و مفید در جهت شناخت حقیقت بماهو حقیقت، برای احدی میسر نیست مگر آنکه میان مدرک و مدرک، واسطه‌ای وجود نداشته باشد؛ در غیر این صورت، علم، تقلیدی و غیرمفید در جهت شناخت صحیح واقعیت خواهد بود. می‌دانیم انسان در ادراک خود از عقل و عقل از فکر تقلید می‌کند که علم آن به امور اتفاقی است، در نتیجه علم از طریق عقل تقلیدی و اتفاقی خواهد بود. چنان‌که ساحران و برخی اجنه، قوای عقلانی برخی افراد را

به بازی می‌گیرند و آن‌ها گمان می‌برند به معرفت حقیقی دست یافته‌اند (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۶۲۱).

در مجموع ابن‌عربی عقل نظری را از دو وجه مورد انتقاد قرار می‌دهد: اول آنکه ادراک عقلی سلبی و تنزیه‌ی است و معرفت تنزیه‌ی تنها نیمی از معرفت به‌شمار می‌آید؛ دوم آنکه عقل نظری مقلد سایر قواست؛ از این رو محتمل است که عقل نظری دچار خطأ و اشتباه شود.

۴-۱. محدوده صدق بدیهیات اولیه

ابن‌عربی مراتبی از عالم ماورای طبیعت را منزه از آن می‌داند که در احاطه شناخت عقل انسان قرار گیرد. کسانی که در مقام وصول به علوم الهی از اندیشه مدد می‌جویند از اهل الله نیستند. این‌ها از علوم و معارف الهی بی‌خبر و از احوال اهل الله بی‌بهره هستند. وی دلیلی را هم درباره برهان‌ناظری وجود خدا عرضه می‌دارد و می‌گوید: شناخت یک چیز در صورتی ممکن است که معرفت و شناختی مقدم به آن بوده و بین آن دو معرفت مناسبی وجود داشته باشد، ولی از آنجاکه میان خدا و جهان هیچ مناسبی وجود ندارد، لذا خداوند به مدد معرفت پیشین شناخته نمی‌شود و در نتیجه استدلال از شاهد به غائب درباره خداوند درست نیست. وی در جای دیگر می‌گوید، علم به حسب ارتباط و ترتیب معلوم صورت می‌بندد و به جهت تمایز معلوم‌ها از هم شکل می‌گیرد، تمایز اشیا از همدیگر یا از جهت جوهریت است، مانند تمایز عقل از نفس یا از جهت هیئت اشیاست، مانند تمایز سیاهی و سفیدی. این حصر، حصر عقلی است، بنابراین چیزی که در آن جهتی از جهات مذکور نباشد، عقل اصلاً نمی‌تواند وجودش را در ک کند و چون جهات مذکور در خداوند وجود ندارد، لذا عقل نمی‌تواند وجود خداوند را در ک کند (ابن‌عربی، بی‌تا: ج: ۲: ۹۳-۹۲). محيي‌الدين، در وادی عالم ماورای ماده، نه به عقل به عنوان یک قوه بها می‌دهد و نه خردورزی را به عنوان یک فعل وقوعی می‌نهاد و نه به ادراکات بدیهی و موافق با اصل «عدم نقیضی» قائل است و عقل را در هر سه منکر می‌شود. به عبارتی بدیهیات اولیه اعتبار خود را از دست خواهد داد و به‌تبع آن براهین عقلی فاقد اعتبار است.

عارف در وادی عالم فراماده، معارف و گزاره‌های موافق با اصول عقلی را برنمی‌تابد و معتقد است انسان با اموری رو به رو است که در آن «بود و نبود»، «هستی و نیستی»، «وحدت و کثرت»، «واقعیت و خیال»، «ذهن و عین»، «جب و اختیار» با هم جمع‌اند و این حیرت را برمنی انگیزد.

گردآمدن دو ضد یا اضداد، در عینی یگانه و از جهتی یگانه، ازلحاظ حکم عقل درست نیست، اما ابن‌عربی می‌گوید که در انسان نیروی ادراک کننده دیگری، غیر از عقل و احکام آن یافت می‌شود که گرد آمدن اضداد را، در یک عین و از یک وجه، نه تنها می‌پذیرد، بلکه آن را ضروری می‌شمارد. به ابوسعید خراز گفته شد:

خدا را به چه شناختی؟ گفت: به جمع او میان دو ضد و سپس این آیه را خواند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ». اگر این جمع دو ضد، در عینی یگانه نباشد، سودی ندارد. نسبت‌ها را نمی‌توان منکر شد، زیرا شخص یگانه دارای نسبت‌های بسیار است و می‌تواند پدر، فرزند، عموم، دایی و مانند این‌ها باشد، در حالی که او اوست و غیر اوست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۴؛ ۳۲۵ و ج: ۴۰-۴۱).

درنتیجه خداوند شناخته نمی‌شود مگر به جمع میان ضدین، آن‌هم از جهت واحد و نه از جهات گوناگون، چنان‌که برخی حکما تصور کرده‌اند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۱؛ ۱۸۴). رسولان نیز درباره چیزهایی آمدند که عقل‌ها را محال و ناممکن می‌شمارند و در بعضی از معجزات ناگزیر به تأویل شده تا عقول پذیرند و ناچار به تسليم و ناتوانی در اموری که اصلاً تأویل‌پذیر نیست گردند (ابن‌عربی، بی‌تا: ج: ۱؛ ۲۱۸).

گزنه نامعقول بودی این مزه

کی بدی حاجت به چندین معجزه

(مولوی، دفتر ۱: بیت ۲۱۴۳)

سالک در مسیر خود با تجلیات گوناگون و بی‌پایان با چهره‌ها و احکام متفاوت روبرو می‌شود. با اینکه کثرت تجلیات را در کم می‌کند این تکثر و توالی را یک حقیقت می‌بیند. هم یکی است و هم یکی نیست؛ هم کثیر است و هم کثیر نیست. ابن‌عربی اهل حریت را چنین توصیف می‌کند: «متغیر حق را در هر شیء می‌بیند. او واحد را کثیر و کثیر را واحد، اول را آخر و آخر را اول، ظاهر را باطن و باطن را ظاهر می‌بیند». (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۲۰).

ابن‌عربی به صراحة بیان می‌کند مانعی ندارد که علت، معلول معلول خود باشد (قاعده دور) و عدم پذیرش آن را برآمده از ضعف عقل می‌داند که در علم تجلی مورد تصدیق است (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۸۵). در حکم عقل، شیء واحد یعنی عین ذات خارجی درصورتی که علت است معلول نمی‌شود، ولی در این نظر، فوق حکم عقلی که حکم کشف و شهود است این است که ذات،

مجمع اضداد و متصف به ضدین و جامع نقیضین است. مثل اینکه انسان عنصری را مجمع اضداد می‌بیند که هم طبیعت است و هم روح مجرد، پس متصف به ضدین و جامع نقیضین است و این معنی را مرآت قرار بدھیم در اتصاف ذات باری به اوصاف متضاده که هم علت است و هم معلول. به عبارتی تضایف بین علت و معلول ایجاب می‌کند که وصف علیت را برای علت، معلول آورده باشد که اگر معلول نباشد ذات علت متصف به علیت نخواهد بود. در نظر عقل، معلول، علت آنی که علت اوست نمی‌شود و این امر حکم عقل است که در او خفایی نیست. اما در عرفان، معلول، علت علت خود است. زیرا عین معلول، در حال ثبوت شدن در عدم، یعنی در ذات باری تعالی از عین علت که ذات حق است طلب می‌کند که او را موجود معلول قرار دهد، یعنی وجود خارجی دهد. پس معلول، علیش را وصف علیت می‌دهد و آنچه عقل حکم کرده است صحیح است در صورتی که در نظر تحریر شود. یعنی مکافث می‌بیند که علت، سبق ذاتی بر معلول دارد و یا اگر شخص مکافث نظرش را از تضایف بین علت و معلول دور کند، می‌بیند که علت نسبت به معلول سابق است (حسن زاده، ۱۳۷۸، ۴۹۲ و ۴۹۳).

شایان ذکر است ابن عربی در برخی عبارات، علم عقل بدیهی را، فطری می‌داند و معتقد است چون این علم ازسوی خداوند است، شک و شبیه در آن راه ندارد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱: ۱۳۹). لکن باید توجه داشت که در مراتبی از عالم ماورای ماده، ممکن است گزاره‌هایی مخالف عقل بدیهی نیز تحقق یابد که مسحیل به نظر برسد، اما می‌تواند به لطف الهی پذیرای آن باشد. توضیح: بخشی از علوم توسط تفکر حاصل می‌شود و بخشی را فکر ممکن می‌داند، ولی عقل از راه فکر نمی‌تواند به آن برسد... و بخشی دیگر را که فکر محال می‌داند و عقل نیز آن را به عنوان مستحیل پذیرفت، از استدلال نسبت به آن خودداری می‌کند، ولی اگر مشمول رحمت و موهبت الهی واقع شود، خداوند علم به این گونه امور را به او می‌بخشد. او آن حقیقت را به عنوان واقعه‌ای صحیح و غیر مستحیل می‌پذیرد، هر چند که از لحاظ عقل همچنان ناممکن به نظر می‌آید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۴).

۵-۱. بررسی صحت ادراک قوای حواس

ابن عربی مدرکات را شش چیز عنوان می‌کند: شنوایی، بینایی، بویایی، لامسه، چشایی و تعقل. محبی‌الدین، اشاره می‌کند که در ادراک جز عقل خطأ نمی‌کند و در این موضوع گروهی از

خردمدان به اشتباه و غلط افتاده و خطأ را به حس نسبت داده‌اند، درحالی که چنین نیست، بلکه اشتباه و خطأ از جانب حکم کننده می‌باشد که همان عقل است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۴-۲۱۳). نارسايی و اشتباه از حاكم که عقل است وقوع می‌باید و نه از حواس، زیرا ادراک حواس آن چیزی است که حقیقت آن‌ها به ضرورت، اقتضا و ایجاب می‌کند، چنان‌که عقل در آنچه به ضرورت ادراک می‌نماید خطأ نمی‌کند، ولی در آنچه به واسطه حواس و یا به وسیله فکر ادراک می‌کند اشتباه می‌نماید، بنابراین هرگز هیچ حسی اشتباه نمی‌کند.

۱-۶. معرفت شهودی

محی‌الدین همانند دیگر عرفا بر این نکته اصرار می‌کند که طریق کشف و عیان، بر طریق استدلال و برهان ترجیح و تفضیل دارد و علم منکشف را علمی ضروری غیرقابل شبیه می‌داند. البته ممکن است انسان در حال کشف، استدلال هم نصیبیش شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۹). وی عقل را از وصول حقیقی به معارف الهی عاجز و محروم می‌بیند و در عین حال راه را برای نیل به معرفت راستین تنها از طریق اراده، فتوح مکافیه و تعلیم الهی ممکن و میسر می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۲۲).

معلوماتی که به وسیله کشف و موہبۃ به دست آید، معلوماتی خواهند بود روشن و مفصل که عقل درباره آن‌ها از اطمینان و یقین قاطعی برخوردار است (قیصری، ۱۳۷۵: مقدمه ۷). علم صحیح و درست از طریق فکر به دست نمی‌آید، بلکه علم صحیح و درست علمی است که خداوند در دل دانا می‌افکند، و آن نوری الهی است که خداوند آن را به هر یک از بندگانش که بخواهد اختصاص می‌دهد و آن کس را که کشف نیست، علم نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۸).

برخی علم و معرفت را متزلف می‌دانند و برخی دیگر میان آن‌ها فرق می‌گذارند. ابن‌عربی از جمله عارفانی است که میان علم و معرفت تفاوت قائل است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۸). محی‌الدین در بابی که درباره مقام معرفت نگاشته پس از آنکه معرفت را نعمت الهی دانسته است، علم را از دو طریق قابل حصول می‌داند: گاهی علم از طریق نظر و فکر به دست می‌آید که در این صورت از شبیه، شک و حیرت درامان نیست، اما گاهی علم از راه سلوک و تقوا به دست می‌آید. چنین علمی، کشفی است و محی‌الدین آن را معرفت می‌نامد. معرفت به اهل حق و اهل الله اختصاص داشته و همواره روشن و شفاف است و هیچ‌گونه شک، شبیه، حیرت و خطایی را برنمی‌تابد. بر این اساس معرفت منحصر به علوم کشفی بوده و نوعی علم محسوب می‌گردد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۷).

در باور ابن عربی قلب اگر از پلیدی‌ها پاک گردد، معارف الهی در آن هویدا می‌شود. این معارف فیض و موہبۃ الهی است که قلب پاک و با خلوص آن‌ها را از فیاض و وهاب می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که ممکن است در زمانی بسیار کوتاه آن اندازه از علوم و معارف در آن پدیدار آید، که نگارشش زمان طولانی را طلب کند. ابن عربی معتقد است که قلب عصمت دارد. قلب، معصوم و مصون از خطاست، اما جز اهل مراقبت کسی از آن آگاه نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۴۶). چون آنچه در قلب رسوخ می‌کند، عین تجلی حق، ثابت، پایدار و خطاپذیر است. وی قلب را دارای طهارت می‌داند. طهارت قلب آن است که به خدا عالم باشد و همواره حضور حق را در ک رک کند و از او غافل نشده و از شهوات حرام و حلال پرهیزد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۵).

ابن عربی معتقد است که تنها شناخت خدا به اشیا و موجودات شناخت ذاتی است: «و ما في الوجود من علم الاشياء ... وغير الاشياء التقليد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۸). لذا باید تنها از خداوند تقليد کنیم: «و اذا ثبت انه لا يصح فيما سوى الله العلم بشئ الا عن تقليد فلنقد الله» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۸). وی می‌گوید اگر می‌خواهید خداوند را بشناسید کوتاه‌ترین راه و بهترین راه این است که با تقليد از خدا او را چنان که خود معرفی کرده است بشناسیم: «و اذا كان الامر على ما قلناه ... على السننه رسلاه» ((ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۸)). چه کسی بهتر از خدا، خدا را می‌شناسد؟ چرا برای شناخت خدا به سراغ راه پرسنگلاخ عقل و استدلال منطقی برویم و درنهایت سر از برهوت درآوریم؟ در مرتبه ابتدایی از تقليد برای شناخت هر چیز بینیم خداوند آن را چگونه معرفی کرده که درواقع حقیقت را به ما گفته است و مرحله دوم تقليد انسان به درجه قرب نوافل برسد یعنی قوای ادراکی انسان به قوای ادراکی الهی مبدل گردد و خدا چشم و گوش آدمی شود. در نتیجه اگر انسان با تبعیت از حق به درجه قرب نوافل برسد دیگر این چشم و گوش با تبعیت از ظاهر سرنوشت معرفت آدمی را رقم نمی‌زند بلکه این ادراک الهی است که جهان شناخت او را شکل می‌دهد: «و اذا عرفت الله بالله والامر و كلها بالله... ولاشك و لا ريب» ((ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۸)).

۲. نقد دیدگاه ابن عربی

در ادامه پس از آنکه دیدگاه ابن عربی در مورد حوزه کارکرد عقل و صدق بدیهیات اولیه و اهمیت کشف و تقليد خداوند مشخص شد، به نقد و بررسی دیدگاه محی الدین در مورد محدوده صدق

بدیهیات اولیه، علل خطای ادراک عقل و خطای مکاشفات در تشخیص حوزه کارکرد بدیهیات خواهیم پرداخت:

۱-۲. محدوده صدق بدیهیات اولیه

ابن سينا گاه بدون استناد به مصاديق مبادی برهان، به وجوب وجود بدیهیات اولیه اشاره می کند. برهان او به صورت قیاس استثنائی انفصلی حقیقی است و از آن نتیجه گیری می کند که بعضی چیزها معلوم هستند لذا بعضی چیزها را می دانیم. وی منفصلة این قیاس استثنائی را براساس اصل محال بودن اجتماع نقیضین به این صورت بیان می کند:

الف. یا هیچ چیز معلوم نیست و یا بعضی از چیزها معلوم هستند؛ یا هر چیزی مجهول است یا بعضی چیزها معلوم است.

ب. چنین نیست که هیچ چیز معلوم نباشد و چنین نیست که هر چیزی مجهول باشد.

پ. پس بعضی چیزها معلوم هستند.

پس از اثبات کلی وجود بدیهیات اولیه، هریک از مصاديق آن نیز دارای ویژگی منحصر به فرد می باشند. به گونه ای که هریک از بدیهیات اولیه نه اثبات پذیر، نه انکار پذیر و نه تشکیک پذیر است چراکه برای اثبات، انکار و حتی تشکیک در این اصل از خود آن استفاده می شود. درادامه به بررسی برخی مصاديق بدیهیات اولیه می پردازیم و ادله ضرورت از لی آنها را بررسی خواهیم کرد. اصل «واقعیت» به عنوان یکی از بدیهیات اولیه مورد اذعان است به گونه ای اگر فردی واقعیت را مورد انکار قرار دهد با این پرسش مواجه خواهد شد که «آیا واقعاً واقعیت را انکار می کنی؟» که پاسخ مثبت به این سؤال مستلزم پذیرش واقعیت مایی خواهد بود (صدرالمتألهین، تعلیقه علامه طباطبائی، بی تاب، ج ۶-۱۵). به عبارتی اصل واقعیت خارجی به عنوان یکی از بدیهیات اولیه دارای ضرورت از لیه است؛ زیرا حتی فرض تحقق سفسطه دلیل بر نفی تتحقق آن است، زیرا هر گاه که از تحقق سفسطه خبر دهیم، یا این خبر را کاذب می دانیم یا صادق. درصورتی که آن را کاذب بدانیم پذیرفته ایم که در آن موطن واقعیت هست و این خبر با آن مطابق نیست و اگر آن را صادق بدانیم اذغان به واقعیتی کرده ایم که این قضیه به دلیل مطابقت با آن هویت صدق یافته است، زیرا صادق بودن قضیه براثر تطابق آن با واقع و حقیقتی است. پس حق بودن واقعیت، امری است که به هیچ وجه نمی توان آن را انکار کرد.

یکی دیگر از مصاديق بدیهیات اولیه اصل «استحاله اجتماع نقیضین» است. هر دلیلی که بخواهد این قضیه را اثبات کند دلالتش بر مطلوب پس از ثبوت خود قضیه است و قضیه‌ای که اینچنین است، اثباتش امکان ندارد مگر به بیان دوری (صدرالمتألهین، بی تالق: ۳۸). در هر صورت قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» از اولیات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج: ۱: ۴۰). زیرا علاوه بر بداهت و آشکاری محتوای آن، امکان طلب برهان یا اقامه برهان بر آن وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج: ۳: ۴۳۳).

هنگامی که مستشكل بخواهد بر اصل مذکور اقامه دلیل کند از خود آن استفاده می‌کند چراکه در ضمن اقامه دلیل بر این قضیه، این اصل را پذیرفته است که «اقامة دلیل» با «عدم اقامه دلیل» قابل جمع نیست. در مورد انکار و تشکیک در این قضیه نیز به همین شکل است به طوری که مستشكل هنگامی که می‌گوید شک دارم قطعاً پذیرفته است که این اعتراف غیر از «شک ندارم» است. لذا اصل «اجتماع نقیضین محال است» اثبات ناپذیر، انکار ناپذیر و تشکیک ناپذیر و مرتكز در نفس و یا ذهن انسان است. اما صحت آن در مقام ثبوت و نه اثبات می‌تواند محل تردید قرار گیرد؛ چون همان‌گونه که تشکیک ناپذیر و انکار ناپذیر است، اثبات ناپذیر نیز هست؛ لکن با توجه به این مطلب که ذهن می‌توان به صورت «لابشرط» از صحت و عدم صحت، گزاره‌ها را مورد ارزیابی قرار دهد؛ اگر این اصل بخواهد در ذهن صادق نباشد، همه مفاهیم ذهنی باید یکی شود و هیچ تفاوتی نکند در حالی که بی تردید می‌یابیم که لاقل دو مفهوم وجود و عدم متفاوت است و این طور نیست که «مفهوم وجود» و «مفهوم لای وجود» جمع شود. درنتیجه قاعدة «استحاله اجتماع نقیضین» علاوه بر آنکه مرتكز در نفس است؛ دارای صحت می‌باشد و به عبارت دیگر، عقل به معنای «مدر ک بدیهیات اولیه» در رابطه با اصل «استحاله اجتماع نقیضین» مصون از خطأ و اشتباه در همه عوالم است.

همچنین اصل «استحاله اجتماع نقیضین»، دارای ضرورت از لیه است و در هیچ ظرفی قابل انکار نیست؛ لذا نمی‌توان - آن چنان که این عربی معتقد است - صحت امتناع اجتماع نقیضین را محدود به عالم طبیعت کرد؛ چرا که اگر در فرض و حالتی در مقام ثبوت، بتوان تصور کرد که در آن استحاله اجتماع نقیضین صادق نباشد، تمام قضایا در تمام فروض و حالات مورد خدشه واقع می‌شوند؛ یعنی اگر اجتماع نقیضین را در مقام ثبوت به نحو ضرورت از لی نپذیریم، نه تنها هیچ قضیه‌ای را با ضرورت از لی نمی‌توانیم پذیریم، بلکه هیچ قضیه‌ای را با ضرورت ذاتی یا حتی به صورت قضیه ممکن نمی‌توان بیان کنیم. به عنوان مثال، اگر یک شیء خاص، در یک حالت بتواند عین لاشیء

بشود، لازم می‌آید همه عالم در همه حالات و همه قضایای علمی مربوط به آن در هم فروریزند؛ زیرا لاشیء مفهوم عامی است که با استثنای شیء مورد نظر، بر جمیع اشیای عالم صدق می‌کند و اگر بنابر فرض این مفهوم با مفهوم شیء که بر وجودی خاص صدق می‌کند، بتواند جمع شود، لازم می‌آید که همه اشیای عالم بتوانند با شیء محل بحث، مساوی باشند و در این صورت همه اشیا با یکدیگر مساوی هستند. پس واضح است که اگر در گوشه‌ای از جهان هستی- از جمله عالم ماورای طبیعت- اجتماع نقیضین آسیب بینده، سراسر عالم آسیب‌پذیر می‌شود. به طوری که اگر اصل «استحاله اجتماع نقیضین» در عالم طبیعت صادق (به عنوان شیء) باشد و در عالم ماورای طبیعت (به عنوان لا شیء) حاکم نباشد به ضرورت، عالم طبیعت با عالم ماورای طبیعت مساوی خواهد شد و همچنین کثرت در عالم ماورای طبیعت صادق نخواهد بود. به عنوان مثال اگر در عالم ماورای طبیعت اصل «استحاله اجتماع نقیضین» صادق نباشد، یک موجود مشخص در عالم فراماده همچون ملکی از ملائکه الله، با غیر آن- از جمله همه موجودات عالم ماده- مساوی خواهد شد و درنتیجه باید در عالم طبیعت نیز اصل «استحاله اجتماع نقیضین» انکار شود تا تساوی برقرار شود؛ در حالی که بنابر فرض عارف، اصل مذکور در عالم ماده صادق است. شایان ذکر است نمی‌توان در رد استدلال ذکر شده به نظریه وحدت شخصی استناد کرد که درنتیجه آن کثرتی موجود نیست تا عدم پذیرش اصل «استحاله اجتماع نقیضین» محدودی را در پی داشته باشد. زیرا وقتی ابن‌عربی اصل «استحاله اجتماع نقیضین» را در عالم ماده صادق و در مراتبی از عالم فراماده غیرموجه می‌داند نوعی از کثرت را پذیرفته است که می‌تواند همین مقدار از پذیرش کثرت نافی سخن خودش قرار گیرد.

هنگامی که صحت اصل «استحاله اجتماع نقیضین» در همه حوزه‌ها مشخص شد بی‌تردید در هیچ عالمی شیء نمی‌تواند هم علت شیء دوم باشد و هم معلول آن. پس برخلاف آنچه ابن‌عربی درباره قانون علیت مذکور می‌شود، این قانون در هیچ عالمی نقض نمی‌شود. اصل علیت به عنوان یک اصل ترکیبی، محتوا و مدعای آن این است که هر آنچه متساوی‌الطرفین باشد و بخواهد از حالت تساوی خارج شود به چیز دیگری نیازمند است و به مرجح نیاز دارد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۵۶). به عنوان مثال آنچه نسبت آن با وجود و عدم یکسان باشد؛ یعنی نه وجود ذاتی آن باشد و نه عدم، چه برای وجود و چه برای عدم نیازمند به مرجح است؛ یعنی به خودی خود معلوم هم نیست. اصل علیت به این معنا در همه عوالم و تحت هر شرایطی بدیهی اولیه است. بنابر تعریف قانون علیت، اگر

قانون علیت در عالم ماورای طبیعت، حاکم نباشد باید لاقضا در عین حال که لاقضا است، دارای اقتضا باشد و این یعنی اجتماع نقیضین در حالی که اثبات شد اصل «استحالة اجتماع نقیضین» دارای ضرورت ازلی است. درنتیجه قانون علیت در همه عوالم صادق و غیرقابل انکار است و «مدرک بدیهیات اولیه» مصون از خطا خواهد بود. تبیین ابن عربی از قانون علیت که عین ثابت معلوم، خواستار علت است تا به این وسیله علت، معلومِ معلول خود باشد هیچ‌گاه نمودی از واقعیت و حقیقت خارجی نخواهد بود، بلکه معلوم عین‌الربط به علت است و هر نحو تحقق معلوم وابسته به علت آن است. معلوم یعنی آنچه که هر نحو تحقق آن متکی به علت آن است. در اعیان ثابت‌هه نیز عین علت، خواستار عین معلوم است و نه آنکه عین معلوم، خواستار عین علت باشد و نسبت تضایف میان علت و معلوم، حاصل اقتضای معلوم توسط علت است و نه اقتضای علت توسط معلوم. زیرا هر نحو تحقق و دارایی معلوم وابسته به علت است. نتیجه آنکه بدیهیات اولیه همچون «اصل واقعیت خارجی»، «امتناع اجتماع نقیضین»، «قانون علیت» در همه شرایط و در همه موقعیت‌ها صحیح و انکارناپذیر است.

۲-۲. بررسی علل خطای ادراک عقل

به اعتقاد تمامی فلاسفه عقل نظری محفوظ از خطا نیست؛ لذا فیلسوف بر آن است تا به وسیله قواعد منطقی مبتنی بر بدیهیات اولیه خطای ادراکات عقلی را نمایان کند؛ اما این مطلب هرگز به معنای کنار گذاردن استفاده از ادراکات عقلی در جهت کشف حقیقت و یا شک‌گرایی نیست. به عقیده ابن سینا سه چیز عمده‌ای موجب تحریر و شک‌گرایی نسبت به کارامدی ادراکات عقلی است:

۱. مشاهده اختلاف عقیده بزرگان در مباحث و اختلاف و تضاد رأی آن‌ها با یکدیگر؛
۲. شنیدن سخنانی از اشخاص معروف به فضیلت و علم که در عقل نمی‌گنجد مانند این سخن که «برای تو ممکن نیست چیزی را دوبار بینی بلکه یک‌بار هم ممکن نیست»؛
۳. دیدن قیاس‌هایی که نتایج متقابل دارند و به اصطلاح جدلی‌الظرفی هستند که باعث می‌شود شخص نتواند یکی را پذیرد و دیگری را رد کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۰).

ابن سینا در حل مشکل کسانی که بدین سان متغیر می‌شوند و به شک می‌گروند یادآوری می‌کند که انسان‌ها بری از خطا نیستند و چه بسا اندیشمندان پس از آموختن منطق، آن را در عمل به کار نمی‌بنند و هر کسی دنبال ذوق و قریحة خود می‌رود و اسب قریحه‌اش را می‌دوازد، بی‌آنکه

عنان آن را بگیرد و مهار کند. همچنین اندیشمندان گاهی نکاتی را به رمز می‌گویند و می‌گذرند در حالی که غرضی پنهان در آن نهفته دارند. بهر حال هیچ‌یک از آن سه خاستگاه مذکور نمی‌تواند موجب شک‌گرایی شود و اگر به نکته اصل عدم تناقض به خوبی توجه شود، همین نکته آغاز برخاستن شک و انکار از دل خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۱). شایان ذکر است، به نظر می‌رسد ابن‌عربی نیز معتقد به شک‌گرایی مطلق در عقل نظری نیست؛ لکن چنان خطاهای عقل نظری و عصمت کشف و شهود را به رخ می‌کشد که گویی به عقل به عنوان منبع قابل اطمینان شناخت نمی‌توان نگریست، به علاوه معتقد است که در محدوده‌هایی از عالم فراماده حقایقی متناقض با ادراکات ضروری عقل درک می‌شود که همگی صحیح و متقن می‌باشد. حال آنکه از منظر ابن‌سینا چنانچه عنان ذوق و قریحه مهار و منطق در عمل به کار گرفته شود، منبع عقل، مورد تأیید و اعتماد و گزاره‌های تجویزی آن در هر موطنی صادق است.

برخلاف ابن‌عربی که تعقل را نوعی تقلید از قواعد منطقی و داده‌های آن را اتفاقی و فاقد ضمانت می‌پنداشد؛ استفاده از اصول و مبادی و مقدمات قیاسی هرگز به معنای دوری از مدار حقیقت نیست، بلکه این اصول و مبانی راهکارهایی جهت محفوظ ماندن استدلال‌ها و براهین در مسیر عقلانیت مبنی بر بدیهیات اولیه است. اصول و مبادی مذکور، منتج از بدیهیات اولیه و در مسیر و چارچوب حوزه عقل است نه آنکه به عنوان موردی خارج از حوزه عقلانیت به یاری عقل بستابد. عقل به معنای «مدرک بدیهیات اولیه» مصون از خطا و اشتباه در همه عوالم است و عقل به معنای «عمل تعقل» در حوزه عملکردش تاهنگامی که در مدار قواعد و مبانی منطقی که مبنی بر بدیهیات اولیه است، گام بردارد، خطا ندارد تا نیازمند قوه‌ای غیر از عقل، برای ارزیابی باشد، گرچه برخی مواقع، انسان به واسطه استفاده نکردن صحیح از قواعد و قوانین منطقی و عقلی به ورطه خطا و اشتباه می‌افتد. استدلال تا زمانی که مبنی بر بدیهیات اولیه و چارچوب برخان قرار داشته باشد اشتباه نخواهد کرد و این ناشی از ویژگی‌های ذاتی بدیهیات اولیه می‌باشد به گونه‌ای که به طور مطلق و در همه شرایط صادق است و معیاری برای ارزیابی قوای دیگر و کشف و شهود نیز هست.

۲-۳. خطای مکاشفات در تشخیص حوزه کارکرد بدیهیات

ابن‌عربی بدیهیات اولیه را در مراتبی از عالم ماورای طبیعت فاقد اعتبار می‌داند و از طرفی مکاشفات قلبی را تنها راه وصول به حقیقت می‌داند. پس از تبیین صحت بدیهیات اولیه در همه شرایط و

عالی و تبیین ضرورت از لیه آن‌ها، دیدگاه ابن‌عربی درباره عدم اعتبار بدیهیات اولیه در برخی مراتب عالم ماورای طبیعت را باید ناشی از خطأ در مکاشفات و یا تحلیل و تفسیر خطای وی از مکاشفات دانست.

پس از آنکه ابن‌عربی، علم از طریق عقل و حواس را تقلیدی و اتفاقی دانست و ضرورت تقلید از خداوند و توجه به معرفت شهودی را مطرح نمود، در تبیین معیار صدق شهود عرفانی چنین می‌گوید:

بعضی از افراد حقیقت روحانی را که در خارج تجسس پیدا می‌کند از غیر آن اعم از انسان یا صورت‌های هم‌جنس با آن باز می‌شناستند، اما همه کس‌چنین شناختی را ندارد. افراد دسته اول همچنین به مدد علاماتی که به آن واقع هستند، بین صورت روحانی معنوی در خارج و صورتی که در درون خود انسان تمثیل یافته است فرق می‌گذارند. من به این علامات علم دارم و به آن متحقّقم (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۴).

همچنین از قول جنید می‌نویسد: «علم ما در عرفان، مقید به کتاب و سنت است که میزان‌اند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۰۷) و فتح و کشفی که کتاب و سنت آن را تأیید نکند هیچ ارزشی ندارد. علم ولی، به هیچ وجه از حدود کتاب و سنت خارج نیست، اگر کسی از این حد خارج شود، علمش علم نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۵۶). اکنون با توجه به مشخص شدن معیار ابن‌عربی در صحبت مکاشفات این سؤال قابل طرح است که معیار صدق قضیه «خداوند وجود دارد» و معیار صدق گزاره‌های کتاب و سنت از کجا اخذ می‌شود؟ این سؤالی است که به نظر می‌رسد پاسخ قانع کننده برای آن در متون ابن‌عربی یافت نمی‌شود. به طوری که چنانچه کشف و شهود بخواهد اعتبار گزاره‌های مدنظر را تأیید کند، منجر به دور و تناقض خواهد شد و اگر عقل نظری صدق گزاره‌ها را اثبات می‌کند همچنان جای اشکال محی‌الدین مبنی بر مسئله تقلید انسان و علم اتفاقی، باقی است؛ به علاوه تا هنگامی که ضرورت از لیه قضیه «استحالة اجتماع نقیضین» مورد پذیرش قرار نگیرد، و مسئله عدم صدق آن در برخی لایه‌های عالم مطرح شود، هیچ استدلال و منطقی در هیچ موطّنی از عالم مورد پذیرش نخواهد بود.

نتیجه

از منظر ابن‌عربی، صحت گزاره‌های عقلی و حسی در عالم طبیعت و ماورای ماده، به علت تبعیت نفس در ادراک، از عقل و حواس، اتفاقی و محتمل خطا و اشتباه است و تقلید از غیر خداوند، مانع از فهم صحیح می‌شود. وی معتقد است، هیچ‌یک از مدرکات، جز عقل خطا نمی‌کنند. ادراکات عقلی نیز دو گونه است: بدیهی و نظری که خطا تنها در قسم اخیر رخ می‌دهد. اما براساس کشف و شهود این مصنونیت و محفوظ بودن بدیهیات عقلی در همهٔ موقعیت‌ها و شرایط نیست بلکه در مراتبی از عالم ماورای ماده، هیچ‌یک از بدیهیات و ضروریات عقلی ضرورت صدق ندارد. در مقام نقد فلسفی دیدگاه ابن‌عربی درباره مبادی برهان و یقین در عالم ماورای طبیعت موارد زیر قابل طرح است:

الف. بدیهیات اولیه در همهٔ عوالم و تحت هر شرایطی صادق و دارای ضرورت از لیه است و نمی‌توان صدق آن‌ها را در هیچ مرتبه‌ای از مراتب عالم انکار کرد.

ب. عقل به معنای «مدرک بدیهیات اولیه»، محفوظ از خطا است.

پ. عقل به معنای «عمل تعقل» در حوزهٔ عملکردن تاهنگامی که در مدار قواعد و مبانی منطقی که مبتنی بر بدیهیات اولیه است، گام بردارد، خطا ندارد تا نیازمند قوه‌ای غیر از عقل، برای ارزیابی باشد.

ت. همچنان که عقل به معنای «عمل تعقل» به‌طور مطلق محفوظ از خطا نیست؛ کشف و شهود نیز نیازمند معیاری برای سنجش صحت آن است و تاهنگامی که حریم کار کرد عقل بدیهی و نظری پاس داشته نشود، کتاب و سنت و یا هیچ امری نمی‌تواند معیار برای سنجش میزان صحت مکاشفات قرار گیرد.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا. (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الآلهيات)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبة آیة الله المرعشی.
- ابن‌عربی، محبی‌الدین. (۱۹۹۴م)، *الفتوحات المکیه (عثمان یحیی)*، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)*، بیروت: دارالصادر.
- (۱۹۴۶م)، *فصلوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العلمیه.

- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تأثویسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، چاپ دوم، تهران: روزنه.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸)، *مدل الهم در شرح فضوص الحكم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰)، *عین النضاح (تحریر تمهید القواعد)*، چاپ دوم، تهران: اسراء.
- صدر المتألهین. (بی تاریخ)، *الحاشیة على الهیات الشفاعة*، قم: بیدار.
- ———. (بی تاریخ)، *الحكمة المتعالية (با حاشیه علامه طباطبائی)*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربي
- ———. (۱۹۸۱م)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- ———. (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهی، تهران: مؤسسه تحقیقات.
- طباطبائی، محمدحسین. (بی تاریخ)، *نهاية الحکمة*، چاپ دوازدهم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فضوص الحكم*، مصحح جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۹)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد. انیکلسون، تهران: کندر.