

# زبان به مثابه میانجی تجربه پدیدارشناختی - هرمنوتیکی حس

## در تقسیم مشاهدات ابن عربی

سید مرتضی حسینی شاهرودی<sup>۱</sup>

مهند صدفی<sup>۲</sup>

**چکیده:** پژوهش حاضر در صدد بررسی ادراک حسی از نظرگاه ابن عربی با روش پدیدارشناسی است. روش پدیدارشناسی با به کارگیری اصول خود، سودای آن دارد که بینانهای امر حسی را بررسی کند تا اصالت آن را در دایره ادراک عیان نماید. آنچه در ابتدای امر از معنای «حس» مبتادر می‌شود، حواس ظاهری است. این معنا بر ذات سرآغازین حس دلالت دارد اما منظور اصیل ما از «شهود حسی»، گشودگی چشم اندازی آن به هستی یا درخشندگی اصیل امر حسی در آستان هستی است. تکیه بر روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی به منظور واکاوی ادراک حسی - شهدودی در تقویت بی واسطه 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 کاربست 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

## 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 ابن‌عربی 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 استدلای 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 پردازد. به همین دلیل نباید از این روش انتظار صفری و کبرای منطقی داشت، در عوض به جای 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 زیان است. توجه ویژه فلسفه قرن بیست در دو حوزه فارهای و تحلیلی به زبان، نقش آن را در تحلیل‌های فلسفی پررنگ می‌کند. نگاه بنیادی ابن‌عربی 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 برآئیم هم به واقعیات زبان‌شناختی ابن‌عربی و طرق صورت‌گری آن‌ها بپردازیم و هم به سبب اتساع وجود کلامی که اعم از وجود خارجی، ذهنی و عدمی<sup>(۱)</sup> است به تقسیمی بنیادی‌تر از هندسه معرفتی ابن‌عربی دست یابیم.

## 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<sup>(۲)</sup> به حضور آمدن آن چیزی است که در غیاب بوده است. همچنین نظر روی‌آورنده انسان به هستی اجازه می‌دهد تا از غیاب به حضور آید. پس روی‌آورندگی<sup>(۳)</sup> به هستی، همپیوند با آن و عین آشکارسازی است (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۴).

پدیدارشناسی هرمنوتیکی به معنی این‌همان‌گویی 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 مساوی بودن شیئت با هستی و روی‌آورندگی 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 آن‌گاه این طریق تقرب را به درستی و امی گشاید که با شعار اصلی خود یعنی «به سوی خود چیزها» همپیوند گردد. این روی‌آورندگی به خود چیزها و اجازه ظهور به اشیا دادن، در حالی 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<sup>(۴)</sup> است که بخش وسیعی از گرایشات فلسفه امروز را تشکیل می‌دهند. از ویژگی‌های مشترک آن‌ها پرداختن به ساختار منطقی مفاهیمی می‌باشد که در وجود 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 مفهوم گرا است که حدود هستی در جهان را نقش می‌بندد (رك: 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 هیئتی دیگر کژنما شده است.

ژرفای زبان که وجه هرمنوتیکی آن است، دربرابر 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 کترنایی است و بدینسان رهن پژوهش می‌باشد، مسئله «حس» است. حس می‌تواند به معنای «حوال ظاهری»<sup>(۵)</sup> باشد که دربرابر حواس باطنی یا عقلی است یا به معنای «مطلق ادراک»<sup>(۶)</sup> که خود حسی است و خاصیت دریافت‌کنندگی دارد یا اینکه به عنوان «امر حسی»<sup>(۷)</sup> یا «حس بودگی» مطرح شود.

این معانی 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 متبار می‌شود، در حالی که همانی است که رهن توجه عمیق به مسئله حسی و پوشیده انگاشتن آن است. روی آوردن ادراکی به مُثُل افلاطونی، به اندیشه<sup>(۸)</sup> یونانی نسبت داده می‌شود. این اندیشه در سیر تحول فرهنگی بهنوعی با عقل که نشان از واسطه داشتن و «چیزی را به جای چیزی گرفتن» پوشیده می‌شود<sup>(۹)</sup> سپس در هیئتی کژنما، معنای اصیل آن را به ظلمت می‌برد. حال عقل که خود با واسطه و صورت‌برداری عجین شده می‌خواهد عهده‌دار ادراک مُثُل شود.

مسلمًاً 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»<sup>(۱۰)</sup> باشد. اینجاست که معنای دوم حس یعنی ادراک مطلق که نشان از دریافت‌کنندگی بی‌واسطه دارد خود را نشان می‌دهد و در طریق ادراک مُثُل، اندیشیدن به معنای دیدن<sup>(۱۱)</sup> و عقل حیله‌ساز به «عقل عین» بدل می‌شود.

معنای سوم حس، یعنی «حس‌مندی» یا «حسانیت» 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

مشاهده کننده‌ای را کور می‌کند. بنابراین ذات امر زیبا<sup>(۱۲)</sup> بهمانند امر حسی درخشنان پیشاپیش در حقیقت هستی همچون امر فراحسی نهان است (رك: هایدگر، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۲۷۲ – ۲۷۵).

از همین‌رو، در این پژوهش، معنای اول حس یعنی حواس ظاهری و همچنین ادراک عقلی با قوای متعدد آن سبب پوشیدگی حس می‌شوند. طریق پژوهش پدیدارشناصی هرمنوتیکی عزم آن دارد تا با رفع پوشش‌های ظاهری و نمودهای ثبیت شده 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- دریافت کنندگی<sup>(۱۳)</sup> ادراک حسی دارد که برخلاف نمودهای ثبیت شده 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 شیوه‌یت با خاصیت دریافت کنندگی قلبی و انقلاب آن در تجلیات پی‌درپی متکثر چشم می‌دوزد.

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

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

### ۳. تقسیم زبانی و چرخش در مشاهدات ابن‌عربی

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 ابن‌عربی نیز با تقسیمات منطقی و متدولوژی عقلانی<sup>(۱۴)</sup> 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 برنگزیریم، 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 الصَّلَواتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى» [بقره: ۲۳۸]. که بین آیات طلاق و ازدواج و عده وفات قرار دارد و ظاهراً ایجاب می‌کند که موضع آن، آنجا نباشد و خداوند آنجا را موضعش قرار داده است، پس خداوند متعال بدست ما این ترتیب را قرار داد، ما هم آن را رها کردیم و خویش را به رأی و نظر و خدمان وارد نساختیم (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲، ۱۶۳).

روش ابن عربی شبیه آن چیزی است که دکتر ابوالعلاء عفیفی در مقدمه شرح فصوص به آن اشاره دارد. او آهنگ زیبا و مسحور کننده کلمات و روش شیخ را این چنین بیان می‌کند:

هر که خواهان آن آهنگ بزین و برجسته است، ناگزیر باید رنچ بازیابی آن را بر خود هموار کند و بکوشد تا آن پاره‌ها را، از اینجا و آنجا بازیابد و کنار هم نهاد و دوباره آهنگ برجسته را بازسازد (عفیفی، ۱۳۸۲: ۱۱).

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

آن چنان که [این کتاب] به صورت یک تصنیف موسیقیابی باید در نظر گرفته شود. اندیشه‌ای که با زیان متفاوتیکی خوی گرفته در مواجهه با این کتاب به مشکل برمی‌خورد. پیش از خواندن کتاب باید خواننده خود را نه برای یک کتاب متفاوتیکی بلکه شنیدن یک موسیقی فلسفی آماده کند (والگانیو، ۱۳۸۵: ۱۷).

از همین روی، روشنی بخش ما در این تقسیم زبان می‌باشد که در نظر ابن عربی نیز برجسته است. در نظر او، مناسبتی تمام‌تر و فraigیرتر بین انسان و خدا از مناسبت قول نمی‌باشد، زیرا او نزد زبان هر قائلی است و اگر خداوند نزد نباشد، قول تباہ 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، بی‌تا، ج: ۴: ۱۸۷).

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

پس برخلاف عقل و منطق این زیان است که تنافضات 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 (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۰۹).

در بخش دوم به رخداد هستی اشاره می‌شود. جایی که در مناسبات انسانی، زیان به سکوت دعوت می‌گردد. در اینجا، زبان پایی‌بست‌های وجودی خود را در تزلزل می‌بیند و در آستانه عدم درنگ می‌کند و می‌ایستد. در طریق ادراک شهودی ابن‌عربی برخلاف طریق تفکر هایدگر، چرخشی اتفاق نیفتداده 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 بیند با اینکه می‌داند صورتش را جز در او ندیده است (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۲). این مثال آئینه، شباهتی به طریق پدیدارشناسی هوسرل دارد. چون اشیا جز در آگاهی و به‌واسطه 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 مهم‌الاست (رک: خاتمی، ۱۳۸۶: ۴۹). از همین‌رو، موضوع اصلی فلسفه هوسرل آگاهی است (رک: خاتمی، ۱۳۸۶: ۶۸). اگر آگاهی را با آئینه قیاس کنیم، موضوع اصلی عرفان ابن‌عربی «حق» یا همان «وجود» است که بهسان آئینه‌ای اجازه می‌دهد صورت انسانی در آن نقش پذیرد و انسان نه جرم آئینه، بلکه فقط صورت خود را مشاهده می‌کند (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۲).

این نگاه اول ابن‌عربی 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 ابن‌عربی 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 اویبی. در دیدنت اسمای 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 اینجاست 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<sup>(۱۶)</sup> است که نه عقل بار می‌یابد و نه شهود چیزی مشاهده می‌کند. در اینجا، فقط می‌توان از حیرت و عدم سخن گفت. دستاوردی 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. همه‌چیز 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 تنگتا 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 نظام محیرالعقل زبانی را بازسازی کرد. و در انتهای، این تنها بنیادهای وجود زبانی است که می‌تواند از عدم، داد سخن را براید (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۰۹).

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

#### ۱-۱-۳. معنای واژگانی- وجودی «حس»

ابن فارس در معجم المقايس فی اللغة دو اصل را برای واژه «حس» ذکر کرده است (ابن فارس، ۱۴۱۵: ۲۴۱). اصل اول به معنای «قتل» است طوری که بینان چیزی را براندازد: «إِذْ تَحُسُّنَهُمْ بِأَذْنِهِ» (آل عمران: ۱۵۲). عرب می گوید: «حَسَ الْبَرْدُ الرِّزْعُ» (معلوم، ۱۳۸۲، ج: ۱: ۲۷۹). یا «البرد محسنة 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، «تحسیس» به معنی خوب گوش فرا دادن و فراگرد شیء را به درستی دیدن و درباره شیء جست و جو کردن می باشد (معلوم، ۱۳۸۲، ج: ۱: ۲۷۹)؛ مانند: «يَا بَنِي اَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ» (یوسف: ۸۷) و «فَلَمَّا أَحَسَّ عَيْسَى مِنْهُمُ الْكُفُرَ» (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: معلوم، ۱۳۸۲، ج: ۱: ۲۷۹). «لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا» (انیا: ۱۰۲). در فارسی نیز «هیس» ندایی است که فرد به آرامی در فضای منظر می کند تا در عمق افراد نفوذ کرده و آنها 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 وارسی می کند در حالی 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 گرمایی تپ در بدن<sup>(۱۷)</sup> و درد دندان<sup>(۱۸)</sup> و زایمان<sup>(۱۹)</sup> (ابن فارس، ۱۴۱۵: ۲۴۱ ؛ معلوم، ۱۳۸۲، ج: ۱: ۲۷۹) آن را فرامی گیرد تا آن را بسوزاند و از آن خود کند.

اصل دوم «حس» به معنای «حكایة 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.<sup>(۱۹)</sup> خصوصیت مشترک بین این دو معنا که ظهور بیشتری در معنای دوم دارد، سرآغازین بودن حس در روی آورندگی 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 تک تک اعضای انسان خارج شده و سب سوزاندن پلیدی‌های ظاهری و باطنی بدن انسان می‌شود. از همین‌رو، 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 أَحَسَّ عِيْسَى مِنْهُمُ الْكُفَّرُ» (آل عمران: ۵۲) و «فَلَمَّا أَحَسَّوا بِأَسْنَانِ إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرُكُضُونَ» (انیا: ۱۲) می‌گوید که «کفر» و «باس» 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 (انیا: 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 امی به مثابه شهودی سرآغازین

علم امی کسی راست که دلایل عقلی در علم الهیات و نیز اجتهداد 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 طور عقل و میزان مجتهدان در فقاوت است. در آن حال با شهودی سرآغازین که نشان از واژه «امی» دارد، خالی از هرگونه پیش‌داوری ذهنی آمده 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 اجتهدادی 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: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۴۴-۶۴۵). طوری که از تمامی مخلوقات الهی از حیث به کارگیری این روش در شناخت خدا دورترند. به نظر ابن‌عربی، 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 هیچ‌روی 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»<sup>(۲۱)</sup> می‌باشند (رک: ابن‌عربی، ۱۴۲۳: ۱۰۶).

### ۱-۳. مداد قوه حسی

با غلبة متأفیزیک 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. ابن‌عربی برخلاف نظری که درباره او می‌شود – طوری که در ذیل تفکر افلاطونی قرار دارد – ساختارشکنانه می‌گوید که منزلت قوای حسی برتر از قوای روحانی است. او به همین نیز بسته نکرده و قوای حسی را با توصیف «حیوانی»<sup>(۲۲)</sup> 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 جرقه ناپیدا، تمام عرفان و دیدگاه او را مورد بازنده‌یشی 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: ابن‌عربی، ۲۰۰۳: ۸۲). از طرفی این قوای حسی هستند که مانند چشم و گوش حق می‌باشند. به این صورت که وقی دیدگان خلق به حق روشن شوند گویی هویت حق برای بندۀ چشم خواهد بود (رک: ابن‌عربی، 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 بندۀ 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 به‌عهده دارد و این کار را با افتخاری که به حواس

دارد پیش می‌برد. در خشنده‌گی و سرآغازین بودن امر حسی از منزلت افتخار و فنا در ذات الهی آن نشست 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 تعالیٰ می‌گیرد. پس شرف حس و قدرش را بدان که عین حق تعالیٰ است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۸۹؛ نیز ۲۰۰۳: ۸۳).

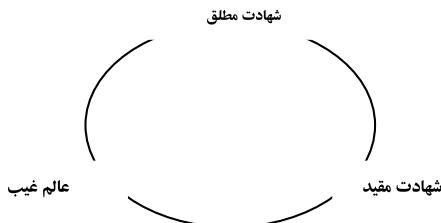
از این جمله ابن عربی این طور به نظر می‌رسد که در هندسه معرفتی او، در کک بی‌واسطه و سرمه‌هستی، سرآغازین بودن، حس کردن، دل نهادن و شهود باید در یک فضا در کک شوند.

**۴-۱-۳. 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 مرتبش دنیا نامیده می‌شود. امور در دنیا ضعیف و وارونه و سایه‌ای از امر حقیقی است و همه‌چیز در پرتو شهود حسی جسمانی است. بنابراین نور شهود حسی دنیوی ضعیف‌تر از آن است که حجب عقل را بشکافند و چاره‌ای ندارد که پوشیده در آن باشد و عقل است که آشکار است و قبله‌گاه بزرگان این عالم است. اما فردا، که روز رؤیت حسی الهی است و دیدگان به نور او روشن است، روشنی دیده‌حسی توان آن دارد که حجب عقل را بدرد 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.

عالی شهادت مطلق به سبب شدت وضو حش 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 تقيیدی 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 بر این خود را از عالم حس یا شهادت مقید می‌گیرد؛ شهادت مطلق نیز از وجهی غیب‌الغیب یعنی اصل عالم غیب است که عقل بهسوی

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 مناسبی نیست بلکه غیب‌الغیوب بودن آن از حیث درک انسانی است و گرنه از حیث حقیقتش او عین شهادت است و کسی او را درک می‌کند که حالی از هرگونه غیب و جنبه عدمی باشد (ابن‌عربی، 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 هرچیزی نزد او شهادت است، روشن و آشکار (رک: ابن‌عربی، ۱۴۲۳: ۶۲).

### ۳-۵. اسماء حسی الهی

قوای حسی خلفای حقیقی حق تعالی در نشت زمین هستند و این‌ها باطن اسما و صفات الهی می‌باشند. به گفته ابن‌عربی، 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. درحالی که حق تعالی هیچ‌گاه نفس خود را به عاقل بودن، مفکر و متخلص 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: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۸۹؛ نیز ۲۰۰۳: ۸۳).

از سوی دیگر، ابن‌عربی 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 می‌کیم و او برای ما مرئی

است، اما درباره‌اش نمی‌گوییم که محسوس است پس او مشهود و معلوم ما به غیر از حس ظاهري است. این حس متعالی شهودی متزه از هر گونه تقییدی است و از اعمال قلب می‌باشد (رك: بي تا، ج: ۳۲۴).

## ۲-۳. حس به مثابهٔ رخداد هستی

### ۱-۲-۳. عدم

همان طور که پیش‌تر بیان شد، قوّه وجودی که اصل الأصول هستی است، دارای چهار مرتبه است و به حقّ 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 ابن‌عربی دو قسم است:

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

۲. محال که وجود عینی را نمی‌پذیرد. برای این محال عینی یافت نمی‌شود اما در خط و لفظ دارای نسبت وجودی است (رك: ابن‌عربی، بي تا، ج: 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 معلوم مطلق‌العلوی نیست که به وجودی به وجود نسبت نداشته باشد! این چیزی است که تعقّل نمی‌شود. این اصل را نیک بفهم و تحقّق یاب! (رك: ابن‌عربی، بي تا، ج: ۳۰۹).

این مطلب تأییدی بر تقسیم زبانی ما می‌باشد، زیرا این تقسیم را پی‌گرفتیم تا بتوانیم دو نوع نحوه تعریب 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 در ک تناظرات عقلی را دارد، به همین دلیل این تناظرات در بستر زبان طرح و به آن روی آورده می‌شود، هرچند پاسخی در برابر آن‌ها یافت نشود. چون پاسخ عقلی دادن به این گونه پرسش‌ها، دور شدن از وصال به حقیقت و دستاویزی به علوم واسطه است. زیرا ذات پرسش به جنبه‌های عدمی در زبان نیز توجه

دارد. در حالی 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:

كَلْ مِنْ حَارَ وَصَلَ  
وَالذِّي اهْتَدَى افْصَلَ<sup>(۲۳)</sup>

### ۱-۱-۲-۳. رابطه ممکن و عدم

از نظر ابن عربی، حقیقت ذات ممکن چنین اقتضا می‌کند 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 ممکنی که ذاتش عدم را اقتضا کرده، موجود شود بلکه وجود در عین ممکن ظاهر می‌شود.

اما گفته اصحاب نظر عقلی، خلاف ابن عربی می‌باشد. 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 می‌پذیرد که طارد عدم است. نظر دیگر اینکه ماهیت ممکن در مقام ذات در حالت استوا 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 می‌باشد، نیست. اما در حقیقت خارجی، یا موجود و یا معدوم است. در فلسفه برای معدوم بودن ممکن، معنای وجودی نمی‌باشد. مثلاً اگر علت تامة شیء در مقام تحقق شیء موجود نباشد، معلول ممکن معدوم می‌شود. مسئله عدم در فلسفه و علوم در تقابل با وجود به میان می‌آید اما هیچ کاربرد وجودی ندارد، چون از «عدم مطلق نمی‌توان خبر داد». پس تتحقق و فهم عدم در فلسفه پوچ می‌باشد و دل‌سپردن به آن یا «خشوع»، «خوف» و «حیاء» در برابر وجود آن بی معنا می‌باشد. فلاسفه با وجودی خواندن این نوع عدم و طرح مسائلی همچون حمل اولی و شایع، فقط توانسته‌اند تقسیم وجود و عدم خود را به سرمنزل سلامت برسانند اما هیچ گاه نخواسته‌اند طعم «درایستادگی فراپیش عدم» را بچشند.

بنابراین رنگ پذیری وجودی برای ممکن عدمی حقیقی نیست، بلکه ممکن به‌طور مجازی و استعاری موجود نامیده می‌شود، زیرا حقیقت ابا دارد که امر معدوم ممکن، موجود شود یا امر وجودی به عدم تبدیل شود. پس مراتب اشیا در یکدیگر خلط نمی‌شوند و انگاره وجود پذیری ممکن، در حقیقت جلوه‌ای است که از جانب حق بر اعیان ممکنات ظاهر شده است (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۹۹).

### ۲-۱-۲. 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 به طور عینی مشاهده می‌کند، اما در حال عدم آن‌ها را به عقل ادراک می‌کند. چون آن‌ها در حال عدم خود، متوجه الوجودند و عقل از این نسب توهیمی، وجودی را می‌سازد و متعلق ادراک خود قرار می‌دهد. بنابراین این نور ذاتی موجوداتِ معبدوم 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، «روشنی‌گاه» و «عرصه»<sup>(۲۴)</sup> هستی می‌باشد (رك: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳۹۲-۳).

### ۲-۱-۳. روی آورندگی به حق در حال عدم

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

اما روی آوری اصیل موجودات به سوی حق در حال عدمشان اصیل‌تر است. چون در حال وجود، بین وجود عاریتی آن‌ها وجود حق تعالی تصور مشابهت و مزاحمت می‌شود و آن‌ها به این مشابهت دعوای سروری و سیادت می‌کنند. بنابراین روی آورندگی 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 برینند (رك: ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۵۲۹).

ابویزید بسطامی در این مقام گفت: «روزی خنديم و زمانی گریستم، امروز نه می‌خندم و نه می‌گریم». یا به او گفته‌ند: «دوش چون بودی؟» گفت: «شب و روزی نیست. شب و روز برای آن است که در صفات باشد و مرا صفتی نیست» (سهله‌گی، ۱۳۸۴: ۲۴۱).

۴-۲-۳. حیاء به مثابه اضطراب در نگ فراپیش عدم به توهمند از پرده برون افتادن وجود در معجم مقایيس «حیي» به دو معنا به کار رفته است که اولی «خلاف موت» و دیگری به معنای «قصد و قاحه» 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 می‌شود که نفس از ظهور و انکشاف آن خوف دارد (رك: ابن‌فارس، ۱۴۱۵: ۲۹۰). در مفردات راغب در ذیل آیه ۴۹ سوره بقره حیا را به معنای انقباض نفس نزد قبایح و ترک آن می‌داند (رك: اصفهانی، ۱۴۲۶: ۲۷۰).

بنابراین حیا حالتی نفسانی است در وجه انسان، که نمایشگر ذات و حقیقت اوست؛ رخ می‌دهد، در حالی که او در ترس و اضطراب شدیدی قرار دارد، زیرا که در آستانه امر مستوری در نگ دارد که از پرده بیرون یافتد و به ناگاه آشکار شود:

دوستان دختر رز توبه ز مستوری کرد      شد سوی محتسب و کار به مستوری 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 می‌کند که نفس انسانی در نگ در ساحت عدم نماید. این عدم چون ذاتی اوست در وجهش نمایان است. اثبات عدم ذاتی، سرآغاز اثبات وجودی است که در او تجلی می‌کند و ظهور می‌یابد. به دیگر سخن، این آشکارگی وجود در پیشگاه عدم و شدت این امر خطیر است که عرق حیا را بر وجه و حقیقت انسان می‌نشاند (رك: ابن‌عربی، بی‌تا، باب ۱۳۷).

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

ظهور وجود به صورت عاریتی یا به عبارتی توهمند از پرده بردن افتدن 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.

حنتَ إِلَى الْأُوْطَانِ حَنَّ الرَّكَائِبِ  
وَلَمَّا بَدَأَ الْكَوْنُ الْغَرِيبُ لِنَاظِرِي  
(ابن عربی، ۲۰۰۳: ۸۸)

### ۲-۲-۳. حیرت

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

حیرت مسئله‌ای است که باعث روی‌گردانی از شیء می‌شود. در حالت اول، این روی‌گردانی 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 برمی‌گردداند. 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 روی‌آورندگی به اشیا دانست.

۱-۲-۲-۳. 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 روی‌آورندگی 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 بردن افتدن حق، از جهت رفتن عینش (دیده‌اش) می‌باشد که لذت بردن از جمال مطلق را زایل می‌کند (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۸۴) آن‌چنان‌که ابن‌فارض مصری در تائیه کبری می‌گوید:

و قلتُ، و حالٍ بالصَّبَابَةِ شاهدَ  
هَبَى، قيل يفني الحبَّ مُنِي بقيَةَ  
أَرَاكَ بها، لَى نَظَرَةِ المُتَلَفَّتِ  
وَمُنِي عَلَى سَمْعِي بَلْنَ، إِنْ مَنْعَتْ أَنْ  
أَرَاكَ، فَمَنْ قَبْلَى، لَغِيرِي، لَذَّتِ  
لَهَا كَبْدِي، لَوْ لَا الْهُوَيِّ، لَمْ تُفْتَتْ<sup>(۲۵)</sup>

این ایات، بیان‌گر لحظه فنای عارف است هنگامی که پرده‌ها بیفتند و ادراک را یارای دیدار محبوب نباشد. در این حالت عارف که تمای وصال دارد و از بودن حجب در پرواست، اینک نیز پروای از چشم رفتن دیدار محبوب را دارد. چون افتادن پرده‌های حجاب مساوی کوری دیده است. بنابراین او با احساس خوف و تمای 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، تمای دارد معشوق بر دیگر ادراک او منت نهاد 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 صاحبین مشخص نمی‌کند که کدام یک ترجیح دارد (ابن عربی، بی‌تا، 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 دربرابر 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 دربرابر 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.

### ۲-۲-۳. حیرت در نگ 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 شيء و لاشيء لا يكون فعلاً ». درحالی که خداوند فعل « لاشيء » 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 پوشانندگی از صفات ذاتی نمی‌باشد، بعيد 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 حیرت در نگ فراپیش عدم، آنجا می‌باشد که بخواهد حجاب بین ما و او برطرف گردد، از آن‌رو که موضوع به سبّحات وجه و انوار آن می‌باشد؛ حال آنچه که دیده او به سبّحات و انوار وجهش در ک می‌کند و آنچه به نور منور است که ظهور عالم امکان می‌باشد، همگی را می‌سوزاند، درحالی که این انوار، وجود او می‌باشد و چگونه کسی که حقیقتش ایجاد است، معدوم می‌گردد؟<sup>(۴۶)</sup> 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 خرد را به سرگشتنگی و امیدارد (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 سَيِّلاً » (اسراء: ۷۲) کوری نشان از آن دارد که فرد هیچ گشایشی فرارویش نمی‌باشد و همه چیز تاریک، مبهم و نا‌آشناست. هیچ دستاورده، بهجت و سروری متصور نمی‌باشد و آنچه بر او گشودگی دارد، عدم است. به نظر ابن عربی، این کوری حیرت است که از سویی مخصوص صاحبان علوم رسمی و ارباب فکر و از سویی دیگر نزد علماء بالله است (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴، ۱۸۵).

برای ارباب علوم نظری، به‌سبب 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 فزوئی می‌گیرد و گمراه‌تر می‌شود. زیرا در این دنیا امیدی داشت که کشفی حاصل شود و حیرت او زایل گردد اما با برگشت به اصل خود در آخرت، حیرتی همچون آنچه فخر رازی به آن مبتلا بود، دست در گریبان او خواهد شد.<sup>(۲۷)</sup>

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 بهجهت 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 به سویش 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 به سویش 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. (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۱۸۶).

حقیقت به سبب بزرگی مرتبتش هرگز نمی‌تواند همچون نمود معیار صرف، دور از دیگر چشم‌اندازها ثبیت شود، و این تکاپوی پایان‌نپذیر 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<sup>(۲۸)</sup> خود، پیوسته و به طور ناپایانی به مثابه تلطیف‌کننده، حیات حسی را بیشتر افروز 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 این‌همه، از نظر ابن‌عربی، 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: ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۱۸۶) و همین حیرت منتهای وصال با محظوظ می‌باشد:

و الْذِي اهْتَدَى افْصَل

(ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۴۲)

كُلُّ مَنْ حَارَ وَصَلَ

این سخن کسی است که عجز از درک ادراک، را ادراک می‌داند. از همین رو، ادراک جدیدی در شناخت و تقریب 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 عین الجهل فيه به  
والجهل بالله عین 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 می‌نهاد؛ تنزیه و تشییه می‌کند، در حالی 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 منتبه است؛ علم به او، همان جهل و سخن، همان سکوت است (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۰).

از فوقن 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 آورندگی به فنا یا به تعبیر صحیح‌تر به توهمندی خود از حیث هستومندی، آن هستی یگانه آشکار می‌شود.

## نتیجه

روی گرفت مفهومی و به دست قوای عقلی سپردن حاقّ 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 میانجی‌گرانه 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 چینشی دوباره پذیرد.

ادراک، ورای پای بسته‌های معرفت‌شناختی رخصت می‌یابد تا خود بی‌واسطه در بارگاه هستی طعم آن را بچشد، هرچند این نسبت با افتتاح عدم در بنیاد انسان همراه با فروپاشی نسبت‌های

موجودات دست دهد تا او را در مغایق افکند و حیرت را برانگیزاند. پس از طی این مرحله و تنها بر بنیاد حیرت یعنی افتتاح عدم است که پرسشگری اصیل انسان رخ می نماید و زبانی متفاوت از حالت قبل افتتاح او را برمی خیزاند تا با زبان هستی و از سرآغازین‌ها سخن گوید. این زیان 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 اندازه 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، تناقض نمایست اما از لحاظ عرفانی منظور وجود کونی خیالی و وهمی است که در عدم جای دارد (رک: ۳-۲-۱)

2. Alētheia / αληθεία.
- 3 . Intentionalit?t / Intentionality.
- 4 . Linguistic Philosophy
- 5 . Sensation.
- 6 . Perception.
- 7 . Sensuousness.
- 8 . voein / Noein.

۹. معنای لوگوس به مرور با آنچه رومیان عقل (Ratio) می‌نامیدند، در هم تنیده شد. 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: ۳۹۱، ۱۳۸۸).

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

ما عقل عینِ کعقل قلد الفکرا      لا یعرف الله إلا الله فأعتبروا

(ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۲، ۱۸۳).

۱۱. «آیدوس» یونانی به معنای دیدار می‌باشد. همچنین کلمه *VOEIV*، به معنای «اندیشیدن»، در اصل خود به معنای «ادراک با دیدگان» است. و در ادوار اولیه فلسفه یونان شناخت بر حسب نوعی «شوق دیدن» در کمی شد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۴۱۲-۴۱۱).

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

### 13. Perspektivisch-wahrnemend.

۱۴. رک: صدفی، ۱۳۸۶: ۴۵-۳۸.

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

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

۱۷. حس الحُمّى

۱۸. انحسَّ أَسْنَانَه

۱۹. الحُسْنَ وَ هُوَ وَجْعٌ يَأْخُذُ الْمَرْأَةَ عِنْدَ وَلَادَهَا.

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

۲۱. «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ أَطْمَانَ بِهِ وَ إِنْ أَصَابَتْهُ فُتْنَةٌ أَنْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِيرًا الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ 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 به‌واقع 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 روشنی گاه رانیز 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).

## زیان به مثابه میانجی تجربه پدیدار شناختی – هر منویکی حس...

۲۵. ترجمه ایات: و می گویم در حالی که وصف من (از زاری و نزاری) گواه صدقی بر تیزی آتش عشق من است و وجود من، به حکم غلبه صبابت محو کننده 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 بقیتم به تو بینگرم (و سپس به یکبارگی بالذلت و ادراک خود وداع کنم و یکسر متوجه عالم فنا گردم).

اگر چنان که مرا شایسته دیدار خود نمی دانی (لاقل) بر گوش من به گفتار «لن ترانی» مُتَّ 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 افاقت، صحرو و بقایی رخ داد و اگر این عشق و مستی اولیه نبود، این افاقت و هشیاری نیز نبود تا جگر مرا پاره پاره کند.

۲۶. إن الله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لأحرقت سبhat وجهه ما ادركه بصره من خلقه. (باقر صدری‌نیا، فرهنگ مأثورات متون عرفانی، صص ۱۴۲-۱۴۳).

۲۷. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به نامه ابن‌عربی به فخر رازی: (ابن‌عربی، ۱۴۲۳: ۱۹۰-۱۹۶).  
۲۸. به معنای ادراک حسی است.

## منابع

- قرآن کریم
- ابن‌عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۳)، رسائل ابن‌عربی، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- (بی‌تا)، الفتوحات المکییة، بیروت: دار صادر.
- . (۱۳۷۰)، فصوص الحكم، چاپ دوم، تهران: الزهراء.
- . (۲۰۰۳)، کتاب المعرفة، تحقیق امین ابوجوهر، دمشق: دار التکوین.
- . (۱۴۲۳)، التجلیات الالهیة، تعلیقات ابن‌سودکین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌فارس، احمد. (۱۴۱۵)، معجم المقايس فی اللغة، بیروت: دارالفکر.
- اصفهانی، راغب، (۱۴۲۶)، مفردات ألفاظ القرآن الکریم، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم: طلیعه نور.

- جاری، اکبر. (۱۳۸۷)، پرسش از وجود بانگاهی 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.
- سکالوفسکی، رابت. (۱۳۸۴)، درآمدی بر پدیدارشناسی، محمد رضا قربانی، تهران: گام نو.
- سهله‌گی، محمد بن علی. (۱۳۸۴)، دفتر روشنایی، محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- صفی، مهدی. فروردین ۸۷، «متاولورزی عرفانی با ابزار عقلانی؟!»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۷، تهران.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۲)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه ناصرالله حکمت، تهران: الهام.
- فرغانی، سعید الدین سعید. (۱۳۷۹)، مشارق الدارای، قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶)، منتهی المدارک و منتهی لب کل کامل عارف و سالک، تحقیق و تصحیح وسام الخطاوی، قم: مطبوعات دینی.
- معلوم، لویس. (۱۳۸۲)، فرهنگ المنجد، محمد بندریگی، تهران: ایران.
- مک کواری، جان. (۱۳۷۷)، فلسفه وجودی، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: ترجمه و نشر کتاب.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸)، چه باشد آنچه خوانش تفکر؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: فقنوس.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۷)، نیجه، ترجمه ایرج قانونی، تهران: آگه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: فقنوس.
- والگانیو، دانیلا. (۱۳۸۵)، درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر، ترجمه محمد رضا 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.