

الحمد لله  
الرحمن الرحيم



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری  
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
مدیریت تحصیلات تکمیلی  
پژوهشکده حکمت معاصر

رساله دکتری رشته حکمت متعالیه

«حس» در عرفان ابن عربی

استادان راهنما:

دکتر سید محمد تقی چاوشی

دکتر هادی وکیلی

استاد مشاور:

دکتر مهدی بنائی جهرمی

پژوهشگر:

مهدی صدفی

آذرماه ۱۳۹۵

تصویر برگه ارزیابی پایان نامه

## سپاسگزاری:

این پژوهش انجام نمی شد مگر به یاری بزرگوارانی که خود را قدردان ایشان می دانم:  
استاد فرزانه ام دکتر سید محمد تقی چاوشی که شاگردی ایشان، افتخاری در دوران زندگی و  
تحصیلم است؛

استاد گرانقدرم دکتر هادی و کیلی که از ایشان بسیار آموخته ام؛  
استاد عزیزم دکتر مهدی بنائی جهرمی که یاری ام کردند؛  
دکتر نصرالله حکمت که از راهنمایی های بی دریغ شان بهره گرفتم؛  
بزرگوارانم آقای دکتر مهدی معین زاده و سرکار خانم دکتر مریم صانع پور که نکات ارزنده ای در  
به سرانجام رسیدن این پژوهش یاد آور شدند؛  
دوست عزیزم آقای مهندس مهدی آقامرادی  
و همسر و فرزندانم عزیزم که صبورانه کنارم بودند؛

خداوند یار و نگهدارشان باشد.

تقدیم به:

طلحہ سی لعوبجم

دخترم ساریہ

## چکیده فارسی:

محور عمودی عالم و تقسیم‌بندی بالا و پایین همواره با نگاه اسطوره‌ای و فلسفی بشر آمیخته بوده است. چه بسا افلاطون نخستین کسی باشد که توانست با پُر رنگ کردن مرز بالا و پایین، نقش کانونی در ترسیم فلسفی عالم داشته باشد. در فضای فلسفه اسلامی به تَبَع سنت افلاطونی-ارسطویی آنچه قدر داشته و بر صدر نشسته «عقل» بوده است و «حس» همواره ذیل آن تعریف شده است. بنابراین سخن از «شرف حس بر عقل» در فضای فلسفه اسلامی و عرفان نظری، خرقِ اجماعی است که به آسانی درک نمی‌شود. ابن عربی با ردِّ نظر مشهور و طرح «شرف حس بر عقل» زمینه را فراهم می‌کند تا در نهایت با عبور از «وضعیت دوگانه حس و عقل» به یگانگی «حس» و تشریف تمام و کمال آن دست یازد. بهره‌گیری از زبان حسی و محدودگرایی عربی همراه با بازگشت به سرچشمه‌های زبانی وحی در پیوند با شهود بی‌واسطه حسی، همراه با تقلبات قلبی، نشان از جهان تجلیات دارد که متفاوت با یافته‌های نظری است. پژوهش حاضر ابتدا به راه‌وروش ویژه ابن عربی و منطق سه‌گانه او می‌پردازد که باعث تولید سه‌گانه‌های «حق، اعیان ثابت، کون»، «حس، عقل، حس اصیل» و ... می‌شود. سپس به طرح «عقل» به مثابه گفتمان قالب در فضای عرفان نظری و فلسفه اسلامی می‌پردازد و با عبور از آن به نگرش ویژه ابن عربی به «حس» می‌رسد. ابتدا «حس» در تطبیق با «عقل» و تعقیبِ نظر «شرف حس بر عقل» عرضه می‌شود و سپس با عبور از این نظر، طرح جهانی یکپارچه ترسیم می‌شود. انسان در این جهان جملگی «حس» است که عین حق تعالی است. در این وضعیت، انسان به سکوت دعوت می‌شود، علمش با «حیرت» همراه است و حالتش «فنا»ست که از احوال «عدم» است.

واژگان کلیدی: حس، عرفان ابن عربی، عقل، زبان، عرفان نظری

## فهرست مطالب

فصل اول: کلیات	۱
۱-۱. مسأله پژوهش	۲
۲-۱. اهمیت و ضرورت پژوهش	۴
۳-۱. اهداف پژوهش	۵
۴-۱. سؤال‌های پژوهش	۵
۵-۱. فرضیه‌های پژوهش	۵
۶-۱. پیشینه پژوهش	۶
فصل دوم: راه و روش عرفان ابن عربی	۷
۱-۲. مقدمه	۸
۲-۲. فردیت انسان در شکل‌دهی منطق سه‌گانه	۱۱
۳-۲. تطور فردیت در شناخت‌های انسانی	۱۶
۱-۳-۲. فردیت در زبان	۱۶
۲-۳-۲. فردیت در قضیه	۱۷
۳-۳-۲. فردیت در هستی	۱۷
۴-۲. تأثیر عدم در وجود؛ کلید تقسیم‌بندی سه‌گانه	۱۹
۵-۲. حس و شرف آن بر عقل	۲۱
فصل سوم: عقل	۲۶
۱-۳. شناخت نور عرفانی در نظر نجم الدین کبری	۲۷

- ۲۹..... ۳-۱-۱. تضادِ نورِ ظلمانی
- ۳۱..... ۳-۲. حقیقت «غیبی علمی نوری»
- ۳۵..... ۳-۳. سلوک از عالمِ شهادتِ حسی به عالمِ غیبِ عقلی
- ۳۹..... ۳-۴. معنای وجود در عرفان و تقسیم‌های سه‌گانه آن
- ۴۳..... ۳-۵. «غیب» در برابر «حضور» یا «شهادت»؟
- ۴۴..... ۳-۵-۱. «غیبت» و «حضور» در فلسفه
- ۴۶..... ۳-۵-۲. «غیب» و «شهادت» در عرفان
- ۴۸..... ۳-۶. نتیجه‌گیری

### فصل چهارم: زبان ..... ۵۰

- ۵۱..... ۴-۱. انسان و زبان
- ۵۴..... ۴-۲. نظام هستی به مثابه انسان سخن‌گو
- ۵۵..... ۴-۳. وسعت زبان نسبت به عقل
- ۵۸..... ۴-۴. واقعیات زبانی و حقایق وجودی
- ۵۸..... ۴-۴-۱. معنای کلمه وجودی «حسّ»
- ۵۹..... ۴-۴-۲. معنای کلمه وجودی «شهود»
- ۶۰..... ۴-۴-۳. معنای کلمه وجودی «عقل» و «قلب»
- ۶۱..... ۴-۴-۴. معنای کلمه وجودی «فکر»

### فصل پنجم: حس ..... ۶۴

- ۶۵..... ۵-۱. حس همچون لطافت طفولیت
- ۶۹..... ۵-۲. وحدت وجود در بافتِ حسّی
- ۷۰..... ۵-۲-۱. تفاوت «خوردن از بالا و پایین» یا تفاوت «کسب و تعلم» و «جود و وهب»
- ۷۱..... ۵-۲-۲. نقد عقل از حیث ذات و قوه قبول آن
- ۷۲..... ۵-۲-۲-۱. عقل حاکم و خطای حس!
- ۷۳..... ۵-۲-۳. تفسیر دیگری از «خوردن از پایین»
- ۷۸..... ۵-۲-۴. غرّوج عقلی روحانی یا سلوکِ حسی حیوانی؟
- ۸۱..... ۵-۲-۵. تحول حق در صورت‌ها
- ۸۲..... ۵-۲-۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری
- ۸۵..... ۵-۳. حس و عقل
- ۸۵..... ۵-۳-۱. مداد قوه حسی
- ۸۷..... ۵-۳-۲. پیکار غیب و شهادت در ظهور آغازین امر حسی
- ۸۸..... ۵-۳-۳. اسماء حسی الهی



- ۴-۵. حس و بی بنیادی ..... ۸۹
- ۱-۴-۵. عدم ..... ۹۰
- ۱-۱-۴-۵. رابطه ممکن و عدم ..... ۹۱
- ۲-۱-۴-۵. وجود، نور عدم، محال ..... ۹۱
- ۳-۱-۴-۵. روی آوردگی اراده حبّ به محبوب معدوم ..... ۹۲
- ۴-۱-۴-۵. حیاء به مثابه اضطراب درنگ پیش عدم به توهم از پرده برون افتادن وجود ..... ۹۳
- ۲-۴-۵. حیرت ..... ۹۴
- ۱-۲-۴-۵. حیرت به مثابه پروای تردد بین بودن حجاب یا نابودی دیدگان ..... ۹۴
- ۲-۲-۴-۵. حیرت درنگ فرابیش ظهور و کمون عدم ..... ۹۵
- ۳-۲-۴-۵. حیرت به مثابه وصال به حقیقت ..... ۹۶
- ۳-۴-۵. فنا ..... ۹۷
- ۱-۳-۴-۵. کلمات وجودی عالم و عارف ..... ۹۸
- ۲-۳-۴-۵. تأملی در تصویر معرفتی فنا ..... ۹۹
- ۳-۳-۴-۵. معرفت و وجود ..... ۱۰۱
- منابع و مأخذ ..... ۱۰۵

### فهرست جدول‌ها

- جدول ۱-۲: وضعیت‌های سه‌گانه ..... ۲۱
- جدول ۱-۵: ادبیات مشهود و معقول ..... ۸۵

### فهرست شکل‌ها

- شکل ۱-۵: عوالم وجود ..... ۸۸

## فصل اول: کلیات

## ۱-۱. مسأله پژوهش

عرفان در مکتب ابن عربی از صدرالدین قونوی آغاز شده و تا دوران معاصر ادامه می‌یابد. این عرفان که به «عرفان نظری» شناخته می‌شود، مدیون تعالیم ابن عربی است، اما بیشتر با نحوه‌ی نگاه صدرالدین قونوی گره خورده است. در واقع عرفان ابن عربی دریایی از معارف با شیوه‌های مختلف و متنوع تبیین است که نگرش صدرالدین قونوی و پیروان مکتب او برجسته‌ترین آنها تا روزگار کنونی است. در این شیوه هر چه عرفان ابن عربی فربه تر شده، شیوه‌ی عقلانی برگرفته از حکمت مشاء، اشراق و حکمت متعالیه پرننگ‌تر شده است.

در رویارویی با این نگاه، مسأله اساسی این رساله، بررسی «حس» در عرفان شخص ابن عربی و توسعه‌ی آن در نظام عرفانی اوست تا بتوان از زاویه‌ی دیدی جدید به عرفان او نظر انداخت. مهمترین سخن ابن عربی در این زمینه، جمله‌ای است که در کتاب المعرفه ذکر می‌کند؛ در فتوحات مکیه نیز قریب به این مضمون را دارد. او در کتاب المعرفه -خلاف نگرش افلاطون‌گرایی که در فلسفه رواج دارد- منزلت قوای حسی حیوانی را تمام‌تر از منزلت قوای روحانی می‌داند. افزون بر این، در این رساله و همچنین جلد سوم فتوحات مکیه می‌گوید که خداوند قوای حسی را بی‌نیاز از قوای روحانی آفرید، چون قوای روحانی از قوای حسی مواد خود را اخذ می‌کند، ولی قوای حسی از او نمی‌گیرد، بلکه از الله تعالی می‌گیرد. از این رو تأکید می‌کند که شرف حس و قدرش را بدان که عین حق تعالی است. (فت: ۱۸۹/۳) همچنین ابن عربی در کتاب‌های خود، اسماء الهی، جهان‌آخروی و در مجموع زیست اصیل انسانی را «حسی» می‌داند.

معنای «حس» در منظومه عرفانی ابن عربی، عین آشکارگی و شهادت است، در برابر «عقل» که غیب است. با این نحوه‌ی نگاه دیگر «غیب الغیوب» که در ادبیات عقلانی پا گرفته به «شهادت مطلق» تغییر می‌یابد، طوری که با «شهادت مقید» یعنی عالم حس، ارتباطی بی‌واسطه دارد، نه عالم غیبی که همان عقل

است. در حکمت اشراقی و متعالیه هر آنچه نزد عقل «حاضر» است، نورانی است و در مقابل «غیبت» قرار می‌گیرد، اما در منظومه‌ی عرفانی ابن عربی، عقل که بستر حضور در برابر غیاب است، خود بالجمله غیب است و دوگانه «غیب و شهادت» و نه «غیبت و حضور» وجود دارد. از این رو شهود عارف، نه شهود عقلانی بلکه شهود حسی به معنای جدید موسّع است. تقسیم حس به ظاهری و باطنی که در بدو نظر برای جلوگیری از خلط دو حوزه معنای حس به نظر می‌رسد، نمی‌تواند راهگشا باشد، زیرا معنای حس، ظهور و شهادت است و باطنی کردن آن، به غیب بردن آن است که با فرض نخست ما از غیب در تعارض است.

در این نگاه دیگر عرفان به دنبال تثبیت حال و ساختن مقام نیست. مقام حال تثبیت شده است که از حیث چارچوب بخشی عقلی معنا پیدا می‌کند، اما آنچه مناسب با تقلیب هر آن قلب است، چیزی از سنخ حال است. ابن عربی در فتوحات وجود را «وجدان الحق عند الوجد» می‌خواند. به گفته او، «وجود حق در وجد معلوم نیست، زیرا وجد مصادفه و برخورد است و دانسته نمی‌شود که برخورد به چه چیزی واقع می‌شود.... لذا وجود حق در آن به گونه مجهول است.» (فت: ۵۳۸/۲) بنابراین منظور از وجدان حق تنها وجدان حقیقت امری است که برخورد کرده است و سخن گفتن از آن همواره به صورت مجهول است. زیرا نه می‌دانیم که چه چیزی برخورد کرده و نه می‌دانیم به کجا برخورد کرده است! از این رو در عین این که وجود بدیهی‌ترین، آشکارترین و سرآغازترین یافت (وجد) است، به همین گونه مجهول‌ترین و بی‌سبب‌ترین یافت است. تفاوت «یافت» (وجدان) و «دریافت» (ادراک) در این است که یافت تنها سخن از رویدادی می‌زند که در سیلان است، اما دریافت سخن از حضور یا حصول چیزی نزد چیزی دارد. در نتیجه می‌توان بنیان وجد را در وجودی جست که با وجد همبسته است و آن را پیوسته رقم می‌زند و با حالی سروکار دارد که تثبیت نمی‌شود، بلکه همواره از عقل مقام فراتر می‌رود.

همچنین با توسعه معنای حس، هر معنایی که به وجهی به «برخورد سرآغازین و بی‌واسطه با الله تعالی» ارتباط داشته باشد، مانند «علم اُمی» که از حیث علم به خدا نزدیک یا «دوران جوانی و کم‌سن‌وسالی» که به زمان به او نزدیک هستند، همچنین تحلیل مسائلی مانند «حیرت»، «فنا»، «حال»، «سکوت»، «جهل»، «عدم» و ... که مسائلی عقل‌گیرند، با ادبیات حسی تبیین می‌شوند. ادبیات حسی دیگر نه بر منطق به عنوان ابزار عقل، بلکه بر منطق زبانی استوار است که دامنه‌ی آن، وسیع‌تر از دامنه‌ی منطق ذهنی است، زیرا به گفته ابن عربی، دایره‌ی وجود کتبی و شفاهی، بیش از وجود عینی و ذهنی است، و عدم تنها در حیطه‌ی وجود کتبی و شفاهی می‌گنجد و وجود عینی و ذهنی از پذیرش آن ابا دارد، مگر عدمی که به وجهی به وجود بازگشت داشته باشد. ابن ترکه نیز هر چند در تمهید القواعد با روش مشائی به تبیین و مستدل کردن عرفان دست‌زد، اما در المفاحص موضوع عرفان را، نه وجود بلکه «حروف» می‌داند، زیرا عرفان از عدم نیز بحث می‌کند و اگر موضوعش وجود باشد، دیگر شامل نقیضش نخواهد شد.

برابرنهاد انگلیسی واژه‌ی «حس»، می‌تواند feeling یا aesthetic باشد که به معنای «احساس» یا «احساس زیباشناسانه» است و بازتابی از intuition است و نه عقلانیت. همچنین می‌تواند برابرنهاد sensation باشد که «ادراک حسی» در برابر ادراک عقلی لحاظ شود یا به معنای perception باشد که مقصود خود «دریافت حسی» است.

مراد از «حس» در عنوان رساله اعمّ از همه‌ی این برابرنهادهاست. از این رو، در زبان انگلیسی واژه sense بهترین واژه از حیث داشتن معانی مختلف است.

## ۱-۲. اهمیت و ضرورت پژوهش

با گسترش حکمت متعالیه و استیلاي آن بر مباحث فلسفی و عرفانی معاصر، همچنین تبیین‌ها و برهان‌آوری‌های مشائی و اشراقی در پیروان مکتب ابن‌عربی، حجم قابل‌توجهی از معارف او پوشیده یا به‌کناری گذاشته شد و تنها آن مسائلی برجسته شد که توانست در قالب این دست حکمت‌ها تبیین شود. آنچه امروزه «عرفان نظری» خوانده می‌شود، بیشتر پیرامون «وحدت وجود» دست به «نظامی متافیزیکی» از اندیشه‌های عرفانی ابن‌عربی می‌زند، که با نوشته‌های صدرالدین قونوی، سعیدالدین فرغانی و مؤیدالدین جندی آغاز و توسط ابن‌فناری و ابن‌ترکه گسترش یافتند. نوشته‌های عرفان‌پژوهان پس از ملاصدرا در باب «وجود مطلق» به مثابه لابلشروط مفسمی، زمینه تطبیق عرفان نظری با حکمت متعالیه را در بستری بیش از پیش عقلانی و استدلالی فراهم کردند.

در این فضای استدلالی، سخن گفتن از شهود عرفانی -دیگر امری شخصی شمرده می‌شود- و گزارش آن -که به دلیل ضعف استدلال اعتبار ندارد- سخن غیر منطقی به‌شمار می‌آید. بنابراین عرفان نظری در صورتی که با برهان منطقی صورت‌بندی شده باشد، معتبر شناخته می‌شد. از این رو تلاش شده با شیوه‌ای جدید و با ابتنا بر «حس عرفانی» و «منطق‌زبانی» نگرشی نوین به عرفان ابن‌عربی فراهم گردد که در بستر آن جنبه‌های نهفته و پوشیده‌ی عرفان ابن‌عربی رخ نماید. اتفاقاً با پیشرفت نگاه‌های توصیفی در غرب و کاربست آن در پژوهش‌های عرفانی، همچون پدیدارشناسی و تبارشناسی و توجه بیشتر به تجربه و احساس عرفانی، راه برای این‌گونه پژوهش‌ها هموارتر شده است. همچنین هجوم عرفان‌های نوپدید به جامعه ایرانی و پذیرش آن در شکل‌های مختلف و عموماً به‌گونه‌ی نادرست ذیل عنوان «عرفان اسلامی» نشان از عطش فرهنگ ما به تبیین دوباره‌ی عرفان اسلامی با نظر به بنیادهای آن دارد. از همین رو می‌طلبد که سنت عرفانی ما، با نگاهی جدید که برآمده از خود آن است، دوباره مسائل خود را با بازگشت به بنیادهایش نشان دهد، تا از تفسیرهای عقلی-استدلالی که در فضای فلسفه‌ی اسلامی شکل گرفته، حدالامکان پرهیز شود.

### ۱-۳. اهداف پژوهش

۱. بازخوانی جدید عرفان ابن عربی بر پایه نگرش حسی به حقیقت.
۲. رسیدن به مؤلفه‌های شهود حسی عرفانی و عقلی فلسفی با تحلیل دقیق به منظور جداسازی شیوه ادراک فلسفی و عرفانی و جلوگیری از خلط عرفان و فلسفه (به ویژه حکمت متعالیه) با یکدیگر.
۳. تبیین ساختار منسجم و منظومه‌وار از رابطه حس با بنیاد و متعلق بی‌واسطه آن یعنی الله تعالی و برداشتن (تعلیق) شکاف بین دو نگرش هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه به هستی.
۴. بها دادن به مبانی زبان‌شناختی و ریشه‌شناختی ویژه ابن عربی و کاربست آن در تبیین منطوق بحث.
۵. احیاء نگرش عرفان ابن عربی که بیشتر در راستای میراث عرفانی پیش از اوست تا مبنای نگاه فلسفی پس از او باشد.

### ۱-۴. سؤال‌های پژوهش

- پرسش بنیادین پژوهش: «حس» در منظومه عرفانی ابن عربی به چه معناست و چگونه می‌توان بر اساس آن نظام عرفانی او را بازخوانی کرد؟
- پرسش نخست این چند پرسش را در پی دارد:
- چرا در عرفان ابن عربی «حس» شریف‌تر و تمام‌تر از «عقل» شمرده شد و در نهایت تمام قدر و شرف به «حس» داده شد؟
  - تفاوت‌های «حس» در عرفان ابن عربی با «حس» در فلسفه اسلامی چیست؟
  - تفاوت «حس» و «عقل» در عرفان ابن عربی چیست؟
  - جایگزین روش عقلی و استدلالی در تبیین «حس» در عرفان ابن عربی چیست؟

### ۱-۵. فرضیه‌های پژوهش

ابن عربی در کتاب *المعرفه*، رساله *کلمه جلاله الله* و کتاب *فتوحات* به صراحت در باب شرف و برتری «حس» بر «عقل» سخن می‌گوید. به نظر او حس به دلیل بی‌واسطگی دریافتش از حق تعالی بر عقل شرف دارد. افزون بر این، بی‌واسطه بودن بین حس و حق تعالی به نحوی است که تمامی حقیقت را در بر دارد و عقل تنها روگرفتی از آن، نه رقیقه‌اش را می‌گیرد. زیرا بین بود حسی و نمود عقلی، تباین است؛ بنابراین تمامی حقیقت از آن حس و به گفته ابن عربی حس عین حق است.

در بحث عوالم نیز مسأله به این صورت است که عالم شهادت مطلق به سبب شدت وضوحش غیب در غیب است، یعنی کسی را یارای دیدن آن نیست، بلکه ظهور آن در عالم شهادت مقید است که به

نحوی با غیب در آمیخته است. مثال ابن عربی به سان دایره‌ای است که بر آن عالم شهادت مقید از جهتی، در کنار عالم شهادت مطلق است، زیرا هر تقییدی را اطلاقی است 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 قرار دارد. عالم عقل برهان‌های 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. بنابراین حقیقت عالم شهادت مطلق (حس اصیل) به دو عالم شهادت مقید (حس ظاهر) و غیب (عقل) شناخته می‌شود که غیب بودن آن ناظر به عالم عقل و شهادتش ناظر به عالم حس است.

برخلاف این نگره، فلسفه و به ویژه فلسفه اشراقی و متعالیه، آنی را واضح و روشن می‌یابد که نزد عقل «حاضر» باشد. بنا بر نظر ملاصدرا و به تبع شیخ اشراق، میزان حضور شیء نزد عقل، ملاک درجه وجودی و روشنایی آن است. اما ابن عربی که عقل را بالجمله غیب می‌داند، نمی‌تواند آن را میزانی برای درستی و نادرستی دریافت‌های شهودی خود که در عالم شهادت حضور دارند، قرار دهد. همچنین در منطقی که ابزار عقل و میزان فلسفه است، نمی‌توان از نقیض وجود، یعنی عدم سخن گفت. بنابراین روش ما در این رساله بر مبنای معنای دیگر منطق یعنی زبان استوار است. چنان‌که ابن عربی به بحث‌های زبانی، نحوی، ریشه‌شناختی و حروف‌شناختی علاقه‌مند است و دایره‌ی وجود شفاهی و کتبی را وسیع‌تر از دایره وجود عینی و ذهنی می‌داند.

## ۱-۶. پیشینه پژوهش

موضوع این رساله و نحوه‌ی نگاه به آن جدید است؛ کار مشابه و حتی نزدیک به آن وجود ندارد، اما می‌توان در برخی آثار مشابهت‌هایی دید.

کتاب تخیل خلاق در عرفان ابن عربی با روش توصیفی پدیدارشناسی، خیال در عرفان ابن عربی را بررسی می‌کند. روش بررسی این رساله تا اندازه‌ای پدیدارشناسانه است؛ مسأله خیال نیز در منظومه‌ی عرفانی ابن عربی، رابطه‌ای وثیق با حس دارد. به گفته او تمیز بین این دو بسیار دشوار است. در واقع خیال نه قوه‌ای عقلی و در ارتباط با عقل، بلکه در پیوند با حس تبیین می‌شود.

از دیگر آثار مشابه کتاب آقای دکتر احمد صادقی با عنوان إشکالیه العقل و الوجود فی فکر ابن عربی؛ بحث فی فینومینولوجیا الغیاب است که به فارسی با عنوان عقل و هستی در عرفان ابن عربی؛ پژوهشی در پدیدارشناسی عالم ناپیدا ترجمه شده است. او در این کتاب ابتدا به طور مفصل به توجیه فلسفی روش پدیدارشناسی غیاب از هوسرل تا هایدگر می‌پردازد. سپس در دو حیطه عقل و وجود به پدیدارشناسی عرفان ابن عربی می‌پردازد. مسأله حس نزد ابن عربی از مسائلی است که به‌طور ویژه به آن پرداخته شده است.



## فصل دوم: راه و روش عرفان ابن عربی

## ۲-۱. مقدمه

پیش از ورود به هر پژوهش بایسته است که روش و شیوه بررسی پژوهش مشخص شود. این روش عموماً در مقدمه بحث آورده می‌شود تا نشان دهد که پژوهشگر چگونه می‌خواهد این پژوهش را به سامان برساند. ضروری نیست که راه‌وروش بحث در ابتدا و به صورت پیشینی آورده شود. برخی پژوهش‌ها می‌طلبند که راه‌وروش از میان بحث سربرآورد و محدود کردن شیوه کار در مقدمه به پژوهش آسیب می‌رساند یا غیر ممکن است، زیرا این گونه پژوهش‌ها در راه خود را نشان می‌دهد. مثلاً روش دیالکتیک هگل همانی است که او در فرآیند علمی به کار می‌گیرد و سخن گفتن از آن در مقدمه به عنوان یک امر پیشینی گرهی از کار فرو بسته هگل باز نمی‌کند، زیرا امر ذهنی تنها در مواجهه با امر عینی معنابخش است. ابن عربی در فصّ هودی اشاره می‌کند که شناخت امر آن‌گونه که درخور شناخت است تنها در حالتی رخ می‌دهد که بفهمیم حق چیزی جدا افتاده و منزل از راهی که سلوک در آن رخ می‌دهد نیست، آن‌چنان که در غایت به او می‌رسی، بلکه حق عین راهی است که سالک طی می‌کند و در واقع اوست که سالک و مسافر است (فص: ۱۰۹). از این رو حرکت در مسیر سیروسلوک از ابتدای آن «بالحق» است. عبدالرزاق کاشانی در منازل السائرین می‌گوید:

بایزید بسطامی در جواب کسی که این آیه را شنید: «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَانِ وَفْدًا» (مریم/۸۵) «روزی که پرهیزگاران را دسته‌جمعی به سوی خداوند رحمان محشور می‌کنیم»، گفت: کسی که «با» خدای رحمان است، پس به سوی چه کسی محشور می‌شود؟ پاسخ داد: از اسم الرحمن به سوی اسم الرحیم و از اسم القهار به سوی اسم اللطیف محشور می‌شود (کاشانی، ۱۴۱۷: ۳۱۴).

این گونه نیست که سالک در سفر نخست از اسفار اربعه با حق سفر نکند و جایی بی‌حق برای مقدمات سفر فراهم آورد، زیرا موی پیشانی هر موجودی در دست پروردگاری است که بر صراط مستقیم است

(هود/۵۶). بنابراین او از محضر اسمی به سوی اسمی دیگر حرکت می‌کند و همواره در سلوک است. به گفته ابن عربی باب آخر کتاب فتوحات اختصاص به خواص ندارد بلکه برای هر مرید سالک و اصلی، بلکه برای هر کسی است که بر وصیت او متوقف باشد. از این رو هر کس که بر این راه وقوف داشته باشد، با حق است، زیرا سلوک دوری عرفانی در اصل بدون مقدمه و مؤخره یا مبدأ و منتهاست.

پیروان ابن عربی برای بررسی عرفان او - در نظر آنان به «عرفان نظری»<sup>۱</sup> موسوم است - از منطق مشائی استفاده می‌کردند. آنها با برجسته کردن برخی تعبیرات کانونی ابن عربی و تبیین آنها در فضای منطق مشائی، عرفان نظری را سامان دادند. هر چه این عرفان از صدرالدین قونوی دورتر و به ابن ترکه و ابن فناری نزدیک‌تر می‌گشت، قوت منطق فلسفی آن افزون‌تر می‌شد. چنانچه ابن ترکه در مقدمه تمهیدالقواعد عذر تقصیر می‌طلبد که سیر و سلوک عرفانی اش در این مدت از قوت استدلال فلسفی پیشین کاسته است (ابن ترکه، ۱۳۹۳: ۱۶۷). ملاصدرا با ارتقای فلسفه به حکمت متعالیه و به تبع آن منطق متعالیه - که با منطق مشائی تفاوت‌هایی دارد - بازگشتی دوباره به عرفان ابن عربی دارد و در پی آن است که مطالب والای عرفانی را با منطقی جدید، برهانی و متقن کند. قوت نظام فلسفی او به آن است که بتوان در سایه آن نظام و از منظر آن به مسائل عرفانی، کلامی و ... بنگرد و آنها را با منطق ویژه خود نظم و نسق دهد. شیوه ملاصدرا در تبیین مطالب عرفانی به ذوق برخی از پیروان او همچون ملاحادی سبزواری و علامه طباطبایی خوش نشست. برخی شاگردان برجسته علامه، همچون آیت الله حسن زاده آملی و آیت الله جوادی آملی تلاش کردند که بیشتر در باب جمع عرفان، قرآن و برهان به شیوه صدرایی بنویسند. آیت الله جوادی آملی که دل‌بسته استاد خود علامه طباطبایی و نظام حکمت صدرایی است، در باب مشاهدات عرفانی می‌گوید:

بنابراین، براهین عقلی برای عرفان به منزله ابزار منطق است نسبت به حکمت و کلام، که هم با آن صحیح از سقیم جدا می‌شود و هم به وسیله آن معارف عقلی به دیگران منتقل می‌گردد و مادامی که مشهود عرفانی معقول فلسفی نگردد برای دیگران قابل پذیرش نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸).

به نظر او مشهودات عرفانی اگر معقول فلسفی نگردند تنها از یقین روان‌شناختی برخوردارند و این یقین همچون قطع قطع تنها برای صاحب آن یقین‌آور است، اما یقین منطقی یا یقین معرفت‌شناختی آنی است که می‌تواند علم باشد و برای اهل علم عرفان نظری مفید یقین. بنابراین این سیر نظری کردن عرفان ابن عربی به اینجا می‌رسد که تنها عرفان به مثابه امری غیر شخصی و علمی موقعی می‌تواند قدر بیند و بر صدر نشیند که با ابزار منطقی برهان عقلی سنجیده شود.

با رجوع به دست‌نوشته‌های ابن عربی به راحتی می‌فهمیم که شیوه او در نوشتار عرفانی متفاوت با آنی است که در سنت عرفان نظری تنسیق شده است. دور شدن از جهان‌شهودهای عرفانی در طول تاریخ

عرفان نظری، ضرورت نظری کردن عرفان را باعث می‌شود. ابن عربی با این شیوه منطقی-نظری فلسفه سر ناسازگاری دارد. به گفته او ترتیب کتاب فتوحات از روی فکر، نظر و اندیشه سامان نیافت، بلکه خداوند این ترتیب را بر دست او قرار داد و او نیز رأی و نظر خویش را در آن وارد نساخت:

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 برنگزیدیم، 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 الْوُسْطَىٰ» (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 داد، 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 (فت: ۱۶۳/۲)

دکتر ابوالعلاء عقیفی در مقدمه شرح فصوص آهنگ زیبا و مسحور کننده 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، ۱۳۶۵ق: ۱۱).

شیخ اکبر خود، در مقدمه کتاب فتوحات می‌گوید:

[آنچه گفته شد] خلاصه و فشرده عقیده و باور عوام مسلمانان بود، چه آنها که اهل تقلیدند و چه آنها که اهل نظرند... سپس به گزارش عقیده و باور خواص خواهم پرداخت: آنان که از گزیدگان خدایند و از مردان راه و راز و کشف و ...؛ اما از این روی که در عقیده خلاصه خواص، دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایی است، جداگانه به آنها نپرداختم، آنها را در لابلای کتاب پراکنده ساختم و جای جای آن گسترده و آشکارا از آن سخن گفتم. آن که خداوند بدو درک و دریافت بخشید، آنها را خواهد یافت و قدر آنها را خواهد شناخت، که علم حق و سخن راست همین‌هاست و فراتر از آنها چیزی نیست. در این دانش‌ها، کور با بینا برابر است؛ دور با نزدیک همسان است؛ و فرود با فراز هم تراز است (فت: ۳۸/۱-۴۱).

این شیوه پیچیده شیخ اکبر، مقرون حقیقتی است که در عین آشکاری، رمز آلود می‌نماید و در عین گستردگی در میان کلام شیخ، فقط عده خاصی بدان دست می‌یابند. دکتر نصر حامد ابوزید در کتاب چنین گفت ابن عربی این چنین مطلب را دنبال می‌کند که «اندیشه ابن عربی»، «گشتاری» است، «شدن» است. شدنی است که آغاز می‌شود، اما پایان نمی‌پذیرد و ساختار دایره‌ای بی‌پایان آن همانند تجلیات الهی است که نه آغاز دارند و نه انجام.» (ابوزید، ۱۳۸۶: ۱۴۲)

## ۲-۲. فردیت انسان در شکل‌دهی منطق سه‌گانه

حقیقت انسان در عُرف عرفان ابن عربی معنای ربط عالم با خداوند را به‌همراه دارد. او حقیقت جامعی است که بدان مراتب هستی در عین و ذهن، زبان و قضیه پا می‌گیرند. به همین منظور لازم است این ویژگی بطور مفصل آشکار شود.

همان‌گونه که ابن عربی در آغاز فصّ محمدی (ص) عنوان می‌کند، حکمت این فصّ «فردی» است، زیرا کامل‌ترین موجود انسانی در فردیت شناخته می‌شود. این فردیت از یک طرف ریشه در زبان و از طرفی دیگر ریشه در عدد دارد، که به آن‌ها می‌پردازیم. از نظر ابن عربی، به نبیّ خاتم (ص) یا انسان کامل مسمّیات اسماء آدم که جوامع الکلم است، داده شده است (فص: ۲۱۴). زیرا تنها انسان است که جامع تمام مراتب کلمه است. اگر بخواهیم حیوان ناطق را در نظر ابن عربی بسط دهیم به این معناست که تنها انسان از میان تمامی موجودات، صاحب کلام جامع است. ابن عربی این درجه عالی انسان کامل که «جوامع الکلم» است، را در علم حروف سه چیز می‌داند:

- ذاتِ «غنی» که قائم به خود است.
- ذاتی که «فقیر» به ذات غنی است. (البته از ذات فقیر به ذات غنی وصفی باز می‌گردد و بدان اتصاف می‌یابد. این اتصاف فی‌ذاته نیست و قوامش به این مصاحبت است، بنابراین اقتضای ذات فقیر این سخن را جایز می‌شمرد که فقر، ذات بی‌نیاز را - که به نفس خودش قائم است - داراست.)
- ذات «رابطه» بین دو ذات بی‌نیاز، یا نیازمند یا بی‌نیاز و نیازمند است.

ابن عربی این سه را به ترتیب، بنابر تقسیم کلمه، «ذات»، «حدث» و «رابطه» می‌نامد که برابر با «اسم»، «فعل» و «حرف» اند که به نظر او جوامع‌الکلمند، زیرا کلمات تمامی محصور در این سه حقیقتند. بنابراین، اسم ذات مستقل غیر زمانی حق است و فعل، ذات زمانی عالم و حرف چیزی جز ربط نیست (فت: ۸۶/۱). انسان جامع کلمات ذات، حدث و رابطه است. البته این ذات غیر از آن هویت غیبی است که ورای وجود عالم و فراتر از درک و طمع انسانی است (ابن عربی، ۱۴۲۳ الف: ۴۸)، بلکه به نحوی از انحاء با عالم در رابطه است تا سه‌گانه ذات، حدث و رابطه شکل گیرد. ابن عربی در فتوحات بین انسان و عالم فرق می‌نهد، طوری که تمام عالمیان را وجود بعد از عدم می‌انگارد اما تنها انسان است که از عدم نیامد، بلکه از وجود فرق به وجود جمع تغییر یافت. او با این فرق‌نهادن می‌گوید که هیچ چیز از عالم همانند انسان نیست (فت: ۳۹۰/۳)، زیرا انسان کامل جوامع‌الکلم و ادلّ دلیل بر پروردگارش است:

پس او صلی الله علیه و سلم، ادلّ دلیل بر پروردگارش است. پس به او «جوامع‌الکلم» داده شده که عبارت از مسمای اسماء آدم است. بنابراین در تثلیث خود به دلیل شباهت یافت و دلیل، دلیل لِنفسه است. (فص: ۲۱۴)

از لحاظ عددی، عدد سه اول افراد است، زیرا فردیتِ عددِ سه اقتضای ظهور دارد و ظهور جز به سه حاصل نمی‌شود. جندی در شرح خود بر این فصّ می‌گوید که مراتب ظهور، برای فردیت است و آن علتِ انتاج و سببِ ثمردهی در هر مرتبه است (جندی، ۱۳۸۱: ۷۰۷). زیرا انسان کامل در تثلیث، خود به دلیل شباهت یافت. دلیل به نظر قیصری در اینجا همان اصغر و اکبر و حد وسط است (قیصری، ۱۳۸۴: ۱۳۲۹) یعنی هیچ‌گاه، در زوجیتِ اصغر و اکبر نتیجه حاصل نمی‌شود، مگر حد وسطی باشد که باعث انتاج و ظهور گردد (ابن عربی، ۱۴۲۳ الف: ۵۳)، زیرا حق تعالی «احدیتِ وجود» دارد و انسان «فردیتِ ظهور».

نکته اساسی تثلیث این مطلب است که انسان در فردیت خود چون بر ذات خود دلالت دارد، به عینه، بر پروردگارش دلالت دارد، همان‌گونه که در صغرا و کبرای دلیل، حد وسطی است که همان، به عینه، باعث حکم و انتاج می‌گردد. پس انسان عین حد وسط و باعث انتاج مقدماتین است.

ابن عربی در ابتدا فصّ محمدی (ص) در قالب سه‌گانه حق، مرد و زن، شیوه شکل‌گیری فردیت و نحوه انتاج آن را توضیح می‌دهد (فص: ۲۱۵-۲۲۰). او ابتدا مرد را وضع می‌نهد. سپس از داخل ذات او، زن تکون می‌یابد. یعنی زن در باطن ذات مرد نهفته و غیب و جزئی از آن است. به نظر ابن عربی، خداوند «جوامع الحکم» را به انسان داده است، نه خود انسان آن را کسب کرده باشد، به همین شیوه خداوند برای پیامبر (ص) سه چیز را دوست گردانیده است، نه این که او خود این‌ها را دوست بدارد، بلکه این دوستی بر او رفته است، زیرا محبتِ اصل موجودات است و در تمامی آن‌ها سریان دارد. این سه چیز به ترتیب، زنان، بوی خوش و نماز است. پس با زنان (نساء) آغاز می‌شود و نماز را پس از آن ذکر می‌کند. بنابراین شناخت نفس خود - که ظهور زن به آن است -، مقدم بر شناخت پروردگار است (من عرف نفسه، عرف ربّه). حال اگر شناختی رخ ندهد، ظهوری در کار نخواهد بود و حق در مکنن غیب هویت خود می‌ماند. اما شناخت که باعث ظهور و انتاج است، جز به فردیت رخ ندهد. بنابراین محمد (ص) واضح‌ترین دلیل بر پروردگارش است و از این رو، به فردیتش، علت ظهور عالم است.

اما شیوه فردیت این‌گونه است: محبت که اصل موجودات است، حبّ را رقم می‌زند (فص: ۲۱۴)، یا می‌خواهی بگو که سریان رحمت و اسعه الهی، یا به عبارتی احدیت ساری در تمامی موجودات به گونه‌ای است که بر انسان و غیر انسان یگانه می‌وزد و مختص و مطمع انسان نیست (ابن عربی، ۱۴۲۳ الف: ۴۸). از طرفی دیگر، «نفس الرحمن» در چیزی که انسان به آن انسان می‌شود، پنهان است. پس از ذات انسان چیزی خارج می‌شود، که به صورت خود اوست و آن زن است. بنابراین برای او از خودش، زن حاصل است و زن به او اشتیاق پیدا می‌کند. اشتیاق انسان به زن، اشتیاق شیء به نفسش است و اشتیاق زن به او، اشتیاق شیء به وطن و اصلش است. به نظر ابن عربی این امر سه‌گانه در بستر «صورت» رخ می‌دهد، زیرا