

بررسی و نقد فلسفی دیدگاه ابن عربی دربارهٔ مبادی برهان و یقین در عالم ماورای طبیعت

مجید صادقی حسن آبادی*

سید مهران طباطبائی**

چکیده: از منظر ابن عربی، نفس مدرک انسان، به واسطهٔ تبعیت و تقلید از حواس و عقل، علم آن به امور اتفاقی است؛ گاه صحیح و گاه اشتباه. محیی‌الدین معتقد است از میان مدرکات، تنها عقل خطا می‌کند. و خطا 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. در نتیجه 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؛ به گونه‌ای که قابل اثبات، انکار و تشکیک نیستند. به علاوه، مکاشفات قلبی نیز مصون از خطا نیست و به واسطهٔ کشف و شهود، به هیچ وجه، نمی‌توان، صحت بدیهیات اولیه و گزاره‌های عقلانی را مورد تردید قرار داد و تاهنگامی که حریم کارکرد عقل بدیهی و نظری پاس داشته نشود، کتاب و سنت و یا هیچ امری نمی‌تواند معیار برای سنجش مکاشفات قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، برهان، یقین، ماورای طبیعت، بدیهیات، تقلید

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

* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان

e-mail: mehran.tabatabaei@gmail.com

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

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

مقدمه

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

محبی‌الدین، حوزه کارکرد عقل را تا کجا می‌دانست و معارف عقلی را چگونه نقد می‌کند؟ چرا از نظر ابن عربی 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، بر اثر بهره‌مندی از حواس و عقل دچار تقلیدی غیرمتمن و آلوده به خطا می‌شود؟ آیا برطبق اعتقاد ابن عربی 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، ابن عربی استفاده از عقل و حواس را در عالم طبیعت مفید می‌داند، اما از منظر وی، شناخت حاصل‌شده 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 ابن عربی 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 انکارناپذیر بودن آن‌ها، به نقد نظریه ابن عربی پرداخته خواهد شد و با تبیین رابطه نفس انسان و قوای آن و بررسی علل محفوظ ماندن عقل از خطا و اشتباه، مشخص می‌شود که پذیرش همه علوم و مکاشفات و... مبتنی بر قبول صحت بدیهیات اولیه و قواعد عقلی در همه عوالم است و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان نقش تعیین‌کننده عقل و حواس در کشف حقیقت را به‌علت برخی اشتباهات عارضی، در نظر نگرفت و یا تضعیف نمود؛ در غیر این صورت مبنایی برای پذیرش هیچ اصلی از جمله شهودات عارفان وجود ندارد.

۱. تبیین و توضیح دیدگاه ابن عربی

در این بخش به تبیین و توضیح دیدگاه ابن عربی دربارهٔ چگونگی تقسیم‌بندی معارف و علوم، حوزهٔ کارکرد عقل، نقد عقل نظری، محدودهٔ صدق بدیهیات اولیه، صحت ادراک قوای حواس و معرفت شهودی خواهیم پرداخت.

۱-۱. تقسیم معارف و علوم

ابن عربی علوم را به سه دستهٔ 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. ابن عربی بر این اعتقاد است که مدرکات، مدرکات و ادراکات، ذاتاً متفاوت‌اند و هر مدرکی، مدرکی خاص و هر مدرکی، 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 ابن عربی بر فطری و جبلی بودن بدیهیات تصریح کرده است: «الضرورات و هی امور مرکوزه فی الجبله» (ابن عربی، ۱۱۹۴، ج ۴: ۳۱۹).

علم اسرار علمی است که عبارات نمی‌تواند معنایش را قابل فهم کند. علم اسرار علمی است که به انبیا و اولیا اختصاص داشته و با القای روح القدس حاصل می‌شود (ابن عربی، 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 می‌پیوندند، 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 روا نیست.

علوم احوال متوسط بین علم اسرار و علم عقول هستند و اغلب اهل تجارب 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 این رو 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، فطری است چون ازسوی خداست شک و شبهه 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 در نهایت علم اسرار، جامع جمیع علوم است که به انبیا و اولیا اختصاص دارد.

۲-۱. حوزه کارکرد عقل

عارف دو حوزه معیشت و طبیعت را از الهیات و ماورای طبیعت جدا می‌کند و کارایی عقل را در محدوده معیشت و طبیعت کارآمد می‌داند. آنجا که 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 تا جایی که ابن عربی عقل را از حیث ضروریاتش یعنی 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، بی تا: ج ۲: ۲۹۸). علمی که بر اثر 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 این رو کارایی عقل، چه در حوزه معیشت 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. در نتیجه صحیح بودن شناخت امری کاملاً اتفاقی است و مطابق بیان ابن عربی داده‌های حسی گاه با واقع انطباق دارد و گاه ندارد: «قد یغلط و قد یوافق الامر علی ما هو علیه فی نفسه» (ابن عربی، 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 خطا. در نتیجه در عرصهٔ شناخت تقلیدی، درستی شناخت، کاملاً اتفاقی است: «فیکون علمه بالامور بالاتفاق» (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۲۹۸).

از نگاه عارف، برای عقل در تحصیل علوم رسمی از راه حواس و استدلال، اجمال و ابهام و امکان خطا و انحراف وجود دارد و به همین دلیل احکامش از یقین برتری که جای هیچ‌گونه تردید در آن نباشد بهره‌مند نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۳۳). در نظر ابن عربی جایگاه عقل در علوم رسمی محترم شمرده شده است و در عین حال، وصول به مقام یقین از آن طریق را نمی‌پذیرد. سخن ابن عربی این است که عقل نظری کارایی خاص خود را دارد و آن‌گاه که در قلمروی ویژهٔ خود به کار می‌رود و از مرزهای خود تعدی نکند؛ همچنان تقلیدی 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 محدودهٔ نفوذ و کارایی‌اش به کار گرفته‌ایم.

ابن عربی 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 شبهه 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 مقلد 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 شبهه روا نمی‌دارد و به دفع آن نیز قادر نمی‌باشد و برای آن دلیلی سواى آنچه در خودش دریافته نمی‌شناسد تا به آن استناد جوید، اگرچه بعضی مانند دوست ما ابو عبداللہ بن الکتانی، ساکن شهر فارس، گفته که در کشف نیز هم دلیل اعطا می‌شود 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 درمی‌یابند. این جماعت رسل 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 شبهاتی عارض می‌شوند که دلیل را قلع می‌نمایند، در این صورت در کشف و رفع آن‌ها و بحث از وجه حق به تحمل تکلف حاجت می‌افتد (ابن عربی، بی تا: ج ۱: ۳۱۹).

از منظر ابن عربی فکر از راه دلیل و برهان به خدا نمی‌رسد، بلکه فقط می‌داند که او هست (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۹۲). لکن در طریق کشف، علم حاصل از آن ضروری است و این علم هرگز در معرض شک و شبهه نیست و همواره راهی روشن، سالم و مورد وثوق می‌باشد. ابن عربی در معنا و تفسیر روایتی از پیامبر (ص) در فتوحات می‌گوید: «خداوند بر من فیوضاتی نازل فرما که عقل از تمام وجوه آن‌ها را محال می‌شمارد تا به عجز خود از درک شایسته تو و درک صفات جلال تو پی ببرد» (ابن عربی، ۱۹۹۴ ج ۶: ۲۶۵). 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 ماورای 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 (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۴: ۲۱۶).

۳-۱. نقد عقل نظری

ابن عربی در ذیل تقسیم‌بندی انواع علوم، معلومات عقل را به دو قسم ضروری و نظری تقسیم می‌کند و معتقد است که تنها ضروریات برای عقل فطری 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 ابن عربی معرفت عقلی، سلبی و تنزیهی است و معرفت تنزیهی تنها نیمی از معرفت به شمار می‌آید. وی در «فص الیاسی» به این نکته اشاره می‌کند که به وسیله عقل تنها می‌توان مرتبه تنزیهی باری تعالی را شناخت درحالی که برای شناخت صحیح و کامل نیازمند معرفت تنزیهی و تشبیهی هستیم (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۸۱).

افزون 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 خطا می‌کند. وی می‌نویسد:

حال ای برادر این عقل را بنگر چقدر فقیر 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 قوا چه بیماری‌ها که نیست! (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۸۹).

به‌طور کلی هرکس که چیزی را به‌واسطه 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 نفس‌الامر 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 (ابن عربی، 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 درک 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 دل بسته و پیرو افکار و عقاید آن می‌شود؛ ثانیاً در صورت استقلال فکری هم، باز در تفکر و استدلال خویش، نوعی پیروی و تقلید از اصول و مبادی و مقدمات قیاسی وجود دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۸۹). مبنای ابن عربی را در یک جمله می‌توان چنین گفت: علم صحیح یعنی علم کارا و مفید در جهت شناخت حقیقت ماهو 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: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۲۱).

در مجموع ابن عربی 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 خطا و اشتباه شود.

۴-۱. محدوده صدق بدیهیات اولیه

ابن عربی مراتبی از عالم ماورای طبیعت را منزله 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 دربارهٔ برهان‌ناپذیری 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 مناسبتی وجود داشته باشد، ولی از آنجا که میان خدا و جهان هیچ مناسبتی وجود ندارد، لذا خداوند به مدد معرفت پیشین شناخته نمی‌شود و در نتیجه استدلال از شاهد به غائب دربارهٔ 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 درک کند و چون جهات مذکور در خداوند وجود ندارد، لذا عقل نمی‌تواند وجود خداوند را درک کند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲: ۹۳-۹۲). محیی‌الدین، در وادی عالم ماورای ماده، نه به عقل به عنوان یک قوه بها می‌دهد و نه خردورزی را به عنوان یک فعل واقعی می‌نهد و نه به ادراکات بدیهی و موافق با اصل «عدم نقیضین» قائل است و عقل را در هر سه منکر می‌شود. به عبارتی بدیهیات اولیه اعتبار خود را از دست خواهد داد و به تبع آن براهین عقلی فاقد اعتبار است.

عارف در وادی عالم فراماده، معارف و گزاره‌های موافق با اصول عقلی را بر نمی‌تابد و معتقد است انسان با اموری روبه‌رو است که در آن «بود و نبود»، «هستی و نیستی»، «وحدت و کثرت»، «واقعیت و خیال»، «ذهن و عین»، «جبر و اختیار» با هم جمع‌اند و این حیرت را برمی‌انگیزد.

گرد آمدن دو ضد یا اضداد، در عینی یگانه و از جهتی یگانه، از لحاظ حکم عقل درست نیست، اما ابن عربی می‌گوید که در انسان نیروی ادراک‌کنندهٔ 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 وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْأَبْطِنُ». 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، عمو، دایی و مانند این‌ها باشد، در حالی که او اوست و غیر اوست (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴، ۳۲۵ و ج: ۲، ۴۱-۴۰).

در نتیجه خداوند شناخته نمی‌شود مگر به جمع میان ضدین، آن‌هم از جهت واحد و نه از جهات گوناگون، چنان‌که برخی حکما تصور کرده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱، ۱۸۴).

رسولان نیز دربارهٔ چیزهایی آمدند که عقل‌ها را محال و ناممکن می‌شمارند و در بعضی از معجزات ناگزیر به تأویل شده تا عقول بپذیرند و ناچار به تسلیم و ناتوانی در اموری که اصلاً تأویل‌پذیر نیست گردند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱، ۲۱۸).

گر نه 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 روبه‌رو می‌شود. با اینکه کثرت تجلیات را درک می‌کند این تکثر و توالی را یک حقیقت می‌بیند. هم یکی است و هم یکی نیست؛ هم کثیر است و هم کثیر نیست. ابن عربی اهل حیرت را چنین توصیف می‌کند: «متحیر 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.» (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج: ۲، ۴۰).

ابن عربی به صراحت بیان می‌کند مانعی ندارد که علت، معلول معلول خود باشد (قاعدهٔ دور) و عدم پذیرش آن را برآمده از ضعف عقل می‌داند که در علم تجلی مورد تصدیق است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج: ۱، ۱۸۵). در حکم عقل، شیء واحد یعنی عین ذات خارجی در صورتی 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 بدسیم 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 خفای نیست. اما در عرفان، معلول، علتِ علت خود است. زیرا عین معلول، در حال ثبوتش در عدم، یعنی در ذات باری تعالی از عینِ علت که ذات حق است طلب می‌کند که او را موجود معلول قرار دهد، یعنی وجود خارجی دهد. پس معلول، علتش را وصف علیت می‌دهد و آنچه عقل حکم کرده است صحیح است در صورتی که در نظر تحریر شود. یعنی مکاشف می‌بیند که علت، سبق ذاتی بر معلول دارد و یا اگر شخص مکاشف 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 از سوی خداوند است، شک و شبهه 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 مستحیل 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 پذیرفته، 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 ازلحاظ 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. محیی‌الدین، اشاره می‌کند که در ادراک جز عقل خطا نمی‌کند و در این موضوع گروهی از

خردمندان به اشتباه و غلط افتاده و خطا را به حس نسبت داده‌اند، درحالی که چنین نیست، بلکه اشتباه و خطا از جانب حکم کننده می‌باشد که همان عقل است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۱۴-۲۱۳).

نارسایی و اشتباه از حاکم که عقل است وقوع می‌یابد و نه از حواس، زیرا ادراک حواس آن چیزی است که حقیقت آن‌ها به ضرورت، اقتضا و ایجاب می‌کند، چنان که عقل در آنچه به ضرورت ادراک می‌نماید خطا نمی‌کند، ولی در آنچه به واسطهٔ حواس و یا به وسیلهٔ فکر ادراک می‌کند اشتباه می‌نماید، بنابراین هرگز هیچ حسی اشتباه نمی‌کند.

۶-۱. معرفت شهودی

محمی الدین 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 شبهه می‌داند. البته ممکن است انسان در حال کشف، استدلال هم نصیبش شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۱۹). وی عقل را از وصول حقیقی به معارف الهی عاجز و محروم می‌بیند و درعین حال راه را برای نیل به معرفت راستین تنها از طریق اراده، فتوح مکاشفه و تعلیم الهی ممکن و میسر می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۲۲).

معلوماتی که به وسیلهٔ کشف و موهبت به دست آید، معلوماتی خواهند بود روشن و مفصل که عقل دربارهٔ 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 (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۱۸).

برخی علم و معرفت را مترادف می‌دانند و برخی دیگر میان آن‌ها فرق می‌گذارند. ابن عربی از جمله عارفانی است که میان علم و معرفت تفاوت قائل است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۱۸). محیی الدین در بایبی که دربارهٔ 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 شبهه، شک و حیرت درامان نیست، اما گاهی علم از راه سلوک و تقوا به دست می‌آید. چنین علمی، کشفی است و محیی الدین آن را معرفت می‌نامد. معرفت به اهل حق و اهل الله اختصاص داشته و همواره روشن و شفاف است و هیچ گونه شک، شبهه، حیرت و خطایی را برنمی‌تابد. بر این اساس معرفت منحصر به علوم کشفی بوده و نوعی علم محسوب می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۹۷).

در باور ابن عربی قلب اگر از پلیدی‌ها پاک گردد، معارف الهی در آن هویدا می‌شود. این معارف فیض و موهبت 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 خطاناپذیر است. وی قلب را دارای طهارت می‌داند. طهارت قلب آن است که به خدا عالم باشد و همواره حضور حق را درک کند و از او غافل نشده و از شهوات حرام و حلال بپرهیزد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۵).

ابن عربی معتقد است که تنها شناخت خدا به اشیا و موجودات شناخت ذاتی است: «و ما فی الوجود من علم الاشياء ... و غیر الاشياء التقلید» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۸). لذا باید تنها از خداوند تقلید کنیم: «و اذا ثبت انه لا یصح فیما سوی الله العلم بشیء الا عن تقلید فلنقلد الله» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۸). وی می‌گوید اگر می‌خواهید خداوند را بشناسید کوتاه‌ترین راه و بهترین راه این است که با تقلید از خدا او را چنان که خود معرفی کرده است بشناسیم: «و اذا كان الامر علی ما قلناه ... علی السنه رسله» (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 در نهایت سر از برهوت درآوریم؟ در مرتبه ابتدایی از تقلید برای شناخت هر چیز بینیم خداوند آن را چگونه معرفی کرده که در واقع حقیقت را به ما گفته است و مرحله دوم تقلید 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 کلها بالله... ولا شک و لاریب» (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 تقلید خداوند مشخص شد، به نقد و بررسی دیدگاه محی‌الدین در مورد محدوده صدق

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

۱-۲. محدودهٔ صدق بدیهیات اولیه

ابن سینا گاه بدون استناد به مصادیق مبادی برهان، به وجوب وجود بدیهیات اولیه اشاره می‌کند. برهان او به صورت قیاس استثنائی انفصالی حقیقی است و از آن نتیجه‌گیری می‌کند که بعضی چیزها معلوم هستند لذا بعضی چیزها را می‌دانیم. وی منفصلهٔ این قیاس استثنائی را براساس اصل محال بودن اجتماع نقیضین به این صورت بیان می‌کند:

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 مصادیق آن نیز دارای ویژگی منحصر به فرد می‌باشند. به گونه‌ای که هریک از بدیهیات اولیه نه اثبات‌پذیر، نه انکارپذیر و نه تشکیک‌پذیر است چراکه برای اثبات، انکار و حتی تشکیک در این اصل از خود آن استفاده می‌شود. در ادامه به بررسی برخی مصادیق بدیهیات اولیه می‌پردازیم و ادله ضرورت ازلی آن‌ها را بررسی خواهیم کرد. اصل «واقعیت» به‌عنوان یکی از بدیهیات اولیه مورد اذعان است به گونه‌ای اگر فردی واقعیت را مورد انکار قرار دهد با این پرسش مواجه خواهد شد که «آیا واقعاً واقعیت را انکار می‌کنی؟» که پاسخ مثبت به این سؤال مستلزم پذیرش واقعیت مایی خواهد بود (صدرالمألهین، تعلیقه علامه طباطبایی، بی‌تاب، ج ۶: ۱۵-۱۴). به عبارتی اصل واقعیت خارجی به‌عنوان یکی از بدیهیات اولیه دارای ضرورت ازلیه است؛ زیرا حتی فرض تحقق سفسطه دلیل بر نفی تحقق آن است، زیرا هرگاه که از تحقق سفسطه خبر دهیم، یا این خبر را کاذب می‌دانیم یا صادق. در صورتی که آن را کاذب بدانیم، پس پذیرفته‌ایم که در آن موطن واقعیت هست و این خبر با آن مطابق نیست و اگر آن را صادق بدانیم اذغان به واقعیتی کرده‌ایم که این قضیه به دلیل مطابقت با آن هویت صدق یافته است، زیرا صادق بودن قضیه بر اثر تطابق آن با واقع و حقیقتی است. پس حق بودن واقعیت، امری است که به هیچ وجه نمی‌توان آن را انکار کرد.

یکی دیگر از مصادیق 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، بی‌تا: ۳۸). در هر صورت قضیه «استحاله اجتماع نقیضین» از اولیات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۹۰). زیرا علاوه بر بدهت و آشکاری محتوای آن، امکان طلب برهان یا اقامه برهان بر آن وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۳۳). هنگامی که مستشکل بخواهد بر اصل مذکور اقامه دلیل کند از خود آن استفاده می‌کند چرا که در ضمن اقامه دلیل بر این قضیه، این اصل را پذیرفته است که «اقامه دلیل» با «عدم اقامه دلیل» قابل جمع نیست. در مورد انکار و تشکیک در این قضیه نیز به همین شکل است به طوری که مستشکل هنگامی که می‌گوید شک دارم قطعاً پذیرفته است که این اعتراف غیر از «شک ندارم» است. لذا اصل «اجتماع نقیضین محال است» اثبات‌ناپذیر، انکارناپذیر و تشکیک‌ناپذیر و مرتکز در نفس و یا ذهن انسان است. اما صحت آن در مقام ثبوت و نه اثبات می‌تواند محل تردید قرار گیرد؛ چون همان گونه که تشکیک‌ناپذیر و انکارناپذیر است، اثبات‌ناپذیر 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 بی‌تردید می‌یابیم که لاقول دو مفهوم وجود و عدم متفاوت است و این طور نیست که «مفهوم وجود» و «مفهوم لاجود» جمع شود. در نتیجه قاعده «استحاله اجتماع نقیضین» علاوه بر آنکه مرتکز در نفس است؛ دارای صحت می‌باشد و به عبارت دیگر، عقل به معنای «مدرک بدیهیات اولیه» در رابطه با اصل «استحاله اجتماع نقیضین» مصون از خطا و اشتباه در همه عوالم است. همچنین اصل «استحاله اجتماع نقیضین»، دارای ضرورت ازلیه است و در هیچ ظرفی قابل انکار نیست؛ لذا نمی‌توان آن‌چنان که ابن 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 ازلی نپذیریم، نه تنها هیچ قضیه‌ای را با ضرورت ازلی نمی‌توانیم بپذیریم، بلکه هیچ قضیه‌ای را با ضرورت ذاتی یا حتی به صورت قضیه ممکنه 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 به 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 اشیای با یکدیگر مساوی هستند. پس واضح است که اگر در گوشه‌ای از جهان هستی - از جمله عالم ماورای طبیعت - اجتماع نقیضین آسیب ببیند، 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 لاشیء) 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 در نتیجه 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 در نتیجه آن کثرتی موجود نیست تا عدم پذیرش اصل «استحاله اجتماع نقیضین» محذوری را در پی داشته باشد. زیرا وقتی ابن عربی 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 ابن عربی درباره قانون علیت متذکر 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 معدوم 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 لاقتضا درعین حال که لاقتضا است، دارای اقتضا باشد و این یعنی اجتماع نقیضین درحالی که اثبات شد اصل «استحالة اجتماع نقیضین» دارای ضرورت ازلی است. در نتیجه قانون علیت در همه عوالم صادق و غیر قابل انکار است و «مدرک بدیهیات اولیه» مصون از خطا خواهد بود. تبیین ابن عربی از قانون علیت که عین ثابت معلول، خواستار علت است تا به این وسیله علت، معلول معلول خود باشد هیچ گاه نمودی از واقعیت و حقیقت خارجی نخواهد بود، بلکه معلول عین الربط به علت است و هر نحو تحقق معلول وابسته به علت آن است. معلول یعنی آنچه که هر نحو تحقق آن متکی به علت آن است. در اعیان ثابته نیز عین علت، خواستار عین معلول است و نه آنکه عین معلول، خواستار عین علت باشد و نسبت تضایف میان علت و معلول، حاصل اقتضای معلول توسط علت است و نه اقتضای علت توسط معلول. زیرا هر نحو تحقق و دارایی معلول 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 کنارگذاشتن استفاده از ادراکات عقلی در جهت کشف حقیقت و یا شک گزایی نیست. به عقیده ابن سینا سه چیز عمدتاً موجب تحیر و شک گزایی نسبت به کارآمدی 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 نمی گنجد مانند این سخن که «برای تو ممکن نیست چیزی را دوبار بینی بلکه یک بار هم ممکن نیست»؛
۳. دیدن قیاس هایی که نتایج متقابل دارند و به اصطلاح جدلی الطرفینی هستند که باعث می شود شخص نتواند یکی را بپذیرد و دیگری را رد کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۰).

ابن سینا در حل مشکل کسانی که بدین سان متحیر می شوند و به شک می گروند یادآوری می کند که انسانها بری از خطا نیستند و چه بسا اندیشمندان پس از آموختن منطق، آن را در عمل به کار نمی بندند و هر کسی دنبال ذوق و قریحه خود می رود و اسب قریحه اش را می دواند، بی آنکه

عنان آن را بگیرد و مهار کند. همچنین اندیشمندان گاهی نکاتی را به رمز می‌گویند و می‌گذرند درحالی که غرضی پنهان در آن نهفته دارند. به‌رحال هیچ‌یک از آن سه خاستگاه مذکور نمی‌تواند موجب شک‌گرایی شود و اگر به نکتهٔ اصل عدم تناقض به‌خوبی توجه شود، همین نکته آغاز برخاستن شک و انکار از دل خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۱). شایان ذکر است، به‌نظر 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 به‌عنوان منبع قابل اطمینان شناخت نمی‌توان نگریست، به‌علاوه معتقد است که در محدوده‌هایی از عالم فراماده حقیقی متناقض با ادراکات ضروری عقل درک می‌شود که همگی صحیح و متقن می‌باشد. حال آنکه از منظر ابن‌سینا چنانچه عنان ذوق و قریحهٔ مهار و منطقی در عمل به‌کار 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 می‌پندارد؛ استفاده از اصول و مبادی و مقدمات قیاسی هرگز به‌معنای دوری از مدار حقیقت نیست، بلکه این اصول و مبانی راهکارهایی جهت محفوظ ماندن استدلال‌ها و براهین در مسیر عقلانیت مبتنی بر بدیهیات اولیه است. اصول و مبادی مذکور، منتج از بدیهیات اولیه و در مسیر و چارچوب حوزهٔ عقل است نه آنکه به‌عنوان موردی خارج از حوزهٔ عقلانیت به یاری عقل بشتابد. عقل به‌معنای «مدرک بدیهیات اولیه» مصون از خطا و اشتباه در همهٔ عوالم است و عقل به‌معنای «عمل تعقل» در حوزهٔ عملکردش 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، گرچه برخی مواقع، انسان به‌واسطهٔ استفاده نکردن صحیح از قواعد و قوانین منطقی و عقلی به ورطهٔ خطا و اشتباه می‌افتد. استدلال تا زمانی که مبتنی بر بدیهیات اولیه و چارچوب برهان قرار داشته باشد اشتباه نخواهد کرد و این ناشی از ویژگی‌های ذاتی بدیهیات اولیه می‌باشد به‌گونه‌ای که به‌طور مطلق و در همهٔ شرایط صادق است و معیاری برای ارزیابی قوای دیگر و کشف و شهود نیز هست.

۳-۲. خطای مکاشفات در تشخیص حوزهٔ 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 همهٔ شرایط و

عوامل و تبیین ضرورت ازلیه آنها، دیدگاه ابن عربی دربارهٔ عدم اعتبار بدیهیات اولیه در برخی مراتب عالم ماورای طبیعت را باید ناشی از خطا در مکاشفات و یا تحلیل و تفسیر خطای وی از مکاشفات دانست.

پس از آنکه ابن عربی، 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 تجسد پیدا می‌کند از غیر آن اعم از انسان یا صورت‌های هم‌جنس با آن باز می‌شناسند، اما همه‌کس چنین شناختی را ندارد. افراد دستهٔ اول همچنین به‌مدد علاماتی که به آن واقف 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 متحققم (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۴).

همچنین از قول جنید می‌نویسد: «علم ما در عرفان، مقید به کتاب و سنت است که میزان‌اند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۰۷) و فتح و کشفی که کتاب و سنت آن را تأیید نکند هیچ ارزشی ندارد. علم ولی، به‌هیچ‌وجه از حدود کتاب و سنت خارج نیست، اگر کسی از این حد خارج شود، علمش علم نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۵۶). اکنون با توجه به مشخص شدن معیار ابن عربی در صحت 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 به‌نظر می‌رسد پاسخ قانع‌کننده برای آن در متون ابن عربی یافت نمی‌شود. به‌طوری‌که 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 محیی‌الدین مبنی بر مسئلهٔ تقلید انسان و علم اتفاقی، باقی است؛ به‌علاوه تا هنگامی که ضرورت ازلیه قضیهٔ «استحاله اجتماع نقیضین» مورد پذیرش قرار نگیرد، و مسئلهٔ عدم صدق آن در برخی لایه‌های عالم مطرح شود، هیچ استدلال و منطقی در هیچ موطنی از عالم مورد پذیرش نخواهد بود.

نتیجه

از منظر ابن عربی، 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 مصونیت 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 ابن عربی دربارهٔ 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 ازلیه 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 عملکردش 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» به طور مطلق محفوظ از خطا نیست؛ کشف و شهود نیز نیازمند معیاری برای سنجش صحت آن است و تاهنگامی که حریم کارکرد عقل بدیهی و نظری پاس داشته نشود، کتاب و سنت و یا هیچ امری نمی‌تواند معیار برای سنجش میزان صحت مکاشفات قرار گیرد.

کتاب‌نامه

- ابن سینا. (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۹۴م)، الفتوحات المکیه (عثمان یحیی)، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____، (بی تا)، الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)، بیروت: دارالصادر.
- _____، (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العلمیه.

- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸)، صوفیسم و تائویسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ دوم، تهران: روزنه.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰)، عین النضاح (تحریر تمهید القواعد)، چاپ دوم، تهران: اسراء.
- صدر المتألهین. (بی‌تاریخ)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
- ———. (بی‌تاریخ)، الحکمة المتعالیة (با حاشیه علامه طباطبائی)، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ———. (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- ———. (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه تحقیقات.
- طباطبائی، محمدحسین. (بی‌تاریخ)، نهایة الحکمة، چاپ دوازدهم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، مصحح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۹)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد. انیکلسون، تهران: کندر.