

نظریه «تقلید از خدا» در معرفت‌شناسی ابن عربی

نصراالله حکمت^۱

چکیده:

نخستین گام در معرفت‌شناسی عرفانی، نقادی عقل است و هیچ عارفی نیست که در عرصه عرفان نظری، پیش از نقد عقل و قوای ادراکی انسان، بتواند سخن از معرفت فراعقلی، و تفکر عرفانی بگوید. ابن عربی به عنوان مؤسس عرفان نظری نیز در طرح معرفت‌شناسی خود، نخست به نقد عقل فلسفی و تفکر منطقی پرداخته و نشان داده است که اگر شناخت آدمی صرفاً متکی به قوای ادراکی او، و مبتنی بر روش تفکر فلسفی باشد، حاصلی جز شناخت غیرذاتی، که شناختی تقلیدی است ندارد و درستی چنین شناختی کاملاً اتّفاقی است و هیچ تضمینی ندارد. اکنون ما می‌توانیم با «تقلید از خدا» به شناختی ذاتی و معرفتی درست هم درباره خدا و هم در اشیا و امور دست یابیم.

کلمات کلیدی:

عقل، نقد عقل، شناخت تقلیدی، شناخت ذاتی، تقلید از خدا.

مقدمه

معرفت‌شناسی در حوزه عرفان نظری جهان اسلام، در نخستین گام به نقد قوه عقل و اندازه‌شناسی آن می‌پردازد؛ و در گام بعدی توان معرفتی انسان محض را مورد مطالعه و کند و کاو قرار می‌دهد. مراد از «انسان محض» انسان با صرف نظر از هر گونه مرجع معرفتی بیرون از دایره ادراک و دانش مستقل بشری است. در قلمرو عرفان نظری، هیچ عارفی را سراغ ندارم که پیش از هر گونه استناد به مرجعیت بیرونی، قوه عاقله و توان ادراکی انسان محض را نقادی و بررسی نکرده باشد. در آثار ابن عربی - به عنوان مؤسس عرفان نظری در جهان اسلام - و به خصوص کتاب *فتوحات مکیه*، سنجش عقل و نقادی توان ادراکی انسان محض، موج می‌زند. استقصای این مباحث، بیش از ظرفیت یک مقاله است و نیاز به کتابی مفرد دارد. در این مقاله پرسش اصلی ما از ابن عربی این است که: اولاً نقد اساسی او به قوه عقل، و تفکر فلسفی چیست؟ ثانیاً با عبور از عقل فلسفی، چه راهی را برای دستیابی به معرفت صحیح، پیشنهاد می‌کند؟

جهت بدست آوردن پاسخ محیی‌الدین به پرسش فوق، می‌توانیم سلسله‌ای از مباحث را که وی در این باره به گونه‌ای متفرق و پراکنده در آثار خود و به خصوص *فتوحات* آورده و جوانب گوناگون این مسأله را در آنها مورد بررسی و مطالعه قرار داده، فراهم آوریم و به تأمل در آنها بنشینیم. اما علاوه بر این که فراهم آوردن همه این مباحث، فقط در اندازه یک کتاب، مقدور است، بسیاری از این مباحث، مستقیماً با پرسش ما مرتبط نیست.

اینک برای دستیابی و تقریب به پاسخی صریح و روشن از جانب شیخ اکبر به یکی از ابواب کتاب *فتوحات مکیه* با عنوان «فی معرفه مقام المعرفة» (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۴۷ - ۴۸۰) که اختصاصاً درباره معرفت‌شناسی عرفانی، و آشنایی با مراحل هفتگانه این معرفت، گشوده شده، مراجعه می‌کنیم و می‌کوشیم تا پاسخ سؤال خود را بر اساس تفسیر دو بند نخست آن، بدست آوریم. در همین دو بند است که وی هم عقل فلسفی را نقادی و ارزیابی می‌کند و هم نظریه «تقلید از خدا» را به عنوان راه جایگزین، به منظور تحصیل صحیح، مطرح می‌نماید و توضیح می‌دهد.

نسبت میان معرفت و سلوک

ابن عربی در این باب از *فتوحات* که اختصاص به معرفت‌شناسی عرفانی دارد، بحث خود را با ذکر پاره‌ای از ویژگی‌های معرفت، به منظور تقریب به حریم معنای معرفت، آغاز می‌کند که از آن میان توجه به سه نکته می‌تواند مسیر بحث را هموار سازد.

۱. نخست این که دنیای معرفت هر کس، امری واحد و یکپارچه است و تکثر دانسته‌ها در مجموعه معرفتی انسان، وجود او را تکه تکه و پراکنده نمی‌کند و اسباب پراکندگی ذهن، و تفرق خاطر او را فراهم نمی‌آورد؛ بلکه همه دانسته‌ها در عین تعدد و تنوع، در شخصیتی واحد که مولود مرتبه‌ای خاص از معرفت است، وحدت می‌یابند، لکن اطلاعات و دانستنی‌هایی که آدمی به عنوان «علم» کسب می‌کند، اجزای وجود او را به تفرق می‌کشاند و هر جزئی از آن، به سویی می‌رود.

۲. نکته دوم این که «معرفت» حیث وجودی دارد؛ یعنی آن چه به عنوان معرفت برای آدمی حاصل می‌شود، صرفاً زیوری افزودنی به شخصیت او نیست، بلکه باعث تحوّل وجودی او می‌شود و از این رو آن گاه که کسی یک درجه در نردبان معرفت (دَرَجُ المعرفة) بالا می‌رود، در واقع رتبه وجودی او یک درجه فراتر رفته و او از وسعت نگاه بیشتری برخوردار می‌شود. در نتیجه باید گفت که سیر معرفتی، سیری عمودی و در جهت تعالی وجودی انسان است، اما افزایش علمی و اطلاعات حرکتی افقی است.

۳. نکته سوم و از همه مهم تر این که: «المعرفة عندالقوم محبة» (همان، ص ۴۴۷) یعنی نزد عرفا، معرفت، «محبه» است. «محبه» یعنی راهی که رهرو در آن گام نهاده و با پیمودن آن، آهنگ رسیدن به مقصدی معین دارد. این تعبیر را که «معرفت، محبه است»، ضمن پنج مبحث ذیل، در کمال اختصار تفسیر می‌کنیم:

مبحث اول: در حالی که تفکر فلسفی، و حرکت معرفتی نزد فلاسفه بر اساس «روش» صورت می‌گیرد، تفکر عرفانی، مبتنی بر «سلوک» است. تفاوت «روش» و «سلوک» در این است که در عین حال که فیلسوف و عارف، در قبول پیشین وجود حقیقت، اشتراک دارند، حقیقت فلسفی، حقیقتی نامتعیّن است و پیش فرض فیلسوف، چنین است که اگر بتوانیم با اتخاذ «روش»، از ورود خطا به جریان تفکر، ممانعت کنیم، آن چه را که ذهن آدمی، به دست می‌آورد، حقیقت است. به عبارت دیگر التزام به «روش تفکر» حقیقت نامتعیّن را متعیّن می‌کند. اما عارف قائل است که - به گواهی تاریخ تفکر بشری - هیچ روشی نمی‌تواند با حذف خطا از تفکر، و صرفاً با اتکا به تفکر خالی از خطا به مثابه روش، وصول ما را به حقیقت، تضمین کند. بنابراین، ما باید بتوانیم با فرض احتمال خطا در تفکر، حرکت فکری خود را ساماندهی کنیم و در مسیر تقرّب به حقیقت گام برداریم؛ و این، مقدور نیست مگر این که مقصد فکری ما حقیقتی متعیّن باشد، و تفکر ما «سلوک» در راستای آن مقصد تلقی شود.

مبحث دوم: مطابق بیان فوق که در معرفت‌شناسی عرفانی، تفکر به مثابه سلوک است، باید گفت که مدیریت این حرکت فکری، مدیریت ذهن خطا کار است. یعنی در حالی که تفکر فلسفی، مدیریت ذهنی است که خطا نمی‌کند، تفکر عرفانی، ذهنی را مدیریت می‌کند که در آن، احتمال خطا وجود دارد.

البته این نکته را باید مدنظر داشت که مطابق دیدگاه ابن عربی در حرکت بر اساس سلوک، ذهنی که در آن احتمال خطا وجود دارد، به جایی خواهد رسید که - نه بر اساس اتکای به روش، بلکه - بر اساس «روش غریب» وی که در همین مقاله توضیح‌اش خواهد آمد، به حرکتی فاقد خطا و کاملاً منطبق با واقع، دست خواهد یافت.

مبحث سوم: رهاورد حرکت فکری بر اساس «سلوک»، مصونیت سالک است؛ مصونیت از ابتلای به «کژراهه» و انحراف از حقیقت. چراکه وقتی سالک در راستای مقصدی معین، در حرکت است، از همه آسیب‌ها و آفات کژراهگی، در امان است و به هر صورت که سیر کند، و در جریان این سلوک از هر روشی که بهره جوید، همواره و همچنان در راه است، چرا که «در صراط مستقیم ای دل، کسی گمراه نیست»

مبحث چهارم: این حرکت فکری که بر اساس «سلوک» صورت می‌گیرد، نهایتاً به وحدت سالک و مسلک مؤدی خواهد شد و به عبارت دقیق‌تر، این وحدت، انکشاف می‌یابد. مراد این است سالکی که در مسیر تقرب به حق گام بر می‌دارد، سرانجام برای او هویدا می‌گردد که در همان حال که وی در طرق حقیقت، راه می‌رود، حقیقت نیز در اندرون او راه می‌رود و هم در عین حال که سالک است، مسلک است و می‌توان او را «راهرو» نامید. با همان ایهامی که در معنای خود دارد؛ چنان که خواجه شیرازی می‌گوید:

تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافری ست

«راهرو» گر صد هنر دارد، توکل بایش

مبحث فوق همان ماجرای «سیمرغ» و «سی مرغ» در منطق‌الطیر عطار نیشابوری است. مبحث پنجم: روشن است که در حرکت فکری بر اساس سلوک، «راه» صرفاً ابزاری است و طریقت دارد. چنان که در حرکت بر اساس «روش»، راه واجد موضوعیت است؛ چراکه در معرفت‌ناشی از تفکر عرفانی، هدف افزودن دانش و اطلاعات نیست، بلکه معرفتی همراه با عمل، و زاده زهد و تقوا و سلوک است.

ابن عربی پس از آن که می‌گوید «معرفت، محجّه است»، نتیجه‌چنین معرفتی را بدین گونه بیان می‌کند که: «فکلّ علم لا یحصل الاّ عن عمل و تقوی و سلوک، فهو معرفة؛ لانه عن کشف محقق لا تدخله الشبهه. بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفکری لا یسلم ابدأ من دخول الشبهه علیه و الحیره فیه و القدح فی الامر المؤصل الیه.» (همان، ص ۴۴۸، ۴۴۷)

بخش نخست عبارت فوق، حاصل «محجّه بودن» معرفت عرفانی است که توجه به مباحث پنج‌گانه مذکور، راه قبول این نتیجه را هموار می‌کند: سپس هر عملی که حاصل نشود مگر از راه عمل و تقوا و سلوک، پس آن علم، «معرفت» است. زیرا این علم، زاده‌کشفی استوار است و «لاتدخله الشبهه». این عبارت، به زعم راقم این سطور، نه بدین معنی است که برای کسی که مسیر تفکر عرفانی را طی می‌کند، شبهه‌ای پدید نمی‌آید، بلکه بدین معنی است که شاید از در و دیوار راه معرفت عرفانی، شبهه بیارد، اما هیچ یک از این شبهات نمی‌تواند در چنان علمی، نفوذ کند و داخل آن شود.

نقد دانش فلسفی از حیث روش

بخش دوم عبارت منقول، گام نخست در نقّادی دانش فلسفی است. محیی‌الدین پس از آن که ویژگی‌های معرفت عرفانی را با عطف توجه به روش و مقصد، توضیح می‌دهد، از همین منظر علم حاصل از تفکر منطقی را آسیب‌شناسی و نقد می‌کند؛ پس از آن به ماهیت و حقیقت «علم»^۱ می‌پردازد و از این دیدگاه، دانش فلسفی را مورد نقّادی قرار می‌دهد. نخست به نقد دانش فلسفی از حیث روش می‌پردازیم؛ در این جا حرف ابن عربی این است که: «... العلم الحاصل عن النظر الفکری لا یسلم ابدأ من دخول الشبهه علیه و الحیره فیه و القدح فی الامر المؤصل الیه.»

در عبارت فوق، سه نکته در انتقاد از علم حاصل از تفکر فلسفی مطرح شده است؛ ۱. شبهه‌پذیر است، ۲. در معرض نفوذ حیرت است، ۳. روش آن مخدوش است.

این سه نکته انتقادی درباره‌دانش فلسفی را میتوان مورد بحث و بررسی تفصیلی قرار داد و جواب مختلف آن را مطالعه کرد. اما در این مقاله به آن بحث تفصیلی نیاز نیست. به اعتقاد نگارنده می‌توان سه نکته فوق را به گونه‌ای قرائت کرد که نکته سوّم، ذکر عام بعد از خاص باشد؛ یعنی دو نکته نخست نیز به نحوی متوجه روش تفکر فلسفی است و در نتیجه باید گفت که اساساً تفکر فلسفی، به لحاظ روش، خدشه‌پذیر است. چرا که وقتی فیلسوف، به حقیقتی نامتعیّن قایل است و می

خواهد با روش تفکر فلسفی، آن را متعین کند، این روش باید از چنان اقتداری برخوردار باشد که هیچ‌گونه شبهه و حیرتی در آن راه نداشته باشد.

به بیان دیگر روش تفکر فلسفی باید به گونه‌ای باشد که احتمال ورود خطا به تفکر را به صفر رساند؛ در حالی که تاریخ تفکر فلسفی، و تعدد مکاتب فلسفی، و حضور جدی و پرشکوه فیلسوفان شکاک، حکایت از آن دارد که روش‌های تفکر فلسفی، فاقد چنان اقتداری هستند.

شیخ محمود شبستری در گلشن راز و در پاسخ به اولین پرسش امیر حسینی هروی که می‌گوید:

نخست از فکر خویشم در تحیر چه چیز است آن که خوانندش تفکر

(گلشن راز، ص ۳۷)

ابتدا تفکر عرفانی را چنین توصیف می‌کند:

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر، بدین کلّ مطلق (همان)

سپس به توضیح تفکر فلسفی می‌پردازد و چنین می‌گوید:

تصور کان بود بهر تدبّر به نزد اهل عقل آمد تفکر

ز ترتیب تصورهای معلوم شود تصدیق نامفهوم، مفهوم

مقدم چون پدر، تالی چو مادر نتیجه هست فرزندی برادر (همان)

پس از آن، چنین تفکری را مورد نقادی قرار می‌دهد و آسیب‌شناسی می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که این تفکر، به لحاظ روش، مخدوش است و نمی‌تواند ما را به مقصود رساند؛ بنابراین باید آن را رها کرد و راهی دیگر جست:

ولی ترتیب مذکور از چه و چون بود محتاج استعمال قانون

دگر باره در آن چون نیست تأیید هر آیینی که باشد محض تقلید

رهی دور و دراز است این رها کن چو موسی یک زمان ترک عصا کن

(همان، ص ۳۸)

تعبیر «نظر فکری» که در عبارت منقول از فتوحات آمده، یکی از کلید واژه‌های بحث نقد عقل از نظر ابن عربی است؛ و مراد از آن عبارت است از حرکت عقل براساس قوه تفکر به عنوان قوه ادراکی مستقل در انسان، که صرفاً مبتنی بر توانایی ادراکی محض بشری حرکت می‌کند و به منابع معرفتی فراعقلی و فرانسانی، هیچ‌گونه ارجاع و استنادی ندارد، و هیچ مرجعیت و اقتداری را بیرون از حوزه عقل آدمی نمی‌پذیرد.

سخن ابن عربی این است که «نظر فکری» کارایی خاص خود را دارد و آن گاه که در قلمرو ویژه خود و یا به تعبیر ابن عربی در «میدان» خود بکار می‌رود و از مرزهای خود تغدی نمی‌کند، بسیار مفید است. (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۲۳) اما اگر بخواهیم از «نظر فکری» در مسیر دستیابی به حقیقت، و براساس مکانت و جایگاه وجودی انسان، استفاده کنیم، در واقع این قوه ادراکی را بیرون از محدوده نفوذ و کارایی‌اش بکار گرفته‌ایم و در نتیجه، با مشکلات عدیده معرفتی مواجه خواهیم شد.

نقد دانش فلسفی از حیث ماهیت

البته ابن عربی تعبیر «ماهیت» را به کار نبرده است. اما نظر به این که در همان باب از فتوحات، نخست به نقد روش فلسفی می‌پردازد و پس از آن، حقیقت علم را مورد بررسی قرار می‌دهد عنوان «حیث ماهیت» را به کار بردیم. به هر صورت سخن وی در باره حقیقت علم چنین است: «واعلم انه لا یصلح العلم لِأحدٍ إلا لمن عرف الا شیاء بذاته. و کلّ من عرف شیئاً بامر زائد علی ذاته، فهو مقلدٌ لذلك الزائد فیما أعطاه.» (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۴۸)

بدان که هیچ کس علم درست به دست نمی‌آورد و مگر این که بذاته اشیا را بشناسد؛ و هر کس چیزی را از طریق امری زائد بر ذاتش بشناسد، از آن امر زائد تقلید کرده است.

ابن عربی در جمله نخست، مهم‌ترین مبنای خود را در معرفت‌شناسی عرفانی، بیان کرده است. این مبنا را در یک جمله می‌توان چنین گفت که: «علم و دانش در جایی تحقق می‌یابد که میان مُدرک و مُدرک، رابطه ذاتی برقرار باشد.» اکنون اگر بخواهیم جایگاه این مبنا را در تاریخ تفکر معلوم کنیم، باید بگوییم که از نظر ابن عربی مسأله محوری معرفت‌شناسی، نه روش است چنان که دکارت (ص ۱۳۲-۱۲۶) می‌گفت، و نه حدود عقل است چنان که کانت (ص ۶-۴) می‌گفت.

بحث روش و عدم کارایی آن را از نظر محیی‌الدین، در پیش به اجمال آوردیم. اما دیدگاه وی در باب حدود عقل این است که عقل مستقل بشری یا عقل محض، محدودیت دارد و بسیاری از حوزه‌ها را نمی‌تواند شناسایی کند. اما حدود آن، حدودی جزئی و قطعی و نهایی نیست، بلکه حدودی شناور است و در انسان‌های متعدّد، بلکه در یک انسان در مراحل مختلف سیر معرفتی او، این حدود تفاوت می‌کند. بنابراین اگر کسی برای عقل، حدود قطعی و لایتغیر معین کرد، در واقع حدود توانایی عقل خود، یا عقل یک گروه را - مثلاً فلاسفه را در افق خاصی از شناخت عالم و آدم - نشان داده است. (رک: ابن عربی، ۱۳۷۰ الف، ص ۱۵؛ جندی، ص ۲۸۶-۲۸۵؛ قیصری، ص ۷۷۸؛ ابن ترکه،

ج ۱، ص ۲۱۷)

بنابراین، این عربی بحث حقیقت علم را به ارتباط ذاتی فاعلِ شناسا، با متعلقِ شناسایی می‌برد و می‌گوید: هیچ کس علم صحیح به دست نمی‌آورد، مگر این که بذاته اشیا را بشناسد. در نتیجه باید گفت که اگر کسی در مقام ذات خود به عنوان متفکر، مستقر شود، و بخواهد این ذات را با ذاتِ مدرک، مرتبط کند، این استقرار ضرورتاً او را به آن جا نمی‌برد که بذاته اشیا را شناسایی کند. از سوی دیگر کسی که در جریان شناسایی صرفاً به ظواهر و پدیده‌ها دست می‌یابد، رابطهٔ ادراکی او با اشیا، رابطهٔ ذاتی نیست. زیرا وقتی پای ذاتِ مدرک به میان آید، و بخواهد از طریق ذات، شناسایی کند، این ذات با ذاتِ مدرک پیوند می‌خورد و نه با پدیدار آن.

بنابراین، اگر کسی صرفاً پدیدار را درک کرده و راه خود را به ذات اشیا مسدود دید، حکایت از آن دارد که خود او نیز به عنوان مدرک، در سطح ظاهر به ادراک پرداخته و ذات او در جریان ادراک قرار نگرفته است. به بیان دیگر، در جریان چنین ادراکی، مدرک در مقام ذات خود، غایب است و به مدرک در مقام حواسِ ظاهری، تقلیل یافته است. به عبارت دیگر، این که ما - به حسب آن چه کانت می‌گوید- به «نومن» دسترسی نداریم، سرش این است که - به حسب آن چه ابن عربی می‌گوید- در جریان شناسایی، «نومن» مدرک در کار نیست و غایب است. یعنی هر جا از ناحیهٔ مدرک، پای «نومن» در کار باشد، «نومن» مدرک نیز رخ می‌نماید؛ و آن جا که «نومن» مدرک غایب باشد، «نومن» مدرک نیز پنهان می‌شود. بنابراین باید گفت که از نظر محیی الدین علمی که بر اثر رابطهٔ ادراکی قوای مدرک با پدیدار مدرک حاصل می‌شود، علمی صحیح و درست نیست.

نکتهٔ ظریفی در این جا وجود دارد که غفلت از آن، ممکن است دیدگاه ابن عربی را مخدوش جلوه دهد. این که وی می‌گوید که چنان علمی، علم صحیح نیست، مرادش این است که این علم، کارایی ندارد و مفید نیست. مرادش این نیست که این علم، عمومیت ندارد و اکثر مردم از آن بهره مند نمی‌شوند و دربارهٔ آن اتفاق نظر ندارند. مرادش این نیست که چنان علمی را باید رها کرد. بلکه حرف او این است که چنین علمی، برای زیستن در سطح خاصی از حیات بشری، بسیار مفید است و کارایی دارد؛ تلاش ابن عربی این است که افقی دیگر را در حیات انسان بگشاید. او می‌خواهد بگوید که آدمی اگر بخواهد حرکت معرفتی‌اش، حرکت وجودی نیز باشد و به شناخت جایگاه و مکانت او در هستی مؤدی گردد، و اشیا را نه صرفاً به مثابهٔ متعلقِ شناسایی، برای بهره‌وری از آنها و تصرف در آنها، بلکه به عنوان بخشی از وجود خود بشناسد، چنان علمی نمی‌تواند این اهداف را برآورده کند. اگر کسی بدان حدّ از علم و معرفت، اکتفا کند و خشنود شود، نیاز به علم دیگر ندارد. اما اگر کسی بخواهد فراتر رود، این حرکت استعلایی، مستلزم تلاش برای پیدا کردن علمی از نوع دیگر است؛ علمی که از ذاتِ آدمی برخیزد و به ذات اشیا نفوذ کند. وی در نقد علمی که برخاسته

از ارتباط ذاتیِ مدرک با مدرک نباشد، چنین می‌گوید: «و کلّ من عرف شیئاً بامر زائد علی ذاته، فهو مقلّد لذلك الزائد فیما أعطاه.» (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۴۸)

در عبارت فوق، حاقّ سخن محیی‌الدین ابن عربی است که ذات آدمی، چیزی غیر از حواسّ او است. ممکن است کسی همه یا بخشی از حواسّ خود را از دست بدهد؛ اما ذات خود را از دست نمی‌دهد. از نظر ابن عربی، در عین حال که حواسّ آدمی بسیار اهمیت دارند- و در جایی می‌گوید که انسان با حواسّ خود، خلیفه خدا در زمین است- اما این حواسّ، زاید بر ذات اویند؛ و اگر کسی در تلاش برای شناختن اشیا از طریق ذات خود ارتباط برقرار نکند، بلکه شناسایی او به واسطه چیزی صورت گیرد- یعنی حواسّ - که زاید بر ذات او است، در این صورت او از داده‌های آن واسطه، تقلید و تبعیت کرده است.

بنابراین می‌توان گفت که از نظر ابن عربی، «شناختن» بر دو گونه است:

۱. شناختن از راه ارتباط ذاتی انسان با اشیا که می‌توان آن را «شناخت ذاتی» نامید.
۲. شناختی از راه واسطه؛ که می‌توان آن را «شناخت تقلیدی» گفت.

آن جا که آدمی از راه داده‌های حسّی و با تقلید از حواسّ خود به کسب شناخت می‌پردازد، از نظر ابن عربی شناخت به شمار نمی‌آید، بلکه مجموعه‌ای از دانستنی‌ها و اطلاعات و نشانه‌هایی است که از طریق واسطه‌هایی که میان ذات انسان و ذات اشیا وجود دارد، به دست می‌آید. این دانستنی‌ها می‌تواند برای زندگی آدمی مفید باشد و مسائل مربوط به معیشت او را حلّ کند. اما وجود آدمی، بسیار فراتر از زندگی روزمره و مسائل او بسیار وسیع‌تر از مسائل معیشتی صرف است. اکنون اگر قرار باشد دنیای شناخت ما را همین شناختی که از راه واسطه حاصل می‌شود، شکل دهد، در آن صورت وجود آدمی و حیات او به مرتبه وجود مادی و حیات دنیوی تقلیل می‌یابد.

افزون بر آن، اگر دنیای شناخت آدمی، همان شناخت تقلیدی حاصل شده از قوای ادراکی او باشد، در آن صورت بخش قابل توجهی از این شناخت، ناصواب و غیر منطبق با واقع است؛ چرا که مطابق این دیدگاه تنها منبع معرفتی انسان، قوای ادراکی او است که عبارتند از حواسّ و عقل؛ و آدمی برای سنجش داده‌های این قوا، هیچ میزانی در اختیار ندارد. در نتیجه جریان درستی و صحّت شناخت او، جریانی کاملاً اتفاقی است؛ و مطابق بیان ابن عربی، داده‌های حسّی، گاه با واقع انطباق دارد و گاه ندارد: «... قد یغلط و قد یوافق الأمر علی ما هو علیه فی نفسه.» (همان)

عقل نیز از «فکر» تبعیت می‌کند و «فکر» گاه درست است و گاه، نه. در نتیجه در عرصه شناخت تقلیدی، درستی شناخت، کاملاً اتفاقی است: «فیکون علمه بالأمر بالاتفاق.» (همان)

حاصل سخن محیی‌الدین در نقد دانش فلسفی از حیث ماهیت این است که این شناخت، شناختی تقلیدی است، و درستی شناخت تقلیدی، هیچ‌گونه تضمینی ندارد، بلکه اتفافی است. اکنون چه باید کرد؟

تقلید از خدا

بیان نظریه خاص ابن عربی را در باب معرفت، با عنوان «تقلید از خدا» با طرح یک پرسش آغاز می‌کنیم: آیا انسان به لحاظ ساختار ادراکی و توان معرفتی، چاره‌ای جز معرفت‌پدیداری و به تعبیر ابن عربی «شناخت تقلیدی» ندارد؟ و به عبارت دیگر آیا راه انسان برای رسیدن به ارتباط ذاتی، اشیا و به دست آوردن «شناخت ذاتی» مسدود است؟ پاسخ اجمالی ابن عربی به پرسش فوق، منفی است، چرا که او میان انسان، و شناخت ذاتی راهی گشوده می‌بیند - بیان پاسخ تفصیلی وی در مجال این مقاله نمی‌گنجد. لذا راهی میانه، می‌رویم و پاسخ تفصیلی او را به اختصار می‌آوریم.

نخست وی سخن از این می‌گوید که علم خدا به اشیا و موجودات، علم ذاتی است: «و ما فی الوجود من علم الاشياء بذاته الا واحد. و کل ما سوی ذالک الواحد، فعلمه بالأشياء و غیرالأشياء تقلید.» (همان)

از نظر ابن عربی در سراسر هستی تنها یکی است که علم او نسبت به اشیا، علمی ذاتی است و جز او علم همه تقلیدی است، و آن یکی خدا است.

حال برای این که بتوانیم نظریه «تقلید از خدا» را در معرفت‌شناسی عرفانی ابن عربی دریابیم و مراد او را فهم کنیم، چند مقدمه را با ذکر شماره می‌آوریم:

۱. حاصل بیان ابن عربی در «نقد دانش فلسفی از حیث روش»، و «نقد دانش فلسفی از حیث ماهیت» این شد که کل دانش بشری، مولود تقلید و تبعیت از واسطه‌ها، یعنی حواس و عقل است.
۲. این دانش، در عین حال که به همین صورت می‌تواند مفید بوده و کارایی داشته باشد و زندگی آدمی را سر و سامانی دهد، اما به لحاظ صحت و درستی، و انطباق با واقع، هیچ‌گونه تضمینی ندارد، یعنی گاه درست از آب در می‌آید و گاه، نه و در نتیجه، درستی آن اتفافی است.
۳. برای کسی که دغدغه حقیقت، و سیر در عوالم نامتناهی غیب را دارد، راه شناخت ذاتی اشیا، وجود دارد.
۴. خدای عالم تنها موجودی است که چون خالق اشیا است، علم او به اشیا، علمی ذاتی است.

۵. این خدا، به عنوان خدای ادیان ابراهیمی، خدای ساکت و خاموش نیست؛ بلکه با انسان‌ها سخن گفته است.

۶. این خدا دروغ نمی‌گوید و فریب نمی‌دهد؛ بلکه علم خود را که بر اساس آن، موجودات، آفریده شده‌اند، برای انسان‌ها بازگو کرده و راست گفته است: صدق الله العلیّ العظیم.

حاصل این شش مقدمه این است که آدمی، در گام نخست برای رسیدن به شناخت ذاتی، می‌تواند از علم خدا تقلید کند. به بیان ابن عربی اگر از یک سو آدمی چاره‌ای جز تقلید ندارد و همواره ناگزیر است که از واسطه‌ها یعنی از حواسّ و عقل خود، تبعیت و تقلید کند؛ و از سوی دیگر اگر تبعیت و تقلید از حواسّ و عقل، ضرورتاً ما را به حقیقت نمی‌رساند؛ و درستی آن اتفاقی است، پس می‌توانیم به جای تقلید از حواسّ و عقل، که درستی شناخت حاصل از آن، اتفاقی است، از خدایی تقلید کنیم که درستی شناخت حاصل از این تقلید، تضمینی و قطعی است؛ و به قول خواجه شیرازی:

بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است

ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست.

ابن عربی، خود چنین می‌گوید: «و اذا ثبت انه لا یصح فیما سوی الله العلم بشیء الا عن تقلید، فلنقلد الله.» (همان)

بیان ابن عربی درباره «تقلید از خدا»- و البته به طور کلی ادبیات ابن عربی - چنین است که زمینه طرح چندین پرسش جدی و مهم را هموار می‌کند.

اینک هنگامه طرح پرسش‌هایی عظیم در مقابل ابن عربی است: تقلید از خدا یعنی چه؟ تقلید از خدا با تقلید از عقل چه تفاوتی دارد؟ از تقلید از عقل چگونه می‌توان رهایی یافت؟ اگر علم انسان به اشیا از طریق وسائط که امری زائد بر ذات انسان اند، حاصل می‌شود، آیا انسان با تقلید از خدا می‌تواند به علم ذاتی به اشیا دست یابد؟ (متافیزیک خیال، ص ۴۶)

روشن است که پرسش‌های فوق را به قصد طرح آنها در این مقام، و پاسخ‌گویی به آنها، و بحث تفصیلی درباره آنها، مطرح نکردیم، بلکه می‌خواهیم بگوییم سخن گفتن از «تقلید از خدا» به معنای فصل الخطاب، و انقطاع پرسش، و صرف پذیرش و قبول ناآگاهانه نیست، بلکه افق شکوهمند پرسش را در برابر ما می‌گشاید و ما را به اندیشیدن و تفکری ژرف فرا می‌خواند.

اما، به هر صورت، نمی‌توانیم به این پرسش بیندیشیم که: آیا ابن عربی با بیان نظریه «تقلید از خدا» می‌خواهد برای انسانی که چاره‌ای جز تقلید ندارد، گزینه بهتری را قرار دهد؛ یا به راستی قصد آن دارد که در برابر آدمی راهی را بگشاید که او را به «شناخت ذاتی» برساند؟

پاسخ کوتاه وی این است که می‌خواهد با گام نخست در تقلید از خدا، آدمی را مهیای رسیدن به شناخت ذاتی کند و بتواند گام دوم را بردارد. در این جا او خطاب به متألهان چنین می‌گوید که اگر می‌خواهید خدا را بشناسید، کوتاه‌ترین و بهترین راه این است که با تقلید از خدا، او را چنان که خود را معرفی کرده است، بشناسیم: «و اذا كان الأمر علی ما قلناه فینبغی للعاقل إذا أراد أن یعرف الله فلیقلده فیما أخبر به عن نفسه فی کتبه و علی السنه رُسله.» (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۴۸)

به راستی اگر مبحث «شناخت تقلیدی» همان گونه باشد که ابن عربی بیان کرد، شخص «عاقل» برای شناخت خدا، هیچ راهی را بهتر از این نمی‌بیند که به تأمل در همان چیزهایی بنشیند که خدا درباره خویش گفته است؛ در کتاب‌هایش و به زبان پیامبرانش. چه کسی بهتر از خدا، خدا را می‌شناسد؟ او خودش را معرفی کرده است. چرا برای خداشناسی، سراغ راه پُر سنگلاخ عقل و استدلال منطقی برویم، و در نهایت سر از برهوت در آوریم؟ چرا برای شناختی خدا، از زبان خود او نشنویم؟

اما در باره شناخت اشیا و موجودات دیگر، اگر بخواهیم راه «تقلید از خدا» را بپوییم، با دو وضعیت مواجه‌ایم، که در طول یکدیگر قرار دارند. نخست این که برای شناختی هر چیز، ببینیم که خدا، آن را چگونه معرفی کرده است. خدا خالق اشیا است و علم او به هر شیئی، علم ذاتی است. بنابراین اگر در کتاب خود و به زبان پیامبرانش، چیزی را به ما معرفی کرد، حقیقت را در باره آن شی به ما گفته است. این، مرتبه ابتدایی تقلید از خداست.

مرتبه بعدی و نهایی آن، این است که در جریان تقلید از خدا، و اطاعت از حق، آدمی به درجه «قرب نوافل» می‌رسد؛ و قرب نوافل، یعنی این که قوای ادراکی انسان، به قوای ادراکی الهی، مبدل می‌گردد؛ و خدا، چشم و گوش آدمی می‌شود؛ و در نتیجه انسان، با چشم خدا می‌بیند و با گوش خدا می‌شنود. چشم و گوش انسان منقطع از خدا، حاکم قوای ادراکی خویش است. اما دیدن و شنیدن حق، تابع ذات او است و در نتیجه اگر آدمی زاده‌ای با تبعیت و اطاعت از حق، به درجه قرب نوافل برسد، چشم و گوش او خدایی و الهی می‌گردد و دیگر، این چشم و گوش، با تبعیت از ظاهر و پدیدار شی، سرنوشت معرفت آدمی را رقم نمی‌زند، بلکه این ادراک الهی است که جهان شناخت او را شکل می‌دهد: «و اذا عرف الله بالله، و الأمر و کلها بالله، لم یدخل علیک فی ذلک جهل ولا شبهه و لاشکّ و لاریب.»^۱ (همان؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۵)

نتیجه‌گیری

از نظر ابن عربی، قوای ادراکی انسان، هدیه خدا به آدمی زاده است تا در این خاکدان بتواند زندگی کند و زندگی خویش را سر و سامان دهد. عظمت و شکوه قوای ادراکی و از جمله عقل، قابل انکار نیست. پرسش ابن عربی اما این است که ما از این قوای ادراکی چگونه استفاده کنیم تا بتوانیم علاوه بر ساماندهی به زندگی خود در این عالم، هم به معرفه الله برسیم و هم به شناخت درستی از اشیا و موجودات دست یابیم؟ پاسخ ابن عربی این است که ما از طریق «تقلید از خدا» می‌توانیم علاوه بر تمشیت امور خویش، به شناخت صحیح و درستی از خدا و سایر موجودات دست یابیم و در غیر این صورت آدمی، ناگزیر است در دنیایی حقیر و نازیبا به سر برد که بر اساس مجموعه‌ای از دانستنی‌ها، اطلاعات تقلیدی ساخته شده و طبعاً چنین دنیایی که همه چیز، در آن، غیرواقعی است، لبریز از دروغ و فریب خواهد بود.

منابع و مأخذ

۱. ابن ترکه، سائن الدین علی، (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار.
۲. ابن عربی، محیی الدین، (۱۴۲۰)، الفتوحات المکیه، (۹ج) به تحقیق احمد شمس الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰ الف)، فصوص الحکم، ابن عربی، چاپ ابوالعلا عفیسی، تهران، دانشگاه الزهرا.
۴. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰ ب)، نقش الفصوص، محی الدین ابن عربی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. جندی، مؤید الدین، (۱۳۶۱)، شرح فصوص الحکم، چاپ سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه.
۶. حکمت، نصرالله، (۱۳۸۵)، متافیزیک خیال و گلشن راز شبستری، تهران، فرهنگستان هنر.
۷. دکارت، رنه (۱۳۹۰)، قواعد هدایت ذهن در: فلسفه دکارت، به اهتمام منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.
۸. شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۰)، گلشن راز، به تصحیح دکتر پرویز عباسی داکانی، تهران، الهام.

۹. قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵)، شرح *فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

10. Kant (1881), *Critique of Pure Reason*, Translated by I. M. D Meikeljohn,

یادداشت‌ها

^۱. لازم به ذکر است که در این جا معنای عام «علم» مدّ نظر است و نه «علم» به معنای خاصّ امروزی آن که مراد ساینس (Science) باشد.

^۲. نگارنده، نظریه «تقلید از خدا» را با بحث تفصیلی و همه جانبه، در ضمن مجموعه ای به نام «متن خوانی و تفسیر فتوحات مکیه، در دست نگارش دارد.