

مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و محیی الدین ابن عربی در مسأله رؤیت و مشاهده

دکتر فروغ السادات رحیم پور*

سوده یآوری**

چکیده

مقاله حاضر، شهود به طور عام، و رؤیت حضرت حق به طور خاص را از دیدگاه علامه محمد حسین طباطبایی و محیی الدین عربی - که در حقیقت نماینده دو مکتب فکری حکمت متعالیه و عرفان هستند - مقایسه می کند. موضوعهای مورد بررسی در این نوشتار، توجه به قلب به عنوان محل دریافت شهود، عوامل افزایش قابلیت دریافت تجلیات توسط قلب، خطا در علم شهودی و معیار تشخیص این خطا و شهود خداوند است. با نگاهی به تعریف این دو متفکر از شهود، به نظر می رسد این تعاریف، در یک راستا و در واقع مکمل یکدیگرند. در طرح مسأله شهود نیز شباهت هایی بین آنان وجود دارد؛ مثلاً از دیدگاه هر دو متفکر، قلب، محل دریافت شهود است و عارف می تواند به کمک برخی مراقبات، قابلیت قلب را برای دریافت تجلیات افزایش دهد. از طرفی، آن دو علم شهودی، خطا پذیر است؛ خطایی که به دلیل غیر الهی بودن وحی یا الهام و یا تفسیر و برداشت نادرست از مشاهدات رخ می دهد.

اما تفاوت های مهمی نیز در شیوه تفکر ابن عربی و علامه طباطبایی وجود دارد که به نظر می رسد مهمترین آنها تفاوت جایگاه "عقل" نزد آنان است؛ چنانکه علامه برخلاف ابن عربی برای عقل، به عنوان وسیله شناخت، اهمیت ویژه ای قایل است و آن را یکی از معیارهای تشخیص صحت علم شهودی می داند.

واژه های کلیدی

علامه طباطبایی، ابن عربی، رؤیت، مشاهده، قلب، عقل

f.rahim@yahoo.com

* استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

مقدمه

در میان عوامل شناخت، شهود شاید رمزآمیزترین عامل باشد، چراکه در این عالم، فقط برای انسان های خاصی ممکن است رخ دهد و شرح و تفسیر آن نیز دشوار و در برخی موارد محال است. در عین حال ملاقات و رؤیت خداوند مفهومی با سابقه و مأنوس در فرهنگ اسلامی است. آیات متعددی از قرآن کریم به مشاهده و رؤیت خداوند می پردازد و نفی یا اثباتا در این باب سخن می گوید.^۱ همچنین روایاتی از معصومین (ع) در این مضمون وجود دارد که موضوع مباحث کلامی دامنه داری در باب امکان و نحوه رؤیت خداوند قرار گرفته است.^۲

"شهود غیب" نیز موضوع شناخته شده ای در عرفان اسلامی است. رابعه عدویه و حلاج و شیخ ابوالحسن خرقانی و عین القضات همدانی و عرفای دیگر در باب شوریدگی و عشق عارفی که به وصل و ملاقات محبوب نائل می شود، سخن ها گفته و نکته ها پرداخته اند. در این میان شیخ اکبر، محیی الدین محمدبن عربی دامنه تدقیقات و تبیین ها را در زمینه مفهوم مشاهده و رؤیت تا حد زیادی بسط داده است و ضمن تدوین و تنظیم میراث فکری عارفان پیشین، نکته های جدیدی را به این مبحث افزوده و اصطلاحات جدیدی را وارد این حوزه نموده است. از جمله: مقام ثبوت، مقام کشف، مشاهده ثبوتیه، رؤیت بصر، رؤیت بصیرت، شهود رفیق، تجلی ذات، تجلی صفات، تجلی اعتبارات، تجلی هویت، تجلی شهادت، تجلی خاص و عام، تجلی نوری، تجلی ضیایی، تجلی روحی، تجلی اسمایی و تحول حق در صور که در تدوین و بسط "نظریه مشاهده" به کار رفته است (حکیم، ۱۹۹۱: ۹۴).

اما علامه محمدحسین طباطبایی نیز نظرهای

برجسته ای در بحث شهود و رؤیت خداوند دارد که در برخی موارد با آرای عرفانی ابن عربی متفاوت است. این حکیم و مفسر معاصر که در واقع میراثدار حکمت متعالیه ملاحظه به شمار می رود، چونان حکمای دیگر تربیت یافته در این مکتب، واجد فکر فلسفی و ذوق عرفانی به طور توأمان است. در واقع، اندیشمندان منسوب به حکمت متعالیه کوشیده اند تا - به تبعیت از سنت نبوی و سیره ائمه هدی (ع) - درهم تیندگی عرفان و فلسفه و قرآن را در فهم حقیقت لحاظ کنند و از هر سه ابزار معرفت؛ یعنی شرع و عقل و دل همزمان و همراستا بهره ببرند. در این مقاله برآنیم تا آرای علامه طباطبایی به عنوان یک حکیم را با آرای ابن عربی به عنوان یک عارف در مسأله "رؤیت و مشاهده" مقایسه کنیم.

۱- شهود چیست؟

۱-۱- تعریف علامه طباطبایی از شهود

علامه (ره) در تعریف شهود می گوید: اندیشمندان اسلامی برای انسان نوعی ادراک قایلند که ورای ادراکهای است که با حواس ظاهری یا باطنی خود به دست می آورد. این ادراک را که بی واسطه چشم و گوش و سایر حواس ظاهری و نیز خیال و عقل و سایر قوای باطنی دریافت می شود، ادراک شهودی می نامیم؛ مثلاً این که "مشاهده می کنیم که ما موجودی هستیم که می بینیم." و همچنین "می بینیم که می شنویم و می بویم و می چشیم و لمس می کنیم و خیال می کنیم و فکر می کنیم." ادراک های شهودی اند. در هیچ یک از این ادراکهای شهودی، حواس ظاهری و باطنی درگیر نیست. در واقع، ما علاوه بر آنکه یک سری محسوسات را با علم تجربی توسط هریک از این حواس درک می کنیم، این را هم درک می کنیم که فلان محسوس را با فلان حس درک کرده ایم و این درک

ب- "مشاهده" که محیی‌الدین، آن را "رؤیت اشیاء با دلایل توحیدی و دیدن حق در اشیاء" تعریف می‌کند (همان، ج ۱۳: ۲۰۴) و معتقد است که مشاهده، از جنس علم و بصیرت است و تاکید می‌کند که در مشاهده فنا هست و فنا با لذت جمع نمی‌شود (همان، ج ۹: ۱۴۵).

در این مرتبه، فرد درک و فهم خویش را فرو می‌گذارد و به مقام فنای کامل و بهت و تحیر می‌رسد (همان، ج ۴: ۱۴۳)

مشاهده، مرتبه بالاتری از محادثه و مناجات است. ابن عربی در بیان برتری مشاهده بر محادثه و مناجات می‌نویسد: "در حال کلام، در واقع تو با سخت هستی نه با مخاطبت" (همان، ج ۴: ۱۴۳)؛ یعنی به دلیل لزوم ادراک که رکن کلام است، هنوز به بیخودی و غفلت از همه جهان جز حضرت حق نرسیده‌ای.

ج- "رؤیت" که مشاهده با چشم است، نه با بصیرت (همان، ج ۱۳: ۱۶۵-۱۶۶). این مرتبه، برتر از مشاهده و برترین عطیه‌ای است که خداوند به بندگان مقربش عطا می‌کند (همان، ج ۸: ۴۳۸).

۲- جایگاه شهود در آثار ابن عربی

راه اصیل کسب معرفت حق از نگاه ابن عربی، طریق کشف و شهود است. برای رسیدن به مکاشفه باید به خلوت رفت و برای صفای قلب و پاکی اش از ناپاکی فکر به اذکار مشروع پرداخت (همان، ج ۴: ۳۲۱). ابن عربی معتقد است که تفکر ابواب کشف را مسدود می‌کند و مانع از مشاهده حق می‌شود (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۸۱). پس اصحاب کشف، به جای تلاش و تفکر در معرفت ذات، به تخلیه قلب از نظر کردن در ممکنات و صیقل دادن آن با ذکر و تلاوت قرآن و حضور و مراقبه و تطهیر ظاهر و باطن مشغول

دیگر ربطی به آن حس ندارد، بلکه کار نفس است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۷).

ایشان می‌افزاید: در نگاه قرآنی، همه ما سوی الله آیت و نشانه خداوند است. آیت از این جهت آیت نامیده می‌شود که دیگری را نشان می‌دهد نه خود را؛ بنابراین، جهان و پدیده‌های جهان، استقلال وجودی ندارند و تنها از خالق خود حکایت می‌کنند. در فرایند شهود عارف از غیر خدا غافل می‌شود و دل و دیده به حضرت حق می‌سپارد. این غفلت، شامل چشم، گوش و حواس دیگر و عقل و خیال خود عارف نیز هست، چرا که خود این وسیله‌ها و کار آنها آیت و نشانه خداوند هستند و در دلالت بر حق، مورد غفلت واقع می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۴۸: ۶۶).

۱-۲- تعریف ابن عربی از شهود

از دیدگاه ابن عربی، شهود مقامی است که در آن حقایق، همان طور که هست، به سالک اعطا می‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۷: ۴۲۲). وی شهود را در مقابل معرفت اکتسابی و استدلال قرار می‌دهد و آن را رؤیت بدون احاطه معنا می‌کند (همان، ج ۳: ۵۷).

ابن عربی در آثار خود اصطلاحات متعددی برای مراتب مختلف شهود وضع کرده و برای هر یک تعریفی ارائه نموده است که برخی از آنها عبارتند از:

الف- "محادثه" که ابن عربی، آن را به معنای خطاب حق به بندگان به کار برده است (همان، ج ۱۳: ۲۰۳). در جای دیگر، ابن عربی، از این مقام با عنوان مقام مناجات (همسخنی با خداوند و مجالست با او) یاد کرده و آن را نخستین مرتبه شهود دانسته است. از نظر ابن عربی، در این مرحله شخص سالک هنوز در حال درک و فهم -که سخن گفتن به آنها احتیاج دارد- است و هنوز همه حجابها را پاره نکرده است (همان، ج ۴: ۱۴۳).

می‌شوند؛ به این امید که خداوند دری از تجلی بر آنها بگشاید و آنچه را که قبلاً با تمسک به اخبار نقلی به خدا نسبت می‌دادند، اکنون به طریق مشاهده به آنها بنمایاند (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۲۱). این توضیح محیی‌الدین از شناخت شهودی متضمن نکات زیر است:

الف- برای رسیدن به مشاهده باید تفکر و تعقل را متوقف کرد و خود را یکسره به عنایات الهی سپرد. در واقع توکل و تسلیم از ستون‌های اصلی طریق کشف و شهود است که مرتباً به سالکان توصیه می‌شود.

ب- در دیدگاه ابن عربی قلب به عنوان محل ورود تجلیات، اهمیت زیادی در بحث کشف و مشاهده دارد و چنانکه خواهیم دید، نقشی محوری در کیفیت و کمیت واردات غیبی ایفا می‌کند.

۳- جایگاه شهود در آثار علامه طباطبایی

علامه نیز همچون ابن عربی، معرفت عقلی را معرفت حقیقی نمی‌داند و معرفت نفس؛ یعنی سیر انفس در مقابل سیر آفاق را تنها راه نیل به معرفت حقیقی می‌داند و معتقد است که این مهم از طریق صفای دل و رفع موانع، ممکن است؛ تا جایی که عارف، حقیقت خود را عین ربط و نیاز به خداوند می‌بیند (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۷۹ و ۸۲-۸۳). ایشان امکان شهود را در سه حالت زیر مورد تأکید قرار می‌دهد:

الف- مشاهداتی که اهل ایمان از رهگذر اعتقادات و عبادات به دست می‌آورند. علامه مشاهده عوالم بالا را مخصوص مؤمنان راستین می‌داند و می‌گوید: «مؤمنان راستین در واقع کسانی هستند که با علم و عمل برای خدا تکامل جسته و کمال یافته‌اند و سبقت‌گیرندگان و مقربان واهل یقین هستند. خداوند سبحان به ایشان وعده فرموده که حجاب و پرده را از دل

ایشان بردارد» (همان: ۱۰۰). ایشان در ادامه می‌گوید خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبِيَاءِ لَفِي عَلَيِّنَ، وَمَا أَدْرِيكَ مَا عَلَيْنَا كِتَابٌ مَّرْقُومٌ، يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (مطففین/۲۱-۱۸) علیون که مقربان درگاه الهی آن را مشاهده می‌کنند، همان عالم علوی، عالم امر یا عالم ملکوت است. و نیز اشاره می‌کند به آیه ای دیگر که می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»^۳ وی در توضیح این آیه می‌گوید: «مفاد آیه این است که همانا خداوند سبحان به بندگان اهل یقین خود، ملکوت آسمان‌ها و زمین را نشان می‌دهد» (همان: ۱۰۰-۱۰۲).

ب- از دیدگاه علامه، علاوه بر شهود حقایق آسمان و زمین، دستیابی به حقیقت قرآن که آینه حقایق هستی است (تأویل) نیز تنها برای مقربان درگاه الهی و از راه شهود ممکن است. البته، شیوه بیان قرآن پیچیده و معماگونه نیست و ظاهر آن نیاز به تأویل ندارد؛ ولی در پس همین الفاظ و فراتر از فهم عامه، واقعیت‌هایی هست که اعتقادات و احکام دینی از آنها سرچشمه می‌گیرد. فهم این واقعیت‌ها یا تأویل قرآن، از راه فکر قابل درک نیست و تنها پیامبران و بندگان مطهر خدا از راه مشاهده آن را درمی‌یابند (طباطبایی، ۱۳۴۸: ۵۱).

ج- مشاهده حقایق باطنی عالم، پس از مرگ و در روز رستاخیز که برای همه انسانها اعم از مؤمن و کافر رخ می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۱۱-۱۱۲).

۴- نقش قلب در دریافت شهود

توجه به قلب به عنوان مرکز فهم معارف در فرهنگ اسلامی جایگاه ویژه ای دارد. آیه ۳۷ سوره قاف می‌گوید که «تنها کسانی متذکر می‌شوند که قلب دارند یا می‌شنوند، در حالی که شاهد هستند»^۴ در روایات معصومین نیز، علم آموزی به قلب نسبت داده

است؛ درست همان طور که چشم حسی تا زمانی که پرده‌های مادی آن را از منبع نور حسی محجوب نکرده باشد، نور مادی و اشیای پیرامون آن را خواهد دید (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۱۷۸-۱۷۹).

۴-۲- دیدگاه علامه طباطبایی درباره قلب

علامه با توجه به آیات قرآنی متعدد، قلب را به عنوان "حقیقتی از انسان که ادراک و شعور را به آن نسبت می‌دهند" تعریف کرده است. وی معتقد است که وقتی در سوره احزاب از مرگ به عنوان رسیدن قلب به گلوگاه تعبیر شده^۹؛ مراد از قلب "جان آدمی" است و یا در سوره بقره که قلب را به گناه [و یا ثواب] متصف کرده^{۱۰}، مراد "جان و نفس آدمی" است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۴۴۹). نیز، علامه در تفسیر آیه ۴۶ سوره حج که می‌فرماید: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ»، از قلب به «نفس مُدْرِك» تعبیر کرده است (همان، ج ۱۳: ۱۲۹-۱۳۱).

علاوه بر واژه قلب، کلمه «فؤاد» در قرآن^{۱۱} و به تبع آن در فرهنگ واژگان علامه وارد شده که به معنای «وسیله تشخیص و تمیز حق از باطل و رسیدن به حق و تحصیل اعتقاد و عمل حق» به کار می‌رود. در واقع فؤاد «همان است که انسان هر آنچه را که درک می‌کند به وسیله آن درک می‌کند». علامه فؤاد را معادل نفس انسانی گرفته است که در قیامت بازخواست می‌شود (همان، ج ۸: ۳۰۸).

۴-۳- عوامل افزایش قابلیت دریافت تجلیات

توسط قلب

۴-۳-۱- عوامل افزایش قابلیت دریافت تجلیات

توسط قلب از نظر ابن عربی

شده است، مانند حدیثی که می‌فرماید: «علم نوری است که خداوند در قلب کسی که بخواهد هدایتش کند، به ودیعه می‌نهد.»^۵

۴-۱- دیدگاه ابن عربی درباره قلب

در فرهنگ صوفیه توجهی استثنایی به قلب، به عنوان مرکز تجلیات الهی مبذول شده است. عرفا، قلب را در انسان، جوهر نورانی مجرد و واسطه بین نفس و روح دانسته‌اند که انسانیت انسان، به آن تحقق می‌یابد (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۱۷۵).

طبق تعریف ابن عربی^۶، قلب همان نفس ناطقه است که معانی جزئی و کلی را مشاهده می‌کند. به عقیده او، قلب انسان کامل دارای مقام احدیت جمع میان اسمای الهیه است و برزخی است در میان ظاهر و باطن که قوای روحانی و جسمانی از آن منشعب می‌شود و فیض می‌گیرد. در حقیقت قلب، صورت مرتبه الهیه^۷ است؛ چنانکه روح، صورت مرتبه احدیت^۸ است. به همین جهت، قلب گنجایش همه چیز حتی حضرت حق را دارد. برای قلب تقلبی است در عوالم گوناگون وجود که وجه تسمیه آن به "قلب" می‌باشد (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۴۱۸).

ابن عربی، قلب را مهبط الهام خداوند می‌داند و می‌نویسد: «همچنان که اصل کتاب را خدا بر انبیا نازل کرده، فهم و تأویلش را نیز بر قلوب اهل الله فرستاده و همان طور که انبیا از پیش خود چیزی به کتاب اضافه نمی‌کنند، اهل الله هم تفسیر کتاب را از پیش خود نمی‌گویند» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۶۸-۲۶۹).

از نظر محیی‌الدین، قلب انسان کامل -که در واقع پیراسته از آلودگیها و واجد قابلیت ظهور حق است- در حقیقت، خود به عالم غیب تعلق دارد و مادام که حجابهای ظلمانی و مستی طبیعت میان آن و عالم ملکوت فاصله نیندازد، قادر به مشاهده عوالم غیبی

دارد و آگاهانه یا ناآگاهانه در مسیر سلوک به سوی خدا رانده می شود. سر باز زدن از اطاعت قلب در این سفر و مقاومت در برابر میل طبیعی قلب، موجب انحراف قلب و دشواری سلوک می شود (همان: ۳۰ و ۴۳).

د) قرار گرفتن در مکانها و زمانهای مقدس: فیض الهی، برای نازل کردن تجلیات، دائمی و در همه موجودات، جاری است. مادام که قلب استعداد و قابلیت دریافت خود را حفظ کند، قادر به مشاهده تجلیات در همه هستی خواهد بود (همان: ۵۷). اما مکانها و زمانهای ویژه ای هستند که به دلیل عنایت خداوند، کار دریافت تجلیات را تسهیل و تعمیق می کنند. ابن عربی از شهر مکه و ماههای مبارکی مثل رمضان و ذی حجه به عنوان چنین مکانها و زمانهایی یاد می کند (همان: ۶۵-۶۶).

ه) همنشینی با صالحان: یکی از مؤثرترین عوامل بر حفظ و افزایش قابلیت دریافت تجلیات، نوع همنشینان فرد است؛ چنانکه صالحین - با رتبه وجودی بالاترشان - بر همنشینان خود متناسب با نیت و همت آنها، تأثیرات مثبتی می گذارند (همان: ۵۸-۶۰).

۴-۳-۲- عوامل افزایش قابلیت دریافت تجلیات توسط قلب از نظر علامه طباطبایی

ابتدا نظرهای علامه را در رابطه با عواملی که ابن عربی مطرح نموده است، می آوریم و سپس عواملی را که ایشان به موارد فوق افزوده، بر می شماریم:

الف) علامه طباطبایی، برای عزلت گزینی به معنای دوری جستن مطلق از مظاهر و نعمت های دنیوی، جایی در تربیت اسلامی قلب، قایل نیست. ایشان نصاری را به جهت دعوت به ترک دنیا و رهبانیت مذمت کرده، می نویسد: آنها انسان را دعوت می کنند که کمالات جسمی و مادی را که خدا در نشئه مادی

جیمز موریس در کتاب مشهورش، قلب مظهر تحقیق مفصلی در باب واردات قلبی و عوامل مؤثر بر آن از نظر ابن عربی کرده و رابطه آن را با مشاهده و علم شهودی توضیح داده است. رؤوس مطالب او در مورد افزایش قابلیت قلب در شهود، عبارت است از:

الف) عزلت گزینی: عزلت گزینی و خلوت نشینی در واقع مقدمه همه فتوحات سالک است؛ که قلب او را برای انس به حق و تمرکز بر حقایق غیبی آماده می کند و به همین جهت، حتی پیش از آغاز طریق و بیعت با شیخ، به تازه واردان توصیه می شود (Morris, 2005: 24-25).

ابن عربی عزلت را به سه بخش تقسیم می کند:
۱- عزلت در حال که در آن سالک، از صفات رذیله خویش دوری می کند؛

۲- عزلت در قلب که عبارت است از بیرون راندن هرگونه تعلق غیر خدایی از قلب و منحصر کردن قلب به یاد خدا؛

۳- عزلت در حس که سالک در این مرحله، از مردم و از آنچه که به آن انس دارد، جدا می شود؛ یا در خانه اش تنهایی می گزیند یا در شهری که او را نشناسند و یا در کوهها و سواحلی که در آن انسانی نباشد و در این حال حتی نباید با حیوانات و وحوش انس گیرد (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۲۵۷).

ب) عبادت: عبادات شرعی، که هرکدام مظهر اسمی از اسمای خدا هستند، قلب را به انحای گوناگون برای پذیرش تجلیات آماده می کنند. محیی الدین در ابواب متعددی از فتوحات به بیان اسرار عبادات پرداخته و سالک را به رموزی که در آنها آموخته می شود، توجه داده است (Morris, 2005: 26).

ج) اطاعت از گرایش های فطری: قلب به طور ذاتی (فطری) گرایشی عمیق به سفر معنوی به سوی الله

با مراعات دستوراتی که در شرع برای دستیابی به انقطاع رسیده، همچون توبه، انابه، محاسبه، مراقبه، صمت، جوع، خلوت و بیداری آغاز می‌شود و سالک با عمل به دستورات و انجام عبادات، به مجاهده با نفس می‌پردازد و با اندیشیدن و پند اندوختن، عبادات و اعمال را مدد می‌رساند تا این که منجر به انقطاع کامل و غفلت از نفس و توجه تام به خدای سبحان می‌گردد" (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۸۳-۸۴). در واقع، سالک که در مرحله اول با معرفت نفس و قطع نظر از غیر حق به معرفت راستین نائل آمده، در مرحله بعد با انجام عبادات و ریاضات شرعی از نفس هم منقطع می‌شود و به فنای فی الله می‌رسد.

نکته مهمی که علامه در باب عبادت اضافه می‌کند، رابطه آن با تعقل و تفکر است. ایشان عنوان می‌کند که تعقل پیش نیاز عبادت صحیح و کمال آفرین است. عبادت - که توجه به خداست - بدون معرفت تحقق نمی‌یابد. اگر چه عبادت خود مقدمه معرفت است، اما انجام عبادت درست و حقیقی نیاز به معرفت و شناخت دارد. در حقیقت، میان عبادت و معرفت رابطه تلازم وجود دارد. این تلازم علم و عمل در گفتار و سیره معصومین نیز مورد توجه خاصی قرار گرفته است. امام علی (ع) می‌فرماید: "علم با عمل همنشین است. پس هر که علم یافت، عمل کرد و هر که عمل کرد، علم یافت."^{۱۲} به عبارت دیگر، عبادت باید از روی معرفت باشد تا معرفت ایجاد کند (همان: ۷۵). علامه تأکید می‌کند که: "پیمودن راه تقوای دینی وقتی حاصل می‌شود که در درجه اول محرّمات الهی شناخته شود و در درجه دوم به کمک تعقل و تذکر، از آن محرّمات اجتناب شود ... پس انسان تا وقتی در راه تقوا می‌تواند باشد که طریق تعقل و تذکر را از دست ندهد" (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۵۲۲-۵۲۳).

به ظهور رسانده، ترک بگوید؛ تا این ترک گفتن وسیله ای برای رسیدن به کمال شود؛ ولی نفهمیدند که ندانسته رسیدن به آن هدف را با ابطال و درهم کوبیدن راهش ابطال کرده‌اند. علامه، در مقابل، اسلام را به عنوان دین متعادل که به دور از افراط و تفریط، هم جانب جسم و هم جانب روح را تقویت کرده و فضیلت هر دو را با هم جمع کرده است، می‌شناساند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۸۲).

وی می‌افزاید دین اسلام، انسان را در اجتماع پرورش می‌دهد و هیچ تمیز فردی در اسلام وجود ندارد و به هیچ یک از طبقات مردم اجازه داده نشده است که روشی متفاوت و خاص در زندگی داشته باشند؛ به این معنا که به اعمال و افکار خاصی پردازند که خارج از روش های عمومی اسلام باشد؛ مثلاً زندگی انفرادی اختیار کنند یا از ازدواج و تناسل و یا از کسب و کار سر باز زنند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۰۴). از نظر علامه تنها راه صحیح تربیت قلب، عمل به شریعت است و بس (همان: ۱۰۸). ایشان تأکید می‌کند که "زهد" اسلامی بریدن از دنیا نیست، بلکه آن است که انسان قلب خویش را از هرگونه شک و شرکی پاک نموده، آن را از هر چه غیر آخرت است، خالی کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰۶).

به خلاف آنچه ممکن است در ابتدا به نظر برسد، علامه، پیروی از ریاضت های شاق و دشوار غیر شرعی را راهی برای گریختن از امر دشوارتر به سوی امر آسانتر می‌داند و معتقد است راه شرع، راه مبارزه مستمر و دائمی با نفس است، ولی ریاضت های غیر شرعی، قتل آنی و دفعی نفس را در پی دارد و به همین دلیل آسانتر است (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۷۲).

ب) طبق نظر علامه طباطبایی، عبادت، نوعی مجاهده با نفس است. علامه معتقد است که: "عبادت

ج) علامه طباطبایی، وجود فطرت را که معرفت ربوبی و حسن و قبح اعمال در آن به امانت گذاشته شده است، می پذیرد و معتقد است که هدایت از خدا آغاز می شود؛ اما ضلالت از انسان و با انحراف از راه فطرت شروع می شود (همان، ج ۱۲: ۷۵). ایشان حتی در مورد کاربرد عقل در طی مراتب کمالی نیز به مسأله فطرت اشاره می کند و می گوید: عقلی می تواند چراغ راه بشر در رسیدن به کمال باشد که همراه با سلامت و تعادل فطرت باشد (همان، ج ۲: ۳۷۵). نکته جالب توجه دیگری که ایشان در بحث فطرت مطرح می کند، این است که فطرت نوع خلقت آدمی است و معنا ندارد که خلقت موجودات تبدل و دگرگونی پیدا کند. پس انسان هرگز نمی تواند در زندگی، راهی بجز راه فطرت در پیش گیرد. انحراف انسان ها از راه حق، ابطال حکم فطرت نیست، بلکه به کار گیری همان احکام در جایی است که نباید به کار گرفت، مانند کسی که تیر و کمان سالمی دارد، ولی تیرش به خطا می رود (همان، ج ۵: ۵۱۰).

علامه علاوه بر موارد فوق، عوامل زیر را نیز در تربیت قلب مؤثر می داند:

الف) محبت و اشتیاق: محبت و اشتیاق، سبب توجه به مقصود می شود و توجه و عمل، آن محبت و اشتیاق را تثبیت می کند و راسخ می گرداند (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۷۶).

ب) اندیشه و پنداندوزی: پس از آنکه سالک با انجام عبادات به تربیت قلب می پردازد، با اندیشه و پنداندوزی، عبادات و اعمال را مدد می رساند تا اینکه منجر به انقطاع کامل و توجه نفس به خداوند گردد (همان: ۸۳-۸۴).

ج) ترک حب دنیا: علامه، احساس نیاز و وابستگی به عالم مادی را مانعی برای طی مراتب کمالی می داند

و معتقد است برای درک حقایق عالم، باید دلبستگی و علائق دنیوی را ترک کنیم؛ و می افزاید کسی که متذکر به این حقیقت شود و نفس خود را منقطع و بی نیاز از غیر خدا ببیند و همه تأثیر در عالم را از خداوند بداند، دارای شعور و ادراکی متفاوت می شود و از شرک به عبودیت و توحید راه می یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۴۷).

د) اخلاص: خالص شدن برای خدا سبب می شود هیچ حجابی بین بنده و خدا نباشد. مخلصین - یعنی کسانی که برای خدا خالص گشته اند - حجاب خلق را در نور دیده اند و تنها خداوند را در برابر دیده دارند و به همین دلیل است که می توانند خدا را آن گونه که هست، توصیف کنند^{۱۳} (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۸۲-۸۳).

۵- خطا در علم شهودی

بروز خطا در علم شهودی به دو علت زیر امکان پذیر است:

الف - اولین علت مربوط به منبع واردات است؛ به این صورت که دسته ای از واردات قلبی از جانب حق تعالی نیست، بلکه از جانب شیاطین جنی و انسی هستند. ابن عربی در فصل مجزایی تحت عنوان «فی معرفة الخواطر الشیطانية» اقسام و خصوصیات این خطورات را بر می شمرد و به سالکین، بویژه نوواردین و متوسطین نسبت به شهودهای نادرست هشدار می دهد (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴، باب ۵۵: ۲۸۱).

علامه نیز وجود الهاماتی با منبع شیطانی را می پذیرد و در تفسیر آیه ۱۲۱ سوره انعام^{۱۴} توضیح می دهد که شیطان ها هم وحی می کنند و با وحی خود هدایت الهی را به فساد می کشند؛ به این معنا که راه باطلی را به جای راه حق نشان می دهند یا باطل را با

معیارهایی برای کشف و رفع این خطاها باشیم. با مطالعه در آثار این دو اندیشمند به معیارها و ملاک‌های زیر بر می‌خوریم:

۶-۱- شرع

شرع، از نظر علامه طباطبایی، شامل نص آیات قرآن، کلام پیامبر(ص) و کلام ائمه معصومین - علیهم سلام الله - است. ایشان حجیت ظاهراً آیات قرآن را به خاطر این که خداوند به پیروی از آن امر فرموده، می‌پذیرد و کلام پیامبر را به واسطه تصریح قرآن و سخن ائمه را به خاطر تاکید نبی اکرم معتبر می‌داند و تصریح می‌کند که معصومین (ع)، مقام مرجعیت علمی داشته، در بیان معارف اسلامی هرگز خطا نمی‌کنند (طباطبایی، ۱۳۴۸: ۴۵-۴۶). بنابراین نظر ایشان، قرآن کریم در تعلیمات خود، برای درک مقاصد دینی، سه راه را در دسترس پیروان خود قرار داده که عبارت است از: شرع، عقل و درک معنوی یا شهود (همان: ۴۲). از نظر علامه، عقل و قلب و شرع، سه راهند که به یک مقصد هدایت می‌کنند. عقل و قلب، موجب حفظ تعادل و صحت عمل یکدیگر می‌شوند و شرع، مؤید و تقویت کننده عقل و قلب است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۱۱۹). به طور کلی، علامه آموزه‌های وحیانی را تکیه‌گاه همه معارف دینی معرفی می‌کند و اعتبار معارف را به مطابقت آنها با وحی و آموزه‌های وحیانی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۴۸: ۴۱-۴۲). بنابراین، روشن است که از نظر ایشان، یکی از ملاک‌های تشخیص خطا در علم شهودی و عامل رفع آن، مطابقت یا عدم مطابقت شهود با شرع است.

ابن عربی نیز نقش شرع - که شامل نص و نقل می‌شود - را در کشف و رفع خطا در علم شهودی مطرح می‌کند (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۷۶). همان‌طور که قبلاً اشاره شد، ابن عربی به امکان بروز خطا در فهم

وحی الهی مخلوط می‌کنند و به شخص القاء می‌نمایند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۳۰-۲۳۱).

ب- دومین علت بروز خطا در علم شهودی، برداشت نادرست از مشاهدات است. یک دسته از مشاهدات سالکان در دیدگاه ابن عربی، مکاشفات صوری (مانند مشاهده ارواح به صورت متجسد) است که در عالم مثال یا خیال^{۱۵} و از طریق حواس پنجگانه صورت می‌گیرد. در نگاه ابن عربی نور سبب کشف و ظهور است و خداوند خیال را نوری قرار داده که به واسطه آن تصویر هر چیزی درک می‌شود. به همین دلیل است که خیال هرگز خطا نمی‌کند؛ اما همچنان که گاهی فکر در تعبیر حس دچار خطا می‌شود، عقل هم ممکن است در تعبیر خیال خطا کند و ادراک نادرستی از کشف و مشاهده دریافت نماید (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۴۱۸-۴۱۹).

علامه نیز این خطا را محتمل می‌داند و معتقد است نفس که با عالم مثال - که عالم اسباب و علل عالم ماده است - سنخیت دارد، در صورت قطع ارتباط با عالم ماده (مانند حالتی که در خواب برای انسان اتفاق می‌افتد) با این عالم مرتبط می‌شود. نفس کامل که قدرت درک مجردات را با همان مجرد عقلی دارد، علل و اسباب را به طور کلی درک می‌کند، ولی نفسی که به این پایه از کمال نرسیده، حقایق کلی را با صورت‌های جزئی مشاهده می‌کند. در مواردی هم نفس در مشاهدات خود تصرف می‌نماید (طباطبایی، بی تا: ۳۴-۳۶).

۶- معیارهای تشخیص و رفع خطا در علم

شهودی

از آن‌جا که از دیدگاه علامه طباطبایی و ابن عربی، وقوع خطا در علم شهودی احتمال دارد، باید به دنبال

مشاهدات و ادراک نادرست از آنها معتقد است. وی در مورد کشف و شهود مثالی، علم تعبیر را بسیار مهم و کلیدی می‌داند و در دو فص اسحاقی و یوسفی از **فصوص الحکم** به تفصیل درباره آن سخن می‌گوید. ابن عربی معتقد است چنانکه مشاهده - به خصوص در مورد مشاهده حق تعالی - تطابق کامل با شرع و نقل داشته باشد، باید آن را پذیرفت، ولی در صورت عدم مطابقت، به این نتیجه می‌رسیم که شهود مشتمل بر نقص است و باید آن را متناسب با حال رایی یا مکان و زمان رؤیت تعبیر کرد (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۸: ۴۳۸). وی مشاهده ای را معتبر می‌داند که قبلاً توسط اخبار نقلی تأیید شده باشند (همان، ج ۴: ۲۲۱-۲۲۲).

همان طور که دیده می‌شود، ابن عربی و علامه طباطبایی، هر دو شرع را به عنوان عامل تشخیص و رفع خطا در علم شهودی معرفی می‌کنند؛ با این تفاوت که علامه، کلام ائمه - علیهم السلام - را نیز جزو شرع به شمار می‌آورد، در حالی که ابن عربی فقط قرآن و کلام پیامبر را به عنوان شرع معرفی کرده است.

۶-۲- عقل

برای فهم درست معیار بودن یا نبودن عقل در علم شهودی، ابتدا به جایگاه معرفت عقلی نزد ابن عربی و علامه طباطبایی می‌پردازیم.

۶-۲-۱- معرفت عقلی از دیدگاه ابن عربی

شیخ اکبر همچون عارفان و صوفیان پیش از خود، شناخت شهودی را در برابر شناخت مبتنی بر تفکر و تعقل گذاشته و ذوق و وجدان را بر عقل و فکر ترجیح داده، پای استدلالات عقلی را در راه شناخت حقیقی چوبین و بی تمکین می‌شمارد.

محیی الدین، فکر را مقلد خیال معرفی می‌کند و

معتقد است که در جریان شناخت عقلی، ابتدا حواس، صورتی ظاهری از محسوسات را کسب می‌کند و این صورت در حافظه ذخیره می‌شود. سپس قوه مفکره، صور ذهنی را مقایسه و ترکیب می‌کند تا صورتهای ذهنی جدید و تصدیق‌ها [یا تکذیب‌ها]ی منطقی بسازد و آنها را به عقل بدهد. پس عقل در استنتاج‌ها و استدلالات خود محتاج حواس، حافظه و قوه مفکره است که هر کدام محدودیت‌ها و خطاهای خاص خود را دارند. به همین علت، عقل در پذیرش و رد قضایا خطاپذیر و غیر مطمئن است (همان، ج ۴: ۳۱۶-۳۲۰).

ابن عربی عقل را ناتوان از شناخت خداوند می‌داند و می‌گوید عقل تنها به ممکنات و محدثات احاطه دارد و صفات آنها را تعقل می‌کند؛ سپس از طریق مقایسه، چون واجب تعالی به حکم عقل از صفات ممکن مبراست، حق را از اتصاف به این صفات منزه می‌شمارد. بنابراین، حوزه معرفت عقلی محدود به صفات سلبی حق است و عقل از شناسایی و درک صفات ثبوتی یا اسمای الهی عاجز می‌ماند (همان، ج ۱: ۲۰۳).

بر پایه همین محدودیتهاست که شیخ اکبر سخت به عالمان علوم رسمی که می‌کوشند تا از طریق تفکر و تعقل به معرفت الله برسند، می‌تازد و می‌نویسد: «از محالات است که از طریق نظر به ماهیت حق معرفت یابی؛ و از محالات است که عارف، خاصه در معرفت حق تعالی، به مرتبه عقل و فکر آرام گیرد یا راحت بیند. پس از چیست که در این ورطه افتاده ای و در طریق ریاضات و مجاهدات و خلوات که رسول الله (ص) آنها را شرع قرار داده داخل نمی‌شوی تا به آن چیزی بررسی که آن را کسی یافته است که حق تعالی در حق او فرموده: «عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا وَعَلْمَانًا مِنْ لَدُنَّا عُلَمَاءً» (کهف/۶۴)؟ (ابن عربی، ۱۳۶۷، نامه به فخر رازی)

ج- دلیل سوم این است که واردات قلبیه دائمی و پایان ناپذیرند. قرآن کریم تصریح می‌کند که حتی اگر همه درختان قلم و همه دریاها مرکب باشند، نوشتن کلمات خدا پایان نمی‌پذیرد.^{۱۸} ابن عربی ادعا می‌کند که این کلمات، علوم عقلی و نظری نیستند؛ چون سالکین و متعلمین آن علوم را ظرف مدت کوتاهی می‌آموزند، بلکه منظور این است که خداوند از رحمتی که در نزد او و علمی که از جانب اوست، بر قلب بنده وارداتی نازل می‌کند و از عالم غیب، ارواح نیکویی بر او فرو می‌فرستد و از آنجا که خداوند بخشنده دائمی و فیاض مستمر است، تا زمانی که قلب مؤمن مستعد و مهیا باشد و آئینه قلبش پاک و پرجلا بماند، این واردات قلبی ادامه خواهد داشت (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۵۵).

د- آخرین دلیل برتری علم شهودی بر شناخت عقلی، تکرار ناپذیری تجلیات و نو به نو رسیدن واردات است. اهل کشف، تجلی دم به دم و تکرارنشده‌ی خداوند را رؤیت می‌کنند و همچنین شهود می‌کنند که هر تجلی، آفرینشی تازه را جایگزین خلقت قبلی می‌کند. پس، رفتن آن خلقت، همان فنای در تجلی و آمدن این آفرینش، همان بقای به واسطه تجلی است (پارسا، ۱۳۶۶، ص: ۲۸۹). تکرار ناپذیری تجلیات از یک سو دامنه معرفت شهودی حق را افزایش می‌دهد و سالک را به اوج لذت عارفانه می‌رساند؛ اما از سوی دیگر باعث می‌شود که به علت لایتناهی بودن تجلیات، معرفت شهودی هرگز به شناخت کامل حضرت حق دست نیابد (Chittick, 2000 :58).

شایان ذکر است که ابن عربی، "معرفت نقلی" را نوع خاصی از معرفت عقلی می‌داند که در آن پذیرش حکم منصوص، مسبوق به پذیرش عقلی حقانیت

در جایی دیگر محیی‌الدین عالمان علوم رسمی را متهم می‌کند که دنیا را بر آخرت و خلق را بر حق ترجیح داده‌اند (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۶۷). خواجه محمد پارسا، از شارحان متقدم ابن عربی، می‌نویسد که شیخ اکبر اهل فلسفه و کلام را مصداق پیروانی می‌داند که در قیامت از امامان خود بیزار می‌جویند.^{۱۶} آنها که در قرآن چنین وصف شده‌اند کسانی که سعیشان در حیات دنیا نابود شده، اما تصور می‌کنند که نیکوکار هستند.^{۱۷} (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۸۱)

محیی‌الدین در آثار خود همه جا بر برتری شناخت شهودی بر معرفت عقلی تاکید می‌کند. برای این برتری دلایل متفاوتی در آثار ابن عربی ذکر شده است که برخی از آنها را به نقل از یکی از شارحان او بر می‌شماریم:

الف- یک دلیل این برتری، اشتغال شناخت شهودی بر صفات ثبوتی، در کنار صفات سلبی است که به درک توأم تشبیه و تنزیه منجر می‌شود. در حقیقت، اولیا به مدد استدلال عقلی، جدایی حق از خلق را می‌دانند و به چشم شهود، تجلی حق را در مخلوقات می‌بینند (Chittick, 2000:53).

ب- دلیل دیگر برتری مشاهده بر استدلال، به نحوه و عمق برداشت اهل شهود از تنزیه برمی‌گردد. اهل شهود به خلاف اهل عقل - که با مقایسه محدثات و بعد از درک محدودیتهای آنها، به مبرا بودن ذات حق از صفات ممکنات حکم می‌کنند - حقیقت مشاهده خود از آفاق و انفس را درک می‌کنند و محدودیتها را به حساب محل تجلی (وجود ممکن) می‌گذارند. در واقع اهل کشف، برتری متجلی از محدودیت و منسوب بودن محدودیتها به محدثات را وجدانا شهود می‌کنند و بنابر این، فهم عمیقتری از معنای تنزیه دارند (همان: ۵۶).

خداوند و پیامبر و اعتبار نص مورد نظر است؛ اما خود حکم نقلی ممکن است و رای طور عقل و غیر قابل فهم توسط قوای عقلانی باشد. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۳۱۵-۳۱۶) شیخ اکبر این گونه از معرفت را مفید یقین می داند، ولی معتقد است که صاحبان این نحوه از شناخت - که ابن عربی آنها را مقلد می شمارد - از برکات و آثار مشاهده و ذوق محروم می مانند. (همان، ج ۴: ۳۲۰-۳۲۱).

۶-۲-۲- معرفت عقلی از دیدگاه علامه

طباطبایی (ره)

خداوند در آیات قرآن در بیش از سیصد مورد بشر را به تفکر، تذکر و یا تعقل دعوت نموده و یا به پیامبر (ص) یادآور می شود که با چه دلیلی حق را اثبات و یا باطل را ابطال کند؛ مثلاً در بیان چگونگی استدلال انبیا و اولیا در برابر کفار فرموده: "قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (ابراهیم/۱۰) و نیز فرموده: "وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ" (غافر/۲۸) و در حکایت از ساحران فرعون فرموده: "قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلٰی مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا" (طه/۷۲)

به اعتقاد علامه، خدای تعالی هرگز از مردم تعبید کورکورانه، یا ایمان بی دلیل به معارف الهی را نخواست و حتی در مورد احکام هم، با اینکه عقل انسان در بسیاری از موارد علل تشریح آنها را نمی فهمد، اجمالاً اشاره کرده که این احکام آثاری دارند که انجام آنها را برای مسلمین مفید کرده است. این مسأله نشان می دهد که قرآن به وجود ادراک عقلی - که روش فکری صحیح را تشخیص می دهد و حقانیت و خیر و

نافع بودن احکام را تصدیق می کند - در نهاد انسانها، ادعان دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۱۵-۴۱۷).

علامه می افزاید: گذشته از شیوه قرآن در مخاطب قرار دادن عقول انسانها، پیامبران نیز مردم را به تبعیت کورکورانه از دین دعوت نکرده اند؛ بلکه در محدوده درک ایشان سخن گفته و معجزاتی آورده اند که رابطه آن معجزات با صدق ادعایشان برای مردم روشن باشد و آنگاه بر اساس معجزات، برای آنان استدلال کرده اند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۸۶-۱۸۷).

به طور کلی، قرآن در نشر معارف دینی سه طریق حس، عقل و الهام فطری را معرفی کرده است. علامه (ره) نیز، حجیت هر سه طریق را تایید کرده و هر سه روش را برای دستیابی به حقیقت لازم، و ملازم هم دانسته است (خلیلی، ۱۳۸۲: ۹۱). البته، ایشان برای هر یک از این سه طریق محدوده ای را قائل شده، معتقد است آنچه مربوط به کلیات عقلی و امور کلی - مادی یا غیر مادی - است (نظیر غالب آیات مربوط به معاد)، با عقل به عنوان یک معیار قطعی دانسته می شود، ولی معلومات جزئی که متعلق به خواص اشیاست، به وسیله حواس درک می شود و آنچه که مربوط به عمل است و با خیر و شر و نافع و مضر رابطه دارد، به الهام فطری حواله داده می شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۰۹).

۶-۲-۳- ارزیابی عقل به عنوان معیار تشخیص خطا

در علم شهودی

همان طور که گذشت، ابن عربی، در مقایسه با ارزش و اعتبار ادراک شهودی، عقل و ادراک عقلی را چندان معتبر نمی داند. او معتقد است که عقل دو گونه ادراک دارد. در یک قسم آن که از قبیل ادراکات ضروری است، خطا رخ نمی دهد، اما در قسم دیگر که غیر ضروری است و به کمک حواس پنجگانه و قوه مفکره حاصل می شود، خطا اتفاق می افتد. این خطا،

گرایش های تخیلی و موهوم را می گیرد و شهود را در مسیر صحیح هدایت می کند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۱۱۸-۱۱۹).

آیت الله جوادی آملی در توضیح این مطلب می گوید که امکان خطا در علم شهودی برای غیر معصوم وجود دارد. از این رو، وی باید آنچه را که می یابد، یا با یافته های معصومین انطباق دهد و یا آنکه در صورت عدم دسترسی به معصوم از میزان عقلی استفاده کند. این بدان معناست که برهان عقلی برای مشاهدات سالکان طریق کشف، همانند منطق برای فلسفه یک علم آلی است (جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۳۷۹-۳۸۰). ایشان معتقد است همان طور که علم حصولی برای صیانت از خطا بر بدیهیات تکیه می کند، علم شهودی نیز نیاز به محک صدق دارد، که این محک در درجه اول قول معصوم و در درجه بعد "استمداد از مبانی متقن حکمت متعالیه و فلسفه الهی" است (همان: ۴۷۷-۴۷۸).

۳-۳- اولیای الهی

این عربی و علامه طباطبایی، هر دو معتقدند که اولیای الهی، در تشخیص و رفع خطای علم شهودی، نقش بسزایی دارند. در این میان، نقش ویژه پیامبر (ص) به عنوان ولی معصوم مورد تأیید هر دو اندیشمند است؛ علامه طباطبایی، ائمه - علیهم السلام - را نیز به اولیای معصوم اضافه می کند و صحت مشاهدات آن حضرات را قطعی می داند و آنان را به عنوان ملاک تصحیح خطای سالک در هر امری، از جمله در علم شهودی معرفی می کند. ایشان معتقد است باطن شریعت نیز مانند ظاهر آن سازمان دقیقی دارد و در کنار مقام پیشوایی ظاهر، مقام پیشوایی باطن قرار دارد که سالک بدون استمداد از آن به تعالی نمی رسد. خداوند در هر زمان انسانی را با تأیید خود

مربوط به عقل حاکم است، نه حس شاهد (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۱۴-۳۱۵). همچنین بیان شد که مطابق با دیدگاه ابن عربی، عقل در ادراکات خود از قوای حافظه و مصوره و حواس ظاهری استفاده می کند و آنچه قوای مذکور به آن داده است را می پذیرد، در حالی که هر یک از این قوا، اشتباهات و خطاهای مخصوص به خود را دارد و این نشان می دهد آگاهی و آشنایی عقل به امور تا چه حد می تواند نا استوار و نا مطمئن باشد (همان، ج ۴: ۳۱۷). از نظر او توان ادراکی عقل محدود است؛ به نحوی که قادر نیست به تنهایی به معرفت ذات و صفات حق و نیز احکام او نایل شود، بلکه فقط می تواند قابل و پذیرنده باشد تا خداوند، خود معرفتش را به او عطا کند (همان، ج ۲: ۱۰۰-۱۰۱). به گفته او، اهل ایمان دارای مرتبه بالاتری از علمند که نه از راه فکر و عقل، بلکه از طریق قلب که قوه ای است ورای عقل، حاصل می شود (همان، ج ۴: ۳۲۱).

ابن عربی معتقد است عقل استدلال گر و دیگر قوای انسانی، محدود و مقیدند، اما هیچ قید و بندی برای قلب و ادراکات قلبی وجود ندارد. قلب و در نتیجه ادراکات آن، هرگز در یک حال ثابت نمی ماند، بلکه همواره پویاست و به سرعت تحول و تقلب می یابد (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۱۶۱). با توجه به مطالب فوق، روشن است که ابن عربی نمی تواند عقل را به عنوان ملاک تشخیص خطا در علم شهودی بپذیرد، زیرا نامطمئن و محدود است و مرتبه ادراک حاصل از آن پایین تر از ادراک شهودی است.

اما علامه به نقش محوری عقل به عنوان معیار تشخیص خطا در علم شهودی تأکید کرده است. وی معتقد است همان طور که شهود قلبی برای خشوع دل و ربط به حق تعالی لازم است، تفکر عقلی نیز موجب تعادل عواطف و احساسات باطنی می شود و جلو

علامه طباطبایی نیز، با توجه به سیره عملی خود و دستور ایشان به رهجویان سلوک الی الله، بر نیاز سالک به استاد در مراتب سلوک، صحه می گذارد.

علامه محمد حسین طهرانی در رساله **لب اللباب در سیر و سلوک اولی الألباب**، که آن را برگرفته از درسهای اخلاقی و عرفانی علامه طباطبائی در حوزه علمیه قم معرفی می کند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶: ۱۹)، می نویسد سالک الی الله به دو گروه استاد و مرشد نیاز دارد: استاد عام و استاد خاص. استاد عام آن است که مراتب ولایت را دارا باشد، ولی مأمور به هدایت نباشد و رجوع به او از باب رجوع به اهل خبره است و فقط در ابتدای سیر و سلوک لازم است. وقتی که سالک مشرف به مشاهدات و تجلیات صفاتیّه و ذاتیه شد، دیگر همراهی او لازم نیست و اما استاد خاص، آن ست که مأمور به ارشاد و هدایت است و آن رسول خدا و خلفای به حق او هستند و سالک در هیچ حالتی از همراهی استاد خاص بی نیاز نیست؛ اگر چه به مقصود رسیده باشد (همان: ۱۳۳).

وی می افزاید علامه طباطبایی، بر دقت در انتخاب استاد تأکید فراوان می نمود و می فرمود استاد عام را باید پس از همراهی با او در خلوت و جمع، بشناسی و هرگز انجام خارق عادت و اطلاع از غیب، سبب پیروی تو از کسی نشود، چراکه این توانایی ها در مرتبه مکاشفه روحی برای انسان حاصل می شود، ولی از مرحله مکاشفه روحی تا مقصد عرفان، راه بسیاری مانده و خطر راهزنان و شیاطین در پیش است و چه بسا کفاری که به این مقام نائل شده اند! (همان: ۱۳۶).

توجه به این نکته ضروری است که در مکتب علامه، تمسک به اولیای الهی از آن جهت توصیه شده که سالک، از طریق حق منحرف نشود و تحت ولایت خداوند قرار گیرد، ولی به تطابق مشاهدات با

بر می گزیند و به کمال انسانی هدایت فرموده، دیگران را نیز به واسطه او به مراتب مختلف کمال رهبری می نماید (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۱۲-۱۱۳). به نظر علامه، این مقام ویژه ائمه معصومین - علیهم السلام - است که به مقام دریافت وحی تسدید رسیده اند. وحی تسدید توفیق انجام کار نیک و رساندن انسان ها به مراتب کمال (ایصال به مطلوب) است و از جنس تشریح که نشان دادن راه است و به انبیا اختصاص دارد، نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۳۰۷). طبق نظر ایشان، امام که خود مراتب قرب و ولایت را پیموده و حقیقت پس پرده غیب را مشاهده کرده است، دیگران را نیز متناسب با استعدادهای مختلفی که کسب کرده اند، به مقامات مختلف کمال می رساند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۱۳).

دسته دیگری از اولیای الهی که از نظر هر دو متفکر، می توانند سالک را در مسیر شهود هدایت کنند، مؤمنین مخلص و سالکان وارسته ای هستند که در سمت شیخ و استاد و مراد، در کنار سالک قرار می گیرند، اما میزان و نحوه تأثیر این اولیا در رفع خطاهای علم شهودی در دیدگاه ابن عربی و علامه طباطبایی متفاوت است.

ابن عربی معتقد است که حضور شیخ (استاد) برای طی مراتب کمال توسط سالک، ضروری است و می گویدگاهی ممکن است خداوند به سالک مبتدی عطایایی ببخشد که او قادر به فهم صحیح آن نیست، اما با عنایت حضرت حق و تحت هدایت شیخ، می تواند مفهوم اشارات را دریابد و به تدریج با آنها مأنوس و بر آن ها مسلط شود (Morris, 2005: 58-60).

وی یکی از ملاک های صحت مشاهدات را تطابق آن ها با مکاشفه اولیای الهی معرفی می کند (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۷۶).

خلقت جهان و رابطه انسان با خداوند، با حدیث معروف کنز آغاز می‌شود: "گنجی مخفی بودم و می‌خواستم که شناخته شوم؛ پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند." ^{۲۰} در این حدیث که مورد توجه صوفیه و عرفا واقع شده، خلقت جهان و به ویژه انسان، آینه ای برای بازتاب صفات و اسمای الهی معرفی شده است. در این نگاه، جهان کبیر (عالم امکان) و عالم صغیر (انسان) هر دو علی‌رغم محدودیتهایی که برخاسته از حدوث و امکان ذاتی آنهاست، دارای صفات ثبوتیه خداوند هستند که این صفات، در واقع تجلی ذاتی و صفاتی حضرت حقند و حق را در آینه خلق دیدنی می‌کنند.

در دیدگاه ابن عربی، انسان کامل که محدودیت‌های حاصل از نزدیکی خود با عالم ظلمانی طبیعت را به حداقل رسانده و در اوج تجرد است، "مناسبت" فراوانی با حضرت حق - جل و علا - دارد. انسان کامل در عین اینکه حادث و فقیر الی الله است و بنابراین تمایز ذاتی‌اش با حضرت حق را نمی‌توان فراموش کرد، اما به برکت تجلی صفات حق در خود و به خاطر صفات کمالی‌اش به حدی از تقرب می‌رسد که واجد مقام ربوبیت - ولو محدود و نسبی می‌شود. عباراتی از قبیل "فهو حق الخلق" را که ابن عربی در وصف انسان کامل در چنین مرتبه ای از قرب نوشته است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۶). تنها در کنار تأکیدات توحیدی و تنزیهی شیخ اکبر می‌توان فهمید.

از سوی دیگر، ابن عربی بارها تکرار می‌کند که انسان بر صورت خداوند آفریده شده است؛ به این معنی که صورت باطنی مشترکی بین خداوند و انسان کامل وجود دارد که او را برای مقام خلافت حق شایسته کرده است (همان: ۵۵). این همه را که به بحث‌های ابن عربی در مورد "علاقه ناشی از مناسبت

مشاهدات استاد، برای کشف و رفع خطا از آن اشاره ای نشده است.

۷- شهود خداوند (رؤیت)

با وجود اتفاق نظر نسبی در باب امکان درک شهودی و برخی از مصادیق آن، شهود حضرت حق باعث برانگیختن اختلاف‌های گسترده ای بین عرفا و فلاسفه در مکاتب گوناگون شده است. قدر مشترک همه نظریات شناخت‌شناسانه در فرهنگ اسلامی، امتناع معرفت به کنه ذات خداوند است. برخی احادیث نیز، همین مطلب را تأکید می‌کند. ^{۱۹} فلاسفه و متکلمان و عرفای مسلمان همداستان‌اند که دسترسی به کنه ذات خداوند محال است، چنانکه جامی می‌گوید: "کنه ذات حق و غیب هویت مطلق او - تعالی و تقدس - مُدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس نتواند بود" (جامی، ۱۳۵۶: ۲۶). این جهل رفع نشدنی در مورد ذات خداوند "صرف نظر از مظاهر و مراتب و تعینات است [زیرا که] از جهت ذات، نسبتی بین خدا و چیزی از اشیا وجود ندارد" (همان: ۲۸). بنابراین، علم حضوری و شهودی به ذات حق - که مستلزم حضور و وجدان ذات الهی نزد عالم است - معنایی ندارد.

از سوی دیگر، "خداوند از نسبت‌ها و اضافات مجرد است" (همان: ۱۷۸) و صورتی ندارد؛ پس با علم حصولی نیز به ذات او نمی‌توان راه یافت، اما غالب اندیشمندان اسلامی بر امکان رؤیت خداوند در مظاهر آفاقی و انفسی متفقند.

۷-۱- شهود حضرت حق از نگاه ابن عربی

بحث مشاهده و رؤیت خداوند، نقش مهمی در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی ابن عربی دارد. شاهکار ابن عربی، **فصوص الحکم**، و نظریه مفصل او در باب

و محبت فرع به اصل" (همان: ۲۱۶ و ۳۲۷). بیفزاییم، به محبت ذاتی انسان کامل برای رسیدن به لقای الهی خواهیم رسید. قرآن کریم هم، این تکاپوی ذاتی را در همه انسان ها تأیید می کند و می فرماید: "ای انسان تو در تلاش برای رسیدن به پروردگارت هستی و سر انجام او را ملاقات خواهی کرد."^{۲۱} بحث مشاهده و رؤیت در آثار ابن عربی چند و چون این تکاپو را تبیین می کند و امکان وصول به آن را در شرایط متفاوت و از طرق مختلف، بررسی می نماید.

آنچنان که یکی از مفسران ابن عربی می نویسد: محیی الدین معتقد است که "خداوند در مظاهر و از ورای مراتب حجابیه ادراک می شود"^{۲۲} (جامی، ۱۳۵۶: ۱۷۸)؛ به این معنا که تجلیات ذات، در قالب اسما و صفات، در حضرات و عوالم گوناگون، موجوداتی را به هستی رسانده است که در واقع آینه هایی برای ادراک اسما و صفات حقتند. این مظاهر به حجب نورانی و ظلمانی تقسیم می شوند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۴-۵۵)؛ یعنی از یک سو به اقتضای مظهریتشان برای اسما و صفات نوعی از ادراک در سطوح مختلف را به ارمغان می آورند و از سوی دیگر، به دلیل محدودیتها و نقایص وجودی، از حضرت حق متمایز و جدا هستند و در نتیجه حجاب محسوب می شوند.

فهم حاصل از غور در مظاهر - چنانکه خواهیم دید - در مراتب و حدود متفاوتی صورت می گیرد، اما در هر حال برای مشاهده حق در مرآت خلق، عارف باید به دو نکته زیر توجه کند:

۱- تنها موجود حقیقی، ذات حق است که در مرایای اعیان تجلی کرده و بنابراین، هر کمال و جنبه وجودی که در موجودات دیده می شود، بازتاب صفات کمالی حق خواهد بود.

۲- همه موجودات، بُعد مظهریت و آیینگی دارند و به اندازه وجود و کمالاتشان تجلی وجود مطلق - حق تعالی - به شمار می روند.

چنین است که عارف بصیر می تواند "حق را در عین خلق و خلق را در عین حق مشاهده کند" (همان: ۱۵۷). در واقع، ندیدن وجه حق در اشیا - که به جهل یا غفلت از دو نکته بالا برمی گردد - نوعی بیماری است که باید با اشارات مرشدان مداوا شود (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۶۳).

۲-۷- مشاهده حضرت حق از نگاه علامه طباطبایی

یکی از مصادیق شهود در آثار علامه طباطبایی (ره) شهود حضرت حق است که از آن به "رؤیت خداوند" تعبیر شده است. علامه در توضیح معنای رؤیت به آیات قرآن استناد کرده، می گوید: رؤیت درباره خداوند - مثلاً در آیاتی که حضرت موسی (علیه السلام) از خداوند در خواست رؤیت او را می کند - رؤیت با چشم مادی نیست؛ زیرا رؤیت با چشم مادی، عبارت از انعکاس نور از جسم مرئی در چشم است و خداوند منزله از آن است که دارای جسم باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۰۵).

در سراسر قرآن کریم، هر جا که خدای تعالی در آیه ای به دیده شدن خود اشاره کرده، از سیاق مطلب می فهمیم که منظور از دیده شدن خداوند رؤیت مادی نیست، بلکه ارتباطی فراتر از آن مد نظر است؛ مثلاً در آیه "أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ" (فصلت/ ۵۳ و ۵۴) که یکی از آیات مورد استفاده برای اثبات رؤیت است، قبل از اشاره به رؤیت، نخست آمده که خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است و حضورش به مکانی مخصوص نیست او نزد هر چیزی حاضر و بر هر چیزی شاهد و محیط است؛ به طوری

رؤیت پروردگار هستند، علامه ابتدا به قول مشهور اشاره می‌کند که رؤیت را قطعی‌ترین و روشن‌ترین نوع علم دانسته و برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن، از این علم به رؤیت تعبیر کرده اند و سپس اشکالی را به این تعریف وارد می‌کند و می‌گوید از هر علم ضروری، به رؤیت تعبیر نمی‌شود؛ مثلاً ما با علم ضروری می‌دانیم که شخصی به نام ابراهیم خلیل وجود داشته و با اینکه علم ما به وجود ایشان قطعی و ضروری است، علم خود را رؤیت نمی‌خوانیم. همچنین می‌دانیم که شهری به نام لندن وجود دارد؛ ولی صحیح نیست که به صرف داشتن این علم - حتی در مقام مبالغه - بگوییم "ما لندن را دیده‌ایم." علامه از علوم ضروری مانند بدیهیات اولیه از قبیل "یک نصف عدد دو است" نیز مثال می‌آورد و می‌گوید این بدیهیات به خاطر کلیتی که دارند محسوس و مادی نیستند و چون محسوس نیستند، می‌توانیم اطلاق علم بر آن بکنیم، ولی صحیح نیست آن را رؤیت بنامیم (همان: ۳۰۵-۳۰۷). علامه در تکمیل این قول می‌افزاید که واژه رؤیت تنها در مورد علم ما به علوم حضوری، به کار می‌رود:

"ما معلوماتی داریم که بر آنها رؤیت اطلاق می‌شود و آن، علم ما به علم حضوری ماست؛ مثلاً می‌گوییم من خود را می‌بینم که منم؛ و می‌بینم که نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن دیگری کراهت دارم؛ و می‌بینم که فلان چیز را دوست و فلان چیز را دشمن می‌دارم؛ و می‌بینم که نسبت به فلان امر امیدوار و آرزومندم. معنای این دیدنها این است که من ذات خود را... بدون اینکه چیزی بین من و آن ذات حایل باشد، چنین یافتم.... این امور نه به حواس محسوسند و نه به فکر؛ بلکه درک آنها از این باب است که برای ذات انسان حاضرند و درک آنها احتیاجی به استعمال فکر و یا حواس ندارد.... مقصود این است که من، خود

که اگر به فرض محال کسی بتواند او را ببیند، می‌تواند او را هم در نفس خود و هم در ظاهر و باطن هر چیز ببیند و به همین دلیل است که خداوند از رو به رو شدن حسی و جسمانی و تعیین مکان و زمان - که شرط لازم دیدن به وسیله چشم و ملاقات با جسم است - مبرا است. آیه شریفه " مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى " (نجم/ ۱۱) نیز همین معنا را القا می‌کند؛ چون رؤیت را به فؤاد نسبت می‌دهد که مراد از آن نفس انسانی و حقیقی است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌سازد. بنابراین، از نظر علامه خدای تعالی رؤیتی غیر از رؤیت بصری و حسی را برای خود اثبات کرده است. این مشاهده و رؤیت حق نوعی درک و شعور است که با آن حقیقت و ذات هر چیزی بدون وساطت چشم و یا فکر درک می‌شود. با چنین شعوری، آدمی از راهی غیر از راه فکر و برهان و دلیل، به وجود پروردگار خود پی می‌برد و به تعبیر دقیقتر پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ حجاب و پرده‌ای درک می‌کند (همان، ج ۸: ۳۰۸-۳۰۹).

ایشان در کتاب ولایت نامه توضیح می‌دهد که علت عمده منکران امکان رؤیت، فهم نادرست ایشان از مفهوم مشاهده و رؤیت است. ایشان در تعریف مشاهده به نحوی که با جسمیت خداوند ملازم نباشد، می‌نویسد: "منظور معتقدان به رؤیت و شهود، رؤیت بصری و مشاهده حسی نیست؛ بلکه آنان به نوع دیگری از شهود معتقدند که عبارت است از این که موجود امکانی، فقر و نیاز و عدم استقلال ذات خود و غنای محض مبدع و پدیدآورنده خویش را با تمام وجود امکانی خود - نه با چشم حسی و نه در مقام فکر و ذهن - مشاهده کند؛ آن چنان که ظواهر کتاب و سنت نیز بر آن شهادت می‌دهند" (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۵۰).

در تفسیر بخشی از آیاتی از قرآن که در مورد

ارادت و کراهت و حب و بغض را و خلاصه حقیقت و واقعیت این امور را در نفس خود می‌یابم؛ نه اینکه از چیزی دیگر پی به وجود آنها برده و به وجود آنها استدلال کنم" (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۰۷-۳۰۸).

علامه طباطبایی بیان می‌کند که نسبت عالم دنیا با عالم ماوراء، نسبت نقص و کمال است که ما آن را نسبت ظاهر به باطن می‌نامیم. ما ظاهر عالم را مشاهده می‌کنیم و شهود ظاهر از شهود باطن خالی نیست، زیرا ظاهر از مراتب وجودی باطن و عین ربط به آن است. پس هنگام شهود ظاهر، باطن نیز مشهود ما می‌شود و اگر انسان از ظاهر که حد و تعین باطن است بگذرد، به مشاهده باطن دست خواهد یافت (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۴۸-۴۹).

بنابراین، علامه طباطبایی مشاهده حضرت حق را از شئون رابطه علی بین خالق و مخلوق می‌داند و معتقد است چنین شهودی نه تنها ممکن است بلکه بر اساس براهین عقلی، جدایی موجود امکانی از آن ممکن نیست. وی معتقد است آنچه مطلوب و مقصد سیر سالکان است؛ یعنی آنچه در اصطلاح آن را "شهود" می‌نامیم، توجه و علم انسان به ربط بودن ظاهر و حقیقی بودن باطن است و الا حضور فقری او نزد خداوند همیشگی است، یعنی فقر و نیاز خود را و غنا و بی‌نیازی پدیدآورنده خویش را با تمام وجود امکانی مشاهده می‌کند (همان: ۵۰). اما غالب افراد به دلیل فرو رفتن درظواهر عالم ماده از این مشاهده غافل می‌شوند. اینان تنها به دنیا و کالاهای آن می‌اندیشند و همه توان خود را صرف آن می‌کنند و از ماوراء دنیا غفلت می‌ورزند. در نتیجه، نفس ایشان دچار رکود و ایستایی می‌شود و عقایدشان از فعلیت باز می‌ماند (همان: ۳: ۴۴-۴۵).

به نظر می‌رسد علامه، انسان را ابتدائاً واجد شهود حضرت حق می‌داند و معتقد است این گناهان و

دل بستگی های دنیوی است که این توانایی را از او سلب می‌کند، نه اینکه در صورت ترک گناه و دل بستگی های دنیوی، این ادراک را کسب کند.

۸- نتیجه

در نگاهی کلی، می‌توان گفت در اهمیت و نقش ادراکی شهود میان ابن عربی و علامه طباطبایی، همسویی کاملی وجود دارد؛ چنانکه هر دو اندیشمند شهود را کاملترین راه شناخت می‌دانند و معتقدند در شهود (علم حضوری) به دلیل حضور معلوم نزد عالم، امکان خطا نیست؛ ولی هر دو به احتمال بروز خطا در تفسیر محتوای شهود یا تشخیص الهام رحمانی از الهام شیطانی معترفند و به همین جهت، نیاز به معیاری برای سنجش صحت علم شهودی را تأیید می‌کنند، اما در تعیین مصداقهای این معیار، تفاوت‌هایی میان این دو متفکر وجود دارد. معیار صحت علم شهودی در دیدگاه ابن عربی شامل شرع؛ یعنی قرآن و قول و فعل پیامبر (ص) و مشاهدات اولیاءالله است و در دیدگاه علامه مشتمل بر شرع (یعنی متن قرآن و قول و فعل پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) و عقل است.

از نظر علامه طباطبایی، اولیای معصوم - علیهم السلام - همانند پیامبر - صلی الله علیه و آله - رساننده سالک الی الله به مقصد هستند و سالک برای اصلاح همه خطاهای سیر و سلوک و از جمله مشاهدات خود، باید مرتب اعمال و اقوال و مشاهدات خود را بر قول و فعل معصومین عرضه و مطابق آن تصحیح نماید، در حالی که ابن عربی تنها قول و فعل پیامبر را معیار رفع خطا در علم شهودی می‌داند. ابن عربی سالک را به تطابق مشاهدات با شهود آن دسته از اولیای الهی غیر معصوم که در سمت شیخ و استاد هستند دعوت می‌کند، اما علامه نیاز به اولیای الهی غیر معصوم را مربوط

در آخر به نظر می‌رسد پاسخ سؤالهای زیر در مکتب ابن عربی چندان روشن نیست:

۱- در بخش عقل از دیدگاه ابن عربی آوردیم وی اعتبار نقل را متکی به عقل می‌داند، چرا که از نظر او پذیرفتن نقل، مسبوق به پذیرش عقلی حقایق خداوند و پیامبر(ص) و اعتبار نص مورد نظر است. از سوی دیگر، وی عقل را در فرایند شناخت، تا حد زیادی ناکارآمد و نامطمئن می‌شمارد. به این ترتیب، در دیدگاه او نقل نیز به دلیل اتکا به عقل نامطمئن، نمی‌تواند کاملاً موثق باشد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که منبعی که به این ترتیب نامطمئن می‌نماید، چگونه می‌تواند ملاک مطمئنی برای تشخیص صحت علم شهودی باشد؟

۲- چنانکه ابن عربی در مقدمه **فصوص** می‌گوید، متن این کتاب برگرفته از مشاهده عارفانه خود اوست که در آن محتویات کتاب را از وجود مقدس پیامبر(ص)، فرا گرفته است. با این حال **فصوص الحکم** شامل تعبیری است که با اعتقاد قطعی بخشهایی از مسلمین اعم از شیعه و سنی منافات دارد. برای مثال، ابن عربی در فص اسحاقی، ادعا می‌کند که مسأله ذبح عظیم، برای اسحاق و نه برای اسماعیل - علیهما السلام - رخ داده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۴). این در حالی است که علمای اسلام در تعیین ذبیح با یکدیگر اختلاف نظر دارند و در این میان، تقریباً همه علمای شیعه^{۳۳} و کثیری از علمای اهل سنت، از جمله ابن کثیر^{۳۴}، ابن عباس، ابن عمر، مجاهد و الکلبی^{۳۵}، قائل به ذبیح بودن اسماعیل(ع) هستند و اخبار صحیح و تفسیر آیات قرآنی مربوط به این مسأله را شاهد سخن خود می‌دانند. البته، گروهی از اهل سنت مانند طبری^{۳۶} و ابن خلدون^{۳۷} نیز همچون ابن عربی، اسحاق(ع) را ذبیح می‌دانند. همچنین ابن عربی در فص

به ابتدای سلوک و برای جلوگیری از انحراف از طریق حق می‌داند و سخنی از تطابق مشاهدات با شهود این دسته از اولیا برای تشخیص و رفع خطا در آن به میان نمی‌آورد.

در مورد عقل باید خاطر نشان کرد که ابن عربی، عقل را در فرایند شهود ناکارآمد و گاه حتی مزاحم می‌شمارد؛ در حالی که علامه علاوه بر نقش استقلالی که در فرایند شناخت برای عقل قائل است، آن را مقدمه لازم برای عبادت و معیاری برای بررسی صحت علم شهودی سالک می‌داند.

تفاوت عمده دیگر میان مسلک ابن عربی و علامه طباطبایی، تشویق عرفان ابن عربی به عزلت و گوشه نشینی و مراقبت‌های فردی برای دستیابی به مراحل بالای شهود است؛ تا جایی که همان‌طور که پیش از این گفته شد، در مرحله سوم عزلت‌گزینی که آن را عزلت در حس می‌نامد، سالک را به ماندن در خانه و ترک مراودت با خلق و یا ترک وطن و پناه بردن به طبیعت سفارش می‌کند؛ در حالی که علامه (ره) تصریح می‌کند که دین اسلام، انسان را در اجتماع پرورش می‌دهد و برای طی مراتب کمال، شیوه‌ای جز آنچه در شرع به آن توصیه شده، وجود ندارد و به هیچ یک از طبقات مردم اجازه داده نشده که در زندگی به اعمال و افکار خاصی بپردازند که خارج از روش‌های عمومی و مقبول اسلام باشد؛ مثلاً زندگی انفرادی اختیار کنند یا از ازدواج و تناسل و یا از کسب و کار سر باز زنند. از نظر علامه تنها راه صحیح تربیت قلب، عمل به شریعت است و بس. بنابراین، آنچه از مراقبه و تزکیه نفس و دوری از آفات حاصل از جمع که مستند به دستورات الهی و مطابق با تربیت دینی پیامبر و ائمه - صلوات الله علیهم - باشد، مورد توجه ایشان و غیر از آن مطرود و ممنوع است.

۷. انه [الانسان] ما عرف من الحق سوى الاسم الظاهر و هو المرتبة الإلهية (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱۲: ۲۵۴) و نیز: المرتبه الإلهیه الموجهه لظهورها فی صور الأسماء (قیصری، ۱۳۷۵: ۸).

۸. المرتبة الاحدیة هی غیب ذاته جلّ و علا (همان: ۸).

۹. بَلَّغْتَ الْقُلُوبَ الْحَنَاجِرَ (احزاب / ۱۰).

۱۰. فَإِنَّهُ آتَمَّ قَلْبُهُ (بقره / ۲۸۳).

۱۱. وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا. (اسرى / ۳۶)

۱۲. تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ص ۸۴، حکمت ۱۹۶۵

۱۳. سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ، إِنَّا عِبَادُ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ. (صافات/ ۱۵۹ و ۱۶۰)

۱۴. وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ.

۱۵. عالم مثال، عالمی نورانی است که واسطه عالم ارواح و عالم اجساد قلمداد می شود. در واقع، از طریق عالم مثال است که ارواح و اجساد - که به دلیل عدم مناسبت تاثیر و تاثیری بر هم ندارند - با هم ارتباط برقرار می کنند (جامی، ۱۳۵۶: ۵۵).

۱۶. وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كَرِهَ فَنَتَّبِعَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّوْا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ (بقره / ۱۶۷).

۱۷. الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (کهف / ۱۰۴).

۱۸. قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (کهف / ۱۰۹).

۱۹. لم يبلغ احد كنه وصفه (حرانی، ۱۴۰۴: ۴۳۳).

۲۰. این حدیث را که به حدیث کنز معروف است، ابن عربی و متصوفان دیگر مکررا در آثارشان آورده‌اند، اما چنانکه استاد جلال الدین آشتیانی دریاورقی مصباح

محمدی (ص) از آیه ۲۶ سوره نور " الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ " ، نتیجه گرفته است که پیامبران با همسرانشان، کفو و در طیب وجودی برابرند و مصداق این آیه را عایشه و سایر همسران پیامبر اکرم (ص) می داند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۲۱). پیداست که برابری پیامبر اسلام (ص) به عنوان مصداق انسان کامل و معصوم مطلق با هر انسان غیر معصوم دیگر در طیب وجودی، امری است که عقل سلیم از پذیرش آن سر باز می زند و نمی تواند آن را بپذیرد.

راهی که خود ابن عربی پیش پای سالک می گذارد، این است که مشاهدات به ظاهر نادرست خود را تعبیر نماید، اما پرسش اینجاست که حد این تعبیر تا کجاست و درستی آن با چه ملاکی ارزیابی می شود؟

پی نوشتها

۱. برای مثال: انعام/ ۱۰۳، اعراف/ ۱۴۳، قیامت/ ۲۲ و ۲۳، نجم/ ۱۱.

۲. برای مثال رک: کلینی، ۱۳۸۸: ۹۸ و شیخ صدوق، بی تا: (۱۱۱)

۳. انعام/ ۷۵.

۴. " إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ ".

۵. العلم نور يقذفه الله في قلب من يريد ان يهديه (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷: ۱۴۰).

۶. بدان که قلب گاهی اطلاق کرده می شود بر نفس ناطقه، چون مشاهده تواند کرد معانی کلیه و جزئیه را، هر گاه که خواهد. و این مرتبه مسمی است نزد حکما به عقل مستفاد. و تسمیه او به قلب از برای تقلب اوست میان عالم عقل محض و عالم نفس منطبعه، و از برای آن که او را به سوی هر عالمی از عوالم خسته کلیه وجهی است و در این وجوه خسته منقلب است.

۴. _____ . (۱۴۰۵هـ ق) . فتوحات مکیه، بیروت: دار صادر.

۵. _____ . (۱۳۷۰) . فصوص الحکم فی جوامع الکلم، قم: انتشارات الزهرا.

۶. ابن کثیر . (۱۴۱۹ق) . تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۷. ایمانی، محمد رسول . (۱۳۸۹) . "مروری بر دو دیدگاه در مورد ذبیح ابراهیم (ع) در سنت اسلامی"، فصل نامه معرفت ادیان، سال اول، ش ۲.

۸. پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶) . شرح فصوص الحکم، تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۹. تمیمی آمدی، عبد الواحد ابن محمد . (۱۳۶۶). غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۰. جامی، نور الدین عبد الرحمن. (۱۳۵۶). نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: انجمن فلسفه ایران.

۱۱. جهانگیری، محسن. (۱۳۶۱) . التدبیرات الالهیه تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۱۲. _____ . (۱۳۶۷) . محیی الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۰) . شناخت شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

۱۴. حرانی، ابن شعبه (۱۴۰۴)، تحف العقول عن آل الرسول، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.

۱۵. حکیم، سعاد. (۱۹۹۱م) . ابن عربی و مولد لغة جدیدة، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.

الهدایه گفته اند، این حدیث قدسی با سند در هیچ کتابی ذکر نشده است .

۲۱. يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (انشقاق/۶).

۲۲. فأما في المظاهر و من وراء حجابية المراتب، فالادراك ممكن.

۲۳. در میان کتب روایی شیعه نیز، روایاتی مبنی بر ذبیح بودن اسحاق(ع) وجود دارد، اما از عدم التزام علمای شیعه به مضمون چنین روایاتی و نیز سعی برخی از ایشان در رفع تعارض این روایات با روایاتی که اسماعیل (ع) را ذبیح می داند، معلوم می شود که روایات مربوط به ذبیح بودن اسحاق از نظر علمای شیعه یا دچار ضعف سند هستند، یا در مقام تعارض، تاب مقاومت ندارند. برای تفصیل این مطلب رک: محمدرسول ایمانی: "مروری بر دو دیدگاه در مورد ذبیح ابراهیم (ع) در سنت اسلامی"، فصل نامه علمی - تخصصی معرفت ادیان، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۹.

۲۴. ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۷: ۲۸.

۲۵. فخر رازی چند نفر از جمله این چهار نفر را در زمره بزرگانی که به ذبیح بودن اسماعیل (ع) قائل هستند، نام برده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶: ۵۳).

۲۶. طبری، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۸۴.

۲۷. ابن خلدون، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۸.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی
۲. ابن خلدون، عبد الرحمان . (۱۳۹۱ق) . تاریخ ابن خلدون، بیروت: انتشارات اعلمی.
۳. ابن عربی، محیی الدین . (۱۳۶۷) . رسائل ابن عربی - ده رساله فارسی شده، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.

۱۶. حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶هـ.ق). رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
۱۷. _____ (۱۴۲۶هـ.ق)، مهر تابان، مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن.
۱۸. خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۶۴). شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۱۹. خلیلی، مصطفی. (۱۳۸۲). اندیشه های کلامی علامه طباطبایی، قم: دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). انسان از آغاز تا انجام، قم: مرکز نشر آثار علامه طباطبایی.
۲۱. _____ (۱۳۷۴)، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. _____ (بی تا). بررسی های اسلامی، قم: انتشارات هجرت.
۲۳. _____ (۱۳۸۷). مجموعه رسائل، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۴. _____ (۱۳۷۰). رسالت تشیع در دنیای امروز، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۵. _____ (۱۳۴۸). شیعه در اسلام، قم: مرکز انتشارات دار التبلیغ اسلامی.
۲۶. _____ (۱۳۶۶). رساله الولاية، ترجمه همایون همتی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۷. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۳ق). تاریخ الامم و الملوک، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۲۸. فخر رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء تراث العربی.
۲۹. قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۴ق). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
31. Chittick, William (2000), The self-disclosure of God, Albany, State University of New York.
32. Morris, James (2005), The reflective heart, Louisville, KY.