

بررسی رویکرد معرفتی ابن عربی و امام خمینی به عقل در ساحت عرفان

هادی وکیلی^۱
عباس رجیبی گوندره^۲

چکیده

نقش عقل در کسب معرفت از مسائلی است که هر عارفی به فراخور نگاهی که به این مقوله داشته، درباره آن اظهار نظر نموده است. ابن عربی با نظام‌مندی آموزه‌های عرفانی، به تبیین جایگاه عقل در حصول معرفتی که برای سالک در طی منازل عرفانی ممکن است رخ دهد، پرداخته است. او با طرح ابتکاری این مسئله به صورت عقل فاعلی و قابل، معتقد است که عقل به لحاظ فاعلی به عنوان منبع و ابزار در محدوده معینی می‌تواند برای عارف مفید واقع شود. مهم‌ترین کارکرد عقل فاعلی در مقام عمل و در مخالفت با هوی و شهوت است که انسان را از گرفتاری در بند هوی و شهوت رهایی می‌بخشد. درباره عقل قابل نیز شیخ اکبر معتقد است که در مقام پذیرش عقل ساحت نامحدودی در پیش روی خود خواهد داشت و با قبول معارفی که به او هبه می‌شود بر تمامی معارف آگاه خواهد شد. امام خمینی نیز در تبیین نقش معرفتی عقل، با تأکید بر نقش آن در سلوک علمی و عملی، معتقد است که عقل در آغاز راه سلوک و در نخستین مقامات عرفانی که هنوز مکاشفه‌ای برای سالک الی‌الله رخ نداده، می‌تواند نقش هادی و راهنما را داشته و با اقامه دلیل و برهان وجود حق تعالی و برخی امور دیگر را اثبات نماید؛ اما در سیر مقامات بالاتر اتکاء و اعتماد به عقل، حجاب غلیظی است که مانع از وصول به معرفت حقیقی خواهد شد.

واژگان کلیدی: عرفان، معرفت، عقل، ابن عربی، امام خمینی.

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

Email: drhvakili@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

Email: Rajabi1383@gmail.com

مقدمه

از دیرباز مسئله عقل و نقش آن در عرفان و تعالیم عرفانی از جمله مسائلی است که برای صوفیان حاشیه‌هایی به همراه داشته است. همان‌طور که افراد و گروه‌هایی در طول تاریخ بوده‌اند که به بهانه خردستیزی آراء و آموزه‌هایشان با اهل تصوّف مخالفت و مناقشه داشته‌اند، صوفیانی نیز بوده‌اند که به تخطئه عقل و توانایی‌های آن اهتمام داشته‌اند و ورود عقل را به ساحت عرفان (به هر نحوی که باشد) نشان ضلالت و گمراهی می‌دانستند (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۱۶۰-۱۶۱ و ۱۶۶-۱۶۸).

به‌طور کلی، آرای مشایخ صوفیه درباره عقل و توانایی‌های آن، به سه دسته تقسیم می‌شود: الف. گروهی که برای عقل اعتبار و اهمیت بیشتری قائل بوده و سعادت و شقاوت آدمی را بسته به آن می‌دانند؛

ب. گروهی برآنند که عقل و توانایی‌های آن در طریق کسب معرفت ناقص و نارساست و اعتماد به آن در طریقت عین ضلالت و گمراهی است و هرچه سالک از آن دوری کند، به همان اندازه در سلوک به سلامت خواهد بود؛

رهاکن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش
در آن موضع که نور حق دلیل است چه جای گفتگوی جبرئیل است
(شبستری، ۱۳۸۲: ۲۱)

ج. برخی نیز با طرح سیر تکاملی مقامات برای سالک، ضمن قبول و تأیید عقل، به‌کارگیری آن را در مراحل آغازین سلوک مفید و برای آن شأن مفتاحیت قائل‌اند. عمده نقش عقل در این نگاه، ابزاری است که آدمی با آن حق را بیستند (کلاباذی، ۱۹۳۳: ۳۷)؛ شأن و حیثیت عملی که باید تابع قوای مافوق خود بوده و از نظرورزی‌هایی که با اتکاء به خود صورت می‌گیرد، پرهیز نماید. در منازل بالاتر سلوک نیز (به دلیل محدود بودن حیطة فعالیت عقل) سالک نباید بدان اعتماد نماید.

البته باید به خاطر داشت که صوفیان از دو عقل ممدوح و مذموم سخن گفته و از آن با عناوینی چون عقل کلی و جزئی و عقل معاداندیش و عقل معاش‌اندیش یاد کرده‌اند. عقلی که با کمک آن انسان در پی رسیدن به دنیای فانی و کسب و استنتاج علوم از طریق آشکال منطقی است، مورد مذمت بوده و از آن با تعبیری چون عقل جزئی‌نگر یا عقل معاش‌اندیش یاد شده

است؛ اما آنچه انسان با استمداد آن توان رسیدن به سعادت حقیقی خویش را دارد، عقل ممدوح است که عقل کلی و عقل معاداندیش خوانده می‌شود.

به‌کارگیری عقل در نزد اهل معرفت از لوازم ضروری تعلیم آموزه‌های عرفانی محسوب می‌شود؛ به‌ویژه آن که اکثر مباحث عرفان نظری در بستری عقلانی مطرح است. از این رو، تلاش برای تبیین نقش و جایگاه عقل در آرای عرفا و مشایخ صوفیه می‌تواند از برخی برداشتها و تلقی‌ها (که به نارسا و ساحت عرفان را تهی از مباحث عقلی و به دور از تعقل و برهان می‌پندارند) جلوگیری کند؛ چرا که در نظر عارفان، عقل بیش از آن که نفی شود، مورد نقادی بوده و این امر به کارآیی بهتر عقل منجر خواهد شد.

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت، بررسی مقایسه‌ای و بیان تفاوت رویکرد ابن عربی و امام خمینی نسبت به عقل و کاربرد آن در ساحت عرفان است و پاسخ به این پرسش که آیا عقل در سیر و سلوک نقش و جایگاهی دارد؟ اگر پاسخ بله است، وسعت و میدان عمل عقل تا کجاست و چه ضعف‌ها و کاستی‌هایی در ساحت عرفان متوجه عقل است؟

پیشینه تحقیق

مقاله «گستره عقل نظری و عقل شهودی در عرفان از دیدگاه ابن عربی» با تقسیم کردن عقل به نظری و شهودی، میان این دو قسم عقل چندان تبیینی ندیده و معتقد است آنچه مورد مخالفت ابن عربی است آن جنبه از عقل بوده که از آن با عنوان عقل جزئی یا عقل خودبنیاد نام برده شده است؛ چرا که عقل نظری خود مرتبه مادون عقل شهودی و راه وصول به آن است (گرچیان و هاشمی، ۱۳۹۱: ۲۲۱-۲۲۲).

محمدجواد رودگر در مقاله «سلوک و شهود خردگرایانه در مکتب ابن عربی» با طرح سه نقش مفتاحی، مصباح و معیاری برای عقل، آن را چون ظرفی می‌بیند که در مکتب ابن عربی، عرفان و معرفت شهودی در قالب آن ریخته شده است. وی با پرداختن به تلاش‌های پیروان این مکتب در برهانی‌سازی تعالیم عرفانی معتقد است که عقل‌پذیری عرفان در همه سطوح و ساحت از لوازم ضروری آن محسوب می‌شود که نظر چندان دقیقی نمی‌تواند باشد (رودگر، ۱۳۹۱: ۶۱-۹۷).

در مقاله «بررسی و نقد فلسفی دیدگاه ابن عربی درباره مبادی برهان و یقین در عالم ماورای

طبیعت، پس از طرح آرای محیی‌الدین در نقد عقل»، آرای ابن عربی مورد نقادی قرار گرفته و چنین نتیجه‌گیری شده که برخلاف نظر شیخ، مبادی عقلی در تمامی عوالم حکم فرما هستند و به همین نسبت عقل نه تنها در عالم طبیعت که در عوالم دیگر نیز جایگاهی ویژه دارد؛ چرا که نفی مبادی و اصول عقلی نیز به کمک خود عقل انجام می‌گیرد (صادقی حسن آبادی و طباطبایی، ۱۳۹۵: ۷۹).

غلامرضا حسین پور در مقاله «طریق عرفانی معرفت بر اساس تعلیقات امام خمینی بر مصباح الانس» به آرای معرفتی امام درباره عقل می‌پردازد و از «حضور و استحضار» به عنوان اقسام علومی که در نظر امام از راه عقل کسب می‌شود، بحث می‌کند؛ اما تأکید نویسنده بر نفی عقل و استدلال در عرفان از نگاه امام است (حسین پور، ۱۳۹۵، ۵۹).

محمد بهشتی نیز در مقاله «محدودیت‌ها و ناتوانی‌های عقلانی عقل از دیدگاه امام خمینی» سعی نموده با بررسی آثار امام، اعم از فلسفی، عرفانی و فقهی، ضمن تبیین معنا و مفهوم عقل به محدودیت‌های آن بپردازد. نویسنده معتقد است: در نگاه امام که مبتنی بر احادیث معصومین^(ع) است، عقل از درک اموری مانند ذات، اسماء و صفات خداوند، حقایق فرامادی، فلسفه احکام، عبادات و اخلاق و در نهایت وصول به سعادت حقیقی ناتوان است (بهشتی، ۱۳۹۸: ۴۴ و ۵۱-۵۸).

۱. نقش عقل در کسب معرفت از نگاه ابن عربی

در پیشگاه ابن عربی عقل عبارت است از تعقل ثبت و ضبط آنچه نزد او حاصل شده است. همچنین به معنای فهمیدن، درک کردن، علم و فهم در مقابل جهل نیز به کار برده می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۲). از نگاه شیخ، عقل را از آن جهت عقل نام نهاده‌اند که آنچه از ناحیه حق بر او القاء می‌شود، ادراک و ضبط می‌کند و مثال آن برای حفظ ملک هستی یا نفس مانند طنابی بر گردن یا پای حیوان است. همان‌گونه که عقال قیدوبند حیوان است، عقل نیز انسان را محدود و مقید می‌کند و به انسان اجازه ورود در امور دون شأنش را نمی‌دهد (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۵۷). تقیید مهم‌ترین وصفی است که شیخ به عقل نسبت می‌دهد؛ این ویژگی، نخست در عقل اول ظاهر شد که نور تجلی مطلق را به حسب استعداد تقییدی‌اش تقیید کرد (جندی، ۱۴۲۳: ۴۸۰). محیی‌الدین عقل را حقیقتی می‌داند که در مطلوبات حق به تعقل و اندیشه

می‌پردازد و وجود خود را مقید به وجود حق می‌نماید و با این تقیید، وجود خودش را یافته و در آن تعقل می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۵۲ و ج ۳: ۳۳۳). او عقل را «نور» می‌خواند. همه افراد در درون خود واجد این گوهر نوری هستند که به واسطه آن توان ادراک برخی امور را دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۴ و ۲۶۰). همچنین قوه عاقله اخصّ خواص انسانی و یکی از قوای روحانی انسان است که به وسیله آن، انسان از قبایح دوری می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۱، ۱: ۵۶).

بنابراین عقل در نگاه ابن عربی جوهری است نورانی و مجرد از ماده که یکی از قوای روحانی انسان به شمار می‌رود. مهم‌ترین اوصافی که برای عقل متصور است، عبارت‌اند از: توان حصر و تقیید، اندیشیدن، درک و ضبط تجلیات حق تعالی و حافظ انسان از فروغلتیدن در امور پست و قبایح. همه این موارد میان موجودات عقلانی از عقل اول تا عقل بشری به صورت مشترک وجود دارند.

حیثیات دوگانه عقل

راه‌های کسب معرفت نزد محیی‌الدین عبارت است از: کشف و عقل و متابعت از صاحب کشف یا عقل. او به مسئله عقل و نقش آن در کسب معرفت از دو جهت فاعلی و قابلی پرداخته است. از حیث فاعلی، عقل به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری به معنای قوه تعقل و استدلال، دارای محدوده معینی بوده و نباید از حد خود فراتر رود؛ زیرا توان درک اموری را که خارج از طور عقل هستند، ندارد. از این‌رو ورودش در مسائل مذکور بیش از آنکه روشنی‌بخش باشد، بر سردرگمی و انحراف می‌افزاید؛ اما عقل عملی ناظر بر اخلاق و رفتار انسان بوده و به ارزش‌گذاری امور و اعمال می‌پردازد. البته عقل عملی در درک بهتر امور می‌تواند از عقل نظری و توانایی‌های آن نیز بهره‌بردار. با این توضیح که حسن و قبح گاه به معنای کمال و نقص بوده مانند علم و جهل؛ گاه به معنای سازگاری و عدم سازگاری با نفس بوده مانند منظره‌ای زیبا یا صدایی دل‌نشین؛ گاهی نیز مراد از آن مصلحت و مفسده بوده است که عقل نظری توان درک این معانی را داشته و می‌تواند برای اهداف عقل عملی سودمند باشد؛ اما عقل از جنبه قابلی و گستره نامحدود آن در قبول و پذیرش معرفت جزء ابتکارات شیخ در طرح مباحث پیرامون عقل محسوب می‌شود. از این جنبه، عقل با آگاهی بر ناتوانی و با در نظر گرفتن حقایق الهی روزنه‌ای به سوی خود می‌گشاید که وسعت آن تمام هستی را در بر می‌گیرد. او در این مقام به جای اندیشه‌ورزی، پذیرای حقایقی است که به او اعطا می‌شود.

حیثیت فاعلی عقل و محدوده آن

عقل نظری قوه عالمه و مدرکه و عقل عملی قوه عامله و محرکه خوانده می‌شود. در این پژوهش، در بیان نقش عقل نظری، عقل را از حیث منبع و وجود ابزاری مورد بحث و تحلیل قرار خواهیم داد. البته عقل از جنبه عملی نیز در نظر ابن عربی مطرح بوده و ایشان غایت خلقت عقل را معارض و کنترل‌کننده شهوت و هوی در انسان می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۱۹).

عقل نظری به عنوان منبع معرفت

بر اساس تقسیم‌بندی سه‌گانه علوم، عقل یکی از اقسام علم بوده و می‌تواند به دسته مشخصی از مدرکات آگاهی یابد، به این معنا که معلوماتی وجود دارد که تنها با قوه عقل می‌توان آنها را درک کرد (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۱). درک امور ذاتاً مجرد از مواد جسمانی از جمله معلوماتی است که عقل آنها را از طریق استدلال یا به نحو ذاتی و بدون استمداد دیگر قوا می‌تواند بشناسد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۶). عقل از این حیث، ادراکات بدیهی‌ای دارد که با اتکای به خود آنها را درک و می‌تواند به شناخت آنها دست پیدا کند تا با کمک فکر و برهانی نمودن آنها منبعی برای کشف مجهولات باشند. جایی که عقل با استدلال و اقامه برهان عقلی صرف به نتایجی می‌رسد، نقش یک منبع برای شناخت را ایفا نموده و منبعی برای ادراک و کسب معارف است. طبق نظر ابن عربی، عقل می‌تواند اموری همچون اثبات یگانگی خدا و ضرورت ارسال رسل را از راه نظر و استدلال بشناسد و بشناساند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۷۵).

نظر یا استدلال واژه‌هایی هستند که به عقل به عنوان منبع معرفت اشاره می‌کنند. ابن عربی انوار ادله نظری را «طوالع» می‌نامد؛ انوار توحیدی که بر قلوب عارفین تابیده و انوار دیگر را مقهور خویش می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۸۸). علمی هم که از راه نظر و استدلال حاصل می‌شود، علم مکتسب خوانده شده و خداوند برای صاحبان این علم در آفاق و انفس، ادله و آیاتی قرار داده تا در آنها نظر کرده و حقیقت حق برایشان آشکار گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۶۲؛ ج ۳: ۴۰۱). در پرتو این انوار انسان به برخی از امور همچون الوهیت و اوصاف ثبوتی و سلبی مربوط به این مقام آگاه می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۴). بر این اساس عقل نظری، خواهد توانست بر وجود خداوند برهان وجودی اقامه نماید (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۹۲). این برهان، تنها برهان ایجابی است که عقل می‌تواند برای اثبات وجود خداوند اقامه کند؛ برای اثبات

وجود خداوند و منزّه دانستن او از نواقص به چیزی جز تأمل در حقیقت هستی نیاز نیست. تقریر ابن عربی از این برهان به این صورت است:

از آنجا که علم به امری حاصل نمی‌شود مگر به شناخت امری که پیش از این نزد عالم حاضر بوده و میان این دو شناخت مناسبتی باشد. در حالی که میان حق و دیگر مخلوقات هیچ مناسبتی مانند جنس، نوع و... که میان اشیاء برقرار است، وجود ندارد تا از این راه ذات او درک گردد. پس هر نظر و برهان جهت شناخت حق که مستند به حس یا تجربه یا ضرورت باشد، ناتوان از شناخت آفریدگار است و وجود ذات حق بدون توجه به این امور برای انسان معلوم بوده و وجودش بی‌نیاز از هر دلیل و برهان دیگری است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۲).

تعریف ابن عربی از برهان وجودی مبتنی بر «وجود» به‌عنوان نزدیک‌ترین راه برای شناخت بی‌واسطه خداوند است که عقل با درک آن، وجود خداوند را تصدیق می‌کند. در مقابل، معرفت سلبی نهایت و اوج معرفتی است که عقل در مقام نظر می‌تواند به آن برسد. دلیل عقلی حکم بر امتناع مشاهده و شناخت ذات حق از راه صفات ثبوتی می‌دهد که موجب آگاهی سالک از عجز خویش و رسیدن به مقام حیرت می‌شود. مقامی که اهل آن، صاحبان معرفت حقیقی‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۰-۲۷۱).

ابن عربی در منبع بودن عقل تأکید دارد که ما انسان‌ها، در چهار مورد اساسی از احکام عقل پیروی می‌کنیم؛ که عبارت‌اند از اثبات وجود خدا، اثبات وحدت خدا، اثبات احکام سلبی و اثبات صدق پیامبر (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۳). عقل با توجه به حیثیت ادراکی و نوری که دارد، می‌تواند کاشف این امور گردد. عقل در همه این موارد، به‌صورت مستقل عمل کرده و متکی به خود است؛ پس با نگاه به اموری که انسان با مراجعه به عقل به آنها معرفت کسب می‌کند، نشان می‌دهد که عقل در حد و اندازه خود علی‌رغم محدودیت‌هایش، توان بالایی دارد، اگرچه ممکن است گاهی به بیراهه رود و نظرورزی‌اش به خطا باشد. با این حال به سبب تلاشی که انجام داده مآجور خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۱۲). البته اگر منور به نور ایمان گردد، توانایی‌های ادراکی‌اش در شناخت حقیقت هستی و خالق آن بیشتر نیز خواهد شد.

عقل به‌عنوان ابزار معرفت

عقل در مقام ابزاری برای شناخت معارف، مانند یک چراغ عمل می‌کند که به کمک آن مقصود و هدف خداوند از این‌که چه چیزی را اراده کرده و چه اموری را در مجموعه دین قرار داده، فهمیده می‌شود؛ یعنی عقل در اثبات اصول دین مانند وجود مبدأ، وحدت مبدأ، اسمای حسنی مبدأ، عینیت اسماء و صفات با هم و با ذات مبدأ و ضرورت ارسال پیامبر و انزال کتاب و مانند آن، مبادی و مبانی آشکار و روشنی دارد که آن مبانی نباید آسیب ببیند. عقل در سطوح مختلف خویش — از عقل تجربی گرفته تا عقل نیمه‌تجربیدی و تجربیدی محض — در صورتی که معرفت یقینی یا طمأنینه بخش به ارمغان آورد، می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی احکام دینی را در کنار نقل تأمین نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۲). به تعبیر دیگر، عقل به‌عنوان یک ابزار در نقش مصباحی خویش، کاشف از کلیات احکام و معارف الهی است و همچون چراغی، انسان را به سوی مصدر تشریح و منبع حکم و معارف دینی رهنمون می‌سازد. تا زمانی که عقل در محدوده خود حرکت می‌کند، ابن‌عربی آن را از حیث ضروریاتش؛ یعنی بدیهیات اولیه و از حیث فکر صحیح و درست که بازگشتشان به حواس یا ضروریات و بدیهیات است، علم می‌خواند (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۸۵)؛ اما این‌که عقل به‌عنوان ابزار کسب معرفت از چه منابعی بهره می‌برد، باید گفت عقل دوراه پیش روی خود دارد، تقلید از خداوند و تقلید از قوای مادون خود اعم از قوه مفکره، حواس و خیال. در اینجا نگاهی خواهیم داشت به قوای مادون عقل به‌مثابه منابع عقل در شناخت امور.

منابع معرفتی عقل ابزاری

با این‌که عقل بر منابع فرودستی خود سیادت و برتری دارد، اما پیوسته به آنها محتاج است و داده‌هایی که از طریق آنها به دست می‌آید، اجزای تشکیل‌دهنده احکام عقلی هستند. حواس، قوه مفکره یا اندیشه و قوه خیال، شکل‌دهنده این منابع هستند.

حواس: حواس منابع شناسایی جهان محسوس هستند و اطلاعاتی درباره اشیاء و حوادث خارجی به ما منتقل می‌کنند. معمولاً مقدمه علوم انسان تلقی می‌شوند؛ همان‌طور که گفته شده: «مَنْ فَهَدَّ حَسّاً فَقَدْ عَلِمَ». همواره عقل و احکام آن بری از خطا پنداشته می‌شده و قوای ادراکی مانند حواس و دریافت‌های شناختی آنها، در مقام شک و تردید بوده‌اند؛ اما ابن‌عربی در نگاهی

کاملاً متفاوت سخن از شرافت حس بر عقل می‌راند و حواس را یقین‌آور می‌داند و معلومات عقلی را بر مدار شک و شبهه نگاه می‌کند؛ زیرا هر حسی چیزی را از روی ضرورت ادراک می‌کند و معلومات محصول حواس ضروری خوانده می‌شوند که وجود اشتباه از دایره ضرورت بیرون است؛ اما عقل در مقام داوری این ادراکات دچار خطا و اشتباه می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۳-۲۱۴).

ابن عربی معتقد است حواس به دلیل دریافت بی‌واسطه از خداوند بر دیگر قوای آدمی برتری دارد و منزلت آن اتم از همه قوا حتی قوای روحانی است؛ چرا که قوای دیگر در دریافت‌هایشان نیازمند حواس هستند اما حس تنها نیازمند به حق است. این که خداوند خود را به اوصاف حسی مانند حی، عالم و قادر که اثری از محسوسات در آنهاست، می‌خواند، نشان از شرافت حس بر دیگر قوا دارد (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۸۲-۸۳). عقل براهین خود را بر مبنای داده‌های حسی می‌سازد. همچنین توصیفاتی که خداوند از نشئه آخرت دارد و شناختی که انسان‌ها از او در آن جهان به دست خواهند آورد به واسطه حواس خواهد بود و این تأکید دیگری است بر شرافت حس نسبت به عقل (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۴۸۱-۲).

قوه مفکره: افزون بر حواس، قوه مفکره دیگر ابزار عقل در کسب معرفت است که با استمداد از آن بر گروهی از معقولات آگاهی می‌یابد. فکر در انسان به منزله حقیقت الهی است. قوه‌ای که مختص به انسان بوده و دیگر موجودات هستی را از آن نصیبی نیست؛ چرا که انسان واجد صورتی است که هیچ چیز به آن صورت آفریده نشده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۰). قوه مفکره با کمک قوه دیگری به نام مَصَوَّرَه به گنجینه خیال مراجعه می‌کند تا از مواد آن گنجینه دلایل و براهین خود را بسازد. سپس عقل آمده و بر اساس این صور درباره اشیاء و ظواهر داوری می‌کند و آن صور را به صورت دلایلی دال بر مدلولات به کار می‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۹). نیازمندی عقل به فکر که از طبیعت عقل برمی‌خیزد، موجب شده تا از آن تعبیر به «بلا» شود. ابن عربی می‌گوید:

خداوند انسان را به بلایی مبتلا می‌کند که هیچ‌یک از مخلوقاتش را بدان مبتلا نساخته است. خداوند از این راه، انسان را سعید یا شقی می‌سازد، بسته به این که از آن چگونه استفاده کند. امتحان خداوند با تفکر است که در بشر آفریده است. او این قوه را کمک عقل قرار داده و عقل را علیرغم ریاستی که بر فکر دارد،

واداشته تا اطلاعات خود را از آن اخذ نماید. ... عقل مخلوق ساده‌ای است که واجد هیچ‌یک از علوم نظری نیست... تفکر بر اساس آنچه برایش تحقق پیدا می‌کند، به اندیشه می‌پردازد. تفکر ممکن است دچار شبهه شود یا دلیلی را بیابد بدون اینکه آن را به‌درستی بشناسد. گرچه او گمان می‌کند که شبهات را با براهین می‌شناسد و به معرفت دست می‌یابد؛ اما به ناتوانی موادی که در تحصیل علوم مورد اتکای اوست، توجه ندارد. پس قوه عقل، علوم را از راه تفکر به دست آورده و بر اساس آن حکم می‌کند که در این حال، جهل عقل نسبت به چیزهایی که در اختیار او نیستند، بیشتر از علمش است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۵-۶).

ابتلای عقل یعنی انحراف قوه عقلی از جایگاهش و اتکایی که به قوای مادون خود در کسب معرفت دارد. عقل با تفکر در شناخت هستی و ذات الهی قدم در راه باطلی می‌نهد، زیرا فکر، خود نیازمند حس و خیال است و این نشان نقص در معرفتی است که از راه فکر به دست آید. نیازمندی فکر به قوای حس و خیال نشان از نیازمندی فکر به قوای دیگری خارج از خود اوست. فکر از راه پیوند میان محسوسات و آنچه از صور خیال به او می‌رسد، به شناخت دست می‌زند. پس عقل از جهت به‌کارگیری فکر در کسب معرفت محدودیت‌هایی دارد که در صورت عدم پابندی به آنها دچار خطا و گمراهی خواهد شد.

خیال: سومین منبع عقل ابزاری، خیال است و عقل می‌تواند از خیال به‌عنوان یک منبع در کسب معرفت بهره‌گیرد. در نگاه ابن عربی حقیقت خیال، تبدل در هر حال و ظاهر شدن در هر صورت است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۳). این قوه به‌عنوان یکی از قوای ادراکی انسان، نسبت به دیگر قوا وسعت بیشتری دارد؛ قوه‌ای از قوای ادراکی تابع قوای نفس ناطقه که در پیوند با دستگاه شناخت آدمی است. خیال امکان کسب معارف حقیقی را برای انسان فراهم می‌کند که از طریق دیگر قوای ادراکی قابل دریافت نیستند. نوری که هر چیز و هر امری به‌وسیله آن درک می‌شود، حتی در عدم نیز نور آن نفوذ می‌کند و مهم‌تر آن‌که تنها با این نور است که انسان توانایی درک تجلیات را به دست می‌آورد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۶).

عالم خیال چون برزخی میان حس و عقل بوده و جامع محسوسات و معانی است، وسیع‌ترین عالم است که محیی‌الدین از آن با تعبیر عالم جبروت و مجمع‌البحرین یاد می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۱). او در این باره می‌نویسد:

خیال رکنی عظیم در معرفت است، بعد از علم به اسماء و علم به تجلی و عموم آن، علمی تمام‌تر از خیال نیست؛ زیرا این رکن واسطه بین دو ادراک است. حواس به‌سوی آن عروج می‌کنند و معانی بر آن نازل می‌شوند. ولی خود خیال همیشه در جایش ثابت است و ثمرات هر کدام را می‌چشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۰۹).

هیولانی بودن خیال و پذیرش آنچه که از محسوسات و دیگر قوا بر او وارد می‌شود، موجب شده که این قوه در آنها دخل و تصرفی نداشته باشد. این خاصیت خیال و نقش واسطه‌ای که دارد، سبب می‌شود تا آدمی از حیث ذاتش مُدرک آن چیزهایی باشد که دیگر قوا به واسطه خیال به او می‌بخشند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۶۴). پس نقشی که خیال در راه کسب علوم و معارف دارد، افزون بر منبع بودنش در کنار منابع دیگر، واسطه دیگر منابع نیز به شمار می‌رود و این نشان‌دهنده اهمیت قوه خیال است.

در مجموع، درباره نقش عقل فاعلی می‌توان گفت ابن عربی هم نگاه ابزاری برای عقل قائل است و هم از حیث منبع بودن به آن می‌نگرد. در نگاه او انسان با عقل منفصل از غیب می‌تواند زندگی دنیایی خود را سر و سامان دهد؛ اما در راه شناخت حق و اوصافش که به عقل به‌عنوان یک منبع نظر دارد، عقل صرف استدلال و برهان، تنها توان آن را دارد که وجود خداوند را دریابد و بداند که او واحد معبود است و این نهایت ادراک ایجابی عقل است؛ اما زمانی که انسان بخواهد با تکیه بر آن، قدم در راه سلوک نهد و معرفت حق را طلب کند، جز تنزیه حق کاری از پیش نخواهد برد و نهایت معرفت آن، الهیات سلبی و تنزیهی خواهد بود. چه‌بسا اموری وجود دارد که عقل با اتکای به خود توان تحلیل آنها را ندارد و نیاز به حواس، فکر و خیال پیدا می‌کند. در این صورت ابزاری است در دست آدمی تا با بهره‌گیری از مبادی و منابع شناختی، معارف خود را توسعه داده و بر عمق آگاهی‌هایش بیافزاید؛ گرچه با توجه به محدودیت‌های منابع مذکور، شناختی هم که محصول آنهاست، محدود خواهد بود.

حیثیت قابل عقل

ابن عربی برای عقل حیثیت دیگری نیز ترسیم می‌کند که از این حیث در سلوک، شأن و منزلتی والا پیدا می‌کند و آن عبارت است از: عقل به لحاظ قبول و پذیرش. از این حیث عقل نقش تابع

و پیرو را دارد؛ اما به لحاظ منبعی که معارف را بر او افافسه می‌کند، ارزش معرفتی آن برتر و والاتر از علوم و معارفی است که عقل فاعلی به آنها علم پیدا می‌کند. شیخ پیدایش حالت قبول و پذیرش برای عقل را از دوراه ممکن می‌داند، نخست به سبب عنایت الهی و دیگر، ره آورد جلای قلب به واسطه ذکر و تلاوت آیات الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۵). او در تبیین پذیرش و پیروی عقل از حق تعالی، از واژه «تقلید» استفاده می‌کند؛ به دلیل این که عقل چاره‌ای جز تبعیت در دریافت معرفت از سوی حق یا فکر ندارد. حال که عقل بر سر دو راهی تقلید از حق یا فکر قرار گرفته، پس بهتر آن است که تقلید از حق کند تا معرفتی که کسب می‌کند حقیقی و یقینی باشد؛ چرا که معرفت محصول فکر مقلد از حواس دچار خطا و اشتباه بوده و صحت معارف آن رهاورد اتفاق خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۸).^۱

به اعتقاد ابن عربی، عقل برخلاف جنبه فاعلی که محدود است، از جهت پذیرش محدودیتی برایش وجود ندارد و پذیرای همه موهبت‌ها و معارف الهی است و بسیاری از اموری که برای عقل در مقام اندیشه محال است، برای عقل قابل جزو ممکنات محسوب می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۱). عقل الهی قابل معارف وهبی و منور به نور ایمان بوده و توانایی ادراک تمامی اطوار را داراست. شیوه حصول معرفت بر حقیقت هستی و وجود حق تعالی برای عقل قابل این گونه است که عقل وقتی خود را در شناخت ساحت حق تعالی با بن بست روبرو می‌بیند، در خود آمادگی پذیرش معرفتی که از جانب حق بر او افافسه می‌شود را ایجاد می‌کند. در این حالت عقل بدون دلیل یا برهان بر امور آگاهی می‌یابد که از آن با عنوان طور و رای طور عقل یاد می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۲-۹۴).

در پی این گشایش، منابع جدیدی از معرفت نظر عقل را به خود جلب خواهد کرد یکی از منابع شرع است. عقل که با توان ذاتی خود لزوم شرع را درک می‌کند و با متابعت و پیروی از آن و پذیرش شناختی که شرع در اختیار عقول قرار می‌دهد، به مراتبی از معرفت و آگاهی خواهد رسید که عقل به اتکای به خود هرگز به آنها دست پیدا نمی‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۸۱ و ج

۱. مسئله اتفاق در کسب معرفت عبارت است از این که در جریان شناخت، عقل تابع حواس و فکر است، در حالی که اطلاعات به دست آمده از این قوا گاه درست و گاه خطا است. پس علم محصول این قوا، پیوسته نمی‌تواند درست باشد. از این رو ابن عربی از تعبیر «اتفاق» در کسب علم یقینی از طریق عقل یاد می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۸).

۳: ۳۱۰؛ محمودالغراب، ۱۴۱۴: ۷۳-۷۹).

نکته دیگر پیرامون عقل قابل، رابطه آن با قلب است. ابن عربی هم چنان که ساحت عقل قابل را طور و رای طور عقل می‌نامد، ساحت قلب را هم طور و رای طور عقل می‌خواند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۸۹). وی در همسانی عقل قابل و قلب معتقد است هر دو به حقیقت واحدی اشاره دارند. دکتر احمد الصادقی در این باره می‌نویسد:

شرط سلامت عقل، فارغ کردن آن از عقل استدلال‌گر است. با سلامت عقل، قلب به معنای عقل قابل پا به میدان می‌گذارد. موضوعی که در اولین آیه‌ای که بر پیامبر نازل شد، بر آن تأکید شد. در آیه: «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» خداوند از پیامبر نمی‌خواهد که او را با عقل استدلال‌گر یا چیز دیگری بخواند، بلکه از او می‌خواهد تا پروردگارش را به اسم خود او بخواند. پیامبر نیز در اجابت این درخواست خود را اُمّی می‌داند که از استعداد فطری و فوق عادی در قبول علم حق برخوردار است، کسی که وجودش از دلالت‌ها و توجیهاات وهم گونه عقل خالی شده و عقل قابلهش برای دریافت دلالت‌ها و معانی فعال شده است (الصادقی، ۱۳۹۲: ۱۸۴-۵).

نقد عقل

از دیدگاه ابن عربی عقل انسان نمی‌تواند به حقیقت عالم و کنه اشیاء و از جمله به ذات خداوند شناخت پیدا کند؛ چرا که عقل در تحصیل علوم و معارفی که از راه حواس و استدلال به دست می‌آورد، با مشکلاتی مانند اجمال، ابهام، امکان خطا و انحراف روبروست و رسیدن از این طریق به یقین امکان‌پذیر نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۹۸).

نقد دیگر محیی‌الدین بر عقل، نیازمندی آن است. عقل برای به دست آوردن معرفت نیازمند قوای مادونش است. ادراکات حاصل از حواس پنج‌گانه ضروری بوده و در آنها شک و شبهه‌ای راه ندارد؛ اما آنچه به واسطه قوه مفکره مُدرک آدمی می‌شود از خطا در امان نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۱۳). از این رو عقل دارای هیچ‌گونه معرفت ذاتی به غیر از ضروریاتی که بر اساس آنها خلق شده، نیست و اگر معرفتی به دست می‌آورد از خارج بوده و ارزش چندانی نخواهد داشت (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۸۹)؛ عقل به واسطه فکر و حواس، تنها ظاهر امور و اشیاء را درک

می‌کند و از دسترسی به ذاتشان ناتوان است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۸).

ایراد دیگر ابن عربی بر عقل، طبیعت تقییدی (حدگذارانه) عقل است، عقل با این‌که ادعای احاطه داشتن بر همه چیز را دارد، اما در طبیعت خویش گرفتار است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۵۲ و ج ۳: ۳۳۳). گرفتاری عقل از این حیث تا آنجاست که عقل حتی تلاش می‌کند تا برای حق نیز حدودی تعیین کند و حقیقت را در صفتی محصور کند (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۴۹).

ابن عربی بر توان نظری عقل نیز نقدهایی وارد کرده است. او می‌گوید: از ادراکات نظری عقل، محال بودن این امر است که علت، معلول چیزی باشد و در عین حال، آن علت، معلول معلول خود باشد. این مسئله ریشه در امر دیگری دارد که آن محال بودن دور یا توقف وجود شیء بر وجود خویش است؛ و این از جمله اموری است که بر ضعف عقل دلالت می‌کند. ولی برای صاحب کشف در مقام کشف و شهود این امر امکان‌پذیر است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۸۵). افزون بر اشکال دور، مشکل اجتماع نقیضین هم اینجا طرح شده است؛ شیء در آن واحد هم علت و هم معلول معلول خودش باشد. یکی از موارد مبهم و مورد تردید در نقدهای ابن عربی همین مسئله است. این‌که اجتماع نقیضین در ساحتی کاربرد داشته باشد و در ساحتی دیگر نه! این سخن شیخ ناصواب بوده و آنچه او در باب قانون علیت متذکر می‌شود، در هیچ مقام و عالمی نقض نمی‌شود. قانون علیت در زمره بدیهیاتی است که عقل بدان علم ضروری دارد و نقض‌پذیر نیست. هم چنان‌که امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نیز تصدیق بدیهی است.

البته این تنها موردی نیست که ابن عربی بر اساس آن حکم به استحاله اجتماع نقیضین می‌دهد؛ او در تبیین ساحت خیال به عنوان ساحت ظهور معرفت حقیقی با استناد به آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» (انفال: ۱۷)، نقض این قاعده عقلی را جایز دانسته است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۹). مثال‌های دیگری که وی طرح می‌کند عبارت‌اند از: وجود جسم در دو مکان، انتقال عرض، قیام عرض بنفسه و قیام معنا به معنا (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۰). نکته مهم در مثال‌های ابن عربی آن است که بیشتر آنها محال عرفی هستند تا محال عقلی؛ و تنها با منطق خود محیی‌الدین می‌توان آنها را محال به حساب آورد. در نزد او اموری که عقل با اتکای به خود نتواند به آن برسد، محال خوانده می‌شود، حتی اگر عقل از فهم آنها ناتوان نباشد؛ یعنی اموری را هم که عقل بتواند بپذیرد، محال عقلی‌اند. پس پذیرش بسیاری از آنها جایز و بلا مانع است (اهل سرمدی و شانظری، ۱۳۹۶: ۷۶ و ۸۳).

۲. نقش عقل در کسب معرفت از نگاه امام خمینی

امام برای عقل هویتی نورانی قائل است که روشنگر و هادی انسان به سوی سعادت است؛ اما در صورت غفلت و بی‌توجهی در دام شیطان افتاده و انسان را مبتلا و مشغول به امور غیر ضرور می‌کند (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۱۹۵). ایشان در مقام تعریف عقل مذکور در شرح حدیث جنود عقل و جهل به هر دو وجه هستی‌شناسانه و معرفتی آن پرداخته و در تعریف عقل اول، از آن به‌عنوان اول خلق از روحانیین، عالم کبیر و باطن و سرّ عقول جزئی یاد می‌کند و در توصیف عقل جزئی که در نهاد انسان وجود دارد، می‌نویسد:

قوه روحانیه‌ای است که به حسب ذات، مجرد و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۱).

پس اگر عقول جزئی صفای باطنی خود را حفظ نمایند و متوجه ارتباطشان با عقل اول باشند، حقایق و معارف رو به سوی آنها خواهد نمود. همچنین در تعریف عقل بشری افزون بر جنبه نظری جنبه عملی آن مورد تأکید قرار گرفته است؛ فطرتی که عقل بر آن اساس به وجود آمده، مُدرک خیرات و کمالات بوده و داعی انسان به سوی آن کمالات است.

امام نقش عقل مجرد تام را راهنمایی خلق به راه‌های هدایت و کمال و راهنمایی به سوی خالق معرفی می‌کند و می‌فرماید «و لولاها لما عبد الله و ما وَّحد و ما أطیع و ما سجد. فالعقل هو الذی أرسله الله إلى سگان جميع العوالم، ليهديها السواء الصراط» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۷۰). با نگاه به این تعابیر باید گفت در نگاه امام نقش و کارکرد اصلی عقل، چه عقل کلی و چه عقل بشری در هدایت و رستگاری آدمی خلاصه می‌شود؛ به تعبیر دیگر عقل عملی هدف اصلی خلق عقول و عالم عقلی است.

ایشان با اعتقاد به مراتب ادراکات آدمی و ارتباط میان قلب و عقل، عقل را مقام آغازین و مادون قلب و راه رسیدن به معارف قلبی را درگذر از عقل تعریف می‌نماید و می‌گوید:

قلب، مثل يك طفلی می‌ماند که باید کلمه، کلمه چیزی را دهانش گذاشت؛ و باید آن کسی که به برهان، مسائل را ادراک عقلی کرده است، به قلبش به‌طور هجی کردن برساند، با تکرار، با مجاهده و امثال ذلک (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۱۶۰).

همین مسئله را ایشان در بیان مراتب ایمان نیز طرح نموده و می‌نویسد:

بدان که ایمان به معارف الهیه و اصول عقاید حقّه صورت نگیرد مگر به آنکه اولاً: آن حقایق را به قدم تفکر و ریاضت عقلی و آیات و بیّنات و براهین عقلیه ادراک کند و این مرحله به منزله مقدمه ایمان است (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۸۹).

تلاش در کسب معارف منجر به ورود دایره ایمان شده و افزایش ایمان را در پی خواهد داشت، از سوی دیگر، تلاش برای افزایش ایمان، موجب تعمیق و توسعه ادراکات بشری می‌گردد؛ بنابراین، امام میان این دو اختلاف و تقابلی نمی‌بیند، بلکه آنها را مکمل هم دیگر می‌داند.

نکته مهم و پایانی در تعریف عقل آن‌که برخلاف نگاه اهل فلسفه، عقل و معارف عقلی مقصد نهایی و اصلی انسان نمی‌تواند باشد، بلکه از راه‌های وصول به مقصد اصلی می‌باشد که توقف در این منزل خطری است بزرگ و حجابی است غلیظ (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۹۵: ۴۸).

تقسیمات و مراتب عقل

از تقسیمات عقل که امام به آن توجه نموده، تقسیم عقل به عقل بسیط اجمالی و عقل تفصیلی است که از جهت تبیین ارتباط میان عقل کلی و عقل انسانی طرح می‌شود. بر این اساس، مقصود از عقل بسیط اجمالی، عقلی است که همه حقایق را به صورت اجمال و اندماجی در خود داشته و عقل فعال یا عقل کلی نیز خوانده می‌شود و مراد از عقل تفصیلی مرتبه‌ای است که تمام صور معقوله به صورت مفصل و بسط یافته در آنجا حضور دارند. مقصود از عقل تفصیلی همان عقول بشری است که در بردارنده مطالب به صورت مفصل است. امام معتقد است که عقل تفصیلی در درون عقل بسیط اجمالی به دلیل بساطت و جامعیتی که دارد، نهفته و منطوی است (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۷۸). ایشان در بیان مراتب انبیا^۱، با توجه به این دو مرتبه، مراتب اول و دوم انبیا را اختصاص به عقل مجمل و بسیط می‌دهد که حقیقت غیبی نفس با حضور

۱. انبیا به معنای خبر دادن از امور پنهان و همچنین به معنای ظاهر کردن چیزی است که در غیب و بطون است. امام خمینی در تبیین حقیقت نبوت بر این مسئله اشاره کرده و می‌گوید: «إِنَّ النَّبُوَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ الْمَطْلُوقَةَ، هِيَ إِظْهَارُ مَا فِي غَيْبِ الْغُيُوبِ فِي الْحَضْرَةِ الْوَاحِدِيَّةِ حَسَبِ اسْتِعْدَادَاتِ الْمَظَاهِرِ بِحَسَبِ التَّعْلِيمِ الْحَقِيقِيِّ وَالْإِنْبَاءِ الذَّاتِيِّ. فَالْنَّبُوَّةُ مَقَامُ ظُهُورِ الْخِلَافَةِ وَالْوَلَايَةِ؛ وَهِيَ مَقَامُ بَطُونِهَا» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳۸). حقیقت نبوت مطلق بالاترین مرتبه انبیا و تعالیم است که طی آن حق در مقام غیب الغیوبی بر حضرت واحدیت با توجه به ظرفیت مظاهر آشکار می‌گردد. پس برای انبیا مراتبی است که بالاترین مرتبه به نبوت و اظهار آنچه در غیب الغیوب که همان «اسم الله» است تعلق می‌گیرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۶۰۹-۶۱۰).

اجمالی خود در عقل بسیط مرتبه نخست انبیا را شکل می‌دهد و در عقول بشری به شکل بسط یافته و مفصل مرتبه دوم را شکل می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۴۰).

تقسیم دیگری که امام به آن توجه داشته، تقسیم عقل به نظری و عملی است. عقل نظری بیشتر به حوزه نظر و برهان و درک حقایق به صورت کلی اشاره دارد و عقل عملی به درک حقایق به صورت جزئی و حوزه پاید و ناپایدها و اخلاق اطلاق می‌شود. پس هر دو مورد در نگاه نخست به استعداد و توان ادراکی انسان دلالت داشته و امام نیز هر دو این قوا را در ذیل قوه ادراکی انسان تعریف می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۵۱). ایشان نهایت عقل نظری را که از آن تعبیر به عقل مستفاد می‌شود، درک حضوری و شهودی حقایق عالم می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۵۲).

ایشان غایت عقل نظری و عملی را امر واحدی تلقی می‌کند که فناء فی الله بوده و می‌نویسد: غایت عقل مستفاد، فناء فی الله است و عقل عملی هم که آخرین مرتبه اش فناء فی الله است، پس غایت هر دو عقل در آخر یکی شد و لو در آغاز از هم جدا بودند.

کمال انسانی، به عقل عملی است نه به عقل نظری؛ چنانکه گفتیم که ممکن است انسان، برهان داشته باشد ولی در مرتبه کفر و شرک باقی بماند، ولی عقل عملی، همان ارجاع کثرت به وحدت عملاً و خارجاً است؛ لذا کمال انسان به عقل عملی اوست نه به عقل نظری (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۵۴).

نکته مهم این سخن، قیاس عقلی نظری و عملی است که عقل نظری به مجرد اتکاء به توانایی‌های خودش از وصول به حقایق عاجز بوده و عقل عملی نقش اصلی در زندگی انسان داشته و موجب رسیدن به کمال انسانی خواهد بود؛ بنابراین در نگاه امام عقل عملی اهمیت بیشتری داشته و گویا همین مسئله موجب گردیده تا ایشان در سیر تألیفات عرفانی‌شان با گذر از مباحث نظری، بیشتر به مباحث عملی و سلوکی بپردازند؛ تا جایی که در تقریرات فلسفی‌شان نیز نگاه عرفانی را در باب مذکور بر نگاه فلاسفه ترجیح می‌دهد.

نقش و توان عقل در کسب معرفت

عقل در نگاه امام خمینی توان کسب معرفت نسبت به برخی از امور را داراست و می‌تواند در سلوک و ارتقای مقامات عرفانی سالک به خصوص در مراحل آغازین نقش مؤثری داشته

باشد؛ زیرا هنوز سالک به مقام درک حضوری و شهودی نرسیده است و عقل می‌تواند به او کمک نماید تا معارف اولیه را کسب کند. ایشان در طرح و ترسیم مقامات عرفانی، نخستین قدم و مقامی که عارف باید سلوک را آنجا آغاز کند، مقام علم و معرفت مستند به برهان و تعقل می‌داند (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۷۰).

ایشان علم کسب شده از راه عقل و خیال را «استحضار» می‌نامد که عقل در این شناخت، نقش فاعلی دارد؛ علمی که از ملکه بسیط فعال ناشی می‌شود^۱. این علم در برابر علمی است که عقل در حصول آن نقش انفعالی داشته و از خارج کسب می‌شود که از آن با عنوان «حضور» یاد می‌شود (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۴۰).

امام مهم‌ترین معرفتی را که عقل می‌تواند آن را درک نماید و بدان اعتراف کند، علم به وجود حق تعالی می‌داند؛ وجودی که دارای اوصاف ممتاز و متمایزی از دیگر موجودات است به گونه‌ای که شباهتی میان آنها با حق وجود ندارد. امام با دلالت آدمی به دقت در نظام آفرینش تأکید دارد، عقل بشری از این طریق پی به وجود آفریدگاری قادر و حکیم خواهد برد (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۸، ۱۹۵-۱۹۷). در نگاه ایشان، برای عقل محدودۀ عمل وسیع‌تری ترسیم شده است؛ زیرا عقل پای از الهیات سلبی فراتر نهاده و می‌تواند صفات ایجابی‌ای را برای خداوند شناسایی و اثبات کند.

راه دیگری که عقل می‌تواند از طریق آنها بر وجود حق، علم حاصل کند، مباحث پیرامون وجود و علت و معلول است. امام معتقد است که علم به وجود حق و اثبات آن، از ضروریات عقلی است و هر عقل سلیمی معترف به آن است. شناخت و اثبات حق از طریق مباحث عقلی پیرامون علت و معلول نیز در زمرۀ ضروریات عقلی است. عقل از این طرق پی به وجود نامتناهی

۱. ملکه بسیطه که از آن با عنوان قوه عقلی مطلقه، عقل بسیط و علم بسیط یاد می‌شود، مقام و مرتبه‌ای است که علوم تفصیلی را در درون خود به صورت مجمل و مندمج دارد. امام خمینی در تقریرات فلسفه در تعریف علمی که محصول ملکه بسیطه است، می‌گوید: «علمی است که وقتی مسائل کثیره متعدده دفعه‌بر انسان وارد شد و از پاسخ آنها سؤال شد از آن ملکه بسیطه اجمالاً جواب برای همه مسائل حاصل می‌شود و يك حالت استحضاری در انسان تولید می‌گردد که در حقیقت آن ملکه غیبیه از غیب نفس به وجه شهودی جلوه می‌نماید، بدون آنکه جواب تفصیلی مسائل با استمداد از آن ملکه باشد، بلکه اجوبه دارای حضور اجمالی بوده و انسان به نحو بساطت به جواب همه مسائل علم داشته و این علم واحد بسیط فعال و خلاق، جواب تفصیلی همه مسائل است» (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۶۴).

واجب بالذاتی خواهد برد که علت العلل بوده و صاحب تمامی کمالات در اعلی مرتبه آنهاست که عقل در پهنه هستی مشاهده می‌کند (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۹۶-۹۷).

عقل در کنار درک عزت و جلال الهی به عنوان ربّ جهانیان، قادر است ذلّ عبودیت انسان را هم درک نماید که آغازین مرحله طریقت است و نتیجه و ثمره این شناخت، آگاهی بر مالکیت و سلطنت بی قید خداوند و صرف وجود ربط و فقر ذاتی همه عالم در برابر اوست.

و آن، چنان است که به سلوک علمی و برهان فلسفی ثابت نماید ذلّت عبودیت و عزّت ربوبیت را. و این یکی از لباب معارف است که در علوم عالیه و حکمت متعالیه به وضوح پیوسته که جمیع دار تحقّق و تمام دایره وجود صرف ربط و تعلق و محض فقر و فاقه است؛ و عزّت و ملک و سلطنت مختصّ به ذات مقدّس کبریا است و احدی را از حظوظ عزّت و کبریا نصیبی نیست و ذلّ عبودیت و فقر در ناصیه هر يك ثبت و در حاقّ حقیقت آنها ثابت است (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۱۱-۱۰).

امام خمینی برای حضور قلب در برابر معبود مراتب سه‌گانه‌ای طرح نموده که مرتبه نخست آن، حضور قلب در جلوه فعلی معبود است؛ و آن عبارت از آن است که انسان با قدم فکر و برهان، علم حاصل کند که از منتهی‌النهاییه حقایق مجردة عقلیه تا اخیره تنزلات حقیقت وجود، تعینات وجود منبسط - که فیض اشراقی و تجلی فعلی حقّ است - می‌باشد؛ و این تجلی فعلی، مقام علم فعلی حقّ است که نفس حضور در محضر ربوبیت است، به مذهب عظمای فلاسفه (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۱).

تحصیل علم به واسطه فکر و برهان، اول مرتبه حضور قلب در جلوه فعلی معبود تلقی شده است. امام معتقد است عقل به کمک قوای خود می‌تواند درک کند که تمام هستی، تعینات وجود منبسط و تجلی فعلی حقّ است و علم فعلی حقّ به موجودات به شکل تفصیلی مطابق با برهان است. توحید فعلی اولین گام در سلوک بوده و رسیدن به مقامات دیگر در گرو درک صحیح این مقام خواهد بود. پس برای عقل نقش مثبت و مؤثری در عرفان و در کسب معرفت تعریف شده و تا سالک در این منزل پای ننهد، سلوک آغاز نخواهد شد؛ زیرا معارف اولیه مورد نیاز برای سلوک هنوز کسب نشده است و ابزار کارآمد برای کسب این معارف عقل است. پس در نگاه امام، اولین

گام ایمان به معارف الهی و اصول عقاید حق، با قدم تفکر و براهین عقلی برداشته خواهد شد. ثمره دیگر درک صحیح توحید فعلی با براهین عقلی عبارت است از این‌که انسان بداند در دار وجود جز فعل حق، فعلی وجود ندارد و تصرف در امور منحصر در خداوند است. به واسطه این درک، در انسان حالت انقطاع و الجاء و توکل ایجاد می‌شود. در این حالت، انسان به حقیقت استعاده دست‌یافته و تنها به حصن حصین الهی پناه می‌برد (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۹۴: ۲۷۸). در نگاه امام، عقل توان شناخت موجودات هستی به منزله شئون الهی و آیات ربّانی را هم دارد. به باور ایشان علم محصول عقل، آیه محکمه‌ای است که عبارت از شناخت و جهت نورانی اشیاء بوده که ملازم با معرفت‌الله است و سهم عقل ادراک جهت نورانی اشیاء به‌عنوان آیات الهی است (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۵۸-۲۵۹).

نقد عقل

امام خمینی ضمن تأکید بر نقش و توانی که عقل در سلوک می‌تواند داشته باشد، نقدهایی هم بر آن وارد نموده است. حجاب اکبر خواندن، توقف در مرحله عقلی و رضایت به حدود معرفت عقلی و پرداختن به فروع فراوانی که دارد، موجب بازماندن سالک از رسیدن به حق و اشتغال به دنیا می‌گردد (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۹۴: ۱۵-۱۶).

عقل جازم برهانی که با حس رضایت از خود، دچار غرور و جزمیت گشته، به‌سادگی در دام ابلیس می‌افتد و راه برون‌رفت از این وضعیت، عدم خشنودی و دل‌بستگی به براهین عقلی و مقامی است که محصول آن است. در این صورت انسان با گذر از عقل به سوی قلب از این وضعیت سست نجات خواهد یافت (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۹۵: ۸۵).

همچنین در بند مفاهیم و کلیات بودن نقد دیگری است که از جانب امام بر عقل وارد شده است (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۷: ۵۸). تعیین و رعایت محدوده عقل نیز از نکاتی است که باید پیوسته از آن مراقبت نمود؛ زیرا عقل خارج از محدوده خویش نه تنها کمکی نخواهد کرد که حتی موجب سقوط انسان می‌شود (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۷۰).

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه در این پژوهش آمد، ابن عربی عقل را جوهری نورانی و مجرد از ماده می‌داند. قوه

ادراکی که ضبط کننده القائنات حق است و ویژگی مهم آن خاصیت تقییدی آن است. شیخ اکبر حیثیات دوگانه عقل فاعلی و عقل قابلی برای عقل ترسیم می‌کند که بر اساس آن، عقل فاعلی شامل عقل نظری و عقل عملی است. عقل نظری به لحاظ منبع معرفت، متکی به خود، مُدرک معلومات و امور ذاتاً مجرد است و توان شناخت ادراکات بدیهی مانند اثبات یگانگی خدا، ضرورت ارسال رُسل و آگاهی بر صفات سلبی و ثبوتی خداوند را دارد. عقل از حیث ابزاری که شیخ اکبر از واژه تقلید در تبیین آن بهره می‌گیرد، با استمداد از قوای مادون خود نسبت به جهان پیرامون خود علوم و معارف فراوانی کسب می‌کند؛ اما هیچ‌یک از این قوا راهی به شناخت حق ندارند. کسب معرفت تزیهی حق نهایت شناخت عقلی است. وی عقل را ناتوان از شناخت ذات حق به دلیل اجمال، ابهام، امکان خطا، خاصیت تقییدگذاری و عدم تناسب حق با قوای ادراکی انسان می‌داند؛ اما اگر قلب بتواند با قبول و تقلید معارف را مستقیم از حق دریافت کند، به ساحت طور و رای طور عقل گام نهاده و گستره نامحدودی از معارف برای او حاصل خواهد شد.

امام خمینی نیز برای عقل هوریتی نورانی قائل بوده و هدایت انسان به سوی کمالات را کارکرد اصلی عقل می‌داند. ایشان عقل را آغازین مرتبه معرفت و ایمان دانسته و این دو را مکمل هم می‌خواند. در نگاه او عقل و معارف عقلی به منزله راه و طریقی هستند که باید پیموده شود، نه مقصدی که در آن توقف نمود. ایشان برای عقل دو مرتبه عقل مجمل و عقل مفصل ترسیم می‌کند. عقل در مقام اجمال جامع تمامی حقایق، عقل کلی و فعال است و در صورت مفصل، بسط صور معقوله و مرتبه عقل بشری است. همچنین عقل به لحاظ نظری مدرک حقایق به صورت کلی بوده و مجهز به ابزار برهان است و به لحاظ عملی مدرک حقایق به صورت جزئی بوده و کمال آدمی نیز به واسطه عقل عملی حاصل می‌شود. معرفت به حق و اوصاف سلبی و ایجابی حق، مهم‌ترین معرفت عقلی است که با براهین علی و وجودی اثبات می‌گردد. توقف در مرحله عقلی، سرگرم شدن به فروعات و اسیر شدن در بند مفاهیم و کلیات از نقدهایی است که امام بر عقل وارد می‌داند.

در مقایسه آرای دو عارف مذکور آنچه مشهود است، این است که نزد ابن عربی عقل فاعلی در سلوک نقشی ندارد و اتکای به آن انسان را به معرفت حقیقی نخواهد رساند؛ زیرا ضعف و اشکال بزرگ عقل سادگی و وابستگی آن به قوای مادونش است و علم محصول این قوا دستخوش

شک و تردید می‌باشد؛ اما آنچه نزد شیخ عقل قابل‌نام گرفته، به لحاظ وسعت معلوماتی که می‌تواند بر آنها آگاهی یابد، نامحدود خواهد بود. در مقابل، امام بر نقش عقل در آغاز سلوک تکیه و تأکید فراوانی داشته و آن را هادی سالک در مقامات نخستین می‌داند؛ ایشان حتی کسب و تعلیم علوم برهانی را برای سالک قبل از ورود به طریقت بسیار مهم تلقی می‌کند. نقد مهم ایشان هم به عقل عبارت است از خودبنیادی و خودمحوری عقل و بی‌نیازی آن از طرق دیگر کسب معرفت. می‌توان گفت با همه شباهت‌هایی که میان آرای ایشان وجود دارد، دو عارف مذکور هر یک از منظر متفاوتی به این مسئله پرداخته‌اند. ابن عربی به صورت مفصل در آثار خویش این مسئله را مورد توجه بررسی قرار داده و سعی نموده جایگاه نقش معرفتی عقل را در ساحات عرفان نظری و عملی به صورت دقیق تبیین کند؛ اما نگاه امام بیشتر صبغه عرفان عملی دارد و ایشان به نقاط قوت و ضعف عقل در سلوک پرداخته‌اند.

منابع

۱. ابن ترکه، صائِن الدین علی. (۱۳۶۰) تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت آموزش عالی.
۲. ابن عربی، محیی الدین. (بی تا) الفتوحات المکیه، (دوره چهار جلدی)، بیروت: دارالصادر.
۳. _____، (۱۴۲۱ق) مجموعه رسائل، دوره ۳ جلدی، (ج ۱)، تهذیب الاخلاق و کتاب الجلاله، بیروت: دارالمحجّه البیضاء.
۴. _____ (۱۹۴۶م) فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۵. _____ (۱۳۳۶ق) التدریبات الإلهیه فی اصلاح مملکة الإنسانیة، لیدن: مطبعة بریل.
۶. _____ (۲۰۰۳ م) کتاب المعرفه، تصحیح محمد امین ابوجوهر، دمشق: دارالتکوین للطباعة و النشر.
۷. الصادقی، احمد. (۱۳۹۲) عقل و هستی در اندیشه ابن عربی، ترجمه محمدرضا وصفی و مسعود انصاری، تهران: جامی.
۸. اهل سرمدی، نفیسه و جعفر شانظری (۱۳۹۶) «ابن عربی و اجتماع نقیضین در عرصه خیال»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۷، صص ۶۷-۸۷.
۹. بهشتی، محمد. (۱۳۹۸) «محدودیت‌ها و ناتوانی‌های عقلانی عقل از دیدگاه امام خمینی»، پژوهشنامه متین، شماره ۸۲، صص ۴۱-۶۱.
۱۰. جندی، مویدالدین. (۱۴۲۳ق) شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
۱۲. حسین پور، علامرضا. (۱۳۹۵) «طریق عرفانی معرفت بر اساس تعلیقات امام خمینی بر مصباح الانس»، مجله ذهن، شماره ۶۶، صص ۳۵-۶۰.
۱۳. خمینی (امام)، سید روح الله. (۱۳۹۴) آداب صلوة (آداب نماز)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. _____ (۱۳۷۷) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۵. _____ (۱۳۷۶) مصباح الهدایه الى الخلافة و الولاية، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. _____ (۱۳۸۸) شرح چهل حدیث، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. _____ (۱۳۹۲) تفسیر سورة حمد، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. _____ (۱۳۷۸) سر الصلوة، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. _____ (۱۳۹۵) نامه‌های عرفانی، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. رودگر، محمد جواد. (۱۳۹۱) «سلوک و شهود خردگرایانه در مکتب ابن عربی»، مجله ذهن، صص ۶۱ تا ۹۷.
۲۱. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۲) ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
۲۲. شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۲) گلشن راز، تصحیح محمد حماصیان، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
۲۳. صادقی حسن آبادی، مجید و سیدمهران طباطبایی. (۱۳۹۵) «بررسی و نقد دیدگاه ابن عربی درباره مبادی برهان و یقین در عالم ماورای طبیعت»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۴، صص ۶۱-۸۱.
۲۴. کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم. (۱۹۳۳ م) التعرف لمذهب التصوف، مصر: مطبعة السعادة.
۲۵. گرجیان، محمد مهدی و خدیجه هاشمی. (۱۳۹۱) «گستره عقل نظری و عقل شهودی در عرفان از دیدگاه ابن عربی»، آیین حکمت، شماره ۱۲، صص ۲۲۵-۱۹۳.
۲۶. محمود الغراب، محمود. (۱۴۱۴ ق) الخيال عالم البرزخ و المثال من کلام الشيخ الأكبر، دمشق: دار الکاتب العربی.
۲۷. موسوی اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱) تقریرات فلسفی امام خمینی، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
۲۸. یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۵) فروغ معرفت در اسرار امامت و ولایت، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.