

## شهود عرفانی بین علم حصولی و علم حضوری از دیدگاه ابن عربی

عثمان ویندی انجای / استادیار تصوف و عرفان اسلامی جامعة المصطفی العالمیه، قم

osweye03121979@gmail.com

ابوالفضل کیاشمشکی / دانشیار گروه فلسفه علم، دانشکده مدیریت علم و فناوری دانشگاه صنعتی امیرکبیر

akia45@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۵

### چکیده

هدف مقاله پیش‌رو این است که رابطه شهود عرفانی و علم حضوری را با توجه به نصوص ابن عربی بررسی و نقد کند. از این رو، سؤال آن از این قرار است: آیا دلیلی، به‌ویژه از ابن عربی، بر حضوری بودن شهود عرفانی در دست داریم؟ بدیهی است که روش این بحث باید استقرایی، همراه با تحلیل باشد تا همه نصوص مربوطه از لحاظ دلالت، تحلیل و بررسی شود. ضرورت این بحث، به سبب رابطه تنگاتنگ شهود و علم حضوری در ذهن بسیاری از پژوهشگران، آشکار است. پیشنهاد مقاله، با توجه به ضعف شواهد دیگر، این است که حضوری بودن شهود عرفانی را می‌توان از لحاظ تأمل در معنای لغوی آن فهمید؛ وگرنه حصولی بودن آن، طبق نظر ابن عربی متعین می‌شود؛ ولی نه هر علم حصولی؛ بلکه علم حصولی‌ای که از جنس علم حدسی است. تفسیر شهود به علم حدسی، هم با مفهوم القا سازگار است و هم با دیدگاه عرفای پیش از ابن عربی کاملاً هماهنگ است.

**کلیدواژه‌ها:** شهود، عرفان، علم حصولی، علم حضوری، ابن عربی.

مفهوم شهود، علم حصولی و علم حضوری، از مهم‌ترین مفاهیم استفاده شده در این مقاله است. از این‌رو ضروری است که ابتدا به شرح معانی آنها و سپس به بیان ضرورت مسئله، بیان روش تحقیق، همراه با پیشینه تاریخی آن پرداخته شود.

شهود مصدر فعل «شهد» بوده و معانی لغوی زیادی برای آن ذکر شده است. جوهری قائل است: «الشهادة بأمراً ما، بمعنى القطع بخبر» (جوهری، ۱۴۳۰، ص ۳۰۳). طبق نص جوهری، مشاهده چیزی، به معنای رسیدن شاهد یا مشاهده به خبر جزمی و یقینی است. شهادت دادن و دیدن نیز از دیگر معانی شهود است (همان، ص ۳۰۳). این معنای دوم به بحث ما نزدیک‌تر است.

*ابن منظور در لسان العرب* نقل می‌کند: «شهد کسی است که هیچ چیز از علم او غایب نیست» (ابن منظور، ۱۴۱۶، ص ۲۲۲). او سپس بین مفهوم شهید، علیم و خبیر بر اساس متعلق آنها فرق گذاشته است؛ زیرا امکان دارد علم لا بشرط نسبت به امور ظاهری و باطنی، یا متعلق به امور باطنی تنها یا متعلق به امور ظاهری تنها باشد؛ و عالم را به اعتبار امور باطنی «خبیر» و به اعتبار امور ظاهری «شهدید» گویند (ر. ک: همان، ص ۲۲۲). به نظر می‌رسد که *ابن منظور* در تفریق بین این معانی، تا حدودی از عرفا اثر پذیرفته است.

در این دو تعریف، عنصر علم و معرفت موج می‌زند؛ یعنی اگر کسی چیزی را مشاهده کند، معنای آن مشاهده این است که متعلق مشاهده نزد او معلوم و مکشوف شده است. در این دو تعریف لغوی از واژه شهود، «حضور» هم ملاحظه می‌شود؛ که در هنگام بررسی استدلال‌ها، برای اثبات حضوری بودن شهود عرفانی، به آن پرداخته خواهد شد.

قیصری در بررسی مفهوم القائنات عرفانی، فرقی بین معنای شهود و کشف قائل نشده است. این کار او موجب شده است تا بعضی از محققان ادعا کنند که بحث وی، بر قدر متیقن این دو مفهوم متمرکز شده است (ر. ک: امینی نژاد، و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۵۴)؛ در حالی که در متون عرفای سابق، تفاوت چشمگیری بین این دو مفهوم وجود دارد.

*ابونصر سراج* در تعریف مشاهده می‌نویسد: «مشاهده به معنای حضور پیدا کردن است و این یعنی نزدیک شدن» (سراج طوسی، ۱۴۲۸، ص ۱۰۰). مشاهده، طبق این نص، سالک را به حقایق از جمله خدا نزدیک می‌کند. او در همین راستا از عمرو بن مکی هم نقل کرده است که «مشاهده به معنای حضوری است که مستلزم نزدیک شدن سالک به حقایق، همراه با حالت یقین باشد» (همان، ص ۱۰۱).

قشیری مرحله محاضره را مقدمه مکاشفه قرار داده و مکاشفه را راه سالک به سوی مشاهده دانسته است (ر. ک: قشیری، ۲۰۰۹، ص ۸۲). رأی *خواجہ* هم در *منازل* همین است: «مشاهده، همه حجاب‌ها را از بین می‌برد و مرتبه آن فوق مرتبه مکاشفه است» (کاشانی، ۱۴۳۱، ص ۱۱۵).

ابن عربی برعکس خواجه، شهود را وسیله معرفت ذوات اشیا، و کشف را روش رسیدن به معانی می‌داند. ذات اقدس الهی از نظر ابن عربی، فقط با کشف از ورای حجاب قابل درک است که شهود هرگز به آن نمی‌رسد: «متعلق مکاشفه، معانی است؛ درحالی که متعلق مشاهده ذوات است» (ابن عربی، ۱۴۲۰، ص ۱۸۶). او سپس گفته است: «مکاشفه از نظر ما، فوق مشاهده است؛ مگر اینکه ذات الهی در چنگ مشاهده بیاید؛ چیزی که نمی‌تواند اتفاق بیفتد» (همان، ص ۱۸۶).

بنابراین مشاهده از نظر عرفا، مرتبه‌ای از علم و یقین، و یقین مرتبه‌ای از کاشفیت واقع است؛ همان‌طور که علم برهانی هم مرتبه‌ای از کاشفیت را تشکیل می‌دهد. با توجه به مؤلفه حضور - که اهل لغت آن را عنصر مقوم معنای لغوی دانسته‌اند - می‌توان گفت که چرا محققان در زمینه عرفان به حضوری بودن شهود عرفانی توجه داشته‌اند؛ یا چرا بر نفی واسطه بین عارف و معروف اصرار می‌ورزیده‌اند.

ابن عربی عبارتی دارد که همه اتجاهات در این زمینه را خلاصه کرده است: «والمشاهدة عند الطائفة رؤیة الأشیاء بدلائل التوحید ورؤیته فی الأشیاء وحقیقتها الیقین من غیر شک»؛ مشاهده نزد اهل فن، دیدن اشیا با ادله توحید و دیدن او [خدا] در موجودات است و حاصل آن دیدن، یقینی است که از هر نوع شک به دور است (همان، ص ۱۸۵).

این واقعیت مفهوم شهود نزد عرفاست و جایی، نه در نصوص ابن عربی و نه در نصوص عرفای پیشین، دیده نشده است که کسی با نص صریح، شهود را علم حضوری در مقابل علم حصولی دانسته باشد یا بر عنصر کاشفیت آن تأکید کرده باشد؛ حتی گاهی می‌توان نصوص بسیاری را بر علم حصولی حمل کرد و آن را از جنس حدس دانست.

## ۱. علم حصولی و علم حضوری

فلاسفه و منطقدانان، علم را به حصولی و حضوری تقسیم کرده‌اند. فرق آن دو، طبق نظر مشهور، در ضروت واسطه بین عالم و معلوم در علم حصولی و نبود واسطه در علم حضوری است. علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة*، ماهیت و وجود را ملاک حصولی و حضوری قرار داده است؛ یعنی اگر علم به ماهیت تعلق گرفت، آن علم حصولی است و اگر به وجود تعلق گرفت، علم حضوری به وجود می‌آید (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۵).

بین عرفان‌پژوهان مشهور شده است که شهود عرفانی از مصادیق اعلم حضوری است. اگر علم حضوری به معنای واسطه نداشتن بین عالم و معلوم باشد، پس عبارات ذیل از ابن عربی، یا شهود عرفانی نیست یا علم حضوری: «فلا يشهد القلب ولا العين إلا بصورة معتقدة فی الحق»؛ قلب و چشم بصیرت، حق را نمی‌بینند، مگر از راه صور عقاید (قیصری داود، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۸۰۷).

فرق بین مشاهده و رؤیت از دیدگاه/بن‌عربی، در همین است. از نظر او، مشاهده همواره با واسطه عقاید و صورت است؛ درحالی که رؤیت بدون واسطه صورت می‌گیرد:

فرقنا بین الرؤیة والمشاهدة ولقلنا فی المشاهدة أنها شهود الشاهد الذی فی القلب من الحق وهو الذی قید بالعلامة، والرؤیة لیست كذلك ولهذا قال موسی «رب أرنی أنظر إلیک» وما قال أشهدنی فإنه مشهود له ما غاب عنه. بین رؤیت و مشاهده فرق گذاشتیم. در مورد مشاهده گفتیم که همان شهود شاهد است؛ یعنی حقیقتی که شاهد در قلب خود تماشا می‌کند؛ برخلاف رؤیت، که در آن [حقیقت را بدون وساطت صورت می‌بیند]... (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۸۶).

درباره این نصوص/بن‌عربی چه باید گفت؟ آیا این عقاید واسطه مفهومی بین عارف و معروف نیستند؟ در مقابل این پرسش، یا باید دست از تعریف مشهور برداریم یا باید شهود را از مجموعه علم حضوری خارج کنیم و هیچ کدام با توجه به شهرت آن دو مسئله، کار آسانی نیست. اگر مباحث عرفانی را با مباحث فلسفی بسنجیم، برای مفهوم واسطه، دو معنا پیدا خواهد شد: ۱. نفی کسب؛ یعنی علم شهود از راه کسب به وجود نمی‌آید؛ ۲. نفی مفهوم بین عارف و معروف. در این مورد، یا استدلال نفی می‌شود یا مطلق مفهوم. اگر مطلق مفهوم نفی شود، نمی‌توانیم علم عارف را به حدس تفسیر کنیم. منشأ مشکلات بسیاری از مباحثی که در این راستا ارائه شده، بی‌توجهی و بی‌دقتی در همین مسئله است.

## ۱-۱. بیان موضوع

از نظر محققان، نسبت منطقی بین شهود و علم حضوری، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر شهود عرفانی تحت مصادیق علم حضوری مندرج است؛ درحالی که برخی از مصادیق علم حضوری، مثل علم هر انسانی به نفس خودش، شهود عرفانی نیست.

بحث حاضر عهده‌دار این بحث نیست که بر حضوری بودن شهود عرفانی دلیلی به‌طور مطلق در دست هست یا نه؛ بلکه در این مقاله دنبال دلیل خاصی هستیم که قابل نسبت دادن به/بن‌عربی باشد. در این راستا باید تک‌تک شواهد از لحاظ قوت و دلالت، بررسی شوند. به نظر می‌رسد مسئله حضوری بودن شهود عرفانی، فی‌الجمله یکی از مسائلی است که همه محققین بر آن اتفاق نظر دارند. فایده آن در دو جا قابل ملاحظه است: ۱. اهمیت دادن به تحقیق‌های موردی و ضرورت دوری از اطلاق‌های بی‌اساس؛ ۲. می‌فهماند که آیا/بن‌عربی هم در این اجماع هست یا نه؟ پس سؤال تحقیق از این قرار است: چه دلایلی بر علم حضوری بودن شهود، از دیدگاه/بن‌عربی وجود دارد؟

## ۱-۲. ضرورت تحقیق

بدون شک موقف/بن‌عربی در مباحث عرفانی، مهم و سرنوشت‌ساز است. از این‌رو ضرورت تبیین هر مسئله در مباحث عرفانی از نظر او، آشکار می‌شود. در موضوع مورد بحث، تا آنجا که تتبع کردیم، موقف/بن‌عربی تصریح نشده است. بنابراین، بررسی «شهود عرفانی بین علم حصولی و علم حضوری از نظر/بن‌عربی»، ضروری می‌نماید.

### ۳-۱. روش تحقیق

روش این مقاله مرکب از چند عنصر است: ۱. فرق گذاشتن بین نصوص *ابن عربی* و نصوص شارحان *ابن عربی*، اعم از عرفا مثل قونوی، *کاشانی* و *قیصری* و فلاسفه همچون *صدرالدین شیرازی*. دلیل ما در این کار این است که شارحین *ابن عربی* صاحب نظرند. به همین دلیل در تبیین آرای *ابن عربی*، خیلی از این شارحین اجتهاد کردند؛ ۲. استقرای ادله‌ای که از آرای *ابن عربی* به طور مستقیم فهمیده می‌شوند و دلیل تمرکز بر *ابن عربی*، با توجه به عنصر اول، روشن است؛ ۳. عنصر سوم، استقرای نصوص شارحین *ابن عربی* است؛ ۴. عنصر تحلیل؛ یعنی تحلیل همه شواهدی که یافته‌ایم.

اگر پرسیده شود که فایده استقرای نصوص شارحان چیست، پاسخ می‌دهیم که به دو دلیل به این نصوص اهمیت داده می‌شود: ۱. قوت یا ضعف آن مورد سنجیده شود؛ ۲. تأکید بر ضرورت کاوش‌های تاریخی است. به نظر ما، مباحثی از این دست، باید همواره ساختارمندانه مطالعه شوند؛ چون ساختار و هندسه فکری هر متفکر، دریچه ذاتی به سمت افکار خاص و خالص اوست.

### ۴-۱. پیشینه تحقیق

مشابه بحث ما، مباحثی صورت گرفته است که به آنها اشاره می‌شود:

۱. کتاب *علم حضوری و شهود*، نوشته *ابراهیم داجو*. در این کتاب به دیدگاه *ابن عربی* به صورت خاص پرداخته نشده است تا دلایل و شواهد لازم بررسی شده باشد. از این رو کتاب یاد شده مباحث مطرح در این مقاله را پوشش نداده و تأثیری در سرنوشت آن نداشته است.

۲. کتاب *ماهیت معرفت عرفانی*، نوشته *مسعود اسماعیلی* را می‌توان پیشینه مناسبی برای این بحث دانست. در این کتاب برای تفریق بین معانی بی‌واسطه تالاشی چشم‌گیر دیده می‌شود (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۷، ص ۵۸۲)؛ چیزی که در بسیاری از تحقیقات از آن غفلت شده است؛ ولی با این حال باز بی‌واسطه را کاملاً بررسی نکرده و نتوانسته است حضوری بودن شهود عرفانی را از راه نصوص *ابن عربی* برای ما ثابت کند.

۳. چند مقاله هم نوشته شده‌اند که در لابه‌لای آنها به رابطه شهود و علم حضوری تا حدودی توجه شده است. مقالاتی مثل «معرفت شهودی در عرفان اسلامی»، نوشته *محمد فنایی اشکوری*، و «ملاک‌های معرفتی شهود عرفانی»، نوشته مهدی ایمانی مقدم. از نظر نگارنده، عیب این دو مقاله این است که بی‌واسطه بودن شهود را مقوم شهود دانسته‌اند (ر.ک: فنایی اشکوری، ش ۵، ص ۱۴۴؛ ایمانی مقدم، ش ۱۹، ص ۹) ولی با توجه به اینکه نفی واسطه، مساوی با حضوری بودن نیست، به نتیجه واضحی نرسیده‌اند.

### ۲. خاستگاه اندیشه حضوری بودن شهود عرفانی

طی مباحث مقدماتی گذشته به مهم‌ترین مقدماتی که لازم و ضروری به نظر می‌رسید، اشاره شد. اینک خاستگاه اندیشه حضوری بودن شهود عرفانی را بیان می‌کنیم؛ و سپس به تحلیل تک‌تک شواهد آن می‌پردازیم.

ادعا شده است که شهود از تمام مراتب علم حصولی جداست؛ یعنی عنصر «حضوری» مقوم شهود عرفانی و کشف معنوی است. برخی برای اثبات این مطلب، به حرف‌های ابن‌عربی هم استناد کرده‌اند؛ مثل این عبارت: «علوم النور علی قسمین: علوم کشف و علوم برهان بصحیح فکر»؛ علوم نور بر دو قسم است: علوم کشف و علوم برهان از راه فکر درست (همان، ص ۲۴۱)؛ یا این تعبیر: «من العلوم ما یغیب عندها متکلم علی البسیطة، بل کل صاحب نظر و برهان لیست له هذه الحالة فإنها وراء النظر العقلی»؛ نوعی از علوم است که فوق مستوای آدم‌های ساده است؛ حتی صاحب برهان هم این سنخ علم را ندارد (همان، ص ۵۴).

تا آنجا که درباره علم حصولی گفت‌وگو می‌کنیم، باید برای رسیدن به یقین، از برهانی که مصداق اتم آن است، کمک بجوییم. به همین دلیل این، ادعای علم دیگری از سوی عارف، فیلسوف را به تأمل وامی‌دارد و شاید او را تا حدودی مبهوت سازد. برخی از فلاسفه فکر خود را از این مخصصه، با انکار کاشفیت شهود مدعی، آزاد و راحت کرده‌اند. دلیلشان بر این اقدام این است که علم باید با بدیهیات سنجیده شود. عارف ادعای علمی را دارد که فوق برهان است و این ضرورتاً باطل است و هر علمی که مخالف آن است، باطل است (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰).

برخی دیگر پس از تأمل در تعبیرات عرفا، از آن تعبیرات استنباط کرده‌اند که غیر از روش عقلی، روش دیگری هم برای رسیدن به حقایق وجود دارد. شاید ادعای حضوری بودن شهود عرفانی از همین تعبیرهای عرفا نشئت گرفته و سهروردی در قرن هفتم به آن تصریح کرده است (ر.ک: حائری یزدی، ۱۹۹۱، ص ۵۵).

### ۳. بررسی شواهد حضوری بودن شهود عرفانی

#### ۳-۱. شاهد اول

ابن‌عربی علم را به عقلی، ذوقی و احوالی تقسیم کرده است (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۲۰، ص ۵۴). این دسته‌بندی علم از سوی ابن‌عربی، حضوری بودن شهود عرفانی را، فرضاً می‌رساند. او در مورد علم احوالی می‌نویسد: «فلا یقدر عاقل علی أن یحدّها، ولا یقیم علی معرفتها دلیلاً»؛ هیچ عاقلی نمی‌تواند علم احوالی را تعریف کند و نمی‌تواند بر معرفت آن دلیلی اقامه نماید (همان، ص ۵۴).

در هر تقسیمی، باید بین اقسام نسبت تباین برقرار باشد. بنابراین علم احوالی تا از علم عقلی متباین نباشد، امکان ندارد که هر دو اقسام یک مقسم باشند. ابن‌عربی در موارد زیادی از این تقسیم استفاده کرده است. از عبارات عرفا فهمیده می‌شود که وقتی درباره علم عقلی سخن گفته‌اند، مرادشان نفی علم حصولی در مقابل علم احوالی؛ است. نه اینکه علم احوالی از علم عقلی بالاتر است یا سکوت در مورد علم حسی و خیالی است؛ بلکه سلب علم عقلی، تمام مراتب علم با واسطه مفهوم را به طریق اولی سلب خواهد کرد.

بنابراین از نظر ابن عربی، باید علم احوالی از تمام علوم حصولی فاصله گرفته باشد، وگرنه این تقسیم هیچ ارزشی ندارد؛ و چون علم به حصر عقلی منحصر بین حصولی و حضوری است، باید علم احوالی را مصداقی از مصادیق علم حضوری دانست؛ و مطلوب از این جهت ثابت می‌شود.

اشکال این نوع شواهد این است که سیاق کلمات را معمولاً نادیده می‌گیرند. اگر عبارت ابن عربی را در سیاق و ساختار خود بخوانیم، پی می‌بریم که ایشان درصدد نفی تمام مراتب علم حصولی نیست؛ بلکه می‌خواهد بگوید که این علم از راه تأمل به وجود نمی‌آید. ابن عربی چنین گفته است:

«من العلوم ما یغیب عند کل متکلم علی البسیطة، بل صاحب نظر و برهان لیست له هذه الحالة فإنها وراء النظر والعقلی»؛ علمی است که فوق فهم آدم‌های ساده است؛ بلکه اصحاب علوم نظری و برهانی هم بر آن علوم واقف نیستند؛ زیرا آن علوم [علوم احوالی] فراتر از نظر و عقل است (همان، ص ۵۴).

ابن عربی این عبارت را قبل از ذکر آن عبارت به عنوان مقدمه ذکر کرده است. با تأمل در کل عبارت، متوجه می‌شویم که وی درصدد نفی تأمل و نظر است؛ البته نه هر علم عقلی‌ای.

از اینجا فهمیده می‌شود که یک مرتبه‌ای از علم حصولی، در حین استدلال، مورد غفلت قرار گرفته است و آن مرتبه‌ای از علم حصولی مانند حدس است که از راه تأمل به وجود نمی‌آید. اگر از این اشکال بگذریم باز هم نمی‌توان به این عبارت برای اثبات حضوری بودن شهود تمسک جست؛ زیرا این عبارت می‌گوید، با علم عقلی نمی‌توان اتفاقی را که در علم احوالی و ذوقی می‌افتد، درک کرد. این کجا و مقصود مستدل کجا؟

## ۲-۳. شاهد دوم

در موارد زیادی شاهدیم که عرفا علوم شهودی را به علوم حضوری معروف تشبیه کرده‌اند؛ مثل متن ذیل از ابن عربی: «كالعلم بحلاوة العسل و مرارة الصبر و لذة الجماع و العشق و الوجد و الشوق و ما شاكل هذا النوع من العلوم»؛ [علم احوالی را] به آگاهی از شیرینی عسل و تلخی صبر و لذت آمیزش و وجد و اشتیاق عرفانی و چیزهای که مثل همین علوم هستند [تشبیه کرده است]. (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۴).

صدرالمتألهین شیرازی نیز چنین تعبیری دارد: «هی علوم کشفیه، لا یکاد النظر یصل إلیها إلا بذوق و وجدان، کالعلم بکیفیه حلاوة السكر، لا یصل بالوصف فمن ذاقه عرفه»؛ علمی کشفی است که با نظر و تأمل نمی‌توان آنها را درک کرد مگر با ذوق و وجدان؛ مثل علم به چگونگی شیرینی شکر که با وصف قابل بیان نیست؛ فقط باید آن را چشید. اگر کسی آن را بچشد، آنکه به آن علمی پیدا می‌کند [که همان علم کشفی است] (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ص ۱۴۵).

شاید کسی بخواهد برای اثبات حضوری بودن شهود عرفانی، به این عبارت‌ها تمسک کند؛ ولی در حقیقت، این عبارت‌ها ارزش علمی ندارند؛ بلکه فقط تمثیل و تشبیه است و خالی از ابهام هم نیستند. به همین دلیل، به درد این مطلب برای اثبات مدعا نمی‌خورند. افزون بر این، این عبارت‌ها نمی‌توانند علم حدسی را از علم ذوقی و احوالی جدا کنند.

نفی خواص و ویژگی‌های علم حصولی از علم شهودی، شهود را متعین به علم حضوری می‌کند. سه ویژگی برای علم حصولی ذکر کرده‌اند: ۱. واسطه مفهومی؛ ۲. قبول خطا؛ ۳. قبول شک و تردید؛ اما علم حضوری، نه واسطه‌پذیر است و نه شک‌بردار.

در شاهد اول، از راه تقسیم علوم به احوالی و عقلی، خواستیم علم احوالی متعین در علم حضوری را استنتاج کنیم. طبق تتبع ما، ابن عربی برای اثبات این مطلب نص صریحی ندارد؛ ولی بعضی محققان از برخی عبارات ابن عربی نفی واسطه را فهمیده‌اند. ابن عربی می‌نویسد:

فكل قلب تجلت فيه الحضرة الإلهية... فذلک قلب المشاهد... فانظر وفقك الله في القلب علی حد ما ذکرناه و انظر هل تجعله العلم فلا یصح و إن قلت الصقالة الذاتية له فلا سبیل و لكن هی سبب كما إن ظهور المعلوم للقلب سبب و إن قلت السبب الذی یحصل المعلوم فی القلب فلا سبیل و إن قلت المثال المنطبع فی النفس من المعلوم و هو تصور المعلوم فلا سبیل فإن قيل لك فما هو العلم فقل: درک المدرک علی ما هو علیه فی نفسه (ابن عربی، ۱۴۲۰، ص ۹۱-۹۲).

استاد اسماعیلی، پژوهشگر فاضل، تلاش کرده است که از تعبیر «المثال المنطبع» و تعبیر «المدرک علی ما هو علیه فی نفسه»، حضوری بودن شهود عرفانی را استنباط کند. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

اگر در عبارت فوق، تنها با بخش اخیر عبارت روبه‌رو بودیم؛ نمی‌توانستیم ظهور عبارت پیشین را نادیده بگیریم؛ اما با مقابله‌ای که ابن عربی میان حقیقت علم (درک المدرک علی ما هو علیه) و صورت علمیه دخیل در علم حصولی و دیگر وسایط احتمالی میان عالم و معلوم برقرار ساخت و با عنایت به صدر عبارت، روشن می‌شود که از نظر وی، با تحقق اسباب علم (صقالت ذاتی قلب و سبب حصول معلوم نزد قلب)، آنچه برای قلب حاصل می‌شود، خود معلوم، یا به تعبیر بهتر، تجلی‌ای از وجود معلوم است که آگاهی به آن از سوی قلب، بی‌واسطه است (اسماعیلی، ۱۳۹۷، ص ۵۸۴).

تکلف در استدلال برای شرح این عبارت، به خوبی پیداست؛ زیرا عبارت/ ابن عربی ربطی به این مسئله ندارد. نه از مفهوم «درک المدرک علی ما هو علیه» به تنهایی چنین چیزی قابل استخراج است و نه همراه با مفهوم «المثال المنطبع»؛ بلکه عبارت/ ابن عربی به این معناست که علم حقیقی وقتی حاصل می‌شود که حقیقت معلوم درک شود.

اما در خصوص عدم قبول تردید و شک در مورد علوم شهودی باید گفت که این صفت مختص به علوم حضوری نیست؛ برخی مراتب علوم حصولی، همچون علوم بدیهی نیز شک‌بردار نیستند.

هرچند ابن عربی به حضوری بودن شهود عرفانی تصریح نکرده است، ولی وقتی شخصیت‌هایی چون سهروردی و صدرالمتألهین شیرازی به این مطلب اذعان کرده‌اند، اذعان آنان می‌تواند دلیل این مطلب باشد. عارف ذوق عارف

دیگر را بهتر از غیر عارف درک می‌کند. اصلاً عرفا ادعا کرده‌اند که غیر عارف نمی‌تواند به ذوق عرفانی برسد؛ چنانکه در شاهد اول، به این مسئله اشاره‌ای شده است.

سهروردی می‌نویسد: «المشاهدة ليست بصورة كلية بل المشاهدة بصورة جزئية، فلا بد و أن يكون للنفس علم إشراقى حضورى ليس بصورة»؛ مشاهده از جنس علم کلی صوری نیست، بلکه مشاهده علم صوری جزئی است و باید برای نفس، علمی اشراقی باشد که صورت نباشد (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۴۸۴). صدرالدین شیرازی هم می‌نویسد: «ولا نعى بالوجود إلا ذلك الكون والذى لا يمكن تعقله وإدراكه إلا بالشهود الحضورى»؛ مقصود ما از وجود، آن حقیقتی است که مورد ادراک نمی‌شود، مگر با شهود حضوری (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۱۵).

بر این تقریر، دو مسئله مترتب است: ۱. شهود عرفانی مطلقاً به دلیل دوری این دو عارف، علم حضوری است؛ ۲. زبان ابن عربی برای تصریح به مسئله، شاید آن قدر غنی نبوده؛ وگرنه به این مسئله تصریح می‌کرد. در این مقاله درباره دیدگاه سهروردی و صدرالدین شیرازی مناقشه نمی‌کنیم؛ ولی نمی‌توانیم از دیدگاه آنها نظر ابن عربی را، از لحاظ روشی که در این مقاله به کار گرفته شد، استخراج کنیم. محققان معاصر همواره می‌کوشند تا اثبات کنند که زبان عرفا و فلاسفه متأخر، از زبان عرفا و فلاسفه قدیم غنی‌تر است؛ اما بین زبان عرفا و فلاسفه متقدم و متأخر نسبت‌های دیگر هم قابل تصور است. ممکن است زبان عرفا و فلاسفه قدیم در بسیاری از موارد و در بیان برخی مسائل، غنی‌تر از زبان جدید باشد؛ چنانکه که گاهی به کلمات ابن سینا یا سهروردی مراجعه می‌کنیم تا انحرافات را که در اصطلاحات رخ دادند، تصحیح کنیم. شاید زبان ابن عربی برای شهود عرفانی، از زبان صدرالدین شیرازی در برخی موارد مناسب‌تر باشد. البته ترقی تدریجی در غنای زبانی، انکارناپذیر است.

### ۳-۵. شاهد پنجم

اتحاد عالم با معلوم، شاهد دیگری بر حضوری بودن علم شهودی است. صدرالدین قونوی در بیان اتحاد بین عالم و معلوم می‌نویسد: «اعلم أن حصول العلم بالشيء كائنا ما كان و كمال معرفته موقوف على الاتحاد بذلك المعلوم و الإتحاد بالشيء موقوف على زوال كل ما يتمييز به العالم عن المعلوم»؛ بدان که علم حصولی به چیزی، هر چه باشد، متوقف بر اتحاد با آن معلوم است و اتحاد با چیزی متوقف بر از بین بردن مابه‌التمایز بین عالم و معلوم است (قونوی، ۱۴۲۸، ص ۳۲).

اتحاد بین عالم و معلوم، از راه‌های زیادی قابل دفاع است؛ ولی از اتحاد بین آن دو نمی‌توان حضوری بودن شهود را نتیجه گرفت. صدرالدین شیرازی اتحاد بین محسوس و محسوس را پذیرفته (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۳-۳۳۴)، ولی حضوری بودن علم حسی را نتیجه نگرفته است.

اگر رابطه حضورى بودن شهود عرفانى، از راه معنى لغوى آن تحليل شود آنگاه مى توان از آن دفاع كرد. اين شاهد، به نظر نگارنده، قوى ترين شاهدهاست؛ ولى بايد اثبات كرد كه اولاً: معنى اصطلاحى شهود از معنى لغوى بدون تصرف گرفته شده است؛ ثانياً: معنى لغوى آن مستلزم حضورى بودن شهود است؛ ثالثاً: عرفا به اين مسئله عنايت داشته اند.

*ابن فارس* در بيان اصل لفظ شهود مى نويسد: «الشين و الهاء و الدال أصل واحد يدل على حضور و علم و اعلام»؛ شين و ها و دال [شهد] اصل واحدی است که به حضور و علم و اعلام دلالت می کند (ابن فارس، ۱۴۲۲، ص ۵۱۷). جوهرى هم مى نويسد: «المشاهدة: المعاينة، و شهده شهودا»؛ أى حضره؛ مشاهده به معنى دیدن است و معنى شهود چیزی، در محضر آن حضور پیدا کردن است (جوهرى، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۰۳). *ابن منظور* نیز نوشته است: «الشهيد الذى لا يغيب عن علمه شىء، و الشهيد الحاضر»؛ شهيد کسی است که به همه چیز واقف است و شهيد يعنى حاضر (ابن منظور، ۱۴۱۶، ص ۲۲۲). *راغب اصفهانی* عصاره تمام اين کلمات را چنين آورده است: «لشهود والشهادة: الحضور مع المشاهدة إما بالبصر أو بالبصيرة»؛ شهود و شهادت: حضور با مشاهده کردن است. حال اين مشاهده خواه با چشم ظاهرى صورت گرفته باشد و خواه با چشم بصيرت (اصفهانى، ۱۴۲۹، ص ۴۶۵).

تقریباً تمام اهل لغت، مفهوم «حضور» را عنصر مقوم شهود مى دانند. در مباحث مقدماتى مقاله، به کلمات عرفای پیشین اشاره شد. آنجا روشن شد که آنان همان معنى لغوى مصطلح را بدون هيچ تصورى مطرح کردند و *ابن عربى* با عنايت و بزه‌هاى کار عرفا را تأييد کرده است؛ اما سؤال اين است: از کجا فهميديم که *ابن عربى* به اين مسئله عنايت داشته است؟ در پاسخ گفتنى است: از دو کارى که *ابن عربى* کرده است، مى توان اين عنايت را فهميد: ۱. او بين شهود و کشف فرق گذاشته است؛ ۲. حسی بودن شهود را ادعا کرده است.

*ابن عربى* درباره مسئله اول مى گويد: «علم أن المكاشفة متعلقها المعانى، و المشاهدة متعلقها الذات»؛ بدان که متعلق کشف، معانى اند؛ چنانکه متعلق شهود، ذوات اند (ابن عربى، ۱۴۲۰، ص ۱۸۷).

ادعای نویسنده اين است که دليل *ابن عربى* بر وی فرق گذاشتن بين معنى شهود و کشف، به معنى لغوى شهود بر مى گردد؛ زیرا مشاهده را مساوى با علم حسی دانسته است؛ چنانکه مى گويد: «إن المشاهدة أبدا للقوى الحسية»؛ مشاهده همیشه با قواى حسی صورت مى گيرد (همان، ص ۱۸۸). و به صورت دقيق تر مى نويسد: «فحظ المشاهدة ما أبصرت و ما سمعت و ما طعمت و شممت و ما لمست» (همان، ص ۱۸۸).

فرمايش *ابن عربى* در اینجا، همان حرف اهل لغت است. اين دليلی است بر اینکه وی مفهوم شهود را با عنايت ویژه برگزيده است. اگر اين شاهد با اين توضيحات پذيرفتنى باشد، مى توان علم شهودى را از نظر وی به لحاظ ماهيت، از جنس علم حضورى دانست. در غير اين صورت، حسب نصوصى که پيدا کرديم، بايد آن را علم حدسى دانست. علم حدسى هم مزايای علوم القايی را دارد؛ زیرا خودش در واقع علمى القايی است که بدون تأمل و تدقيق، نصيب عالم مى شود.

## نتیجه‌گیری

۱. حضوری بودن شهود عرفانی از دیدگاه ابن عربی، از لفظ «شهود» به لحاظ لغوی قابل استخراج است؛ وگرنه شواهدی که در دست داریم، فقط حدسی بودن شهود را می‌رسانند؛ ۲. نسبت حضوری بودن شهود عرفانی به همه عرفا، به بررسی بیشتری نیاز دارد؛ زیرا بر این مطلب شواهد کافی اقامه نشده است؛ ۳. جایگاه ساختار فکری ابن عربی، به ویژه ساختار زبانی وی، باید جدی‌تر گرفته شود.

## منابع

- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، (۱۳۸۱ ش)، *تمهید القواعد*، تصحیح: آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ابن عربی، محی الدین، محمد بن علی، ۱۴۲۰ ق، *الفتوحات المکیه*، تصحیح: احمد شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، ابو الحسین احمد، ۱۴۲۲ ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، ۱۴۱۶ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسماعیلی، مسعود، ۱۳۹۶، *ماهیت معرفت عرفانی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اصفهانی، راغب، ۱۴۲۹ ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان، تهران، طلیعه النور.
- ایمانی مقدم، مهدی، ۱۳۸۹، «ملاک‌های معرفتی شهود عرفانی»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ش ۱۹، ص ۷-۴۰.
- بابایی، مهدی و همکاران، ۱۳۹۰، *مبانی عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- جوهری، أبونصر إسماعیل بن حماد، ۱۴۳۰ ق، *الصحاح*، چ پنجم، بیروت، دار الإحياء التراث العربی.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۹۱ ش، *علم حضوری*، ترجمه: سیدمحسن میری، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- سراج طوسی، أبونصر عبدالله بن علی، ۱۴۲۸ ق، *اللمع فی التصوف*، تصحیح: کامل مصطفی الهنداوی، چ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۵۵ ش، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و تقدیم: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمثلهین، ۱۴۱۹ ق، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۸۲ ش، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۴۲۹ ق، *المبدأ والمعاد*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ ش، *نهایة الحکمة*، تصحیح: غلامرضا فیاضی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- فناهی اشکوری، محمد، ۱۳۹۰، «معرفت شهودی در عرفان اسلامی»، *پژوهش‌نامه عرفان*، ش ۵، ص ۱۳۷-۱۵۷.
- قشیری، عبدالکریم، ۲۰۰۹ م، *الرسالة القشیریة*، چ چهارم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین، ۱۴۲۸ ق، *الفتوحات الإلهیة*، تحقیق: احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قیصری، داود، ۱۴۲۶ ق، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۳۱ ق، *شرح منازل السائرین*، تصحیح و تحقیق: محسن بیدارفر، بیروت، منشورات الرضا.