

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

مقایسه دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مسئله حدود و قلمرو عقل در شناخت حق تعالی

دکتر بهزاد مرتضایی*

چکیده

عقل به مثابه یکی از ابزارهای شناخت و معرفت انسانی جایگاه رفیعی بین فلاسفه و اندیشمندان دارد، اما در عرفان بسیاری از عارفان، عقل را حجاب شناخت و معرفت می‌دانند، موضوع اصلی در عرفان نظری ابن عربی و نگرش عرفانی ملاصدرا، شناخت اسما، صفات و افعال حق تعالی است. ابن عربی در عین احترام به جایگاه عقل، عقل نظری را در معرفت به حق عاجز و ناتوان می‌شمارد و معتقد است عقل در شناخت حق تعالی دو مقام و مرتبه دارد: یکی مقام ادراک و دیگری مقام قبول و پذیرش، عقل را در مقام ادراک و شناخت ذات حق و بعضی از مراتب تعینات و تجلیات حق، ناتوان معرفی می‌کند. اما عقل را در مقام پذیرش و قبول، قادر به شناخت حق می‌داند و برای آن محدودیتی قائل نیست. ملاصدرا نیز برای عقل در شناخت حق و اسما و صفاتش حد و مرزی قائل است و معرفت حقیقی را از راه شهود قلبی و فراتر از استدلال عقلی می‌داند. وجه مشترک ملاصدرا و ابن عربی در این است که هر دو معتقدند، راه‌های حسی و عقلی برای رسیدن به همه جنبه‌های عالم واقع، ناقص و ناتمام هستند، اما همین ابزارهای شناخت یعنی حس و عقل و خیال را مظهری از مظاهر حق می‌دانند که

انسان باید حد و حدود هر یک را بدانند و هیچ کدام را ملاک قضاوت نهایی در مورد ناشناخت ها قرار ندهند. در این مقاله ابتدا نظر ابن عربی و سپس دیدگاه ملاصدرا طرح و به دنبال آن وجوه اشتراک و افتراق آنها در مورد عقل بررسی می شود.

واژگان کلیدی: ابن عربی، ملاصدرا، عرفان، شناخت، عقل نظری، عقل قابل، اسما و صفات حق.

مقدمه

عارفان معمولاً واژه معرفت را در مورد شناختن حق تعالی و اسما و صفات و تجلیات او به کار می برند به همین جهت وقتی سخن از معرفت عقلی و حدود آن گفته می شود منظور شناختن خداوند از طریق عقل و فکر است.

در بینش عرفانی از بعد هستی شناسی، آنچه در خارج وجود دارد، تجلیات برخاسته از تعینات ذات حق است و از بعد معرفت شناسی آنچه در علم بشر، چه به نحو علم حضوری و چه به نحو علم حصولی حاصل شده، در واقع علم به تعینات حق تعالی و اسما و صفات و افعال اوست. از دیدگاه ابن عربی، تجلیات الهی مبدأ جمیع معارف حسی، خیالی، عقلی و شهودی است، معرفت از نظر او انکشاف حقیقت یا ماهیت شیء در نظر عارف است، این انکشاف با رفع حجاب یا حجاب های قلب به صورت رمز آشکار می شود (ابن عربی، تجلیات الهی، ص ۲۴).

به همین دلیل، انسان قادر به ادراک کنه ذات حق تعالی نیست، زیرا ذات حق، مطلق و بی نهایت بوده و اصولاً احاطه موجود محدود ناقص بر ذات مطلق بی نهایت، محال است؛ اما در جاتی از شناخت حق تعالی از طریق غیر عقلی امکان پذیر است که عقل نیز آنها را می پذیرد.

تحقیق و بررسی عقل در عرفان بیشتر حول محور توانایی آن بر ادراک حق تعالی است. اینکه انسان تا چه حدی می تواند خدا را بشناسد در عرفان ابن عربی به دو موضوع اساسی؛ یکی مقام و مراتب حق و دیگری مقام و مراتب قوا و ابزار شناخت انسان وابسته است. مقام و مرتبه ای که در عرفان گفته می شود قابل شناخت نیست، مقام و مرتبه ذات حق است که از دسترس فکر فیلسوف و شهود عارف به دور است. در این مقام، هیچ

گونه تعین، ظهور و علمی وجود ندارد، هیچکس جز ذات حق نسبت به این مرتبه علم و آگاهی ندارد. آنچه قابل دسترسی است مقام ظهور ذات و وجود منبسط و وجه الله است. بنابراین وقتی گفته می‌شود انسان دسترسی به کنه ذات حق، از هیچ یک از راه حضور و شهود و حصول را ندارد. بعضی از مراتب تعینات ذات حق نیز از عقل و فهم بشری به دور است.

علاوه بر ذات که از فکر حکما و شهود عارفان به دور است بعضی از مراتب تعینات ذات حق نیز از عقل و فهم بشری به دور است و اینکه گفته می‌شود عقل از شناخت حق عاجز است منظور در مراتب تعین و ظهور است والا عقل و شهود هر دو در دور بودن از شناخت مقام ذات یکسان هستند.

چگونگی شناخت حق تعالی از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی در *فصوص الحکم* فص الیاسی انواع معرفت و شناخت‌های بشری نسبت به حق تعالی را بررسی کرده و به سه دسته‌بندی رسیده است.

دسته‌ایی که حق را از طریق تشبیه می‌شناسند؛ گروهی که می‌خواهند با تنزیه حق از صفات نقصی او را توصیف نمایند و بالاخره گروه سومی که بین تشبیه و تنزیه جمع نموده‌اند (همو، *فصوص الحکم و خصوص الکلم*، ص ۱۸۵).

نظریه گروه سوم در آثار ابن عربی به طور مشروح آمده است (همو، *الفتوحات المکیة فی معرفة أسرار المالکیة و الملکیة*، ج ۲، ص ۲۱۹).

ابن عربی شناخت حق تعالی را با جمع بین تشبیه و تنزیه امکان‌پذیر و هر یک از تشبیه و تنزیه را به تنهایی ناقص می‌داند. بهترین شاهد بر ادعای خود را کلام خداوند می‌داند و می‌گوید:

در قرآن کریم تشبیه و تنزیه در کنار هم بلکه در متن یکدیگر وارد شده است (همو، *فصوص الحکم*، فص الیاسی، ص ۱۸۵ و کاشانی، ص ۶۰).

نمونه این آیات، آیه شریفه "لیس کمثله شیء وهو السميع البصیر" است (شوری / ۱۱)، که تشبیه و تنزیه را با هم جمع نموده است. این آیه در عین حال که برای حق تعالی «مثل» اثبات کرده که این تشبیه است، اما وجود همانند برای مثل او را نفی نموده است و

قطعاً وجود نظیر برای او نیز نفی می‌شود یا می‌توان گفت خداوند در مقام ظهور و تعین مثل دارد ولی از جهت ذات و بطون غیب، مثل و همانند ندارد.

کسی که خداوند را تنها از مقام تنزیه توصیف می‌کند و از نحوه توصیف قرآن کریم غافل است، جاهل است و کسی که با علم به نحوه توصیف قرآن، صرفاً تنزیه می‌نماید دارای سوء ادب است و کسی که با علم به شیوه معرفی حق تعالی توسط قرآن کریم او را در عین تنزیه، تشبیه می‌کند بر طریق حق است (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۸۵ و کاشانی، ص ۱۸۲).

در جای دیگر ابن عربی نظریه کسانی را که حق تعالی را فقط از طریق تشبیه یا از تنزیه صرف معرفی می‌کنند، مردود می‌شمارد و می‌گوید:

هیچ تنزیهی بی‌شائبه تقیید و هیچ تشبیهی بی‌غائله تهدید نیست، پس اگر قائل به تشبیه شوی محدد و اگر قائل به تنزیه شوی مقید می‌باشی (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۸۶ و کاشانی، ص ۷۰).

وی معتقد است تنزیه در نزد اهل حقیقت در ساحت ربوبی عین محدود ساختن و مقید نمودن آن حضرت است، از این رو اهل تنزیه یا جاهلند یا بی‌ادب، همچنین آن کس که حق را تنها تشبیه نموده و تنزیه نکرده، او را مقید و محدود نموده و شناخته است؛ اما آن کس که در معرفتش بین تنزیه و تشبیه جمع کرده و حق را به هر دو وصف، به نحو اجمال «نه تفصیل» توصیف نموده، او حضرتش را اجمالاً شناخته است (ابن عربی، فصوص الحکم، فص الیاسی، ص ۶۸).

ابن عربی در بیان دلیل تفاوت‌ها معتقد است هر گروهی خداوند را مطابق مراتب و درجات علم و فضل و کمالات خود می‌شناسند. وی تفاوت مراتب شهود و ادراک انسان‌ها را ناشی از تفاوت درجات بشر از حیث علم و فضل می‌داند، به همین جهت عده‌ای خداوند را بدون قید به نحو مطلق و بعضی محدود و مقید می‌شناسند. در جایی می‌گوید: «چون درجات افراد بشر از حیث علم و فضل و سایر کمالات متفاوت است، برخی حق تعالی را به نحو اطلاق و بدون هیچ تقییدی شناخته و برخی آمادگی شناخت او را جز به نحو تقیید به صفات کمالی و به دور از حدود و محدودیت ندارند و بعضی بالعکس جز با تقیید حق در قالب صفات حدوثی و محدود در ظرف زمان و مکان و مقدار، توانایی درک او را ندارند و از طرفی نیز کتاب خدا برای جمیع مردم نازل شده تا

فضل او بر همه مراتب گسترده باشد، از این رو هم آیاتی «تنزیهی» نظیر «هو السميع البصیر» (غافر/۲۰) «هو علی کل شیء قدیر» (ملک/۱) «الله لا اله الا هو الحی القيوم» (بقره/۲۵۵) و... را نازل فرموده و هم آیات (تشبیهی) نظیر «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵۰) «تجری با عیننا» (قمر/۱۴).

و... را وحی نموده و هم آیاتی مانند «لیس کمثله شیء» را که این قسم اخیر مربوط به «اهل الله» و اهل معرفت به حق است و آن کس که کامل است، منشاء و مصدر هر یک از این اعتقادات را دریافته است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، ص ۲۱۹). ابن عربی معتقد است که دخالت عقل یا وهم اشتباه یا خطای شهود را سبب می شود. اینجاست که هر کسی خدا را متعاقب با مزاج و طبع خود می شناسد و به خدا رنگ می دهد و او را به رنگ خود درمی آورد و خدا را در آینه خود می بیند و چه بسا مرتکب اشتباه شود. در اینجا باید خدا را در آینه انسان کامل که نبی است دید. من باید خدا را در آینه شریعت ببینم که در درک حل مسائل خیال به من کمک می کند. از طرفی کامل ترین آینه ای که خدا را در آن می توان به کمال دید، آینه ختمی مرتبت است.

دلایل ابن عربی بر ناتوانی عقل در شناخت خدا

ابن عربی در ذیل تقسیم بندی انواع علوم، معلومات عقل را به دو قسم ضروری و نظری تقسیم می کند و معتقد است که تنها ضروریات برای عقل فطری هستند، ولی علم نظری برای عقل کسبی و به دنبال نظر و دلیلی حاصل می شود و شرط حصولش آگاهی بر وجه آن دلیل و امثال آن است. معرفت عقلی، معرفتی سلبی و تنزیهی است.

از دیدگاه ابن عربی معرفت عقلی، معرفتی سلبی و تنزیهی است و معرفت تنزیهی نیمی از معرفت است. وی در فص الیاسی در بیان قدر منزلت معرفت عقلی گوید: حق در مقام عقلی منزله است و الیاس تنها نیمی از معرفت الله را دارا است، زیرا عقل هنگامی که در اخذ علوم به روش فکر مجرد شود، به روش تنزیه علم حاصل می کند نه به روش تشبیه (همو، *فصوص الحکم*، شرح خوارزمی، ص ۶۶۰).

مقام عقل، مقام تنزیه رب است، اما هنگامی که حق تعالی معرفت را از طریق تجلی به انسان اعطا می کند، در موضع تنزیه، تنزیه حقانی و در محل تشبیه، تشبیهی عیانی

می‌کند، تنزیه و تشبیه او مطابق حق است و سریان حق را در صور طبیعی و عنصری مشاهده می‌کند و هیچ صورتی را خالی از عین حق ملاحظه نمی‌کند.

عقل از حیث پذیرش بر خلاف جنبه فعل و ادراکی، نا محدود است

به‌رغم همه نواقص و محدودیت‌هایی که عقل در مقام فعل و ادراک دارد مقام و مرتبه‌ای دیگر دارد که از حیث قبول و پذیرش او را محدودیتی نیست.

عقل می‌تواند با وساطت و بخشش حق، حقایقی را کشف کند و از حیث پذیرش بر خلاف جنبه ادراکی، نا محدود است (همو، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۹۴).

ابن عربی برای عقل مقام و مرتبه‌ای قائل است و محدودیت آن را از بعد فعل و ادراک می‌داند و تصحیح می‌کند که عقل هم مانند قوای حواس محدودیت دارد ولی این محدودیت در قوه فکر و نظر آن است، نه در صفت پذیرش و قبول که استعداد قبول آن را حدی نیست و مواهب و معارف الهی را به طور نا محدود قابل و پذیراست، لذا ممکن است عقل امری را به اقتضای فکرش محال بداند ولی این موضوع از طرف موهبت الهی محال نباشد (همان، ص ۴۱).

او این مطلب را به این صورت تفصیل می‌دهد که خداوند در امور مختلف به بندگان علم عطا می‌کند، بعضی از آن امور ممکن است به وسیله عقل ادراک شود، بعضی را ممکن می‌داند ولی عقل، از راه فکر توانایی رسیدن به آن را ندارد، بعضی را عقل جایز می‌شمارد، اما شناسایی و وصول به آن، به واسطه فکر ناممکن است، سرانجام بعضی از آن امور را فکر به طور کلی محال می‌پندارد و عقل نیز آن را به عنوان امری مستحیل از فکر می‌پذیرد و از مدلل ساختنش خود داری می‌نماید، ولی چون مورد رحمت و موهبت الهی قرار گیرد و خداوند علم به این گونه امور را به وی موهبت فرماید آن را به عنوان واقعه‌ای صحیح و غیر مستحیل پذیرا می‌شود ولو همچنان از طریق فکری نا ممکن و محال می‌نماید (همان، ج ۲، ص ۹۴).

بنابراین باید گفت محدودیت عقل از حیث فکر است نه از حیث قبول موهبت الهی و برای موجه و مدلل ساختن این موضوع دلایل و شواهدی می‌آورد و در ضمن عقل‌هایی را که به حد و قدرشان واقف نیستند و از حد و مرتبه خود تجاوز می‌کنند و در مقام

مخصوصشان درنگ نمی‌کنند، نکوهش و به کرات خاطر نشان می‌سازد، که عقل از حیث پذیرش و قبول حد یقینی ندارد. عقل دارای چنان قدرت و استعدادی است که به آن وسیله علوم رسمی را از فکر و نظر را از حواس و قوای دیگر استفاده می‌نماید و جمیع علوم رسمی و معارف علوم الهی را از طریق کشف الهی درمی‌یابد و به عنوان عطایا و مواهب الهی می‌پذیرد (همو، رسائل، کتاب المسائل، ص ۲).

عارفان، معرفت حقیقی را نوری می‌دانند که خداوند بر قلب انسان عارف افاضه و اشراق نموده است، لذا بین ادراک حسی و استدلال عقلی از یک طرف و معرفت قلبی از طرف دیگر تمایز قائلند و معرفتی را حقیقی می‌دانند که به‌طور مستقیم از حق تعالی اخذ می‌شود و خداوند از بندگانش این نوع معرفت را خواسته است.

تفاوت قلب با عقل

ابن عربی در این مورد چنین می‌گوید: عقول اهل ایمان با آنکه خداوند را با ادله نظری شناخته و او را پذیرفته‌اند، باز خداوند معرفتش را از آنها خواسته است. بنابراین آنها فهمیده‌اند، که اینجا علم دیگری است، که از راه فکر به آن نمی‌توان رسید و لذا طریق ریاضت و خلوت و مجاهدت پیش گرفته، قطع علائق کرده، انزوا و انفراد گزیده‌اند، گوشه انزوایشان را از اغیار فارق و قلبشان را از شوائب افکار پاک گردانیده‌اند و تنها با خدا نشستند زیرا متعلق افکار، اکوان است، نه خداوند. ایشان این طریق را از انبیا و رسل اتخاذ کرده‌اند و چون شنیده‌اند که حضرت حق به قلوب بندگانش نازل می‌شود و از آنان دلجویی می‌فرماید و قلب‌ها وسعت و گنجایش جلال و عظمت او را دارد و اگر کسی به جانب حق برود، حق به سوی وی می‌شتابد.

بنابراین به طور کامل متوجه حق شده و از آنچه از این قوا و حواس بشری اخذ می‌کنند، دست برداشته و در این وقت- وقت توجه به خداوند- به برکت نور خود، علم الهی به قلبشان افاضه شده و به این نکته آگاهشان کرده است که عقل و علم نظری را نه قدرت رسیدن به این نوع معرفت - معرفت حاصل از طریق مشاهده و تجلی- است و نه حق رد و انکار آن و لذا در حالی که او به این نوع علم اشاره می‌کند « لذکری لمن کان له قلب » (ق/۳۶).

و به این وسیله قلب را نه غیر آن را محل این گونه معرفت معرفی می‌نماید، زیرا قلب است که مانند تجلیات الهی همواره در تقلب و انقلاب است و بر حالت واحدی باقی و پایدار نمی‌ماند، آنان که تجلیات را در قلب خود مشاهده نمی‌نمایند، به اقتضای عقلشان در مقام انکار برمی‌آیند، چرا که عقل و قوای دیگر محدود و مقید است، اما قلب را هرگز حد و قید و بندی نمی‌باشد و بر یک حال ثابت نمی‌ماند، بلکه همواره پویاست که به شتاب دگرگون می‌گردد و به سرعت تحول و تقلب می‌یابد. لذا شارع فرموده است، که قلب بین انگشتان خداوند رحمان است و آن را آن‌چنان که می‌خواهد می‌گرداند (همو، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۸۸).

یعنی اینکه قلب با تقلب تجلیات تقلب می‌یابد، در صورتی که عقل این چنین نیست پس قلب، قوه‌ای ورای طور عقل است. اگر در آیه مذکور مراد حق از قلب، عقل بود، نمی‌فرمود «لمن کان له قلب» [۲] زیرا عقل در همه انسان‌ها موجود است و مخصوص اشخاص خاصی نیست، اما این قوه ورای طور عقل که در این آیه از آن به قلب تعبیر شده، به هر انسانی عطا نشده است و لذا فرموده «لمن کان له قلب» و معرفت حق از جانب خود حق، جز به وسیله قلب تحقق نمی‌یابد و عقل همان‌طور که از فکر قبول علم می‌نماید از قلب هم علم می‌پذیرد (همان، ج ۱، ص ۲۸۹).

قلب جای شناسایی امور و آگاهی از علوم به طور عام و معرفت معارف و علوم الهی به طور خاص است و رسیدن به معرفت مطمئن و دانش راستین و وصول به مقامات، تنها از راه پاک گردانیدن قلب از شوائب و آلودگی‌ها و بیرون کردن اغیار از آن حاصل می‌شود (همو، تحفه السفره الی حضره البرره، ص ۶).

نتیجه و تحلیل دیدگاه ابن عربی

شرح و تفصیلی که ابن عربی در عجز و ناتوانی عقل می‌آورد عمدتاً بر نیازمندی عقل به قوای حسی و خیالی و محدود و مقصور بودن این قواست که به نظر نگارنده این محدودیت قوای حسی و خیالی و نیازمندی عقل به این قوا نمی‌تواند عامل اصلی در ناتوانی عقل در شناخت حق تعالی باشد، زیرا عقل می‌تواند با استمداد از قوای مادون

خود اوج بگیرد و به مقامی برسد که این محدودیت‌های حسی و خیالی در فرایند شناخت و معرفت او تأثیرگذار نباشد.

از طرف دیگر، اصرار ابن عربی بر تفکیک علم و معرفت و قرار دادن عقل به عنوان جایگاه علم و قلب به عنوان جایگاه معرفت با اصل "النفس فی وحدتها کل القوی" سازگاری دارد. انسان دارای نفس مجرد و احدی است که از منظرهای متنوع عناوین گوناگون می‌یابد و این نفس است که در جایی عقل و در جایی دیگر قلب نامیده می‌شود و بین مراتب نفس، انشقاق و انفکاک وجود ندارد بلکه اینها مراتب طولی نفس هستند که مرتبهٔ مادون معد مرتبه مافوق است و اگر نفس در مرتبه فعل و ادراک این چنین عاجز و ناتوان است، آن‌گونه که ابن عربی گفته بود، چگونه می‌تواند معد نفس برای ارتقا به مرتبهٔ قلب باشد، قلبی که عارفان آن را محل معرفت حق می‌دانند، برای رسیدن به چنین جایگاهی هم به ادراکات عقلی و هم به پاکی و تهذیب نیازمند است، آیا نفسی که پاک مهذب شود نیاز به عقل و ادراکات عقلی ندارد؟ یقیناً نفس در مقام قلب به هر دو بال تعلیم و تهذیب نیازمند است و اگر معلومات عقلی را آنچنان که ابن عربی بی‌مقدار معرفی کرد به عنوان یک پایهٔ اصلی معارف قلبی قرار دهیم اشکال در معرفت قلبی پدید نخواهد آمد؟ البته معلومات عقل فیلسوف با معلومات عقل عارف متفاوت است ولی عقل، عقل است اگر در جایی اعتبار آن زیر سؤال برود در جای دیگری نمی‌توان به آن اعتبار داد، آن‌گونه که عارفان عقل عارف را اعتبار می‌دهند حتی در آنجا که ابن عربی عقل را در مقام قبول و پذیرش می‌ستاید، اگر این عقل در مقام فعل و ادراک به رشد و کمال نرسد به دلیل اینکه محتاج و وابسته به قوای ادراکی حسی و خیالی است، چگونه به مقام قبول پذیرش دست می‌یابد؟ عقلی که به مقام قبول و پذیرش می‌رسد، سیر تکاملی همان عقل فاعل و مدرک است، عقلی است که در اثر استمداد از قوای حسی و خیالی مادون خود رشد کرده و به مقام قبول و پذیرش رسیده است چگونه می‌توان دلایل ابن عربی در عجز قصور و ناتوانی عقل در مقام فعل و ادراک را پذیرفت و آنگاه ادعا نمود همین عقل به مقام قبول و پذیرش رسیده است؟ دلایل ابن عربی در بی‌اعتبار کردن عقل در مقام فعل و ادراک در نهایت منجر به بی‌اعتبار کردن عقل در مقام قبول و پذیرش خواهد شد. ابن عربی هیچ یک از نیروها و وسایل شناختی انسان را برای

آگاهی به خدا شایسته نمی‌داند و در این میان، به ویژه توانایی عقل نظری را در این مورد منکر می‌شود. اما نکته اینجاست که ابن عربی، این ناتوانی را به واسطه وابستگی عقل به «ادراک حسی» مادون خود می‌داند و از طرف دیگر، داوری «حس» یا «ادراک حسی» را معتبر می‌داند و این تناقضی آشکار است. ابن عربی نخست وسایل ادراک را که انسان در اختیار دارد، برمی‌شمارد: شنوایی، بینایی، بویایی، بساوایی، چشایی و سرانجام عقل. ادراک همه این مدرکها، جز عقل، از اشیا، ضروری است و هرگز این وسایل در ادراک اشیا خطا نمی‌کنند. ادراک معقولات از سوی عقل بر دو گونه است: گونه‌ای از آن مانند سایر ادراکها ضروری و گونه دیگر غیر ضروری است و برای شناخت نیازند به افزارهای ششگانه‌ای است که شامل حواس پنجگانه و سپس نیروی اندیشنده (قوة مُفکره) است، اما گروهی در باره حواس دچار غلط شده و خطاهایی به آنها نسبت داده‌اند. از این رو که مثلاً چون سوار کشتی هستند، می‌بینند که ساحل با حرکت کشتی، حرکت می‌کند؛ بینایی چیزی را به ایشان می‌دهد که نه واقعی است و نه معلوم، در حالی که ایشان به ضرورت می‌دانند که ساحل از جای خود حرکت نمی‌کند، اما در عین حال نمی‌توانند آنچه را از حرکت ساحل مشاهده می‌کنند، منکر شوند. در حالی که واقع امر چنین نیست و کوتاهی و غلط از سوی داوری‌کننده یعنی عقل است، نه از سوی حواس. ادراک حواس در واقعیتی که به دست می‌دهند، ضروری است، همان گونه که عقل نیز در آنچه به ضرورت ادراک می‌کند، خطا نمی‌کند، اما در آنچه به وسیله حواس یا فکر ادراک می‌کند، دچار خطا می‌شود. هیچ حسی هرگز خطا نمی‌کند (همو، الفتوحات، ج ۱، ص ۲۱۴ - ۲۱۳) چگونه حسی که خطا نمی‌کند به عنوان عاملی در عجز عقل معرفی می‌شود؟

بنابراین باید گفت ابن عربی در اینجا هم با اشاره و استعاره سخن گفته و اگر نخواهیم در مقابل دیدگاه او در مورد عقل سکوت پیشه کنیم باید بگوییم در جای دیگری از آثار ابن عربی عقل در مقام فعل و ادراک نیز مورد تحسین و تمجید قرار گرفته است اما مقام و مرتبه او را در شناخت حق تعالی کافی و کامل نمی‌داند.

حدود و قلمرو عقل در شناخت حق تعالی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در اغلب آثار و نوشته‌های عرفانی خود، راه و روش عرفانی ابن عربی را دنبال کرده و برای عقل در شناخت حق و اسما و صفاتش حد و مرزی قائل است که طالب حق باید این حدود را بشناسد و معرفت حقیقی را از راه شهود قلبی و فراتر از استدلال عقلی می‌داند و تأکید می‌کند که عارفان بزرگ معرفت و شهود خود را نه با عقل و استدلال برهانی بلکه با قلب سلیم به دست آورده‌اند و منظور ملاصدرا از عقل، عقل نظری است که با ترکیب مقدمات و حدود و استدلال به مطلوب می‌رسد، این عقل جزئی بشری است که از طریق حدود و مفاهیم قصد شناخت حقایق را دارد.

در این خصوص ملاصدرا و ابن عربی با یکدیگر اتفاق نظر دارند که راه‌های حسی و عقلی برای رسیدن به همه جنبه‌های عالم واقع، ناقص و ناتمام هستند اما همین ابزارهای شناخت یعنی حس و عقل و خیال را مظهری از مظاهر حق می‌دانند که انسان باید حد و حدود هر یک را دانسته و هیچ کدام را ملاک قضاوت نهایی در مورد ناشناخت‌ها قرار نداده و بدین امر توجه داشته باشند که حق تعالی مظاهری عالی تر؛ هم چون الهام، شهود و در مرتبه اعلی و وحی در جنبه علمی دارد و بدینوسیله تأکید بر این دارند که همه سطوح معرفت انسانی را باید در نظر داشته و هر یک را در جای خود قرار داد.

ملاصدرا تحت تأثیر دیدگاه‌های عرفانی و براساس یافته‌های کشف و شهودی خود، مراتب حق را سه مرتبه می‌داند و عقل را از شناخت دو مرتبه عاجز می‌داند. یکی مرتبه ضعیف؛ یعنی آن مراتبه‌ایی از وجود که فی‌نفسه ضعیف و جوهرش خسیس است مانند هیولی و دیگری مرتبه کامل یعنی آن مرتبه از وجود که در غایت کمال و تمامیت است مانند ذات حق تعالی (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۸).

در مورد شناخت مرتبه کمال وجود می‌گوید:

بدان که معرفت و شناخت اسمای الهی و صفات او در نهایت عظمت و شکوه بزرگی است به گونه‌ایی که تحصیل آن با دستاویزی به افکار فلسفی و نظریات بحثی ممکن نبوده است (همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۶۰۹، مفتاح هفتم).
به همین جهت، دانش عقلی را برای دست یافتن به حقایق ناکافی می‌داند و می‌گوید:

بدان که نفس انسانی مادام که از پرده‌های دانش تقلیدی که از گفتار به دست آمده صافی نشود و از افکار نظری که از به کار گرفتن منطق با ابزار وهم و خیال برای عقل نظری به دست می‌آید پاک نگردد در الهیات و بلکه در همه علوم دارای بینش نشده و آماده فتح الهی نمی‌گردد و بعید است که چیزی از علم لدنی و موهبتی که برای نفوس درس نخوانندگان حاصل می‌آید به دست آید (همان، ص ۴۸).

در جای دیگر می‌گوید:

تا هنگامی که انسان متلبس به ماده باشد از حق تعالی دور و اذهان و عقول از ادراک او ناتوان خواهند بود، اما از ناحیه حق تعالی مانعی برای ادراک نیست. هر قدر که جوهر انسانی از ماده دور شود ادراک او از واجب تعالی کامل‌تر و تعقلش محکم‌تر می‌گردد و هنگامی که به کلی از ماده مفارقت نماید دریافت عقلی او نسبت به حق از آنچه قبلاً بوده کامل‌تر می‌شود، اما ادراک ما مطابق آنچه حق تعالی است، نخواهد بود، زیرا قوه عاقله انسان محدود و متناهی و حق تعالی نامحدود و نامتناهی است. پس اعتراف به عجز در معرفت او واجب است و همین غایت معرفت اوست (همانجا).

وی معتقد است خداوند برای هر گروهی از اهل علم وسیله و معیار سنجشی آفریده است که کارها و علوم خود را با آن می‌سنجند و این معیار جز در آن علم خاص برای سنجش علوم دیگر کاربرد ندارند. جز اهل الله که خداوند معیار عدل و سنجشی به آنها مرحمت نموده که معیارهای دیگران را بدان می‌سنجند و به همین جهت معیار و راه هیچ کس را انکار نمی‌کنند اما دیگران راه راست و معیار حقیقی اهل الله را انکار می‌کنند.

آنگاه در تأیید مطالب خود سخن ابن عربی را می‌آورد که گفته است:

فقیه و متکلم با دو معیار و میزان خود به حضرت الهی آمده تا خداوند را با قیاس میزان‌های خود بسنجند و نمی‌دانند که خداوند این میزان‌ها را به آنها عنایت فرموده تا موجودات را به خدا و برای خدا؛ نه خدا را با آنها بسنجند. لذا ادب را مراعات ننموده و هر کس مراعات ادب نکند از علم لدنی و موهبتی که موجب فتح الهی می‌گردد بی بهره و محروم می‌گردد (همو، *مفاتیح‌الغیب*، مفتاح اول، فاتحه دوازدهم).

و چون متکلم به میزان عقل آنچه خارج از اندیشه و عقل اوست و برتر از استعداد خود که همان علوم الهی به ویژه آنچه به نسبت‌ها و ارتباطات الهی تعلق دارد بسنجد، معیار او آن را نمی‌پذیرد، لذا آن را کنار گذاشته و بدان کافر می‌گردد و گمان می‌کند که حقیقت جز با آن معیار با چیز دیگر سنجیده نمی‌شود (همو، *الفتوحات المکیة فی معرفة أسرار المالکیة والملکیة*).

در عرفان و از دیدگاه عارفان، عقل از عالم خلق است و خداوند برتر از عالم امر و خلق است. ملاصدرا با پذیرش این موضوع، در تشریح ناتوانی عقل در شناخت حق، چنین می‌گوید: «معلومات انسان بر سه دسته اند: محسوسات، متخیلات و معقولات و از آنجا که حق تعالی فوق هر سه دسته است و در هیچ یک از اقسام مذکور نمی‌گنجد؛ از حس و خیال و عقل محجوب خواهد بود. در جای دیگر می‌گوید:

عرصه بیان معرفت ذات حق بسیار تنگ و سلوک در آن بسیار سخت و افکار از ادراک آن ناتوان و فرسوده و بیان آن بسیار مشکل است، به همین جهت قرآن از ذات به جز با اشاره و رمز چیزی بیشتر بیان نفرموده و این رمز و اشارت برای اهل فکر و عقل به تقدیس خالص و یا تنزیه خالص و نفی نقایص و کاستی‌ها منجر می‌شود (ملاصدرا، *مفاتیح‌الغیب*، مفتاح دوم، مقصد اول ص ۵۱).

زیرا فهم حقایق نامحدود عالم امر برای موجود محدود عالم خلق جز در قالب رمز و اشاره امکان پذیر نیست، ادراک عقلی علم حصولی است و ادراک حصولی از موجود محدود امکان پذیر است.

حق تعالی عین خارجیت و صرف وجود است به همین جهت برای معرفت و شناسایی او هیچ یک از انواع علوم حصولی و ادراکات ارتسامی مفید نبوده و اساساً این گونه از علوم برای ادراک صرف هستی تحقق نیافت و امکان پذیر نیست. دلیل این امر آن است که اسباب تحصیل علوم ارتسامی منحصر در احساس تخیل و تعقل است.

از سوی دیگر بدیهی است که حقیقت وجود و صرف هستی در ظرف ذهن و وعاء اندیشه نمی گنجد به عبارت دیگر حقیقت وجود چیزی است که به احاطه عقل در نمی آید. تحلیل فلسفی و عقلی این مطلب را ملاصدرا چنین بازگو می کند:

اگر کنه واجب تعالی در عقل در آید لازم می آید که حقیقتش منقلب گردد زیرا حقیقت وجود صرف به شرط سلب موضوع و سایر اشیاء از اوست، هرگاه به کنه تصور شود موجود در موضوع خواهد بود، با آنکه حقیقتش آن است که در موضوع نباشد پس حقیقت از آنچه بود منقلب گردید (همو، المبدأ و المعاد، فن اول، فصل پنجم، ترجمه احمد حسینی اردکانی، ص ۴۴)

اگر واجب به کنه متعقل گردد لازم می آید که موجود خارجی از آن حیث که موجود خارجی است موجود ذهنی باشد و این باطل است پس به کنه متصور نخواهد شد (همانجا).

در جای دیگر، ملاصدرا عدم امکان علم به ذات حق این چنین تبیین می کند که لازمه علم، علاقه و اتحاد بین عالم و معلوم است این علاقه و اتحاد باید از نوع علاقه علت و معلول باشد تا علم حقیقی حاصل شود تنها علم علت به معلول از نوع علم به کنه ذات است اما در جایی که معلول ارتباطش با علت ضعیف باشد نمی تواند علم به کنه علت خود داشته باشد، بنابراین انسان نمی تواند کنه ذات خدا را ادراک کند.

ملاصدرا این سخن خود را به سخن عارفان نزدیک می داند که گفته اند علم به کنه حقیقت شیء حاصل نمی شود مگر برای خود آن شیء، یا علت آن شیء،

زیرا حصول آن شیء برای خودش و برای علتش مستلزم علم به کنه است آنچه غیر از این دو حاصل است حصول به کنه حقیقت نیست.

وی در *ایقاظ النائمین* می گوید:

هیچ معرفتی بدون وساطت معرفت حق تعالی برای هیچ معلول و مخلوقی امکان پذیر نیست همان طور که هیچ معلول و مخلوقی بدون حق تعالی تحقق وجود ندارد و سایر مراتب معرفت از طریق شناخت علت و ظاهر، معلول و مظهر است، میزان شناخت جهان تابع شناخت فرد از حق تعالی است.

همان طور که عارفان مکرر می گویند: جهان و آنچه در آن است ظهور و تعیین حق است، ظهور هر شیء اعم از اینکه در ذهن باشد یا خارج، در ظهور علت منطوی است و ظهور شیء هرگز نمی تواند با خود شیء مباین یا جدا باشد (ابراهیمی دینانی، ص ۲۵۴).

با توجه به مطالب مذکور، علم ابتدا به وجود علت و در مرتبه دوم به وجود معلول تعلق می گیرد. این مطلب هنگامی که به شکل و قالب فلسفی در آید به عنوان قاعده «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۳۹۶) ترسیم می شود، یعنی شناخت معلول و مظهر جز با شناسایی علت و ظاهر ولو به نحو اجمالی ممکن نخواهد بود.

معلول عین ربط به علت است و وجود و ظهوری جدای از علت ندارد. آنچه مشاهده می شود ظهورات علت و ظاهر است.

همان طور که گفته شد ملاصدرا عقل را برای تحصیل همه علوم و حقایق کافی نمی داند و به جز عقل برای انسان قوای ادراکی دیگری قائل است. از نظر وی علوم و حقایقی که برای انسان حاصل می شوند قسمی از طریق عقل و استدلال است و جنبه اکتسابی دارد و قسمی دیگر از طریق خداوند بر قلب و دل القا می شود.

بر اساس نظرات ملاصدرا می توان گفت عقل انسانی حدود مرز خاصی دارد که نمی تواند از آن تجاوز کند لذا قادر به شناخت همه حقایق نیست، اما از

جهت پذیرش حقایق از مبادی و وسایل دیگر نامحدود است به همین جهت خداوند وسایل دیگری برای تکمیل معارف بشری قرار داده که از نظر ادراک حقایق برتر از عقل می‌باشند و آن معرفت شهودی است که به قلب افزوده می‌شود. ملاصدرا راه رسیدن به معرفت شهودی را همان راه عارفان بزرگ می‌داند و می‌گوید: که این عارفان بزرگ نه با ترکیب مقدمات و حدود و حفظ نمودن ضوابط قیاس و استدلال و رعایت قوانین تصویری و تصدیقی، بلکه با قلب سلیم و فطرت صافی و توجه تمام به خدا و خشوع و خضوع به مقام معرفت و شهود رسیده‌اند. اینان نه با استدلال و برهان بلکه با نور حق، حق را شناخته‌اند و به آن رسیده‌اند (همانجا). این شناخت و معرفت از طریق قلب قابل تحصیل است کما اینکه ابن عربی محل سلطنت وجود حق را قلب می‌داند (ملاصدرا، *یقاظ النائمین*، ص ۳۶). اشراقات الهی که سبب آگاهی و بینش عارف می‌شود به قلب بندگان می‌رسد. در عرفان این اشراقات نازل بر قلب را معرفت می‌نامند.

تفاوت عقل و قلب در این است که نفس انسانی در مراحل اولیه از تمام علوم خالی و تنها قوه خالص هیولانی است، ولی برای قلب از طرف خداوند به حسب فطرت ثانوی علمی کمالی و انواری عقلی حاصل می‌شود که این علوم یا به وسیله الهام و دمیدن به قلب و یا از طریق وحی است (ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص شعبی).

در شهود قلبی، قلب، حقیقتی از حقایق معانی و اصل حقیقت را مشاهده می‌کند، اما در شهود عقلی معنا در قوه عاقله بدون نیاز به کسب و ترتیب استدلال ظهور می‌کند (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، مفتاح چهارم، مشهد ششم، نقل به مضمون ص ۸۲۵).

تفاوت دیگر عقل با قلب این است که آنچه را عقل از دور به صورت مفهوم کلی ادراک می‌کند قلب از نزدیک به عنوان موجود شخصی خارجی که دارای سعه وجودی است، مشاهده می‌کند.

عقل به دلیل انحصار در حصار درک مفهومی، از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است، اما قلب به دلیل ادراک شهودی بر بسیاری از اسرار کلی و بلکه جزئی عالم نیز آگاه می‌شود. بنابراین وسیله معرفت حقیقی به تجلیات الهی قلب است که همانند این تجلیات همواره در تحول و تقلب است ملاصدرا قلبی را محل ظهور حق تعالی می‌داند که از غیر خدا پاک و از وسوسه های شیطانی آسوده باشد.

منشأ اختلاف و شناخت‌ها

ملاصدرا معتقد است اختلاف انسان‌ها و مذاهب آنان در مسئله شناخت حق به انحای مشاهده آنان از تجلیات حق بازمی‌گردد، رد و انکار آنان نیز به غلبه احکام بعضی از مراتب و مواطن تجلی اسما و صفات بر بعض دیگر و پوشیده بودن بعضی از مجالی حق از مجالی دیگر است. هنگامی که حق تعالی در صفات سلبيه برای عقول مسیح و منزّه بدون شائبه تشبیه و نقص تجلی کند، این عقول آن را می‌پذیرند و تمجید و تسبیح می‌کنند تجلی حق در صفات سلبي را موجودات غیر مجرد تام، مانند وهم و خیال و نفوس منطبع در ماده و قوای آن، انکار می‌کنند، زیرا شأن این نوع قوای ادراکی این است که حق را تنها در مقام تشبیه و تجسیم ادراک می‌کنند و هنگامی که حق با صفات ثبوتیه تجلی می‌کند نفوس ناطقه آن را قبول و می‌پذیرند، زیرا قلوب و نفوس از جهت تعلق به اجسام مشبه و از جهت مجرد جوهرشان منزّه‌اند.

عقول مجرد چون از مرتبه عالم اجسام به دور هستند، حق را جز در صفات تنزیهی نمی‌پذیرند و آنچه را در هر یک از مراتب عقلی و نفسی و وهمی از تجلیات الهی ظهور کند و متناسب و همسنگ خود باشند پذیرفته و هرچه مخالف و نامناسب حال او باشند، انکار می‌کنند، زیرا هر کس حق را به توسط وجود خاص خود مشاهده می‌کند و حق را جز از طریق خاص خود نمی‌شناسند از حق در او چیزی ظاهر نمی‌شود الا آنچه در آینه ذات مخصوص او تجلی کرده است (همو، *ایقاظ النائمین*، ص ۳۹).

مراد از جهت و هویت خاص ارتباطی بدون واسطه بین حق تعالی و اشیا است. طریقی که هر موجود و مظهری مستقیماً از حق تعالی فیض مخصوص به خود را دریافت نموده و هیچ موجود دیگری در این امر وساطت ندارد حقایق وجودی از همین وجه خاص که سری بین خداوند و مخلوق است به هر موجود تجلی می‌یابد. ظهور آثار موجودات و اختلاف تأثیرات از همین وجه است، از همین جهت وجه خاص، نوعی علم به موجود افاضه می‌شود که خاص اوست (همو، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۶۵).

هر یک از قوی، محجوب به نفس و ذات خود است و چیز دیگر را برتر از خود نمی‌داند همانند ملائکه که هنگام خلقت انسان خود را برتر اعلام کردند و مانند عقل و وهم که هر دو مدعی سلطنت و برتری هستند و از دستور یکدیگر تبعیت نمی‌کنند.

عقل ادعا می‌کند با قوه ادراکی خود قادر و محیط است به ادراک حقایق آن‌گونه که هستند در حالی که این‌گونه نیست، زیرا عقل جز مفاهیم کلی و لوازم وجودات را ادراک نمی‌کند و نهایت شناخت او علم اجمالی به این است که پروردگاری است که منزله از صفات ممکن الوجودات است و از شهود حق و مشاهده تفصیلی تجلیات و ظهورات او و نفوذ نور حق در او محجوب است و هم نیز ادعای برتری و سلطنت دارد و عقل را در همه اموری که خارج از حدود ادراک اوست، تکذیب می‌کند، زیرا شأن وهم ادراک معانی جزئی است و قدرت ادراک و معانی کلی را ندارد.

اما انسان کامل که با نور حق هدایت می‌شود، همه تجلیاتش را در همه مراتب می‌پذیرد و او را در جمیع تجلیاتش عبادت می‌کند، او در واقع بنده حقیقی خداست (برگرفته از فتوحات، ج ۱، ص ۲۰۹؛ ج ۲، ص ۲۲۲ و ۳۰۴).

ادراک حق تعالی به قدر سعه وجودی اشخاص

هر کس حق تعالی را به قدر سعه وجودی اش مشاهده می‌کند و تفاوت بین انبیا و اولیا و آحاد مردم در این است که انبیا به واسطه وسعت ادراک و قوت احاطه

آنان و اتصال به عالم قدس، حق را در مشاهد و مجالی مشاهده می‌کنند و او را می‌شناسند و انکار نمی‌کنند و طور ادراک آنان ورای طوعقل و سایر مشاعر است و ادراک آنها در مشعری از عقل و وهم و خیال و حس ورای طور آن مشعر خاص است و می‌دانند که معلوم بالذات در هر ادراک عقلی یا حسی همیشه حق تعالی است و غیر حق معلوم بالعرض است (همان، ص ۴۱).

و خلاصه اینکه همان‌طور که وجود خارجی هر موجودی از وجود حق حاصل می‌شود وجود علمی و حضور شهودی آن نیز از شهود حق منبعث می‌شود. هر کس چیزی را ادراک کند با هر نوع ادراکی که باشد، حق را ادراک کرده است اگرچه جز افراد کامل به این ادراک آگاه نیستند، البته از این ادراک حق، لازم نمی‌آید که ادراک به کنه و ذات او حاصل شود.

استحقاق مقاوم خلافت الهی برای انسان به حسب جوهر ذات انسان است که قابلیت تطور در همه اطرار وجودی را دارد و همه صفات متقابل الهی در او ظهور می‌یابد، این مقام تنها برای انسان کامل است که به منزله آینه وجود حق است، اگرچه سایر موجودات همانند عقول و جواهر خالص عقلی اشراقات علمی و کمالات نوری دارند اما از اطرار کونی و انفعالات شوقی و شعور به نشأت حسی جزئی بهره‌ای ندارند و همین‌طور افلاک نیز اگرچه ادراکات کلی و جزئی از طریق نفس ناطقه مجرد دارند و لیکن مرتبه فنا و انقطاع کلی از ذات و تدرج از صورتی به صورت دیگر برای آنها امکان ندارد، زیرا کمالات آنها فطری و اجسام آنها از کیفیات متضاد بی‌بهره‌اند، به همین جهت مقام و مرتبه معلومی دارند و امکان گذر از این مرتبه و ارتقا به مرتبه بالاتر را ندارند، بر خلاف مرتبه کامل انسانی که تحول و تقلب در اطرار نقص و کمال و احاطه به جمیع حقایق علوی و سفلی می‌یابند و درهنگامی که ذات آنها با نور ذات حق منور شود اشیا را هم در مقام کلیات و هم در مقام جزئیات آن‌گونه که هستند، می‌بینند.

نتیجه

بامرور بر آنچه گذشت معلوم شد که ابن عربی و ملاصدرا در موارد زیر اختلاف و اتفاق نظر دارند.

- ابن عربی و ملاصدرا برای عقل در شناخت حق تعالی شأن و مقامی قائل هستند در عین حال آن را محدود و مقید می‌دانند.
- ملاصدرا و ابن عربی با یکدیگر اتفاق نظر دارند که راه‌های حسی و عقلی برای رسیدن به همه جنبه‌های عالم واقع، ناقص و ناتمام هستند.
- هر دو اندیشمند برای عقل دو مرتبه قائلند مقام فعل و مقام قبول که در مقام فعل محدود و مقید و در مقام قبول نامحدود. عقل انسانی حدودمرز خاصی دارد که نمی‌تواند از آن تجاوز کند، اما از جهت پذیرش حقایق از مبادی و وسایل دیگر نامحدود است به همین جهت خداوند وسایل دیگری برای تکمیل معارف بشری قرار داده که از نظر ادراک حقایق برتر از عقل می‌باشند و آن معرفت شهودی است که به قلب افاضه می‌شود.
- بیان ملاصدرا منطقی و فلسفی است، اما بیان ابن عربی مرموز و اسرارگونه است.
- ملاصدرا در اثبات عقیده خود ملتزم به مبانی و مفاهیم منطقی است، اما ابن عربی بر اساس کشف و شهود و بدون التزام به قواعد منطقی عقیده خود را بازگو می‌کند.
- از دیدگاه ملاصدرا، فهم حقایق نامحدود عالم امر، برای موجود محدود عالم خلق، جز در قالب رمز و اشاره امکان‌پذیر نیست، این مطلب در آثار ابن عربی نیز وجود دارد.
- از دیدگاه ملاصدرا نفس ناطقه تا زمانی که از قلمرو مفهوم خارج نشود قادر به شناخت حقایق نیست، اما هنگامی که همین نفس ناطقه به مرحله‌ای برسد که حقایق وجودی را شهود کند به معرفت واقعی می‌رسد. لذا از دیدگاه ملاصدرا یک عقل است با دو مرتبه اما از دیدگاه ابن عربی عقل قابل موهبتی الهی است که ارتباطی با عقل مکتسب ندارد یعنی شکل کمال یافته عقل مکتسب نیست.
- از دیدگاه ملاصدرا؛ عقل از طریق دلیل و برهان به مجهولات پی می‌برد و این روش برای شناخت حق کاربرد ندارد زیرا حق تعالی دلیل ندارد؛ نداشتن دلیل نیز به واسطه این است که حق تعالی «حد» ندارد. آنچه حد ندارد، برهان نخواهد داشت و از

دیدگاه ابن عربی عقل وهی بدون نیاز به فهم این موضوع حق را می شناسد و نیازی به دلیل و برهان ندارد.

- هر دو اندیشمند معتقدند؛ هیچ معرفتی بدون وساطت معرفت حق تعالی برای هیچ معلول و مخلوقی امکان پذیر نیست همان طور که هیچ معلول و مخلوقی بدون حق تعالی تحقق وجود ندارد. اما با دوسبک متفاوت این موضوع را بیان می کنند.
- ملاصدرا عقل را برای تحصیل همه علوم و حقایق کافی نمی داند و به جز عقل برای انسان قوای ادراکی دیگری قائل است. از نظر وی علوم و حقایقی که برای انسان حاصل می شوند قسمی از طریق عقل و استدلال است و جنبه اکتسابی دارد و قسمی دیگر از طریق خداوند بر قلب و دل القا می شود.
- فلسفه بعثت انبیا و آوردن پیام خداوند برای شناخت حقایق در واقع ناظر به محدودیت و عجز قوای عقلانی بشر در شناخت حقایق است. در این موضوع هر دو اندیشمند اتفاق نظر دارند و بعثت انبیا را دلیلی بر ناکافی بودن عقل در شناخت حق می دانند.
- ملاصدرا معتقد است اختلاف انسانها و مذاهب آنان در مسئله شناخت حق به انحصار مشاهده آنان از تجلیات حق بازمی گردد، رد و انکار آنان نیز به غلبه احکام بعضی از مراتب و موازن تجلی اسما و صفات بر بعض دیگر و پوشیده بودن بعضی از مجالی حق از مجالی دیگر است. اما ابن عربی در بیان دلیل تفاوتها معتقد است هر گروهی خداوند را مطابق مراتب و درجات علم و فضل و کمالات خود می شناسند. وی تفاوت مراتب شهود و ادراک انسانها را ناشی از تفاوت درجات بشر از حیث علم و فضل می داند، به همین جهت عدهای خداوند را بدون قید به نحو مطلق و بعضی محدود و مقید می شناسند. در جایی می گوید: « چون درجات افراد بشر از حیث علم و فضل و سایر کمالات متفاوت است، برخی حق تعالی را به نحو اطلاق و بدون هیچ تقیدی شناخته و برخی آمادگی شناخت او را جز به نحو تقید به صفات کمالی و به دور از حدود و محدودیت ندارند و بعضی بالعکس جز با تقید حق در قالب صفات حدوثی و محدود در ظرف زمان و مکان و مقدار، توانایی درک او را ندارند.

منابع

قرآن کریم

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد فلسفی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ابن عربی، محی الدین محمد، الفتوحات المکیة فی معرفة أسرار المالکیة والملکیة، به کوشش عثمان یحیی، ۱۳ ج، قاهره، ۱۳۲۹ ق.
- _____، فصوص الحکم و خصوص الکلم، قاهره، چاپ جدید انتقادی به کوشش ابوالعلاء عقیفی، ۱۳۶۵ ق/۱۹۴۶.
- _____، تحفه السفره الی حضره البرره، استانبول، بی نا، ۱۳۳۰ ق.
- _____، تجلیات الهی، مقدمه عثمان اسماعیل یحیی، نشر، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- شیرازی، صدرالدین محمد (صدر المتالیهین)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۹ جلدی، بیروت، دار الحیا التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____، ایقاظ النائمین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه (الاسفار اربعة)، ۴ بخش، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸.
- جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عارفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- حسن زاده آملی، حسن، عارفان و حکمت متعالیه، قم، قیام، ۱۳۷۴.
- _____، قرآن و عارفان و برهان از هم جدایی ندارند، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، چ ۲، قاهره، ۱۹۷۴-۱۹۶۷.