

نثارِ خاک پای استاد دکتر محمدعلی موحد
جلوه‌گاه فرهنگ و فرزاندگی

در حُسنِ کارِ موحد و نقدِ ابنِ عربی

مصطفی ملکیان

به نظرم آمد در ارج‌نامه‌ی دوست بسیار عزیز جناب آقای دکتر محمدعلی موحد، در دو محور سخن بگویم: یکی ویژگی‌های کاری که جناب آقای دکتر موحد و برادر دانشمند و بزرگوارشان، جناب آقای دکتر صمد موحد، در اثری که با عنوان *فصوص‌الحکم* منتشر شده است، انجام داده‌اند؛ و دیگری، چند نکته‌ی نقدآمیز در باب روش نگارش و سخن گفتن خود ابن‌عربی در همه‌ی آثارش و از جمله در *فصوص‌الحکم*. آنچه می‌گویم از عظمت مقام فکری و علمی ابن‌عربی نمی‌کاهد و، مهم‌تر آن که، امیدوارم بر حق و درست باشد و لاقلاً، روی در صواب داشته باشد.

درباره‌ی ویژگی‌های کتاب

درباره دیباچه

در «دیباچه» این کتاب با عنوان «ابن عربی و ترازنامه میراث فکری او» — چنان‌که از عنوانش پیداست که اختصاصی به *فصوص‌الحکم* ابن‌عربی ندارد — در نزدیک به صد صفحه مطالبی بسیار عالمانه، دقیق، بصیرت‌افزا و چشم‌گشا درباره شخصیت و منش ابن‌عربی، افکار و آثار فکری او، نوآوری‌های او، تأثیرپذیری‌اش از گذشتگان، و تأثیرگذاری‌اش بر آیندگان می‌گوید و ضمناً به نوعی اسطوره‌شکنی در باب ابن‌عربی می‌پردازد و هاله عظمت و قداستی را که کسانی در این قرن‌ها برای ابن‌عربی بر ساخته بودند، از میان برمی‌دارد، و از ورای آن،

ابن عربی واقعی را، با همه نقاط قوت و ضعفی که دارد، می‌نمایاند.

پنج کار درباره هر فصّ

از این «دیباچه» که درگذریم، درباره هر یک از ده فصّ اول (از بیست و هفت فصّ کتاب *فصوص‌الحکم* خود ابن عربی) پنج کار انجام گرفته است: اول این که همه فصوص ده‌گانه به صورت بسیار مضبوط و دقیقی مشکول و اعراب‌گذاری شده‌اند و این کاری است که برای اولین بار، در خصوص *فصوص‌الحکم* انجام گرفته است. دوم این که برای هر فصّی، به صورت جداگانه، «درآمد»ی نوشته شده است که در آن، طرح کلی و اجمالی مطالب هر فصّ و نکات اصلی و مهم آن ذکر شده و معلوم شده است که ابن عربی، در آن فصّ، جان کلام و لب سخن‌اش چیست. سوم این که ترجمه فارسی بسیار دقیق و امین و پاک و پیراسته‌ای از هر فصّ صورت گرفته است. چهارم این که در باب هر فصّ «توضیحات»ی آمده است که در آنها از سخنان ناواضح و دو یا چند پهلوی ابن عربی رفع ابهام و ایهام شده و موارد غموض و پیچیدگی سخن او - که به هیچ وجه اندک هم نیستند - شرح و بازگشوده شده‌اند و، در یک کلام، مشکلات فهم سخنان ابن عربی تسهیل یا یک‌سره از میان برداشته شده‌اند. و پنجم این که هر فصّی «تحلیل» شده است؛ یعنی عصاره و چکیده آراء ابن عربی در آن فصّ بازگو شده و پیش‌زمینه‌ها و سوابق آن روشن گشته و ارتباط آن آراء با آراء دیگران، و به ویژه با آراء گذشتگان، ایضاح شده است.

در باب چند و چون پنج کار

اما آنچه اهمیت خاص دارد، کیفیت انجام یافتن این پنج کار است. به نظر می‌رسد که کیفیت این ترجمه و شرح و تفسیر، آن را از سایر ترجمه‌ها و شرح و تفسیرها متمایز می‌کند و به آن نسبت، به آنها امتیاز چشم‌گیری می‌بخشد. این ترجمه و شرح و تفسیر، به گمان این بنده، لااقل (دقت کنید که می‌گوییم: «لااقل») چهار وجه تمایز و امتیاز نسبت به دیگر ترجمه‌ها و شرح و تفسیرها دارد. نخست این که این ترجمه و شرح برای گشودن مشکلات و هموار کردن صعوبت‌های متن *فصوص‌الحکم* نوشته شده است. حتماً خواهید گفت که: «هر شرحی همین وضع را دارد. هر شرحی که بر هر متنی نوشته شده برای رفع

مشکلات و صعوبت‌های آن متن است. شروح دیگر *فصوص‌الحکم* نیز همین کار را کرده‌اند. در جواب، عرض می‌کنم که: هر شرحی علی‌القاعده و علی‌الاصول (*in principle*) باید همین طور باشد، ولی بالفعل و عملاً و در واقع (*in principle*) لزوماً این طور نیست. بسیاری از شروح *فصوص‌الحکم* اصلاً کار را آسان‌تر نمی‌کنند، دشوارتر هم می‌کنند. بسیاری از شروح *فصوص‌الحکم* چنانند که وقتی آنها را مطالعه می‌کنید، می‌بینید که انصافاً خود *فصوص‌الحکم* از آنها آسان‌تر و زودیاب‌تر است؛ مشکلات *فصوص‌الحکم* را رفع و رجوع نکرده‌اند سهل است، مشکلاتی هم بر آن افزوده‌اند.

به طور کلی، و نه فقط در مورد شروح آثار ابن عربی، چیزی به نظر من می‌آید و آن این است که اصلاً، در قدیم، یک روش معمول و متعارف این بوده است که شخص برای این که قدرت تفکر و علم و فضل خود را به همگنان و مخاطبان خود نشان دهد، شرح یک کتاب را بهانه می‌کرده است و، تحت عنوان شرح، داشته‌ها و دانسته‌های واقعی یا توهمی خود را به رخ همگان می‌کشیده است؛ و چون غایت قُصوی و مقصود اصلی‌اش عرضه اطلاعات و معلومات و تفکرات خودش بوده، چندان پروای این را هم نداشته که متن مورد بحث را واقعاً وااشکافد و هموار و روشن کند. برای نمونه به شرح جَنَدی بر همین *فصوص‌الحکم* نگاه کنید. اما، به هر تقدیر، شرح دکتر موحد از این عیب و نقص به کلی پاک و پیراسته است و واضح‌کننده‌ترین شرحی است که بر *فصوص‌الحکم* نوشته شده است. ایشان یگانه قصدشان رفع مشکلات متن ابن عربی بوده است و مطلقاً نوشته خود را مجالی برای فضل‌فروشی ندانسته‌اند.

وجه تمایز و امتیاز دوم این است که در این شرح، زیاده‌گویی اصلاً و ابداً راه ندارد. در بسیاری از شروح، پس از این که جمله یا مطلبی شرح می‌شود، مطالب کمابیش فراوانی هم افزوده می‌شود که هرچند فی حدّ نفسه مطالب بی‌ارزش یا نادرستی هم نیست، اما به هر حال، با شرح جمله یا مطلب مورد نظر ربط و نسبتی برقرار نمی‌کند. بنا نیست که هرچه را می‌دانیم یا گمان می‌کنیم که می‌دانیم در یک کتاب بیاوریم. ربط و نسبت داشتن سخن شارح با متنی که آن شارح در مقام شرح آن است، اصل مهمی است که در کار دکتر موحد به وجه کمال رعایت شده است.

وجه امتیاز سوم این است که این شرح و تفسیر، نه ستایشگرانه است، نه نکوهش گرانه؛ نه مدح است، نه قدح. منصفانه و با روحیه علمی نوشته شده است و، بنابراین، حقّ ابن عربی را اداء می کند و او را سر جای خودش می نشاند، نه این که او را به عرش برساند یا به زمین بکوبد.

و وجه امتیاز چهارم این که در این شرح، هر نکته و مطلبی در جای خودش شرح داده شده است و خواننده به جای دیگری ارجاع داده نشده است. در اغلب شروحنی که در فرهنگ ما نوشته شده اند، می بینید که شارح، به کرات و مراتب، درباره نکته ای می گوید: فَلْيُرْجَعْ إِلَى مَحَلِّهِ (برای اطلاع بر این نکته به محل خودش رجوع شود) یا ثَبَّتْ فِي مَحَلِّهِ (در جای خود اثبات شده است). حال، آن محل کجاست و چگونه می توان آن را یافت، این دیگر مشکل خواننده است. این نوع ارجاع دادن فقط به دو کار می آید: یکی طفره رفتن از اثبات نکته ای که ادعا شده است؛ و دیگری خودنمایی و این که من نویسنده به بسا منابع و مآخذ رجوع کرده ام که تو هنوز آن ها را ندیده ای. و این، البته، غیر از ارجاع دادن های درست است که خواننده در آنها به منابع و مآخذی سوق داده می شود که می توانند مطلب مورد بحث را تتمیم و تکمیل کنند یا شرح و بسط بیشتر دهند.

چهار ضعف عمده در آثار ابن عربی

و اما نقدهایی که بر آثار ابن عربی، و از جمله فصوص الحکم او، می توان داشت:

همه محققان فرهنگ اسلامی و عرفان اسلامی اجماع دارند که ابن عربی در تاریخ فرهنگ و اندیشه اسلامی مقامی عظیم و جایگاهی منیع و مرتبتی انکارناپذیر دارد؛ به طوری که، به گمان بنده، اگر بنا باشد که از میان بزرگ ترین شخصیت های تأثیرگذار در فرهنگ و تمدن اسلامی ده چهره انتخاب شوند، بی شک، ابن عربی در زمره برگزیدگان خواهد بود. در عین حال، هیچ شخصیتی نیست که ما حقّ نقد منصفانه و حق طلبانه او را نداشته باشیم. هیچ کس در جایگاهی ننشسته است که دیگران حق و اذن نداشته باشند که نقاط ضعف و نیز نقاط قوت آراء و انظارش را بازگویند و به وجهی استدلالی، نشان دهند و ابن عربی نیز از شمول این حکم بیرون و مستثنا نیست.

من نسبت به نقاط قوت تفکر ابن عربی سر سوزنی انکار و تحاشی ندارم،

اما اجازه می‌خواهم که فقط به ذکر نقاط ضعف اندیشه او بپردازم؛ نه از این باب که نقاط قوتی در کار نیست، بلکه از این رو که دیگران بر آن نقاط قوت به حدی انگشت تأکید نهاده‌اند که ذکر و تأکید مجدد آنها بیهوده و از سنخ تحصیل حاصل است.

به گمان این بنده، در سرتاسر مکتوبات ابن عربی چهار نقطه ضعف عمده به چشم می‌آیند که هرکس که زحمت خواندن آثار بسیار پیچیده و دشوار و، گه‌گاه، زیبا و دلنشین او را بر خود هموار کند، مُدام با مواردی از این چهار نقطه ضعف مهم روبه‌رو می‌شود:

۱. حاکمیت آنا‌رشی محض در تأویلات ابن عربی

نقطه ضعف اول این که نه فقط باب تأویل، در آثار ابن عربی، گشوده و - بهتر بگوییم - گشاده است، بلکه تأویلات او، از آیات قرآنی و احادیث نبوی و اقوال عرفا و مشایخ صوفیه و سخنان دیگران، در غالب موارد، یک‌سره متکلفانه و غیرمنصفانه و به دور از هرگونه ضابطه و قاعده و کاملاً خودسرانه و تحکّم‌آمیز (arbitrary) است و از آنها معانی‌یی به دست می‌دهد که براساس زبان و ادبیات عرب؛ یعنی از صرف و نحو و لغت و معانی و بیان و بدیع تا فقه‌اللغه و... هیچ محملی برای آن وجود ندارد. من، در اینجا، به ماهیت تأویل و جواز تأویل و راه و روش درست و پذیرفتنی تأویل کاری ندارم؛ ولی آنچه مسلم است این که در تأویل نمی‌توان آنچه را در صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، لغت، فقه‌اللغه و سایر علوم ادبی یک زبان مقبول و مقرر است، یک سره زیر پا گذاشت و لگدمال کرد. تأویل، هرچه هست، در طول این‌ها است؛ یعنی پس از رعایت مقبولات علوم ادبی و التزام به مقررات این علوم، قابل وصول است. اما در کار ابن عربی هیچ اصل و قاعده ادبی نیست که حقش تضييع نشود. و البته چاره‌ای جز این هم نیست، زیرا همه کسانی که یا واقعاً معتقد باشند که قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی‌ناپذیرند و یا به این اعتقاد تظاهر کنند، باید آن قدر در معنای آیات قرآنی دخل و تصرف کنند که بالاخره آنها را با مدعیات عرفانی یا فلسفی خود همساز سازند؛ و ابن عربی به یکی از این دو دسته - و، به گمان من، به دسته دوم - تعلق دارد و، بنابراین، از این تأویلات فاقد هرگونه محمل و مبنا‌گریزی ندارد. در قرآن و احادیث، جملات فراوانی آمده‌اند که ظاهرشان با مدعیات عرفانی (یا فلسفی)

سازگار نیست و، برای سازگار کردن مفاد آن جملات با دعاوی عرفانی (یا فلسفی)، باید ظاهر آنها را رها کرد و از ظاهر به باطن عدول کرد. اقدام به عدول از ظاهر به باطن همان چیزی است که از آن به «تأویل» تعبیر می‌شود. نفس دست بردن به تأویل، اعتراف است به این که ظاهر قرآن یا حدیث با آنچه ما می‌خواهیم یا می‌فهمیم سر سازگاری ندارد. تا اینجا، اگر اشکالی هم در کار هست، اشکال چندان بزرگی نیست. اشکال بزرگ وقتی پیش می‌آید که چنان عمل کنیم که گویی تأویل، هیچ متدولوژی‌ای ندارد و در زمینه تأویل، آنارشی و هرج و مرج محض حاکم است و هرکس هر کاری که بخواهد بکند، می‌تواند بکند. تو گویی متن، ماده بی‌صورتی است که به دست تو داده‌اند تا هر صورتی که می‌خواهی به آن بدهی و اگر هم از صورتی ملول و خسته شدی، آن را برهم زنی و به آن ماده صورت جدیدی ببخشی. در کار ابن عربی، ما انصافاً شاهد چنین خودسرانگی و هرج و مرجی هستیم. ابن عربی هر معنایی را که دلش بخواهد از هر جمله‌ای استخراج می‌کند و، همان طور که دکتر موحد در «دیباجه»ی همین کتاب مورد بحث آورده‌اند، از شیخ خود، ابومدین، روایت می‌کند که گفته است: «المُرِيدُ مَنْ يَجِدُ فِي الْقُرْآنِ مَا يُرِيدُ»؛ یعنی مرید کسی است که هرچه را بخواهد در قرآن می‌یابد. زبان حال و بلکه قال ابن عربی این است که: چه معنایی دلتان می‌خواهد؟ بفرمایید تا از قرآن درآورم. به همین جهت، در آثار ابن عربی این را هم می‌بینید که از آیه واحدی، در چندین موضع متفاوت، بسته به نیازی که داشته است، چندین معنای مختلف استخراج کرده است. در هر جا، هر معنایی را که احتیاج به آن دارد از قرآن یا حدیث یا گفته هر کس دیگری بیرون می‌کشد، هیچ متدولوژی و قاعده و ضابطه‌ای در کار نیست. آنارشی و هرج و مرج محض، خودسرانگی و تحکم کامل. تأکید می‌کنم که، در اینجا، اصل تأویل محل انکار من نیست؛ آنچه مورد تأکید است، این است که تأویل هم باید ضوابط و قواعدی داشته باشد. سخن یک گوینده یا نویسنده مومی نیست که من هر شکلی که بخواهم و هوس کرده باشم، به آن بدهم.

۲. نتیجه‌گیری واقعیات وجودشناختی از واقعیات زبان‌شناختی عربی

نقطه ضعف دوم آثار ابن عربی این است که در آنها از واقعیات‌های زبان‌شناختی (Linguistic facts) واقعیات‌های وجودشناختی (Ontological)

(facts) نتیجه گرفته می‌شود؛ و این گونه نتیجه‌گیری همان است که فیلسوفان زبانی و تحلیلی قرن بیستم، چشم ما را به آثار خطا و مغالطه‌آمیز آن گشوده‌اند. این فیلسوفان به ما هشدار می‌دهند که واقعیت‌های زبان‌شناختی را دالّ بر واقعیت‌های وجودشناختی نگیریم و اگر در زبان واقعیتی وجود دارد، آن را مقدمه‌ای برای استنتاج واقعیتی در جهان خارج از زبان تلقی نکنیم. ابن عربی نه فقط به این هشدارها هیچ توجهی نداشته است و مدام مرتکب مغالطه استنتاج واقعیت‌های غیرزبانی از واقعیت‌های زبانی می‌شود، بلکه مغالطهٔ دومی را نیز بر این مغالطه می‌افزاید و آن این که چنان سخن می‌گوید که گویی زبان عربی یگانه زبان موجود است یا یگانه مصداق تامّ و تمام پدیده زبان است یا یگانه زبانی است که از آن می‌توان به واقعیت‌های عالم خارج نقب زد و پی برد.

توضیح این که، ممکن است شما یک واقعیت زبانی را دالّ بر واقعیتی در جهان خارج بگیرید، ولی آن واقعیت زبانی در همه زبان‌های موجود در دنیا مصداق داشته باشد. در این حال، مرتکب یک مغالطه شده‌اید، اما اگر واقعیت زبانی‌ای را که فقط مثلاً در زبان عربی مصداق دارد، مبنای استنتاج امری در جهان خارج بگیرید، در این صورت، مرتکب دو مغالطه شده‌اید. و کار ابن عربی از این سنخ است. چند مثال - که واقعاً فقط مشتق از خروارند - بیاورم. اگر از ابن عربی پرسید که: «از کجا می‌گویی که انسان موجودی فراموشکار است؟»، به جای این که برای این مدّعی انسان‌شناختی و روان‌شناختی دلیلی مبتنی بر متدولوژی علوم انسان‌شناختی و روان‌شناختی بیاورد، به واقعیتی زبانی متوسل می‌شود، آن هم واقعیتی که فقط در زبان عربی مصداق دارد، می‌گوید: «ما سُمِّيَ الْإِنْسَانُ إِنْسَانًا إِلَّا لِنِسْيَانِهِ»؛ یعنی این که می‌گوییم که انسان فراموشکار است، این است که نامش «انسان» است و «انسان» از ماده «نسیان» به معنای فراموشی مشتق شده است. باید گفت: این که «انسان» از ماده «نسیان» گرفته شده است، اگر هم درست باشد، واقعیتی زبانی، آن هم خاص زبان عربی، است و از واقعیت زبانی نمی‌توان واقعیتی غیرزبانی؛ یعنی مثلاً واقعیتی روان‌شناختی، را نتیجه گرفت. جالب این است که اگر پرسید که: «چرا انسان به محیط پیرامونش انس می‌گیرد و خوگیر می‌شود؟» باز ابن عربی می‌گوید: «ما سُمِّيَ الْإِنْسَانُ إِنْسَانًا إِلَّا لِأَنْسِهِ»؛ یعنی چون «انسان» نام دارد و «انسان» از «أنس» مشتق شده است. صرف‌نظر از این سؤال که

بالاخره، «انسان» از چه مشتق شده است؟ از «نسیان» یا از «انس»؟ سخن ما بر سر این است که این اشتقاق واقعیتهای زبانشناختی و مختص زبان عربی است، ولی حتی اگر مختص زبان عربی هم نمی‌بود و در همه زبان‌های دنیا هم مصداق داشت، باز، چگونه می‌توان از یک واقعیت زبانی یک واقعیت انسانی و روانی را استنتاج کرد؟ (به یاد داشته باشیم که در زبان انگلیسی، مثلاً، *man* یا *human being*، یعنی انسان، نه از *forgetfulness* یا *oblivion*، به معنای فراموشی، مشتق شده است، و نه از *familiarity* یا *intimacy*، به معنای انس).

اگر از ابن عربی بپرسید که: «چرا زنان شوهران خود را دوست می‌دارند؟» پاسخ شما را چنین خواهد داد: خدا حوا را از یکی از دنده‌های آدم آفریده و دنده به شکل منحنی است و «منحنی» (در زبان عربی) با «حُنُو»، به معنای مهربانی و شفقت، هم‌ریشه است. از این واقعیت زبانی مختص به زبان عربی، یک واقعیت روان‌شناختی و انسان‌شناختی، که خارج از قلمرو زبان است، نتیجه گرفته می‌شود. حال، اگر بپرسید که: «چرا مردان همسرانشان را دوست می‌دارند؟»، باز، پاسخ ابن عربی چنین خواهد بود: از آنجا که طبیعت از خلأ وحشت دارد، وقتی که از یکی از دنده‌های آدم، حوا ساخته شد، جای آن دنده، چون نمی‌شد خالی بماند، از هوا پر شد و «هوا» (باز، در زبان عربی) با «هوی»، به معنای عشق، از یک ریشه‌اند. «دو مثال اخیر را از الفتوحات المکیه ابن عربی، ویراسته عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، از انتشارات الهيئة المصریة العامة للكتاب، قاهره، ۱۹۷۲ م. المجلد الثانی، صص ۲۴۹ - ۲۴۸ نقل می‌کنم):

در زبان عربی، هیچ جمله‌ای نمی‌تواند بدون اسم باشد. ابن عربی از این واقعیت زبانی، که در همه زبان‌های دنیا نیز مصداق ندارد، نتیجه می‌گیرد که هر موجودی مَظْهَر یکی از اسم‌های خدا است. اگر ابن عربی انگلیسی زبان بود، نباید از این واقعیت زبانی که، در زبان انگلیسی، هیچ جمله‌ای نمی‌تواند بدون فعل باشد، نتیجه بگیرد که هر موجودی یکی از افعال الاهی است!!

بدون ذره‌ای مبالغه، صدها مثال از این دست در آثار ابن عربی به چشم می‌آیند؛ و در همه این مثال‌ها دو مغالطه وجود دارد: یکی این که از یک واقعیت زبانشناختی واقعیتهای مربوط به عالم خارج از زبان؛ یعنی عالم واقع، نتیجه گرفته شده است و حال آن که حتی واقعیتهای زبانشناختی‌ای که در همه زبان‌های

دنیا، بلااستثناء وجود دارند (که به آنها جهانی‌های زبان (Language Universals) می‌گویند؛ مانند ۴۵ امر مشترک همه زبان‌های دنیا که گرین‌برگ (Greenberg) کشف کرده است) نمی‌توانند مبنای نتیجه‌گیری یا تبیینی در حوزه واقعیت‌های عالم خارج از زبان باشند و مغالطه دوم هم، این که واقعیت‌های زبان‌شناختی یکی از زبان‌های دنیا؛ یعنی زبان عربی، یگانه واقعیت‌های زبان‌شناختی تلقی شده‌اند.

۳. فقدان التزام به متدولوژی تحقیق در حَقّانیت و بطلان مدعیات

نقطه ضعف سوم آثار ابن عربی این است که وی مدعیات خود را چنان صورت‌بندی می‌کند که برای خوانندگانش متدولوژی تحقیق در باب صدق و کذب و حَقّانیت و بطلان دعاویش در پرده ابهام می‌ماند. روش تحقیق در باب صدق و کذب یک مدعا، شرط لازم تشخیص صدق یا کذب آن مدعا است و البته، شرط کافی نیست. از این رو، اگر مدعایی چنان تنسیق و تقریر شود که روش تحقیق در باب آن معلوم و واضح نباشد، به طریق اولی، تشخیص صدق یا کذب آن مدعا نیز امکان‌پذیر نخواهد بود. اگر من درباره کهکشانی که صد میلیون سال نوری با ما فاصله دارد، ادعایی بکنم، شما حتی اگر در وضع و حال کنونی نتوانید صدق یا کذب آن را تشخیص دهید لاقلاً می‌دانید که علی‌الاصول روش تحقیق در باب صدق یا کذب آن چیست؛ یعنی می‌دانید که شخصی که بخواهد صدق یا کذب سخن مرا نشان بدهد، چه راهی را باید بپیماید و چه روشی را باید در پیش بگیرد، هرچند در وضع کنونی علم بشر آن را عملاً پیمودنی نباشد و آن روش بالفعل در پیش گرفتنی نباشد. بالاخره، مدعای تجربی، روش تحقیق خاص خود را دارد، مدعای درون‌نگرانه، مدعای تاریخی، مدعای ریاضی - منطقی، مدعای فلسفی، مدعای دینی و مذهبی (الاهیاتی) و مدعای ادبی و هنری، هر یک، روش تحقیق خاص خود را. اما چه باید کرد با مدعیات کسی که چنان سخن می‌گوید که ابتدا گمان می‌بریم که دعوی تجربی دارد وقتی که با متدولوژی تجربی به نقدش می‌پردازیم، مدعا را چنان تنسیق می‌کند که گویی مدعایی فلسفی است و وقتی که از موضع فلسفه به نقدش دست می‌زنیم، به مدعا چنان صورتی می‌دهد که گویی حاصل کشف و شهودی است و... به همین ترتیب، تا جایی که متحیر می‌مانیم که بالاخره این سخن را به چه روشی می‌توان

تصدیق یا تکذیب کرد. هر گوینده یا نویسنده‌ای وظیفه اخلاقی دارد که گفته یا نوشته خود را چنان صورت‌بندی کند که مخاطبش به سهولت دریابد که برای ردّ یا قبول، نفی یا اثبات، نقض یا ابرام، تضعیف یا تأیید، تکذیب یا تصدیق، و جرح یا تعدیل آن گفته یا نوشته چه راهی را می‌تواند در پیش بگیرد. و ابن‌عربی هیچ‌گاه به این وظیفه اخلاقی التزام نورزیده است.

۴. فقدان حجیت معرفت‌شناختی مدعیات

و اما نقطه ضعف چهارم، ابن‌عربی در تخیل و خیال‌پردازی ید طولوا و چیره‌دستی‌ای انکارناپذیر دارد، و تخیلاتش هم، البته، بسیار زیبا و دل‌آویزاند، طوری که می‌توان گفت که مجموعه آثار او یک سناریوی کیهانی بسیار عظیم و پردامنه و دل‌انگیز است، سناریویی که هستی را از ازل‌الآزال تا ابدالآباد در دل خود جای داده است. شرط لازم مقبولیت هر سناریویی هم، البته، سازگاری (consistency) اجزاء و عناصر آن سناریو است، اما یقیناً این شرط، شرط کافی نیست. رمان *بینویان* و *یکتور هوگو* یا *داستان دو شهر* چارلز دیکنز یا *جان شیفته* رومن رولان هم، البته، از سازگاری درونی برخوردار کامل دارند؛ اما این سازگاری درونی هرگز ضامن مطابقت با واقع مطالب این رمان‌ها نیست. رمان‌ها کمابیش همه سازگاری درونی دارند، اما فرق مهمشان با کتاب‌های تاریخ در این است که رمان‌ها مطابقت با واقعی را که آثار تاریخی، علی‌القاعده، باید داشته باشند و کمابیش دارند فاقدند. رمان یا سناریوی کیهانی ابن‌عربی، البته، این شرط لازم، یعنی سازگاری درونی، را هم در بسیاری از مواضع فاقد است؛ اما از این ضد و نقیض‌گویی هم که صرف‌نظر کنیم، باز، جای این سؤال هست که از کجا بدانیم که این رمان و سناریو مطابق با واقع هم هست. به تعبیر دیگر، لذت زیبایی‌شناختی‌ای که از مطالعه آثار ابن‌عربی حاصل می‌آید - و واقعاً هم حاصل می‌آید - به کنار، چه حجیت معرفت‌شناختی‌ای برای محتویات این آثار می‌توان فراهم آورد؟ چه دلیلی داریم بر این که این رمان و سناریو، علاوه بر زیبایی انکارناپذیر و چشم‌گیری که دارد، از صحت و صدق منطقی هم برخوردار است؟ ابن‌عربی هیچ‌گاه دلیلی بر صحت و صدق سخنان خود اقامه نمی‌کند و پروای این کار را هم ندارد. چه بسا سخنی هم که در دفاع از این بی‌اعتنایی بی‌دلیل دارد، این باشد که سخنان من حاکی از معارف و حقایقی‌اند که نه به درستی در

قالب لفظ و زبان در می‌توانند آمد و نه حتی در چارچوب مفهوم و ذهن می‌توانند گنجید. این معارف و حقایق و رای طَوْر عقل و منطقتانند و اگر در چارچوب مفهوم و ذهن نمی‌گنجد و در قالب لفظ و زبان در نمی‌آید، طبعاً، نه فقط استدلال را بر نمی‌تابند، بلکه از ضد و نقیض بودن و ناسازگاری داشتن نیز گزیر و گزیری ندارند. این تناقض‌گویی‌ها و این بدون دلیل - و حتی برخلاف دلیل - سخن گفتن‌ها ناشی از این است که ما قدم به ساحتی گذاشته‌ایم که و رای فهم و ادراک و عقل و منطق انسان‌های خرداندیش و استدلال‌گر است.

اگر ابن عربی و امثال و پیروان او صادقانه و صمیمانه این عذر را می‌آورند و به صحت و صدق این سخن جداً باور دارند، چرا به توصیه بسیار ارجمند و ژرف ویتگنشتاین، در آخرین گزاره رساله منطقی - فلسفی‌اش، عمل نمی‌کنند که می‌گفت: «آنچه را درباره‌اش سخن نمی‌توان گفت، باید به خاموشی از کنارش گذشت»؟ خلاف اخلاق علمی است که ابتدا سخنی بگوییم و پس از این که با نقدهای پاسخ‌ناپذیر مخاطبان خود روبه‌رو شدیم و راه پس و پیش نداشتیم یا بعد از آن که مخالفان خود را به سرگیجه و کلافگی فکری دچار کردیم، بگوییم که سخن ما و رای طَوْر عقل و منطق و فهم و ادراک شماست و سخنی است که جامه زبان و الفاظ بر او تنگی می‌کند و قالب ذهن و مفاهیم را درهم می‌شکند. اگر در این مدعا صادقیم، بهتر نیست که سکوت بورزیم و از سرگشتگی و گم‌گشتگی مخاطبانمان و از به هدر دادن عمر و نیرو و توان روانی و ذهنی‌شان و از اختلاف‌افکنی‌ها و منازعه‌سازی‌هایی که لازمه عدم فهم‌ها و سوءفهم‌ها است بپرهیزیم؟

