



انسان ابن عربی و شبستری لبریز از دردآگاهی و دردآگاهی است

انسان ابن عربی و شبستری، که محور همه مباحث آن‌ها است، انسان لبریز از دردآگاهی و دردآگاهی است؛ و نه انسان غافل از ریشه‌های خود. انسان غافل و بیگانه از ریشه‌های خود، انسان سوفسطائی است.

انسان ابن عربی و شبستری، که محور همه مباحث آن‌ها است، انسان لبریز از دردآگاهی و دردآگاهی است؛ و نه انسان غافل از ریشه‌های خود. انسان غافل و بیگانه از ریشه‌های خود، انسان سوفسطائی است.

به گزارش خبرنگار مهر، نصرالله حکمت، استاد فلسفه و عرفان اسلامی دانشگاه شهید بهشتی در یادداشتی به تأثیر شیخ محمود شبستری از ابن عربی و در ادامه به ساختار گلشن راز می‌پردازد.

بخش قبلی این یادداشت را اینجا ببینید!

حال سراغ امیرحسینی هروی می‌رویم تا بدانیم او «معرفت» را چگونه تبیین می‌کند. نکته اول این که با خواندن ابیاتی که در مثنوی کنزالرموز درباره معرفت، سروده، بی‌درنگ این مطلب به ذهن متبادر می‌شود که وی هنگام سرودن این ابیات، همان سوالاتی را مدنظر داشته- و البته به آن‌ها می‌اندیشیده - که در برابر شبستری - و احتمالاً در برابر کسان دیگر - مطرح کرده است:

که شد بر سرّ وحدت واقف آخر؟

شناسای چه آمد عارف آخر؟

اگر معروف و عارف، ذات پاک است

چه سودا در سر این مشّت خاک است؟

این نکته همان چیزی را تأیید می‌کند که پیش از این گفته شد دال بر این که حاصل عمر امیرحسینی، این سوالات بوده، و همواره درباره آن‌ها می‌اندیشیده و هیچ‌گاه از آن‌ها غافل نبوده و هرکس را می‌دیده و با هرکس می‌نشسته، این سوالات را مطرح می‌کرده است. در زیر برخی از ابیاتی که درباره معرفت سروده را به عنوان شاهد مدعای فوق، می‌آوریم:

چون به وحدت درگذشتی از دویی

عارف اسرار توحیدش تویی

گرتو بینایی ز انوار یقین

عارف و معروف جز حق را مبین

رهروی کآن جا قدم زد، سر بتافت

جز تحیر، هیچ رمزی در نیافت

ای یگانه، چند ازین رمز دویی؟

طالب خود شو که این جمله تویی

نکته دوم - که این نیز با نظر کردن در ابیات، به ذهن متبادر می‌شود - این است که امیرحسینی، پاره ای از این ابیات را

ناظر به پاسخ شبستری سروده و در بعضی موارد با رأی وی مخالفت کرده است. حال در تأیید این مدعا، چند دلیل می آوریم:

۱. شبستری نخست این مطلب را پذیرفت که: «عارف و معروف جز او نیست»، لیکن از ما خواست تا به این ظریفه توجه کنیم که درون وحدت وجود، از حکم کثرات نباید غفلت کرد. در نتیجه باید حفظ مراتب کرد و متفطن بود که مقام وحدت وجود، مقام هستی شناسی است؛ اما مقام معرفت، مقام کثرت و فواصل است و از این رو انسان به سان «ذره» در هوای نیل به قرب خورشید، و به شوق وصول به رخشندگی نور، به رقص در می آید و پیچ و تاب می خورد؛ و در پرتو درخشش چشمه نور، به تابش می رسد:

عجب نبود که دارد ذره امید

هوای تاب مهر و نور خورشید

اینک برخی از ابیات امیر حسینی را بنگرید:

معرفت، خورشید گشت و ذره، جان

ذره از خورشید چون آرد نشان؟

عارف اندر حال خود گشته جدا

از امید و بیم و از فقر و فنا

قول شبستری از دو ناحیه، محل تأمل است. نخست این که پذیرفتیم- و سلّمنا- که جان آدمی -که در مقام سلوک معرفتی است- همانند ذره است نسبت به خورشید که منبع رخشندگی و معرفت است اما این که ذره بتواند به معرفت خورشید دست یابد و نشان از او بیاورد و او را به ما معرفی کند، قابل قبول نیست و قصه معرفت، چیز دیگری است؛ و در نتیجه باید گفت که قیاس انسان و معرفت، با ذره و خورشید، قیاس مع الفارق است.

دوم اینکه شخص عارف در سفر معرفتی خود، و در احوال خویش، از «خوف و رجا» و «فقر و غنا» عبور می کند و دیگر جایی برای «امید» باقی نمی ماند. شاید در مراحل ابتدایی سلوک، بتوان سخن از «امید» گفت اما عارف آن را پشت سر می گذارد؛ چرا که برای پیدا کردن حق، باید از «خویش» گم شود: «گم شد از خود، هرکه حق را بازیافت.»

۲. هروی با شبستری موافق است در این نکته که اگر نسبت به حق تعالی، شناختی شکل گیرد، این شناخت از راه خود حق است و ما «حق را به حق می شناسیم». شبستری گفت: مکن بر نعمت حق ناسپاسی / که تو حق را به نور حق شناسی

هروی می گوید: عارف از خود هیچ کاری برنساخت / زان که حق را جز به حق نتوان شناخت

تفاوت این دو بیان در این است که حال و هوای بیان شبستری، حال و هوای عرفان محی الدین است که می گوید: «العارف یخلق بهمتّه ما یشا» و بدین گونه «همت» را در انسان، معادل «اراده» در خدا می داند -با این توضیح که همت های بشری در روزگار آخرالزمان از فیض وجود «ممدّالهمم» صلی الله علیه و آله وسلم، استمداد می کنند و یاری می جویند- در حالی که حال و هوای بیان هروی، به فضای کلامی نزدیک می شود؛ کلام اشعری؛ و در این فضا، اختیار آدمی، بسیار کمرنگ می گردد. (صص ۸۸-۹۳)

۳. شبستری پس از آن که بحث را به ذات الهی و عهد اول می برد، و سخن از «نزول» کلام الهی می گوید، اشاره ای به «صفات» الهی می کند و قائل است که شناختن صفات، زمینه را برای آشنایی با ذات فراهم می سازد و می گوید که اگر کسی بتواند صفات الهی را «امروز» و «این جا» یعنی در جریان زمان و تاریخ و دنیای ظهورات ببیند، خواهد توانست که «فردا» - که زمان و تاریخ به پایان می رسد و همه چیز به باطن خود می رود- ذات الهی را ببیند:

صفاتش را ببین امروز این جا

که تا ذاتش توانی دید فردا

در بیان هروی -شاید ناظر به دیدگاه شبستری درباره ذات و صفات- سخن از این به میان می آید که گرچه «نور صفات» شمع بزم است و عامل روشنی و گرمی و فراهم آمدگی، اما قلمرو سلطنت حق، آن سوی کائنات است که نظر کردن در آن، و سیر در اسرار آن، حاصلی جز نادانی و حیرانی ندارد:

شمع بزم او شده نور صفات

دار ملک او و رای کائنات

دیده و دانسته و نادان شده

جسته و دریافته حیران شده

اکنون دیدگاه هروی را درباره «معرفت» به اختصار بررسی می کنیم. چنان که از بیان او در مثنوی کنزالرموز برمی آید جریان «معرفت» چهار مرحله دارد که با خود «معرفت» مجموعاً آن چهار مرحله را شکل می دهد که عبارتند از:

۱. وحدت

۲. معرفت

۳. حیرت

۴. خودشناسی

مرحله اول: وی درباره «وحدت» چنین می گوید:

۱. چون به وحدت درگذشتی از دویی،

عارف اسرار توحیدش تویی

مراد وی از بیت مذکور-احتمالاً-این است که هیچ کس نمی تواند قدم در وادی معرفت بگذارد، مگر این که پیش از آن، به «وحدت» رسیده، و قائل به توحید باشد. آن که در موفق «توحید» مستقر شده، و به «لا مؤثر فی الوجود الا الله» رسیده باشد، می تواند به اسرار توحید دست یابد؛ چرا که کمال معرفت «ادراک عجز» از معرفت است:

۲. کس نداند شرح حال معرفت

عاجزی آمد کمال معرفت

البته باید مراد هروی، «ادراکِ عاجزی» باشد و نه نفس «عاجزی»؛ چرا که نفس «عاجزی»، حسیض نقص معرفت است و نه کمال معرفت و الا سنگ ها که در «عاجزی» مستقرند، همه باید کامل المعرفه باشند.

مرحله دوم: به هرصورت، از نظر هروی «معرفت»، شناسایی ویژه و ممتازی است که با هرگونه شناسایی دیگر تفاوت دارد؛ چرا که این معرفت، منبع شناسایی است و دیده دل را بینا می کند:

۳. معرفت، اصل شناسایی بود

چشم دل نور بینایی بود

در ادامه، هروی ویژگی های «معرفت» را بیان می کند، از جمله «وحدت عارف و معروف»؛ نیز این که تنها با حق می توان حق را شناخت:

۴. گر تو بینایی ز انوار یقین

عارف و معروف جز حق را مبین

۵. عارف از خود هیچ کاری برن ساخت

زان که حق را جز به حق نتوان شناخت

۶. گر نبودی بخشش حق رهنمون

سرّ بی چون را که بردی پی برون؟

۷. معرفت، خورشید گشت و ذره، جان

ذره از خورشید چون آرد نشان؟

۸. عارف و صوفی به کوبش در گذار

ذات پاکش از دو عالم بی نیاز

۹. زین چمن در دست کس ناید گلی؛

چیست از هر سو نوای بلبلی؟

۱۰. این گره را چون توان هرگز گشاد،

چون سر رشته به دست کس نداد؟

(صص ۹۴-۹۶)

گلشن راز در دو کلمه: تمثّل و تمثیل (۱)

در اینجا می خواهیم با ساختار گلشن راز آشنا شویم، این دو کلمه را از جهت نقشی که در ساختمان این اثر دارد، مورد مطالعه قرار دهیم. در واقع گلشن راز مشتمل بر دو بخش است؛ جهان شناسی خیالی و زبان شناسی خیالی. مبنای این دو بخش بودن، پرسش هایی است که امیرحسین هروی مطرح کرده و در فصل پیشین، آن ها را آوردیم. چنان که مذکور افتاد، درباره تعداد پرسش های هروی اختلاف است و این اختلاف به نحوه خوانش ابیاتی بازمی گردد که حاوی پرسش ها است. از نظر نگارنده این ابیات حاوی بیست و دو سوال است که با مروری اجمالی در آن ها، آشکار می گردد که پرسشگر در آن جا دو فضای متفاوت را گشوده است. اینک به این دو فضا به همراه پرسش هایی که درون آن ها طرح شده، توجه کنید:

فضای نخست:

پرسش ۱: تفکر چیست؟

پرسش ۲: سلوک عرفانی مشروط به کدام تفکر است؟

پرسش ۳: چرا تفکر گاه طاعت است و گاه معصیت؟

پرسش ۴: «من» کیستم؟

پرسش ۵: سفر در خویشتن، یعنی چه؟

پرسش ۶: مسافر و سالک کیست؟

پرسش ۷: انسان کامل کیست؟

پرسش ۸: چه کسی می تواند بر سرّ وحدت وقوف یابد؟

پرسش ۹: عارف، چه چیز را می تواند بشناسد؟

پرسش ۱۰: اگر عارف و معروف، ذات پاک الهی است؛ آدمی سودای چه چیز در سر دارد؟

پرسش ۱۱: در کدام نقطه از سلوک، آدمی «انالحق» می گوید؟

پرسش ۱۲: آیا می توان گفت که «انالحق» گویی، امری زائد و بیهوده است؟

پرسش ۱۳: مخلوق را، چرا «واصل» می گویند؟

پرسش ۱۴: مخلوق، چگونه سیر و سلوک می کند؟

پرسش ۱۵: میان ممکن و واجب، وصال، چگونه رخ می دهد؟

پرسش ۱۶: در جریان سلوک، قرب به حق، و بُعد از او و کمیت قرب، به چه معناست؟

پرسش ۱۷: نطق (در انسان) ساحل کدام دریاست؟

پرسش ۱۸: از فقر این دریا، چه چیز به دست می آید؟

پرسش ۱۹: این کدام جزو است که از «کل» بزرگ تر و بیشتر است؟

پرسش ۲۰: چگونه می توان چنان جزوی را جست و جو کرد؟

پرسش ۲۱: می گویند که خدا قدیم است و عالم، محدث، چگونه می توان قدیم و محدث را از یکدیگر متمایز کرد؟

فضای دوم:

در این جا پرسشگر وارد حوزه زبان عرفان، که زبان رمزی و تمثیلی است، می شود و یک پرسش را در قالب چهار بیت مطرح می کند. پرسش این است:

پرسش ۲۲: در لسان عرفان و اهل معنی، کلمات و تعابیری به کار می رود که ظاهر بعضی از آن ها حکایت از تعلّقات دنیوی یا اهوای نفسانی دارد مانند رخ و زلف و خط و خال و شراب و شمع و شاهد؛ و ظاهر بعضی از آن ها بوی کفر می دهد. مانند بت و زّار و ترسایی. پرسش این است که نزد آن کسی که اهل معنا است و در مقامات و احوال، سیر می کند، این تعابیر چه معنایی دارد و به چه منظور به کار می رود؟

چنان که ملاحظه می کنید فضای دوم پرسش ها، مربوط به حوزه زبان است و در این جا مسئله این است که چرا عرفا از زبانی استفاده می کنند که ظاهر آن، حکایت از چیزهایی دارد که در سپهرعرفانی هیچ جایی ندارد؟ کدام تنگنای زبانی، آنان را به سمت بهره گیری از زبانی سوق داده که ظاهر آن، به هیچ وجه مراد آنان نیست؟ و عارفان در بکارگیری این

مطلب اول:

با یک نگاه اجمالی به سوالات هروی و پاسخ های شبستری این معنا عیان می گردد که محور سوالات و پاسخ ها «انسان» است؛ «جیستی تفکر»، «کیستی من»، «سفر در خویشتن» «معنای سلوک»، «انسان کامل» (مرد تمام)، «متعلق معرفت»، «کندوکاو در سودای در سر این مِشت خاک»، «سرّ اناالحق»، «واصل شدن آدمی»، «قرب وبعد» و...

کاملاً روشن است که همه چیز بر محور انسان می چرخد و هیچ نقطه ای از بحث نیست که در آن جا انسان، غایب باشد. اکنون به این نکته نیز باید توجه کرد که: این که محور همه مباحث، انسان است، به نحوی حضور این عربی را به یاد می آورد. زیرا وی -که بی تردید یکی از پرکارترین مؤلفان در عالم اسلام است- تصریح دارد که هرچه نوشته است به منظور آشنایی با جوانب گوناگون وجود آدمی است: غرض من از هرچه در این فن می نگارم، شناسایی آن چه در هستی پدیدار شده نیست؛ فقط مرادم این است که غافلان را نسبت به آن چه در این عین انسانی و شخص آدمی نهفته است، آگاه کنم. (عنقا مُغرب، ص ۹)

در عین حال که محور همه مباحث، هم در آثار ابن عربی، و هم در گلشن راز شبستری، انسان است به این ظریفه باید توجه داشت که انسان ابن عربی و شبستری، انسان سرگردان و خودبنیاد و بیگانه از اصل و ریشه نیست؛ دقیقاً همانند انسان مولوی است که در چکیده کل مثنوی یعنی در «نی نامه» آمده است. نی «نی نامه» بریده و منقطع از نیستان هست اما بیگانه از آن نیست؛ بلکه آشنای نیستان است و اصل و نسب خود را می شناسد و «فراق آگاهی» دارد و می داند که از موطن خویش و از «عهد اول» جدا افتاده است.

انسان ابن عربی و شبستری، که محور همه مباحث آن ها است، انسان لبریز از درد آگاهی و درد آگاهی است؛ و نه انسان غافل از ریشه های خود. انسان غافل و بیگانه از ریشه های خود، انسان سوفسطائی است. در آتن عهد سقراط نیز انسان، محور و میزان همه چیز به شمار می رفت؛ یعنی در تفکر سوفسطائیان، مرکزیت با انسان بود. یان پاتوچکا، فیلسوف چک، می گوید: در هرگونه فعالیت فردی و اجتماعی سوفسطایی، انسان مرکز توجه بود؛ این نکته به گونه ای بارز در عبارت پرآوازه پروتاگوراس درج گردیده است: «انسان میزان همه چیز است».

در روزگار جدید نیز انسان سوفسطایی همه جا را فرا گرفته و مرکزیت دارد. روزگار جدید در برابر قرائت پولوسی از مسیحیت، که انسان را موجودی ذاتاً گناهکار و وارث گناه اولیه آدم ابوالبشر می دانست، طغیان کرد و برای اعاده حیثیت از دست رفته در طول قرون متمادی، بار دیگر بر طبل مرکزیت انسان کوبید و سخن از «اومانیزم» گفت؛ اما این انسان مرکز شده، انسان بیگانه از اصل و ریشه خود بود و «نی» ای که دیگر نمی خواست از نیستان باشد، بلکه می خواست تکه چوپای پوک و میان تهی باشد که درد بازگشت به نیستان ندارد. می خواست نیستان را انکار کند، ندانسته خویش را انکار کرد. می خواست انسان را مرکز کند، ناآگاهانه انسان را از مرکزیت انداخت. انسان مدرن می خواست خدا را بکشد، خود را کشت. در پایان قرن نوزدهم، نیچه چقدر عمیق و دردآلود این مرثیه را سرود که انسان، خدا را کشته است. مرگ خدا، مرگ انسان است، و مرگ انسان، مرگ عشق. وزان پس، جهان را جنگ و خشونت و خونریزی و نامردمی و دروغ و مکر و فریب و تخریب طبیعت و ویرانی محیط زیست و زلزله انداختن در ارکان عشق و محبت و دوستی و خانواده و توسعه غارت و غوغا فرا گرفت. بر اثر قدرتی که مردم به چنگ آوردند، تباهی و فتنه و فساد، هیچ نقطه ای را در خشکی و دریا و انهداد. قدرت شیطانی، هیچ حاصلی جز ویرانی جهان و نابودی انسان ندارد. شیطان ضدّ انسان است. تلاش برای مرکزیت انسان بی خدا، رهاوردی به جز مرکزیت شیطان ندارد.

تفاوت اصلی انسان ابن عربی و شبستری و مولوی با انسان سوفسطائی و انسان مدرن، در «با» و «بی» است؛ «با خدا» و «بی خدا». انسان «بی خدا» عرصه نفوذ و حضور شیطان است. اگر ابن عربی سخن از «انسان» می گوید و می گوید که هرچه نوشته ام به منظور آشنا شدن با شخص آدمی است، برای این است که قائل است که: «انسان، ادلّ دلیلی بر موجد عالم» و معتقد است که راه شناسایی خدا از درون انسان می گذرد؛ «معرفت حق، موقوف است بر معرفت انسان». (صص ۱۰۵-۱۰۸)

مطلب دوم:

شبستری خود را صرفاً در چارچوب پاسخ گوئی، محدود و مقید نکرده است. مطلب فوق را به دو شکل می توان تفسیر کرد: شکل نخست این که: حال و هوای بیان شبستری در پاسخ گویی به هر پرسش، حکایت از آن دارد که وی نمی

خواهد با آوردن پاسخی مسدود و جزمی، پرسش مورد نظر را اعدام، و پرونده آن را مختومه اعلام کند؛ و این نکته بسیار ظریفی است که می تواند روش پاسخ گویی به این قبیل سوالات، و مطالعه و تأمل درباره آن ها را بیاموزد؛ و به اعتقاد نگارنده، آموختن این روش «پاسخ گویی» به پرسش های اساسی، از اصل پاسخ، مهم تر است؛ و به واقع، جای آن است که برای آشنایی دقیق با روش شبستری، اثری مستقل تدوین شود که با تحلیل پاسخ ها، مؤلفه های روش او-در پاسخ گویی، و در تقرّب گام به گام به حقیقت، و گشودن افق های جدید برای تأمل، و افشاندن بذرهایی در جهت طرح پرسش های دیگر-استخراج گردد.

با تأمل در پاسخ ها این نکته مکشوف می افتد که رویکرد شبستری در پاسخ گویی، به هیچ وجه، رویکرد کلامی و جدلی نیست و او اساساً پرسشگر را به عنوان «خضم» نمی بیند و در نتیجه نمی خواهد که به هر قیمت و در هر صورت، در مقام اسکات اوبرآید. به بیان دیگر وی پرسشگر را به عنوان «مخالف» نگاه نمی کند. و از او نمی ترسد؛ بلکه مقدم پرسش او را گرامی می دارد و از آن به گرمی استقبال می کند و آن را در آغوش می فشارد و به آن خوشامد می گوید. به بیان دیگر وی، وجود پرسشگر و پرسش او را یک «نعمت» تلقی می کند که از آسمان بر او نازل شده است؛ و از این رو قدرش را می داند و دلش می خواهد که این نعمت، همواره سبز و شاداب و برقرار باشد.

در جریان پاسخ گویی خوانی را می گسترد و ده ها نعمت دیگر بر این خوان می نهد تا پرسشگر و هر خواننده ای را که بر این خوان می نشیند با الوان نعمت ها پذیرایی کند. نحوه پاسخ گویی او چنان است که نه تنها پرسشگر را از طرح سوال پشیمان نمی کند، بلکه او و خوانندگان پاسخ را دعوت می کند به این که همواره در صدد طرح پرسش باشند و به پرسش ها بیندیشند و آن ها را احترام کنند. اگر بخواهیم در یک کلمه، روش پاسخ گویی او را خلاصه کنیم، باید بگوییم که شبستری در گلشن راز-که در واقع پاسخ نامه بوده-فرهنگ پرسشگری را رواج داده و را تأمل و تفکر را هموار کرده است.

اگر بخواهیم از منظر محاورات سقراطی به گلشن راز بنگریم، می توان گفت که در حالی که تفکر کلامی، از گفت و گوی رو در رو می هراسد و هر گونه مسئله و شبهه ای را به دیده خصم و مخالف می نگرد و می کوشد که هر گونه مخالف و مخالفتی را از میان بردارد و از این رو در پستوی اتاقد خود می نشیند و با خصمی فرضی به شبهه دیالوگی بر مبنای «ان قلت، قلت» می پردازد و بدین گونه هر روزه مخالفتی را از پیش مسدود می کند، شبستری در گلشن راز و در تنهایی خود، یک گفت و گو و دیالوگ جدی برقرار کرده و ده ها روزه را برای ادامه این گفت و گو، و حفظ و سرسبزی و شادابی آن گشوده است. (صص ۱۰۸-۱۱۱)

به عنوان نمونه وی در پاسخ به نخستین سوال هروی درباره چیستی تفکر، که می گوید:

نخست از فکر خویشم در تحیر

چه چیز است آن که خوانندش تفکر؟،

حرف آخر را در اول می زند و پاسخ سوال را خیلی روشن، قاطع، عمیق و دقیق بیان می کند:

مرا گفتمی: «بگو چبود تفکر؟»

کز این معنی بماندم در تحیر».

تفکر رفتن از باطل سوی حق

به جزو اندر، بدیدن کلّ مطلق

...شکل دوم تفسیر مطلب مذکور این است که شبستری به صرف پاسخ گویی به سوال مطرح شده، اکتفا نکرده؛ بلکه از فضای ظاهر سوال قدم فراتر نهاده، به ژرفای آن رفته و به طرح مبادی پرداخته است؛ و به عبارت دیگر در پاسخ گویی و تأمل و اندیشیدن در باب یک سوال، ده ها پرسش ناگفته را نیز مدّ نظر گرفته و به طرح بحث پرداخته است؛ و در واقع، آن پرسش را بهانه قرار داده و مباحث مرتبط با آن را، که پهنه ای بسیار وسیع تر از اصل سوال داشته مطرح کرده است. این نیز ریشه در نهراسیدن از سوال، و نگریختن از پرسش، و گرامی داشت مقدم آن و استقبال از آن دارد. شاید شبستری با این نحوه برخورد با پرسش، می خواهد با پرسشگر بگوید که تأمل درباره این سوال، بدون رجوع به مبادی بحث،

ناممکن است.

به عنوان نمونه، هروی در بیت دوم که حاوی دو پرسش درباره «تفکر» است چنین می گوید:

کدامین فکر، ما را شرط راه است؟

چرا گه طاعت و گاهی گناه است؟

این پرسش، در واقع پرسشی درون دینی است. زیرا روایتی از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم چنین نقل شده است که گفت: «تفکروا فی آلا الله و لاتتفکروا فی ذات الله»؛ یعنی به نعمت های خدا بیندیشید و در ذات او تفکر نکنید. در آیات قرآن نیز، سخن از تفکر به میان آمده و گاه به نحوی، دعوت به تفکرشده است. در عین حال مقام تفکر به قول ابن عربی مقامی خطرخیز است؛ لآن صاحبه لایدری هل یُصیبُ او یُخطی لآئه قابلٌ للاصابه و الخطا، زیرا صاحب تفکر نمی داند که (بر اثر تفکر) به حقیقت دست یافته، یا به خطا رفته است؛ چرا که تفکر هر دو وجه را بر می تابد.

در ادامه ابن عربی سخن از این می گوید که اگر کسی می خواهد از راه «تفکر» به صواب رسد، باید با تبعیت از قرآن، دقیقاً در همان مواردی که در قرآن گفته شده است به تفکر پردازد؛ مثلاً در سوره مبارکه آل عمران آمده است که: «و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سیحانک فقنا عذاب النار» (آیه ۱۹۱). اگر کسی به همین شیوه ای که در قرآن آموزش داده شده است، به تفکر پردازد، مفید است و در غیر این صورت نمی تواند به داده های فکری خود اعتماد کند.

نظر به خطرخیز بودن مقام فکر است که ابن عربی در کتاب فتوحات بابی را به «معرفت مقام فکر» اختصاص داده، و باب بعد از آن را به «معرفت مقام ترک فکر»؛ و در آن جا سخن از این می گوید که در جریان سلوک، دسته ای از مردان راه، به ترک فکر می پردازند تا از این راه به وراثت مقام کسی ملحق شوند که در موردش گفته شده است: «و ما ینطق عن الهوی». به عبارت دیگر، اتکا به تفکر، نحوی از اتکا به قدرت شخصی خویش است؛ در حالی که با ترک تفکر، آدمی خود را تسلیم خالق تفکر می کند:

ترکُ التفکر تسلیمٌ لِخالقِهِ

فلا تُفکرَ قانَ الفِکرَ معلولٌ

یعنی ترک تفکر، به معنای تسلیم شدن در برابر خالق تفکر است. پس تفکر مکن، چرا که فکر، معلول است.

البته توجه دارید که «تفکر» و «فکر» در این جا به معنای اصطلاحی خود در عرف عرفان به کار رفته که ملازم با اتکا صرف به قوای خویش است. به هر صورت در متون دینی و در لسان عرفا، برای اهل سلوک، تفکر به نحو مطلق، روا نیست و تفکر خاصی مجاز است؛ وحتى ممکن است تفکری، گناه به شمار آید. (صص ۱۱۱-۱۱۴)