

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۰ - ۱۰۷

## امکان و ویژگی‌های معرفت حضوری واجب تعالی از دیدگاه ابن عربی

سوریه گراوند<sup>۱</sup>

محمد کاظم رضازاده جودی<sup>۲</sup>

نقیسه فیاض بخش<sup>۳</sup>

### چکیده

ابن عربی به عنوان یکی از فیلسوفان برجسته در زمینه مسئله امکان و ویژگی‌های معرفت حضوری واجب تعالی مباحث و براهینی را مطرح نموده است. این مقاله بر آن است که با رویکردی تحلیلی به بررسی دیدگاه‌های ابن عربی در خصوص امکان و ویژگی‌های معرفت حضوری واجب تعالی بپردازد. بررسی دیدگاه‌های ابن عربی در این خصوص بیانگر آن است که از دیدگاه ابن عربی علم حضوری از جمله احوال و معرفت راستین و یقینی است و طالب معرفت حق تعالی باید قدم در راه معرفت حضوری بگذارد. علم و معرفت حضوری ابن عربی بر مشاهده باطنی متکی است لذا در دیدگاه ابن عربی علم و معرفت حصولی ناکافی و غیر حقیقی است.

### واژگان کلیدی

معرفت، علم، حضوری، مشاهده باطنی، ابن عربی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: nikoo.ga79@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Yahoo.com @mkrjoudi

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: nafisefayazbakhsh@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲

## طرح مسأله

علم حضوری و حصولی به عنوان مهم‌ترین تقسیم‌بندی علم در معرفت‌شناسی و یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی و عرفانی، کلامی، همواره در میان فیلسوفان و عرفا و منطقیان مطرح بوده و نظریات و دیدگاه‌هایی توسط آنها در این رابطه مطرح گشته است. ابن عربی از جمله فیلسوفانی است که با ارائه نظریات معرفت‌شناسی خود در رابطه با علم حضوری و مشاهده باطنی به مبحث معرفت حضوری خداوند پرداخته است. مباحث معرفت‌شناسی ابن عربی در کتاب فصوص الحکم و فتوحات المکیه او مطرح شده است و در واقع کتاب فصوص الحکم چکیده دیدگاه‌های عرفانی و کلامی ابن عربی محسوب می‌شود. اهمیت نظریات و دیدگاه‌های ابن عربی در خصوص معرفت حق تعالی به ویژه معرفت حضوری در میان دیدگاه‌های معرفت‌شناختی، بیانگر اهمیت و ضرورت پژوهش در این رابطه است. باید دانست در خصوص موضوع این پژوهش یعنی بررسی معرفت حضوری حق تعالی از دیدگاه ابن عربی با نگرشی تحلیلی پژوهش مستقلی تدوین نشده است و تنها برخی پژوهشگران اشاره‌ای گذرا به این مسئله داشته‌اند؛ از جمله حسین‌بر (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «بررسی تطبیقی ماهیت علم حضوری و حصولی از نگاه سهروردی و ابن عربی» با نگرشی تطبیقی و مقایسه‌ای ماهیت علم حضوری و حصولی را در آرای دو فیلسوف برجسته یعنی سهروردی و ابن عربی بررسی نموده است. مستقیمی و همکاران (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «رابطه علم و عمل از دیدگاه امام خمینی و ابن عربی» به بررسی تطبیقی بحث علم از دیدگاه امام خمینی و ابن عربی پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌های نظریات آنها را بیان داشته است. جهانگیری (۱۳۹۰) در اثری با عنوان «محمی الدین ابن عربی، چهره ماندگار عرفان اسلامی» ضمن جمع‌آوری مبانی کلیدی ابن عربی در کتب مختلف، به تبیین و توضیح آنها نیز پرداخته است. مرتضایی (۱۳۹۰) در پژوهشی با عنوان «مقایسه دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مسئله حدود و قلمرو عقل و شناخت حق تعالی» با نگرشی تطبیقی جایگاه عقل را در معرفت و شناخت حق تعالی در آرای ملاصدرا و ابن عربی تبیین نموده است. شجاری (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «علم و معرفت از دیدگاه ابن عربی» دو مؤلفه و مبحث علم و معرفت را در دیدگاه ابن عربی تبیین

نموده است. خوارزمی (۱۳۷۹) در اثر خود با عنوان «شرح کتاب فصوص الحکم» تمام جملات کتاب فصوص الحکم را شرح نموده است و بسیاری پژوهش‌های دیگر که هر کدام به نوعی به بیان دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ابن عربی پرداخته‌اند.

اما پژوهش حاضر بر آن است با بررسی و تحلیل دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ابن عربی در خصوص امکان و ویژگی‌های معرفت‌حضوری واجب تعالی از دیدگاه ابن عربی به بحث پردازد و به دنبال پاسخگویی به این سؤال است که امکان و ویژگی‌های معرفت‌حضوری واجب تعالی از دیدگاه ابن عربی چگونه است.

### ۱. تعریف علم از دیدگاه فلاسفه و متکلمان

علم عبارت است از مطلق ادراک، چه ادراک تصویری چه ادراک تصدیقی، چه یقینی چه غیر یقینی، به تعقل، یا حصول صورت شیء در ذهن، یا به ادراک کلی، چه مفهومی و چه حکمی، یا به اعتقاد جازم مطابق واقع، یا به ادراک شیء چنانکه هست، یا به ادراک حقایق اشیاء و علل آنها، یا به ادراک مسائل از روی دلیل، یا به ملکه حاصل از ادراک این مسائل، علم اطلاق می‌شود. علم مترادف معرفت است، جز اینکه با آن یک وجه تمایز دارد و آن اینکه علم مجموعه معارفی است که متصف به وحدت و تعمیم است (صلیبیا، بی تا: ۴۷۸). اما علاوه بر تعریفی که از علم ارائه شد باید به تعریف متکلمین از علم نیز توجه شود؛ متکلمین علم را عبارت از صفتی می‌دانند که موجب تمییز اشیاء از یکدیگر می‌شود و علم واجب الوجود عبارت از صفت ازلیه است که تعلق آن به امور موجب انکشاف می‌شود و به عبارت دیگر موجب کشف حقایق است و علم نزد حکماء مشاء، شامل شک و وهم و یقین می‌شود و نزد آنها عبارت از ادراک مطلق یا حصول صور اشیاء نزد عقل است و اعم از صور یقینی و وهمی است. همچنین علم نزد صدرای شیرازی، عبارت از وجود مجرد است و مانند وجود، گاه بر معنی انتزاعی شیء مصدری یعنی عالمیت که مبدأ اشتقاق عالم و معلوم است و گاه بر امر حقیقی بسیط خارجی اطلاق می‌شود (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۳۱-۱۱۱۹).

متکلمین به تقسیم‌بندی عقلی از علم، براساس نفی و اثبات پرداخته‌اند؛ در خصوص این تقسیم‌بندی باید دانست که تقسیم علم به معنای انکشاف به حضور و حصولی،

نخستین تقسیم است؛ زیرا علم یا بدون واسطه به معلوم تعلق می‌گیرد و وجود خارجی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده آشکار می‌شود و یا اینکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است که به اصطلاح صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود، از آن آگاه می‌شود. قسم نخست را علم حضوری و قسم دوم را علم حصولی می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۱-۱۷۲).

معرفت و آگاهی در معرفت‌شناسی و فلسفه اسلامی به معنای انکشاف و حضور چیزی نزد چیز دیگر با حضور مدرک نزد مدرک است، به گونه‌ای که موجب تمییز شود این انکشاف به دو صورت حصولی ارتسامی و حضوری اشراقی تحقق می‌یابند (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۵۸).

برخی دیگر از از محققان برای تقسیم‌بندی علم به حضوری و حصولی ملاک و معیارهای دیگری را در نظر گرفته‌اند چنانچه بعضی از محققان، تمایز علم حصولی و حضوری را به وجود ماهیت معلوم دانسته‌اند، بر این اساس علم به ماهیت اشیا را علم حصولی و علم به وجود اشیا را علم حضوری معرفی کرده‌اند. این ملاک تمایز از دقت کافی برخوردار نیست، برای اینکه معقولات ثانیه یک نوع مفهوم ذهنی‌اند و از نوع علم حصولی‌اند در حالی که نه از سنخ ماهیت و نه از سنخ وجوداند. همچنین علم ما به موجودات و واجب تعالی از سنخ علوم حصولی‌اند، در حالی که از نوع علم به ماهیت نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۳۹۴). عده‌ای نیز تقسیم علم را به حصولی و حضوری از رهگذر تقسیم علم به بی‌واسطه و باواسطه دانسته و معلوم بدون واسطه را معلوم حضوری و معلوم باواسطه را معلوم حصولی می‌دانند. کلیت این ملاک نزد بعضی از محققان نادرست است، زیرا صورت‌های ذهنی اشیا خارجی که از رهگذر حس به منطقه ذهن راه می‌یابند، حاکی از اعیان خارجی است و خود آن صورت‌ها معلوم حضوری‌اند، چون بدون واسطه ادراک می‌شوند؛ ولی پدیده‌های خارجی معلوم حصولی‌اند، چون با واسطه، ادراک می‌شوند. در فضای ذهن، پاره‌ای از مفاهیم تصویری به وسیله بعضی از معانی تصویری دیگر فهمیده می‌شود و نیز دسته‌ای از قضایای تصدیقی به وسیله بعضی دیگر ادراک می‌شوند، در حالی که همه آنها در صحنه ذهن مشهود نفس هستند و وساطت و عدم وساطت، سبب

حصولی و حضوری شدن نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۷۹).

بیش‌تر حکیمان اسلامی، تمایز علم حصولی و حضوری را به صورت ذهنی و وجود خارجی دانسته‌اند. بر این اساس متعلق علم حصولی، صورتی ذهنی است که از شیء خارجی در نزد عالم پدید می‌آید و با تحقق آن، علم به شیء مذکور حاصل می‌شود؛ اعم از اینکه صورت از اغراض شیء مانند رنگ بر گرفته باشد یا اینکه از کنه ذات شیء به دست آید. آنان معتقدند، متعلق علم حضوری وجود اشیا است نه ماهیت یا صورت ذهنی آنها و چون وجود همواره امری متشخص و جزئی است، معلوم به علم حضوری همیشه امری خاص و جزئی است. اما علم حصولی به مفاهیم و صور کلی تعلق می‌گیرد. بنابراین بین دو سنخ علم حضوری و حصولی در ناحیه متعلق، تفاوت اساسی وجود دارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵: ۲۳۱-۲۳۲).

## ۲. علم و مراتب آن از دیدگاه ابن عربی

اکثر عارفان و فلاسفه مسلمان معنای علم را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف منطقی تلقی کرده‌اند؛ ابن عربی نیز به عنوان یک عارف و فیلسوف مسلمان علم را غیر قابل تعریف می‌داند؛ و آن را از جمله اموری می‌داند که هم حق تعالی و هم ممکنات به آن متصف می‌شوند و از آنجا محال است ذات حق تعالی با ممکنات در صفتی مشترک باشد، بنابراین حقیقت علم میان واجب و ممکن مشترک لفظی است (ابن عربی، بی‌تا: ۲۷۰).

تعریف علم به حد و رسم نه لازم است و نه ممکن، زیرا اولاً: علم است که موجب تمایز اشیا از یکدیگر است. پس آن باید به خودی خود از سایر اشیا تمایز یابد، زیرا چیزی که سبب تمایز اشیا از یکدیگر می‌باشد، چگونه خود را از اشیا متمایز نمی‌سازد، بنابراین، علم به خودی خود روشن و بین و متمایز و در نتیجه از تعریف و تحدید بی‌نیاز است. ثانیاً: هر چیزی که علم به وسیله آن تعریف شود، علم اعراف از آن باشد. چون علم حالتی است که انسان آن را بدون ابهام و اشتباه و روشن‌تر از هر حالت دیگر در خود در می‌یابد و امری که شأنش این باشد، تعریفش ناممکن باشد، زیرا که معرف باید اعراف و اجلای از معرف باشد. ثالثاً: ظهور هر چیزی در ذهن به واسطه علم است، پس چگونه علم به چیزی ظاهر گردد که غیر علم است. این مستلزم دور است (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۳۱۵).

ابن عربی تصور حقیقت علم را بسی دشوار می‌داند و سخنش در این باره پریشان است و با تأکید بر اینکه علم با تغییر معلوم تغییر نمی‌یابد و گاهی علم را حقیقت وجود می‌شناسد که مرتفع نمی‌شود و در مواردی هم از علم تعبیر به احاطه می‌کند و بالاخره آن را عبارت از درک می‌داند در آنچه در کش ممکن است (همان: ۳۱۸).

به اعتقاد ابن عربی و پیروانش هیچ چیز بدیهی‌تر و روشن‌تر از علم نیست که به واسطه آن بتوان علم را تعریف کرد، علم همانند وجود است، حقیقتش مانند وجود در غایت خفا و مفهومش چون وجود بدیهی است. وجود و علم بدیهی هستند به این اعتبار که هر انسانی می‌داند که آنها شیئی هستند یعنی اموری عدمی نیستند و به جهت غایت وضوح، تعریف آنها یا اقامه برهان بر وجود آنها ممکن نیست (مستقیمی، ۱۳۹۳: ۱۲۳). با وجود تصریحی که ابن عربی بر اجلی و اعرف بودن علم دارد و علم را فاقد تعریف حدی می‌داند اما برای علم برخی تعاریف لفظی را در آثار خود ذکر کرده است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف: علم ادراک ذات مطلوب فی حد ذاته است، خواه وجود باشد خواه عدم، خواه نفی باشد خواه اثبات، امتناع باشد یا امکان و یا وجوب (ابن عربی، بی‌تا: ۳۱۵). این تعریف ابن عربی از علم بیشتر منطبق بر علم حضوری است چرا که در علم حضوری است که ذات مطلوب برای ما حاضر می‌شود و نه صورتی از آن.

ب: علم درک مدرکات است همانگونه که هستند (ابن عربی، بی‌تا: ۹۱). ابن عربی تأکید دارد که این تعریف علم در موضوعاتی است که قابل درک هستند، اما آنچه قابل درک نیست، تعریف علم در آن عدم درک آن است، بنابراین علم به خداوند عدم درک اوست «فان قيل لک ما هو العلم فقل درک المدرک علی ما هو علیه فی نفسه اذ کان درکه غیر ممتنع و اما ما یمتنع درکه فالعلم به هو لا درکه کما قال الصدیق العجز عن درک الادراک ادراک فجعل العلم بالله هو لا درکه» ابن عربی همچنین تأکید می‌کند درست است که علم به الله «لا درک» اوست، ولی این تنها از جهت کسب عقل است و گرنه از جهت وجود، کرم و بخشش، علم به او همان درک اوست، همچنان که عارفان و اهل شهود، بدان نایل می‌شوند «ولکن لا درکه من جهة الکسب العقل کما یعلمه غیره ولکن

در که من وجوده و کرمه و وهبه کما يعرفه العارفون.....» (همان: ۹۲).

پ: علم عبارت است از تحصیل قلبی امری را بدان گونه که در نفس الامر است، خواه آن امر معدوم باشد یا موجود، پس علم صفتی است که موجب تحصیل قلب می‌شود و عالم قلب است و معلوم آن امر تحصیل شده می‌باشد (ابن عربی، بی‌تا: ۹۱). نکته مهم در این تعریف ابن عربی اشاره به این مطلب است که علم امری مربوط به قلب آدمی می‌باشد. ابن عربی حقیقت آدمی را قلب او می‌داند و بر خلاف بسیاری از فلاسفه که وجه تمایز انسان و حیوان را «عقل» می‌دانند و انسان را حیوان ناطق خطاب می‌کنند، به نظر ابن عربی حقیقت آدمی قلب او می‌باشد؛ که لطیفه الهی است که میان نفس رحمانی و جسم قرار دارد (همان: ۲۶۵).

از تعاریف ابن عربی درباره علم می‌توان پی برد که او حقیقت علم را غیر قابل تعریف و بدیهی می‌داند؛ و فاعل شناسا را قلب آدمی می‌داند و بیشتر این تعاریف تأکید ابن عربی بر علم‌حضوری را می‌رساند.

ابن عربی معتقد است که علم سه مرتبه دارد:

- ۱ - علم عقل که حصولی است و به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود.
- ۲ - علم احوال که از طریق ذوق و چشش به دست می‌آید که این گونه از علم شخصی و غیر قابل انتقال است. مانند شیرینی و عسل و تلخی صبر.
- ۳ - علم اسرار که برترین مرتبه دانش است که ویژه انبیای بزرگوار است. بنابراین عالم به علم اسرار، عالم به همه انواع علوم است. علم اسرار، علم وهبی است. علم احوال، ذوقی است. علم عقل بدیهی، فطری است و علم عقل نظری، کسبی است. علم احوال واسطه میان علم اسرار و علم عقل نظری است که البته به علم اسرار نزدیکتر است. علم عقل با میزان عقول سنجیده می‌شود و به لفظ و بیان در می‌آید، اما علم احوال صرفاً به تجربه در می‌آید ولی علم اسرار از دایره افهام عادی دور است، عقول با نیروی افکارشان به آن دست نمی‌یابند (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۲۰-۲۲۱).

### ۳. تفاوت علم و معرفت از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی مانند سایر محققان، دو واژه علم و معرفت را برای شناخت به کار می‌برد. گاهی میان آن تفاوت قائل می‌شود اما غالباً آنها را یکی می‌داند، قرآن علم را به خدا نسبت می‌دهد نه معرفت را، لذا نسبت به خداوند واژه معرفت کمتر استعمال می‌شود (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۹۲). ابن عربی در تفاوت میان علم و معرفت، علم را برتر از معرفت می‌داند. تعبیر خاص وی این است که مقام معرفت، ربانی و مقام علم، الهی است. دلیل ابن عربی تفسیری است از بر آیات ۸۳ تا ۸۵ سوره مائده، در این آیات بیان شده که مخاطبین پیامبر (ص) وقتی آیات قرآن را می‌شنوند، به گریه افتاده و معرفت به حق - و نه علم به او - می‌یابند و سپس می‌گویند «ربنا» و نه «الهنأ». این مطلب بیانگر این است که مقام معرفت، ربانی است و برخلاف مقام علم، با ایمان مرتبط است و نه با علم و شهود؛ بنابراین در ادامه می‌گویند: «آمنا» و نه «علمنا» یا «شاهدنا». آنگاه درخواست می‌کنند که از گروه شاهدان باشند و نمی‌گویند که از شاهدان هستیم؛ چون مقام معرفت - به خلاف مقام علم - مقام شهود نیست. در ادامه می‌گویند امید داریم (و نمی‌گویند یقین داریم) که رب ما (و از لفظ اله ما استفاده نمی‌کنند) با قوم صالح (و نمی‌گویند با بندگان صالح، به خلاف انبیاء که در مقام علم‌اند و همواره عبادک الصالحین می‌گویند) محشور کنند؛ زیرا عبودیت و بندگی، مختص مقام علم است و نه مقام معرفت. آنگاه خداوند پاداش آنها را بهشت می‌دهد؛ بهشتی که محل شهوت‌های نفسانی است. این بهشت البته برای کسانی که در مقام معرفت‌اند، نیکوست؛ اما آنکه در مقام علم است، به ذات الهی - نه به بهشت او - خواهد رسید.

ابن عربی تأکید می‌کند که اختلافش با کسانی که مقام معرفت را برتر از مقام علم می‌دانند، اختلافی لفظی است و نه معنوی؛ یعنی معنایی را که بیشتر صوفیان «معرفتک» می‌نامند، ابن عربی «علم» نامیده است و معنایی را که ایشان «علم» می‌دانند، وی معرفت می‌نامد (ابن عربی، بی تا: ج ۲/ ۳۱۸). اما اختلاف دیگری هم وجود دارد و آن اختلاف در پاسخ به این پرسش است که صاحب این مقام برتر - که ابن عربی مقام علم و اکثر صوفیه مقام معرفت می‌دانند - آیا دارای تمام مقامات و احوال است؟ به باور ابن عربی پاسخ این

پرسش منفی است؛ یعنی برای صاحب این مقام شرط نیست که تمام احوال را داشته باشد؛ بلکه عمده و شرط اصلی همان علم است، گرچه به امر الهی می‌تواند احوال را نیز داشته باشد. بنابراین اگر صوفیه محققى بگویند که صاحب این مقام، مالک تمام مقامات است، مقصودش علم است و نه حال؛ گرچه گاهی دارای احوال عرفانی می‌تواند باشد؛ اما مالک حال بودن شرط نیست و اگر کسی آن را شرط بدانند، مدعی بیش نیست که شناختی از طریق الهی به احوال انبیاء و اولیای بزرگ ندارد و می‌توان این گونه بر این مدعی اشکال کرد که آدمی که هر چه در مقام کامل شود، در حال عرفانی - در این دنیا و نه در آخرت - نقصان می‌یابد؛ همچنانکه مشاهده، آدمی را از رؤیت اغیار بی‌نیاز می‌کند، مقام نیز احوال را زایل می‌کند؛ زیرا مقام ثابت است، به خلاف حال که زوال پذیر است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲ / ۳۱۹).

بنابراین از نظر ابن عربی عارف فقط محل شهود اسم «رب» خداوند است؛ اما عالم آن است که خداوند با ذات الوهیت خود در او تجلی کرده است بنابراین تمام اسمای الهی را شهود می‌کند. براساس این تفاوت است که معرفت از عالم خلق و علم از عالم امر است و نیز عارف دارای احوال عرفانی است به خلاف عالم که آن احوال در او ظهور نمی‌کند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲ / ۱۲۹). از سوی دیگر خداوند به عالم بودن توصیف شده است اما عارف وصف خداوند نیست. آنچه وصف خداوند واقع می‌شود، شرافت دارد؛ پس علم شریف‌تر از معرفت است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲ / ۶۷۱).

به باور ابن عربی، خداوند خود، در قرآن کریم به تفاوت عارف و عالم اشاره کرده است (آیات ۸۳-۸۵ سوره مائده و ۲۲-۲۳ سوره قیامت) که اولی در رابطه با عارفان است و سوره قیامت در رابطه با علماء است. در این آیات، خداوند با توصیفی که از عارفان و عالمان کرده است میان آنها تمایز نهاده است: «پس علم صفت خداوند است به خلاف معرفت که صفت او نیست بنابراین اصطلاحاً عالم، الهی؛ و عارف، ربانی است؛ گرچه علم و معرفت و فقه، یکی معنی دارند؛ اما چنانچه در لفظ تمایز دارند، در دلالت هم می‌توان بین آنها تمایز گذاشت. در مورد خداوند، «عالم» گفته می‌شود اما عارف و فقیه گفته نشده است. این سه لقب - عالم، عارف و فقیه - درباره انسان به کار می‌رود. خداوند کامل‌ترین

ثنا را در مورد بندگان خاص خود به واسطه علم بیان کرده است؛ و این بیش از ثنایی است که خداوند درباره عارفان گفته است. پس در می‌یابیم که بندگان که در صفت با خداوند مشترکند، نزد او بدتر از دیگرانند؛ زیرا (آینه‌ای برای خداوندند) و خداوند خود را در آن بندگان می‌بیند. عالم آینه حق است؛ در حالی که عارف و فقیه این گونه نیستند. به باور ما هر عالمی که ثمره علمش ظاهر نشود و علم بر او حاکم نباشد، عالم نیست، بلکه ناقل علم است» (ابن عربی، بی تا: ج ۴ / ۵۵).

ابن عربی در فتوحات المکیه پس از بیان اقوال و افعال و احوالی که مختص عارفان است، بیان می‌کند که اگر انسانی آنها را حاصل کند، اختصاصاً عارف نامیده می‌شود. اما اگر علاوه بر این‌ها به خداوند و آنچه ضروری و ممکن و محال برای خداوند است، علم یابد و نیز تفاوت علم خدا به ذات خود و علم به الوهیتش بیابد، در این صورت به مقام «علماء بالله» و نه «مقام عارفان» رسیده است؛ زیرا معرفت طریق و علم، حجت است، علم وصفی الهی و معرفتوصفی کیانی و نفسی و ربانی است (ابن عربی، بی تا: ج ۲ / ۳۱۶). حقیقت معرفت این است؛ اما یاران صوفی ما (اصحابنا من اهل الله) گاهی «علماء بالله» را به اسم «عارف» نامیده‌اند، و نیز علم بالله از طریق ذوق را «معرفت» دانسته‌اند... از جنید در مورد معرفت و عارف سؤال شد، گفت: «رنگ آب همان رنگ ظرفش است»، یعنی عارف متخلق به اخلاق الهی است؛ مثل اینکه عارف خدا شده است در حالی که خدا نیست.

به باور ابن عربی معرفت اخص از علم است. معرفت علم به احدیت است؛ اما علم گاهی به احدیت و گاهی به غیر احدیت تعلق می‌گیرد. ابن عربی بر مبنای وحدت وجود از دو نوع احدیت نام می‌برد: یکی احدیت ذاتی که مختص ذات الهی است و مخلوقات از آن بهره‌ای ندارند و دیگری احدیت کثرت که اسمای کثیر الهی برای حفظ وجود و تمییز از کائنات به آن محتاج‌اند و به نام‌های دیگری مانند احدیت اسما و احدیت تمییز نامیده شده است.

ابن عربی معتقد است که صوفیانی که برتری معرفت بر علم را تأکید می‌کنند، می‌خواهند بگویند که معرفت صورتی از علم است که فقط با عمل معنوی، قابل دستیابی است نه اینکه با مطالعه کتاب به دست آید این همان علمی است که خداوند

می‌فرماید «تقوای الهی پیشه کنید و خداوند به شما خواهد داد» در عرفان علم حضوری که در آن شبهه و تردیدی راه ندارد - معرفت نامیده می‌شود و معرفت حاصل کشف و شهود است و عرفاً معمولاً درباره‌ی شناخت خداوند و اسما و صفات و تجلی‌های او از این واژه استفاده می‌کنند (همان: ۲۹۳).

## ۲-۱. برخی از ویژگی‌های علم از نگاه ابن عربی

ابن عربی علم را مقابل جهل می‌داند و از آنجا که جهل دارای دو معنا می‌باشد علم نیز دو معنا دارد، اگر جهل به معنای نفی علم به چیزی از محل آن باشد، تمام ما سوی الله جاهل اند یعنی جهل لازمه‌ی ذات آنهاست، زیرا غیر خداوند احاطه به معلومات ندارند در این صورت علم به شیء است همان گونه که هست که خداوند اولیای خود را از ظلمت جهل خارج کرده است در این صورت علم تنها چیزی است که نصیب اولیای الهی می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳: ۲۷۷).

ابن عربی علم را یادآوری می‌داند به این معنا که خداوند علم همه چیز را در ما به ودیعت نهاده است و هنگامی که آدمی پا به عالم ماده می‌گذارد علوم خود را فراموش می‌کند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲: ۶۸۶). چنانکه شهادت به ربوبیت در روز الست را فراموش می‌کند، بنابراین علم آدمی اکتسابی نیست؛ بلکه یادآوری است.

ابن عربی علم را تابع معلوم می‌داند. علم هنگامی علم است که متعلقش همان معلوم باشد؛ زیرا معلوم است که ذاتاً موجب علم است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱: ۴۵). علم تعلق خاصی است از ذات عالم به معلوم و این تعلق از سوی معلوم حادث می‌شود پس، متأخر از معلوم است و آن را در معلوم اثری نیست، یعنی علم انسان به محال بودن محال، آن را محال نکرده است. بلکه خود محال این علم را به انسان داده است. ابن عربی در کتاب فصوص الحکم نیز بر این نکته اصرار می‌ورزد که علم را اثری در معلوم نیست بلکه برعکس معلوم اثر در علم دارد چنانکه می‌گوید: «حق تعالی را مشیتی است واحد و فراگیر و آن نسبتی است تابع علم، همچنانکه علم نسبتی است تابع معلوم و معلوم تو، یعنی عین ثابت تو و احوال توست» پس علم اثری در معلوم ندارد بلکه معلوم اثر در علم دارد (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۱۷-۲۱۸).

صوفیان همواره میان عالم و کسی که فقط به روایت علم اکتفا می‌کند تفاوت گذاشته‌اند و علم حقیقی را آن می‌دانند که آدمی را به عمل صالح برساند به تعبیر ابن عربی حقیقت علم مانع از آن است که صاحبش به عمل به آن قیام نکند بنابراین اسم علم بر دو چیز اطلاق می‌شود. یکی آنکه علم است و دیگر آنکه جهل است و صاحبش گمان می‌کند که علم است (ابن عربی، بی تا: ج ۳: ۲۴۲).

به باور ابن عربی بهشت همانند عالم و نیز همانند انسان است و همانگونه که عالم به غیب و شهادت تقسیم می‌شود و انسان دارای روح و جسم است، بهشت نیز دو گونه است: بهشت معنوی و بهشت محسوس. بهشت معنوی حاصل علم است بنا بر این مانند روح برای بهشت محسوس است (ابن عربی، بی تا: ج ۱: ۳۱۷). و زاهدانی که به مرتبه علم به حق تعالی نرسیده و تنها به عمل مشغولند از بهشت محسوس و نعمت‌های آن برخوردار می‌گردند و به تعبیر ابن عربی علو مکان را دارند از بهشت معنوی و نعمت‌های روحانی آن لذت می‌برند، بدیهی است که بهشت محسوس نیز برای ایشان مهیاست اما لذت‌های آن در برابر لذت‌های معنوی آن چنان است که اشتغال به آنها خود الم محسوب می‌شود (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۹۶).

به عقیده ابن عربی علم با تغییر معلوم تغییر نمی‌یابد بلکه تنها تعلق تغییر می‌یابد و تعلق نسبی است به معلومی. مثلاً علم به این که زیدی در آینده وجود خواهد یافت و چون وجود یافت، علم به وجود وی در زمان حال تعلق می‌یابد و تعلقش به زمان مستقبل زایل می‌گردد. پس ملاحظه شد که تنها تعلق تغییر یافت و از تغییر تعلق، تغییر علم لازم نمی‌آید همانطور که از تغییر مسموع تغییر سمع و از تغییر مرئی تغییر رؤیت لازم نمی‌آید و حتی معلوم نیز تغییر نمی‌یابد و آنچه در واقع تغییر می‌پذیرد همان تعلق است که علم را تعلقاتی است به معلوماتی (همان: ۲۱۹).

به اعتقاد ابن عربی ایجاد سه چیز می‌طلبد: عالم که ذات فاعل است و فاعل ظل او و دوم: معلوم که اعیان ثابته است و قابل ظل او و سوم: علم که نسبت است میان عالم و معلوم و تأثیر ظل او؛ پس امر ایجاد موقوف است به امر خدا به ایجاد شیئی هرگاه که خداوند اراده وجود آن شیء را نماید می‌گوید بشو پس آن شیء می‌شود (کیخافرزانه، ۱۳۸۹: ۴۶۸).

به اعتقاد وی علم تجلی دائم خداوند بر نفس آدمی است:

<p>دلیل علی ما فی العلوم من النفس فهل مدرک إیاه با البحث و الفحص</p>	<p>تجلی وجود الحق فی الفلک النفس و إن غاب عن ذاک التجلی بنفسه</p>
--	---

(ابن عربی، بی تا: ج ۱/ ۳۴۵)

ابن عربی معتقد است معلوماتی هستند که صورتی ندارند و در نتیجه عنوان تصور، درباره آنها صدق نمی‌کند چرا که در تصور حصول صورت شیء است. به عقیده ابن عربی «مدرک» بر دو گونه است: مدرکی که می‌داند و قوه تخیل نیز دارد و مدرکی که می‌داند و قوه تخیل ندارد. «مدرک» هم بر دو گونه است: مدرکی که صورتی دارد در این حال کسی که قوه تخیل ندارد بدون اینکه تصورش نماید آن را در می‌یابد اما کسی که قوه تخیل دارد به تصور آن می‌پردازد و به این وسیله به آن علم پیدا می‌کند. بنابراین هر معلومی متصور نیست چرا که تصور به دو شرط تحقق می‌یابد: صورت داشتن معلوم و قوه تخیل داشتن عالم، در صورتی که مفروض گشت که ممکن است که مدرک و معلومی بدون داشتن صورت باشد و عالم و مدرکی بدون خیال» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۱۶-۲۱۷). بنابراین ابن عربی این قول را که علم تصور معلوم است را مردود می‌داند و به اعتقاد وی علم مساوی با علم حصولی نیست.

#### ۴. علم حضوری از دیدگاه ابن عربی

در دیدگاه ابن عربی علم حضوری علمی است که در آن حضور عین معلوم است. مانند علم مجرد به ذات خود و علم نفس ناطقه به قوای خود و صوری که در آن قوا هستند که علم نفس به آنها حضوری است. همچنین می‌توان از اقسام علم حضوری به علم شیء به ذات خود، علم شیء به معلول خود و علم فانی به مفنی فیه از طریق شهود، اشاره کرد البته برخی قسم سوم را نگفته‌اند. شاید به این جهت که آن را داخل در علم به خود پنداشته‌اند و یا به این جهت که برای فانی پس از فنا وجود و بقایی قایل نشده‌اند- بعضی هم قسم دوم را نשמوده‌اند به این دلیل که علم به غیر را منحصر در علم حصولی دانسته‌اند که البته راه خطا رفته‌اند و سخنان منقوض است به علم نفس به صور حاصل در آنکه که اگر این علم حضوری نباشد و بلکه به واسطه این صور حاصل شده باشد، تضاعف صور الی غیر نهاییه لازم می‌آید (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۳۲۱).

ابن عربی در فصوص الحکم انواع معرفت و شناخت‌های بشری نسبت به حق تعالی را بررسی کرده و به سه دسته‌بندی رسیده است؛ دسته‌ای 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 (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۸۵). دیدگاه سوم در کتاب فصوص الحکم بیشتر تشریح و تبیین شده و این بیانگر اعتقاد ابن عربی به دیدگاه سوم یعنی جمع تشبیه و تنزیه در شناخت و معرفت حق تعالی است. لذا 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 خدا می‌داند و می‌گوید: در قرآن کریم تشبیه و تنزیه در کنار هم بلکه در متن یکدیگر وارد شده است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۸۵). نمونه این آیات، آیه شریفه لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر (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 (کاشانی، ۱۹۶۷: 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 محدود و اگر قائل به تنزیه شوی مقید می‌باشی (همان: 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 محدود و مقید نموده و نشناخته 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، ۱۳۸۰: ۱۶۸).

ابن عربی در بیان دلیل تفاوت‌ها معتقد است هر گروهی خداوند را مطابق مراتب و درجات علم و فضل و کمالات خود می‌شناسد. 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 می‌شناسد. 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 تقیدی شناخته و برخی آمادگی شناخت او را جز به نحو تقید به صفات کمالی و به دور از حدوث 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 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 هو الحی القيوم» (بقره/۲۵۵) و ... را نازل فرموده و هم آیات «تشبیهی» نظیر «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵۰) «تجری باعیننا» (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، بی تا: ۲۱۹). اینجاست که جایگاه علم‌حضوری در شناخت و معرفت‌خودوند روشن می‌گردد اما با این وجود ابن‌عربی علم‌حضوری را خطاناپذیر دانسته اما با این حال وجود برخی خطاها در علم‌حضوری را نیز ذکر نموده است:

الف: خطا در علم‌حضوری گاهی به دلیل منبع واردات است؛ به این صورت که دسته‌ای از واردات قلبی از جانب حق تعالی نیست بلکه از جانب شیاطین جنی و انسی است. ابن‌عربی در فصل مجزایی تحت عنوان «معرفه الخواطر الشیطانیه» اقسام و خصوصیات این خطورات را بر می‌شمرد و به سالکین و به ویژه نو واردین نسبت به

شهودهای نادرست هشدار می‌دهد(ابن عربی، ۱۳۸۰: ۴۱۸).

ب: دومین علت بروز خطا در علم حضوری برداشت نادرست از مشاهدات است. یک دسته از مشاهدات سالکان در دیدگاه ابن عربی، مکاشفات صوری است که در عالم خیال یا مثال و از طریق حواس پنجگانه صورت می‌گیرد. در نگاه ابن عربی نور سبب کشف و ظهور است و خداوند خیال را نوری قرار داده است که به واسطه آن تصویر هر چیزی درک می‌شود به همین دلیل است که خیال هرگز خطا نمی‌کند اما همچنان که فکر گاهی در تعبیر حس دچار خطا می‌شود، عقل هم ممکن است در تعبیر خیال خطا کند و ادراک نادرستی از کشف و مشاهده دریافت نماید(همان: ۴۱۹).

بنابراین از دیدگاه ابن عربی علم حضوری در متن ذات خودش علمی خطاناپذیر است و فی نفسه عاری از خطا است و برخی از خطاها هم گاهی به عنوان خطای علم حضوری از آنها یاد می‌شود به دلیل خواطر شیطانی و برداشت نادرست از مکاشفات است. ابن عربی معتقد به حضوری بودن علم خداوند به ذات خود و ماسوی و ... است؛ حق تعالی به ذات خود عالم است و این مسأله مورد اتفاق عرفا است چرا که هر مجردی علم و عالم و معلوم است و حق تعالی در اعلی مرتبه تجرد است پس به نحو اتم علم و عالم و معلوم است و به نحو اکمل به ذات خود عالم است و همچنین دلیل دیگر بر این مسأله این است که معطی شی فاقد شی نیست و چون حق متعال مجرداتی مانند عقول و نفوس ناطقه را آفریده است و این کمال را به آنها چشیده است که به ذات خود عالم باشند، پس او در اعلی مرتبه علم به ذات خود عالم است(جهانگیری، ۱۳۹۰: ۳۵۵). ابن عربی نیز بر علم حق متعال به ذات خویش اذعان دارد و این علم را علم حضوری اکتناهی تفصیلی می‌داند. برخی از بزرگان نیز در آثار خود به عقیده ابن عربی درباره علم بعد از ایجاد حق متعال به موجودات اذعان کرده و معتقدند در نگاه ابن عربی نیز که حق متعال به عنوان حقیقت وجود است و این حقیقت فاقد هیچ کمالی نیست و هیچ کمالی را نمی‌توان از حق متعال سلب کرد و خداوند واحد حقه‌ای است که معطی کمال علم به سایر موجودات است و خود نمی‌تواند و خود نمی‌تواند فاقد این کمال باشد بلکه به نحو اعلی و اشرف دارای کمالات می‌باشد پس ذات حق متعال حقیقت علم است به ذات خود و ذات او بذاته علت

است از برای سایر موجودات و علم به علت مستلزم علم به معلول است پس حق متعال که برای ذات خود ظاهر است بذاته کافی است برای انکشاف تمام موجودات و علم به سایر موجودات و بدون احتیاج به شی دیگری به آنها علم‌حضوری دارد و او علم و عالم و معلوم است (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۴۷).

بنابراین می‌توان گفت ابن عربی در علم بعد از ایجاد حق متعال به مخلوقات اشتراک نظر دارد و این قسم علم حق را علمی حضوری می‌داند که حق متعال به همه موجودات علم حضوری دارد من از رگ گردن به شما نزدیکترم و حتی از خود ما به ما نزدیکتر است. ابن عربی علم پیشین را در سه حیطه ذات و مرتبه احدیت و واحدیت بررسی می‌کند و مقام ذات و مقام احدیت دو مقامی هستند که علم پیشین تفصیلی در آن اعتبار و لحاظ نمی‌شود و مرتبه واحدیت تنها مرتبه‌ای است که علم پیشین تفصیلی ظهور می‌کند. ابن عربی معتقد است که اعیان ثابت و متکثرند وی در فتوحات می‌گوید: «ممکنات در حال عدمشان و در برابر حق متمایز از یکدیگرند و حق تعالی از دیدگاه اسماء حسنی خود، مانند علیم و حفیظ بدانها می‌نگرد و با خود وجود خود در شیئیت الثبوت آنها را حفظ می‌کند تا محال بودن این شیئیت را از آنها سلب نکند» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳ / ۲۸۰).

اسفراینی به نقل از ابن عربی بیان می‌دارد که ذات حق به اشیاء علم دارد و نسبت به اشیاء تقدم دارد به حیثیتی که تمام اشیاء در مقام ذات برای او منکشف است و این انکشاف سبب می‌شود که حق متعال به اشیاء علم تفصیلی داشته باشد و نه اجمالی و چنین نیست که این تفصیلی فقط در مرتبه پس از ایجاد باشد بلکه قبل و بعد از ایجاد به یک صورت علم دارد- ولی این امر باعث نمی‌شود که کسی بگوید اشیاء عین ذات اوست، بلکه شیئیت و تعین اشیاء به ذات اوست پس ذات او فاقد هیچ شیء و تعین شیء نیست بذاته، یعنی ذات او که خود را دارد، همه را دارد. نه آنکه همه موجودات، مندرج و مندمج‌اند در ذات او و به طور اجمال باشند. حاصل آنکه ذات حق، که علم به خود دارد به تمام معلومات خود علم دارد چه قدیم باشند چه حادث، چه متناهی باشند چه غیر نامتناهی. برای مثال هر گاه انسان در صد آینه صورت خود را ببیند و صد صورت داشته باشد همین که خود را بذاته ببیند همه آن صد صورت را دیده است و دیگر محتاج آن آینه‌ها و صورتهای نیست؛ زیرا

که آن همه صورت با کثرت ظهورات یک شیء می‌باشند و تمامیت و حقیقت آن صورت متعدده، همان صورت اصلی است (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

به اعتقاد ابن عربی جمیع امور در علم خداوند و در نفس الامر مفصلند و در حضور حق متعال و همچنین اعیان ممکنات، اجمالی نیست بلکه اجمال در نزد ما و در حق ما و در ما هویدا گشته است (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۱۳). چه علمش به عین ثابتش به منزله علم حق تعالی است به آن، چرا که این هر دو علم از معدن واحد مأخوذ است که آن عین معلوم است جز اینکه علم کامل به آن به واسطه عنایت از جانب پروردگار است در حق او و علم خداوند به آن لذاته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۸۶).

بنابراین ابن عربی با بیان دیدگاه خویش در خصوص حقیقی بودن معرفت خداوند به علم حضوری، معتقد است که 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 قابشان افزوده شده و به این نکته آگاهشان کرده است که عقل و علم نظری را نه قدرت رسیدن به این 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 محل این گونه معرفت معرفی می‌نماید، زیرا قلب است که مانند تجلهیات 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 بر می‌آیند، 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 آن چنان که می‌خواهد می‌گرداند (ابن عربی، بی‌تا: 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» 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: 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 (ابن عربی، ۱۳۳۰ق: ۶).

## نتیجه گیری

ابن عربی در بحث شناخت حق تعالی از دو واژه علم و معرفت استفاده نموده است در دیدگاه او حقیقت علم میان واجب و ممکن مشترک لفظی است و تعاریفی که از علم در آثار او پیروانش از علم وجود دارد همگی بیانگر اجلی و اعرف بود علم در دیدگاه آنهاست و نیز قلبی بودن آن است. از تعاریف ابن عربی درباره علم می‌توان پی برد که او حقیقت علم را غیر قابل تعریف و بدیهی می‌داند؛ و فاعل شناسا را قلب آدمی می‌داند و بیشتر این تعاریف تأکید ابن عربی بر علم حضوری را می‌رساند. با وجود کاربرد دو واژه علم و معرفت در آثار ابن عربی برای شناخت، ابن عربی علم را بر شناخت برتر دانسته و برای آن دلایل و براهینی عقلی و نقلی از کتاب و سنت ارائه نموده است. در دیدگاه ابن عربی علم حضوری علمی است که در آن حضور عین معلوم است این امر با توجه به اینکه ابن عربی شناخت حق تعالی را با جمع بین تشبیه و تنزیه امکان‌پذیر دانسته و هر یک از تشبیه و تنزیه را به تنهایی ناقص می‌داند بیانگر توجه ویژه و اعتقاد ابن عربی و پیروانش به معرفت و علم به حق تعالی با علم حضوری است. با این وجود علم حضوری را خطاناپذیر دانسته و وجود برخی خطاها در علم حضوری را نیز ذکر نموده است؛ از جمله اینکه خطا در علم حضوری گاهی به دلیل منبع واردات است؛ به این صورت که دسته‌ای از واردات قلبی از جانب حق تعالی نیست بلکه از جانب شیاطین جنی و انسی است و نیز برداشت نادرست از مشاهدات از دیگر خطاهای ذکر شده توسط ابن عربی در خصوص علم حضوری است. یک دسته از مشاهدات سالکان در دیدگاه ابن عربی، مکاشفات صوری است که در عالم خیال یا مثال و از طریق حواس پنجگانه صورت می‌گیرد. بنابراین از دیدگاه ابن عربی علم حضوری در متن ذات خودش علمی خطاناپذیر است و فی نفسه عاری از خطا است و برخی از خطاها هم گاهی به عنوان خطای علم حضوری از آنها یاد می‌شود به دلیل خواطر شیطانی و برداشت نادرست از مکاشفات است. ابن عربی معتقد به حضوری بودن علم خدادوند به ذات خود و ماسوی و ... است؛

ابن عربی در تبیین این دیدگاه خود در آثارش به این نکته اذعان نموده که که 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.

## فهرست منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۳۰ق). تحفه السفره الی حضره البرره، استانبول.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۰). فصوص الحکم، ترجمه و توضیح محمد علی موحد، تهران: انتشارات کارنامه.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه، ۴ جلد، بیروت: دار صادر.
۴. اسفراینی، ملا اسماعیل. (۱۳۸۳). انوار العرفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۴). شناخت شناسی در قرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. جهانگیری، محسن. (۱۳۹۰). محی‌الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه.
۷. چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه دکتر مهدی نجفی افرا، تهران: انتشارات جامی.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. حسین‌بر، جمیله. (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی ماهیت علم حضورس و حصولی از نگاه سهروردی و ابن عربی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
۱۰. خوارزمی، تاج‌الدین. (۱۳۷۹). شرح فصوص الحکم، مصحح و محقق علامه حسن‌زاده آملی، تهران: مولی.
۱۱. سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی، تهران: انتشارات سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد.
۱۲. صلیبا، جمیل. (بی‌تا). فرهنگ فلسفی، به کوشش منوچهر صانعی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۷۲). گوهر مراد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و

ارشاد.

۱۴. کاشانی، عبد الرزاق. (۱۹۶۷-۱۹۷۴). شرح فصوص الحکم، قاهره.
۱۵. کیخافرزانه، احمد رضا. (۱۳۸۹). دانش حضور و حصولی در مثنوی و فصوص الحکم، تهران: انتشارات گسترش علوم پایه.
۱۶. مرتضایی، بهزاد. (۱۳۹۰). مقایسه دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مسئله حدود و قلمرو عقل در شناخت حق تعالی، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، سال نهم، شماره ۲۷، صص ۳۸-۱۷.
۱۷. مستقیمی، مهدیه سادات. عسگری، حدیثه. (۱۳۹۳). «رابطه علم و عمل از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی»، پژوهش نامه اخلاق، سال اول، شماره دوم، صص ۱۱۳-۱۳۲.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۳). تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم: مؤسسه در راه حق.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۹). آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۵). شرح اسفار، کتاب النفس. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

