

علم و معرفت از دیدگاه ابن عربی

مرتضی شجاری^۱

چکیده: از دیدگاه ابن عربی و بنابر نظریهٔ خلق مدام، «علم» تجلی دائم خداوند بر دل‌هایی است که سرگرمی‌های دنیا آن‌ها را محجوب نکرده باشد. علم حقیقی همراه با عمل است و نتیجهٔ آن «بهشت معنوی» است. از نظر وی مقام علم، الهی و مقام معرفت، ربانی است؛ بنابراین علم برتر از معرفت است. عارف فقط محلّ شهود اسم «رب» خداوند است؛ اما عالم آن است که خداوند با ذات و الوهیت خود در او تجلی کرده است، پس 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؛ بلکه دارای مقامات ثابت است. عارفان موحد هستند؛ اما عالمان - گرچه از جهت عارف بودن موحدند - دارای «علم نسب» اند؛ یعنی تنها عالمان‌اند که علم احدیت کثرت و احدیت تمیز دارند.

واژگان کلیدی: علم حقیقی، معرفت، تجلی، قلب، علم لدنی.

E-mail: MortezaShajari@gmail.com

۱. دانشیار دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز

تأیید مقاله: ۱۳۸۹/۱۰/۲۵

دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۱۰/۵

مقدمه

صوفیان محقق، آموختن علم و مداومت بر آن اصلی قوی در طریق تصوف است؛^۱ زیرا علم، نوری است که سالک در ظلمت سلوک بدان محتاج است، و یا به تعبیر نسفی آب حیات است که سالک را در این مسیر از مرگ مانع می‌شود.^۲ در واقع در مراتب و منازل سیر و سلوک، علم درجه‌ای است که باید از ابتدای سلوک تا انتهای آن همراه سالک باشد (ابوالفیض، بی‌تا: ۱۹۶). بنابراین ابن عربی علم را شریف‌ترین صفت می‌داند که اگر آدمی آن را حاکم بر نفس خویش کرده و در امور خود با حکم آن تصرف کند، به نجات و رهایی می‌رسد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۲۳۷). از این رو پیامبر (ص) جز در علم، طلب زیادت نکرد (ابن عربی، ج: ۲: ۶۱۲). و اینکه خداوند به پیامبر (ص) چنین امر کرد: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) بهترین دلیل بر علو مرتبه علم است.

در تاریخ تصوف اسلامی کسانی بوده‌اند که علم را بار خاطر و مانع از سلوک الی الله می‌دانستند. خواجه عبدالله انصاری در رساله ذکر گوید: عالم علت افزایش (انصاری، ۱۳۷۷، ج: ۱: ۴۱۰). اما چنین علمی که آدمی را بیمار و رنجور می‌کند، در واقع جهل است که نام علم یافته. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که علم حقیقی و حقیقت علم چیست؟ خواجه در ادامه فقره مذکور گوید: حکیم علت از فرودن فرود آرد، و عارف علت پاک ببرد (انصاری، ۱۳۷۷، ج: ۱: ۴۱۰).

در تفکر اسلامی «علم» و «معرفت» اگر بدون قرینه به کار روند، معمولاً معنایی واحد دارند. اما صوفیان در اصطلاح خاص خود، تفاوت‌هایی بین آن‌ها بیان کرده‌اند. عده‌ای دانش مقرون با معاملات و حال را معرفت، و دانش مجرد از آن را علم می‌دانند (هجیری، ۱۳۸۷: ۵۵۸) و عده‌ای آنچه با عقل کسب می‌شود، علم؛ و آنچه از طریق ذوق و بصیرت حاصل می‌شود، معرفت خوانند (عین‌القضاة، ۱۳۷۹: ۵۷). خواجه عبدالله انصاری در *منازل‌الساکنین* علم را در بخش وادی‌های سیر و سلوک و معرفت را در بخش نهایات آن قرار داده است. وادی‌های سیر و سلوک با سعی و اجتهاد دست‌یافتنی است، عقل در آن‌ها دخالت دارد و شیطان می‌تواند در آن‌ها تصرف کند؛ اما نهایات امور و مقاماتی است که پس از سیر و سلوک حاصل می‌شوند. به باور خواجه عبدالله نتیجه علم، عمل و نتیجه معرفت، حال است. اگر حکمی از احکام علم به حالی از احوال عرفانی عارض شود، آن حال، یا ناقص است و یا اصلاً حال نیست. حال، روح عمل است؛ چنان‌که معرفت، روح علم است. صاحب حال به مقتضای معرفت طلب عین و حقیقت است. اما اهل علم را اثر یک شی حاصل می‌شود و نه حقیقت آن (طارمی، ۱۳۷۷: ۱۸۰).

اما ابن عربی متفکری است که هستی را بر مبنای وحدت وجود تبیین می‌کند که نتیجه آن، اختلاف با صوفیان پیشین در تعریف و توضیح بسیاری از اصطلاحات عرفانی است؛ چنان که مثلاً قول به فنا - که از نظر صوفیان غایت سیر و سلوک عرفانی است - بر مبنای وحدت وجود، شرک تلقی می‌شود و فنای از فنا نیز شرک پس از شرک؛ زیرا غیر خدا، عدم محض و لاشیء است و لاشیء را وجودی نیست و آنچه وجودی ندارد، فنایی نخواهد داشت (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۵).

در نظام وحدت وجود که حقیقتی جز حق تعالی تحقق ندارد، علم به چه معناست؟ تفاوت آن با معرفت در چیست؟ چه رابطه‌ای بین علم عقلی و علم لدنی وجود دارد؟ هدف از این پژوهش بررسی و تحلیل پاسخ‌های ابن عربی به این پرسش‌هاست که بیشتر با دیدگاه صوفیان پیش از وی تفاوت دارد.

۱) تعریف علم

۱-۱) در تصوف پیش از ابن عربی

در آثار صوفیان تعاریف گوناگونی از علم نقل شده است که هر یک از آن‌ها بیانگر صفتی از علم است؛^۳ اما آیا حقیقت علم قابل تعریف است؟ عده‌ای علم را غیرقابل تعریف دانسته‌اند؛ زیرا از آنجا که علم، دانستن هستی خداوند است، آن را حدی نیست: شیخ الاسلام گفت که: علم چیست؟ دانستن هستی او. یافت او چون بود که تو خود در شناخت عاجزی؟» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۴۲).

بنابراین مبنای چیزی غیر از دانستن هستی خداوند، علم محسوب نمی‌شود. گروهی دیگر از صوفیان بر این باورند که علم واجب و علم ممکن را نمی‌توان در یک تعریف گنجانند:

بدان که علم دو است: یکی علم خداوند - تعالی - و دیگر علم خلق. و علم بنده اندر جنب علم خداوند تعالی متلاشی بود؛ زیرا که علم وی صفت وی است و بدو قایم، و اوصاف وی را نهایت نیست؛ و علم ما صفت ماست و به ما قایم، و اوصاف ما متناهی باشد؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»، (اسراء: ۸۵).

... علم او یک علم است که بدان همی داند جمله موجودات و معدومات را، و خلق

را با وی مشارکت نیست (هجوری، ۱۳۸۷: ۲۰-۱۹).

۲-۱) از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی نیز علم را غیر قابل تعریف می‌داند و دلیل هجویری را با بیانی فلسفی تر تقریر می‌کند. از نظر وی، هم حق تعالی و هم ممکنات به علم متصف می‌شوند و از آنجا که محال است ذات خداوند با ممکنات در صفتی مشترک باشند، حدّ علم و نیز حقیقت آن، مشترک لفظی است (ابن عربی، بی‌تا، ۱: ۲۷۱)؛ همچنان که مفهوم وجود مشترک لفظی است؛ یعنی اگر وجود را به ممکنات اطلاق کنیم، به معنای وجودی نیست که بر خداوند اطلاق می‌کنیم. وجود، واحد است و آن، خداست و غیر خدا، عدم محض است؛ کائنات غیر او نیستند، بلکه جلوه‌های مختلف آن وجود واحدند. به این دلیل است که سید حیدر آملی معتقد است مطلق علم قابل تعریف نیست؛ زیرا مطلق علم، شامل علم واجب تعالی و علم ممکن می‌شود. تعریف علم واجب، غیر از تعریف علم ممکن است. علم خداوند، فعلی و ذاتی و حقیقی و ازلی است؛ اما علم ممکن، انفعالی و عارضی و مجازی و کسبی است (آملی، ۱۳۶۷: ۴۷۲).

فلسوفان مشائی در اسلام علم را به «صورت حاصل از شیء نزد عقل» تعریف کرده‌اند. ابن عربی با بهره‌گیری از آیه کریمه «بَدِيعِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ»، (بقره: ۱۱۷) بر این تعریف چنین اشکال کرده است که ابداع به معنای آفرینش بدون صورت و مثال سابق است؛ بنابراین اگر تعریف مذکور از علم صحیح باشد، آفریده‌های خداوند، ابداعی نخواهند بود؛ زیرا در این صورت، تصاویر و مثال‌هایی در ذات خداوند باید باشد که این آفریده‌ها مطابق آن مثال‌ها ایجاد شوند. این صورت‌های در ذات حق - بنابر تعریف مذکور از علم - دائماً در ذات خداوند بوده‌اند، پس ابداعی نیستند. نیز این صورت‌ها در خارج موجود نمی‌شوند مگر مطابق با مثال آنچه در ذات خداوند بوده‌اند. این اقوال باطل است؛ زیرا از آنجا که خداوند بدیع است، در ذاتش صورتی نیست که مبدع آن باشد یا آن را تصور کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۲۱). بر این اساس است که 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: ۱۱۹)، بنابراین از تعلق علم به معلوم، حصول معلوم یا مثال آن در نفس عالم لازم نمی‌آید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۵).

ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات، علم را مقابل جهل می‌داند و از آنجا که جهل دارای دو معناست، علم نیز دو معنا دارد. اگر جهل را به معنای نفی علم به چیزی از محل آن - که ذات مجرد است - بدانیم، تمام ماسوی‌الله جاهل‌اند؛ یعنی جهل لازمه ذات آن‌هاست؛ زیرا غیر خداوند، احاطه

به معلومات ندارد. در این صورت، علم به معنای احاطه به معلومات است. به این دلیل است که در قرآن کریم به رسول خدا که انسان کامل است امر شده که طالب زیادت در علم باشد. اما اگر جهل به معنای اعتقاد خلاف واقع به چیزی باشد، خداوند اولیای خود را از این ظلمت جهل خارج کرده است. در این صورت، علم چیزی است که تنها نصیب اولیای الهی می شود (ابن عربی، بی تا، ۳: ۲۷۷).

بیشتر پیروان ابن عربی نیز معتقدند که هیچ چیز آشکارتر و روشن تر از مفهوم علم نیست تا به واسطه آن بتوان علم را تعریف کرد. علم همان وجود است؛ حقیقتش مانند وجود در نهایت خفا و مفهومش چون وجود بدیهی است. ^۴ قونوی در *النفحات الالهیه* بیان می کند که وجود و علم بدیهی هستند به این اعتبار که هر انسانی می داند که آنها شیئی هستند؛ یعنی اموری عدمی نیستند؛ با این اعتبار است که به خاطر غایت و وضوح، تعریف آنها یا اقامه برهان بر وجود آنها متعذر است. اما به اعتبار حقیقت؛ حقیقتی که آنها را ذاتاً از غیر خود متمایز کند، وجود و علم در نهایت خفا هستند، بنابراین آرای متفکران درباره وجود و علم مختلف است و در این موارد دچار حیرت اند. پس اگر قول کسانی که معتقدند معرفت وجود و علم، بدیهی است، صادق باشد؛ حیرتی واقع نمی شد و نزاعی به وجود نمی آمد. بنابراین شناخت علم نیز - همانند شناخت وجود - بدیهی نیست (قونوی، ۱۳۷۵: ۴۷-۴۶).

با این حال، ابن عربی و پیروانش در آثار خود تعاریفی برای علم ذکر کرده اند که می توان آنها را تعریف لفظی و یا تعریف با خصوصیات، یعنی تعریف رسمی دانست:

الف. علم درک مدرکات است همان گونه که هستند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۹۲-۹۱). این تعریف، یادآور دعای مشهور پیامبر است که فرمود: «اللهم أرني الأشياء كما هي». البته ابن عربی تأکید می کند که این تعریف علم، در موضوعاتی است که قابل درک اند، اما آنچه قابل درک نیست، تعریف علم در آن، عدم درک آن است، چنانکه گفته اند: «العجز عن درک الادراک ادراک».^۵ بنابراین علم به خداوند، عدم درک اوست (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۹۲)؛ اما مگر غیر از خداوند چیزی وجود دارد؟

بنابر «وحدت وجود» که ابن عربی در آثار خود بدان سخت پای می فشارد، درک غیر خدا نیز همان درک خداوند است؛ زیرا تمامی اشیا جلوه های گوناگون خداوندند و آدمی با درک هر یک از آنها، جلوه ای از خداوند را که غیر از خدا نیست، درک کرده است. در واقع پیامبر (ص) در دعای

مذکور، خواهان علم حقیقی است؛ یعنی درکِ اینکه اشیا چیزی جز حق تعالی نیستند. ابن عربی در تأویلی بر این دعا چنین بیان می‌کند:

مقصود پیامبر^(ص) از اشیا، ماسوی‌الله است. یعنی: بارالها غیر خود را به من بشناسان تا علم و معرفت به اشیا یابم که چیست؟ توئی یا غیر تو؟ قدیم است یا حادث؟ باقی است یا فانی؟ آن‌گاه که خداوند خود را به‌عنوان ماسوی‌الله به او بنماید، بدون اینکه وجودی برای غیر خدا باشد، پیامبر^(ص) اشیا را آن‌گونه که هستند می‌بیند. مقصود این است که اشیا را ذات خداوند می‌بیند [که بدین گونه تجلی کرده است]. بدون اینکه کیفیت یا مکان و اسمی داشته باشند (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۸).

بنابراین ذاتِ خداوند، یعنی آنچه در عرفان «مقام غیب‌الغیوب» می‌گویند، قابل درک نیست؛ چنان‌که حافظ گوید: عنقا شکار کس نشود دام باز گیر؛ اما جلوه‌های صفات الهی - که همان اشیا هستند - قابل درک‌اند و درک آن‌ها آن‌گونه که هستند، چیزی جز درک خداوند نیست.

ب.

علم ادراکِ ذاتِ مطلوب فی حد ذاته است، خواه وجود باشد و خواه عدم، نفی باشد یا اثبات، امتناع باشد یا امکان و یا وجوب (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۳۱۵).

این تعریف شبیه تعریف مشهور باقلانی - متفکر بزرگ اشعری - است که علم را به «معرفة المعلوم علی ما هو به» تعریف کرده است (باقلانی، ۱۹۵۷: ۹)؛ تعریفی که صوفیان دیگری مانند عین‌القضاة آن را پذیرفته‌اند (عین‌القضاة، ۱۳۸۶: ۶۵). اشکالی که فخررازی بر تعریف باقلانی گرفته مبنی بر اینکه این تعریف مشتمل بر دور است (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۸۰)، بر تعریف ابن عربی وارد نیست.

پ.

علم عبارت است از تحصیلِ قلبِ امری را بدان‌گونه که در نفس‌الامر است، خواه آن امر معلوم باشد یا موجود، پس علم صفتی است که موجب تحصیلِ قلب می‌شود؛ و عالم، قلب است و معلوم، آن امر تحصیل شده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۱).

در این تعریف نکته مهمی وجود دارد که در تعاریف پیشین نبود و آن، اشاره به این مطلب است که علم امری مربوط به قلب آدمی است. ابن عربی بر خلاف فیلسوفان که انسان را حیوان ناطق دانسته‌اند و وجه تمایز انسان از حیوانات دیگر را «عقل» می‌دانند، معتقد است که حقیقت

آدمی، قلب است؛ یعنی لطیفه‌ای الهی که میان نَفَسِ رحمانی و جسم قرار دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۷۵).

ابن عربی «قلبِ آدمی» را لباسِ حق تعالی می‌داند. وی در تأویلی بر آیه کریمه «وَ ثِيَابِكَ فَطَهَّرُهُ» (مدثر: ۴) بیان می‌کند که امر به طهارت لباس، امر به طهارت قلب است؛ زیرا قلب آدمی، لباس پروردگار است و به دلیل حدیث قدسی «وسعنی قلب عبدی» گنجایش او را دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۴۱۶). بهترین راه برای طهارت قلب، خواندن قرآن است و ابن عربی احادیثی از پیامبر (ص) را که بر مسواک زدن تأکید می‌کنند، به خواندن قرآن که «مسواکِ زدنِ زبانِ قلب» است، تأویل کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۴۶۸). وی در فقره‌ای دیگر از فتوحات با ذکر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» بیان می‌کند که خداوند بر ما آدمیان جز به ما تجلی نمی‌کند. کبریایِ حق تعالی که مانندِ ردائی او را در حجاب داشته است، جز انسان نیست؛ زیرا انسان است که دارای صورتِ الهی است:

خداوندِ رحمانِ ردایی نیکوتر و کامل‌تر از انسان ندارد؛ زیرا انسان را بر صورت خود آفرید و او را خلیفه خود در زمین قرار داد... ردا دارای زیبایی است و خداوند زیباست، بنابراین زیباتر از انسان - اگر علم به پروردگارش داشته باشد - موجودی نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۴۰۹-۴۰۸).

بنابراین هر کس ردا (لباس) را شناخت، صاحبِ ردا را دانسته و شناخته است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۲۴۵).

از آنجاکه خداوند به ذاتِ خود دارای کبریاست و کبریای او آدمی است، هیچ‌گاه ذاتِ او را نخواهیم شناخت و شناختِ حق تعالی، چیزی جز شناختِ خودمان نیست؛ زیرا کبریا پیوسته در دنیا و آخرت بر وجه اوست، چون ما همواره هستیم (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۴۰۹). از طرف دیگر چون ما عین کبریای حق بر وجهش هستیم، و حجابِ محجوب را مشاهده می‌کند، ثابت می‌شود که ما به او علم داریم و او را می‌بینیم، همان‌گونه که بنابر حدیثِ قدسی: «وسعنی قلب عبدی»، دل ما گنجایش او را دارد.

چون ما عینِ کبریا [و حجابِ حق تعالی بر وجهش هستیم و] شکی نیست که [حجابِ محجوب را مشاهده می‌کند، پس ثابت می‌شود که او را می‌بینیم، همچنان که گنجایش او را داریم. بنابراین اشعری در قول به رؤیتِ خداوند «تَرَوْنَ رَبَّكُمْ» صادق

است و نیز «کن ترانی» [قول مخالفان اشعری و معتقدان به عدم رؤیت خداوند]
صادق است؛ زیرا ردا ظاهر و باطنی دارد. با باطن خود صاحب ردا را می‌بیند [و محال
است که با ظاهر خود او را ببیند] (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۲۴۶).

بنابراین تنها قلب که حقیقت و باطن آدمی است، می‌تواند علم حقیقی را تحصیل کند؛ اما
قوایی مانند حس و خیال و عقل که آن‌ها را می‌توان در مقابل قلب، ظاهر آدمی دانست، قادر به
تحصیل علم حقیقی نیستند؛ بنابراین ابن عربی در مواضع گوناگونی از آثار خود بر خطای عقل
تأکید می‌کند.

۳-۱) بعضی از خصوصیات علم

الف. علم، یادآوری است. ابن عربی همانند عده‌ای از صوفیان به «نظریه یادآوری» باور دارد؛ به این
معنی که خداوند علم همه چیز را در انسان به ودیعت نهاده است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۸۶)؛ سپس
آدمی در عالم ماده، علوم خود را فراموش کرده، چنان که شهادت به ربوبیت را در روز الست
فراموش کرده است. بنابراین علم آدمی، اکتسابی نیست؛ بلکه یادآوری است. در واقع این باور
یکی از نتایج وحدت وجود و نظریه «تجلی اسما و صفات الهی» در عرفان نظری است. «خداوند
علم و عالم و معلوم است و در هستی جز واحد کثیر تحقق ندارد» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۲۰)؛ یعنی
خداوند از جهت ذاتش واحد است و از جهت اسمایش کثیر: «أن الله من حیث نفسه له أحدیة
الأحد و من حیث أسماؤه له أحدیة الکثرة» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۶۵). از نظر ابن عربی هریک از
کائنات تجلی اسمی از اسمای الهی و هر اسم الهی مسما به تمام اسمای الهی است، پس هر
موجودی در هستی دارای تمامی حقایق و به طریق اولی عالم به آن‌هاست (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۶۵).
بنابراین پیامبر (ص) فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ». در تفسیر این حدیث، ابن عربی بیان می‌کند
که حقیقت آدمی چیزی جز خداوند نیست و جاهل کسی است که خود را فراموش کرده است:

معرفت کسی که معرفت به خویش یافته، در واقع همان معرفت خداوند تعالی به خود
است؛ زیرا حقیقت آن کس جز خدا نیست. مقصود پیامبر (ص) از نفس [در حدیث
مذکور]، همان وجود است (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۷۳).

ب. علم، تجلی دائم خداوند بر نفس آدمی است:

و إن غاب عن ذاك التجلي بنفسه فهل مدرک إياه بالبحث و الفحص

(ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۶۵)

ابن عربی بر اساس «نظریه خلق مدام» معتقد است که انسان و به طور کلی هر مُدرِکی در هر لحظه دارای علمی جدید است. در واقع علم حقیقتی است که همواره بر قلوب دریافت کنندگان آن تجلی می‌کند؛ اما بعضی از قلب‌ها در حجابی عارضی هستند که نمی‌توانند آن را دریافت کنند؛ شبیه کوری و کوری عارضی که آدمی را از دیدن و شنیدن باز می‌دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۶). اگر پیامبر (ص) فرمود: «دل‌ها زنگار می‌گیرند، همان‌گونه که آهن زنگ می‌خورد» (غزالی، بی‌تا، ج ۳: ۴۹۸)، مقصود تعلق قلب به غیر خداست که مانع تجلی حق تعالی بر آن است؛ زیرا خداوند پیوسته در تجلی است و حجاب او از ما قابل تصور نیست و اگر قلب آدمی غیر آن را بپذیرد، از آن به زنگار و قفل و چرک و مانند آن تعبیر می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۱). بنابراین قلب که ذاتاً صیقلی و براق است، اگر غافل از حق تعالی شود، تجلی دائم حضرت الهی را نتواند پذیرفت و از قرب او طرد می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۱).

پ. جایگاه علم آدمی قلب اوست: ابن عربی نیز همانند ابو حامد غزالی (غزالی، بی‌تا، ج ۸: ۲۲) محل علم را قلب آدمی می‌داند. قلب آینه صیقل خورده‌ای است که زنگار آن چیزی جز سرگرم شدن به علم اسباب نیست و این سرگرمی مانع تجلی حق تعالی بر آن می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۱). خداوند در آیه کریمه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» (نساء: ۱۳۶)، از کسانی که با ادله نظری ایمان آورده‌اند، می‌خواهد با علمی دیگر که از طریق فکر حاصل نمی‌شود، به او ایمان بیاورند.

به باور ابن عربی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۹) جایگاه این ایمان «قلب» است و باید آن را با مجاهده و قطع علائق، از پلیدی‌ها پاک کرد. قلب آدمی گنجایش جلال و عظمت الهی را دارد. پس باید از هر چه او را از خدا باز می‌دارد، دل برکند، آن‌گاه خداوند از نور خود، و از طریق تجلی و مشاهده عبد، علمی الهی بدو می‌دهد که کون و مکان گنجایش آن را ندارد. بنابراین خداوند فرمود: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷). در این آیه کریمه، سخن از «قلب» است و نه چیزی دیگر؛ زیرا قلب، همانند تجلیات الهی، بر یک حال، باقی نیست و دائم در احوال مختلف، منقلب است. پس هر که تجلیات خداوند را با قلب خود، شهود نکند، منکر آن‌ها خواهد شد؛ زیرا عقل و قوای دیگر آدمی، مقید هستند. تنها «قلب» است که هیچ قیدی ندارد و در هر لحظه سریع منقلب

می‌شود. از این رو پیامبر (ص) فرمود: «قلوب العباد بین اصبعین من اصابع الرحمن. یقلبها کیف یشاء». بنابراین قلب با تقلب دائمی تجلیات الهی، منقلب می‌شود، اما عقل این‌گونه نیست. منقلب شدن قلب نظیر تحول الهی در صورت‌هاست. بنابراین معرفه الحق من الحق، فقط با قلب حاصل می‌شود و نه با عقل.

ت. علم بدون عمل، جهل است: صوفیان محقق همواره میان عالم و کسی که فقط به روایت علم اکتفا می‌کند، تفاوت گذاشته‌اند. ایشان با تمایز گذاردن میان علم و قول به علم، 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 (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۴۲). 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، بی‌تا، ج ۳: ۲۴۲).

ث. نتیجه علم حقیقی، بهشت معنوی است: به باور ابن عربی بهشت همانند عالم و نیز همانند انسان است. همان‌گونه که عالم به غیب و شهادت، یا لطیف و کثیف و یا ارواح و اجسام تقسیم می‌شود، و نیز همان‌گونه که آدمی دارای روح و جسم، و دارای علم و عمل است، بهشت نیز دو گونه است: بهشت معنوی و بهشت محسوس. بهشت معنوی حاصل علم است بنابراین مانند روح برای بهشت محسوس است و بهشت محسوس نتیجه عمل و مانند بدن برای بهشت معنوی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۷)؛ زیرا علم، روح عمل است و عمل، جسد اوست (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۵). زاهدانی که به مرتبه علم به حق تعالی نرسیده، تنها به عمل مشغول بوده و عمل را هدف دانسته‌اند، از بهشت محسوس و نعمت‌های صوری آن برخوردار می‌گردند و به تعبیر ابن عربی علو مکان را دارند، گرچه دارای علو مکان نیستند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۷۵). اما عارفانی که علم و عمل را جمع کردند، 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 بدان‌ها خود، آلم محسوب می‌شود و «عاشق آسایش بدین جنت نجوید» (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۹۶).

ج. اتحاد علم و عالم و معلوم: از مباحثی که ابن عربی در آثار خود در مورد علم بیان کرده و با توجه به وحدت وجود که بر آن سخت پای می‌فشارد، می‌توان یقین کرد که وی به اتحاد علم و عالم و معلوم معتقد است؛ زیرا جز یک وجود، تحقق ندارد که هم علم و هم عالم و هم معلوم است. تجلیات آن حقیقت نیز بدین گونه است و انسان که مظهر کامل‌ترین اسم الهی؛ یعنی «عبدالله»

و خلیفه الهی است، علم و عالم و معلوم است. «علم امری زائد بر ذات عالم نیست؛ یعنی عالم اشیا را به ذات خودش می‌داند و نه به آنچه مغایر با ذات و زائد بر ذاتش است» (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۴۷۹). در واقع علم خداوند به کائنات که جلوه‌های او هستند، همان علم به خودش است، و علم آدمی به خداوند نیز جز علم به خودش نیست؛ زیرا خداوند حقیقت آدمی و حقیقت همه کائنات است و به تعبیر قیصری: «هویت احدی همان‌گونه که در مرتبه الهی ظاهر است... در مراتب کونیه نیز ظاهر است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹۴). بنابراین علم آدمی به اشیا دیگر نیز علم به خداوند و یا به تعبیر دیگر علم به حقیقت خودش است.

از این روست که ابن عربی در تأویلی بر آیه کریمه «وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) ضمیر در «بحمده» را به «شیء» باز می‌گرداند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۲۶) و بر این باور است که هر شی آن‌گاه که خود را تسبیح و حمد گوید، حق را گفته است و هرگاه حق را تسبیح کند، خود را کرده است.

از برای آنکه هویت احدیت چنانکه ظاهر است به مرتبه الهیت و معبود کل است، همچنین ظاهر است در مراتب کونیه. پس اگر چیزی از اکوان تسبیح نفس خویش گوید: تسبیح هویت ظاهره بر صورت خویش گفته باشد، لاجرم او هم مسبح باشد و هم مسبح، و هم حامد باشد و هم محمود (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۲۶).

به همین طریق و از آنجا که لازمه تسبیح، علم است، می‌توان گفت هر کس به خود یا به اشیا دیگر علم یابد، در واقع به خداوند، یا به تعبیر دقیق‌تر به هویت ظاهر خداوند در صورت خود یا در صورت اشیا دیگر علم یافته است (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۸۱۴). بنابراین تمام اقسامی که فیلسوفان در مورد علم خداوند و علم آدمی بیان کرده‌اند، در واقع علم خداوند به خویش است.

چنین تأویلی از آیه قرآن به تعبیر عفیفی گرچه گستاخی غریبی است؛ اما نتیجه منطقی وحدت وجود جز این نمی‌تواند باشد (عفیفی، ۱۴۰۰: ۳۴۵). در هستی جز یک وجود تحقق ندارد، بنابراین حمد و حامد و محمود اوست؛ چنان که علم و عالم و معلوم هم اوست:

کسی غیر او وی را نبیند و ادراک نکند. نه نبی مرسل او را شناسد، نه ولی کامل و نه فرشته مقرب. پیامبرش و رسولش همان اوست، رسالتش و کلامش اوست. او خود را از طرف خود به طرف خود ارسال کرد بدون هیچ واسطه و سببی غیر او. تفاوتی بین

ارسال‌کننده و ارسال‌شده و رسول و آنانکه به سویشان فرستاده شده، وجود ندارد
(ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۰).

به تعبیر عراقی:

جنید قدس الله روحه گفت: سی سال است با حق سخن می‌گویم و خلق پندارد که با ایشان می‌گویم، بسمع موسی صلوات الله علیه همو بشنید که بزبان شجره سخن گفت. خود می‌گوید و باز خود می‌شنود و ما و شما بهانه بر ساخته‌اند
(عراقی، ۱۳۶۳: ۶۱)

۲. تفاوت علم و معرفت

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 که بر آیات ۸۳ تا ۸۵ سوره مائده آورده است: «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (۸۳) وَ مَا لَنَا لَنُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَ نَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (۸۴) فَاتَّبَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ (۸۵)».

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 «الهناء». این مطلب مشعر به این است که مقام معرفت، ربانی است و بر خلاف مقام علم، با ایمان مرتبط است و نه با علم و شهود؛ بنابراین در ادامه می‌گویند: «آمَنَّا» 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 انبیا که در مقام علم‌اند و همواره عبادک الصالحین می‌گویند) محشور کند؛ 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.^۷

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 «معرفت» می‌نامند، ابن عربی «علم» نامیده است و معنایی را که ایشان «علم» می‌دانند، وی معرفت می‌نامد (ابن عربی، بی‌تا، 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 صوفی محققى بگوید که صاحب این مقام، مالک تمام مقامات است، مقصودش علم است و نه حال؛ گرچه گاهی دارای احوال عرفانی نیز می‌تواند باشد؛ اما مالک حال بودن شرط نیست و اگر کسی آن را شرط بداند، مدعی‌ای بیش نیست که شناختی از طریق الهی و احوال انبیا و اولیای بزرگ ندارد و می‌توان این گونه بر این مدعی اشکال کرد که آدمی هرچه در مقام کامل‌تر شود، در حال عرفانی - در این دنیا و نه در آخرت - نقصان می‌یابد؛ همچنان که مشاهده، آدمی را از رؤیت اغیار بی‌نیاز می‌کند، مقام نیز احوال را زایل می‌کند؛ زیرا مقام ثابت است، به خلاف حال که زوال‌پذیر است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۹).

بنابراین از نظر ابن عربی عارف فقط محلّ شهود اسم «ربّ» خداوند است؛ اما عالم آن است که خداوند با ذات و 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 تا ۸۵ سوره مائده - که پیش‌تر آمد - درباره عارفان است که به «جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» می‌رسند. در برابر این گروه، علما هستند که بهشت آن‌ها نزد خداست: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلِيًّا رَبُّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۳-۲۲). در این دو گروه از آیات، خداوند با توصیفی که از عارفان و عالمان

...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، یک معنی دارند؛ اما چنانکه 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 و عارف و فقیه - درباره انسان به کار می‌رود. خداوند کامل‌ترین ثنا را درباره بنندگان خاص خود به واسطه علم بیان کرده است؛ و این، بیش از ثنایی است که خداوند درباره عارفان گفته است. پس درمی‌یابیم که بندگانی که در صفت با خداوند مشترکند، نزد او برتر از دیگرانند؛ زیرا (آئینه‌ای برای خداوندند و) خداوند خود را در آن بنندگان می‌بیند. عالم آئینه حق است، درحالی‌که عارف و فقیه این‌گونه 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، بی‌تا، ج ۴: ۵۵).

ابن عربی در فتوحات مکیه 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 معرفت وصفی کیانی و نفسی و ربانی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۳۱۶). حقیقت معرفت این است؛ اما یاران صوفی ما (أصحابنا 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 درحالی‌که خدا نیست.

بیشتر صوفیان معرفت را اخص از علم می‌دانند. به باور ایشان علم بر دو قسم است:

۱. علمی که جز از راه عمل و تقوی و سلوک حاصل نمی‌شود، که این نوع علم همان معرفت است.
۲. علمی که با نظر و فکر حاصل می‌شود؛ این قسم هیچ‌گاه از شبهه و شک و حیرت در امان نیست. اما ابن عربی معرفت را وصفی دارای «احدیت مکانت» می‌داند؛ وصفی الهی

که درباره خداوند به کار نمی‌رود؛ یعنی این لفظ در اسمای الهی عینی ندارد و بر خداوند، «عارف» اطلاق نشده است (ابن عربی، ۲: ۲۹۸-۲۹۷).

به باور ابن عربی نیز، معرفت اخصّ از علم است. معرفت علم به احدیت است؛ زیرا در زبان عربی - که زبان پیامبر^(ص) است، با یک مفعول، متعدی می‌شود. اما علم - که هم با یک مفعول و هم با دو مفعول متعدی می‌شود، گاهی به احدیت و گاهی به غیر احدیت تعلق می‌گیرد. بنابراین دو لفظ معرفت و علم، همان امتیاز در معنی را دارند که در اصل وضع داشته‌اند. بنابراین معرفت یکی از نام‌های علم است؛ زیرا علم، اصل است؛ علم صفت خداوند است؛ درحالی که معرفت، صفت خداوند نیست و در شریعت اسمی که از معرفت گرفته شده باشد، مانند عارف، برای خداوند بیان نشده است. گرچه برای معرفت و علم می‌توان تعریف واحدی بیان کرد اما معرفت از اسمای علم است و عارف به معنای عالمی است که به احدیت علم دارد (ابن عربی، بی تا، ج: ۱: ۶۳۶).

ابن عربی - بر مبنای وحدت وجود - از دو نوع احدیت نام می‌برد: یکی «احدیت ذاتی» که مختص ذات الهی است و مخلوقات - یعنی تجلیات آن ذات واحد - از آن بهره‌ای ندارند و دیگر «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. از اینجا تفاوت عارفان و عالمان مشخص می‌شود. عارفان موحد هستند؛ اما عالمان - گرچه از جهت عارف بودن موحدند - دارای «علم نَسَب» اند؛ یعنی تنها عالمان‌اند که علم احدیت کثرت و احدیت تمییز دارند.^۸

۳. تقابل علم عقلی و علم لدنی

شکی نیست که در تصوف اسلامی علوم عقلی با اهمیت تلقی می‌شوند؛ زیرا در تکامل انسان و به‌عنوان مقدمه‌ای ضروری برای رسیدن به حق، نقش اساسی دارند. در متون عرفانی بیشتر عقل با جبرئیل پیوند خورده است. در داستان معراج، جبرئیل راهنمای پیامبر^(ص) بود؛ اما تا سدره المنتهی - یعنی مرز دنیای مخلوق - فراتر نمی‌توانست رفت. سالک‌الی‌الله نیز به راهنمایی عقل محتاج است، اما این راهنما بیش از مرزهای این جهان نمی‌تواند ببرد و در آنجاست که سالک به معرفتی دیگر نیاز دارد؛ معرفتی که تنها با دل حاصل می‌شود و نتیجه آن عشق است:

عقل گوید شش جهت حد است و بیرون راه نیست عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها

علوم عقلی و براهین فلسفی، در جایگاه خود لازم و مفیدند، اما اگر در برابر کشف و شهود باشند، نه تنها ارزشی ندارند؛ بلکه مایه زیان صاحبان خود نیز خواهند شد. ابن عربی در تأویل آیه کریمه «قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَ اتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَ وَكَّدَهُ إِلَّا خَسَارًا» «نوح گفت پروردگارا! قوم من فرمان مرا نبردند و در پی کسی رفتند که مال و فرزندش جز زیان برای او بار نیاورد» (نوح: ۲۱)، می گوید که مقصود از فرزند در اینجا نتایج فکری اهل فلسفه است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۷۱)؛ یعنی نوح گفت: خدایا! قوم من فرمان من نبردند و راه کشف و شهود را که من در پیش ایشان گذاشتم نرفتند و پیروی از عقل و استدلال خود کردند، لاجرم زیان بردند، چنان که در جایی دیگر از قرآن - آیه ۱۶، سوره بقره - آمده است که «فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ» «تجارتشان سود نکرد و از این معامله بهره نبردند» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۶۸).

خوارزمی به زیبایی این معنی را توضیح داده است:

نوح - علیه السلام - فرمود: «رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي» پروردگارا قوم بر من عاصی شدند، و آنچه موجب مشاهده و عیان است از من قبول نساختند و به اتباع عقول و نظر فکری خویش پرداختند، لاجرم مال او که علوم عقلیه است، و ولدش، که نتایج حاصله است از ترکیب قیاسات عقلیه، ایشان را جز سبب زیادتی خسران نگشت، و غیر از واسطه ضیاع رأس المال عمر و استعداد نیامد... زیرا که مقام، مقام مشاهده است، و آن بالاتر از طور عقل است، و عقل منکر اوست، و نظر عقلی را امکان وصول به سرپرده جلالت این مقام نی. پس هر که تصرف کند به عقل خویش در آنچه انبیا آورده اند، یا اعتقاد کند که حکما و عقلا مستغنی اند از انبیا، به سمت «فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا» موسوم، و به علامت «فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» معلوم باشد (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۱، ۱۸۳).

از نظر ابن عربی، ادراک آدمی با تجلی خداوندی است که ظاهر و باطن است؛ یعنی ماسوی الله، بدون تجلی خداوند، قدرت درک چیزی را ندارند. نفس آدمی نیز دارای ظاهر و باطن است. با ظاهر، اموری که عین نامیده می شوند، و با باطن، اموری که علم نامیده می شوند، درک می کند. الف: هنگامی که خداوند با فضل خود بر ظاهر نفس آدمی تجلی کند، ادراک حسی در آن نفس ظاهر می شود. اگر فقیه باشد، این تجلی در علم احکام خواهد بود، اگر منطقی باشد، در علم منطقی، و اگر نحوی باشد در علم میزان کلام. همچنین صاحب هر علمی با تجلی حق تعالی علمش افزون می شود. ب: اگر خداوند بر باطن نفس آدمی تجلی کند، ادراک با بصیرت در عالم

حقایق و معانی مجرد از ماده واقع می‌شود. ابن عربی این نوع ادراک را «نص» می‌نامد که هیچ نوع اشکال و احتمال خطایی در آن واقع نمی‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۱۶۶).

«نص» همان علم یقینی و مبتنی بر الهام است؛ یعنی نوری است که خداوند به واسطه تجلی خویش در قلب عارفان قرار می‌دهد. براین اساس هنگامی که ابن عربی با آیاتی از قرآن یا احادیثی از پیامبر (ص) مواجه می‌شود برای فهم آن به کتب لغت، معانی، بیان و بدیع مراجعه نمی‌کند؛ بلکه قلب خود را متوجه خداوند کرده، منتظر می‌ماند تا علم را از او دریافت کند. تأویل آیات و احادیث از مواهب الهی است که بر قلب عارف وارد می‌شود و آن‌گاه که ابن عربی به بحث‌های لغوی و استدلال‌های عقلانی می‌پردازد، درواقع به دنبال شاهد و مؤیدی برای تأویلات خویش است.

عده‌ای از عارفان بر این باورند که در فهم آیات قرآن باید قلب را از اندیشه و نظر خالی کرد و بر طریق ادب همراه با ذکر، مراقبه و حضور در برابر خداوند واقع شد تا او علم را به انسان افاضه کند. زیرا خود فرموده است: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ» و «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» و «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» و «عَلَّمْنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»... بدین ترتیب وقتی خداوند معلم این عارفان شد، معانی این اخبار و کلمات را به آن‌ها القا می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۸۹).

ابن عربی با بیان آیات فوق توضیح می‌دهد که عارفان دل خویش را از فکر و نظر خالی کرده، بر بساط ادب و مراقبه، همراه با ذکر به مجلس الهی وارد شده و آماده قبول واردات الهی می‌شوند. در این هنگام که قلوب آن‌ها پاک و فارغ از دعاوی بحث عقلی و استدلال است، خداوند بر ایشان تجلی کرده و معلمشان می‌شود. این معرفت، «علم لدنی» است. علم لدنی یا «علم موهوب» علمی است که خواطر انسانی در آن نقشی ندارند؛ یعنی نوعی از تجلی الهی است که بدون واسطه‌هایی مانند روح و جسم و عقل که مواد امکانی‌اند، بر آدمی وارد می‌شود و یقیناً برتر از تجلیات الهی در مواد امکانی است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۵۸۲).

بنابراین علم لدنی که از طرف خداوند بر دلی که با ریاضت و مجاهده، پاک گشته، وارد می‌شود، از تأثیر طبیعت و مزاج آدمیان در امان است، اما علم عقلی، از آنجا که مبتنی بر مزاج شخص متفکر است، همواره با تغییر همراه است؛ زیرا براهین علوم عقلی، بر پایه مواد محسوسی‌اند که در خیال آدمی موجود می‌شود، بنابراین اغلب گفته‌های چند متفکر در یک موضوع، مختلف

است، و حتی یک متفکر در زمان‌های گوناگون درباره یک موضوع، اقوال متعددی دارد و این امری بدیهی است؛ زیرا طبیعت و مزاج اشخاص و نیز نوع دید و برداشت آن‌ها از مواد عقلی و اصولی که براهینشان بر آن مبتنی است، متفاوت است. ابن عربی علم لدنی را به آب بارانی تشبیه می‌کند که در نهایت پاکی و خلوص است و با کثافات زمینی آمیخته نشده است. با این تشبیه، علوم عقلی مانند آب چاه یا چشمه‌هایی می‌ماند که طعم و مزه آن بستگی به محلی دارد که از آنجا می‌جوشد؛ بعضی شیرین و بعضی شور، بعضی زلال و بعضی کدر (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳-۳۳۲).

البته در تعبیری دقیق، علم لدنی غیر از الهام است. ابن عربی چند تفاوت میان این دو، بیان می‌کند: ۱. الهام، عرضی است که زوال می‌پذیرد، اما علم لدنی، ثابت است. ۲. علم لدنی، بر خلاف الهام، رحمتی الهی و نتیجه اعمال صالح است. همچنان که درباره خضر^(ع) می‌فرماید: «آتیناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلْمَنَا مِنْ لَدُنَّا عَلِمًا» ابن عربی این آیه کریمه را چنین معنی می‌کند: «المعنی: آتیناهُ رحمة علما من عندنا و علمنا من لدنا» (الفتوحات المکیة، ج ۲: ۴۱). ۳. در علم لدنی وجود ماده‌ای مانند نفس یا روح لازم نیست، اما الهام تنها در مواد تحقق می‌یابد. ۴. علم لدنی، قطعاً صادق است، اما الهام گاهی صحیح و گاهی خطاست؛ بنابراین هنگامی که خطا باشد، به آن تنها الهام می‌توان گفت و نه علم الهام (الفتوحات المکیة، ج ۱: ۲۷۸).

نتیجه

۱. ابن عربی علم را تجلی دائم خداوند بر قلب - که حقیقت آدمی است - می‌داند.
۲. نتیجه علم، بهشت معنوی است و نتیجه عمل، بهشت محسوس است. از آنجا که علم حقیقی همراه با عمل است، عالم دارای هر دو بهشت است؛ اما زاهدانی که تنها به عمل مشغول‌اند، در نهایت به بهشت محسوس می‌رسند.
۳. بر مبنای «وحدت وجود» علم خداوند به کائنات که جلوه‌های او هستند، همان علم به خودش است، و علم آدمی به خداوند نیز جز علم به خودش نیست؛ زیرا خداوند حقیقت آدمی و حقیقت همه کائنات است. بنابراین علم آدمی به اشیای دیگر نیز علم به خداوند و یا به تعبیر دیگر علم به حقیقت خودش است.

۴. ابن عربی علم را برتر از معرفت و عالم را کامل‌تر از عارف می‌داند. از نظر وی معرفت، طریق و علم، حجت است؛ علم وصفی الهی و معرفت وصفی کیانی و نفسی و ربانی است.
۵. علوم ظاهری مانند فقه و فلسفه و منطق، تجلی خداوند بر ظاهر آدمی است؛ اما تجلی خداوند بر باطن نفس آدمی موجب ادراک با بصیرت در عالم حقایق و معانی مجرد از ماده است.

پی‌نوشت‌ها

- ۰۱ طریق تصوّف را اصلی قوی است و فرعی مثمر؛ و جمله مشایخ که از اهل علم بودند جمله مریدان را بر آموختن علم باعث بودند و بر مداومت کردن، تا ایشان حریص گردند و هرگز متابع لهُو و هزل نبوده‌اند و طریق لغو نسپرده‌اند. از پس آنکه بسیاری از مشایخ معرفت و علمای ایشان اندر این معانی تصانیف ساخته‌اند و به عبارات لطیف از خواطر ربانی براهین نموده (هجوری، ۱۳۸۷: ۱۵).
- ۰۲ ملکوت دریای نور است، و ملک دریای ظلمت است. و این دریای نور آب حیات است و در ظلمت است. باز این دریای نور به نسبت، دریای ظلمت است با دریای علم و حکمت، و علم و حکمت آب حیات است و در ظلمت است (نسفی، ۱۳۸۵: ۶۸).
- ۰۳ هجوری علم را صفتی می‌داند که زنده به وسیله آن عالم می‌شود: «علم از صفات مدح است و حدش احاطه المعلوم و تبیین المعلوم» و نیکوترین حدود وی این است: العلمُ صفةُ یصیرُ الحیُّ بها عالماً (هجوری، ۱۳۸۷: ۱۹). عبدالقاهر سهروردی (۵۶۳ - ۴۹۰ هـ ق) بر این باور است: علم دریافتن چیزی است بدانچه آن، بر آن است و عقل، بصر اوست، و بدان حق را از باطل جدا کنند و نیک را از بد (سهروردی، ۱۳۶۳: ۸۶). عزالدین محمود کاشانی در تعریف علم می‌گوید: مراد از علم، نوری است مقتبس از مشکات نبوت در دل بنده مؤمن که بدان راه یابد به خدای یا به کار خدای یا به حکم خدای. و این علم، وصف خاص انسان است و ادراکات حسی و عقلی او از آن خارج. و فرق میان عقل و این علم، آن است که عقل فطری است فطری که بدان صلاح از فساد و خیر از شر متمیز گردد و آن مشترک است میان مؤمن و کافر، و علم، خاص مؤمنان راست (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۵).
- ۰۴ سید حیدر آملی از قول یکی از عرفا نقل می‌کند: «و العلم لایحدّ و لایعرف کالوجود، فانه من الصفات الوجدانیة» (آملی، ۱۳۶۷: ۴۷۲).

- ۰۵ سخنی است منقول از ابوبکر که ابن عربی به دفعات آن را در آثار خود ذکر کرده است. امام خمینی در تعلیقه شرح فصوص قیصری در این باره می‌گوید: «لیس العجز عن درک الإدراک إدراکاً، بل

إدراك العجز الكذائي إدراك، كما يقال، غاية عرفان أهل المعرفة إدراك العجز عنها. و لعله سمع شيئاً و لم يحفظه فقال ما قال»، (قصری، ۱۳۷۵: ۳۴۶، تعلیقه الإمام الخمینی).

۰۶ ابن عربی در وجه تسمیه عارف به ربانی می گوید: «و إنما قلنا فی العارف إنه ربانی فإن الله لما ذكر من وصفه بأنه عرف قال عنه إنه يقول فی دعائه ربنا لم يقل غير ذلك من الأسماء و قال رسول الله صفيه مثل ذلك من عرف نفسه عرف ربه و ما قال علم و لا قال إلهه فلزنا الأدب مع الله تعالى و مع رسوله ص فأنزلنا كل أحد منزلته من الأسماء و الصفات» (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۵۵).

۰۷ دلیل ما بر قول اول (که مقام معرفت، ربانی است و علم برتر از معرفت است)، قول خداوند است که می فرماید: «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ»، خداوند در این آیه (از فعل عرفوا استفاده کرد و) این گروه را عارف نامید و نه عالم، سپس در ادامه آیه سخن این گروه را بیان می کند که گفتند: «يَقُولُونَ رَبَّنَا» و نگفتند «الهِنَا» و نیز گفتند: «أَمَّنَّا» و «علمنا»، یا «شاهدنا» نگفتند و سپس درخواست کردند: «أَكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» و نگفتند ما از شاهدان هستیم. آن گاه گفتند: «وَ مَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَ نَطْمَعُ» و نگفتند یقین داریم، «أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا» و نگفتند الهنا، «مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ» و نگفتند «مع عبادک الصالحین»، همچنان که انبیا این گونه می گویند. خداوند به این طایفه که این صفت را دارند (یعنی در مقام معرفت اند) می گوید: «فَأَتَاهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ»؛ بهشتی که محل شهوت های نفسانی است. ما نیز بهشت را به آنها می دهیم، چنانکه خداوند داد» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۱۸-۳۱۹).

۰۸ بدان که عارفان، موحد هستند؛ اما عالمان - گرچه از جهت عرفانشان موحدند - دارای «علم نسب» اند؛ یعنی عالمان دارای علم «احدیت کثرت» و «احدیت تمییز» اند و جز ایشان کسی این علم را ندارد. خداوند به وسیله این توحید عالمان، خود را با وصف وحدت به خلق خود معرفی می کند. و آن گاه که خداوند سبحان اراده کرد خود را با وصف مختص عارفان، برای ما توصیف کند، از لفظ علم - که مرادش همان معرفت است - استفاده کرد تا در ظاهر، حکم مختص معرفت بر او اطلاق نگردد. و فرمود: «لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ» (أنفال: ۶۰). در این آیه، علم به معنای معرفت است نه معنایی دیگر. بنابراین عارف جز حق و خلق نمی بیند اما عالم، حق و خلق را در خلق می بیند، پس سه چیز می بیند؛ زیرا خداوند فرد است و فرد را دوست دارد. بنابراین عالم با خداوند معیت دارد؛ معیتی مطابق با کثرتی که محبوب خداوند است. و این، مبتنی بر حدیثی است که بیان می کند: خداوند نودونه اسم دارد؛ یکی از صد کمتر؛ زیرا خداوند فردی است که فرد را دوست دارد. بنابراین عالم واحد کثیر است و نه واحد احد (که مختص خداوند است)، (ابن عربی، بی تا: ۵۵).

منابع

- قرآن کریم
- آملی، حیدر. (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، به کوشش هنری کرین و...، تهران: توس.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۸)، *رساله وجودیه*، ترجمه و تصحیح مرتضی شجاری، تهران: طراوت.
- _____ . (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، ۴ ج، بیروت: دارصادر.
- _____ . (۱۴۰۰)، *فصوص الحکم*، همراه با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، بیروت: دارالکتب العربی.
- _____ . (۱۳۸۵)، *فصوص الحکم*، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ابوالفیض المنوخی الحسینی، محمود. (بی تا)، *التمکین شرح منازل السائرین*، قاهره: دار نهضة مصر.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. (۱۳۸۸)، *صد میدان*، به کوشش سهیلا موسوی سیرجانی، چاپ سوم، تهران: زوآر.
- _____ . (۱۳۸۶)، *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمدسرور مولایی، چاپ دوم، تهران: توس.
- _____ . (۱۳۷۷)، *مجموعه رسائل فارسی*، تصحیح محمدسرور مولایی، چاپ دوم، تهران: توس.
- _____ . (۱۳۸۷)، *منازل السائرین*، همراه شرح کتاب از روی آثار پیر هرات از عبدالغفور روان فرهادی، به کوشش محمدعمار مفید، چاپ دوم، تهران: مولی.
- تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان. (۱۳۷۱)، *شرح منازل السائرین*، قم: بیدار.
- الحکیم، سعاد. ۱۹۸۱، *المعجم الصوفی*، بیروت: دار ندره للطباعة و النشر.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۶۴)، *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- سهروردی، ابوحفص عمر شهاب‌الدین. (۱۳۸۷)، *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور اسماعیل بن عبدالؤمن اصفهانی، سایت اینترنتی تصوف، www.tasavof.com.
- سهروردی، عبدالقاهر. (۱۳۶۳)، *آداب المریدین*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

- طارمی، صفی‌الدین محمد. (۱۳۷۷)، *انیس‌العارفین*، تحریر فارسی شرح عبدالرزاق کاشانی بر منازل السائرین، تصحیح و تعلیق علی اوجیبی، تهران: روزنه.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۶۳)، *لمعات*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- عین‌القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله. (۱۳۸۶)، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، چاپ هفتم، تهران: منوچهری.
- _____ . (۱۳۷۹)، *زبدة الحقایق*، تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (بی‌تا)، *احیاء علوم‌الدین*، ۱۸ ج، بیروت: دار الکتب العربی.
- _____ . (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو‌جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فخر رازی، ابوعبدالله محمدبن‌عمر. (۱۴۲۰)، *مفاتیح‌الغیب*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قونوی، صدرالدین ابوالمعالی محمدبن‌اسحق. (۱۳۷۵)، *النفحات‌الالهیه*، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- قیصری، داوود. (۱۳۵۷)، *رسائل قیصری*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ . (۱۳۷۵)، *شرح فصوص‌الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۵۳)، *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.
- _____ . (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران: امیر کبیر.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۶۱)، *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، چاپ چهارم، تهران: امیر کبیر.

- نسفی، عزیز بن محمد. (۱۳۵۹)، *الانسان الكامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران: انجمن ایران و فرانسه.
- (۱۳۴۴)، *کشف الحقایق*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۷)، *کشف المحجوب*، به کوشش محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: سروش.

Archive of SID