

## **Analysis of Ibn Arabi's views From the perspective of acquired and intuitive knowledge, relying on "Fusus al-Hakam**

**Ahmadreza Kaikhaye Farzaneh<sup>\*</sup>, Hamidreza Akbari<sup>\*\*</sup>**

**Mohammad Zarei<sup>\*\*\*</sup>**

### **Abstract**

Relying on Fusus al-Hakam, this research deals with the sacred and present, connective and intuitive behavior in the esoteric perceptions and Ibn Arabi's mystical and heart experiences in the application of acquired and present knowledge. In addition, mystical ideas, the originality of grace and attraction to deliberation and effort, liberation from sensory affairs and material interests are presented as a dogmatic and sure way to achieve the true desirable in the view of this precious mystic.

Ibn Arabi considers what is a necessary science that is the result of discovery and believes that this science is never subject to doubt, but at the same time it does not violate the path of reason as long as it maintains its limit, and all they say is that The only means of knowing is the "divine definition."

According to Ibn Arabi, intellect and superficial knowledge strive within the limits of mental forms and its goal is to achieve perception, but the goal of

\* Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Zahedan Branch, Iran, keikhafarzaneh@lihu.usb.ac.ir

\*\* PhD Student in Persian Language and Literature, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran, hamidrezaakbari22@gmail.com

\*\*\* Assistant Professor of Theology Group, Department of Medicine, Zahedan University of Medical Science, (Corresponding Author) m.zarei1359@gmail.com

Date received: 31.01.2021, Date of acceptance: 12.08.2021



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

enlightened science; It is the opening of the eye of insight and perception of the kingdom of the universe and the understanding of truths and the attainment of truth, the true source of which is the inner soul, soul and heart of the perfect man.

**Keywords:** Ibn Arabi, acquired knowledge and presence, esoteric understanding, originality of discovery and intuition.

## تحلیل و بررسی آرای ابن عربی از منظر دانش حصولی و حضوری با تکیه بر «فصوص الحکم»

احمدرضا کیخای فرزانه\*

حمیدرضا اکبری\*\*، محمد زارعی\*\*\*

### چکیده

این پژوهش با تکیه بر فصوص الحکم به سلوک قدسی و حضوری، اتصالی و شهودی در دریافت‌های باطنی و تجربه‌های عرفانی و قلبی ابن عربی در کاربست دانش حصولی و حضوری می‌پردازد. علاوه بر آن اندیشه‌های عرفانی، اصالت موهبت و کشش در برابر تدبیر و کوشش، راهی از امور حسی و علایق مادی به عنوان راه جزم و مطمئن برای نیل به مطلوب حقیقی در دیدگاه ابن عارف گران‌قدر مطرح می‌شود.

ابن عربی آنچه را از انواع علوم ضروری می‌داند که حاصل از کشف است و معتقد است که این علم هرگز در معرض شک و شبهه نیست، در عین حال راه عقل را به شرط آن‌که حد خود را نگه دارد تخطئه و تحقیر نمی‌کند و تمام سخنانش در این است که یگانه وسیله شناخت «تعریف الهی» است.

از نظر ابن عربی عقل و علم ظاهری در محدوده صورت‌های ذهنی تلاش می‌کند و هدف اش رسیدن به ادراک است اما هدف علم نورانی؛ گشایش چشم بصیرت و ادراک ملکوت

\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران

keikhafarzaneh@lihu.usb.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران،

Hamidrezaakbari22@gmail.com

\*\*\* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی زاهدان، ایران، (نویسنده مسئول)،

m.zarei1359@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۱



عالم و درک حقایق و رسیدن به حق است که سرچشمه حقیقی آن باطن و روح و قلب انسان کامل است.

**کلیدواژه‌ها:** ابن عربی، علم حصولی و حضوری، درک باطنی، اصالت کشف و شهود.

## ۱. مقدمه

خداوند متعال، علم و دانش را علت کلی و اساسی آفرینش همه پدیده‌های هستی اعم از آسمان و زمین - معرفی کرده است. همین نکته برای نشان دادن عظمت و ارزش علم و علماء و افتخار آن‌ها، بهترین دلیل گویا و قاطع‌ترین گواه می‌باشد.

به همین جهت پروردگار عالم، دانش و معرفت را از لحاظ شرافت و ارزش در اوج همه مراتب و مقامات قرار داده است. خداوند متعال با نخستین نعمت خویش - یعنی علم و بینش - بر آدم ابوالبشر منت نهاد، آنگاه که پروردگار جهان، آدم را آفرید و او را از بوتۀ تیره عدم رهائی بخشید و لباس نورانی هستی را بر قامت وی پوشاند، بر او از آن جهت منت گذارد که وجود او را با زیور علم بیاراست.

بشر همواره در پی دریافت و فهم حقیقت و ایجاد ارتباط با عالم خارج از خود بوده و در این زمینه افکار و آراء متفاوت ارائه و مطرح کرده است؛ از این رو به بازشناسی و ارزیابی قوای ادراکی و معرفت و شناخت خود پرداخته و از میزان ارزش و قابل اطمینان بودن آن ادراکات، آگاهی یافته که این خود، موضوع بحث معرفت‌شناسی شده است.

وقتی از تعریف علم سخن به میان می‌آید، منظور این نیست که علم را می‌توان تعریف کرد و حد حقیقی آن را مشخص ساخت؛ بلکه آنچه درباره علم گفته می‌شود، تعیین معنی ادراک است که احساس و تخیل و تعقل در آن اشتراک دارند. البته این معنی واضح و بی‌نیاز از تعریف است؛ ولی کسانی که درباره حقایق اشیاء به بحث و بررسی می‌پردازند، در برخی موارد، از تعیین مسمای یک شیء نیز سخن می‌گویند. آنچه با نظر به مجموع واقعیات موجود درباره علم می‌توان گفت این است که علم عبارت است از انکشاف واقعیتی که وجود و جریان کلی آن بی‌نیاز از من و عوامل درک انسانی بوده است که با آن ارتباط برقرار نموده است. قضیه و مسئله‌ای را که از چنین انکشافی حکایت کند قضیه علمی می‌نامیم. ملاصدرا علم را نحوه وجود می‌داند. او برای آن مراتب تشکیکی قائل است. هر یک از ما، هر وقت و هر چه از علم می‌گوییم مرتبه‌ای از آن را در نظر داریم و

حقیقت و مرتبه را بدون رجوع به کل نمی توان دریافت. اگر قرار باشد علم جزئی را تعریف کنیم، این تعریف باید با نظر به علم کلی باشد؛ اما چون در فلسفه علمی رسمی معاصر، حقیقت و ماهیت علم مطرح نمی شود علم را نمی توان تعریف کرد. (داوری اردکانی، ۱۳۹۹: ۶۴) محقق سبزواری در ذیل همان صفحه کتاب اسفار گفت: اگر علم را با چیز دیگر تعریف کنیم، منجر به دور باطل می شود چون همه اشیاء با علم، معلوم می شوند و اگر علم را با چیز دیگر تعریف کنیم، دور صریح است. استاد مطهری نیز در شرح منظومه خود، همین سخن را در بحث بداهت مفهوم وجود به زبان راند. (استاد مطهری، ۱۳۹۸: ۲۵۶) ملاصدرا، بعد از بیان فوق گفت: البته از باب آن که امور بدیهی نیز نیازمند توضیح و تنبیه هستند تا شنونده بدان توجه کند، در مورد علم نیز این گونه تنبیهات لازم است، بدانسان که در تعریف خود وجود هستی چنین کردیم. (ملاصدرا، بی تا: ج ۴: ۲۷۸)

بنابراین طبق ملاصدرا، علم را تعریف لفظی و شرح الاسمی در کار است یعنی بیان لفظ با مفهومی یا لفظی دیگر که شنونده را انس بیشتر با آن هست. مثلاً این که بگوییم: علم همان آگاهی به خود و به اشیا است که آدمی بالوجدان در خود می یابد. یا بگوییم: علم همان حالت نفسانی و درونی است که آدمی با وجود آن به جهان پیرامون آگاهی دارد.

از منظری دیگر عده ای بر این باورند که انسان موجودی است که در محدوده ذهن خود اسیر است و علم به خارج از ذهنش، برایش مقدور نیست، ناگزیر سعادت مند حقیقی کسی را دانستند که بر هیچ گفتاری جزم نکند و گروهی دیگر با اعتقاد به اینکه در کیان بشر آن وسعت و قداست هست که بر جهان بیرون از خود دست یابد و میان خود و جهان حقایق، ارتباط واقعی برقرار سازد، برای دستیابی به حقیقت، راه هایی ذکر کرده اند که از آن به راه های وصول و یا شناخت حقیقت یاد می شود. با این رویکرد در طول تاریخ شناخت شناسی های دانش بشری دو گونه نگرش یعنی دانش حصولی و دانش حضوری همواره، مطمح نظر بوده است. اولی همان شناختی است که از طریق مفاهیم ذهنی چونان علم آدمیان به موجودات پیرامون خود، مثل سنگ، درخت، خاک و آب و ... حاصل می شود که دانش انسان بدان، از طریق صورت های ذهنی آن موجودات دست می یابد که به آن علم حصولی گویند و دومی، شناختی بی واسطه و معلوم بالذات است که خود معلوم با تمام وجودش در پیشگاه عالم حاضر است.

معرفت عرفانی از انواع «علم حضوری» است که به لحاظ اطمینان و ارزش هرگز با علم حصولی فلاسفه و اهل کلام قابل مقایسه نیست. در علم حصولی تنها با صورت پدیده‌ها در ذهن خویش سروکار داریم نه وجود خارجی آنها و به اصطلاح حقایق خارجی آنها معلوم بالعرض‌اند و نه معلوم بالذات. تنها صورتهای ترسیم شده در ذهن است که از حقایق خارجی به دست می‌آید در صورتی که معرفت عرفانی با اتصال و اتحاد عالم در معلوم به دست می‌آید. معرفت عرفانی معرفتی است مصون از خطا و نسیان و محفوظ از شکوک و اوهام. شهود حقایق بر کنار از حدود و قیود نفسانی و حجابهای ظلمانی و به صورت حق‌الیقین آنچنان قوی و صریح و بی واسطه است که مورد هیچگونه شک و تردید و سهو و نسیان قرار نمی‌گیرد.

عارفان بین علم و معرفت، فلسفه و عرفان و عقل و عشق نوعی رودررویی برقرار می‌کنند. در دیدگاه آنان علم نتیجه عقل و اندیشه است، ولی معرفت نتیجه بصیرت و بینایی قلب است که پس از مجاهدت و ریاضت به دست می‌آید. کار عقل در جهان طبیعت است ولی بصیرت در حوزه ملکوت و باطن عالم است. تلاش عقل در محدوده صورتهای ذهنی و رسیدن به ادراک است اما هدف و نتیجه بصیرت عارف ملکوت عالم و درک حقایق و رسیدن به حق است. بی تردید انتقاد عارفان از علم و عالمان، نادیده گرفتن عقل و علم و تعطیل فکر نیست. آنان معتقدند که بیرون از قلمرو عقل و نقل، دانشها و معرفتهایی هستند که با عقل و فکر شناسایی نمی‌شوند دانشهای رسمی و معمولی را نفی نمی‌کنند بلکه محدود کردن معرفتهای بشری به علم را رد می‌کنند (آملی، ۱۳۶۸: ۱۴۰). مقصود از شریعت علمی باطنی، پاکسازی باطن است از زشتیها و تاریکیهای باطنی و تصفیه نمودن آن از صفات حیوانی شهوی و غضبی چون تحصیل خواستههای شهوانی و برتری جویی‌ها بر دیگران و همچنین پاکسازی از وسوسه‌های شیطانی چون مکر و حقه بازی و طرح ریزی برای به دست آوردن چیزهای فانی.

اولین را شریعت نامند و دومین را طریقت و سومین را حقیقت و غرض اصلی از همه سوق خلق است به جوار خدای متعال و قرار دادن آنان در شمار مقربان او. فَقَالَ تَعَالَى: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (جاثیه: ۱۳) فَكُلُّ مَا فِي الْعَالَمِ تَحْتَ تَسْخِيرِ الْإِنْسَانِ. عَلِمَ ذَلِكَ مَنْ عَلِمَهُ - وَهُوَ

الإنسانُ الكاملُ - وَجَهْلٌ ذَلِكَ مَنْ جَهَلَهُ، وَهُوَ الْإِنْسَانُ الْحَيَوَانُ. (ابن عربی، ۱۳۹۳: الفقرة السابعة).

وحدت شهود مطرح شده در فصوص الحکم که شواهد آن در این مقاله آمده است ناظر به همین نکته است. ابن عربی معتقد است که این علم چشیدنی است. در این شناخت نه تنها انسان بلکه کل آفرینش از ناسوت تا ملکوت و جبروت ارتباطش را با ذات احدیت احساس می کند و قطره اش را در دریای وحدت غرق می بیند. این مهم یعنی کشف روابط بسیار حساس جهان معنی با روح انسانی در عبارات عارفان موج می زند که در گفتار ابن عربی به اوج خود رسیده است.

در خصوص تحلیل و تبیین مسئله باید متذکر شد این پژوهش تلاش می کند با تکیه بر آرا و اندیشه های ابن عربی به ویژه در فصوص الحکم نگرش و اندیشه اور از منظر علم حصولی و حضوری مورد تحقیق و واکاوی قرار دهد. از اینرو با اشاره به مصادیق موجود در فصوص الحکم تلاش شده است باورهای او در این موضوع به مخاطب ارائه گردد.

این مقاله که با استناد کتابخانه ای تهیه و تنظیم شده است به صورت و تحقیق مقایسه ای آرا و اندیشه های ابن عربی را از منظر دانش حصولی و حضوری بررسی می کند. در خصوص پژوهش هایی صورت گرفته در باب این موضوع می توان به موارد ذیل اشاره کرد.

فعالی، محمد تقی: (۱۳۷۹) در مقاله ای با عنوان «علم حضوری و حصولی» به بررسی جایگاه و تعریف این دو علم می پردازد و معتقد است در علم حضوری، ذات عالم حاضر است و با معلوم بی واسطه مواجه می شود اما در علم حصولی، عالم خود حضور نمی یابد بلکه با قوه و دستگاهی خاص - نظیر قوای حسی یا خیالی - به سراغ معلوم می رود، لذا علم حصولی به یکی از دستگاههای نفس ارتباط دارد اما در علم حضوری قوه، شأن و دستگاهی به کار نیست، بلکه ذات عالم به تمام قامت با معلوم، مواجهه مستقیم پیدا می کند و معتقد است حصر علم در حصولی و حضوری، حصر عقلی خواهد بود و علم حصولی از آن جهت که علم حصولی است هرگز ضمانتی برای صدق ندارد. لذا توجه به علم حضوری می تواند نقش موثر تری در تبیین حقایق داشته باشد. این مقاله در مجله ذهن در تابستان ۱۳۷۹ به چاپ رسیده است.

رنجبر حقیقی، علی؛ (۱۳۸۳) در مقاله «علم حضوری و علم حصولی» عنوان می‌کند در معرفت حصولی، همیشه این سؤال مطرح است که آیا صورت و مفهومی که بین درک کننده و درک شونده واسطه‌ای شده است و نقش نمایانگری از درک شونده را ایفا می‌کند، آیا دقیقا درک شونده را نشان می‌دهد و کاملا با آن مطابقت دارد یا نه؟ اما در معرفت حضوری، چون درک شونده و معلوم بدون هیچ واسطه و میانجی با تمام وجود جمعی خود، نزد درک کننده و عالم حاضر می‌شود و با وجود او اتحاد و اتصال پیدا می‌کند، دیگر جای خطا و اشتباه باقی نمی‌ماند؛ زیرا در این قسم معرفت، علم و آگاهی عین وجود عالم و معلوم است لذا با این نگرش بر اهمیت علم حضوری صحنه می‌گذارد. این مقاله در سال ۱۳۸۳ در نشریه معرفت به چاپ رسیده است.

دشتی، سید محمد (۱۳۸۴)؛ در مقاله ای با عنوان «مقایسه نظرات ابن عربی و مولوی در باب جبر و اختیار» به بیان آرای اندیشمندان در باب جبر و اختیار اشاره دارد. این مقاله در مجله کتاب ماه ادبیات به چاپ رسیده است.

جنبه نوآوری در مقاله پیش رو از آن جهت مورد تأکید است که این پژوهش با تحلیل جنبه های مختلف علم از منظر حصولی و حضوری در اندیشه ابن عربی با تکیه بر فصوص الحکم انجام شده است و منعکس کننده تفاوت های این دو علم از نظر ایشان است؛ لذا این پژوهش با بهره‌مندی از اندوخته‌های پژوهشی گذشته که ذکر شد؛ اولین تحقیق کاربردی در زمینه شناخت جنبه های علم حصولی و حضوری در اندیشه ابن عربی است که پیش از آن در پژوهش های دیگران نیامده می‌باشد.

ابن عربی

محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله معروف به محیی الدین و ابن افلاطون از عرفانی مشهور و از برجسته ترین اندیشمندان اسلامی است که در شب دوشنبه هفدهم ماه رمضان سال ۵۶۰ هجری قمری (۱۱۶۵، میلادی)، در شهر مرسیه از شهرهای اندلس (اسپانیا) و در خانواده ای عارف از تبار طائی متولد شد. زمان تولدش مصادف بوده است با عهد خلافت «المستنجد بالله» سی و دومین خلیفه عباسی. در غرب به «ابن العربی» - با الف و لام- و در شرق به «ابن عربی» - بدون الف و لام- شهرت یافته است. ولی عنوان معروف و لقب مشهور وی، در میان پیروانش «شیخ اکبر» است.



آشتیانی می گوید: ابن عربی به اعتبار ظاهر شریعت، حنفی مسلک و به حسب باطن از خلص مریدان و عاشقان عترت و اهل بیت علیهم السلام است (آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۶۸ «ختم ولایت در اندیشه ابن عربی» کیهان اندیشه، شماره ۲۶: ۱۰۲) «هانری کورین» با اندکی مسامحه، گفته است: فتوحات مکیه از جهت اشتمالش بر بعضی مبادی شیعه قابل ملاحظه است و به قولی، اگر یک عارف شیعه هم در بعضی از مباحث مذکور در این کتاب عظیم می خواست چیزی بنویسد، شاید با آنچه شیخ اکبر در این زمینه نوشته است تفاوتی نمی یافت. (زرین کوب، به نقل از کرین؛ ۱۳۹۷: ۱۲۰). میرزا محمد باقر خوانساری مؤلف کتاب روضات الجنات، پس از اینکه از ابن عربی به بزرگی و احترام یاد می کند و او را از جمله اعظم و ارکان عرفا و ارباب مکاشفه و صفا و از بزرگان این طایفه می شمارد، چنین می نگارد: عده ای از علمای شیعه امامیه به تشیع ابن عربی قائل شده اند. (خوانساری، ۱۴۱۱، ج ۸: ۵۱).

همان گونه که ابن عربی در عرفان نظری دارای نظام فکری مستقل است، در عرفان عملی نیز دارای طریقتی خاص می باشد.

اساس طریقت وی، مانند عارفان دیگر، کشف و شهود و ذوق و عیان است، نه دلیل و برهان. سیر در نظر ابن عربی نوعی انتقال است، انتقال از منزل عبادتی به منزل عبادتی دیگر، از عمل مشروعی به عمل مشروعی دیگر، از مقامی به مقامی دیگر، از اسمی به اسم دیگر، از تجلی به تجلی دیگر و از نفسی به نفسی دیگر.

این سالک بی قرار پس از سال ها سیر و سلوک آفاقی و انفسی پلک های نا آرام کاوشگر و مشتاق خود را در ۶۳۸ هـ ق بر جهان فرو می بندد. او را در صالحیه، در دامنه ی کوه قاسیون شمال دمشق به خاک سپردند. مکانی که پیامبران الهی آنجا را به پاکی ستوده اند.

دکتر سید حسین نصر می نویسد: ابن عربی را بعد از ابن فارض بهترین شاعر متصوف در زبان عربی شمرده اند. (زکی مبارک، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۷۴). همچنین دکتر زکی مبارک (نصر، ۱۳۹۳: ۱۱۹). و نیز جامی (جامی، ۱۳۷۰: ۵۴۶) شاعری ابن عربی را ستوده اند. (ذکاوتی، ۱۳۸۳: ۱۲۳). قریب به اکثریت آثار قلمی شیخ در موضوع تصوف و علوم غیبیه ی عرفان به نگارش درآمده و در هر شهری که منزل گزیده کتابی نگاشته است، آنچه قابل تأمل است اختلاف فاحشی است که درباره ی تعداد آثار شیخ در بین محققان اندیشه ی وی

دیده می‌شود، به طوری که عبدالوهاب شعرانی تعداد مؤلفات او را ۴۰۰ و اندی و عبدالرحمن جامی متجاوز از ۵۰۰ جلد و عثمان یحیی در پژوهش مستوفایش از ۸۴۸ کتاب و رساله نام برده است. دکتر جهانگیری آثار شیخ را بر حسب پژوهش خود ۵۱۱ دانسته و عناوین آن‌ها را در کتاب خویش یادآور شده است، گویا آثار شیخ بیش از این مقداری است که اهل تحقیق بدان رسیده‌اند چرا که خود شیخ، تعداد نوشته‌های خود را که توسط شاگردانش ضبط شده بود، حدود ۴۰۰۰ تصنیف بیان می‌کند (جهانگیری، ۱۳۹۷: ۲۱۸)

## ۲. آثار ابن عربی

۱. کتاب الآباء العلویات و الامهات السفلیات و المولدات، ۲ - کتاب الابداع و الاختراع، ۳ - کتاب الادب، ۴ - الاجوبه العربیه من المسائل الیوسفیه، ۵ - الاجوبه علی المسائل المنصوریه، ۶ - الاحتفال فیما کان علیه رسول الله صلی الله علیه وآله و سلم من سنن (سنی) الاحوال، ۷ - کتاب الاحجار المتفجره و التشققه و الهابطه، ۸ - کتاب الاحدیه، ۹ - کتاب الاحسان، ۱۰ - اختصار سیره النبی صلی الله علیه وآله وسلم، (نک کیخای فرزانه، احمد رضا، ۱۳۸۹)، دانش حضوری و حصولی در مثنوی و فصوص الحکم، ج ۱، تهران: انتشارات گسترش علوم پایه).

در میان آثار عرفانی ابن عربی، کتاب فصوص الحکم دارای ویژگی خاصی است، به گونه ای که از زمان تألیف آن تاکنون، در حوزه های علمی، از جمله کتب درسی معتبر عرفان نظری به حساب آمده است. در این پژوهش مصادیق اثبات علم حضوری برای تحقیق به حق ملاک الی ما قرار گرفته است.

## ۳. بحث اصلی

ابن عربی معتقد است که علم را سه مرتبه است، یکی علم عقل که حصولی است و آن بدیهی یا نظری است. دو دیگر علم احوال که از طریق ذوق و چشش حاصل آید که این گونه دانش شخصی است و غیرقابل انتقال به دیگری است، چونان شیرینی عسل و تلخی

گیاه صبر. سه دیگر علم اسرار که برترین مرتبه دانش باشد که ویژه انبیای بزرگوار است (بیات، محمدحسین ۱۳۷۹ «عرفان در عصر باباطاهر» مجله زبان و ادب شماره ۱: ۱۷۲)

۱. غیر عارف یا صاحبان علوم حصولی حق را از نفس خود در نفس خود و به دیده خود می بینند و نمی دانند که غیر حق، حق را نمی تواند ببیند.

متن: فَمَنْ رَأَى الْحَقَّ مِنْهُ فِيهِ بَعِيْنِهِ فَذَلِكَ الْعَارِفُ (ابن عربی، همان: الفقرة السادسة عشر)  
حتی صاحبان شهود نیز که از خود در خود حق را می بینند حق را به عین حق می بینند نه به عین خود.

متن: وَمَنْ رَأَى الْحَقَّ مِنْهُ فِيهِ بَعِيْنِ نَفْسِهِ فَذَلِكَ غَيْرُ الْعَارِفِ (ابن عربی: همان: الفقرة السادسة عشر)

و هر که حق را از نفس خود و در نفس خود نبیند و منتظر باشد که در قیامت حق را به عین نفس خود ببیند او جاهل محجوب است که معنی لقاء حق را نفهمیده است:

متن: وَمَنْ لَمْ يَرِ الْحَقَّ مِنْهُ وَلَا فِيهِ وَانْتَظَرَ أَنْ يَرَاهُ بَعِيْنِ نَفْسِهِ فَذَلِكَ الْجَاهِلُ. (همان)  
حق در دیدگاه صاحب علم کشف و حضور همیشه حاضر است و او نیز نزد حق چنانکه هرگز نه حق از او جداست و نه او از حق کما قال: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّمَا كُنْتُمْ (حدید: ۴)  
متن: وَ فِي كُلِّ حَالٍ فَإِنَّا لَدَيْهِ (ابن عربی: الفقرة الخامسة عشر) و زمام اختیار دل هاشان در ید قدرت و تصرف حق است و صاحب علم حضوری، بنده آن مالک مطلق کما قال: وَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (آل عمران: ۱۰۹).

۲. علو مکان خاصه علم و مکاشفت است و علم، روح عمل و عمل، جسم روح است.

متن: وَلَمَّا خَافَتْ نُفُوسُ الْعَمَالِ مِنَّا أَتَبَعَ الْمَعِيَةَ بِقَوْلِهِ وَلَنْ يَتْرُكُكُمْ أَعْمَالُكُمْ فَالْعَمَلُ يَطْلُبُ الْمَكَانَ وَالْعِلْمُ يَطْلُبُ الْمَكَانَةَ فَجَمَعَ بَيْنَ الرَّفْعَتَيْنِ عُلُوَّ الْمَكَانِ بِالْعَمَلِ وَعُلُوَّ الْمَكَانَةِ بِالْعِلْمِ. (ابن عربی: السفر الرابع)

یعنی: چون زهاد و عباد که ایشان را علم به حقایق و معرفت نیست، دانستند که علو مکان نیست مگر بحسب علم و کشف حقیقی و نفوس ایشان ترسید و پنداشتند که ایشان را نصیبی از علو نیست. حق - سبحانه و تعالی - در کلام خویش در عقب «وَهُوَ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرُكُكُمْ أَعْمَالُكُمْ (محمد: ۳۵)» گفت. یعنی حق تعالی کم نمی کند از اعمال شما یک بل که

شما را علو مکان بحسب اعمال هست، اما علو مکانت خاصه علم است، از آنکه مکانت روح راست و مکان جسم را، و علم روح عمل است و عمل جسم او. پس اقتضا می‌کند هر یکی بحسب مناسبت آنچه را [که] مشابه و مماثل او باشد. لاجرم علو مکانت عالم را بود و علو مکان عامل را و هر که جمع در میان علم و عمل کند، صاحب علو مکانی و مکانتی باشد.

متن: **ثُمَّ قَالَ تَنْزِيهَا لِلِاشْتِرَاكِ بِالْمَعْيَةِ «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» عَنِ هَذَا الْاِشْتِرَاكِ الْمَعْنَوِيِّ.**

یعنی چون حق - سبحانه و تعالی فرمود: «وَهُوَ مَعَكُمْ» و ذات خود را نیز علو اثبات کرد، چنانکه ما را و علو او را ذاتی است و ما را به تبعیت؛ تنزیه کرد خود را از این اشتراک معنوی که «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» یعنی منزّه دان پروردگار اعلی را که علو او ذاتی است و غیر او هیچ احدی چنین نیست.

ابن عربی می‌گوید احدی از علما و حکما و اصحاب نظر و ارباب فکر از قدمای متکلمین در کلام نفس و ماهیتش اطلاع بر حقیقتش نیافته اند و هیچگاه نظر فکری اعطای این معرفت را نمی‌کند چرا که، فکر جسمانی است منغمس در ظلمات و عاجز از رفع وهم و شبهات و صرفا و صرفا طائفة الهیون و اکابر عرفا بر معرفت نفس و حقیقتش اطلاع یافته اند و بس.

آنگاه می‌گوید: هر که طلب دانستن حقیقت نفس از طریق نظر فکری کند این مثل در حق او راست آمد که: «فَقَدْ اسْتَسْمَنَ ذَا وِرْمٍ وَ نَفَخَ فِي غَيْرِ ضَرَمٍ» (ابن عربی: فص شعیبیه) یعنی صاحب ورم را فربه می‌شمارد و بی‌آتش افروز به دمیدن آتش خود را در زحمت دارد لاجرم ایشان به حکم آیت کریمه: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف: ۱۰۴) خاسرترین اهل اعمال باشند که سعی ایشان در حیات دنیا ضایع است و ایشان «می‌پندارند که دارند. باش تا پرده بردارند» لاجرم هر که طلب چیزی کند از غیر طریق او ظفر نیابد به تحقیق.

۳. داناترین علمای بالله

متن: **فَمِنَّا مَنْ جَهَلَ فِي عِلْمِهِ فَقَالَ: وَ الْعَجْزُ عَنِ الدَّرَكِ الْإِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ، وَ مِنَّا مَنْ عَلِمَ فَلَمْ يَقُلْ**

**بِمِثْلِ هَذَا وَ هُوَ أَعْلَى الْقَوْلِ (ابن عربی: همان: الفقرة الرابعة عشر) و طایفه ای از ما تمییز کرد**

[میان حق و عبد]، و نگفت مثل آنکه طایفه اول گفت؛ و این سکوت و عدم قول بحسب مرتبه اعلاست از مرتبه گفتن، زیرا که اظهار عجز در سکوت بیشتر است. یا معنی آنست که صاحب تمیز چون دانست که حق من حیث الذات مرآت ذات عبد است و عبد مرآت حق، به اعتبار اسمای او از حیرت اضطراب نکرد و قایل به عجز نشد؛ و این اعلی است از قول به عجز، از آنکه دانستن حقیقت امر است بر آنکه هست. پس علم این طایفه را همچو طایفه اول اعطای عجز نکرد.

متن: *يَلْ أَعْطَاهُ الْعِلْمُ السَّكُوتَ كَمَا أَعْطَاهُ الْعَجْزَ* (ابن عربی: همان).

بلکه علم او را اعطای سکوت کرد و آرام دل و نور یقین ثمره داد، یا از روی تمکن در مقام تمکین، چون اهل تلوین اضطراب نکرد، چنانکه دیگری را اعطای عجز کرد و مضطرب ساخت. *کما قيل: «الشك ريبه و الصدق طمأنينه»*

و این داناترین «علمای بالله» تعالی است از آنکه شناسای عالیترین مراتب و مقامات است و در هر مقامی اعطای حق آن مقام بتقدیم می رساند.

#### ۴. حقیقت علم صحیح

متن: *فَمَا سَبَقَ مُقَصِّرٌ مُجِدًّا كَذَلِكَ لَا يُمَاتِلُ أَجِيرٌ عَبْدًا* (ابن عربی:

همان: الفقرة الأولى)

حقیقت علم صحیح آنست که مرکوز در باطن شخص باشد و آن شخص به حسب توجه به جانب آن متذکر آن علم شود و علوم اهل کشف وجدانیات است که برایشان ظاهر می شود البته به مقتضای «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹) اهل تقصیر و نقصان بر اهل جد و اجتهاد در تحصیل کمالات سبقت و تقدیم نیابند چنانکه مقصّر بر مُجِدِّ سابق نمی تواند بود اما هیچگاه نیز اجیر، یعنی کسی که سعی و عمل از برای اجرت و مزد ثواب آخرت کند، مشابه و مماثل با کسی که عمل او به محض عبودیت و متابعت امر مولی باشد نیست چرا که اجیر هرگاه که اجرت عمل خود را گرفت از نزد مستأجر می رود ولی عبد، علی الدوام ملازم باب مولی است.

#### ۵. عالم، معلوم و علم

متن: فقال تعالی «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (کهف: ۱۸) فَهَذِهِ ذَاتُ ذَاتٍ إِرَادَةٍ وَقَوْلٍ. فَلَوْلَا هَذِهِ الذَّاتُ وَإِرَادَتُهَا وَهِيَ نَسَبَتُ التَّوَجُّهِ بِالتَّخْصِصِ لِتَكْوِينِ أَمْرِهَا، ثُمَّ لَوْلَا قَوْلُهُ عِنْدَ هَذَا التَّوَجُّهِ كُنْ لِذَلِكَ الشَّيْءِ مَا كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ (ابن عربی، همان: فقره الرابع).

ایجاد سه چیز می‌طلبد اول: عالم که ذات فاعل است و فاعل ظل او و دوم: معلوم که اعیان ثابت 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 اولاً امر خدا به ایجاد شیئی از اشیاء هرگاه که خداوند اراده وجود آن شیء را نماید می‌گوید بشو پس آن شیء می‌شود که بواقع در این سه چیز است ذات حق، اراده و قول به «کن» و سه چیز دیگر نیز از جانب آن شیء کائن (که موجود شده است) تا تأثیر به ظهور تواند پیوست اول شیئی است او و دوم شنیدن قول کن و سوم قبول امتثال امر موجد را به کنیونت در مقابل قول «کن» که خداوند در کلمه «فیکون» موجود گشتن آن شیء را به نفس شیء منسوب داشت و اگر آن شیء مستعد تکوین نبود و نفس او تقاضای تکوین خود از جانب فاعل به قول «کن» نکردی، اصلاً مکون نشدی یعنی آنچه از حق است همین امر است به «کن» و تکوین از نفس شیء است اما به امر حق.

۶. در تفاضل علوم انبیاء و رسل با همه، در علم ارسال و انواع رزق معنوی و مادی

متن: وَالْأُمَّمُ مُتَفَاضِلَةٌ يَزِيدُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فَيَتَفَاضَلُ الرَّسُلُ فِي عِلْمِ الْإِرْسَالِ بِتَفَاضُلِ أُمَّهَاتِهَا وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (تِلْكَ الرَّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (انعام: ۵۹).

و در میان امم تفاضل ثابت است لاجرم انبیاء و رسل نیز در علم ارسال متفاضل باشند و این تفاضل ثابت به قول حق است که می‌فرماید: (تِلْكَ الرَّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (بقره: ۲۲۵).

متن: كَمَا هُمْ أَيْضاً فِيمَا يَرْجَعُ إِلَى ذَوَاتِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنَ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ وَالْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ (من العلوم و الاحكام) مُتَفَاضِلُونَ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادَاتِهِمْ وَهُوَ فِي قَوْلِهِ (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) (روم: ۲۷).

یعنی رسل متفاضل اند چنانکه امم متفاضل اند در آنچه راجع می‌شود به ذوات ایشان از علوم و معارف و احکام الهیه به حسب استعدادات خویش؛ و در آیت (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) (روم: ۲۷) اشاره بر این تفاضل است.

#### ۷. علم ذوقی و علم مطلق

متن: ثُمَّ نَعَتَ فَقَالَ «خَبِيرٌ» أَيْ عَالِمٌ عَنِ اخْتِيَارٍ وَ هُوَ قَوْلُهُ «وَلِنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ» (محمد: ۳۱) و هذا هُوَ عِلْمُ الْأَذْوَاقِ. فَجَعَلَ الْحَقُّ نَفْسَهُ مَعَ عِلْمِهِ بِمَا هُوَ الْأَمْرُ عَلَيْهِ مُسْتَفِيداً عِلْماً؛ وَ لَا تَقْدِرُ عَلَى إِنْكَارِ مَا نَصَّ الْحَقُّ عَلَيْهِ فِي حَقِّ نَفْسِهِ. فَفَرَّقَ تَعَالَى مَا بَيْنَ عِلْمِ الذَّوْقِ وَ الْعِلْمِ الْمُطْلَقِ (ابن عربی، همان: فقره السابع).

بعد از آن وصف کرد و گفت خبیر یعنی عالم از آزمایش و این علم اختباری است که دلالت می کند بر آن حق سبحانه و تعالی که می گوید: شما را بیازمائیم تا دانیم؛ و این است علمی که حاصل می شود به اذواق و وجدان مرهویت الهیه را درمظاهر کامل و اصحاب اذواق.

پس حق سبحانه و تعالی با آنکه همه چیز را چنانکه هست می داند نفس خود را مستفید علم داشت و تو قادر نیستی بر انکار آنچه حق سبحانه و تعالی تنصیص بر آن کرد در حق نفس خویش. پس فرق انداخت در میان «علم ذوقی و علم مطلق»، پس لفظ «حتی» از حضرت «اسم خبیر» است که متمیز است به قید ذوق از حضرت «اسم علیم»

#### ۸. علم تعبیر - علم باطن

متن: فَالْتَجَلَّى الصُّورَى فِي حَضْرَةِ الْخِيَالِ يَحْتَاجُ إِلَى عِلْمٍ آخَرَ يُدْرِكُ بِهِ مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِتِلْكَ الصُّورَةِ (ابن عربی: فصُّ حِكْمَةِ الْهَيْئَةِ فِي كَلِمَةِ آدَمِيَّةٍ).

پس تجلی صوری در حضرت خیال محتاج است به علمی دیگر که بدان ادراک کرده شود که مراد حق از صورت مرثیه چیست؛ و این علم حاصل نمی شود مگر به انکشاف دقایق اسمای الهیه و انجلای مناسبات در میان اسمای متعلقه به باطن و میان اسمائی که داخل است در تحت حیطة ظاهر؛ چه حضرت حق - سبحانه و تعالی - بی حکمت مناسبت معانی را اعطای صور نمی کند.

و امر بر آن نیست که محجوبان گمان می برند که خیال بطریق جزاف خلق صور می کند و این را اضغاث احلام نام می نهند و تعبیر نمی کنند بل که مصور، حق است از ورای حجاب خیال و صدور آنچه مخالف حکمت باشد ازو محال. لاجرم هر که بشناسد مناسبات را که در میان صور و معانی اوست و ادراک کند مراتب نفوس را که صور در حضرت خیالات ایشان به حسب آن مراتب ظاهر می شود و هر آینه علم تعبیر را چنانکه می باید دریابد و لهذا مختلف می گردد احکام صورت واحده به نسبت با اشخاص مختلفه

المراتب و این انکشاف حاصل نمی‌شود مگر به تجلی الهی از حضرت اسم جامع در میان ظاهر و باطن .

۹. مقایسه علم ظاهر - علم باطن

متن: وَالْأَنْبِيَاءُ صَلَّوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَهُمْ لِسَانُ الظَّاهِرِ بِهِ يَتَكَلَّمُونَ لِعُمُومِ الخِطَابِ، وَاعْتِمَادِهِمْ عَلَى فَهْمِ السَّمْعِ الْعَالِمِ. فَلَا يَعْتَبِرُ الرَّسُلُ إِلَّا الْعَامَّةَ لِعِلْمِهِمْ بِمَرْتَبَةِ أَهْلِ الْفَهْمِ؛ كَمَا نَبَّهَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى هَذِهِ الرَّتْبَةِ فِي الْعَطَايَا فَقَالَ «إِنِّي لَأَعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرَهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ مَخَافَةَ أَنْ يُكَيِّهَ اللَّهُ فِي النَّارِ» (ابن عربی، همان: الفقرة السادسة عشر).

و انبیاء را صلوات الله عليهم لسانی است ظاهر که با عموم اهل خطاب بدان لسان تکلم می‌کنند و در ادراک حقائق اعتماد ایشان بر فهم سامع عالم است.

لاجرم رسل اعتبار حال عامه می‌کنند از برای آنکه عالم به مرتبه فهم [اند] چنانکه رسول صلی الله علیه و سلم برین معنی تنبیه کرد آنجا که گفت من مردی را عطا می‌دهم و غیر او را که عطا بدو نداده ام از او دوستر می‌دارم.

ابن عربی می‌گوید احدی از علما و حکما و اصحاب نظر و ارباب فکر از قدمای متکلمین در کلام نفس و ماهیتش اطلاع بر حقیقتش نیافته‌اند و هیچگاه نظر فکری اعطای این معرفت را نمی‌کند چرا که، فکر جسمانی است منغمس در ظلمات و عاجز از رفع وهم و شبهات و صرفا و صرفا طائفه الهیون و اکابر عرفا بر معرفت نفس و حقیقتش اطلاع یافته‌اند و بس.

آنگاه می‌گوید: هر که طلب دانستن حقیقت نفس از طریق نظر فکری کند این مثل در حق او راست آمد که: «فَقَدْ اسْتَسْمَنَ ذَا وَرَمٍ وَنَفَخَ فِي غَيْرِ ضَرَمٍ» یعنی صاحب ورم را فربه می‌شمارد و بی‌آتش افروز به دمیدن آتش خود را در زحمت دارد لاجرم ایشان به حکم آیت کریمه: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف: ۱۰۴) خاسرترین اهل اعمال باشند که سعی ایشان در حیات دنیا ضایع است و ایشان «می‌پندارند که دارند. باش تا پرده بردارند»

۱۰. صاحب قلب - صاحب عقل

متن: فَلِهَذَا قَالَ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ\* (ابن عربی: الفقرة الحادية عشر).



حق در دنیا برای صاحبان قلب و کشف معروف است و ایشان در آخرت به اهل معروف متصف اند که در هنگام تحول حق به صور می شناسندش و هرگز انکار نمی کنند. یعنی از برای آنکه اهل معروف در دنیا اهل معروفست در آخرت، حضرت الهی «لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» گفت: «وَلَمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ» نگفت زیرا صاحب قلب است که متقلب می گردد در صور به حسب عوالم خمسه کلیه و به واسطه تقلب درین صور تقلب حق را در صور مختلف می شناسد، پس عبادت می کند حق را در همه صور؛ و در هیچ صورتی انکار نمی کند و اینست معنی قول شیخ که می گوید:

متن: فَعَلِمَ تَقْلِبَ الْحَقِّ فِي الصُّورِ بِتَقْلِبِهِ (بتقلیبه) فِي الْأَشْكَالِ. فَمِنْ نَفْسِهِ عَرَفَ نَفْسَهُ.

یعنی دانست قلب تقلب حق را در صور متنوعه و تجلیات مختلفه به واسطه تقلباتش در صور عوالم کلیه و حضرات اصلیه؛ و چون چنین باشد پس قلب عارف آنست که نفس خود و ذات خویش را نفس حق و ذاتش شناسد و در حدیث نیز آمده است که هر که نفس خود را شناسد هم عارف باشد و هم معروف.

متن: وَ لَيْسَتْ نَفْسُهُ بِغَيْرِ لَهْوِيهِ الْحَقِّ وَ لَا شَيْءٍ مِنَ الْكَوْنِ مِمَّا هُوَ كَائِنٌ وَ يَكُونُ بِغَيْرِ لَهْوِيهِ الْحَقِّ، بَلْ هُوَ عَيْنُ الْهَوِيَّةِ، فَهُوَ الْعَارِفُ وَ الْعَالِمُ وَ الْمُفْرُقُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ وَ هُوَ الَّذِي لَاعَارِفُ وَ لَا عَالِمٌ، وَ هُوَ الْمُنْكَرُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْآخِرَى (ابن عربی: الفقرة الحادية عشر).

وحدت آنست که نفس عارف مغایر نیست هویت حق را و هیچ چیز نیز از موجودات مغایر هویت نیست از آنکه هویت الهیه آنست که ظاهر می شود در همه صور..(آملی، همان: ۶۱۰)

#### ۱۱. عقل بدون نور کشف از ادراک حقیقت عاجز است

متن: وَ أَمَّا غَيْرُ الْمُؤْمِنِ فَيَحْكُمُ عَلَى الْوَهْمِ بِالْوَهْمِ فَيَتَخَيَّلُ بِنَظَرِهِ الْفِكْرِي أَنَّهُ قَدْ أَحَالَ عَلَى اللَّهِ مَا أَعْطَاهُ ذَلِكَ التَّجَلِّيُّ فِي الرَّؤْيَا، وَ الْوَهْمُ فِي ذَلِكَ لَا يُفَارِقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ لِعَفْلَانِهِ (بغفلته) عَنِ نَفْسِهِ (ابن عربی: الفقرة الحادية عشر).

اما عاقلی که او را ایمان به رسل و شرایع نیست و او صاحب عقل مشوب به وهم [است]، پس حکم می کند به بطلان آنچه وهم بدان حکم می کند از اثبات صور بر باری تعالی و این حکم او ناشی است از وهمی که مشوب به غفلت است از آنکه عقل چون منور شود به نور کشف یا ایمان ادراک امر بدان نهج که هست می کند و چون ایمان به

شرایع نداشته باشد خلاص نمی شود از حکم وهم. پس تخیل می کند که آنچه تجلی در رؤیا عطا کرده است از صور مستحیل است بر موجب نظر فکریش، لاجرم ابطال می کند حکم وهم را به توهم فاسدش و این معنی را در نمی یابد زیرا که عالم نیست به نفس خود و احکامش (همان: ۶۱۰).

۱۲. حصول علم یقینی هدایت حقیقیه است به آنچه امر الهی بر آنست  
متن: و معنی «لهداکم» لَبَّيْنُ لَكُمْ: وَ مَا كُلُّ مُمَكِّنٍ مِنَ الْعَالَمِ فَتَحَ اللَّهُ عَيْنَ بَصِيرَتِهِ لِإِدْرَاكِ الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ: فَمِنْهُمْ الْعَالِمُ وَالْجَاهِلُ (ابن عربی: الفقرة الحادية عشر).

این کلام نیز بمنزله جوابی است از سؤال اول را و تقریرش آنکه: مراد از هدایت اینجا ایمان آوردن به رسل نیست تا سؤال وارد شود، بلکه معنیش آن است که اگر خدای خواهد بیان کند بطریق کشف حقیقت امر را و رفع کند حجاب را از دیده دل‌های شما تا ادراک امر، بر آن وجه که هست بکنید. پس بدانید که اعیان بعضی شما اقتضای ایمان می کند و اعیان بعضی دیگر اقتضای کفر. پس حجت مر خدای راست بر شما و لکن هر احدی از اهل عالم از آن قبیل نیست که ممکن باشد انفتاح عین قلب او تا ادراک امر فی نفسه تواند کرد، چه بعضی از ایشان عالم اند و بعضی جاهل به حکم اقتضای اعیان.

و در تفسیر هدایت به بیان تنبیه است بر آنکه هدایت حقیقته حصول علم یقینی است به آنچه امر بر آن است در ذاتش.

متن: فَمَا شَاءَ فَمَا هَدَاهُمْ أَجْمَعِينَ، وَلَا يَشَاءُ. (همان: الفقرة العاشرة)

یعنی: نخواست هدایت کل را از برای عدم اعطای بعضی اعیان هدایت را. پس هدایت نداد ایشان را. و نمی خواهد هدایت جمیع را ابدا از برای آنکه شئون حق چنانکه اقتضای هدایت می کند اقتضای ضلالت نیز می کند و لهذا دار آخرت را نیز به جنت و نار قسمت کرد و آدم را نیز به یدین آفرید، یکی عبارت از صفات جمالیه است که مظهر او در آخرت جنت است؛ و یکی عبارت از صفات جلالیه که مظهر او در آخرت نار است. پس مطابق باشد آخر اول را. (آملی، همان: ۲۵۰).

۱۳. علم واقعی و امری یا کمال یقین عارف

تحلیل و بررسی آرای ابن عربی ... (احمد رضا کیخای فرزانه و دیگران) ۲۰۷

متن: وَ ذَكَرَ أَنْ تَمَّ وَجَهَ اللَّهِ، وَ وَجَهَ الشَّيْءِ حَقِيقَتُهُ (از وجه شیء حقیقت آن مراد است) (همان: الفقرة الرابع) فَتَبَّهَ بِهَذَا قُلُوبَ الْعَارِفِينَ لِنَلَّا تَشْغَلُهُمْ وَ الْعَوَارِضُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا عَنِ اسْتِحْضَارِ مِثْلِ هَذَا.

و حق تعالی می فرماید: «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجَهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) یعنی هیچ جهتی نیست که حق در آن جهت تجلی و ظهور نکرده باشد و اهل کشف حقیقت حق را در همه جهت و همه جا می بیند بلکه در حیات دنیا نیز غافل از مشاهد حق و وجوه اسمائی آن حضرت نیستند و در جمیع اوقات و احوال با حق اند و هیچگاه از آن حضرت محجوب نگردند. اهل حضور از حق و وجوه اسمائی او آنچنان مراقبند که وقت قبض روح حتی در حالت غفلت نباشند چرا که آنکه در حالت غفلت از حق مقبوض شود با غیر حق بوده و مستحق بعد است:

متن: ... فَقَدْ يُقْبَضُ فِي وَقْتِ غَفْلَةٍ فَلَا يَسْتَوِي مَعَ مَنْ يُقْبَضُ عَلَى حُضُورٍ. (ابن عربی، همان: الفقرة العاشرة)

۱۴. علم بر مقتضای عقل و وهم - علم بر مقتضای اطلاع بر احوال وجود  
متن: وَ إِنَّمَا وَرَدَ الْخِطَابُ الْإِلَهِيُّ بِحَسَبِ مَا تَوَاطَأَ عَلَيْهِ الْمُخَاطَبُونَ وَ مَا أَعْطَاهُ النَّظْرُ الْعَقْلِي، مَا وَرَدَ الْخِطَابُ عَلَى مَا يُعْطِيهِ الْكَشْفُ. وَ لِذَلِكَ كَثُرَ الْمُؤْمِنُونَ وَ قَلَّ الْعَارِفُونَ أَصْحَابُ الْكُشُوفِ. (ابن عربی، همان: الفقرة الاولى).

جواب مرضی از سؤال سابق اینست که چون اکثر اشخاص انسانیه عقلاء و اصحاب نظر فکری اند، وارد نشد خطاب الهی مگر بحسب آنچه تواطؤ و توافق اکثر عباد بر آن است از عقل و مقتضای آن و بر طبق فهم و قدرعقول و علوم ایشان که به انظار عقلیه به کمال قدرت و جمال مشیت و ارادت حق معترف اند و می گویند: اگر خواهد همه را هدایت دهد از آنکه «فَعَالٍ لِمَا يُرِيدُ» است؛ و وارد نشد خطاب بر آن نهج که کشف اعطای آن می کند از برای عدم وفای استعدادات ارباب نظر و فکر در فهم این و قلت عارفین از اهل کشف و واقفین بر سر قدر (آملی، همان: ۲۵۱)

و اگر خطاب الهی به حسب عقول و ادراک مخاطبین وارد شود هر آینه مؤمنان بسیار باشند و عارفان کم؛ چه طور معرفت که کشف حقایق امور است بالاتر از طور ادراک عقل است

متن: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴).

و هیچ یک از ما نیست که او را مقامی نباشد معلوم و مرتبه معینه در علم حق تعالی که تعدی و تجاوز نمی کند از آن مرتبه. پس هر که مقام او در علم و مقتضای عینش آن باشد که واقف بود بر مقتضای عقل یا وهمش، منقلب باشد در تحت حکم تدبیر. و هر که مقام او اطلاع بود بر احوال وجود، هیچ وقت روی نتابد از حکم تقدیر، و در باطن اعتراض نکند بر هیچ احدی از خلق حق - سبحانه و تعالی - اگر چه در ظاهر به امر و نهی قیام نماید، ولی در باطن گوید:

متن: «وَهُوَ مَا كُنْتَ بِهِ فِي ثُبُوتِكَ ظَهَرْتَ بِهِ فِي وُجُودِكَ» (ابن عربی: همان: الفقرة السادسة عشر).

یعنی: اختصاص هر یکی از ما به «مقام معلوم» که از آن تخطی و تجاوز نمی کند، عبارت است ازین معنی که آنچه عین تو متلبس و متصف بود بدان در حال ثبوت تو در حضرت علمیه، به همان صفت ظاهر شوی در وجود خارجی، و بر حسب استعدادات که عین ثابته تو در حضرت علمیه داشت. لاجرم این حکم عام است مرجع اعیان را و مخصوص به ملایکه نیست، چنانچه اخبار کردند از نفس خویش.

متن: «هَذَا حَظُّ مَنْ عَرَفَ الْحَقَّ مِنَ التَّجَلِّيِّ وَالشُّهُودِ فِي عَيْنِ الْجَمْعِ» (ابن عربی، همان: الفقرة الثانية عشر).

این علم که حاصل شد قلب را از نفسش و بشناخت حق را و تقلباتش را در صور از عین تقلبات خویش در عوالم حظ آن کس است که مشاهده «مقام جمع» کند از تجلی الهی و بشناسد حق را دروی، نه نصیبه اهل عقل و اصحاب فکر که محجوب اند از و از تجلیات و تقلباتش در صور.

متن: «فَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى (لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ) (ق: ۳۷) يَتَنَوَّعُ فِي تَقْلِيْبِهِ».

یعنی این حظ مذکور از علم و معرفت و شهود و تجلی آنست که مراد است از قول حق سبحانه در آیت (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ) چنان قلب که متنوع شود در تقلب حق یا تقلب او نفس خود را در صور.

متن: «وَأَمَّا أَهْلُ الْإِيمَانِ وَهُمْ الْمُقَلَّدَةُ الَّذِينَ قَلَّدُوا الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِيمَا أَخْبَرُوا بِهِ عَنِ الْحَقِّ، لَأَمَّنَ قَلَّدَ أَصْحَابَ الْأَفْكَارِ وَالْمُتَأَوِّلِينَ لِلْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ بِحَمَلِهَا عَلَى أَدْلَتِهِمُ الْعَقْلِيَّةِ،

فَهَوْلَاءَ الَّذِينَ قَلَدُوا الرُّسُلَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ (صلوات الله عليهم و سلامه) هُمُ الْمُرَادُونَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى (أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ) لَمَا وَرَدَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ الْإِلَهِيَّةُ عَلَى السِّنَّةِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

اما نصیب اهل ایمان و مقلدان انبیاء و اولیاء ازین آیت قول اوست سبحانه و تعالی که می فرماید: «أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ» چه القای سمع نمی باشد مگر نزد قبول آنچه انبیاء و رسل به تبلیغ آن قیام می نمایند بی طلب دلیل عقلی (آملی، همان: ۶۱۱).

۱۵. علم حق - علم عبد و تفاوت آن دو

متن: فَبِهَذَا الْقَدْرِ نَقُولُ إِنَّ الْعِنَايَةَ الْإِلَهِيَّةَ سَبَقَتْ لِهَذَا الْعَبْدِ بِهَذِهِ الْمُسَاوَاهِ فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ (ابن عربی: همان: فقره الاولى).

یعنی: علم حق سبحانه و علم عبد اگر چه از یک معدن است و ازین مغایرت منتفی است اما این قدر هست که علم عبد نیست مگر بعد از وجود و حصول صورتش و علم حق به عین عبد پیش از وجود بود و بعد از آن نیز هست؛ و علم عبده سابقه ی عنایت سابقه است از حق و علم حق به سابقه عنایت از غیر نیست، لاجرم از این وجه فرق در میان دو علم ظاهر می گردد؛ و مِنْ هُنَا يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: «حَتَّى نَعْلَمُ» وَ هِيَ كَلِمَةٌ مُحَقَّقَةٌ الْمَعْنَى مَا هِيَ كَمَا يَتَوَهَّمُهُ مَنْ لَيْسَ لَهُ هَذَا الْمَشْرَبُ.

یعنی: از این حیثیت که علم تابع معلوم است از وجهی حضرت حق در کلام مجید می فرماید: «ما بدانیم مجاهدان و صابران را از شما». یعنی متعلق می شود علم ما به اعیان ثابته مجاهدین و صابریں. پس حاصل می شود علم بدین معنی که از اشخاص انسانیه کدام مجاهد است و کدام صابر و کیست که بدین صفت نیست (آملی، همان: ۶۱۱).

۱۶. علم بالله در همه حالات

متن: فَهُوَ تَعَالَى مِنْ حَيْثُ هُوَ عَالِمٌ أَعْمٌ فِي التَّلَقُّ مِنْ حَيْثُ مَا هُوَ مَزِيدٌ وَقَادِرٌ، وَ هُوَ لَيْسَ غَيْرَهُ. فَلَا تَعْلُهُ يَا وَلِيِّ هُنَا وَ تَجْهَلُهُ هُنَا، وَ تُنَبِّئُهُ هُنَا وَ تَتَفَيَّهُ هُنَا (ابن عربی: همان: فقره الاولى).

پس حق - سبحانه و تعالی - از این روی که عالم است اعم است در تعلق، از آن روی که مرید و قادر است؛ و او - سبحانه - عین عالم و مرید و قادر است و غیر هیچ کدام نیست.

پس ای ولی من چنان مباش که حق را در مظهري دانی و اثبات کنی و در مظهري شناسی و به نفی آن مبادرت نمایی؛ بلکه مشاهد حق باش در کل مظاهر تا ایمان بدو آورده

باشی در کل مقامات و عالم بالله باشی در همه حالات و در ملابس مختلفه کسوت و دیبانشناسای آن محبوب زیبا باشی.

تا از کل مظاهر بر تو متجلی شود و رحمت ارزانی دارد و تجلی به صفات خویش روزی کند و به مغفرت اختصاص دهد و به السنه همه مظاهر ترا حمد و ثنا گوید تا ولی حمید باشی نه شیطان مرید (آملی، همان: ۵۶۰)

۱۷. علم حضوری حق در همه موجودات متحقق است

در فص حکمه احدیه فی کلمه هودیه دارد که:

ظَاهِرٌ غَيْرُ خَفِيٍّ فِي الْعُمُومِ	إِنَّ اللَّهَ الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
وَجَهْلٌ بِأَمْرٍ وَعَلِيمٌ	فِي كَبِيرٍ وَصَغِيرٍ عَيْنُهُ
كُلُّ شَيْءٍ مِنْ حَقِيرٍ وَعَظِيمٍ	وَلِهَذَا وَسِعَتْ رَحْمَتُهُ

یعنی چون صراط مستقیم خدا راست و هیچ ذره ای بی ذات او نمی تواند موجود باشد لهذا نور و ذات او در هر کبیر و صغیر و علیم و جهول متحقق است و به سبب این نور هر موجودی بر صراط مستقیم است.

چو نور هستی مطلق بدیدم	ز قید هستی خود وارهیدم
بسوزان هستی من ز آتش عشق	اگر دانی که یک دم بی تو هستم

پس به انوار رحمتش هر عظیم و صغیری به مرتبه کمال می رسد و حتی غضب و انتقام او نیز نوعی رحمت اوست هر چند ملایم طبع اکثر اهل عالم نباشد ولی برای عاشقان صادق

«همه ارواح به حسب نور و فطرت اصلیه در میسر هدایت حق اند»

و در ادامه می گوید: «مَامِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»

یعنی جز خداوند همه چیز دابه هستند و حرکت شان به غیری است و آن اسماست که مربی موجودات است و آثار تجلیات این اسماء به حق برمی گردد و حرکات مزبور تابع حرکات اولیه اسماست و چون اسما بر صراط مستقیم است پس همه بر صراط مستقیم باشند پس هیچ موجودی نیست که حق به دست قدرت موی پیشانی او را نگرفته و در او متصرف نباشد به سوی کمال و این همان علم حضوری حق در تمامی موجودات برای حرکتشان بسوی کمال است و مآل همه به حکم «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي» به سوی رحمتی

است که همه در سعت احاطت او داخل اند و همه ارواح به حسب فطرت اصلیه طالب هدایت اند چنانکه در جواب «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» همه «بلی» گفتند و این قول مختص بعضی نیست به دلیل «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَيَّ الْفِطْرَةَ وَ أَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَ يُنصَّرَانِهِ»

چنانکه می فرماید در وجود هیچ موجودی مرئی و مشهود نیست که، او را روح مجرد ناطق نباشد و به زبانی که لایق اوست ناطق به تسبیح و حمد الهی نباشد هر چند ما آنرا درنیابیم (آملی، همان: ۵۱۶)

۱۸. از دیگر مصادیق این نوع نگرش ابن عربی را در عناوین ذیل می توان دید:

او تاسی ولی از نبی را در تمامی احکام به علم حضوری می داند (شرح، ح / ۸۱۱-۸۱۰)، ولی با همین علم به حوزه ی ورای حجاب مرتبط می شود (همان/ ۸۱۵) و مرآت انوار اسماء می گردد (همان/ ۷۶۸-۷۶۷)، بقای دنیا را به وجود صاحبان این علم می داند (همان/ ۷۲). کشف مقامات و شهود ذاتی در ولایت را متأثر از علم حضوری معرفی می کند (همان/ ۶۷۹)، به وسیله نور علم حضوری خاتم رسل و خاتم اولیاء بر خلق تجلی می کنند (همان/ ۱۲۹). شهود و وصول الوهیت برای انبیاء و اولیاء را به این علم می داند (همان/ ۱۳۰).

۱۹. مقایسه اندیشه ابن عربی و مولانا در باب علم حصولی و حضوری

از میان اندیشمندان و علمای نزدیک به ابن عربی می توان به نظر مولانا جلال الدین رومی (مولوی) مختصر اشاره ای داشت. هر دو می گویند ما از سر خود سخن نمی گوئیم. مولانا خود را نایی می داند که نغمه سرمست کننده اش از دم الهی برمی خیزد و او را به کتابت خواطر قلبیه وا می دارد. ابن عربی نیز معتقد است جویندگان از راه مجاهدت صرفاً تا باب معرفت کشفی می توانند برسند اما آنجا لاجرم باید بایستند، دق الباب کنند و فقط خداوند است که فتح الباب می کند. این هر دو، طریقه اربابان کشف را طریقه انبیاء و اولیاء معرفی می کنند و معتقدند آنان به چشم دل شهود باطن می کرده اند. مولانا و ابن عربی، مطلق علم و عقل را در نهایت درجه می ستایند. هر دو به اشتداد و تعالی در علم و ادراک قایل اند و علم را در حد ذات خود امری پویا می شناسند تا از ادراک ظنی به یقینی برسد. این دو معتقدند با این حسنّ نهای بالاترین و عزیزترین الهامات که همانا مشاهده صور نورانی و شنیدن کلام غیبی که ابن عربی از آن به عنوان کشف یاد می کند ممکن می شود، اما اختلاف مولانا با ابن عربی در آن است که مولانا از عقلانی کردن لحظه معرفت کشفی

می‌پرهیزد و ابن عربی برای علم سه مرتبه قایل است، یکی علم عقل که حصولی است و آن بدیهی یا نظری می‌باشد و دو دیگر علم احوال که از طریق ذوق و چشش حاصل آید که این گونه دانش شخصی است و غیر قابل انتقال به دیگری است، چونان شیرینی عسل و تلخی گیاه صبر، سه دیگر علم اسرار که برترین مرتبه دانش باشد که ویژه انبیای بزرگوار است. مولانا نیز دو تعریف از علم ارائه می‌کند: نخست علمی که مرتبط با وجود مرئی و مادی است که از معبر علم اکتسابی همچون آموزش رسمی و غیر رسمی دست‌یافتنی است و دیگر علم معنوی که از طریق مجاهدات نفسانی و تصفیه باطن حاصل آید. هر دو معتقدند منبع علم حقیقی گونه‌های مختلفی از وحی است که مستلزم روشنی دل و حضور معرفتی بی‌واسطه و مستقیم در سالک است که چشیده و تجربه می‌شود و این علم ماهیتی تعلقی دارد و از طریق الهام دریافت می‌شود و بشر می‌تواند آن را درک و دریافت کند همان چیزی که فیلسوفان مدرسی از آن به عقل بالقوه یاد می‌کنند اما این تجربه نتیجه استدلال ذهنی نیست بلکه تجربه‌ای روحانی است که دارای ماهیتی ذوقی و تعلقی در بالاترین مرتبه اش هست و منبعث از سرشت خود آن تجربه روحانی است نه محصول تعقل و قوه ذهنی بشر. مولانا گاه در مباحث مربوط به معرفت و شهود و نحوه ارتباط آن با معرفت عقلانی، به طرد و نفی و بی‌اساس بودن معرفت عقلانی تأکید دارد. البته این طرد و نفی در جایی است که عقل و علم، جزئی و خویش‌اندیش و کاسب کار باشد اما او در مجموع همچون ابن عربی، طریقه عقل را با طریقه معرفت و شهود می‌آمیزد و معتقد به پیوند عقل با دل است تا خطاپذیری عقل کم شود و ادراک او کمال یابد. او معتقد است باید عقل در پای سلطان دل زانو زند و در پرتو شاگردی و تبعیت او به حقایق دست یابد، و تدبیر عقل را بسته به تأثیر جان می‌داند.

علاوه بر این؛ مشابهت‌های فراوانی در عرفان ایرانی مثنوی و عرفان عربی فصوص الحکم دیده می‌شود. از آن جمله اصل مهم وحدت وجود است که در آن مثل هم می‌اندیشند. هر دو به اتحاد عاقل و معقول قائل‌اند هر چند شیوه سیر و سلوک طریقتی مولانا پس از ملاقاتش با شمس با شیوه ابن عربی متفاوت شد اما در حقایق عرفان و کمال حقیقی که ابن عربی آن را در گروه فهم وجدانی و معرفت عقلانی و از همه مهمتر فراعقلانی می‌داند جدا نیست.



به عقیده نگارنده مولانا بهره های زیادی را از ابن عربی برده است اما رندانه از او یاد نمی کند با اینکه بسیاری از مسائل علمی مثنوی - که کم هم نیست - ریشه در فصوص دارد، ضمن آنکه باید اذعان نمود در مثنوی استوارتر از فصوص الحکم مطرح شده است.

#### ۴. نتیجه گیری

ابن عربی از جمله بزرگترین عارفان عالم اسلام است که تأثیر شگرفی بر اندیشه عرفانی بعد از خود گذاشته اند او به علم حضوری به علم قدسی، حکمت فطری، دین مطلوب و نور بی واسطه که خاص انسان است یاد کرده است و اعتقاد دارد که منبع علم حقیقی گونه های مختلفی از وحی است که از طریق الهام دریافت می شود. علاوه بر آن مسایلی نظیر وحدت وجود، اتحاد عاقل و معقول نیز از جمله مباحث مشترک ابن عارف است.

ابن عربی در فصوص الحکم به لطایف احوال انبیا با تلیق با اسرار اولیاء، طریقه توحید وجودی و آنچه را عرفان نظری می خوانند، القا می کند و برای حقایق کشفی و شهودی اهمیتی خاص قائل است البته او مصرّ است که آن را با روش استدلال توأم کند. معارف خانقاه را به ساحت مدرسه می کشاند و ذوق و حال را لباس برهان و رسم و قال می پوشاند و روش وی در نحوه ی طرح کشف و تجلی ذات و اسماء و صفات و منازل آن نیاز به سالها تحقیق دارد؛ همه ی مسائلی را که ابن عربی مطرح می کند متکی بر استدلال است و تقدم و تکیه ی او بر این مهم بر موضوع کشف محرز است در همین حال او در فصوص مسائل فراوان کشفی را مطرح می کند و مصادیقی از آن را به نام ذکر می کند.

ابن عربی برای حقایق کشفی و شهودی اهمیت ویژه ای قائل است و اصرار دارد که معرفت قلبی را با روش استدلالی توأم کند و ذوق و حال را لباس برهان و رسم بپوشاند.

از نظر او حقایق عرفان و کمال حقیقی آن را در گرو فهم وجدانی و معرفت عقلانی و از همه مهمتر فرا عقلانی می داند. ابن عربی طریقه ی اربابان کشف را طریقه انبیا و اولیاء معرفی می کند و معتقد است آنان به چشم دل شهود باطن می کنند و به واسطه اتصال به ملکوت یعنی به عوالم عقول طولیه و عرضیه و مقام و صفات حق، به حقایق این عالم واقف و به حقیقت درونی یا باطنی نایل می شوند. در عین حال به اشتداد و تعالی در علم و ادراک، قایل است و علم را در حد ذات خود یک امر پویا می شناسند و در نظر او از مرحله ادراک ظنی به ادراک یقینی رسیدن، نوعی پویایی در علم است. از نظر ابن عربی

عقل و علم ظاهری در محدوده صورتهای ذهنی تلاش می کند و هدف اش رسیدن به ادراک است اما هدف علم نورانی؛ گشایش چشم بصیرت و ادراک ملکوت عالم و درک حقایق و رسیدن به حق است که سرچشمه حقیقی آن باطن و روح و قلب انسان کامل است که خود کشفی ولدنی و بدون آموزش است و توقف در علم حصولی را فرهنگ ایستا معرفی می کنند. با این حس نهان بالاترین و عزیزترین الهام که همانا مشاهده صور نورانی و شنیدن کلام غیبی است ممکن خواهد شد.

ابن عربی معلوم را شأنی از شئون عالم می داند که به هیچ وجه از آن منفک نیست، در نظر او این یگانگی و اتحاد به گونه ای است که تفاوت میان عالم و معلوم تنها به عالم اعتبار مربوط می گردد و این آگاهی و علم را ناشی از غلبه حضور می داند که از سنخ نور محسوب است، زیرا حقیقت نور جز ظهور نیست و ظهور نیز همواره با حضور تحقق می پذیرد و بدین گونه ارباب مکاشفه به سر وحدت می رسند که اصحاب استدلال را در آنجا راهی نیست.

او معتقد است جان آدمی ساحت های فراوانی فراتر از حس دارد و با شهود می تواند به فراسوی آن نشانه ها گام بردارد. ابن عربی آنچه را از انواع علوم ضروری می دانند علم حاصل از کشف است و معتقد است که این علم هرگز در معرض شک و شبهه نیست در عین حال راه عقل را به شرط آن که حد خود را نگه دارد تخطئه و تحقیر نمی کند و تمام سخنشان در این است که یگانه وسیله شناخت «تعریف الهی» است

به نظر ابن عربی انوار الهی به جمیع الوان در سالک می تابد و با این نور حضرت حق بر دیده او جلوه گری می کند و مسلم است که این نور، نور علوم اکتسابی نیست. ابن عربی از علم حضوری به علم قدسی، حکمت فطری، دین مطلوب، علم مطلق، معرفت دل، حکمت ذوقی، نور بی واسطه یا نورالله که خاص انسان است یاد می کند. اعتقاد آن است که منبع علم حقیقی گونه های مختلفی از وحی است که مستلزم روشنی دل و حضور معرفتی بی واسطه و مستقیم در سالک است که چشیده و تجربه می شود.

ابن عربی در فصوص بر این عقیده است که همه موجودات عالم اضافه اشراقیه حضرت حق اند و هیچ یک خود نما نیستند و همه خدا نمای اند. ذاتاً و صفه، جوهرراً و عرضاً، وجوداً و ماهیة، قائم به حق اند، آنچه دارند از خداست و به سوی او و برای او و به واسطه اوست

ابن عربی بارها بر حضوری بودن علم خود و اولیای حق تأکید می کند معرف کیفیت همین نوع معرفتی است که به وی رسیده است. ابن عربی معتقد است جویندگان از راه مجاهدت صرفاً تا باب معرفت کشفی می توانند برسند اما آنجا لاجرم باید بایستند، دق الباب کنند و فقط خداوند است که فتح الباب می کند.

## کتابنامه

قرآن کریم

آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۶۸) «ختم ولایت در اندیشه ابن عربی» کیهان اندیشه، شماره ۲۶: ۱۰۲.

آملی، سید حیدر (۱۳۶۸) جامع الاسرار و منبع الانوار، مقدمه هانری کرین، علمی و فرهنگی، ۱۴۰ جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.

خوارزمی، تاج الدین حسین، (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.

خوارزمی، تاج الدین حسین، (۱۳۷۷)، شرح فصوص الحکم، تحقیق آیت الله حسن حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۷)، بحر در کوزه، تهران: انتشارات علمی.

زرین کوب، عبدالحسین، (بی تا)، سرّی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی.

شرح فصوص الحکم، (۱۳۷۵) محمدداود قیصری، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

فصوص الحکم، محیی الدین عربی، (۱۳۷۰) با تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، نشر الزهراء.

کیخای فرزانه، احمد رضا، (۱۳۸۹)، دانش حضوری و حصولی در مثنوی و فصوص الحکم، ج ۱، تهران: انتشارات گسترش علوم پایه.

مطهری مرتضی، (۱۳۹۸)، شرح منظومه، تهران، صدرا.

مطهری، مرتضی، (بی تا)، شرح مبسوط منظومه حکمت، ج ۱، تهران: صدرا.

ملاصدرا، (بی تا)، اسفار اربعه، ج ۶، انتشارات: المکتبه المصطفوی.