علم و معرفت از دیدگاه ابن‌عربی

مرتضی شجاری[1]

چکیده: از دیدگاه ابن‌عربی 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 مقامِ معرفت، ربانی است؛ بنابراین علم برتر از معرفت است. عارف فقط محلِ شهود اسمِ «ربّ» خداوند است؛ امّا عالِم 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 عالمِ خلق و علم از عالمِ امر است. و نیز عارف دارای احوال عرفانی است، به خلاف عالِم که آن احوال در او ظهور نمی‌کند؛ بلکه دارای مقامات ثابت است. عارفان موحّد هستند؛ امّا عالِمان ـ گرچه از جهت عارف بودن موحّدند ـ دارای «علم نِسَب»اند؛ یعنی تنها عالِمان‌اند که علمِ احدیّت کثرت و احدیّت تمییز دارند.

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

---

۱. دانشیار دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز E -mail:Mortezashajari@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۱۰/۵ تأیید مقاله: ۱۳۸۹/۱۰/۲۵

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

مقدمه

صوفیانِ محقّق، آموختنِ علم و مداومت بر آن اصلی قوی در طریقِ تصوف است؛[1] زیرا علم، نوری است که سالک در ظلمتِ سلوک بدان محتاج است، و یا به تعبیر نسفی آبِ حیات است که سالک را در این مسیر از مرگ مانع می‌شود.[2] درواقع 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 ابن‌عربی 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 (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۳۷). ازاین‌رو پیامبر(ص) جز در علم، طلبِ زیادت نکرد (ابن‌عربی، ج۲: ۶۱۲). و اینکه خداوند به پیامبر(ص) چنین امر کرد: «وَ قُل رَّبِّ زِدْنِی عِلْمًا» (طه:۱۱۴) بهترین دلیل بر علوّ مرتبهٔ علم است.

در تاریخِ تصوف اسلامی کسانی بوده‌اند که علم را بارِ خاطر و مانع از سلوک إلی‌الله می‌دانستند. خواجه عبدالله انصاری در *رسالهٔ ذکر* گوید: عالِم علّت افزاید (انصاری، ۱۳۷۷، ج۱: ۴۱۰). اما چنین علمی که آدمی را بیمار و رنجور می‌کند، درواقع جهل است که نامِ علم یافته. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که علمِ حقیقی و حقیقتِ علم چیست؟ خواجه در ادامهٔ فقرهٔ مذکور گوید: حکیم علّت از فزودن فرود آرد، و عارف علّت پاک ببرد (انصاری، ۱۳۷۷، ج۱: ۴۱۰).

در تفکر اسلامی «علم» و «معرفت» اگر بدون قرینه به‌کار روند، معمولاً معنایی واحد دارند. اما صوفیان در اصطلاح خاص خود، تفاوت‌هایی بین آن‌ها بیان کرده‌اند. عده‌ای دانشِ مقرون با معاملت و حال را معرفت، و دانشِ مجرد از آن را علم می‌دانند (هجویری، ۱۳۸۷: ۵۵۸) و عده‌ای آنچه با عقل کسب می‌شود، علم؛ و آنچه از طریقِ ذوق و بصیرت حاصل می‌شود، معرفت خوانند (عین‌القضاة، ۱۳۷۹: ۵۷). خواجه عبدالله انصاری در *منازل‌السائرین* 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 نتیجهٔ علم، عمل و نتیجهٔ 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، روحِ عمل است؛ چنان‌که معرفت، روحِ علم است. صاحب حال به مقتضای معرفتش طالبِ عین و حقیقت است. اما اهلِ علم را اثر یک شی حاصل می‌شود و نه حقیقت آن (طارمی، ۱۳۷۷: ۱۸۰).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

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

در نظام وحدتِ وجود که حقیقتی جز حق‌تعالی تحقق ندارد، علم به چه معناست؟ تفاوت آن با معرفت در چیست؟ چه رابطه‌ای بین علم عقلی و علم لدنّی وجود دارد؟ هدف از این پژوهش بررسی و تحلیل پاسخ‌های ابن‌عربی به این پرسش‌هاست که بیشتر با دیدگاه صوفیان پیش از وی تفاوت دارد.

۱) تعریف علم

۱-۱) در تصوف پیش از ابن‌عربی

در آثار صوفیان تعاریف گوناگونی از علم نقل شده است که هریک از آن‌ها بیانگر صفتی از علم است؛[۳] اما آیا حقیقتِ علم قابلِ تعریف است؟ عده‌ای علم را غیرقابل تعریف دانسته‌اند؛ زیرا ازآنجاکه علم، دانستن هستی خداوند است، آن را حدی نیست: شیخ الاسلام گفت که: علم چیست؟ دانستن هستی او. یافت او چون بُوَد که تو خود در شناخت عاجزی؟» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۴۲). بنابراین مبنا، چیزی غیراز دانستنِ هستی خداوند، علم محسوب نمی‌شود. گروهی دیگر از صوفیان بر این باورند که علم واجب و علم ممکن را نمی‌توان در یک تعریف گنجاند:

> *بدان که علم دو است: یکی علم خداوند ـ تعالی ـ و دیگر علم خلق. و علم بنده اندر جَنب 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؛ لقوله تعالی: «وَ ما اُوتیتُم مِنَ الْعِلْمِ إلّا قَلیلاً»*، (إسراء: ۸۵).
>
> *... علم او یک علم است که بدان همی داند جملهٔ موجودات و معدومات را، و خلق را با وی مشارکت نیست* (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۰-۱۹).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

۱-۲) از دیدگاه ابن‌عربی

ابن‌عربی نیز علم را غیر قابل تعریف می‌داند و دلیلِ هجویری را با بیانی فلسفی‌تر تقریر می‌کند. از نظر وی، هم حق‌تعالی و هم ممکنات به علم متصف می‌شوند و ازآنجاکه محال است ذات خداوند با ممکنات در صفتی مشترک باشند، حدّ علم و نیز حقیقت آن، مشترک لفظی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ۱: ۲۷۱)؛ همچنان‌که 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 غیرِ او نیستند، بلکه جلوه‌های مختلفِ آن وجود واحدند. به این دلیل است که سید حیدر آملی معتقد است مطلقِ علم قابل تعریف نیست؛ زیرا مطلق علم، شاملِ علم واجب‌تعالی و علمِ 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).

فیلسوفان مشائی در اسلام علم را به «صورت حاصل از شیء نزد عقل» تعریف کرده‌اند. ابن‌عربی با بهره‌گیری از آیهٔ کریمهٔ «بَدیعَ السّمواتِ وَ الاَرض»، (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 دراین‌صورت، 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 مثالِ آنچه در ذات خداوند بوده‌اند. این اقوال باطل است؛ زیرا ازآنجاکه خداوند بدیع است، در ذاتش صورتی نیست که مبدعِ آن باشد یا آن را تصور کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۲۱). براین‌اساس است که ابن‌عربی علم را تابع معلوم می‌داند: «علم هنگامی علم است که متعلقش همان معلوم باشد؛ زیرا معلوم است که ذاتاً موجبِ علم است» (ابن عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۱۹)، بنابراین از تعلق علم به معلوم، حصول معلوم یا مثالِ آن در نفس عالِم لازم نمی‌آید (ابن عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۵).

ابن‌عربی در فقره‌ای از *فتوحات*، علم را مقابل جهل می‌داند و ازآنجاکه جهل دارای دو معناست، علم نیز دو معنا دارد. اگر جهل را به معنای نفیِ علم به چیزی از محلِ آن -که ذاتِ مجرد است - بدانیم، تمام ماسوی‌الله جاهل‌اند؛ یعنی جهل لازمهٔ ذات آن‌هاست؛ زیرا غیر خداوند، احاطه

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

به معلومات ندارد. دراین‌صورت، علم به معنای احاطهٔ به معلومات است. به این دلیل است که در قرآن کریم به رسولِ خدا که انسان کامل است امر شده که طالبِ زیادت در علم باشد. امّا اگر جهل به معنای اعتقادِ خلاف واقع به چیزی باشد، خداوند اولیای خود را از این ظلمت جهل خارج کرده است. دراین‌صورت، علم چیزی است که تنها نصیب اولیای الهی می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ۳: ۲۷۷).

بیشتر پیروان ابن‌عربی نیز معتقدند که هیچ‌چیز آشکارتر و روشن‌تر از مفهوم علم نیست تا به‌واسطهٔ آن بتوان علم را تعریف کرد. علم همان وجود است؛ حقیقتش مانند وجود در نهایت خِفا و مفهومش چون وجود بدیهی است.[۴] قونوی در *النفحات‌الالهیة* بیان می‌کند که وجود و علم بدیهی هستند به این اعتبار که هر انسانی می‌داند که آنها شیئی هستند؛ یعنی اموری عدمی نیستند؛ با این اعتبار است که به خاطر غایت وضوح، تعریف آن‌ها یا اقامهٔ برهان بر وجود آن‌ها متعذّر است. امّا به اعتبار حقیقت؛ حقیقتی که آن‌ها را ذاتاً از غیر خود متمایز کند، وجود و علم درنهایت خفا هستند، بنابراین آرای متفکران دربارهٔ وجود و علم مختلف است و در این موارد دچار حیرت‌اند. پس اگر قول کسانی که معتقدند معرفت وجود و علم، بدیهی است، صادق باشد؛ حیرتی واقع نمی‌شد و نزاعی به وجود نمی‌آمد. بنابراین شناخت علم نیز - همانند شناخت وجود - بدیهی نیست (قونوی، ۱۳۷۵: ۴۷-۴۶).

بااین‌حال، ابن‌عربی و پیروانش در آثارِ خود تعاریفی برای علم ذکر کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را تعریفِ لفظی و یا تعریف با خصوصیات، یعنی تعریفِ رسمی دانست:

الف. علم درک مدرَکات است همان‌گونه که هستند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۹۲-۹۱). این تعریف، یادآور دعای مشهور پیامبر است که فرمود: «**اللهم أرِنی الاشیاء کَما هی**». البته ابن‌عربی تأکید می‌کند که این تعریفِ علم، در موضوعاتی است که قابل درک‌اند، اما آنچه قابل درک نیست، تعریف علم در آن، عدم درک آن است، چنانکه گفته‌اند: «**العجز عن درک الادراک ادراک**».[۵] بنابراین علم به خداوند، عدم درک اوست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۹۲)؛ اما مگر غیر از خداوند چیزی وجود دارد؟

بنابر «وحدتِ وجود» که ابن‌عربی در آثارِ خود بدان سخت پای می‌فشارد، درکِ غیرِ خدا نیز همان درکِ خداوند است؛ زیرا تمامی اشیا جلوه‌های گوناگون خداوندند و آدمی با درک هریک از اشیا، جلوه‌ای از خداوند را که غیر از خدا نیست، درک کرده است. درواقع پیامبر(ص) در دعای

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

مذکور، خواهان علمِ حقیقی است؛ یعنی درکِ اینکه اشیا چیزی جز حق‌تعالی نیستند. ابن‌عربی 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 آن‌گونه‌که 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 (ابن‌عربی، 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 آن‌گونه‌که هستند، چیزی جز درک خداوند نیست.

ب.

علم ادراکِ ذات مطلوب فی حد ذاته است، خواه وجود باشد و خواه عدم، نفی باشد یا اثبات، امتناع باشد یا امکان و یا وجوب (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۳۱۵).

این تعریف شبیه تعریفِ 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، ج۱: ۲۸۰)، بر تعریف ابن‌عربی وارد نیست.

پ.

علم عبارت است از تحصیلِ قلب امری را بدان‌گونه که در نفس‌الامر است، خواه آن امر معدوم باشد یا موجود، پس علم صفتی است که موجب تحصیلِ قلب می‌شود؛ و عالم، قلب است و معلوم، آن امر تحصیل شده (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۹۱).

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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

آدمی، قلب است؛ یعنی لطیفه‌ای الهی که میانِ نَفَس رحمانی و جسم قرار دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۷۵).

ابن‌عربی «قلبِ آدمی» را لباسِ حق‌تعالی می‌داند. وی در تأویلی بر آیهٔ کریمهٔ «وَ ثِیابَکَ فَطَهِّرْ»، (مدثر:۴) بیان می‌کند که امر به طهارت لباس، امر به طهارتِ قلب است؛ زیرا قلب آدمی، لباس پروردگار است و به دلیل حدیث قدسی «**وسعنی قلب عبدی**» گنجایش او را دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۱۶). بهترین راه برای طهارت قلب، خواندن قرآن است و ابن‌عربی احادیثی از پیامبر(ص) را که بر مسواک‌زدن تأکید می‌کنند، به خواندن قرآن که «مسواک زدنِ زبان قلب» است، تأویل کرده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۶۸). وی در فقره‌ای دیگر از *فتوحات* با ذکرِ حدیث «**مَن عَرَفَ نفسَه عرف ربّه**» بیان می‌کند که خداوند بر ما آدمیان جز به ما تجلی نمی‌کند. کبریایِ حق‌تعالی که مانندِ رِدائی او را در حجاب داشته است، جز انسان نیست؛ زیرا انسان است که دارای صورتِ الهی است:

> *خداوندِ رحمان ردایی نیکوتر و کامل‌تر از انسان ندارد؛ زیرا انسان را بر صورت خود آفرید و او را خلیفهٔ خود در زمین قرار داد... ردا دارای زیبایی است و خداوند زیباست، بنابراین زیباتر از انسان - اگر علم به پروردگارش داشته باشد - موجودی نیست* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۴۰۹-۴۰۸).

بنابراین هر کس رِدا (لباس) را شناخت، صاحبِ رِدا را دانسته و شناخته است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۲۴۵).

ازآنجاکه خداوند به ذاتِ خود دارای کبریاست و کبریای او آدمی است، هیچ‌گاه ذاتِ او را نخواهیم شناخت و شناختِ حق‌تعالی، چیزی جز شناختِ خودمان نیست؛ زیرا کبریا پیوسته در دنیا و آخرت بر وجه اوست، چون ما همواره هستیم (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۴۰۹). ازطرف‌دیگر چون ما عین کبریای حق بر وجهش هستیم، و حجاب محجوب را مشاهده می‌کند، ثابت می‌شود که ما به او علم داریم و او را می‌بینیم، همان‌گونه‌که بنابر حدیثِ قدسی: «**وسعنی قلب عبدی**»، دل ما گنجایش او را دارد.

> *چون ما عینِ کبریا [و حجابِ] حق‌تعالی بر وجهش هستیم و [شکی نیست که] حجاب محجوب را مشاهده می‌کند، پس ثابت می‌شود که او را می‌بینیم، همچنان‌که گنجایش او را داریم. بنابراین اشعری در قول به رؤیتِ خداوند «تَرَونَ ربّکم» صادق*

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

است و نیز «لَنْ تَرانِی» [قولِ مخالفان اشعری و معتقدان به عدم رؤیت خداوند] صادق است؛ زیرا ردا ظاهر و باطنی دارد. با باطن خود صاحبِ ردا را می‌بیند [و محال است که با ظاهر خود او را ببیند] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۲۴۶).

بنابراین تنها قلب که حقیقت و باطنِ آدمی است، می‌تواند علم حقیقی را تحصیل کند؛ اما قوایی مانند حس و خیال و عقل که آن‌ها را می‌توان در مقابلِ قلب، ظاهر آدمی دانست، قادر به تحصیلِ علم حقیقی نیستند؛ بنابراین ابن‌عربی در مواضع گوناگونی از آثارِ خود بر خطای عقل تأکید می‌کند.

۱-۳) بعضی از خصوصیات علم

الف. علم، یادآوری است. ابن‌عربی همانند عده‌ای از صوفیان به «نظریهٔ یادآوری» باور دارد؛ به این معنی که خداوند علم همه چیز را در انسان به ودیعت نهاده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۸۶)؛ سپس آدمی در عالم ماده، علوم خود را فراموش کرده، چنان‌که شهادت به ربوبیت را در روز الست فراموش کرده است. بنابراین علم آدمی، اکتسابی نیست؛ بلکه یادآوری است. درواقع این باور یکی از نتایجِ وحدت وجود و نظریهٔ «تجلی اسما و صفات الهی» در عرفان نظری است. «خداوند علم و عالم و معلوم است و در هستی جز واحد کثیر تحقق ندارد» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: 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**» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۴۶۵). از نظر ابن‌عربی 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 طریقِ اولی عالِم به آن‌هاست ((ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۴۶۵). بنابراین پیامبر(ص) فرمود: «**مَن عَرَفَ نفسَه عرف ربّه**». در تفسیر این حدیث، ابن‌عربی 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، درواقع همان معرفتِ خداوند تعالی به خود است؛ زیرا حقیقتِ آن کس جز خدا نیست. مقصود پیامبر(ص) از نفس [در حدیث مذکور]، همان وجود است (ابن‌عربی، ۱۳۸۸: ۱۷۳).

ب. علم، تجلّیِ دائمِ خداوند بر نفس آدمی است:

تجلی وجود الحق فی فلک النفس دلیل علی ما فی العلوم من النقص

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

و إن غاب عن ذاک التجلی بنفسه فهل مدرک إیاه بالبحث و الفحص

(ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۱: ۱۶۵)

ابن‌عربی براساس «نظریهٔ خلق مدام» معتقد است که انسان و به‌طورکلی هر مُدرِکی در هر لحظه دارای علمی جدید است. درواقع علم حقیقتی است که همواره بر قلوبِ دریافت‌کنندگان آن تجلی می‌کند؛ اما بعضی از قلب‌ها در حجابی عارضی هستند که نمی‌توانند آن را دریافت کنند؛ شبیه کوری و کری عارضی که آدمی را از دیدن و شنیدن باز می‌دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۶۶). اگر پیامبر(ص) فرمود: «دل‌ها زنگار می‌گیرند، همان‌گونه که آهن زنگ می‌خورد» (غزالی، بی‌تا، ج۳: ۴۹۸)، مقصود تعلق قلب به غیر خداست که مانع تجلیِ حق‌تعالی بر آن است؛ زیرا خداوند پیوسته در تجلّی است و حجاب او از ما قابلِ تصور نیست و اگر قلبِ آدمی غیرِ آن را بپذیرد، از آن به زنگار و قفل و چرک و مانند آن تعبیر می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۹۱). بنابراین قلب که ذاتاً صیقلی و براق است، اگر غافل از حق‌تعالی شود، تجلّیِ دائمِ حضرت الهی را نتواند پذیرفت و از قربِ او طرد می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۹۱).

پ. جایگاه علمِ آدمی قلبِ اوست: ابن‌عربی نیز همانند ابوحامد غزالی(غزالی، بی‌تا، ج۸: ۲۲) محلِ علم را قلبِ آدمی می‌داند. قلب آیینهٔ صیقل‌خورده‌ای است که زنگارِ آن چیزی جز سرگرم‌شدن به علمِ اسباب نیست و این سرگرمی مانع تجلی حق‌تعالی بر آن می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۹۱). خداوند در آیهٔ کریمهٔ «یَاَ اَیهُّا الَّذِینَ امَنُواْ امِنُوا» (نساء: ۱۳۶)، از کسانی که با ادلهٔ نظری ایمان آورده‌اند، می‌خواهد با علمی دیگر که از طریقِ فکر حاصل نمی‌شود، به او ایمان بیاورند.

به باور ابن‌عربی (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۸۹) جایگاه این ایمان «قلب» است و باید آن را با مجاهده و قطع علایق، از پلیدی‌ها پاک کرد. قلب آدمی گنجایش جلال و عظمتِ الهی را دارد. پس باید از هرچه او را از خدا باز می‌دارد، دل برکند، آن‌گاه خداوند از نورِ خود، و از طریق تجلی و مشاهدهٔ عبد، علمی الهی بدو می‌دهد که کون و مکان گنجایش آن را ندارد. بنابراین خداوند فرمود: « إِنّ فِی ذَلِکَ لَذِکْرَی لِمَن کَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷). در این آیهٔ 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 هرکه تجلیات خداوند را با قلبِ خود، شهود نکند، منکر آن‌ها خواهد شد؛ زیرا عقل و قوای دیگر آدمی، مقیّد هستند. تنها «قلب» است که هیچ قیدی ندارد و در هر لحظه سریع منقلب

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

می‌شود. از این‌رو پیامبر(ص) فرمود: «**قلوب العباد بین اصبعین من اصابع الرحمن. یقلّبها کیف یشاء**». بنابراین قلب با تقلُّبِ دائمیِ تجلیّات الهی، منقلب می‌شود، اما عقل این‌گونه نیست. منقلب‌شدنِ قلب نظیر تحولِ الهی در صورت‌هاست. بنابراین معرفة الحق من الحق، فقط با قلب حاصل می‌شود و نه با عقل.

ت. علم بدونِ عمل، جهل است: صوفیان محقق همواره میان عالِم و کسی که فقط به روایتِ علم اکتفا می‌کند، تفاوت گذاشته‌اند. ایشان با تمایز گذاردنِ میان علم و قولِ به علم، علم حقیقی را آن می‌دانند که آدمی را به عملِ صالح برساند. به تعبیر ابن‌عربی حقیقتِ علم، مانع از آن است که صاحبش به عمل به آن قیام نکند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۴۲). بنابراین اسمِ علم بر دو چیز اطلاق می‌شود: یکی آنکه علم است، و دیگر آنکه جهل است و صاحبش گمان می‌کند که علم است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۴۲).

ث. نتیجهٔ علم حقیقی، بهشتِ معنوی است: به باور ابن‌عربی بهشت همانند عالَم و نیز همانند انسان است. همان‌گونه‌که عالَم 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 حاصلِ علم است بنابراین مانند روح برای بهشت محسوس است و بهشت محسوس نتیجهٔ عمل و مانند بدن برای بهشت معنوی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۱۷)؛ زیرا علم، روحِ عمل است و عمل، جسد اوست (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۵). زاهدانی که به مرتبهٔ علم به حق‌تعالی نرسیده، تنها به عمل مشغول بوده و عمل را هدف دانسته‌اند، از بهشتِ محسوس و نعمت‌های صوری آن برخوردار می‌گردند و به تعبیر ابن‌عربی علوّ مکان را دارند، گرچه دارای علوّ مکانت نیستند (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۷۵). اما عارفانی که علم و عمل را جمع کردند، از بهشت معنوی و نعمت‌های روحانی آن لذّت می‌برند. بدیهی است که بهشتِ محسوس نیز برای ایشان مهیّاست؛ اما لذّت‌های آن در برابر لذّت‌های معنوی آن‌چنان است که اشتغال بدان‌ها خود، اَلَم محسوب می‌شود و «عاشق آسایش بدین جنت نجوید» (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج۱: ۲۹۶).

ج. اتحاد علم و عالم و معلوم: از مباحثی که ابن‌عربی در آثارِ 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 بدین‌گونه است و انسان که مظهرِ کامل‌ترین اسم الهی؛ یعنی «عبدالله»

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

و خلیفهٔ الهی است، علم و عالم و معلوم است. «علم امری زائد بر ذاتِ عالم نیست؛ یعنی عالِم اشیا را به ذاتِ خودش می‌داند و نه به آنچه مغایر با ذات و زائد بر ذاتش است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ۲: ۴۷۹). درواقع علم خداوند به کائنات که جلوه‌های او هستند، همان علم به خودش است، و علم آدمی به خداوند نیز جز علمِ به خودش نیست؛ زیرا خداوند حقیقت آدمی و حقیقت همهٔ کائنات است و به تعبیر قیصری: «هویّتِ احدی همان‌گونه که در مرتبهٔ الهی ظاهر است... در مراتب کَونیه نیز ظاهر است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹۴). بنابراین علمِ آدمی به اشیای دیگر نیز علمِ به خداوند و یا به تعبیرِ دیگر علم به حقیقتِ خودش است.

ازاین‌روست که ابن‌عربی در تأویلی بر آیهٔ کریمهٔ «وَإِن مِّن شَیْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ» (اسراء: ۴۴) ضمیر در «بحمده» را به «شیء» باز می‌گرداند (ابن‌عربی، 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 مسبِّح باشد و هم مسبَّح، و هم حامد باشد و هم محمود* (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۲۲۶).

به همین طریق و ازآنجاکه لازمهٔ تسبیح، علم است، می‌توان گفت هرکس به‌خود یا به اشیای دیگر علم یابد، درواقع به خداوند، یا به تعبیر دقیق‌تر به هویّتِ ظاهرِ خداوند در صورتِ خود یا در صورتِ اشیای دیگر علم یافته است (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج۲: ۸۱۴). بنابراین تمام اقسامی که فیلسوفان در مورد علمِ خداوند و علمِ آدمی بیان کرده‌اند، درواقع علمِ خداوند به خویشتن است.

چنین تأویلی از آیهٔ قرآن به تعبیر عفیفی گرچه گستاخی غریبی است؛ اما نتیجهٔ منطقی وحدتِ وجود جز این نمی‌تواند باشد (عفیفی، ۱۴۰۰: ۳۴۵). در هستی جز یک وجود تحقق ندارد، بنابراین حمد و حامد و محمود اوست؛ چنان‌که 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 فرشتهٔ مقرب. پیامبرش و رسولش همان اوست، رسالتش و کلامش اوست. او خود را ازطرف خود به‌طرف خود ارسال کرد بدون هیچ واسطه و سببی غیر او. تفاوتی بین*

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

ارسال‌کننده و ارسال‌شده و رسول و آنانکه به سویشان فرستاده شده، وجود ندارد (ابن‌عربی، 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 وز ما و شما بهانه بر ساخته‌اند

(عراقی، ۱۳۶۳: ۶۱)

۲. تفاوت علم و معرفت

ابن‌عربی در تفاوت میان علم و معرفت، علم را برتر از معرفت می‌داند. تعبیر خاص وی این است که مقام معرفت، ربّانی[۶] و مقام علم، الهی است. دلیل ابن‌عربی تفسیری است که بر آیات ۸۳ تا ۸۵ سورهٔ مائده آورده است: «وَ إِذا سَمِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرى أَعْيُنَهُم تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنا آمَنَّا فَاكْتُبْنا مَعَ الشَّاهِدِينَ (۸۳) وَ ما لَنا لانُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ ما جاءَنا مِنَ الْحَقِّ وَ نَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنا رَبُّنا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (۸۴) فَأَثابَهُمُ اللَّهُ بِما قالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها وَ ذلِکَ جَزاءُ الْمُحْسِنِينَ (۸۵)».

در این آیات بیان شده که مخاطبین پیامبر(ص) وقتی آیات قرآن را می‌شنوند، به گریه افتاده و معرفت به حق ـ و نه علم به او ـ می‌یابند و سپس می‌گویند «ربّنا» و نه «الهنا». 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 ـ به خلاف مقام علم ـ مقامِ شهود نیست. در ادامه می‌گویند امید داریم (و نمی‌گویند یقین داریم) که ربّ 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 محلّ شهوت‌های نفسانی است. این بهشت البته برای کسانی که در مقام معرفت‌اند، نیکوست؛ امّا آنکه در مقام علم است، به ذات الهی – نه به بهشت او – خواهد رسید.[۷]

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

ابن‌عربی 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، ابن‌عربی «علم» نامیده است و معنایی را که ایشان «علم» می‌دانند، وی معرفت می‌نامد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱۸). امّا اختلاف دیگری هم وجود دارد و آن، اختلاف در پاسخ به این پرسش است که صاحب این مقام برتر ـ که ابن‌عربی مقام علم و اکثر صوفیه مقام معرفت می‌دانند ـ آیا دارای تمام مقامات و احوال است؟ به باور ابن‌عربی 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 صوفیِ محققی بگوید که صاحب این مقام، مالک تمام مقامات است، مقصودش علم است و نه حال؛ گرچه گاهی دارای احوال عرفانی نیز می‌تواند باشد؛ امّا مالک حال بودن شرط نیست و اگر کسی آن را شرط بداند، مدّعی‌ای بیش نیست که شناختی از طریق الهی و احوال انبیا و اولیای بزرگ ندارد و می‌توان این‌گونه بر این مدّعی اشکال کرد که آدمی هرچه در مقام کامل‌تر 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 زوال‌پذیر است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱۹).

بنابراین از نظر ابن‌عربی عارف فقط محلِ شهود اسمِ «ربّ» خداوند است؛ امّا عالِم 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 عالمِ خلق و علم از عالمِ امر است. و نیز عارف دارای احوال عرفانی است به خلاف عالِم که آن احوال در او ظهور نمی‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۲۹). ازسوی‌دیگر خداوند به عالِم بودن توصیف شده است امّا عارف وصفِ خداوند نیست. آنچه وصفِ خداوند واقع می‌شود، شرافت دارد؛ پس علم شریف‌تر از معرفت است ((ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۷۱).

به باور ابن‌عربی، خداوند خود، در قرآن کریم به تفاوت عارف و عالم اشاره کرده است. آیات ۸۳ تا ۸۵ سورهٔ مائده ـ که پیش‌تر آمد ـ دربارهٔ عارفان است که به «جَنَّاتٍ تَجْرِی من تَحْتِهَا الْأَنْهارُ» می‌رسند. در برابر این گروه، علما هستند که بهشت آن‌ها نزد خداست: «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ» (قیامت: ۲۳-۲۲). در این دو گروه از آیات، خداوند با توصیفی که از عارفان و عالمان کرده، میان آن‌ها تمایز نهاده است:

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

...پس علم، صفت خداوند است به خلاف معرفت که صفت او نیست. بنابراین اصطلاحاً عالِم، الهی؛ و عارف، ربانی است؛ گرچه علم و معرفت و فقه، یک معنی دارند؛ امّا چنانکه در لفظ تمایز دارند، در دلالت هم می‌توان بین آن‌ها تمایز گذاشت. در مورد خداوند، «عالِم» گفته می‌شود امّا عارف و فقیه گفته نشده است. این سه لقب ـ عالم و عارف و فقیه ـ دربارهٔ انسان به کار می‌رود. خداوند کامل‌ترین ثنا را دربارهٔ بندگان خاص خود به‌واسطهٔ علم بیان کرده است؛ و این، بیش از ثنایی است که خداوند دربارهٔ عارفان گفته است. پس درمی‌یابیم که بندگانی که در صفت با خداوند مشترکند، نزد او برتر از دیگران‌اند؛ زیرا (آیینه‌ای برای خداوندند و) خداوند خود را در آن بندگان می‌بیند. عالِم آیینهٔ حق است، درحالی‌که عارف و فقیه این‌گونه نیستند. به باور ما هر عالِمی که ثمرهٔ علمش ظاهر نشود و علم بر او حاکم نباشد، عالم نیست؛ بلکه ناقلِ علم است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۵۵).

ابن‌عربی در *فتوحات مکّیه* پس از بیان اقوال و افعال و احوالی که مختصّ عارفان است، بیان می‌کند که اگر انسانی آن‌ها را حاصل کند، اختصاصاً عارف نامیده می‌شود. امّا اگر علاوهٔ 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، دراین‌صورت 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 (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱۶). حقیقت معرفت این است؛ امّا یاران صوفی ما (أصحابنا من اهل الله) گاهی «علماء بالله» را به اسم «عارف» نامیده‌اند، و نیز علم بالله از طریقِ 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 اخصّ 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. امّا ابن‌عربی معرفت را وصفی دارای «احدیت مکانت» می‌داند؛ وصفی الهی

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

که دربارهٔ خداوند به‌کار نمی‌رود؛ یعنی این لفظ در اسمای الهی عینی ندارد و بر خداوند، «عارف» اطلاق نشده است (ابن‌عربی، ۲: ۲۹۸-۲۹۷).

به باور ابن‌عربی نیز، معرفت اخصّ از علم است. معرفت علم به احدیّت 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 احدیّت و گاهی به غیر احدیّت تعلق می‌گیرد. بنابراین دو لفظ معرفت و علم، همان امتیاز در معنی را دارند که در اصلِ وضع داشته‌اند. بنابراین معرفت یکی از نام‌های علم است؛ زیرا علم، اصل است؛ علم صفت خداوند است؛ درحالی‌که 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 امّا معرفت از اسامی علم است و عارف به‌معنای عالِمی است که به احدیّت علم دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۶۳۶).

ابن‌عربی - بر مبنای وحدت وجود - از دو نوع احدیت نام می‌برد: یکی «احدیت ذاتی» که مختص ذات الهی است و مخلوقات ـ 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 موحّد هستند؛ امّا عالِمان - گرچه از جهت عارف‌بودن موحّدند - دارای «علم نِسَب»اند؛ یعنی تنها عالِمان‌اند که علمِ احدیّت کثرت و احدیّت تمییز دارند.[۸]

۳. تقابل علم عقلی و علم لدنّی

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 سدرةالمنتهی - یعنی مرز دنیای مخلوق - فراتر نمی‌توانست رفت. سالک إلی‌الله 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 نتیجهٔ آن عشق است:

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

(مولوی: غزل ۱۳۲)

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

علوم عقلی و براهین فلسفی، در جایگاه خود لازم و مفیدند، اما اگر در برابر کشف و شهود باشند، نه‌تنها ارزشی ندارند؛ بلکه مایهٔ زیان صاحبان خود نیز خواهند شد. ابن‌عربی در تأویلِ آیهٔ کریمهٔ «قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنهُّمْ عَصَوْنِی وَ اتَّبَعُواْ مَن لَّمْ یَزِدْهُ مَالُهُ وَ وَلَدُهُ 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)، می‌گوید که مقصود از فرزند در اینجا نتایج فکریِ اهلِ فلسفه است (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۷۱)؛ یعنی نوح گفت: خدایا! قوم من فرمان من نبردند و راه کشف و شهود را که من در پیش پایشان گذاشتم نرفتند و پیروی از عقل و استدلال خود کردند، لاجرم زیان بردند، چنان‌که در جایی دیگر از قرآن ـ آیهٔ ۱۶، سورهٔ بقره ـ آمده است که «فَما رَبِحَت تِجارَتُهُم» «تجارتشان سود نکرد و از این معامله بهره نبردند» (ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۲۶۸).

خوارزمی به زیبایی این معنی را توضیح داده است:

> *نوح- علیه السلام- فرمود: «رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِی» 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 غیراز واسطه ضیاع رأس‌المال 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 سراپرده جلالت این مقام نی. پس هرکه تصرف کند به عقل خویش در آنچه انبیا آورده‌اند، یا اعتقاد کند که حکما و عقلا مستغنی‌اند از انبیا، به سمت «فَقَدْ خَسِرَ خُسْرانًا مُبِینًا» موسوم، و به علامت «فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا بَعِیدًا» معلوم باشد* (خوارزمی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۸۳).

از نظر ابن‌عربی، ادراک آدمی با تجلیِ خداوندی است که ظاهر و باطن است؛ یعنی ماسوی‌الله، بدونِ تجلیِ خداوند، قدرتِ درک چیزی را ندارند. نفس آدمی نیز دارای ظاهر و باطن است. با ظاهر، اموری که عین نامیده می‌شوند، و با باطن، اموری که علم نامیده می‌شوند، درک می‌کند. الف: هنگامی که خداوند با فضلِ خود بر ظاهرِ نفس آدمی تجلی کند، ادراک حسی در آن نفس ظاهر می‌شود. اگر فقیه باشد، این تجلی در علم احکام خواهد بود، اگر منطقی باشد، در علم منطق، و اگر نحوی باشد در علمِ میزان کلام. همچنین صاحبِ هر علمی با تجلی حق‌تعالی علمش افزون می‌شود. ب: اگر خداوند بر باطنِ نفس آدمی تجلی کند، ادراک با بصیرت در عالم

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

حقایق و معانیِ مجرد از ماده واقع می‌شود. ابن‌عربی این نوع ادراک را «نص» می‌نامد که هیچ نوع اشکال و احتمال خطایی در آن واقع نمی‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۶۶).

«نص» همان علمِ یقینی و مبتنی بر الهام است؛ یعنی نوری است که خداوند به‌واسطهٔ تجلّی خویش در قلب عارفان قرار می‌دهد. براین‌اساس هنگامی‌که ابن‌عربی 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 ابن‌عربی 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: «وَ اتَّقُوا اللهَ وَ یُعَلِّمُکُمُ اللهُ» و «إِنْ تَتَّقُوا اللهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقاناً» و «قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً» و «عَلَّمْناهُ من لَدُنَّا عِلْماً»... بدین‌ترتیب وقتی خداوند معلم این عارفان شد، معانی این اخبار و کلمات را به آن‌ها القا می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۸۹).

ابن‌عربی با بیان آیات فوق توضیح می‌دهد که عارفان دلِ خویش را از فکر و نظر خالی کرده، بر بساط ادب و مراقبه، همراه با ذکر به مجلس الهی وارد شده و آمادهٔ قبول وارداتِ 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 لدنّی» است. علمِ لدنّی یا «علم موهوب» علمی است که خواطرِ 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 (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۵۸۲).

بنابراین علم لدنی که از طرفِ خداوند بر دلی که با ریاضت و مجاهده، پاک گشته، وارد می‌شود، از تأثیرِ طبیعت و مزاجِ آدمیان در امان است، اما علم عقلی، ازآنجاکه مبتنی بر مزاج شخص متفکر است، همواره با تغییر همراه است؛ زیرا براهینِ علوم عقلی، بر پایهٔ موادِ محسوسی‌اند که در خیالِ آدمی موجود می‌شود، بنابراین اغلب گفته‌های چند متفکر در یک موضوع، مختلف

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

است، و حتی یک متفکر در زمان‌های گوناگون دربارهٔ یک موضوع، اقوال متعددی دارد و این امری بدیهی است؛ زیرا طبیعت و مزاجِ اشخاص و نیز نوع دید و برداشت آن‌ها از موادِ عقلی و اصولی که براهینشان بر آن مبتنی است، متفاوت است. ابن‌عربی علمِ لدنی را به آبِ بارانی تشبیه می‌کند که درنهایت پاکی و خلوص است و با کثافات زمینی آمیخته نشده است. با این تشبیه، علوم عقلی مانند آبِ چاه یا چشمه‌هایی می‌ماند که طعم و مزهٔ آن بستگی به محلی دارد که ازآنجا می‌جوشد؛ بعضی شیرین و بعضی شور، بعضی زلال و بعضی کدر (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳-۳۳۲).

البته در تعبیری دقیق، علمِ لدنّی غیر از الهام است. ابن‌عربی چند تفاوت میان این دو، بیان می‌کند: ۱. الهام، عرضی است که زوال می‌پذیرد، اما علم لدنّی، ثابت است. ۲. علمِ لدنّی ، بر خلافِ الهام، رحمتی الهی و نتیجهٔ اعمال صالح است. همچنان‌که دربارهٔ خضر(ع) می‌فرماید: «آتَیْناهُ رَحْمَةً من عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ من لَدُنَّا عِلْماً» ابن‌عربی این آیهٔ کریمه را چنین معنی می‌کند: «المعنی:آتیناه رحمة علما من عندنا و علمناه من لدنا» (الفتوحات المکیة، ج۲: ۴۱). ۳. در علمِ لدنّی وجود ماده‌ای مانند نفس یا روح لازم نیست، اما الهام تنها در مواد تحقق می‌یابد. ۴. علمِ لدنّی، قطعاً صادق است، اما الهام گاهی صحیح و گاهی خطاست؛ بنابراین هنگامی‌که خطا باشد، به آن تنها الهام می‌توان گفت و نه علمِ الهام (الفتوحات المکیة، ج۱: ۲۷۸).

نتیجه

۱. ابن‌عربی علم را تجلی دائم خداوند بر قلب - که حقیقتِ آدمی است - می‌داند.

۲. نتیجهٔ علم، بهشت معنوی است و نتیجهٔ عمل، بهشت محسوس است. ازآنجاکه علمِ حقیقی همراه با عمل است، عالِم دارای هر دو بهشت است؛ اما زاهدانی که تنها به عمل مشغول‌اند، درنهایت به بهشتِ محسوس می‌رسند.

۳. برمبنای «وحدت وجود» علم خداوند به کائنات که جلوه‌های او هستند، همان علم به خودش است، و علم آدمی به خداوند نیز جز علمِ به خودش نیست؛ زیرا خداوند حقیقت آدمی و حقیقت همهٔ کائنات است. بنابراین علمِ آدمی به اشیای دیگر نیز علمِ به خداوند و یا به تعبیرِ دیگر علم به حقیقتِ خودش است.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

۴. ابن‌عربی علم را برتر از معرفت و عالِم 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 ظاهرِ آدمی است؛ اما تجلی خداوند بر باطن نفس آدمی موجبِ ادراک با بصیرت در عالم حقایق و معانیِ مجرد از ماده است.

پی‌نوشت‌ها

۰۱ طریق تصوّف را اصلی قوی است و فرعی مثمر؛ و جملهٔ مشایخ که از اهل علم بودند جملهٔ مریدان را بر آموختن علم باعث بودند و بر مداومت کردن، تا ایشان حریص گردند و هرگز متابع لهو 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 (هجویری، 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 هجویری علم را صفتی می‌داند که زنده به‌وسیلهٔ آن عالم می‌شود: «علم از صفات مدح است و حدش احاطهٔ المعلوم و تبیّنُ المعلوم» و نیکوترین حدود وی این است: **العلمُ صفة یصیرُ الحیُّ بها عالماً** (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۹). عبدالقاهر سهروردی (۵۶۳ – ۴۹۰ ه 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 بندهٔ 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 نوری است فطری که بدان صلاح از فساد و خیر از شر متمیز گردد و آن مشترک است میان مؤمن و کافر، و علم، خاصّ مؤمنان راست (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۵).

۰۴ سید حیدر آملی از قول یکی از عرفا نقل می‌کند: «**و العلم لایحدّ و لایعرّف کالوجود، فانّه من الصفات الوجدانیة**» (آملی، ۱۳۶۷: ۴۷۲).

۰۵ سخنی است منقول از ابوبکر که ابن‌عربی به دفعات آن را در آثارِ خود ذکر کرده است. امام خمینی در *تعلیقهٔ شرح فصوص* قیصری دراین‌باره می‌گوید: «**لیس العجز عن درک الإدراک إدراکاً، بل**

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

إدراک العجز الکذائی إدراک، کما یقال، غایة عرفان أهل المعرفة إدراک العجز عنها. و لعله سمع شیئاً و لم یحفظه فقال ما قال»، (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۶، تعلیقة الإمام الخمینی).

۰۶ ابن‌عربی در وجه تسمیهٔ عارف به ربانی می‌گوید: «و إنما قلنا فی العارف إنه ربانی فإن الله لما ذکر من وصفه بأنه عرف قال عنه إنه یقول فی دعائه ربنا لم یقل غیر ذلک من الأسماء و قال رسول الله صفیه مثل ذلک من عرف نفسه عرف ربه و ما قال علم و لا قال إلهه فلزمنا الأدب مع الله تعالی و مع رسوله ص فأنزلنا کل أحد منزلته من الأسماء و الصفات» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۵۵).

۰۷ دلیل ما بر قول اول (که مقام معرفت، ربانی است و علم برتر از معرفت است)، قول خداوند است که می‌فرماید: «وَ إِذا سَمِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَی الرَّسُولِ تَریأَعْیُنَهُمْ تَفِیضُ من الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا من الْحَقِّ»، خداوند در این آیه (از فعل عرفوا استفاده کرد و) این گروه را عارف نامید و نه عالم، سپس در ادامهٔ آیه سخن این گروه را بیان می‌کند که گفتند: «یَقُولُونَ رَبَّنا» و نگفتند «الهنا»، و نیز گفتند: «آمَنَّا»، و «علمنا،» یا «شاهدنا» نگفتند و سپس درخواست کردند: «اَکْتُبْنا مَعَ الشَّاهِدِینَ» و نگفتند ما از شاهدان هستیم. آن‌گاه گفتند: «وَ ما لَنا لا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ ما جاءَنا من الْحَقِّ وَ نَطْمَعُ» و نگفتند یقین داریم، «أَنْ یُدْخِلَنا رَبُّنا» و نگفتند الهنا، «مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِینَ» و نگفتند «مع عبادک الصالحین»، همچنان‌که انبیا این‌گونه می‌گویند. خداوند به این طایفه که این صفت را دارند (یعنی در مقام معرفت‌اند) می‌گوید: «فَأَثابَهُمُ الله بِما قالُوا جَنَّاتٍ»؛ بهشتی که محلّ شهوت‌های نفسانی است. ما نیز بهشت را به آن‌ها می‌دهیم، چنانکه خداوند داد» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱۸-۳۱۹).

۰۸ بدان که عارفان، موحّد هستند؛ امّا عالِمان - گرچه از جهت عرفانشان موحّدند - دارای «علم نسب»اند؛ یعنی عالِمان دارای علم «احدیت کثرت» و «احدیت تمییز»اند و جز ایشان کسی این علم را ندارد. خداوند به وسیلهٔ این توحید عالِمان، خود را با وصفِ وحدت به خلق خود معرفی می‌کند. و آن‌گاه که خداوند سبحان اراده کرد خود را با وصفِ مختص عارفان، برای ما توصیف کند، از لفظ علم - که مرادش همان معرفت است - استفاده کرد تا در ظاهر، حکمِ مختصِ معرفت بر او اطلاق نگردد. و فرمود: «لاتَعْلَمُونَهُمُ الله یَعْلَمُهُمْ» (أنفال: ۶۰). در این آیه، علم به معنای معرفت است نه معنایی دیگر. بنابراین عارف جز حق و خلق نمی‌بیند اما عالِم، حق و خلق را در خلق می‌بیند، پس سه چیز می‌بیند؛ زیرا خداوند فرد است و فرد را دوست دارد. بنابراین عالِم با خداوند معیت دارد؛ معیتی مطابق با کثرتی که محبوب خداوند است. و این، مبتنی بر حدیثی است که بیان می‌کند: 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 مختصِ خداوند است)، (ابن‌عربی، بی‌تا: ۵۵).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

منابع

- قرآن کریم
- آملی، حیدر.(۱۳۶۸)، *جامع‌الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص‌النصوص فی شرح فصوص‌الحکم*، به‌کوشش هنری کربن و...، تهران: توس.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۸)، *رساله وجودیه*، ترجمه و تصحیح مرتضی شجاری، تهران: طراوت.
- ـــــــــــ . (بی‌تا)، *الفتوحات‌المکیة*، ۴ج، بیروت: دارصادر.
- ـــــــــــ . (۱۴۰۰)، *فصوص‌الحکم*، همراه با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دارالکتب العربی.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۵)، *فصوص‌الحکم*، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ابوالفیض المنوخی الحسینی، محمود. (بی‌تا)، *التمکین شرح منازل‌السائرین*، قاهره: دار نهضة مصر.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. (۱۳۸۸)، *صد میدان*، به‌کوشش سهیلا موسوی سیرجانی، چاپ سوم، تهران: زوّار.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۶)، *طبقات‌الصوفیة*، تصحیح محمدسرور مولایی، چاپ دوم، تهران: توس.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۷)، *مجموعه رسائل فارسی*، تصحیح محمدسرور مولایی، چاپ دوم، تهران: توس.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۷)، *منازل‌السائرین*، همراه شرح کتاب از روی آثار پیر هرات از عبدالغفور روان فرهادی، به‌کوشش محمدعمار مفید، چاپ دوم، تهران: مولی.
- تلمسانی، عفیف‌الدین سلیمان. (۱۳۷۱)، *شرح منازل السائرین*، قم: بیدار.
- الحکیم، سعاد. ۱۹۸۱، *المعجم الصوفی*، بیروت: دار ندرة للطباعة و النشر.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۶۴)، *شرح فصوص‌الحکم*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- سهروردی، ابوحفص عمر شهاب‌الدین. (۱۳۸۷)، *عوارف المعارف*، ترجمهٔ ابومنصور اسماعیل بن عبدالمؤمن اصفهانی، سایت اینترنتی تصوف، www.tasavof.com.
- سهروردی، عبدالقاهر. (۱۳۶۳)، *آداب المریدین*، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

- طارمی، صفی‌الدین محمد. (۱۳۷۷)، *انیس‌العارفین*، تحریر فارسی شرح عبدالرزاق کاشانی بر *منازل السائرین*، تصحیح و تعلیق علی اوجبی، تهران: روزنه.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۶۳)، *لمعات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- عین‌القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله. (۱۳۸۶)، *تمهیدات*، به‌کوشش عفیف عسیران، چاپ هفتم، تهران: منوچهری.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۹)، *زبدة الحقایق*، تصحیح عفیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (بی‌تا)، *إحیاء علوم الدین*، ۱۸ج، بیروت: دار الکتاب العربی.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به‌کوشش 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)، *النفحات‌الالهیة*، به‌کوشش محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری، داوود. (۱۳۵۷)، *رسائل قیصری*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ـــــــــــ .(۱۳۷۵)، *شرح فصوص‌الحکم*، به‌کوشش 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.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی*، به‌کوشش نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۶۱)، *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

- نسفی، عزیز بن محمد. (۱۳۵۹)، *الانسان الکامل*، به‌کوشش ماریژان موله، تهران: انجمن ایران و فرانسه.
- ـــــــــــ .(۱۳۴۴)، *کشف الحقایق*، به‌کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هجویری، ابوالحسن علی‌بن‌عثمان. (۱۳۸۷)، *کشف‌المحجوب*، به‌کوشش محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: سروش.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]