

## تابعیت علم از معلوم و رابطه آن با شناخت و اثبات وجود خدا از منظر ابن عربی

زکریا بهارنژاد<sup>۱</sup>

چکیده: حکیمان مسلمان و غزالی بر این باورند که عقل نظری قادر است وجود یک واجب الوجود تهی از زمان، مکان را با قطع نظر از نسب و اضافاتی که با مخلوقات خود پیدا می‌کند بشناسد و در نتیجه می‌گویند معلوم، یعنی وجود خدا و کمالات او، تابع علم ما به وجود اوست، بدین معنا که علم ما سبب می‌شود به وجود خدا آگاه شویم و در این جهت تفاوتی میان شناخت ذات و اسما و صفات خدا قائل نشده‌اند. لیکن ابن عربی میان اثبات و شناخت اسما و صفات خدا و ذات او قائل به تفکیک شده است و می‌گوید ما هیچ راهی برای شناخت و اثبات ذات نداریم. گفت‌وگو از ذات الهی از بوالفضولی‌های عقل است و شناخت ما نسبت به خدا منحصرأ از طریق اسما و صفات او حاصل می‌شود و این شناخت نیز بر ظهور و تجلی خدا در عالم متوقف است. در نتیجه، علم ما به خدا تابع معلوم است و نظریه تابعیت علم از معلوم را به شناخت خدا مرتبط می‌سازد و آن را مقدمه‌ای برای شناخت و اثبات وجود خدا قرار می‌دهد و، برخلاف اهل نظر، اختلاف علوم از یکدیگر را به لحاظ معلوم می‌داند و نه در خود علم.

کلیدواژه: ابن عربی، اعیان ثابتة، علم ازلی ربّ، الوهیت، علم

## The Subjectivity of Knowledge from the Known and Its Relationship with the Knowledge and Proof of God's Existence from Ibn Arabi's Point of View

Zakaria BaharNezhad

**Abstract:** Muslim sages and Ghazali believe that the theoretical intellect is able to recognize the existence of a necessary thing, devoid of time, place, and regardless of the lineage and additions that it finds with its creatures. And as a result, they say, it is obvious that God's existence and His perfections are subject to our knowledge of His existence, which means that our knowledge causes us to become aware of God's existence. And in this regard, they have not made a difference between knowing the essence and the names and attributes of God. But Ibn Arabi has distinguished between proving and knowing God's names and attributes and his essence, and he says that we have no way to know and prove his essence, and he says, Shariat (Book and Sunnah) has never been a reflection of God's nature, talking about God's nature is one of the absurdities of reason, and our knowledge of God is achieved only through His names and attributes, and this knowledge also depends on the appearance and manifestation of God in the world. As a result, our knowledge is subject to God, and the theory of the subjection of science to the knowledge of the known connects it to the knowledge of God, and makes it a prelude to knowing and proving the existence of God. Not in science itself.

**Keywords:** Ibn Arabi, immutable entities, fore knowledge, lord, divinity.

## بیان مسئله

از نظر حکمای مشایی و منطقیان مسلمان علم از مقوله کیف نفسانی و عبارت از صورتی از اشیاست که در ذهن عالم مرتسم می‌شود و نقش می‌بندد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۲۲۴). در این تعریف، علم تابع معلوم و متأثر از آن تلقی شده است و متکلمان مسلمان علم را از مقوله اضافه می‌دانند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۲۲۵). هر دو نظر حاکی از این است که مقصودشان از علم علم حصولی و اکتسابی است. ملاصدرا معتقد است که علم فوق مقوله و از سنخ وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۰۲-۴۰۳). به نظر می‌رسد که نخستین بار این شیخ اشراق سهروردی بود که، از طریق طرح دو نوع معلوم بالذات و معلوم بالعرض، نوع دیگری از علم را، که علم حضوری و شهودی است، مطرح کرد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۷۲).

ابن عربی علم را درک ذات خود مطلوب آن‌چنان که هست - خواه موجود یا معدوم باشد - می‌داند. بدین معنا که علم درک ذات خود شیء خارجی است نه درک صورت آنچه از طریق حواس در ذهن حاصل می‌گردد. در این تعریف، علم از سنخ حضور و شهود است و منبع آن قلب آدمی است، در صورتی که در تعریف حکما و منطقیان علم از سنخ حصول و اکتساب و منبع آن عقل است. از جهتی می‌توان گفت که نظر ابن عربی همانند نظر سهروردی است، لیکن اینکه وی منبع این معرفت را قلب می‌داند نه عقل متفاوت با دیدگاه سهروردی است. علم حضوری سهروردی ناظر به شهود عقلی است و در مقابل عقل استدلالگر مشایی به کار می‌رود، لیکن نظر ابن عربی ناظر به شهود باطنی است. ابن عربی علم را درک ذات مطلوب آن‌چنان که هست می‌داند، بدین معنا که حقیقت علم درک ذات خود شیء خارجی است و نه درک صورت آن. در این تعریف، علم از سنخ حضور و شهود است و منبع آن نیز قلب است نه عقل و علم هیچ اثری در معلوم ندارد، بلکه این معلوم است که در علم اثر می‌گذارد و آن را تابع خود می‌کند. تبعیت علم از معلوم از ابتکارات فلسفی ابن عربی است و برای آن اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل است، به طوری که می‌گوید چنانچه در کتاب فتوحات مکیه وی مسئله دیگری جز این نبود، کفایت می‌کرد. براساس نظریه تبعیت معلوم از علم - که معتقد حکما و غزالی است - عقل نظری به نحو انتزاعی و با صرف نظر از وجود خارجی معلومات می‌تواند وجود خدا را اثبات کند. اما مطابق نظر ابن عربی، عقل نظری به نحو انتزاعی توان اثبات وجود خدا را ندارد. او میان مقام ذات و الوهیت (یعنی مقام اسما و صفات) خدا تفکیک می‌کند و برای شناخت و معرفت خدا به نیاز متقابل انسان و خدا قائل است، بدین معنا که انسان برای موجود شدن و هستی یافتن خود محتاج است که از سوی خداوند ایجاد شود. متقابلاً خدا نیز برای شناساندن و معرفی خود محتاج به

بهارنژاد

ظهور اسما و صفات خود در عالم است و مادام که اسما و صفات الهی در عالم ظهور و تجلی نکنند، امکان شناخت و معرفت وی وجود ندارد. معنای این سخن ابن عربی این است که خدا منحصرأ از طریق ایجاد افعال خود در عالم شناخته می‌شود نه در مقام ذات. در این مقاله، مسائل اختلافی میان ابن عربی و حکما و غزالی را، با روش توصیفی و تحلیل محتوا، با تأکید بر متون، بررسی و تحقیق کرده‌ایم.

### پیشینه تحقیق

تاآنجا که نویسنده این مقاله تحقیق و بررسی کرده است، مشابهی با این عنوان در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله نیافته است تا اثر خود را با آن مقایسه نماید و جهت اشتراک و افتراق را بیان کند. امید است پژوهشگران دیگر این نوشته را نقد و ارزیابی کنند.

### تعریف علم

آیا حقیقت علم درک صورت معلوم است یا حقیقت آن درک ذات معلوم است آن‌چنان که هست؟ ابن عربی می‌گوید، اهل نظر قائل اند به اینکه علم همان درک صورت معلوم است (العلم هو الصورة الحاصله من الشئ عند العقل) و می‌گوید ما این تعریف را نمی‌پذیریم. از نظر ما منحصرأ علم عبارت از درک ذات مطلوب است آن‌چنان که هست، خواه آن مطلوب موجود باشد یا معدوم و اعم از اینکه به نحو ایجابی باشد یا به صورت سلبی و فرقی نمی‌کند که مطلوب امر محال باشد یا امر ممکن یا امر وجوبی و ضروری باشد. او می‌گوید، دلیل بر اینکه تعریف علم به درک صورت معلوم نادرست است این است که این تعریف تنها شامل عالم و مدرک‌هایی می‌شود که بتوانند صورت معلوم را در قوه خیال خود تصور نمایند، در صورتی که همه معلوم‌ها دارای قوه خیال نیستند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۸: ۵۴؛ ج ۱: ۱۸۳).

مقصود ابن عربی این است که تعریف مورد نظر حکما و منطقیان از علم جامع افراد نیست، یعنی همه مصادیق علم را شامل نمی‌گردد. از نظر ابن عربی، مفهوم معلوم اعم از مفهوم صورت ذهنی است. چون هر امر متصور در ذهن معلوم نیز هست، لیکن هر معلومی لازم نیست که متصور در ذهن باشد. واجب الوجود و عقول عالیه فاقد قوه خیال اند و در عین حال عالم و مدرک‌اند. بدیهی است که علم آنها از طریق صورت حاصل در ذهن نیست، بلکه آنها ذات معلوم را آن‌چنان که هست ادراک می‌کنند. تفاوت دیگری که در تعریف ابن عربی با تعریف حکما وجود دارد این است که تعریف حکما ناظر به علم حصولی است، لیکن تعریف ابن عربی متوجه علم حضوری است و حقیقت علم را همان حضور و شهود معلوم نزد عالم می‌داند.

*BabarNezbad*

علاوه‌براین، از جهت سومی نیز میان دیدگاه ابن عربی و حکما تفاوت وجود دارد و آن این است که وی مرکز دریافت و گیرنده علم و آگاهی را «قلب» یا همان حقیقت آدمی می‌داند نه «ذهن» یا نفس، چنان‌که فیلسوفان و منطقیان می‌گویند. او می‌نویسد:

علم عبارت است از اینکه قلب (دل) چیزی را براساس آنچه در حد ذات خود است -خواه آن چیز موجود باشد خواه معدوم- به دست آورد. بنابراین، علم همان صفت و خاصیتی است که موجب تحصیل از طریق قلب می‌گردد و عالم همان قلب است و معلوم عبارت از همان شیء حاصل آمده است و [باید دانست که] تصور حقیقت علم به‌طور جدّ امری مشکل است. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۲۷۱)

و می‌افزاید:

اگر از شما پرسند که «علم چیست؟» در پاسخ بگو «عبارت است از درک معلوم آن‌چنان که در واقع و نفس‌الامر است. البته این تعریف مشروط به این است که درک معلوم محال و ممتنع نباشد و چنانچه درک معلوم ممتنع باشد، علم به آن همان عدم درک آن است. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۲۷۲)

در این گفتار ابن عربی دو نکته اساسی وجود دارد: (۱) از نظر وی، مدرک و عالم «قلب» است نه ذهن یا عقل و این سخن مؤید آن است که گفتیم تعریف وی از علم ناظر به علم حضوری است. زیرا علم حضوری همان شهود باطن و ادراک مستقیم بدون واسطه است و معرفت قلبی نیز چنین خاصیتی دارد که شهودی و بدون واسطه است. (۲) ابن عربی تعریف موردنظر خود از علم را مشروط به این شرط و قید نموده است که لازم است متعلق علم امر ممکن باشد نه محال و ممتنع و مقصود وی این است که چون علم ما به ذات خدا محال و ممتنع است، پس نمی‌تواند متعلق علم انسان قرار گیرد. توضیح اینکه ابن عربی معتقد است که ذات خدا نه اسمی دارد نه نعت و صفتی (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۹۸). «کنز مخفی»، «غیب مطلق»، «عنقاء مُغرب»، «غیب الغیوب»، «هویت مطلق» و «انکرات النکرات» است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۴۸ و ۱۸۸). در نتیجه، هیچ نوع ظهور و تجلی در عالم ندارد تا شناخته شود و از طریق دلیل و برهان یا کشف و شهود نیز نمی‌توان ذات او را شناخت (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۳). بنابراین، ذات خدا برای بشر مجهول و ناشناخته است. ابن عربی درباره عدم دسترسی انسان به ذات حق واژه «محبور» را به کار می‌برد (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۷، ۳۷۱). علاوه‌براین، او معتقد است که کتاب و سنت انسان

بهارنژاد

را از تفکر در ذات خدا منع کرده‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۶۱۱ و ۴۲۱).

### اهمیت مسئله تابعیت علم از معلوم

ابن عربی در تفسیر آیه شریف «وما ظلمهم الله وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم ظالمون ولكن كانوا هم الظالمين» (النحل، ۳۳). می‌گوید که این آیه دلیل و شاهد بر این است که علم تابع معلوم است نه آنکه معلوم تابع علم باشد. زیرا آیه می‌گوید کسانی که به خود ستم می‌کنند، به جز آن احوالی که از خود در عالم آشکار نموده‌اند، ستم خود را بر ما آشکار نکرده‌اند تا ستم ایشان را بدانیم (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۰).

مقصود ابن عربی این است که «ظلم» از صفات فعل و صفات اضافی است و وجودش محتاج دو طرف (مضاف و مضاف‌الیه) است. مادام که عمل ظلم از انسان صادر نشود، خداوند علمی به آن ندارد و پس از آنکه عمل ظلم از انسان صادر می‌گردد، خدا به آن علم دارد و از آن آگاه می‌گردد. باید توجه داشت که حکما و متکلمان نیز در باب صفات فعلی خدا همین نظر و عقیده را دارند و این نقصی برای خداوند نیست، زیرا علم متعلق می‌خواهد و تا متعلق علم تحقق پیدا نکند، علم به آن حاصل نمی‌گردد.

ابن عربی در اهمیت این مسئله می‌گوید که این نکته را بفهم، زیرا مسئله‌ای بزرگ و دقیق است و به خاطر ندارم که کسی بر آن آگاهی یافته باشد. اگر هم کسی بدان آگاه بوده، خیرش به ما نرسیده است و کسی را سراغ ندارم که هرگاه این مسئله برایش ثابت شود، آن را انکار نماید. بعد می‌گوید، چنانچه در این کتاب (فتوحات مکیه) مسئله‌ای به جز بیان این مسئله نبود، در آن صورت، بیان همین مسئله برای هر صاحب‌نظر استوار و برخوردار از عقل سلیم کفایت می‌کرد (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۰).

علاوه‌براین می‌گوید، دانستن این مسئله در باب تسلیم‌شدن انسان به قضاو قدر الهی حائز اهمیت است، زیرا اراده انسان را نسبت به آن تقویت می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۰). قضاو قدر دو مرحله از مراحل علم الهی‌اند و مقصود ابن عربی از تسلیم قضاو قدر الهی بودن این است که همان طور که علم خدا به اعیان ثابت‌ه در ازل تعلق گرفته است، لازم است انسان آنها را همان طور که بوده و هستند قبول کند و تسلیم اراده ازل و علم خدا به آنها شود.

### معنای تابعیت علم از معلوم چیست؟

در آثار ابن عربی اصطلاح «تابعیت علم از معلوم» در دو معنای متفاوت ولی مرتبط با هم به کار رفته است:

(۱) در مواردی این عبارت را در معنای تأخّر علم از معلوم و تأثیر معلوم در علم به کار برده است، بدین معنا که علم از طریق معلوم ترتّب پیدا می‌کند و تا معلوم وجود و تحقق پیدا نکند، واقعیتی به نام علم نیز شکل نمی‌گیرد. به بیان دیگر، به نظر وی، این معلوم است که علم را با خود هماهنگ می‌سازد و آن را تابع خود می‌کند و در علم تأثیر می‌گذارد و آن را محقق می‌سازد. هرچند که این عربی تعبیر «علم انفعالی» را به کار نبرده است، لیکن می‌توان این معنای علم در نظر وی را به «علم انفعالی» در نظر حکما همانند ساخت که در آن وجود معلوم بر وجود عالم مقدم است. او درباره این معنا می‌نویسد:

آنچه علم نامیده شده است چیزی جز تعلق خاصی از ذات عالم به معلوم نیست و این تعلق از سوی معلوم نسبتی برای ذات است که حادث می‌شود. بنابراین، علم متأخر از معلوم است زیرا که تابع معلوم است و این حقیقت آن است. پس، در واقع حقیقت علم متعلق به معلومات است و نه به خود علم و نزد شخص عارف به هیچ وجه هیچ نوع اثری از علم در معلوم نیست، زیرا علم متأخر از معلوم است. [شاهدش این است که] تو می‌دانی که محال محال است و می‌دانی که تو به لحاظ علم خود هیچ اثری در محال بودن محال نداری. علم شما [نیز] اثری در آن ندارد، بلکه ذات خود محال این آگاهی را به توداده که محال است. پس از همین جا می‌فهمی که علم هیچ اثری در معلوم ندارد و این مخالف چیزی است که عالمان از اصحاب نظر [متکلمان و حکما] پنداشته‌اند. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۷، ص: ۴۰۵)

و در جای دیگر می‌گوید، علم تابع معلوم است، هرطور که معلوم بچرخد علم نیز همان طور خواهد چرخید و همان طور که معلوم در نفس الامر و واقع است علم نیز به همان صورت به آن تعلق می‌گیرد (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۷، ص: ۸۳).

(۲) در مواردی نیز تابعیت علم از معلوم را به معنا و مفهوم مطابقت علم خدا با موجودات و اشیای خارجی با علم و آگاهی او به موجودات در اعیان ثابت به کار می‌برد. یعنی مقصودش از تابعیت علم از معلوم این است که علم خدا به موجودات خارجی مطابق عین ثابت آنها در ازل و اعیان ثابت است و خداوند به اشیا و موجودات خارجی همان طور علم پیدا می‌کند که آنها را قبلاً در اعیان ثابت ظاهر و آشکار ساخته است. به عنوان مثال، هر کس که در اعیان ثابت (یعنی در مرحله وجود علمی) مؤمن بوده است، در حال وجود عینی نیز به صورت مؤمن ظاهر می‌گردد، زیرا علم خدا تابع معلوم است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۳۰؛ قیصری، ۱۴۲۳، ج: ۱، ص: ۱۱۲). در نظریه تابعیت علم از معلوم این نکته مهم وجود دارد که چگونه اسما و صفات الهی اقتضای موجود شدن عالم را داشته‌اند تا ظهور پیدا کنند.

بهارنژاد

ابن عربی در تفسیر آیه شریفه *فَللّٰهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ* (انعام، ۱۴۹) می نویسد:

از جمله دلیل روشن و رسای خداوند در این مسئله (تابعیت علم از معلوم) این است که وجود هیچ ممکن الوجودی در عالم موجود نمی گردد مگر براساس علم سابق و ازلی خداوند نسبت به آن. پس لازم است که هر ممکن الوجودی مطابق علم ازلی خداوند موجود گردد و خداوند به هیچ معلومی از معلومات علم ندارد، مگر به همان نحو که معلوم در ذات خود وجود دارد [یعنی علم خدا مطابق با معلوم است همان طور که هست] زیرا علم تابع معلوم است نه آنکه تابع وجود حادث باشد. بدین معنا که حدوث وجود تابع علم و علم تابع معلوم باشد و این معلوم ممکن در حال عدم و تقرّر ثبوتش [یعنی ثبوت علمی اش در اعیان ثابت و عدم وجود خارجی اش] براساس همین حکمی است که مطابق آن در عالم خارج موجود گردیده است. بنابراین، چیزی جز معلوم علم را به خدا اعطا نکرده است [یعنی علم خدا به معلوم از ناحیه خود معلوم حاصل گردیده است] و خدا در خطاب به معلوم [وجود انسان] است که فرموده است: این علم و آگاهی از سوی توست و نه از ناحیه من. چنانچه در عین ثابت تو [در اعیان ثابت] نبود که به تو علم داشتم، به تو آگاه نمی شدم. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۸، ۵۹)

از نظر ابن عربی، اعیان خارجی مظاهر و ظلّ اعیان ثابت و اعیان ثابت نیز ظلّ اسما و صفات الهی و اسما و صفات هم مظاهر ذات حق اند و علم خدا به ذاتش عین علم او به عالم است و این علم همواره وجود داشته است. اعیان ثابت که ماهیات اشیا بدون وجود خارجی آنها ثبوت و تقرّر داشتند (خود قیصری می گوید که آنچه فلاسفه ماهیت می نامند از نظر عرفا «اعیان ثابت» نامیده می شود) (قیصری، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۴۵). عالم به صور علمی آنها بود و مطابق همان علمی که به اعیان ثابت داشت موجودات را آفرید و این همان سرالقدر است (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۲۶۹-۲۷۰ و ۴۲۷).

و می گوید: «لا یطلب الحقّ إلاّ بالحقّ وهو العلم الحاصل بعد العین» (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۳، ۱۶۷) یعنی حق جز از طریق خود حق طلب نمی شود و این سخن همان علم حاصل بعد از تحقق و ایجاد موجودات و مظاهر است. چنانچه اعیان استحقاق و قابلیت مظهر بودن را نداشتند، حق در آنها ظاهر نمی شد. مقصود ابن عربی از «علم حاصل بعد العین» همان علمی است که خداوند به اشیا و موجودات، پس از ظهور آنها از اعیان ثابت، در عالم خارج پیدا می کند و این علم پس از ایجاد است که از آن به «تابعیت علم از معلوم» تعبیر می کند.

### تفکیک قائل شدن میان شیء موجود در خارج و شیء ثابت در اعیان ثابت

در نظریه تابعیت علم از معلوم یا بالعکس ابن عربی میان ماهیات موجود در خارج و ماهیات در حال معدوم<sup>۱</sup> در اعیان ثابتة فرق نهاده است و می‌گوید که

در مورد موجودات خارجی، علم به آنها مقدم بر وجودشان است. بدین معنا که معلوم تابع علم است. لیکن آنچه در اعیان ثابتة است، از آن نظر که هم‌معنا با علم الهی است، به لحاظ مرتبه بر علم مقدم است. زیرا خداوند به نحو بالذات علم به آن را به آنها اعطا کرده است. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۰)

مقصود ابن عربی این است که، در موجودات خارجی، خداوند علمی به انسان هبه و اعطا نکرده است و انسان علم به آنها را تحصیل می‌کند و علم او علم اکتسابی است که آن را از طریق علم به موجودات خارجی به دست می‌آورد و، در نتیجه، علم وی تابع معلوم و متأخر از آن است. در واقع، علم انسان به موجودات خارجی به صورت علم انفعالی است و نه به شکل علم فعلی. لیکن اعیان ثابتة تابع علم ما نیستند، زیرا آنها حقایق و صور ازلی هستند که خداوند در ازل خلق کرده است و آنها «طور و رای طور عقل» اند. بدین معنا که عقل بشر توان ادراک آنها را ندارد و علم به آنها علم اکتسابی و تحصیلی نیست، بلکه علم به آنها به صورت «هبه» و بخشش الهی است و به همه افراد داده نشده است (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۵۸۰). این علم، مختص انبیا و اولیای الهی است و ایشان، بی‌آنکه بخواهند نظر خود را اعمال نمایند، آنها را همان طور که در علم ازلی حق بوده‌اند تصور می‌کنند. در نتیجه، علم ایشان به اعیان ثابتة تابع معلوم است، بدین معنا که صور علمی اشیا (یا به تعبیر فلاسفه ماهیات اشیا) را که قبل از آنها موجود بوده‌اند ادراک می‌کنند و به همین جهت است که می‌گوید فهمیدن این مسئله (تابعیت علم از معلوم) برای انسان مفید است و او را در باب تسلیم و تفویض قضا و قدر الهی تقویت می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۰).

### مقصود ابن عربی از عدم تأثیر علم در معلوم چیست؟

تأکید ابن عربی بر این نکته که علم هیچ نوع اثری در معلوم ندارد می‌تواند نقد نظریه حکمای مشایی باشد که می‌گویند خداوند از طریق علم عنایی خود عالم را آفریده است و علم ذات به ذات سبب علم ذات به معلول و ایجاد آن شده است (ابن سینا می‌گوید: «سبب وجود الأشیاء

۱. مقصود ابن عربی از معدوم بودن اعیان ثابتة، عدم مطلق آنها نیست، از آن نظر که این نوع ماهیات تنها صور علمی حق‌اند و چون از حالت علمی به حالت وجود خارجی انتقال پیدا نکرده‌اند، آنها را معدوم می‌نامد.



بهارزاد

علمه بها وعقلیته لها، فهو يعقل الأشياء على الوجه الحكمة وعلى النظام الواجب». (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۹). او در مخالفت با این نظر مشائیان می‌گوید که عالم از طریق قول الهی یعنی همان کلمه «کن وجودی» خلق شده است و نه علم (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۴۰۵). از این جهت می‌تواند نقد نظر مشائیان باشد که ایشان علم «ماقبل اکثره» را در قالب علم عنایی به صورت علم فعلی می‌دانند، یعنی علمی که معلول آفرین است. لیکن ابن عربی آن را به نحو «علم انفعالی» می‌داند که در آن علم متأثر از معلول است.

ابن عربی مشیت خداوند را نیز نسبت و رابطه‌ای می‌داند که تابع و متأخر از علم است، لیکن چون علم را تابع و متأخر از معلوم می‌داند، در نتیجه، مشیت الهی را نیز تابع و متأخر از معلوم می‌داند و برای تأیید نظر خود به وجود و ظهور «سر القدر»، یعنی انسان، استشهد می‌کند و می‌نویسد:

پس خداوند دارای یک مشیت [عام و گسترده] است که [تجلی وی] به آن تعلق می‌گیرد و آن مشیت همان نسبتی است که تابع علم است و علم [نیز] نسبتی است که تابع معلوم است و معلوم [شخص] تو و احوال تو است. بنابراین، برای علم اثری در معلوم نیست، بلکه برای معلوم اثری در علم است و معلوم از ذات خود آن چنان که هست به ذات علم اعطا می‌کند. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۲-۸۳)

### ابن عربی و مسئله ارتباط تابعیت علم از معلوم با شناخت خدا

از منظر ابن عربی نظریه «تابعیت علم از معلوم» با روش وی برای شناخت خدا مرتبط است و در واقع این نظریه را مقدمه‌ای برای شناخت و اثبات وجود خدا می‌داند. او می‌نویسد:

از جمله اموری که نظر و عقیده من را درباره شناخت خدا تأیید می‌کند این است که علم به لحاظ معلوم [یعنی متعلق] ترتب پیدا می‌کند و در ذات خود به لحاظ انفصال معلوم از غیر خود ممتاز می‌گردد. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۷۲-۲۷۳)

مقصود وی این است که معیار و ضابطه در ترتیب علوم و امتیاز آنها از یکدیگر معلوم است و نه علم. می‌گوید که علوم به لحاظ معلومات یعنی متعلقات خود از چهار جهت از هم تمایز پیدا می‌کنند:

(الف) تمایز ذاتی: این نوع تمایز یا به لحاظ جوهریت و ذات خود معلوم است، مانند تمایز عقل از نفس؛<sup>۱</sup> (ب) یا به لحاظ طبیعت و سرشت معلوم از غیر خود است؛ مانند تمایز حرارت

۱. به لحاظ فلسفی، عقل موجود مجرد تام است که ذاتاً و فعلاً بی‌نیاز از ماده و محل است و از این نظر است که جوهریت و تجرد آن کامل است. لیکن نفس تنها به لحاظ ذات خود مجرد است و در مقام فعل به تعاون و همکاری بدن محتاج می‌باشد.

BabarNezhad

و سوزاندن برای آتش که متمایز از غیر خود است. و تمایز ذاتی معلوم از معلوم دیگر، چنانچه این تمایز به خاطر آن چیزی باشد که بر آن عارض و بار می‌گردد، دو حالت دارد: (ج) یا تمایز به واسطهٔ عروض حالتی است که بر معلوم عارض می‌گردد، مانند تفاوت میان حالت نشستن کسی که نشسته است با حالت نشستن کسی که نویسنده است؛ (د) یا تمایز به واسطهٔ عروض هیئت و شکلی است که عارض معلوم می‌گردد؛ مانند تمایز سیاهی و سفیدی سفید. ابن عربی می‌گوید که این تقسیم بر اساس حصر عقلی است. یعنی این تقسیم دائر مدار نفی و اثبات است و قابل افزایش نیست. به بیان دیگر، هیچ معلومی از این چهار نوع تمایز بیرون نیست، یعنی معلومات انسان یا به نحو تمایز ذاتی و جوهری اشیا یا یکدیگر است یا به جهت تمایز ذاتی طبیعت و سرشت آنهاست یا تمایز به واسطهٔ عروض حالتی است که بر معلوم عارض می‌گردد یا به واسطهٔ عروض هیئتی است که بر معلوم عارض می‌گردد. از آنجاکه از یک سو این تمایزهای چهارگانه در وجود خدا راه ندارند (صغرا)؛ و از سوی دیگر شناخت انسان نیز محدود به همین چهار نوع تمایز است (کبرا)؛ پس نمی‌توان گفت که تمایز ذات خدا با ماسوی‌الله از قبیل یکی از این تمایزهای چهارگانه است (نتیجه). بنابراین، باید گفت که به هیچ وجه عقل آدمی راهی برای شناخت ذات خدا ندارد (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۷۲-۲۷۳).

### تحریر محل نزاع میان ابن عربی و غزالی و حکما

ابن عربی و غزالی و حکمای مسلمان<sup>۱</sup> همه اتفاق نظر دارند که خدایی وجود دارد و وجود او را نیز از طرق مختلف اثبات نموده‌اند، لیکن در روش اثبات وجود خدا باهم اختلاف نظر دارند. حکیمان مسلمان و غزالی بر این باورند که عقل نظری قادر است وجود یک واجب‌الوجود را که از زمان و مکان تهی است، با قطع نظر از نسب و اضافاتی که با مخلوقات خود پیدا می‌کند، بشناسد و در نتیجه می‌گویند که معلوم، یعنی وجود خدا و کمالات او (نک. قیصری، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۱). تابع علم ما به وجود اوست، بدین معنا که علم ما سبب می‌شود که به وجود خدا آگاه شویم و، با صرف نظر از ظهور و تجلی او در عالم، می‌توانیم وجود او را اثبات کنیم و بشناسیم. لیکن ابن عربی معتقد است که عقل نظری چنین توانایی‌ای ندارد. در صورتی می‌توان گفت که عقل نظری قادر است چنین کاری کند که بگوییم میان خدا و مخلوقاتش رابطه و نسبتی برقرار است و چون چنین نسبت و رابطه‌ای میان ذات خدا و عالم برقرار نیست، بنابراین نمی‌توان گفت که عقل نظری توان شناخت خدا را دارد. این اختلاف نظر بر تفاوت جهان‌شناسی ابن عربی با

لذا، مجرد آن تام نیست.

۱. با اینکه ابن عربی از لفظ جمع (حکیمان مسلمان) استفاده می‌کند، لیکن مقصودش شخص ابن سیناست.

بهارنژاد

غزالی و حکیمان مسلمان مبتنی است. جهان‌شناسی فلسفی و غزالی، در این مسئله، براساس قبول اصل علیت است که مطابق آن وجود معلول تابع وجود علت است، لیکن وجود علت تابع وجود معلول نیست. بنابراین، عقل نظری از طریق تحلیل علت براساس روش «برهان لم» می‌تواند وجود علت‌العلل منهای وجود معلول را اثبات کند. اما جهان‌شناسی ابن‌عربی، که بر نظریه «تجلی و ظهور» مبتنی است، منکر قانون علیت است و آن را قبول ندارد و به جای تعبیر علت و معلول از اصطلاح ظاهر و مظهر استفاده می‌کند و، مطابق آن، مادام که مظهر خود را در عالم ظاهر و آشکار نساخته است، عقل نظری نمی‌تواند به نحو انتزاعی و با قطع نظر از نسب و اضافات او را بشناسد. به علاوه، برخلاف جهان‌شناسی فلسفی که قائل به تمایز ذاتی میان علت و معلول است، بر این باور است که معلول تشان و مرتبه‌ای از مراتب علت است و نه امری متمایز و مخالف با علت و از این جهت است که ابن‌عربی معتقد است علم ما به خدا تابع وجود معلوم یعنی ظهور خداوند در عالم است و از آنجاکه ظهور ذات خدا در عالم محال است، پس ما علمی به ذات او نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. خداوند خود را از طریق اسما و صفاتش در عالم ظاهر و آشکار ساخته است که از آن به «مقام الوهیت» تعبیر کرده است. تجلی اسما و صفات الهی به منزله ظهور کثرت در عالم است و با وجود کثرت اسمائی و صفاتی است که می‌توان تابعیت علم از معلوم را مطرح ساخت زیرا در مقام ذات، که مقام بساطت مطلق است، تابعیت و متبوعیت معنا ندارد.

### نفی و انکار مناسبت میان خدا و عالم

ابن‌عربی در تکمیل نظر خود می‌گوید، علم ما به چیزی متوقف است بر اینکه، پیش از آن، میان آن شیء (عالم) و شیء دیگر (معلوم) مناسبت و ارتباطی وجود داشته باشد و از آنجاکه هیچ نوع مناسبتی - از قبیل مناسبت جنسی، نوعی و شخصی - میان خدا و مخلوقاتش نیست، پس ما علم پیشینی نداریم که به واسطه آن ذات خدا را بشناسیم.

وی برای اثبات این مدعای خود مثالی ذکر می‌کند و می‌گوید، علم و آگاهی ما به طبیعت افلاک - که طبیعت پنجم است - چنانچه مسبوق به علم ما به عناصر چهارگانه نباشد، به هیچ وجه آن را نخواهیم دانست و از آنجاکه متوجه می‌شویم افلاک بیرون از عناصر چهارگانه‌اند، می‌فهمیم که آنها از عنصر پنجمی ساخته شده‌اند و اگر این علم پیشین را نسبت به رابطه افلاک با عناصر چهارگانه نداشتیم، نمی‌توانستیم آنها را بشناسیم. لیکن از آنجاکه هیچ نوع نسبتی میان ذات خدا و عالم وجود ندارد، پس به هیچ وجه خدا به واسطه علم سابقی که غیر ذات اوست شناخته نمی‌شود. آنگاه می‌افزاید، برخی گمان کرده‌اند که می‌توان خدا را از طریق علم سابق شناخت. آنها

می‌خواهند، برای اثبات مدعای خود، وضع و حالی را که صفات علم، اراده و کلام برای موجود شاهد و حاضر دارند تعمیم دهند به موجود غایب از نظر و همان وضع و حال را برایش اثبات کنند. آنگاه پس از مقایسه وضع و حال موجود غایب با وضع و حال موجود شاهد و حاضر تلاش می‌کنند که آن را از قیود و اضافاتی که موجود شاهد و حاضر دارد برهانند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۷۲).

ابن عربی می‌گوید، خطای غزالی و حکما در این است که آنها صفات خدا از قبیل علم، اراده و کلام را به صفات انسان به اشیا و موجودات همانند ساخته‌اند و چون متوجه شده‌اند که این صفات انسانی دارای قیود و محدودیت‌هایی هستند، تلاش کرده‌اند آنها را از وجود خدا حذف کنند. بدین معنا که می‌گویند علم، اراده و کلام خدا مطلق است، لیکن علم، اراده و کلام انسان محدود و مقید است. او معتقد است که این مقایسه و تشبیه از اساس نادرست است زیرا در مورد صفات انسان، علم پیشین داریم و این علم نیز فرع بر مناسبت و ارتباطی است که انسان با اشیا پیرامون خود دارد، اما در مورد شناخت خدا چنین نیست: نه علم پیشینی داریم و نه نسبت و اضافه‌ای.

### روش ابن سینا برای اثبات وجود خدا

همان طور که پیش‌ازین اشاره کردیم، ابن عربی روش غزالی و حکمای مسلمان را در شناخت و اثبات وجود خدا نمی‌پذیرد. مخالفت ابن عربی با ابن سینا ناظر به برهانی است که ابن عربی آن را «برهان وجودی» ولی خود ابن سینا آن را «برهان صدیقین» نام نهاده است. ابن سینا در بیان و اثبات این برهان می‌نویسد:

ببیندیش و تأمل کن که چگونه بیان و شرح ما برای اثبات وجود خدا و یکتا بودن او و بری بودن وی از نقص‌ها به چیزی جز به خود وجود نیازمند نبود و در این اثبات نیازی به لحاظ کردن مخلوق و فعل او نبود. هرچند که مخلوق و فعل خداوند نیز دلیلی بر وجود اوست، لیکن این روش اثبات وجود واجب‌الوجود استوارتر و شریف‌تر است. یعنی هرگاه وضع و حال خود وجود را لحاظ کنیم و از آن جهت که وجود دارد گواهی دهد بر اثبات وجود واجب‌الوجود، پس از آن به اثبات دیگر موجودات [نیز] گواهی می‌دهد. (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۶۶)

در این برهان وجود خدا از طریق تأمل نظری در حقیقت وجود، آن‌چنان‌که هست، اثبات گردیده است. به بیان دیگر، ابن سینا می‌گوید که در این برهان بی‌آنکه نظر و توجهی به فعل خدا بیندازیم و آن را وسیله اثبات وجود وی قرار دهیم - چنان‌که در براهین دیگر مانند برهان حرکت، برهان

بهارنژاد

اتقان صنع و برهان حدوث عالم از این روش استفاده شده است- وجود خدا را از طریق تأمل عقلی و نظری و از تحلیل اصل و حقیقت وجود اثبات کرده ایم. غزالی نیز به پیروی از ابن سینا در کتاب مقاصد الفلاسفه و دیگر آثار خود از همین روش استفاده کرده است. او در اثبات وجود خدا می نویسد:

پیش از این بیان کردیم که موجود یا وجودش متعلق و وابسته به غیر [علت] است، به نحوی که از عدم آن غیر عدم آن لازم می آید یا متعلق به غیر نیست. [قسم اول] را موجود ممکن و [نوع دوم] را واجب الوجود بالذات نامیده ایم. (غزالی، ۱۴۰۴: ۱۰۷)

سپس دوازده ویژگی برای واجب الوجود بالذات بیان کرده است و از همان روش ابن سینا بهره برده است و همانند وی می گوید، موجود به حصر عقلی یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود؛ اگر واجب الوجود باشد، فهو المطلوب وگرنه لازم است که منتهی به واجب الوجود شود، زیرا در غیر این صورت یا مستلزم دور یا مستلزم تسلسل محال خواهد شد و چون هردو باطل اند پس ثابت می شود که در عالم واجب الوجود بالذات وجود دارد (غزالی، ۱۴۰۴: ۱۱۲). واضح و روشن است که غزالی نیز همانند ابن سینا وجود خدا را به طریق انتزاعی و با صرف نظر از مخلوقات و بدون احتساب رابطه آنها با خدا اثبات کرده است.

نتیجه حاصل از این روش این است که معلوم (یعنی اثبات و شناخت خدا) تابع علم ما به اوست. بدین معنا که علم پیشین ما به خدا، قبل از ایجاد و آفرینش فعل توسط خدا، سبب اثبات وجود و شناخت خداوند می باشد و این همان تأثیر علم در معلول است. این عربی در مخالفت با این روش اثبات و شناخت خدا می گوید،

برخی از حکیمان و ابوحامد غزالی ادعا کرده اند که، بی آنکه در عالم نگاه و نظری افکنیم، می توانیم خدا را بشناسیم. وی می افزاید که این عقیده نادرست است زیرا با این روش فقط می توانیم یک ذات قدیم ازلی را بشناسیم، لیکن الوهیت آن ذات قدیم ازلی شناخته نمی شود. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۱)

مقصود ابن عربی از برخی حکیمان «ابن سیناست» که در موارد دیگر نیز نامی از وی نبرده است و او را به عنوان کسی که «برهان وجودی» را مطرح کرده معرفی کرده است. ابن عربی می گوید، مادام که خداوند خود را از طریق اسما و صفاتش در عالم ظاهر نساخته، یعنی تا زمانی که فعلی از خدا صادر نشده، انسان توانایی شناخت او را ندارد. او می گوید، از

نظر اهل نظر، بهترین دلیل و درس‌ترین برهان برای اثبات وجود خدا «برهان وجودی» است، لیکن این برهان به هیچ وجه نمی‌تواند هویت و حقیقت خدا را به ما بشناساند و حداکثر کارایی این برهان این است که (۱) ثابت می‌کند که خدا نسبت به ارتباطی که میان او و جود و هستی است عالم و آگاه است؛ (۲) و ثابت می‌کند که حقیقت وجود خدا عین حقیقت من (انسان) است؛ (۳) و ثابت می‌کند که آثار حدوث (و معلولیت) از او منتفی است (ابن عربی، ۱۴۳۰، ج ۷: ۵۶). مقصود ابن عربی این است که برهان وجودی، با اثبات وجود خدا به نحو انتزاعی و بدون لحاظ کردن رابطه متقابل میان خدا و عالم، ثابت می‌کند که خدا عالم به مخلوقات خود است. این خاصیت در برهان صدیقین ابن سیناست و مورد تأیید ابن عربی نیز هست که به آن اشاره کرده است و این خاصیت را زمانی خوب متوجه خواهیم شد که آن را با «محرک نامتحرک» ارسطو مقایسه کنیم. از نظر ارسطو محرک نامتحرک «فکر فکر یا فکر خوداندیش» است (ارسطو، ۱۳۷۶: ۴۰۱) که تنها به ذات خود می‌اندیشد و علمی به ماسوای خود ندارد. معنا و مفهوم خاصیت دوم این است که، از نظر فلاسفه و ابن سینا، وجود یک حقیقت مشترک معنوی میان خدا و انسان است. اینکه می‌گوید حقیقت وجود خدا عین حقیقت وجود من است مقصودش «وحدت وجود فلسفی» است که همان اشتراک معنوی وجود نزد فلاسفه است. و خاصیت سوم ثابت می‌کند که وجود خدا از سنخ وجود عالم نیست. بدین معنا که ثابت می‌کند وجود خدا وجود قدیم ازلی و علت اما وجود عالم وجود حادث و معلول است، لیکن ثابت نمی‌کند که این موجود قدیم ازلی چگونه موجودی است؟

ابن عربی در ادامه نقد برهان صدیقین ابن سینا می‌گوید که کارایی این برهان محدود است و نمی‌تواند ذات و حقیقت خدا را آن‌طور که هست معرفی کند. توانایی آن را ندارد که اثبات کند او معبودی است که باید او را عبادت کنیم و در برابر فرمانش تسلیم شویم. زیرا خدا، به عنوان «رب» و به عنوان «معبود»، از طریق انتزاعی اثبات نمی‌گردد بلکه از راه ظهور و تجلی خداوند در عالم اثبات می‌گردد.

### نیاز متقابل انسان و خدا

ابن عربی برای اثبات وجود خدا و شناخت او نظریه‌ای مطرح کرده است که از آن به «نیاز متقابل انسان و خدا» تعبیر شده است. از منظر وی، انسان و همه موجودات برای موجود شدن خود به ایجاد از سوی خداوند محتاج هستند و متقابلاً خدا نیز در مقام افعال خود - و نه در مقام ذات - برای ظهور و تجلی به اعیان موجودات محتاج است، همان موجوداتی که، پیش از وجود خارجی یافتن، در اعیان ثابت و در علم ازلی حق حضور داشته‌اند:

بهارنژاد

هر چند خداوند به لحاظ ذات خود از مخلوقات بی نیاز است و واضح و روشن است که او موصوف به کرم، بخشش و رحمت است، لیکن لازم است شخص مرحوم و تکریم شده‌ای باشد. [تأصفت کرم، جواد و رحمت را از این موجودات انتزاع کنیم و به خدا نسبت دهیم] (ابن عربی، ۱۴۳۰، ج ۶: ۸۳)

همچنین می نویسد:

پس تو به لحاظ احکام [نسب و اضافات] غذای حقی و حق [نیز] از جهت وجود غذای توست.<sup>۱</sup>

استاد حسن زاده آملی در شرح آن می نویسد:

یعنی احکام وجودیه‌ای که لازمه این مرتبه توست در تو به [واسطه] حق مطلق تعالی داده می شود و از آنجاکه آنچه تو داری و هستی به [واسطه] فیض وجودی است، پس وجود غذای توست. مثلاً بنفشه و گل‌گاوزبان دو مظهر وجودند و دو موج دریای حقیقت اند، اما هر یک از این دو را احکام و آثار حدی و مرتبه‌ای خاص است که آن دیگری را نیست و تا وجود به اسم بنفشه ظهور نکند به احکام بنفشه متصف نمی شود، به این لحاظ می‌گوییم این احکام را بنفشه به او داده است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۸)

ابن عربی در جای دیگر با بیان واضح تری این نیاز متقابل را تبیین کرده است:

همان طور که خداوند سعادت را همان سعادت می‌داند که فعل و کار توست - برای تو اثبات کرده است، اسمای الهی را [نیز] جز از راه افعال خود اثبات نکرده است و این اسمای الهی تو هستی! و آن افعال [نیز] همان امور حادث‌اند. پس خدا به واسطه آثار [افعال] خود و به واسطه آثار تو سعید نامیده شده است. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۶)

قیصری در شرح آن می‌گوید، همان طور که ابن عربی از قول سهل تستری نقل کرده است که گفته است «إِنَّ لِلرَّبِّ بَيِّنَةً سَرًّا وَهُوَ أَنْتَ» مقصودش از خطاب به «أنت» همه موجودات است، در اینجا نیز مقصود از خطاب به «أنت» مختص انسان نیست، بلکه مخاطب آن یا وجود عینی همه موجودات است یا مخاطب آن حقیقت جامع انسانی (و به تعبیر ابن عربی، کون جامع) است (قیصری، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۴۲). و در هر دو صورت اعیان موجودات مظاهر اسما و صفات الهی اند و آینه‌ای هستند که او را نشان می‌دهند.

۱. قیصری می‌گوید، ابن عربی در استفاده از تشبیه به غذا، در نیاز متقابل میان انسان و خدا، مجاز به کار برده است. (قیصری، ۱۴۲۳، ج ۱: ۳۷۴)

قیصری در ادامه شرح خود به نکته‌ای بسیار اساسی اشاره کرده است و می‌گوید، مبدا کسی از این تعبیر رابطه متقابل گمان برد که ابن عربی می‌خواهد بگوید که افعال علت و سبب پیدایش اسما و صفات الهی اند! در صورتی که قضیه برعکس است، یعنی این اسما و صفات اند که علل و مبادی افعال اند. آنگاه به توجیه سخن ابن عربی می‌پردازد و می‌نویسد:

از آنجاکه اسما و صفات الهی حقایق پنهان و پوشیده از جهانیان است [چنانچه بخواهند ظهور پیدا کنند] جز از راه آثار و افعال ظهور نمی‌یابند. همچنان که سعادت و شقاوت جز از طریق افعال و آثار ظهور پیدا نمی‌کنند، زیرا افعال معرف سعادت و شقاوت اند و چنانچه از حق تعالی [در مقام فعل] لطف و رحمتی ظاهر نگردد، بر ما معلوم نمی‌گردد که او لطیف و رحیم است، همچنین مشخص نمی‌گردد که او متصف به چنین صفاتی است. (قیصری، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۴۴۲)

### دو نوع اعتبار در صفات اضافی

قیصری می‌گوید، علم از صفات اضافی است و صفات اضافی به دو صورت اعتبار و لحاظ می‌شوند:

- (۱) لحاظ عینیت با ذات: صفاتی مانند علم، اراده و قدرت از جمله صفاتی هستند که اضافه عارض آنها می‌گردد. در این نوع لحاظ، علم تابع معلوم نیست، همان طور که اراده و قدرت تابع مراد و مقدر نیستند و علت آن این است که در این نوع اعتبار کثرتی وجود ندارد که تابع و متبوعی وجود داشته باشد. تابع و متبوع بودن فرع بر وجود کثرت است.
- (۲) اعتبار مغایرت صفات با ذات: این اعتبار مستلزم وجود کثرت است و چون کثرت وجود دارد، بنابراین، تابعیت و متبوعیت نیز محقق است. بنابراین، می‌گوییم که علم تابع معلوم است، همچنان که اراده و قدرت تابع مرید و مقدرند (قیصری، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۴۲).

ابن عربی برای تکمیل نظر و دیدگاه خود می‌گوید، از آنجاکه وجود من انسان است که سبب معرفت حق می‌شود، لذا خداوند مرا آفرید تا شناخته شود:

لذالک الحق أوجدنی فأَعْلَمُهُ فأَوْجِدُهُ؛ برای همین جهت است که خدا مرا آفرید تا وی را شناسم و با شناخت او وجودش را آشکار نمایم. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۳)

### تفاوت مقام ذات با مقام اسما و صفات

ابن عربی میان مقام ذات خدا و مقام الوهیت او (یعنی مقام اسما و صفات خداوند) فرق می‌گذارد و می‌گوید که با علم پیشین و از طریق عقل نظری و به نحو انتزاعی تنها می‌توانیم یک ذات قدیم ازلی را اثبات کنیم، لیکن با این روش نمی‌توان فهمید که چنین ذات ازلی قدیم همان خدایی



بهارنژاد

است که او را می‌پرستیم و از او استعانت و یاری می‌جوییم. زیرا ذات خداوند ذاتی بی‌ارتباط با عالم است. او «کنز مخفی»، «حقیقت مطلق»، «انکرالنکرات» است (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۱۸۸) و هیچ نوع اسم و رسمی ندارد و نمی‌توان به او اشاره کرد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۸). بنابراین، خدا را تنها و تنها می‌توان در شکل الوهیت، یعنی در قالب اسما و صفاتش، شناخت زیرا الوهیت «مألوه» می‌طلبد و ربوبیت نیز طالب «مربوب» است. بدون اینها الوهیت و ربوبیت از هرگونه تحقق بالفعل و حتی بالقوه محروم است و این شناخت هنگامی امکان‌پذیر می‌گردد که او خود را در عالم متجلی ساخته باشد و تا اسما و صفاتش در عالم ظهور و تجلی نکند، نمی‌توان او را شناختن (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۱۱۹؛ ج ۲: ۶۱۲).

مقصود ابن عربی از «الوهیت» مرتبه «عبودیت» است و نه مرتبه «معبود» و این مخالف نظر مفسران است که می‌گویند «إلاه» به معنای «مألوه» یعنی «معبود» است (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۴۴؛ ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷: ۳۵۸؛ قیصری، ۱۴۲۳، ج ۲: ۶۲). بدین معنا که مفسران الوهیت را به معنای معبود تفسیر می‌کنند، لیکن ابن عربی آن را به «عبودیت» تفسیر کرده است و آن را از صفات انسان می‌داند (عقیفی، ۱۳۸۰: ۷۱) که خداوند در آن تجلی و ظهور کرده است. به بیان دیگر، الاهیت اسم مرتبه اسما و صفات حق تعالی است و صفات نزد ابن عربی عبارت است از نسب متکثره که عارض ذات حق می‌شوند. مرتبه بودن اقتضا می‌کند چیزی را که احکام بر آن چیز جاری شود و از مفاهیم اضافی و نسبی هستند که محتاج به وجود دو طرف اضافه می‌باشند، مانند مفاهیم پادشاهی و قضاوت که به نحو انتزاعی وجود خارجی ندارند و تحققشان به وجود رعیت و شهروند بستگی دارد. همان طور که پادشاهی و قضاوت با نسبتی که با رعیت و شهروند برقرار می‌کنند متحقق می‌گردند، الوهیت خداوند و نیز ربوبیت وی نیز با نسبتی که میان «مألوه» و «مربوب» برقرار می‌گردد تحقق پیدا می‌کند و چنانچه این نسبت‌ها نباشند نمی‌توان به ذات خداوند اشاره نمود و او را توصیف کرد (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۴۴).

ابن عربی مسئله خلقت و آفرینش انسان و جهان را متعلق مرتبه «الوهیت» خدا می‌داند و نه متعلق «ذات» خدا. از نظر او مسئله خلقت مرتبه‌ای از صفات اضافی است و بدون تصور دو طرف قابل تحقق نیست:

آنچه متوجه خلق و ایجاد مخلوقات است همان الوهیت با احکام، نسبت‌ها و اضافات و امور سلبی آن است و آن الوهیت همان است که اقتضای آثار را دارد، زیرا قاهر بدون مقهور و قادر بدون مقدور هم به لحاظ بایستگی و نیز از جهت وجود و قوه و فعل محال است. (ابن عربی،

و اگر سریان [تجلی و ظهور] حق تعالی در موجودات از طریق صورت نبود، عالم هستی نمی‌یافت. (همان، ج: ۴؛ ۵۵؛ ج: ۱؛ ۴۵۴)

و با صراحت می‌گوید: «ولولا نزولُهُ ما عرفناه» (همان، ج: ۶؛ ۱۷۸). ابن عربی بر این باور است که مسئله صور علمی اشیا در علم ازلی خدا و اختلافی که در آن وجود دارد از مشکل‌ترین مسائل است: «اشکل الامور فی العلم الالهی اختلاف الصور» (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۵؛ ۲۵۴).

### داوری ملاصدرا میان ابن عربی و غزالی و حکما

ملاصدرا در نزاع میان ابن عربی و ابن سینا و غزالی خواسته است که میانجیگری کند و کوشیده تا هر دو روش را قابل قبول نشان دهد: هم همانند ابن سینا و غزالی معرفت نظری به خدا را ممکن می‌داند هم همانند ابن عربی معرفت به خدا را از طریق مخلوقات -یا به تعبیر ابن عربی معلومات- قابل قبول می‌داند و در دفاع از ابن عربی می‌گوید، کسی که ذات خدا را از جهت الوهیت و قیومیت شناسد، نمی‌تواند چیزی از عالم را بشناسد و چنانچه کسی چیزی از عالم ممکنات را نداند، پس گویا به هیچ وجه خدای قیوم را شناخته است. و در توجیه نظر حکما نیز می‌گوید، در دانش منطقی اثبات شده است که

علم کامل نسبت به معلول جز از راه علم به علت به دست نمی‌آید، همچنین علم به علت نیز جز از راه علم به معلول حاصل نمی‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج: ۴؛ ۱۱۲)

و در ادامه می‌گوید، به نظر می‌رسد که نزاع میان ابن عربی و غزالی و حکما نزاع لفظی باشد، زیرا هیچ بُعدی ندارد که مقصود همه آنها از خدا همان «ذات قدیم احدی» با صرف نظر از صفت الوهیت باشد و همه قبول دارند که ذات خداوند با صرف نظر از هر نوع صفتی متعلق علم و معرفت واقع نمی‌شود. لیکن اختلاف ایشان در حقیقت وجود خداست که چیست؟ آیا حقیقت وجود خدا عین همان وجودی است که آن وجود قائم به ذات خداست، با این شرط که امور مغایر با ذات و قیود امکانی را از وی سلب کنیم؟ یا حقیقت وجود خدا عبارت است از موجود مطلق مقدس از اطلاق و تقیید؟ اولی عقیده حکما و دومی نظر ابن عربی و پیروانش است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج: ۴؛ ۱۱۲).

توضیح سخن ملاصدرا این است که، از نظر فلاسفه، وجود مفهومی عام و گسترده است که شامل وجود خدا و ماسوی الله می‌شود و خدا و ماسوی الله هر دو مصداق مشترک وجودند، لیکن

بهارنژاد

در اطلاق وجود به خدا آن را از قیود امکانی و اضافی سلب می‌کنیم و او را به صورت وجود مطلق لحاظ می‌کنیم. اما در نظر ابن عربی وجود مفهوم مشترک میان خدا و موجودات نیست بلکه خدا موجود مطلق بری از اطلاق و تقیید است.

به بیان دیگر، حکما خدا را «وجود لابشرط قسمی» اما ابن عربی و عرفا خدا را «وجود لابشرط مقسمی» می‌دانند. در لابشرط مقسمی مطلق بودن برای او قید نیست، بلکه عنوان مُشیر دارد که از طریق آن به ذات احدی اشاره می‌کنیم (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج: ۱، ۱۹۳، ۲۴۴، و ۲۶۹).

به نظر می‌رسد که توجیه ملاصدرا قابل قبول نیست و مصداق «ما لایرضی به صاحبه» است. زیرا همان طور که پیش از این اشاره کردیم، خود ابن عربی در کتاب فصوص الحکم (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۱) این احتمال را که ملاصدرا می‌گوید،

در دانش منطق اثبات شده است که علم کامل نسبت به معلول جز از راه علم به علت به دست نمی‌آید، همچنین علم به علت نیز جز از راه علم به معلول حاصل نمی‌گردد،

خودش مطرح کرده است:

....، نعم تُعرف ذات قديمةً ازلیّةً، لا يُعرف أنّها إله حتى يُعرف المألوه.

اثبات وجود ذات قدیم همان اثبات وجود علت است و ذات قدیم نسبت به معالیل خود عالم و آگاه است. علاوه بر این، گفتیم که اختلاف ابن عربی با حکما و غزالی هم در روش اثبات وجود خداست هم در موضوع معرفت و شناخت. حکما و غزالی میان مقام ذات خدا (الله) و مقام الوهیت (اسما و صفات) وی تفاوتی قائل نشده‌اند. بدین معنا که می‌گویند، انسان هم توانایی شناخت ذات خدا را دارد هم می‌تواند صفات و اسما او را بشناسد، در صورتی که ابن عربی میان معرفت مقام ذات و اسما و صفات خدا فرق می‌گذارد و می‌گوید، به هیچ وجه بشر راهی برای معرفت ذات خدا ندارد و معرفت انسان به خدا منحصر در شناخت اسما و صفات اوست. افزون بر این، ابن عربی علم را تابع معلوم می‌داند، در صورتی که حکما و غزالی معتقدند به تابعیت معلوم از علم. بنابراین، این اختلاف اختلافی اساسی و بنیادی است و نه اختلافی لفظی چنان که ملاصدرا می‌گوید.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله، در آغاز تصویری واضح و روشن از تعریف علم از منظر منطقیان و فیلسوفان و برخی

از عرفا و متکلمان ارائه گردید. سپس به محل نزاع مسئله ازسوی ابن عربی از یک سو و فلاسفه و غزالی از سوی دیگر پرداختیم و نمونه‌هایی از ادعاهای هریک را بیان کردیم و، درنهایت، داوری ملاصدرا و حکمیت وی میان ابن عربی و فلاسفه را مطرح ساختیم. لیکن توجیهاات ملاصدرا را نپذیرفتیم و درواقع توجیهاات وی مصداق این سخن است که «ما لایرضی به صاحبه». طرح این مسئله توسط ابن عربی حائز اهمیت فراوان است، از این نظر که تبیین‌کننده رابطه حقیقی و واقعی است - نه ذهنی و آرمانی که در تفسیر فیلسوفان است - میان انسان، جهان و خدا. ابن عربی در این نظریه و تحلیل و تفسیر آن از خدای متشخص و متعین سخن گفته است، یعنی خدایی که انسان می‌تواند با او رابطه عشق و عاشقی، رب و مربوبی، الوهیت و ربوبیت برقرار کند. این نوع تفسیر از خدا به مراتب از تفسیر اهل نظر درباره خدا به خدای پیامبران نزدیک‌تر است.

مهم‌ترین نکته در این نظریه ابن عربی این است که او از خدای معتقد فیلسوفان و متکلمان به خدای پیامبران و عرفا عدول کرده است زیرا، چنانچه در نظرات اهل نظر درباره خدا و تعریف و توصیف او دقت شود، معلوم می‌گردد که خدای مورد نظر آنها مفهوم یا صورتی ذهنی بیش نیست. مفهومی از قبیل «محرک نامحرک»، «واجب الوجود»، «علت نخستین» و نظایر آن. لیکن خدای معتقد ابن عربی موجود متعین شخصی<sup>۱</sup> است که انسان می‌تواند با او سخن بگوید و او نیز با انسان سخن می‌گوید. او موجودی است که در عالم دخل و تصرف می‌کند و در آن حکمرانی می‌نماید. از نظر ابن عربی، حتی اثبات یک ذات ازلی قدیم نمی‌تواند دارای چنین صفاتی باشد زیرا، به فرض اثبات چنین خدایی توسط عقل نظری، او غیب مطلق است که در عالم چیزی از او ظهور و تجلی نمی‌کند. این خدا دارای حق حاکمیت و حکمرانی و قدرت دخل و تصرف در جهان است. آن خدایی است که خود را در کسوت «رب» و «الوهیت» یعنی در مظهریت اسما و صفات متجلی کرده است.

---

1. Personal God.

## منابع

- آملی (۱۴۲۶ ق/۲۰۰۵)، نص النصوص فی شرح الفصوص، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی  
 ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴)، التعليقات، به تحقیق عبدالرحمان بدوی، مرکز النشر-مکتب الاعلام الاسلامی  
 ابن عربی (۲۰۰۲/۱۴۲۳)، الفتوحات المکیه، به تصحیح دکتر محمود مطرچی، بیروت: دارالفکر  
 \_\_\_\_\_ (۲۰۰۳)، کتاب المعرفه، به تحقیق: محمد امین ابو جوهر، دمشق، دارالتکوین  
 \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، فصوص الحکم (با تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی)، انتشارات الزهراء  
 تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون  
 ارسطو (۱۳۷۶)، مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، انتشارات حکمت  
 جامی (۱۳۸۱)، نفعات الانس من حضرات القدس، به تصحیح محمود عابدی، انتشارات روزنامه اطلاعات  
 حسن زاده آملی (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات  
 خوارزمی (۱۳۷۹)، شرح فصوص الحکم، به تحقیق حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی  
 غزالی (۱۴۲۴)، مقاصد الفلاسفه، به تحقیق و تعلیق احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه  
 طوسی (۱۴۰۳)، شرح الاشارات والتنبیها، دفتر نشر کتاب  
 قیصری، شرف الدین (۱۴۲۳ ق)، شرح فصوص الحکم، انوارالهدی  
 کاشانی (۱۳۸۳)، شرح فصوص الحکم، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی  
 ملاصدرا (۱۳۸۷/۱۴۲۹)، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار