

A Comparative Study of the Views of Rumi and Ibn Arabi on the State of Observation and Certainty

Roghayeh Shafaq*

Ramin Moharrami**

Shokrollah Pouralkhas***

Asgar Salahi****

Abstract

'Observation and certainty' is a mystical condition. Mystics observe the intuitions of manifestations and confidently call the proof of the truth of things, without any doubt (certainty). In this comparative study, the authors, while examining the type of Ibn Arabi and Rumi's perception of the mystical state of 'observation' and 'certainty', have revealed the common and different thoughts, beliefs, and experiences of these two scholars in the field of Sufism and Islamic mysticism. This study is based on the descriptive-analytical method, explaining the commonalities and structural and general differences. The results of the study show that Ibn Arabi and Rumi use observation in relation to manifestation. They believe that observation is about observing the manifestations of God, not God himself. However, Ibn Arabi presents a different discussion of revelation and believes that revelation is higher than observation. In describing the first and second levels of certainty, Rumi presents two aspects of knowledge and insight, and both thinkers believe that it is certain that man has some vision and insight. Moreover, the last point regarding 'certainty' is when God puts the mystic in the essence of the work and in the occurrence of a mandatory sentence. Ibn Arabi tries not to step outside the scope of Shari'a in explaining certainty. That is why, in his view, certainty has a religious and mystical value, the condition of which depends on worship.

Keywords: Observation, Revelation, Manifestation, Certainly, Ibn Arabi, Rumi

* PhD Candidate in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

** Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran (Corresponding Author Email: moharami@uma.ac.ir)

*** Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

**** Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

نوع مقاله: پژوهشی

سال پانزدهم، شماره اول، پیاپی ۴۶، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۱۱۹-۱۳۶

Doi: 10.22108/JPLL.2021.127372.1580

بررسی تطبیقی آرای مولوی و ابن عربی در باب احوال مشاهده و یقین

رقیه شفق کلوانق*

رامین محرمی**

شکراله پورالخاص***

عسگر صلاحی****

چکیده

«مشاهده و یقین» از احوال عرفانی است. عارفان، شهود تجلی ذات را مشاهده، و طمأنینه دل بر حقیقت اشیاء را، بدون هیچ شک و ظنی، یقین می‌نامند. نگارندگان در این پژوهش، به بررسی نوع تلقی ابن عربی و مولانا از احوال عرفانی مشاهده و یقین پرداخته‌اند؛ نیز اندیشه‌ها، باورها و تجربه‌های مشترک و متفاوت این دو اندیشمند حوزه تصوف و عرفان اسلامی را در این باب بازنموده‌اند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، مبتنی بر تبیین وجوه اشتراک و اختلاف ساختاری و کلی است. براساس یافته‌های پژوهش، ابن عربی و مولوی مشاهده را در ارتباط با تجلی به کار می‌برند و بر آن‌اند که منظور از مشاهده، مشاهده تجلیات حق است، نه خود حق؛ ولی ابن عربی بحثی متفاوت از مکاشفه نیز ارائه می‌دهد و عقیده دارد مکاشفه از مشاهده بالاتر است. مولوی در توصیف مراتب اول و دوم یقین، دو وجه دانش و بینش را مطرح می‌کند. هر دو اندیشمند بر آن‌اند که یقین چیزی است که انسان در آن بر بصیرت و بینش باشد و حق‌الیقین زمانی پدید می‌آید که خداوند، عارف را در نفس‌الامر و واقع حکمی واجب بر او و یا در خطاب به خود قرار دهد. ابن عربی می‌کوشد در تبیین یقین‌شناسی، خارج از دایره شریعت قدم بردارد؛ به همین علت است که یقین در نظر او ارزشی دینی و عرفانی دارد که شرط دستیابی به آن در گرو عبادت است.

واژه‌های کلیدی

مشاهده؛ مکاشفه؛ تجلی؛ یقین؛ ابن عربی؛ مولوی

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران، rogayeshshafag93@gmail.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران (نویسنده)

مسئول، moharami@uma.ac.ir

*** استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

sh_poualkhas@uma.ac.ir

**** دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

a_salahi@uma.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۱

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۱۱/۲۲

۱- مقدمه

«مشاهده و یقین» نزد صوفیان از احوال عرفانی است. با وجود اختلاف نظر در برخی دیدگاه‌ها، معیار غالب در تشخیص احوال و مقامات در تعالیم صوفیان، دیدگاه‌های سراج طوسی در *اللمع فی تاریخ التصوف الإسلامی* است. به نظر می‌رسد سراج طوسی، از پیشگامان و نویسندگان متقدم صوفیه، برای نخستین بار از تقسیم‌بندی احوال و مقامات در اثر خود سخن به میان آورده و سخنان صوفیان نسل اول را در این باب بیان داشته است؛ از رهگذر چنین تقسیم‌بندی، مشاهده و یقین آخرین مراتب احوال عرفانی به شمار می‌رود (سراج طوسی، ۱۴۲۱ ق: ۴۱). همه کسانی که در باب احوال سخن گفته‌اند، این نکته را مهم‌ترین ویژگی‌های حال در مقابل مقام دانسته‌اند که احوال از مواهب است که خداوند به صرف فضل خود به بنده عطا می‌کند؛ برخلاف مقامات که با ریاضت و مجاهده حاصل می‌شود و اکتسابی است. قشیری می‌گوید: «مقام آن بود که بنده به منازل متحقق گردد بدو به‌لونی از طلب و جهد و تکلف و مقام هرکسی جای ایستادن او بود بدان نزدیکی و آنچه به ریاضت یابد... حال نزدیک قوم معنی‌ای است کی بر دل درآید بی‌آنک ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی و آن از شادی بود یا از اندوهی یا بسطی یا قبضی یا شوقی یا هیبتی یا جنبشی، احوال، عطا بود و مقام، کسب و احوال از عین جود بود و مقامات از بذل مجهود» (قشیری، ۱۳۸۸: ۹۱-۹۲). از سوی دیگر و برخلاف این سخنان، برپایه دیگر تعالیم صوفیان، احوال ثمره اعمال است و هرکس در اصلاح اعمال نکوشد از احوال بهره‌ای نمی‌برد (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۹۶).

مشاهده در لغت به معنی دیدن به چشم، نگرستن و نزد ارباب سلوک، عبارت از رؤیت حق به چشم دل است (تهانوی، ۱۸۶۲ م: ۱۵۴۵) و مشاهده «از کسی درست آید که به وجود مشهود قائم بود نه به خود و تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد، مشاهده او نتوان کرد و شهود تجلی ذات را مشاهده گویند» (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۷۹۱). سراج طوسی بر آن است که رؤیت خداوند در قلب، باعث کم‌رنگ شدن سایر امور در دیدگان سالک می‌شود و در برابر عظمت خداوند ناچیز می‌نماید؛ به‌طوری که جز خداوند در دل سالک چیز دیگری باقی نمی‌ماند (سراج طوسی، ۱۴۲۱ ق: ۶۲). عمرو بن عثمان مکی عقیده دارد: «مشاهده همان است که دل‌ها از غیب و با کمک خود غیب، دریافت می‌کند و آن را عیان نمی‌سازند و وجدشان را آشکار نمی‌کنند» (همان: ۶۳). هجویری در *کشف‌المحجوب* از دو گونه مشاهده نام می‌برد که محصول صحت یقین و غلبه محبت است. او معتقد است اگر انسان با مجاهده و ترک امیال نفسانی، چشم سر را از نگرستن به محرّمات محفوظ دارد، قطعاً خداوند را با همین چشم سر مشاهده می‌کند؛ پس مشاهده باطن مقرون به مجاهده ظاهر است (هجویری، ۱۳۷۶: ۴۲۹). باید توجه داشت که مشاهده و مکاشفه با یکدیگر اختلاف جوهری ندارند؛ بلکه هر دو از یک سنخ و از جنس حضور و قرب است: «المشاهدة بمعنی المداناة و المحاضرة؛ و المكاشفة و المشاهدة تتقاربان فی المعنی» (سراج طوسی، ۱۴۲۱ ق: ۶۳). شهود از مراتب یقین است؛ چنانکه سراج طوسی به آن اشاره می‌کند: «المشاهدة حال رفیع، و هی من لوائح زیادات حقائق یقین» (همان). ابن عربی مشاهده را رؤیت اشیاء به دلایل توحید می‌داند که عبارت است از: مشاهده خلق در حق و دیگری مشاهده حق است در خلق که از آن، به رؤیت حق در اشیاء تعبیر می‌کند. سومین نوع مشاهده از منظر ابن عربی، مشاهده حق بدون خلق است و آن درواقع حقیقت یقین بدون شک است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۴۰۱). درواقع از این تعریف ابن عربی، ارتباط تنگاتنگ دو حال عرفانی مشاهده و یقین

استنباط می‌شود که این دو لازم و ملزوم یکدیگرند.

نشان دادن واقعه شهودی و تنزل آن در سطح ادراک حسی بشر کاری دشوار است. سخن از حقیقتی است که با چشمان حسی رؤیت پذیر نیست؛ از این رو چون عوام از درک چنین واقعه علوی عاجز بودند، هجمه‌ای علیه گفتار و نوشتار برخی صوفیان نسل اول شکل گرفت و آنان را در مظان اتهام به بدعت و کفرگویی قرار داد. به استناد تاریخ تصوف، صوفیانی مانند بایزید بسطامی و حلاج، محصول چنین نگرشی بودند. این دو شخصیت برجسته متصوفه از نوعی مشاهده حق تعالی سخن به میان می‌آوردند که نیکلسون آن را «وحدت شهودی» می‌نامید. نظریه وحدت شهودی بعدها در نظریه وحدت وجود ابن عربی تلطیف شد. البته نیکلسون مخالف این باور بود و اعتقاد داشت که باید تفاوت‌های معنایی میان وحدت وجود و وحدت شهود قائل شویم و نباید بعضی تعبیرات صوفیه را بر نظریه وحدت وجود ناظر بدانیم. او سبحانی گفتن بایزید و انا الحق حلاج را که در آن تنزیه ذات الهی است، بر وحدت شهود ناظر می‌داند که با وحدت وجود ابن عربی تفاوت دارد (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۵۷).

مولوی وحدت شهود را توحید الهی می‌داند که از راه کشف و شهود عرفانی به دست می‌آید؛ نه به شیوه متکلمان و به واسطه برهان‌ها و قیاس‌های عقلانی؛ مولوی در تعریض به آنان گفته است:

جز به مصنوعی ندیدی صانعی با قیاس اقتـرانی قانـعی
(مولوی، ۱۳۸۶، د ۵: ۶۶۶)

همایی برخلاف نیکلسون، تفاوت‌های معنایی بین وحدت شهود و وحدت وجود قائل نیست و بر آن است که لازمه وحدت شهود یا توحید شهودی این نیست که قضیه وحدت وجود باطل باشد؛ بلکه وحدت شهود با وحدت وجود بیان‌شده عارفان و صوفیه منافات ندارد (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۴).

البته سخن گفتن به زبان رمز، به سبب برخی دشمنی‌ها و قشری‌نگری‌های علمای شریعت، بعد از مرگ حلاج، در میان متصوفه متداول بود. آنان برای در امان ماندن از تبعات بیان صریح تجارب شهودی که گاهی رنگ و بوی کفر از آن به مشام می‌رسید، ناچار بودند زبان سمبولیک و اصطلاحات خاص وضع کنند و اعتقاد داشتند که اهل حال، خود از ظاهر سخن به باطن آن پی می‌برند.

چون صفیری بشنوی از مرغ حق ظاهرش را یاد گیری چون سبق
وانگهی از خود قیاساتی کنی مر خیال محض را ذاتی کنی
اصطلاحاتی ست مر ابدال را که نباشد زان خبر غفـال را
(مولوی، ۱۳۸۶، د ۱: ۱۵۰)

هدف نماد یا سمبل، انتقال یا دلالت بر چیزی نیست؛ بلکه تبیین حقیقتی بیان‌ناپذیر است و فرق سمبل با تمثیل نیز در این مقوله است. در نظام تمثیلی، معانی و ارتباطها در عین نامحدود بودن و طلب بینش عمیق، باز در محدوده زبان و بیان توصیف، و با فهم عمیق، لایه‌های تازه‌ای از معنا روشن می‌شود؛ ولی در نماد، این معانی و ارتباطات به صورت شهودی مکشوف خواهد شد (شولم، ۱۳۹۲: ۵۰).

یقین در لغت به معنی اعتقاد جازم و قطعی و در نزد اهل سلوک، اعتقاد قلبی است که در صورت شک و تردید مشکک نیز زائل نشود (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۱۹۴). جرجانی در *التعریفات*، یقین را علمی می‌داند که در آن

تردید و شکی نیست و در اصطلاح، رؤیت عیان است به قوت ایمان و نه حجت برهان و گفته‌اند: «یقین، مشاهده غیب‌هاست به صفای دل‌ها و ملاحظه اسرار است به محافظت افکار و نیز گفته‌اند: طمأنینه دل است بر حقیقت اشیاء... و برداشته شدن هر شک و ریب» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۱۳). سراج طوسی در تبیین حال یقین، آن را سه وجه می‌داند: علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین (سراج طوسی، ۱۴۲۱ ق: ۶۴). ابن عربی ضمن قبول مراتب یقین، بر آن است که علم‌الیقین در واقع نپذیرفتن شبهات وارد شده از خاطر است. در تعریف ابن عربی، عین‌الیقین به مشاهده و کشفی اطلاق می‌شود که در آغاز و یا بعد از علم‌الیقین حادث می‌شود و حق‌الیقین علمی است که به واسطه علت، بعد از عین‌الیقین حاصل می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۶: ۵۵۸)؛ به عبارت دیگر، یقین به اعتبار اینکه گاهی تصدیق نظری است و گاهی مشاهده عینی و گاه اتصال وجودی، به علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم می‌شود (معلمی، ۱۳۸۶: ۱۱۰). حال «مشاهده و یقین» ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند و در واقع «مشاهده و یقین» همان مرتبه «عین‌الیقین» است.

قشیری در رساله خود سخنان مشایخ متقدم صوفیه را در باب یقین بیان کرده و بر آن است که جنید بغدادی یقین را علمی می‌داند که در دل قرار گرفته است و تغیر بدان راه ندارد و با مشاهده غیب، هرگونه شک و ریب را زایل می‌کند. سهل تستری ضمن قبول نظر جنید، نتیجه می‌گیرد که چون یقین از حق تعالی بر دل پیدا می‌شود، از مواهب است و اکتسابی نیست. تستری با استناد به قول معروف «لَوْ كُشِفَ الْعِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا»، سرآغاز یقین را مکاشفه و پس از آن را معاینه و پایان آن را مشاهده می‌داند (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۷۱ و ۲۷۲). ابوبکر وراق برای یقین سه وجه قائل است: خبر، دلالت، مشاهدت. وراق نیز همانند نوری، به ارتباط تنگاتنگ «مشاهده و یقین» اشارت دارد: «یقین بر سه وجه باشد؛ یقین خبر است و یقین دلالت است و یقین مشاهدت است... یقین، مشاهده بود؛ یعنی که اندر مشاهده یقین بود که درو شک نه؛ زیرا که مشاهده نبود آن را که باور ندارد آنچه از او بود» (همان: ۲۷۵ و ۲۷۶).

شاید بتوان اذعان داشت یکی از پخته‌ترین و کامل‌ترین تعاریف یقین، در مصباح‌الهدایه عزالدین کاشانی آمده است. توجه کاشانی در شرح ابعاد مختلف حال یقین به یقین شهودی است. او با استعانت از شیوه تمثیلی بر آن است که یقین مبتنی بر ظهور نور حقیقی در حالت کشف حجاب بشری است و این به واسطه وجد و ذوق حاصل شده است و عقل و نقل را بدان راهی نیست. در واقع کاشانی اعتقادی بر تعدد انوار ندارد؛ بلکه در نظرگاه او، نور بیش از یکی نیست؛ ولی مراتبی دارد؛ اگر بدون حجاب بشری ساطع شود، موسوم به نور یقین است و چنانکه توأم با بقای وجود و متعلق به صفات بشری باشد، به درجه نور حقیقی نرسیده است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۷۵).

ابن عربی و مولانا در آثار خود، متأثر از آبخورهای مشترک فکری، از ایده‌ای نسبتاً مشابه سخن گفته‌اند. این ایده در دلالت کلی خود بر احوال عرفانی مشاهده و یقین دلالت دارد. البته تعریف و تفسیر ابن عربی از این دو مبحث عرفانی، جامع‌تر و کامل‌تر از مشایخ سلف و متقدمان صوفیه و حتی مولانا است و گاه در نظریات وی، ابداعات و نوآوری‌هایی دیده می‌شود که بیانگر هنجارشکنی و برون‌رفت از تقلید صرف تلقی می‌شود. در حالت کلی، مولانا و ابن عربی ضمن بحث از مشاهده، از مباحث مرتبط با این حال عرفانی یعنی رؤیت، مکاشفه و تجلی نیز سخن گفته‌اند. این دو اندیشمند در موضوع «یقین» نیز ضمن قبول مراتب سه‌گانه مرسوم بین متصوفه، با تمسک به تمثیلات گوناگون، در پی ارائه تفکرات نو عرفانی هستند که سهم ابن عربی در نوآوری، بیشتر از

مولاناست. نگارندگان در این جستار، ضمن بررسی نوع تلقی ابن عربی و مولانا، از احوال عرفانی مشاهده و یقین، اندیشه‌ها، باورهای و تجارب مشترک و متفاوت این دو اندیشمند بزرگ اسلام را در این باب بازنموده و تطبیق داده‌اند.

۱-۱ پیشینه پژوهش

پژوهش‌های بسیاری در موضوع احوال عرفانی نگاشته شده است. این پژوهش‌ها را می‌توان در دو دسته بررسی کرد: دسته اول مقالاتی است که به صورت پراکنده، به جنبه‌هایی از اشتراکات عرفانی اندیشه‌های ابن عربی و مولانا اشاره دارد. شماری از پژوهش‌هایی که در مقام بحث تطبیقی اندیشه‌های ابن عربی و مولانا برآمده، عبارت است از:

مقاله «تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی» از سید حسن امین (۱۳۷۹). نویسنده این مقاله با بررسی تاریخی مرادفات مولانا با ابن عربی و صدرالدین قونوی، در پی پاسخ به این پرسش است که آیا با اثبات تاریخی مراد و ملاقات میان این دو شخصیت می‌توان به این نکته رسید که مولانا تحت تأثیر افکار ابن عربی واقع شده است. نگارنده بر آن است که داشتن صرف ارتباط و تعامل، نمی‌تواند دلیل کافی برای اثبات این مدعا باشد (امین، ۱۳۷۹: ۳).

مقاله «مشترکات ابن عربی و مولوی در حوزه اندیشه عرفانی» از شریفیان و وفایی بصیر (۱۳۹۰). نویسندگان در این مقاله به برخی مشترکات اندیشه عرفانی ابن عربی و مولانا مانند وحدت وجود، انسان کامل، آدم ابوالبشر، اعیان ثابت، عدم و عرض، تجلی، عقل جزوی و وهم، زن و ابلیس توجه دارند (همان: ۹۶).

دسته دوم مقالاتی است که به احوال عرفانی مشاهده و یقین در اندیشه ابن عربی پرداخته‌اند:

مقاله «عین‌القلب، عین‌البصیرة و عین‌الیقین در آثار محی‌الدین ابن عربی» از زمانی و قاسمی (۱۳۹۰). نویسندگان بر آن‌اند که مرحله دوم یقین (عین‌الیقین) مراتبی دارد که قلب عارف در مقام موجودی رحمانی، جلوه‌گاه آتم آثار خداوند است (زمانی و قاسمی، ۱۳۹۰: ۱۱۶).

مقاله «یقین‌شناسی در عرفان ابن عربی» از خسروپناه و خونمیری (۱۳۹۸). نویسندگان ضمن تبیین مراتب یقین در نظرگاه ابن عربی، بر آن‌اند که ابن عربی به «یقین بلا محل» اعتقاد داشته که با دیدگاه کلی او درباره عرض در تضاد است (همان: ۱۳).

مقاله «مفهوم‌شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی» از حاجی اسماعیلی و همکاران (۱۳۹۲). نویسندگان در این مقاله ضمن واکاوی اندیشه مولوی درباره ایمان، یکی از مراتب ایمان را مبتنی بر شهود و رؤیت باطنی یا کشف شهود عرفانی می‌دانند و در قسمت‌های مختلف نوشتار خود به بحث مشاهده و یقین در نظرگاه مولوی اشاره دارند (همان: ۷۰).

بررسی نویسندگان این مقاله نشان می‌دهد، تحلیل تطبیقی جامعی از موضع ابن عربی و مولانا، دو شخصیت تأثیرگذار در حوزه عرفان و تصوف اسلامی، نسبت به دو مقوله مشاهده و یقین به عمل نیامده است.

۲-۱ روش پژوهش

روش پژوهش در این نوشتار، توصیفی - تحلیلی براساس مستندات کتابخانه‌ای است و مبنای بحث تطبیقی، مکتب تطبیقی امریکایی است. این مکتب مقولات فرهنگی و ادبی را به مثابه یک کلیت، فراسوی مرزها می‌بیند و

بدون اصالت قائل شدن به رابطه تاریخی، روابط فرهنگی و ادبی را فارغ از قید اثبات‌گرایی بررسی می‌کند (Lawall, 1988: 3; Wellek, 1970: 4). امروزه دیگر مطالعات تطبیقی آن مفهوم محدود و سنتی را ندارد و می‌تواند در رشته‌های مختلف به قرائت‌های موازی آثار و مقولات فرهنگی اطلاق شود (رک. پین، ۱۳۸۲، ۶۳-۶۵؛ Ning, 2001: 61). از رهگذر چنین نظریه‌ای باید به اندیشه‌های ابن عربی اندلسی، صوفی غرب دنیای اسلام و مولانا که متعلق به شرق دنیای اسلام است، در چهارچوب مکتب تطبیقی امریکایی نگریسته شود.

۲- بحث و بررسی

۲-۱ مشاهده از دیدگاه ابن عربی و مولوی

ابن عربی مشاهده را رؤیت اشیا به دلایل توحید می‌داند و بر آن است که مشاهده متضمن سه معناست (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۴۰۱). شیخ اکبر برعکس برخی متصوفه، مکاشفه و مشاهده را یکی نمی‌داند. در نظر او، متعلق مکاشفه، معانی و متعلق مشاهده، ذوات و موجودات است. در این حالت، شیخ مشاهده را در حکم مسما و مکاشفه را در حکم اسما می‌داند و بر آن است که مکاشفه از مشاهده از نظر جایگاه والاتر و اتم است؛ زیرا «مکاشفه تمام‌تر است، چون لطیف‌تر است؛ بنابراین مکاشفه، کثیف‌تر است؛ لطیف می‌کند و لطافت می‌بخشد در صورتی که مشاهده، لطیف را تکثف و تراکم می‌دهد... وقتی محرکی را مشاهده کردی، به واسطه کشف، محرک آن را می‌طلبی؛ چون از راه کشف می‌دانی که وی را حرکت‌دهنده‌ای است؛ از این روی علم به دو معلوم تعلق می‌گیرد و دیده که برای مشاهده است به یک معلوم تعلق می‌گیرد؛ لذا به واسطه کشف، آنچه به وسیله شهود ادراک نمی‌شود، ادراک می‌شود و کشف، آنچه را در شهود مجمل است، تفصیل می‌دهد» (رک. همان: ۴۰۵ و ۴۰۶).

درواقع مکاشفه، دفع حجاب است که درک آن با حواس ظاهر ممکن نیست (تهانوی، ۱۸۶۲ م: ۱۲۵۴). شهود نیز دلالت بر دیدار حق با چشم دل دارد که مستلزم گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال است (همان: ۷۳۸). این بدان معناست که عارف پس از طی مراحل از سلوک، قادر به درک تجلی حق در عالم و درک امور غیبی می‌شود. قیصری در تبیین منظور ابن عربی در شرح فصوص الحکم بر آن است که «کشف و شهود در عرفان به معنای اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی است که در ماورای حجاب است از روی وجود [یعنی وجدان آنها به گونه‌ای که مکاشف متحقق به حقیقت مکشوف گردد (مقام حق‌الیقین)] و یا از روی شهود [و رؤیت که همان مقام عین‌الیقین است]» (قیصری، ۱۳۸۴: ۱۲۷).

موضوع مشاهده ارتباط نزدیکی با تجلی دارد و آن در مکتوبات شیخ و آثار متصوفه بر سه نوع است: تجلی ذات، تجلی صفات، تجلی افعال. نخستین تجلی که بر قلب سالک می‌آید، تجلی افعال است و بعد از آن تجلی صفات و ذات است؛ زیرا افعال آثار صفات هستند و صفات منظوری در ذات‌اند. متصوفه شهود تجلی افعال را محاضره می‌نامند و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده نامند (سعیدی، ۱۳۹۲: ۹۷۲).

ابن عربی در فتوحات مکیه برخلاف برخی صوفیان، مکاشفه را والاتر و تمام‌تر از مشاهده می‌داند و به دلایلی که در بالا ذکر شد، بر آن است که مکاشفه بر سه معنی علم و حال و وجد استوار است. مشاهده در نظر شیخ، راهی به سوی علم است و مکاشفه غایت آن راه و حصول آن علم تلقی می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۴۰۶). البته با مراجعه به رساله غوثیه که نجیب مایل هروی جزو رسایل ابن عربی آورده است، نظریه بالا بودن مکاشفه از

مشاهده رد می‌شود. در این رساله آمده است: «اول مرتبه که دیده دل سالک گشاده شود به عالم غیب و حیرت از آن عالم، مشهود او گردد آن را وجد نامند... چون آن وجد زیاده شود و ظاهرتر گردد، آن را کشف می‌خوانند و چون آن کشف زیاده شود، آن را معرفت خوانند و صاحب آن را عارف گویند و چون آن معرفت زیادتر شود و ظاهرتر گردد، آن را مشاهده گویند و چون تمام حجاب بیرون آید او را معاینه گویند و تجلی عبارت است از: کشف و شهود ذات و صفات» (همان، ۱۳۶۷: ۴۳ و ۴۴). آنچه از این متن بر می‌آید کاملاً برعکس مطلبی است که ابن عربی در فتوحات مکیه بیان می‌دارد؛ نظریات ابن عربی که گرانیگاه عرفان اسلامی است، چنین آرای متلاطم و آشفته‌ای را بر نمی‌تابد.

در نظرگاه ابن عربی باید بین «رؤیت» و «مشاهده» فرق قائل شد. بر این مبنا، مشاهده دراصل شهود شاهی است که از حق در قلب باشد و اینگونه شاهد، نشانه و علامتی را می‌طلبد؛ درحالی‌که رؤیت اینگونه نیست. در باور ابن عربی، رؤیت درواقع رؤیت مشاهده‌گر است با بصر (چشم) نه بصیرت (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۶: ۵۳۹). ابن عربی برای تبیین تفاوت رؤیت و مشاهده، مثال قرآنی می‌آورد که موسی ^(ع) گفت: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ؛ پروردگارا خودت را به من بنما تا تو را رؤیت کنم» (اعراف: ۱۴۳). در این مثال، حضرت موسی ^(ع) هیچ‌وقت از مشاهده «اشهدنی» سخن نگفته است؛ زیرا خداوند در مقام مشهود، از موسی ^(ع) هیچ‌وقت غایب نبود. ابن عربی این تفاوت را در ابیات زیر چنین می‌سراید:

فـرؤیـة الله لاتطـاق	فانـها کلـها محـاق
فلـو اطـاق الشـهوـد خلـق	اطـاقـة الارض و الطـباق
فلـم تـکن رؤیـتی شـهوـداً	و انـما ذلـک انـفـهاق

«رؤیت خداوند را توانایی نیست؛ چون کلاً در محاق و نابودی است. اگر خلق توان شهود را داشتند، زمین و آسمان‌ها هم توان آن را داشتند. پس رؤیت من شهود او نیست؛ بلکه آن لبریز شدن است» (همان، ج ۹: ۴۰۲ و ۴۰۹). مولوی پیرو نگاه عارفانه خود در بحث کشف و شهود، از تجلی سخن می‌گوید که در پیوند مستقیم با مشاهده است. او عقیده دارد حق تعالی (فاعل مطلق)، بدون تصور صورت است؛ زیرا صورت در دست او ابزاری برای تجلی بر موجودات هستی است تا صورت موجودات به واسطه صورت بی‌صورتی خداوند، نهایت کمال و غایت جمال و قدرت گیرند؛ از این رو جهان هستی تجلی‌گاه حضرت حق است و تجلی حضرت حق، عالم هستی را در ظهور آورد.

فَاعِلٍ مُّطْلَقٍ یَقِینُ بـی صورت است	صورت اَنْدَرِ دَسْتِ او چون آلت است
کَهْ گَهْ آن بـی صورت از کُتْمِ عَدَمِ	مَر صُورَ را رو نِمَایَد از کَرَمِ
تا مَدَدَ گیرد از هر صـورتی	از کَمال و از جَمال و قُدرتی

(مولوی، ۱۳۸۶، د ۶: ۹۵۱)

صورت از بی‌صورت آید در وجود	هم چنانک از آتشی زاده‌ست دود
کمترین عیب مُصَوَّرَ در خِصال	چون پِیایی بی‌نی‌اش آید مَلال
حیرتِ مَخْضُ آرَدَتِ بی‌صورتی	زاده صد گون آلت از بی‌آلتی

بی ز دستی دست‌ها بافد همی جان جان سازد مُصَوَّر آدمی
(همان: ۹۵۰)

درواقع ابن عربی نیز بر آن است که صورت‌های گوناگون و مشاهده آنها بدان معنی نیست که کل، تابع صورت مشاهده است؛ یعنی خداوند به واسطه صورت‌های گوناگون، بر آن است که جلوه‌هایی از کمال و جمال و جبروت خود را در پهنه هستی بنمایاند. ابن عربی با گریز به مثال «دحیه کلبی» که گهگاه جبرئیل در صورت این جوان زیبارو بر پیامبر مکرم اسلام^(ص) ظاهر می‌شد، توضیح می‌دهد که علم‌نداشتن به مشهود از حیث نسبت آن است نه از حیث آنچه مشاهده می‌شود؛ چنانکه اصحاب پیامبر، هنگامی که جبرئیل را در صورت دحیه کلبی دیدند، نگفتند که گویی که هموست؛ بلکه گفتند او دحیه است؛ درحالی که در نفس الامر دحیه نبود. آنان در واقع صورت جسمی را می‌دیدند که بر آن نام دحیه اطلاق می‌شد؛ از این رو چون صورت را مشاهده کردند، گمان کردند که «کُل» تابع این صورت است؛ درحالی که اینگونه نبوده است. ابن عربی با آوردن این تمثیلات، در تلاش است توضیح دهد که تجلی خداوند، خود خداوند است. وقتی عارف این تجلی را به نظاره نشسته، در واقع مشاهده، تجلی است. اگر ادعا کند خود خداوند را دیده، از حیث نسبت آن است؛ به تعبیر دیگر، تفکیک و تمایز بین تجلی ذات و تجلی صفات، باعث تولید این نظر می‌شود که اصحاب پیامبر اسلام^(ص) نتوانستند فرق و تمایز بین دحیه و جبرئیل را تشخیص دهند و جبرئیل تجسد یافته در صورت دحیه را نشناختند (رک. ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۴۰۰).

مولوی عقیده دارد آدمی عاشق چیزی است که ندیده و نشنیده و فهم نکرده است؛ درحالی که شب و روز آن را می‌طلبد و در فیه مافیة ندای «بنده آنم که نمی‌بینمش» سر می‌دهد. او بر آن است که انسان از آنچه فهم می‌کند و می‌بیند، ملول و گریزان است. به همین سبب مولوی با عقیده فلاسفه که منکر رؤیت هستند، موافق است. او مشاهده حق را با گریز به نظر سنیان تفسیر می‌کند و اعتقاد دارد که تجلی خداوند، با وجود تعدد و گوناگونی، منحصر به فرد بوده است و اگر صدهزار تجلی کند هرگز یکی به یکی شباهت ندارد (مولوی، ۱۳۹۷: ۱۳۲)؛ یعنی دیدن حق، در نظرگاه مولوی، در واقع دیدن آثار و افعال خداوند در هر لحظه است که یک فعل به فعل دیگر شباهت ندارد. «در وقت شادی تجلی دیگر، در وقت گریه تجلی دیگر. در وقت خوف تجلی دیگر و در وقت رجا تجلی دیگر» (همان). مولوی با استنتاج از این مطلب، عقیده دارد چون تجلی افعال و آثار حق گوناگون است و به یکدیگر شباهتی ندارد، در نتیجه تجلی ذات خداوند نیز متعدد و گوناگون است (همان).

سؤالی که پیش می‌آید این است: آیا خداوند رؤیت می‌شود؟ ابن عربی در باب دویست و نهم از فتوحات المکیه به این پرسش پاسخ می‌دهد. او در بیان کیفیت مشاهده ربّ به روایت نبوی از پیامبر اکرم^(ص) تمسک می‌زند که از ایشان پرسیدند: «آیا خداوند را رؤیت کرده‌ای؟» و ایشان فرمودند: «نور ائی اراه؛ نور است چگونه بینمش؟». مولوی در تفسیر این روایت و بیان کیفیت مشاهده بر آن است که عالم کون، عالم تاریکی است و نور در واقع، همان حق مبین است؛ نور و ظلمت با هم جمع نمی‌شوند؛ همانطوری که شب و روز با هم جمع‌پذیر نیست؛ بلکه در حکم پوشش و لباسی، هریک از آن دو، دیگری را پوشانده است و خودش را ظاهر می‌کند؛ پس هرکس روز را ببیند، شب را نمی‌بیند و بالعکس؛ بنابراین «کار، ظاهر و باطن است. پس حق است و خلق، اگر خلق را مشاهده کردی، حق را نمی‌بینی، و اگر حق را دیدی، خلق را مشاهده نمی‌کنی، هیچ وقت حق و خلق را با هم

مشاهده نمی‌کنی، ولی آن را در این، و این را در آن مشاهده می‌کنی». در باور ابن عربی، این همان «شهود علم» است (همان: ۴۰۳).

منظور نظر مولانا از تجلی، در معنای اتم به تجلی ذات اشاره دارد. او عقیده دارد تجلی افعال و صفات نیز پرتوی از تجلی ذات حق تعالی تلقی می‌شود؛ از این رو عاشقان واصل، تجلیات الهی را که در پهنه هستی سریان دارد، مشاهده می‌کنند و عوام جز صورت ظاهری چیزی نمی‌بینند.

بهر دیده روشنان یزدان فرد	شش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نگرند	از ریاض حسن ربّانی چرند
بهر این فرمود با آن اسپه او	حَیْثُ وَاَیْتُمْ فَاتُّمَّ وَجْهُهُ
از قَدَحِ گَر در عطش آبی خورید	در درون آبِ حَق را ناظرید
آن که عاشق نیست او در آب در	صورت خود بیند ای صاحب بصر
صورت عاشق چو فانی شد درو	پس در آب اکنون که را بیند؟ بگو
حسن حق بینند اندر روی حور	همچو مه در آب از صنع غیور

(مولوی، ۱۳۸۶، د ۶: ۹۴۶)

در نظر مولانا، دلالت مخلوقات بر حضرت حق، جنبه آینه‌ای دارد؛ یعنی مخلوقات عین ظهور ذات حق تعالی هستند. راه شهود تجلیات حق نیز هم‌رنگی و داشتن صبغه الهی است. از این رهگذر انسان خاکی با داشتن رنگ خدایی، جان و حیات روحانی می‌یابد.

که بیا من باش، یا همخوی من	تا ببینی در تجلی روی من
ور ندیدی، چون چنین شیدا شدی؟	خاک بودی، طالب احیا شدی

(همان: ۸۳۵)

لازمه شهود حق، داشتن حواس باطنی است و مولوی با تأکید بر این اصل، بر آن است که حسی که بتوان با آن مشاهده حق را تجربه کرد، حس‌های این جهانی نیست؛ زیرا حس حیوانی اگر قادر بود آن صور و تجلیات را ببیند، آن موقع هر انسانی جزو اولیاء الله بود.

هست او محسوس اندر مکمنی	لیک محسوس حس این خانه نی
آن حسی که حق بر آن حس مظهر است	نیست حس این جهان آن دیگر است
حس حیوان گر بدیدی آن صور	بایزید وقت بودی گاو و خر

(همان: ۸۹۵)

مولوی در سخن از «مشاهده» یا مکاشفه عرفانی معتقد است که تنها راه رسیدن به چنین مقامی، از رهگذر ریاضت و تهذیب نفس حاصل می‌شود و نمی‌توان چنین تجربه شهودی را با قیاس و برهان‌های عقلانی توجیه کرد؛ از این رو اشعار ضد فلسفی مولانا در رد و انکار علم مکتسب و رد استنتاج با استدلال‌های عقلانی، گواه و ناظر بر این مدعا است. از سوی دیگر، او در زنجیره تناسب بین مشاهده و مرتبه دوم یقین، یعنی عین‌الیقین، که همان مرتبه کشف و شهود است، دو مقوله متفاوت دانش و بینش را پیش می‌کشد که در این مقام، دانش مرتبه

اول یقین و بینش همان کشف و شهود است؛ مولوی از این منظر، مرتبه اول یعنی علم‌الیقین را با دلایل عقلی و توجیه‌های استدلالی مرتبط می‌کند و در مراحل بعدی یعنی عین و حق، ابزارهای اندیشیدن و عقل را ناکارآمد و ناتوان می‌داند؛ ولی برجستگی و اهتمام ابن‌عربی در آن است که می‌کوشد بحث کشف و شهود و اثبات آن را با توجیهات عقلانی توأم کند (ابن‌عربی، ۱۳۸۶: ۹۳). البته گفتنی است که او وظیفه سنگینی بر عهده دارد؛ زیرا مشاهده و مکاشفه مبحثی ماورای عقل و برهان‌های عقلانی است. شیخ اکبر عقیده داشت «آنچه از راه گشایش دل بر انسان روشن می‌شود همیشه توأم با روشن‌شدن دلیل آن نیست، پس ممکن است که ولی چیزی را به استناد شهود خود مسلم بداند، اگرچه هیچ دلیلی و توجیهی برای آن نتواند ارائه کند» (همان: ۹۴). ابن‌عربی در فصوص‌الحکم بر آن است که می‌توانیم دو تلقی از مشاهده حق تعالی داشته باشیم: نگاه اول، نگاه اهل کشف و شهود و وجود است که اعیان موجودات را به منزله آینه وجود حق و اسماء و صفات او می‌نگرند و دیگر اینکه حق را معقول بدانیم و خلق را مشهود که این تلقی برای فلاسفه و متکلمان و مردم عوام است (همان: ۷۱).

۲-۲ یقین در نظرگاه ابن‌عربی و مولوی

ابن‌عربی در باب یقین در دو باب ۱۲۲ و ۲۶۹ فتوحات مکیه، ابعاد مختلفی از معنانشناسی و درک یقین را باز نموده است. او می‌گوید: «بدان که یقین را علم و عین و حقی است و هر حقی را حقیقتی است... و از آن جهت برای یقین، علم و عین و حق قرار داده شده که گاهی یقین، نه علم است و نه عین و نه حق؛ ولی آن کس که آن نزدش حاصل شده بدان قطع و یقین دارد و آن کس، صاحب یقین است نه صاحب علم یقینی» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۳۱۶) و در شعری می‌سراید:

علم‌الیقین بعینه و بحقّه	تبدو دلائله علی الاکوان
لولا وجود العین فی ملکوته	ما قام توحیده علی برهان
فانظر الی حق‌الیقین و عینه	فی عالم الارواح و الابدان
تجد الذی عته تکون سرّه	فی کل ما یبدو من الاعیان

(همان، ج ۹: ۶۸۰)

یعنی علم یقین به عین او و حقایق اوست؛ چنانکه نشانی‌های وجود او از موجودات آشکار می‌شود. اگر وجود اعیان در ملکوت نبود، توحید او بر برهانی استوار نمی‌شد. پس به حق یقین و تعینات او در عالم ارواح و ابدان نظر کن، در آن صور که از او پدید آمدند، رازش را در می‌یابی که در همه اعیان آشکار می‌شود.

مراتب یقین از منظر عارفان، برگرفته از این آیه قرآنی است: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ؛ هرگز چنین نیست اگر علم‌الیقین داشتید به یقین دوزخ را می‌بینید سپس آن را قطعاً به عین‌الیقین درمی‌یابید» (تکاثر: ۵-۷). درباره مرتبه سوم یقین نیز در دو جا می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ» (واقع: ۹۵) و «إِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ» (حاقه: ۵۱).

نوآوری ابن‌عربی در این است که به استناد یک روایت مشهور، از مرتبه چهارم یقین سخن می‌گوید که موسوم به «حقیقه‌الیقین» است. استنباط ابن‌عربی از مرحله چهارم یقین، به روایت رسول خدا (ص) با حارثه و پرسش از وی مبتنی است؛ اینکه «چگونه صبح کردی؟» و او در جواب می‌گوید: «أَصْبَحْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مُوقِنًا؛ ای

رسول خدا صبح کردم درحالی که یقین دارم». آنگاه رسول خدا (ص) با شگفتی می پرسند: «إِنَّ لِكُلِّ يَقِينٍ حَقِيقَةً فَمَا حَقِيقَةُ يَقِينِكَ؟» هر یقینی حقیقتی دارد، پس حقیقت یقین تو چیست؟». ابن عربی با تمسک به همین روایت، ابعاد مختلفی از حقیقت یقین را بازمی نماید (ابن عربی، ۲۰۰۴ م: ۲۳۴).

برپایه نظر ابن عربی، علم الیقین شناخت خدا به وسیله خود انسان است و ارتباط مستقیمی با برهان و استدلال دارد؛ چون انسان عین دلیل بر خداوند است؛ در نتیجه با اثبات ذاتی بی کیف و مجهول الماهیه با حجت و برهانی که تردیدی در آن نیست، به الوهیتش حکم می شود. عین الیقین یعنی مشاهده ذات الهی با چشم او نه با چشم انسان. این مرحله بر فنایی کلی دلالت دارد که نفیاً و اثباتاً نسبت الوهیتی با آن به وسیله استدلال و برهان های عقلانی نباشد. حق الیقین یعنی نسبت الوهیت به این ذات، قبل از مشاهده و این همان فرق بین علم الیقین و حق الیقین است. پس از آن مرتبه والا، حقیقه الیقین است که عبارت است از: «ظهور انفعالات در نزد عبد کلی از روی غیبتش از او به او، غیبتی کلی و فنایی محقق». طبق نظر ابن عربی سه مرتبه اول قرآنی و مرتبه چهارم سنی (برگرفته از سنت و روایات) است. در پرسش پیامبر اسلام (ص) از حارثه که «حقیقت ایمان تو چیست؟» نیز این حقیقت برپایه نظر ابن عربی، ناظر بر همان چیزی است که عبد محقق با آن خود را در ادعایی می آزماید که نسبت به شناخت حق الیقین دارد (همان، ۱۳۶۷ ق، ۳۵-۳۶).

مولانا در تعریف یقین با تمسک به تمثیل، بر آن است که حق تعالی به یقین نیز همانند عصای موسی، حلق و گلوبی بخشیده است تا هر خیال بیهوده پدید آمده در قلب را ببلعد. پس در سلوک معنوی، یقینی که از اهل دل حاصل می شود، شک و ظن را از دل سالک دور می کند.

مر یقین را چون عصا هم حلق داد تا بخورد او هر خیالی را که زاد

(مولوی، ۱۳۸۶، د ۳: ۳۲۰)

از تقابل یقین و شک در تعریف و گفتار مولانا معلوم می شود که او نیز مانند صوفیان سلف، یقین را آرامش دل بر حقیقت اشیاء و برداشته شدن هر شک و ریب می داند؛ ولی در نظر مولانا، میزان درستی و صحت حال یقین، جز با محک و آزمودن معلوم نمی شود. مولانا بر این باور است که خداوند با آزمودن روح انسان، میزان اعتقاد قلبی و یقین او را نسبت به شک و سوء ظن می داند.

سِرِّ ما را بی گمان موقن شود زانک مؤمن آینه مؤمن بود

چون زند او نقد ما را بر محک پس یقین را باز داند او ز شک

چون شود جانش محک نقدها پس ببیند قلب را و قلب را

(همان، د ۱: ۱۴۰)

هر که را در جان، خدا بنهد محک هر یقین را باز داند او ز شک

(همان: ۳۰)

مولوی علم الیقین را به مرغ دو پر، و گمان را به مرغ یک پر تشبیه کرده و این تمثیل را با لطایف عرفانی و به مدد قوه شاعرانه خود پرورده است. او عقیده دارد خیال و گمان، وقتی به مرحله علم الیقین می رسد، از عجز و ناتوانی رهیده و صاحب دو بال پرواز می شود. در این مقام، مانند جبرئیل پر می گشاید و با رسیدن به درجه یقین،

راه یزدان را می‌پوید و در این راه، به قیل و قال خیال‌پردازان و وهم‌گرایان توجهی ندارد. یکی از رهاوردهای این سیر صعودی، توجه‌نکردن به طعن و ظعن افرادی است که هنوز به مرحله علم‌الیقین نرسیده‌اند.

علم را دو پسر گمان را یک پر است	ناقص آمد ظن به پرواز ابتر است
مرغ یک پسر زود افتد سرنگون	باز برپرد دو گامی یا فزون
افت و خیزان می رود مرغ گمان	با یکی پر بر امید آشیان
چون ز ظن وارست و علمش رو نمود	شد دو پسر آن مرغ یک‌پر، پر گشود
با دو پر بر می پرد چون جبرئیل	بی گمان و بی اگر بی قال و قیل
گر همه عالم بگویندش توی	بر ره یزدان و دین مستوی
او نگردد گرم تر از گفت شان	جان طاق او نگردد جفت‌شان
ور همه گویند او را گمرهی	کوه پنداری و تو برگ کھی
او نیفتد در گمان از طعن شان	او نگردد دردمند از ظعن‌شان

(مولوی، ۱۳۸۶، د ۳: ۳۷۴)

ابن عربی در شناخت علم‌الیقین بر این باور است که منظور از علم‌الیقین آن چیزی است که دلیل می‌بخشد یا آن دلیلی که هیچ شک و شبهه‌ای را نمی‌پذیرد و معرفت عین‌الیقین چیزی است که مشاهده و کشف می‌بخشد و معرفت حق‌الیقین چیزی است که از علم بدانچه آن شهود می‌خواهد، در قلب حاصل می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۸۰).

مولانا در ذکر مرتبه دوم از مراتب یقین بر آن است که صاحبان این درجه از یقین، عارفان صافی هستند که از رنگ و بوی هواجس نفسانی و نمودهای مادی، رهایی یافته‌اند و با رسیدن به درجه عین‌الیقین و مشاهده و کشف، با امور معنوی و ذروه اعلا سلوک معنوی آشنایی یافته‌اند.

اهل صیقل رسته‌اند از بوی و رنگ	هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ
نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین‌الیقین افراشتند
رفت فکر و روشنایی یافتند	نحر و بحر آشنایی یافتند

(مولوی، ۱۳۸۶، د ۱: ۱۸۳)

علامه همایی سه مرحله خامی، پختگی و سوختگی را، که مولانا بیان داشته است، بر مراتب سه‌گانه یقین ناظر می‌داند (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵). خود مولانا درباره مراتب یقین می‌گوید:

ز آتش ار علمت یقین شد از سخن	پختگی جو در یقین منزل مکن
تا نسوزی، نیست آن عین‌الیقین	این یقین خواهی در آتش درنشین
گوش چون نافذ بود دیده شود	ورنه قل در گوش پیچیده شود
قوم دیگر را یقین در ازدیاد	زین عجب والله اعلم بالرشاد

(همان، د ۲: ۲۰۶)

آموختن با حس و چشم باطن با تعلیم از طریق معلم و مرشد تفاوت دارد. گوش ما مثل کسی است که

پیام‌رسان دلدادگان و نامهرسان عاشقان باشد و چشم باطن واسطه مستقیم وصول به حقیقت است؛ چنانکه اهل حال حقیقت را با باطن می‌بینند و اهل قال فقط از آن سخن می‌گویند. مولانا بر این باور است که شنیده‌های ما در صفات و رفتار ما اثر می‌گذارد؛ اما دیدن حقیقت، کل وجود را دگرگون می‌کند. مولانا همین معنا را در ابیات بعدی با مثال «آتش» روشن‌تر بیان می‌کند و می‌گوید: تو ممکن است آتش را بشناسی و از آن سخن بگویی، اما یقین داشتن و علم و آگاهی به وجود آتش کافی نیست. آتش را کسی ادراک می‌کند که پختن و سوختن را از آن ببیند. «در آتش درنشین»؛ یعنی باید نور حقیقت، هستی مادی تو را نابود کند و بسوزاند تا بتوانی حقیقت را ادراک کنی. در این ابیات مولانا به مراتب یقین نظر دارد که در آن سالک نخست به علم‌الیقین و بعد به عین‌الیقین و سرانجام به حق‌الیقین می‌رسد. مولانا می‌گوید: علم‌الیقین نیز اگر تأثیر خود را بگذارد، ممکن است به عین‌الیقین یا حق‌الیقین بینجامد؛ وگرنه گوش و صاحب گوش، اسیر لفظ خواهد ماند.

ابن عربی در فتوحات مکیه، در تبیین مراتب یقین بر آن است که حق‌الیقین مربوط به ذات الهی است؛ به علت آنکه ذات حضرت حق هیچ‌گونه محملی برای فکر و اندیشه ناتوان بشری ندارد و «علمی نیست که مضاف و نسبت به یقین پیدا کند و دیده نمی‌شود؛ بنابراین عین به یقین نسبت پیدا نمی‌کند و آن ذات را حکم بر تمام عالم است که فکر و اندیشیدن در آن را ترک کنند، پس وی را حق است که بدان ذات نسبت دارد، نه نسبت به یقین» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۸۲). در واقع ابن عربی بر این باور است که حق‌الیقین زمانی پدید می‌آید که خداوند، عارف را در نفس‌الامر و واقع حکمی واجب بر او یا در خطاب به خود قرار دهد. چنانکه طبق نص صریح «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ؛ پروردگارتان رحمت را بر خویش لازم دانسته است» (انعام: ۵۴)، حق بدان اضافه و نسبت می‌یابد و به سبب وجوبش، حق‌الیقین گفته می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۸۲).

اگر یقین در ازدیاد باشد به نظر مولانا، انسان به جای زمین و دریا، بر روی هوا راه می‌رود. در *اللمع* و در *فتوحات مکیه* از قول نبی مکرم اسلام (ص) آمده است: «رحم الله اخی عیسی، علیه‌السلام لو ازداد یقیناً لمشی فی الهواء» (سراج طوسی، ۱۴۲۱ ق: ۶۴؛ ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۳۱۶). یکی از موضوعات مشترک در یقین‌شناسی ابن عربی و مولانا، تمسک هر دو به روایت حضرت عیسی (ع) و سنجیدن آن با معراج پیامبر اسلام (ص) است. مولانا نیز این روایت نبوی را در مثنوی آورده است و می‌گوید: عیسی (ع) بر آب، به روایتی بر شط فرات، راه می‌رفته است. پیامبر فرموده بود: اگر یقین خود را می‌افزود، بر هوا راه می‌رفت؛ درست مانند من که در شب معراج بر هوا سوار شدم و با حضرت حق مصاحب گشتم.

همچو عیسی بر سرش گیرد فرات	که ایمنی از غرقه در آب حیات
گوید احمد گر یقینش افزون بُدی	خود هوایش مرکب و مأمون بُدی
همچو من که بر هوا راکب شدم	در شب معراج مستصحب شدم

(مولوی، ۱۳۸۶، د ۶: ۸۵۸)

مولوی این استنباط را از صوفیان سلف قبول کرده و آن را در مثنوی بیان داشته و در مقام ازدیاد و کمال یقینی نسبت به یقین دیگر آورده است. این روایت نبوی که در آن حضرت عیسی (ع) با پیامبر (ص) مقایسه شده است، در نظر ابن عربی پذیرفته نیست؛ نیز به خرده‌گیری بر صوفیانی می‌پردازد که اینچنین استنباط و تفسیری از

روایت دارند. او بر آن است که این تفسیر، «تفسیر سبکی» است؛ زیرا خداوند، پیامبر اسلام را به معراج برد تا آیتش را به او نشان دهد (اسراء: ۱). دوم اینکه ابن عربی درستی روایت و نسبت آن را به پیامبر رد می‌کند؛ زیرا در نظرگاه او معلوم است که هیچ بشری در یقین همانند پیامبر نیست؛ بنابراین لزومی ندارد پیامبر خود را با عیسی (ع) مقایسه کند و از رسول خدا (ص) چنین حدیثی روا نیست. سوم اینکه پیامبر در هوا راه نرفته است؛ بلکه با اسبی به اسم براق بوده و پس از آن بر تخت رفر ف نشسته و بالا رفته است. در آخر ابن عربی نتیجه می‌گیرد که پیامبر (ص) به نیروی یقینش به معراج نرفت؛ بلکه یقین در قلبش بود. «آنگونه از تعلق که به یقین شده عام داشت، بوده است، و آن یقین شده هرچه بوده چیزی بوده که در آن، سعادتش بوده است؛ زیرا وی در مقام مدح، توصیف بدان شده است» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۳۱۶).

مولوی در موضع دیگر، مراتب یقین را به وجهی هنرمندانه تبیین می‌کند. او بر آن است که با برداشته شدن ظن و گمان، انسان به بستان یقین قدم می‌گذارد. در نظر مولانا، هر گمان و شکی تشنه یقین است؛ به همین دلیل برای وقوع ازدیاد در یقین، این گمان پیوسته در تلاش است تا به آن یقین مطلوب با سیر و پرواز دست یابد.

برف‌ها زان از ثمن اولیست	که هیی در شک یقینی نیست
وین عجب ظن است در تو ای مهین	که نمی‌پرد به بستان یقین
هر گمان تشنه یقین است ای پسر	می‌زند اندر تـزاید بال و پر
چون رسد در علم پس پر پا شود	مر یقین را علم او بویا شود
زانک هست اندر طریق مفتتن	علم کمتر از یقین و فوق ظن

(مولوی، ۱۳۸۶، د ۳: ۴۷۱)

از این رو در وهله اول به علم یقین می‌رسد؛ اما چون علم بالاتر از ظن است و پایین‌تر از یقین مطلوب، در آن مرتبه نمی‌ماند تا به مراتبه بالاتر صعود کند. این مرحله، مرحله عین یقین است که به عقیده مولانا در آن، دانش به بینش مبدل می‌شود؛ از وجوه بارز این مرتبه مشاهده و کشف است و در نهایت اگر حکمی از پروردگار در تشریف و اضافه و نسبت آن بنده پدید آید، به سبب این تشریف و وجوب، به مرحله حق یقین دست می‌یابد.

علم جویای یقین باشد بدان	و آن یقین جویای دیدست و عیان
اندر الهیکم بجو این را کنون	از پس «کلا» پس «لو تعلمون»
می‌کشد دانش به بینش ای علیم	گر یقین گشتی بیبندی جحیم
دید زاید از یقین بی‌امتهال	آنچنانک از ظن می‌زاید خیال
اندر الهیکم بیان این بین	که شود علم یقین عین یقین
از گمان و از یقین بالاترم	وز ملامت برنمی‌گردد سرم
چون دهانم خورد از حلوی او	چشم‌روشن گشتم و بینای او

(همان)

مولوی و همفکران وی از اهل عرفان، به عقل کسبی و علوم درسی که با کتاب، درس و تعلیم استاد، حاصل می‌شود و نتیجه آن دانش مکتبی است، چندان ارجی نمی‌نهند. همه توجه مولانا معطوف به عقل موهبتی و علم

کشفی لدنی است که سرچشمه‌اش درون جان و ثمره‌اش صفا و نورانیت روح و مکاشفات و مشاهدات قلبی و روحانی بوده و عصاره آن «بینش» یعنی «علم دل» و عین‌الیقین است؛ در مقابل دانش و علم‌الیقین.

مولوی بر آن است هرکس به آبشخور و چشمه جوشان بینش دست یابد و آراسته به گنجینه گران سنگ عقل موهبتی و علم کشفی شود، به علوم اکتسابی و تحصیل دانش‌های مدرسی و مکتبی نیازمند نخواهد شد.

هرکه در خلوت به بینش راه یافت
او ز دانش‌ها نجوید دست‌تگاه
با جمال جان چو شد هم‌کاسه‌ای
باشدش ز اخبار و دانش تاسه‌ای
دید بر دانش بود غالب‌فزا
زان همی دنیا بچربد عامه را
زانکه دنیا را همی بینند عین
وان جهانی را همی دانند دین

(همان: ۴۶۱)

ابن عربی نیز در باب ۱۲۲ فتوحات مکیه بر آن است که اصل یقین، چیزی است که انسان در آن امر بر بصیرت و بینش باشد؛ یعنی از آنچه یقین شده است، به آرامش و سکون برسد و یا در مسیر حرکت به سوی یقین باشد؛ به تعبیری دیگر، حصول یقین و یا چیزی که هنوز حاصل نشده است، ولی فرد عقیده قطعی دارد که حتماً حاصل می‌شود، در این نظر ابن عربی داخل است. او با تمسک به آیه قرآنی «أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ، فرمان الهی [رستاخیز] آمد» (نحل: ۱) معتقد است با آنکه آن فرمان هنوز نرسیده است، نفس مؤمن به رسیدن آن فرمان قطع و یقین دارد؛ از این رو فرقی بین حصول و نبود آن نیست. ابن عربی با استناد به سخن امام علی (ع) که فرمودند: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا، اگر پرده کنار زده شود، بر یقین من چیزی نیفزاید» بر آن است که با آنکه در خارج تحقق و حصول نیافته است، باز انسان موقن به حصول آن، یقین دارد. از این منظر است که خداوند به رسولش و بندگانی که همانند پیامبر باشند، فرموده است: «وَاعْبُدُوا رَبَّكُمُ حَتَّىٰ يَأْتِيَكُمُ الْيَقِينُ، عبادت خداوند خویش کن تا یقین به تو برسد» (حجر: ۹۹). ابن عربی یقین را طبق نص صریح قرآن، یک ارزش دینی و عرفانی به شمار می‌آورد که شرط رسیدن به غایت آن در گرو عبادت است و وقتی انسان به آن درجه رسد، مفهوم حقیقی عبادت نیز تبیین می‌شود: «چون یقین تو را فرارسد، خواهی دانست که عابد و معبود کیست و عمل‌کننده و آنکه برایش عمل شده چه کسی می‌باشد؟» (رک. ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۳۱۶).

۳- نتیجه‌گیری

ابن عربی و مولانا بر آن هستند که منظور از مشاهده حق، مشاهده تجلیات حق است. ابن عربی مکاشفه را مرتبه‌ای بالاتر از مشاهده می‌داند و عقیده دارد مشاهده راهی به سوی علم است و مکاشفه، غایت آن راه و حصول آن علم تلقی می‌شود. متعلق مکاشفه معانی، و متعلق مشاهده، ذوات و موجودات است. در این حالت شیخ مشاهده را در حکم مسما، و مکاشفه را در حکم اسما می‌داند. برجستگی دیدگاه ابن عربی در آن است که او می‌کوشد تا آنچه از راه کشف و شهود به دست آمده است، با برهان‌های عقلانی نیز همراه کند؛ ولی مولانا در پی رد استدلال و اثبات خلل‌پذیری آن است. او در عین حال، مرحله اول یقین را مرتبط با علوم اکتسابی و استدلال و استنتاج ضعیف بشری می‌داند. مولوی بر آن است که مرتبه علم‌الیقین که به واسطه علوم اکتسابی و ظنون تقلیدی و

اجتهادی بشر حاصل می‌شود، موجب از بین رفتن یقین و اطمینان جازم قلبی نمی‌شود؛ بلکه انسان باید از راه تهذیب اخلاق و تخلیه و تحلیه نفس و هدایت راهنمایان طریق، به مرتبه عین‌الیقین و علم قاطع شهودی برسد؛ یعنی دانش به بینش تبدیل شود تا هیچ شک و شبهه‌ای در ارکان یقین او خلل نرساند. در نظر ابن‌عربی نیز مبنای علم وهبی، کشف و شهود و طریق دستیابی به آن تطهیر نفس و تزکیه و تهذیب است. مرتبه چهارم یقین، موسوم به «حقیقه‌الیقین» از نوآوری‌های ابن‌عربی در نظام فکری صوفیه است و ناظر بر همان چیزی است که عبد محقق و بنده سالک با آن خود را، در ادعایی که نسبت به وصول به مرتبه حق‌الیقین دارد، می‌آزماید.

جدول شماره ۱: وجوه اشتراک و افتراق آرای مولوی و ابن‌عربی در باب احوال مشاهده و یقین

وجوه اشتراک	وجوه افتراق
ابن‌عربی و مولوی بر آن هستند که منظور از مشاهده حق، مشاهده تجلیات حق است.	ابن‌عربی مکاشفه را مرتبه‌ای بالاتر از مشاهده می‌داند و عقیده دارد مشاهده راهی به سوی علم است و مکاشفه غایت آن راه و حصول آن علم تلقی می‌شود. متعلق مکاشفه، معانی و متعلق مشاهده، ذوات و موجودات است. در این حالت شیخ، مشاهده را در حکم مسمّا و مکاشفه را در حکم اسما می‌داند.
مولوی بر آن است که مرتبه علم‌الیقین که به واسطه علوم اکتسابی و ظنون تقلیدی و اجتهادی بشر حاصل می‌شود، موجب از بین رفتن «یقین» و اطمینان جازم قلبی نمی‌شود؛ بلکه انسان باید از راه تهذیب اخلاق و تخلیه و تحلیه نفس و هدایت راهنمایان طریق، به مرتبه عین‌الیقین و علم قاطع شهودی برسد؛ یعنی دانش به بینش تبدیل شود تا هیچ شک و شبهه‌ای در ارکان یقین او خلل نرساند. در نظر ابن‌عربی نیز مبنای علم وهبی، کشف و شهود و طریق دستیابی به آن تطهیر نفس و تزکیه و تهذیب است.	برجستگی دیدگاه ابن‌عربی در آن است که او می‌کوشد تا آنچه از راه کشف و شهود به دست آمده است با برهان‌های عقلانی همراه کند؛ ولی مولانا در پی رد استدلال و اثبات خلل‌پذیری آن است. او در عین حال مرحله اول یقین را مرتبط با علوم اکتسابی و استدلال و استنتاج ضعیف بشری می‌داند.
ابن‌عربی بر این باور است که حق‌الیقین زمانی پدید آید که خداوند عارف را در نفس‌الأمر و واقع حکمی واجب بر او یا در خطاب به خود قرار دهد و با تشریف و عنایت، او را به این مرحله رهنمون می‌کند. مولانا نیز عقیده دارد، اگر حکمی از پروردگار در تشریف و اضافه و نسبت آن بنده پدید آید، به سبب این تشریف و وجوب، به مرحله حق‌الیقین نائل آید.	مولوی همانند صوفیان سلف، مراحل سه‌گانه یقین را تبیین می‌کند؛ اما مرتبه چهارم یقین، موسوم به حقیقه‌الیقین از نوآوری‌های ابن‌عربی در نظام فکری صوفیه است و ناظر بر همان چیزی است که عبد محقق و بنده سالک با آن خود را، در ادعایی که نسبت به وصول به مرتبه حق‌الیقین دارد، می‌آزماید.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۷). *رسائل*، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۳. _____ (۱۳۶۷ ق). *مجموعه رسائل ابن عربی*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. _____ (۱۳۸۶). *فصوص‌الحکم*، به کوشش محمدعلی موحد، تهران: کارنامه.
۵. _____ (۱۳۹۳). *فتوحات مکیه*، ترجمه محمد خواجوی، هفده جلد، تهران: مولی، چاپ پنجم.
۶. _____ (۲۰۰۴ م). *رسائل ابن عربی (کتاب المعرفه)*، ج ۴، به تحقیق سعید عبدالفتاح، بیروت: الإشارات العربی.
۷. امین، سید حسن (۱۳۷۹). «تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی»، *متن پژوهی ادبی*، دوره ۵، شماره ۱۱، ۳۰-۱.
۸. پین، مایکل (۱۳۸۲). *فرهنگ اندیشه انتقادی*؛ از روشنفکری تا پسامدرنیته، ترجمه پیام یزدان‌جو، تهران: مرکز.
۹. تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۸۶۲ م). *کشاف اصطلاحات الفنون*، [بی‌جا]: کلکته.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). *التعریفات*، تهران: ناصر خسرو.
۱۱. حاجی اسماعیلی، محمدرضا؛ مطیع، مهدی؛ کمالوند، پیمان (۱۳۹۲). «مفهوم‌شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، ۵۳-۷۶.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ خونمیری، محمود (۱۳۹۸). «یقین‌شناسی در عرفان ابن عربی»، *عرفان اسلامی*، دوره ۱۵، شماره ۶۰، ۱۳-۳۵.
۱۳. زمانی، مهدی؛ قاسمی، محمدجواد (۱۳۹۰). «عین القلب، عین البصیره و عین الیقین در آثار محیی‌الدین ابن عربی»، *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال دوم، شماره ۴، ۱۱۵-۱۳۲.
۱۴. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: کومش.
۱۵. سراج طوسی، ابونصر (۱۴۲۱ ق). *اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. سعیدی، گل بابا (۱۳۹۲). *فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی با تکیه بر آثار ابن عربی*، تهران: زوار.
۱۷. شولم، گرشوم (۱۳۹۲). *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه علیرضا فهیم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۸. علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد (۱۳۶۹). *مصنعات فارسی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۸). *ترجمه رساله قشیریه*، مترجم: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰. قیصری، محمد داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۱. کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۷۲). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
۲۲. معلمی، حسن (۱۳۸۶). *پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*، براساس نسخه ۶۷۷ ق، به اهتمام توفیق سبحانی، تهران: روزنه، چاپ ششم.

۲۴. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۷). *فیه ما فیه*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه، چاپ ششم.
۲۵. نیکلسون، رینولد (۱۳۵۸). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا؛ فکر شخصیت در تصوف*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: توس.

۲۶. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۷۶). *کشف‌المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: طهوری.

۲۷. همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵). *مولوی نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟*، جلد اول، تهران: هما.

28. Lawall, Sarah. (1988). *Rene Wellek and Modern Literary Criticism in Comparative Literature*. Vol. 40. No.1.p. 3.

29. Ning, Wang. (2001). *Confronting Globalization: Cultural Studies Versus*.