

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۶/۴/۲۰

## یقین‌شناسی در عرفان ابن عربی

عبدالحسین خسرو پناه<sup>۱</sup>

محمود خونمیری<sup>۲</sup>

### چکیده:

مفهوم یقین از جمله مفاهیمی است که در حوزه‌های متعددی مانند فلسفه و عرفان موضوع بحث قرار می‌گیرد. در عرفان اسلامی نیز عارفان مسلمان به مفهوم یقین با توجه به استعمال آن در آیات قرآن کریم و روایات توجه کرده‌اند. هدف نویسنده در مقاله حاضر بررسی مفهوم یقین در آثار ابن عربی است. نویسنده با مراجعه به آثار ابن عربی تلاش می‌کند تا ضمن بیان چستی مفهوم یقین از دیدگاه ابن عربی به آثار و مراتب آن نیز اشاره نماید. نتیجه‌ای که محقق با تکیه بر تحلیل دیدگاه ابن عربی در مورد مفهوم یقین بدان رسیده است توجه به تمایزی است که وی در مورد یقین روانشناختی و یقین منطقی ایجاد می‌نماید. همچنین در مورد مراتب یقین در کنار اقسام سه‌گانه آن وی قسم جدیدی بنام «حقیقه‌البقین» را نیز معرفی می‌نماید. البته مقصود ابن عربی از یقین نه مطلق یقین، بلکه یقین خاصی است که ارزش دینی و عرفانی داشته و تنها از طریق عبادت به دست می‌آید. نوآوری دیگری که می‌توان در دیدگاه ابن عربی شناسایی نمود مسأله اعتقاد وی به «یقین بلا محل» است که مصداقی از آن را با استناد به یکی از آیات قرآن و بر طبق برداشت خاص خود نشان داده است. اما به نظر می‌رسد مسأله یقین بلا محل با دیدگاه کلی ابن عربی در مورد عرض، مبنی بر نیازمند دانستن آن به موضوع و محل، در تعارض آشکار است. ضمن آن که به تصریح خود ابن عربی، یقین به عنوان امری مستقل و قائم به خود در خارج موجود نمی‌شود، بلکه متکی به انسان موقن است، همانند قیام علم به عالم. اما اگر یک عملی را محل یقین بدانیم، باید گفت چنین فرضی خارج از طور عقل متعارف است.

### کلید واژه‌ها:

یقین، اقسام، آثار، مراتب، عرفان ابن عربی.

<sup>۱</sup> - دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

<sup>۲</sup> - استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه مازندران، بابلسر. ایران. نویسنده مسئول:

## پیشگفتار

یکی از تقسیمات رایج و مرتبط با علم و معرفت در حوزه عرفان اسلامی که از لحاظ معرفت‌شناسی از اهمیت بسیاری برخوردار می‌باشد، تقسیماتی است که در مورد واژه یقین صورت گرفته است. اهل قرآن به خوبی واقفند که این موضوع ریشه کاملاً قرآنی دارد. به طور کلی در نصوص دینی اعم از قرآن و روایات با مفهوم یقین بسیار مواجه می‌شویم. در قرآن کریم ماده یقین ۲۸ بار هم به صورت اسم مفرد (الیقین، موقنون، مستیقین، یقیناً...) یا فعل ماضی، مضارع و امر (استیقنتها، یوقنون، لیستیقن) به کار رفته و هم به صورت مرکب (علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین). علاوه بر نصوص دینی، یقین در علوم چون منطق، فلسفه، کلام، اصول و فقه نیز کاربرد فراوان دارد. پیشینه بحث از یقین به قدمت مباحث علم و معرفت در فلسفه بوده و ظاهراً به لحاظ تاریخی ریشه در یونان قدیم دارد. فیلسوفان در باره یقین بسیار سخن گفته‌اند. آنان در باره معنای یقین و انواع آن و نسبت یقین با علم و معرفت و هم چنین در باره شرایط یقین و معیار آن بحث نموده‌اند. در این مقاله پس از اشاره‌ای کوتاه به معنای لغوی یقین، به معنی اصطلاحی آن در فلسفه و عرفان پرداخته و سپس نظرات حکما، عرفای اسلامی و ابن عربی را در مورد یقین، آثار و نشانه‌های آن و اقسام و مراتب آن، همراه با ذکر آیات مرتبط مورد بررسی قرار می‌دهیم.

## یقین در لغت، قرآن و روایات

یقین در لغت به معنی علم ثابت در نفس است به طوری که شک نپذیرد و همراه با سکون و طمأنینه باشد. (التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۱۴: ۲۶۳) راغب اصفهانی آن را صفت علم دانسته که فوق معرفت و درایت و نظایر آن است و آن را سکون فهم همراه با ثبات حکم تعریف نموده است. (المفردات فی غریب القرآن: ۵۵۲) یقین در مقابل شک است و علم در مقابل جهل. یقین، علم به چیزی است پس از آن که صاحبش بدان شک داشته است «إِنَّ الْيَقِينَ هُوَ الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ صَاحِبَهُ شَاكِكًا فِيهِ». (تفسیر القرآن الکریم، ج ۱: ۳۰۲) به همین دلیل کسی هرگز نمی‌گوید یقین یافتم که آسمان فوق زمین است. یقین در قرآن علاوه بر معنی علم و آگاهی، به معنی مرگ، و آشکار و روشن هم استعمال شده است. (أنوار العرفان فی تفسیر القرآن، ج ۱: ۱۷۵-۱۷۶)

در روایات، یقین به عنوان نور: «الیقین نور» و نیز تسلیم و تصدیق: «التسلیم هُوَ الْيَقِينَ وَ الْيَقِينَ هُوَ التَّصَدِيقُ» (میزان الحکمه، ج ۱۰: ۷۸۲) در پاره‌ای از روایات، یقین به عنوان حقیقتی مرکب از چهار شعبه معرفی شده است و در یکی از آن‌ها به مفاهیمی چون غایت فهم، علم،

حکم و حلم اشاره شده است. (همان: ۷۸۹)

### یقین در اصطلاح فلسفه

اما در اصطلاح فلسفه، «یقین عبارت است از اعتقاد جازم و مطابق واقع و ثابت که به تشکیک مشککی زایل نشود». (فرهنگ فلسفی: ۶۸۲-۶۸۳) جرجانی در تعاریفات گوید: «(یقین) در اصطلاح یعنی اعتقاد داشتن به این که چیزی چنان است و اعتقاد به این که ممکن نیست آن چنان نباشد، اعتقادی مطابق با واقع که زوال آن ممکن نباشد. قید اول در این تعریف، جنس است و شامل ظن هم می‌شود. قید دوم، ظن را خارج می‌کند و قید سوم، جهل را و قید چهارم، اعتقاد مقلد مصیب را». (کتاب التعریفات: ۱۱۳) در بعضی از تعاریف به جای لفظ اعتقاد، کلمه تصدیق ذکر شده است: «الیقین هو التصدیق الجازم المطابق للواقع الثابت». (الحاشیة علی تهذیب المنطق: ۱۱۱) یقین همان گونه که گفتیم مسبوق به شک است. بعضی نیز یقین را مسبوق به نظر و استدلال دانسته‌اند: «الیقین، العلم الحاصل عن نظر و استدلال». (مصباح المنیر، ج ۲: ۶۸۲)

### تقسیمات یقین

یقین را به عبارات گوناگون می‌توان تقسیم کرد. از جمله، شهید صدر، یقین را به لحاظ مرتبه به سه قسم: منطقی، ذاتی و موضوعی تقسیم نموده است. (نظام معرفت‌شناسی صدرایی: ۲۳۱-۲۳۲) هم چنین یقین به اعتبار شدت و استحکام و عدم آن به یقین منطقی - که احتمال خلاف در آن راه ندارد و مرکب از دو یقین است - و یقین غیر منطقی - که احتمال خلاف آن داده می‌شود و فاقد یقین دوم است - تقسیم می‌شود. نیز یقین را به اعتبار شخص یقین کننده می‌توان به یقین زودرس - یقینی که با توجه به مقدمات و علل آن منطقاً نباید محقق شود ولی شخص به دلیل زودباوری و داشتن مزاج و طبع خاص، بلافاصله واجد آن می‌شود - و یقین به هنگام - یقینی که به لحاظ مقدمات و علل آن، منطقی و موجه است و هر انسان متعارف و معتدل در شرایط شخص یقین کننده قرار گیرد، یقین مذکور برای او حاصل می‌شود - تقسیم کرد. هم چنین یقین به اعتبار واقع نمایی و غیر آن به یقین حقیقی - همان معرفت حقیقی، یعنی یقین مطابق با واقع و صادق - و جهل مرکب - جزم غیر مطابق با واقع - قابل تقسیم است. (پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی: ۱۰۸-۱۱۰)

### یقین معرفت‌شناختی (علمی/منطقی/گزاره‌ای) و یقین روانشناختی

یکی از تقسیماتی که در مورد یقین مطرح است، تقسیم آن به یقین علمی - منطقی، گزاره‌ای یا معرفت‌شناختی - و یقین روانشناختی است. از آن جا که ابن عربی نیز در مباحث خود به این تقسیم توجه داشته توضیح بیشتری در خصوص آن مطرح می‌کنیم تا هنگام طرح نظرات ابن عربی بهتر

بتوان سخنان او را فهمید. یقین روان‌شناختی، اطمینان، اعتقاد یا باوری است که شخصی به گزاره‌ای پیدا می‌کند؛ یعنی شخص درباره‌ی صدق محتوای گزاره‌ی مورد نظر به یک اطمینان روانی و ذهنی می‌رسد و فرقی نمی‌کند که این اطمینان یا اعتقاد از چه طریقی به دست آمده باشد. ممکن است این اعتقاد زاده‌ی قراین و شواهد حسی باشد و یا کشف و شهود در ایجاد آن نقش داشته باشد. نیز ممکن است امر رازآمیزی باشد که فهم آن به آسانی برای همگان امکان‌پذیر نباشد. مهم دستیابی به چنین اطمینانی است، نه طریق دستیابی بدان. به حسب طبع، طریق دستیابی به اطمینان روانی، از فردی به فردی تفاوت می‌کند. چه بسا کسانی به آسانی به یقین برسند و دیگران چنین نباشند. یقین علمی منطقی یا گزاره‌ای، برخلاف یقین روان‌شناختی، به تضمین نیاز دارد. تضمین یا توجیه به نوبه‌ی خود از طریق وثاقت مبانی معرفت، دلایل دستیابی به معرفت و منابع معرفت به دست می‌آید. بدین‌سان، یقین معرفت‌شناختی (علمی)، زمانی دست می‌دهد که فرد شواهد لازم را برای اثبات مدعای خود در اختیار داشته باشد؛ به گونه‌ای که جای هیچ‌گونه تردیدی درباره‌ی صدق محتوای گزاره‌ی مورد نظر باقی نماند (معارف عقلی، شماره ۱۰، صص ۱۴۱-۱۶۲). «یقین علمی منطقی، یا عام است، یا خاص. یقین منطقی عام یا علم مضاعف، مجموعه‌ی دو علم و اعتقاد است؛ اعتقاد به این که الف، ب است، همراه با این اعتقاد که ممکن نیست الف، ب نباشد. یقین منطقی خاص، اعتقاد سومی را هم به همراه دارد و آن این که زوال دو اعتقاد یاد شده، در آینده نیز مستحیل باشد. نظیر یقینی که ما نسبت به گزاره‌ی  $2+2=4$  داریم. آن چه در برهان مفید است، یقین منطقی به معنای خاص آن است.» (درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر: ۱۰۳-۱۰۴) به اعتبار دیگر، در هر یقین علمی، چهار امر مورد نیاز است. اول: جزم به ثبوت محمول برای موضوع، دوم: جزم به امتناع سلب محمول از موضوع، سوم و چهارم: دوام و غیر قابل زوال بودن جزم اول و دوم. (تبیین براهین اثبات خدا: ۹۰) در یقین روان‌شناختی که حاصلش چیزی جز استبعاد نیست، جزم اول و یا جزم دوم می‌تواند وجود داشته باشد و لکن انسان پس از تأمل و دقت در این دو جزم، به غیر قابل زوال بودن آن دو، حکم نمی‌تواند بنماید. در یقین علمی راهی برای زوال یافت نمی‌شود و انسان در حکم به زوال ناپذیر بودن آن‌ها مضطر است. (علم و فلسفه: ۸۵) در یقین منطقی، ضرورت صدق، شرط است، اما در یقین روان‌شناختی که متکی به تلقینات ذهنی یا عادات‌های قومی بوده و یک نوع از باور و اعتماد خیالی و وهمی است. (همان: ۷۹ و ۸۱) یا حالت اطمینان و سکونت نفس صرف، این ضرورت وجود ندارد. به همین دلیل ممکن است کسی یقین به امری داشته باشد اما در واقع تصدیق و یقینش کاذب باشد. بنابراین، نسبت دو یقین یاد شده عموم و خصوص مطلق است. یعنی هر یقین منطقی، یقین روان‌شناختی هم هست، اما هر یقین روان‌شناختی، یقین منطقی نخواهد بود.

آن چه تا این جا از یقین گفتیم بیشتر ناظر به معنای یقین در حوزه علوم حصولی یا یقین گزاره‌ای بود- گر چه مواردی از آن می‌توانست در قلمرو علوم حضوری عام یا شهود حسی و وجدانی غیر عرفانی هم مصداق داشته باشد-، اما موضوع یقین گستره بیشتری داشته و با توجه به مراتب عالیّه وجودی و معرفتی انسان، حوزه علم حضوری و شهودی عرفانی را نیز در بر می‌گیرد و در این حیطة است که در شکل خاص آن با یقین عارفانه که از مصادیق با ارزش یقین به حساب می‌آید مواجه می‌شویم. به همین دلیل یکی از تقسیماتی که در مورد یقین مطرح شده است تقسیمی است که ناظر به هر دو حوزه علوم حصولی و حضوری است که در بحث مراتب یقین از نظر عرفا و ابن عربی بدان خواهیم پرداخت. به این معنی که «یقین به اعتبار این که گاهی تصدیق نظری است و گاهی مشاهده عینی و گاه اتصال وجودی، به علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین قابل تقسیم است». (پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی: ۱۱۰) هنگام طرح نظر عرفا و ابن عربی در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

### یقین در اصطلاح عرفان

اما یقین در اصطلاح عرفان از تنوع تعریف برخوردار است. بعضی از این تعاریف لزوماً، تعاریف منطقی و جامع و مانعی نیستند و اغلب مناسب حال عارف بیان شده و گاهی ناظر به جوانب، نشانه‌ها، آثار و لوازم و یا درجه‌ای از یقین است. البته بعضی از تعاریف هم یافت می‌شود که از پختگی و دقت بیشتری برخوردارند. ابتدا به بعضی از تعاریف یقین بر اساس رساله قشیری اشاره می‌کنیم. جنید گوید: یقین قرار گرفتن علمی بود در دل که تغییر بدان راه نیابد. و باز گوید: یقین برخاستن شک بود به مشهد غیب. بعضی گویند: یقین، مکاشفه بود. و بعضی گفته‌اند: یقین، علمی بود از حق، سبحانه و تعالی که در دل پیدا شود (یعنی یقین، مکتسب نیست). سهل عبدالله گوید: یقین از زیادت ایمان بود و از تحقیق آن در دل. و همو گوید: ابتدای یقین، مکاشفه بود و از بهر این گفته‌اند بزرگان لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً و پس از آن معایت و مشاهدت. ابو عبدالله خفیف گوید: یقین بینا شدن سر بود به احکام غیب. عامر بن عبدالقیس گوید: یقین، دیدن چیزها بود به قوت ایمان. ابوبکر وراق گوید: یقین بر سه وجه باشد: یقین خبر است و یقین دلالت است و یقین مشاهدت است. بعضی از پیران گفته‌اند که اول مقامات، معرفت است، پس یقین، پس تصدیق، پس اخلاص، پس شهادت، پس طاعت، و ایمان نامی است که برین همه افتد. (رساله قشیری: ۳۲۹-۳۳۵)

خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین تعریفی منطقی از مطلق یقین ارائه نکرده و تنها به این عبارت کوتاه و استعاره‌ای بسنده کرده که یقین مرکب رهروان این راه است و نهایت درجه از سیر

عامه و اولین قدم از سیر خاصه است. «الیقین مرکب الاخذ فی هذا الطريق و هو غایه درجات العامه و قیل اول خطوه الخاصه» در این تعریف، که جنبه کاربردی دارد، یقین را به عنوان حامل و وسیله سیر سالک معرفی کرده که بدون آن، سیر و سلوک و ثبات قدم در مسیر ممکن نیست. آن گاه یقین را سه درجه دانسته و هر یک را مستقلاً تعریف می‌کند. (منازل السائرين: ۲۸۲) هجویری در کشف المحجوب نیز لزومی به تعریف خود یقین ندیده و هر سه قسم یقین را به معنی علم گرفته چرا که اگر علم، بدون یقین بر صحت آن باشد دیگر معلوم نخواهد بود. در عین حال اقسام سه گانه یقین را با چهار تعبیر متفاوت و از حیثیات مختلف، تفکیک نموده و توضیح داده است. (کشف المحجوب: ۴۹۷-۴۹۸)

اما تعاریفی از یقین نیز که در حوزه عرفان از دقت و پختگی بیشتری برخوردارند یافت می‌شود. به عنوان مثال عزالدین محمود کاشانی در تعریف یقین - که منظورش یقین شهودی است - همراه با شرحی تمثیلی چنین گوید: «یقین عبارت است از ظهور نور حقیقت در حالت کشف استار بشریت به شهادت وجد و ذوق نه به دلالت عقل و نقل. و مادام تا آن نور از ورای حجاب نماید، آن را نور ایمان خوانند. و چون از حجاب مکشوف گردد، آن را نور یقین خوانند. و در حقیقت یک نور بیش نیست. همان نور ایمان، وقتی که مباشر دل گردد بی حجاب بشریت، نور یقین بود. و تا بقای وجود است پیوسته از زمین بشریت غیم [= ابر] صفات بشری متصاعد می‌شود، و طلعت آفتاب حقیقت را می‌پوشاند. و گاه گاه منفرج و منقشع [= گشوده و برطرف] می‌گردد و بطریق وجد دل از لمعان آن نور ذوق می‌یابد چنانکه سرمزده‌ای که ناگاه نور آفتاب بر او تابد و از اثر شعاع و حرارت آن ذوقی و راحتی بیابد. آفتاب را مثال حقیقت حقایق دان. و نور او را تابنده از ورای حجاب، نور ایمان، و مکشوف از حجاب، نور یقین. و آن سرمزده را مثال کسی که محجوب صفات بشری بود. پس نور ایمان پیوسته ثابت باشد. و نور یقین گاه گاه لامع و لامح چنانک در حدیث آمده است که الایمان ثابت و الیقین خطرات». (مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه: ۷۵)

### آثار و نشانه‌های یقین

قشیری در ضمن تعاریفی که از متصوفه در باره یقین نقل کرده به کلمات دیگری هم از ایشان اشاره نموده است که می‌توان آن‌ها را بیاناتی در مورد آثار، لوازم و نشانه‌های یقین تلقی کرد. از جمله ابو عبدالله انطاکی گوید: اندکی یقین چون به دل رسد دل را پر از نور کند و شکها از دل ببرد و دل را پر از شکر گرداند و خوف از خدای تعالی عزّ و علا. ذوالنون مصری گوید: یقین به کوتاهی امل خواند و کوتاهی امل به زهد خواند و زهد، حکمت میراث دهد و حکمت، نظر در عواقب کار اقتضا کند. هم او گوید: سه چیز است از نشان یقین، با مردمان مخالفت کم کردن و

چون عطا به تو رسد از مخلوقی مدح ناکردن و چون چیزی نرسد ذم ناکردن. و سه چیز از نشان یقین یقین بود، دیدن همه چیزها از حق تعالی، و رجوع کردن با وی در همه کارها و استعانت کردن به وی در همه حال‌ها. جنید گوید از سرّی (سقطی) شنیدم که او را پرسیدند از یقین، گفت: آرام گرفتن بود آن گاه که واردات اندر دلت آید. ابن عطا گوید: هر کسی را یقین در دل به مقدار نزدیکی او بود در تقوی و اصل تقوی آن بود که از مناهای اعراض کنی و اعراض کردن از مناهی جدا شدن بود از نفس، پس از جدا شدن ایشان از نفس به یقین رسند. ابو عثمان حیری گوید: یقین آن بود که اندوه فردا نخوری. ابو یعقوب نهرجوری گوید: بنده چون به کمال رسد از حقیقت یقین، بلا نزدیک او نعمت گردد و رخصا مصیبت گردد. ابو سعید خراز گوید: علم، ترا کار فرماید و یقین، ترا برگیرد. (رساله قشیری: ۳۲۹-۳۳۵)

### یقین از دیدگاه ابن عربی

اکنون پس از نگاهی به اقوال حکما و عرفای اسلام در باب یقین، به طرح دیدگاه‌ها و نظرات ابن عربی در این زمینه می‌پردازیم. ابن عربی در آثار مختلف خود در باره یقین سخن گفته است. وی علاوه بر این که رساله مختصری در باره یقین نگاشته است، در فتوحات مکیه نیز در دو باب ۱۲۲ و ۲۶۹ به شناخت مقام یقین، و شناخت علم یقین پرداخته است. البته پس از مقام یقین، در باب ۱۲۳ از مقام ترک یقین نیز سخن گفته است که به تناسب بحث، از آن باب هم سخن خواهیم گفت. اما خود یقین به چه معنا است؟ ابن عربی برای تعریف یقین ابتداءً به یک آیه استناد می‌کند که در آن یقین با مفهوم عبادت مرتبط گردیده و غایت آن معرفی شده است. از این رو یقینی که مورد نظر ابن عربی است مطلق یقین نیست، بلکه یقین خاصی است که ارزش دینی و عرفانی دارد و پس از مراحل از عبادت خداوند حاصل می‌شود و نهایتاً بصیرت و بینشی است که شخص در مورد امری یافته است و حکمش نوعی سکون و آرامش نفس است نسبت به امری که یقین بدان تعلق گرفته. وی گوید: «یقین عبارت از همان بیان الهی است به رسولش (ص) که فرمود: «و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین (حجر/۹۹)» = پروردگارت را عبادت کن تا تو را یقین برسد» و حکمش سکون و آرامش نفس است به امر متیقن و یا حرکت به سوی متیقن. و یقین، چیزی است که انسان در آن امر، بر بصیرت و بینش می‌باشد، هر امری می‌خواهد باشد. پس هر گاه حکم آن چه در نفس طلب شده، در حکم امری باشد که حاصل شده است، آن همان یقین است، خواه امر متیقن حصول پیدا کرده باشد و یا در آن هنگام هنوز حصول پیدا نکرده باشد. مانند بیان الهی که فرمود: «اتی امر الله (نحل/۱)» = فرمان الهی (رستاخیز) آمد» با این که هنوز نیامده است، ولی نفس مؤمن، به آمدنش قطع و یقین دارد. بنابراین، برای نفس، فرقی بین حصول و عدم حصولش نخواهد بود. و این

مضمون سخن آن کسی است [که منظور امام علی (ع) است] که فرمود: «لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً» اگر پرده کنار زده شود، بر یقین من افزوده نمی‌شود». (فتوحات مکیه، ج ۲: ۲۰۴) از نظر ابن عربی وقتی یقین برای کسی حاصل شود در آن صورت انسان خواهد دانست که عابد و معبود کیست، عمل کننده و آن که عمل برای او شده کیست، و نیز خواهد دانست که اثر ظاهر (خداوند) در مظاهر چیست و مظاهر در ظاهر چه اقتضایی دارند.

### مفهوم ترک یقین

همان گونه که ابن عربی در مورد مقام یقین بحث کرده است در مورد مقام ترک یقین هم سخن گفته است. توجیه ابن عربی در مورد ترک یقین از سوی اهل الله، آن است که در یقین همانند صبر، بویی از مقاومت قهر الهی وجود دارد، از این رو اهل الله اتصاف بدان و عمل و طلبش را از خدا ترک کردند. لیکن وقتی یقین از جانب خداوند و بدون عمل بنده بیاید، بنده آن را از روی ادب با خدا می‌پذیرد و به خدا بازش نمی‌گرداند، چرا که در آن مقام، خداوند می‌خواهد این بنده را محل وجود این یقین قرار دهد و حکم یقین در این محل، در دفع ضرری که از این بنده می‌کند، به خدا تعلق دارد نه به تعلق بنده و نه به درخواستش. منظور ابن عربی از این تعابیر چیست و ترک یقین از سوی عارف چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ ابن عربی برای روشن کردن این امر به یک زبان حال اشاره می‌کند. وی گوید: یقین به عنوان امری مستقل و قائم به خود در خارج موجود نمی‌شود، بلکه متکی به انسان موقن است، همانند قیام علم به عالم. بنابراین، چون انسان محل یقین بوده و باعث ظهور عین یقین می‌شود، گویی به یقین لطف کرده است، از این رو یقین در صدد تلافی آن لطف برآمده و از موجدش (خداوند) درخواست رفع ضرر از محلش (بنده موقن) می‌نماید، زیرا یقین فقط برای رفع ضرر پدید می‌آید این جاست که عارف به حکم ادبی که با خدا دارد، با یقینی که از جانب خدا آمده و رفع ضرر را برای او از خدا می‌طلبید مخالفتی نکرده و اعتراضی نمی‌کند و همین معنا از سوی عارف به معنی ترک یقین است [یعنی ترک یقین به حال خودش که هر چه از خدا خواست بطلد و عارف با آن مخالفتی نکند]. ابن عربی برای تعلیل این عدم ثبات حقیقت انسان، به آیه «کل یوم هو فی شأن» استناد کرده است.<sup>۱</sup> مقصود آن است که این تحول ما، از تشأن مدام حق متعال به شوون مختلف ناشی می‌شود. وی معتقد است که اهل الله در نفوسشان، از آن چه که یقین آن را می‌طلبد و اقتضا می‌کند بدورند. بنابراین، این یقین است که درخواست کننده است، از این رو خداوند فرمود: «حتی یأتیک الیقین» = تا یقین به تو رسد» پس این یقین است که درخواست می‌کند و به تعب و رنج می‌افتد و تو در آرامشی. ابن عربی به همین مناسبت در مورد مرید نیز قضاوت مشابه کرده و معتقد است با توجه به اراده الهی (که فعال لما یرید است) و وقوف با آن، دیگر (برای مرید)



مطلقاً سکون و آرامش ممکن نیست. زیرا آن (سکون) خروج از حقیقت نفس می‌باشد، در صورتی که شیء از حقیقتش خارج نمی‌شود، چرا که خروج شیء از حقیقتش محال است. بنابراین، هیچ طمأنینه و آرامشی همراه مرید نخواهد بود، مگر به سبب بشارتی که از جانب خدا دریافت می‌کند و به خاطر صدق قول (بشارت) سکون و آرامش می‌یابد. بشارت و مژده هم معین و موقت است. در آن حال، وی را هنگام بشارت، سکون و آرامش می‌باشد و این، همان یقین است.

### سکون مذموم و ممدوح و اضطراب ضروری

به هر صورت در یقین، نوعی سکون و اطمینان وجود دارد، کما این که در طرف نقیض آن که شک و تردید است، باید انتظار اضطراب و عدم سکون را داشت. یقین گاهی ناظر به صدق و کذب نظری است و گاهی ناظر به درست و نادرست عملی. به تعبیر دیگر گاهی سخن از یقین منطقی است و گاهی سخن از یقین اخلاقی. همان طور که در بعد نظری و علمی ممکن است کسی از یقین کاذب روان‌شناختی و سکون و اطمینان ناشی از آن برخوردار باشد، در بعد عملی نیز ممکن است کسی یقین به درستی و خوبی کارهای خود داشته باشد، در حالی که در واقع کارهایش غلط و ناصوابند و به تعبیر قرآن زیانکارترین افراد چنین کسانی هستند: «الذین ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا». (کهف/۱۰۴) بنابر این علاوه بر سکونی که ممکن است در باره علوم و عقائد خود داشته باشیم، در باره عمل و رفتار هم سکون و آرامش متصور است.

این سکون و آرامش - اعم از آن که ناشی از یقین نظری باشد یا عملی - به تعبیر استاد جوادی آملی گاهی قبل از حرکت به سوی مقصد وجود دارد که نوعی تحجر، رکود، غفلت، خوش‌خیالی و درج‌زدن است و مذموم می‌باشد، و گاهی سکون و آرامش بعد از حرکت و وصول به مقصد است که وصال، شهود، طمأنینه و امن است و بسیار ممدوح. قرآن کریم از کسی که حرکت نکرده و در راه تهذیب روح قدم نهاده و بی‌خبر از همه جا، سکون و امنیت کاذبی دارد مذمت می‌کند: «فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون» (اعراف/۹۹). چنین کسی خسارت دیده و سرمایه را باخته و خود را در عین حال در امان می‌بیند. اما کسی که غافل نیست و می‌فهمد مقصدی هست و راه رسیدن به آن مقصد را با ارشاد راهنمایان الهی طی می‌کند و به مقصد می‌رسد و مقصود خود را مشاهده می‌کند، می‌آرد و مطمئن می‌شود. این احساس آرامش و امنیت همان طمأنینه است که قرآن کریم در باره آن می‌فرماید: «الا بذکر الله تطمئن القلوب» (رعد/۲۸) و در جای دیگر نیز می‌فرماید افراد مؤمن و بدور از ظلم، از امنیت صادق برخوردارند: «الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الأمن و هم مهتدون» (انعام/۸۲)، کما این که اولیاء الهی نیز خوف و حزنی نداشته و در جوار لطف و رحمت حق آسوده خاطرنند: «الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» (یونس/۶۲). این

امنیت و سکون بعد از وصول است. اما قرآن حکیم علاوه بر دو نوع سکون یاد شده، در مورد اضطراب اثنای حرکت که زمینه سکون و آرامش را فراهم می‌کند هم سخن گفته است. کسانی که در راهند، چون می‌دانند راهزن خطرناکی به نام ابلیس بر سر راهشان کمین کرده است: «لاقعدن لهم صراطک المستقیم» (اعراف/۱۶)، مضطربند. آنان می‌دانند که ابلیس نسبت به همه «عدو مبین» است و حيله‌های فراوان و دام‌های بی شماری دارد و قصد اغوا و اضلال آن‌ها را دارد: «لأزیننَّ لهم فی الأرض و لأغویبهم أجمعین» (حجر/۳۹). انسان سالک در اضطراب است که با این دشمن نیرومند اهل نبرد چگونه جنگ تنگاتنگ کند (مراحل اخلاق در قرآن، صص ۳۵۷-۳۵۹). از سوی دیگر در درون خود نیز از جانب نفس اماره اش احساس ناامنی می‌کند و نگران طغیان و سرکشی آن است: «و ما أبرئ نفسی ان النفس لامارة بالسوء» (یوسف/۵۳)، «کلا ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی» (علق/۶-۷). اما وقتی با خوف و رجا راه را پیمود و از منطقه خطر عبور کرد و به موطن امن و اطمینان الهی رسید کم کم اضطرابش فرو نشسته و آرام می‌گیرد: «اولئک لهم الأمن و هم مهتدون» (انعام/۸۲)، «هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین» (فتح/۴)، بلکه چنین کسی دارای نفس مطمئنه است، چرا که با خدای مؤمن و امان بخش متحد و مانوس است: «یا ایها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر/۲۷-۲۸). بنابر این ارزش و اعتبار سکون و درجات آن، وابسته به نوع یقین و درجات آن خواهد بود و «درجات یقین، وابسته به درجات معرفت است و درجات معرفت، همان طور که از یک سو یقین را به لحاظ بینش به دنبال دارد از سوی دیگر به لحاظ گرایش، آرامش را» (نیز) به بار می‌آورد». (همان: ۳۶۱)

اهمیت سکون همراه با یقین تا بدان جا است که بعضی از اهل معرفت آن را یک نوع فریضه قلبی قلمداد نموده‌اند. به سهل تستری گفتند: آیا قلب را تعبدی هست که خداوند او را به آن تعبد و ادارد بدون جوارح؟ گفت: بله، سکون قلب. به او گفتند: سکون همان غرض (اصلی) است یا علمی که به آن سکون حاصل شود؟ گفت: آن علمی است که آن را سکون می‌نامم. و آن سکون به یقین کشیده شود. پس سکون همراه با یقین، فریضه‌ای است. (تفسیر التستری: ۶۳).<sup>۵</sup> وی در تفسیر آیه: «و اسبغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنه»، نعمت باطنی را سکون قلب نسبت به خدا دانسته است. (همان: ۱۲۳)

در پایان بحث در باره تعریف یقین از نظر ابن عربی لازم است به نکته‌ای اشاره نمایم و آن این است که مؤلف «فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی»، تعریفی را در مورد یقین از ابن عربی نقل نموده (فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی: ۱۰۲۴) که فقط بخش اندکی از عبارات آن، مطابق تعبیری است که در فتوحات آمده آن جا که گوید: «فمن ثبت له القرار عندالله فی الله بالله مع الله (فتوحات

مکیه، ج ۲: ۵۷۰) = هر گاه دل بنده در محضر خدا در خدا به وسیله خدا با خدا ثابت گشت و آرام یافت، ولی بقیه آن عبارت که گوید: «و با قوه ایمان نه حجت و برهان به مشاهده صفات حق پرداخت و با طمأنینه دل بر حقیقت اشیاء وقوف یافت و بدون هر شک و ریبی به غیب ایمان آورد، آن را یقین نامند»، معلوم نیست مؤلف محترم این عبارات را که در متن فتوحات اثری از آن نیافتیم از کجا آورده و به آن الصاق نموده‌اند!

### فرق علم و یقین

ابن عربی بین علم و یقین فرق قائل است. استدلال وی بر تمایز و جدایی مدلول این دو لفظ آن است که اگر علم و یقین به یک معنا می‌بود نمی‌بایست اضافه شدن علم به یقین - در تعبیر علم الیقین - درست باشد. زیرا یک شیء به خودش اضافه نمی‌شود. علم، به یقینی که عبارت از استقرار است اضافه شده است (همان). با این وجود ابن عربی یقین را به کلی هم از علم جدا نمی‌داند، لذا در جای دیگر پس از اشاره به مراتب یقین، گوید: یقین از ابتدای مراتبش اسمی است که جامع علم و طمأنینه می‌باشد. گاهی یقین از «یقن الماء فی الاناء» هنگامی که آب در ظرف استقرار می‌یابد، مشتق شده است. یقین به اعتبار مزبور، استقرار ایمان در قلب مؤمن است. (رسائل ابن عربی (کتاب المعرفه)، ج ۴: ۲۳۴) و باز در مورد یقین گوید: اما یقین، آن عبارت است از آن چه که ثابت شده و مقرر گردیده و تزلزل ندارد، از هر نوعی که می‌خواهد باشد، خواه حق باشد و خواه خلق. (فتوحات مکیه، همان: ۵۷۱)

### فرق صاحب یقین و صاحب علم یقین

ابن عربی بر اساس همان تفکیکی که میان علم و یقین قائل شد، میان صاحب یقین و صاحب علم یقین نیز امتیاز قائل است. وی گوید: 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 می‌باشد نه صاحب علم یقین. (همان: ۲۰۴) شاید منظور ابن عربی از یقینی که نه علم است و نه عین و نه حق، همان یقین روان شناختی باشد که با جهل مرکب می‌تواند یکی باشد. اما ابن عربی در جای دیگر به نکته‌ای اشاره دارد که به فهم تمایز فوق کمک بیشتری می‌کند. وی گوید: گاهی جاهل، یقین می‌کند که جاهل است و شک کننده و گمانمند، یقین می‌کند که در آن چه شک و گمان دارد، شک کننده و گمانمند می‌باشد، و هر یک از اینان به حالی که دارند - خواه علم باشد و یا غیر علم باشد - صاحب یقین قاطع هستند. (همان: ۲۰۵) بنابراین، فردی که یقین دارد جاهل، شک یا ظان است، صاحب یقین است (به جاهل، شک یا ظان بودن

خود) اما از علم و عین و حق، خبری نیست (چون جهل، شک و یا ظن دارد).

### تابعیت شرف یقین از متیقن

ابن عربی در ادامه این بحث گوید: اگر بگوئید پس شرف یقین به چیست؟ گوییم: شرفش بستگی به شرف متیقن (امر یقین شده) دارد، مانند علم (که شرافت علم نیز به شرافت موضوع و متعلق آن که معلوم باشد مربوط است). ابن عربی برای اثبات این مدعا به آیه «حتی یأتیک الیقین» استشهاد می‌کند که در آن یقین با الف و لام معرفه آمده و مراد الهی از آن متیقن خاص می‌باشد نه یقینی که (به طور کلی) بدان مدح و تعریف واقع شده، بلکه یقین معین و مشخصی می‌باشد. (همان)

### تشکیک و شدت و ضعف در یقین

سؤال دیگری که قابل طرح است این که آیا جایز است که یقینی از یقین دیگر کامل‌تر و تمام‌تر باشد؟ ابن عربی در پاسخ به این سؤال گوید: یاران ما در جواز و عدم جواز این مسأله اختلاف نظر دارند، زیرا از رسول خدا (ص) روایت شده است که در باره حضرت عیسی (ع) فرموده: «لو ازداد یقیناً لمشی فی الهواء» اگر بر یقینش می‌افزود بر هوا راه می‌رفت» - و این حاکی از آن است که یقین، مقول به تشکیک بوده و لذا افزایش پذیر تواند بود- و مراد رسول خدا از این بیان اشاره به شب معراج است که به سبب یقین بالایشان در هوا راه رفتند. اما ابن عربی - با این که گویا اصل اشتداد در یقین را قبول دارد-، در مورد توجیه روایت فوق، این تفسیر را سبک دانسته و نمی‌پذیرد و معتقد است که خداوند خود رسولش را به معراج برد تا آیاتش را بدو بنمایاند و براق را برایش فرستاد، بنابراین، در معراجش سواره و محمول آمد نه این که خود در هوا به قوت یقین راه رفت. سپس براق تا آن جایی که مرزش بود رسید، آن حضرت از آن فرود آمد و بر رفر نشست و با آن بدانجایی که خداوند اراده فرموده بود بالا رفت. بنابراین، آن حضرت به نیروی یقینش به معراج رفت. (همان: ۲۰۴-۲۰۵) ابن عربی پاسخ به این مسأله را کامل نکرده رها می‌کند و به مسائل دیگری می‌پردازد. اما با توجه به بحث مراتب و درجات یقین که در عرفان و قرآن مطرح است می‌توان به راحتی به این سؤال پاسخ مثبت داد. بنابراین، یقین هم مانند نور، وجود و علم، حقیقتی تشکیک پذیر و ذومراتب دارد.

### مراتب یقین

اکنون که سخن به مراتب یقین رسید خوب است نظرات ابن عربی را در این زمینه مورد بررسی قرار دهیم. اما ابن عربی در مورد درجات یقین دو بیان متفاوت دارد. بر طبق یک بیان به اعتبار مقایسه یقین عارفان با ملائمان<sup>۷</sup> - که بیانش را مجمل و مبهم و بدون توضیح کافی طرح کرده-

گوید: درجات یقین در نزد عارفان دویست و یک درجه است و نزد ملامیان یکصد و هفتاد درجه است و آن ملکوتی و جبروتی می‌باشد. یقین به ملکوت یک نسبت دارد و نزد عارفان دو نسبت دارد، زیرا آن نزد عارفان مرکب از شش حقیقت می‌باشد و نشأ اش نزد ملامیان از چهار حقیقت می‌باشد. یقین را سکون میّت و سکون حیّ است. به واسطه سکون حیّ، صاحبش مضطرب و سرگشته می‌شود و به سبب سکون میّت، تعلق به خدا می‌یابد، یعنی در آن امر بدون تعیین زایل کننده- بلکه بدان چه که خداوند اراده فرموده- مضطرب می‌شود. (همان: ۲۰۵)

بیان دیگر ابن عربی در مورد درجات یقین همان چیزی است که ریشه در آیات قرآن و روایات نبوی دارد و بر طبق آن‌ها ابن عربی برای یقین درجات چهارگانه قائل است. غالباً اهل معرفت برای ذکر درجات یقین به همان درجات سه گانه معروف بسنده کرده‌اند، لکن ابن عربی هر چند در بعضی از آثارش همین گونه مشی کرده<sup>۸</sup>، اما در بعضی از آثار دیگرش به مورد چهارمی هم اشاره نموده است. اما در قرآن به مراتب اول و دوم یقین<sup>۹</sup> در سوره تکاثر این گونه اشاره شده: «کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم ثم لترونها عین الیقین» (تکاثر/ ۵ و ۶ و ۷) و به مرتبه سوم آن در سوره واقعه و معارج چنین اشاره فرمود: «ان هذا لهو حق الیقین» (واقعه/ ۹۵)<sup>۱۰</sup> «و انه لحق الیقین» (معارج/ ۵۱). اما در مورد مرتبه چهارم یقین، مستند ابن عربی روایت معروفی است<sup>۱۱</sup> که طی آن رسول خدا(ص) از شخص جوانی زرد و نحیف به نام حارثه پرسیدند: «کیف اصبحت یا فلان؟» فلانی! چگونه صبح کردی؟» و او در جواب گفت: «اصبحت یا رسول الله موقناً ای رسول خدا صبح کردم در حالی که یقین دارم». آن گاه رسول اکرم(ص) تعجب نموده و فرمودند: «إِنَّ لِكُلِّ یَقِینٍ حَقِیقَةً فَمَا حَقِیقَةُ یَقِینِکَ؟» هر یقینی را حقیقتی است، پس حقیقت یقین تو چیست؟...». ابن عربی بر طبق این روایت، برای یقین علاوه بر مراتب سه گانه یقین مورد اشاره در قرآن، مرتبه چهارمی تحت عنوان حقیقه الیقین قائل شده است.<sup>۱۲</sup> وی در این باره گوید:

یقین به اعتبار اطوار کمال دارای چهار مرتبه است: اول آن مرتبه علم، سپس مرتبه عین، آنگاه مرتبه حق، و نهایتاً مرتبه حقیقت است (علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین و حقیقه الیقین). سه مرتبه اول در قرآن آمده است و مرتبه چهارم آن در سنت ذکر شده است. یقین از ابتدای مراتبش: اسمی است که جامع علم و طمأنینه می‌باشد، گاهی یقین از: (یقن الماء فی الاناء) هنگامی که آب در ظرف استقرار می‌یابد، مشتق شده است. یقین به اعتبار مزبور، استقرار ایمان در قلب مؤمن است. یقین در مرتبه علم به قدرت خدا بر احیاء مردگان، در قلب حضرت ابراهیم خلیل(ع) مستقر بود، اما وقتی از خداوند کیفیت احیاء مردگان را درخواست نمود، مطلوبش طمأنینه‌ای بود که مرتبه عین الیقین آن را عطا می‌کند. زیرا سکونی که همان طمأنینه است امری زائد و اضافه بر علم است و

شایسته است که درخواست شود. پیامبر اکرم(ص) نیز با اینکه در یقین قلبی، ثابت ترین بود از خداوند تعلم یقین می‌کرد و خداوند طلب زیادت در علم را به او امر فرمود. علم در هر حال باید مستند به یقین باشد، زیرا یقین، روح علم است و طمأنینه، حیات علم است. پیامبر اکرم(ص) پیوسته طالب افزایش علم بود، یعنی همواره یقین می‌آموخت زیرا یقین با علم مرتبط است. پس شایسته هر عاقلی است که همواره زیادت علم را که با یقین مربوط است از خداوند درخواست کند. (رسائل ابن عربی، (کتاب المعرفه)، ج ۴: ۲۳۴)

در عبارات فوق ابن عربی پس از ذکر نام مراتب چهارگانه یقین، تنها دو مرتبه علم یقین و عین یقین را اجمالاً توضیح داده اما به شرح دو مرتبه دیگر نپرداخته است. با این وصف به نظر نمی‌آید- از باب این که بالاتر از سیاهی رنگی نیست- بتوان پس از مرحله حق یقین، مرحله بالاتری به عنوان حقیقه یقین قائل شد.<sup>۱۳</sup> چه این که تأمل در روایت فوق و حالاتی که برای حارثه نقل شده گویای چیزی بالاتر از مرحله عین یقین نیست و بنابراین، احتمالاً به حق یقین نرسیده بوده و اگر حضرت رسول(ص) از حقیقت یقین سخن به میان آوردند صرفاً مرادشان همان نشانه‌های صدق عملی، حالی و معرفتی یقین بود که حارثه هم در پاسخ بعدی خویش به آن‌ها اشاراتی نمود، نه این که حقیقه یقین مرتبه‌ای خاص و فراتر از حق یقین باشد. اما در جلد دوم فتوحات، باب مستقلی (۲۶۹) را به شرح منازل سه گانه یقین اختصاص داده است. در این باب چنان که توضیح خواهیم داد از مرتبه چهارم حرفی به میان نیامده است.

ابن عربی برای شرح و توضیح مراتب سه گانه یقین از مثالی ساده بهره گرفته است. انسانی را در نظر بگیرید که بنا به اطلاعات رسیده، یقین دارد که خداوند در شهری به نام مکه، خانه‌ای به نام کعبه دارد که محل طواف و حج زایران است؛ بدون آن که خود این خانه را در عمرش دیده باشد. در واقع او با تصور و تصدیق‌هایی سر و کار دارد که در بهترین حالت به درستی از مطابقت خود در خارج حکایت می‌کنند. در ساختار معرفت شناسی فلسفه اسلامی نیز، اصطلاح علم حصولی تا اندازه‌ای بر علم یقین تطابق دارد هر چند دایره مصادیق علم حصولی در فلسفه، شامل مدرکات حواس پنج گانه نیز هست؛ در حالی که برابر تعریف، علم یقین فاقد چنین دایره‌ای از مصادیق است. به هر حال در طیف تشکیکی معرفت، این سنخ از علم در واقع پایین ترین مرحله یقین را از نظر عارفان برای انسان به ارمغان می‌آورد. معرفت عقلی از نگاه آنان، چنین منزلتی دارد(مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۶۲۵-۶۲۶). بنابراین، طبق مثال، کسی با واسطه دلیل، علم به خانه خدا پیدا کرد، آن گاه این علم به یقینی که عبارت از استقرار است اضافه شد. این را علم یقین گویند. علم یقین را می‌توان به نهایت درجه علم حصولی مربوط دانست. (مبانی عرفان نظری: ۵۶) به دنبال این

مرتبۀ، اگر شخصی خود اقدام به سفر بیت الله کند و با چشم خود شاهد خانۀ خدا گردد در این هنگام شکل و حالت خانۀ در نزد نفس بیننده استقرار می‌یابد و این عین‌الیقین است. (فتوحات مکیه، ج ۲: ۵۷۰) عین‌الیقین نتیجۀ مشاهده مستقیم و ذوق بی واسطۀ خود موضوع شناسایی توسط قوای ادراکی است. این قوا البته می‌توانند حسی (حواس بدن) یا شهودی (حواس روح) باشند. اما در این مرتبۀ به رغم حذف برخی واسطه‌ها در کسب اطلاعات و تحقق ارتباط مستقیم، میان مدرک و مدرک (شناسا و موضوع شناسایی)، غیریت و دوگانگی وجود دارد. مکاشفه‌های عرفانی نیز در بسیاری از موارد از چنین الگویی از معرفت‌زایی پیروی می‌کنند. (مبانی و اصول عرفان نظری: ۶۲۶)

مرتبۀ‌نهایی یقین، که مهم‌ترین و قوی‌ترین نوع یقین را فراهم می‌سازد مرتبۀ حق‌الیقین نامیده می‌شود. این مرتبۀ از جهت معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ویژگی‌های منحصر به فردی دارد در واقع، حق‌الیقین مرتبۀ‌ای است که در آن، سه‌گانگی معهود میان عالم و علم و معلوم رخت بر می‌بندد؛ عالم همان معلوم است و علم هم چیزی جز آن‌ها نیست. در این مرتبۀ از یقین، مقوله‌هایی هم چون صیروت و وجود با مقولۀ وجدان و علم یکسان می‌شوند. عالم از آن جهت معلوم را می‌داند که اوست. مدرک همان مدرک می‌شود و این شدن، همان دانستن است. آشکارترین نمونۀ چنین علمی، آگاهی انسان از خویشتن است. هر کسی خود را بی واسطه و حضوری ادراک می‌کند. ما به خویش آگاهی چون خودمان هستیم. هیچ مغایرت و دوگانگی در این جا معنا ندارد. مرتبۀ‌نهایی این گونه یقین نیز در دیدگاه اهل معرفت، از فنای ذات عارف در وجود مطلق و یا در بقای بعد الفناء حاصل می‌شود. در آن مرتبۀ دیگر نه خود عارف، بلکه وجود مطلق است که می‌بیند، می‌شناسد و می‌داند. عارف به سبب وحدت بی تمیزش با وجود مطلق در سفر دوم، عین حقایق موجود در تعین ثانی و تعیین اول می‌شود و در سفر سوم، در تمام گستره تجلیات وجود مطلق سریان می‌یابد و با آن‌ها وحدت می‌پذیرد و آن‌ها را ادراک می‌کند؛ چون او، همان آن‌ها است و واسطه‌ای در میان نیست. در این جا معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی به یکدیگر می‌پیوندند. اوج سیر و سلوک عرفانی، به حصول چنین نوعی از معرفت یقینی می‌انجامد. تجربه‌های‌نهایی عرفانی (تجلی ذاتی و فنا و بقای بعد از آن)، از چنین الگوی انحصاری از معرفت پیروی می‌کنند. عارف پس از سلوک در مراتب پیچیدۀ طریقت، سرانجام در مرتبۀ تعین ثانی، فارغ از قیده‌های جزئی بشری، با عین ثابت خویش متحد می‌شود؛ یعنی در واقع، بهره‌وجودی خویش را از وجود مطلق ادراک می‌کند؛ ادراکی که در آن، خود را همان حصۀ وجودی می‌یابد و مطلق را به اندازه آن حصۀ وجودی ادراک می‌کند؛ ادراکی وحدانی و فراتر از تمایز عالم و معلوم. (همان: ۶۲۷-۶۲۸) البته مثالی که ابن عربی مطرح نموده است هر چند برای دو مرتبۀ قبلی یقین کافی و گویا است، اما از بیان کامل و

دقیق خصوصیات و نتایج معرفت شناختی و هستی شناختی در مرتبه حق یقین که محدود به درک مسایل تشریحی و اسرار آن نیست قاصر و نارسا به نظر می‌رسد. خود ابن عربی تلاش کرده است تا معنای حق یقین و چگونگی تحقق آن را در مثال زیارت بیت الله به گونه‌ای بیان کند تا با مقصود و معنای مورد نظر او از حق یقین جور در آید. مرتبه حق یقین در مثال او به این محقق می‌شود که خداوند چشم بصیرت زایر بیت الله را بگشاید و او نسبت آن خانه را به خدا دریابد و این که مقصود، طواف کردن به گرد آن است نه دیگر خانه‌هایی که نسبت به خدا دارد؛ آن گاه علت آن را و سببش را به اعلام الهی نه به نظر و اجتهاد خودش بداند. بنابراین، علمش بدان یقینی و درست است و نزدش معلوم بوده و تزلزلی ندارد (فتوحات مکیه، همان). بنابراین، رسیدن به حق یقین در مسایل تشریحی و درک اسرار احکام الهی، چنان که در مثال زیارت کعبه گذشت، معنای خاص خود را دارد و در موضوعات تکوینی، آن گونه که پیشتر بدان اشاره نمودیم، معنای خاص خود را خواهد داشت. در خاتمه بحثمان از مراتب یقین، بجا است که عین عبارات او را بی آن که توضیح بیشتری دهیم ترجمه نماییم و سپس متن عربی آن را برای مزید بهره و اطمینان خاطر خواننده تقدیم داریم. وی گوید:

علم یقین همان شناخت خدا است به وسیله خودت، زیرا تو عین دلیل بر اوایی و آن یعنی اثبات ذاتی بی کیف و مجهول ماهیه که به الوهیتش حکم شود به حجت و برهانی که تردیدی در آن نباشد. عین یقین یعنی مشاهده این ذات الهی به وسیله عین (چشم) او نه به وسیله عین (چشم) تو، به فنایی کلی که نفیاً و اثباتاً نسبت الوهیتی با آن معقول نباشد. حق یقین یعنی نسبت الوهیت به این ذات و البته پس از مشاهده نه پیش از آن، و این همان فرق بین علم (الیقین) و حق (الیقین) است و جز آن نیست و در این جا محققان ساکت شدند. پس از این، حقیقه یقین است که عبارت است از ظهور انفعالات در نزد عبد کلی از روی غیبتش از او به او، غیبی کلی و فنایی محقق، و این نهایت مراتب است. بنابراین، سه تا از مراتب، کتابی (قرآنی) هستند: علم، عین و حق، و چهارمی، سنی (بر گرفته از سنت و روایت) است. حضرت رسول (ص) فرمود: حقیقت ایمان تو چیست؟ زیرا هر حقی را حقیقتی است. پس این حقیقت، همان چیزی است که عبد محقق به وسیله آن خود را، در ادعایی که نسبت به شناخت حق یقین دارد می‌آزماید. «علم یقین: معرفه الله بک اذ انت دلیل علیه و هو اثبات ذات غیر مکیفه و لا معلومه ماهیه و محکوم علیها بالالوهیه سلطاناً و حجه لا ریب فیه. عین یقین: مشاهده هذه الذات بعینها - لا بعینک - فناءً کلیاً لا یعقل معها نسبة الوهیه، اثباتاً او نفیاً، لکن مشاهده تفنی الاحکام و الرسوم و تمحق الآثار. حق یقین: نسبة الالوهیه لهذه الذات و بعد المشاهده لا قبلها و هو الفرق بین العلم و الحق، لیس الاء. و هنا سکت المحققون. و بعد هذا، حقیقه یقین:



ظهور الانفعالات عند العبد الکلی عن غیبه منه به غیباً کلیاً و فناءً محققاً، و هذه غاية المراتب. فالثلاثة کتابیة علم و عین و حق و الرابعة سنیة قال علیه السلام فما حقیقة ایمانک، لكل حق حقیقة، فهذه الحقیقة بها یختبر العبد المحقق نفسه فی دعواه فی معرفه حق الیقین، فتأمل». (مجموعه رسائل ابن عربی، ج ۲: ۳۵-۳۶)

### معرفت در مراتب تقلیدی، استدلالی و شهودی

آن چه در باره مراتب یقین گفته آمد، در راستای بحث از مراتب علم و معرفت قرار گرفته و صورتی از آن محسوب می‌شود. ممکن است در مورد مراتب علم و معرفت به شکل دیگری نیز سخن بگوییم. به عنوان مثال می‌توان شناخت تقلیدی را - هر چند نتوان آن را به عنوان معرفت تلقی کرد-، ضعیف‌ترین مرتبه علم به حساب آورد. سپس معرفت استدلالی و تحقیقی را در مرتبه بعد قرار داد. این دو قسم را می‌توان جزو مرتبه علم الیقین محسوب داشت، آن گاه نوبت به مرحله معرفت شهودی می‌رسد. (مراحل اخلاق در قرآن: ۳۴۲) این مرحله، با مراتب متعددی که دارد به طور اجمال در مراتب عین الیقین و حق الیقین می‌گنجد.

البته باید خاطر نشان سازیم که در نگاه ابن عربی بحث تقلید از خدا و تکیه به کتاب و سنت پس از ایمان اجمالی، از اهمیت زیادی برخوردار است به طوری که وی با چشم پوشی از طریق فکر و استدلال، و تنها با اتکاء به آن ایمان اولیه و سپس انجام اعمال عبودی و ذکر و خلوت و ریاضت، در صدد نیل به معرفت عرفانی و شهودی است و مخاطبان خود را نیز به همین شیوه در کسب معرفت دعوت می‌کند و مستند او هم آیاتی چون: «ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً» و «اتقوا الله و یعلمکم الله» و مانند آن‌ها است. ابن عربی مفهوم تقلید از خدا را در مقابل تقلید از فکر و حس و خیال بکار برده و معتقد است انسان به هر حال ناگزیر از تقلید است، اما بجای آن که از عقل و فکر خود تقلید کند، بهتر است از خدا تقلید کند. از نظر او این مطمئن‌ترین طریق کسب معرفت یقینی و مصون از خطا خواهد بود..

### نتیجه‌گیری:

در پژوهش حاضر تلاش شد تا چستی مفهوم یقین و مسایل مربوط به آن با تکیه بر آثار ابن عربی بیان گردد. در این رابطه آشکار شد که این عربی در بحث از یقین به لحاظ مفهومی نوع خاصی از یقین را مورد توجه قرار می‌دهد و اعتقاد دارد که آیه و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین ناظر به نوعی خاص از یقین است. خاص بودن این یقین به اعتبار متیقن آن است. همچنین علی‌رغم اینکه ابن عربی مراتب سه گانه یقین را می‌پذیرد و اساساً تشکیکی بودن مفهوم یقین را مورد تأیید قرار

می‌دهد، با وجود این وی به مرتبه دیگری از یقین به نام حقیقه‌الیقین نیز توجه نموده است. عارض بودن یقین و در پی آن سکونت حاصل از آن نکته دیگری است که پژوهش در دیدگاه این عربی بدان منتهی می‌شود. همچنین نکته دیگری که به عنوان نتیجه می‌توان آن را مورد توجه قرار داد تعارضی است که در دیدگاه ابن عربی مبنی بر وجود یقین بلا محل مشاهده می‌شود، حال آنکه از نظر او یقین به موقن عارض می‌شود و این شخص موقن است که زمینه تحقق یقین را فراهم می‌آورد. به تعبیر خود ابن عربی، یقین به عنوان امری مستقل و قائم به خود در خارج موجود نمی‌شود، بلکه متکی به انسان موقن است، همانند قیام علم به عالم. در عین حال، اگر بتوان فرض کرد که یک عملی بتواند جدای از عامل، محل یقین واقع شود، اگر نگوییم چنین فرضی محال است، دست کم باید گفت تصور آن از طور عقل متعارف خارج است.

## یادداشت‌ها

۱- اصولاً از نظر ابن عربی به حکم اتساع الهی، چیزی در عالم تکرار نمی‌شود و همه چیز نو و جدید است لذا گفته‌اند: لا تکرار فی التجلی. انسان به واسطه محدودیت ادراکش و با سرعتی که بر این تجلیات نو به نو حاکم است، قادر به درک حدوث مکرر و خلق جدید موجودات نیست. وقتی در اصل وجود موجودات چنین وضعی حاکم باشد قطعاً در اوصاف و احوالشان نیز همین وضع حاکم خواهد بود.

۲- براستی باید گفت: «جایی که عقاب پر بریزد از پشه‌ لاغری چه خیزد». البته نمی‌توان ملائکه را از مطلق یقین عاری دانست، بلکه منظور از عدم یقین آنان در این جا، نسبت به خصوص مکر الهی است.

۳- با این که ابن عربی اصل نشأه انسان را مبتنی بر اضطراب و عدم سکون می‌دانست و در روایات نیز آمده که چیزی عزیزالوجودتر از یقین یافت نمی‌شود «ما من شیء اعز من الیقین». و «ما اوتی الناس اقل من الیقین». ر.ک: محمدی ری شهری؛ میزان الحکمه، ج ۱۰: ۷۷۵. در هر حال این بیان ابن عربی مؤیدی برای یادداشت قبلی ما در مورد یقین ملائکه نیز خواهد بود..

۴- ممکن است گفته شود این جا هم یقین نظری است، اما ناظر به عمل است، مانند احکام عقل عملی که احکامی نظری است، اما معطوف به عمل می‌باشد.

۵- قیل له: هل للقلب من تعبد استعبده الله به دون الجوارح؟ فقال: نعم سکون القلب. قیل له: السکون هو الغرض أم العلم الذی به السکون؟ فقال: هو علم اسمیه السکون، یجر ذلک السکون إلى الیقین، فالسکون مع الیقین فریضه.

۶- با مراجعه به تفاسیر، دانسته می‌شود که این امر مورد اختلاف بوده و بعضی در کشته شدن عیسی تردید داشتند نه یقین، لذا ظاهر آیه و فرازهای پیشین آن هم، به عدم یقین آنان اشاره می‌کند. بنابراین، نظر ابن عربی در این جا قابل مناقشه است.

۷- ابن عربی در مورد ملامیان (که احتمالاً با توجه به متنی از فتوحات ج ۲: ۱۸۹ غیر از ملامتیان باشند، چرا که آنان را در عرض هم و با دو توصیف متفاوت آورده) توصیفات بلند و پر ارجی نموده است. آنان را بندگان برگزیده و پاک دلی خوانده که در بالاترین مرحله ولایت جای گرفته و از دانش‌ها پاک‌ترین دانش را به دست آورده و به جز درجات نبوت به تمام مدارج دست یافته و به مقام قربت رسیده‌اند، میان مردم بزرگ شمرده نمی‌شوند و عامه مردم آنان را به درستکاری نمی‌شناسند و آنان برگزیدگان و دوستان خدایند که ملاً اعلی آنان را می‌شناسند و در آسمان یاد می‌شوند و در میان مردم گمنامند. برای توضیح بیشتر ر.ک: فتوحات مکیه، ج ۱: ۱۸۱ و ۲۴۲، ج ۲: ۱۶-۱۷-۲۰-۱۹۸-۲۶۹-۵۰۱-ج ۳: ۳۴-۳۵-۳۶. نیز ر.ک: سعیدی، گل بابا؛ فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی: ۸۱۳-۸۱۴. در این فرهنگنامه تفکیکی میان ملامیان و ملامتیان صورت نگرفته.

۸- مثلاً در فتوحات مکیه، ج ۲: ۵۷۰ باب ۲۶۹ مستقلاً به توضیح مراتب سه گانه یقین همراه با ذکر تمثیل برای هر یک پرداخته ولی از مرتبه چهارم (حقیقه یقین) سخنی نگفته است.

۹- در خصوص این امر که تعابیر قرآن در مورد مراتب یقین آیا دقیقاً منطبق با همان چیزی است که غالباً اهل معرفت از آن سخن می‌رانند باید دقت بیشتری نمود. زیرا در قرآن به تعبیر علامه طباطبایی یقین هیچگاه جدای از مشاهده ملکوت نیست. از این رو خداوند در سوره انعام/۷۵ ارائه ملکوت آسمانها و زمین را برای حضرت ابراهیم با نیل او به یقین تعلیل فرمود (لیکون من الموقنین). کما این که در سوره تکاثر فرمود اگر علم یقین داشته باشید جهنم را حتماً می‌بینید و این چیزی است که با عین یقین از منظر عرفا جور در می‌آید نه علم یقین آنان. ر.ک: ترجمه المیزان، ج ۱: ۴۱۲ لیکن آقای جوادی آملی علم یقین در سوره تکاثر را به معنی مصطلح در حکمت و عرفان گرفته‌اند و آن را توشه‌ای می‌دانند تا در همین دنیا و قبل از مرگ انسان را به عین یقین برساند و بتواند نه تنها جهنم بلکه بهشت و صراط و کوثر و میزان و... را هم ببیند. ر.ک: جوادی آملی، عبدالله؛ مراحل اخلاق در قرآن: ۳۵۲.

۱۰- مرحوم علامه طباطبایی در ذیل این آیه، حق را به معنی علم، از آن حیث که خارج واقع با آن مطابق است و یقین را به معنی علمی که التباس و تردیدی در آن نیست دانسته و لذا اضافه حق به یقین را از نوع بیانیه و برای تأکید قلمداد نموده‌اند. المیزان، ج ۱۹: ۱۴۰.

۱۱- ر.ک: بحار الانوار، ج ۶۷: ۱۵۹.

۱۲- در بعضی از منابع پس از ذکر مراتب سه گانه یقین از مرتبه چهارمی با عنوان بردالیقین سخن گفته‌اند که به نظر نمی‌آید واقعاً یک مرتبه مستقلی باشد، با این حال، راز شیرازی گوید: برای یقین، مرتبه عالی‌تری نیز به نام بردالیقین هست که در کتب اصطلاحی، به عنوان اصطلاح خاص ذکر نگردیده، ولی در لسان اهل بیت علیهم السلام و کملین از اهل یقین، مصطلح و متداول است. ر.ک: راز شیرازی، ابوالقاسم؛ مناهج أنوار المعرفة فی شرح مصباح الشریعة، خانقاه احمدی، تهران ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۶۸. نیز استاد حسن زاده آملی در: هزار و یک کلمه، ج ۱: ۱۰۳ مرتبه بردالیقین را بالاتر از حق یقین ذکر فرموده‌اند.

۱۳- مرحوم مجلسی در بحار، مراتب یقین را سه مرتبه دانسته و آن را قابل ازدیاد به بیش از این نمی‌داند و در بیان این مراتب به آتش مثال زده، علم یقین را مثل دیدن اشیاء در پرتو نور آتش، عین یقین را مثل دیدن جرم خود آتش، و حق یقین را مثل سوختن و محو شدن در آتش و تبدیل شدن به آتش دانسته و معتقد است که وراء این مرحله غایتی وجود ندارد و قابل ازدیاد نیست و به این کلام علوی استناد جسته که: لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً. ر.ک: بحار الانوار، ج ۷۹: ۱۴۲.

## منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، ۴ جلدی، ج ۱ و ۲ و ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی - دارصادر، بی تا.
- ۳- رسائل ابن عربی، (کتاب المعرفه)، ج ۴، با مقدمه و تحقیق: سعید عبد الفتاح، بیروت: الانتشارات العربی، ۲۰۰۴ م.
- ۴- مجموعه رسائل ابن عربی، جلد ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ ق.
- ۵- اصفهانی، راغب، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
- ۶- انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرين، شرح عبدالرزاق کاشانی، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار ۱۳۷۲ ش.
- ۷- پارسانیا، حمید، علم و فلسفه، تهران: سازمان انتشارات، ۱۳۸۳ ش.
- ۸- تستری، ابو محمد سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، ج ۶۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.
- ۹- الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، کتاب التعریفات، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء، بی تا.
- ۱۱- مراحل اخلاق در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۷۸ ش.
- ۱۲- حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵ ش.
- ۱۳- خان افضل، جمعه: «یقین؛ پیشینه، انواع و تعاریف»، معارف عقلی، شماره ۱۰، ۱۳۸۷ ش.
- ۱۴- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، نظام معرفت‌شناسی صدرایی، تهران: سازمان انتشارات، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۵- داور پناه، ابوالفضل، أنوار العرفان فی تفسیر القرآن، ج ۱، تهران: انتشارات صدر مکان، ۱۳۷۵ ش.
- ۱۶- راز شیرازی، ابوالقاسم، مناهج أنوار المعرفه فی شرح مصباح الشریعه، جلد ۲، تهران: خانقاه احمدی، ۱۳۶۳.
- ۱۷- فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، ج ۲، بی جا بی تا.
- ۱۸- رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، ویراست دوم، انتشارات سمت، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۹- سعیدی، گل بابا، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: انتشارات شفیعی، ۱۳۸۷.
- ۲۰- شیرازی، ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، تحقیق: محمد خواجه‌جوی، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
- ۲۱- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره بیدی، فرهنگ فلسفی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
- ۲۲- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۳- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ترجمه: موسوی همدانی، سید محمد باقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

- ۲۴- فعالی، محمد تقی، درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۹.
- ۲۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیری، ترجمه: ابو علی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نشر زوآر، ۱۳۸۷ش.
- ۲۶- کاشانی، کمال‌الدین عبد‌الرزاق، شرح منازل السائرين، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۲ش.
- ۲۷- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما، ۱۳۷۲.
- ۲۸- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ج ۶۷ و ۷۹، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- ۲۹- محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۱۰، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ۳۰- مصطفوی، سید حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۴، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۲.
- ۳۱- معلمی، حسن، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، تهران: سازمان انتشارات، ۱۳۸۶ش.
- ۳۲- هجویری، ابوالحسن، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه: قاسم انصاری، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۷ش.
- ۳۳- الیزدی، مولی عبد الله بن شهاب‌الدین الحسین، الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- ۳۴- یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۹ش.