

تحلیل تطبیقی نقش خودشناسی در معرفت به خدا

از دیدگاه ملاصدرا و ابن‌عربی

ابوذر رجبی*

چکیده

شناخت خود یا نفس آدمی که از آن به خودشناسی یاد می‌شود، از مهم‌ترین مباحثی است که از گذشته‌های دور مورد تأکید فلاسفه و عرفا بوده است. حکما و عارفان مسلمان با الهام‌گیری از آیات و روایات، به‌خصوص حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» به طرح مهم‌ترین راه خداشناسی، یعنی راه انفسی که همان خودشناسی می‌باشد، پرداخته‌اند. صدرالمآلهین و ابن‌عربی دو تن از بزرگ‌ترین فلاسفه و عرفای اسلامی در آثار مختلف خود به شیوه‌های گوناگون به خودشناسی و امکان‌پذیری یا عدم امکان شناخت خود اشاره کرده‌اند. ملاصدرا به‌صراحت از امکان‌پذیری خودشناسی سخن می‌گوید. ابن‌عربی نیز با دو تحلیل از شناخت نفس یاد می‌کند؛ گاهی از امتناع شناخت خود سخن می‌گوید و در برخی موارد از امکان‌پذیری آن. در این تحقیق به تحلیل دو نگره صدرایی و ابن‌عربی در این باره می‌پردازیم و با بررسی دقیق روشن می‌سازیم این دو نگره هیچ تفاوتی با هم ندارند.

واژگان کلیدی: خود، خدا، نفس، شناخت، امتناع، ملاصدرا، ابن‌عربی.

* دانشجوی دکتری و عضو هیئت علمی دانشگاه معارف اسلامی

مقدمه

شاید بتوان امکان‌پذیری خودشناسی را به این مسئله برگرداند که آیا انسان موجودی شناخت‌پذیر است یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش عمدتاً سه دیدگاه مطرح است: عده‌ای - مانند برخی عبارات ابن‌عربی - به شناخت‌ناپذیری انسان حکم کرده‌اند؛ در مقابل، بعضی مانند ابن‌سینا و سهروردی به شناخت‌پذیری مطلق رأی داده‌اند؛ برخی چون غزالی و ملاصدرا نیز به شناخت‌پذیری اجمالی باور دارند.

در میان عارفان مسلمان عده‌ای به اثبات شناخت‌ناپذیری انسان و به طریق اولی شناخت‌ناپذیری خود آدمی حکم کرده‌اند. عمده دلیل اینان ناظر به اصل صیوروت و تعیین‌ناپذیری انسان‌ها و نفس آدمی است. برخی نیز با استدلال به روایاتی همچون «من عرف نفسه عرف ربه» آن را تعلیق به محال تلقی کرده‌اند. ابن‌عربی در برخی آثار خود به این امر اشاره می‌کند. اما ملاصدرا این تحلیل و تعلیل را نمی‌پذیرد و به نقد آن می‌پردازد؛ او به‌صراحت از امکان‌پذیری معرفت نفس یا خودشناسی سخن می‌گوید. اما ابن‌عربی تحلیل دیگری از معرفت نفس و امکان‌پذیری شناخت نفس ارائه می‌کند که کاملاً هماهنگ با نظر صدر است. چگونه باید تعارض در سخن ابن‌عربی را حل کرد؟ این تحقیق پاسخی برای حل این تعارض و تلاش جهت برقراری پیوند و نزدیکی سخن ملاصدرا با ابن‌عربی است.

انسان‌ها همواره برای پاسخ‌گویی به گزینه کنجکاو خود در راستای شناخت خدا، راه‌های مختلفی طی کرده‌اند. به‌عبارتی، از دغدغه‌های مهم بشر همواره دنبال نمودن راه‌های معرفت و شناخت پروردگار خویش بوده است. اما با تمامی تلاشی که صورت گرفته، باید اذعان نمود پی بردن به راهی برای دسترسی به ذات و اصل وجود خدا غیرممکن می‌باشد. به همین جهت گفته می‌شود شناخت انسان نسبت به ذات و حقیقت خداوند محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۶۸). اما این امر سبب نمی‌شود بگوییم هیچ راهی برای شناخت خدا وجود ندارد؛ بلکه می‌توان با ادله متعددی به صفات و افعال خداوند پی برد. همه ادله فلسفی و کلامی و بلکه عرفانی در اثبات خداوند ناظر به همین قسمت است. از جمله براهینی که در اثبات وجود خدا مطرح می‌شود، برهان معرفت نفس یا همان خودشناسی است که از آن به برهان انفسی یا سیر انفسی نیز یاد می‌شود؛ به این معنا که انسان با مراجعه و تأمل در خود می‌تواند به شناخت خداوند نائل شود.

معرفت نفس یا خودشناسی را می‌توان مبنا و پایه اصلی خداشناسی و جهان‌شناسی و در ادامه، معادشناسی دانست. آدمی زمانی می‌تواند به جاده انسان‌شناسی گام نهد که به شناخت دقیقی از خود دست یافته باشد.

از گذشته‌های دور حکما و متفکران جهان به اهمیت خودشناسی اشاره کرده‌اند. در متون اسلامی نیز آیات و روایات فراوانی را می‌توان در اهمیت معرفت نفس جستجو کرد که مهم‌ترین آنها روایت نبوی و علوی «من عرف نفسه عرف ربه» است. این روایت با گونه‌ها و الفاظ دیگری نیز در مصادر اسلامی وجود دارد. شاید ثمراتی که برای خودشناسی در روایات اسلامی ذکر شده است، در هیچ‌یک از متون مقدس و بشری نتوان پیدا کرد.

در مصادر اسلامی از معرفت نفس به‌عنوان برهانی در اثبات وجود خدا با تقریرهای مختلفی یاد شده است. در پاره‌ای روایات از معرفت نفس به انفع معارف تعبیر شده (آقاجمال خوانساری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۴۸) و در برخی نیز خودشناسی مقدمه خداشناسی تلقی شده است (همان، ج ۲، ص ۳۲۹). درباره طریقت خودشناسی برای شناخت خداوند، روایات فراوانی وجود دارد که مجال پرداختن به آنها در این مقال فراهم نیست. در این بیان، معروف‌ترین روایات، روایت پیش‌گفته «من عرف نفسه عرف ربه» می‌باشد که هم از حضرت نبی اکرم (ص) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲) و هم از حضرت علی (ع) (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰، ج ۷۹۴۶) نقل شده است. ملاصدرا و ابن عربی نیز در آثار خود به این روایت اشاره کرده‌اند.

حال با توجه به اهمیت طریق بودن خود یا نفس برای شناخت خدا، چگونه این مهم صورت می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، چگونه مسئله معرفت نفس بر اثبات خداوند دلالت دارد؟ ابتدا باید بگوییم انسان از سه طریق می‌تواند به شناخت خود نائل شود: اول از طریق شناخت خدا، دوم از طریق خود و سوم از طریق آثار و لوازم خود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۱). در ادامه باید به چگونگی ارتباط و دلالت خودشناسی بر خداشناسی اشاره شود. صدرا و ابن عربی به هر سه طریق اشاره کرده و نحوه دلالت را توضیح داده‌اند. در ادامه این مطلب را تبیین می‌کنیم.

الف) اهمیت خودشناسی

یک. اهمیت خودشناسی از نظر ملاصدرا

صدرا بر این باور است که برهان و قرآن همگی بر این امر اتفاق دارند که تعلم حکمت الهی و معرفت نفس انسانی، فوز به بقای ابدی می‌باشد و کنار گذاشتن آن منشأ خسران سرمدی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۹). وی تأکید می‌کند که باید به خودشناسی پرداخت؛ چراکه با تدبیر در خود و معرفت پیدا کردن از نفس می‌توان بسیاری از مسائل فلسفی را حل نمود. او خودشناسی را به منزله جهان‌شناسی می‌داند؛ زیرا خود آدمی خلاصه و مطابق با عالم کبیر است (همان، ص ۳۷۷).

از نظر ملاصدرا اگرچه معرفت نفس در حوزه‌های متعددی مثل معاد و نبوت حائز اهمیت است، اما مهم‌ترین جلوه و منفعت معرفت نفس را باید در وصول به معرفت خداوند جستجو کرد. وی پس از آنکه در مبدأ و معاد اهمیت خودشناسی را بیان می‌کند، بلافاصله از ارتباط آن با خداوند سخن می‌گوید:

«کسی که جاهل به نفس خویش است، چگونه می‌تواند در شناخت سایر اشیا موفق باشد؛ چنان‌که ارسطو گفته کسی که از معرفت نفسش عاجز است، شایسته است که از معرفت حق نیز ناتوان باشد؛ زیرا معرفت نفس ذاتاً و صفتاً و افعالاً مرقات و نردبان معرفت حق تعالی می‌باشد؛ به دلیل آنکه حق تعالی انسان را بر مثال خویش آفرید. پس کسی که از علم نفس خویش آگاه نباشد، علم ربش را نیز نمی‌داند» (همو، ۱۳۸۰، ص ۷).

وی همچنین معرفت و شناخت حقیقت و ماهیت نفس را از جمله علوم غامض و دانش‌های دشواری می‌داند که فلاسفه و حکما با اینکه صاحب قوه تفکر و اندیشه نیرومندی بودند و در باب نفس و احوال آن بحث‌های عمیقی نموده‌اند، نتوانسته‌اند به حقیقت آن چنان‌که شایسته آن است، واقف شوند. این درحالی است که معرفت حقیقی نفس برای افرادی حاصل می‌شود که از مشکلات نبوت و تتبع انوار وحی و رسالت و چراغ قرآن و سنت کمک گیرند (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵-۲۳۴).

صدرا خودشناسی را کلید خزائن ملکوت می‌داند؛ چراکه با شناخت نفس و قوای آن و ارتباط بین آن‌دو می‌توان به احکام و احوالاتی از حق تعالی و عالم و ارتباط بین آن‌دو دست یافت. از این روست که گفته‌اند هر که «من عرف نفسه عرف ربه» را درست بفهمد، می‌تواند جمیع مسائل

فلسفی و مطالب قویم حکمت متعالیه و حقایق متین عرفانی را از آن استنباط کند. به همین جهت حکیم شیرازی معرفت نفس را مفتاح خزائن ملکوت می‌داند (همو، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۳۳۱).
 صدرالمتألهین با اشاره به مطالبی که در حکمت عتیق درباره خودشناسی و اهمیت آن آمده است، بیان می‌دارد هرکه ذاتش را بشناسد، مثاله می‌گردد؛ یعنی عالم ربانی می‌شود که از ذات خویش فانی گشته و در شهود جمال اول و جلالش مستغرق می‌گردد و بالجمله در معرفت نفس، وصول به معبود حاصل شده و از منزل پست اشباح به شرف ارواح و حسیض سافلین به اوج عالین و معاینه جمال احدی ارتقا می‌یابد و به شهود سرمدی فائز می‌گردد (همو، ۱۳۸۰، ص ۷).
 صدرا در جای دیگر می‌گوید:

«حقیقت و ماهیت نفس را به نور کشف و یقین دانستن جز عارفان را نصیب نیست و لهدای افشای سر نفرموده‌اند ... هرکه معرفت نفس حاصل نکرده باشد، هیچ عامل او را سود نبخشد ... و معلوم است که هرکه به غیر از بدن خود را نشناسد، هر عملی که می‌کند، مقصودش سعادت بدنی است» (همو، ۱۳۸۱، ص ۵۶-۵۴).

حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر سخنان صدرا، در اهمیت خودشناسی و در تبیین حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» می‌گوید: هرکس نفس خود را بشناسد - که برزخ جامع بین صفت و جوب و امکان و صفت تشبیه و تنزیه و واجد تمام اسمای الهی و منعکس کننده آنهاست - می‌تواند خدای خود را نیز بشناسد و نیز هرکس نفس خود را بشناسد که خداوند آن را مثال برای ذات و صفت و فعل خودش خلق نموده، خداوند را می‌شناسد. تشبیه ذات انسان به خداوند از جهت مجرد بودن اوست. تشابه صفات نیز در صفات علم و قدرت و فاعلیت بالرضا و بالعیاض بودن انسان و عشق و اراده و غیره می‌باشد. تشابه فعل او به خداوند نیز ابداع و اختراع انسان می‌باشد که هرچه بخواهد، با همت می‌تواند در نفس خود ابداع و ایجاد کند (همو، ۱۴۲۸، ج ۸، ص ۳۰۵).

صدرا در اسرار الایات نیز چند فایده مندرج در معرفت نفس را چنین ذکر نموده است:

۱. به واسطه معرفت نفس، شناخت غیر نفس حاصل می‌شود.
۲. نفس انسان مجمع همه موجودات است؛ بنابراین با شناخت آن نمونه‌ای از همه چیز دانسته می‌شود.
۳. به واسطه شناخت نفس، به عالم روحانی و مجردات و بقای ایشان علم حاصل می‌شود.

۴. با شناخت نفس، به بزرگ‌ترین و مهم‌ترین دشمن انسان معرفت پیدا می‌شود (همو،

۱۳۶۰، ص ۱۳۱).

او همچنین چند وجه برای توضیح حدیث شریف «من عرف نفسه عرف ربه» بدین‌سان بیان

می‌دارد:

۱. اینکه شناخت نفس، علمی آلی و ابزاری برای وصول به شناخت پروردگار باشد؛ همان‌طور

که دانستن زبان عربی ابزاری برای تحصیل علم فقه و شناخت احکام است.

۲. اینکه هر دو شناخت ملازم یکدیگر باشند، به‌نحوی که با معرفت نفس بلافاصله معرفت

رب پیدا می‌شود؛ چنان‌که با طلوع آفتاب، بلافاصله خورشید پیدا می‌گردد.

۳. اینکه شناخت خداوند جز با شناخت نفس حاصل نمی‌شود؛ بدین بیان که هرگاه

حقیقت نفس شناخته می‌شود، جهان قابل شناخت می‌گردد و هرگاه جهان شناختنی شد، حق

متعال نیز شناخته می‌شود (همان).

صدرالمآلهین در جلد اول اسفار به‌صراحت و وضوح رابطه نفس انسان و وجود حق متعال

را چنین بیان می‌کند: خدای تعالی که آفرینش‌گر هستی‌های ابداعی (مجرد) و کائن (هادی)

است، نفس انسان را نموداری از ذات و صفات و افعال خویش قرار داد؛ چراکه او از مثل و شبیه

برتر است، نه از نمودار و مثال. پس انسان را به‌عنوان نمودی از ذات و صفات و افعال خویش

آفرید تا شناخت او پلکانی برای شناخت حق باشد (همو، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۱۶).

عبارت فوق غیر از تمایز بین مثل و مثال، حاوی نکته‌ای اساسی در نحوه خداشناسی در حکمت

متعالیه است و آن اینکه، در هر سه زمینه شناخت ذات، صفات و افعال انسان آینه‌ای است که ذات،

صفات و افعال خداوند در او جلوه‌گر می‌شود و هیچ موجودی نیست که در این زمینه بتواند حکایت‌گر

ذات و کمالات حق باشد. از نظر صدرا افعالی که از نفس انسانی صادر می‌شود مانند افعالی است که

از خداوند صادر می‌گردد؛ به این نحو که خداوند افعال و مشاعر و قوای نفس انسان را از جهت ذات و

صفت و فعل مانند ذات و صفت و فعل خود خلق نموده است. به همین دلیل، خداوند در قرآن

فرموده است: «و فی انفسکم افلا تبصرون» (ذاریات، ۲۱)؛ چراکه افعال همه قوا و مشاعر در اصل از خود

نفس نشئت می‌گیرد؛ همان‌گونه که افعال همه قوای عالم از خداوند نشئت می‌گیرد (صدرالدین

شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۷۷).

دو. اهمیت خودشناسی از نظر ابن عربی

ابن عربی ساده‌ترین و آسان‌ترین راه خداشناسی را خودشناسی و معرفت نفس می‌داند. از نظر او حدیث معروف «من عرف نفسه عرف ربه» بر فطرت و معرفت ذاتی بشر دلالت دارد و براساس آن، هر فردی به راحتی با مراجعه به نفس خویش می‌تواند به خداوند پی ببرد. ابن عربی بر این باور است که همان‌گونه که خودشناسی آسان‌ترین معارف است، خداشناسی هم به‌مانند آن سهل و آسان است (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۵۳). این امر را حتی می‌توان در مورد مشرکان نیز مطرح کرد؛ چراکه به تصریح آیات قرآن، اینان اصل وجود خدا را قبول دارند، اما به سبب غفلت، تن به شرک داده‌اند (همان).

ابن عربی در بخش‌های مختلف **فصوص و فتوحات** به روایت «من عرف نفسه عرف ربه» اشاره کرده است. بیشترین استفاده وی از میان روایات، همین روایت است؛ به‌گونه‌ای که بیش از پنجاه بار به‌طور مستقیم این روایت را ذکر می‌کند. به‌علاوه، به‌نحو غیر مستقیم نیز فراوان از مضمون این روایت بهره می‌برد.

وی بهترین دلیل بر وجود خداوند و بلکه محکم‌ترین شیوه معرفت به حق تعالی را نفس انسان می‌داند و شناخت خدا را وابسته به شناخت خود می‌داند (همو، ۱۳۶۷، ص ۶۴).

ابن عربی رابطه انسان با خدا را یک رابطه وجودی و ضروری می‌داند. در حقیقت او معتقد است که نمی‌توان گفت انسان لحظه‌ای در بی‌ارتباطی با خدا به‌سر می‌برد. وی در **فتوحات** تصریح می‌کند چون انسان ممکن‌الوجود است و هر ممکنی ذاتاً فقیر و محتاج موجودی است که به آن وجود دهد، پس انسان مادامی که حیات دارد، این وصف امکان با او همراه و فقر، ذاتی اوست. از این‌رو باید دائماً متصل به حق تعالی باشد تا از بین نرود (همو، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۲۴-۴۲۳).

او شناختن قدر حق تعالی را مستلزم شناختن خداوند می‌داند. از نظر ابن عربی انسان‌ها مکلف‌اند تا مشمول «ما قدروا الله حق قدره» (انعام، ۹۱) واقع نگردند. پس مقدمه شناختن قدر حق تعالی، در اصل شناختن انسان است که خداوند او را به صورت خود خلق کرده است (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۲۴۲). به تصریح ابن عربی، راه شناخت خداوند وابسته به شناخت نفس‌مان است.

همان‌طور که ملاحظه شد، هم ابن‌عربی و هم ملاصدرا به اهمیت خودشناسی به‌عنوان راهی برای شناخت خدا اذعان دارند. نوع نگاه این دو متفکر بزرگ نیز در اشاره به اهمیت این موضوع یکسان است: هردو برای تشویق خودشناسی به تعریف و تمجید از معرفت نفس پرداخته‌اند؛ در تحلیل هردو نیز خودشناسی مقدمه‌ای برای خداشناسی تلقی شده است. گرچه در نحوه دلالت خودشناسی بر وجود خدا اختلافاتی بین این دو متفکر مطرح است (که در ادامه به دلیل این امر اشاره خواهد شد)، ولی هردو تأکید می‌کنند که آدمی با مطالعه و شناخت خود به شناخت خدا نائل می‌شود. در آثار متعدد این دو می‌توان به این نکته پی برد که خودشناسی آغاز و اصل هر معرفتی است. در حقیقت با توجه به متعلق و غایت معرفت نفس، هیچ معرفتی به پای آن نمی‌رسد.

ب) نحوه دلالت خودشناسی بر خداشناسی

یک. نحوه دلالت از منظر ملاصدرا

از تحلیل کلمات صدرالمتألهین به انضمام تفسیری که شارحان حکمت متعالیه از برهان معرفت نفس ارائه کرده‌اند، می‌توان به چندین مدل از نحوه چگونگی دلالت خودشناسی بر خداشناسی پی برد. در ادامه به اختصار برخی را بیان می‌کنیم.

۱. تجرد نفس

صدرالمتألهین در اسفار با عنایت به سنخ و نوع وجود نفس بیان می‌کند که نفس انسانی یک وجود ممکن، حادث و مجرد است. انسان با تأمل در برابر چنین موجودی، بالضروره به دنبال علت آن می‌گردد. از آنجاکه آن وجود مجرد است، علت آن نیز وجود مجرد خواهد بود؛ چراکه ماده مادون مجرد است و نمی‌تواند علت مافوق و اشرف خود شود. وی در این باره می‌گوید:

«ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثه بما هي نفس مع حدوث البدن لامتناع التمايز او لا بدون البدن و استحالة التناسخ فهي ممكنة مفتقرة في وجودها ای سبب غیر جسم و لا جسمانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۴۵).

علامه طباطبایی همین سخن صدرا را با چینشی منطقی چنین بیان می‌کند:

نفس انسانی در مرحله ذات، مجرد از ماده است و از آن جهت که نفس است، همراه با پیدایش بدن حادث می‌گردد؛ چراکه تمایز نفوس از یکدیگر در صورتی که تعلق به بدن نداشته

باشند، محال است. از طرف دیگر تناسخ محال می‌باشد. نتیجه می‌گیریم که نفس انسانی ممکن است و در هستی خود نیازمند علت می‌باشد. از طرفی علت حدوث نفس نمی‌تواند جسم یا یک امر جسمانی باشد ... بنابراین علت به وجود آورنده نفس امری است برتر از عالم طبیعت، و آن یا واجب تعالی است و یا موجودی مجرد است که در سلسله علل خود به واجب تعالی می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۲).

۲. وجود ربطی

آدمی با تأمل در ذات و صفات و افعال خویش به این نکته رهنمون می‌شود که وجود خود و همه افعال و رفتارش در ارتباط با موجودی فراتر از همه موجودات دیگر است و آن جز حق تعالی نمی‌تواند باشد. اگر انسان - حتی انسان‌های کافر - به نفس خود مراجعه کنند، در پرتو آن خداوند غنی بالذات را خواهند یافت؛ چراکه انسان می‌داند همه موجودات غیر از ذات باری تعالی ممکن و محتاج هستند و تنها موجود غنی و بی‌نیاز، حضرت حق است. در واقع خودشناسی آدمی را به خداشناسی رهنمون می‌شود؛ به این معنا که خداشناس کسی است که خردمند باشد و حاجتش را از غنی بالذات بخواهد، نه از محتاج دیگری. اگر انسان به آفرینش خویش بیندیشد، قطعاً به خدا راه می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۳). اگر انسان نفس خویش را مستهلک در واجب تعالی ببیند و خود را پرتوی از نور او بداند، می‌تواند به نور حق تعالی راه یابد. در حقیقت بدون شناخت متعلق نفس که همان خدا باشد، نمی‌توان به معرفت نفس راه یافت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۸).

۳. اتحاد سالک و مسلک

صدرا به صراحت خودشناسی را برهانی مستقل در عرض برهان صدیقین و در مرتبه بعد از آن مطرح می‌کند:

«و هذا اجود الطريق بعد طريق الصدیقین لانّ المسلك ههنا عين لطالب و المطلوب و فی طریقهم عين

المطلوب» (همو، ۱۳۶۰، ص ۵۹).

در خودشناسی سالک و رونده راه، خود انسان و حقیقت و نفس اوست که همواره در حال صعود و تعالی یا سقوط و انحطاط است. از جمله ویژگی‌های این راه، وحدت بین سالک و مسلک است؛ یعنی انسان هم رونده است و هم مسافت و راه. بستر حرکت و سلوک انسان، درون خود اوست و سالک و مسلک یکی است؛ انسان بالفعل صراط است و هر فردی با اعمال نیک و بد

خویش را شکل می‌دهد، که یا فرشته‌خو می‌شود یا بهیمنه‌صفت. آنچه در خارج از جان سالک می‌گذرد، یک سلسله قواعد و قوانین و اصول اخلاقی یا عرفانی است که بالقوه راه است و فعلیت آن به ایمان و عمل صالح سالک بستگی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۰).

۴. فطرت نفس

در این نحوه دلالت که برخی شارحان حکمت متعالیه آن را به صدرا نسبت می‌دهند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۷)، آدمی با توجه به خود می‌تواند به خداوند رهنمون شود؛ به این بیان که سرشت انسان‌ها خداخواه و خداجوست و با ارتکاز جبلی می‌تواند به خداوند متوجه شود. فطرت گاه «فطرت آگاهی» است و بنابر آن، آدمی به حکم عقل و بدون احتیاج به استدلال‌های پیچیده و با توجه به مقهوریت و مربوبیت نظام هستی، متوجه پروردگار جهان می‌شود. در این تقریر، فطرت آگاهی است که براساس آن هر فردی به خالق خویش علم حضوری، هرچند ناآگاهانه دارد که در اثر تکامل نفس، حالت آگاهانه می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۵۸). گاه نیز فطرت خواهانی است. مراد آیات و روایات دال بر خودشناسی فطرت و سرشت توحیدی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳۵). مهم آن است که بدانیم راه فطرت نفس چگونه ما را به توحید خدا و وجود کمال صرف هدایت می‌کند؛ چگونه جذبه و گرایش انسان به سوی باری تعالی دلیل وجود اوست؟ پاسخ به این سؤال و تبیین راه یادشده با بیان‌های متعددی میسر است (همان).

توضیح مطلب آن است که سرشت آدمی در عالم عقل و ذر بر خداشناسی عجین شده است؛ لکن طینت خداشناسی انسان و همچنین فطرت و بستر مناسب جان انسان برای شناخت خداوند به توجه و التفات هرچند اندک به حقیقت جهان و مبدأ آن نیازمند است. تا انسان با فطرت خویش به خداشناسی ناقل آید (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۷).

۵. اضطراری بودن این روش

از نظر صدرا غیرممکن است که انسان از طریق خودشناسی به خداشناسی نرسد؛ چراکه نفس آدمی پیوند ناگسستنی با خالق خود دارد. معرفت نفس مقدمه چاره‌ناپذیر معرفت حق تعالی است؛ زیرا نفس نردبان همه معارف و پلکان صعود به عالم ربوبی است؛ چراکه علم به معلوم ممکن نیست، مگر از طریق علم به علت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۳۰۹، سوره طارق، ذیل آیه ۵).

علامه طباطبایی برهان نفس را چاره‌ناپذیر می‌داند. ایشان در تفسیر المیزان در این باره می‌فرماید:

«طریق انسان به سوی خداوند همان نفس انسان است؛ زیرا جز خود انسان چیز دیگری نیست که طریق انسان باشد. خود اوست که دارای تطوراتی گوناگون و درجات و مراحل است مختلف؛ روزی جنین، روزی کودک، زمانی جوان و زمانی پیر می‌شود و پس از آن در عالم برزخ ادامه حیات می‌دهد، و روزی در قیامت و پس از آن در بهشت و یا در دوزخ به سر می‌برد. خلاصه این است آن مسافتی که هر انسان از بدو وجود تا انتهای سیرش که به مقتضای آیه کریمه «وَ أَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم، ۴۲) قرب به ساحت مقدس باری تعالی است، آن مسافت را می‌پیماید، و همین انسان است که در این خط سیر به هیچ جای قدم نمی‌گذارد و هیچ راه تاریک و روشنی را نمی‌پیماید، مگر اینکه همه آنها توأم است با اعمالی قلبی که عبارتند از اعتقادات و امور قلبی دیگر، و همچنین توأم است با اعمالی بدنی یا صالح و یا غیرصالح؛ اعمالی که اثرش چه خوب و چه بد توشه فردای اوست.

پس طریق آدمی به سوی پروردگارش همان نفس اوست، و خدای سبحان غایت و هدف و منتهای سیر اوست، و این طریق مانند راه‌های دیگر اختیاری نیست، و اصولاً برای این طریق، شبیه و نظیری نیست تا کسی یکی از آن‌دو را انتخاب و اختیار کند؛ بلکه این طریق همان‌طوری که از آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق، ۶) استفاده می‌شود، طریقی است اضطراری، و چاره‌ای جز پیمودن آن نیست؛ طریقی است که مؤمن و کافر، آگاه و غافل، و خلاصه همه و همه در آن شرکت دارند. آیه شریفه هم نمی‌خواهد مردم را سفارش و تحریک کند که از پیمودن آن سر نیچند و به عبارت دیگر چنان نیست که کسانی که راه را سلوک نمی‌کنند، موردنظر آیه باشند و آیه بخواهد آنها را از این سرپیچی نهی کند؛ زیرا گفتیم همه در راه هستند و به کسانی که کج‌روی می‌کنند، گفته می‌شود درست راه برو و خلاصه می‌خواهد مؤمنین را به حقیقتی که از آن غفلت داشته‌اند، آگهی دهد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۴۵).

۶. حضوری بودن خودشناسی

هر انسانی بالوجدان خود را می‌یابد و با علم حضوری، بدون وساطت مفهوم، حقیقت خویش را درک می‌کند. گرچه ممکن است در تطبیق آن دچار اشتباه شود و بدن را بخشی از حقیقت خود بداند، یا روح را موجودی جسمانی بپندارد، ولی اگر دقت کند، می‌فهمد نه بدن جزئی از حقیقت

اصیل انسان است و نه روح، جسمانی و مادی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۸). بنابراین خداشناسی از طریق خودشناسی از سنخ علم حضوری خواهد بود.

علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

«شاهد اینکه گفتیم علم حضوری نافع‌تر از حصولی است این است که نفس انسانی کارهایش جز در خودش انجام نمی‌شود، و چیزی نیست که او را از خودش بیرون و جدا سازد، و او جز سیر قهری و اضطراری، و به عبارت دیگر فطری درباره مسیر خود کاری ندارد. او از هر چیزی که بر حسب ظاهر با آن اختلاط و اجتماع دارد، جدا و بیگانه است، مگر از پروردگار خود؛ چون او محیط است به باطن و ظاهر نفس و به هر چیزی که با نفس است. روی این حساب، انسان مشاهده می‌کند و درمی‌یابد که نفسش اگرچه در ظاهر با مردم است، لیکن در واقع دائماً با پروردگار خود در خلوت است. اینجاست که از هر چیزی منصرف و منقطع شده و به سوی خدای خود متوجه می‌شود، و هر چیزی را از یاد می‌برد و تنها به یاد خدایش ذاکر است. در این حال، دیگر چیزی بین او و خدایش حجاب و مانع نمی‌شود. این است همان حق معرفتی که برای آدمیان میسر و ممکن دانسته شده است و سزاوار است نام آن را "خدا را به خدا شناختن" نهاد. و اما معرفت فکری که از آثار سیر آفاقی است و از ترتیب دادن قیاس و یا حدسیات و یا مقدمات دیگری به دست می‌آید، در حقیقت معرفت به صورت‌هایی است که در ذهن نقش بسته است، از صورت‌های دیگر ذهنی و خدای معبود بزرگ‌تر از آن است که در ذهن بگنجد، و ذهن بر وی احاطه یابد و یا ذات مقدسش برابر و مساوی با صورتی شود که مخلوقی از مخلوقاتش آن را در نفس خود آفریده و منقش ساخته است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۵۳).

دو. نحوه دلالت از منظر ابن عربی

ابن عربی در آثار مختلف خود، به خصوص در فتوحات و فصوص نوعی تقسیم‌بندی از امکان معرفت نفس ارائه می‌کند که بنا بر آن، راه دستیابی به معرفت رب از راه شناخت نفس به دو روش میسر است: اول، معرفت به اوست از آن حیث که تو هستی (من حیث انت)؛ دوم، معرفت به اوست از آن حیث که اوست (من حیث هو). نوع اول روش استدلال است که شخص به خدا از طریق نفس خویش دلالت می‌شود؛ یعنی فرد ابتدا به ویژگی‌های سرشتی و خلقی خویش آگاهی می‌یابد و

آنگاه به شناخت حق از طریق نفی نواقص از او یا استناد به کمالات به او دست می‌یابد. فیلسوفان و متکلمان، نمایندگان این شیوه از خودآگاهی و خداشناسی‌اند که از دید ابن عربی سطح نازلی از معرفت را دربر دارد. نوع دوم نیز شناخت حق از طریق نفس را دربر دارد؛ اما در اینجا تأکید بر تو (نفس) نیست، بلکه تأکید بر او (حق) است. این روش عبارت است از شناخت از راه تجلی مستقیم ذاتی حق بر نفس (رحیمیان، ۱۳۸۹، ص ۱۴۸).

با این توضیح می‌توان چنین بیان کرد که نحوه دلالت خودشناسی بر خداشناسی از نظر ابن عربی یکسان نیست. با توجه به اشاره‌ای که وی در **فصوص** به نحوه این دلالت می‌کند، می‌توان به دو نحوه تمثالی و عینیتی پی برد. نحوه دلالت تمثالی خود صور متعددی دارد که می‌توان به جامعیت و استخلاف، تماثل در صفات و دلالت مبتنی بر شناخت عین ثابت اشاره کرد.^۱

۱. نحوه دلالت تمثالی

۱-۱. دلالت تمثالی جامعیت و استخلاف

راز خلافت انسان، جامعیت و ظرفیت او برای مظهریت جمیع اسما و صفات الهی است و طبیعتاً از حیث مرآتیت او؛ چه اینکه او آینه تمام‌نمای حق است. این ویژگی به‌نحو بالقوه در همه انسان‌ها هست.

از نظر ابن عربی انسان مظهریت تام و تمام در جمیع اسمای الهی را دارد؛ چراکه بر صورت الهی خلق شده است. از این رو با خودفراموشی به خدا فراموشی می‌رسد (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۳۷۴).

۱-۲. دلالت تمثالی در صفات

ابن عربی این دلالت را به صورت تنزیهی و تشبیهی، جمع وحدت و کثرت بیان می‌کند. از نظر او راه شناخت حق تعالی، عالم و از جمله نفس ماست. وی در توضیح حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» می‌گوید:

«پس تو نسبت به او مانند جسم و صورت جسمیه‌ای و او برای تو مانند روح تو که تدبیر صورت جسدی با آن است؛ به‌گونه‌ای که اگر روح از جسم و جسد کنار رود، چیزی به‌نام انسان

۱. در اشاره به نحوه دلالت‌ها از این منبع استفاده شده است: رحیمیان، «پیوند خودشناسی و خداشناسی در عرفان

باقی نمی‌ماند. با این حال، محال است حق از صور عالم زایل شده و کنار رود» (همو، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۹).

او درباره جمع وحدت و کثرت می‌گوید:

«صاحب تحقیق، کثرت را در وحدت می‌داند؛ همچنان‌که او به مدلول اسمای الهی واقف است و می‌داند که این اسما هراندازه هم در حکایت‌شان با هم اختلاف یافته و کثرت یابند، باز همه یک عین هستند. پس این کثرتی است معقول در عین واحد ... هر کسی خود را با این معرفت شناخت، پروردگارش را شناخته است؛ زیرا پروردگار او را به صورت خود خلق کرده و بلکه عین حقیقت و هویت او (آن شخص) است» (همان، ص ۱۲۵).

۳-۱. دلالت تماثلی با توجه به شناخت عین ثابت

ابن عربی در فص ابراهیمی، مرحله شناخت حق از راه عین ثابت را از والاترین مراحل معرفت نفس و از عمیق‌ترین معانی حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» می‌داند. او از مرحله‌ای از خودشناسی نام می‌برد که در آن نه‌تنها هر فرد خود اصلی خویش را در خدا می‌یابد، بلکه حقیقت دیگران را نیز در حق یافته و به تعارف (شناخت طرفینی) میان نفوس و اصل به این مرتبه می‌انجامد. او می‌نویسد: «پس از این مرحله (مرحله دوم دلالت ذات حق بر خویش) کشفی دیگر فرامی‌رسد که در آن صورت‌های ما در او (حق) پیدا می‌شود. پس برخی از ما بر بعضی دیگر ظهور یافته و همدیگر را می‌شناسد و بعضی از برخی متمایز می‌شوند؛ با این معرفت که بعضی درمی‌یابند که همین معرفت ما به یکدیگر نیز در حق (عالم الوهیت و علم الهی) واقع شده و برخی نیز بدین امر جاهل می‌مانند» (همان، ص ۸۳-۸۱).

۲. دلالت عینی

ابن عربی در این نحوه دلالت بیان می‌دارد که نفس همان حق است و آنچه در روند خودشناسی منکشف می‌شود آن است که تعین من و نفس، حجابی بر چهره حق مطلق است. این تبیین مبتنی بر وحدت وجودی است که ابن عربی مطرح می‌کند. وی از آیه «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم» (فصلت، ۵۳) در این نحوه دلالت بهره می‌گیرد. قیصری، شارح معروف فصوص در این‌باره می‌گوید:

«از آنجاکه هم عالم و هم نفس انسان مظهر حق است، پس آن که عارف نفس خویش است، عارف پروردگار نیز هست و معنای اخیر آیه شریفه آن است که برای ناظران و تأمل‌کنندگان در آفاق و انفس واضح می‌شود که جز حق در آفاق و انفس جلوه‌نمایی کرده و هویت آنها را شکل می‌دهد» (قیصری، ۱۳۶۳، ص ۱۳۴).

ابن عربی در بخشی از **فصوص** می‌نویسد:

«حق نزد عارف، معروفی است که قابل انکار نیست. آنها که معروف را در دنیا می‌شناسند، در آخرت نیز می‌شناسند. از این رو خداوند فرمود: "لمن كان له قلب"؛ برای آن کس که دل دارد. چنین کسی نفس خویش را از راه نفس شناخته و نفس او نیز غیر از هویت حق نیست؛ چه اینکه هیچ چیز از کائنات و عالم هستی غیر از حق نبوده، بلکه عین هویت اوست» (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۲۲).

شباهت تقریر صدرا و ابن عربی

در سه تقریر، صدرا و ابن عربی در مسئله برهان خودشناسی بر اثبات خداشناسی مشترک هستند. گرچه شاید بتوان با تحلیل دقیق‌تر، تقریرهای دیگر را نیز یکسان جلوه داد، ولی در این سه تقریر یکسانی به‌صراحت مطرح است.

تقریر اول، حضوری بودن خودشناسی است که در سایه علم حضوری نفس می‌توان خداشناسی را مطرح کرد و دیگری دلالت صورت و مثال است. گرچه ابن عربی با حصولی مطرح کردن خودشناسی کاملاً مخالف است، ولی صدرا خودشناسی را به هر دو شکل حصولی و حضوری مطرح می‌کند. صدرا در آثار خود بیان می‌دارد که سنخ خودشناسی از مقوله شهودی و حضوری است. علامه طباطبایی می‌فرماید:

«سودمندتر بودن سیر و سلوک انسی از سیر و گردش آفاقی شاید به این سبب باشد که خودشناسی و معرفت نفس برخلاف شناخت آفاقی و معمولاً با اصلاح نفس همراه است ... نگرستن در نفس و توان آن و گونه‌های وجودش و شناخت به‌دست آمده از آن، یک نگاه شهودی و از سنخ علم حضوری است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۷۶-۱۶۹). ابن عربی نیز بر حضوری بودن خودشناسی تأکید می‌کند.

تقریر دوم، تقریری است که براساس آن انسان کامل باید شناخته شود. انسان کامل به‌عنوان مظهر جامع خدا و آینه تمام‌نمای اوست که معرفت به او سبب معرفت حق تعالی خواهد شد. ابن‌عربی می‌گوید: بنابر آنکه هر جزئی از عالم دلیل بر اصل خویش است، پیامبر اکرم (ص) نیز به‌عنوان جامع‌ترین کلمه وجودی، روشن‌ترین دلیل بر رب خویش است. از این‌رو هر که نفس رسول اکرم (ص) را بشناسد، رب او را خواهد شناخت (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۵).

ملاصدرا نیز در آثار خود همین مسئله را مطرح می‌کند. به باور او هر کس پیامبر (ص) را که «اولی بالمؤمنین من انفسهم» است بشناسد، خدای او را خواهد شناخت (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۲۲-۲۱). او در ادامه می‌گوید:

خليفة الله آينه‌ای است که در آن همه اشیا مشاهده می‌شود و حق تعالی با جمیع اسمای خود در او جلوه می‌کند. لذا با شناختن او به معرفت رب نائل می‌شویم؛ چنان‌که رسول خدا (ص) فرمود: «و من رآنی فقد رأى الحق» (همان).

در تقریری دیگر که بین این دو شباهت وجود دارد، می‌توان به تقریر صورت و مثال اشاره کرد. ابن‌عربی و ملاصدرا نفس انسان را مثال خداوند می‌دانند. صدرا در این تقریر می‌گوید بنابر آنکه انسان به مثال (نه مثل) خداوند آفریده شده است، با معرفت ذات، صفات و افعال خویش، به ذات، صفات و افعال خداوند معرفت می‌یابد (همان، ج ۱، ص ۲۶۵). جمله صدرا در اسفار این است:

«خداوند انسان را از جهت ذات و صفات و افعال بر مثال خود آفریده است. مثال نفس در ایجاد ادراکات و صورت‌های علمی، مثال باری تعالی است در ایجاد اعیان خارجی؛ همان‌طور که اعیان موجودات در پیشگاه خداوند حاضر و به وجود او قائم‌اند، همین‌طور صورت‌های حسی، خیالی و عقلی در پیشگاه نفس حاضر و به وجود او قائم‌اند» (همان، ص ۲۶۵-۲۶۴). او در آثار دیگر خویش نیز به این مطلب اشاره می‌کند (ر.ک به: همو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۵؛ ۱۳۶۳، ص ۱۰۳).

ابن‌عربی هم بر آن است از آنجاکه انسان به وزان صورت حق آفریده شده است، با شناخت صفات کمالی در خداوند به شناخت همان صفات در خویش و با شناخت صفات کمال در خویش، به شناخت آن صفات در حق تعالی بار می‌یابد. به‌نظر ابن‌عربی هر کس خود را بشناسد، خدای خویش را که خالق و مصور اوست، شناخته است؛ چراکه انسان به مثال حق تعالی خلق شده است

امتناع معرفت به پروردگار از طریق خودشناسی

ابن عربی در تحلیل دومی از حدیث نبوی، آن را از جمله موارد تعلیق به محال می‌داند. وی چنین بیان می‌دارد که همان‌گونه که دستیابی به معرفت نفس ممکن نیست، حصول معرفت رب نیز محال است (همو، ۱۳۷۰، ص ۷۷۶). شارحان **فصوص** یا این سخن ابن عربی را پذیرفته‌اند، یا به توجیه آن پرداخته‌اند. خوارزمی در این باره می‌گوید:

«برای آنکه حقیقت بازگشت به حقیقت ذات الهیه است و ذات الهیه را ممکن نیست که احدی غیر او شناسد» (خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۷۷۶). مرحوم آشتیانی چنین تبیینی را به حکیم سبزواری نیز نسبت می‌دهد (آشتیانی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۲).

ابن عربی از طرق مختلف به بحث امتناع معرفت رب اشاره می‌کند. او در **فتوحات** تصریح می‌کند که ذات از حیث ذات اسمی ندارد؛ زیرا محل اثر نمی‌باشد و برای هیچ‌کس معلوم نیست (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۶۹). گاهی عدم امتناع معرفت را از راه امتناع احاطه بر نامتناهی مطرح می‌کند (همان، ج ۳، ص ۷۲) و گاهی از راه عدم تجلی در مقام احدیت (همو، ۱۳۷۰، ص ۹۱)؛ گاهی هم از طریق عدم شناخت نفس که بحث ما ناظر به همین راه است. او در تبیین حدیث می‌گوید:

«می‌توانی از این حدیث امتناع خودشناسی و خداشناسی و عجز از وصول را نتیجه بگیری؛ بدین معنا که حدیث در صدد تعلیق به محال است و می‌توانی آن را دال بر ثبوت معرفت بدانی. پس وجه نخست آن است که بدانی همان‌طور که نفس خویش را در کنه حقیقتش نمی‌توانی دانست، خداوند را نیز چنان‌که هست، نمی‌توانی شناخت و وجه دوم آن است که او را بشناسی و از آن راه خداوند را نیز بشناسی» (همان، ص ۲۱۵).

ابن عربی ذات حق تعالی را عزیز می‌داند. عزیز از نظر او به معنای راه نداشتن غیر به حریمش است (همان، ص ۲۴۰). وی همچنین بر اساس قاعده «غیر الحق لا يعرف الحق» به تبیین این امتناع می‌پردازد (همان).

محمی‌الدین با مطرح کردن این پرسش که آیا انسان قادر به شناخت نفس خویش است، بیان می‌کند که گاهی معرفت به چیزی، عجز از معرفت به آن است. شخص عارف می‌داند که معرفت به نفس و معرفت به رب دست نیافتنی است؛ زیرا غرض از معرفت به یک شیء این است که آن را از غیر خود متمایز کنیم. در اینجا آنچه را که شناخته ناشدنی است، از چیزی که شناخته شدنی

است، متمایز می‌کنیم. از این‌رو عجز از معرفت نفس و عجز از معرفت رب، خود معرفتی است که ما دارای آنیم (همان، ص ۴۳۲).

ابن عربی در مبحث خداشناسی به دلایل متعدد به اثبات امتناع معرفت ذات ربوبی می‌پردازد. او معرفت به ذات را از هر طریق برای انسان محال می‌داند (همان، ص ۵۰۰). وی معتقد است ذات حق به‌گونه‌ای است که شناخت آن برای موجود مقید، ممکن نمی‌باشد (همان، ص ۸۰). او همچنین بر آن است که آدمی نباید از طریق نفس خویش که نزدیک‌ترین به اوست، به دنبال شناخت ذات حق تعالی باشد؛ چراکه تمنای علم به ذات حق برای مخلوق ناتوان از ادراک نفس خویش، آرزویی دست‌نیافتنی است (همو، بی‌تا، ص ۵۷-۵۶). نهایت سیر عارفان در معرفت به توقف در پس حجاب عزت احدی می‌انجامد و گذر از آن به ذات احدی برایشان ممکن نیست (همان، ص ۱۷۵). از این‌رو، جاهل‌ترین مردمان در اندیشه ابن‌عربی کسی است که خواهان علم به خدا، آن‌چنان که او به خود علم دارد، باشد (همو، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۸۳).

تحلیل و بررسی

بسیاری از حکمای اسلامی با توجه به تأکیدی که در روایات اسلامی به خودشناسی و معرفت نفس شده است، تفسیری مانند آنچه ابن‌عربی بیان می‌دارد را نمی‌پذیرند و بر این باورند که خودشناسی باب‌الابواب است و اگر این باب بسته شود، تمام درهای معرفت به روی انسان بسته می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۴۹۵). برخی درصدد توجیه کلام ابن‌عربی برآمده و گفته‌اند استحاله معرفت خداوند بدان جهت است که لازمه معرفت، احاطه علمی است و چون خداوند کامل مطلق است که هیچ موجودی به او احاطه علمی و قدرتی ندارد، پس معرفت به او نیز محال است. در حقیقت آنها معتقدند چگونه برای موجودی که محدود است، معرفت به وجودی که علم و قدرت محض است حاصل می‌شود. اتفاقاً اگر بشر بتواند به خداوند علم پیدا کند، جای سؤال دارد که این امر سبب محدودیت غیر محدود و نامحدودی امر محدود می‌شود. خداوند در قرآن عدم احاطه را با این آیه بیان می‌دارد: «و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء» (بقره، ۲۵۵). پس حدیث نبوی در واقع تعلیق به محال است؛ به این معنا که معرفت نفس را منوط به معرفت رب می‌داند و چون معرفت رب محال است، پس لازمه آن محال بودن خودشناسی است.

در نقد این استدلال می‌توان گفت اگر مراد احاطه علمی کامل باشد، سخن درستی است. تنها معرفت به ذات باری تعالی محال است؛ ولی معرفت به اسما و صفات و افعال امری ممکن و شدنی است؛ چه اینکه خود ابن عربی در بخش‌های مختلفی از آثار متعدد خود بدان اشاره می‌کند. معرفت از مقولات مشککی است که شدت و ضعف‌بردار است. از این رو هر فرد بسته به سعه وجودی و معرفتی خود به خداوند علم دارد. سخن رسول گرامی اسلام (ص) که می‌فرماید: «عرفکم بنفسه عرفکم بر به» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰) ناظر به همین تشکیکی بودن معرفت است.

نقد دیگر آن است که در مصادر روایی، روایات متعددی وجود دارد که میان خودشناسی و خداشناسی ملازمه برقرار کرده است. نمی‌توان در توجیه تمامی این روایات مسئله تعلیق به محال را مطرح کرد.

علامه طباطبایی دو دلیل بر رد این نظر ارائه کرده است:

«نخست آنکه، گوید در روایتی چنین آمده است: "عرفکم بنفسه عرفکم بر به" و این خود دلالت بر امکان معرفت نفس دارد. روایات دیگری در این زمینه وجود دارند که در آنها ترغیب به معرفت نفس شده و ترک آن مذمت گردیده، یا معرفت نفس "افضل المعرفة"، "افضل الحکمة" و "فوز اکبر" دانسته شده است؛ از جمله "افضل المعرفة معرفة الانسان بنفسه، و عجب لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه". آیات شریفه‌ای که بر سیر انفس و حراست از نفس دلالت دارند هم حمل حدیث مورد بحث بر تعلیق به محال را نفی می‌کنند.

دوم اینکه، حدیث مزبور در حقیقت عکس نقیض آیه "لا تکتونوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم" (حشر، ۱۹) است. در این آیه "فراموشی خدا" مستلزم "فراموشی از خود" معرفی شده و عکس نقیض آن این است که خودیابی مستلزم خدایابی است و این همان مضمون حدیث است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۷۰).

تحلیل دیگر آن است که حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» تلازم معرفتین را می‌رساند و تعلق هریک بر دیگری را به شکل لمّی بیان می‌کند؛ یعنی معرفت نفس حاصل نمی‌شود، مگر با حصول معرفت رب. هیچ‌کس به خدا معرفت پیدا نمی‌کند، مگر از خلال علم به اینکه خودش را بشناسد. از این جهت بین این دو معرفت تلازم برقرار است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۷۸). البته در حکمت

مشاء و اشراق، تحلیل و تلازم خودشناسی و خداشناسی براساس برهان آتی است. به همین جهت ابن‌عربی با چنین رویکردی این تلازم را نفی و آن را تعلیق به محال می‌داند.

راه‌حل تناقض‌گویی در جملات ابن‌عربی

با تحلیل عمیق می‌توان ادعا کرد در آثار ابن‌عربی گرچه به‌ظاهر تناقض میان شناخت‌گرایانه بودن نفس یا ناشناخت‌گرایانه بودن آن و بالتبع شناخت خدا وجود دارد، ولی این تناقض با توجه به مبانی عرفانی محی‌الدین قابل تأویل و تحویل به نگرش صدرایی در شناخت‌پذیر بودن نفس است؛ با این توضیح که براساس مبانی عرفانی و فلسفی، علم به خدا در دو مقام مطرح است: یکی در مقام ذات و دیگری در مقام اسما و صفات و افعال. درباره نفس نیز همین‌گونه است. به باور محی‌الدین علم به وجود خداوند و اسما و صفات کمالی او تنها علم ممکن برای عقل نسبت به حق تعالی است (ابن‌عربی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۶۸). این حد از معرفت نسبت به خداوند در همه افراد یکسان نیست؛ بلکه هر فردی در حد استعداد و قابلیت‌های ذاتی خود از آن بهره‌مند است (همو، ۱۳۷۰، ص ۵۰).

ابن‌عربی خداشناسی را ضروری می‌داند؛ البته معتقد است برای این شناخت باید از عقل سلیم بهره گرفت (همو، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۸۲).

از جمله مبانی عرفانی ابن‌عربی، مسئله وحدت وجود است که برای حل این تناقض کمک شایانی می‌کند. او معرفت نفس را در واقع معرفت رب، بلکه خود آن می‌داند؛ یعنی خودشناسی همان خداشناسی است. او معرفت نفس حکما را از نوع معرفت حقیقی تلقی نمی‌کند و پیشنهاد می‌دهد به‌جای معرفت بالخلق، به معرفت بالحقی باید روی آورد. وی برای این امر، خودشناسی را مصداق بارز حق‌شناسی می‌داند و طی آن را از حق به حق، یعنی دلالت بالحقی می‌داند (همان، ص ۵۴۰).

از نظر ابن‌عربی حق تعالی را باید دلیل بر نفس خویش شمرد، ولی باید توجه داشت که حق تعالی از دلالت غیر بی‌نیاز و به‌واسطه شدت و وضوحش، دلیل بر خویش است (همان، ص ۷۱۷). خداشناسی ممکن در نظر محی‌الدین منوط به خودشناسی است. این تلازم از آن‌روست که متعلق شناخت عقلی نسبت به خداوند، الهیت یا ربوبیت است و این‌دو از امور نسبی و اضافی می‌باشد. از نظر او معرفت حقیقی به خدا بدون نظر کردن در عالم و نفس امکان‌پذیر نیست (همو، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۸۱).

مهم‌ترین دلیل ابن‌عربی در نفی علم به ذات حق، عدم مناسبت میان خدا و دیگر اشیاست. در معرفت عقلانی به هر شیئی مناسبت میان علم و معلوم لازم است؛ اما هیچ مناسبتی میان خداوند و ممکنات در طریق عقلانی وجود ندارد. البته این صرفاً در مقام ذات است؛ چراکه خداوند از حیث ذات هیچ مثلی ندارد. این درحالی است که دیگر ممکنات مثل‌پذیرند (همو، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۳۰). قونوی از شارحان ابن‌عربی، مهم‌ترین دلیل دشواری احاطه معرفتی به حق را عدم مناسبت میان نامتناهی و متناهی می‌داند (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵-۱۴۴).

البته در اینکه علت عدم امکان معرفت به ذات حق چیست، میان خود ابن‌عربی و شارحان مکتب او اختلاف است (جندی، ۱۳۶۱، ص ۳۱). ابن‌عربی علت اصلی این عدم علم را عجز و ناتوانی دانسته و علم به ذات را علم به عدم علم می‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۴۰). او در شرح و تفسیر حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» به‌صراحت بیان می‌دارد که روایت ناظر به معرفت اسما و صفات است، نه ذات خداوند (همان، ج ۵، ص ۱۳۷). همان‌طور که در بخش‌های قبل اشاره شد، وی معرفت انسان به خداوند را متأخر از معرفت به نفس می‌داند؛ زیرا معرفت انسان به خداوند نتیجه معرفت او به نفس خود است (همو، ۱۳۷۰، ص ۵۹۹). وی با اشاره به حدیث نبوی «من عرف نفسه عرف ربه» هر دو وجه امتناع و امکان معرفت را مطرح می‌کند:

«بنابر اول (امتناع)، اینکه بدانی عارف به نفس خود نمی‌شوی، پس عارف به خداوند خود نیز نخواهی شد، و بنابر دوم (امکان)، اینکه نفس خود را بشناسی، پس خداوند خود را بشناسی» (همان). یکی از شارحان **فصوص** ذیل این سخن محی‌الدین می‌گوید:

«پس می‌توانی بگویی حقیقت نفس قابل شناسایی نیست از جهت وصول به کنه آن. این تفسیر صحیح است؛ چراکه حقیقت نفس به حقیقت ذات خداوند مربوط است که هیچ‌کس جز خداوند نمی‌تواند آن را بشناسد، یا اگر می‌خواهی، می‌توانی بگویی معرفت نفس از لحاظ کمالات و صفات آن ممکن‌الوصول است و بلکه برای عرفا حاصل است. لذا هرکس که نفس خود را از جهت کمالات آن بشناسد، می‌تواند خداوند را از جهت اسما و صفات بشناسد» (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۷۵۷).

ملاصدرا نیز در بخش‌های مختلف **اسفار** همین تحلیل محی‌الدین را بیان می‌کند. او هم معرفت حق تعالی را به دو قسم مقام ذات و مقام اسما و صفات تقسیم می‌کند و معرفت به ذات را عقلاً و نقلاً محال می‌داند. او تصریح می‌کند که انسان تنها موجودی است که حقایق عالم اعلی و

اسفل در او جمع شده و تنها انسان است که می‌تواند به مقام اسما و صفات علم پیدا کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۵، ص ۳۵۰). هرکس نفس خویش را بشناسد، به این مقام راه پیدا می‌کند. حکیم سبزواری در شرح این کلام صدرا ذیل روایت «من عرف نفسه عرف ربه» می‌نویسد:

«هرکس نفس خود را بشناسد - که برزخ جامع بین صفت وجوب و امکان و صفت تشبیه و تنزیه و واجد تمام اسمای الهی و منعکس‌کننده آنهاست - می‌تواند خدای خود را نیز بشناسد، و نیز هرکس نفس خود را بشناسد که خداوند آن را مثالی ذات و صفت و فعل خودش خلق نموده است، خداوند را می‌شناسد. تشبیه ذات انسان به خداوند از جهت مجرد بودن اوست. تشابه صفات نیز در صفات علم و قدرت و فاعلیت بالرضا و بالعنايه بودن انسان و عشق و اراده و غیره می‌باشد. تشابه فعل او به خداوند نیز ابداع و اختراع انسان می‌باشد که هرچیز را بخواهد، با همت می‌تواند در نفس خود ابداع و ایجاد کند» (همان، ج ۸، ص ۳۰۵).

با توجه به تحلیل یادشده می‌توان بیان کرد که هیچ تفاوتی در نگره ابن‌عربی با آنچه صدرا در امکان‌پذیری خودشناسی مطرح می‌کند، وجود ندارد و آنچه تحت عنوان امتناع معرفت مطرح می‌شود، ناظر به مقام ذات الهی است که همه حکما و عرفا در جهان اسلام بدان باور دارند.

نتیجه

درباره خودشناسی و امکان‌پذیری شناخت خود، از گذشته‌های دور حکما و عرفا بحث‌هایی را مطرح کرده‌اند. در جهان اسلام نیز فلاسفه و عرفا تحت‌تأثیر منابع اسلامی اهمیت خاصی برای مسئله خودشناسی قائل شده‌اند. ابن‌عربی و ملاصدرا در آثار مختلف خود با توجه به روایت معروف «من عرف نفسه عرف ربه» نکات ارزنده‌ای طرح کردند. ملاصدرا در آثار مختلف خود به مسئله خودشناسی پرداخته است. او خودشناسی را امری ضروری و امکان‌پذیر می‌داند؛ زیرا با معرفت به نفس می‌توان بسیاری از مسائل فلسفی را حل نمود. ضمن اینکه به‌نظر صدرا معرفت نفس در مسئله جهان‌شناسی هم اهمیت دارد.

در یک تبیین، محی‌الدین به امتناع معرفت و شناخت خود و نفس نظر داده است. در تحلیلی که در نوشته پیش رو ارائه گردید، مشخص شد که وی بین دو مقام ذات و مقام اسما و صفات و افعال الهی و به‌تبع آن در نفس آدمی، فرق قائل شده است. او معتقد است دسترسی به کنه ذات

نفس و خدا امکان‌پذیر نیست. بنابراین خودشناسی و در ادامه خداشناسی اگر ناظر به مقام ذات باشد، محال است. اما معرفت در مقام دوم امکان‌پذیر است. در آثار مختلف ابن عربی امکان‌پذیری این نوع خودشناسی مطرح شده است. بنابراین نمی‌توان چنین مطرح کرد که در کلمات ابن عربی تناقض وجود دارد؛ بلکه با تحلیل دقیق و عمیق می‌توان دریافت هیچ تفاوتی میان نظر صدرا و ابن عربی وجود ندارد.

فهرست منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، به اهتمام جواد افلاطوری و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- آقاجمال خوانساری، محمد بن حسین، شرح غرر الحکم و درر الکلم، با مقدمه و تصحیح و تعلیق جلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
- ابن عربی، محی‌الدین محمد، التنزیلات اللیله فی الاحکام الالهیه، به کوشش عبدالرحمان حسن محمود، بیروت: عالم الفکر، بی‌تا.
- _____، الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و المالکیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- _____، حقیقة الحقایق (ده رساله فارسی)، تهران: مولی، ۱۳۶۷.
- _____، ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الاشواق، حقیقه و علقه و علقه علیّه محمد عبدالرحمن الکردی، تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۷.
- _____، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلا عقیفی، تهران: الزهراء، ۱۳۷۰.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم، تحقیق میر سید جلال‌الدین محدث، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء، ۱۳۸۵.

- _____ ، تفسیر موضوعی (توحید در قرآن)، ج ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
- حسن‌زاده آملی، حسن، **دروس معرفت نفس**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، **شرح فصوص الحکم**، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
- رحیمیان، سعید، «پیوند خودشناسی و خداشناسی در عرفان ابن عربی و بوناونتوره»، **قبسات**، ش ۵۵، بهار ۱۳۸۹.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **اسرار الآیات**، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- _____ ، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة**، ۹ جلد، قم: طبعه النور، ۱۴۲۸ق.
- _____ ، **الشواهد الربوبیة**، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- _____ ، **العرشیه**، تهران: مولی، ۱۳۶۱.
- _____ ، **المبدأ و المعاد**، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- _____ ، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- _____ ، **رساله سه اصل**، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- _____ ، **مفاتیح الغیب**، ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران: مولی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین، **المیزان**، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- _____ ، **نهایة الحکمه**، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، **روشه الواعظین و بصیره المتعظین**، قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، **خدا در حکمت و شریعت**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، **النفحات الالهیه**، به تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مولی، ۱۳۷۵.

- قیصری، داود بن محمود، مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه منوچهر صدوقی سها، تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

