

نتایج کاربردی و نقش باور به نظریه وحدت شخصی وجود ابن عربی در زندگی انسان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۱۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۷/۲۰

زهرا رسولی*

محمد کاظم علمی**

چکیده

نظریه وحدت شخصی وجود ابن عربی که ثمره و غایت مهم‌ترین اصل وجودشناختی عرفان او، یعنی اصل وحدت وجود است، افزون بر اهمیت و تأثیر عظیم آن بر حوزه فلسفه اسلامی و عرفان نظری، از پشتوانه کاربردی گسترده‌ای در زندگی انسان نیز برخوردار است. برابر این نظریه، وجود واقعی عینی و اصیل و درعین حال برخوردار از وحدت شخصی و ذاتی است که کثرت مشهود، کثرت در وجود نیست؛ بلکه کثرت در مظاهر و شئون آن وجود مطلق واحد است. مسئله اصلی این جستار، بررسی تأثیرات این نظریه بر زندگی انسان است و این پژوهش ادعا دارد می‌تواند ثمرات عملی گسترده‌ای در جنبه‌های گوناگون زندگی انسان داشته باشد. بنابراین ضمن توجه به تمایز میان مقام ادراک این نظریه که دستیابی به آن برای همگان امکان‌پذیر است و مقام تحقق آن که با وجود تحقق نیافتن تام و تمام آن در این عالم، می‌توان طی سلسله‌مراتبی و بر اثر مراقبت‌هایی، به مدارجی از آن دست یافت. نوشتار حاضر، برخی از نتایج عملی این نظریه همچون خودشناسی، خداشناسی، تخلق به اخلاق الهی، رسیدن به کمال و عشق ورزی را با استناد بر متون اصلی خود او و نیز برخی تفاسیر شارحان آثار ابن عربی، مورد بررسی قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: وحدت شخصی وجود، خداشناسی، خودشناسی، تخلق به اخلاق الهی.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (zrasuli92@gmail.com).

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد و مدیر گروه فلسفه (elmi@ferdowsi.um.ac.ir).

مقدمه

مهم‌ترین اصل وجودشناسی عرفان ابن‌عربی، اصل وحدت وجود است که اصول و مبانی دیگر نظام عرفانی او بر آن مبتنی است. در نظام عرفانی وی، همه مسائل مهم فلسفی و کلامی درباره خدا و صفات او، انسان و معارف او و نیز محبت الهی، آداب و اخلاق و حیات معنوی، برآمده از این اصل هستند. حاصل نظریه وحدت شخصی وجود وی، این است که وجود، واقعیت عینی و اصیل دارد و از وحدت شخصی و ذاتی برخوردار است؛ بنابراین فقط یک حقیقت و یک وجود و موجود راستین در هستی وجود دارد و آن، حق تعالی است و هرآنچه غیر او انگاشته می‌شود، چیزی جز شئون و اطوار و تجلیات و تعینات او نیست (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱، ص ۷۶/ همو، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۷۹).

در انسان‌شناسی ابن‌عربی انسان در نهایت می‌تواند با رسیدن به غایت خود، یعنی رسیدن به سعادت، به جایگاه غایی خود که کمال اوست، دست یابد. از نظر او این دستیابی از طریق وحدت شخصی وجود و با همت و تلاش حاصل می‌شود که لازمه آن، هم ادراکی نظری و هم کوششی عملی است.

این پژوهش ضمن اشاره به جنبه‌های نظری این اصل مهم، به جنبه‌های کاربردی و ثمرات آن در زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌پردازد و بر این باور است که نظریه وحدت شخصی وجود ابن‌عربی از پشتوانه کاربردی گسترده‌ای برخوردار است؛ به گونه‌ای که فرد یا جامعه معتقد به آن، با درک صحیح آن و انطباق آن با زندگی خود می‌تواند به جایگاه ویژه خود، یعنی سعادت و کمال خاص برسد؛ زیرا «بالاترین سعادت انسان از نظر ابن‌عربی، نیل به وحدت شخصی وجود است» (شجاری، ۱۳۸۸، ص ۳).

بدین ترتیب از آنجا که جنبه کاربردی نظریه وحدت شخصی وجود، ارتباط وثیقی با خودشناسی، خداشناسی، رسیدن به کمال، تخلق به اخلاق الهی و عشق‌ورزی دارد، این پژوهش این اصل را در موارد یادشده مورد بحث قرار داده است. با اذعان به اینکه ابن‌عربی تحقق تام و تمام وحدت شخصی وجود را در این عالم به‌راستی امکان‌پذیر ندانسته است (عفی‌فی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱).

تأثیر این نظریه و جنبه عملی آن را می‌توان در عرفا و فلاسفه پس از او نیز آشکارا ملاحظه کرد؛ از جمله در دیدگاه سید حیدر آملی که وحدت شخصی وجود را بالاترین نوع توحید، یعنی توحید وجودی دانسته و آن را توحید خاص الخواص نامیده است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۷۷). تحقق این نظریه با صرف ادراک آن به کلی متمایز است؛ ولی نازل‌ترین سطح ادراک از این نظریه نیز می‌تواند به نوبه خود بر زندگی افراد تأثیرگذار باشد؛ به گونه‌ای که حتی توجه به افراد خاص الخواصی که به این نوع توحید رسیده‌اند نیز بر زندگی توده مردم تأثیرگذار است.

جایگاه انسان در نظام عرفانی ابن عربی

در نظام عرفانی ابن عربی، انسان از جایگاه والا و ویژه‌ای برخوردار است؛ به گونه‌ای که وی غرض اصلی نگارش آثار خود را آگاه کردن غافلان به آنچه در عین انسان و شخص آدمی نهفته است، بیان می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲). وی معتقد است غایت آفرینش، آن است که خداوند اراده کرده خود را در صورتی ببیند که اسماء و صفاتش در آن تجلی می‌کند؛ یعنی خود را در آینه عالم بنگرد. پس عالم را ایجاد کرد؛ اما مخلوق او تاریک و بی‌روح بود و مقتضای ظهور خداوند در آینه، شفافیت و جلای آن است؛ بنابراین انسان را آفرید تا مایه جلای این آینه باشد (همو، ۱۳۷۵، ص ۴۹). جلای آینه در زبان ابن عربی، یعنی کشف اسرار وجود در پرتو نور عقل و قلب که این امر، جز برای انسان حاصل نمی‌شود؛ پس این گونه جایگاه انسان در نسبت با خدا و وجود فهمیده می‌شود. «پس انسان نسبت به خدا به منزله مردمک چشم نسبت به چشم است و جایگاه او در وجود، چون قلب تپنده هستی و عقل مدرک حقایق وجود است» (همان، ص ۱۰). بنابراین از نظر ابن عربی، انسان غایت قصوای آفرینش یا وسیله‌ای برای تحقق این غایت است؛ زیرا خداوند، عالم را آفریده تا خود، شناخته شود و فقط انسان می‌تواند با معرفتی شایسته و کامل، او را بشناسد (همان، ص ۱۱ - ۱۲).

او برای انسان، صفات و تعبیری را به کار می‌برد که در برخی همچون «حادث زلی» با موجودات دیگر مشترک است و برخی چون «کلمه فاصله جامعه» مختص

اوست؛ زیرا همه موجودات از حیث اتصال به جانب الهی، حق و ازلی‌اند و از نظر تعلق به عالم ماده و خلق، حادث و مخلوق‌اند؛ اما انسان از آن دیدگاه که در مرز میان خداوند و عالم قرار گرفته، کلمه فاصله و برزخ نامیده می‌شود و از آنجاکه همه اسمای الهی را دارد و مظهر کامل خداوند است، جامع نامیده می‌شود؛ به گونه‌ای که حتی ملائکه، جامعیت او را ندارند. انسان نه تنها علت غایی آفرینش است؛ بلکه «با وجود او، وجود و هستی، حفظ می‌شود و استمرار می‌یابد» (همو، ۱۹۴۶م، ص ۵۰ - ۵۱). مسلم است در نظام عرفانی‌ای که انسان از چنین جایگاهی برخوردار باشد، پرداختن به همه ابعاد وجودی و نیازها و اهداف او، امری واجب و ضروری است؛ چنان‌که در تفکر ابن‌عربی نیز به وجوه گوناگون معرفت‌شناختی، وجودشناختی و سعادت انسان به صورت مبسوط پرداخته شده و دستیابی به این جایگاه متعالی، برای انسان امکان‌پذیر نمی‌شود؛ مگر با تعلیم و تربیت او که ابن‌عربی برای رسیدن به چنین جایگاه والایی، برنامه‌ای یکپارچه عرضه کرده و با ملاحظه هر جنبه ویژه‌ای در وجود انسان، آموزه‌ای در راستای تربیت و تعالی همان ویژگی بیان کرده است.

۱. خودشناسی

انسان از جهات و ابعاد گوناگون می‌تواند وجود خود را شناسایی کند و با توجه به اینکه کدام جنبه از وجودش مورد توجه واقع شود، تعریف خودشناسی نیز متفاوت می‌شود؛ زیرا گاه منظور از خودشناسی، علم حضوری انسان به خود و نیروهای نفسانی خویش است و گاه نیز شناخت سرمایه‌های وجودی انسان برای تعامل بیشتر با محیط و رسیدن به تکامل، مراد اوست. یکی از باورهای خودشناسی، شناخت موقعیت خود در هستی است. وقتی انسان وحدت شخصی وجود را پذیرفت و دریافت که خداوند، موصوف به وجود است و چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست (همو، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۴۲۹)، در نتیجه حتی اگر ممکنات، ظاهر شوند؛ به‌ناچار در حکم عدم هستند (همان، ۴۷) و خداوند عین وجود است (همان، ۴۲۹)؛ پس او خواهد دانست که مخلوقات، گرچه معدوم هستند، این وجود خداوند است که در آنها تجلی کرده و درحقیقت وجود

خداوند در صورت ممکنات ظاهر شده است (همان، ج ۴، ص ۹۲)؛ پس در می‌یابد که ظهوری از ظهورات حق تعالی است که با قطع نظر از مظهر خود، هیچ‌گونه هویت و تأثیری در هستی ندارد و سراسر، نقص، ضعف، فقر و وابستگی و عدم است. *ابن عربی* غیر خداوند را چیزی جز تجلیات او نمی‌داند که بدون او معدوم‌اند؛ گرچه این ظهورات را به سبب مدلول اسماء کثیر الهی بودن، کثیر می‌داند، با این وجود، او در نهایت، همه را عین واحد دانسته است:

صاحب تحقیق، کثرت را در وحدت می‌داند؛ همچنان‌که او به مدلول اسمای الهی نیز واقف بوده و می‌داند که این اسما هر اندازه در حقیقت خود مختلف بوده و کثرت می‌یابند، در عین حال یک عین هستند؛ پس این کثرتی است معقول، در عین واحد که در تجلی کثرت در عین واحد بودن مشهود است؛ همان‌طور که هیولا در تعریف هر صورتی اخذ می‌شود و علی‌رغم کثرت و اختلاف صورت‌ها به جوهر واحدی که همان هیولا است، باز می‌گردد. بنابراین هر کس خود را با این معرفت شناخت، پروردگار را شناخته است؛ زیرا خداوند، او را به صورت خود خلق کرده است و بلکه عین حقیقت و هویت اوست (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱، ص ۱۲۴).

با این خودشناسی که شناختی حقیقی از «خود» واقعی انسان است، هنگامی که خود را در عرصه وحدت شخصی وجود می‌بیند، درحقیقت به ارزیابی دقیق‌تر از خود و حقیقت وجود دست می‌یابد و این معرفت می‌تواند ثمرات خود را در عمل ظاهر کند که آشکارترین آن، خداشناسی است.

۲. خداشناسی

نگاه وحدت شخصی وجود، نه تنها اثبات‌کننده استقلال وجودی نداشتن انسان است؛ بلکه انسان از رهگذر این نظریه و شناخت موقعیت خود در هستی می‌تواند به شناخت پروردگار خویش نیز دست یابد. درواقع می‌توان گفت با عنایت به این نظریه، خودشناسی به خداشناسی می‌انجامد و حتی می‌توان گفت شناخت انسان از خود در پرتو این نظریه به شناخت عالم نیز منتهی می‌شود.

از نظر ابن عربی، معرفت نفس، بالاترین معارف است؛ زیرا تنها راه شناخت خداوند، شناخت خویش است (همان، ج ۱، ص ۹۶).

وی معرفت انسان به نفس خود را بر معرفت حق تعالی مقدم می‌دارد و معتقد است معرفت به پروردگار، نتیجه معرفت به نفس است (همو، ۱۹۴۶م، ج ۱، ص ۲۱۵). استناد وی، این فرمایش پیامبر ﷺ است که فرمودند: «هر کس خود را بشناسد، خداوند را شناخته است». وی معتقد است برای این حدیث شریف می‌توان دو وجه معنایی در نظر گرفت: الف) امتناع معرفت و ناتوانی از رسیدن به آن؛ ب) ثبوت معرفت و دستیابی به آن*.

ارتباط خودشناسی با خداشناسی از دیدگاه ابن عربی از جنبه‌های گوناگون، درخور بحث و درنگ است که مهم‌ترین آنها بیان می‌شود:

این ارتباط، گاه از این نظر مورد توجه قرار می‌گیرد که انسان در نفس خویش - از آنجاکه ممکن‌الوجود است - تأمل می‌کند به صفاتی چون حدوث، فناپذیری، افتقار و تغیر واقف می‌شود. با مقابله این صفات با آنچه حق تعالی به عنوان واجب‌الوجود به آن متصف می‌شود، نتیجه می‌گیرد که خداوند، واجب‌الوجود بالذات، ازلی و غنی بالذات است. ابن عربی این طریق را «شناخت از آن حیث که تو هستی» یا «شناخت حق از طریق خلق» می‌نامد (همو، ۱۹۴۶م، ج ۲، ص ۹۱).

در این تقریر، انسان از طریق شناخت بی‌هویتی و فقر خود به وجود موجودی که کل‌الوجود و عین‌الوجود است، منتقل می‌شود. از نظر او هر چیز که در عالم ظواهر موجود است، جلوه‌گاه یا مظهری برای واحد حق است؛ یعنی صورتی جزئی برای کل مطلق است. بدین لحاظ است که در مورد هیچ موجودی نمی‌توان گفت که به‌طور مطلق، حق است؛ بلکه باید گفت حق با یکی از صورت‌های خود در او تجلی

* بی‌گمان بحث درباره هر یک از وجوه معنایی یادشده و نیز تقریرات گوناگون ارتباط خودشناسی با خداشناسی از دیدگاه ابن عربی، مجال گسترده‌ای می‌طلبد؛ ولی از آنجاکه موضوع مورد بحث در این نوشتار، وجه ثبوتی معرفت از جهت آنکه نتیجه نگرش وحدت شخصی وجود به هستی است، صرفاً به بیان همین وجه ثبوتی و تقریرات مربوط به نگرش وحدت شخصی وجود بسنده می‌شود.

کرده است. حق با احدیت ذاتی خود در هیچ چیز تجلی نمی‌کند. اگر گفته شود «من حق را در احدیتش مشاهده کردم» تناقض است؛ زیرا «مشاهده» نسبتی است میان دو طرف و این نسبت، با وحدت منافات دارد و تا زمانی که «من» وجود دارد، دوگانگی برقرار است؛ نه وحدت. به این دلیل است که /بن‌عربی تحقق تام وحدت وجود را در این عالم انکار می‌کند. به نظر وی اگر بگوییم عبد در حال فنا، حق می‌شود نادانی است؛ زیرا در مذهب او «صیورت» در کار نیست؛ چون صیورت اقتضای دوگانگی دارد و دوگانگی با وحدت متناقض است.

وحدت وجود مورد نظر /بن‌عربی، مدعایی است که بیش از اینکه مورد تأیید ذوق صوفیانه باشد، از سوی فطرت عقل تأیید می‌شود. او نمی‌گوید وجود، وحدت است؛ زیرا این معنا در حالت خاص شهودی که او دارد، برایش منکشف می‌شود و معتقد است که تجلی حق در وحدت، محال است. وی وحدت وجود را یکی از اولیات عقل و بی‌نیاز از دلیل می‌شمارد (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۹/ عقیقی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱).

/بن‌عربی محال بودن تجلی حق در احدیت را چنان توضیح می‌دهد که هیچ نقطه ابهامی باقی نمی‌ماند. او می‌گوید: «اگر با حق به حق نظر کنی؛ یعنی اگر وجودت را وجود حق بشماری و وجود خاص خودت را اسقاط کنی، این حق است که به خود نظر می‌کند» (ابن‌عربی، ۱۳۷۵، ص ۸۹). این مضمون را /امام خمینی علیه السلام نیز درباره حضرت موسی علیه السلام چنین بیان می‌کند:

موسی علیه السلام بعد از اینکه تحت ربوبیت حق تعالی واقع شد و از این منازل گذشت، عرض کرد: به من خودت را ارائه بده؛ یعنی من با چشم بینم. جواب آمد که «آن ترّانی» یعنی - محتملاً - تا موسی هستی، رؤیت نمی‌شود، تا تو هستی نمی‌شود؛ لکن مایوسش نکرد؛ ارجاعش کرد به اینکه «انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ». این «جبل» چیست؟ این جبلی که تجلی حق بر موسی علیه السلام نمی‌شود و بر آن می‌شود، این «جبل طور» است. آیا این تجلی، یک تجلی بود که اگر آن روز مردم در کوه طور بودند، آن را می‌دیدند؟ «وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ» وعده ملاقات است، نمی‌بینی «وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳). محتمل است که [از] «إِسْتَقَرَّ عَلَى مَكَانِهِ» مراد این جبل باشد؛ این جبل محتمل است که همان انانیت نفس موسی علیه السلام بوده [باشد] که باز بقایا داشته است. نکته اصلی آن، این است که ای موسی علیه السلام، تا در حجاب موسوی و

احتجاب خودی هستی، امکان مشاهده نیست. مشاهده جمال جمیل برای کسی است که از خود بیرون رود و چون از خود بیرون رفت، به چشم حق ببیند و چشم حق، حق بین خواهد بود با همان تجلی جبل را «دک» کرد، به هم زد اوضاع انانیت را و موسی علیه السلام به مقام موت رسید: «خَرَّ مُوسَى صَعَقًا» (امام خمینی، [بی تا] «الف»، ص ۳۳۶ / [بی تا] «ب»، ص ۱۳۴).

یعنی موسی علیه السلام دیگر موسی علیه السلام نیست. اینجاست که خدا را می بیند و در واقع خدا، خدا را می بیند؛ نه موسی علیه السلام. چون «من» موسی علیه السلام از بین رفته است؛ پس این تقابل که «خدایا خودت را به من نشان بده» یعنی «ی» در «ارنی» یای متکلم وحده است و هنوز «من» موسی علیه السلام موجود است؛ اما با تجلی خدا بر این، من آن را از بین می برد؛ بنابراین این مطلب می شود که «اگر با حق به حق نظر کنی؛ یعنی اگر وجودت را وجود حق بشماری و وجود خاص خود را اسقاط کنی، این حق است که به خود نظر می کند و حکم تو معنایی ندارد» (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۸۹). دیگر نمی توانی بگویی من خدا را دیدم، برای همین «لن ترانی» موسی علیه السلام است؛ بلکه «ان فنیت فی ثم ترانی» که در این حال دیگر موسایی وجود ندارد. پس در واقع موسی علیه السلام خدا را ندید؛ بلکه موسای فانی در خدا، یعنی خدا، خدا را دید. مولوی بسیار زیبا این تقابل را بیان می کند:

این ثنا گفتن ز من ترک ثناست
پیش هست او ببايد نیست بود
کین دلیل هستی و هستی خطاست
چيست هستی پیش او؟ کور و کبود
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، ص ۲۱).

گاه نیز انسان - با توجه به اینکه نفس تجلی و ظهور، خداوند است - به شناخت خداوند نایل می شود. مراد از ظهور، آن است که حالات و صفاتی که به نحو اندماجی در ذات اطلاقی حق حضور داشتند به نحو تفصیلی و ممتاز ظاهر شوند. در این مرحله، اسمای حسنای حق، مانند علیم و قدیر به صورت ممتاز و متفاوت از هم ظاهر می شوند. به بیان دیگر صفات، حالات و نسبت در مقام ذات، موجب تعیین نمی شوند؛ بلکه در مقام

ظهور تفصیلی موجب تعیین می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۱۸)؛ چنان‌که ابن‌ترکه می‌گوید: «مقصود از ظهور، آن است که مطلق به تعینی از تعینات متعین شود» (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸). پس می‌توان گفت حالت‌های ظهوریافته، چیزی جز نسب و حالات همان وجود مطلق نیستند؛ بنابراین در دل هر یک از این صفات، ذات حق تعالی به عنوان متصف حقیقی به این صفات و نسب دیده می‌شود. اینکه از فرایند امتیاز یافتن حالت‌های حق به «تجلی» تعبیر می‌شود، نشان آن است که این نسب و حالت‌های مفصل و متعین، چیزی جز نمودهای همان حقیقت یگانه نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۲۰).

انسان نیز با تأمل در نفس خویش و استکنا بر صفات آن، در می‌یابد که نفس او صورت یا جلوه‌گاه خاصی از جلوه‌های حق تعالی است و از این حیث، همه صفات کمالیه خداوند در آن تجلی کرده است (ابن‌عربی، ۱۹۶۶م، ج ۲، ص ۹۲). در واقع نفس، آینه‌ای است که پروردگار در آن تجلی کرده و انسان حق را در آن می‌بیند و ادراک می‌کند. وی این طریق را طریق «از آن حیث که اوست؛ نه از آن حیث که تو هستی» یا «شناخت حق از طریق حق در خلق» می‌نامد (همان).

منظور از رب در اینجا، حق تجلی‌کننده به وسیله اسماء در صور اعیان ممکنات است؛ یعنی حق ظاهر و حق ظاهر جدا از عالم نیست و نفس انسان نیز جزئی از این عالم، بلکه کامل‌ترین جزء آن است. پس هر کس خود را بشناسد، بدین معناست که حق تعالی را شناخته است (همان، ۳۲۵).

ابن‌عربی در جایی نیز برای تقریب به ذهن چگونگی بازگشت کثرت به وحدت، تمثیل نفس و قوای آن را بیان می‌کند: «در انسان یک نفس ناطقه وجود دارد که همان عاقله، مفکره، متخیله، حافظه، تغذیه‌کننده، رشدکننده، شنوایی، بینایی و ... است. نفس همه این قوا، تفاوت آنها و فرق اسمای آنها را درک می‌کند؛ حال‌آنکه چیزی زاید بر آنها نیست؛ بلکه عین هر صورتی است. به همین نحو خداوند را در صورت معادن، گیاه، حیوان، افلاک و فرشتگان می‌یابی. منزه است کسی که اشیا را ظاهر کرده و خود، عین آنهاست» (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۵۹). از نظر وی، نفس انسان امر واحد و بسیطی است که در عین وحدت، دربردارنده قوای گوناگون ادراکی و تحریکی است؛ به بیان دیگر نفس در عین بساطت، جامع همه تجلیات و شئون خود است؛ بنابراین کسی که

«وحدت نفس در عین اینکه کل قوای خود است» را ادراک کند، می‌تواند دریابد چگونه خداوند اشیا را با این همه تفاوت و اختلاف آفریده و در عین حال خود عین آنهاست. حقیقت توحید با عرفان نفس شناخته می‌شود و با این شناخت، میان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت جمع می‌شود و دستیابی به این علم شهودی که «او اول است و او آخر، او ظاهر است و او باطن» تحقق می‌یابد و «سلطان وحدت برای انسان متجلی شده و فقط واحد را دارای وحدت در ذات، صفات و افعال می‌بیند» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۸۱).

ملاصدرا نیز معتقد است معرفت الهی و صعود به سوی او از طریق شناخت نفس به ذلت و عبودیت خود و اینکه لمعه‌ای از لمعات خداوند و مستهلک در اوست، میسر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۷). وی علیت را به تشأن ارجاع داده و معتقد است معلول عین فقر و ربط به علت است؛ یعنی هیچ‌گونه وجود منحاز و مستقل از علت ندارد؛ از این رو ممکنات باینکه در حد ذات خود، هیچ‌گونه وجودی ندارند - به اعتبار ارتباط با مبدأ قیوم - از یک نحوه وجود رابطنی برخوردار می‌شوند.

در نظام فلسفه صدرایی در هر نوع ادراکی، مدرک و معلوم بالذات، وجود است. وجود هر شیء نیز همان هویت مرتبط با وجود حق قیوم است؛ زیرا هویت وجودی از مراتب تجلیات ذات الهی و لمعات جلال و جمال اویند؛ بنابراین ادراک هر شیء در صورتی حاصل می‌شود که از جهت ارتباطش با حق، ملاحظه شود و این امر جز با ادراک ذات حق تعالی ممکن نیست؛ زیرا سلسله ممکنات و نهایت تعلقات به او منتهی می‌شود. پس هر کس شیئی را ادراک کند، خداوند را ادراک کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۶). نفس انسان نیز که ذاتش عین ربط و تعلق به حق تعالی است، وقتی خود را مشاهده کند و دریابد که لمعه‌ای از لمعات و ظهوری از تجلیات اوست، خداوند را مشاهده کرده است. بنابراین معنای اینکه هر کس خود را شناخت، خدای خود را می‌شناسد، این است که شناخت نفس که یک شهود حضوری است، بدون وجود خداوند، ممکن نیست؛ زیرا شناخت نفس، عین وجود نفس است و وجود نفس، عین تعلق به خداوند. بنابراین شهود و ادراک نفس، عین ربط به ادراک خداوند است. انسان از آنجاکه محل نقش اسمای الهی است، عالمی مستقل قلمداد می‌شود و

خلیفه الله نام می گیرد (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱، ص ۴۸)؛ اما به اعتبار اینکه جزء دایره وجود است، جزء عالم به شمار می رود و چون عالم از حق تعالی جدا نیست، یعنی تجلی اسم ظاهر اوست، می توان گفت شناخت انسان، عین شناخت عالم و شناخت خداوند است؛ یعنی بر مبنای وحدت شخصی وجود، خودشناسی، هم به خداشناسی و هم به جهان شناسی می انجامد.

۳. رسیدن به کمال

مباحثی که ابن عربی درباره انسان مطرح کرده را می توان به دو قسم تقسیم کرد:

الف) انسان در قوس نزول، یعنی به لحاظ عینی و وجودی؛

ب) انسان در قوس صعود، یعنی به لحاظ مرتبتی و معرفتی؛

الف) انسان در قوس نزول

انسان در قوس نزول، همان انسان تکوینی یا وجودی است و سخن از او، سخن از حقیقت نوعی انسان است که در تمام افراد - بدون هیچ کم و کاستی - تحقق دارد و مقوم انسانیت انسان است. در اینجا همه افراد انسان به طور یکسان از این کمال وجودی برخوردارند. از این حیث ابن عربی هر یک از افراد انسان را «عالمی تام» می داند (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۶۳) و می گوید: «خاتم ترکیبها اخص انواع حیوان است که همان انسان باشد؛ این انسان به لحاظ ظاهر، دورترین چیزها از حضرت وحدت است؛ اما در معنی، نزدیکترین است به آن حضرت و هر یک از افراد انسان، عالمی تام است که در جثه، صغیر و در معنی، کبیر است و در او چیزی است که در کل عالم نیست» (همو، ۱۴۲۵ق، ص ۶۸).

در قوس نزول، هر فرد، انسان کامل و خلیفه خداوند بر روی زمین است. شرافت و کمال ذاتی انسان از ارکان عرفان ابن عربی است؛ تا آنجا که معتقد است خداوند «نشئه انسانی را با همه کمال روحی، جسمی و نفسی خود، بر صورت خویش آفریده است (همو، ۱۹۴۶م، ج ۱، ص ۳۸) و نفس ناطقه انسان در دنیا و آخرت سعادت مند است و کمترین

سهمی از شقاوت ندارد؛ زیرا بر اثر شرافت خود با عالم خود در سعادت ابدی است (همو، [بی تا]، ج ۴، ص ۳۸۸). صفت کمال انسان در قوس نزول، صفت مقوم و توضیحی اوست؛ نه صفت احترازی و مقسم او. در اینجا نمی‌توان از انسان کامل و ناقص سخن گفت؛ زیرا بحث کمال و نقص در درجات و مراتب، مربوط به فعل انسان است؛ اما اینجا حیطة عین و ذات است. اینجا سراسر کمال و جمال و خیر است. همه انسان‌ها بر فطرت الهی‌اند و خیرند و زیبایند و خلیفه خداوند. در واقع هر انسانی، مجموعه عالم است و درون او همه چیزهایی که برای لقاءالله ضرورت دارد، تعبیه شده است (همان، ص ۷۲).

ابن عربی برای انسان در این لحاظ، تعبیرات گوناگونی چون کون جامع، دارای فطرت الهی، اکمل مظاهر و مجالی حق، مقصود از خلق عالم، روح العالم و نسخه عظمای حق را به کار می‌برد.

ب) انسان در قوس صعود

بیان شد از نظر ابن عربی، هر انسانی به لحاظ تکوینی، کامل‌ترین مظهر خداوند است؛ اما همین انسان در قوس صعود و به لحاظ سلوک معرفتی، وضعیت دیگری دارد. قوس صعود، وادی عروج و حرکت انسان است. به گفته ابن عربی «او به هر شریعتی می‌تواند اهل عبادت باشد و به هر زبانی می‌تواند تسبیح کند و قابل هر گونه تجلی گردد» (همان، ج ۳، ص ۱۰۳). این وادی، وادی افعال انسان است و در آن، اموری چون شریعت، تکالیف، اخلاق، کفر و ایمان، و طاعت و عصیان مطرح می‌شود و کمال، صفت احترازی و مقسم انسان است و انسان‌ها را به دو قسم کامل و ناکامل تقسیم می‌کند (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۷۳). این وادی، وادی کمال ثانی و اختیاری است که انسان در آن، سلوکی مبهم و اسرارآمیز را آغاز کرده و ممکن است به سلامت به مقصد برسد یا نرسد؛ اما مهم این است که زمینه این سفر در قوس نزول فراهم شده و نیازهای او در اختیارش قرار داده شده است؛ حال اوست و این وادی تلاش و خلاقیت و حرکت.

در این نوشتار، منظور از انسان کامل، انسانی است که در قوس صعود به درجه نهایی کمال نایل شده و به نظر می‌رسد در اینجا که بحث افعال انسان است، برخی از

نتایج و تأثیرات دیگر نظریه وحدت شخصی وجود چون عشق‌ورزی به خداوند، تخلق به اخلاق الهی نیز مطرح می‌شود.

۴. تخلق به اخلاق الهی

نوع بینش و تفکر انسان، شکل‌دهنده و سازنده عمل و اخلاق اوست؛ به بیان دیگر انسان بر حسب تصورات و ادراکات و با کمک اختیار و اراده خویش، آفریننده انسانیت خود است.

از نظر ابن‌عربی، صوفی واقعی، کسی است که دارای حکمت باشد و «اگر این‌گونه نباشد، هیچ بهره‌ای از این لقب نبرده؛ زیرا همه آن (لقب صوفی) حکمت و اخلاق است که نیازمند معرفت تام و عقل (راجح) قوی و تمکن قوی بر نفس است تا اغراض نفسانی بر او حکومت نکند» (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۶۶). از این عبارت می‌توان نتیجه گرفت که از نظر وی «اخلاق، مبتنی بر معرفت است و درواقع نوع شناخت و نگرش انسان به هستی، شکل‌دهنده رفتار اوست.

بیان شد که نظریه وحدت شخصی وجود، افزون بر خودشناسی به خداشناسی نیز می‌انجامد. بنابراین کسی که خداوند را سرچشمه و جامع همه کمالات بداند و خود را نیز تجلی و ظهور کمال مطلق ببیند، نظام اخلاقی او نیز بر مبنای همین تفکر شکل می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که هر فعلی از او صادر نمی‌شود و همه افعال جوارحی و جوانحی او مطابق خواست و اراده محبوبش است و در هر عمل و رفتاری به این قاعده‌گذاری اخلاقی که «هرآنچه را برای خود می‌پسندی، برای دیگران نیز پسند» جامعه عمل می‌پوشاند. فرد دارای این نگرش، نه تنها مرتکب رذایل اخلاقی نمی‌شود، بلکه نگرش وحدت وجودی او مجال برای اندیشیدن به رذایل را نیز باقی نمی‌گذارد؛ زیرا در این نگرش، نه تنها رابطه او با معبود حقیقی بر خیر بنا شده است؛ بلکه رابطه او با آفریدگان دیگر نیز جز بر مبنای خیر و نیکی نیست؛ چون وقتی فرد با این نگرش به آفریدگان می‌نگرد، آنها را چیزی جدا از خود نمی‌بیند؛ بلکه هرآنچه می‌بیند،

خود و در مقام بالاتر، خدای خود را می‌بیند؛ زیرا معتقد است همه آنها مانند او تجلیات و ظهورات حقیقت واحدی هستند؛ بنابراین هرگونه ظلم، تعدی و بی-احترامی را ظلم و تعدی و بی-احترامی به خود و سپس به مبدأ وجودی خود می‌داند. به‌طور کلی می‌توان گفت نگرش وحدت شخصی وجود، همه رذایل اخلاقی را ریشه‌کن می‌کند. البته بایسته یادسپاری است که نگرش وحدت شخصی وجود - بنا به دلایلی که بیان شد - با همه رذایل اخلاقی تعارض دارد؛ اما زمانی فرد از همه رذایل اخلاقی رها می‌شود و به تعبیری معصوم می‌شود که به این نگرش، جامه عمل پیوشاند.

بنابراین چون شخص، موجودات دیگر را چیزی جدا از خود نمی‌داند، حقوق آفریدگان را که از نظر ابن‌عربی مهم‌ترین آنها آزار نرساندن به آفریدگان و ایثار به آنها بر اساس حدود شریعت است (همان، ج ۱، ص ۳۳) تحقق می‌بخشد و بدین ترتیب تخلق به اخلاق الهی برای انسان محقق می‌شود.

۵. عشق‌ورزی

ابن‌عربی معتقد است ارائه تعریف ذاتی و منطقی از عشق، میسر نیست؛ بلکه صرفاً می‌توان آثار و لوازم آن را بیان کرد (همان، ج ۲، ص ۳۲۵)، البته این تعریف‌ناپذیری به معنای مجهولیت آن نیست؛ بلکه از نظر وی، عشق و محبت، حقیقتی چشیدنی و معقولی مجرد است (همان، ص ۳۳۵). به‌طور کلی وی عشق را به افراط در محبت یا محبت افراطی تعریف می‌کند (همان، ص ۳۳۷). از نظر وی، عشق از تجلی خداوند در اسم «جمیل» پدید می‌آید. وی عشق را خاستگاه عالم و سازی در تمام مقامات و احوال می‌داند و عشق‌ورزی را خواسته فطری و جبلی انسان شمرده و معتقد به محبتی دو سویه میان موجودات و خداوند است (همان، ص ۳۲۳).

وی در جای دیگری، عشق و وجود را مساوق دانسته و می‌گوید: «مقام حب، شریف است و آن، اصل وجود است» (همان) و نیز «محبت، عین وجود است که از آن پدید می‌آید و این حقیقت را همین محبت ظاهر کرده است» (همان، ج ۴، ص ۲۶۰).

بنابراین از نظر وی، حقیقت عشق و محبت در هر موجود ممکنه که متصف به وجود است، سریان دارد و همه اجزای هستی به یکدیگر محبت می‌ورزند؛ اما محبتی مقید از محبت مطلق (شجاری، ۱۳۹۰، ص ۷۶).

حال اگر انسان نیز بتواند این حقیقت را در وجود خود شهود کند و به زندگی عاشقانه دست یابد، به دوام شهود خود حیات می‌یابد و به میزان درک خود از محبت، عالم و حکیم می‌شود و مظهر ظهور اسم محب خداوند خواهد شد؛ از این رو خداگونه همه پدیده‌ها را مظهر محبت خود می‌داند و به همه آنان عشق می‌ورزد و محبت خود را در آنان ساری و جاری می‌بیند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۳۵).

در قوس نزول، عشق، سرچشمه و اساس هستی است و در قوس صعود، عشق، خاستگاه حرکت و انگیزه سیر استکمالی انسان است؛ زیرا یکی از لوازم آن، حیرت است و حیرت از نظر ابن عربی، حرکت است و حرکت، حیات و هستی. وی هدایت را افتادن در وادی حیرت می‌داند؛ زیرا حیرت حاصل از علم و هدایت، مولود شهود تجلیات متکثر است که عقول و اوهام را به تحیر می‌کشاند و این، عین هدایت است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷).

از نظر ابن عربی، عشق مراتب گوناگونی دارد که بالاترین مرتبه آن، عشق الهی است که حب خداوند است به عبد و عشق عبد است به خداوند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۲۷). نهایت عشق الهی از دو سوی آن است که بنده، وجود خود را مظهر حق می‌بیند و خداوند نیز مظهر عبد می‌شود؛ بنابراین به اوصافی متصف می‌شود که بنده از نظر حدود و مقادیر و اعراض به آن متصف می‌شود (همان، ص ۱۱۳).

به طور کلی می‌توان گفت با دیدگاه وحدت شخصی وجود، خداوند زیباست و عالم، تجلی و بسط کمالات و ظهور اسماء و صفات اوست؛ پس عالم زیباست. انسان نیز اولاً جزئی از این عالم است و ثانیاً آدم به صورت خداوند آفریده شده و زیباست. بنابراین زیبایی ذاتی خداوند به سراسر عالم سرایت کرده و عالم و آدم در اوج زیبایی هستند و از آنجاکه انسان میل فطری به زیبایی دارد، عاشق عالم است و به همه ذرات آن عشق می‌ورزد و از این عشق‌ورزی، راضی و ملتذ است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش، نظریه وحدت شخصی وجود را همچون طریقی عرفانی برای رسیدن به سعادت انسان مورد توجه قرار داده و به جنبه عملی آن پرداخته و آن را در حوزه‌های خاصی مورد بحث قرار داده است. نتایج به دست آمده از این بررسی عبارت‌اند از:

۱. **خودشناسی:** انسان با ادراک این نظریه می‌تواند به خودشناسی دست یابد؛ زیرا از نظر ابن‌عربی، انسان با ملاحظه موقعیت خود در هستی، یعنی علم به اینکه مخلوقات، معدوم هستند و این وجود خداوند است که در آنها تجلی کرده، در می‌یابد که ظهوری از ظهورات حق تعالی است که با قطع نظر از خاستگاه خود، هیچ‌گونه هویت و تأثیری در هستی ندارد و سراسر نقص، ضعف، فقر و وابستگی و عدم است. از سوی دیگر با درنگ در احوال خویش در می‌یابد که هم‌زمان، خود مدلول اسمای الهی است که گرچه این اسماء متفاوت و کثیرند، عین وحدت‌اند و با چنین معرفتی است که مصداق «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» قرار می‌گیرد؛ زیرا در می‌یابد که او خود عین هویت و حقیقت رب است (ابن‌عربی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۴).

۲. **خداشناسی:** خودشناسی حاصل از این نظریه از چند جهت به خداشناسی می‌انجامد؛ بدین صورت که انسان با شناخت بی‌هویتی و فقر وجودی خود، به موجودی که کل‌الوجود و عین‌الوجود است، منتقل می‌شود.

همچنین هنگامی که انسان با ادراک این نظریه دریافت که نفس او صورت یا جلوه‌گاه خاصی از مجال حق است که همه صفات کمالیه خداوند در او تجلی کرده است؛ خود را آینه‌ای می‌بیند که پروردگار در آن تجلی کرده است، بنابراین او حق را در آن می‌بیند و ادراک می‌کند. افزون بر این از نظر ابن‌عربی، اینکه نفس انسان، امر واحد و بسیطی است که در عین وحدت، دربردارنده نیروهای گوناگون ادراکی و تحریکی است، بهترین مثال برای ادراک این امر است که خداوند، اشیا را با همه کثرت و اختلافشان آفریده و در عین حال خود، عین آنهاست.

۳. **رسیدن به کمال:** از نظر ابن‌عربی در قوس نزول، همه انسان‌ها مفضور به فطرت الهی و خلیفه خداوند بر روی زمین هستند. در این مرحله، لوازم سفر انسان در اختیار او قرار داده شده تا در قوس صعود که وادی حرکت و عروج انسان است و اموری چون

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محیی‌الدین و صدرالدین القونوی؛ الشجرة النعمانية بشرح صدرالدین القونوی؛ تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین؛ عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب؛ به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
۳. _____؛ فتوحات المکیه (اربع مجلدات)؛ بیروت: دار صادر، [بی تا].
۴. _____؛ فصوص الحکم؛ قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶م.
۵. _____؛ فصوص الحکم؛ التعليقات علیه به قلم ابوالعلاء العفیفی؛ تهران: الزهراء علیها السلام، ۱۳۷۵.
۶. آملی، سید حیدر؛ جامع الأسرار و منبع الأنوار؛ تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۷. جهانگیری، محسن؛ محی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی؛ ج ۴، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۸. حاج ابراهیمی، طاهره؛ خدا، جهان و انسان در اندیشه ابن عربی و فیلون؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.
۹. حکمت، نصرالله؛ حکمت و هنر در عرفان ابن عربی؛ تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری، ۱۳۸۹.
۱۰. خمینی، روح‌الله؛ آداب الصلاة؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی علیه السلام، [بی تا] «الف».
۱۱. _____؛ تفسیر سوره حمد؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی علیه السلام، [بی تا] «ب».
۱۲. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومه؛ ج ۵، تهران: نشر ناب، ۱۳۷۵.
۱۳. صائِن‌الدین علی‌بن‌ترکه؛ تمهید القواعد؛ سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ المبدأ والمعاد؛ تهران: انجمن فلسفه و حکمت، ۱۳۵۴.
۱۶. شجاری، مرتضی؛ انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه؛ تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۸۸.
۱۷. _____؛ عشق و عرفان به ضمیمه رساله وجودیه؛ تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۹۰.
۱۸. طباطبایی، فاطمه؛ سخن عشق: دیدگاه‌های امام خمینی علیه السلام و ابن عربی؛ تهران: پژوهشکده امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۹. عفیفی، ابوالعلاء؛ شرحی بر فصوص الحکم شرح و نقد اندیشه ابن عربی؛ ترجمه نصرالله حکمت؛ تهران: الهام، ۱۳۷۵.
۲۰. قیصری، داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۱. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ به اهتمام توفیق ه. سبحانی؛ تهران: روزنه، ۱۳۷۸.