

## نفس شناسی به منزله مبنایی برای خداشناسی در نظام اندیشه ابن عربی و صدرالمتألهین

shamsollahs@yahoo.com

شمس‌الله سراج / استادیار دانشگاه ایلام

s.monfared23@yahoo.com

سمیه منفرد / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

پذیرش: ۹۴/۱۲/۲

دریافت: ۹۴/۳/۱۹

### چکیده

معرفت نفس از مهم‌ترین مباحثی است که همواره مورد تأکید فلاسفه و عرفا بوده و به دلیل ربط و پیوندی که با معرفت رب دارد، ضرورتی مضاعف یافته است. اندیشمندان و عارفان مسلمان برای فهم و ارائه تفسیری دقیق از چگونگی سیر از معرفت نفس به معرفت رب، تلاش فراوان کرده‌اند. محیی‌الدین بن عربی و صدرالمتألهین، با دو رویکرد عرفانی و فلسفی، شناخت نفس را بهترین راه رسیدن به حقیقت هستی و شناخت خداوند می‌دانند. در این مقاله با سیری در مبانی نظری و تحلیل آرای معرفتی این دو حکیم، کوشیده‌ایم چرایی و کیفیت گذر از نفس‌شناسی به خداشناسی را از دیدگاه آنان بررسی کنیم، تا علاوه بر یافتن نقاط اشتراک و اختلاف این دو دیدگاه، ربط و نسبت موجود میان این دو رویکرد عرفانی و فلسفی را در این موضوع خاص دریابیم. علی‌رغم اینکه صدرالمتألهین الگوی ابن عربی را در کیفیت سیر از نفس‌شناسی تا خداشناسی می‌پذیرد، اما در صدد برمی‌آید تا بر مبانی عرفانی محیی‌الدین برهان اقامه کند و آنها را بر اساس اصول فلسفی خود بازخوانی کند.

**کلیدواژه‌ها:** وحدت وجود، معرفت نفس، انسان کامل، خداشناسی، ابن عربی، صدرالمتألهین.

### مقدمه

در عرفان اسلامی، انسان برای رسیدن به سعادت آفریده شده و سعادت از دیدگاه عرفا چیزی جز درک وحدت وجود و معرفت حق نیست. ابن‌عربی، بنیان‌گذار عرفان نظری، معتقد است «معرفت نفس» تنها راه شناخت حضوری حق تعالی است؛ زیرا انسان در پرتو خودشناسی می‌تواند به تجربه‌ای شهودی از خداوند دست یابد و به فراخور استعداد و گنجایش وجودی خود، خداوند را از نزدیک بیابد: «به‌درستی که پروردگار را نمی‌شناسد، مگر کسی که نفس خویش را بشناسد. اگر چیزی از انسان او را از درک همه خود باز دارد، او به خود جنایت کرده و انسان کامل نیست» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۹). به اعتقاد وی سالک الی‌الله در ابتدای سلوک، معرفت به خویش و به تبع آن معرفت به خداوند ندارد و در نهایت سلوک، معرفت به نفس می‌یابد و پی می‌برد که نفسش چیزی جز خدا نیست (ابن‌عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۹۷) و عالم به سبب وجود انسان کامل خلق شده و به وسیله او اسرار الهی و معارف حقیقی ظاهر می‌گردد. وی می‌گوید: «خداوند متعال این مرتبه از کمال را به انسان کامل به عنوان تجلی و مظهر صورت الهی اعطا نموده است مگر برای آنکه او جانشین حق باشد» (همان، ج ۲، ص ۳۹۶).

از منظر متافیزیک صدرایی نیز، میان انسان‌شناسی و خداشناسی رابطه‌ای طرفینی و تلازمی برقرار است. صدرالمتألهین معتقد است که حیات کامل انسان، به علم و معرفت و حکمت انسانی که همان معرفت «الله تعالی» و صفات و افعال اوست، بستگی دارد و حصول این معرفت متوقف بر معرفت نفس است؛ زیرا به اعتقاد او نفس نردبان همه معارف و پلکان صعود و ارتقا به عالم ربوبی و حضرت الهی است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۳۰۹). برهان معرفت نفس از نظر صدرالمتألهین پس از برهان صدیقین، شریف‌تر از براهین دیگر خداشناسی است؛ چون در این برهان، راه، عین رونده است؛ «وللطبیعین مسلک آخر یبتنی علی معرفة النفس وهو شریف جداً لکنه دون مسلک الصدیقین... ووجه ذلك ان السالک هیئنا عین الطریق وفي الاول المسلوک الیه عین السبیل فهو أشرف» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۴؛ نیز، رک: همو، ۱۳۶۰، ص ۴۶). وی درباره پیوند شناخت نفس با شناخت رب چنین می‌گوید:

کسی که از اسرار حقیقت روح خویش آگاه گردد، چنان است که خود را شناخته است و آن‌گاه که خود را شناخت، علل پیدایش و علت اصلی خویش را که خداوند متعال است خواهد شناخت و در این هنگام است که به این نکته دست می‌یابد که همهٔ اشیا از جمله انسان مقهور نور و ارادهٔ کامل و برتر الهی هستند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۳۰۱-۳۰۲).

با توجه به اهمیت خداشناسی و شناخت بهترین راه‌های آن در تفکر اسلامی، ابن‌عربی و صدرالمتألهین به عنوان نمایندگان دو حوزهٔ معرفتی عرفان و فلسفه، معرفت نفس را بهترین راه شناخت خداوند می‌دانند. در این نوشتار، ابتدا با اشاره به جایگاه وجودی انسان در این دو مکتب به بررسی چرایی سیر از نفس‌شناسی به خداشناسی می‌پردازیم و سپس رهیافت‌های این دو متفکر را در نحوهٔ این ربط و پیوستگی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

## ۱. چرایی گذر از نفس‌شناسی به خداشناسی

### ۱-۱. جایگاه انسان در نظام اندیشهٔ ابن‌عربی

به منظور بررسی چرایی سیر از نفس‌شناسی به خداشناسی نزد ابن‌عربی ابتدا لازم است به نظریهٔ «وحدت وجود» که یکی از پایه‌ها و پیش‌فرض‌های مهم و کلیدی در موضوع معرفت نفس است، نگاهی بیفکنیم و از این نظریه پللی بز نیم به شناخت مقام انسان در دیدگاه ابن‌عارف بزر . نظریهٔ وحدت وجود مبنی بر این فکر است که وجود حقیقتی است واحد و ازلی که همان خداست و عالم، خود وجود مستقل حقیقی ندارد و چیزی نیست مگر مظاهر گوناگون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است. پس نمی‌توان به دو وجود جداگانه، یکی خالق و دیگری مخلوق قائل بود؛ بلکه فقط باید قائل به وجود واحدی بود که آن را چون از یک وجه بنگرند، خلق است و از وجهی دیگر حق است و بین آن دو وجه تباین و تغایر ذاتی نیست: «فبقوة الواحد ظهرت الأكوان، فلو لم يكن الكون عينه لما صح له ظهور. فالوجود المنسوب إلى كل مخلوق هو وجود الحق إذ لا وجود للممكن لكن اعيان الممكنات قوابل لظهور هذا الوجود» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۹).

در کانون نظام/ابن عربی، مانند همه عرفان‌ها، سرّ ذات واحد غیر قابل شناخت و بیان قرار دارد. سیلان تجلیات از این غیب‌الغیوب صادر، و نظریه اسمای الهی از آن ناشی می‌شود. «تجلی» به عنوان نقطه محوری جهان‌بینی ابن عربی روندی است که طی آن حق (که در ذات خود مطلقاً ناشناخته است) خود را در صورت‌های عینی تر ظهور می‌دهد و در حقیقت تجلی چیزی نیست جز «تحدّد» و «تعین» حق (ایزوتسو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷). اگر امکان تجلی در صورت‌های بی‌نهایت متعدد منتفی باشد، ذات مطلق حق تا ابد ناشناخته و ناشناختنی باقی خواهد ماند: «حق تعالی هیچ‌گاه مجرد از مظاهر و مجالی مشاهده نمی‌شود» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۷). ابن عربی در جایی دیگر ادعای بعضی از حکیمان و ابو حامد غزالی را مبنی بر اینکه خداوند بدون نظر در عالم شناخته می‌شود، رد می‌کند و معتقد است که در این صورت (بدون نظر در عالم) صرفاً یک ذات قدیم ازلی شناخته می‌شود که دانسته نیست که آن خداست و لذا اله بودن بدون وجود مألوه نیست و این مألوه دلیل آن اله است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۴).

به عبارت دیگر، اسما و صفات، طبقه‌بندی نسبت‌های نامحدودی است که حق با جهان دارد. این نسبت‌ها تا وقتی که در حق هستند بالقوه می‌مانند و بالفعل نیستند. آنها تنها هنگامی که در مخلوقات تحقق می‌یابند، بالفعل می‌شوند. نه تنها نفوس ما، بلکه همه چیزهای اطراف ما صورت‌های متعددی از تجلی ذات هستند. اکنون این پرسش قابل طرح است که از میان همه موجوداتی که تجلی ذات الهی هستند، چرا در خداشناسی تأکید ویژه بر نفس‌شناسی است؟ مگر نفس انسان در میان دیگر موجودات از چه امتیازی برخوردار است؟

ابن عربی در انسان‌شناسی خود به تفصیل به این پرسش پاسخ می‌دهد. وی با توجه به آنکه انسان را فاعل شناسا می‌داند، معتقد است که همه اشیای خارجی که ما را احاطه می‌کنند، برای ما چیزهایی هستند که ما از خارج به آنها می‌نگریم. ما نمی‌توانیم به درون این اشیا نفوذ کنیم و از داخل فعل الهی تجلی را که در درون آنها ساری است تجربه کنیم. ما تنها قادریم که از طریق خودآگاهی به درون خود نفوذ یابیم و تجلی را که در آنجا جاری است تجربه کنیم. در این مفهوم است که شناخت خود گام اول در جهت شناخت پروردگار می‌تواند باشد (ایزوتسو، ۱۳۸۵، ص

۶۱-۶۷). بنابراین یکی از وجوه بهترین واسطه قلمداد شدن معرفت نفس در حیطهٔ خداشناسی آن است که در بعد معرفت‌شناختی، معرفت نفس مبتنی است بر علم حضوری، یعنی حضور بلاواسطه نفس و دریافت روشن قوا و ادراکات آن توسط مدرک، که همین امر پستوانهٔ یقین‌آوری و قطعیت آن است (رحیمیان، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶). در بعد وجودشناختی، از نظر ابن‌عربی هر بخشی از این عالم، شاخصی است برای ریشهٔ وجودی خود که پروردگار آن است (ابن‌عربی، ۱۳۶۵ق، ص ۲۶۷)؛ اما «انسان»، کامل‌ترین بخش این عالم است. اگر این کامل‌ترین بخش عالم، خود را از طریق علم یا معرفت به نفس خود بشناسد، او طبیعتاً قادر خواهد بود تا حق را در بالاترین حد ممکن، یعنی تا بالاترین حدی که حق، خود را در عالم جلوه‌گر می‌کند، بشناسد (همان، ص ۳۲۵).

#### ۲-۱. انسان، کامل‌ترین بخش عالم

برای شناخت صحیح «انسان» در عرفان ابن‌عربی لازم است بدانیم که محیی‌الدین انسان را در دو سطح مورد لحاظ قرار می‌دهد:

۱. انسان در سطح تکوینی به عنوان «انسان کامل» و «انسان نوعی»، کامل‌ترین مظهر هستی است که بر صورت الهی خلق شده. انسان به این مفهوم، عصاره کامل جهان و روح کل جهان هستی است؛ عالمی اصغر که روح عالم اکبر است، کون جامع، برزخ جامع، مقصود اول در ایجاد و مسجود ملائکه است (ابن‌عربی، ۱۳۸۰، ص ۶۴-۶۹)؛

۲. بر عکس سطح اول، در این سطح انسان به معنای یک فرد (انسانی) است. در این سطح انسان‌ها یکسان نیستند. از این منظر میان انسان‌ها درجاتی وجود دارد و تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارند که انسان کامل خوانده شوند.

ابن‌عربی واضح اصطلاح «انسان کامل» در عرفان نظری است؛ هرچند پیش از او از زمان حلاج و بسطامی و دیگران بر عظمت انسان تأکید می‌شده و اساس این تلقی علاوه بر کشف و شهود عارفان، آیات قرآنی و احادیث و روایات ائمه علیهم‌السلام بوده است که انسان را خلقی ویژه و

دارای نفعه روح الهی و تعلیم‌یافته به همه اسمای الهی و بالاخره مسجود ملائک و افضل از آنها دانسته است (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۲۲۰). انسان کامل (موحد) همراه با مسئله وحدت وجود (توحید) یکی از دو رکن مهم عرفان ابن‌عربی به‌شمار می‌رود.

توضیح محیی‌الدین در باب موقعیت انسان در جهان هستی و ضرورت وجودی او و نسبت او با حق و عالم خلق معطوف به «انسان کامل» است و با تکیه بر دو نظریه اساسی «تجلی» و «علم الأسماء» صورت گرفته است. سرّ ایجاد عالم حب الهی به ظهور و بروز ذات در قالب مظاهر اسما و صفات و رؤیت جمال و کمال خود در آئینه «غیر» است. بنابراین هر اسم از اسمای الهی مظهري می‌طلبد و موجودات عالم هر یک مظهري از مظاهر حق‌اند و نخستین چیزی که به نظر می‌رسد حائز وصف «حق‌نمایی» باشد، جهان/عالم کبیر است؛ یعنی خداوند جهان را آفرید تا در آئینه آن مظاهر صفات خویش را رؤیت کند؛ اما ویژگی خاص جهان کبیر آن است که هر فرد موجود، نماینده جنبه‌ای خاص و فقط یک یا چند صفت مشخص از خداست. بنابراین جهان به‌سان آئینه‌ای فاقد جلا و شفافیت است (ایزوتسو، ۱۳۸۵، ص ۲۳۴). براین‌اساس خداوند مظهري دیگر آفرید که همانند آئینه‌ای شفاف و صیقلی هر چیز را همان‌گونه که هست منعکس می‌سازد. این آئینه انسان است که ساختار کل جهان به صورتی ظریف و واضح در او بازتاب یافته و مظهر ذات و صفات و افعال خداوند و به‌منزله مردمک چشم است که خداوند از آن طریق به عالم می‌نگرد. بنابراین انسان کامل حائز مقام و رتبه احاطی و جمعی است که جمیع صور الهی در او ظاهر شده‌اند (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳).

ابن‌عربی همین جامعیت انسان را نشانه لیاقت او برای احراز مقام خلافت الهی دانسته است؛ چه اینکه اگر آدم به صورت کسی که او را خلیفه خود قرار داد و در آنچه خلیفه او شده است ظاهر نباشد، خلیفه نیست (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴)؛ اما از نظر ابن‌عربی صرف انعکاس صفات الهی توسط انسان برای ورود او به حریم خلیفگی خدا کافی نیست. آنچه نفس فردی را از دیگر مظاهر متمایز می‌کند، آگاهی و توجه نفس انسانی به ارتباطش با خداست. بنابراین تنها آن کس که به نفس خود به عنوان تجلی ذاتی الهی عارف است، در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند فراتر رود و به اعماق راز حیات الهی آن‌گونه که در هر بخش از جهان ساری است راه یابد:

انسان نه تنها تمامی صورت‌های تجلی را که در سراسر جهان هستی پراکنده است، در خود جمع کرده است بلکه از این تمامیت آگاه نیز هست. این دلیل آن است که احدیت جامع که انسان پدیدآورنده آن است، مشابه احدیت حق است. انسان به این مفهوم به صورت خداست و به دلیل همین خصوصیت است که انسان خلیفه خدا در زمین است (ایزوتسو، ۱۳۸۵، ص ۲۳۵).

### ۱-۳. جایگاه انسان در نظام اندیشه صدرالمتألهین

بر اساس مبانی هستی‌شناسانه صدرالمتألهین، چرایی سیر از نفس‌شناسی به خداشناسی به این صورت قابل بیان است: اولاً وجود حقیقی است عینی و متحقق در خارج؛ حقیقتی بسیط که بر همه چیز عالم سایه افکنده است؛

ثانیاً اصل در موجودیت هر شیء، وجود است و ماهیت تابع آن است؛ پس حقیقت هر شیء نحوه وجود خاص اوست، نه ماهیت و شیئیت آن؛

ثالثاً حقیقت وجود، حقیقت واحد ذومراتبی است که تمامی وجودات امکانی و هویات تعلقی، شئون و اطوار و تابش و سایه‌های این حقیقت واحدند. صدرالمتألهین در تحلیل‌های عقلی خود به صراحت بر لزوم باور به وحدت شخصیه وجود اذعان کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱). در نتیجه باور به وحدت شخصیه وجود، تحلیل کثرات در عالم هستی بر مبنای اصل ظهور و بطون داشتن حقیقت واحده هستی انجام می‌پذیرد. در وحدت شخصی، کثرت وجودی مورد انکار قرار می‌گیرد و جای خود را به کثرت ظهوری و تعینی هستی می‌دهد و اگر در جایی سخن از تشکیک به میان می‌آید، تشکیک در مظاهر حقیقت هستی است، نه تشکیک در اصل هستی که ملازم با وجود مراتب و تعدد تشخصات وجودی است.

صدرالمتألهین با تبیین رابطه علت و معلول و بازگرداندن آن به تشأن و طرح امکان فقری، معلول را عین‌الربط نسبت به علت می‌داند و معتقد است که وجود و موجود در یک حقیقت شخصی منحصر است که شریکی در موجودیت حقیقی ندارد و در عالم وجود، هر آنچه مغایر

این حقیقت واجب به نظر می‌آید، از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲). طبق این مبنا، حقیقت وجود منحصر در ذات حق تعالی است و هر چه جز اوست (که همگی معالیل او هستند) در برابر او نفسیتی نداشته، لمعات نور و شئون ذات پاک او و نیز تجلیات و ظهورات جمال و جلال اویند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۵؛ ج ۲، ص ۳۰۵). بر همین اساس، وی به تبعیت از عرفا و به‌ویژه ابن‌عربی معتقد است که تمامی ممکنات مرآت وجود حق تعالی و محل‌های تجلی حقیقت مقدس حق تعالی هستند، و از آنجاکه هر مرآتی صورت آنچه را در آن تجلی کرده نشان می‌دهد، ممکنات هم مرآت و مجلای حق تعالی هستند و صورت او را نشان می‌دهند؛ الا اینکه در محسوسات چون جهات نقص و امکان غلبه دارد، در غایت بُعد حکایت از حق تعالی می‌نمایند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۶۷).

وی معتقد است که در عالم وجود، فقط نفس آدمی است که در ذات و صفات و افعال، مثالی برای حق تعالی است. هر انسانی به این معنا - که همان خلیفه خدا بودن است - دقت کند، نفس خود را خواهد شناخت و لذا «رب» خویش را نیز می‌شناسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۳۸). وی هیئت شگفت‌انگیز و اسرارآمیز انسانی را به لحاظ ظاهر و باطن مظهر اتم قدرت و شاهکار خلقت به حساب می‌آورد، و آن را نشان از حکمت بالغه الهی و شایسته هرگونه تأمل و نظر می‌داند، و بر آن است که صراط نفس، صراط مستقیم و صراط خدای بزرگ و پروردگار محمود است و به گفتار او در قرآن مجید اشاره می‌کند که می‌فرماید: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ (انعام: ۱۵۳)؛ این صراط مستقیم من است، در آن بپیوید و راه‌های دیگر در پیش مگیرید که گمراه می‌شوید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۳۴۱).

#### ۱-۴. انسان عصاره عالم وجود

صدرالمتألهین معتقد است که همه موجودات عوالم جسمانی، نباتی و حیوانی مقدمه‌ای برای ایجاد انسان هستند. تا حرکت طبیعت به حدی نرسد که آمادگی افاضه صورت آدمی به وجود آید، انسان پا به عرصه هستی نمی‌گذارد. به عبارت دیگر، طبیعت باید از مراتب جسمی، نباتی و حیوانی بگذرد تا قابلیت دریافت صورت انسانی و نفس ناطقه را بیابد:



بدان که غرض از این موجودات و قوای طبیعی، نباتی و حیوانی همگی برای خلقت انسان است. انسانی که میوهٔ عالی و غایت نهایی خلقت آنهاست؛ خداوند انسان را به وجود نمی‌آورد، مگر بعد از اینکه تمام درجات و منازل نبات و حیوان به وجود آید و همهٔ این قوای نباتی و حیوانی در انسان وجود دارد و این تازه اولین درجهٔ انسانی است که در بین همهٔ انسان‌ها مشترک است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۱۱۹).

موجودات عقلی کمالات متناسب با مرتبهٔ خود را اظهار می‌کنند و نیز موجودات مثالی و مادی هر یک به حسب مرتبهٔ خود، بخش خاصی از کمالات حق متعال را اظهار می‌دارند، اما در این میان، تنها انسان است که قابلیت آن را دارد که آئینهٔ تمام‌نمای خداوند گردد. از آنجاکه انسان دارای جنبه‌های مادی، مثالی، خیالی، عقلی، و حتی فوق عقلی است، مقید به هیچ‌کدام از این مراتب نیست و در نتیجه، خودش به‌تنهایی می‌تواند تمام کمالاتی را که هر یک از موجودات مظهر بخشی از آن‌اند، اظهار کند و این راز شرافت انسان بر دیگر مخلوقات است. به عبارت دیگر می‌توان گفت که انسان همهٔ قوای هستی را در خود جای داده است و می‌توان انسان را خلاصه و نسخهٔ کتاب هستی دانست:

بدان که خداوند تعالی همهٔ قوای عالم را در انسان جمع نمود و او را بعد از دیگر اشیا به وجود آورد: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ». خداوند در انسان، ویژگی همهٔ موجودات بسیط، مرکب، روحانی و ابداعی را قرار داد. پس انسان از آن حیث که مجموع قوای عالم است، همانند خلاصه‌ای از یک کتاب و یا نسخهٔ برگزیده‌ای از یک کتاب است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۱۱۹).

اگر موجودات این جهان، تجلیات صفات متعدد خداوند باشند، انسان موجودی است که همگی صفات موجودات دیگر را در خود جمع کرده، در مرتبهٔ بالاتری مجموع همهٔ آن صفات را دارد؛ اما آن انسانی که توانسته باشد به نهایت درجات عقلی برسد، مظهر همهٔ صفات خداوند به نحو عالی است و این موجود کسی جز انسان کامل نیست:

انسان کامل، نوشته مختصر و خلاصه‌ای است از تمامی عوالم کونی و عقلی و آنچه بین آن دو است. هر کس که او را شناخت، همه چیز را شناخته و دانسته و هر که شناختش هیچ چیز را شناخته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۶۴۶).

صدرالمتألهین، همچون ابن‌عربی حقیقت انسانیت/انسان کامل را مظهر اسم «اللّه» تبارک و تعالی می‌داند که متضمن دیگر اسمای ربوبی است و همان حقیقتی است که در آغاز، استعداد و قابلیت پذیرش پیمان بستن با خدا را داشته و در نهایت با صورت تکوینی خود، مستعد قبول خلافت الهی و با صورت عقلی خود، مزین به استعداد وفامندی به پیمان الهی خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۳).

## ۲. رهیافت‌های ابن‌عربی و صدرالمتألهین برای عبور از نفس‌شناسی به خداشناسی

از نظر ابن‌عربی، انسان با مجاهده با نفس و از میان بردن شهوات به گونه‌ای پاک و صافی می‌گردد که به واسطه کشف و شهود ادراک می‌کند که موجودی جز حق تعالی تحقق ندارد، و ممکنات صورت‌هایی هستند که خداوند در آنها تجلی کرده است؛ انسان جلوه کامل خداوند است؛ لذا خودشناسی سعادت حقیقی را در پی دارد (ابن‌عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۹۷).

ابن‌عربی با استناد به حدیث پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (کلینی، ۱۳۶۴، ص ۸۲) می‌گوید: «هر که خویشتن را بشناسد، رب خود را شناخته؛ چون انسان به صورت رب خود خلق شده است» (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۱۱). بنا بر عقیده او انسان هر وصفی را که برای خداوند بیان کند و او را بستاید، همان وصف را برای خودش نیز می‌تواند بیان کند، مگر یک وصف را که عبارت است از وجوب ذاتی؛ لذا خداوند خویشتن را برای ما به واسطه و کمک صفات خودمان وصف فرمود، پس چون او را بنگریم خودمان را دیده‌ایم و چون حق ما را بنگرد او ذاتی متعین را می‌بیند که در صورت ما ظاهر شده است؛ زیرا ما مرآت ذات و صفات او هستیم (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۴۵).

علامه قیصری در شرح این عبارت شیخ می‌گوید:

نفس شناسی به منزله مبنایی برای خداشناسی در نظام اندیشه ابن عربی و صدرالمتألهین □ ۶۷

منظور از صورت، اسما و صفات الهی است؛ یعنی خداوند انسان را خلق کرد، در حالی که موصوف است به جمیع اسما و صفات، و بلکه هویت و حقیقت الهی، در حقیقت انسان مستتر است... و انسان اسم اعظم خداوند است که جامع همه حقایق اسمائی می باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۰).

محبی الدین بر لزوم جامعیت انسان از جهت صفات الهی چنین استدلال می کند:

و چون واجب لذاته اقتضای وجود حادث دارد، پس حادث به او واجب است و چون استناد حادث به کسی است که از او لذاته ظاهر شد، اقتضای این استناد این است که حادث بر صورت و صفت کسی باشد که از او هویدا شده، در تمام آنچه که به اصل نسبت داده می شود، چه اسم باشد چه صفت، جز وجوب ذاتی؛ زیرا این معنا که وجوب ذاتی است برای حادث صحیح نیست؛ چرا که واجب بالغیر است نه واجب بالذات (ابن عربی، ۴۰۰ ق، ص ۴۲).

ابن عربی به طور کلی وصول به معرفت رب را از طریق معرفت نفس، به دو روش میسر می داند: روش اول، روش استدلال است؛ به این صورت که شخص ابتدا به خصایص مرتبط با طبیعت مخلوقی «نفس» معرفت می یابد و آنگاه به معرفت حق از طریق نفی همه نواقص و نسبت دادن همه کمالات به او نایل می آید. برای مثال شخص در خود افتقار/امکان وجودی را می یابد و لذا وجوب را به حق منتسب می دارد؛ شخص در خود تغییر را می یابد و بنابراین ثبات را از آن حق می داند. محبی الدین این شیوه را مختص فیلسوفان و متکلمان، و نماینده سطح بسیار نازلی از معرفت خدا می داند. گرچه این قطعاً مصداق شناخت پروردگار از طریق شناخت خود است.

روش دوم، عبارت است از شناختن حق از طریق نفس به تجلی گوهری مستقیم حق. در اینجا دو مرحله از هم قابل تمایزند: نخستین مرحله آن است که انسان از طریق وجود خود به وجود حق به عنوان خدا آگاهی می یابد: «این ما هستیم که با مألوه بودن خود او را اله داشته ایم. لذا او شناخته نمی شود، مگر آنکه ما شناخته شویم. پیامبر ﷺ فرمود: هر که خود را شناخت، پروردگارش را شناخته است و (پیامبر) عالم ترین خلق به الله است» (ابن عربی، ۱۳۶۵ ق، ص

(۷۳)؛ و مرحله دوم اینکه همه جهان مخلوق، چیزی جز تجلی گوهری حق نیست که ابن عربی آن را چنین توصیف می‌کند:

در این مرحله تجربه کشف بر توروشن خواهد ساخت که این خود حق (و نه عالم) است که دلیل بر وجود و الوهیت او (نسبت به عالم) می‌باشد. در این مرحله درمی‌یابی که عالم چیزی جز تجلی حق از مجرای صور اعیان ثابت‌اشیای عالم نیست (ابن عربی، ۱۳۶۵ ق، ص ۷۴).

به عبارت دیگر، آنچه در مرحله اول گمان می‌رفت رابطه دلیل و مدلولی است میان خدا و آنچه حق در آن به عنوان خدا تجلی کرده بود، چیزی نیست مگر رابطه دلیل و مدلولی میان حق در بعد تجلی ذاتی‌اش و حق در بعد خفایش (ایزوتسو، ۱۳۸۵، ص ۶۴).

صدرالمتألهین به تبعیت از ابن عربی و بر اساس نظریه وحدت وجود، انسان را تجلی حق و آئینه ذات و صفات و افعال او می‌داند؛ اما در صدد برمی‌آید که این موضوع را بر اساس مبانی و اصول مورد پذیرش خود در قالب قواعد عقلی بیان کند که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

#### ۲-۱. «النفس فی وحدتها کل القوی»

در مسئله قوای نفس گفته شده که نفس انسانی دارای قوای متعدد نباتی، حیوانی و انسانی است. حکمای مشاء بر این باورند که هر یک از قوای نفسانی وجود خاص خود را دارند و معمولاً آنها را از سنخ اعراض می‌دانند؛ اما به اعتقاد صدرالمتألهین نفس با تمامی قوای خویش دارای وجود واحد ذومراتبی است. ایشان که مبتکر نظریه «النفس فی وحدتها کل القوی» است در توضیح مختصری درباره این نظریه می‌گوید: «مدرک جمیع ادراکات منسوب به قوای انسانی، نفس ناطقه است. همچنین این نفس ناطقه است که محرک جمیع تحریکات صادر از محرک حیوانی و نباتی و طبیعی است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱). به عبارت دیگر نفس، وجود واحدی است که مراتب گوناگونی دارد و از هر مرتبه آن ماهیت خاصی انتزاع، و به نام قوه خاصی موسوم می‌گردد. بنابراین هر ادراک یا حرکتی که از انسان سر می‌زند، مدرک حقیقی و محرک حقیقی آن

همانا نفس است (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۸).

نفس انسان دارای مراتب طولی است. مرتبه عالی آن مرتبه عقلانی است که مدرک مفاهیم کلی و معقولات است و مرتبه بعدی آن مرتبه خیالی و وهمی است که مدرک صور و معانی جزئی می‌باشد و مرتبه نازل آن مرتبه حسی است که مدرک محسوسات است. نفس با حرکت جوهری استکمالی خویش مراتب و مقامات گوناگونی را طی می‌کند. وقتی به مراتب بالاتر و کامل‌تر می‌رسد، وسعت وجودی‌اش بیشتر می‌گردد و در عین حفظ کمالات مرتبه پایین، واجد کمالات برتر و بیشتر می‌گردد. همان‌گونه که حیوان کمالات گیاه را و گیاه کمالات معدنیات را داراست، به همین نحو، طبیعت واحد انسانی که نفس انسان است، همه کمالات عنصری و معدنی و نباتی و همچنین حیوانی را در خود دارد.

بنابراین انسان در حقیقت همه این انواع است و صورت نوعی خاص او در حقیقت، همه این صورت‌های نوعیه را در خود دارد و در هر یک از مراحل و قوا به صورت همان مرحله و قوه تجلی می‌کند؛ در نتیجه وحدت نفس وحدت حقه ظلیه است که قوا مظاهر و تجلیات شئون اویند. تعدد قوا نه تنها منافاتی با وحدت نفس ندارد، بلکه بیانگر جامعیت و قوت وجودی نفس است و چهره و جمال او را نشان می‌دهد و این امر که نفس با حفظ وحدت و یکتایی، با قوا عینیت دارد، یکی از ویژگی‌هایی است که او را مثال و نمونه خالق خود قرار داده و معرفت به او منجر به معرفت خالقش می‌گردد: «معرفة النفس ذاتاً وفعلاً مرقاة لمعرفة الرب ذاتاً وفعلاً فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك - الشام الذائق اللامس النامي أمكنه أن يرتقى إلى معرفة أن لا مؤثر في الوجود إلا الله» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۴)؛ یعنی شناخت نفس ذاتاً و فعلاً موجب ترقی به شناخت رب، ذاتاً و فعلاً می‌شود. کسی که معرفت پیدا کند که نفس، جوهری عاقل، متوهم، خیال‌گر، حساس، متحرک، نمودار و دارای شامه، ذائقه و قدرت لمس است. برایش ممکن است به این معرفت ارتقا پیدا کند که مؤثری جز خداوند در عالم وجود ندارد.

به عقیده صدرالمتألهین شناخت حقیقت نفس و توحید آن بنا بر قاعده «النفس فی وحدتها

کل القوی» هر صاحب فراست و دارای ذکاوتی را به توحید ذات احدی می‌رساند؛ زیرا حقیقت انسان اگرچه هویت شخصیته واحدی است، اما واجد مرتبه غیب و شهادت است و در طبیعت و مرتبه شهادت، موجودی است طبیعی و در مرتبه خیال و حس مشترک، برزخی و در مرتبه عاقله، مجرد. پس توحید نفس و چگونگی آن، آیه توحید ذاتی حق است، چنان‌که افعال نفس آیه توحید افعالی حق تعالی است؛ زیرا قوا در آثار و افعال آنها همه مظاهر و مراتب نفس‌اند و چون در مرتبه شهادت ظهور و بروز کنند کثیرند و محل یکی غیر از دیگری است؛ چون عالم شهادت، عالم حدود و نقصانات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۶-۵۷).

همچنین انسان از شناخت علم حضوری به ذات و قوا و امور صادر از خود، به شناخت علم حضوری حق تعالی به اشیا پی می‌برد:

بان یبحث الانسان اولاً فی علمه بذاته وعلمه بقواه وآلاته، ثم یرتقی الی علم ما هو أشد تجرداً بذاته بالاشیاء الصادرة عن ذاته فیعلم من ذلك أن علم المبدأ الاعلی لیس بالصورة مطلقاً بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق الحضوری إذ قد تحقق أن النفس غیر غائبة عن ذاتها (صدرالمتألهین، ۱۳۱۳ق، ص ۳۲۶).

همچنین اگر کسی روح انسان را درست بشناسد و درک کند که روح با وجود صفات گوناگونی که دارد یک واحد حقیقی است و هیچ‌گاه کثرت صفات موجب نفی وحدت ذات انسان نمی‌شود، به خوبی درک می‌کند که کثرت مفهومی صفات حق تعالی منافاتی با وحدت حقه حقیقیه او ندارد. تمام مدرکات به وجود نفس موجودند و به فیض نفس مستفیض‌اند؛ چنان‌که همه موجودات با قول منسوب به ذوق‌المتألهین، به وجود الله تعالی موجودند و به قول حکمای راسخین به فیض مقدس خدا و وجه و مشیت و رحمت و اسعه او، که «خلق الأشياء بالمشیة والمشیة بنفسها» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۴۵؛ ج ۵۷، ص ۵۶) و «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶)، و به علم فعلی او که «أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (تحریم: ۱۲)، همه معلوم حضوری عنایی اجمالی، در عین کشف تفصیلی او نیز هستند.

بنابراین از دیدگاه صدرالمتألهین، خداوند افعال و مشاعر و قوای نفس انسان را از جهت

ذات و صفت و فعل مانند ذات و صفت و فعل خود خلق کرده است؛ چراکه افعال همهٔ قوا و مشاعر در اصل، از خود نفس نشئت می‌گیرند؛ همان‌گونه که افعال همهٔ قوای عالم از خداوند سرچشمه می‌گیرند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۷).

## ۲-۲. اتحاد عاقل و معقول

صدرالمتألهین بر اساس قاعدهٔ «اتحاد عقل و عاقل و معقول» که مورد پذیرش اوست نیز بر چگونگی سیر از معرفهٔ النفس به معرفهٔ الرب استدلال می‌کند؛ به این صورت:

صغرای قیاس: اگر هر چیزی که در این عالم هست، قابل ادراک است، پس ادراک آن در انسان هست؛

کبرا: هر آنچه در عالم وجود دارد، امکان ادراک آن نیز هست؛

نتیجه: آنچه در عالم وجود دارد، امکان ادراک آن در انسان هست؛ اگرچه انسان هنوز به درک آن نرسیده باشد.

ادراک یک شیء، حضور همان شیء نزد انسان است؛ عمل ادراک یعنی هر چیزی که انسان درک می‌کند، برای او به نوعی حضور دارد. نتیجهٔ اینکه: از سویی آنچه در عالم هست در انسان منعکس است - به واسطهٔ ادراک. بنابراین انسان عالم صغیر است که عالم کبیر در آن منعکس است. از سوی دیگر بنا بر نظریهٔ «وحدت وجود» عالم جلوهٔ حق است. بنابراین اگر انسان خود و ادراکات خود را بشناسد، حق را در قالب تجلیات او شناخته است. پس اگر انسان در خویشتن خویش بیندیشد، یقیناً به شناخت خالق می‌رسد؛ چون نفسش حقیقتی جز پیوند با خالق نخواهد داشت و سیر در حقیقت روح، سالک را به تکیه‌گاه روح که همان آفریدگار باشد، می‌رساند:

اعلم ان السالکین الذین یستدلون بوجود الآثار علی الصفات ومن الصفات علی  
الذات لهم طرق کثیرة اجودها طریقان: أحدهما معرفة النفس الانسانية ﴿فِي أَنْفُسِكُمْ  
أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (ذاریات: ۲۱) وهذا أجود الطرق بعد طریق الصدیقین

(صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۶۷).

برای نفس در ذات خویش عالمی خاص و مملکتی است شبیه به مملکت خالق و آفریننده او، که مشتمل است بر مثال و صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب و دیگر مخلوقات که همه را در ذات خویش مشاهده می‌کند و این مشاهده همان حصول و ظهور آنهاست برای نفس به نحو علم حضوری و شهود اشراقی نه به علم حصولی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۴۴). به بیان دیگر، از آنجاکه معلول برای علت ایجاد خود حاصل است، صور ایجادشده توسط نفس برای نفس حاصل است؛ و هرچه برای مجرد حاصل باشد، مجرد به آن عالم است؛ بنابراین نفس به صور ذهنی‌ای که ایجاد کرده، عالم است؛ همان‌طور که خداوند به مخلوقات خود به نحو حضوری علم دارد.

صدرالمتألهین تمام فضایل و کمالات و خیرات را تابع حقیقت وجود و ناشی از آن می‌داند؛ پس هر جا که نور وجود جلوه‌گر باشد علم، اراده، قداست، حیات و عشق جلوه‌گر خواهد بود، و هر موجودی به مقدار ظرف وجودش و وعاء کون و حصولش سهمی از علم و شعور، قداست، اراده و حیات دارد و درجات و مراتب صفات تابع درجات و مراتب وجودند. پس همان‌طور که روح آدمی از نشئه طبیعت به نحو صیورورت سیر می‌کند تا به مقام مجرد کامل برسد و به موجودی مجرد جاودانی تبدیل گردد، انسان عالم نیز در سیر علمی و صیورورت درونی خود به سوی علم می‌رود و عقل انسانی در مواجهه با جزئیات و به سبب علل اعدادی، به واسطه تحول ذاتی که پیدا می‌کند به تدریج از عالم حس منتقل، و متصل به عالم عقل می‌شود و لذا پیدایش هر صورت علمی حاکی از یک نحوه توسعه و استکمال نفس ناطقه است. این صورت علمیه، خود مقام بسط نفس است که پس از مقام قبض و اتصال به عقل فعال و رب النوع انسانی حاصل می‌شود (اخلاقی، ۱۳۸۲، ص ۸۶).

### ۲-۳. غایت هر معلول عیناً علت مفیض آن است

از نظر صدرالمتألهین غایت هر معلول عیناً علت مفیض آن است و چون معرفت حق غایت وجود خلق است، باید شناخت حق ممکن باشد. از سویی باید برخی از موجودات به حسب نهایت وجود، فانی و متحد در مرتبه واحدیت گردند و چون عقول طولیه (توسط عقل اول)



وجود عینی حق را مشاهده می‌کنند و عقل اول نیز به اعتبار حد وجودی از مقام احدیت و احدیت نازل تر است، ناچار باید برخی از افراد انسان به اعتبار نهایت وجودی و قوس صعودی، به مقام و مرتبه «لی مع الله» برسند؛ چراکه غایت ممکنات، فاعل و ایجادکننده آنهاست و اگر سیر صعودی آنها به حق منجر نشود، با توجه به اینکه فاعل آنها حق است، لازم می‌آید که برای شیء دو صورت تمام و کمال موجود باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۷-۳۳۸). مرحوم آشتیانی در توضیح این کلام صدرالمتألهین که می‌گوید: «انسان می‌تواند به مقام لی مع الله برسد»، می‌گوید:

نهایت سیر وجود ممکن تنها به ابتدای وجود ممکن تحقق نمی‌یابد؛ در حالی که نقطه شروع وجودات امکانی (در قوس نزول) تعیین وجود مطلق (به وجود عقل اول) است، در نهایت وجود حقیقی انسان کامل از این مرتبه به مقامات و مراتب فوق این مرتبه عروج می‌نماید. انسان با رسیدن به مقام فنا در حق و رجوع آنها به ابتدا، احکام وجود ممکن از قبیل مرآتیت، آیت بودن، ظلیت در وجود ذی‌ظل و صاحب آیت محو می‌شود و در نتیجه عابد از معبود در این مقام متحیز و جدا نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۵).

شناخت سیر روح، شناخت نفس است و هر کس که خود را بشناسد، مفارقات بالاتر را خواهد شناخت و این شناخت همچنان ادامه دارد تا اینکه منتهی به معرفت حق اول می‌گردد و خواهد دانست که همه آنها مقهور اشعه نور ابهر و کبریای انور حق تعالی هستند؛ و کسی که خود و پروردگار خود را بشناسد، می‌یابد که طبیعت و فطرت و ذاتش امر ربانی است و در عالم جسم و جسمانی غریب است و بیگانه، و هبوطش به دنیا به مقتضای طبع و فطرتش نیست؛ چون ذات انسان که امر ربانی است، شایستگی بهشت و همجواری پروردگارش را دارد و از این روست که طالب عالم آخرت است؛ اما به دلیل اصطکاک با مسائل دنیا و مزاحمت‌های عارضی بر ذات و طبعش، خود و پروردگار خود را فراموش می‌کند؛ دچار ظلم به خویش می‌شود و به دلیل خروج از طبیعت و ذات خویش، شایسته رانده شدن و دوری از درگاه حق تعالی می‌شود؛ زیرا به او

اخطار داده شده بود که «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۳۰۱).

### ۳. بررسی انگاره گذر از مسیر خداشناسی تا نفس‌شناسی

از آنچه گذشت، معلوم شد که ابن‌عربی و صدرالمتألهین هر دو شناخت انسان را مقدمه شناخت خداوند می‌دانند؛ اما عباراتی هم در آثار این دو متفکر یافت می‌شود که عکس این مطلب را اثبات می‌کند؛ یعنی اولاً معتقدند که خداوند را باید به خود شناخت نه به واسطه غیر، ثانیاً تا خدا شناخته نشود، شناخت انسان ممکن نیست.

اگر به صورت سطحی به عبارات ابن‌عربی در آثارش درباره خداشناسی نظر کنیم، وی را به تناقض‌گویی متهم خواهیم کرد. وی در یکی از تقریرات خود، گرچه معرفت رب را به گونه مطلق منع نمی‌کند، آن را به حوزه‌ای ویژه که معرفت از طریق خود ذات اقدس ربوبی است، متعلق می‌داند. او نفس و دیگر آیات الهی را آینه تمام‌نمای حق می‌داند، ولی می‌گوید خداوند به وسیله آیات شناخته نمی‌شود و تنها باید او را به خود شناخت، نه به غیر (ابن‌عربی، ۱۳۷۵، ص ۶۳).

از مجموع مطالب صدرالمتألهین نیز می‌توان نتیجه گرفت که او به یک نوع دور هرمنوتیکی در نسبت معرفت نفس و معرفت رب قائل است. از سویی معرفت نفس دهلیزی برای ورود به معرفت رب است و از سویی دیگر، شناخت رب موجب شناخت بهتر نفس می‌شود. وی معتقد است که حقیقت انسان که همان نفس ناطقه اوست، عین اضافه اشراقیه و تعلق وجودی به مبدأ اعلاست و از این رو بدون مبدأ و مستقل از آن قابل ادراک نیست:

فعلمنا بنفوسنا وإن حصل من علمنا بمبدئنا، لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا. ولما كانت إضافة مبدئنا إلینا إضافة الایجاد والفاعلیة، فکذلک علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة ایجاده ایانا وفاعلیته لنا؛ فعلمنا بمبدئنا مقدم علی علمنا بذاتنا، لكون ذاته مقدماً بالایجاد علینا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۳۵).

این بدان سبب است که معرفت وصف است و همواره تابع موصوف؛ و اگر موصوفی حقیقتش عین تعلق و وابستگی باشد، در شناخت خود نیز نمی تواند مستقل و بی نیاز باشد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ۱۵). پس انسانی که هستی اش عین تعلق و وابستگی و فقر و نیازمندی است، شناخت او در پرتو شناخت مبدأش میسر است. طبق برهان «لم» و همچنین طبق قاعده «ذوات الأسباب لا تعرف الا بأسبابها» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۵۲)، وی معتقد است که از علت پی به وجود ذات و صفات معلول می بریم؛ خاصه معلولی که آیت کبرا و کل المعالیل و هیکل توحید است و آیینۀ تمام نمای اسمای حسناست به حسب وجود؛ پس باید از معرفت وجود و صفات حق به وجود و صفات او رسید (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۰۶-۳۰۷). اگر بر اساس دو قوس صعود و نزول به مسئله بنگریم، پاسخ مناسبی برای آن خواهیم یافت؛ ابتدا به علت و خالق نفس نظر می کنیم و به معلول می رسیم (قوس نزول) و نگاه ما به معلول از آن حیث که مظهر و تجلی ذات الهی می باشد، منجر به شناخت اجمالی ما به نفس خودمان می شود و پس از آن با نگاه مرآتی به نفس، در قوس صعود هر کمالی در نفس ما نماینده کمالات و صفات حقیقی الهی خواهد بود.

ابن عربی آن گاه که شناخت خدا را منحصر در ذات خدا می داند و معتقد است که تنها از ذات می توان پی به ذات برد نه از طریق معلول هایش، نظر به قوس نزول دارد؛ یعنی تا علت شناخته نشود، معلول هم شناخته نمی شود؛ اما آن گاه که شناخت انسان را منجر به شناخت خدا می داند، به قوس صعود نظر دارد؛ یعنی معلول نماینده تمام نمای علت خواهد بود. به عبارت دیگر، وجود، مادام که مطلق، متعالی و همواره باطن باشد، فی نفسه حق تعالی است؛ در حالی که وجود از حیث تجلی و ظهورش همه ماسوی الله، یعنی همه آن چیزی است که درک می کند یا درک می شود. وجود را به حیث اول فقط وجود می تواند درک کند و هیچ کس جز خدا خدا را نمی شناسد؛ ولی در عین حال هیچ کس نمی تواند چیزی را درک کند که غیر تجلی وجود باشد. هر غیري صرفاً طوری از اطوار وجود است (چیتیک، ۱۳۸۹، ص ۹۰).

## نتیجه‌گیری

بر اساس دیدگاه ابن‌عربی، انسان به واسطه کشف و شهود ادراک می‌کند که موجودی جز حق تعالی تحقق ندارد و ممکنات صورت‌هایی هستند که خداوند در آنها تجلی کرده است. محیی‌الدین شناخت حق را تنها از طریق تجلی ذات ممکن می‌داند و هر بخشی از این عالم را شاخصی برای ریشه وجودی خود که پروردگار آن است می‌داند؛ اما معتقد است که از میان همه موجودات، انسان کامل‌ترین بخش این عالم و آئینه تمام‌نمای ذات و صفات و افعال اوست. بنابراین خودشناسی، سعادت حقیقی را که همان درک وحدت وجود و معرفت حق است، در پی دارد. توضیح ابن‌عربی در باب موقعیت انسان در جهان هستی و ضرورت وجودی او و نسبت او با حق و عالم خلق معطوف به «انسان کامل» است که همانند آئینه‌ای شفاف و صیقلی، هر چیز را همان‌گونه که هست منعکس می‌سازد و حائز مقام و رتبه احاطی و جمعی است که جمیع صور الهی در او ظاهر شده است.

به طور کلی رهیافت خاص ابن‌عربی برای گذر از مسیر نفس‌شناسی جهت رسیدن به مقصد معرفت رب با تکیه بر نظریات وحدت وجود و تجلی، به این شرح است: خود حق (نه عالم و نه انسان) است که دلیل بر وجود و الوهیت او (نسبت به عالم) می‌باشد. در این نوع نگاه درمی‌یابی که عالم و به طور خاص انسان، چیزی جز تجلی حق از مجرای صور اعیان ثابتة اشیای عالم نیست. به عبارت دیگر، آنچه با نگاه سطحی و اولیه گمان می‌رفت رابطه دلیل و مدلولی است میان «خدا» و «آنچه حق به آن به عنوان خدا تجلی کرده بود (انسان)»، چیزی نیست مگر رابطه دلیل و مدلولی میان حق در بعد تجلی ذاتش و حق در بعد خفایش.

صدرالمتألهین نیز به تبعیت از ابن‌عربی و بر اساس نظریه وحدت وجود، انسان را تجلی حق و آئینه ذات و صفات و افعال او می‌داند، اما در صدد برمی‌آید که این موضوع را بر اساس مبانی و اصول مورد پذیرش خود در قالب قواعد عقلی بیان کند. به عقیده صدرالمتألهین شناخت حقیقت نفس و توحید آن بنا بر قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» هر صاحب فراست و ذکاوتی را به شناخت ذات احدی می‌رساند. همچنین صدرالمتألهین بر اساس قاعده «اتحاد عقل و عاقل و معقول» که

مورد پذیرش اوست، بر کیفیت این پیوستگی تأکید می‌کند؛ به این صورت که برای نفس در ذات خویش عالمی خاص و مملکتی است شبیه به مملکت خالق و آفریننده او. اگر انسان خود و ادراکات خود را بشناسد، حق را در قالب تجلیات او شناخته است.

از نظر صدرالمتألهین غایت هر معلول عیناً علت مفیض آن است و چون معرفت حق غایت وجود خلق است، باید شناخت حق ممکن باشد. انسان با رسیدن به مقام فنا در حق و رجوع آنها به ابتدا، احکام وجود ممکن از قبیل مرآتیت، آیت بودن، ظلیت در وجود ذی‌ظل و صاحب آیت، محو می‌شود و در نتیجه عابد از معبود در این مقام متحیز و جدا نیست.

بنا بر آنچه گذشت ابن‌عربی و صدرالمتألهین هر دو برای طی طریق از مسیر نفس‌شناسی به خداشناسی، از یک نقشه و الگو استفاده می‌کنند؛ اما با دو رویکرد متفاوت: یکی عرفانی و دیگری فلسفی. به این صورت که صدرالمتألهین مبانی عرفانی ابن‌عربی را می‌پذیرد و خود را ملزم می‌داند که بر آنها برهان اقامه کند و آنها را بر اصول فلسفی خود منطبق سازد.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۹، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۶۵ق، *فصوص الحکم*، قاهره، چاپ عقیفی.
- ، ۱۴۰۰ق، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتب العربی.
- ، ۱۴۰۵ق، *الفتوحات المکیة*، تصحیح عثمان یحیی، مصر، الهيئة المصرية للعلم.
- ، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء.
- ، ۱۳۷۵، *رسائل ابن عربی*، ترجمه نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ، ۱۳۸۰، *چهارده رساله عرفانی*، تصحیح سعید رحیمیان، شیراز، کوشامهر.
- ، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- اخلاقی، مرضیه، ۱۳۸۲، «خودشناسی در حکمت متعالیه صدرایی»، *حکمت سینوی*، ش ۲۳، ص ۶۹-۸۸.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۵، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، چ سوم، تهران، روزنه.
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۹، *عوامل خیال (ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان)*، تهران، هرمس.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۳، *مبانی عرفان نظری*، تهران، سمت.
- ، ۱۳۹۱، *آینه‌های رو برو*، تهران، حکمت.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح و تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۱۳ق، *شرح الهدایة الاثریة*، افست.
- ، ۱۴۱۱ق، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجه‌سوی، قم، بیدار.
- ، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۶، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
- ، ۱۳۷۷، *المظاهر الالهیة*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۴، *اصول کافی*، ترجمه جواد مصطفوی، قم، نور.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۵، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.