

تحلیل تطبیقی رابطه نفس و قوای آن از منظر ابن سینا و ابن عربی با تأکید بر مبانی هستی‌شناختی

حامد اسماعیل زاده * 

چکیده

این پژوهش به تحلیل تطبیقی رابطه نفس و قوای آن از منظر ابن سینا و ابن عربی می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که چگونه تفاوت در مبانی متافیزیکی، به تفاوت در انسان‌شناسی و فهم ساختار نفس انجامیده است، یافته‌ها نشان می‌دهد که در نظام فلسفی ابن سینا، بر پایه عروض وجود بر ماهیت، تبیین وجود و ساختار علیّی طولی عالم، نفس انسانی به عنوان «جوهر مجرد» و «مدبّر بدن» فهم می‌شود. قوای نباتی، حیوانی و ناطقه در این دستگاه فکری، ابزار یک حقیقت واحداند. رابطه نفس و قوا، رابطه‌ای علیّی، طولی و وجودی است که در آن نفس اصل است و قوا فرع؛ در مقابل، ابن عربی با تکیه بر مبانی وحدت وجودی و نگاه شهودی به هستی، نفس انسانی را مظهر تامّ اسمای الهی و آیین‌های برای تجلی حق می‌داند، قوای نفس در این نگرش، نه مراتب صادرشده از جوهری مستقل، بلکه ظهورات متنوع یک حقیقت یگانه‌اند؛ بنابراین رابطه نفس و قوا، نه علیّی - معلولی، بلکه «ظاهر و مظهر» و «حقیقت و شئون» است، این اختلاف بنیادین در هستی‌شناسی، منجر به تفاوت در تبیین فرایند کمال انسانی نیز می‌شود: ابن سینا کمال انسانی را در ارتباط با عقل فعال می‌داند، در حالی که ابن عربی غایت انسان را در تحقق فنای فی‌الله و بقای بالله تبیین می‌کند. در نهایت، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که چگونه تمایزهای متافیزیکی، چارچوب‌های متفاوتی برای فهم حقیقت انسان می‌آفرینند و تصویر هر متفکر از نفس و قوا، ریشه در مبانی وجودشناختی او دارد.

کلیدواژه‌ها: نفس انسانی، قوای نفس، ابن سینا، ابن عربی، انسان‌شناسی تطبیقی.

* دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و پژوهشگر پسادکتری. (Hamed.asrar67@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۹؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۵/۰۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۳۰؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۶)

□ اسماعیل زاده، حامد (۱۴۰۵). تحلیل تطبیقی رابطه نفس و قوای آن از منظر ابن سینا و ابن عربی با تأکید بر مبانی هستی‌شناختی،

doi: 10.22034/hi.2026.582390.2158

فصلنامه حکمت اسرائ، ۱ (۵۲)، ۱۰۱ - ۱۲۲ |

۱. مقدمه

انسان‌شناسی در میراث فکری اسلامی، همواره یکی از محوری‌ترین عرصه‌های تأمل فلسفی و عرفانی بوده است. در این میان، تبیین «نفس» و نسبت آن با «قوای» گوناگون (نباتی، حیوانی، ناطقه، ظاهری و باطنی) از دشوارترین و بنیادی‌ترین مسائل به شمار می‌رود؛ چه اینکه از یک‌سو وحدت شخصیت انسانی و استمرار هویت نفس، و از سوی دیگر تعدد و گاه تباین کارکردهای ادراکی و تحریکی، ضرورت ارائه‌ی تبیینی سازگار از «کثرت در عین وحدت» را ایجاب می‌کند. در طول تاریخ تفکر اسلامی، چهار دیدگاه اصلی درباره‌ی چگونگی ارتباط نفس با قوا شکل گرفته است: (۱) قول به تعدد نفوس (نباتی، حیوانی و انسانی) و ترکیب آنها در انسان؛ (۲) نظریه «نفس واحد و قوا به مثابه ابزار» که فاعل بالذات را تنها نفس می‌داند؛ (۳) دیدگاه «النفس فی وحدتها کل القوی» که قوا را مراتب وجودی نفس می‌شمارد؛ (۴) نظریه «نفس واحد و قوا به عنوان مظاهر و شئون آن» که از کثرت مظهري بدون توسل به علیت طولی سخن می‌گوید. از میان اندیشمندان اسلامی، ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) به عنوان نماینده برجسته فلسفه مشاء، دیدگاه دوم را با تکیه بر مبانی عروض وجود بر ماهیت، تباین وجود و علیت طولی بسط داده است. در مقابل، ابن‌عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) با تأسیس نظام عرفانی «وحدت وجود» و نظریه «تجلی و مظهریت»، دیدگاه چهارم را به گونه‌ای نظام‌مند ارائه کرده است. مسئله اصلی پژوهش پیش‌رو آن است که با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی هستی‌شناختی این دو اندیشمند، هر یک چه تصویری از رابطه نفس و قوا ترسیم می‌کنند و این تصاویر تا چه حد قابل مقایسه، تقابل یا تکامل هستند. در حوزه مطالعات تطبیقی میان اندیشه ابن‌سینا و ابن‌عربی، پژوهش‌های ارزشمندی صورت پذیرفته است. از جمله می‌توان به کتاب «سه حکیم مسلمان» (نصر، ۱۳۹۴) اشاره کرد که دربردارنده مقایسه‌ای اجمالی از آرای ابن‌سینا و ابن‌عربی است. همچنین مقاله «کمال انسان از دیدگاه ابن‌سینا و ابن‌عربی» (صحبت‌لو، ۱۴۰۳) و مقاله «مقایسه آرای ابن‌سینا و ابن‌عربی در مسئله اختیار و تقدیر» (حیران و همکاران، ۱۴۰۳) از جمله پژوهش‌های این حوزه به شمار می‌روند. مقاله «عرفان سینوی در ساحت

عمل با تأکید بر سبک بیان خاص ابن سینا» (طاهری و همکاران، ۱۳۹۱) نیز بر ورود ابن سینا به قلمرو عرفان عملی تأکید دارد. با وجود این، همچنان خلأ پژوهشی جامعی احساس می‌شود که به‌طور خاص به مقایسه تطبیقی «نفس و قوای آن» از منظر این دو متفکر بپردازد. نوآوری پژوهش حاضر در تحلیل تأثیر مستقیم دو اصل «علیت طولی» و «تجلی مظهري» بر نسبت نفس و قوا، ارائه نگاهی مکمل‌نگر و تبیین نقش «عین ثابت» در کیفیات قوای نفسانی است که در پژوهش‌های پیشین مغفول مانده است. بر این اساس، مقاله پیش‌رو با هدف پُر کردن این خلأ، رویکردی متمایز را در پیش خواهد گرفت. هدف اصلی این پژوهش، تبیین تطبیقی نسبت نفس و قوا در دو نظام فلسفی و عرفانی ابن سینا و ابن عربی و تحلیل چگونگی تأثیر مبانی هستی‌شناختی بر این تبیین است. پرسش‌های محوری عبارتند از: ۱) بر اساس مبانی هستی‌شناختی هر متفکر، رابطه‌ی نفس با قوا از چه نوعی است (علی، طولی، ظهوری، اتحادی)؟ ۲) چه وجوه اشتراک و افتراقی در این دو تصویر از انسان دیده می‌شود؟ ۳) آیا می‌توان این دو دیدگاه را کاملاً متضاد دانست یا آنها را دو سطح از تحلیل (فلسفی و عرفانی) حقیقت انسانی به شمار آورد؟ روش پژوهش، توصیفی تحلیلی و تطبیقی است که با رویکردی کتابخانه‌ای سامان یافته است. ساختار مقاله پس از این مقدمه، به ترتیب شامل مبانی هستی‌شناختی دو اندیشمند، نتایج مترتب بر این مبانی در رابطه نفس و قوا، مقایسه تطبیقی در سه سطح اشتراکات، تفاوت‌ها و کمال‌شناسی، و در پایان جمع‌بندی و تحلیل نهایی خواهد بود.

۲. مبانی هستی‌شناسی

۲.۱. هستی‌شناسی سینیوی

نگرش ماهوی در اندیشه ابن سینا ملازم با انکار اتحاد عاقل و معقول و اشتداد وجودی است؛ از این جهت بوعلی بر اساس نفی اشتداد وجودی، نفس انسانی را در همان آغاز، امری غیرقابل تحول و روحانیه الحدوث و البقاء می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۴۱؛ ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۱۸؛ ابن سینا،

۱۳۷۹ الف: ۲۱۲). و نیز ایشان بر پایه انکار اتحاد عاقل و معقول، حصول صورت‌های علمی را در انسان به مثابه حلول امور خارج از ذات و عرض تلقی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۹)؛ لذا نزد او انسان جاهل و عالم در حد ذات هیچ تفاوتی ندارند. بوعلی قوای نفس را متعدد می‌داند؛ زیرا به دلیل اختلاف جنسی افعال اعم از جنس قریب، متوسط و بعید، هر فعلی نیازمند قوه خاصی است؛ مانند ادراک رنگ و ادراک صوت. رنگ کیف مبصر است و صوت، کیف مسموع. این دو در جنس متوسط یعنی کیف محسوس مشترک‌اند، اما در جنس قریب با یکدیگر مختلف‌اند؛ از این جهت هرکدام نیازمند به قوه خاصی می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۶). تعدد قوا برای نفس انسانی، ابن‌سینا را وادار به این نمی‌کند که نظریه تعدد نفوس و ترکیب را اتخاذ کند بلکه ایشان قائل به وحدت نفس است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۶)؛ اما با این رویکرد که قوا برای نفس انسانی به عنوان مقدمات و زمینه‌سازهایی برای نفس است تا فاعلیتِ نفس، به کمال برسد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۹)، منتهی یکی علت قریبه (قوه باصرة مثلاً) و دیگری علت بعیده (نفس انسانی) می‌باشد، که نفس انسانی، قوا را به خدمت می‌گیرد و آنها خادمِ نفس‌اند (طوسی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۹۳). از منظر ابن‌سینا هدف نفس از استخدام قوا، آن است که استعداد پیدا کند تا با عقل فعال ارتباط پیدا نموده و کامل شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۴۶). فلسفه ابن‌سینا یک نظامی منسجم است که هسته مرکزی آن را مباحث وجودشناسی تشکیل می‌دهد. در هستی‌شناسی سینوی، چند مفهوم کلیدی وجود دارد که درک آن‌ها برای فهم رابطه نفس با قوای آن ضروری است:

الف. عروض وجود بر ماهیت

ابن‌سینا در آثار متعدد خود (از جمله شفا، دانشنامه علایی و تعلیقات) نظریه عروض وجود نسبت به ماهیت را تبیین کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف: ۲۲۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف: ۷۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۷۰). به باور او، وجود نه مقوم ماهیت، بلکه لازم آن است. اگر وجود به سبب ذات ماهیت بر آن حمل شود، مستلزم آن است که ماهیت پیش از تحقق وجودش، موجود باشد که این محال است؛ از این رو، وجود باید از علتی بیرونی بر ماهیت عارض شود. بنابراین هر ماهیتی (به استثنای واجب‌الوجود)

ممکن‌الذات است و وجود از خارج بر آن افزوده می‌گردد. هرچند در تفسیر دقیق این «عروض» میان پژوهشگران اختلاف است، بیشتر آنها آن را عروضی تحلیلی عقلی دانسته‌اند نه عروضی خارجی یا مقولی (دینانی، ۱۳۸۹، ص. ۲۷۲-۳۱۱).

ب. تبیین وجود:

هویت فردی هر وجود ملاک تمایز و تغایر است و از این حیث میان وجودات هیچ نحوه اشتراک و تشابهی نیست. پس وجودات مختلف در هویت فردی خود متباین هستند و تشکیک فقط در مفهوم وجود است که به‌نحو اشتراک معنوی بر همه موجودات صدق می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف: صص ۱۴۴، ۱۹۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۳۲). با وجود گرایش ابن‌سینا در «التعلیقات» به تشکیک وجود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف: ۲۱۶) و تأکید ملاصدرا بر استنباط آن از کلام وی (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۷۱)، اما به جهت آنکه نتایجی که در حکمت متعالیه بر اساس نظریه تشکیک وجود در انسان‌شناسی مانند جسمانیة الحدوث و روحانیة‌البقاء؛ در معرفت‌شناسی مانند اتحاد عقل و عاقل و معقول؛ در هستی‌شناسی مانند حرکت جوهری، به‌دست می‌آید و در فلسفه ابن‌سینا وجود ندارد؛ از این جهت نظریه تشکیک وجود، اصل محوری نظام فلسفی ایشان نیست.

ج. تقسیم‌بندی وجود به واجب و ممکن: تقسیم وجود به واجب و ممکن، یکی از بنیادی‌ترین تقسیم‌بندی‌ها در فلسفه ابن‌سینا است. واجب الوجود، وجودی است که ذاتاً واجب است و عدم بر آن راه ندارد. این وجود، بسیط محض است و هیچ گونه ترکیبی در آن راه ندارد. ممکن الوجود، وجودی است که هم می‌تواند وجود داشته باشد و هم می‌تواند وجود نداشته باشد. تحقق ممکن الوجود، نیازمند علتی است که آن را به وجود آورد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: صص ۲۶۶-۲۷۷). د. رابطه علی و معلولی در نظام هستی: در نظام فلسفی ابن‌سینا، رابطه علت و معلول، رابطه‌ای ضروری و عقلی است. اصل علیت از منظر ابن‌سینا متفرع بر پذیرش کثرت اشیاء و مباینیت آنها با یکدیگر است؛ زیرا موجودیت معلول نسبت به علت، وجود رابطنی است و نه رابط؛ قهراً معلول، موجود فی نفسه است اما در عین حال وابسته به علت می‌باشد و این وابستگی از او جدا نیست؛

از این جهت تأخری که معلول نسبت به علت دارد، از قسم تأخر بالذات است یعنی معلول در مقام ذات، نسبت به وجود و عدم تساوی دارد و آنچه او را از این حالت خارج می‌کند، علت است (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۶۴).

۲.۲. هستی‌شناسی در اندیشه ابن عربی

ابن عربی همانند ابن سینا معتقد به وحدت نفس انسانی و تعدد قوا است و برای حقیقت انسانی قوای ظاهری و باطنی قائل است (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج: ۱؛ ۳۲۸؛ ج: ۹؛ ۱۶۷-۱۶۸؛ ابن عربی، ۱۹۴۶ م: ۱۲۰). اما تحلیل محی‌الدین به بسیاری از مسائل حکمی اعم از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی محتوای متفاوتی می‌دهد. در بیشتر موارد، محتوای متفاوت راه‌حل‌هایی را پیش می‌نهد که پیشتر اصلاً قابل طرح نبودند. در نوشته‌های ابن عربی این مضمون وجود دارد که لازم نیست در ارتباط نفس انسانی با قوا، در سلسله علت و معلول بیایید تا به نفس انسانی برسید؛ زیرا نفس را باید در همین جا بتوانید «بینید» (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج: ۶؛ ۳۳۵؛ ج: ۹؛ ۱۶۷؛ ج: ۱۰؛ ۴۶۰). تمامی قوا مظاهر نفس انسانی‌اند و بنابراین نباید پنداشت که نفس انسانی صرفاً سلسله‌جنبان است و اسناد هر فعل به نفس، فقط از مسیر حلقه‌های میانی به آن حقیقت انسانی راه می‌برد. یکایک قوا، مظاهر ربوبی نفس‌اند؛ زیرا بر اساس تطابق «عالم انسان صغیر» با «عالم انسان کبیر»، ربوبیت مطلق که از آن حق تعالی است در همه «مظاهر» ظهور می‌یابد و این همان است که بعضاً «سبب‌سوزی» خوانده می‌شود. چنین نیست که نفس انسانی بدون سلسله قوا، فرض ربوبیت و خالقیتش ناممکن باشد. همانطور که هر فعل و هر فاعل، هر واسطه وجود و ایجاد، همگی تابع حکم مظهریت حق تعالی‌اند؛ آن‌گونه که اگر بگویید «دستم به حلقه رسید» صحیح است و اگر بگویید، «دستم به سلسله رسید» نیز درست است، همچنین افعال و قوای انسان، همگی تابع حکم مظهریت نفس انسانی‌اند. بدین‌سان این تصور درست نیست که یکایک افعال باید از مسیر قوا طی شود تا به نفس انسانی برسد؛ زیرا مظهر، تابع و شأنی از شؤن ظاهر است و جدای از آن نیست و زمانی که به شأن نگاه شود، ذی‌شأن در همانجا رؤیت می‌گردد. ابن عربی در باب انتساب افعال نفسانی به ذات نفس و قوایش مسلکی

مشابه دیدگاهش در باب وجود منبسط و فیض واحد گسترده حق دارد. نفس انسانی در وحدتش همه قوای نفسانی است؛ بدین معنا که نفس «در مقام ظهور» واحدی است که کثرت قوای نفسانی را در خود دارد. مقام ظهور نفس همان مقام فعل نفس است (ابن عربی، ۱۹۴۶م: صص ۱۲۴-۱۲۵)، افعال نفسانی «در مقام فعل نفس» حقیقتاً به قوای نفسانی و در عین حال حقیقتاً به ذات نفس استناد دارند. در منطق ابن عربی نفس انسانی علت بعید و ابعد نیست، بلکه ذات در جای جای قوا، حضور دارد و ربوبیتش ساری و ظاهر در افعال نفسانی است. عرفان ابن عربی یک نظامی منسجم است که درک مفاهیمی اساسی در هستی‌شناسی برای فهم رابطه نفس با قوای آن ضروری است:

الف. وحدت وجود: محور اصلی نظام

فکری ابن عربی، نظریه وحدت وجود است (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص. ص ۹۹، ۱۱۷، ج ۳: ۵۴؛ ج ۴: ۱۳۷؛ ج ۶: ۳۳۶؛ ج ۱۰: ۳۳۹؛ ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص. ص ۸۸، ۹۲، ۹۶، ۱۱۱، ۱۲۴)، اگرچه نظریه مذکور پیش از قرن هفتم وجود داشت، اما محی الدین اولین کسی بود که آن را به طور کامل و منظم در عالم اسلام پایه‌گذاری و تثبیت کرد (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص. ۲۹۳). از دیدگاه او، حقیقت وجود، به دلیل بساطت کامل و نامتناهی بودن، یگانه است. از آنجا که ذات حق تعالی عین وجود است، نامتناهی بودن او مانع از حضور وجودی دیگر در کنار یا در طول او می‌شود. بنابراین، هر آنچه غیر از اوست، وجودی مستقل و حقیقی ندارد و اطلاق «وجود» بر آنها به مجاز است از اینرو تقسیم وجود به مستقل و رابط، با نامتناهی بودن وجود مستقل ناسازگار است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص. ۵۸۷). مفهوم وحدت وجود، دارای ویژگی‌هایی است که از یک سو یکی از گرایش‌های انسان در تاریخ اندیشه، تمایل به یکپارچگی در فهم جهان است. این میل در تمام حوزه‌های فکری از طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی تا معرفت‌شناسی و فلسفه نمود دارد. نمونه‌هایی از آن را می‌توان در تلاش دکارت و لایبنیتس برای تبدیل همه علوم به علم واحد، در کانت با مفهوم «میل به وحدت لایشرط» در حوزه معرفت‌شناسی، در فیزیک با کوشش برای تقلیل همه نیروها به نیروی واحد، در فروید با

تبیین رفتارهای انسانی بر اساس ناخودآگاه، در مارکس با جستجوی عامل واحد تاریخ، و در صدرالمتألهین با نظریه تشکیک وجود در فلسفه دید (کاکلی، ۱۳۷۴، ص. ۱۸-۱۶). قول به وحدت وجود می‌تواند پاسخی به گرایش فوق باشد؛ زیرا در پس همه کثرات، نوعی نظم و وحدت عقلانی می‌بیند که موجب ارضای عقلی و روحی می‌شود (Owen, 1971, p68). از سوی دیگر قول به وحدت وجود با برداشتن بینونت بین حق و خلق باعث می‌شود که طبیعت و تاریخ بلکه هستی رنگ ربوبی پیدا کند (Ibid). از سوی سوم نظریه وحدت وجود مبنایی معقول برای وحدت شهود و تفسیری برای تجربه دینی در باب یگانگی به دست می‌دهد (Ibid). و از سوی چهارم چون در نظریه وحدت وجود، انسان به عنوان بالاترین تجلی خداوند مطرح می‌گردد، این نظریه جایگاه شریفی به انسان می‌دهد که در هیچ مکتب دیگری با آن برابری نمی‌کند (Ibid).

ب. نظام آسمانی در آثار ابن عربی به هیچ مرجعی به اندازه اسماء و صفات الهی رجوع نمی‌شود و داده‌های الهیات اسلامی را تشکیل می‌دهند (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج: ۱، صص ۳۴۷، ۴۰۵؛ ج: ۲، صص ۳۷۵، ۴۸۵؛ ج: ۳، صص ۲۳، ۲۲۵؛ ابن عربی، ۱۹۴۶م: صص ۱۸۸، ۱۹۸؛ ابن عربی، ۱۳۹۱: صص ۵۷، ۶۰). اسماء الهی متناظر با تجلیات لایتناهی الهی که عالم از آن مشحون است و صور بی حساب خداوند بر کائنات، ناظر می‌باشند؛ بی‌شمارند (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ۶۵). نظام آسمانی از منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حائز اهمیت است؛ از جهت هستی‌شناسی به دو دلیل، پل میان حق و خلق‌اند؛ اول اینکه جهان کثرت از تنزل اسماء، بوجود آمده است (قنوی، ۲۰۰۸م: ۱۰۲) و دوم اینکه هر موجودی، آینه‌ای از یک یا چند اسم الهی است. از منظر معرفت‌شناسی، علم به اسماء الهی، یکی از با فضیلت‌ترین علوم است؛ زیرا بر اساس آیه شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا؛ خداوند همه اسماء را به آدم آموخت» (بقره/۳۳) که علم به تمام اسماء را در قلب آدم نهاد، این تعلیم به معنای القای ویژگی‌های ذاتی اشیاء به او بود تا بتواند سود و زیان آنها را تشخیص دهد و موجودات ناقص را به کمال برساند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۳۹).

ج. تجلی حق در مظاهر:

ابن عربی بر این باور است که «ظهور و تجلی» به معنای پدید آمدن چیزی پس از عدم یا آشکار

شدن برای حواس نیست، بلکه به معنای تنزل هستی مطلق از مقام اطلاق ذاتی به مراتب تعیین‌یافته است (ابن عربی، ۱۳۹۱، ص. ۶۰). از دیدگاه ابن عربی تحقق تجلی و ظهور، ضروری است به دلیل آنکه تأثیر و ایجاد حق تعالی بدون در نظر گرفتن مرتبه و تعیین امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اولاً ذات من حیث هی ذات غیب مطلق است که هیچ ظهور و بروزی ندارد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۱)؛ ثانیاً از حیث ذات غنی عن العالمین است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ج ۲: ۵۶۶)؛ ثالثاً تأثیر، بدون نسبت بین مؤثر و مؤثر فیه، محقق نمی‌گردد و نسبت، سبب تعیین و مرتبه می‌گردد. مفهوم تجلی در عرفان ابن عربی دارای ویژگی‌هایی است که عبارتند از: ظهور بر اساس اسماء الهی (مانند اسم "الظاهر") صورت می‌پذیرد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ج ۱: ۵۱۵). ظهور بر اساس ادراک و شناخت متجلی له تحقق می‌یابد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ج ۱۲: ۳۹۵).

د. اعیان ثابته، حقایق ثابت و معین موجودات در علم الهی هستند که هویت و استعداد ذاتی هر موجودی، از جمله انسان، را تشکیل می‌دهند. این اعیان، مظهر اسم "الباطن" و "الأول" هستند و وجود خارجی ندارند، بلکه الگوهای ازلی برای ظهور موجوداتند (قیصری، ۱۳۸۶: ۶۲؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۶). سرالقدر نیز به همین حقیقت اشاره دارد؛ آنچه از ایمان، کفر، طاعت یا معصیت از انسان صادر می‌شود، به مقتضای "عین ثابت" اوست (قیصری، ۱۳۸۶: ۸۱۶).

۳. نتایج دو ساختار هستی‌شناسی

۳.۱. نتایج هستی‌شناسی سبینوی در نحوه ارتباط نفس با قوا

بر اساس نظریه «عروض وجود بر ماهیت»، نفس انسانی همچون هر ماهیت ممکن، ذاتاً فاقد وجود است و وجود از خارج بر آن عارض می‌شود. پیامد این اصل هستی‌شناختی برای تبیین رابطه نفس و قوا بدین صورت است که: نخست آنکه ماهیت نفس پیش از عروض وجود، هیچ تحقیقی ندارد تا قوا بدان تعلق گیرند، از این رو قوا نمی‌توانند اصل یا علت وجود نفس باشند؛ بلکه برعکس، وجود عارض شده بر ماهیت نفس، مبنای تحقق قواست. بنابراین نفس از نظر وجودی

بر قوا تقدم دارد و قوا فرع و تابع آن‌اند. این مطلب را می‌توان به صورت برهانی چنین تقریر کرد:

(۱) هر ماهیت ممکن وجودش عارضی و از خارج است. (۲) قوا بدون نفس قابل تحقق نیستند و نفس بدون قوا (دست‌کم در مرتبه ذات) قابل تصور است. (۳) پس نفس اصل است و قوا فرع. به عبارت دیگر، نفس علت فاعلی و غایی قواست و قوا به منزلهٔ اعراض یا آلاتی هستند که پس از تحقق نفس، از آن صادر می‌شوند. و بر مبنای تباین وجود، قوا با نفس دو جنبهٔ متعاند دارند که قابل جمع نیستند؛ ازاینرو هرچه توجه نفس به قوا بیشتر باشد، توجه به خود کمتر است و هر چه التفات به قوا کمتر گردد، زمینهٔ توجه به خود بیشتر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: صص ۳۰۱، ۶۵)، و نیز توجه نفس به بعضی از قوا، مانع توجه به قوای دیگر می‌شود؛ مثلاً اگر نفس به محسوسات توجه کند، در تعقل ضعیف می‌گردد. همچنین اگر به شهوات روی بیاورد، از غضب باز می‌ماند، نهایتاً اگر مشغول افعال تحریکی باشد، از کارهای ادراکی غافل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۶). نفس در ذات خود یگانه است و قوای نباتی و حیوانی نمی‌توانند جواهر مستقل باشند؛ زیرا این امر با وحدت شخصیت انسان در تضاد است. هر قوه‌ای به کاری خاص اختصاص دارد و نفس، آن امور مذکور را تنها از طریق این قوا انجام می‌دهد، بر این اساس دیدگاه کسانی که معتقدند هر انسان چندین نفس دارد، باطل می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ص. ۳۴۲). طبق گزارهٔ هستی‌شناسانهٔ وجوب و امکان از نگاه ابن‌سینا، بدن مادی و قوای جسمانی (مانند قوهٔ هاضمه یا باصره) به عنوان امور ممکن، نیازمند علتی هستند که آن‌ها را به فعلیت برسانند. ابن‌سینا این مطلب را در آثار خود با عناوین مختلفی بیان کرده است: ۱. نفس، منشأ و علت پیدایش قواست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ص. ۳۹۱؛ ۱۳۷۵: اب. ص. ۳۴۷، ۴۵). ۲. نفس مسخر قواست: او معتقد است که نفس، رئیس کل قوا و قوا، خادم و مسخر آن‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: اب. ص. ۲۳۶)، ازاینرو همهٔ قوا با اشراف نفس کار می‌کنند؛ یعنی هرگاه نفس آن‌ها را به کار گیرد، فعلی انجام می‌دهند و از این جهت، قوا در انجام افعال استقلالی ندارند (طوسی، ۱۳۹۱: ج ۲: ۳۹۸). ۳. نفس، جامع قواست، یعنی میان آن‌ها ارتباط و هاهنگی ایجاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: اب. ص. ۳۴۵). بنابراین تا نفسی وجود نداشته باشد، آثار مزبور نمی‌توانند موجود شوند. بر اساس اصل علیت،

عالم به صورت یک نظام ضروری و عقلانی، از واجب تعالی صادر می‌شود. این صدور، به صورت فیض و بر اساس یک سلسله مراتب طولی است (خدا → عقل اول → عقل دوم → ... → عالم جسمانی) (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۳۵، ۴۴۲؛ ابن سینا، بی‌تا، ص. ۳۳۷)؛ از این جهت قوای انسانی را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: ۱. قوای خادمه؛ قوایی که در خدمت قوای مستخدمه قرار دارند و عبارتند از: غاذیه، نامیه، مولده، حواس ظاهری، حواس باطنی، قوه فاعله و قوه باعته (ابن سینا، ۱۳۷۵: صص ۵۶-۵۹، ۱۱۵، ۱۲۷، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۴۱؛ ابن سینا، بی‌تا: صص ۵۳، ۱۱۷، ۱۷۵، ۱۹۲، ۱۹۳). ۲. قوای مستخدمه؛ عبارتند از: عقل نظری و عقل عملی، اولی ناظر به ادراک و آگاهی است و دومی مربوط به عمل و تحریک (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۴۱-۲۴۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: الف: ۲۹). از نگاه ابن سینا بر نحوه عملکرد مجموعه قوای نفسانی بر اساس اصل علیت نظم ویژه‌ای حاکم است، در این نظم حاکم، سلسله مراتبی برقرار است که بر آن اساس بعضی قوای نفسانی از «قوای بالادستی (عالی)» و بعضی دیگر از «قوای پایین دستی» شمرده می‌شوند؛ بدین معنا که عملکرد قوه بالادستی به عملکرد قوای پایین دستی توزیع می‌شود، پس قوای پایین دستی مجموعه‌ای را می‌سازند که قوه بالادستی به کارشان می‌گیرد و قوای پایین دستی با سرپرستی قوه بالادستی خود، و نه به استقلال، کار می‌کنند، به عنوان مثال نفس انسانی، هم قوه حیوانی دارد و هم قوه نباتی عملکرد قوه نباتی در واقع مشتمل بر عملکرد مجموعه‌ای از چند قوه دیگر است که همگی با هم به قوای نباتی شناخته می‌شوند، در این مورد، عملکرد مجموعه قوای نباتی با سرپرستی قوه حیوانی است، پس مجموعه قوای نباتی در سنجش با قوه حیوانی، قوایی پایین دستی اند که با سرپرستی قوه‌ای بالادستی کار می‌کنند، نظم حاکم بر عملکرد هر قوه بالادستی در نسبت با عملکرد قوای پایین دستی مستند به آرایش وجودشناسانه عمیق تری میان قوای نفسانی است، آرایش وجودشناسانه‌ای میان قوای نفسانی در کار است که به نظم ویژه‌ای در توزیع عملکرد آنها می‌انجامد قوه بالادستی در مرتبه‌ای بالاتر و قوه پایین دستی در مرتبه‌ای پایین تر است و دقیقاً به همین سبب عملکرد هر قوه بالادستی بیش از عملکرد آن قوه پایین دستی است که به استخدماش

می گیرد، تحلیل ابن سینا از نحوه ارتباط هر قوه بالادستی با قوای پایین دستی این است که قوای پایین دستی به لحاظ وجودشناسانه فروع قوه بالادستی اند؛ از همین روی نوعی وابستگی وجودی بین قوه اصلی و فروع آن برقرار است، اقتضای وابستگی وجودی این است که قوای پایین دستی در عملکردشان چونان ابزارهای قوه بالادستی اند، پس قوای پایین دستی بدون قوه بالادستی نه وجود دارند نه کارایی هرچند این نحوه ارتباط با فرض «گسیختگی وجودی اصل و فرع» کاملاً سازگار است.

۳.۲. نتایج هستی‌شناسی ابن عربی در نحوه ارتباط نفس با قوا

بر پایه نظریه وحدت وجود، «نفس انسانی» به عنوان یک وجود مستقل و جداگانه مجرد (مانند نظر ابن سینا) معنا ندارد. نفس، چیزی جز "مظهر" و "تجلی" خاصی از حقیقت واحد وجود نیست که با اسماء و صفات معینی ظهور یافته است. انسان، "عالم صغیر" است (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج ۱: ۳۹۰، ج ۵: ۱۱۶، ج ۷: ۳۶۷، ج ۱۲: ۲۸۷)؛ زیرا تمامی حقایق و اسماء الهی را در خود جمع دارد. بنابراین، قوای نفس (مانند غضب، شهوت، عقل) نیز موجودات مستقلی نیستند، بلکه هر کدام مظاهر و شؤون مختلف همان حقیقت واحد نفس هستند که مطابق با یک "اسم" الهی خاص (مانند "العلیم" برای قوه عاقله یا "القاهر" برای قوه غضبیه) ظهور کرده‌اند. عین ثابت هر انسان، برنامه و طرح کلی وجود اوست که استعدادها و قابلیت‌های خاص او را تعیین می‌کند. بنابراین، قوای نفس هر فرد (توانایی‌های عقلی، عاطفی، حسی او) و حتی کیفیت و شدت و ضعف این قوا، بر اساس همان "عین ثابت" ازلی او تعیین شده است. قوه عاقله یک فیلسوف و قوه عاقله یک کودک، هر دو مظهر "عقل" هستند، اما به دلیل تفاوت در "عین ثابت"، با شدت و کیفیت متفاوتی ظهور می‌کنند. این نگاه، سرنوشت و سعادت انسان را به ساختار درونی و استعداد ذاتی او گره می‌زند. مفهوم تجلی، الگوی اصلی ابن عربی برای تبیین رابطه نفس با قوای آن است. همان‌گونه که کل جهان، مظهر و تجلی حق است، قوای نفس نیز، مظاهر و تجلیات نفس در مراتب مختلف وجودی‌اش هستند. این رابطه، یک رابطه اشراقی و ظهوری است که از یک سو نفس ناطقه، تجلی یک اسم جامع الهی

است (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ۵۰)، از سوی دیگر هر یک از قوای نفس (نباتی، حیوانی، عقلی)، به منزله "مرتبه" یا "تعین" خاصی از این حقیقت هستند که برای ظهور در عالم جسمانی نیاز دارد، و از سوی سوم این قوا به عنوان شئون مختلف یک حقیقت واحد ظهور می‌کنند. قوه عاقله، "ظهور" نفس در مرتبه ادراک معقولات است و قوه حساسه، "ظهور" همان نفس در مرتبه ادراک محسوسات. بنابراین، بین آن‌ها رابطه علی مستقیم برقرار نیست، بلکه همه مستقیماً از حقیقت نفس نشأت می‌گیرند (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۲۲۵، ج ۶: ۳۳۵). بنابراین نفس انسانی، به عنوان مظهر تام حقیقت واحد وجود و بر اساس "عین ثابت" خود، در مراتب و شئون گوناگونی تجلی می‌کند. این شئون و تعینات مختلف، همان "قوای نفس" هستند که به صورت مظاهر مستقیم نفس ظهور می‌یابند، نه به عنوان معلول‌های طولی و مستقل. این تبیین، وحدت نفس را کاملاً حفظ می‌کند؛ زیرا همه قوا شئون یک حقیقت‌اند و در عین حال، کثرت کارکردهای آن را بدون نیاز به یک سلسله مراتب علی درونی توضیح می‌دهد. این نگاه، مستقیماً از تصویر کلان وحدت وجودی ابن عربی و نظام تجلی او سرچشمه می‌گیرد.

۴. مقایسه تطبیقی رابطه نفس و قوا از منظر ابن سینا و ابن عربی

پس از تبیین مبانی هستی‌شناختی و نتایج مترتب بر آنها در دو نظام فکری ابن سینا و ابن عربی، این بخش به مقایسه مستقیم دیدگاه‌های این دو اندیشمند در مسئله رابطه نفس و قوای آن می‌پردازد. مقایسه در سه سطح انجام می‌شود: اشتراکات، تفاوت‌های بنیادین و تبیین متفاوت فرایند کمال انسانی.

۴.۱. اشتراکات کلی با وجود تفاوت‌های عمیق هستی‌شناختی، ابن سینا و ابن عربی در برخی اصول

اساسی انسان‌شناسی با هم اشتراک نظر دارند:

۱. وحدت نفس و کثرت قوا: هر دو متفکر بر این باورند که نفس انسانی واحد است و قوای متعدد (نباتی، حیوانی، ناطقه یا ظاهری و باطنی) متعلق به همان حقیقت واحد نفس می‌باشند و دیدگاه

«تعدد نفوس» را رد می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۲؛ ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ج ۱: ۳۲۸).

۲. اسناد حقیقی افعال به نفس: هر دو قائل‌اند که افعال نفسانی در نهایت به نفس به عنوان فاعل حقیقی بازمی‌گردد؛ هرچند ابن‌سینا این اسناد را از طریق قوا به‌عنوان «ابزار» تبیین می‌کند و ابن‌عربی از راه «مظهریت».

۲.۴. تفاوت‌های بنیادین در رابطه نفس و قوا

تفاوت در مبانی هستی‌شناختی ابن‌سینا و ابن‌عربی، به دو تصویر کاملاً متمایز از رابطه نفس با قوای آن انجامیده است. این تمایزها را می‌توان در چند محور اصلی بررسی کرد. الف) مبناي هستی‌شناختی و تعریف نفس: ابن‌سینا بر اساس تباین وجودات و نظریه عروض وجود بر ماهیت، نفس را جوهر مجرد روحانی‌الحدوث می‌داند که تدبیر بدن را بر عهده دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۶). در مقابل، ابن‌عربی با تکیه بر وحدت وجود و نظام تجلی، نفس را مظهر تام اسمای الهی و آئینه حق معرفی می‌کند که هیچ استقلال جوهری در برابر حقیقت واحد وجود ندارد (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م: ۵۰).

ب) کیفیت رابطه نفس و قوا: از دیدگاه ابن‌سینا، رابطه نفس و قوا علی‌طولی و وجودی است. نفس به‌عنوان علت، قوا را ایجاد می‌کند و قوا به‌عنوان معلول و فرع، در طول نفس و وابسته به آن هستند. به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی، قوا خادم نفس‌اند و نفس، رئیس کل قواست (طوسی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۹۳). در این نگاه، قوا بدون نفس نه وجود دارند و نه کارایی. اما ابن‌عربی این رابطه را ظهور و مظهریت می‌داند. به باور او، نفس در وحدت خود، همه قوا را به‌عنوان شئون و مظاهر خویش بروز می‌دهد، نه به صورت معلول‌های مستقل. همان‌گونه که جهان، مظهر حق است، قوا نیز مظاهر نفس‌اند و جدایی و گسستگی علی میان آنها وجود ندارد (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ج ۶: ۳۳۵).

ج) هویت قوا و نحوه انتساب افعال: ابن‌سینا قوا را ابزار و آلات نفس می‌شمارد که نفس برای انجام افعال گوناگون از آنها استفاده می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ب: ۵۹). از این رو، افعال نفسانی به صورت

حقیقی به نفس نسبت داده می‌شود، اما قوا نقش واسطه و خادم را دارند. در مقابل، ابن عربی قوا را شئون و مظاهر نفس می‌داند؛ به این معنا که هر قوه، خود نفس است در مرتبه و تعینی خاص. بنابراین، انتساب فعل به قوه و به نفس، هر دو حقیقی است و نیازی به توسل به رابطه ابزاری نیست (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج ۱۰: ۴۶۰).

د) نحوه تأثیر و تغییر قوا در یکدیگر: ابن سینا بر اساس اصل تباین وجود، معتقد است التفات نفس به یک قوه، مانع توجه به قوای دیگر می‌شود. مثلاً اشتغال به محسوسات، قوه تعقل را ضعیف می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۶). اما ابن عربی با نگاه وحدت وجودی، این تنافی را بر نمی‌تابد؛ زیرا نفس در عین ظهور در قوای گوناگون، در مرتبه ذات حضور کامل دارد و توجه به یک مظهر به معنای نفی مظاهر دیگر نیست. به بیان او، نفس در هر یک از قوا، تمامیت خود را به نحو شأنی حاضر می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۰، ج ۲: ۲۲۵).

ه) حدوث نفس: ابن سینا قائل به روحانیه الحدوث نفس است؛ یعنی نفس از آغاز پیدایش خود، مجرد و غیر مادی است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۴۱). اما ابن عربی با تأکید بر عین ثابت و مراتب تجلی، نفس را جسمانی الحدوث و روحانیه البقاء می‌داند؛ بدین معنا که نفس در ابتدا به صورت تعلق به بدن پدیدار می‌شود و سپس در سیر کمال به تجرد نائل می‌گردد (قیصری، ۱۳۸۶: ۷۸۲). این تفاوت‌های پنج‌گانه نشان می‌دهد که چگونه مبانی هستی‌شناختی دو اندیشمند، مستقیماً به دو نظام متفاوت از انسان‌شناسی و رابطه نفس و قوا انجامیده است. در حالی که ابن سینا بر استقلال جوهری نفس و رابطه علی با قوا تأکید دارد، ابن عربی با رد استقلال وجودی، بر ظهور و مظهریت و حضور بی‌واسطه نفس در همه قوا اصرار می‌ورزد.

۴.۳. تبیین متفاوت از فرایند کمال انسانی

این تفاوت در مبانی، به دو روایت متفاوت از «نحوه سیر تکاملی نفس» و «غایت نهایی انسان» انجامیده است:

— از منظر ابن سینا: کمال انسان در اتصال با عقل فعال و کسب صور عقلی حاصل می‌شود. نفس ناطقه با ترکیه قوا و دوری از اشتغالات بدنی، به مرتبه «عقل مستفاد» می‌رسد و در این مقام، صور معقول را بدون نیاز به قوای جسمانی ادراک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۴۰-۳۴۵). غایت، «تشبه به عقل فعال» و در نهایت «تشبه به واجب الوجود» از راه علم است.

— از منظر ابن عربی: کمال انسان در فنای فی الله و بقای بالله تحقق می‌یابد. نفس با عبور از مراتب قوا (که هر کدام مظهر اسمی از اسمای الهی‌اند)، به مقام «انسان کامل» می‌رسد که در آن، تمام اسمای الهی در او ظهور یافته و آینه تمام‌نما برای حق می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ۱۲۰-۱۲۲؛ قیصری، ۱۳۸۶: ۷۸۰). غایت، نه صرفاً اتصال عقلی، بلکه «تحقق به حق» از راه شهود و فناست.

۴.۴. تحلیل نهایی: از تضاد تا تکامل

بررسی تطبیقی نشان می‌دهد که تفاوت ابن سینا و ابن عربی در مسئله نفس و قوا، نه یک اختلاف سطحی، بلکه ناشی از دو چارچوب فکری متفاوت هستی‌شناختی است: الگوی «علیت طولی و نگرش ماهوی» در برابر انگاره «تجلی مظهری و وحدت شخصی وجود». با این حال، نمی‌توان این دو دیدگاه را کاملاً متضاد و ناسازگار دانست؛ بلکه می‌توان آنها را دو سطح از تحلیل حقیقت انسانی به شمار آورد: تحلیل سینوی متناسب با نگاه برهانی و فلسفی به ساختار نفس، و تحلیل عربی متناسب با نگاه شهودی و عرفانی به ظهورات نفسانی. در این نگاه، نظریه ابن سینا چهارچوبی عقلی برای تبیین «چگونگی کارکرد قوا» ارائه می‌دهد و نظریه ابن عربی افقی عمیق‌تر برای تبیین «چیستی نسبت نفس با حقیقت مطلق» می‌گشاید. بدین ترتیب، این دو دیدگاه می‌توانند در یک سلسله مراتب معرفتی، مکمل یکدیگر باشند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین تطبیقی نسبت نفس و قوای آن در دو نظام فکری ابن سینا و ابن عربی، و تحلیل چگونگی تأثیر مبانی هستی‌شناختی بر این تبیین، سامان یافت. مسئله محوری آن بود که

با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی وجودشناختی این دو اندیشمند، هر یک چه تصویری از رابطه نفس و قوا ترسیم می‌کنند و این تصاویر تا چه حد قابل مقایسه، تقابل یا تکامل هستند. یافته‌های پژوهش نشان داد که تفاوت در مبانی متافیزیکی – به‌ویژه در مسئله نحوه وجود، اصل علیت، و کیفیت ارتباط واجب و ممکن – به دو انسان‌شناسی متمایز و دو فهم متفاوت از ساختار نفس انجامیده است؛ به‌گونه‌ای که هر یک از این دو دستگاه فکری، پاسخ‌هایی مخصوص به خود را به پرسش از وحدت و کثرت نفس، کیفیت انتساب افعال، و نحوه سیر تکاملی انسان ارائه می‌دهند. در نظام فلسفی ابن سینا، هستی‌شناسی بر سه اصل «عروض وجود بر ماهیت»، «تباین وجودات» و «علیت طولی» استوار است. بر این مبنا، نفس انسانی به‌عنوان جوهری مجرد و روحانی‌الحدوث و البقاء تحلیل می‌شود که وجودش بر ماهیت نفس عارض شده و قوای نباتی، حیوانی و ناطقه به‌عنوان شئون یا ابزارهایی در طول این جوهر و به‌مثابه معلول‌های آن قرار می‌گیرند. در این نگاه، رابطه نفس و قوا، رابطه‌ای علی و طولی است که در آن نفس، اصل و قوا، فرع‌اند؛ قوا به‌مثابه خادمانی هستند که نفس برای انجام افعال گوناگون به‌کار می‌گیرد، و استقلال وجودی ندارند. از این رو، التفات نفس به یک قوه، به‌دلیل تباین وجودی، مانع توجه به قوای دیگر می‌شود و سلسله‌مراتب قوا – از نباتی تا عقل نظری – بر اساس نظام فیض و نظم طولی عالم تبیین می‌گردد. نتیجتاً، کمال انسانی در این دستگاه، در گرو «اتصال با عقل فعال» و حصول صور معقول از طریق ترکیه و دوری از اشتغالات بدنی تعریف می‌شود؛ غایتی که بیشتر رنگ و بوی معرفتی و عقلانی دارد و بر تشبّه به واجب‌الوجود از راه علم تأکید می‌کند. در مقابل، ابن عربی با تکیه بر نظریه وحدت وجود و نظام تجلی و مظهریت، نفس انسانی را نه یک جوهر مستقل، بلکه «مظهر تام» اسمای الهی و آئینه تمام‌نمای حق می‌داند که بر اساس «عین ثابت» خویش و با توجه به استعداد ذاتی‌اش، در مراتب و شئون گوناگون ظهور می‌کند. در این چارچوب، قوای نفس (حسی، خیالی، عاقله، غضبیه، شهویه و...) هرکدام ظهور و تجلی‌ای از همان حقیقت واحد نفس هستند که با

اسمی خاص از اسمای الهی متناظرند. بدین ترتیب، رابطه نفس و قوا نه علی معلولی، بلکه رابطه‌ای اشراقی و «ظهور و مظهری» است که در آن، نفس در عین وحدت، همه قوا را به عنوان شئون و تعینات خویش بروز می‌دهد و بین آن‌ها گسستگی وجودی راه ندارد؛ چنان‌که توجه به یک مظهر به معنای نفی مظاهر دیگر نیست. ابن عربی همچنین نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند و کمال انسان را در «فنا فی الله و بقای بالله» و تحقق به مقام انسان کامل جستجو می‌کند؛ غایتی که از سنخ شهود و فناست و نه صرفاً اتصال عقلی. مقایسه تطبیقی نشان می‌دهد که با وجود اشتراکات کلی - نظیر وحدت نفس، رد تعدد نفوس، و اسناد حقیقی افعال به نفس - تفاوت‌های بنیادینی در چهار محور اصلی میان این دو دیدگاه وجود دارد: (۱) در تعریف هستی‌شناختی نفس (جوهر مجرد در برابر مظهر اسماء)؛ (۲) در کیفیت رابطه با قوا (علی طولی در برابر ظهور و مظهری)؛ (۳) در هویت قوا و نحوه انتساب افعال (ابزار و آلت در برابر شئون و مظاهر)؛ (۴) در نحوه تأثیر و تغیر قوا در یکدیگر (تباین و تنافی در برابر حضور تمام‌عیار در هر مظهر). این تمایزها همگی ریشه در دو تصویر کلان از هستی دارند: تصویری که در آن وجودها متباین و طولی‌اند و تصویری که در آن همه موجودات، مظاهر و تجلیات حقیقت واحد وجود شمرده می‌شوند. با این حال، پژوهش حاضر نشان داد که نمی‌توان این دو دیدگاه را کاملاً متضاد و ناسازگار دانست؛ بلکه می‌توان آنها را دو سطح از تحلیل حقیقت انسانی به‌شمار آورد: تحلیل سینیوی، با اتکا به برهان و عقل، چهارچوبی دقیق برای تبیین «چگونگی کارکرد قوا» و نحوه نظم علی میان آنها فراهم می‌آورد؛ در حالی که تحلیل عربی، با نگاه شهودی و عرفانی، افق عمیق‌تری برای تبیین «چیستی نسبت نفس با حقیقت مطلق» و غایت نهایی انسان می‌گشاید. از این منظر، این دو رویکرد نه تنها در تعارض با یکدیگر نیستند، بلکه می‌توانند در یک سلسله‌مراتب معرفتی، مکمل یکدیگر باشند و به غنای فهم ما از ابعاد مختلف حقیقت انسان بینجامند. در نهایت، این پژوهش بر این نکته تأکید دارد که هرگونه انسان‌شناسی منسجمی ناگزیر از اتخاذ موضعی در باب

مبانی هستی‌شناختی است و انتخاب هر یک از این مبانی، به‌طور مستقیم در تعریف از نفس، قوا، و سعادت انسان اثر می‌گذارد. از این‌رو، مطالعه تطبیقی انسان‌شناسی در سنت اسلامی، بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های وجودشناختی، ناقص خواهد بود.



منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران: علم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱)، الإشارات و التنبيهات، تحقیق: مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ الف)، التعليقات، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ الف)، دانشنامه علایی، تصحیح: محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا)، رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ ب)، رسالة النفس، تصحیح: موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ ب)، النجاة، تصحیح: محمدتقی دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الإعلام الإسلامي، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تصحیح: عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۹۱)، إنشاء الدوائر، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۰)، الفتوحات المکیة، تحقیق: عبدالعزيز سلطان المنصوب، قم: نشر زین، چاپ اول.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۹۴۶ م)، فصوص الحکم، قاهره: دار إحياء الكتب العربية، چاپ اول.
- آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه فیضی بر فصوص الحکم، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، ریح مختوم، قم: مرکز نشر إسرائ، چاپ اول.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، محیی الدین ابن عربی چهره بر جسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.

حیران، سمیه؛ احمدی‌سعدی، عباس؛ اخگر، محمدعلی (۱۴۰۲). مقایسه آرا ابن سینا و ابن عربی در مسأله اختیار و تقدیر. فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی و کلامی، ش ۲.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.

صحبت‌لو، علی (۱۴۰۳). کمال انسان از دیدگاه ابن سینا و ابن عربی. حکمت سینوی، ش ۷۱.

طاهری، اسحاق؛ میرزایی، علیرضا (۱۳۹۱). عرفان سینوی در ساحت عمل با تأکید بر سبک بیان خاص ابن سینا. حکمت سینوی، ش ۴۸.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۱). شرح الإشارات و التنبیها، تحقیق: حسن حسن‌زاده‌آملی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.

کاکایی، قاسم (۱۳۷۴)، خدامحوری، تهران: انتشارات حکمت.

فناری، محمد بن حمزه (۱۳۸۸)، مصباح الأنس، تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم.

قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

نصر، سید حسین (۱۳۹۴)، سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

Owen, H. P. Concepts of Deity, London, Macmillan, 1971.