

ارتباط خودشناسی با خدانشناسی در عرفان ابن عربی

سعید رحیمیان*

چکیده

از بین راه‌های خدانشناسی، عارفان، راه انفسی را برتر از راه آفاقی می‌دانند. خودشناسی امکان رسوخ بی‌واسطه بشر به تجلی الهی و درک آن را برای او میسر می‌سازد. به علاوه می‌توان با آینه قراردادن صفات انسانی برای صفات الهی، شناختی نزدیک‌تر از اسمای الهی به دست آورد. عارفان مسلمان براساس الهامی که از آیات و احادیث به ویژه حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» گرفته‌اند، به تبیین انواع راه‌های ارتباط بین خودشناسی و خدانشناسی پرداخته‌اند. ابن عربی، عارف برجسته قرن هفتم، حدود ده تقریر را که از تقریر امتناع معرفتی آغاز و به تقریر عینیت معرفتی می‌انجامد برای این حدیث و ارتباط مزبور بیان نموده که مقاله حاضر عهده‌دار تبیین مبانی معرفتی بینش وی و نیز شرح و بررسی تقریرهای مزبور می‌باشد. واژگان کلیدی: خودشناسی، خدانشناسی، ابن عربی، صفات و افعال الهی، عین ثابت، انسان کامل، عرفان اسلامی.

* استادیار دانشگاه شیراز، گروه الاهیات.

مقدمه

معرفت نفس همواره یکی از مهم‌ترین مباحث و مسائل هر نظام عرفانی تلقی می‌شده و در غالب مسالک عرفانی، معرفت حق و معرفت نفس قرین و همدوش دانسته شده تا آنجا که عارف را هم می‌توان خودآگاه و هم می‌توان خداآگاه ترجمه نمود. عارفان، وصول به خداشناسی بدون گذر از خودشناسی را ناممکن تلقی کرده‌اند.

تو که در کار خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی؟

در متون مقدس نیز همواره «معرفت انفسی» در کنار «معرفت آفاقی» راهی مطمئن و ثمربخش، بلکه نزدیک‌تر و دقیق‌تر برای خداشناسی دانسته شده است.

در قرآن کریم که الهام‌بخش عارفان مسلمان است آیاتی همچون «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق.» (فصلت / ۵۳) نیز «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم...» (مائده / ۱۰۵) همچنین «و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون.» (ذاریات / ۲۰) به آنچه گفته شد دلالت دارد. همچنانکه در سنت نبوی که دیگر منبع معرفتی نقلی برای عارفان مسلمان بوده است حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «و اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه» به چشم می‌خورد که همواره مطمح نظر عارفان، حکیمان، مفسران متکلمان و دیگر دانشمندان بوده است و بر آن شرح‌های فراوان نگاشته‌اند.

ابن عربی (م ۶۳۸ هـ) از مشهورترین عارفان مسلمان که مؤسس مکتب غالب و مقبول در عرفان نظری در بین عارفان پس از خود بوده نیز به ارتباط دو معرفت، و نحوه دلالت حدیث و استفاده از آن در مباحث معرفتی اهتمامی ویژه داشت تا بدانجا که بیشترین رقم استفاده و استشهاد در فتوحات مکیه وی مربوط به همین حدیث شریف است.^۱

^۱ . حدیثی که بیشترین تواتر را در فتوحات مکیه دارد حدیث من عرف نفسه عرف ربه است که ۵۸ بار در مجلدات مختلف فتوحات تکرار شده و یک بار نیز با لفظ من عرف نفسه فقد عرف ربه جمعاً ۵۹ بار مورد استفاده و استناد قرار گرفته است. جالب این است که رتبه دوم تواتر حدیث در فتوحات نیز از آن حدیث ان الله خلق آدم علی صورته است که تقریباً همان مضمون را به نحوی دیگر در بردارد این حدیث ۳۳ بار تکرار شده و هفت بار نیز با تعبیر خلق آدم علی صورته یک بار با تعبیر خلق آدم علی صورته الرحمن و یک بار نیز خلق الله آدم علی صورته ذکر شده که جمعاً ۴۲ بار مورد استناد قرار گرفته است. (در این زمینه ر. ک: مجلد نهم (الفهارس) از تصحیح ۹ جلدی فتوحات توسط احمد شمس‌الدین (دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۹). ارجاعات این نوشته به فتوحات غالباً به همین چاپ است، مگر آنکه تصریح به طبع قدیم (مصر، بی‌تا) شود یا به طبع تصحیح عثمان یحیی).

ابن عربی برخلاف مشی محدثان و علمای رجال به وجه سندی حدیث نپرداخته و صدور آن را از منبع معصوم مسلم می‌داند. او اساساً چندان نگران وجهه سندی احادیث مورد استفاده خود نیست، گاه به احادیث معتبر موجود در صحاح و دیگر مدارک روایی استناد می‌کند و گاه به احادیثی که به حسب ظاهر سند قابل اعتمادی ندارد، او مدرک خویش را الهام و فهم مستند به ذوق و کشف می‌داند.^۱ از دیدگاه او کشف و شهود برای صرف (گرداندن معنای) حدیث از مدلول ظاهری آن، قرینه می‌باشد تا بدانجا که شهود عینی را مانند حکم عقلی قطعی به منزله علامتی محکم می‌داند که توانایی تأویل به مجاز یا خلاف ظاهر بردن احادیث صحیح (به لحاظ سند) را دارد.^۲

به هرحال وجهه همت اصلی او درایه (درک) حدیث و وجه دلالتی آن بوده که مباحثی گسترده و عمیق را در مورد آن پیش کشیده که در ضمن مبین نظرگاه مکتب وی در باب نحوه ارتباط معرفت نفس با معرفت ربّ نیز می‌باشد. برای پرداختن به نحوه رویکرد او بخش مقدماتی را به مبادی معرفت‌شناختی او اختصاص داده‌ایم و در بخش دوم به تجزیه و تحلیل ابن عربی از ربط خودآگاهی و خداآگاهی در پرتو تفسیر و شرح حدیث مزبور اختصاص یافته که خود دو فصل عمده دارد:

۱- تجزیه و تحلیل معنایی و عرفانی حدیث که خود مشتمل بر دو مبحث است:

الف) توضیح قواعد عرفانی مرتبط با بحث.

ب) تقریرهای گوناگون ابن عربی از حدیث که مهم‌ترین بحث این مقال و شامل ۱۰ تقریر مختلف برگرفته از آثار گوناگون ابن عربی است.

۲- تشریح نکات لفظی و دلالتی حدیث.

در بخش سوم نیز جنبه عملی این ارتباط (حیطه عرفان عملی) از دیدگاه ابن عربی مطرح شده است.

^۱ . از جمله در مورد حدیث کنز مخفی آنرا از راه شهود (نه از راه نقل) ثابت می‌داند. (ر. ک: فتوحات، طبع قدیم، ج ۲، ص ۳۹۹)

^۲ . در این زمینه ر. ک: المنع من الجدل (چهارده رساله عرفانی) ص ۳۳. و نیز:
Chittic, W. Sufi path of knowledge, pp. 250 – 252.

بخش یکم: مباحث مقدماتی معرفت‌شناختی

۱- امتناع معرفت ذات

ابن عربی سنگ بنای هرگونه بحث در باب حق متعال را امتناع و ناممکن بودن فهم عقلی و شهود قلبی ذات حق می‌داند و می‌گوید این نکته هم در قالب نهی شرعی از نقل به ما رسیده است که: لا تفکروا فی ذات الله و هم از طریق عقل؛ زیرا عقلاً فهم و شناخت، مبتنی بر وجود ارتباط و مناسبتی بین مدرک و مدرک است. حال آنکه غنی محض یعنی ذات هیچ ربط و مناسبتی با ماسوی ندارد. آنچه با ماسوی مربوط است ذات از حیث اتصاف به اسما و صفات است (نه ذات بما هی ذات) و درواقع جهان بازتاب اسما و صفات اوست نه ذات او.^۱ به علاوه در مقام ذات تعینی نیست. حال آنکه اولاً عارف، خود یک تعین است و ثانیاً معلوم‌بودن نیز تعینی دیگر است. خواهیم دید این ویژگی از جمله مشترکات بحث معرفت نفس و خداشناسی است.

۲- مراتب عالمان در علم الهی

ابن عربی می‌گوید: مردمان، در محدوده مجاز خداشناسی یعنی علم به اسماء - صفات و افعال خداوند:

- یا همچون محدثان و عموم خلق، علم خویش را از نقل و خبر اخذ می‌کنند به‌عنوان مثال قدرت مطلق او یا علم واسع او را از راه آیات قرآنی یا احادیث درمی‌یابند.
- یا همچون حکیمان و فلاسفه و متکلمان از راه نشانه‌های آفاقی یعنی جهان بیرون از خویش و یا نشانه‌های انفسی یعنی جهان درون، خدا را می‌شناسند؛ مثلاً از حدوث جهان یا از امکان آن به قدم خداوند و ضرورت او یا از راه نظم عالم به علم حق استدلال می‌کنند یا از راه تدبر در صفات و ویژگی‌های نفس به اوصاف خالق او پی می‌برند.^۲
(ابن عربی، بی تا: ۶، ۱۵۶ - ۱۵۷)

^۱ ابن عربی همچنین این بحث را هم از راه امتناع احاطه بر نامتناهی مستدل می‌کند. (فتوحات، طبع قدیم، ج ۳، ص ۷۲) و هم از راه عدم تجلی در مقام احدیت (فصوص، تصحیح عفیعی، ج ۱، ص ۹۱) او می‌گوید: «ذات از حیث ذات اسمی ندارد؛ زیرا محل اثر نمی‌باشد و برای هیچکس معلوم نیست. (فتوحات، طبع قدیم، ج ۲، ص ۶۹) وی نتیجه می‌گیرد که خدا را غیرخدا نمی‌شناسد.

^۲ هر چند ابن عربی اغلب جایگاه معرفت رب از راه معرفت نفس را در ردیف معرفت با واسطه نشانه‌های آفاقی قرار داده است، اما در مواضعی چنان‌که خواهیم دید آن را فراتر از ادراک از راه نشانه‌ها نشانده و کمابیش شبیه راه سوم می‌داند.

- یا همچون عارفان و اولیا از راه تقوی الهی خداوند را می‌شناسد این راه مختص کسانی است که صلاحیت کشف و وجدان حقیقت را از راه پیدایش نفس کسب کرده‌اند.^۱

مکاشفه مایه شناخت صفات حق در اشیا پس از رفع حکم اشیا و کنار زدن پرده هویت پنداری آنهاست؛ بدان سان که جان عارف در معرض پرتو و اشراق حق از ورای اشیا قرار می‌گیرد. این راه عالی‌ترین مراتب درک را به فرد عالم اعطا می‌کند.

۳- اقسام راه‌های معرفت ربّ (خداشناسی)

راه‌های خداشناسی تقسیماتی را بدین تقریر در برمی‌گیرد:

الف) در این تقسیم‌بندی اگر راه‌های گوناگون خدایابی و خداشناسی را از حیث رونده (انسان شناسنده)، هدف (خداوند و مورد شناسایی) و راه (شیوه شناخت) لحاظ کنیم، در یک قسم سه امر مزبور از یکدیگر جدایند در قسم دوم رونده و راه یکی است و هدف جدا و در قسم سوم راه و هدف یکی است و رونده جدا و نهایتاً در قسم چهارم و اخیر هر سه امر یکی خواهد بود.

قسم نخست همان معرفت آفاقی است که خود شناسا از راه تدبیر و تأمل در عالم کبیر و نشانه‌های خارج از خویش به صفات و افعال دلالت می‌شود.

قسم دوم معرفت انفسی است که در آن از راه عالم صغیر که نمونه‌ای از کلیت جهان و مظهری از همه کمالات الهی به شمار می‌رود؛ یعنی از راه صورت انسانی که بسان کمالات الهی (صورت رحمانی) خلق شده به مظهر پی برده می‌شود. ابن عربی این نحو دلالت را «ادلّ دلیل» از بین دلایل دانسته و به شیوه نقلی نیز رجحان این راه بر راه پیشین اثبات می‌کند.^۲

قسم سوم معرفت صدیقین است که در آن بین راه و هدف، تمایزی نهاده نمی‌شود و به تعبیر صدرالمتألهین نوعی دلالت ذات بر ذات است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶ق: ۶، ۱۳- ۲۶)

^۲ در رساله حقیقه الحقایق (چهارده رساله عرفانی، ص ۷۰ و ۷۸) تنها به دو نوع معرفت عقلی از راه استقلال نشانه‌ها و آیات و معرفت الحق بالحق ناشی از شهود و تجلی اشاره کرده است.

^۱ ابن عربی برخلاف برخی عارفان که معرفت آفاقی و انفسی را مکمل یکدیگر در خداشناسی دانسته‌اند، معتقد است اینکه در آیات قرآنی هم به معرفت آفاقی دعوت شده و هم به معرفت انفسی برای آن است که فرد - در نهایت - دریابد که هر آنچه (از معارف الهی که) قرار بوده از راه معرفت آفاقی کسب کند از راه معرفت انفسی نیز به دست می‌آید و از این جهت در طی طریق معرفت نفس چیزی از آن معارف از دست نمی‌رود، اما عکس این ارتباط جاری نیست. (ر. ک: فتوحات، ج ۳، ص ۴۴۹).

در حیطة علم حصولی نخستین بار ابن سینا امکان چنین طریقه‌ای را مطرح کرد و خود نیز برهانی را به‌عنوان مصداقی از راه صدیقان مطرح نمود. (ابن سینا، ۱۴۰۳ق: ۳، ۶۶-۶۷)

چنان که خواهیم دید ابن عربی طی این طریق را از راه نظری و علم حصولی ناممکن می‌داند. او در فتوحات می‌گوید: اینکه برخی متفکران گفته‌اند که معرفت خدا متقدم بر معرفت نفس و به منزله ریشه آن است (روش صدیقین) در مورد شناخت و علم موجود در مخلوقات صحیح نیست، بلکه فقط در علم حق صحیح است.^۱ (ابن عربی، بی‌تا: ۳، ۱۲۱)

مقصود او این است که در علم مخلوق، هر چند از جنبه وجودی (در عالم ثبوت) علم حق مقدم بر علم مخلوق است، بلکه علم مخلوق پرتویی از علم حق است، اما در عالم مفاهیم و دانسته‌ها (عالم اثبات) علم به حق نشانه‌ای لازم دارد که این نشانه یا در آفاق است یا در انفس و واضح است که علم به علامت مقدم بر علم به «ذی علامه» است. ابن عربی بر حسب تقریرهای گوناگونی که از ربط معرفت نفس به معرفت رب می‌کند طریق معرفت نفس را غالباً از سنخ دوم (اتحاد راه و رونده) بر شمرده، اما گاه نیز بر حسب تقریری خاص از سنخ چهارم می‌داند.

قسم چهارم (اتحاد سه امر) را تنها در مشی عرفا می‌توان جست که ضمن تقریر عینیت از ربط بین دو معرفت و بیان مقام فنا توضیح داده خواهد شد.

ب) در این تقسیم‌بندی ابن عربی، انواع معرفت نشانه‌ای (از راه آفاق یا انفس) را بدین‌سان مطرح می‌کند که: در عالم عرفان دو نظرگاه موجود است (که هر یک ناظر به مقامی است).^۲ (همان، ۲، ۱۵۷)

یکم: تقدم نظر به خویش بر نظر به حق: عارف در این مقام ابتدا خود (یا جهان) را می‌شناسد و سپس خداوند را، و بدین‌سان توصیف می‌شود: «ما رأیت شیئاً الا رأیت الله بعده؛ هر چه را که دیدم پس از آن خداوند را شهود کردم.»

دوم: تقدم نظر به حق بر نظر به خویش: عارف در این مقام پیش از هر چیز خداوند و وجود مطلق را نظاره می‌کند و زبان حال او ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله است.^۳

^۱ تفصیل نقد او در این رابطه در بخش بعد (مدلول‌های معنایی حدیث) خواهد آمد.

^۲ در موضعی دیگر از فتوحات در بیان اقسام کشف می‌گوید: «مفاد کشف گاه دیدن حق در اشیاست و گاه دیدن اشیا، همراه با دیدن حق در آنها.» (فتوحات، ج ۴، ص ۲۰۴ - ۲۰۵).

^۳ شبستری در این مقام سروده است:

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است.

از دید ابن عربی نظرگاه دوم کامل تر است؛ هر چند عارف می‌بایست در ابتدای راه دیدگاه اول را نیز تجربه کند.

ج) در تقسیم‌بندی دیگر در فصوص چنین مطرح می‌شود که وصول به معرفت رب از راه معرفت نفس به دو روش میسر است: اول معرفت به اوست از آن حیث که تو هستی (من حیث انت) دوم معرفت به اوست از آن حیث که اوست. (من حیث هو) نوع اول روش استدلال است که شخص به خدا از طریق مخلوق (نفس خویش) دلالت می‌شود؛ یعنی فرد ابتدا به ویژگی‌های سرشتی و خلقی خویش معرفت می‌یابد آنگاه به شناخت حق از طریق نفی نواقص از او یا استناد کمالات به او، دست می‌یابد. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۸۱)

فیلسوفان و متکلمان، نمایندگان این شیوه از خودآگاهی و خداشناسی‌اند که از دید ابن عربی سطح نازلی از معرفت را در بردارد.

نوع دوم نیز شناخت حق از طریق نفس را در بر دارد، اما در اینجا تأکید بر تو (نفس) نیست، بلکه بر او (حق) است. این روش عبارت است از: شناخت از راه تجلی مستقیم ذاتی حق بر نفس. این روش خود مراحل دارد که در فصل‌های آینده بدان خواهیم پرداخت.^۱

۴- مختصات راه و هدف در طریق خودشناسی

از آنچه گذشت، واضح شد که معرفت نفس در برخی معانی آن جایگزین راه معرفت فکری است، اما باید دید کدام نفس یا کدام جنبه نفس می‌تواند راه و طریق وصول به خداوند باشد؟

به علاوه مقصد، هدف و منتهاالیه راه معرفت نفس کدام مقام است؟ واحدیت و الوهیت، احدیت و یا مقام ذات؟

در پاسخ سؤال نخست باید گفت ابن عربی نیز مانند دیگر عارفان، نفس انسان را دارای مراتب و درجاتی می‌داند که هر یک را حکمی جداگانه است. طرح بحث نفوس سه‌گانه یا مراتب پنجگانه نفس و لطائف هفتگانه انسان و مانند آن نمونه‌ای از تفتن

^۱ گونه‌ای دیگر از تقسیم‌بندی را در رساله کشف الغطاء - منسوب به ابن عربی - می‌بینیم که متضمن چهار مرحله ادراک حق است بدین ترتیب: ۱- شناخت آفاقی، ۲- شناخت انفسی، ۳- شناخت همراه با تجلی، ۴- شناخت حقانی که در مبحث تقریرات گوناگون از ارتباط دو معرفت به مرحله دوم و چهارم اشاره خواهیم کرد. (ر.ک: چهارده رساله عرفانی، ص ۹۱ - ۹۲)

ایشان به درجات و بواطن نفس است، اما بنا به یک تقسیم‌بندی می‌توان نفس را دارای دو ساحت اساسی دانست: ۱- ذات ۲- صفات، قوی. طبعاً باید مراتب سه یا پنجگانه و یا غالب لطائف هفتگانه را مندرج در ساحت دوم تلقی نمود.

ساحت نخستین نفس بی‌تعیین و بی‌نام و عاری از هر قید است و مقامی بی‌اسم و رسم (ابن عربی، بی‌تا: ۴، ۱۳) و آن کس که به مقام مقربان برسد به کنه ذات خویش پی برده از همه تعینات و رسوم خارج می‌شود. اما این پی بردن، امری قاطع و نهایی نیست؛ زیرا نفس در کنه خویش بمانند حق دریایی بی‌ساحل است.

ابن عربی می‌گوید: «علم به نفس نزد عالمان به نفس، دریایی است بدون ساحل که آن را نهایی نیست؛ پس علم به خداوند نیز که تابع علم به نفس است همین حکم را دارد پس علم به خداوند نیز پایان نمی‌پذیرد و همواره عارف «رب زدنی علماً» می‌گوید خداوند علم او را به نفس و به تبع آن علم او به خداوند را می‌افزاید.»^۱ (همان، ۳، ۱۲۱)

به‌عنوان نتیجه می‌توان گفت هر مرتبه از مراتب نفس بر حسب مرتبه خویش می‌تواند آینه و مرآت صفات الهی باشد. اما صفات و قوای نفس مرآت صفات و اسمای الهی است و کنه ذات نفس مرآت ذات حق.

در پاسخ سؤال دوم یعنی مقصود منتها الیه راه معرفت نفس و آنچه عارف در نهایت در مقام شناخت و وصول به کنه نفس بدان می‌رسد هر چند ظاهر برخی کلمات ابن عربی در فتوحات آن است که نفسی که به مرتبه «لیس کمثله شیء» حق نیز آگاهی نمی‌یابد در مقام بی‌قیدی و بی‌مثالی خویش ذات بی‌تعیین و بی‌شبهه حق را دریابد؛ (همان، ۱، ۱۱۹) اما چنان که در مباحث پیشین گذشت چون ذات بماهی ذات نه تجلی دارد و نه تعیین معلومیت یا مشهودیت، مقصودیت یا متحد به بودن را می‌پذیرد لهذا مقصد و نهایت طریق معرفت نفس نیز مقام واحدیت یعنی ذات متعین به اسماء و صفات (الوهیت) خواهد بود.

^۱ عبارت ابن عربی چنین است: و العلم بالنفس بحر لاساحل له عند العلماء بالنفس فلا یتناهی العلم بها هذا حکم علم النفس فالعلم باللّه الذی هو فرع هذا الاصل یلحق به فی الحکم فلا یتناهی العلم باللّه فی کل حال یقول رب زدنی علماً بنفسه لیزید علماً بریه هذا یعطیه الکشف الالهی.

۵- رابطه نفس و خدا

در کلام ابن عربی و عارفان مکتب او گاه از رابطه نفس و خداوند به ارتباط صورت و صاحب صورت تعبیر شده و گاه به رابطه عینیت. تأکید ابن عربی به رابطه نخست تا به جایی است که او برخلاف حکیمان و فلاسفه که فصل مقوم انسان را نطق و نفس ناطقه پنداشته‌اند، فصل مقوم انسان را همانا «صورت الهی» او می‌داند.^۱ (همان، ۳، ۱۵۴) در مورد رابطه دوم نیز می‌گوید عارف همانا نفس خویش را می‌شناسد و نفسش جز هویت حق نیست. خواهیم دید که براساس این دو نوع رابطه، دو گونه برداشت و تقریر از ارتباط معرفت نفس با معرفت الله بر مبنای حدیث مورد بحث ارائه می‌شود که در یکی، اولی منشأ دومی است و در دیگری اولی عین دومی.

از آنچه گذشت، واضح شد که معرفت نفس در برخی معانی آن جایگزین راه معرفت فکری است، اما باید دید کدام نفس یا کدام جنبه نفس می‌تواند راه و طریق وصول به خداوند باشد؟

۶- شناخت حق براساس ظرفیت

قاعده‌ای که مورد تأکید فراوان ابن عربی قرار گرفته آن است که: هر موجود مدرک، حق را براساس ظرفیت وجودی خویش در قالب خود و آینه خویش می‌شناسد. به اعتقاد او هر موجودی حق را در پرتو تجلی ویژه‌ای درمی‌یابد که تابع عوامل مختلفی است که در صورت‌بندی خاص اعتقادی فرد نسبت به حق دخالت دارد و سرّ اینکه هر چه اندازه معرفت فرد به خویش بیشتر باشد درجه معرفت به حق افزون‌تر است.^۲ (مفاد حدیث نبوی اعرفکم بنفسه اعرفکم برهه) همان است که تصویر و اعتقاد هر موجودی نسبت به پروردگارش براساس ویژگی‌هایی تعیین می‌یابد که غالباً از جانب نفس او و ظرفیت درونی‌اش تحمیل می‌گردد.

در مورد نقش این قاعده با ارتباط بین دو معرفت (خودآگاهی و خداآگاهی) به تفصیل سخن گفته خواهد شد.

^۲ عبارت او چنین است: «جعلوه (النطق) فصله المقوم له بانه حیوان ناطق فالكشف لایقول بخصوص هذا الحد فی الانسان و اما حد الانسان بالصورة الالهيه خاصه».

^۱ در مورد انواع درجات معرفت افراد به نفس خویش، ابن عربی، در فص ابراهیمی فصوص الحکم سخنی ژرف دارد که در بخش تقریرات گوناگون از حدیث، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۷- وحدت وجود

از جمله مبانی مهم ابن عربی در این بحث «وحدت شخصی وجود» است^۱ بدین تقریر که وجود، حقیقتی است واحد که همان حق است؛ یعنی حقیقتی که اعلی درجه وجود و در عین حال تنها درجه وجود است. ابن عربی وجود را «الواحد الكثير» دانسته و به ظاهر به کثرت عین (اعیان) به اندازه وحدت، تأکید دارد، اما در مرام وی کثرات نه به انواع وجود (تباین) و نه به درجات وجود (وحدت تشکیک) بلکه به مظاهر یک وجود بازمی گردند. حق در مظاهر و نمودهای کثیر جلوه دارد و عالم، تجلی خدا در مظاهر خویش است، وجود به عنوان ذات حق ناشناختنی و راز محض است؛ اما هنگامی که در قالب جلوه‌های اسما و صفات او ظهور می‌یابد شناختنی می‌گردد و این ظهور بدان جهت است که خداوند خود را به اسم ظاهر، در عالم، آشکار می‌سازد.

خداوند در وحدت خویش عین وجود اشیاست؛ اما نه عین خود اشیا. به دیگر تعبیر هر چند همه اشیا از حیث ذاتشان معدوم‌اند، اما چون حق تعالی به آنها وجود می‌بخشد - یعنی بدان جهت که خدا با آنها و در آنهاست - می‌توانیم آنها را در جهان بیابیم. همه مخلوقات، مظاهر وجودند از این حیث هر کدام صورتی از وجودند؛ (همان، ۳، ۴۰۹) اما اینکه حق، انسان را که بر حسب حدیث بر صورت خویش آفریده، مقصود به صورت اسم جامع «الله» است که دیگر اسما را در تحت سیطره خود دارد. وجود بماهو وجود ناشناختنی و غیر قابل دسترسی است، اما در عین حال ما می‌توانیم شناختی از وجود از راه یک روزن خاص داشته باشیم و آن راه «معرفه النفس» است؛ زیرا انسان با درک خویش می‌تواند اسما و صفات ظهور یافته حق و بسیاری ویژگی‌هایی که از وجود سریان یافته (هر چند نه به خود وجود) را در می‌یابد.

در این راه چنانکه خواهد آمد انسان با تخلق به اخلاق الله، یعنی مظهر اسمای الهی شدن و فنای در آنها و بقای به آنها، می‌تواند به آن حقیقت دست یابد. این مقام، مقام انسان کامل است که مقام بی‌مقامی است که در آن فرد همه کمالات وجود را فعلیت بخشیده در نتیجه هیچ کمال خاصی بر او غالب و حاکم نیست.

^۱ برای تفصیل بیشتر در این زمینه ر. ک: رحیمیان، تجلی و ظهور در عرفان نظری ص ۵۴ - ۷۲، مبانی عرفان نظری ص ۱۱۱-۱۲۱ و هویت فلسفه اسلامی مقاله وحدت وجود و موجود.

بخش دوم: تجزیه و تحلیل حدیث

این بخش خود دو فصل را در بر دارد یکم: تجزیه و تحلیل معنایی حدیث؛ دوم: تجزیه و تحلیل لفظی حدیث که نخست به فصل اول می‌پردازیم:

الف) تجزیه و تحلیل معنایی حدیث

۱. مدلول‌ها و لوازم معنایی حدیث

یک. تقدم معرفتی و تأخر وجودی: ابن عربی تصریح دارد که مفاد حدیث که ارتباط بین دو معرفت، یعنی خودشناسی و خداشناسی است، (همان، ۲، ۱۳۲) گویای تقدم معرفت نفس در حیطة شناخت و معرفت است؛ هر چند که از حیث وجودی جریان امر معکوس است (همان، ۱، ۴۹۶) و حق اصل است و عبد فرع او خطاب الهی به عارف را که گفته است: انت الاصل و انا الفرع به همین وجه تفسیر می‌کند. (همان، ۷، ۲۱۷)

دو. دلالت و حجاب: مفاد حدیث، بر محور دلالت و دلیل بودن نفس است بر خداوند. به اعتقاد ابن عربی (همان، ۱، ۵۲۳) دلالت مستلزم حجاب است و مدلول، چیزی است که در پس پرده مخفی است و دلیل باید آن را آشکار کند. بر این اساس به حسب نظر عقلی اولاً اجتماع دلیل و مدلول در یک چیز یعنی اینکه چیزی دلیل بر خودش باشد امکان ندارد؛ (همان، ۲، ۳۶۵) چون لازمه‌اش است که هم مخفی باشد هم آشکار و در عین حال آشکارکننده؛ ثانیاً ارتباط دلیل و مدلول ارتباط تضایف است، یعنی به مانند علت و معلول تحقق یکی بدون دیگری قابل تصور نیست. (همان، ۶، ۱-۳) پس دلالت نمودن و مدلول شدن با هم تلازم و افتران دارند. در اینجا نیز معرفت رب (ربوبیت) با معرفت نفس (مربوب) ملازم است و به لحاظ عقلی از سنخ دلیل «انی» قلمداد می‌شود.

او می‌گوید در عین حال که خداوند احد و وتر است، اما شفعییت (دوگانگی) دلیل و مدلول را در این حدیث مطرح کرده است. (همان)

او از نکته فوق این نتیجه را می‌گیرد که به لحاظ عقلی، دلالت در اینجا دلالتی یک‌طرفه است نه دوطرفه که مستلزم دور باشد؛ یعنی نفس (یا جهان) بر خداوند دلالت دارد نه بالعکس. اما او در عین حال به این نکته توجه دارد که حکیمان و متکلمان مسلمان طریقی نیز بر خدایابی و خداشناسی با عنوان برهان صدیقین مطرح نموده‌اند

که معتقدند در آن نه تنها خداوند هم دلیل است و هم مدلول (دلالت ذات بر ذات) بلکه حق می‌تواند دلیل دیگر موجودات نیز باشد. او پس از انتساب این روش به ابوحامد غزالی (صاحب احیاء العلوم) آن را به لحاظ علم نظری و حصولی نادرست و ناکافی می‌داند و می‌گوید:

برخی حکیمان و نیز ابوحامد (غزالی) ادعا کرده‌اند که خداوند (الله) بدون نگرستن به جهان شناخته می‌شود، اما این سخن نادرست است، بله (می‌توان گفت) به ذاتی قدیم و ازلی پی برده می‌شود، اما نه به این امر که او اله و معبود است؛ زیرا اله و معبود تا مألوه (عابد) شناخته نگردد دانسته نمی‌شود. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۸۱)

مقصود او آن است که ربوبیت و الوهیت امر نسبی و دوطرفه است بین عبد (یا جهان) و ربّ و امر نسبی متوقف بر طرفین است و تا عبد خود (عابد و مألوه) را نشناسد خدا شناخته نخواهد شد. پس با قطع نظر از نفس (یا عالم) که احدالطرفین است نمی‌توان طرف دیگر را شناخت. توضیح دقیق‌تر کلام ابن عربی آن است که: فلاسفه در هر دلیل و برهانی به نامی از نام‌های حق و وصف و اسمی از اوصاف و اسمای او و تعیینی از تعینات او رسیده‌اند. چه برهان نظم چه حدوث یا حرکت یا وجوب و امکان. سرمایه فکری انسان تعیینی از تعینات حق است و در اندیشه و فلسفه سرمایه‌ای که با آن برهان صدیقین واقعی تدوین شود و به ذات بدون تعین از تعینات، یعنی یافتن حقیقت هستی نائل گردد، نیست و این تنها کار شهود و مشاهده است. بنابراین در حیطة علم حضوری و روش عارفان است که دلالت حق بر حق و ذات حق بر عالم معنی می‌آید آن هم به تقریری که در بخش آخر خواهد آمد.

بنابراین اگر دلالت را بر دو نوع بدانیم که در نوع نخست دلیل غیر مدلول است و در نوع دوم دلیل عین مدلول می‌باشد، در عرفان است که دلالت اخیر معنی می‌یابد؛ دلالتی که به گفته ابن عربی کامل‌ترین نوع دلالت است. اما این نحو دلالت جز در پرتو فنای عارف در معروف و به عبارت دقیق‌تر فنای علم عارف در علم معروف میسر نیست. چگونگی این نحوه دلالت در مبحث انواع تقریرات حدیث پی گرفته خواهد شد.

سه. سهل و ممتنع بودن: از دیگر ابعاد معنایی که در عرفان ابن عربی تا حدی پارادوکسیکال (متناقض‌نما) جلوه می‌کند، دشواری و آسانی (سهولت و امتناع) خودشناسی و خداشناسی است. زیرا حدیث از دیدگاه او از طرفی بر فطرت و معرفت سرشته شده در بشر دلالت دارد که با آن هر کس به آسانی خدا را می‌شناسد همان‌طور

که به آسانی خود را نیز شناخته است. او می‌گوید همان‌طور که خودشناسی آسان‌ترین معارف است خداشناسی نیز تا همین حد سهل است تا بدانجا که حتی مشرکان نیز - به‌نص قرآن کریم - به فرمانروایی خداوند بر کل جهان اقرار دارند هر چند ربّ (ارباب متعدد) خود را براساس شناخت خویش یعنی درک جنبه‌های «کثیر» نفس خود و با غفلت از جنبه واحد آن شناخته‌اند و می‌پرستند این خود بعد دیگری از ابعاد حدیث من عرف نفسه عرفه ربه است که حتی مشرکان را نیز در بر می‌گیرد. (ابن عربی، بی‌تا: ۳، ۵۳) ابن عربی براساس قاعده فطرت، خداوند را همان «معروف» نزد همگان می‌داند و در بحث از اولیائی که «آمر بالمعروف» اند می‌گوید: «امر بالمعروف امر بالله است؛ چون هو المعروف الذی لاینکر.» (همان)

از دیگر سو خواهیم دید که در تقریری دیگر از حدیث هم شناخت نفس و هم شناخت حق ممتنع و دشواریاب تلقی گردیده است و این خود بازتاب منطق «هو لا هو» در عرفان مکتب ابن عربی است که خدا را در جمع اضداد و اوصاف متضاد می‌جوید نظیر جمع تنزیه و تشبیه و جمع معروف و منکر بودن.

البته این مطالب در جای خود مورد بررسی قرار گرفته (رحیمیان ۱۳۸۰: ۸۸ و ۹۴-۱۰۲) که می‌توان زبان متناقض‌نما و منطق «هو لا هو»ی وی را به تفاوت مظاهر عالم یا منازل عارفان یا تعبیر متفاوت زبانی منسوب داشت که فعلاً در صدد ایضاح این بحث نیستیم؛ اما اشاره بدین نکته در مسئله مورد بحث لازم می‌نماید که می‌توان سهولت و امتناع معرفت نفس و معرفت ربّ را به ترتیب به دو جنبه ظهور و بطون وجود مرتبط دانست بدین توضیح که با معرفت فرد به نفس خویش به‌عنوان نزدیک‌ترین ظهور حق وی، او حق را به‌عنوان «الظاهر فی المظاهر» می‌شناسد. در عین حال از آنجا که حق در هر چیز سریان دارد به کنه هیچ چیز از جمله کنه نفس خویش نمی‌تواند پی برد؛ چنان که ابن عربی بارها به این بیت تمسک می‌جوید که:

و لست ادرك شيئاً كنه معرفته و كيف ادركه و انتم فيه

چهار. وضع اسباب: از دیگر ابعاد معنایی حدیث در نزد ابن عربی دلالت حدیث بر وضع اسباب (و به رسمیت شناخته شدن آن) است او بارها بر این نکته تأکید دارد که براساس منطق «هو لا هو» رفع اسباب (مفاد توحید افعالی) جز در کنار وضع اسباب قابل قبول نیست. او نفی اسباب بالکل را سوء ادب و رفع ما وضعه الله می‌داند (ابن عربی،

بی‌تا: ۱۰۶) و از جمله موارد استشهاد نقلی این مطلب را حدیث من عرف نفسه عرف ربه می‌داند که برای معرفت الهی سببی در نظر گرفته شده به نام معرفت نفس.

ب) انواع تقریرها در بیان نحوه ارتباط بین معرفت نفس و معرفت رب

ابن عربی حدیث من عرف نفسه عرف ربه را به منزله کلیدی اساسی برای حل پاره‌ای معضلات عرفانی تلقی نموده و خودشناسی را عاملی مهم برای تقریب برخی دقایق معارف الهی و اسماء و صفات حق و تأییس حقایق شهودی و اصطلاحات عرفانی به ذهن مخاطب دانسته است و در این زمینه برداشت‌های گوناگون و تقریرهای متنوعی نیز از آن به دست می‌دهد، تقریرهایی که از سویی از تماثل و حتی عینیت در معرفت حکایت دارد و از سویی دیگر بر امتناع معرفتی دلالت می‌کند. می‌توان تقریرهای متنوع ابن عربی در بعد نظری و معرفتی از حدیث را خلاصه‌وار در این نمودار مشاهده کرد:

الف) تقریر دال بر امتناع معرفتی

ب) تقریرهای دال بر امکان معرفتی از راه:

۱- تضاد و تخالف (بین صفات نفس و رب)

۲- تماثل و تشابه (بین نفس و رب): در ناحیه:

یک. نوع انسان: تشابه در:

جامعیت و استخلاف

صفات: نظیر جمع و حدوث کثرت یا جمع تنزیه و تشبیه

افعال: نظیر نفس رحمانی و خلق حدید

ارتباط دو سویه: افتقار

دو. فرد انسانی (انسان کامل): صورت رحمانی و جامعیت

سه. عین ثابت انسانی

۳- عینیت و وحدت (نفس و رب)

خواهیم دید که ابن عربی در بعد علمی (عرفان عملی) نیز به حدیث مزبور پرداخته و

برداشت‌هایی از آن ارائه می‌دهد.

حال به‌عنوان مقدمه باید گفت: ابن عربی در فص محمدی فصوص الحکم پس از ذکر

حدیث من عرفه نفسه عرف ربه می‌گوید:

می‌توانی از این حدیث امتناع خودشناسی و خداشناسی و عجز از وصول را نتیجه بگیری بدین معنی که حدیث در صدد تعلیق به محال است (چنانکه گویی اگر بتوانی به گذشته بازگردی می‌توانی جدت را ببینی) و می‌توانی آن را دال بر ثبوت معرفت بدانی پس وجه نخست آنست که بدانی همان‌طور که نفس خویش را در کنه حقیقتش نمی‌توانی دانست خداوند را نیز چنان که هست نمی‌توانی شناخت و وجه دوم آنست که او را بشناسی و از آن راه خداوند را نیز بشناسی. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۲۱۵)

در این مرحله ابتدا تقریر دال بر امتناع و عجز و سپس تقریرهای مبتنی بر امکان معرفت مطرح خواهد شد.

۱. تقریر دال بر امتناع و عجز

در این تقریر وصف امتناع راجع به «معلوم» است و عجز راجع به «عالم» بدین معنی که: هم حق متعال به لحاظ ذات نامتناهی‌اش در حیطة و احاطه درک عقلی یا شهود قلبی قرار نمی‌گیرد و هم نفس کوچک‌تر از آن است که ظرف ادراک حق واقع شود، به‌علاوه از دیگر سو به کنه نفس که نزدیک‌ترین موجودات به بشر بلکه خود عین اوست نیز نمی‌توان رسید به تعبیر جندی: «همان‌طور که بشر نمی‌تواند نفس خویش را به تفصیل بشناسد از شناخت تفصیلی پروردگار نیز عاجز است.» (مؤیدالدین جندی، ۱۳۶۱: ۲۸۱)

ابن عربی می‌گوید: «عارفان به خویش از این راه می‌یابند که خدایی هست که غیرمعلوم (ناشناختنی) است پس می‌توان گفت که ترک علامت نیز خود علامتی است.» (ابن عربی، ۱۹۹۹: ۸، ۲۱۶)

این نشان بی‌نشان (در حیطة علم حصولی) در نزد حکیمان به نوعی الهیات سلبی می‌انجامد که ابن عربی گاه به طعنه علم آنها به خداوند را «العلم با سلب» یا «العلم بالسلب» (علم دائرمدار صفات سلبی) توصیف می‌کند و آنها را از درک ایجابی و ثبوتی خداوند عاجز می‌شمرد. (همان، بی‌تا: ۲، ۶۶۱)

وی در موضعی دیگر از فتوحات (همان، ۱۹۸۵: ۸، ۲۱۶) پس از بیان تقریر امتناع به تلازم بین جهل به نفس با جهل به خداوند دو سؤال را در این باب طرح کرده، این‌گونه پاسخ می‌دهد:

۱- بیان این نکته (امتناع معرفت) چه فایده‌ای در بردارد؟ و در پاسخ بدین پرسش می‌گوید: از آنجا که از جمله اهداف معرفت، تمایز نهادن معروف از غیر آن است، بنابراین درمی‌یابیم که خداوند که غیر قابل درک است و از دیگر امور قابل شناخت متمایز است.^۱

۲- سؤال دوم آن است که چگونه بین دو مجهول ممتنع‌التعریف (نفس و رب) می‌توان تمایز نهاد؟ او در پاسخ راه را برای دو تقریر ایجابی از حدیث هموار می‌سازد (که بعداً به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد) محصل جواب او آن است که: اولاً می‌توان گفت خود همین مجهول (نامعلوم) بودن آن دو، شاهد و وجهی برای قول به عینیت آن دو می‌باشد.^۲ ثانیاً تنها فارق این دو مجهول، مسئله «افتقار» است؛ یعنی یکی اولاً و بالذات محتاج دیگری است، بلکه هویتش عین فقر و احتیاج است و دیگری غنی مطلق. به دیگر عبارت یکی از فرط غنا غیرقابل تعریف است و دیگری از غایت فقر و ناچیزی در موضعی دیگر از فتوحات، ابن عربی ویژگی ناشناختنی بودن خداوند را از خصوصیات اسم «العزیز» دانسته؛ زیرا عزت به معنی راه نداشتن غیر به حریم «عزیز» است. چنان‌که منبع که یکی از معانی عزیز است به معنی منع غیر از ورود به ساحت موجود مورد نظر است. (همان، ۳، ۲۴۰) او بر این اساس قاعده «غیر الحق لا يعرف الحق» را مطرح کرده است. اما در تقریر عینیت خواهیم دید که چگونه این قاعده خود راه را برای معرفت حق گشوده است.

ب) تقریرهای دال بر امکان معرفت حق

تقریرهای هشتگانه‌ای که خواهد آمد همه مبتنی بر آن است که مدلول حدیث، ارائه طریقی برای شناخت عمیق‌تر خداوند است. پیش از ورود به تقریرهای مزبور توجه به مقدمه‌ای لازم است: حق مطلق، مطلقاً شناخته ناشدنی است. بر این اساس، تا هنگامی

^۱ . به تعبیر خود او: و الغرض عن المعرفة بالشیء ان یبزه عن غیره فقد میزو تمیز من لا يعرف بکونه لا يعرف عن ما يعرف فحصل المقصود... (همان)

^۲ . خواجه پارسا - شارح فصوص - نیز در شرح خویش می‌گوید: از وجهی معرفت نفس حقیقتاً ممکن نیست؛ زیرا که ادراکات عاجزاند از کنه آن، چرا که حقیقت نفس از جهت وجودی عاید است به حقیقت ذات الهیت و امکان نیست که جز حق کسی حقیقت حق داند. (ص ۵۰۷ - ۵۰۸) جندی نیز در این باب گفته است: همان‌طور که انسان نفس خود را به تفصیل نمی‌شناسد - زیرا او بر صورت پرورگارش و نیز بر صورت عالم کبیر آفریده شد که هر دو نامتناهی است - همان‌طور حق متعال را نیز به تفصیل نخواهد شناخت. (شرح فصوص، ص ۲۸۱)

که به وصف خدا، اله و رب ظهور ننموده راهی به دریافت او نیست. حال سؤال آن است که راه شناختن او در این تعین خویش چگونه است؟ ابن عربی می‌گوید:

راه شناخت حق شناختن خودمان است کوشش در شناخت حق به صورت مطلق بی‌حاصل است ما باید به عمق نفوس خویش بازگشته حق را به صورت جلوه‌هایش ادراک کنیم.

او در تفسیر آیه شریفه، سنبهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم، هر دو عالم کبیر و صغیر را علامت حق و ظهور اسمای الهی می‌داند؛ یعنی نه تنها نفوس ما بلکه همه چیزهای اطراف ما صور گوناگون تجلی حق‌اند از این حیث از میان این اشیای به لحاظ عینی اختلاف گوهری وجود ندارد، اما به لحاظ معرفتی تفاوتی اساسی بین آنها وجود دارد؛ زیرا اشیای پیرامون ما (آیات آفاقی) چیزهایی هستند که ما از خارج به آنها می‌نگریم و نمی‌توانیم به درون آنها نفوذ کنیم و از داخل، فعل تجلی الهی را که در درون آنها ساری است تجربه کنیم، بلکه تنها قادریم که از طریق «خودآگاهی» به درون خود نفوذ یابیم و از داخل، تجلی الهی را تجربه کنیم در این مفهوم است که خودشناسی گام اول برای خداشناسی تواند بود. بدین ترتیب - به تعبیر پرفسور ایزوتسو - نفس انسانی بسان روزنه‌ای به عالم تجلی حق از درون است تا چیزی از سنخ تجلی بتواند تجلی و مبدأ تجلی را به حسب ظرفیت خویش بشناسد. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۶۲)

حال پیش از ورود به شرح و تفصیل تقریرهای مبتنی بر امکان معرفت، در یک جمع‌بندی می‌توان گفت اگر معرفت نفس را گامی برای شناخت ایجابی - نه سلبی یا از راه اقرار به عجز و امتناع - در شناخت حق بدانیم و این امر را «دالت» بنامیم در هر دالت دالی موجود است و مدلولی، حال یا دالت مزبور متفرع بر تخالف بین دال و مدلول است یا بر تماثل بین آن دو و یا عینیت آن دو.

در صورت نخست (تخالف و عدم تماثل بین دال و مدلول) یا این تخالف و تغایر و تغایر بدون لحاظ «ارتباط» بین دال و مدلول مطرح می‌شود که این «تقریر افتقار» خواهد بود.

در صورت دوم (تماثل) یا دال، نوع انسان است و مدلول حق متعال و یا فرد انسان (انسان کامل و یا عین ثابت انسان، در حالت نخست (دال بودن نوع انسان)، یا نوع انسان

به لحاظ جامعیت (مظهریت جمیع اسمای الهی) و صورت رحمان بودن بر حق دلالت دارد، یا به لحاظ صفاتش بر صفات حق و یا به لحاظ افعالش بر افعال حق دال است. در صورت دوم (که دال فرد انسان است نه نوع انسان) نیز انسان کامل یا به لحاظ جامعیت و صورت رحمانی بالفعلش مطرح است یا به لحاظ استخلاف و خلیفه بودنش.^۱

در اینجا به تفصیل به تقریرها و برداشتهای گوناگون از ربط بین دو معرفت (خداشناسی و خداشناس) در بینش عرفانی ابن عربی پرداخته خواهد شد:

الف) تقریر تغایر و عدم تماثل

در این تقریر از باب تعرف‌الاشیا با ضدادها، از راه نقایص موجود در نفس انسان به اوصاف کمالی خداوند پی برده می‌شود. ابن عربی دو تقریر از بحث عدم تماثل را در باب ۳۶۱ فتوحات مطرح می‌کند بدین وجه که در ذیل آیه فَسَأَلْ بِهِ خَيْرًا (فرقان / ۵۹) می‌گوید:

در مورد هر چیزی باید از کسی سؤال کرد که آن را چشیده باشد لهذا از عبد باید در مورد عبودیت سؤال کرد و از حق در مورد ربوبیت پس حدیث من عرف نفسه عرف ربه بر عدم تماثل نیز دلالت دارد؛ زیرا وقتی نفس به معرفت ذوقی خود را شناخت، می‌فهمد که حظّی از الوهیت در اوست پس درمی‌یابد که اگر خداوند مانند او می‌بود او را در طی شناخت خویش بنفسه می‌شناخت. (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۶، ۱۳)

این تقریر را می‌توان تقریر تخالف و تضاد یا به تعبیر جندی «معرفه النقیض» نامید. او این راه را چنین تبیین می‌کند که خداوند همچنان از راه معرفت نفس بدین‌سان شناخته می‌شود که نقایصی که در عبد وجود دارد از او (حق) سلب می‌گردد. (خبری، ۱۳۶۱: ۲۸۱) دومین شیوه تقریر عدم تماثل «تقریر افتقار» است، ابن عربی در ادله فراز پیش‌گفته از فتوحات دومین برداشت خویش از حدیث را بر مبنای عدم تماثل چنین تشریح می‌کند که:

^۱ . ابن عربی در باب ۱۷۷ فتوحات به برخی از راههای مزبور اشاره کرده می‌گوید: «این (ارتباط معرفتی) یا از این‌رواست که تو خلیفه خدا و نایب او در زمین هستی و حق نفس تو را در ذات و صفات به مانند خویش قرار داده یا به جهت افتقار و نیاز وجودی تو و یا از هر دو راه».

فرد با تأمل در نفس خویش به افتقار و نیازمندی خویش پی می‌برد و می‌فهمد که کسی که نیاز نیازمندان به اوست نمی‌تواند مانند او (محتاج و ضعیف) بوده باشد. (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۶، ۱۳)

ب) تقریرهای مبتنی بر تماثل

چنان‌که گذشت تقریرهای مبتنی بر تماثل یا بر اساس تشابه ویژگی‌های نوع انسان با کمالات الهی مطرح شده‌اند و یا بر اساس تناظر خصوصیات انسان کامل با اسما و صفات حق و یا براساس شناخت عین ثابت انسان و راه نخست نیز یا به جهت تماثل تشابه در جامعیت است یا در ناحیه صفات و یا در حیطة افعال.

یک) تقریر جامعیت و استخلاف

سرّ خلیفه‌بودن انسان، جامعیت و ظرفیت او برای مظهریت جمیع اسما و صفات الهی است و طبعاً از حیث مرآتیت او، چه اینکه او آینه تمام نمای حق است.^۱ این ویژگی به‌نحو بالقوه در همه انسان‌ها می‌باشد.

به اعتقاد ابن عربی همین خلق بر صورت الهی می‌تواند توضیح دهند: نسیان نفس بر اثر نسیان الهی باشد که در آیه ۱۹ سوره حشر بدان اشارت رفته: «خلقنا الله علی الصورة

الالهیه فان من نسیاننا الله ان انسانا الله انفسنا.» (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۶، ۳۷۴)

او می‌گوید:

به‌حسب نص قرآن کریم از بین موجودات تنها انسان است که خداوند او را با دو دست خلق کرده و این بدان جهت است که او واجد هر دو عالم صورت و معنی یا مظهر هر دو نوع صفات جمال و جلال است جز انسان هر موجودی مظهر اسمی از اسمای الهی یا تعدادی معدود از اسما و صفات اوست و تنها انسان است که مظهریت جمیع اسمای الهی (مرتبه الوهیت و واحدیت) را حائز است. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۱۴۴ - ۱۵۴)

بنابراین، اصل‌بودن انسان در ناحیه معرفت از آن روست که حق او را بر صورت خویش ساخته و جز بر صورت علمش به او بر او تجلی نمی‌کند. (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۶،

۳۷۴ - ۳۷۵)

^۱ در رساله علوم الحقایق، ص ۷۷ می‌خوانیم: «ان الله خلق آدم علی صورته... و الخلافة الالهیه لایلیق الایهذه الخلیفه فانه خلق علی صورته المستخلف... فمن عرف الانسان عرف الحق لانه یوجد فی احسن صورته علی مثال موجه الاحسن و هذا من قوله (ص) من عرف نفسه عرف ربه.»

ابن عربی حتی در موضعی از فتوحات این تقریر را به تقریر عینیت (که پس از این خواهد آمد) مربوط نموده، می‌نویسد:

اگر به خویش برسی می‌فهمی کیستی آیا او (حق) هستی یا نیستی؟ در اینجا علم صحیح خواهی داشت، چون گاه دلیل، غیر مدلول است و گاه عین مدلول؛ و هیچ دلیلی بر شیء واضح‌تر از خودش بر خویش دلالت نمی‌کند. همانند انسان از آن جهت که صورت رحمان است. (همان، ۶، ۴۶۳)

دو. تقریر تماثل در صفات

به اعتقاد ابن عربی بین ما و حق داد و ستد طرفینی برقرار است: مهم‌ترین چیزی که او از ما کسب می‌کند صفات است (ظهور اسما و صفات) خصوصاً صفاتی (تشبیهی) که عقل بر استحال‌اش دلیل دارد؛ مانند سمع، بصر، دست و علم خارج و مانند آن. و مهم‌ترین چیزی که ما از او اخذ می‌کنیم علم ما به اوست و این بدان معنی است که نفس نمونه‌ای کامل از صفات حق و آینه تمام‌نمای اوست (همان: ۶، ۳۶۲) تا بدانجا که شمه‌ای از جمع بین تنزیه و تشبیه و نیز جمع بین وحدت و کثرت و دیگر نمونه‌های جمع اضداد - به تعبیر ابوسعید خراز - را در خود دارد.

جمع تنزیه و تشبیه

ابن عربی تصریح دارد که یکی از وجوه معانی من عرف نفسه عرف ربه جمع تنزیه و تشبیه است؛ چه آنکه نفس انسان مجمع اوصاف محمود و مذموم است.^۱ (همان: ۶، ۳۶۵ - ۳۶۶)

وی در این باب تمثیل رابطه حق با عالم به رابطه روح با جسم را رسا می‌یابد؛ زیرا همان‌طور که راه شناخت روح (غیرمادی) جسم است، راه شناخت حق نیز عالم و از جمله نفس ماست. ما با تأمل در جسم خود می‌یابیم که آنچه حرکت و سکون ما می‌شود جسم نیست، بلکه امری دیگر است. همچنین است دریافت ما نسبت به پروردگار که همه آنچه در عالم می‌گذرد فعل اوست و همان‌طور که هر چه از ما صادر می‌شود اعم از خیر و شر، محمود یا مذموم منسوب به نفس است همه آنچه در عالم می‌گذرد نیز منسوب به حق است؛ به علاوه همان‌طور که جسم در روح آثاری بر جای

^۱. وی همچنین می‌گوید: «کسی که خدا را بدین‌گونه نشناسد نه علمی به خدا دارد و نه شناختی از جهان و گرنه رسول خدا نمی‌فرمود: من عرف نفسه عرف ربه.»

می‌نهد که معقول است (به عقل درمی‌آید) حق متعال نیز بدین‌سان خود را به صفات امور حادث توصیف کرده است. اما درواقع این صفات حق است که در ما و در عالم - در قالب صفات تشبیهی - ظهور یافته و در هر حال او اصل است و ما فرع. (همان: ۳، ۳۶۵ - ۳۶۶)

او در فص نوحی فصوص نیز پس از بحث در لزوم جمع بین تنزیه و تشبیه در معرفت الهی و یادآوری حدیث من عرف نفسه عرف ربه می‌نویسد:

پس تو نسبت به او مانند جسم و صورت جسمیه‌ای و او برای تو مانند روح تو که تدبیر صورت جسدی با آن است به نحوی که اگر روح از جسم و جسد کنار رود چیزی به نام انسان باقی نمی‌ماند مگر مجازاً با این تفاوت که محال است که حق از صور عالم زایل شده و کنار رود. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۶۹)

جمع وحدت و کثرت

ابن عربی از دیگر وجوه معرفت از راه تماثل در صفات را جمع بین دو جنبه وحدت و کثرت در نفس و در حق متعال می‌داند و می‌نویسد:

راهی که بشر به شناخت احدیت کثرت دارد تشخیص احدیت و کثرت در نفس است؛ زیرا نفس واحدی است که مجمع قوای کثیره و کمالات متکثره است. چنان‌که موجودات همانا انوار ذات الهی آندو کثرتی که در وحدت مندرج است و بدان راجع و بدین جهت رسول خدا(ص) فرمود: من عرف نفسه عرف ربه» (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۵، ۴۲۷)

به اعتقاد او حتی مشرکان نیز که ارباب کثیره می‌پرستیدند به نفس خویش رجوع کردند (همان، ۶، ۱۹۰) لکن رؤیت کثرت، ایشان را از رویت وحدت نهفته، در ورای کثرات باز داشت و از این‌رو دعوت به توحید را بر نتافتند و چنان‌که در قرآن کریم مطرح شده «توحید» بر ایشان گران آمد: «کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه.»

اما «صاحب تحقیق کثرت را در وحدت می‌بیند، همچنان‌که او به مدلول اسمای الهی نیز واقف است و می‌داند که این اسما هر چقدر هم در حکایتشان با هم اختلاف یافته و کثرت یابند باز همه یک عین هستند. پس این کثرتی است معقول در عین واحد... از این‌رو هر کس خود را با این معرفت شناخت پروردگارش را شناخته؛ زیرا

پروردگار او را به صورت خود خلق کرده و بلکه عین حقیقت و هویت او (آن شخص) است». (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۱۲۵)

سه. تقریر تماثل در افعال

افعال انسان به مانند ذات و صفت او، آینه نمایانگر فعل حق است و واسطه در شناخت آن. ابن عربی از این قاعده در شناخت افعال حق نظیر نفس رحمانی - سر قدر - آفرینش مدام و خلق جدید بهره می گیرد که در اینجا به این موارد پرداخته می شود:

نفس رحمانی

نفس رحمانی تجلی عام الهی است که همه چیز حتی نسبت های اسمایی حق را دربرمی گیرد و برای صور موجودات همچون هیولایی قایل است.^۱ ابن عربی هم در بعد شناخت مفهوم نفس رحمانی به ابعاد جسمانی انسان استشهد می جوید و هم در بعد شناخت حقیقت آن، بشر را به نفس خویش ارجاع می دهد. او در فص عیسوی از فصوص در ارتباط با امر اول (جنبه تصویری بحث) می نویسد:

حق، خود را به نفس رحمانی موصوف داشته است و در هر موصوفی که به وصفی خاص متصف می شود، ضروری است که تمام اموری که از لوازم آن وصف اند به دنبال آن بیایند و دانستی که نفس چه چیزی را در شخص تنفس کننده لازم دارد. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۱۴۳) به تفسیر قیصری دو امری که لازمه اتصاف به نفس می باشد رفع کرب (برطرف ساختن اندوه) و ظهور کلمات (مقاطع و مخارج حروف از دهان) می باشد که اشاره به دو وجه تسمیه نفس رحمانی یعنی رفع حاجت اسما برای مظهرطلبی توسط نفس رحمانی و نیز ظهور مظاهر اسما و صفات به توسط آن می باشد. (قیصری، ۱۳۶۳: ۳۳۱)

در همان فص در ارتباط با جنبه دوم بحث (حقیقت نفس رحمانی) می نویسد:

جهان به صورت کسی است که آن را خلق کرده و آن نیست مگر نفس رحمانی (نه ذات حق)... و هر کس بخواهد که نفس رحمانی را بشناسد باید عالم را بشناسد؛ زیرا هر کس خود را شناخت ربّ خود را که در او ظهور کرده خواهد شناخت. یعنی عالم در نفس رحمانی ظاهر شد که خداوند به وسیله آن نفس، اسما الهی را که به واسطه عدم ظهور آثارشان در کرب (اندوه) بودند تسکین بخشید. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۱۴۵)

^۱. برای توضیح بیشتر اصطلاح به رحیمیان، تجلی ظهور در عرفان نظری، ص ۲۷۳ و ۲۲۹ رجوع کنید.

سر قدر

به اعتقاد ابن عربی علم به سر قدر^۱ و سرنوشت که از عمیق‌ترین اسرار الهی است و عبارت است از مقتضیات اعیان ثابت^۲ جز از راه خودشناسی حاصل نمی‌شود. در این معنا، خودشناسی به عالی‌ترین شکل خود تحقق می‌یابد و عارف به عمیق‌ترین لایه وجودی خود که با عالم علم الهی این مهمانی دارد واصل می‌شود؛ شناخت این خود شناخت عین ثابت خویش است که در جریان آن کشف که تنها راه نفوذ به عالم اعیان است، انسان قادر به شناخت ساختار درونی اعیان می‌شود. ابن عربی در این باره می‌نویسد:

کسی که سر قدر را می‌شناسد عالم‌تر از کسی است که آن را تنها به صورت مجمل می‌شناسد زیرا او آنچه را در علم خداست می‌شناسد؛ زیرا همان علمی را به خود دارد که خداوند آن‌گونه علم به او دارد. (از راه عین ثابت) (همان، ۶۰ - ۶۱)

بر این اساس، عین ثابت که امری باطنی است به این دلیل که بخشی از علم الهی است غیر قابل نفوذ است؛ اما شاید بتوان براساس تعبیر برخی محققان گفت در آنجا روزنه‌ای کوچک وجود دارد (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۹۱) که می‌توان به این معمای فهم‌ناشدنی نفوذ یافت این روزنه خودآگاهی (معرفه النفس) انسان است آن هم در حالتی که قدرت روحی انسان به طور غیر عادی به تجربه کشف ارتقا یابد.^۳

خلق جدید

از ویژگی‌های فعل آفرینش در مکتب ابن عربی نوشدن لحظه به لحظه مخلوقات در قالب تجلیات غیر مکرر است که آن را «خلق جدید» یا «آفرینش مدام» می‌نامند. هر لحظه تجلی به صورت بی‌پایان در قالب روند فنا و خلق جدید تکرار می‌شود. بر این اساس ما نمی‌توانیم یک پدیده را در دو لحظه متوالی به یک گونه تجربه کنیم از آنجا که تغییر مستمر مزبور بسیار منظم رخ می‌دهد و از الگوهای معینی تبعیت می‌کند این تحولات بر اکثر مردمان پنهان می‌ماند. در میان موجودات انسان به دلیل موهبت علم کشفی و معرفت خصوصاً معرفت به نفس خویش می‌تواند احساسی حقیقی و زنده نسبت به خلق

^۲ . در مورد سر قدر و تفسیر آن در نزد عارفان به رحیمیان، پیشین ص ۲۰۳ - ۲۰۶ رجوع کنید.

^۳ . در ارتباط با اعیان ثابت به رحیمیان، پیشین، ص ۲۰۴ - ۲۱۱ رجوع کنید.

^۱ . تفصیل این بحث در تقریر عین ثابت خواهد آمد.

جدید داشته باشد او می‌تواند این احساس را هم از برون و هم از درون خود بیابد و این مهم با خودشناسی میسر می‌شود.

ابن عربی روند خلق جدید را در انسان ذیل عنوان ترقی دائم وصف نموده، می‌نویسد:

از عجیب‌ترین امور آن است که او انسان دائماً در ترقی است ولیکن به دلیل لطافت حجاب و نازکی آن و تشابه صورت‌ها، آن را احساس نمی‌کند. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۲۴)

کاشانی در شرح عبارت مزبور چنین می‌نگارد:

پس هر چیزی در هر آن و لحظه در حال ترقی است؛ زیرا پیوسته در حال قبول تجلیات الهیه وجودی است که تا ابد ادامه دارد... انسان گاه به این امر وقوف نمی‌یابد... و گاه به دلیل آنکه اینها تجلیاتی علمی، ذوقی خیالی و یا شهودی هستند از آنها مطلع می‌شود. (کاشانی، بی‌تا: ۱۵۲)

ابن عربی به خصوص بین حق در مرتبه فعل و نفس انسان از جنبه قلب آن از حیث تحول، تقلب و دگرگونی لحظه به لحظه تشابه و تماثل می‌بیند. سخن او در این باره چنین است:

وجه تسمیه قلب همان تطور و دگرگونی آن در بین تجلیات مختلف الهی است و کسی که مراقب قلب خویش باشد درمی‌یابد که این دل در موضعی یگانه قرار ندارد. او می‌فهمد که ریشه این تحولات، تجلیات متواتر الهی است؛ چنان که در حدیث وارد شده که قلب مؤمن بین دو انگشت (جمال و جلال) الهی است. بر این اساس انسان از تحول دائمی در ناحیه قلب خویش به تجلیات مستمر جلالی و جمالی مبدأ پی می‌برد. (ابن عربی، بی‌تا: ۳، ۱۹۸)

چهار. تقریر تماثل در انسان کامل

گونه دوم از تقریرهای تماثل مبتنی بر همانندی حق با انسان کامل، یعنی ساحتی از عالم است که مجمع حقانیت و کمالات ظهوریافته الهی و کامل‌ترین ظهور حق و واسطه بین حق و ممکنات می‌باشد.

عارفان اسلام این ساحت را «حقیقت محمدیه» نام نهاده‌اند.

بر این اساس حق جز در آینه برترین مظهر خویش شناخته نمی‌شود. این شناخت به برترین شناخت ممکن از حق باز می‌گردد؛ یعنی حق با همه اسما و صفاتش.

ابن عربی در بیان انواع صراط از جمله آنها صراط محمد(ص) را نام می‌برد که صراط جامع است و همه اعتقادات را دربرمی‌گیرد، چه اینکه اهل الله گفته‌اند: الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق. اما برخی راه‌ها بهتر به مقصد می‌رسانند از جمله آنها صراط عزت است (صراط العزیر الحمید) او در بیان «صراط العزیر» می‌گوید: برای فهم بهترین راه به سوی خداوند باید توجه داشت که خداوند برترین ثنا را به هنگام خلق آدم بر صورت خویش نثار خویشتن کرد. (فتبارك الله احسن الخالقین) بر این اساس می‌توان گفت مصداق کامل «نفسه» در حدیث «من عرف نفسه عرف ربه»، همان النفس الکامله، یعنی انسان کامل، است که بر صورت رحمان خلق شده و معنای حدیث، آن می‌شود که انسان کامل، دلیل بر خداست و نمونه‌ای کامل از کمالات او را به نمایش می‌گذارد و صفات و افعالش آینه و رقیقه‌ای از صفات و افعال حق است.^۱ در فصوص الحکم نیز پس از بیان تقدم معرفت بر نفس بر معرفت به خداوند و تبیین دو تقریر امتناع و امکان معرفت که گذشت در بیان تقریر امکان می‌گوید:

پس محمد(ص) نخستین دلیل و ادل دلیل به حق است زیرا هر جزء از عالم دلیل بر اصل خویش است. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۲۱۵)

خواجه پارسا در شرح این فراز گوید:

چون هر جزوی از اجزای عالم می‌کند و محمد(ص) خلیفه حق و مظهر اسم الله است سپس وجود وی دلیل بود بر اصل که رب الارباب است. (پارسا، ۱۳۶۶: ۵۰۷ - ۵۰۸)

جندی نیز در شرح فراز مزبور پس از آنکه انسان کامل را از جهتی مانند ذات حق ناشناختنی دانسته و از جهتی دیگر قابل درک، این دلالت انسان کامل بر معرفت الهی را از دو وجه می‌داند: ۱- از حیث دلالت عین بدان جهت که انسان کامل تعیین اول ذاتی حق و حائز برزخیت کبرای الهی است. ۲- از حیث دلالت به صورت، زیرا صورت محمدیه جامع بین صورت الهی و صورت جمعی اسمائی است؛ یعنی احدیت حق در عین کثرت اسمائی در او به تمام معنی جلوه‌گر شد و لذا ادل دلیل علی ربه است.

^۱ . فتوحات، ج ۶، ص ۱۷۱ - ۱۷۲، باب ۳۷۰ در موضعی دیگر می‌گوید: علم انسان کامل (که خلیفه خدا بر زمین است) به نفس خود مقدم بر علم او به پروردگار است: و الخلیفه علی صوره من استخلفه فعلمه ربه من علم بنفسه. همان، ص ۱۰۳، باب ۳۶۹.

(جندی، ۱۳۶۱: ۶۷۳) به علاوه صورت محمدی(ص) به جهت جمع بین معنی (روح) و صورت کامل‌ترین صور می‌باشد. او در نهایت می‌گوید هر کدام از دو دلالت مزبور خود دو نوع است:

۱- از حیث کمالات و صفات ثبوتی مانند قدرت و علم

۲- از حیث کمالات سلبی و نسبی مانند غنی و اطلاق.

نکته مهمی که ابن‌عربی بدان اشاره می‌کند ارتباط انسان کامل با افراد انسانی و به عبارت دیگر انسان فردی با انسان نوعی است که ثمر این بحث در معرفت نفس و معرفت خداوند وضوح می‌یابد. او می‌گوید: انسان کامل عین نفس هر انسانی می‌باشد و هر فرد با او رابطه این‌همانی دارد و بسان رقیقه‌ای از آن حقیقت است. مؤید این معنی را می‌توان آیه شریفه النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم (احزاب / ۶) دانست که انسان کامل حتی از نفس مؤمنان به ایشان نزدیک‌تر است (همان‌طور که خداوند از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است) تو گویی اساساً نفس همه مؤمنان است. بر این اساس، انسان کامل هم عین نفس هر انسان است و هم نماینده و خلیفه و صورت نامۀ الهی است. (ابن‌عربی، ۱۹۹۹: ۶، ۱۷۲) بر این اساس هر فرد که نفس خود را بشناسد تعینی از تعینات انسان کامل را شناخته و اگر موفق به شناخت انسان کامل در حد اعلی شود او به منتهی درجه‌ای که یک ممکن می‌تواند از خداوند شناخت داشته باشد رسیده است. بدین جهت است که انسان کامل خود می‌گوید: الهی ما عرفناك حق معرفتك. اگر کلمه «حق» در این مناجات به رفع خوانده شود نه به نصب. نتیجه آنکه این تقریر را به دو وجه می‌توان بیان نمود: ۱- هر گاه انسان کامل خود را بشناسد معرفته الله در بالاترین حد ممکن تحقق پیدا کرده است. ۲- هر کس که انسان کامل را در هر رتبه‌ای از مراتب وجودی‌اش بشناسد خداوند را به همان وجه شناخته و این معرفت کامل‌تر از زمانی است که او حتی نفس خویش را شناخته باشد.

پنج. تقریر معرفت عین ثابت

از مباحث منحصر به فرد ابن‌عربی در باب رابطه خودآگاهی و خداآگاهی تحلیل نحوه وصول از معرفت عین ثابت نفس انسان به معرفت حق است (چنانکه اجمال آن در مبحث سر قدر گذشت). اگر علم به نفس به علم به ربّ می‌انجامد و شهود نفس (با عین الیقین) به شهود ربّ ختم می‌گردد، فنای نفس در ربّ نیز همراه با بازگشت به اصل ازلی خویش است؛ یعنی مقامی که در آن نفس عارف از ازل در نزد پروردگارش حضور

داشته است.^۱ بدین وجه بحث شناخت نفس به معرفت عین ثابت بازمی‌گردد و آن شناخت نیز جز در پرتو فنا حاصل نمی‌گردد. توضیح آنکه: اگر خودآگاهی مستلزم بازگشت به خویش و تذکر به خود واقعی است، باید دید کدام خود و کدام مرتبه انسان مرجع بازگشت عارف است؟ (قونوی، ۱۳۶۲: ۷۹ - ۸۶)

به دیگر عبارت هویت واقعی هر فرد - بلکه هر چیز - که مرجع نهایی اوست چیست؟ به اعتقاد ابن عربی و تابعان او نظیر قونوی، حقیقت هر چیز عبارت است از وجود او در عالم علم الهی که همان عالم اعیان ثابت است. (قونوی، ۱۳۶۲: ۷۹ - ۸۶) بر این اساس کنه انسان با عالم علم الهی متحد است و خودشناسی در ساحت اعیان ثابت همان شناخت خداوند در عالم صفات و اسما - یعنی عالم الوهیت و واحدیت - است. ابن عربی در فص ابراهیمی این مرحله را از والاترین مراحل معرفت نفس و از عمیق‌ترین معانی حدیث من عرف نفسه عرف رب می‌داند او از مرحله‌ای^۲ از خودشناسی نام می‌برد که در آن نه تنها هر فرد خود واقعی خویش را در خدا می‌یابد، بلکه حقیقت دیگران را نیز در حق یافته و به تعارف (شناخت طرفینی) بین نفوس و اصل به این مرتبه می‌انجامد. عبارت او چنین است:

پس از این مرحله (مرحله دوم و دلالت ذات حق بر خویش) کشفی دیگر فرا می‌رسد که در آن صورت‌های ما در او (حق) پیدا می‌شود. پس برخی از ما بر بعضی دیگر ظهور یافته و همدیگر را می‌شناسد و بعضی از برخی دیگر متمایز می‌شوند (با این معرفت که بعضی درمی‌یابند که همین معرفت ما به یکدیگر نیز در حق (عالم الوهیت و علم الهی) واقع شده و برخی نیز بدین امر جاهل می‌مانند.^۳

۳- تقریر عینیت

تقریری از حدیث که با مرام وحدت وجودی ابن عربی قرابت چشمگیر دارد، تقریر عینیت است. براساس این تقریر آنچه در حدیث آمده به عنوان دلالت و حکایت بین دو امر که

^۱ . ابن عربی از وضع فعلی بشر با تعبیر غربت یاد می‌کند و سخت‌ترین موطن فراق را فراق وطن قدیم (عدم قدیم) دانسته و می‌گوید کسی که موطنش عدم قدیم است غربتش همان وجود (وجود اضافی او) است. (ر. ک: فتوحات (طبع مصر)، ج ۲، ص ۳۷۰)

^۲ . وی سه مرحله در توضیح حدیث را چنین مطرح می‌کند: ۱- رسیدن از خود به خداوند ۲- دلالت از خداوند به خود.

^۳ . یافتن حقیقت خویش در متن علم الهی و حضرت و احدیت او. آنچه در متن آمده توضیح مرحله سوم است.

یکی دال باشد و دیگری مدلول مطرح نیست؛ بلکه تذکر این نکته است که در جریان شناخت، نفس شناسا چیزی جز متعلق شناسایی نیست. به عبارت دیگر، نفس همان حق (مقید به تعین من) است. و آنچه در روند خودشناسی منکشف می‌شود آن است که تعین «من» و «نفس» حجابی بر چهره حق مطلق است. به دیگر عبارت، خودشناسی به عارف می‌فهماند که طالب جز مطلوب (در تعینی خاص) نبوده است. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۸۲، ۱)

ابن عربی در کتاب المعرفه پس از ذکر حدیث مورد بحث، از قول بعضی اهل معرفت می‌نویسد:^۱ «سفر الطالبین ال الظفر بنفوسهم» (منتهای) سیر اهل طلب دستیابی به خویشتن آنهاست. واضح است که این معنا حاصل اعتقاد به وحدت وجود است. او در موضعی از فتوحات اقتضای اسم «العزیز» حق متعال را این می‌داند که «غیر حق، حق را نشناسد» زیرا از معانی عزیز، منیع یا ممنوع از دسترس اغیار بودن است و بدین جهت است که در معارف و متون و احادیث «معرفه الله بالله» مطرح شده است. (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۳، ۴۴۹)

برداشت ابن عربی از حدیث در ارتباط با عینیت عارف و معروف بر مبنای اصل وحدت وجود یا در دو مرتبه واقع می‌شود:

الف) گاه حدیث را ارشاد به وحدت وجود حق به‌عنوان حکمی عام در سراسر هستی و وهمی بودن وجود دیگران یا عدمی بودن آن می‌داند.

ب) گاه معنای حدیث را تفهیم این نکته می‌داند که معرفت حقیقی از آن عارفی است که به مرتبه قرب نوافل رسیده و حق، همه قوای او گشته و خود آن عارف در میان نباشد.

۱. در ارتباط با تقریر نخست ابن عربی در کتاب المعرفه در ذیل بحث معرفت مراتب گوید:^۲ من لم يعرف المراتب لم يعرف الخلق فان الخلق و هم عدم فی وجود الحق قال سیدنا محمد(ص): من عرف نفسه عرف ربه.

وی در اینجا مفاد حدیث را وهمی بودن خلق (اعم از آفاق و انفس) و اضمحلال آن در وجود حق می‌داند و بر این اساس معنای حدیث آن است که: هر کس بی‌هویتی یا

^۳. این حقیقت در برخی اشعار مولانا به دقت و ظرافت طرح شده است از جمله در غزلیات شمس چنین می‌سراید:

همه با ماست چه با ما که خود ماییم سرتاسر مثل گشتست در عالم که جوینده است
معنی بیت آنست که جوینده خود یابنده و یافته شده است نه آنکه عاقبت جوینده غیر خود را بیابد.
^۱. کتاب المعرفه، مسئله ۲۷۸.

وهمی و اعتباری بودن هستی خود را دریافت به اصالت، تحقق و واقعی بودن حق پی می‌برد.

او در باب ۱۹۸ فتوحات (ابواب النقل فی الانفاس) نام این دریافت معرفتی را «انتقال حکم» می‌نهد و می‌گوید: «قال رسول الله (ص) من عرف نفسه عرف ربه و ذلك بنقل الحكم الذى كان لنفسه الى ربه لما علم انه ما في الوجود الا الله». (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۴، ۱۴۸)

یعنی ربط بین دو معرفت مرادف و مقارن با دریافت وحدت وجود است؛ چون مفاد حدیث آن است که اگر بدانی که تو کیستی خواهی دانست که او کیست؛ زیرا درواقع تو اویی «هو انت».

در باب ۳۲۷ فتوحات نیز پس از تقسیم توحید به توحید اهل نظر و توحید اهل الله و بیان اینکه اهل نظر در عین پذیرفتن دو وجود برای حق و خلق در نهایت به توحید افعالی قائل می‌شوند، می‌گوید: اهل الله با استناد به شهودشان هم به توحید افعالی قائل اند هم به توحید وجودی؛ «و من اهل الله من يرى ذلك (التوحيد الاعمالی) لكن لا يرى في الوجود الا الله و احكام اعيان الممكنات في عين وجوده و هذا هو النظر التام الذ لا ينال بالفكر و لكن ينال بالشهود». (همان: ۵، ۶۵)

او می‌افزاید: شهودی که در اینجا مطرح است شهود حاصل از خودیابی در والاترین سطح است و آن همان فرموده رسول الله (ص) است که من عرف نفسه عرف ربه سپس حدیث را چنین شرح می‌کند که:

فمن عرف نفسه انه لم تزل عينه في امكانها عرف ربه بانه الموجود في الوجود و من عرف ان التغيرات الظاهره في الوجود هي احكام استعدادات الممكنات عرف ربه بانه عين مظهرها. (همان) هر کس نفس خویش را چنان شناخت که در عین ممکن بودنش عین پروردگار است درواقع پروردگارش را چنان شناخته که تنها موجود در دار هستی است و هر که دگرگونی‌های پدیدار در وجود را چنان شناخت که چیزی جز احکام و لوازم استعداد ممکنات (اعیان ثابت) نیستند خدایش را بدین عنوان که عین مظاهر خویش است شناخته (دریافته که خداوند ظاهر در مظاهر است).

این تفسیر از وحدت وجود که حق عین مظاهر خویش است مبتنی بر قاعده اتحاد ظاهر و مظهر می‌باشد.^۱ دریافت این «احدیت کثرات متغیره» نیز کار قلب است که ادراکش با تحول و تقلب توأم می‌باشد نه کار عقل که عقال و ثبات است و محدودیت. وی در فصوص در توضیح این معنا می‌گوید:

حق در نزد عارف، معرفی است که قابل انکار نیست آنها که معروف (خداوند) را در دنیا می‌شناسند او را در آخرت نیز می‌شناسند. از این رو خداوند فرمود: «لن کان له قلب» برای آن کس که دل دارد. این چنین فردی با متقلب (متحول) شدن حق در شکل‌های مختلف آشناست. چنین کس نفس خویش را از راه نفس خود شناخته و نفس او نیز غیر از هویت حق نیست؛ چه آنکه هیچ چیز از کائنات و عالم هستی غیر از حق نبوده بلکه عین هویت اوست. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۲۲)

پس عارف حقیقی که شناسای قلب خویش است با چشم درون تحولات دائمی حق در قلب خویش را می‌بیند، بلکه درمی‌یابد که قلب او چیزی جز تجلی (تجلیات) حق و جز هویت حق نیست.

به تعبیر برخی محققان: «قلب او در واقع تنها چیزی است که وی می‌تواند آن را و ساختار باطنی آن را از نزدیک‌ترین موضع بشناسد، لیکن او به خوبی آگاه است که همه اشیای دیگر نیز باید ساختار قلب او را داشته باشند. بنابراین کسی که قلب خود را از درون بشناسد حق را می‌شناسد که در هر لحظه در صورت‌های ممکن در حال تقلب است. طبقه‌ای که این نوع عارف بدان تعلق دارد بالاترین درجه در سطح انسانی را تشکیل می‌دهد.» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۷۲)

در مورد اینکه آیا این معرفت همان وحدت وجود است یا صرفاً وحدت شهود، ابن عربی در موضعی از فتوحات هر دو را توأمأ مأخوذ از حدیث می‌داند:

«لیس قلب الوجود غیر وجودی و کذا فی الشهود غیر شهودی
فان القلب و المهیمن قلبی و هو من مکان جبل الوریث
... انما یفرض السجود علی من قال فی الحق انه من وجودی

یرید قوله من عرف نفسه عرف ربه» (ابن عربی، بی تا: ۷، ۲۱۰ - ۲۱۱)

قیصری بر مبنای تعالیم ابن عربی اتحاد حق با مظهرش (جهان یا نفس) را از آیه شریفه «ستریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی تبین لهم انه الحق» چنین استنتاج می‌کند:

^۱. در ارتباط با قاعده مزبور و ابعاد لوازم آن به: رحیمیان، پیشین، ص ۱۱۰ - ۱۳۳ - ۱۵۲ رجوع کنید.

از آنجا که هم عالم و هم نفس انسان مظهر حق است پس آن که عارف نفس خویش است عارف پروردگار نیز هست و معنای عبارت اخیر آیه شریفه آن است که:
(قیصری، ۱۳۶۳: ۱۳۴)

برای ناظران و تأمل‌کنندگان در آفاق و انفس واضح می‌شود که جز حق نیست که در آفاق و انفس جلوه‌نمایی کرده و هویت آنها را تشکیل می‌دهد. و این معنایی عمیق برای حدیث است که حتی معرفت آفاقی را نیز دربرمی‌گیرد. و در اینجاست که به تعبیر ابن عربی شفعیّت (دوگانگی) دلیل و مدلول برمی‌خیزد و آنچه او «علم الوراثة» (حاصل از ارث انبیاء) می‌نامد ظهور می‌یابد.^۱ اما مشکلی که هنوز در اینجا باقی است آن است که چگونگی دوگانگی موجود در شناسایی و علم (دوگانگی عالم - معلوم) با توجه به وحدت وجود قابل حل است؛ زیرا همین تعبیر که عارف «وحدت وجود» و انحصار وجود در حق را می‌یابد خود مشعر به نوعی دوگانگی است. اینجاست که جنبه دیگر بحث معرفت نفس یعنی بُعد عملی آن و اینکه چگونه و طی چه فرآیندی خودآگاهی بشر به خداآگاهی و وحدت وجود محض می‌انجامد؟ مطرح می‌گردد.

ارتباط عملی معرفت نفس و معرفت ربّ (فنا)

مشکلی که در انتهای بحث قبل مطرح شد با سؤال دیگری پیوند می‌یابد به نحوی که پاسخ هر دو، امری است واحد. سؤال دیگر در اینجا آن است که چگونه آنچه که شباهت‌پذیر است (بشر) عملاً به آنچه که لیس کمثله شیء است معرفت یابد؟ جواب ابن عربی آن است که از راه فنا و نیستی که خود متضمن وصول و شناخت باطن نفس است، یعنی ساحت بی‌نام و بی‌تعیّن. این نفی خویش در ساحت فعل، صفات و ذات (فنا فی افعالی، صفاتی و ذاتی) ورود به ساحت ربوبی و معرفت او را میسر می‌سازد و این تخلی از خویش زمینه‌ساز تجلی حق و تحلی به بقا و قرب نوافل و پس از آن قرب فرائض است (در مرتبه الوهیت) و این فنا همان اسقاط الاضافات است؛ چرا که با مطلق، تنها از راه طرد قیود می‌توان ارتباط یافت و برخلاف راه فلاسفه که از سنخ افزودن (صور علمی) است شرط معرفت حق نزد عارفان کاستن و اسقاط است.

^۱ . او این معنا را در قالب ابیاتی در باب ۳۸۰ فتوحات (ج ۷، ص ۳۰۱) چنین آورده است:
فما ثم الا الله لاشيء غيره
قد انتجه العلم الذي قاله لنا
اعني قول (ص) من عرف نفسه عرف ربه
و مائم الا اتانان و الله ثالث
فان لعلمي بالحقیقه وارث
فقدم معرفه الانسان لنفسه لانه عين الدليل.

باید به یاد داشت که این فنا، فنای از ساحت ظاهری نفس است نه ساحت باطنی آن (که امری فوق نفس و بی‌اسم و رسم است) زیرا چنان‌که گذشت از دید عارفان آن ساحت باطنی عینیت و هوویت با حق متعال دارد.^۱

واضح است که در اینجا حتی قرب به حق مطرح نیست، بلکه سخن از وحدت حق است، چنان وحدتی که در آن حتی اثری از سالک (و خود یا نفس او) در میان نیست بدین جهت است که عارفان فنای از فنا را کمال فنا دانسته‌اند. در واقع در این مقام خداست که خود را می‌شناساند و به یگانگی خود گواهی می‌دهد.

آن مقام که در او فنا حاصل شده نیز در اینجا نه ذات حق، بلکه مرتبه الوهیت و ربوبیت (و اسما و صفات) اوست و بدین جهت در حدیث نیز متعلق معرفت «رب» (ربه در عبارت عرف ربه) دانسته شده چه اینکه به اعتقاد ابن عربی لکل عبد (عین)، اسم هو ربه.

این مشکل در پرتو توضیح مقام فنا و بقا قابل رفع است؛ زیرا درجات نهایی ولایت یعنی مقام بقای بعد الفنا و قرب نوافل، شاهد و مشهود یکی شده و دیگر «عارف» نمی‌تواند «خدا» را یگانه هستی بداند یا او را به تنها موجود خطاب کند؛ چون همین دانستن یا خطاب، نوعی اثبات دوگانگی است و به تعبیر مولانا «این دلیل هستی و هستی خطاست».

بر این اساس فقط خداست که می‌تواند پس از زوال کلی تعینات مظاهر کوس «لن الملك الیوم لله الواحد القهار» (غافر / ۱۶) بزند و اوست که عارف و معروف و معرفت است همان‌طور که اوست که ذکر و ذاکر و مذکور است. بنابراین علم خاص خداست و هر گونه علمی به حق در ذیل علم او به خویش معنی می‌یابد و فهم این مقام را که برای ما غیر عارفان نامحتمل می‌نماید تنها در پرتو توضیحات و بیانات خود عارفان می‌توان جست. از آن جمله در بیان خواجه عبدالله انصاری در واپسین ابیات مذکور در کتاب منازل السائرین:

ماوحد الواحد من واحد	اذا کل من وحده جاحد
توحیده ایاه توحیده	و نعت من ینعته لاحد

^۱ . از همین تفاوت در ساحت ظاهری و باطنی نفس می‌توان وجه جمع بین سفارش به لزوم خودآگاهی از سوی و توصیه به ترک خود و خودآگاهی از سوی دیگر را دریافت؛ زیرا در واقع طرد و ترک خود ظاهری مقدمه وصول به خود واقعی و معرفت آن است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، ۱۴۰۳، تهران، دفتر نشر الكتاب.
۲. ابن عربی، محی الدین، الجلاله، ۱۹۴۸، حیدرآباد دکن، دائره المعارف العامانیه.
۳. ابن عربی، محی الدین، الصفات الالهیه، ۱۳۸۰، شیراز، کوشامهر.
۴. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، (طبع مصر) بی تا، بیروت (افست)، دارصادر.
۵. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، (تحقیق عثمان یحیی) ۱۹۸۵، مصر، هیئته المصریه العالمه للکتاب.
۶. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، (تحقیق احمد شمس الدین)، ۱۹۹۹، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. ابن عربی، محی الدین، علوم الحقایق، ۱۳۸۰، شیراز، کوشامهر.
۸. ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، (تصحیح ابوالعلاء عقیفی)، ۱۳۶۶، تهران، انتشارات الزهراء.
۹. ابن عربی، محی الدین، المنع من الجدل، ۱۳۸۰، شیراز، کوشامهر.
۱۰. ابن عربی، محی الدین، مواقع النجوم، ۱۳۲۵، مصر، مطبعه مصطفى البابی.
۱۱. ابن عربی، محی الدین، نسخه الحق، ۱۳۸۰، شیراز، کوشامهر.
۱۲. انصاری، عبدالله، منازل السائرین، (تصحیح فرهادی)، ۱۳۶۱، تهران، انتشارات مولی.
۱۳. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ۱۳۷۸، تهران، انتشارات روزنه.
۱۴. بلخی رومی، جلال الدین محمد، غزلیات شمس تبریزی، ۱۳۶۰، تهران، انتشارات جاویدان.
۱۵. پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، ۱۳۶۶، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، ۱۳۶۱، مشهد، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد.
۱۷. رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، ۱۳۷۶، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. رحیمیان، سعید، چهارده رساله عرفانی، ۱۳۸۰، شیراز، انتشارات کوشامهر.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمتألهین)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۱۳۸۶ هـ المکتبه المصطفویه، قم.
۲۰. عقیفی، ابوالعلاء، تعلیقات علی فصوص الحکم، ۱۳۶۶، تهران، انتشارات الزهراء.
۲۱. غراب، محمود، الانسان الكامل من کلام الشیخ الاکبر، ۱۴۰۹، دمشق، مطبعه زید بن ثابت.
۲۲. قونوی، صدرالدین، النصوص، ۱۳۶۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

٢٣. قیصری، شرف‌الدین داوود، شرح فصوص الحکم، ١٣٦٣، قم، انتشارات بیدار.
٢٤. کاشانی، عزالدین محمود، شرح فصوص الحکم، بی‌تا، قم، انتشارات بیدار.
25. Chittic, Wiliam. C. *sufi. Path of knowledge*, 1989, New York.