

بازخوانی حدیث معرفت نفس بر اساس قرائت عینیت در عرفان ابن عربی

حسن مهدی پور^۱

محمد امین زارع^۲

زهرا عبدالحمیدی^۳

چکیده: حدیث معرفت نفس «من عرف نفسه عرف ربه» در آثار ابن عربی دارای بیشترین تواتر میان احادیثی است که مورد استشهاد اوست. در میان قرائت‌های متنوعی که وی از حدیث مذکور دارد قرائت عینیت نفس و رب قابل تأمل است. عینیت مورد نظر وی مربوط به حقیقت انسان است که در ساحت صقع ربوبی معنای خود را باز می‌یابد. این نوشتار با بررسی امکان چنین مسئله‌ای، به تبیین عینیت نفس انسان با ربوبیت، از مجرای غیب الغیوب، احدیت و واحدیت پرداخته است. بنابراین، تحلیلی است برای توجیه اینکه چگونه از نظر ابن عربی قرائت عینیت از حدیث معرفت نفس امکان پذیر است. مباحث مربوط این موضوع در مواضع پراکنده‌ای از آثار وی مطرح شده است. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که مجموعه این مباحث در آموزه‌های شیخ اکبر در قالب یک سیر سازوار، قابل صورت‌بندی است.

کلید واژه‌ها: حدیث معرفت نفس، صقع ربوبی، ذات غیب الغیوب، احدیت و واحدیت، کون جامع

۱. استادیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، گروه عرفان اسلامی

Email: logos_57@hotmail.com

۲. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی (نویسنده مسئول)

Email: aminzare53@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

Email: z.abdolmohamadi89@gmail.com

مقدمه

«کون جامع» تعبیری است که ابن عربی در نخستین فصّ از *فصوص الحکم* در مورد انسان به کار برده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۸). این تعبیر در اصطلاحات عرفای مسلمان به عنوان یکی از «حضرات خمس» در خصوص هستی انسان مطرح است.

کون جامع حکایت از موقعیتی ویژه برای انسان در میان سایر موجودات دارد. جامعیت مستفاد از آن از یک سو به در هم تنیده شدن آدم و عالم مربوط است و از سوی دیگر بیانگر ارتباط انسان با مرتبه‌ای فراتر از عوالم خلقی - یعنی صقع ربوبی هستی - است. جنبه نخست، یعنی تناسب انسان و عوالم خلقی یا به تعبیر دیگر آدم و عالم، مرهون این واقعیت است که هر دو حقیقت، تجلیات خداوند هستند و به عبارتی هم عالم و هم انسان، آینه، مجلی و آیه حق هستند. بنابر خاصیت آینه بودن و اصل «کلّ شیء فیه کلّ شیء» (ابن عربی، ۱۴۲۵: ۶۹)، هر یک از عالم و آدم یکدیگر را جلوه می‌دهند. عالم عبارت از انسان کبیر است و انسان، عالم صغیر است (ابن عربی، بی تا، ۲: ۱۵۰).

تا این مرحله سخن از عوالم خلقی است؛ علاوه بر این، تناسب مذکور در مورد صقع ربوبی یعنی ذات غیب الغیوب و تعینات اول و ثانی نیز مطرح است. در این مورد، جنبه حقی انسان است که با صقع ربوبی مرتبط است، در حالی که هیچ موجودی چنین خاصیتی ندارد؛ چرا که نه خدا عبودیت را می‌پذیرد و نه عالم، الوهیت را؛ یعنی عالم در کلّ عبد است. اما انسان دو نسبت کامل دارد؛ نسبتی که با آن به حضرت الهی راه می‌یابد و نسبت دیگر که با آن وارد حضرت کیانی می‌شود. به همین سبب از جهت آنکه مکلف است عبد است و از جهت آنکه خلیفه است و بر صورت الهی خلق شده، ربّ است. بنابراین انسان برزخ میان عالم و حق و فاصل میان حضرت الهی و حضرت کونی است (ابن عربی، ۱۳۳۶، ۲۲-۲۱). حقیقت انسان تمام حقایق را در خود جمع کرده و در میان موجودات تنها او است که در عین اینکه از اکوان (ماسوی الله) است می‌تواند تمام حضرات را در خود جمع کند و جامع جهات حقی و خلقی باشد. یعنی این حقیقت، جامع تمام اکوان و در عین حال جامع فوق اکوان، یعنی عالم إله است.

ابن عربی اغلب در بیان جنبه حقی انسان به حدیث مشهور «من عرف نفسه عرف ربه» استناد می‌کند، چنان که فقط در فتوحات مکیه، بیش از پنجاه بار به‌طور مستقیم، این حدیث را ذکر کرده است. رویکردهای متنوع او در تفسیر این حدیث قابل تأمل است، به‌طور نمونه تنها در *فصوص الحکم*، برای تبیین رابطه دو سویه نفس و رب هفت وجه مطرح کرده است. وی در مورد شناخت نفس و رب گاهی به امتناع معرفت و گاهی نیز به امکان معرفت با وجوه گوناگون قائل می‌شود.

چنانچه معرفت نفس را دال بر شناخت خداوند بدانیم، در یک حصر عقلی، این دلالت یا بر تخالف بین دال و مدلول یا تماثل و یا عینیت آن دو متفرع است. ابن عربی تمامی این موارد را با تقریرات متعدد که به ده تقریر می‌رسد (رحیمیان، ۱۳۹۱: ۳۷) تبیین کرده است. وی برای صورت نخست، یعنی تخالف نفس و رب، از قرائت افتقار استفاده می‌کند که نفس را عین فقر دانسته و به تخالف حداکثری قائل است^۱ (ابن عربی، بی تا، ۲: ۲۹۹-۲۹۸).

برای صورت دوم (تماثل)، دال را از دو جهت مختلف می‌نگرد: نوع انسانی و فرد انسان؛ در حالت نخست، نوع انسان به لحاظ جامعیت، بر حق دلالت دارد که می‌توان از آن با عنوان تقریر «مظهریت جمیع أسماء الهی» نام برد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۴۴)؛ یا می‌توان گفت که نوع انسان به لحاظ صفاتش بر صفات حق دلالت می‌کند چنان که نوع انسان نمونه‌ای از جمع بین تنزیه و تشبیه (ابن عربی، بی تا، ۳: ۱۳۲) و نیز جمع بین وحدت و کثرت را در خود دارد (همان، ۴: ۵۵). در حالت دوم که دال فرد انسان است نه نوع انسانی، معرفت خدا را مدلول معرفت انسان کامل می‌داند، به اعتقاد وی حضرت محمد (ص) ادل دلیل به حق است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۵).

علاوه بر قرائت‌های مذکور و صورت‌های گوناگون آن‌ها، که با تقریرات دیگر در آثار ابن عربی به چشم می‌خورد در برخی مواضع، سخن از قرائت دیگری است که در آن، بحث دلالت در میان نیست بلکه در جریان این شناخت، نفس شناسا چیزی جز متعلق شناسایی نیست. به عبارت دیگر نفس همان حق (مقید به تعین من) است و آنچه در فرایند این خودشناسی منکشف می‌شود آن است که تعین «من» و «نفس» حجابی بر چهره حق مطلق است (همان: ۸۳-۸۲). از این قرائت می‌توان با عنوان قرائت عینیت نام برد.

البته در نگاه ابن عربی هر موجودی اعم از انسان و غیر انسان جلوه‌ای از حق و به اصطلاح حق مقید هستند، لذا در بررسی مفردات این حدیث با استناد به اینکه «من» موصول عام است بیان می‌کند که هر موجودی مدرک است و خدا را بر اساس ظرفیت وجودی خود درک می‌کند. از طرفی نیز وجه افزودن ضمیر «ه» به کلمه رب را چنین بیان می‌کند که هر فرد یا هر مدرک به حسب مظهریت أسماء الهی راه مخصوص به خود را به شناخت رب دارد و هر کس رب خاص خویش را شناخته و می‌پرستد (ابن عربی، بی تا، ۳: ۳۸۵).

با ذکر برخی مبانی انسان شناختی و هستی شناختی اندیشه ابن عربی می‌توان به تحلیل و توجیه قرائت عینیت پرداخت. البته این قرائت، قابلیت تقریرات مختلف دارد. پژوهش حاضر در مقام تبیین تقریری خاص از این قرائت نیست، بلکه تأکید و تمرکز اصلی آن تئویر ماهیت هستی شناختی وحدت نفس و رب بوده و علاوه بر این جنبه (وجودی)، به تبیین جنبه شهودی مسئله

نیز پرداخته خواهد شد.

لازم به ذکر است که مراد از عینیت را باید در پرتو نگاه وحدت وجودی و به اصطلاح ابن عربی «توحید أهل الله» منظور داشت تا شائبه دوئیت قائل شدن و مقایسه خلق و حق از میان برود. بنابراین، از نظر ابن عربی این حدیث و قرائت عینیت، خود راهنمای انسان به وحدت وجود حق است که حکمی عام در سراسر هستی است و طبق آن وجود دیگری وهمی و عدمی است. موجودات که هر یک به قدر خود مدرک رب خویشند چیزی جز مراتب ظهور حق نیستند: «من لم يعرف المراتب لم يعرف الخلق فإن الخلق وهم عدم فی وجود الحق. قال سیدنا محمد (ص) «من عرف نفسه عرف ربه»» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۱۸۱).

پیشینه بحث

با توجه به اینکه حدیث مذکور، موضوع بسیاری از پژوهشها بوده است، لازم است به پیشینه بحث اشاره شود تا تفاوت نوشتار حاضر با آثار پیشین معلوم شود. در این زمینه به سه مورد از مهم‌ترین آثار موجود با عناوین و مضامین نزدیک به نوشتار حاضر اشاره می‌شود که به طور خاص، به لحاظ کوشش درخور نویسندگان، راه گشای پژوهش حاضر و به‌سان مقدمات ضروری و مفید برای آشنایی با بحث بوده‌اند:

۱- طباطبایی، فاطمه؛ حسینی فر، رضا. (پاییز و زمستان ۱۳۸۸)، «نگاهی نو به حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه»»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۱.

این مقاله با اشاره به اختلافات موجود در فهم حدیث شریف، در پی به دست دادن شیوه‌ای ضابطه مند برای فهم آن بوده است و روش عرفانی برای فهم آن را کامل‌تر از روش کلامی و فلسفی دانسته است. در مجموع، این نوشتار با بیان و بررسی معانی مختلف معرفت و رابطه نفس و رب اشاره‌ای به کیفیت تلازم میان معرفت نفس و معرفت رب داشته و رسالت اصلی آن گزارش حالت‌های قابل تصور در تقسیم‌بندی‌های مختلف از آراء موجود در باب ارتباط معرفت نفس با معرفت رب بوده است. روش این نوشتار در بررسی امکان‌های مختلف از جمله امتناع یا امکان معرفت نفس جامع روش منطقی و استدلالی و استناد به منابع نقلی از جمله قرآن کریم و روایات معتبر بوده است. در نهایت، نویسندگان قول به امتناع معرفت رب از راه معرفت نفس را رد کرده‌اند (طباطبایی، فاطمه؛ حسینی فر، رضا، ۱۳۸۸: ۲۹-۲۸). حال آن که تدقق در آثار ابن عربی خلاف این مدعاست. چنان که در مقاله حاضر نیز خواهد آمد، قرائت امتناع از حدیث معرفت قابلیت توجیه در آراء او را دارا می‌باشد.

به طور خلاصه باید گفت مقاله مذکور با ارائه تقسیم بندی منسجمی از قرائت‌های مختلف این حدیث و بررسی اجمالی روش‌های تفسیری به کار رفته برای تبیین آن، اشاره مختصری به قرائت عرفانی آن داشته است. اما در مقاله پیش رو با تمرکز بر قرائت‌های عرفانی، و به ویژه تبیین قرائت عینیت، تلاش بر نشان دادن دقت، غنا و سازواری نگاه عرفانی با محوریت دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی است.

۲- رحیمیان، سعید. (۱۳۹۱)، آینه‌های روبرو (مباحثی در پیوند خداشناسی و انسان‌شناسی عرفانی)، چاپ اول، تهران: حکمت.

فصل دوم این کتاب به طور مفصل به ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن عربی پرداخته است. بنابراین، بررسی‌های آن کاملاً مبتنی بر نگاه عرفانی و منوط به این دیدگاه است که وصول به خداشناسی بدون گذر از خودشناسی ممکن نیست. در این کتاب پس از بررسی نسبتاً مفصل انواع تقریرها از امتناع تا امکان معرفت رب از طریق معرفت نفس، نویسنده چگونگی ارتباط این دو تقریر و راهگشایی تقریر امتناع معرفت برای تقریر امکان معرفت را نشان می‌دهد و بدین ترتیب سازواری و سازگاری تقریرات ابن عربی را ثابت می‌کند.

مقاله پیش رو در مقایسه با اثر فوق، با اشاره به عمده تقریرات مذکور در این کتاب، و بررسی و تبیین دلایل قرائت امکان معرفت، با تمرکز اصلی به کیفیت یا به تعبیری، ماهیت هستی‌شناختی این امکان، از راه بیان تناسب انسان (نفس) با صقع ربوبی یا همان ساحات الهی می‌پردازد.

۳- عزیزی علویجه، مصطفی. (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «رابطه معرفت نفس و معرفت رب از منظر ابن عربی و ملاصدرا»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۴.

این مقاله در ذیل چهار عنوان مظهریت، مشابَهت، عینیت، اوصاف و خصلت‌ها به جمع بندی تقریرهای ابن عربی از حدیث معرفت نفس پرداخته و سپس با مقایسه این تقریرها با آراء ملاصدرا به نقاط اشتراک و امتیاز آن‌ها پرداخته است. اما تقریرهای فوق صرفاً در حد طرح موضوع بوده و به صورت کاملاً مختصر بیان شده‌اند؛ برای نمونه به قرائت عینیت در ذیل یک صفحه پرداخته شده است (عزیزی علویجه، ۱۳۹۴: ۳۲).

در مقایسه با آثار فوق و سایر آثار در این موضوع که بیش از ده‌ها مقاله می‌باشند، به طور کلی می‌توان گفت که علاوه بر توجیه تفصیلی قرائت امتناع از حدیث معرفت نفس و برطرف کردن برخی ناسازگاری‌های ظاهری در سخنان ابن عربی در این زمینه، تبیین هستی‌شناختی عینیت نفس و رب مهم‌ترین جنبه نوآوری پژوهش حاضر است.



۱. امکان یا امتناع معرفت نفس و رب

چنان که گذشت، ابن عربی در آثار خود در تفسیر حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» مواضع مختلف و گاه متضادی را اتخاذ می‌کند. در این بخش به نمونه‌هایی از جهت گیری‌های وی در امکان و امتناع معرفت، به سان مقدمه‌ای جهت ورود به بحث اصلی اشاره می‌شود.

تأمل در آثار وی چنین می‌نماید که در نگاه کلی، هر چند غایت سلوک، معرفت حضرت حق است اما راه صحیح این شناخت - بلکه تنها راه آن - شناخت نفس خویش است:

رسول الله (ص) می‌فرماید که معرفت به خدا طریقی غیر از معرفت به نفس ندارد، پس فرمودند: هر که خود را بشناسد، خدا را می‌شناسد (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۲۹۸).

همو در جای دیگر چنین اشاره می‌کند:

همه چیز از تو و در تو است. امری خارج از تو نیست. پس امید نداشته باش که نفست را به غیر از خودت بشناسی. زیرا چیزی نخواهی یافت. پس تو دلیل بر خودت و بر او هستی (ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۳۱۹).

گرچه در این سخن بیشتر تأکید بر انحصار شناخت نفس خود از طریق خود است اما در انتهای سخن اشاره‌ای به «او» نیز وجود دارد که نشان‌دهنده به هم پیوستگی این دو معرفت با یکدیگر است.

علاوه بر این، گاهی سخن تا جایی پیش می‌رود که به باور او، همان‌گونه که خودشناسی آسان‌ترین معارف است، خداشناسی هم مانند آن سهل و آسان است. این مسئله را حتی می‌توان در مورد مشرکان نیز مطرح کرد؛ چراکه به تصریح آیات قرآن، اینان اصل وجود خدا را قبول دارند، اما به سبب غفلت، تن به شرک داده‌اند (زمر: ۳۸). از نظر او، حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» بر فطرت و معرفت ذاتی بشر دلالت دارد و بر اساس آن، هر فردی در هر ملل و نحلی که باشد با مراجعه به نفس خویش می‌تواند به خداوند پی ببرد (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۳۴).

ابن عربی بر آن است تا مؤیدی برای تلازم معرفت نفس و معرفت رب یافته و بیان کند که اساساً چرا معرفت نفس، انسان را به معرفت رب می‌رساند و چگونه معرفت رب مستلزم معرفت نفس است. در این راستا از حدیث مذکور - چنان که گذشت - قرائت‌های متفاوتی ارائه کرده است تا بدان جا که در برخی مواضع نیز، به امتناع معرفت قائل شده و به عدم ارتباط نفس و حق حکم کرده است:

جایز است این حدیث را به معنای منع معرفت و عجز از وصول به آن دانست... بدین معنا هیچ‌گاه عارف به نفس خود نمی‌شود و لذا رب خود را نیز نخواهی شناخت (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۵).

بنابراین، امکان شناخت انسان از نفس خویش مسئله‌ای است که به‌ویژه بنابر حالت متناقض‌نمایی عبارات مذکور نیازمند دقت بیشتری است. چرا که با قبول امکان شناخت، باید حالت متناقض‌نمایی عبارات ابن عربی که مربوط به قرائت امتناع شناخت، از حدیث فوق بود نیز توجیه شود.

۲. قرائت امتناع در بوته توجیه

تتبع در آثار ابن عربی چنین می‌نماید که ادعای وی در مورد امتناع معرفت در تفسیر حدیث مذکور، از دو جهت قابلیت توجیه را داراست. نخست از جنبه روش معرفت و دیگری از جهت متعلق معرفت، که در این بخش به بیان این دو توجیه می‌پردازیم.

۲-۱. روش معرفت

شناخت یک شیء، رابطه‌ای است که بین شناسنده و شیء مورد شناخت ایجاد می‌شود. به تعبیر دیگر در علم، دو طرف «عالم» و «معلوم» وجود دارد. اگر «مورد شناسایی»، شیئی خارج از انسان باشد راه‌های متعددی برای شناخت آن بیان شده که در بحث‌های متدلوژی و روش علوم بدان می‌پردازند. در مورد شناخت انسان، غالب فیلسوفان از روش تفکر در خود یا درون‌نگری سود می‌برند؛ یعنی با فرو رفتن در خود و تأمل در خویشتن به حالات و خصوصیات خود، شناسایی حاصل می‌کنند و سپس از راه قیاس به نفس، به حالات و خصوصیات انسان‌های دیگر دست می‌یابند و از این طریق، انسان را از موجودات دیگر متمایز کرده و تعریفی جامع و مانع از انسان به دست می‌دهند (شجاری، ۱۳۸۳، ۷۹-۷۸).

ابن عربی در میان انواع روش‌های شناخت، تنها کشف و شهود را خالی از خطا می‌داند:

علم حاصل از کشف، ضروری است و انسان در وقت کشف، آن را در خودش می‌یابد

و در آن شک و شبهه روا نمی‌دارد و به دفع آن نیز قادر نیست و برای آن دلیلی سوا

آن چه در خودش دریافته، نمی‌شناسد تا به آن استناد جوید (ابن عربی، بی‌تا، ۱: ۳۱۹).

از نظر وی تفکر و استدلال حجابی است که مانع شناخت حقیقی می‌شود، لذا خطای اهل فکر و نظر از صوابشان بیشتر است (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۵۲۳). وی میان «معرفت» و «نظر فکری» تمایز قائل است و بیان می‌کند که معرفت تنها از طریق عمل، تقوی و سلوک حاصل می‌شود و ثمره آن کشف حقیقی است که هیچگاه شبهه‌ای بر آن وارد نمی‌شود، بر خلاف علم نظری که دائم در معرض شبهه و اشکال است (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۲۹۸-۲۹۷).



یکی از معارفی که ابن عربی بدان اشاره می‌کند، معرفت انسان به نفس خویش به طریق شهودی «علم حضوری» است (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۳۰۸). در تطبیق این بخش از سخنان وی با حدیث معرفت نفس درمی‌یابیم که با چنین معرفتی (شهودی)، انسان می‌تواند ربّ خویش را بشناسد، و ماحصل این شناخت - با لحاظ مرتبه‌ای که خلق و حق متمایز از یکدیگراند - اطاعت امر او و «عبدالله» شدن است. زیرا می‌دانیم که امر و نهی مستلزم تمایز و غیریت میان آمر و مأمور است و تنها با لحاظ کردن حقیقت مراتب تجلی و عدمی بودن موجودات است که این سخن ابن عربی با بحثی که در خصوص عدم تمایز و غیریت نفس و رب گفتیم سازگار است. از نظر وی، انسان به درجه عبودیت کامل نمی‌رسد مگر اینکه عقل و صفات عقلانی که وجه تمایز انسان از حیوانات دیگر است، در او محو شود:

هیچ مخلوقی برتر از جماد نیست و در رتبه بعد از او نبات قرار دارد و بعد از نبات، حیوان که دارای حس است قرار دارد و همه این‌ها از روی کشف به خالق خود شناخت دارند؛ اما آنکه آدم نامیده می‌شود، مقید به عقل و فکر یا قلاده ایمان است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۵).

لذا از نظر ابن عربی، ادعای کسانی که علم نظری یا استدلالی را طریق وصول به چنین حقیقی می‌دانند ارزشی ندارد و تنها علم کشفی است که رهگشاست:

این دیدگاهی است که با فکر بدان نمی‌رسیم. بلکه راه نیل به آن شهود است و این همان فرموده پیامبر (ص) است که هر کس خود را بشناسد، خدا را می‌شناسد (ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۱۰۱).

پس چنان که از سخنان وی آشکار می‌شود نخستین توجیه قرائت امتناع از حدیث مذکور، مربوط به روش معرفت است. بدین صورت که ابن عربی عقل یا تفکر نظری در این مورد را مردود دانسته و امکان معرفت از طریق استدلال عقلانی را در این مسئله ممتنع می‌داند. باید توجه داشت که بحث در اینجا از متعلق معرفت نیست زیرا که ذات حق مطلقاً شناختنی نیست. نکته مورد نظر این است که ابن عربی همان معرفت به رب و مرتبه ربوبیت را که از مراتب تجلی است نیز برای شکل خاصی از معرفت بشری که همان معرفت عقلانی و با ابزار عقل است قابل دسترسی کامل نمی‌داند.

ابن ترکه اصفهانی نیز از مؤیدین این نظر بوده و به صراحت معرفت عقلی در راه شناخت نفس و رب را منتفی دانسته، لذا امکان معرفت را فقط از راه شهودی قابل دسترسی می‌داند (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۴۱). قیصری نیز با این بیان که معرفت نفس در انحصار پیامبران و بزرگان

عرفان است به صورت ضمنی به این مهم اشاره نموده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۹۱-۷۹۰).

۲-۲. متعلق معرفت

ابن عربی در فقره‌ای از *فتوحات مکیه* با اشاره به یک قاعده منطقی، عجز از معرفت نفس و رب را استنباط می‌کند؛ به تعبیر وی، غرض از معرفت به یک شیء این است که آن را از غیر خود متمایز کنیم (ابن عربی، بی‌تا، ۴: ۴۳۲)، لذا بنا بر پیش‌فرض وحدت نفس و رب، بر اساس وحدت شخصی وجود، این تمایز در مورد نفس و رب محال است. البته مسلم است که این قاعده منطقی مربوط به علم حصولی است و شائبه عدم علم حق به خود در وحدت شخصی وجود به خصوص قبل از تجلی منتفی است.

همچنین وی می‌گوید اقتضای اسم «العزیز» این است که غیر حق، حق را نشناسد؛ زیرا از معانی عزیز، منبع یا ممنوع از دسترس اغیار بودن است (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۲۹۹). هرچند وی این سخن را با تأکید بر فاعل شناسا می‌گوید اما این قول نیز بر اساس همان استدلال مذکور است مبنی بر اینکه دوئیت میان نفس و رب ممکن نیست. بر این اساس هرگونه شناختی در میان باشد مربوط به رب است، بدین معنی که ممکن است رب از حیث نفس بودن و یا از حیث رب بودنش نگریسته شود. پس بنابراین دومین توجیه قرائت امتناع از دیدگاه ابن عربی بدین صورت است که با پیش‌فرض دیدگاه وحدت وجود، و عینیت رب و نفس هرگونه معرفتی، از سوی رب و به سوی رب است که تعبیر اتحاد عالم و معلوم حکما از جهتی می‌تواند تنویرگر مدعای فوق باشد.

علاوه بر دو مورد مذکور، در سخنان ابن عربی توجیه سومی هم به چشم می‌خورد که قرائت امتناع را از منظر دیگر تفسیر می‌نماید. لیکن بنابر فراخور بحث این مقاله، در بخش بعدی به آن استناد خواهد شد.

حال پس از بررسی قرائت امتناع از حدیث معرفت به عنوان مقدمه، به قرائت امکان، با تفسیر رابطه و تناسب - به تعبیر دقیق‌تر، عینیت - موجود میان انسان و صقع ربوبی هستی می‌پردازیم که بحث اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد.

۳. انسان و صقع ربوبی

در دیدگاه عرفانی، مقابل تعینات کونی یا وجودهای امکانی، ساحتی از هستی به نام صقع ربوبی مطرح است که به ترتیب شامل غیب الغیوب، احدیت و واحدیت می‌باشد. دو مرتبه اخیر آن به



عنوان نخستین حضرت از حضرات خمس مصطلح عرفا محسوب می‌شود. به تعبیری، وجوب در مقابل امکان وجه ممیز آن از تعینات خلقی است. در ادامه به نسبت این مقامات با انسان، در دویبخش مجزا می‌پردازیم.

۳-۱. غیب الغیوب الهی و غیب الغیوب انسانی

بنابر نظر مشهور میان محققان عرفانی، در بحث از عینیت نفس و رب، اصل بر مرتبه مادون ذات غیب الغیوبی است. چرا که مقصود از واژه «رب» هر چه باشد به مرتبه احدیت و واحدیت مرتبط است. اما از آنجایی که در اندیشه ابن عربی تناظر قابل تأملی میان ذات غیب الغیوبی و مرتبه غیب الغیوبی نفس حاکم است بنابراین، نخستین موقف در بحث عینیت، همان غیب الغیوب است.

ساحت غیب الغیوبی حق، کنه حقیقت حق تعالی است و مصداق وجود صرف و غیر متعین، که مقید به هیچ قیدی نمی‌باشد، بدون اسم و رسم بوده و هیچ سنخیتی با مراتب ظهور و تجلی ندارد، که به تعبیری مجهول مطلق بوده و بیان هیچ گونه کیفیتی برای آن ممکن نیست (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۲۳).

از سوی دیگر، در اندیشه ابن عربی، ذات انسان حقیقتی همچون ذات غیب الغیوب الهی است که آگاهی از آن فی نفسه غیر ممکن است و بنابراین حتی متعلق علم شهودی نیز قرار نمی‌گیرد. در توضیح قید «فی نفسه» باید گفت که در اندیشه وی، ذات انسان همواره در احاطه اَسْمَاء و صفات بوده و محتجب به آن‌هاست؛ بنابراین غیبی است که در حجاب اَسْمَاء و صفات و افعال شناخته می‌شود و این وجه شباهت ذات غیبی حضرت حق و انسان است؛ به عبارت دیگر، حقیقت انسان چیزی فراتر از افعال و قوای اوست. البته واضح است که در این بخش فقط نوعی وجه شبه وجود دارد و اصلاً امکان مقایسه به طور کامل منتفی است.

در توجیه چنین برداشتی از سخنان ابن عربی باید گفت که وی در **فصوص** از قول سهل تستری عبارتی نقل می‌کند که می‌تواند در اثبات ساحت غیبی برای انسان مورد استناد قرار گیرد:

ربوبیت سری دارد و آن تو هستی - هر عینی را خطاب می‌کند - که اگر ظاهر شود
ربوبیت باطل می‌گردد. پس حرف «لو» را آورده؛ «لو» حرف (شرطی) امتناع است و
این به خاطر امتناع است. سر رُبوبیت ظاهر نمی‌شود، پس رُبوبیت باطل نمی‌گردد؛ چرا
که برای عین، وجودی نیست، مگر با رُبُوس و عین دائماً موجود است. پس رُبوبیت باطل
نمی‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۹۱-۹۰).

امام خمینی در تعلیقه بر شرح **فصوص الحکم** قیصری در مورد عبارت مذکور چنین می‌گوید:
ربوبیت سری دارد و آن سر، ذات توست که اگر ظاهر شود، رُبوبیت باطل می‌شود.

ذات تو غیبی است که هرگز ظاهر نمی‌شود و اگر چه ذات تو، موجود در خارج است، اما باطنی است که ظاهر شدنی نیست. این در مورد ذات غیبی حق نیز صادق است؛ یعنی ذات غیبی حق، وجود است و عین خارجیت و عنیت است، اما در غیب و بطون است (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۱۳۷).

بنابراین، همان‌طور که معرفت ذات حق تعالی ممکن نیست معرفت ذات انسان نیز محال است. در گفته سهل تستری، ربوبیت ذاتی پوشیده شده در أسماء و صفاتی است که منشأ ربوبیت اسمائی است و سرّ آن، مرتبه ذات عبد و عین خارجی اوست که در حجاب أسماء و صفات است. پس همان‌طوری که ذات حق تعالی غیبی است که از طریق صفات و أسماء و مظاهرش ظاهر است، به همان نحو، ذات انسان، غیبی است که در أسماء و صفات خود ظاهر است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۵۷). همین مطلب، توجیه سومی است برای قرائت امتناع در اندیشه ابن عربی، که وعده آن در بخش قبلی داده شده بود. وی در عبارت دیگری صراحتاً به این مهم اشاره می‌کند:

خداوند خود را از دیگران بی‌نیاز می‌داند و بنابراین ما را حیران کرده است؛ یعنی ما نمی‌دانیم که او چیست و ما خود چیستیم. از دیدگاه من، البته او عالم تر است، او تنها بدین خاطر ما را به معرفت خویش امر کرده و در کسب معرفت به او، ما را به نفسمان ارجاع داده که می‌داند ما حقیقت نفسمان را نه درک می‌کنیم و نه به آن عالم هستیم؛ لذا از شناخت خویش عاجزیم. در نتیجه می‌فهمیم که از شناخت او عاجز‌تریم؛ بنابراین این امر، هم معرفت به اوست و هم عدم معرفت (ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۴۱۲).

نزد شارحان ابن عربی این توجیه برای قرائت امتناع حدیث معرفت نفس، بیشتر مورد تأکید بوده و با عبارات مختلف بدان پرداخته شده است؛ برای نمونه، جندی در تفسیر قرائت امتناع قائل به این است که همان‌گونه که انسان نمی‌تواند نفس خویش را به تفصیل بشناسد از شناخت تفصیلی خداوند نیز ناتوان است (جندی، ۱۳۸۱: ۹۵). قیصری نیز تقریباً معادل همین عبارت را به صورت ایجابی بیان کرده که شناخت مراتب حق برای انسان به اجمال ممکن است همان‌گونه که معرفت نفس او (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰۵). یا در عبارتی دیگر و با وضوح بیشتر، قائل به عجز از معرفت کنه نفس و کنه رب شده است (همان: ۱۱۵۷)، کاشانی نیز معرفت عالیه و تام را در این مسئله منتفی دانسته است (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۷).

هر چند تعابیر «معرفت تفصیلی» و «اجمالی» یا «عالیه و تام» چندان دقیق نیستند اما همگی دلالت بر همان معنایی دارند که در مطلب فوق ذکر شد. به طوری که می‌توان گفت عدم امکان معرفت به کنه نفس و به تعبیری، حقیقت نفس و به تبع آن، ذات یا حقیقت حق از اصول مورد



پذیرش تمامی عرفاء و محققین مکتب ابن عربی است.

شایان توجه است که بنابر منطق عرفانی، از آنجایی که غیب الغیوب الهی حقیقتی است که لا اسم له ولا رسم له بوده، و هیچ گونه سخنی نمی‌توان از آن گفت مگر به اجمال، لذا در مورد این که آیا ذات و حقیقت انسان، که بنابر نظر ابن عربی آن نیز غیبی ناشناختنی برای انسان است، همان غیب الغیوب الاهی است یا نه، چیزی نمی‌توان گفت. چرا که شناخت عارف از این غیب‌ها فقط نوعی شناخت اجمالی است که صرفاً اطلاع از وجود آنهاست و هرگونه معرفت تفصیلی منتفی است. اما ابن عربی به چیزی فراتر از این قائل شده و چنین می‌گوید:

اگر از شناخت دو چیز عاجز باشیم، تمایز این دو از یکدیگر چگونه خواهد بود؟ آیا چنین نیست که نفست عین ربّ باشد (ابن عربی، بی تا: ۴: ۴۳۲).

البته صرف این استدلال مدعای وی را از لحاظ منطقی به قطعیت اثبات نمی‌کند، زیرا چنین نیست که حتماً در هر صورتی، دو امر مجهول عین یکدیگر باشند. حداکثر مطلبی که از این استدلال قابل برداشت است امکان مدعای فوق است و نه بیشتر.

بنابراین چنان که در این مسئله به خوبی نمایان است، ابن عربی در مسائل مختلف و گاه به ظاهر متضاد، در پی نتیجه واحدی است و به اشکال گوناگون، و از راه‌های متعدد تأویل، یک مقصود را پیگیری می‌کند: «لیس فی الدار غیره دیار». همین لبّ لباب آموزه‌های اوست که شارحان مکتب وی در طول سالیان متمادی به زبان‌های متعدد به بازگویی آن پرداخته‌اند.

۳-۲. انسان، مرتبه احدیت و واحدیت

چنانچه جمله شرطیه «من عرف نفسه عرف ربّه» را دلیلی بر امکان شناخت حق بگیریم، این شناخت مسلماً به مقامی فروتر از مقام ذات تعلق خواهد گرفت؛ چرا که - چنان که گذشت - اهل کشف ساحتی از درگاه ربوبی را خارج از حدّ معرفت انسانی دانسته‌اند که در لسان ایشان، ذات غیب الغیوب الهی مناسب این ساحت و مقام است.

بنابراین نباید برخی سخنان ابن عربی مانند عبارت: «فبدا وجود لا تقیده لنا صفة و لا اسم من الأسماء» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۷) را دالّ بر رخنه در این مقام یا به تعبیر دقیق‌تر، احاطه به حقیقت وجود دانست. لذا چنین کشف‌هایی دستاورد صاحبان مراتب والای کشف با عنوان تجلّی ذاتی بوده که حکایت از نوعی شناخت اجمالی از آن ذات غیبی دارد، و گرنه به تصریح اهل عرفان، تجلیات وجودی و شهودی حق، جز در کسوت اسماء الهی محال است (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۷۱). ابن عربی خود، بارها به صراحت به این مهم اشاره داشته است که این حقیقت هیچ‌گاه تجلّی

نخواهد کرد؛ زیرا حقیقت او مانع این تجلی است. لذا نباید برای رفع این حجاب طمع داشت (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۲).

در فنایی که برای سالک عارف رخ می‌دهد و نتیجه آن وحدت نفس و ربّ است، سؤال این است که این ربّ با کدامین مقام و مرتبه در صقع ربوبی می‌تواند مطابق باشد؟ بنا بر مطالب گذشته می‌توان گفت که ربّ در این مورد با ذات غیب الغیوبی مطابق نیست.

در تطبیق با انظار اهل معرفت، آن چه که از ظاهر حدیث معرفت نفس به دست می‌آید، این است که ربّ به نوعی نمایانگر تقیید است و به تعبیر دیگر، در نگاه ابن عربی، چنین است که مربوط یا مألوه است که ربّ را ربّ و إله قرار می‌دهد. او حتی برای روشن کردن این مهم ربّ را برای شناخته شدنش محتاج نفس معرفی می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۴۲۹).

بنابراین، ذاتی که بی‌نیاز از عالمیان است، چیزی غیر ربّ خواهد بود و این ربّی که یگانگی و وحدت آن با نفس برای عارف حاصل می‌شود - آن چنان که ابن عربی از آن حکایت می‌کند - با مرتبه واحدیت منطبق است. عبارات او نمایانگر این است که شخص در فنا به عین ثابت خود بازمی‌گردد. به همین دلیل است که همگان نمی‌توانند انسان کامل شوند چون هر کسی عین ثابتۀ خویش را دارد و مظهر اسم یا برخی از اسماء الهی است و همان معیار کمال اوست و عین ثابتۀ انسان کامل نهایتاً مخصوص به اندکی از انسان‌هاست و در قدرت هیچ انسانی نیست که عین ثابتۀ خویش را تغییر دهد. این برداشت از آن روست که او این حالت را حالت بازگشت به عدم معرفی می‌کند و عدمی که بازگو می‌کند، بیشتر با اعیان ثابتۀ سازگار است، و گرنه علاوه بر این عدم اعیان ثابتۀ، در صقع ربوبی و در جهان بینی عرفانی - اسلامی عدم دیگری وجود ندارد: *تقرّب من به حقّ در حین اتصافم به عدم بیشتر است تا در حین اتصافم به وجود و این به خاطر ادعایی است که در حالت وجود یافت می‌شود. فنای از حقّ برای بقای به حقّ، عبارت از بازگشت به حالت عدمی است که بر آن بوده‌ایم* (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۵۲۸).

واضح است که اعیان ثابتۀ در عرفان ابن عربی به مرتبه واحدیت مربوط است. مسئله قابل تأمل، بقای بعد از فنایی است که وی به آن اشاره کرده و از اصطلاحات پرکاربرد اهل معرفت است. در این مقام، بنا بر وحدتی که در صقع ربوبی رخ می‌دهد، شخص به بقای او باقی است، نه به ابقای او، آنچنان که در خود لفظ «بقای بالله» نیز مشهود است. این مسئله به ماهیت این مرتبه مربوط می‌شود؛ چرا که در قوس نزول نیز در این مرتبه، اعیان ثابتۀ اشیاء به وجود خداوند موجودند و نه به ایجادش. این، نهایت سیری است که انسان بدان می‌رسد؛ لذا دایره وجود تکمیل می‌شود و انسان از آنجایی که بوده بدان بازمی‌گردد: «إِنَّا لِلَّهِ وِإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (۲: ۱۵۶).



این تقریر، بیشتر با آثار برخی از اهل معرفت همچون قیصری منطبق است که تعین اول را به عنوان مرحله‌ای متمایز از تعین ثانی نمی‌پذیرند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۵۶). اما می‌توان این مرتبه - یعنی نهایت سلوک انسان - را همان تعین اول دانست؛ چرا که تعین نخست چندان تمایزی با تعین ثانی جز به اجمال و تفصیل ندارد. بنابراین در آثار عارفانی چون قونوی از همان تعین اول به نام مقام انسان کامل نام برده شده است (قونوی، ۱۳۸۱: ۴۸).

۴. ساز و کار شهودی مسئله عینیت: فنا یا مقام بی‌مقامی

علاوه بر تبیین هستی‌شناختی مسئله عینیت لازم است که به جنبه شهودی آن و به تعبیری، ربط نفس و رب در بعد عملی نیز اشاره شود.

ابن عربی در بحث سیر انسان و به عبارتی قوس صعود هستی، به مقامی اشاره می‌کند که هر چند مقامی دون ذات غیب الغیوب الهی است اما در این مقام است که سالک با عمق وجود خود، حقیقت بی‌اسمی و بی‌رسمی را خواهد چشید و به ذاتی فراتر از أسماء و صفات که عجز از معرفت کنه آن مشخصه اصلی آن است پی خواهد برد. این مقام به تعبیری «مقام بی‌مقامی» نفس است.

بر اساس مبانی عرفان ابن عربی، دو ساحت برای ذات باری تعالی در نظر گرفته می‌شود: یکی ساحت عاری از هر گونه تعلق و تعین، و دیگری ساحت متعین که همان مراتب احدیت و واحدیت‌اند. وی این تمایز را دقیقاً در مورد ساحت نفس انسانی نیز قائل می‌شود. وی ساحت بی‌اسمی و بی‌مقامی نفس را چنین تبیین می‌کند:

هنگامی که عبد از همه اسمای خویش که لازمه سرشت اوست و از همه صورت‌هایی که بر آن آفریده شده، به کلی خارج شود، به نحوی که از او به غیر از عینش، بدون هیچ صفت و هیچ اسمی چیزی باقی نماند، در این هنگام نزد خدا از مقربان خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ۴: ۱۳).

به اعتقاد وی این موقف، موقف بی‌مقامی است و برای این مقام، به آیه کریمه «یا أَهْلَ یَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَکُمْ» (۱۳: ۳۳) استناد می‌کند. بایزید بسطامی به عنوان صاحب این مقام در پاسخ به این پرسش که چگونه صبح کردی عنوان می‌کند که هیچ صبح و شامی ندارد. صبح و شام از آن کسی است که صفتی دارد، در حالی که خود میرا از صفت است (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۳۸۶).

این عاری بودن از صفت حاکی از مقام فناپی است که بیانگر نوعی فقر و إسقاط الإضافات است. در لسان عرفا از این مقام به «توحید» تعبیر می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۰: ۵۸۲). بنا بر هستی

شناسی عرفانی، موجودات چیزی جز حد و تقیدات آن وجود مطلق نیستند؛ بر این اساس، فنا عبارت است از نفی توهمات و پندارهای باطلی که انسان برای خویشتن قائل است.

همین تبیین می‌تواند به خوبی بیانگر تفسیر حدیث پیامبر (ص) با مضمون «الفقر فخری» بوده باشد؛ با این توضیح که مقام فنا هرچند در طریق عمل، یک مقام است در میان سایر مقامات، قرین است با از دست دادن و رها کردن که بنا به تعبیر حدیث مذکور، عبارت از فقر است.^۲ صاحب این مقام به فنای ذاتی که نهایت مقامات فنا بوده و به تعبیری، به چیزی فراتر از فنای افعالی و صفاتی رسیده است. هرچند خود این مقام را می‌توان دارای مراتب - مشکک - دانست اما فنای ذاتی، نهایی‌ترین مرتبه فناست که فنایی بالاتر از آن غیرممکن است. توضیح اینکه نفس دارای دو ساحت باطن و ظاهر است. ساحت باطنی نفس که خدا عین آن است و قابل تطبیق با آیه کریمه «وَنَفَعْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» (۷۲: ۳۸) می‌باشد امکان فنا از آن یکسره ناممکن است. ابن عربی خود تأکید دارد که فنای از خدای تعالی به هیچ وجه ممکن نیست و از طرفی خداوند است که حقیقت انسان است؛ چرا که در این میان وجودی غیر از او نیست و فنای مورد نظر او به معنای درک یگانگی نفس و خدا است. عارفی که به مرتبه فنای ذاتی می‌رسد به حق الیقین، خدا را عین خود یافته است؛ لذا غیر خدا را خیال اندرخیال خواهد یافت و درمی‌یابد که دیگر او نیست که خدا را یافته، بلکه این خود خداوند است که خود را یافته و شناخته است:

در این حالت، صاحب قلب از خودش، خودش را می‌شناسد و نفسش چیزی غیر از هویت حق نخواهد بود؛ چرا که هیچ چیز در عالم نیست و نخواهد بود، مگر آنکه عین هویت حق باشد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۲).

در جهان شناسی مکتب ابن عربی، ماسوی الله دارای دو ساحت یا دو جنبه هستند؛ یعنی از یک جهت اویند (هو) و از جهت دیگر او نیستند (لاهو) و به تبع، انسان نیز دارای دو چهره حقیقی و خلقی است. ابن عربی آیه «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (۹۶: ۱۶) را مؤید قرآنی این مطلب می‌داند. به اعتقاد او ضمیر «هاء» در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (۸۸: ۲۸) هم می‌تواند به شیء باز گردد و هم به حق؛ (ابن عربی، بی تا، ۴: ۴۱۷) چرا که وجه شیء، حقیقت اوست و حقیقت اشیاء، حق تعالی است؛ پس وجه الله در اشیاء باقی است.

بنابراین، با وقوف به این مسئله، وجه پارادوکسیکال جنبه عملی یا شهودی مسئله عینیت نیز به طور کامل برطرف می‌شود. چرا که این راه هم متضمن وصول به خود است و هم ترک خویش، به تعبیری هم نفی خود است و هم اثبات خود. به بیان دیگر ترک نفس به معنای ترک تعین نفس بودن و رهایی از قید تجلی خاص بودن است که منتج به شهود تجلی مطلق حق شده و انسان به

خود حقیقی خویش که همان حق است واصل می‌شود.

نتیجه گیری

تلاش شیخ اکبر برای تبیین حدیث معرفت نفس و چگونگی رابطه میان نفس و رب، طیفی از امتناع معرفت تا امکان و حتی استلزام میان این دو معرفت را در بر گرفته است که درک تبیین‌های مختلف موجود در این طیف نیازمند بررسی‌دین هر قرائت ابتدا به طور جداگانه و سپس در پیوند و نسبت با سایر قرائت‌ها و توجیه سازواری این‌ها با یکدیگر است.

در بررسی‌های صورت گرفته در مقاله حاضر نشان داده شد که چگونه ابن عربی در قسمت‌های مختلف آثار خود و به مناسبت بحثی که پیش رو دارد بر هر یک از قرائت‌های امکان یا امتناع معرفت نفس تأکید می‌کند. فهم مراد وی از امتناع معرفت رب از طریق معرفت نفس منوط بر فهم معنای معرفت و همچنین روشن کردن متعلق آن است. بنابراین، معرفت ناممکن از نظر وی معرفت حصولی است که ابزار آن عقل بوده و متعلق معرفت نیز در نگاه غیر وحدت وجودی و قائل شدن به دوئیت میان خلق و حق است که ممتنع می‌شود زیرا در نگاه وحدت وجودی هم فاعل شناسا و هم متعلق شناسایی کسی جز پروردگار نیست. در مورد قرائت امکان معرفت معلوم شد که توجیه آن با تنویر ماهیت هستی‌شناختی وحدت نفس و رب صورت پذیر است.

با توجه به تطبیق ساحات وجودی انسان با صقع ربوبی یعنی غیب الغیوب، احدیت و واحدیت، می‌توان گفت که توجیه سوم برای قرائت امتناع معرفت، مربوط به تطبیق ساحات غیبی وجود انسان با غیب الغیوب و جاری ساختن حکم امتناع مطلق معرفت بر هر دوی این ساحات است. لذا انسان همان طور که از معرفت کنه ذات خود ناتوان است به کنه معرفت رب خویش نیز نخواهد رسید. و نیز معلوم می‌شود که توجیه قرائت امکان معرفت با توجه به تطبیق دو ساحت دیگر (احدیت و واحدیت) با ساحت وجود انسان میسر است. بدون‌شک، ابن عربی نیل به معرفت نفس را معرفت حضوری و چیزی از جنس «شدن» می‌داند که با سیر نفس در مراتب کمال سلوک و نیل آن به فنا رخ می‌دهد. فنا در دو مرتبه واحدیت و احدیت است که مصداق عینی تحقق یافتن حدیث معرفت می‌باشد. از طرفی برای فهم بهتر این معنا باید این مهم را منظور نظر داشت که فنا در واحدیت و احدیت به بیان متناسب با ساحات وجودی انسانی، همان بازگشت آدمی به عین ثابت خود بوده و همین حالت عدمی تبیین شده در مورد عین ثابت است که معنا و منظور از فنا شدن را برای ما روشن می‌کند.

علاوه بر تبیین هستی‌شناختی رابطه نفس و رب در قرائت عینیت، با اشاره به سازوکار شهودی مسئله عینیت معلوم شد که مقصود از فنا همان مقام بی‌مقامی است که در آن سه مرتبه فنای افعالی، صفاتی و ذاتی محقق می‌شود و انسان با رهایی از اعتبار و پندار غیریت، به درک یگانگی نفس با خدا می‌رسد. تحقق این امر جز در بستر شهود حقیقت وحدت وجودی عالم هستی میسر نخواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته از دیدگاه خود ابن عربی چنین تقریری را می‌توان مناسب با ذوق کلامی و فلسفی دانست. چرا که او در آثار خود، نوعی تقسیم‌بندی از امکان معرفت نفس ارائه می‌دهد که بنابر آن، راه دستیابی به معرفت رب از راه شناخت نفس به دو روش میسر است: «اول، معرفت به اوست از آن حیث که تو هستی (من حیث أنت)؛ دوم، معرفت به اوست از آن حیث که اوست (من حیث هو)» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۸۱).

نوع اول روش استدلال است که شخص به خدا از طریق نفس خویش دلالت می‌شود؛ یعنی فرد ابتدا به ویژگی‌های سرشتی و خلقی خویش آگاهی می‌یابد و آنگاه به شناخت حق از طریق نفی نواقص از او یا استناد به کمالات به او دست پیدا می‌کند. فیلسوفان و متکلمان، نمایندگان این شیوه از خودآگاهی و خداشناسی‌اند که از دیدگاه ابن عربی سطح نازلی از معرفت را در بر دارد. نوع دوم نیز شناخت حق از طریق نفس است؛ اما در اینجا تأکید بر تو (نفس) نیست، بلکه تأکید بر او (حق) است. این روش عبارت است از شناخت از راه تجلی مستقیم ذاتی حق بر نفس (همان). چنان که مشهود است در قرائت افتقار، از دیدگاه نخست به مسئله نگریسته شده است.

۲. این فقر یا إسقاط الإضافات که راهیابی به مطلق، از طریق طرد قیود است می‌تواند بیانگر نوعی اختلاف در مورد طریق عرفان با فلسفه که از سنخ افزودن صور علمی است، باشد. چنان که معرفت نزد عارفان کاستن و إسقاط است.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن ترکه، صائن الدین. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ.

- ابن ترکه، صائن الدین. (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.



- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۳۶)، **انشاء الدوائر**، به کوشش مهدی محمد ناصرالدین، لیدن: مطبعه بریل. _____ (۱۴۲۵ ه ق)، **التجلیات**، دمشق - بیروت: دارالحکمة.
- _____ (بی تا)، **الفتوحات المکیة فی معرفة الأسرار المالکیة و المالکیة**، بیروت: دارصادر.
- _____ (۱۳۷۰)، **فصوص الحکم**، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء (س).
- _____ (۲۰۰۳م)، **کتاب المعرفة**، تصحیح محمد امین ابوجوهر، دمشق: دار التکوین للطباعة و النشر.
- امام خمینی، روح الله. (۱۴۰۶ ق)، **تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس**، قم: موسسه پاسدار اسلام.
- _____ (۱۳۷۴ش)، **شرح دعای سحر**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱)، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۹۱)، **آینه های روبرو**، تهران: موسسه انتشارات حکمت.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۳)، «تعریف انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، **نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز)**، دوره ۴۷، شماره ۱۹۱.
- طباطبایی، فاطمه؛ حسینی فر، رضا. (پاییز و زمستان ۱۳۸۸)، «نگاهی نو به حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه»»، **پژوهشنامه عرفان**، شماره ۱.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱)، **إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن**، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵)، **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰)، **مجموعه رسائل و مصنفات**، تهران: میراث مکتوب.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۵)، **وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عزیزی علویجه، مصطفی. (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «رابطه معرفت نفس و معرفت رب از منظر ابن عربی و ملاصدرا»، **پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی**، شماره ۴.
- غراب، محمود. (۱۴۱۶)، **شرح فصوص الحکم من کلام شیخ اکبر**، چاپ دوم، دمشق.
- یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹)، **مبانی و اصول عرفان نظری**، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).