

## درآمدی بر خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی ابن عربی

دکتر علی صادقی شهپر

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان

### چکیده:

از نظر ابن عربی، خداوند دارای دو سطح ذات و صفات است که در مرحله‌ی ذات، نشناختنی و فراتر از معرفت بشری است. ذات حق چون گنجی مخفی بوده که از طریق عشق در مراتب اعیان ثابت‌ه و یا فیض اقدس و فیض مقدس ظهور کرده است. جهان هستی برحسب نظریه‌ی «تجلی»، از حق تا خلق، دارای پنج مرتبه (حضرت) است که هر مرتبه نسبت به مراتب مافوق به عنوان سایه، خیال و مثال است. بنابراین، مطابق با این نظریه جهان هستی همواره در حال خلق و فناست.

جایگاه انسان در این هستی از لحاظ مرتبه‌ی پیدایش در محسوسات، آخرین و از لحاظ ارزش و پیدایش در علم خداوندی، اولین است. بدین ترتیب، انسان (انسان کامل) که جامع کونین (عالم غیب و عالم شهادت) و مجمع‌البحرین (حق و خلق) است، روشن‌ترین آینه‌ی هستی برای بازتابانیدن اسماء و صفات الهی است. این مقاله دیدگاه وحدت وجود ابن عربی را در سه عنوان کلی خدا، جهان و انسان تبیین می‌کند و ضمن کشف رابطه‌ی آنها، نشان می‌دهد که انسان محور هستی و آینه‌ی تمام‌نمای اسما و صفات الهی است.

### کلیدواژه‌ها:

ابن عربی، خدا، جهان، انسان، فیض اقدس، فیض مقدس.

## مقدمه:

از قرن هفتم هجری، محی الدین ابن عربی عرفانی را مدّون و پایه‌گذاری کرد که توسط شاگردان مستقیم و غیرمستقیم وی بسط و توسعه یافت و در تاریخ عرفان اسلامی، به مکتب «وحدت وجودی» مشهور شد. هر چند اصطلاح «وحدت وجود» در آثار خود ابن عربی دیده نمی‌شود و آن را شاگردان و پیروانش وضع کرده‌اند، اما مفهوم آن در آثارش وجود دارد.

از طرف دیگر، منتقدان ابن عربی از جمله علاء الدوله سمنانی نظریه‌ای را در برابر وحدت وجود مطرح کردند که به «وحدت شهودی» مشهور شد و شیخ احمد سرهندی معروف به امام ربانی وحدت وجود را صرفاً یک حال تلقی کرد و وحدت شهود را ورای آن دانست. سپس، شاه ولی الله دهلوی در رساله‌ای به نام «فصیله وحدة الوجود و الشهود»، اختلاف نظر ابن عربی و امام ربانی را صرفاً اختلافی لفظی معرفی کرد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۱۲-۲۱۴).

درباره‌ی ریشه‌های فکری ابن عربی باید گفت که هر چند ابن عربی همواره می‌کوشد که سخنان و نظرات خود را مستند به آیات قرآن (وحی) و احادیث (سنت) کند، اما نظرات و اصطلاحات منحصر به فردی دارد که دقیقاً نمی‌توان آنها را به دین یا مکتب خاصی منتسب کرد. به هر حال، می‌توان گفت او در برخی نظرات تحت تأثیر ادیان و مکاتب فلسفی دیگر فرهنگ‌ها نیز بوده است. او در نظریه‌ی «اعیان ثابت» متأثر از نظریه‌ی «مُثل» افلاطون (Izutsu, 1984: 156)، در نظریه‌ی «تجلی» تحت تأثیر نظریه‌ی «صدر و فیضان» فلسفه‌ی نوافلاطونی (Ibid: 154) و همین طور در روش معرفت‌شناسانه‌ی قیاس و استقراء و تمثیل و نیز در «علل اربعه» و «قوه» و «فعل» متأثر از ارسطو بوده است (Ibid: 155).

ابن عربی عقاید خاصّ خود را عمدتاً در دو اثر معروف خود تحت عنوان «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» ارائه کرده است. فتوحات مکیّه کتابی جامع و مفصل اما پراکنده و غیرمنسجم درباره‌ی مسائل مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی است و فصوص الحکم کتابی مجمل و مختصر، اما روشمند و منسجم درباره‌ی عرفان نظری است.

فصوص‌الحکم از نظر طرح و نیز تفسیر باطنی و تأویل آیات قرآن به روش عرفانی، اهمیت ویژه‌ای دارد. این کتاب شروح متعددی دارد که مهمترین و بهترین آن شرح قیصری است (۱). فصوص‌الحکم دارای بیست و هفت فص (نگین انگشتر) است که هر یک به اسم پیامبری از پیامبران بزرگ می‌باشد؛ زیرا در نظر ابن عربی پیامبران انسان‌های کاملی بوده‌اند که هر کدام مظهر اسمی از اسماء الله هستند. این فص‌ها از فص آدم (ع) شروع می‌شود و به فص محمدیّه (ص) ختم می‌شود. نظرات ابن عربی را در این مقاله در سه موضوع خدا، جهان، و انسان به ترتیب بررسی می‌کنیم.

### ۱- خدا

خداوند دارای دو سطح وجودی است: ذات و صفات. ابن عربی برای ذات خداوند هیچ اسمی را شایسته نمی‌داند و از روی تسامح آن مرتبه را «حق» می‌نامد و مرتبه‌ی دوم را با کلماتی از قبیل الله و الرحمن می‌نامد. از نظر ابن عربی درباره‌ی ذات خداوند هیچ سخنی نمی‌توان گفت و هر چه این مرتبه را بخواهیم توصیف و تبیین کنیم، در حقیقت بر ابهام آن خواهیم افزود. فلاسفه از روی تسامح از آن به عنوان «وجود» تعبیر می‌کنند و ابن عربی همین را می‌پسندد. در عرفان اسلامی، با کلماتی از قبیل غیب الغیوب، عنقای مُغرب، سرالاسرار، و سواد اعظم از این مرحله یاد می‌شود.

ابن عربی از منظری دیگر، دو مرتبه‌ی وجودی خداوند را تحت عناوین احدیت و واحدیت (۲) نام می‌برد. در تلقی او حتی احدیت هم از مرحله‌ی ذات و اطلاق، به حالت تقید درآمده است. این نوع تقسیم‌بندی‌ها از ساحت خداوندی در *اوپانیشادهای* هندی نیز وجود دارد. مرتبه‌ی برهمن (خدا) در *اوپانیشادهای* به نیرگونه<sup>۱</sup> و سگونه<sup>۲</sup> تقسیم می‌شود. نیرگونه برهمن ناظر به ذات و سگونه برهمن ناظر به صفات برهمن است و از نیرگونه برهمن نیز سخنی و توصیفی نمی‌توان به میان آورد و تنها از روی تسامح می‌توان از عبارت سلبی نتی! نتی!<sup>۳</sup> استفاده کرد، بدین معنا که نه این است و نه آن و در حقیقت نمی‌توان در این مرحله از برهمن اسمی برد و توصیف کرد (Cf.,

1- Nirguna  
2- Saguna  
3- Neti Neti

58-28). Dasgupta, 1969). جالب این که در نظر ابن عربی نیز در مورد ذات

خداوند (حق) نمی‌توان حتی با عبارت سلبی و منفی سخن گفت.

بنا بر نظر ابن عربی، حقیقت در اطلاق خود رازی کاملاً نشناختنی و غیر قابل دسترس و بسیار فراتر از معرفت انسانی است (Izutsu, 1984: 27) و بنابراین، در این دیدگاه فنای ذات، تحقق نیافتنی است و عارف به هر معرفت بالایی هم که دست یابد، باز نسبت به ذات حق بیگانه است و دوگانگی همچنان باقی می‌ماند. البته، نظر ابن عربی درباره‌ی فنا و بقا غیر از نوع رایج در بین عارفان و صوفیان می‌باشد و او فنا و بقا را با توجه به نظریه‌ی «تجلی» معنا می‌کند. بدین صورت که خداوند هستی را در هر لحظه فانی و خلق جدید (خلق مدام) می‌کند و وقتی عارف به این معرفت می‌رسد، حالت فنا و بقا را با این حقیقت وجودی درک می‌کند.

ذات حق از طریق تجلی یافتن، به مرتبه‌ی اسماء و صفات درمی‌آید. ابن عربی دلیل این تجلی را «عشق» می‌داند. او چنین سخنی را بر اساس حدیث مشهور قدسی بیان می‌کند: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلقَ لكي أعرف» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۴۱؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۳۵). ذات حق چون گنجی مخفی و پنهان بوده است و از روی عشق خواسته است، خود را بشناسد و یا بشناساند. بنابراین، ذات حق در مرحله‌ی اول، خود را در علم خویش متجلی می‌کند و خود را از طریق خود می‌شناسد. ابن عربی اصطلاحاً به این مرحله، «اعیان ثابته» می‌گوید و در تعبیر دینی و عرفانی از آن به قلم اعلی، لوح، علم ازلی و... یاد می‌شود. ذات حق در مرحله‌ی دوم، خود را در عالم بیرون به صورت ممکنات متجلی می‌کند و این مرحله اعم از عوالم روحانی و جسمانی می‌باشد. خود ابن عربی اعیان ثابته را دارای دو سطح و مرتبه می‌داند و از آن تحت عنوان «فیض اقدس» و «فیض مقدس» نام می‌برد و فیض اقدس که به شکل صفت تفصیلی آمده است، همان اسماء و صفات الهی و عوالم مجردات است و فیض مقدس عوالم روحانی و مثالی می‌باشد و عالم محسوسات و جسم نیز از فیض مقدس صادر می‌شود.

تجلیات خداوند هر چند از یک طرف ذات خداوند را از حالت مخفی به حالت آشکار می‌کشد، اما از طرف دیگر همین تجلیات بر روی ذات حق به صورت قشرهای لطیف و ضخیم به عنوان حجابی می‌افتد و مانع شناخته شدن می‌شود. از این نظر، تمام عالم به حجابی تبدیل می‌شود که حق را در ورای خود پنهان می‌کند (Ibid: 33). ابن عربی در توضیح این مسأله بیشتر از تمثیل آینه استفاده می‌کند. ذات حق تمام عوالم ذهنی (اسماء و صفات) و عینی (شهادت و محسوس) را به عنوان آینه‌ای ایجاد می‌کند تا خود را در این آینه ببیند. خداوند خود را ابتدا از طریق خود (ذهن/ اسماء و صفات) از نزدیک می‌بیند و سپس از طریق دیگران (عین/ شهادت) از دور می‌بیند. در حقیقت، در ساختار نظریه‌ی تجلی، خداوند خود را از طریق خود همزمان از نزدیک و از دور مشاهده می‌کند.

ابن عربی اظهار می‌کند که وقتی خداوند تصویر خود را در آینه نگاه می‌کند تصویری که در آینه افتاده حایل و حجابی بین خود آینه و صورت حقیقی خداوند می‌شود. نکته‌ی دیگر این که مطلق برای شناخته شدن، خود را در عالم بر حسب اقتضا و استعداد هر موجودی آشکار و متجلی می‌کند. بنابراین، هر موجودی یا انسانی فراتر از ظرفیت وجودی خویش نمی‌تواند از خداوند شناخت پیدا کند؛ یعنی انسان در آینه‌ی حق، خود را می‌بیند نه بیشتر از آن را (Ibid: 33-34). و این دیدگاه ابن عربی با آنچه که عطار در منطق الطیر قصد کرده است، همسانی دارد. سالکان یا سی مرغ منطق الطیر نیز وقتی به درگاه سیمرغ می‌رسند، نظر به خود می‌اندازند و می‌بینند که سیمرغ خودشان هستند و از سیمرغ تنها به اندازه‌ی خود (سی مرغ) می‌بینند و عطار اظهار می‌کند که اگر چهل یا پنجاه و یا بیشتر می‌رفتند، به اندازه‌ی چهل یا پنجاه می‌دیدند:

چون شما سی مرغ این جا آمدید	سی درین آینه پیدا آمدید
گر چل و پنجاه مرغ آید باز	پرده‌ای از خویش بگشایید باز
گرچه بسیاری به سر گردیده‌اید	خویش را بینید و خود را دیده‌اید

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ص ۴۲۷، ابیات ۴۲۷۵-۴۲۷۷).

بنا به نظر ابن عربی، تنها فرقی که بین عالم هستی و انسان وجود دارد، این است که عالم هستی به عنوان آینه‌ی تیره و کدر است و چندان قادر نیست صورت خداوند را بازتاباند و از طرف دیگر هر یک از پدیده‌های هستی بخشی از اسماء الهی را متجلی می‌کنند. اما انسان (انسان کامل) آینه‌ی روشن و شفافی است که تصویر خداوند را در خود به صورت واضح منعکس می‌کند و از طرف دیگر، انسان کامل جامع همه‌ی اسماء و صفات الهی و کلّ هستی است (کربن، ۱۳۸۴: ۲۸۵). جهان در هستی خود وابسته به اسماء و صفات الهی است. ابن عربی اسم و مسما را به یک مفهوم، یکی و به مفهوم دیگر، متفاوت می‌داند. دلیل یکی بودن هر دو این است که همه‌ی اسماء الهی از آن جهت که به حق اشاره دارند و از آن ناشی شده‌اند، چیزی جز مسما نیستند. اسماء الهی ساختار دوگانه دارند؛ از یک طرف، ناظر به ذات حق هستند و از طرف دیگر، جنبه‌ای از هستی را اظهار می‌کنند. روابط حق با عالم به صورت نامحدود است و بنابراین، اسماء الهی نیز بی‌نهایت‌اند؛ در قرآن نود و نه اسم الهی معروف شده‌اند و عدد نود و نه دلالت بر ادامه داشتن و بی‌نهایت بودن آنها می‌کند. الله جامع همه‌ی اسامی و «رحمان» از بزرگ‌ترین، و قوی‌ترین اسامی است و خداوند از طریق «رحمت» هستی را پدید می‌آورد (Izutsu, 1984: 99-106).

## ۲- جهان

پیدایش هستی از نظر ابن عربی از طریق تجلی صورت می‌گیرد. این تجلی از ذات حق تا عالم اجسام دارای پنج مرحله یا حضرت است و این پنج مرحله توسط شاگردان ابن عربی تحت عنوان «حضرات خمس» نام برده شده است. آنها به ترتیب عبارتند از: ۱- حضرت ذات، عالم غیب مطلق یا غیب الغیوب ۲- حضرت اسماء و صفات یا حضرت الوهیت ۳- حضرت افعال یا حضرت ربوبیت ۴- حضرت مثال یا خیال ۵- حضرت شهادت یا محسوسات. در اولین مرتبه، حضرت حق هنوز از اطلاق ذات خود خارج و متجلی نشده است و اما چهار مرحله‌ی بعدی صورت‌های متجلی از ذات حق می‌باشد. در ضمن، هر حضرتی در مرتبه‌ی پایین نسبت به حضرت مافوق خود به عنوان صورت و مثالی محسوب می‌شود.

ابن عربی همه‌ی این تجلیات و صورت‌هایی را که از ذات حق ساطع می‌شوند، به عنوان سایه در برابر آفتاب - تعبیری که عطار هم آن را فراوان به کار می‌برد (۳) - و نیز رؤیا و خیال تلقی می‌کند که باید هر آنچه در این عالم واقع می‌شود، بر حسب آنها تعبیر و تفسیر شود (Cf., Ibid: 7-22). از نظر او، همه‌ی این سایه‌ها از طریق نور ظهور می‌یابند و آنها بر حسب فاصله‌ی دوری و نزدیکی که از ذات حق گرفته‌اند، ظلمانی یا شفاف می‌شوند (Ibid: 89-90). بنابراین، سایه‌ها امری خیالی و همچون معدوم هستند. عارفی که نسبت به این حضرات معرفت پیدا می‌کند و هر چه به حضرات بالاتر نزدیک‌تر می‌شود، وجود سایه‌وار خویش را بیشتر احساس می‌کند؛ زیرا وجود سایه به نور وابسته است و نور هم مظهری از وجود است و بود و نبود سایه نیز به این نور تعلق دارد. ویلیام چیتیک می‌نویسد: «نور فی‌نفسه نامریی است و تنها وقتی که با ظلمت آمیخته شود، قابل رویت می‌گردد. نور محض و خالص جهان را نابود خواهد ساخت» (Chittick, 1994: 16). در نظر نگارنده، این که گاهی در مورد پیامبر (ص) گفته می‌شود که حتی جسم او بی‌سایه بوده است، در این ساختار فکری معنا پیدا می‌کند. بی‌سایه شدن یعنی این که شخص به حضرت چنان نزدیک شود که از شدت و غلبه‌ی نور سایه‌اش محو و فانی شود. در حقیقت، این وجودهای سایه‌وار هر چقدر از مرکز نور دورتر باشند، هستی‌شان ظلمانی‌تر و سایه‌شان سنگین‌تر و جسمانی‌تر می‌شود. بنابراین، معرفتی که آدمی نسبت به حق پیدا می‌کند معرفتی است که نسبت به این سایه‌ها پیدا کرده است. مراتب معرفت به کیفیت نگرش نسبت به سایه‌ی حق مربوط می‌شود. معرفت، درجه‌ی پایین آن است که صرفاً نسبت به سایه متوجه باشد. درجه‌ی بالاتر از آن، این که نسبت به حق بدون در نظر گرفتن سایه‌ها باشد، همان چیزی که در عرفان زاهدانه اتفاق می‌افتاد. و معرفت بالاتر از آن، این که آن ذات و نور حق را در این کثرات و سایه‌ها حاضر و جاری ببیند، یعنی همان معرفتی که در عرفان عاشقانه تحقق می‌یافت. بالاترین درجه‌ی معرفت، دانستن و دیدن این که ذات و نور و سایه‌ها و کثرات یک چیز است که در اشکال مختلف نمایان می‌شود و این همان علمی است که از نظر ابن عربی اهل الله دارند و شخص سالک در

می‌یابد که «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (قرآن، حدید: ۳). و بدین صورت، از نظر نصر حامد ابوزید «ساختار هستی را دایره‌ای پنداشتن از ویژگی‌های دیدگاه ابن عربی است» (ابوزید، ۱۳۸۶: ۲۶۰).

یکی از جالب‌ترین خصوصیات نظریه‌ی آفرینش و تجلی در آثار ابن عربی آفرینش یا تجلی دائمی است. همچنان که گفتیم، تجلی در دو مرحله‌ی «فیض اقدس» و «فیض مقدس» از اعیان ثابته صورت می‌گیرد. این روند وجودی در بی‌زمانی و بی‌وقفه اتفاق می‌افتد و در همان دم (لحظه‌ی بی‌زمانی) مجدداً آفرینش، فانی می‌شود و این جریان، پیوسته و بی‌وقفه اتفاق می‌افتد و ما تصوّر می‌کنیم که «هستی» همیشه هست؛ در صورتی که در هر لحظه، «هستی» هم هست و هم نیست. ابن عربی حتی معجزات و کرامات و حاضر کردن تخت ملکه‌ی سباء را نزد سلیمان توسط آصف بن برخیا در یک چشم به هم زدن، از طریق همین نظریه و قاعده تفسیر می‌کند. ابن عربی می‌گوید که آصف از طریق همّت و اراده آن تخت را که در منطقه‌ی سبا بود فانی کرد و در محضر سلیمان خلق و ابداع کرد (Izutsu, 1984: 209). ابن عربی البته خلق و فنای مدام را در مورد اعیان ثابته لحاظ نمی‌کند؛ اما شاگردش عبدالرزاق کاشانی آن قاعده را حتی در مورد اعیان ثابته نیز ثابت می‌داند (Ibid: 208). از نظر ابن عربی، اعیان ثابته در عدم تنها چیزی که از ویژگی‌های هستی دارند، توانایی و استعداد شنیدن فرمان خدا و پذیرش آن است (ابوزید، ۱۳۸۶: ۲۶۳). بنابراین، ما هرگز نمی‌توانیم هستی را در دو لحظه‌ی متوالی به یک گونه تجربه کنیم. جهان در هر لحظه ایجاد و فانی می‌شود. «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ» (قرآن، الرحمن: ۲۹) و «هَمَّ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (قرآن، ق: ۱۵)، ناظر به همین معناست. ابن عربی فنا و بقای عارفان را نیز بر این اساس تفسیر می‌کند و عارف در اثر رسیدن به معرفت برتر، این فنا و بقای هستی و حتی وجود خویش را تجربه می‌کند. او همچنین این ایجاد و افنای پیوسته را در اثر نفس رحمانی و دم و بازدم خداوند می‌داند. در اثر «بازدم» جهان و هستی ایجاد می‌شود و در اثر «دم» فانی می‌شود. قلب عارف نیز پیوسته در تقلب و دگرگونی است و آن بر اساس این نظریه قابل تفسیر است.



ابن عربی آخرین مرتبه‌ی هستی را در حضرات خمس از نظر ترتیبی، آفرینش انسان می‌داند، اما به لحاظ اعتباری و ارزشی، انسان را اولین و جامع‌ترین و کامل‌ترین موجود معرفی می‌کند و منظورش از آن البته انسان کامل است و از نظر او برخی انسان‌ها از قبیل پیامبران و اولیا و بعضی عارفان قادر هستند به این مرتبه برسند. این که انسان جامع‌ترین و کامل‌ترین موجود است، به این دلیل است که انسان جامع همه‌ی اسماء الهی و جامع کونین (تمام هستی) و آینه‌ی تمام‌نمای صورت الهی است. این آینه بسی شفاف‌تر از آینه کلّ هستی است و قادر به بازتاباندن حقیقت الهی است (کربن، ۱۳۸۴: ۲۸۵؛ ابوزید، ۱۳۸۶: ۲۹۲). همین باعث رشک ابلیس به آدمی شد؛ زیرا هر گروهی از ملائکه اسمی از اسماء الهی را با خود برداشته‌اند. نسبت خدا و هستی و انسان بدین صورت است که جهان هستی به مثابه‌ی پیکری است که روح آن انسان است و سرتاسر جهان هستی و انسان نیز به عنوان پیکری برای خداوند می‌باشد.

### ۳- انسان

ابن عربی مقصود خداوند از آفرینش «هستی» را انسان می‌داند. هر چند انسان آخرین موجود این عالم هستی است، اما خداوند در اعیان ثابت‌ه ابتدا انسان را در علم خود تصویر کرده است و خلقت جمادات و نباتات و حیوان و مجردات همگی مقدمه‌ای برای آفرینش انسان بوده است. منظور ابن عربی البته انسان کامل است و اولین آفریده از انسان‌ها را نیز نور محمدی (ص) یا حقیقت محمدی می‌داند و این نظرش با توجه به حدیث خود پیامبر (ص) است که گفت: «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۵۶) و یا فرمود: «اول ما خلق الله نوری» (همان: ۹۵). ابن عربی از دو نوع انسان سخن می‌گوید: انسان حیوانی و انسان کامل. همه‌ی عالم نیز به خاطر این انسان آفریده شده است. به نظر می‌رسد که او اولین کسی است که اصطلاح «انسان کامل» را در اولین فصّ فصوص الحکم - فص آدمیه - آورده است و پس از او، عزیز الدین نسفی (نک: نسفی، ۱۳۸۴: ۱۳۸۴). و سپس عبدالکریم جیلی در این باره

کتاب نوشتند. سخنان ابن عربی درباره‌ی انسان کامل تحت همین عنوان چاپ و به فارسی نیز ترجمه شده است (نک: ابن عربی، ۱۳۸۶).

ابن عربی انسان را واسط بین خلق و حق می‌داند و از این رو اهمیت زیادی دارد. خداوند جهان هستی را به عنوان آینه‌ی اسماء و صفات خویش آفریده بود اما این آینه هم کدر و تیره بود و هم هر جزوی از آفرینش و اسمی از اسماء الهی به صورت پراکنده بودند و خداوند همه‌ی هستی و صفات و اسماء خویش را در آدمی ایجاد کرد و آفرینش انسان در حقیقت آخرین صیقل آینه‌ی هستی بود و خداوند یکجا خود را در آینه مشاهده کرد.

بنابراین، انسان مجمع البحرین (حق و خلق) و برزخ جامع است. ابن عربی در طرح ساختار علی انسان کامل، متأثر از علل اربعه‌ی ارسطو می‌باشد. از نظر او، حقیقت محمدیه (انسان کامل) دقیقاً همان اعیان ثابته نیست، بلکه اصل جامع اعیان، اصلی فعال است که وجود اعیان به آن بستگی دارد. آن اولین تجلی حق است و لذا از حیث قابلیت نسبت به حق، عبد است و از حیث فاعلیت نسبت به جهان، رب است (ابوزید، ۱۳۸۶: ۲۷۴). همچنین، از دیدگاه دیگری ابن عربی انسان را دارای دو سطح کونی (تکوینی) و شخصی می‌داند. «سطح کونی» او کامل‌ترین و جامع کل هستی در خود است و انسان از این لحاظ انسان کامل و روح کل جهان هستی و صورت خداست: «ان الله خلق آدم علی صورته» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۱۹، ۱۳۸، ۳۴۱). «سطح شخصی» او به معنای یک فرد انسانی است و در این سطح، انسان‌ها با همدیگر به طور کامل مساوی نیستند و گروه اندکی از این‌ها از قبیل پیامبران و اولیا انسان کامل می‌شوند و بقیه با کامل بودن فاصله دارند (Izutsu, 1984: 218-219). پس، از این لحاظ که انسان جامع همه‌ی هستی است، «جهان صغیر» و از آن لحاظ که انسان ابتدا به صورت جهان هستی بود، انسان کبیر نامیده می‌شود. علت خلیفه الهی انسان نیز همین مسأله می‌باشد. ابن عربی بر حسب این فلسفه‌ای که از هستی و انسان طرح می‌کند، دیگر مسائل دینی را تفسیر و تأویل می‌کند. او زندگی این جهانی انسان‌ها را با عین ثابته‌شان کاملاً مرتبط می‌داند و آدمی در این دنیا هر کاری که می‌کند، مطابق

با عین ثابت‌اش می‌باشد. رسولان به عنوان خادمان طبیعت، کار خود را می‌کنند و کافران نیز بر حسب عین ثابت‌هی خود حقیقت را می‌پوشانند. همچنین، او معجزات پیامبران و شرور عالم را بر همین اساس تفسیر می‌کند. ابن عربی اظهار می‌کند که معجزات تغییری در اعیان ثابت‌ه ایجاد نمی‌کنند و چون پیامبر(ص) اسلام نسبت به این مسأله آگاهی داشت، از روی رحمت تا حد ممکن از اظهار معجزات خودداری می‌کرد. عذاب کافران و جزای مؤمنان نیز بر اساس عین ثابت‌هی آنها صورت می‌گیرد و عذاب با عین ثابت‌ه و ماهیت کافران سازگاری دارد و از این رو، برای کافران شیرین (عذب) و گوارا است. اما عذاب چون با عین ثابت‌ه مؤمنان سازگاری ندارد، برای آنها ناگوار و دردناک است (Chittick, 1994: 117-118).

نظرات ابن عربی از طرف عارفان متشرّع، از قبیل علاءالدوله سمنانی مورد انتقاد قرار گرفت و کار علاءالدوله توسط شاگردان و پیروانش از جمله میرسیدعلی همدانی و سید محمد گیسو دراز ادامه یافت و این جریان فکری تحت عنوان «وحدت شهود» مشهور گشت. سپس احمد سرهندی (امام ربّانی) موضع نسبتاً متعادلی اتخاذ کرد و ضمن انتقاد از ابن عربی با احترام از او یاد کرد و اظهار داشت که وحدت شهود حالتی بالاتر از وحدت وجود است و وحدت شهود را در جهت مخالف وحدت وجود ندانست، بلکه آن را کامل‌تر از وحدت وجود معرفی کرد. در نهایت، شاه ولی الله دهلوی از صوفیان متشرّع نقشبندی اظهار کرد که اختلاف وحدت وجودی‌ها با وحدت شهودی‌ها صرفاً لفظی است و البته، این مسأله به طور کامل حل نشد و بحث‌های متقابل همچنان ادامه یافت.

نگرش علاءالدوله سمنانی تا حدی به دیدگاه کلامی نزدیک بود. او مکاتباتی نیز با عبدالرزاق کاشانی - از پیروان ابن عربی - داشت که متن آن در نفعات الانس جامی(نک: جامی، ۱۳۸۲: ۴۸۴-۴۹۲) و نیز در مصنّفات فارسی خود علاءالدوله آمده است. علاءالدوله اظهار می‌کند که اتحاد واجب و ممکن محال است و به هیچ‌وجه خالق و مخلوق یکی نمی‌شوند، و کثرات از خداوند متمایز و متفاوت است و با زبان

تندی بیان می‌کند که نجاست شخص با خود شخص یکی نیست و خداوند نیز با مخلوقات فروتر یکی نیست (سمنانی، ۱۳۸۳: ۳۳۷-۳۴۶).

در حقیقت، دیدگاه وحدت شهودی نگاهی عرفانی - کلامی است که در پی نزدیک کردن توحید عرفانی با توحید شریعتی است. در تفکر وحدت شهودی، سالک به مرتبه‌ای از وحدت می‌رسد که به جز خدا نمی‌بیند: «رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند» (سعدی شیرازی، ۱۳۸۰: ص ۶۸۲). اما در تفکر وحدت وجودی آدمی به جایی می‌رسد که به جز خدا نیست. احمد سرهندی با تمثیلی این مسأله را به روشنی تبیین می‌کند: با طلوع خورشید، دیگر ستارگان دیده نمی‌شوند و این در اثر غلبه‌ی نور خورشید بر نور ستارگان است و ندیدن ستارگان دلیل بر نبود ستارگان نیست (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۲۱۴).

سخن پایانی این که در حقیقت تفاوت دیدگاه‌های وحدت وجودی و وحدت شهودی امری اساسی نیست، بلکه دو نظرگاه و نگرش متفاوت نسبت به یک حقیقت و مسأله است. تفاوت این دو دیدگاه یادآور نگرش متفاوت شنکره<sup>۴</sup> و رامانوجا<sup>۵</sup> نسبت به خدا و هستی در مکتب ودانتته هندی است. دیدگاه شنکره سازگار با وحدت وجودی‌ها و دیدگاه رامانوجا سازگار با دیدگاه وحدت شهودی‌هاست. (۴)

#### نتیجه‌گیری:

در مکتب وحدت وجود ابن‌عربی، تنها وجود حقیقی، خداوند است و بقیه‌ی کثرات چون سایه در آفتاب، فانی هستند. بنابراین، خداوند از مرتبه‌ی ذات تا مرتبه‌ی صفات، صورت‌های مختلف به خود می‌گیرد و صورت تفصیلی او در آینه‌ی جهان هستی و صورت اجمالی‌اش در آینه‌ی انسان کامل قابل مشاهده است. خداوند در مرتبه ذات، هیچ اسم و توصیفی نمی‌پذیرد، اما در مرتبه‌ی صفات، خود را به شکل عالم صغیر و عالم کبیر آشکار می‌کند و یکی از اسرار و رموز الهی این است که هرچند می‌خواهد خود را از طریق بازی خلقت آشکار کند، اما از طرف دیگر، خود را در پرده‌ی هستی

4 - Śankara

5 - Rāmānuja

پنهان می‌سازد. این تفکر و تصویر از خداوند و هستی، البته بی‌سابقه نبوده است و نمونه‌ی آن را در تفکرات و دانته هندی در تفاسیر کسانی مثل شنکره و رامانوجا می‌توان مشاهده کرد و اختلاف وحدت وجودی‌ها و وحدت شهودی‌ها به نوعی دیگر در ساختار فکری هندی پیشتر اظهار شده است.

### پی‌نوشت:

۱- درباره‌ی شروح فصوص الحکم، برای نمونه مراجعه شود به: القیصری، داوود بن محمود. (۱۴۱۶ ه.ق.). *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم*، تحقیق دارالاعتصام، منشورات انوار الهدی؛ آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷). *نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*. به اهتمام هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: توس؛ قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

۲- «احدیّت» عبارت از اعتبار ذات است از آن حیث که ذات است بدون نفی و اثبات آن و «واحدیت» عبارت است از اعتبار ذات از حیث پدید آمدن اسما الهی از آن و متکثر شدن آن‌ها به واسطه صفات (کاشانی، ۱۳۷۲: ۶ و ۱۴۹).

۳- برای مثال بنگرید به منطق الطّیر عطار نیشابوری، ابیات ۴۲۸۶ و ۴۲۹۵:

محو او گشتند آخر بر دوام      سایه در خورشید گم شد والسلام  
هست خورشید حقیقی بر دوام      گو نه ذره مان، نه سایه والسلام

۴- برای اطلاعات بیشتر در این باره به مقاله‌ای از نگارنده تحت عنوان «خداشناسی و جهان‌شناسی شنکره و رامانوجا» مراجعه شود.

### کتاب نامه:

#### قرآن کریم

ابن عربی، محی الدین. ۱۳۸۵. فصوص الحکم. ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد. تهران: نشر کارنامه.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۸۶. انسان کامل. ترجمه‌ی دکتر گل بابا سعیدی. تهران: جامی.

ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۶. چنین گفت ابن عربی. ترجمه‌ی سیدمحمد راستگو. تهران: نشر نی.

جامی، نورالدین عبدالرحمان. ۱۳۸۲. نفحات الانس من حضرات القدس. مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمود عابدی. تهران: اطلاعات.

خوارزمی، حسین. ۱۳۷۹. شرح فصوص الحکم. تصحیح حسن زاده آملی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۹. دنباله‌ی جستجو در تصوف. تهران: امیر کبیر.

سعدی شیرازی. ۱۳۸۰. کلیات. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: نشر افکار.

سمنانی، علاءالدوله. ۱۳۸۳. مصنّفات فارسی. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.

صادقی شهپر، علی. ۱۳۸۶. «خداشناسی و جهان‌شناسی شنکره و رامانوجا»، پژوهشنامه ادیان، سال اول، شماره اول.

عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۸۴. منطق الطیر. مقدمه و تصحیح از محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

کاشانی، شیخ عبدالرزاق. ۱۳۷۲. اصطلاحات الصوفیه. ترجمه‌ی محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.

کرین، هانری. ۱۳۸۴. تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه‌ی انشاء الله رحمتی. تهران: جامی.

نسفی، عزیزالدین. ۱۳۸۴. کتاب الانسان الكامل. تصحیح از ماریژان موله، ترجمه‌ی  
سید ضیاء الدین دهشیری. تهران: طهوری.

Izutsu, Toshihiko. (1984). *Sufism and Taoism*. London.

Chittick, William C.(1994). *Imaginal Worlds, Ibn al-  
'Arabi and The Problem of Religious Diversity*. New York.

Dasgupta, S.N.(1969). *A History of Indian  
Philosophy*. Vol.1. London: Combridge University Press.