

نشریه دانشکده ادبیات  
و علوم انسانی دانشگاه تبریز  
سال ۴۷، تابستان ۱۳۸۳  
شماره مسلسل ۱۹۱

### تعریف انسان از دیدگاه ابن عربی وملاصدرا\*

دکتر مرتضی

شجاری\*\*

#### چکیده:

ارسطو، انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده است. فیلسوفان و بعضاً عارفان این تعریف را پذیرفته‌اند اما در تفسیر آن با هم اختلاف دارند. ابن عربی تعریف ارسطویی از انسان را نمی‌پذیرد. از نظر وی انسان جامع حقایق عالم و حقایق حق است و لذا در تعریف انسان باید گفت موجودی است که دارای دو صورت است: صورت عالم و صورت حق. ملاصدرا که در فلسفه خویش به شدت متأثر از آرای ابن عربی است، کوشیده است در تعریف انسان قول ابن عربی را با تعریف ارسطویی هماهنگ سازد. در این مقاله دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در تعریف انسان مورد تحلیل قرار می‌گیرد. این تحلیل بر اساس مبانی فکری این دو متفکر است و لذا در ابتدا از امکان و روش شناخت انسان - از دیدگاه این دو اندیشمند - بحث می‌شود.

واژه‌های کلیدی: انسان، تعریف، روش شناخت، حیوان ناطق.

\* - تاریخ وصول ۸۳/۲/۲۳ تأیید نهایی ۸۳/۶/۲۸

\*\* - استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

## ۱- امکان شناخت انسان:

گر به ظاهر آن پری پنهان بود  
آدمی پنهان تر از پریان بود  
نزد عاقل زان پری که مضمربست  
آدمی صد بار خود، پنهان ترست (۱)

(مثنوی، دفتر سوم، ۶-۴۲۵۵)

در طول تاریخ، متفکران بسیاری کوشیده اند به شناخت انسان نایل آیند. سقراط با عبارت مشهور «خود را بشناس» از فیلسوفان قبل از خود که تمام فکر خود را متوجه شناخت طبیعت و ماده‌المواد عالم کرده بودند، متمایز می‌شود. فیلسوفان مسلمان نیز برای «معرفت انسان به خویش» اهمیت زیادی قایل اند تا آنجا که «کندی» که در تاریخ فلسفه از او به عنوان اولین فیلسوف اسلامی نام می‌برند، یکی از تعاریف فلسفه را شناخت انسان می‌داند «الفلسفة معرفة الانسان نفسه» (کندی، ۱۹۵۰ م، ص ۱۷۲).

ابن عربی در فصوص الحکم می‌گوید: «معرفت انسان به نفس خود، مقدم بر معرفت انسان به رب خود است؛ زیرا معرفت به رب نتیجه معرفت به نفس است، لذا پیامبر(ص) فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». جایز است که این حدیث را به معنای منع معرفت و عجز از وصول به آن دانست، و جایز است که به معنای ثبوت معرفت گرفت. به معنای اول هیچ‌گاه عارف به نفس خود نمی‌شود و لذا رب خود را نیز نخواهی شناخت. و به معنای دوم، اگر نفس خود را بشناسی، رب خویش را هم خواهی شناخت» (ابن عربی: ۱۹۸۰ م، ص ۲۱۵).

سؤالی که در اینجا مطرح است این است که آیا انسان قادر به شناخت نفس خویش است؟ ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات بیان می‌کند که گاهی معرفت به چیزی، عجز از معرفت به آن است. شخص عارف می‌داند که معرفت به نفس و معرفت به رب دست نیافتنی است؛ زیرا غرض از معرفت به یک شیء این است که آن را از غیر خود متمایز کنیم. در اینجا آنچه را که شناخته ناشدنی است متمایز می‌کنیم از چیزی که شناخته شدنی است، و لذا عجز از معرفت نفس و عجز از معرفت رب، خود معرفتی است که ما دارای آنیم (همو: الفتوحات، ج ۴، ص ۴۳۲).

توضیح مطلب چنین است که بر مبنای «وحدت وجود»- که ابن عربی معتقد به آن است- تمام عالم و از جمله نفس انسان مظهر خارجی «رب» است یا به تعبیری دیگر نفس آینده‌ای است که «رب» در آن متجلی است، اما ذات حق، متعالی از هر تعین و

نسبت یا اضافه به عالم است؛ زیرا از این جهت غنی از عالم است. بنابراین ذات حق قابل شناخت و ادراک نیست. عنقایی است که شکار کس نشود. به تعبیری دیگر «حق تعالی» وجودی نامحدود است و نامحدود دارای حد نمی‌باشد و بنابر حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» جهل به ذات حق، جهل به حقیقت و ذات نفس را نتیجه می‌دهد. اما وقتی حق تعالی با اسماء خود در عالم و در نفس انسان تجلی کند، در این صورت «رب» عالم خواهد بود و هر کس به اندازه شناخت نفس خود به رب خویش معرفت دارد و به اندازه جهل به نفس خود، جاهل به رب خویش است.

از نظر ملاصدرا هر انسانی می‌تواند به نفس خویش معرفت یابد. وی در تفسیر آیه «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (الشوری، ۱۱) بیان می‌کند که این آیه «مثل» را از خداوند نفی می‌کند و «مثال» را برای او اثبات می‌کند. در عالم وجود فقط نفس آدمی است که در ذات و صفات و افعال، مثالی برای حق تعالی است. هر انسانی به این معنی - که همان خلیفه خدا بودن است - دقت کند، نفس خود را خواهد شناخت و لذا «رب» خویش را نیز می‌شناسد (صدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۳۸). ملاصدرا علم به نفس را عین نفس می‌داند و بدین ترتیب آدمی به خویشستن خویش معرفت می‌یابد. اکثر مردم به سبب توجه شدید به محسوسات و غوطه‌ور شدن در عالم ماده، از توجه به ذات و درک کنه و حقیقت خود عاجزند و تنها درکی ضعیف از ذات خویش دارند. اما نفوس کامل و قوی، کاملاً به ذات و صفات و قوای خویش علم دارند (همو: ۱۹۸۰ م، ج ۲، ص ۲۲۷).

#### مقایسه بین ابن عربی و ملاصدرا:

گرچه در آثار صدرالمتألهین عباراتی یافت می‌شود که شبیه نظریات ابن عربی است، اما با توجه به مبنای متفاوت این دو اندیشمند، به تفاوت در نظریات آنها در این بحث و تفاوت در نتایج کلامی دیدگاههای آنها می‌رسیم.

از نظر ابن عربی، موجود یکی بیش نیست و آن حق تعالی است که هم ظاهر است و هم باطن. مرتبه بطون حق، مرتبه غیب الغیوب است که همواره مخفی است و هیچگاه شناخته نخواهد شد و مرتبه ظهور حق، عالم است؛ مرتبه‌ای که حق از کنج خفا به در آمد و خود را نمایاند. کائنات عالم همه، جلوه‌های حق هستند که موجود نیستند (۲).

یکی از این جلوه‌ها یا کامل‌ترین جلوه حق «انسان» است که تجلی حق را به اسم ظاهر (یعنی عالم را) می‌تواند بشناسد و آن در صورتی است که خویش را بشناسد که انسان «عالم صغیر» است و عالم «انسان کبیر». اما تجلی حق به اسم باطن، هیچ‌گاه شناخته نمی‌شود؛ همانگونه که کنه ذات انسان - که همان حق است - قابل شناسایی نیست. اما بنابر «تشکیک در حقیقت وجود» که ملاصدرا در فلسفه خویش اثبات کرده و برتمام مباحث فلسفی وی حاکم است، وجود گرچه حقیقت واحد است، حقیقتاً کثیر نیز می‌باشد؛ وحدتی که در کثرت تجلی یافته و کثرتی که به وحدت باز می‌گردد. واجب الوجود بالاترین مرتبه وجود و شدیدترین مراتب است. موجودات عالم نیز حقیقتاً موجودند و بنابر مرتبه وجودی خویش دارای شدت و ضعف هستند؛ موجوداتی که در عرض حق تعالی نیستند بلکه رابطه طولی با او دارند. بنابراین مبنا انسان موجودی از موجودات عالم و معلول حق تعالی است که توانایی شناخت بسی چیزها و از جمله حق تعالی را داراست.

اما در مورد شناخت عالم، بر مبنای فلسفه خاص ملاصدرا، بنابر برهان صدیقین و قاعده فلسفی «علم به معلول تنها از طریق علم به علت امکان دارد» (همان، ج ۳، ص ۳۹۶)، ابتدا حق تعالی که علت عالم است، شناخته می‌شود و در پرتو این علم و با نور حق، معرفت به عالم حاصل می‌شود. اما از بحثهای پیشین آشکار می‌شود که از نظر ابن عربی «عالم خداست» یعنی تجلی اسم ظاهر حق است و انسان نیز همان عالم است. در نتیجه شناخت انسان، عین شناخت عالم و شناخت حق خواهد بود.

## ۲- روش شناخت انسان:

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. اما در مورد شناخت انسان، غالب فیلسوفان از روش تفکر در خود یا درون نگری 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 می‌کنند و تعریفی جامع و مانع از انسان به دست می‌دهند. پیش از این بیان شد که از نظر ابن عربی انسان تجلی حق تعالی است و چون از علم به حقیقت نفس خود عاجز است، از شناخت حق نیز عاجز می‌باشد. اما انسان می‌تواند به نفس خویش از جهت تعلق به بدن معرفت حاصل کند. کما اینکه از طریق شناخت خویش، به «رب» عالم که جان جهان است نیز می‌تواند معرفت یابد.

ابن عربی تنها کشف و شهود را در شناخت حقایق، خالی از خطا می‌داند. «علم حاصل از کشف ضروری است و انسان در وقت کشف آن را در خودش درمی‌یابد و در آن شک و شبهه روا نمی‌دارد و به دفع آن نیز قادر نمی‌باشد و برای آن دلیلی سوای آنچه در خودش دریافته، نمی‌شناسد، تا به آن استناد جوید» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۱۹. به نقل از جهانگیری، ۱۳۶۷، ص ۱۷۲). از نظر وی تفکر و استدلال حجابی است که مانع شناخت می‌شود و لذا خطای اهل فکر و نظر از صوابشان بیشتر است (۳). ابن عربی با تمایز قایل شدن میان «معرفت» و «نظر فکری» بیان می‌کند که معرفت تنها از طریق عمل و تقوی و سلوک حاصل می‌شود و ثمره آن کشف حقیقی است که هیچگاه شبهه‌ای بر آن وارد نمی‌شود به خلاف علم نظری که داریم در معرض شبهه و اشکال است (ابن عربی: الفتوحات، ج ۲، ص ۲۹۷). بنابراین یکی از امهات معارفی که ابن عربی بدان اشاره می‌کند، علم انسان به نفس خویش است (همان، ص ۳۰۸)، به واسطه چنین علمی است که انسان «رب» خویش را می‌شناسد؛ امر او را اطاعت می‌کند و «عبدالله» می‌شود. از نظر ابن عربی، انسان به درجه عبودیت کامل نمی‌رسد؛ مگر اینکه عقل و صفات عقلانی که وجه تمایز انسان از حیوانات دیگر است، در او محو شود. وی در فصوص الحکم می‌گوید:

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 و برهان به خلاق خود شناخت دارند. و اما آنکه آدم نامیده  
می‌شود، مقید به عقل و فکر یا قلاده ایمان است (۴). (ابن عربی،  
فصوص الحکم، ص ۸۵)

«مقصود این است که کشف و شهود (یعنی برهان واضح) حکم می‌کنند که حق تعالی در هر شیئی متجلی و با احدیت خویش در هر موجودی ساری است. هر موجودی عین صورت و علم حق است و هر اسمی از اسماء حق (یعنی هر موجودی از موجودات عالم) موصوف جمیع اسماء است و لذا هر موجودی (جماد، نبات و حیوان) دارای علم و عقل است. جماد و نبات در باطن (و نه در ظاهر و جسد) حی و مدرک هستند. حیوان و انسان که حساس‌اند و دارای حکم و وهم هستند، نفس خود را واسطه قوای بدنی درک می‌کنند و همین «انانیت» حجاب آنهاست که موجب خطا در حکم می‌شود اما جماد و نبات که حس و نفس ندارند، بر فطرت (عبودیت) خویش باقی‌اند. پس جماد از روی کشف و حقیقت عارف رب خویش و بالطبع منقاد و مطیع اوست. بعد از مرتبه جماد، نبات است که دارای نمو و جذب غذا و احاله آن و تولید مثل است و همین تصرف و حرکت باعث نقصان او نسبت به جماد می‌شود، زیرا جماد با ذات و فطرت خویش شهود می‌کند که جز «الله» متصرفی نیست. بعد از نبات، حیوان حساس قرار دارد که «انانیت» و «اراده» باعث گشته که محتجب از حق باشد و سپس انسان ناقص قرار دارد که به رب خویش جاهل و در رأی و نظر خویش خطاکار می‌باشد و لذا خداوند فرمود «انسان ظلوم و جهول است»؛ زیرا انسان فطرت خویش را تغییر داده و هوای خود را «اله» خویش، و عقل خود را مشوب به وهم کرد، نفس خود را ظاهر ساخت و انانیت حجاب او گشت و خود را به عقل و فکر یا تقلید مقید ساخت» (کاشانی، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۰۱). ابن عربی اعتقاد دارد بزرگی و علو انسان زمانی است که خود را به مرتبه حیوان و نبات و جماد- که پایین تر از خود می‌داند- ملحق کند (ر. ک. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۷۸ و ۵۰۴ و ج ۳، ص ۹۹).

بنابراین علم نظری که فیلسوفان آن را طریق شناخت حقیقت می‌دانند، از نظر ابن عربی ارزشی ندارد و تنها علم کشفی است که می‌تواند نقاب از رخ حقیقت بگشاید. ملاصدرا اعتقاد دارد که علم انسان به نفس خویش اکتسابی نیست (صدرا: ۱۹۸۰، ج ۴، ص ۲۵۶). این علم، که اولین علم نفس است- زیرا نفس در آغاز خلقتش خالی از علوم تصویری و تصدیقی است- علم حضوری است (همان، ج ۶، ص ۱۶۱) که هر مجردی و از جمله نفس انسانی دارای آن است، و به واسطه این علم است که انسان اشیای

دیگر را ادراک می‌کند (همان، ج ۸، ص ۶۶). این علم، علم اجمالی به خویشتن است که گاهی با غفلت همراه می‌شود و می‌توان با کشف و شهود و یا با برهان آن را تقویت کرد و حقیقت خویش را شناخت. از نظر ملاصدرا برهان عقلانی نه تنها مخالفی با کشف و شهود ندارد بلکه یاور آن نیز می‌باشد (همان، ج ۲، ص ۳۱۵). وی ادراک حقیقت نفس را امری صعب می‌داند؛ به دلیل اینکه نفس انسانی با بقیه موجودات (طبیعی و نفسی و عقلی) متفاوت است؛ زیرا هر یک از آنها مقامی معلوم دارند اما نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوت است و در هر مقام و عالمی صورتی دیگر دارد، و لذا فیلسوفان پیشین قاصر از شناخت نفس انسانی بودند و حد شناخت آنها معرفت نفس از جهت ارتباط با بدن و عوارض ادراکی و تحریکی آن و حداکثر اثبات تجرد و بقاء نفس بعد از قطع علاقه از بدن بود و هر که گمان کند با این مقدار، به معرفت نفس نایل آمده است چنان است که آماس کرده‌ای را چاق پندارد (همان، ج ۸، ص ۳۴۳).

ملاصدرا معتقد است حقیقت روح - که اصل انسان و سری از اسرار الهی است - باقیاس فکری ادراک نمی‌شود. زیرا همچنانکه قرآن بیان کرده، امری ربانی است «قل الروح من امر ربی» (الاسراء، ۸۵)، و امور ربانی قابل توصیف با عقل نیستند و با قیاس و تفکر به حقیقت آنها نمی‌توان رسید بلکه با نوری دیگر که اشرف و اعلی از عقل انسانی است و از عالم دیگری است می‌توان به حقیقت امور ربانی رسید، این نور را عرفا، عالم نبوت و ولایت می‌گویند که نسبت آن به عقل مانند نسبت عقل به وهم است (صدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۵۲). از نظر ملاصدرا هر انسانی با تزکیه و تفکر یا با جمع کردن میان حکمت عملی و حکمت نظری می‌تواند این نور را بیابد. وی قوه عقلی انسان را محل و قابل تمام علوم و حقایق می‌داند. هر انسانی به حسب ذات خود توانایی درک تمام حقایق را دارد همچنانکه هر آینه‌ای اگر صاف و شفاف و در مقابل اشیاء باشد، صورت آنها را می‌پذیرد. ملاصدرا علت اینکه غالب انسانها حقایق را درک نمی‌کنند یکی از این امور می‌داند: ۱- یا نفس انسان به حد بلوغ نرسیده است؛ مانند نفس کودک ۲- و یا نفسی است که شهوات و گناهان بسیار باعث کدورت آن شده است؛ زیرا گناه مانع صفا و جلای نفس است و در صورت وجود گناهان زیاد، حقیقت در نفس متجلی نمی‌شود. ۳- و یا جهت نفس انسان مغایر با جهت حقیقت مطلوب است؛ مانند نفوس صالحین که در عین صاف و پاک بودن محل تجلی حق نیستند زیرا محاذی با حق نیستند. ۴- و یا

مانع حجابی است که به واسطه تقلید از دیگران و قبول سخن آنان در نفس انسان ایجاد می شود. غالب متکلمین و متعصبین مذاهب دارای این حجاب هستند. ۵- و یا جهل به علوم و مقدماتی که برای درک حقایق لازم‌اند (همان، ص ۳۶۷).  
بنابراین از نظر ملاصدرا تزکیه نفس باید همراه با تفکر عقلانی باشد و هیچ یک از این دو به تنهایی نمی‌تواند انسان را به حقیقت اشیا و نیز حقیقت خود انسان رهنمون شود.

### ۳- مواجهه ابن عربی و ملاصدرا با مسئله چستی انسان:

ارسطو انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده است. حیوان در نظر وی «جوهر جسمانی حساس متحرک بالاراده» است. پس فصل ممیز انسان در مجموع عبارت است از نمو، احساس، حرکتی مستند به اراده و سر انجام فصل اخیر او، نطق است. این تعریف مبتنی بر نظریه ارسطو درباره «طبیعت» و «جدایی بین ماده و صورت اشیا» است. ماده انسان «بدن» و صورت او «نفس» است، که مبدأ و منشأ نطق می باشد. ارسطو نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است» (درباره نفس، ۴۱۲الف ۲۷)، تعریف می کند.

**ابن عربی** اعتقاد دارد که در تعریف یک شیء، ظاهر و باطن آن را باید بیان کرد. ظاهر شیء همان «جنس» و باطن شیء «فصل» آن می باشد. مثلاً وقتی انسان به «حیوان ناطق» تعریف می شود، «ناطق» باطن انسان و «حیوان» ظاهر اوست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۳). انسان از جسم طبیعی عنصری و نفخه الهی؛ یعنی روحی که مدبر آن است، تشکیل شده است. «نطق» مظهر روح الهی در انسان است؛ زیرا انسان فقط موجودی حی و حساس نیست، بلکه علاوه بر آن موجودی ناطق است. مؤید الدین جندی از شارحان ابن عربی می گوید: «خداوند تعالی، به کمال قدرت و حکمت خویش انسان را از دو جوهر مختلف مؤتلف گردانید، و به حسن تألیف و توصیف میان حقایق مختلف ایتلاف محکم و اتفاق متقن پیدا کرد... تا هر یکی از این دو جوهر به واسطه صحت صحبت و اعتدال مزاج امتزاج معنوی پذیرفتند، و هر یکی به کمالی که مطلوب از او بود، در آن امتزاج و ازدواج وصول یافت، و مراد مؤلف به حصول موصول گشت. یکی از آن دو جوهر روح است: جوهر بسیط نورانی، وحدانی الذات، لطیف و شریف، [دارای] حیات و حرکت و نزهت و علو و احیا و طهارت. این یک جوهر روحانی را ذاتی است و او در خصوص خود مفتقر نیست در وجود و قوام به ماده



جسمانی و متحیز، و متحیز و متقوم به متحیزات نیست، و میان روح و حق واسطه‌ای نباشد؛ زیرا که روح از عالم امر است و ملکوت. قال الله تعالی «بیده ملکوت کل شیء» و ملکوت هر چیزی که روحانیت او است در دست حق است، و ایجاد این عالم به مجرد امر باشد بی‌واسطه غیر: «انما امرنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون». جوهر دوم از این دو اصل، که انسان حقیقت احدیت جمع آن است، جسم است: جوهر متحیز مفتقر به ماده هیولانی متقوم به عنصر ظلمانی. و این قسم دوم را، که جسم است، حیات به آن جوهر روحانی است. کثافت و کثرت و ترکیب و کدورت و موت و جمود و خمود [لازمه این جوهر ثانی است] و این جوهر ثانی را نعتی ذاتی و خصوص وصفی لازم [باشد]، و واسطه در ایجاد این جوهر همان جوهر روحانی اول است، و اگر چه تعیین روح نفسانی انسانی به واسطه آن جوهر ثانی است، اما وجود ثانی به واسطه وجود اول است» (جندی: ۱۳۶۲، ص ۷۸).

بنابراین روح به اعتبار مقام تجرد و بی‌نیازی از جسم، با بدن متغایر است؛ چون هر موجود مجرد و بسیطی مغایر با موجود مادی مرکب از اجزاء است. با اینکه روح به حسب جوهر ذات مغایر با بدن است، به اعتبار ظهور در غیر تعلق تدبیری به بدن دارد. کار روح تصرف در بدن و تدبیر قوای بدنی است و چون مدبر بدن است، دارای مقام ذاتی منحا از بدن جسمانی است و لذا در قوام و بقای خود، احتیاجی به بدن جسمانی ندارد. بدن مظهر روح و ظاهرکننده کمالات نفس ناطقه است. بدن مرآت و محل ظهور قوای روح می‌باشد، و از آنجا که هر مظهیری صورت و ظهور و مرآت ظاهر است، به این اعتبار روح محتاج به بدن و لازم غیر منفک از آن می‌باشد. روح به اعتبار ظهور فعلی، ساری در بدن است، ولی سریان آن در بدن سریان حلولی نیست و سریان اتحادی مصطلح در عرف اهل نظر نیز نمی‌باشد؛ چون در وحدت، دوئی و دوبینی عین ضلال است. اتحاد روح و بدن اتحاد شیء و سایه آن یا اتحاد اصل و فرع است، نه اتحاد دو موجود مابین با یکدیگر، زیرا اتحاد دو موجود متحصل محال است. بنابراین، هر ظاهر در غیر، به اعتبار مقام ذات، بی‌نیاز از مظهر است، و به اعتبار ظهور و سریان فعلی و اظهار کمالات و ابراز مراتب و درجات وجودی خود احتیاج به مظهر دارد، نفس هم به اعتبار غیب وجود و اینکه از عالم ملکوت است احتیاج به بدن ندارد، ولی به اعتبار اظهار کمالات و تجلی خویش، محتاج به بدن است (۵) (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹).

**اشکال بر تعریف ارسطویی از انسان:** از نظر ابن عربی و پیروانش تعریف انسان به «حیوان ناطق» تعریف صحیحی نیست. «فناری» شارح «مفتاح الغیب» قونوی یکی از دلایل اینکه «معرفت به حقایق اشیا با ادله نظری متعذر است» را این می‌داند که: نزد اهل نظر معروف‌ترین حقیقت جوهری، حقیقت انسانی است که آن را به «حیوان ناطق» تعریف کرده‌اند، و تعریف حیوان را «جسم نامی حساس متحرک بالاراده» و تعریف جسم را «جوهر قابل ابعاد ثلاثه» دانسته‌اند. وی چند اشکال بر این تعریف وارد می‌داند؛ از جمله اینکه «نمو» درس پیری وجود ندارد. «حساس» و «متحرک بالاراده» بودن فصل حیوان نیستند؛ زیرا فصل قریب از نظر حکما متعدد نیست بنابراین فصل حیوان ناشناخته است. «ناطق» به معنای مدرک کلیات، صفت روح و مباین با حیوان است و لذا نمی‌تواند بر حیوان حمل شود. ماهیت حقیقی نمی‌تواند از دو متباین - روح مجرد و جسم - ترکیب شود. اگر حیوان که جنس است و ناطق که فصل است در خارج تحقق داشته باشند، بر یکدیگر قابل حمل نیستند؛ زیرا دو موجود خارجی نمی‌توانند بر یکدیگر حمل شوند، و اگر «حیوان» و «ناطق» در خارج موجود نباشند، چگونه می‌توانند انسان را تحقق بخشند؟ به علاوه در این صورت از معقولات ثانیه خواهند بود که هیچ یک از حکما معتقد به آن نیست (الفناری، ۱۳۷۴، ص ۳۵).

در جهان بینی ابن عربی «ناطق» فصل انسان نیست زیرا «نفس ناطقه» مختص به انسان نیست؛ تمام حیوانات - حتی جمادات نیز - ناطق هستند. نطق لازمه وجود است و هر موجودی شاعر و ناطق است. «نزد اهل کشف تمام موجودات حیوان ناطق بلکه حی و ناطق هستند. خداوند تعالی می‌فرماید: «و ان من شیء الا یسبح بحمده» شیء در این آیه نکره است و شامل تمام موجودات می‌گردد؛ بنابراین همه موجودات تسبیح گویند و لازمه گفتن تسبیح، زنده و عاقل و عالم بودن است» (ابن عربی: الفتوحات، ج ۱، ص ۱۴۷). اگر مقصود از «نطق» تکلم باشد، حیوانات، نباتات و جمادات نیز تکلم دارند، اما جز انسانهای کامل کلام آنها را درک نمی‌کنند. حال افراد غیر کامل نظیر حال کسی است که در خواب است و سخن سخنگویان در مجلس را نمی‌شنود و آنگاه که از خواب برخیزد، سخن آنان را خواهد شنید. جاهل نیز هنگامی که از خواب برخیزد، کلام موجودات را می‌شنود. و اگر مقصود از «نطق» ادراک کلی باشد موجودات دیگر غیر از

انسان نیز دارای این ادراک هستند، اما بعضی از انسانها جهل به این مطلب دارند؛ عدم علم دلیل بر عدم وجود نیست.

قیصری بر اینکه حیوانات مدرک کلیات و ناطق هستند سه دلیل می آورد: اول اینکه جهل به شیء با وجود واقعی آن شیء منافات ندارد و دلیلی نداریم که حیوانات مدرک کلیات نباشند. دوم اینکه اگر در افعال حیوانات دقیق شویم و در آثار عجیب و محیرالعقولی که از آنها سر می زند تفکر نماییم، خواهیم فهمید که صدور این افعال عجیب که دارای نظام و تربیت کامل و تام و تمام اند، از موجودی که دارای ادراک کلی نباشد محال است. و سوم اینکه حیوانات دارای ادراک جزئی هستند و ادراک جزئی بدون ادراک کلی محال است؛ چون جزئی همان کلی است که همراه با تشخیص است (۱۳۷۵، ص ۷۹).

ابن عربی در فتوحات می گوید خداوند چیزی را در عالم خلق نکرد مگر اینکه حی و ناطق است؛ چه جماد باشد، چه نبات و چه حیوان. بنابراین هر چه در عالم طبیعت موجود است، جسم متغذی حساس و حیوان ناطق است (ج ۳، ص ۳۹۳). جاهلان و نامحرمان نطق موجودات را ادراک نمی کنند، اما اهل کشف نطق جمادات و نباتات و حیوانات را استماع می کنند.

سنگ بر احمد سلامی می کند	کوه یحیی را پیامی می کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم

(مثنوی، دفتر سوم، ب ۱۰۱۹-۱۰۲۰)

نطق موجودات در عالم خیال و به لسان حال نیست بلکه در عالم حس و به لسان ذات است. این معنی، لطیف است و کسانی که در حجاب کثیف هستند، قادر به درک آن نیستند، باید پرده برافتد تا معنی درک شود (ر. ک. ابن عربی، عنقاء مغرب، ص ۶۰)

چون شما سوی جمادی می روید	محررم جان جمادات چون شوید
از جمادی عالم جانها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تأویلها نربایدت
چون ندارد جان تو قندیلها	بهر بینش کرده ای تأویلها

(مثنوی، دفتر سوم، ب ۱۰۱۹-۱۰۲۰)

ابن عربی، سنگها، درختان، پرندگان، و باقی حیوانات، اعضا و جوارح، حروف، و حتی زمان را نیز ناطق می‌داند (ر. ک. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، صص ۲۵۷-۲۵۸ و ج ۲، ص ۴۵۷ و ج ۴، ص ۹۰ و ۱۶۷ و ۲۰۶ و التدبیرات الهیه، ص ۱۸۵) اما اینکه اهل نظر تعاریف مختلفی برای جماد و نبات و حیوان و انسان آورده‌اند، به سبب مخفی بودن نطق غیر انسان بر آنهاست. همچنانکه زنده بودن کسانی که در راه خدا شهید شده‌اند بر آنها مخفی است (الفتوحات، ج ۲، ص ۵۰۴) «و لا تقولو لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء و لكن لا تشعرون» (البقره، ۱۵۴).

بنابراین حال که همه اشیا ناطق هستند، نطق منحصر به انسان و فصل او نیست. فصل حقیقی انسان، صورت الهی است و افرادی از جنس بشر که دارای این صورت نیستند «انسان حیوان» اند (۶). انسان دارای مجموعه حقایق عالم است؛ یعنی صورت عالم را داراست، اما علاوه بر مجموع حقایق عالم، مجموع حقایق حق را نیز داراست و لذا دارای دو صورت است: صورت عالم و صورت حق.

#### دیدگاه ملاصدرا در تعریف انسان:

ملاصدرا نیز مانند ابن عربی انسان را خلیفه الهی و دارای جامعیت می‌داند. مبدأ خلافت فرد انسانی از زمین است. در ابتدای خلقت، انسان در مرتبه عقل هیولانی است (صدرا، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۴۲)، که استعداد یافتن تمام حقایق و رسیدن به مقام خلافت الهی در ملک و ملکوت را داراست. سپس انسان با حرکت جوهری می‌تواند تمام استعدادهای خود را به فعلیت برساند؛ یعنی به مرتبه عقل بالملکه، عقل بالفعل، و در نهایت عقل مستفاد برسد (همان، ص ۴۲۶). جامعیت انسان به واسطه روح الهی است که در این نوع دمیده شده است «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی» (الحجر، ۲۸) هنگامی که بدن انسان با حرکت جوهری به مرحله «تسویه» رسید؛ استعداد لازم را برای نفخه حق می‌یابد و آنگاه روح الهی با همه اسماء و صفاتش، در حد استعداد و قوه، در ترکیب بدنی انسان جلوه می‌کند و انسان خلیفه الهی می‌گردد. خلیفه خدا بودن امری تکوینی برای انسان است؛ یعنی در نظام هستی و در میان تمام موجودات - حتی ملائکه که مقربان درگاه الهی هستند - هیچ موجودی از این امتیاز برخوردار نیست که روح الهی با تمام اسماء و صفات خود در او تجلی کند. پرسش ملائکه «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» (البقره، ۳۰) تنها برای سؤال بود و نه برای اعتراض

(صدرا: ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۰۸): انسانی که از خاک آفریده شده است و در ابتدای خلقت، وجودش در نهایت ضعف است و مرتبه وجودی‌اش از تمام جواهر عقلی و نفسانی و طبیعی نازل تر است، چگونه به مقام خلافت و مسجودیت ملائکه نایل می‌شود؟ ملاصدرا به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد که هر صورتی از صورتهای طبقه‌ای از طبقات و فرشته‌ای از فرشتگان دارای مقامی معلوم هستند که از آن حد فراتر نمی‌توانند رفت، اما انسان که به دلیل ضعف وجود ابتدایی‌اش برای پایان و نهایت کار خلق شده است، مقام معلوم ندارد؛ همانگونه که خداوند می‌فرماید: «یا اهل یثرب لا مقام لکم» (الاحزاب، ۱۳). ملاصدرا در توضیح این مطلب موجود را تقسیم می‌کند به موجودی که از تمام جهات بالفعل است- و آن خداوند تعالی است- و موجودی که از بعضی جهات بالفعل و از بعضی جهات بالقوه است، که این قسم خود تقسیم می‌شود به موجودی که امکان انتقال از صورتی به صورت دیگر ندارد؛ مانند اجرام آسمانی و موجودی که امکان انتقال را دارد؛ مانند اجسام عنصری که انتقال آنها از صورتی به صورت دیگر یا به سختی است مانند کوهها و فلزات و یا به آسانی است مانند انسان و حیوان و گیاه. و تنها انسان می‌تواند با این حرکت به فعلیت تام برسد و خلیفه خداوند در عالم گردد (همان، ص ۳۱۰).

اما در تعریف انسان، ملاصدرا همانند فیلسوفان دیگر انسان را «حیوان ناطق» می‌داند. نطق که اخص خواص و فصل منطقی انسان است، به معنای تصور معانی کلی مجرد از ماده می‌باشد (صدرا، ۱۹۸۰، ج ۹، ص ۸۱). مبدأ این «درک کلیات» نفس ناطقه است که فصل حقیقی انسان است و هیچ موجودی جز انسان دارای آن نیست. وی در «شرح اصول الکافی» تسبیح جمادات را فطری می‌داند که ناشی از تجلی الهی و انبساط نور وجود بر تمام حقایق است. «بسیاری از منتسبین به کشف و عرفان گمان برده‌اند جماد و نبات و حیوان، مانند انسان دارای نفس ناطقه‌اند که این گمان باطل است و دلایل قوی بر بطلان آن وجود دارد؛ مانند لزوم تعطیل (عقل از شناخت اشیا)، منع از فطرتی که خداوند در طبیعت اشیا قرار داده است و دوام قسر بر افراد نوع و باقی ماندن آنها بر قوه و امکان، بدون رسیدن به فعلیت و وجدان. تسبیح و سجود موجودات، عبادتی فطری است که از تجلی الهی و انبساط نور وجود بر تمام حقایق - با اختلاف درجات آنها- ناشی می‌شود» (صدرا، شرح اصول الکافی، به نقل از حواشی جلوه بر شرح فصوص قیصری، ص ۲۳۷). ملاصدرا در اینجا مخالف ابن عربی و پیرو

ابن سیناست. ابن سینا «نبات» را دارای عقل نمی‌داند و می‌گوید: «و ابعده الناس من الحق من جعل للنبات مع الحس عقلا و فهما» (۷).

دلیل ملاصدرا بر اینکه نطق مختص انسان است و غیر انسان ناطق نمی‌باشد، این است که ماده دائماً حادث، کاین و فاسد است و در دو لحظه به یک حال باقی نمی‌ماند و لذا نمی‌تواند ناطق باشد (۸). (صدرا، ۱۹۸۰ م، ج ۹، ص ۲۷۱)

ملاصدرا به واسطه ارادتی که به ابن عربی دارد، بعد از نقل قول او در اینکه حیات در همه اجسام ذاتی است و هر جسمی «حیوان ناطق» است، با اینکه ظاهر این قول را صحیح نمی‌داند، توجیهی برای آن بیان می‌کند به این صورت که اجسام علاوه بر جسمیتی که دارند، اتصالی نیز به روح یا ملک دارند؛ یعنی هر جسمی صورتی نفسانی و مدبری عقلی دارد که به واسطه آنها دارای حیات و نطق می‌باشد و به حسب جسمیت خود مرده و تاریک و مشوب به عدم و زایل هستند؛ به عبارت دیگر، جسمی که «حیوان ناطق» است، نه این جسم مادی بلکه جسم اخروی است که دارای وجود ادراکی و غیر محتاج به ماده و موضوع است و نیز احتیاجی به مدبری ندارد که آن را تدبیر کند و نفسی که به آن تعلق بگیرد و آن را از قوه به فعل برساند؛ زیرا چنین جسمی عین حیات و عین نفس است و محتاج به نفس دیگری نیست (همان).

دلیل اختلاف میان ملاصدرا و ابن عربی را می‌توان در اختلاف در مبادی فلسفه و عرفان نظری جست. در فلسفه، موجود به مجرد و مادی تقسیم می‌شود. علم از خواص مجردات است و موجودات مادی دارای علم نیستند. موجودات مادی به خود نیز علم ندارند و به طریق اولی هیچگونه آگاهی نسبت به موجودات دیگر ندارند. علم، آنگونه که فیلسوفان می‌گویند، حضور امری مجرد نزد موجودی مجرد است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۰) و لذا در موجودات مادی حضور معنی ندارد (۹). اما در عرفان از آنجا که همه موجودات جلوه حق تعالی هستند علم و آگاهی در آنها ساری است. همه موجودات دارای روح هستند و علم به حق در آنها فطری است.

## پی نوشتها

- ۱- عارفان و فیلسوفان مسلمان در مورد نفس و شناخت آن بسیار سخن گفته‌اند، شاید به این دلیل که در آیات و روایات متعددی به انسان و لزوم شناخت او اشاره شده است.
- ۲- «وجود» در عرفان مخصوص واجب است، چنانکه «کون» به ممکنات اختصاص دارد. همانطور که «کون» بر واجب اطلاق نمی‌شود، «وجود» نیز بر ممکن اطلاق نخواهد شد. (ر. ک. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۲۹).
- ۳- «ان اهل الفكر خطوهم فی الالهیات اکثر من اصابتهم». (الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۲۳).
- ۴- «فلا خلق اعلى من جماد و بعده نبات علی قدر یکون و اوزان و ذو حس بعد النبت والکل عارف و اما المسمى آدمياً فمقید بعقل و فکر او قلادة ایمان»
- ۵- «و من علم کیفیت ظهور الحق فی الاشیاء، و ان الاشیاء من ای وجه عینه و من ای وجه غیره، یعلم کیفیت ظهور الروح فی البدن، و انه من ای وجه عینه و من ای وجه غیره، لان الروح رب بدنه»
- ۶- ابن عربی اعتقاد دارد هر که صورت الهی نداشته باشد، انسان نیست و تنها حیوانی است که در صورت ظاهر شبیه انسان است. وی به این آدمیان «انسان حیوان» می‌گوید. (ر. ک. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۱۵۴).
- ۷- ابن سینا عده‌ای از فیلسوفان یونان قدیم را نیز معتقد به عقل و فهم برای نباتات می‌داند. (ر. ک. الشفاء، الطبیعیات، الفن السابع، ص ۳).
- ۸- «و قد اوضحنا بالبراهین القطعیة و الحجج السمعیة و الشرعیة و باتفاق عظماء الفلاسفة و ائمة الحکمة من ان هذه الاجسام التي في امکنة هذا العالم سماؤه و ارضه و ما بینهما کلها حادثه دائرة متجددة الكون، کائنة فاسدة في کل حین لا یبقی آنین، و كلما کان كذلك کیف یكون حیاته ذاتیة حیاة التسبیح و النطق»
- ۹- در میان قدما فیلسوفان مشائی علم را در مادیات نفی و اشراقیان آن را اثبات می‌کردند. عبارات صدرالمتألهین در این مسئله متشکک است، گاهی به شدت به نقد شیخ اشراق می‌پردازد (الحکمة المتعالیة ج ۶، ص ۲۵۷)، و علم و عالم و معلوم شدن مادیات را رد می‌کند (ر. ک. همان، ج ۱، ص ۳۸۷ و ج ۳، ص ۲۹۸ و ۴۴۷ و ج ۶، ص ۲۵۹ و ج ۸، ص ۶۹ و ۱۶۳). و گاهی نیز بیان می‌کند که علم مانند وجود حقیقتی ساری در تمام موجودات است و هر موجودی به اندازه سعه وجودی خود از آن بهره‌مند است (ر. ک. همان، ج ۶، ص ۳۳۵). در هر صورت ملاصدرا هیچگاه از تعریف انسان به «حیوان ناطق» عدول نکرده است.

از متأخرین، علامه طباطبایی در کتابهای فلسفی خویش به صراحت وجود علم و نیز عالم و معلوم شدن را در مادیات نفی می‌کند (ر. ک. *نهایة الحکمة*، مرحله علم و عالم و معلوم).

#### منابع:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء، الطبیعیات*، چاپ الاب قنواتی و...، قاهره ۱۹۶۰م.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکة الانسانیة*، لیدن ۱۳۶۶ق.
- *عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب*، مصر، مکتبۃ محمدعلی صبیح بی تا.
- *الفتوحات المکیة*، ۴ج، دار صادر بیروت، بی تا.
- *فصوص الحکم*، همراه با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۹۸۰م.
- ارسطو، *دربارۂ نفس*، ترجمه ع. داودی، حکمت، تهران ۱۳۶۶.
- جندی، مؤیدالدین، *نفخة الروح وتحفه الفتوح*، به کوشش نجیب مایل هروی، مولی، تهران ۱۳۶۲.
- جهانگیری، محسن، *محیی‌الدین بن العربی، چهره برجسته عرفان اسلامی*، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- صدرا، محمد بن ابراهیم صدرالمتلهین شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، ۷ج، به کوشش محمد خواجهی، بیدار، قم ۱۳۶۶.
- ، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ۹ج، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۰م.
- ، *شرح اصول الکافی*، ۳ج، به کوشش محمد خواجهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۶.
- ، *المبدأ و المعاد*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۴.
- طباطبائی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۳۶۲.
- الفناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، به کوشش محمد خواجهی، مولی، تهران ۱۳۷۴.
- القونوی، صدرالدین محمد، *مفتاح الغیب*، همراه با مصباح الانس، مولی، تهران ۱۳۷۴.
- قیصری، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، مصر ۱۴۰۷ق.
- کندی، ابویعقوب، *رسائل الکندی الفلسفیة*، قاهره ۱۹۵۰م.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.