

ارتباط میان خدا و انسان در مکتب ابن عربی

امیرحسین عبدالهی^۱
محمدعلی عباسیان چالشتری^۲
رضا رسولی شریبانی^۳
عبدالرضا صفری^۴

چکیده

از نگاه ابن عربی، ارتباط خدای تعالی با انسان، مبتنی بر ذات الهی (احدیت) نیست، چرا که ذات الهی اقتضای یگانگی دارد و با نسبت و ارتباط و دوگانگی قابل جمع نیست. از این رو ذات خدا برتر و منزّه از برقراری نسبت و ارتباط با انسان است. از طرف دیگر، انسان نیز نمی تواند با ذات خدا ارتباط برقرار کند؛ چرا که اولاً: ارتباط، فرع بر شناخت و معرفت است؛ ثانیاً: انسان، عاجز از معرفت حقیقت و ذات نفس خویش است؛ و ثالثاً: حقیقت و ذات نفس، بازگشت به حقیقت و ذات الهی دارد، لذا ارتباط ذاتی انسان با خدا نیز، محال است. این در حالی است که معرفت نفس به حسب اسماء الهی، امکان پذیر است، و همین امر، ایجاد ارتباط اسمایی با حق تعالی را ممکن می سازد. انسان بر اساس روح و صورت الهی - که همان صورت جمیع اسماء و صفات الهی است - آفریده شده؛ و حق تعالی جمیع این اسماء را به وی تعلیم داده و شناسانده است. به همین علت تنها موجودی است که به حقیقت تمام اسماء الهی معرفت دارد و به موجب آن، خدا را با تمام آن اسماء عبادت می کند. ارتباط مماثلی برای عموم انسان‌ها، و ارتباط عینی برای اولیای الهی و انسان‌های کامل است. به طوری که این ارتباط عینی به جایی می رسد که خدا از نفس خود انسان کامل، به خودش نزدیک‌تر گشته، در نهایت منجر به توحید اسمائی میان انسان کامل و خدا و این همانی اسمائی میان آنها می‌گردد.

کلید واژه ها:

ابن عربی؛ ارتباط خدا و انسان؛ اسماء الهی؛ نفس؛ انفسی.

۱- دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور واحد تهران جنوب، نویسنده مسئول:

ah_abdollahi57@yahoo.com

۲- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور abbasian@pnu.ac.ir

۳- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور.

۴- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور.

پیشگفتار

ارتباط میان خدا و انسان، در شمار مهم‌ترین دغدغه‌هایی است که ذهن انسان‌های موحد را به خود مشغول داشته است. انسانی که هویت خود را هویتی الهی می‌داند. طبیعتاً این سؤالات را مطرح می‌کند که چه ارتباطی میان خدا و ما وجود دارد؟ آیا این ارتباط صرفاً از جانب خداست و یا صرفاً از جانب ماست و یا این که این ارتباط، طرفینی است. از طرف دیگر آیا این ارتباط، آفاقی و بیرونی است یا انفسی و درونی؛ یا هر دو؟ اگر ارتباط انفسی است، در ساحت ذات الهی است یا ساحت اسمایی و صفاتی؟ به عبارت دیگر، آیا خدا با ذات خود، با انسان ارتباط برقرار کرده است یا با صفات و اسماء خود؟ از طرف دیگر آیا انسان نیز با ذات خدا ارتباط برقرار کرده است و یا با اسماء و صفات وی؟

این مقاله به بیان دیدگاه‌های محی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ هـ.ق) عارف بزرگ جهان اسلام در باب ارتباط متقابل میان خدا و انسان می‌پردازد. ابن عربی در این باب، هم مخالف دیدگاه عقل‌گرایان (فلاسفه و متکلمین) است، و هم مخالف دیدگاه مسیحیان و اهل حلول. چرا که گروه اول، آن چنان خدا و انسان را در فاصله بعیدی از هم قرار داده‌اند که به موجب آن، خدا یک واقعیت بیرونی و نهایتاً در انتهای یک سلسله علی و معلولی و دور از دسترس است. همچنان که گروه دوم نیز خدا و انسان را آنچنان به هم نزدیک کردند که قائل به ارتباط ذاتی میان خدا و انسان و نهایتاً حلول خدا در انسان شدند. اما وی-بر مبنای عرفان ناب اسلامی-به ارتباط انفسی، آن هم از نوع اسمایی توجه دارد که مطابق با آموزه‌های دینی است به طوری که بر مبنای وحدت وجود، خدا و انسان را از لحاظ اسمایی دو چیز جداگانه نمی‌انگارد.

در این مقاله این نتیجه به دست می‌آید که از نگاه ابن عربی، اولاً: خدا به لحاظ اسمایی، به نفس ما نزدیک‌تر از ما به نفس خودمان است. ثانیاً نفس نیز می‌تواند با خدا این ارتباط اسمایی را برقرار کند و ارتباط با خدا را مقدم بر ارتباط با نفس خود بداند. بنابراین پیامد این نوع نزدیکی نفس به خدا، ارتباط این همانی اسمایی نفس، با خداست و اگر انسان به همین نحو با خدا ارتباط برقرار کند با خودش هم ارتباط برقرار می‌کند و هر چیزی را که به خدا نسبت می‌دهد به خود نسبت می‌دهد و ثمره این امر، توحید اسمایی و مندک شدن کثرت در وحدت است.

هدف از این مقاله این است که با تکیه بر دیدگاه ناب عرفانی ابن عربی، ارتباط میان خدا و انسان، ارتباطی کاملاً لطیف و مبتنی بر مفاهیم زیبایی‌شناختی، محبت و ولایت، و... معرفی شود به طوری که خدا و انسان، متقابلاً به هم دسترسی داشته باشند. از طرف دیگر، نگرش‌های بدبینانه و تکفیری-که ناشی از کج‌اندیشی‌هایی است که در خصوص ارتباط میان خدا و انسان بر مبنای وحدت وجود ابن

عربی پابرجاست-رخت بریندد. بنابراین در این مقاله برآنیم که هم در نقطه مقابل دیدگاه متعارف فلسفه و کلام (که خدا و انسان را در فاصله بعیدی از هم قرار می دهند) و هم در نقطه مقابل دیدگاه مسیحیان و اهل حلول (که قائل به ارتباط ذاتی میان انسان و خدا هستند) بایستیم.

۱- ارتباط خدا با انسان

فلسفه وجودی آفرینش انسان

در مکتب ناب عرفانی ابن عربی، فلسفه وجودی آفرینش این گونه قابل توجیه است که در واقع، حق تعالی در غیب ذاتش واجد کمالات و اسمای حسنای بی حدّ و حصری بود که می خواست آنها را به منصه ظهور درآورد. به عبارت دیگر، حق تعالی کمالات ذاتی خود و مظاهر آنها را که به نام «اسماء» نامیده می شود در ذاتش - و بوسیله ذاتش - در عین اولیت و باطنیت مشاهده می کرد اما اراده کرد که آنها را در مرتبه آخریت و ظاهریتش نیز مشاهده کند تا اینکه اول با آخر، و ظاهر با باطن مطابقت پیدا کرده، و سرّ اسمایی اش - که در غیب ذاتش پنهان بود - به واسطه محبت و اشتیاقش به آن اسماء و مظاهرشان، متجلی و آشکار گردد. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۴۸-۴۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۲۹-۳۳۱؛ قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱) همچنان که در حدیث آمده: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»^(۱) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۴، ص ۱۹۹ و ۳۴۴) اما در اینجا شبهه ای ایجاد می شود و آن اینکه: «اگر سرّ اسمایی حق تعالی در غیب ذاتش پنهان بوده باشد و بخواهد آشکار شود»، آیا این نظریه متعارض با بیان قرآن نیست که فرموده است: «لا يعزب عنه مثقال ذره في السموات والارض» (سبا/۳)؛ و این امر مستلزم این است که بعضی چیزها - از جمله سرّ اسمایی خدا - از خودش پنهان بوده باشد؟ در مکتب ابن عربی پاسخ این شبهه و تعارض، در تمایز و تفکیک بین دو چیز به دست می آید: ۱- خود را به وسیله کمالات خود و در خود مشاهده کردن؛ ۲- خود را در شیء دیگر (آئینه) مشاهده کردن. دقیقاً در اینجاست که در عرفان، پای دو مرتبه از ظهور و تجلی به میان کشیده می شود و آن دو مرتبه عبارتند از «جلا» و «استجلاء». توضیح اینکه: مرتبه «جلاء» عبارت از ظهور و تجلی ذات حق تعالی برای خودش و در خودش - و به نحو اجمال - است که در مرتبه وحدت ذاتی حق تعالی واقع گشته، و در آن، اضافه به غیر وجود ندارد به طوری که حق تعالی بدون استفاده از تعینات خلقی - و بدون تغییر در ذاتش - ذات خود را تماشا می کند. مرتبه «استجلاء» نیز عبارت از ظهور و تجلی ذات حق برای خودش، اما در قالب تعینات خلقی - و به نحو تفصیل - است که در مرتبه کثرت اسمایی حق تعالی حادث گشته و در آن، اضافه به غیر وجود دارد؛ به طوری که حق تعالی نخست در اغیار، ظهور و تجلی کرده، سپس خود و کمالات خود را در آن ها - که آئینه تجلیاتش هستند - تماشا می کند چرا که این مقام، مقام عرصه و عرضه کمالات حق تعالی در نسبت با غیر است. (ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۲۹۰؛

کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۴، ص ۱۳-۱۴) به عنوان مثال، گاهی یک انسان، از زیبایی و جمال خویش مطلع بوده، و از آن لذت می برد؛ بدون آنکه به آئینه نگاه کند. اما گاهی به آئینه نگاه می کند تا انعکاس حقیقت زیبایی اش را در آن مشاهده کرده، و به موجب آن، از زیبایی اش لذتی مضاعف ببرد چرا که اگر آئینه نباشد خصوصیت این موجود صاحب جمال، در آن متبلور نمی گردد. در مورد حق تعالی نیز دقیقاً وضع به همین منوال است به طوری که اگر حق تعالی بدون استفاده از تعینات خلقی به تماشای خود پردازد «جلاء» است اما اگر تعینات خلقی را آئینه ظهور و جلوه خود قرار داده و خود را در آنها به نظاره بنشیند، «استجلاء» است. (ابن ترکه، ۱۳۸۱، ۲۹۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ۳۳۱-۳۳۲) با توجه به این امر، مشخص می شود که مقام استجلاء، مقصود ابتدایی ایجاد عالم، از ناحیه حق تعالی است نه مقصود نهایی. در اینجا است که استجلاء، موجب حدوث مقصود نهایی حق تعالی از خلقت عالم می گردد و آن عبارت است از «کمال استجلاء». اگر کمال استجلاء نباشد حق تعالی به مقصود نهایی خویش در خلقت عالم، واقف نگشته و آفرینش عالم امری عبث و بیهوده و غیرحکیمانه خواهد بود. این کمال مزبور چیزی جز آفرینش انسان نیست.

تفصیل مطلب این است که: حق تعالی در مقام استجلاء در هر شی، به حد و اندازه خود آن شیء ظهور می کند و آن شیء به تناسب ظرفیت و استعداد خویش می تواند اوصاف و کمالات حق را ظاهر سازد. از طرف دیگر، هیچ یک از این اشیاء نمی توانند اسماء و کمالات باری تعالی را آن طور که باید نشان داده و آئینه تمام نمای حق گردند چرا که این اشیاء، صرفاً نماینده ظهور و انعکاس اسماء معدود و محدودی از خدای تعالی هستند که او خود را در آنها مشاهده می کند. از همین رو است که این اشیاء، لایق و مستعد این نیستند که خدای تعالی، کل اسماء (که همان بار امانت الهی است) را در وجودشان تعبیه کند. بنابراین، حق تعالی باید در موجودی استجلائی کامل کند که قابلیت و لیاقت ظهور جمیع اسماء و صفاتش را داشته باشد. این امر به این صورت انجام پذیر است که: حق تعالی در وهله اول، در آئینه این موجود- که مصداق اتم اسماء و صفاتش است- تجلی نموده و در مرحله دوم، خود را در آئینه آن موجود، شهود کرده و به نظاره می نشیند و این امر موسوم به «کمال استجلاء» است. (ر.ک. ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۴۸-۴۹؛ جنیدی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۹-۱۳۴؛ خمینی، ۱۳۹۲، [تعلیقات بر مصباح الانس]، ص ۴۵؛ حسن زاده، ۱۳۶۴، ص ۱۳-۱۴؛ ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۳۱۶-۳۲۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۲۹-۳۳۱؛ قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱)

نکته مهمی که در این خصوص شایان ذکر است اینکه: لازمه استجلاء و کمال استجلاء، این نیست که خدای تعالی از طریق غیر خود استکمال پیدا کند زیرا این اشیاء (از جمله انسان)- که برای حق تعالی به مثابه آئینه هستند- از جمله لوازم و مظاهر ذات او می باشند که مطلقاً غیر حق تعالی نیستند، بلکه بر اساس وحدت وجود، از وجهی عین او و از وجهی دیگر غیر اویند. به عبارت دیگر، این مشاهده، مشاهده کمال ذاتی حق تعالی نیست تا فقدانش موجب نقصی در مرتبه ذات، و وجدانش

کمالی برای آن باشد بلکه این مشاهده، مخصوص کمال فعلی است و در مرتبه فعل می باشد. پس لازم است که متأخر از ذات و در مرتبه فعل باشد. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۷)

راز عدم استحقاق ملائکه برای جامعیت اسماء الهی

از دیدگاه ابن عربی، فرشتگان درکی عمیق (و به معنی واقعی کلمه) از حقیقت و کُنه اشیاء ندارند بلکه نهایت ادراک ایشان، به صور و لوازم و اعراض اشیاء تعلق می گیرد چرا که علم آنها بر اساس همان تعلیمی است که خداوند به آنها داده و جایگاه ثابتی است که برای آنها معین کرده است به طوری که ابداً از آن جایگاه تجاوز نمی کنند چنانکه در قرآن از زبان فرشتگان آمده است: «لا علم لنا الا ما علمتنا» (بقره/۳۰) و «و ما منا الا له مقام معلوم». (صافات/۱۶۴) از طرف دیگر، ایشان محجوب نفس خویش بوده و نه تنها هیچ چیزی را از خودشان برتر نمی دانند بلکه از شناخت اشیایی که برتر از ذاتشان است عاجزند. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۴۹) در واقع فرشتگان، از جوهر عبادتی که انسان نسبت به حضرت حق انجام می دهد واقف نبوده، و از عبادت خود نسبت به پروردگار مغرورگشته بودند و اینگونه می پنداشتند که عبادت آنها، بدایت و نهایت همه عبادات است. نکته کلیدی این است که فرشتگان نمی دانستند که عبادت و تسبیح - که جنبه های عمل شناختی ارتباط با خداست - مسبوق و فرع بر ارتباط هستی شناختی و معرفت شناختی با خداست و آن موجودی که جایگاهی ثابت و معلوم دارد. از لحاظ هستی شناختی، قابلیت تعبیه شدن جمیع این اسماء را در وجودش ندارد تا بتواند استعداد درک و معرفت تمام اسماء حق تعالی را داشته باشد، و در نتیجه به دنبال آن بتواند حق تعالی را به تمام اسماء عبادت کند؛ از این رو معرفت آنها به اسمای الهی، منحصر به اسماء خاص و معینی می شد که با آنها، وی را تسبیح و عبادت می کردند، و نمی دانستند که خدا را اسمائی است که علم آنان بدان نرسیده است بلکه این انسان است که به تمام اسماء الهی واقف و عارف بوده، و به موجب این معرفت، خدا را با تمام اسماء عبادت می کند. لذا ایشان به علت غلبه همین محدودیت معرفتشان، به خدا گفتند: «أتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک» (بقره/۳۰). از طرف دیگر، اشتباه فرشتگان به عدم درک صفات متقابل در انسان مرتبط می شود. توضیح اینکه بر اساس مضمون آیه شریفه «خلقت بیدی» (ص/۷۵) خداوند انسان را با دو دستش (یعنی صفات جمال و جلال) آفرید و این خلقت جز تشریف و تکریم انسان نبود، چنانچه فرموده: «و لقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء/۷۰)؛ پس انسان جامع تمام اسماء و صفات الهیه گردید، و خدا این صفات متقابل را فقط در وی جمع کرد تا او را متمایز از دیگر مخلوقات کند. از این رو فرشتگان صرفاً مظهر صفات جمال حق اند، در حالی که انسان علاوه بر مظهریت صفات جمال حق، مظهر صفات جلال او نیز می باشد. از آنجایی که (بر مبنای آفرینش خاص و جایگاه محدود فرشتگان) قدرت و اراده انجام گناه در

آنها وجود نداشت، لذا توان تجزیه و تحلیل این حقیقت را نداشتند که: «باید موجودی باشد که از روی آزادی و اراده و اختیار، قدرت انجام و یا ترک گناه را داشته باشد». از این رو اعتراض کردند که اگر انسان خلق شود، در روی زمین خونریزی و فساد می کند. فرشتگان بی خبر از این حقیقت بودند که همین خونریزی و فساد نیز از مظاهر صفات جلال حق است که ایشان از مظهریت آن صفات بی بهره اند و گمان می کنند که کامل ترین موجود، موجودی است که همانند خودشان تک بُعدی بوده و هیچ صفت متقابلی نداشته باشد. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۰-۵۱؛ ر.ک. همو، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۶؛ همو، بی تا(ب)، ص ۹۷-۹۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۵-۳۴۲) خلاصه اینکه، فرشتگان نمی دانستند که عصیان، گناه، هوا و هوس، نفس اماره، فساد، خونریزی و... به عنوان عناصری ضروری برای مملکت انسانی تلقی می شوند و اگر این گونه نباشد، فقط صفات جمال الهی در زمین متجلی شده و جایی برای تجلی صفات جلالی خدا باقی نمی ماند و اگر نظام عالم مادی، صفات جلالی خدا را منعکس نکند، تفاوتی با عوالم ملکوتی و جبروتی نخواهد داشت و خلقت عالم ناسوت و انسانی، امری عبث خواهد بود در حالی که حق تعالی حکیم است و مبری از افعال بیپوده و عبث است. نکته کلیدی و مهم این است که اسماء عمل شناختی خدایتعالی مانند: تَوَاب، غَفَار، رُؤُف، رَحِيم و... انعکاس اعمال گناه آلودی است که به اختیار انسان، در این عالم انجام می شود و انسان پس از ارتکاب این اعمال، از انجام آنها پشیمان شده و توبه می کند و به وسیله این صفات با خدای تعالی ارتباط اسمائی عمل شناختی برقرار می کند اما فرشتگان-بر اساس عدم قدرت بر انجام گناه- از این اسماء کاملاً بی اطلاعند و نمی توانند به واسطه آنها، با خدا ارتباط برقرار کرده و او را عبادت کنند و همین امر، راز خلیفه اللّهی انسان و برتری وی بر فرشتگان است.

جلوه ای کرد رخس دید ملک عشق نداشت عین غیرت شد از این آتش و بر آدم زد

آفرینش انسان بر اساس روح و صورت الهی

به اعتقاد ابن عربی، دمیده شدن روح الهی در انسان- بر اساس آیه «فَاذْ سُوِّیْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِیْهِ مِنْ رُوحِی» (حجر/۲۹)- همان آفرینش وی بر اساس صورت الهی است که سرآغاز ارتباط حق تعالی با انسان است که البتّه این ارتباط، ارتباطی ذاتی- و بر مبنای ذات احدی حقتعالی- نیست. به تعبیر دیگر، مراد از صورت الهی، ذات خداوند نیست چرا که ذات خدا منزّه از آن است که به واسطه صورت، مقید و محدود گردد. در حقیقت، ذات الهی (احدیت) اقتضای یگانگی دارد، و دوگانگی و اثنییت از قبیل «متجلی و مجلی»، «صورت و صاحب صورت» و... در آن مقام راه ندارد. بنابراین، ذات احدیت حق تعالی با نسبت و ارتباط و دوگانگی قابل جمع نیست. (ابن عربی، ۱۳۹۱، ص ۷۰-۷۱) وی در جایی دیگر در این زمینه می گوید: «التَّجَلِی فِی الْاِحْدِیَةِ لِاِیْصَاحِ لَأَنَّ التَّجَلِی یَطْلُبُ الْاِثْنِیْنَ وَ لَا یَبْدُ مِنَ التَّجَلِی

فلا بد من الإثنين». (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۶۸۸؛ همچنین: ر.ک. قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۱-۲۴۲؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۴۱؛ کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۷۲؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۴۶۹) بنابراین: «ذات الهی از حیث ذات، محل اثر نمی باشد و برای هیچ کس معلوم نیست». (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۶۹) و حق تعالی در ذات احدیتش غنی و بی نیاز از اوصاف و اسماست و هیچ ارتباط و نسبتی با خلق ندارد. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۴) نزد ابن عربی، «الله» وجود مطلق، و اسم ذات حق تعالی است، و صورت همان «الله» نیست؛ لذا کسانی که گفتند «الله» همان عیسی (ع) است بی تردید کافر شدند چرا که قائل به ارتباط ذاتی خدا با انسان؛ و به تعبیر دیگر، حلول ذات الهی در انسان شدند. از نگاه وی، حتی اگر منظور این افراد ذات الهی نباشد باز هم کافر شدند چرا که حق را مقید کرده و در پشت صورت عیسوی پنهان کردند و گفتند که حق صرفاً در این صورت حلول کرده و نه در غیر آن؛ با اینکه حق نه در صورت مسیح حلول کرده و نه در غیر او؛ بلکه در هر صورتی از صور هستی - که صورت مسیح نیز در آن است - تجلی کرده است. از این رو، مسیح نیز صورتی از صور نامتناهی حق است و هیچ یک از صورت‌های هستی - نسبت به حق - شایسته تر از دیگری نیست و گرنه مستلزم ترجیح بلا مرجح است. (همان، ص ۱۴۰-۱۴۱) با توجه به این بیانات، مراد از صورت، اسماء و صفات الهی بوده، و ارتباط حق تعالی با انسان، ارتباط اسمایی است. چنانچه ابن عربی گوید: «مراد از صورت الهی، صورت جمیع اسماء است، نه صورت مطلقه ذاتیه». (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۶۵) وی همچنین هنگامی که حدیث نبوی «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» را نقل می کند، اولویت را در این می داند که مرجع ضمیر «صورت» به «الله» بر می گردد نه به «آدم»، زیرا انسان متخلّق به جمیع اسماء الهی است. (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۸۵) قیصری نیز در این زمینه اذعان می دارد که، صورت، همان هویت پنهان حق است که در حقیقت انسانی پنهان گردیده است و انسان ظاهر کننده آن صورت است و این هویت و حقیقت انسان، عین هویت و حقیقت الهی است و هموست که اسم اعظم و جامع حقایق تمام اسماء می باشد. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۰) از نظر ابن عربی، اطلاق صورت بر خدای تعالی، اطلاقی مجازی نیست تا اینکه صرفاً در مورد محسوسات استعمال شود بلکه اطلاقی حقیقی است چرا که تمام عالم از لحاظ تفصیلی صورت حق تعالی است و انسان نیز از لحاظ جامعیت اسماء الهی، صورت آن است و وقتی خداوند انسان را مخاطب قرار می دهد. کلّ عالم و کلّ اسماء، مخاطب وی هستند. (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۹۵) بنابراین، در نگاه ابن عربی، «نفخه الهی از روحش» عبارت از حیاتی است که انسان کمالاتش بر اساس آن روح مترتب شده، و توسط آن، مرتبه ربوبیتش ظاهر می شود. به تعبیر دیگر، این نفخه الهی، «اعطای قابلیت و استعداد برای موجودی است که لیاقت تعبیه فیض ازلی و ابدی حق تعالی را داشته باشد». (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۴۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۳-۳۳۴) همچنانکه دمیدن در ذغال، اعطای استعداد برای اشتعال است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۱) وی، قائل به دو فیض الهی است: ۱- فیض اقدس که عبارتست از تجلی حبی ذاتی که موجب وجود اشیاء و

استعدادات آنها در مرتبه علمی می باشد؛ (چرا که قبل از آن، خدایتعالی - بر اساس حدیث نبوی «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف...» در ناشناختگی - یعنی مرتبه احدیت - بود) ۲- فیض مقدس که عبارت از تجلیات اسمایی است که مقتضی ظهور استعدادات اشیاء، در خارج است. بر این اساس، نفخ و دمیدن روح الهی جز حصول استعداد برای قبول فیض مقدس الهی - که همان تجلی دائم اسمایی حق تعالی است - نمی باشد، به طوری که این تجلی پیوسته بر وی جاری است و اگر یک لحظه منقطع شود، انسان معدوم خواهد شد و همین استعداد (برای قبول فیض مقدس الهی) است که به انسان امانت داده شده است و انسان تاب پذیرش این امانت را دارد، در حالی که آسمانها و زمین از پذیرفتن این امانت سر باز زدند چون استعداد تحمل آن را نداشتند؛ چنانچه خداوند می فرماید: «أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً». (احزاب/۷۲) (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۵-۳۳۸؛ ر.ک. کاشانی، ۱۴۲۰، ص ۱۴۶) به زعم ابن عربی، انسان - بر اساس این آیه شریفه فوق الذکر - زمانی «ظلوم» می گردد که همانند فرعون، این امانت را ملک حقیقی خود دانسته و آن را غصب کرده، و ادعای استقلال می کند؛ و از طرف دیگر نیز هنگامی «جهول» می گردد که نمی داند که باید این امانت را به صاحب حقیقی آن بازگرداند. (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۶۹۱) در نگاه ابن عربی، انسان کامل به سبب جامعیت اسماء الهی، حق را در هر شیء و صورتی مشاهده می کند؛ و حقتعالی او را - به عنوان آیتی از خود - خلیفه اش قرار داد، چنانچه می فرماید: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم»؛ (فصلت/۵۳) (همان، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۱) پس راز خلافت وی، جامعیت و ظرفیت و استعداد او برای ظهور جمیع اسماء الهی است که از این حیث همانند آینه است، چرا که او آینه تمام نمای حق است. بنابراین از آنجایی که انسان مظهریت تام و تمام در جمیع اسماء الهی را دارد و بر صورت حق آفریده شده است بر اساس آیه شریفه: «نسوالله فأنساهم أنفسهم» (حشر/۱۹) با خود فراموشی، به خدا فراموشی می رسد. (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۳۷۴) از طرفی دیگر، شناختن قدر حق تعالی مستلزم شناخت خویش است - که به صورت الهی خلق شده است - و انسانها مکلفند تا مشمول «و ما قدروا الله حق قدره» (انعام/۹۱) واقع نگردند. (همان، ج ۷، ص ۲۴۲)

۲- ارتباط انسان با خدا

معرفت به خدا، امری مقدم بر برقراری ارتباط با خداست زیرا تا وقتی انسان به معرفت الهی دست نیازد نمی تواند با او ارتباط برقرار کند. طرح مسأله این است که آیا معرفت به خدا که به دنبال آن، ارتباط میان انسان و خدا را پدید می آورد، معرفت به ذات الهی است یا خیر؟ در ارتباط میان خدا و انسان از دیدگاه ابن عربی روشن شد که خدای تعالی نه با ذات خود، بلکه به واسطه اسماء خود (یعنی از طریق دمیدن از روح خود و تعلیم و القاء اسماء به وی) با انسان ارتباط برقرار کرده است؛ از این

رو، ارتباط خدا با انسان، ارتباطی اسمائی و از نوع ارتباط انفسی است. اما سؤال این است که در ارتباط میان انسان و خدا وضع به چه منوال است؟ آیا انسان اصولاً می تواند با خدا ارتباط برقرار کند؟ و اگر پاسخ مثبت باشد آیا انسان می تواند به ذات خدا معرفت پیدا کند تا به موجب آن با خدا ارتباط ذاتی برقرار کند یا خیر؟ بلکه انسان نیز همانند حق تعالی - از طریق اسماء، با وی ارتباط برقرار می کند. برای تبیین حقیقت این ارتباط، ابتدا باید به دیدگاه ابن عربی در خصوص تنزیه و تشبیه بین حق و خلق اشاره شود.

تنزیه و تشبیه بین حق تعالی و خلق

ابن عربی، بر اساس حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، شناخت خدا را منوط به شناخت نفس می داند. وی مقدمه این ارتباط را در فهم صحیح سنخیت بین حق تعالی و خلق قلمداد می کند. در واقع اگر انسان (همانند فلاسفه و متکلمین) هیچ شباهتی میان خود و حق تعالی در نظر نگیرد و در مقام تنزیه الهی برآید، خود را از حق تعالی بریده و جدا کرده، و خدا را مقید و محدود ساخته است؛ در حالی که انسان و کلیه موجودات، از حیث وجود و کمالاتشان، مظاهر حق اند و او در آنان و بر آنان، ظاهر و متجلی است. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۶۸؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۹۸-۴۹۹) از طرف دیگر، آن کسی که وی را (همانند مسیحیان و اهل حلول) تشبیه کند و تنزیه اش نکند وی را مقید و محدود ساخته و او را نشناخته است. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۶۸-۶۹) از این رو: «غایت معرفت به خدا آن است که از وی نقایص عالم هستی سلب گردد، و سلب بنده از پروردگارش - آنچه را که بر پروردگارش جایز نیست - به خودش باز می گردد». (ابن عربی، ۱۳۸۲، ص ۳۷) پس، کسی که معرفت به خداوند را با تنزیه و تشبیه، و به شیوه ای که جامع هر دو جنبه باشد، منظور بدارد می تواند به معرفت برسد. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۶۸-۶۹) ابن عربی با استناد به آیه ۱۱ سوره شورا نتیجه می گیرد که خداوند با بیان «لیس کمثله شیء» تنزیه کرده و با بیان «و هو السَّمِیعُ البصیر» تشبیه نموده است. بنابراین، ارتباط انسان با حق، بین تنزیه و تشبیه است. (همان، ص ۷۰)

عدم معرفت انسان به ذات الهی و ارتباط ذاتی انسان با خدا

ابن عربی، بر اساس تشبیه و تنزیه حق تعالی، منکر معرفت به ذات حق است چرا که از نظر عقلی، معرفت و شناخت، مبتنی بر وجود رابطه و مناسبتی میان مدرک و مدرک است، در حالی که ذات الهی هیچ ربط و مناسبتی با ماسوای خود ندارد (همچنان که در بند قبل به آن اشاره شد). وی، در این باره می گوید: «هر که خیال کند، عین حق تعالی را می بیند او را نشناخته است بلکه عارف کسی است که بداند آنچه می بیند عین ذات خودش می باشد، نه ذات حق». (همان، ص ۷۱) ^(۳) قیصری در شرح این جمله می گوید: «بعد از آنکه انسان صورتش را در حق دید اگر خیال کند حق را دیده است او را

نشناخته است زیرا رؤیت ذات حق تعالی - از آن حیث که ذات است - امکان پذیر نیست؛ بلکه رؤیت هنگام تنزک و تجلی حق تعالی حاصل گشته و امکان پذیر می گردد... پس هر که دانست که خود و عینش را دیده است، عارف به حقیقت است، اما دیگری عارف کامل نیست». (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۱۹-۵۲۰) به عقیده جامی نیز هر کس خیال کند که حق را می بیند، اهل معرفت نیست زیرا حق تعالی برتر از آن است که صورتی او را فراگیرد؛ بلکه آن کس خدا را می شناسد که خود را در آینه حق، و یا حق را در آینه خودش ببیند. البته این شناخت، شناختی مرآتیی (یعنی به مقدار صورت آینه و انعکاس آن صورت است)، نه بر اساس ذات و حقیقت آن. (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴) پس، همانطور که انسان در حین مشاهده صورتش در آینه، از مشاهده جرم آن ناتوان است. بر همین قیاس، بنده نیز حق را نمی بیند و درک نمی کند، بلکه صورت ذات خودش را می بیند. بنابراین، به جهت مقید بودن بنده و مطلق بودن حق تعالی، مناسبتی بین آن دو نیست؛ و حق تعالی منزّه از صورتی است که بخواهد او را محدود سازد. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۶۱-۶۲)^(۴) ابن عربی نسبت عالم به حق تعالی را مانند سایه به شخص تعبیر کرده، و تصریح می کند که علم انسان نیز بیش از علم به سایه نیست، و معرفت به حق نیز به اندازه علم به سایه اوست، به طوری که انسان همان قدر به حق تعالی جاهل است که از صاحب سایه ناآگاه است؛ لذا حق از وجهی برای ما معلوم، و از وجه دیگری مجهول است؛ و آنچه که انسان ادراک می کند، صرفاً از لحاظ هویت اسمایی و صفاتی، وجود حق است، و از حیث تفاوت و تنوع، صورت اعیان ممکنات است. (همان، ص ۱۰۱-۱۰۴) بنابراین از آنجایی که احاطه بر حق تعالی از حیث نامتناهی بودنش محال است، معرفت ذاتی هم بر حق تعالی محال است. (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۷۲) پس جاهل ترین مردم کسی است که خواهان علم به خدا - آن چنان که به خود علم دارد - باشد. (همان، ج ۲، ص ۴۸۳) به اعتقاد ابن عربی، نهایت سیر و سلوک عارفان در معرفت حق تعالی این است که در آستانه حجاب عزت احدی متوقف گردیده، و محال است که برای گذر از آن حجاب، به آنها اذن دخول داده شود. (ابن عربی، بی تا (الف)، ص ۱۷۵) وی با بیان حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بحثی را مطرح می کند که شاید برای اشخاصی که با مکتب وی آشنایی ندارند، به ظاهر متناقض باشد. چون هم از معرفت خدا، و هم از عدم معرفت خدا به وسیله نفس خویش سخن می گوید. به اعتقاد وی، شناخت خویش مقدم بر شناخت خداست و ذات خدا از آن حیث ناشناختی است که انسان ذات خود را نمی تواند بشناسد: «هم می توانی از این حدیث نتیجه بگیری که امکان خودشناسی و خداشناسی وجود ندارد، و تو ناتوان تر از آن هستی که به آنها وصول پیدا کنی؛ هم می توانی آن (حدیث) را دلیلی بر ثبوت معرفت به خودت بدانی. وجه نخست این است که بدانی اگر نفست را نشناسی، پروردگارت را نخواهی شناخت، و وجه دوم آن است که نفست را بشناسی و به واسطه آن، خداوند را نیز بشناسی». (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۲۱۵) قیصری این سخن به ظاهر متناقض را تبیین کرده و بین معرفت ذاتی (مقام احدیت) و معرفت اسمائی (مقام واحدیت) تفکیک قائل می شود

چرا که منظور از شناخت نفس، شناخت اسمایی و صفاتی است که خدا با آن اسماء، با انسان ارتباط برقرار کرده است، نه شناخت ذاتی. وی می گوید: «معرفت حقیقت نفس، به واسطه عجز و ناتوانی از رسیدن به معرفت کنه آن، امکان پذیر نیست زیرا حقیقت نفس، بازگشت به حقیقت ذات الهی دارد و امکان این که او را کسی جز خودش بشناسد نیست. اما معرفت نفس به حسب کمالات و صفاتش امکان پذیر است بلکه برای عارفان حاصل است؛ لذا هر کس آن(نفس) را از حیث کمالاتش شناخت، پروردگارش را از حیث اسماء و صفات شناخته است». (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵۷؛ همچنین: خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۷۷۶) با عنایت به سخنان فوق، از آنجایی که انسان از حیث ذاتی نمی تواند به حق تعالی معرفت پیدا کند، لذا نمی تواند از این حیث با او ارتباط برقرار کند بلکه این معرفت و ارتباط، معرفت و ارتباط اسمائی است.

ارتباط اسمائی میان انسان و خدا و انواع آن

ارتباط اسمائی میان انسان و خدا، در تقسیم بندی اولیه به چهار قسم تقسیم بندی می شود که عبارتند از: «هستی شناختی»؛ «معرفت شناختی»؛ «زبان شناختی»؛ و «عمل شناختی». لازم به ذکر است که حق تعالی به ترتیب: ارتباط «هستی شناختی» با انسان را به واسطه دمیدن از روحش، و آفرینش بر اساس صورتش (اسماء و صفات)؛ ارتباط «معرفت شناختی» با وی را به وسیله تعلیم اسماء خود؛ ارتباط «زبان شناختی» با وی را از طریق سخن گفتن، و مخاطب قرار دادن (وحی)؛ و نهایت اینکه ارتباط «عمل شناختی» با وی را به واسطه رحمت و مغفرت و غضب و رضا (و دیگر صفات عمل شناختی اش) برقرار کرده است.

ابن عربی نیز، این ارتباطات چهارگانه میان حق تعالی و انسان را به زیبایی تبیین می کند. بنابر اعتقاد وی، اگر چه صفاتی نظیر حیات، علم، قدرت و... از لحاظ مفهومی، حقیقتی واحد است اما از لحاظ مصداقی، دلالت این صفات بر حق تعالی با صفات انسان، قابل قیاس نیست. زیرا این صفات در حق تعالی، قدیم؛ و در انسان، حادث است؛ و شکی نیست که حدوث محدث، نیازمند محدثی است که او را به وجود آورده است. پس انسان، لنگه دارای امکان است و ارتباط او به غیر، ارتباطی افتقاری است. آن غیر، همان حق تعالی یا واجب الوجودی است که ذاتاً غنی در وجود، و مبرا از افتقار است؛ و به ذات خودش، وجود را به این حادث بخشیده و به خود منتسب می کند. بنابراین انسان محدث-با توجه به نسبتی که با واجب الوجود محدث دارد- باید که بر صورت او، و حاوی تمام اسماء و صفاتش باشد وگرنه مستلزم تخلف لازم از ملزوم می گردد. به عبارت دیگر، معلول (انسان) اثر علت (حق تعالی) است؛ پس اثر، دال بر مؤثر است، و ناگزیر باید در دلیل، نشانه ای از مدلول باشد. (ر.ک. ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۲-۵۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۸۵-۳۸۷) بر این اساس، نتوان گفت که انسان لحظه ای در بی ارتباطی با خدا به سر می برد چرا که ذاتاً فقیر و ممکن الوجود بوده، و محتاج

موجودی است که به او وجود دهد؛ و باید دائماً متصل به حق تعالی باشد تا معدوم نگردد. (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۲۳-۴۲۴) فهم دقیق انسان از این ارتباط هستی شناختی، ارتباط معرفت شناختی با خدا را به دنبال می آورد. توضیح اینکه: علت غایی از ایجاد موجودات (خاصه انسان) معرفت آفریننده بوده و موجودات ممکن صرفاً بواسطه آفریننده شان شناخته می شوند، چرا که در وجودشان اثری از آفریننده شان باقی مانده است. از این رو پیامبر فرمود: «عرفت الاشياء بالله»؛ یعنی نخست او را به او شناختم، سپس غیر او را بدو شناختم. (ر.ک. ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۸۷) بنابراین، بر اساس آفرینش انسان حادث به صورت حق تعالی، حق تعالی معرفت به نفس را وسیله ای برای معرفت به خودش قرار داده است و شناختن قدرش را مستلزم شناخت نفس می داند. لذا انسان مکلف است تا مشمول آیه «و ما قدروا الله حق قدره» (انعام/۹۱) قرار نگیرد. (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۲۴۲) بلکه به مضمون حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و آیه: «سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم» (فصلت/۵۳) خود را بشناسد تا خدا را بشناسد و نشانه های حق تعالی را در عالم برون و درونش به نظاره بنشیند. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۳) ارتباط معرفت شناختی میان انسان با خدا، ارتباط عمل شناختی با وی را به دنبال می آورد زیرا عبادت، مستلزم معرفت معبود بوده، و در رتبه ای مؤخر از معرفت است، همچنان که قرآن فرموده است: «ما خلقت الجن و الانس إلا ليعبدون» (ذاریات/۵۶). (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۰-۵۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۸۷) نهایت اینکه، از آنجایی که بر اساس وجود خودمان بر حق تعالی استدلال می کنیم (مانند استدلال از اثر به مؤثر)، و او را از طریق خود و در خود می شناسیم و به مقتضای شناخت، او را عبادت می کنیم، ارتباط زبان شناختی نیز میان انسان و خدا به وجود می آید چرا که ما حق تعالی را به وصفی ستایش نمی کنیم مگر آنکه خود را ستایش می کنیم و آنچه را که به خود نسبت می دهیم در واقع به او نسبت می دهیم. به همین دلیل است که حق تعالی - از طریق لسان پیامبران - خود را از طریق ما توصیف می کند، مانند: «صورت داشتن»، «مریض شدن»، «خنده کردن»، «ریشخند نمودن»، «استهزاء و تمسخر»، «قرض کردن»، «تیر انداختن» و...^(۵)

(قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۸۸-۳۸۹؛ ر.ک. ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۳)

اما در مورد تقسیم بندی ثانویه ارتباط اسمایی میان انسان و خدا - که اصلی ترین بحث ما در این زمینه است - باید گفت که: در مکتب ابن عربی معرفت به خداوند و ارتباط انفسی اسمائی با او، صرفاً از طریق معرفت نفس امکان پذیر است. وی در بخش های عدیده ای از آثار خود، روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را نقل کرده، و بیشترین استفاده را از این روایت به عمل می آورد. از این رو، وی بهترین دلیل بر وجود خداوند و بلکه محکم ترین شیوه معرفت به حق تعالی را در نفس انسان (نفس متعین به اسماء و صفات) می داند و شناخت خدا را وابسته به شناخت خود می داند. پس هر کس که نفس را از این حیث بشناسد پروردگارش را نیز از این حیث شناخته است. (ر.ک. ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۶۴-۶۵) در شناخت خداوند و ارتباط با وی از طریق انفسی، ابن عربی از دو نوع ارتباط صحبت

می کند که عبارتند از: ۱- ارتباط مبتنی بر مماثلت-که در این ارتباط میان انسان و خدا، نوعی تشبیه و دوئیت دیده می شود- و شامل دو قسم و یا دو قرائت است: الف) ارتباط مبتنی بر سایه و صاحب سایه (عین ثابت). ب) ارتباط مبتنی بر صورت و صاحب صورت. ۲- ارتباط مبتنی بر عینیت، که بر اساس آن، ارتباط میان انسان و خدا به توحید اسمایی بازگشت می کند.

ارتباط مبتنی بر مماثلت

الف) ارتباط مبتنی بر سایه و صاحب سایه (عین ثابت)

در مکتب ابن عربی، تقریر اول از ارتباط انفسی مماثلتی میان انسان و خدا، ارتباط مبتنی بر سایه و صاحب سایه (عین ثابت) است. اعیان ثابت، در مکتب ابن عربی، حقایق و ذوات و باطن ممکنات و صور حقایق اسماء الهی است که از ازل در علم حق تعالی ثابت بوده است، و تا ابد نیز همچنان ثابت خواهند ماند. به طوری که آن اشیاء در برابر فاعلیت الهی، قابلیت تجلی دارند، و تأخرشان از حق تعالی، تأخر ذاتی است نه زمانی. (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۳۷۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۲؛ قونوی، ۱۳۹۰، ص ۴۱ و ۴۷؛ حیدرآملی، ۱۳۶۸، ص ۱۳ و ۶۸۳) در واقع، اعیان ثابت بین وجود مطلق و عدم مطلق واقع است- یعنی یک وجه آن، رو به سوی وجود مطلق الهی؛ و وجه دیگر، رو به سوی عدم مطلق دارد. از این رو، حق تعالی گوشه چشمی به آنها انداخته و روی به آنها آورده است؛ به طوری که از نور مطلقش بر ایشان تابانده، و از عدم مطلق رهایشان نموده، و منتسب به وجودشان کرده است. آنها فی نفسه نوری ندارند و تنها خداست که به مضمون آیه شریفه «اللّه نور السّموات و الارض» (نور/۳۵) نور مطلق است. لذا آنها بواسطه انتساب به وجود حقیقی خدا، واجد وجود مجازی می شوند؛ و چون حق تعالی اراده ایجادشان را بکند به محض اینکه بگوید: «موجود باش»، آن اشیاء بلافاصله موجود می گردند. (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۶) مولانا در این خصوص می سراید:

ما عدم هاییم هستی ها نما	تو وجود مطلق و هستی ما
آنکه شد موجود از وی هر عدم	گر بدارد باقی اش او را چه کم
باد و خاک و آب و آتش بنده اند	با من و تو مرده، با حق زنده اند

دیدگاه ابن عربی در زمینه اعیان ثابت، قابل تطبیق بر نظریه مُثُل افلاطونی است زیرا همانگونه که افلاطون، نسبت موجودات مادی را در مقایسه با عالم مُثُل، مانند نسبت سایه به حقایق مثالی آنها می داند، ابن عربی نیز نسبت موجودات ممکن را که حق تعالی آنها را پدید آورده است با اعیانی که در این برزخ هستند، مانند نسبت سایه به اجسام می داند و خود اعیان ثابت را نیز سایه های حق تعالی می

داند که از ناحیه او ایجاد شده اند. از این رو، اعیان ثابتۀ دالّ بر معرفت نفس انسان هستند، زیرا هنگامی که انسان تعمّق و تفکّر کند، در می یابد که خداوند با آفریدن این حقایق، زمینه ای را برای معرفت نفس و ایجاد ارتباط انفسی میان انسان و خودش فراهم کرده است. ابن عربی رابطه سایه و صاحب سایه را به زیبایی تبیین می کند. از نگاه وی، خداوند سایه های محسوس و جسمانی را صرفاً برای این پدیده آورده است که دلایلی برای انسان باشند تا بواسطه آنها بر حقیقت و عین ثابت خود استدلال نماید؛ زیرا عین مادی انسان، سایه آن اعیان است (که همان حقیقت انسان هستند)، و آن اعیان هم سایه خدا هستند. لذا انسان بوسیله آنها بر حق تعالی استدلال می نماید و یقین می کند که سایه ای از سایه های حق تعالی است؛ و رابطه اش با خدا، به مثابه رابطه سایه به نور است. پس افتقار خود را به خدا، و نیز غنا و بی نیازی او را درک می کند زیرا صاحب سایه، از سایه اش بی نیاز است اما سایه، نیازمند به صاحب خودش است. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۵) وی در قسمتی دیگر از سخنانش برای تبیین این رابطه افتقاری می گوید: «عالم بدون شک نیازمند به اسباب است که این نیاز، نیازی ذاتی است و بزرگترین اسباب عالم، سببیت حق تعالی است و حق تعالی را سببیتی جز اسمای الهی که عالم بدان ها نیازمند است نمی باشد. اسمای الهی عبارت است از هر اسمی که عالم بدان نیازمند می باشد... از این رو فرموده: "یا أيّها النّاس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنی الحمید" (فاطر/۱۵) و معلوم است که بعضی از ما به بعضی دیگر افتقار و نیاز دارد؛ پس اسمای ما، اسمای حق تعالی است، چه بدون شک افتقار و نیاز به سوی اوست و اعیان ما در نفس الامر و واقع، سایه اویند نه غیر او». (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶) در حقیقت، در جهان بینی منحصر به فرد ابن عربی - که بر اساس وحدت وجود استوار است - اعیان ثابتۀ، نقشه راهی است که وصول از معرفت عین ثابتۀ نفس انسان، به معرفت حق تعالی را به ما ارائه می دهد؛ چرا که حقیقت هر چیز عبارت از وجود او در عالم علم الهی (یعنی اعیان ثابتۀ) است؛ بر این اساس، کُنّه انسان با عالم علم الهی متحد است؛ و خودشناسی در ساحت اعیان ثابتۀ، همان شناخت و علم به اسماء خداوند و ایجاد ارتباط انفسی با اسماء الهی است لذا ابن عربی این مرحله را والاترین مراحل معرفت نفس و از عمیق ترین معانی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می داند. (رحیمیان، ۱۳۹۱، ص ۶۳-۶۴) ابن عربی حتّی ادعا می کند که در این مرحله از خودشناسی، انسان نه تنها خود واقعی خویش را در حق تعالی می یابد، بلکه حتّی حقیقت دیگران را نیز در وی مشاهده می نماید؛ و این امر، به شناخت طرفینی میان نفوس خلق و حق تعالی می انجامد. در این مقام است که وحدت وجود برای انسان آشکار می شود چرا که در واقع هر چیزی، عین دیگری است، و این که تمام آنچه در هستی ظاهر می شود، ظهورش از عینی واحد است نه از غیر او. وی می گوید: «پس از این مرحله (مرحله دلالت ذات حق بر خویش) کشف دیگری فرا می رسد که در آن صورت ما در حق تعالی پیدا می شود، پس برخی از ما بر بعضی دیگر در حق تعالی ظهور یافته و یکدیگر را می شناسند و بعضی از بعضی متمایز می شوند، با این معرفت که بعضی در می یابند که

همین معرفت ما به یکدیگر نیز در حق (عالم علم الهی) واقع شده و برخی نیز بدین امر جاهل می مانند». (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۸۱-۸۲؛ همچنین: ر.ک. جندی، ۱۳۶۱، ص ۳۵۰-۳۵۲؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲۵-۳۲۶)

ب) ارتباط مبتنی بر صورت و صاحب صورت

ابن عربی، حقیقت وجودی انسان و فصل مقومش را در «صورت الهی بودن» می داند. برای فهم دقیق و برداشت صحیح از ارتباط میان انسان و خدا بر اساس صورت و صاحب صورت، یک نکته کلیدی در مکتب عرفانی ابن عربی قابل تبیین است و آن مفهوم عالم خیال است. ابن عربی در بیان مفهوم خیال، سخن تناقض‌نمایی را مطرح می کند و ادعا می کند که خداوند عالمی را آفریده که اگر بگوییم موجود است راست گفته‌ای و اگر بگوییم معدوم است راست گفته‌ای؛ و اگر بگوییم نه موجود و نه معدوم است، باز هم راست گفته‌ای؛ و آن «عالم خیال» است. وی برای تقریب به ذهن و از باب مثال، به صورت در آئینه مثال می زند که از پر معناترین تمثیل‌های عرفانی در باب ارتباط میان انسان و خداست. وی می گوید: «انسان هنگامی که صورتش را در آئینه مشاهده می کند، یقیناً می داند که آن را به وجهی ادراک کرده است، و به وجهی نیز ادراک نکرده است.... چون از طرفی می داند که صورتش - که همان وجود مشخص اوست - عیناً به آئینه منتقل نشده است و بین او و جرم آئینه هم نمی باشد. از طرفی هم می داند که انعکاس صورتش در آئینه، مخصوص کسی دیگر نیست زیرا اگر این گونه بود، هیچ گاه حکم نمی کرد که این صورت منعکس در آئینه، همان صورت خودش است. بنابراین، هنگامی که انسان بگوید: "هم صورتش را دیده است و هم صورتش را ندیده است"، نه دروغ و نه راست گفته است». (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۴) البته ادراک این امر برای انسانهای کامل متناقض نیست بلکه برای کسانی متناقض است که قوه شهود خویش را به کار نینداخته، و غرق در محسوسات گشته، و از ادراک حقیقت این امر ناتوان گشته اند. در واقع این افراد، به مراتب از درک حقیقت ارتباط میان خود و خدای خویش، جاهل ترند زیرا نمی دانند که آئینه مثالی از تجلی خداست و نسبت خدا به تجلیاتش، همانند نسبت انسان به صورتش است که در آئینه متجلی شده است. همچنان که حافظ در این زمینه می گوید:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از خنده می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه او هم افتاد

تمثیل آئینه به این دلیل حائز اهمیت است که شخصی که در آئینه ظهور کرده، دستخوش هیچ تغییری نشده است. به عبارت دیگر، این تمثیل حاکی از این امر است که «خداوندی که در عالم تجلی

نموده، هیچ تغییری در ذاتش صورت نگرفته است؛ نه چیزی از او کاسته، و نه چیزی به او افزوده شده است. از طرفی دیگر، تمثیل آئینه حاکی از این است که «مخلوق از خود هیچ استقلالی ندارد و قائم به حق است». بنابراین، در ساحت ارتباط انفسی میان انسان و خدا، تفاوتی جز از حیث صورت و صاحب صورت نیست، به طوری که انسان (به عنوان صورت اسمائی خدای تعالی) به مثابه آئینه صیقلی است که حق در آن نمایان است. همچنین بر مبنای مکتب عرفانی ابن عربی (که بر وحدت وجود استوار است)، همه مخلوقات، مظاهر و صوری از معنا و حقیقت وجود حق تعالی هستند؛ بنابراین محال است که چیزی در عالم موجود باشد اما صورت حق در آن تعبیه نگشته باشد. بر اساس حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» انسان ها به صورتی آفریده شده اند که بالقوه می توانند جمیع اسماء و صفات خدا را برای نیل به کمال اخلاقی و روحی، در خود ظاهر کنند؛ از این رو مسیر انسان (به عنوان کون جامع، و خلیفه به حق خدا بر روی زمین) تخلق به اخلاق الهی است. پس، آفریده شدن بر صورت الهی، معنایی جز این ندارد که انسان مظهریت تام در جمیع اسماء الهی را دارد، در حالی که مخلوقات دیگر، فقط اسماء و اوصاف محدودی از خدا را می توانند ظاهر کنند.

ارتباط مبتنی بر عینیت

ارتباط مبتنی بر عینیت، قرائتی از ارتباط اسمائی میان انسان و خداست که به توحید اسمائی بازگشت می کند، و مانند دو تقریر پیشین، اثری از تنبیه و دوئیت در آن دیده نمی شود. البته همان طور که به طور کامل و مبسوط (در بخش تنزیه و تشبیه حق تعالی، و عدم معرفت و ارتباط ذاتی انسان با حق تعالی) توضیح دادیم، کاملاً مشخص گشته، و باز هم در این بخش تأکید می شود که: بر مبنای وحدت وجود، این عینیت بالذات نیست تا اینکه بین حق تعالی و خلق مغایرت بوجود آید، بلکه بالظهور و بالتجلی است چرا که مظهر - که همان انسان کامل است - عین ظاهر (یعنی حق تعالی) است. در مکتب ابن عربی، نماینده حقیقی ارتباط اسمائی عینی انسان با خدا، حضرت ابراهیم (ع) است و این ارتباط به معنای واقعی کلمه در وی نمود پیدا می کند. به اعتقاد وی، حضرت ابراهیم از آن جهت خلیل نامیده شد که جامع جمیع اسمائی بود که در او تخلل (نفوذ و سریان) پیدا کرد. در حقیقت، همان گونه که رنگ، در شیء رنگ شده ساری است، تخلل نیز عبارت از سریان صفات و اسماء ربوبی در صورت ابراهیم (ع) است؛ از اینرو چیزی در چیزی نفوذ نمی کند مگر اینکه محمول آن شده باشد و در آن محجوب و پنهان شود؛ (همانند نفوذ آب در پشم که باعث سنگین گشتن آن می شود). بنابراین، با قبول مستور بودن حق در انسان کامل، باید وی را محمول تمام اسماء حق دانست زیرا که انسان کامل، منسوب به شنوایی، بینایی، و تمام انساب و ادراکات حق است؛ پس اگر انسان کامل ظاهر است، حق تعالی مستور و باطن در وی می باشد؛ همچنان که در روایات آمده است که حق تعالی سمع و

بصر و دست و پا و تمام قوای انسان است. (همان، ص ۸۰-۸۱) ابن عربی در این خصوص می‌سراید:

«قد تخلّلت مسلک الروح منّی* و به سمّی الخلیل خلیلاً» (همان)

به عقیده ابن عربی، ما انسانها به واسطه ظهور احکام وجودی که لازمه مرتبه ماست، غذای حق تعالی هستیم، و حق تعالی نیز به سبب افاضه وجود بر ما، و پنهان بودنش در ما، غذای ماست. بنابراین همان گونه که غذا در ذات غذا خورنده ساری می‌گردد و در تمام اعضای او نفوذ می‌کند. در مورد خدا نیز قضیه به همین منوال است با این تفاوت که او اجزاء ندارد ولی مقامات یا اسمای الهی که عامل تجلّی ذات او هستند به منزله اجزای او هستند. (همان، ص ۸۳-۸۴) وی، در این زمینه می‌سراید:

فنحن له كما ثبتت ادلتننا و نحن لننا
و ليس له سوى كوني فنحن له كنعن بنا
فلي وجهان هو و أنا و ليس له أنا بأننا
و لكن في مشهده فنحن له كمثل أنا

(همان)

قیصری نیز در این زمینه می‌گوید: «همان طور که رزق در ذات مرزوق نفوذ می‌کند- به طوری که چیزی در او نمی‌ماند جز آن که در وی نفوذ کرده است- همین طور ابراهیم (ع) باید در تمام مقامات الهی که از آنها به اسماء تعبیر می‌شود، نفوذ کند؛ در آن هنگام به سبب ظهور احکام وجود در او، غذای حق است، زیرا غذا در تمام اجزای غذا خورنده ساری می‌گردد، در حالی که آن جا اجزایی نیست بلکه اسماء الهی و صفات ربّانی است، پس تخلّل و نفوذ در آنها واقع می‌شود... ابراهیم (ع) ناگزیر باید در تمام اسماء، تخلّل و نفوذ کند؛ پس ذات حق در آن‌ها و در مظاهر آنها- که همان اعیان ثابت است- ظاهر می‌گردد... از این رو، ما برای خدای تعالی غذا هستیم، همچنانکه ما برایش آئینه ایم زیرا قوام ظهور کمالات و صفات او به واسطه ماست و او در ما پنهان شده است». (قیصری، ۱۳۷۵، ۶۰۱) در این تقریر ابن عربی از ارتباط میان انسان و خدا، نفس انسان کامل همان حق است و آنچه در فرآیند خودشناسی منکشف می‌شود، مبتنی بر وحدت وجود است. چنانچه می‌گوید: «نفس عارف مغایر هویت حق نیست... بلکه عین هویت او است... این بهره و نصیبی است که موجب شناخت حق از راه تجلّی و شهود در عین جمع می‌گردد». (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۲) به اذعان وی، انسان کاملی که خدا در او تجلّی کرده است جز صورت خود را در آئینه حق نمی‌بیند؛ به عبارت دیگر صورتش را در حق می‌بیند و حق را در صورتش. لذا حق تعالی آئینه انسان است که بوسیله آن خودش را می‌بیند و انسان هم آئینه اوست که در آن، اسمای خود و ظهور احکام آنها را می‌بیند که البتّه این‌ها هم غیر از خود حق تعالی نیستند. از این رو، کار بیننده و دیده شونده، مبهم و مشتبه می‌گردد که کدام یک از آن

دو، حق است و کدام بنده. (همان، ص ۶۱-۶۲) قیصری نیز در این خصوص می گوید: «ظهور عین انسان برای خودش، عین ظهور حق برای اوست، و دیدن صورتش، عین دیدن حق تعالی است زیرا عین انسان، مطلقاً مغایر حق تعالی نیست؛ بلکه شأنی از شئون او، و صفتی از صفات او و اسمی از اسمای اوست، و آن از وجهی (وجه بالظهور و بالتجلی) عین او و از وجهی دیگر (وجه بالذات) غیر اوست؛ و چون انسان آن (عین خودش) را مشاهده کند، او (خدا) را مشاهده کرده است. از همین روست که منصور حلاج گفت:

"أنا من أهوى و من أهوى أنا* نحن روحان حللنا بدنا* فإذا أبصرتني أبصرتني* و إذا أبصرتني أبصرتنا"

و رسول خدا اشاره کرده و فرموده: "المؤمن مرآة المؤمن"؛ چون مؤمن از جمله اسمای حق تعالی است. این امر برای انسان مبهم می نماید که آیا آن چیزی که در آئینه می بیند حق است یا بنده؛ زیرا بنده در ذات حق (یعنی ذات متصف به اسماء)، عین خودش را می بیند و حق هم در عین بنده، اسمای خودش را می بیند. پس عین بنده از وجهی حق است، زیرا از جمله اسمای اوست و اسمایش عین او می باشند. لذا حال دیده شونده در دو آئینه در هم آمیخت که آن حق است یا بنده. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳۵-۴۳۶) در این ارتباط اسمائی میان انسان و خدا، عارف به مرتبه قرب نوافل می رسد و خدا همه قوای او می گردد، و دیگر منیت عارف در میان نیست. بر اساس حدیث قرب نوافل^(۷)، انسان به مرتبه قرب الهی می رسد و زبانی می گردد که خدا بوسیله آن تکلم می کند، چرا که خدا در هویت و عین انسان، ساری و متجلی است و بوسیله این کمالات به او زینت می بخشد. پس خدا هویت خودش را عین زبان متکلم قرار داده و کلام را به بنده اش نسبت می دهد. همچنین خدا، چشم و گوش او می شود به طوری که بنده به وسیله خدا سخن می گوید و بوسیله او می شنود. بنابراین، متکلم و شنونده و بیننده همان بنده است اما به وسیله خدا؛ و این مقام، مقام فنای در اسماء و صفات حق تعالی است. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۷ و ۱۴۶ و ۱۵۱-۱۵۲) ابن عربی، خدا را هویت هر عضوی از اعضای انسان خطاب می کند، به طوری که عاملی غیر از حق در او نیست و حق تعالی صورت خاص بنده و هویت مندرج در اوست. به عبارت دیگر اسماء تعبیه شده در وجود انسان، همان حق هستند و مدلول آنها جز حق تعالی نمی باشند. چنانکه می فرماید: «هو معکم اینما کنتم» (حدید/۴). بنابراین هنگامی که انسان با حق تعالی باشد، حق تعالی با خودش می باشد زیرا اعیان ما در او باطن و پنهان بوده، و او با ما ظاهر و آشکار است. (همان، ص ۱۵۱-۱۵۲ و ۱۵۷-۱۵۸) این عینیت و قرابت اسمایی تا بدانجا ادامه پیدا می کند که خدا از درون خود انسان به انسان نزدیک تر می شود، در حالی که انسان هنوز از خود غافل است زیرا نفس انسان کامل، هویت و کمالات حق تعالی است که پوشیده در هویت وی (انسان کامل) است، چنانچه از لسان عیسی (ع) می فرماید: «تعلم ما فی نفسی» (مانده ۱۱۶). (همان، ص ۱۴۶) قیصری در شرح این قضیه می گوید: «حق متکلم، علم را از هویت

عیسی - به زبان عیسی - نفی کرد تا برایش علم بدان نفسش نباشد و این نفی از حیث هویت عدمی اوست، نه از حیث آن که او گوینده و یا قادر است، زیرا از این حیثیت، حق است نه غیر حق. از آن جهت گفت: "و آن چه در نفس خودم است نمی دانم"، و نگفت: "آن چه در نفس تو است"... و این امر، هشدار است بر این که نفس او (از لحاظ اسمایی) در حقیقت عین نفس حق است، اگر چه به سبب تعین غیر اوست. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۹۴) در این مقام است که خدا به قدری به انسان نزدیک می شود که انسان به وسیله او خود را می بیند، در حالی که از خودیت خود، غافل است؛ و قبل از آنکه با نفس خود ارتباط برقرار کند، خدا با نفس او ارتباط برقرار می کند: «پس آنچه مورد شهود انسان کامل قرار می گیرد، همان حقیقت خودش می باشد، زیرا که حق تعالی آینه اوست؛ به طوری که صرفاً به واسطه اوست که خود را می بیند». (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۶۱) نتیجه این امر این می شود که انسان عارف هر چه را که به خود نسبت دهد به او نسبت می دهد و خدای تعالی خود را به وسیله او و برای او توصیف می کند و چون انسان عارف او را دیده، گویا خود را دیده و او نیز چون انسان عارف را دیده، خود را دیده است. (همان، ص ۵۳) ابن عربی نتیجه ارتباط اسمائی عینی میان انسان عارف و خدا را توحید اسمائی و مندرک شدن کثرت در وحدت می داند؛ به طوری که انسان عارف، با خدا وحدت اسمائی پیدا کرده و همه این اسماء هم عین هم می شوند: «صاحب تحقیق، کثرت را در واحد مشاهده می کند همچنان که می داند مدلول اسماء الهی، اگر چه حقیقتشان مختلف است و کثرت دارند ولی یک عین اند، پس این کثرتی است معقول در عین واحد. بنابراین در تجلی، کثرتی است که در عین وحدت معقول، مشهود می باشد... هر کس که خودش را بدین معرفت شناخت، پروردگارش را باز شناخته است. زیرا پروردگار، او را به صورت خودش خلق کرده است و بلکه انسان عین حقیقت و هویت پروردگارش می باشد». (همان، ص ۱۲۵-۱۲۶)

مولانا حقیقت این امر را این گونه به زبان شعر بیان می دارد:

جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز	آب را از جوی کی باشد گریز
آب کوزه چو در آب جو شود	محو گردد در وی و او جو شود
وصف او فانی شود و ذاتش بقا	زین سبب نه کم شود نه بدلقا

نتیجه گیری

- ۱- فلسفه وجودی آفرینش انسان، ارتباط اسمائی متقابل خدای تعالی با انسان- در هر چهار ساحت (هستی شناختی، معرفت شناختی، زبان شناختی و عمل شناختی)- است.
- ۲- ارتباط خدای تعالی با انسان به حسب ذات و حقیقتش (مقام احدیت) نیست، چرا که ذات الهی اقتضای یگانگی دارد، و با نسبت و ارتباط و دوگانگی قابل جمع نیست. از این رو ذات خدا برتر و منزّه از برقراری نسبت و ارتباط با انسان است؛ بلکه خدا به حسب صورت خود- که عبارت از اسماء و صفات است- با انسان ارتباط دارد. همچنان که ارتباط انسان نیز با خدا ارتباط ذاتی نیست، چرا که ایجاد ارتباط، فرع بر معرفت است؛ و از آنجایی که معرفت نیز مبتنی بر وجود رابطه و مناسبتی بین مدرک و مدرک است، ذات الهی هیچ ربط و مناسبتی با ماسوای خود ندارد. لذا حقتعالی از لحاظ ذاتی (احدیت) ناشناخته است، اما بر اساس حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف...» به مقام واحدیت تنزل یافته، و به واسطه تجلی غیب و تجلی شهادت، با انسان، ارتباط اسمایی پیدا می کند.
- ۳- معرفت حقیقت نفس، به واسطه ناتوانی از رسیدن به معرفت کُنه آن، امکان پذیر نیست؛ چون حقیقت نفس بازگشت به حقیقت ذات الهی دارد و امکان این که ذات او را کسی جز خودش بشناسد نیست؛ اما معرفت نفس به حسب اسماء، ممکن بوده، و همین امر، ارتباط اسمائی با حق تعالی را ایجاب می کند.
- ۴- ارتباط مماثلتی و عینیتی میان انسان و خدا، ارتباطی انفسی و بر اساس معرفت نفس است. با این تفاوت که ارتباط مماثلتی، برای همه انسان ها امکان پذیر بوده، و ایشان به واسطه شناخت اسمائی نفس خود، به شناخت اسمائی خدا می رسند. در حالی که ارتباط عینیتی، ارتباطی است که انسان های عادی را مجوز ورود در آن حریم نیست. در این ارتباط، انسان کامل به وسیله شناخت اسماء خدا، به شناخت اسمائی خود می رسد، و چون خدا را از درون خودش، به خودش نزدیک تر می بیند، به شناخت نفس خویش رسیده و با آن (نفس خود) ارتباط می یابد.
- ۵- عینیت اسمایی میان انسان عادی و حقتعالی در جهان آخرت پدیدار می گردد؛ در حالی که این عینیت برای انسان کامل در همین دنیا- بواسطه فناء فی الله- حاصل می گردد؛ به طوری که از طرفی، نفس انسان کامل با نفس الهی، وحدت اسمائی پیدا کرده، و عین هویت او می گردد؛ و از طرف دیگر، همه این اسماء هم عین هم می گردند و بر اساس آن، توحید اسمائی و مندک شدن کثرت در وحدت پدید می آید.

پی نوشت ها

- ۱- لازم به ذکر است که: در این مقاله، معروفترین عبارت این حدیث ذکر شده است که در بحار الانوار علامه مجلسی آمده است؛ یعنی: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لكى اعرف». بعضی از اندیشمندان هم همین عبارت معروف کتاب بحار الانوار را در آثار خویش آورده اند؛ از جمله: (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۶۴؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۸۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۲ و ۱۶۴) اما این حدیث با عبارات گوناگون و الفاظ مختلفی در برخی کتب نیز نقل شده است که برخی از نقل ها بدین گونه اند: «كنت كنزاً لم اعرف فاحببت ان اعرف». (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۳)؛ «كنت كنزاً لم اعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق و تعرفت إليهم فعرفوني». (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۲، ۲۳۲، ۱۱۲؛ ج ۳، ص ۲۶۷؛ ج ۴، ص ۴۲۸)؛ «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق فتحببت إليهم بالنعمة فعرفوني». (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۲۶)؛ «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق و تعرفت اليهم فعرفوني». (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۶۴)؛ «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني». (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲)
- ۲- ابن عربی می گوید: «و الاسماء الالهيه كل اسم يفتقر العالم اليه من عالم مثله او عين الحق». (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۵-۱۰۶)
- و نیز گوید: «فكان هؤلاء المسمون المعروفه اسماء وهم على الملائكه و تجليات الالهيه فى صوره فى آدم من الحقايق فاولئك هم عالم آدم كلهم. فلما علمهم آدم». (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۷۱)
- ۳- ابن عربی می گوید: فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف، و من عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف.
- ۴- ابن عربی می نویسد: فاذا المتجلى له ما رأى سوى صورته فى مرآه الحق، و مارأى الحق و لا يمكن ان يراه مع علمه انه مارأى صورته الا فيه. كالمرآه فى الشاهد اذا رأيت الصوره فيها لاتراها مع علمك أنك ما رأيت الصّور او صورتك الا فيها.
- ۵- اشاره به احادیث: «ان الله خلق آدم على صورته»؛ «مرضت فلم تعدنى»؛ «ضحك الله مما فعلتما البارحه» و اشاره به آیات: «سخر الله منهم» (توبه/۷۹)؛ «الله يستهزء بهم» (بقره/۱۵)؛ «و اقرضوا قرضاً حسناً» (مزمّل/۲۰)؛ و «مارميت اذرميت و لكن الله رمى» (انفال/۱۷).
- ۶- ابن عربی می گوید: و نسبه الانسان الى الحق من جهه باطنه اكمل فى هذه الدار دنيا و اما فى نشاه الآخره فان نسبته الى الحق من جهه الظاهر و الباطن.
- ۷- در این حدیث آمده است: لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه و بصره و لسانه، فبى ينطق و بى يبصر و بى يسمع.

منابع و مأخذ

- ۱- آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، (۱۳۸۱)، تمهید القواعد، با حواشی: آقا محمدرضا قمشه ای و آقا میرزا محمود قمی، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب قم، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- ۳- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، جلد اول، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ۴- ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، التنزیلات اللیله فی الاحکام الالهیه، به کوشش: عبدالرحمن حسن محمود، بیروت، عالم الفکر.
- ۵- ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، انشاء الدوائر، بی جا، مکتبه الثقافه الدینیّه.
- ۶- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۷)، رسایل ابن عربی (ده رساله فارسی)، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۷- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۲)، عنقاء المغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب، تهران، انتشارات شمس تبریزی.
- ۸- ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، فتوحات مکیه، (۴ جلد)، بیروت، دارالفکر، چاپ سنگی.
- ۹- ابن عربی، محی الدین، (۱۴۱۸ق)، فتوحات مکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۰- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۶)، فصوص الحکم، تعلیقات: ابوالعلاء عفیفی، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- ۱۱- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۹۱)، کتاب المعرفه، ترجمه: سعید رحیمیان، تهران، نگاه معاصر، چاپ اول.
- ۱۲- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نقد النصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: ویلیام چیتیک، پیش گفتار: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۳- جندی، مؤیدالدین، (۱۳۶۱)، شرح فصوص الحکم، تعلیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، با همکاری دکتر غلامحسین دینانی، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد.
- ۱۴- جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- ۱۵- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۳)، عوالم خیال و مسأله کثرت دینی، ترجمه: سید محمود یوسف ثانی، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- ۱۶- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۹)، دیوان حافظ، از نسخه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران، انتشارات یساولی، چاپ سوم.

- ۱۷- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم، (جزء اول)، قم، بوستان کتاب قم، چاپ اول.
- ۱۸- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- ۱۹- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۴)، هزار و یک نکته، جلد اول، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول.
- ۲۰- خمینی، روح الله، (۱۳۹۲)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و تعلیقات علی مصباح الانس، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- ۲۱- خوارزمی، تاج الدین حسین، (۱۳۷۷)، شرح فصوص الحکم، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۲۲- رحیمیان، سعید، (۱۳۹۱)، آینه های روبرو، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۲۳- فناری، حمزه، (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۲۴- فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۸۷)، الکلمات المکنونه، تصحیح و تحقیق: علی رضا اصغری، به اشراف: آیت الله امامی کاشانی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول.
- ۲۵- قونوی، صدرالدین، (۱۳۹۰)، رساله النصوص، تصحیح و تحقیق: حامد ناجی، قم، انتشارات آیت اشراق، چاپ اول.
- ۲۶- قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۱)، فکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح و ترجمه: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۲۷- قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۵)، نجات الالهیه، تصحیح و مقدمه: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۲۸- قیسری، داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح و تحقیق: جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ۲۹- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، (۱۳۸۱)، اصلاحات صوفیه، تصحیح و تعلیق و مقدمه: مجید هادی زاده، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۳۰- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، (۱۴۲۰ هـ.ق)، شرح فصوص الحکم، مصر، بی نا.
- ۳۱- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، (۱۳۷۹)، لطایف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تصحیح و تعلیق: مجید هادی زاده، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، چاپ اول.
- ۳۲- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ هـ.ق)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ۳۳- موحد، محمدعلی و صمد، (۱۳۸۵)، شرح فصوص الحکم، تهران، نشر کارنامه، چاپ اول.
- ۳۴- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی (براساس نسخه قونیه)، تصحیح و پیش گفتار: عبدالکریم سروش، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

Received: 2019-06-11

Accepted: 2019-11-09

The Relationship between God and Man in Ibn 'Arabi's School

Amir Hossein Abdollahi*

PhD Student, Islamic Philosophy and Kalam, Payam-e-Nour University, Tehran South
Branch, corresponding author

Dr. Mohammad Ali Abbassian Chaleshtori

Associate Professor, Islamic Philosophy and Kalam Department, Payam-e-Nour
University

Dr. Reza Rasouli Sharabiani

Assistant Professor, Islamic Philosophy and Kalam Department, Payam-e-Nour
University

Dr. Abdolreza Safari

Assistant Professor, Islamic Philosophy and Kalam Department, Payam-e-Nour
University

Abstract

In Ibn 'Arabi's view, the relationship of the Supreme God with man is not based on Divine essence (divine unity), because it is required that God's essence be one, and it cannot be summed up by relation, connection and duality. Therefore, God's essence is superior to that of establishing a relationship with man. On the other hand, man cannot communicate with the God's essence; because, first, communication is posterior to knowledge; secondly, man is incapable of knowing his own substance of essence and self; thirdly: the essence of self has a tendency to return to God's essence; thus, man's essential connection with God is impossible. However, the inner knowledge of the soul in divine names and qualities is possible, and this makes it possible to establish a nominal connection with the supreme truth. In fact, the existential philosophy of human creation is the nominal interaction of God with man. Also, these are those divine names that call for effects in the universe and the universe needs them to survive, and man, as the vicegerent of God, has a mission to manifest them on the earth, according to his freedom and authority. In Ibn 'Arabi's view, the nominally mutual relationship between man and God is inward and it consists of two kinds of "mutual resemblance" and "identical" relationships. The mutual resemblance relationship is considered for the general human being, and the identical relationship is considered for God's saints and perfect men. This identical relationship can reach to the point where God has become closer to the human being than his own perfect human self, and ultimately leads to the nominal monotheism and the nominal identical relationship between the perfect man and God

Keywords:

Ibn 'Arabi, Relationship between God and Man, Divine Names, Self, inward

*ah_abdollahi57@yahoo.com