

تحلیل امکان تجرد فوق عقلانی نفس در اندیشهٔ ابن عربی

مرضیه پزشگیان*

روح‌الله سوری**

چکیده

در منظومهٔ عرفانی ابن عربی، نفس انسانی حقیقتی ذومراتب است که در سیری اشتدادی از تعلقات مادی تا مرتبهٔ تجرد فوق عقلانی مدارج استکمالی را تجربه می‌کند. ابن عربی معرفت حقیقی را نه حاصل استدلال عقلی و کاربست ابزارهای عقل نظری، بلکه در نتیجهٔ کشف، ذوق و شهود الهی می‌داند و معتقد است که تا نفس از قید عقل نظری رها نشود، به علم و معرفت الهی دست نخواهد یافت. این پژوهش با روش تحلیلی تفسیری و رویکرد فلسفی عرفانی، به بررسی و تحلیل امکان تجرد فوق عقلانی نفس در اندیشهٔ ابن عربی پرداخته است. در این چارچوب، مفهوم «طور وراء طور عقل» به مرتبه‌ای معرفت‌شناسانه اشاره دارد که علم در آن حضوری و شهودی است و نه حصولی. به تناسب چنین معرفتی، تجرد فوق عقلانی، مرتبهٔ وجودشناسانه‌ای است که نفس انسانی، لاجرم برای دریافت چنین معرفتی، تجربهٔ آن را اقتضا دارد و مرتبه‌ای است که نفس به فنا و اتحاد شهودی با حق و بقاء بالله می‌رسد. در این افق، انسان کامل، مظهر جامع اسماء و صفات الهی و حقیقت محمدیه برزخ جامع میان حق و خلق و عالی‌ترین مرتبهٔ تجرد و معرفت است. یافته‌ها نشان می‌دهد که حرکت نفس از عقل به فوق عقل، ضرورتی هستی‌شناسانه و شرط تحقق معرفت شهودی و فنای در حق است، زیرا تنها در این مرتبه است که انسان به شهود وحدت حق در کثرت مظاهر و کمال نهایی خود می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، تجرد فوق عقلانی نفس، طور وراء طور عقل، انسان کامل، حقیقت محمدیه، معرفت شهودی، وحدت وجود.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، نویسنده مسئول، mrzpezeshgian@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، souri@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵ تاریخ تصویب: ۱۴۰۴/۰۹/۱۱

۱. مقدمه

بحث درباره حقیقت نفس و مراتب تجرد آن از بنیادی‌ترین مباحث عرفان نظری و فلسفه اسلامی است. در سنت یونانی و نوافلاطونی، فلوطین نفس را جوهری مجرد و مستقل از بدن می‌داند که اصالتاً به جهان روحانی تعلق دارد و واسطه‌ای میان عقل و طبیعت است؛ با حلول در بدن، بدون از دست دادن وحدت خود، حیات و نظم را به کالبد مادی می‌بخشد (افلوطین، ۱۹۹۷: ۳۰۲-۳۰۳) و هم‌زمان دو جنبه متعالی مرتبط با عقل و جنبه نازل‌تر مرتبط با طبیعت دارد (همان: ۳۰۴-۳۰۵).

در فلسفه اسلامی، ابن‌سینا نفس ناطقه را جوهری عقلانی و مفارق از ماده می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۴۹) و سهروردی با مبنای نورانی خویش، نورانیت حی و قیوم نفس را مرجح دستیابی به مرتبه‌ای فراتر از تجرد عقلانی معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۳: ۸۱-۸۲).

پیش از طرح اصطلاح «تجرد فوق عقلانی نفس» در فلسفه صدرایی، عرفای مسلمان از مفهومی مشابه با عنوان «فوق طور عقل» یاد کرده‌اند. داوود قیصری در شرح تائیه ابن‌فارض کبری، مراتب سه‌گانه ادراک را به ترتیب طور نقل، طور عقل و فوق طور عقل معرفی می‌کند و مرتبه سوم را مقام معرفت شهودی می‌داند که عقل در آن راه ندارد. او تصریح می‌کند که میان مراتب عالی و دانی از حیث مظهریت حق تفاوتی نیست، زیرا هر دو جلوه حقیقت واحد الهی‌اند (قیصری، ۱۴۲۵ق: ۱۲۷).

اصطلاح «تجرد فوق عقلانی نفس» نخست در نظام فکری صدرالدین شیرازی پدیدار شد. ملاصدرا در *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ضمن بیان مراتب وجود و تجرد نفس، از «تجرد تام عقلی نفس ناطقه» سخن می‌گوید و با براهین فلسفی اثبات می‌کند که نفس انسانی نه جسم است و نه منطبق در جسم، بلکه موجودی مجرد است که تجردش ادراک کلیات را ممکن می‌سازد (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۶۰-۲۶۱). این مبنای اوج نظریه حرکت جوهری و سیر صعودی نفس در حکمت متعالیه است.

این مقاله می‌کوشد مفهوم «تجرد فوق عقلانی نفس» را که ملاصدرا به‌لحاظ هستی‌شناسی تبیین کرده، به‌لحاظ معرفت‌شناسانه در پرتو مبانی عرفانی و نظام وحدت وجودی ابن عربی بازخوانی و تحلیل کند. هدف این پژوهش آن است که نشان دهد در عرفان نظری، به‌ویژه در نظام وحدت وجودی ابن عربی، صعود نفس به مرتبه فوق عقلانی نه صرفاً ممکن، بلکه ضرورتی وجودی است. در این نظام، هر مرتبه‌ای از هستی اقتضای شناخت و قرب منشأ خویش را دارد و نفس انسانی نیز از این قاعده مستثنا نیست.

ابن عربی در *الفتوحات المکیه* و *فصوص الحکم* از مقام معرفت الهی با عنوان «طور وراء طور عقل» یاد می‌کند؛ مرتبه‌ای که در آن سالک با گذر از محدوده‌های حس و عقل، به شهود حضوری و بی‌واسطه حقیقت می‌رسد و معرفت حضوری جایگزین معرفت حصولی می‌شود. این مرتبه که در آن عشق الهی، فنا در ذات حق و وحدت وجود به صورت شهودی تحقق می‌یابد، جز با صعود هستی‌شناسانه نفس انسان به مرتبه فوق عقلانی حاصل نمی‌شود. هرچند تجربه این مقام تنها برای نفوسی میسر است که قابلیت و استعداد لازم را دارا باشند، ضرورت دریافت فیوضات الهی در نظام وحدت وجود، اقتضا دارد که برخی نفوس ضرورتاً برای دریافت و ابلاغ این معارف به این مرتبه نائل آیند.

بر این اساس، پژوهش حاضر با روش تحلیلی تفسیری و رویکرد عرفانی، به بررسی ضرورت تجرد فوق عقلانی نفس در اندیشه ابن عربی می‌پردازد تا نشان دهد چگونه ضرورت صعود معرفتی نفس از عقل نظری به کشف و شهود، در پرتو وحدت وجود، به ضرورت و اقتضای هستی‌شناختی صعود نفس به مرتبه تجرد فوق عقلانی تبدیل شده و انسان کامل در این مسیر به کمال نهایی خود می‌رسد. در این راستا، مراتب معرفتی، نفس رحمانی، سلوک انفسی و شهود حضوری مورد بررسی قرار گرفته و از آثار برجسته ابن عربی و شروح فاخر شارحانی چون جندی، ابن ترکه، عبدالرزاق کاشانی، داوود قیصری، عبدالرحمن جامی، خوارزمی و حسن‌زاده آملی بهره گرفته شده است.

۲. پیشینه پژوهش

مسئله تجرد فوق عقلانی نفس، علاوه بر پیشینه‌ای دیرینه در حکمت اسلامی، جایگاهی ویژه در عرفان نظری، به‌ویژه در منظومه فکری محیی‌الدین بن عربی دارد. ابن عربی با بنیاد نهادن عرفان وحدت وجودی، مراتبی از معرفت را تبیین می‌کند که به لحاظ فراروی از حد عقل نظری و نیل به مقام شهود و کشف حضوری، تجرد فوق عقلانی نفس را اقتضا دارد.

بر پایه بررسی استقرایی پژوهش‌های پیشین، هرچند در حوزه حکمت متعالیه و فلسفه اسلامی مطالعاتی درباره مراتب تجرد انجام شده است، در باب تحلیل عرفانی امکان‌پذیری و منطوق ضرورت صعود نفس به مرتبه فوق عقلانی در اندیشه ابن عربی، پژوهش مستقلی دیده نمی‌شود. این تحقیق با هدف پر کردن این خلأ، با بازخوانی آثار اصلی ابن عربی، به تحلیل مبانی و امکان‌پذیری تجرد فوق عقلانی نفس به‌عنوان مرحله‌ای در سیر وجودی و معرفتی انسان می‌پردازد.

از مهم‌ترین پژوهش‌های انجام‌گرفته در این زمینه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: خادمی و رضی‌زاده (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «تبیین نظریه تجرد فوق عقلانی نفس از نظر ملاصدرا و مبانی هستی‌شناختی آن»، مرتبه‌ای از تجرد را مطرح کرده‌اند که در آن نفس، جوهری بسیط و فوق مقوله است و بر اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود و اتحاد عاقل و معقول استوار است. همین نویسندگان (۱۳۹۰) در پژوهشی دیگر با عنوان «نظریه فوق تجرد عقلانی نفس در حکمت سینوی»، با بررسی دیدگاه ابن سینا و افلوطین، بر این نکته تأکید کرده‌اند که در فلسفه سینوی، برخلاف حکمت متعالیه، تجرد فوق عقلانی به‌عنوان مقصد نهایی نفس پذیرفته نشده است. رجایی (۱۳۹۰) نیز در مقاله «مراحل و عوامل تجرد نفس از نظر ملاصدرا»، با تمرکز بر سیر تکاملی نفس در حرکت جوهری، مراتب تجرد از حس تا عقل و از عقل تا فوق عقل را تبیین کرده است. موسوی و جوادی (۱۳۸۹) در «تأملی در نظریه تجرد نفس صدرایی»، با تحلیل نظریه ملاصدرا، نشان داده‌اند که تجرد عقلانی نفس به‌معنای انفصال کامل از مادون نیست،

بلکه همچنان نوعی تعلق و ارتباط با مراتب پایین تر دارد. موحدی اصل و عابدی (۱۳۹۷) نیز در مقاله تطبیقی «مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالمتألهین، امام خمینی و علامه حسن زاده آملی»، مقام فوق تجرد نفس را بر پایه اصول حکمت صدرایی و مفهوم خلافت الهی انسان تفسیر کرده‌اند. ارشد ریاحی و جعفری (۱۳۹۱) در پژوهشی تطبیقی «مطالعه تطبیقی - تحلیلی بین آرای ملاصدرا و ملاهادی سبزواری در مورد مقام فوق تجردی انسان»، بر تجرد از ماهیت و ظرفیت بی‌نهایت نفس انسانی در قوس صعود تأکید کرده‌اند. پاینده (۱۳۸۸ و ۱۳۸۹) در مقاله «نفس در عرفان شیعی»، بر پیوند مسئله نفس با ولایت و امامت تأکید داشته و تجرد عقلانی و فوق عقلانی را ذیل قرب الهی بررسی کرده است. البته این پژوهش، به دلیل اتکای اندک به استنادهای متقن، از ظرفیت تحلیلی محدودتری برخوردار بوده که از میزان اعتنای علمی به آن کاسته است.

با وجود این پژوهش‌ها، بیشتر مطالعات یادشده در چارچوب فلسفی و با رویکرد صدرایی به مسئله تجرد نفس پرداخته‌اند. درمقابل، در عرفان نظری ابن عربی و شارحان او، همچون صدرالدین قونوی، داوود قیصری، عبدالرزاق کاشانی، عبدالرحمن جامی و سید حیدر آملی، این مسئله غالباً در پرتو وحدت وجود و مراتب ادراک شهودی تبیین شده است. در این آثار، عقل نه غایت معرفت، بلکه قیدی برای ادراک حقیقت حق تلقی می‌شود، و تجرد فوق عقلانی نتیجه هستی‌شناسانه ضروری سیر نفس در مسیر فنا و بقای بالله است.

با توجه به این پیشینه، روشن شد که به‌رغم غنای فلسفی مباحث مربوط به تجرد نفس، تحلیل عرفانی امکان‌پذیری و ضرورت صعود نفس به مرتبه فوق عقلانی در اندیشه ابن عربی تاکنون به‌طور مستقل و نظام‌مند بررسی نشده است. از این‌رو، پژوهش حاضر با اتکا به آثار اصلی ابن عربی، همچون الفتوحات المکیه و فصوص الحکم، و با استناد به شروح شارحان برجسته او، می‌کوشد تا این مرتبه از تجرد را در قالبی عرفانی و وجودشناختی تحلیل کرده و تصویری روشن از نسبت عقل، نفس و شهود در منظومه فکری ابن عربی به دست دهد.

۳. نظام هستی‌شناختی نفس در اندیشه ابن عربی

۳-۱. نفس در نظام وجودی ابن عربی

در نظام عرفانی ابن عربی، نفس از ارکان بنیادین هستی‌شناسی است. او نفس را جوهری مجرد و ممکن الوجود بالذاتی می‌داند که وجودش بالعرض (غیرضروری) بوده و به واسطه فیض الهی تحقق می‌یابد؛ از این رو هستی نفس امانتی از جانب خداوند است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۵۰). وجود نفس، ظهوری از حقیقت واحد الهی بوده و وابستگی ذاتی آن به مبدأ، مبنای حرکت اشتدادی‌اش به سوی کمال و تجرد تام است؛ بدین ترتیب، تجرد نفس در اندیشه ابن عربی اقتضای وحدت وجود است.

بدن در نگاه وی مرتبه‌ای از ظهور نفس و مرکب آن است، حیاتش از فیض نفس سرچشمه گرفته و کارکرد اعضا نتیجه تأثیر آن بر بدن است. از همین رو در قیامت، اعضا به‌عنوان شهود نفس شهادت می‌دهند (همان، ج ۱: ۵۶۰ و ج ۴: ۶۲). این پیوند وجودی موجب می‌شود که نفس برای فعلیت استعدادهای خویش به بدن نیاز داشته و بدن نیز از فیض آن بهره‌مند گردد (ابن عربی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۵۴-۸۵۵). قیصری سریان روح در بدن را مانند سریان وجود حق در موجودات دانسته و اضافه نفس به بدن را ذاتی نحوه وجود آن می‌داند (همو، ۱۳۷۵: ۸۱۶ و ۸۲۰).

با توجه به اینکه ادراک و قابلیت انسان‌ها در پذیرش فیض الهی متفاوت و لذا دریافت‌ها گوناگون است (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۶۲)، سیر نفس از تعلق به بدن تا مراتب متعالی تجرد، حرکتی ذومراتب و تدریجی است که از درون ساختار هستی انسان برمی‌خیزد.

ابن عربی نفس را محل تلاقی الهامات الهی و وسوسه‌های شیطانی می‌داند (همان، ج ۱: ۲۸۶) و این دوگانگی را نشانه برزخیت آن می‌شمارد (ابن ترکیه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۵۴). نفس در عین تعلق به عالم امر، در معرض تأثیر عالم خلق است؛ چنان‌که تزکیه و طهارت وجه الهی آن را غالب ساخته و به مرتبه کمال می‌رساند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۸۳). از دیدگاه ابن عربی، نفس دو حالت دارد: ۱. نفس مدبّر ماده، درگیر با عالم جسمانی و

در معرض نقصان و ظلم؛ ۲. نفس مجرد از ماده، در مرتبه «أحسن تقویم» و در انسان کامل متحقق می‌شود (همان، ج ۲: ۶۱۶).

او برای نفس مراتب هفت‌گانه قائل است: طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی؛ مرتبه اخیر، مقام فنا فی الله است که در آن عارف حتی از فنای خود غافل می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۶-۵۷). در سیر اشتدادی تجرد، عقل با محدودیت مفهومی خود به قید بدل می‌شود؛ لذا عبور از قید عقل شرط وصول به تجرد فوق عقلانی است. این گذار، حرکت طبیعی نفس از محسوس به معقول و از معقول به مشهود را نشان می‌دهد که بنیادش بر وحدت وجود است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۲ و ج ۴: ۲۴۵).

ابن عربی تجرد نفس را مسلم دانسته می‌گوید: «لِلنَّفْسِ مَوَاطِنٌ؛ فَهِيَ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ غَيْرُهَا... وَمَعَ ذَلِكَ هِيَ هِيَ» (۲۰۰۵: ۱۱۲-۱۱۳). او معرفت نفس را مقدمه معرفت حق می‌داند: «قال يُدرِكُ الحقَّ إدراكَ نَفْسِهِ» (همو، ۱۹۴۶، ج ۱: ۵۴ و ج ۲: ۱۶). بدین‌سان علم حقیقی در پرتو تجرد و انکشاف نفس ممکن می‌شود و هرچه تجرد افزون‌تر باشد، قابلیت دریافت فیض الهی بیشتر است.

براساس آموزه‌های ابن عربی، امکان تجربه تجرد فوق عقلانی در حیات دنیوی، از ساختار نفس انسانی ناشی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که نفس در عین تعلق به بدن مادی، اما بر اثر تزکیه، طهارت و ریاضت‌های معنوی، هم‌زمان از تعلق مادی (به‌لحاظ هستی‌شناسی) و از محدودیت‌های عقل نظری (به‌لحاظ معرفت‌شناسی) عبور کرده و در همین حیات، تجرد فوق عقلانی را که لازمه کسب معرفت‌الله است، تجربه نماید (همو، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۲). در این احوال، استعدادهای نهفته نفس بدون اخلال در عقل آشکار شده و نفوس کامل، الهامات الهی را دریافت می‌کنند (همان، ج ۱: ۲۴۹). در چنین مرتبه‌ای، معرفت شهودی جایگزین ادراک مفهومی شده و آگاهی در مقام فنا و بقای بالله خواهد بود.

۲.۲.۲. مراتب علم و مراتب مردم

ابن عربی در نظام معرفت‌شناختی خود، مراتب علم را به سه سطح تقسیم می‌کند:

۱. علم عقل (علم نظری)، علم احوال و علم اسرار؛ که بیانگر سیر تدریجی معرفت از استدلال عقلی تا شهود الهی است.

این مرتبه حاصل تفکر و استدلال عقلانی است؛ جایی که عقل به واسطه قیاس و برهان میان صواب و خطا تمییز می‌دهد (همان، ج ۱: ۳۱). ابن عربی یادآور می‌شود که تفکر در معرض خطا بوده و قابل اعتماد مطلق نیست، پس علم عقلی گرچه لازم است، اما کافی نیست و در سطح ظواهر و مفاهیم ذهنی باقی می‌ماند (همان، ج ۱: ۲۶۱).

۲. علم احوال (علم تجربی و ذوقی)

مرتبه دوم، علم ذوقی و تجربه باطنی است که از راه شهود شخصی حاصل می‌شود، نه برهان. این علم حضوری، غیرقابل انتقال و فراتر از تعریف عقلی است. ابن عربی برای تبیین آن، نمونه‌هایی چون عشق، وجد و شوق را مثال می‌زند که تنها از طریق ذوق و مکاشفه درک می‌شوند (همان، ج ۱: ۳۱). علم احوال در جان سالک پدید می‌آید و آگاهی به صورت حضوری و تجربه درونی تحقق می‌یابد.

۳. علم اسرار (علم وهبی و لدنی)

برترین مرتبه، علم اسرار است که وهبی و لدنی و از سنخ الهام و تجلیات روحانی و شهود باطنی بوده و از طریق نفث روح القدس در قلب نازل می‌شود (همان، ج ۱: ۳۱ و ۲۶۱). صاحبان این علم انبیا و اولیایی‌اند که به مجرد کامل نفس و فنا فی الله رسیده‌اند.

ابن عربی این علم را «ورای طور عقل» می‌داند؛ زیرا عقل در مرتبه استدلالی خود، در آن راهی ندارد؛ و فقط عقل سلیم و مصفا، که از شبهات فکری و خیالی پیراسته است، قابلیت پذیرش آن را دارد (همان، ج ۱: ۳۱ و ۲۶۱). در نتیجه، علم اسرار نه اکتسابی و از مسیر تفکر و برهان، بلکه موهبتی الهی است که به «اهل تحقیق و اهل حقایق» عطا می‌شود.

به این ترتیب، مراتب سه‌گانه علم در اندیشه ابن عربی مسیر آگاهی انسان از عقل استدلالی تا علم لدنی را نشان می‌دهد. علم عقلی؛ ابزار تمییز، علم احوال؛ تجربه درونی

و علم اسرار؛ شهود حقیقت مطلق است. در این نظام معرفت‌شناختی، غایت علم، نه دانستن مفاهیم، بلکه تحقق وجودی حقیقت در جان عارف است.

ابن عربی در *الفتوحات المکیه* مراتب انسان‌ها را در دریافت و واکنش به مواهب و افاضات الهی را براساس ظرفیت وجودی و درجه تجرد نفس آن‌ها تبیین می‌کند (همان، ج ۱: ۲۴۸-۲۴۹). اختلاف در میزان تجرد نفس (از تعلق به بدن مادی) سبب شدت و

ضعف در تأثیر انوار و الهامات الهی می‌شود و انسان‌ها در سه گروه جای می‌گیرند:

۱. کسانی که مواهب الهی بر آنان فرود می‌آید، اما ظرفیت وجودی‌شان اندک است؛ در نتیجه، تحت تأثیر شدید حال الهی قرار گرفته و اختیار و تعادل عقلانی خود را از دست می‌دهند. ابن عربی آنان را «مجنون» می‌نامد؛ مانند ابو‌عقال مغربی که چهار سال در این حالت بود.

۲. کسانی که عقل ظاهری‌شان زایل می‌شود ولی قوای حیوانی و غریزی‌شان فعال است و «عقلانی مجانبین» خوانده می‌شوند.

۳. کسانی که حال و تأثیر موهبت الهی در آنان موقتی است و پس از مدتی زایل شده و به عقل عادی بازمی‌گردند. پیامبران و اولیای صاحب حال از این گروه‌اند که در لحظه وحی یا الهام، از حس و عقل جزئی فراتر می‌روند، اما پس از پایان وحی، برای ابلاغ پیام الهی به تعادل بازمی‌گردند، تا پیام الهی به درستی ابلاغ شود.

برخی از دریافت‌کنندگان مواهب الهی که از توان روحی لازم برای دریافت مواهب الهی برخوردارند، بدون تغییر در حال ظاهری، عمیق‌ترین تأثرات درونی و شهودهای الهی لطیف را از حق دریافت می‌کنند.

ابن عربی انبیا را «مالک احوال» و اولیا را «مملوک احوال» می‌داند. نفوس انبیا، به جهت قوت و شدتی که دارند، در تعلق (وابستگی) به بدن، بالاترین مراتب تجرد را دارند و لذاست که هنگام دریافت موهبت الهی، در آنان، موجب اختلال در قوای طبیعی نمی‌شود.

این تبیین، بازتابی از رابطه تجرد نفس و مراتب علم است؛ هرچه تجرد نفس بیشتر

باشد، آمادگی برای پذیرش فیض الهی افزون تر و چنانچه مأمور به ابلاغ باشند، حالات نفسانی نیز پایدارتر می گردد. از این منظر، فقط نفوسی که در مرتبه تجرد فوق عقلانی قرار دارند، توان دریافت کامل مواهب الهی را دارند.

۴. رابطه نفس با نفس رحمانی و تأثیر آن در مراتب تجرد

در عرفان ابن عربی، «نفس رحمانی» نخستین تجلی حقیقت الهی و منشأ ظهور عالم است. این نفس، واسطه ارتباط خداوند با مخلوقات - به ویژه انسان - بوده و علت امکان رابطه و پیوند میان خالق و مخلوق به شمار می آید.

نفس رحمانی چیزی جز شمول بر تمام تعینات خلقت و سریان در آن‌ها نیست (یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۵۳۹). ابن عربی با استناد به احادیث پیامبر (ص): «باد را دشنام ندهید، زیرا که آن از نفس رحمانی است» و «من نفس رحمان را از سوی یمن احساس می کنم» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۹۷)، نفس رحمانی را همان فیض جاری الهی می داند که همه موجودات از آن نشئت می گیرند. این احادیث مفهوم «تنفیس» را به معنای گشایش و رفع گرفتاری‌ها بازتاب می دهند و باد را مظهر عنایت و تسکین الهی می دانند که از طریق نفس رحمانی در هستی جریان دارد.

این نفس، در نگاه ابن عربی، منشأ ظهور حروف و کلمات عالم است؛ همان گونه که حروف گفتاری در انسان از طریق نفس آشکار می شوند، تعینات و کلمات عالم نیز به واسطه نفس رحمانی از اسمای الهی پدید می آیند و هریک بیانگر شأنی از صفات الهی اند (همان، ج ۲: ۳۹۴). این تجلی، موجب تمایز موجودات و آشکار شدن اسما و صفات الهی در مراتب گوناگون وجود می شود.

انسان کامل، بازتاب تام نفس رحمانی و جامع همه اسما و صفات الهی است. ابن عربی او را به سبب جامعیتش به حرف «واو» که کامل ترین حروف عربی است، تشبیه می کند (همان، ج ۲: ۳۹۵-۳۹۶). انسان کامل خلیفه حق و آینه تجلی اسما و صفات الهی است و جز او، هیچ موجودی جامع تمام کمالات الهی نیست (همو، ۱۳۷۸ [ب]، ج ۱: ۱۴۹-۱۵۱).

از منظر ابن عربی، نسبت انسان با خداوند، در پذیرش عبودیت و فقر ذاتی متجلی می‌شود. او بر پایه حدیث قدسی «امروز نسبت‌های شما را فرومی‌نهم و نسبت خود را بالا می‌برم» (همان، ج ۱: ۴۸۲)، بریدن از نسبت‌های موهوم و بازگشت به نسبت حقیقی با خدا را گوشزد می‌کند. در نگاه ابن عربی، نسبت بنده با خدا همانند نسبت باطن و ظاهر است؛ بدین‌سان، نفس انسانی بازتابی از نفس رحمانی است که خداوند در آن ساری است.

ابن عربی با استناد به آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)، فاعلیت مستقل انسان را نفی کرده و هر فعل در عالم را تجلی فعل الهی می‌داند. همچنین با استناد به آیاتی دیگر از قرآن کریم، بازگشت نفس مطمئنه به پروردگار را بازگشتی آگاهانه که با آرامش و رضایت همراه است و نه از سر اجبار و اکراه، توصیف می‌کند؛ مقامی که در آن، انسان به مرتبت «نفس عالم و مرضی» و به حقیقت جنت الهی نائل می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۹۶).

بنابراین، نفس مجرد انسان کامل، که آینه تام اسما و صفات الهی است، به اعلی مراتب تجرد - یعنی تجرد فوق عقلانی - نائل می‌شود؛ مرتبه‌ای که در آن ادراک، از سنخ کشف و ذوق و ورای طور عقل است. با این توضیح، از دیدگاه هستی‌شناسی بنابراین، نیل به این مرتبه نه تنها ممکن و پذیرفتنی است، بلکه از منظر هستی‌شناسی عرفان ابن عربی، تجرد نفس انسان کامل از همه قیود، حتی قیود عقلانی، که لازمه دریافت مواهب الهی به نحو اتم و اکمل است، نه تنها ممکن، بلکه ضروری و مقتضای کمال انسان کامل و کمال مراتب هستی است.

۵. تبیین عرفانی ابن عربی از مراتب تجرد نفس تا مرتبه فوق عقلانی

ابن عربی در الفتوحات المکیه و دیگر آثار خود، با تکیه بر عرفان و نظریه وحدت وجود، تصویری از مراتب تجرد نفس را ارائه داده و معتقد است نفس انسانی حقیقتی ذاتاً مجرد و باقی (فناناپذیر) است و از آنجا که وجود آن از سنخ تعینات الهی است و فنا تنها به

مظاهر تعلق می‌گیرد، نه به اصل حقیقت وجودی، مرگ جسمانی تأثیری بر سیر تکاملی آن ندارد (همو، ۱۳۷۸ [ب]، ج ۲: ۷۸۵).

تمایز میان نفس عقلانی مجرد و نفس عقلانی مدبّر ماده: ابن عربی دو مرتبه برای نفس قائل است: مرتبه نفس عقلانی مجرد از ماده، که در مقام «أحسن تقویم» و مرتبه شهود حقیقت قرار دارد و معرفت آن از سنخ کشف و ذوق است. ابن عربی این مرتبه را «طور وراء طور عقل» می‌نامد و تنها انسان کامل با هدایت الهی و سلوک عرفانی به آن می‌رسد؛ مجرد نفس از قیود، در این مرحله به اوج خود رسیده و ادراک نفس از عقل نظری و مفهومی فراتر می‌رود (همو، بی تا، ج ۲: ۶۱۶). مرتبه دیگر، نفس عقلانی وابسته به ماده است؛ نفس در این مرتبه درگیر تدبیر بدن و قوای حسی بوده و محدود به ادراک مفهومی و عقل نظری و گرفتار نقصان است. همین بیان ابن عربی در گرفتاری نفس به نقصان در مراحل پایین تر نفس مجرد، بر مقید بودن نفس و محدودیت آن در مراتب مادون دلالت دارد. (همان جا).

عزیزالدین نسفی مراتب شناخت را در چهار طور حس، عقل، عشق و نورالله تنظیم کرده است. به عقیده او، هرچند ابزار حسی، جسمانی و تفکر، در طور حس و عقل کارآمدند، در طور عشق، ادراک از سنخ کشف ذوقی و شهود باطنی است و عقل از درک آن عاجز است و در طور نورالله نیز، سالک حقایقی را می‌بیند که در طور عشق هم ممکن نیست. معرفتش معرفتی قدسی و از سنخ اتحاد با حق است و این درحالی است که او عشق را جان و دارنده و جنباننده عالم» معرفی می‌کند (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۸۸-۱۹۱).

استقلال نفس از علیت مادی و اتصال مستقیم به حق: ابن عربی با نقد تبیین فلسفی علیت و قاعده «الواحد»، نسبت وجود عالم با خدا را فراتر از رابطه علت و معلول دانسته و معتقد است خداوند اشیا را مستقیماً و نه از طریق علل مادی، در کنار یکدیگر می‌آفریند (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۵۶-۳۵۸). بر این اساس، نفس انسانی موجودی مجرد و مستقل از علیت مادی بوده و به طور مستقیم با حق پیوند دارد. این استقلال، امکان ارتقای شهودی نفس و رسیدن انسان کامل - به عنوان مظهر تام اراده الهی - را، به مرتبه «فاعل

بالحق» فراهم می‌سازد؛ به گونه‌ای که افعال الهی از طریق او در عالم ظاهر می‌شوند. ابن عربی عقل و حس را ابزارهای محدود شناخت دانسته و معتقد است که خداوند می‌تواند ادراک را بی‌واسطه حواس ظاهری برای نفس مجرد فراهم کند (همان، ج ۳: ۳۵۶-۳۵۶)؛ بنابراین نفس قادر به معرفتی فراتر از عقل استدلالی است. از این منظر، «علم حقیقی»، معرفتی شهودی و یقینی است که از جانب ملائکه بر قلوب بندگان نازل شده و انسان‌ها را از جهل و تردید می‌رهاند؛ هرچند که علم مطلق، خاص خداوند است و علم مخلوق، محدود به ظرفیت وجودی اوست (همان، ج ۳: ۳۵۶-۳۵۸).

وجود مراتب فراتر از عقل و اثبات تجرد فوق عقلانی نفس: ابن عربی با استناد به آیه «لَعَلَّ اللَّهُ يَخْذِرُ بَعْدَ ذَلِكَ أُمَّرًا» (طلاق: ۱) بر وجود مراتب فراتر از عقل و امکان تجرد فوق عقلانی نفس را تأیید می‌کند و به مقامی ورای عقل اشاره دارد که به پیامبران و اولیا عطا می‌شود. این نیرو برخلاف عقل عمل کرده و چه بسا برخی عقلا آن را انکار کرده‌اند، ولی شرع آن را اثبات کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۶۹).

ابن عربی همچنین با اشاره به آیه «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ» (سجده: ۱۷) تأکید می‌کند که برخی معارف خارج از طور عقل هستند و تنها با «ذوق» درک می‌شوند (همان، ج ۴: ۱۶۹). به باور وی، حقیقت انسان نفس اوست و ادراکات عقلی و فوق عقلی، متوجه نفس‌اند و نفس قابلیت صعود به مراتبی فراتر از عقل و ماده را داراست (همان، ج ۴: ۱۶۹).

تمایز میان عقل نظری و عقل وهبی بر مبنای تجرد نفس: وی همچنین بر تفاوت عقل نظری و عقل وهبی تأکید می‌کند. عقل نظری از تفکر و استدلال بهره برده و ممکن است خطا داشته باشد، اما عقل وهبی به عنایت الهی حاصل می‌شود و از خطاپذیری مبرا است (همان، ج ۱: ۳۱). این دیدگاه نشان می‌دهد که حقیقی‌ترین معارف و معرفت‌ها، در ساحتی فراتر از طور عقل نظری حاصل می‌شود و فقط برای انسان کامل قابل دریافت است؛ بنابراین تجرد فوق عقلانی نفس، شرط لازم برای دستیابی به معرفت لدنی و هبة الهی است.

جامی نیز انسان کامل را تجلی تام وجود و جامع تمام مراتب مادون و مافوق ادراک می‌داند (جامی، ۱۳۷۰: ۵۹-۶۰). تحقق این مرتبه، که لازمه امکان دریافت جمیع ادراکات است، مستلزم وجود نفس متجرد فوق عقلانی است و این امر از اساسی‌ترین و ضروری‌ترین بنیان‌های شکل‌گیری نظام وحدت وجود است.

۶. تجرد فوق عقلانی نفس و مبانی شناخت عرفانی در اندیشه ابن عربی

امکان معرفت فراگیر در پرتو تجرد فوق عقلانی: ابن عربی معرفت را صفتی الهی و از سنخ حضور می‌داند که فقط زمانی تحقق می‌یابد که نفس به مرتبه فوق عقلانی برسد. در این مقام، معرفت حاصل سلوک و تزکیه است، نه استدلال ذهنی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۶۸). عقل نظری به سبب تحلیل‌گری، همواره در معرض شک و تردید است؛ حال آنکه ادراک در مرتبه فوق عقلانی، حضور حق در آینه نفس است (همان، ج ۲: ۲۹۷-۲۹۸). بدین سان، تجرد فوق عقلانی شرط لازم برای دستیابی به کامل‌ترین معرفت است؛ معرفتی که در آن حق و عالم دو وجه از یک حقیقت واحد تلقی می‌شوند (همان، ج ۴: ۱۶۹).

قیصری معرفت را اتحاد سالک با معروف می‌داند؛ به گونه‌ای که سالک شیء را همان گونه که هست می‌چشد، نه صرفاً به صورت علم نظری. در نگاه او، معرفت، ذوق و تجربه است و علم، حجاب معرفت به شمار می‌رود (همو، ۱۳۷۵: ۱۱۴).

وی فتوح الهی را سه نوع معرفی می‌کند: الفتح القریب (انکشاف در مقام قلب و تکمیل نفس)، الفتح المبین (ظهور ولایت و تجلی انوار اسماء الهی)، و الفتح المطلق (انکشاف ذات احدیه و فنا در آثار خلق؛ تحقق کامل با ظهور مهدی موعود) (همان: ۱۱۴). این تقسیم‌بندی تحلیل مراحل تجرد نفس تا مرتبه فوق عقلانی را ممکن می‌سازد.

نقش خیال در ادراک فراعقلی: خیال در عرفان ابن عربی حد واسط میان عالم حس و عقل است و در ادراک حقایق متعالی و شناخت شهودی نقش دارد (همو، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۱ و ج ۳: ۲۹۱). در مرتبه تجرد فوق عقلانی، خیال تطهیرشده از سطح ادراکات جزئی فراتر رفته و استحقاق شهود حقایق غیبی و تجلیات الهی را یافته و به سان پلی میان

محسوس و معقول، معقول و مشهود عمل می‌کند. بنابراین، کارکرد خیال در بستر فعلیتِ تجرد مراتب متعالی نفس تا فوق عقلانی، کارکردی بنیادین است.

سریان حق و افتقار وجودی عالم: وجود هیچ موجودی مستقل نیست و بقای هستی جز به سیر دائمی حق در آن ممکن نیست (همو، ۱۳۷۸ [ب]، ج ۱: ۱۴۹) در مرتبه فوق عقلانی، سالک حضور حق را در خود و عالم نه از طریق قیاس عقلی، بلکه در شهود درونی‌اش تجربه می‌کند و افتقار ذاتی اشیا به خداوند را درمی‌یابد؛ این مشاهده جوهر خودشناسی عرفانی است، زیرا نفس تنها در لحظه شهود وحدت، حقیقت خود و خدای خویش را توأمان می‌شناسد و چنانچه امکان چنین شهود و شناختی نسبت به حق، که منشأ بقای هستی است فراهم نباشد، سخن گفتن از شناخت نفس، کلامی عبث خواهد بود.

انسان کامل و جامعیت شناخت او: انسان کامل جامع همه مظاهر اسماء الهی و دو جنبه حق و خلق است و از مرزهای عقل نظری گذشته و با معرفت شهودی و ذوقی عوالم وجود را در وحدت الهی مشاهده می‌کند. او تجلی و فعلیت تام تجرد فوق عقلانی و مظهر کامل معرفت الهی است (همان، ج ۱: ۱۵۰). در این مرتبه، نفس از تقابل‌های مفهومی مانند فاعل و مفعول رها شده و اراده حقیقی شوق به معرفت الهی است (همو، بی تا، ج ۲: ۵۲۲-۵۲۳). در این مقام، سالک درک می‌کند که هر اراده‌ای درحقیقت اراده حق بوده و هر فعلی، فعل الهی است. مؤید این مطلب، کلام بایزید بسطامی است: «أرید أن لا أرید» - که اراده حقیقی را اراده الهی می‌داند -، فهمیده می‌شود (همان، ج ۲: ۵۲۲-۵۲۳).

غایت تجرد، شهود حضوری و فنای در حق: این تجربه توحیدی، ثمره تجرد نفسی است که از مرز عقل نظری گذشته و در افق شهود وحدت قرار گرفته است. فرجام سیر نفس، وصول به مقام شهود و فناست؛ جایی که نفس از حدود عقل و خودیت عبور کرده و در حضور دائمی حق مستقر می‌شود (همو، بی تا، ج ۲: ۶۶۱). این مقام، همان «علم حضوری ذوقی» است که فقط در انسان کامل ظهور می‌کند و معرفت

در آن نوعی بودن در حق است نه گزاره‌ای ذهنی. سالک در این مقام - تجرد فوق عقلانی - به وحدت میان داننده، دانسته و معلوم می‌رسد. بنابراین، در منظومه عرفانی ابن عربی، تجرد فوق عقلانی نفس نه صرفاً اوج تجرد، بلکه نقطه تلاقی هستی و معرفت است؛ جایی که ادراک، به معنای حضور حق در باطن انسان تحقق یافته و عقل نظری جای خود را به شهود وحدت وجودی می‌دهد.

۶-۱. پیامدهای تجرد فوق عقلانی نفس در فهم عرفانی خودشناسی و خدانشناسی
در دستگاه عرفانی ابن عربی، بحث از تجرد نفس صرفاً ناظر به ماهیت وجودی انسان نیست، بلکه اساس معرفت‌شناسی عرفانی را تشکیل می‌دهد. چون نفس، در حقیقت خویش، مرتبه‌ای از وجود الهی است، شناخت آن به منزله شناخت حق است. بنابراین، خودشناسی حقیقی، مستلزم نوعی ادراک درونی و حضوری است که از مرتبه ادراک عقل فراتر می‌رود. نفس در مرتبه تجرد فوق عقلانی، نه فقط موضوع شناخت، بلکه واسطه تحقق معرفت شهودی نسبت به حق تعالی است و کامل‌ترین شناخت‌ها زمانی حاصل می‌شوند که انسان، بیشترین مشابهت و نزدیکی را با حق یافته باشد. لذا چنین شناخت و معرفتی، فقط نصیب انسان‌های کاملی خواهد بود که نفوسشان برای کسب معرفت الهی، تا حد ممکن از تعلقات مادی و عقلی فارغ شده و به مرتبه تجرد فوق عقلانی و فنای فی الله و بقای بالله نائل شده‌اند. بر این مبنا، آثار و پیامدهای تجرد فوق عقلانی نفس، در اندیشه ابن عربی، قابل توجه است.

نفس به لحاظ منشأ وجودی، روح الهی و جلوه‌ای از شرافت آن است؛ بدین سبب، تجرد فوق عقلانی امکان معرفت شهودی نسبت به حق تعالی را بیش از هر مرتبه مادون آن فراهم می‌کند؛ نسبتی که عقل در کشف آن ناتوان است. در این مقام، انسان به مرحله‌ای می‌رسد که خداوند سمع و بصر او گشته و قوا و وجود او در ربوبیت الهی فانی می‌شود (همان، ج ۴: ۱۲۰). از این رو، شرافت حقیقی نفس نه در مرتبه عقل نظری، بلکه در اتحاد شهودی با مبدأ ربوبی معنا می‌یابد.

ابن عربی سعادت و شقاوت نفس را در گرو میزان انکشاف حق در آن می‌داند و آیه

«قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۹-۱۰) را مؤید و دلالتگر بر ضرورت تزکیه و تطهیر باطنی نفس می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۵۰). او میان «وجود به حق» یعنی کسی که با وجود الهی موجود است و «وجود به ایجاب حق» یعنی کسی که صرفاً با ایجاب الهی به ظاهر موجود است، تفاوت می‌نهد و فهم آن را از سنخ شهود عرفانی می‌داند که تنها برای عارفان حقیقی میسر است (همان، ج ۱: ۵۵۰). چنین آگاهی و وقوفی در وجود انسان کامل - که بالاترین مراتب تعالی نفس را دارا گشته - به کامل‌ترین حد ممکن فراهم است.

در پیوند معرفت نفس و حق، ابن عربی حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» را علاوه بر دلالت بر رابطه معرفت‌شناختی، ناظر به رابطه‌ای هستی‌شناختی میان انسان و خدا می‌داند؛ زیرا شناخت حقیقی نفس، عین شهود صفات الهی در وجود انسان است و لذا تقدیس عبد نیز در گرو معرفت او به خویشتن است و فقط عارفان حقیقی قادر به درک آن هستند (همان، ج ۴: ۱۸۹ و ج ۱: ۵۹۱). این معرفت، حاصل کشف و ذوق است نه استدلال عقلانی، و در نفس انسان کامل به کمال می‌رسد.

به باور او، نفس انسانی محل ظهور اسما و صفات الهی است و لذا هرچه سالک در سلوک و تزکیه پیش رود، تجلیات اسمای الهی در وجود او آشکارتر می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۴۳). بنابراین، این معرفت، عطیه‌ای الهی و فراتر از توان عقل نظری است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۰۵-۲۰۶). با وجود پیوند معرفت نفس و حق، هرچند معرفت انسان به خود، مقدمه شناخت خداوند است، انسان و خداوند در هیچ حد و حقیقتی برابر نیستند و لذا تمایز ذاتی خالق و مخلوق همواره محفوظ است تا انسان به وهم هم‌ذات‌پنداری با خداوند دچار نشود (همان: ۲۴۳). با این توضیح، تجرد فوق عقلانی نفس انسان کامل، شرط تحقق شهود این تمایز میان خالق و مخلوق، در عین وحدت وجود است.

محبی‌الدین، دلیل ناکافی دانستن عقل نظری و نیازمندی به شهود عرفانی و کشف ذوقی در شناخت حقیقت را، اسارت عقل نظری در بند مفاهیم و استدلال و تفکر

می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۸ [ب]، ج ۱: ۵۲۸). از نگاه او چنین عقل خطاپذیر و تقلیدی که محدود است، توانایی لازم برای پذیرش وحی و الهام و توان ادراک حضوری حق را ندارد و لذا بر وجود قوه‌ای فراتر از عقل در انسان، که توان کشف حقایق را دارد که از دسترس عقل بیرون است تأکید دارد، که همان طریق شهود و کشف ذوقی است تا معارفی را که ادراکشان وراء طور عقل است دریابد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۱۹۸-۲۰۰).

به عقیده ابن عربی، اهل نظر و متکلمان، از این رو حقیقت نفس را دریافتند که بر روش فلسفی تکیه کردند (ابن عربی، ۱۳۷۸ [ب]، ج ۱: ۵۲۸). این درحالی است که به نظر او، عقل به مفاهیم سلبی و تصویری محدود بوده و توان شهود حضرت حق را ندارد. لذا مجرد فوق عقلانی نفس، مرتبه‌ای است که در آن سالک با فراهم آمدن آمادگی و استحقاق وجودی لازم برای فراروی معرفتی از مفاهیم عقل نظری، معارف را نه با تفکر و جست‌وجو در مفاهیم و براهین، بلکه با کشف ذوقی و شهودی دریافته و مشاهده می‌کند. بنابراین عقل در این مرتبه، همانند مراتب مادون دیگر ناظر نیست، بلکه منحل در شهود است.

در مسیر صعودِ نفس، سالک با مجرد از مراتب حس و عقل به شهود وحدت، در کثرت مظاهر می‌رسد (همو، بی تا، ج ۴: ۱۸۹). غایت این سیر، قرب و فنای عبد در رب است که در رمز سجود نماد می‌یابد (همان جا). در این مرتبه، خودشناسی حقیقی عین خداشناسی است؛ زیرا در آینه شهود الهی، دوگانگی عارف و معروف از میان رفته و انسان، حضور دائم حق را در همه مظاهر هستی مشاهده می‌کند و لذا خودشناسی و خداشناسی حقیقی، فقط در حال فنای در حق و عبودیت کامل، امکان‌پذیر است؛ از این رو تجربه چنین شناختی فقط نصیب انسان کامل خواهد شد.

۷. تجلی مجرد فوق عقلانی نفس در انسان کامل

نهایی‌ترین مرتبه تجرد نفس در اندیشه ابن عربی، مرتبه‌ای فوق عقلانی است که ادراک آن از حدود عقل نظری فراتر رفته و ابن عربی از آن با عنوان «طور وراء طور عقل» یاد می‌کند؛ مرتبه‌ای که با ولایت و حقیقت محمدیه پیوند دارد (همان، ج ۲: ۵۳). در این

مقام، نفس به معرفت شهودی حق نائل شده و خویشتن را در آینه وجود الهی مشاهده می‌کند (همان، ج ۲: ۵۹)؛ از این رو، تحقق این مرتبه مقدمه تحقق ولایت و ظهور انسان کامل است.

با این توضیح، مواجهه با «طور وراء طور عقل» دو بُعد دارد: یک بعد معرفت‌شناسانه (epistemological)، که محدودیت عقل نظری را نشان می‌دهد، و دیگری بعد هستی‌شناسانه (ontological)، که ظرفیت وجودی نفس برای دریافت علم لدنی را تبیین می‌کند. به گفته قیصری، مراتب معرفت سه گونه است: «طور نقل»، «طور عقل» و «فوق طور عقل» که همان مرتبه کشف و مشاهده و شهود است (قیصری، ۱۴۲۵ق: ۱۲۷). او تصریح دارد که گرچه میان مراتب عالی و دانی تفاوت مرتبه وجود دارد، جملگی مظاهر حق‌اند (همان: ۱۲۷).

ابن عربی در تبیین این مقام، به آیات «أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا» (شوری: ۵۲) و «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) استناد می‌کند که بر غیرمادی بودن روح و برتری آن بر عقل دلالت دارند؛ زیرا «عالم امر» همان مرتبه فوق عقل و تجرد تام است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۹-۶۰). بدین ترتیب، نفس در پرتو پیوند با نفس رحمانی، استعداد دریافت هدایت و شهود حق را می‌یابد و تحقق تجرد فوق عقلانی، شرط لازم چنین ادراکی است. تجلی کامل این مرتبه در وجود انسان کامل است؛ او دریافت‌کننده مستقیم تجلیات الهی از «نَفْسُ الرَّحْمَنِ» و صاحب روح حقیقی است. ابن عربی با استناد به قرآن این مقام را در آیه «أَوْمَنَ كَانَ مِيتًا فَأُحْيِنَاهُ...» (انعام: ۱۲۲) به حیات معرفتی تفسیر کرده و آن را گذر از مرگ جهل دانسته که نهایتاً در انسان کامل تحقق می‌یابد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۹). نور مذکور در آیه شریفه، همان حقیقت الهی است که از عالم امر نشئت گرفته و انسان کامل را واسطه هدایت و مظهر تام کمالات الهی می‌سازد (همان‌جا). از آنجاکه پیامبر اکرم (ص)، مظهر تام اسم اعظم و آینه کامل صفات الهی است، هرچه از او صادر شود، جز از سنخ علم و حقیقت نخواهد بود. بدین

معنا پیامبر نه تنها دریافت‌کننده وحی است، بلکه خود تجلی اسم اعظم و مظهر تمام علم الهی در عالم است (خمینی، ۱۴۱۰ق: ۳۸).

به اعتقاد ابن عربی، همه نفوس انسانی قابلیت نیل به این مقام را نمی‌یابند و فقط انسان کامل، به عنوان مظهر جامع اسماء الهی، استحقاق جمع میان حق و خلق را در مقام شهود وحدت وجودی با حق تعالی حاصل می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۹؛ جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۷) و رسیدن به این مقام، نه صرفاً با اکتساب بشری، بلکه جز با افاضه الهی ممکن نیست، چراکه روح کامل از سنخ «امر ربّی» بوده و جعل الهی در آن جاری است: «وَلَمْ يَضْفَعْ إِلَى الْاِكْتِسَابِ فَإِنَّهُ مَجْهُولٌ لِعَدَمِ الذَّوْقِ» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۹). لذا در این مسیر، اگرچه مجاهده شرط لازم است اما کافی نیست؛ زیرا وصول به مقام انسان کامل، تحقق نهایی تجرد فوق عقلانی و شناخت و معرفت حقیقت، به نور وجه حق است، نه از طریق صورت‌های عقلانی (همان‌جا؛ همو، ۱۳۷۸ [ب]، ج ۱: ۱۴۷).

ابن عربی تصریح دارد که خلافت الهی فقط در شأن انسان کامل است، زیرا او دارای دو نشئه است: یکی ظاهری و از عالم خلق، و دیگری باطنی که بر صورت حق مطابق است. حدیث «قرب نوافل» با تعبیر «من سمعه و بصره شدم» دلالت بر تمایز این دو صورت و بر فوق عقلانی بودن ادراک انسان کامل دارد؛ مرتبه‌ای که در بیان ابن عربی از آن به «طور وراء طور عقل» تعبیر می‌شود (همان، ج ۱: ۱۴۸) در این مقام، عقل نظری از ادراک حقیقت قاصر بوده و تنها شهود وحدت وجودی است که انسان را به معرفت حق رهنمون می‌سازد.

پیوند انسان کامل با حق - که در تعبیر ابن عربی «سمع و بصر و ید» الهی در او تحقق می‌یابد - نتیجه تعالی نفس تا مرتبه فوق عقلانی است؛ مرتبه‌ای که هم از حیث وجودشناختی و هم معرفت‌شناختی، برتر از مراتب مادون است و لذا با هیچ‌یک از مراتب مادون در قیاس نمی‌افتد؛ زیرا براساس اصل سنخیت، همانی با حق بدون وصول به این مرتبه ممکن نیست. در این مقام، عقل قاصر از ادراک است و نفس، به ضرورت

وجودی، در نظام وحدت وجودی ابن عربی، از مرتبه عقل فراتر رفته تا به تجرد فوق عقلانی رسد و معرفتی را که لازمه تعالی اوست و فهمش وراء طور عقل است دریابد. در نگاه ابن عربی، انسان کامل مظهر تام الهی بوده و به جهت اینکه اسمی است که بر مسمی دلالت دارد، جامع جمیع اسماء و صفات الهی است (همو، بی تا، ج ۳: ۲۶۷). او نخستین واضع اصطلاح «انسان کامل» است و از آن با تعبیری چون «انسان حقیقی»، «نائب حق»، «معلم‌الملک» و «حق مخلوق‌به» یاد می‌کند، زیرا وی کامل‌ترین آفریده و یگانه مخلوقی است که با مشاهده، به عبادت حق پرداخته و حقیقتی است که عالم به سبب آن آفریده شده و لذا علت غایی آفرینش است، به نحوی که وی عمد آسمان‌ها و قوام هستی است، و چون رداء کبریا و جمال حق است، کامل‌ترین مظهر الهی و جامع همه اسما و صفات به شمار می‌رود (همو، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۶۴؛ همو، بی تا، ج ۱: ۳۷۹-۳۸۰؛ جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۴۲-۲۴۳؛ محمودالغراب، ۱۴۱۴ق: ۱۱-۱۳).

از این رو، انسان کامل مظهر جامع حق و خلق است؛ زیرا قوای وجودی او محل ظهور اسماء الهی است و حق در او به صورت سمع و بصر و قوای وجودی تجلی یافته است. و از این روست که خلافت الهی در هستی در او متحقق شده و او ظل الهی و رحمت اعظم در آفرینش است و چون حامل سر الهی «کُن» است، قدرت تکوین و ایجاد در او ظهور دارد. وی عمد آسمان‌ها و قوام هستی است، و چون ردا کبریا و جمال حق است، کامل‌ترین مظهر الهی و جامع همه اسما و صفات به شمار می‌رود (محمودالغراب، ۱۴۱۴ق: ۱۳-۱۷).

انسان کامل آینه شناخت حق و تجلی اراده الهی بر شناخته شدن حق تعالی است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۶۷)؛ چنان‌که حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً...» همین ضرورت، تجلی حق در وجود انسان کامل را تبیین می‌کند (همان، ج ۳: ۲۶۸). بنابراین، ظهور اسما و صفات الهی در عالم، مستلزم تحقق انسان کامل و تجرد فوق عقلانی نفس او، در ظهور یافتن این تجلیات در عالم هستی است (همان، ج ۳: ۲۶۷-۲۶۸).

در این تجلی دوطرفه، انسان کامل آینهٔ اسمای الهی است و خداوند نیز در او جمال خود را می‌نگرد (همو، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۶۲). این مرتبه، از سنخ مشاهده است و عقل نظری از ادراک و معرفت یافتن به آن عاجز است، لذا تنها نفس متجرد فوق عقلانی، توان شهود آن را دارد.

خوارزمی در شرح فصوص، این مرتبه را «عمائیه» می‌نامد، زیرا انسان کامل در مراحل استکمال وجودی به مرتبهٔ صادر نخستین و نفس رحمانی می‌رسد. تمایز میان مقام الهی و انسانی در این مرتبه، در نسبت ربوبیت و مربوبیت است و انسان کامل مظهر ربوبیت در عین عبودیت بوده، و غایت سیرش، شهود وحدت وجودی حق در مظاهر است. (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۶-۲۷). قیصری نیز در شرح فصوص، انسان کامل را که ذاتش غیب محض بوده و در مراتب وجود ساری است، محیط بر همهٔ موجودات از عقل اول تا هیولای اولی دانسته است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۸۹-۷۹۰).

برتری انسان کامل بر فرشتگان - با وجود طاعت برتر آنان در عین پذیرندگی کشش‌های متضاد - از آن روست که او جامع همهٔ اسمای الهی و محل ظهور آن‌هاست. (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۶۸) و لذا وی را «بشری فرشته‌گون و فرشته‌ای بشرگون» خوانده است (همان، ج ۱: ۵۱۰). جامعیت و خلافت انسان کامل، که در حضرت محمد(ص) به کمال می‌رسد، معرفتی فراعقلی است که جز وجودی فراعقلانی ظرفیت ادراک آن را ندارد.

ابن عربی انسان کامل را نفس ناطقهٔ عالم می‌داند و در این معنا، حضرت محمد(ص) را روح جهان و حقیقت حیات هستی است، و با ظهور او که حقیقت محمدی است، عالم از جمود و بی‌جانی، به حیات رسید (همان، ج ۳: ۱۸۶).

حلاج، نخستین شارح حقیقت نور محمدی(ص)، آن را نوری ازلی و پیش از آفرینش می‌داند که سرچشمهٔ انوار انبیا و اولیاست. ابن عربی نیز در تبیین همین معنا می‌گوید: «قال الله تعالى للنبي(ص): فَأَنْتَ صِفَاتِي فِيهِمْ وَاسْمَائِي...» (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۶۲-۶۳؛ همو، ۱۳۷۸[الف]: ۲۰-۲۲). از این منظر، ولایت در وجود رسول

خاتم(ص) به‌عنوان آخرین و کامل‌ترین مظهر انسان کامل به کمال و ختام می‌رسد و سایر اولیا جز از مشکات ولایت او بهره‌ای ندارند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۵۱). بنابراین، انسان کامل خاتم‌الاولیا، که نور از حقیقت محمدیه گرفته و مظهر تام صفات و اسمای الهی است، آغاز، غایت و حلقه وصل نظام هستی است.

با این توضیح، تحقق انسان کامل در عالم نه‌تنها امری ممکن بلکه ضروری است و انسان کامل او همان حقیقت محمدیه و مظهر اسم اعظم خداوند بوده و انبیای الهی مظاهر آن حقیقت‌اند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۷). این ضرورت، در عرفان ابن عربی، اقتضای تجرد فوق عقلانی نفس انسان کامل را دارد، چراکه تجلی حقیقت محمدیه و ظهور اسم اعظم خدا، جز در نفسی که مرتبه نهایی تکامل وجودی را واجد گشته، ممکن نیست.

ابن عربی در بیان مفهوم «حقیقت محمدیه»، مرادش شخص پیامبر اسلام (محمد بن عبدالله)، به‌عنوان یک فرد تاریخی نیست، بلکه آن را مرتبه‌ای از هستی می‌داند که در فراسوی وجود طبیعی و انسانی قرار دارد و از سنخ عقول کلی و نورانی است؛ موجودی ماوراء طبیعی که معادل با عقل اول و کلی عینی است؛ لذا معتقد است که تقدم وجودی محمد(ص) (نبوت محمدی)، پیش از خلقت آدم محقق بوده است و از این‌رو، آدم(ع) ابو الاجسام و محمد(ص) اب الورثه است و وارثانش انبیای الهی‌اند؛ و لذا تمام انبیای الهی از آدم(ع) تا خاتم(ص)، مظاهر گوناگون و مراتب تجلی این حقیقت واحدند که در بستر تاریخ و به‌اقتضای مراتب ادراک و ظرفیت نفوس ایشان ظهور یافته است (ابن عربی، ۱۳۸۷ الف: ۲۱-۲۲؛ جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۹). این حقیقت، در وجود پیامبر اکرم(ص) به‌نحو اتم و اکمل تجلی یافته است و تقدم وجودی حقیقت محمدیه بر خلقت آدم(ع)، از حیث ظاهر مبدأ آفرینش بشری است؛ چنان‌که پیامبر فرمود: «كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ» (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۶۴). ابن عربی همین قاعده را در باب ولایت نیز جاری می‌داند: «وَكَذَلِكَ خَاتَمُ الْأَوْلِيَاءِ كَانَ وَوَلِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ» (همان‌جا). بنابراین،

ولایت، حقیقتی ازلی و قائم به ذات حق است که در مظاهر گوناگون ظهور می‌یابد و در خاتم‌الاولیا به تجلی تام می‌رسد.

براساس این نگرش، سلسله‌مراتب کمال در نظام هستی از منظر ابن عربی، به سه مرتبه تقسیم می‌شود: در رأس هرم هستی، انسان کامل؛ (حضرت محمد ص)، به‌عنوان کامل‌ترین مظهر و مصداق انسان کامل قرار دارد که نفس او به عالی‌ترین مرتبه تجرد، یعنی تجرد فوق عقلانی، نائل شده است؛ مرتبه‌ای که در آن، نفس انسانی با حقیقت حق مشابهت یافته و هم‌سنخ گشته و به مقام فنا، شهود و معرفت کشفی دست می‌یابد. مرتبه دوم، مقام انبیاست که به‌منزله قوای روحانی در ساختار وجودی انسان‌اند، و مرتبه سوم، اولیای الهی هستند که وراث انبیا بوده و در حکم قوای حسی در ساختار معرفتی و وجودی انسان‌اند (همو، بی‌تا، ج ۳: ۱۸۶).

جندی وراثت اولیا از انبیا را به دو نوع محمدی و غیرمحمدی تقسیم می‌کند؛ وارثان غیرمحمدی علوم خود را از ارواح انبیای پیشین می‌گیرند، اما وارثان محمدی علوم نبوی را مستقیماً از روح پیامبر (ص) یا از خداوند در صورت محمدی نورانی دریافت می‌کنند (همو، ۱۴۲۳ق: ۱۳۸). این وراثت محمدی، جامع‌ترین نوع وراثت است و به «خاتم ولایت خاصه محمدیه» منتهی می‌شود که در مقام خویش کامل‌ترین وارث علوم، احوال و مقامات پیامبر است. چنین ولایتی، تجلی تام تجرد فوق عقلانی نفس در صورت محمدی است، زیرا عین اتصال علم و وجود به مبدأ الهی است (همان: ۱۳۸) و باید دانست که برتری در «معرفت بالله» است نه در ظاهر تشریح؛ ازاین‌رو ختم ولایت از حیث معرفت بالله برتر، اما از حیث شریعت تابع پیامبر است (همان: ۲۵۶).

در تبیین جایگاه ویژه حضرت محمد (ص)، ابن عربی از تمثیل «خواب و بیداری» بهره می‌گیرد تا نسبت عالم با حضور یا فقدان انسان کامل را روشن سازد. وی می‌گوید: پیش از بعثت پیامبر اکرم (ص)، عالم همچون جنینی در رحم بود که تنها با روح حیوانی حیات داشت؛ و با ظهور ایشان، عالم به حیات حقیقی خود رسید. پس از وفات او، عالم به خواب رفته است، (نه اینکه مرده باشد) و در قیامت، بیدار شده و به حیات حقیقی

خود خواهد رسید (همو، بی تا، ج ۳: ۱۸۶-۱۸۷). این تعبیر، به روشنی نشان می‌دهد که وجود انسان کامل، شرط تامّ تحقق کمال در نظام هستی است و بدون او، عالم از روح حیات‌بخش و نفس ناطقه خویش محروم می‌گردد.

از منظر معرفتی نیز، حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (همان، ج ۳: ۲۹۰) ناظر بر همین حقیقت است که نفس انسان کامل، آینه‌ای تام برای تجلی حق است. شناخت خداوند از رهگذر شناخت چنین نفسی میسر می‌شود، زیرا در این مرتبه، نفس نه فقط مظهر حق، بلکه محل تجلی تام اسما و صفات اوست. از این رو، این شناخت، ضرورتی هستی‌شناسانه را اقتضا دارد و آن اینکه تا موجودی به مرتبه تجرد فوق عقلانی نرسد، امکان دستیابی به چنین شناختی نسبت به حق تعالی را نخواهد داشت. در مقابل، هرگاه شناخت حقیقی از ذات الهی تحقق یابد، پیدایش این معرفت، خود، دلالت ضروری بر فراروی از طور عقل، یا به بیان ابن عربی؛ «طور وراء طور عقل» دارد. بنابراین، نفس متجرد فوق عقلانی، نه صرفاً امکانی برای انسان کامل، بلکه ضرورتی هستی‌شناختی و شرط تحقق معرفت حق است، چراکه در این مرتبت قابلیت آن را یافته تا با معرفتی لدنی از جانب حضرت حق، که وراء طور عقل است، هرچه بیشتر او را شناخته و استکمال یابد (همان، ج ۳: ۲۸۹).

در این مقام، نفس انسان کامل به یاری قوه خیال که در وجود او به کمال رسیده است، صورت حق را ادراک می‌کند (همان، ج ۳: ۲۹۱) و به بیان کاشانی، رؤیت حق نزد ابن عربی نه با چشم سر، بلکه با بصر قلبی ممکن است (همو، ۱۳۷۰: ۳۳۷).

علم انسان کامل نسبت به حقایق هستی، علمی حضوری، شهودی و لدنی است و براساس ظرفیت وی در دریافت تجلیات الهی گسترش می‌یابد (همو، بی تا، ج ۳: ۲۶۹)؛ هرچه نفس او از قیود مادی و عقلانی آزادتر گردد، تجلی اسما و صفات الهی در آینه حق‌نمای وجودش بیشتر و بارزتر شده و به شناخت ذات الهی واصل تر می‌شود (همان، ج ۳: ۲۹۰-۲۹۱).

در تبیین شهود، قیصری در شرح تائیه بیان می‌کند که شهود فقط هنگامی صادق است

که ثنویت میان شاهد و مشهود زایل شده و سالک در مقام «بقاء بالله» مشاهده‌گر ذات احدی گردد، و این شهود را نه به چشم خود، بلکه به همان عین ذات الهی که در او تجلی یافته است، می‌یابد. این تأکید بر «فناء الاثنینیه» (از میان رفتن دوگانگی) یکی از ارکان بنیادین معرفت شهودی در عرفان ابن عربی و شارحان اوست (قیصری، ۱۴۲۵ق: ۱۲۷).

در این مرتبه، عارف با «توحید الحاقی» یا اتحاد عارف و معروف مواجه است، که در آن، مرز خالق و مخلوق در ساحت ادراک برداشته شده و معرفتی ورای طور عقل برای عارف حاصل می‌شود که حضوری و شهودی است و عقل از ادراک و معرفتش قاصر است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۹۰). این معرفت فقط برای نفسی که تجردی فوق عقلانی یافته قابل درک است.

جامی در *اشعة اللمعات*، آینگی میان انسان کامل و حضرت حق، آینه بودن میان عاشق و معشوق و مقام جمع‌الجمع دانسته که بیانگر توحید حالی است و از آن به رابطه محب و محبوب با یکدیگر تعبیر کرده که ظهور هر یک به واسطه دیگری است و لذا در این مرتبت، مشاهده هر یک از عاشق و معشوق در دیگری، در حقیقت انعکاس حقایق کمالی و جمال مطلق است. وی در توجیه شهود یگانگی با حضرت حق، معتقد است که عاشق و محبوب به حسب ظهور یا حقیقت، یکی‌اند، اما به اعتبار اطلاق و تقید غیریکدیگرند، لذا مظهر هنوز از حجاب تعین خارج نشده و خود را غیر می‌پندارد (جامی، ۱۳۸۳: ۱۰۵-۱۰۷ و ۱۱۷).

ولایت مهم‌ترین و عام‌ترین مرتبتی است که انسان‌های کامل واجد آن‌اند. ابن عربی ولایت را مرتبه‌ای می‌داند که بر نبوت تشریحی تقدم داشته و دوام آن حتی پس از ختم نبوت، در آخرت که شریعتی وجود ندارد (به جز شریعتی جزئی برای کم‌بضاعتان در دنیا) استمرار دارد (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۱۳۴ و ج ۲: ۱۷۳-۱۷۴). در دیدگاه وی، ولایت، باطن و حقیقت همه مراتب نبوت و رسالت و مقامی باقی است، چنان‌که می‌گوید: «الولاية هي الفلك المحيط العام» (همان، ج ۲: ۱۷۰). نبوت و رسالت از شئون

عالم زمان و تشریح‌اند، درحالی‌که ولایت به مقام ذات و فنا تعلق دارد (همو، ۱۹۴۶م، ج ۲: ۱۷۴)؛ از این رو، علم نبی و رسول بر دو گونه است: علمی که در حدّ عقل و وحی تشریحی است، و علمی که از جهت ولایتش دارد و از سنخ کشف و شهود فوق عقلانی است که در تجرد تامّ و فوق عقلانی نفس و برای اولیای کامل الهی حاصل می‌شود (همان، ج ۲: ۱۷۱-۱۷۲). داستان عزیر(ع) نشان می‌دهد که علم به «سرّ القدر» - یعنی چگونگی فعل الهی در عالم - علمی است که حتی پیامبران نیز از راه عقل یا وحی تشریحی بدان نمی‌رسند، بلکه خاصّ اولیای کامل است؛ از همین رو خداوند او را عتاب کرد: «لئن لم تنته لأمحوّن اسمک من دیوان النبوة» (همان، ج ۲: ۱۷۰). این عتاب به معنای آن است که عزیر خواست به علمی دست یابد که در «طور وراء طور عقل» قرار دارد. بنابراین، در نظام ابن عربی، ولایت مرتبه تحقق تجرد فوق عقلانی نفس انسان کامل است؛ زیرا ولی، برخلاف نبی و رسول، از مرتبه عقل و حیانی و تشریحی عبور کرده و به فنای فی الله می‌رسد (همان، ج ۲: ۱۷۴-۱۷۵). ابن عربی فنای فی الله را خاص‌ترین صفت ولایت می‌داند: «أخصّ صفاتِ الولايةِ الإسلاميةِ فی نظرِ ابن عربی هِی الفناء فی الله و التّحقّق بالوحدۃ الذّاتية بین الحقّ و الخلق» (همان، ج ۲: ۱۷۳). این جمله دربردارنده اساس نظریه ابن عربی درباره تجرد فوق عقلانی نفس انسان کامل است: در مقام ولایت، سالک در ذات الهی فانی می‌شود و از حدود عقل، حس و حتی تعیین فردی خویش فراتر می‌رود. در این مقام، علم او دیگر نه حصولی است و نه معقول، بلکه عین حضور و شهود است؛ به طوری‌که او علم را می‌بیند و ادراک می‌کند، نه اینکه بجوید تا بفهمد. به تعبیر ابن عربی، چنین انسانی حق دارد که «یتخلّق، یتحقّق و یتعلّق» به اسمای الهی شود (همان، ج ۲: ۱۷۴). این سه‌گانه، سه مرتبه ادراک برای عارف فانی فی الله است. در تخلّق، نفسش از صفات بشری پیراسته گشته، از تجلیات صفات الهی رنگ گرفته و متخلّق می‌گردد (تشبه به خداوند)؛ در تحقّق، از ذات خویش فانی شده و به فنای در ذات حق و درک وحدت او نائل می‌گردد (حقیقت یافتن در حق) و در سومین آن‌ها، پس از فنا باقی مانده و به درک بقای بالله خویش و همه هستی و حضور دائمی در قرب

الهی توفیق می‌یابد (تعلق). این سه مرتبه دقیقاً همان مراحل تجرد وجودی نفس از قیود حسی و قیود عقلانی است. به لحاظ معرفتی، عقل نظری در اینجا تنها در مقام ابزار تمییز در حد ادراکش باقی می‌ماند، اما موضوع ادراک در این مرتبه متعالی - که متدرج است - از سنخ عقل نیست، بلکه از سنخ شهود و ذوق و کشف و انکشاف است و حقیقی‌ترین معارف را مشاهده می‌کند. بنابراین عالی‌ترین مرتبه ولایت را می‌توان به مثابه نهایی‌ترین مرتبه تجرد نفس که فوق عقلانی است، دانست.

ابن عربی می‌گوید: «و هرگاه دیدی پیامبری سخنی بر زبان می‌آورد که بیرون از حدود شریعت است، بدان که آن سخن را از حیث ولایت و معرفت خود می‌گوید، نه از حیث نبوتش» (همان، ج ۲: ۱۷۰) و نکته در داستان عزیر پیامبر(ع)، که حضرت حق وی را بابت پرسش از راز آفرینش مورد عتاب قرار داد، این توجه بود؛ زیرا این دانش از سنخ علم پیامبران نیست، بلکه از علم الهی است که خداوند آن را تنها به برخی از اولیای خاص خود و از راه کشف، و نه از راه وحی، می‌نمایاند. لذا این عتاب از آن رو بود که عزیر خواست به معرفتی دست یابد که در «طور وراء طور عقل» قرار دارد. بنابراین، در نظام ابن عربی، ولایت مرتبه تحقق تجرد فوق عقلانی نفس انسان کامل است؛ زیرا ولی، برخلاف نبی و رسول، از مرتبه عقل عبور کرده و در فنای ذاتی به علم الهی عیناً متحد می‌گردد (همان: ۱۷۰ و ۱۷۴).

و لذا ولایت، صفتی عام و جوهری مشترک میان همه افراد «انسان کامل» است و در این معنا، هیچ تفاوتی میان ولی، نبی یا رسول وجود ندارد، زیرا همه آنان را یک حقیقت واحد گرد آورده، و آن حقیقت «ولایت» است (همان، ج ۲: ۱۷۰)

نکته‌ای در خصوص ولایت اینکه خداوند خود را ولی نامیده و این نام در حق انسان‌های کامل در معنای مفعولی آن (ولایت‌پذیری) و نه معنای فاعلی (ولی و سرپرست بودن)، آن‌گونه که بر حق تعالی جاری می‌شود، به کار می‌رود و لذا جواز متخلق شدن به اسماء حسنی بر مبنای حفظ ادب و عدم ادعای مشارکت در ذات الهی خواهد بود، هرچند که نفس انسان کامل به مقام فنا نائل شده و به واسطه ارتقا به مرتبه تجرد فوق

عقلانی، بیشترین مشابهت و قرب به حق تعالی را تجربه می‌کند (همو، بی‌تا، ج ۱: ۲۳۱). این ولایت، حقیقتی است که در آن، نفس انسان کامل از هرگونه محدودیت و قید، حتی از قید عقل، آزاد گشته و در شهود دائمی حق باقی می‌ماند.

برتری مقام ولایت بر نبوت، و مجموع بودن این‌ها در وجود یک شخص واحد یعنی پیامبر اکرم (ص)، می‌رساند که مرتبت ایشان به‌عنوان ولی، برتر از مقام آن بزرگوار به‌عنوان نبی و رسول است، و لذا هیچ ولی‌ای که تابع پیامبر (ص) است، از ایشان برتر نیست و جملگی در اتصال پیوسته به خدا چه در دنیا و چه در آخرت، هم‌مسلك‌اند (همو، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۱۳۶) و لذا اگرچه در آخرت، شریعت جدیدی وجود ندارد، انبیا و رسل مراتب ولایت خود را حفظ می‌کنند (همان، ج ۱: ۱۳۷). در دیدگاه ابن عربی، سایر پیامبران و اولیا، مقام نبوت یا ولایت خود را بعد از تحقق شرایط آن دریافت کرده‌اند (همان، ج ۱: ۶۴) و رابطه میان خاتم‌الرسال و خاتم‌الاولیا از حیث ولایتش، همانند رابطه‌ای است که میان انبیا و رسل دیگر با پیامبر اکرم (ص) وجود دارد، زیرا او ولی، رسول و نبی است؛ «و خاتَمُ الْأَوْلِيَاءِ الْوَلِيُّ الْوَارِثُ الْأَخْذُ عَنِ الْأَصْلِ الْمُشَاهِدِ لِلْمَرَاتِبِ»، و خاتم اولیا، ولی وارثی است که دریافت‌کننده از اصل حقیقت محمدیه بوده و مراتب را مشاهده می‌نماید (همان‌جا). بنابراین، ضرورت وجود نفوسی با درجه‌ای متعالی و فوق عقلانی در نظام هستی، هم‌ارز ضرورت استمرار ولایت است؛ زیرا بدون آن، فیض الهی در عالم منقطع می‌گردد؛ چنان‌که ابن عربی تصریح می‌کند: خاتم‌الاولیاء، «الْوَلِيُّ الْوَارِثُ الْأَخْذُ عَنِ الْأَصْلِ الْمُشَاهِدِ لِلْمَرَاتِبِ» است (همان‌جا) و این بیان، دلالت بر آن دارد که ولایت، خاتمه کمال انسانی در مرتبه تجرد فوق عقلانی است.

وی در فتوحات مکیه، انبیا و رسولان الهی را «اقطاب» می‌نامد که با وجود اشراف بر مقام محمدی، هرگز به آن نمی‌رسند. مقصود او از «مقام محمدی»، حقیقت وجودی نبی اکرم (ص) است که جامع مراتب هستی و مظهر تام اسمای الهی است (همو، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۹).

به گفته جنیدی، با توجه به قدم وجودی حقیقت محمدیه و اینکه تمام انبیا از

مشکات «خاتم النبیین» نور می گیرند، و نیز قدم ولایت خاتم الاولیا که ولایتش تجلی همان حقیقت محمدیه در مرتبه باطنی است، لذا به جهت اتحاد این دو ختم در یک حقیقت وجودی، علم نافع فقط از راه تبعیت کامل از رسول خدا(ص) حاصل می شود و این تبعیت منشأ محبت و قرب الهی است (همو، ۱۴۲۳ق: ۲۶۱-۲۶۳) و باید دانست اگرچه خاتم ولایت تابع شریعت خاتم انبیاست، این تابعیت موجب نقصان مقام او نیست؛ زیرا از وجهی دیگر برتر است، به علاوه که حیث ولایت از همان معدن باطنی، معرفت حق گیرد که رسول از آن وحی می گیرد (همان: ۲۵۴-۲۵۵).

ابن عربی با تفکیک میان «عبودیت» و «رسالت»، بیان می کند که خداوند نام «ولی» را که از اسمای خویش است برای بندگان باقی گذاشت، اما از رسول خود حضرت محمد(ص) بازگرفت و به جای آن، او را «عبد» و «رسول» نامید؛ زیرا رسالت از شئون عبودیت است و برای ذات الهی روا نیست. با انقطاع رسالت، حکم این نام نیز برداشته شد. این بیان، نشانگر امتیاز وجودی پیامبر اسلام(ص) و وحدت مقام عبودیت و ولایت در وجود اوست. (همان، ج ۱: ۲۲۹).

از دیدگاه ابن عربی، ولایت حقیقی در عبودیت کامل تحقق می یابد و مراتب انبیا و اولیا به میزان بندگی ایشان سنجیده می شود. از این رو، حضرت عیسی(ع) خاتم ولایت عامه و پیامبر اسلام(ص) خاتم ولایت مطلق محمدی و دارنده غایی ترین مرتبه عبودیت و مظهر اتم ولایت و نبوت و حقیقت محمدیه در نسبت با نیل به توحید حقیقی است؛ ولایتی که ورای زمان و مکان بوده و ناظر به نهایی ترین مرتبت تجرد فوق عقلانی و تام نفس انسانی است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۲۹-۲۳۱). در این مرتبه، انسان کامل - که همان حقیقت محمدیه است - واسطه میان خالق و مخلوق و مجرای معرفت الهی و مفتاحی برای شناخت خداوند می شود؛ معرفتی که فراتر از ادراک عقلی است و نشان از تجرد فوق عقلانی نفس دارد. این مرتبه فقط در خاتم پیامبران و خاتم اولیا تحقق یافته است (همو، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۶۲؛ همو، بی تا، ج ۱: ۱۸۵).

بر پایه تحلیل ابن عربی، نکته قابل توجه در خصوص «ختم ولایت» به لحاظ مصداقی،

این است که عبارات وی در تعیین مصداق خاتم الاولیا، مضطرب است، لکن به جهت خارج بودن آن از عهده نوشتار حاضر، از بررسی آن صرف نظر می شود (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۷۲)، و فقط به این توجه دادن بسنده می شود که به جهت کثرتی که در مکتوبات ابن عربی و شارحان او در خصوص خاتم الاولیا بودن حضرت رسول اکرم (ص) وارد شده، در این نوشتار، اصل را در خاتم الاولیا بودن آن حضرت گرفته و سایر موارد و مصادیق به قراین کلام در موضع مربوط واگذار می شود.

در نظام فکری ابن عربی، تبیین مراتب وجودی انسان و نسبت او با حق، نقشی بنیادین در فهم امکان تجرد فوق عقلانی نفس دارد. در چنین مقامی، انسان کامل، حلقه وصل میان خالق و مخلوق و مجرای معرفت الهی و مفتاحی برای شناخت خداوند محسوب می شود (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۶۷-۲۶۸). ابن عربی تأکید می کند که عالی ترین معرفت، فقط در اختیار خاتم پیامبران و خاتم اولیاست (همو، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۶۲؛ همو، بی تا، ج ۱: ۱۸۵). همچنین در مقام شفاعت، جایگاه پیامبر اکرم (ص) چنان متعالی است که بر همه اسمای الهی، حتی بر اسم الرحمن تقدم دارد؛ زیرا اسم الرحمن نیز نمی تواند بدون شفاعت شافعان، در مقابل المنتقم (یکی از اسمای الهی) شفاعت کند. بدین سان پیامبر اکرم (ص) در این مقام نیز پیشگام است. این مسئله نشان می دهد که مقام پیامبر (ص) در این جایگاه خاص، برتر از همه اسمای الهی است و لذا حضرت محمد (ص) در این مقام خاص به سیادت (برتری) دست یافته است (همو، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۶۴).

این تفوق و برتری مقام و کمال مطلق، بی تردید مؤیدی بر تعالی نفس انسان کامل است که اعم از انبیا و رسل و در بالاترین مرتبه آن، در وجود پیامبر اسلام (ص) تجلی یافته است. این همان مرتبت فوق عقلانی است که در آن، نفس در تکامل تجردی خود در سیر الی الله به آن نائل گشته و ادراکش و رای طور عقل است. بدین سان، در عرفان ابن عربی، نفس نه تنها به امکان تجرد فوق عقلانی می رسد، بلکه ضرورت نیل به آن را نیز

در حاقّ وجودی‌اش در سیر اشتدادی خویش دارد؛ چراکه بدون عبور از عقل و قیده‌های آن، وصول به وحدت وجودی و معرفت حضوری به حق ممکن نیست. در اندیشه ابن عربی، نفس انسانی در مراتب مادون تجردش، شایستگی لازم برای وصول به قرب الهی را ندارد و فقط در سیر تکاملی خویش می‌تواند به استحقاق تعالی به مرتبه کشف، شهود و فنای کامل در حقیقت الهی که به حسب استحقاق بندگان، ناظر به تحقق مراتب انسان کامل، حقیقت محمدیه و ولایت است، دست یابد که غایی‌ترین مرتبت تعالی نفوس انسانی است (همان، ج ۱: ۱۳۷). از منظر او، کمال انسان به معنای وصول به مرتبه‌ای از خودشناسی است که در آن انسان، حقیقت الهی را به نحو شهودی درک می‌کند. این کمال، همه ابعاد وجودی انسان کامل را در بر گرفته و به رشد معنوی و ایمانی او در راستای تحقق حقیقت محمدیه مربوط است؛ چنان‌که می‌گوید: «سعادت غیر از کمال صورت است» (همو، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۴) و این سخن بدین معناست که کمال انسانی، نه تنها به تحقق قوای مادی و صوری انسان، بلکه به رشد معنوی و ایمانی او در راستای تحقق حقیقت محمدیه تعلق دارد.

حقیقت محمدیه در این میان، حقیقت جامع و مظهر تام کمال انسانی است؛ پیامبر اسلام (ص) در این مقام نه تنها رسول، بلکه مظهر کامل ولایت و حقیقت انسانی تلقی می‌شود. حقیقت محمدیه، به عنوان اصلی وجودی، در تمام موجودات تجلی دارد و انسان‌ها به تناسب قابلیت‌ها و ظرفیت خود از آن بهره‌مند می‌شوند (همان، ج ۳: ۱۶۴-۱۶۵).

از دیدگاه کاشانی، حقیقت محمدیه جامع میان سه مقام «الأحدیة الذاتیة، الواحدیة الصفاة و البرزخ الجامع (الحقیقة المحمدیة)» است. و پیامبر اکرم (ص)، از این حیث، «حقیقة الحقائق» و «البرزخ الجامع» است که میان حق و خلق واسطه است (همو، ۱۳۷۰: ۳۲۷) و از این روست که نفس متجرد فوق عقلانی، در این وساطت، ضرورتی وجودی و هستی‌شناسانه دارد.

نفس انسان در مسیر کمال معرفتی‌اش، از مراتب حس، خیال و عقل عبور کرده و در نهایت به مرتبه‌ای فراتر از عقل می‌رسد. ابن عربی تصریح می‌کند: «فَخَرَجَ عَنِ طُورِ الْعَقْلِ بِتَعْيِينِ أَمْرِ مَا» (همو، بی تا، ج ۴: ۱۶۸)؛ یعنی انسان در مسیر تکامل از طور عقل فراتر می‌رود و به مرتبه‌ای می‌رسد که در آن، عقل دیگر توان ادراک حقیقت را ندارد و معرفت از طریق شهود و حضور حاصل می‌شود (همان، ج ۴: ۱۶۸). این عبور، نه به معنای تعطیل یا نفی عقل است، بلکه فراروی از محدودیت‌های آن است؛ زیرا در مراتب متعالی نفس، ادراک مفهومی کارایی ندارد و تنها علم حضوری و شهودی و مشاهده، حقیقت را بر وی مکشوف می‌سازد و این مرتبه فقط از طریق عبور از عقل و فراروی از آن میسر است. (همان، ج ۴: ۱۶۸-۱۶۹).

در این سطح از تجرد، انسان کامل با نور الهی به ادراک مستقیم حقیقت مطلق نائل شده و شایسته مقام خلیفه‌اللهی می‌گردد (همان، ج ۴: ۱۶۹). از نظر ابن عربی، ولایت در این مقام نه صرفاً قدرت تصرف در عالم ملکوت، بلکه به معنای وصول به علم حضوری و شهود حقایق پنهان است که در انسان کامل تجلی می‌یابد. او کسی است که همه مراتب نفس را طی کرده، به حقیقت محمدیه و ولایت الهی دست یافته است. انسان کامل در این مقام به اسرار عالم و حقیقت‌های نهفته در آن پی برده و با دریافت علم لدنی، درک و بصیرت فوق عقلانی‌اش گسترش می‌یابد (همان، ج ۳: ۱۶۴-۱۶۵) و فقط در چنین مقامی است که تمایز میان عقل، عشق و شهود برای نفس سالک از میان برداشته می‌شود (همان، ج ۳: ۲۹۰-۲۹۱).

بدین سان، کمال انسان و انسان کامل شدن و دستیابی به مقام ولایت، در فراروی از قیود مادی و عقلانی معنا می‌یابد. و نفس انسان به لحاظ وجودی، جز با گذر از مراتب حس، خیال و عقل، نمی‌تواند به مقام ولایت و حقیقت محمدیه برسد؛ مقامی که تجلی کامل تجرد فوق عقلانی نفس است و معرفت در آن نه از رهگذر علم حصولی، بلکه فقط از طریق علم لدنی و ذوقی و شهودی تحقق می‌یابد. بدین سان، تجرد فوق عقلانی نه

پایان مسیر سلوک، بلکه مقام تحقق تام معرفت عرفانی است که در آن، وحدت وجود به نحو شهودی در نفس انسان کامل متجلی شده و استکمال می یابد.

۸ نتیجه گیری

در نظام عرفانی و انسان شناختی ابن عربی، نفس انسانی حقیقتی ذومراتب است که در سیر تدریجی و اشتدادی خود از حضيض مادیت تا تجرد فوق عقلانی، پیوسته در حال بازگشت به مبدأ خویش و کسب معرفت الهی است. این سیر، نه صرفاً حرکتی معرفتی، بلکه وجودی-شهودی است.

از منظر ابن عربی، معرفت حقیقتی کشفی و شهودی است و نه حصولی یا برهانی. عقل در نظام او گرچه جایگاهی ضروری دارد، حدی از ادراک است که نفس را از درک تام حقیقت بازمی دارد. بنابراین، سیر کمالی انسان مستلزم گذر از عقل و ورود به «طور وراء طور عقل» است؛ مرتبه ای که در آن، علم از سنخ علم لدنی، ذوقی و کشفی است. در این مقام، انسان به ادراک بی واسطه حقایق نائل شده و وجودش محل تجلی اسما و صفات الهی می گردد.

در این افق، انسان کامل به عنوان برزخ جامع میان حق و خلق، مظهر حقیقت محمدیه و تجلیگاه کامل ولایت الهی است. ولایت، مرتبه ای است که در آن نفس انسانی از تمامی قیود حتی از قید عقل رها شده و در مقام بقاء بالله، به مشاهده دائم حق و معرفت شهودی ازلی دست می یابد. از همین رو، ولایت نزد ابن عربی، غایت سلوک و نهایت استکمال نفس است؛ زیرا ولی، برخلاف نبی و رسول که وظیفه ابلاغ دارند، از عقل عبور کرده و در فنای ذاتی به علم الهی متحد می گردد.

در این چارچوب، حقیقت محمدیه به عنوان اصل جامع و وجودی، منشأ فیض و مبدأ تمامی مراتب وجود است و تمام انبیا و اولیا از آن بهره مند می شوند. پیامبر اسلام (ص) در این مقام، نه تنها خاتم نبوت، بلکه خاتم ولایت و مظهر تام حقیقت انسانی است. از این رو، در وجود او، عقل، عشق، شهود و ولایت به وحدت می رسند و تجرد فوق عقلانی در کامل ترین شکل خود متجلی می شود.

به این ترتیب، تجرد فوق عقلانی نفس در اندیشه ابن عربی، نه مرتبه‌ای انتزاعی، بلکه ضرورتی هستی‌شناسانه در مسیر کمال انسانی است. نفس انسانی با گذر از مراتب حس، خیال و عقل، به ادراکی از حق می‌رسد که نه از راه استدلال بلکه از طریق کشف و شهود و اتحاد وجودی با حضرت حق، به مشاهده یافت می‌شود. چنین معرفتی نهایت سیر انسان به سوی حق و تحقق تام وحدت وجود است.

بنابراین، در دستگاه عرفانی ابن عربی، تجرد فوق عقلانی نفس، نقطه اتصال معرفت و وجود است؛ جایی که انسان با از میان برداشتن حجاب عقل و تمایز، به مقام فنا و بقای بالله دست یافته و به حقیقت حق بازمی‌گردد. این همان غایت انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی است که در آن، معرفت، وجود و عشق، در وحدتی شهودی و جاودانه به هم پیوسته و معرفتی که فهمش طوری و راء طور عقل می‌خواهد، توسط نفس انسان کامل که در تجرد، تا کمال فوق عقلانی ارتقا یافته و حلقه وصل میان حق و خلق است، در شناختی عاشقانه و آینه‌گون، به مشاهده، فهم می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۸[الف]). ترجمان الأشواق. تصحیح رینولد آلین نیکلسون. تهران: انتشارات روزنه.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۸[ب]). شرح فصوص الحکم (صائن‌الدین علی بن ابن‌ترکه). تصحیح محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.

ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دارالصادر.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار إحياء الكتب العربية.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۲۰۰۵م). شجون المسجون و فنون المفتون. تصحیح علی ابراهیم کردی. دمشق: دار سعدالدین.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم (مؤیدالدین جندی). تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم (عبدالرزاق کاشانی). چ ۴. قم: انتشارات بیدار.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (داود قیصری). تصحیح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ابن‌سینا، ابوعلی. (۱۳۸۳). رساله نفس. ترجمه موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
 ارشد ریاحی، علی و جعفری، هادیه. (۱۳۹۱). مطالعه تطبیقی - تحلیلی آرای ملاصدرا و ملا هادی سبزواری درباره مقام فوق تجردی انسان. مجله الهیات تطبیقی، دانشگاه اصفهان، شماره ۳، ۱۹-۴۲.

افلوطین. (۱۹۹۷). تاسوعات افلوطین. ترجمه فرید جبر؛ با مراجعه و تصحیح جیرار جهامی و سمیح دغیم. بیروت: مکتبه لبان ناشرون.

پاینده، زهرا. (۱۳۸۸ و ۱۳۸۹). نفس در عرفان شیعی. فصلنامه جستار، شماره ۲۵ و ۲۶، ۸۵-۱۰۲.
 جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳). أشعة اللمعات. تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری. قم: بوستان کتاب.
 جهانگیری، م. (۱۳۷۵). محیی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

خادمی، عین‌الله و رضی‌زاده، سید علی. (۱۳۹۰). نظریه فوق تجرد عقلانی نفس در حکمت سینوی. فصلنامه حکمت اسراء، شماره ۹، ۱۶۳-۱۸۷.

خادمی، ع. و رضی‌زاده، س. ع. (۱۳۹۲). تبیین نظریه تجرد فوق عقلانی نفس از نظر ملاصدرا و مبانی هستی‌شناختی آن. فصلنامه حکمت صدراپی، شماره ۲، ۳۷-۵۲.

خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۷۹). شرح فصوص الحکم. تحقیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.

حیمینی، روح‌الله. (۱۴۱۰ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس. تحقیق حسن رحیمیان. قم: انتشارات پاسدار اسلام.

رجایی، محمدجواد. (۱۳۹۰). مراحل و عوامل تجرد نفس از نظر ملاصدرا. پرتو خرد، شماره ۳، ۴۹-۷۸.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق (قطب‌الدین شیرازی). تحقیق عبدالله نوری و مهدی نوری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث.

قیصری، داود. (۱۴۲۵ق). *شرح تائیه ابن الفارض الکبری*. تحقیق احمد فرید المزیّدی. بیروت: دارالکتب العلمیة.

محمودالغراب، محمود. (۱۴۱۴ق). *الانسان الكامل من کلام الشیخ الأكبر*. دمشق: دارالکاتب العربی. موحّدی اصل، محسن و عابدی، احمد. (۱۳۹۷). مقام فوق تجرد عقلی نفس از دیدگاه صدرالمتألهین، امام خمینی و علامه حسن زاده آملی. معرفت فلسفی، ۳ (۵۹)، ۲۵-۴۴.

موسوی، هادی. جوادی، محسن. (۱۳۸۹). تأملی در نظریه تجرد نفس صدرایی. *انسان پژوهی دینی*، دانشگاه قم، شماره ۲۳، ۲۹-۵۰.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹). *بیان التنزیل*. تحقیق سید علی اصغر میرباقری فرد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. قم: انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی (ره).

The Analysis of the Possibility of Supra-Rational Immateriality of the Soul in Ibn 'Arabī's Thought

Marzieh Pezeshgian

PhD Student in Transcendent Philosophy (Ḥikmat-e Muta'āliyah), Kharazmi University, Tehran, Iran (Corresponding Author); Email: mrzpezeshgian@gmail.com

Rouhollah Souri

Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. souri@khu.ac.ir

Received: 27/07/2025

Accepted: 02/12/2025

Introduction

The question of the soul's immateriality and its levels is among the most fundamental topics in theoretical Sufism. Ibn 'Arabī occupies a distinctive position in articulating the structure of cognition, the gradations of the soul, the human journey toward perfection, and the relation between intellect, unveiling, and ultimate reality. Beyond affirming the immateriality of the soul, he posits higher stages culminating in supra-rational immateriality, wherein the intuition of immediate witnessing (*al-shuhūd al-ḥudūrī*) replaces discursive knowledge and conceptual intellect (*al-'aql al-naẓarī*). This stage, described as "a state beyond the state of intellect" (*al-ṭawr warā' al-ṭawr al-'aql*), underpins his doctrines of the Perfect Human, 'ilm ladunnī (divinely bestowed knowledge), the Muhammadan Reality (*al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*), *fanā' fī Allāh* (annihilation in Allah), and the metaphysical structure of *wahdat al-wujūd*.

Method

By revisiting Ibn 'Arabī's works and those of major commentators such as Jāmī, Jandī, Ibn Turkah, 'Abd al-Razzāq Kāshānī, Qaysarī, and Ḥasan-zāda Āmulī, this research analyzes the possibility of supra-rational immateriality of the soul within his system. The study demonstrates that this possibility is rooted in Ibn 'Arabī's ontological and epistemological foundations. The research method is analytical-interpretive, based on extracting concepts from primary mystical texts and examining their internal coherence.

Findings of Research

The findings of the study include:

1. **The Place of "Beyond the State of Intellect" (Warā' al-Ṭawr al-'Aql) in Ibn 'Arabī's Epistemology:** Ibn 'Arabī divides knowledge into three levels: the conceptual intellect (*al-'aql al-naẓarī*), the knowledge of states (*'ilm al-aḥwāl*), and the knowledge of secrets (*'ilm al-asrār*). the conceptual intellect is the initial stage of knowledge, based on conceptual analysis, yet inherently limited and incapable of grasping true unity. The knowledge of states is grounded in the experiential and intuitive transformation of the seeker. The knowledge of secrets is divinely bestowed (*ladunnī, wahbī*) and

belongs exclusively to those who attain *fanā' fī Allāh*; it lies "beyond the state of intellect." This tripartite division shows that the transition from the conceptual intellect to unveiling and the intuition of immediate witnessing (*al-shuhūd al-ḥuḍūrī*) is the condition for entering the higher domain of knowledge.

2. ***The Immateriality of the Soul and Its Relation to the Body:*** For Ibn 'Arabī, the human soul is an immaterial substance of luminous nature. Through its governing relation to the body, it actualizes its latent capacities. In other words, the soul's connection to the body is intrinsic to its mode of existence, with the body serving as an instrument and agent, and thus not an obstacle to immateriality. Through intensity of being (*ishtidād wujūdihā*), the soul transcends the levels of sense, imagination, and intellect, reaching the supra-rational stage. This intensification forms the foundation for the possibility of supra-rational immateriality.
3. ***The Intermediary Nature of the Soul and Its Seven Levels:*** By presenting the soul as an intermediary between the realms of creation (*'ālam al-khalq*) and command (*'ālam al-amr*), Ibn 'Arabī assigns it seven ascending levels. The highest level is liberation from dualizing constraints and rational limits, culminating in the witnessing of *waḥdat al-wujūd*. At this stage, the knower, the known, and knowledge itself are unified, and cognition assumes a direct, unitary form.
4. ***The Role of the Nafas al-Raḥmān (the Breath of the all-Merciful) in Supra-Rational Immateriality:*** The *nafas al-raḥmān* is the first Divine self-disclosure and the origin of multiplicity. The human soul is a mirror of *the Breath of the all-Merciful*, and this existential relation enables its ascent to higher immateriality and the witnessing of truth. In the Perfect Human, this mirror attains complete transparency, reflecting the Divine names and attributes in their fullness. Thus, the possibility of supra-rational immateriality of the soul is directly linked to the ontological structure of the cosmos.
5. ***The Distinction between the Rational Governing Soul and the Immaterial Rational Soul:*** Ibn 'Arabī distinguishes two aspects of the soul:
 - (a) The rational governing soul, bound to the material world and its determinations.
 - (b) The immaterial (*mujarrad*) rational soul, whose cognition of reality transcends the limits of the conceptual intellect and is realized only through unveiling (*kashf*), taste (*dhawq*), and witnessing (*shuhūd*). This distinction provides the conceptual basis for affirming the supra-rational immateriality of the soul.
6. ***The Role of Purified Imagination in the Soul's Ascent to the Supra-Rational Level:*** Imagination, which in Ibn 'Arabī's mysticism mediates between the sensible and the intelligible, once purified, becomes a bridge from conceptual knowledge to immediate witnessing. Purified imagination serves as the soul's instrument for transcending discursive cognition and attaining the level of secrets and realities.
7. ***Wilāya, the Muhammadan Reality, and the Final Realization of***

Immateriality: In Ibn ‘Arabī’s thought, *wilāya* is a rank higher than legislative prophethood. The realization of supra-rational immateriality is a prerequisite for attaining this station. The Muhammadan Reality (*al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*) is the supreme manifestation, encompassing all Divine names. The Perfect Human, by reaching the consummation of this reality, attains the highest level of witnessing. The Prophet Muḥammad (peace be upon him) is the most complete embodiment of this station and the Seal of *wilāya*.

Discussion and Conclusion

The analysis of Ibn ‘Arabī’s mystical and ontological foundations shows that the supra-rational immateriality of the soul is not merely a possibility but a logical necessity of his doctrine of *waḥdat al-wujūd* (unity of being) and epistemological system. The human soul, by virtue of its intensity of being (*ishtidād wujūdihā*) and its ontological relation to the *Nafas al-Raḥmān (the Breath of the all-Merciful)*, possesses the capacity to transcend the conceptual intellect and attain *‘ilm ladunnī* (divinely bestowed knowledge). At this stage, immediate witnessing replaces conceptual cognition, and the seeker reaches the unity of experiential knowledge. The realization of this level occurs only in the purified (*muzakkā*) soul, guided by Divine light, and most perfectly in the Perfect Human. Therefore, supra-rational immateriality is the condition for attaining true knowledge, the witnessing of *waḥdat al-wujūd*, and the full manifestation of the Muhammadan Reality (*al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*). The findings of this study indicate that within Ibn ‘Arabī’s mystical system, without achieving this stage, the human being cannot reach his ultimate existential telos, and his knowledge remains confined to the level of the conceptual intellect and conceptual cognition.

Keywords: Ibn ‘Arabī; the possibility of the soul’s supra-rational immateriality; *‘ilm ladunnī* (divinely bestowed knowledge); necessity; Perfect Human (*al-Insān al-Kāmil*).