

## خلقت آدم در نظرگاه دو مکتب طریقت کبرویه و وحدتیه: اشتراکات و اختلافات نظری

مهناز میزبانی<sup>۱</sup>، محمدتقی فعالی<sup>۱\*</sup>، هادی وکیلی<sup>۲</sup>

۱- گروه عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- گروه عرفان، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

سال هفدهم، شماره یازدهم، بهمن ۱۴۰۳، شماره پی در پی ۱۰۵، صص ۱-۱۸

DOI: <http://10.22034/bahareadab.2025.17.7537>

### نشریه علمی سبک شناسی و تحلیل متون نظم و نثر فارسی

(بهار ادب سابق)

#### چکیده:

زمینه و هدف: آفرینش به طور کلی و آفرینش انسان به طور خاص در زمره موضوعاتی است که توسط نحله‌های مختلف تصوف مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. نجم‌الدین رازی از طریقت کبرویه و ابن عربی از طریقت وحدتیه، در زمره نام‌آورترین صوفیانی هستند که به این مبحث پرداخته‌اند. هدف از انجام این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است، آن است که رویکرد تصوف بالأخص کبرویه و وحدتیه در مورد خلقت را بررسی کرده و به پرسش تفاوت‌ها و شباهت‌های نگرشی آن‌ها پاسخ دهد.

روش‌ها: شیوه بررسی در این جستار، تحلیلی توصیفی بوده؛ بر این اساس با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و یادداشت‌برداری از این منابع اهداف مورد نظر تأمین دردیده است.

یافته‌ها: ابن عربی و نجم‌الدین هدف خلقت را در مقوله‌هایی از جمله «استجلا»، «تجلی عشق حق»، «وصال عارفانه»، «تجلی وحدت هستی» و «قوام بخشی به عالم هستی» جستجو نموده‌اند. صوفیان فوق در خصوص استجلا و تجلی عشق حق به عنوان غایت آفرینش آدم اتفاق نظر دارند؛ این در حالی است که موضوعاتی از جمله وصال عارفانه (رازی) و تجلی وحدت هستی و قوام بخشی آن (ابن عربی) محل اختلاف نظر دو صوفی مذکور است.

نتیجه‌گیری: ابن عربی و نجم‌الدین دایه معتقدند که استجلا و تجلی عشق حق در زمره مهم‌ترین اهداف خلقت است؛ شیخ اکبر و دایه در حیطه‌های دیگر از جمله وصال عارفانه با یکدیگر دچار اختلاف نظر هستند؛ وصال عارفانه موضوعی است که توسط نجم‌الدین رازی به عنوان یکی از اهداف خلقت مطرح شده و بر آن است که وصل به حضرت حق تنها از طریق معرفتی به نام معرفت شهودی امکان‌پذیر است؛ این در حالی است که ابن عربی از موضوع فوق نه‌تنها به عنوان هدف خلقت یا نکرده، بلکه حتی در نوع شناسی معرفت، به معرفت حسی و عقلانی و درنهایت معرفت بر اثر تسلیم اکتفا می‌کند؛ موضوع دیگر اختلاف آن دو، وحدت وجود است.

تاریخ دریافت: ۱۴ فروردین ۱۴۰۳  
تاریخ داوری: ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۳  
تاریخ اصلاح: ۳۰ اردیبهشت ۱۴۰۳  
تاریخ پذیرش: ۱۲ تیر ۱۴۰۳

#### کلمات کلیدی:

خلقت آدم، کبرویه، وحدتیه، نجم‌الدین رازی، ابن عربی.

\* نویسنده مسئول:

m-faali@srbiau.ac.ir  
(+۹۸ ۲۱) ۴۴۸۴۵۲۰۵



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

Adam's creation from the point of view of two schools of tariqat, Kabaruyeh and Vahdatiyah: commonalities and theoretical differences

M. Mizbani<sup>1</sup>, M.T. Faali\*<sup>1</sup>, H. Vakili<sup>2</sup>

1- Department of Islamic Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

2- Irfan Department, Philosophy Research Institute, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 02 April 2024

Reviewed: 04 May 2024

Revised: 19 May 2024

Accepted: 02 July 2024

KEYWORDS

Creation of Adam, Kabaruyeh, Vahdatiyeh, Najmuddin Razi, Ibn Arabi.

\*Corresponding Author

✉ [m-faali@srbiau.ac.ir](mailto:m-faali@srbiau.ac.ir)

☎ (+98 21) 44845205

ABSTRACT




**BACKGROUND AND OBJECTIVES:** Creation in general and human creation in particular are among the topics that have been studied by different branches of Sufism. Najm al-Din Razi from the Kabaruyeh sect and Ibn Arabi from the Vahdatiyah sect are among the most famous Sufis who have addressed this issue. The purpose of this research, which was carried out in a descriptive-analytical method, is to examine the approach of Sufism, especially Kubrawieh and Vahdatiyeh regarding creation, and to answer the question of differences and similarities in their attitudes.

**METHODOLOGY:** The research method in this research is a descriptive analysis; Based on this, by using library resources and taking notes from these resources, the desired goals have been achieved.

**FINDINGS:** Ibn Arabi and Najmuddin have searched for the purpose of creation in categories such as "Establishment", "manifestation of true love", "mystical connection", "manifestation of the unity of existence" and "consistency in the world of existence". The above-mentioned Sufis agree on the manifestation of true love as the goal of Adam's creation; This is despite the fact that issues such as mystical connection (Razi) and the manifestation of the unity of existence and its consistency (Ibn Arabi) are the point of disagreement between the two Sufis.

**CONCLUSION:** Ibn Arabi and Najmuddin Dayeh believe that the manifestation of true love is among the most important goals of creation; Sheikh Akbar and Daye have disagreements with each other in other areas, including the mystic connection; Mystical connection is a topic that was raised by Najmuddin Razi as one of the goals of creation, and it is based on the fact that connection to the Holy Prophet is possible only through knowledge called intuitive knowledge. This is while Ibn Arabi considers the above topic not only as the goal of creation or not, but even in the typology of knowledge, he is satisfied with sensory and intellectual knowledge and finally knowledge as a result of submission; Another issue of the difference between the two is the unity of existence.

DOI: <http://10.22034/bahareadab.2025.17.7537>

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 19	 0	 0

## مقدمه

خلقت، به نوعی افشای وجود حق تعالی است که خود را ملموستر نمایانده است. معنی گزاره‌های فوق این است که وقتی خداوند اراده نمود که شنا ساندۀ شود؛ فرمود: «كُنْ فَيَكُونُ؛ باش پس [ابی‌درنگ] موجود می‌شود.» (یس: ۸۲) اما نکته مهم این است که از دیدگاه صوفیان مسلمان فرمان «باش»، موجودی را از عدم وارد هستی نمی‌کند؛ بلکه تنها اراده خداوند بر خروج موجودی از اختفا قرار می‌گیرد. برخی از صوفیان نامی در توضیح افشای مکتومات استدلال می‌کنند که «خلقت»، منحصرأ به معنای وجود دادن به یک صفت الهی است، این درحالی که «ایجاد» عزم هستی بخشی به یک صفت مشترک است (ابن عربی، ۱۹۷۲: ۲۹۵). خداوند ذاتاً غیرقابل درک و غیرقابل دسترس است؛ و به این معنا ناشناخته است زیرا او از همه شرایط و روابطی که برای بشر قابل تصور است فراتر می‌رود؛ (Izutsu, 1983: 23) با این حال، خدایی که ناشناخته و غیرقابل درک است، خود را به چیزی شناخته شده و قابل شناخت تبدیل می‌کند و اصلاً «تجلی نباید به معنای چیزی جز قابل شناخت و شناخته شدن مطلق باشد.» (همان). بنابراین، «شناخت خود» پیش‌درآمد صعود به مرتبه «حق شناسی» است، اما مشکل اساسی که جهان معاصر با آن روبرو است، این است که امروزه انسان‌ها در شناخت ماهیت خود با مشکلات بسیاری مواجه هستند؛ در واقع با پیشرفت علم و فناوری و همچنین توسعه تخصص‌ها، «پرتره» و مفهوم انسان، جلوه‌ای مخدوش یافته و نمودی منسجم و یکپارچه ندارد؛ توضیح آنکه تقریباً همه رشته‌های علوم انسانی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، زیست‌شناسی، سیاست، اقتصاد، انسان‌شناسی، الهیات و غیره، انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهند، اما همگی رویکردها و اهداف متفاوتی دارند؛ مثلاً «نیچه اراده به قدرت را اعلام می‌کند، فروید غریزه جنسی را نشان می‌دهد، مارکس غریزه اقتصادی را بر تخت سلطنت میندازد؛ و نهایتاً هر نظریه به یک بستر پروکروستس<sup>۱</sup> تبدیل می‌شود که در آن حقایق تجربی به تناسب یک الگوی از پیش تعیین شده کشیده می‌شوند. به دلیل این پیشرفت، نظریه مدرن درباره انسان، مرکز فکری خود را از دست داد و در عوض یک آناش کامل فکری ایجاد شد.» (Cassirer, 1987:21) به نظر می‌رسد نه تنها برای شناخت انسان؛ که جهت شناخت هر موجود یا «باشنده‌ای»، شناخت خالق و علت خلق امری مهم و تعیین کننده است. لذا این پژوهش بر آن است تا ضمن خوانش مجدد رویکردهای صوفیانه، متغیر وابسته این نوشتار را محل کاوش قرار دهد؛ از آن سو، به دلیل گستردگی مثنی صوفیانه در دامان اسلام، دو تن از نام‌آوران طریقت کبرویه و وحدتیه شامل نجم‌الدین رازی و ابن عربی و نظرگاه‌های ایشان پیرامون مقوله خلقت، مسیر پژوهش حاضر را مشخص خواهند کرد؛ مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا تفاوت‌های دو دیدگاه رازی و ابن عربی، تشنست موجود پیرامون مبحث خلقت را افزون تر نخواهد کرد؟ متمرکز بر مسئله پژوهش، سؤال اصلی این نوشتار آن است که رویکرد تصوف بالأخص کبرویه و وحدتیه در مورد خلقت چیست؛ و تفاوت‌ها و شباهت‌های نگرشی آن‌ها شامل چه مواردی می‌شود؟

## پیشینه

مرادی (۱۳۹۴) اگرچه مراتب آفرینش را مورد بررسی قرار داده و به گونه‌ای طولی آن را به مراتبی از نباتی تا انسانی تقسیم نموده، اما بحث وی در مورد آفرینش آدم محصور در طبقه بندی مذکور نیست؛ چرا که وی مراتب مذکور را با حکمت حق تعالی پیوند زده و معتقد است که علت آفرینش، نه از مقوله فوق که از جنس عشق هست؛ عشقی که وسعت آن خالق و مخلوق را یکجا در بر گرفته است. میری (۱۳۹۰) نظریه «وحدت هستی» ابن

۱. پروکروستس (Procrustes) در اساطیر یونان، راهزنی از آتیکا بود که قربانیانش را به تختی می‌بست و با کشیدن آنان یا قطع پاهایشان آنان را به اندازه تخت درمی‌آورد.

عربی را مورد بررسی قرار داده و ضمن ارائه شواهد بسیار از بین تقریرات شیخ اکبر، تبیین می‌کند که جان کلام او این است که تمامی موجودات عالم به فراخور توانمندی و استعداد خود، جلوه‌گر اسمی از اسماء الهی هستند، این در حالی است که انسان به دلیل شرافت و موقعیت تام خود در جهان آفرینش، امکان متجلی ساختن تمامی کمالات را دارد. شجاری (۱۳۸۷) نیز بر این باور است که عشق از دیدگاه ابن عربی، نقطه محرکه جهان آفرینش است؛ چراکه به زعم نویسنده، ابن عربی تا پیش از تابش جلوه عشق، حضرت باری تعالی به هیچ جلوه دیگری خود را نمایان ننموده است؛ نویسنده در پژوهش خود از حرکتی به نام «حرکت حبی» نام میبرد و بر آن است که همین عامل علت آفرینش آدم است. «Irawati» (۲۰۱۲) نیز ذیل پژوهش خود به این نکته اشاره می‌کند که خداوند آدم را به صورت خود آفرید؛ و آن صورت، ماهیت واقعی انسان است، به زعم نویسنده، ابن عربی کمال انسان را در چارچوب وحدت وجود مطرح می‌کند و معتقد است تنها یک واقعیت وجود دارد و آن واقعیت، وجود خداست. شهزاد (۲۰۰۷) در مقاله خود، ضمن بیان آرای سید حسین نصر در مورد ابن عربی و تأکید بر صحت آن، بیان می‌کند که پژوهش وی ادامه بحث‌های نصر در مورد ابن عربی است؛ وی مباحث ابن عربی پیرامون جسمانیت انسان را غوطه‌ور در آیات قرآن دانسته و معتقد است که این نگرش، بسیار منحصربه‌فرد بوده و شناخت جسمانیت انسان در نظرگاه ابن عربی، تنها از دریچه شناخت معنویت او قابل فهم و بررسی است؛ و این نگرش دقیقاً همان نظریه وحدت هستی است. فیض (۲۰۰۱) نیز در کتاب خود، ضمن پیوند بین مقوله درد و هستی‌شناسی انسان، خواننده خود را متوجه این نکته می‌کند که از دیدگاه ابن عربی بین ذات انسان و فعل او تمایزی اساسی وجود دارد و آنچه مورد سرزنش یا ستایش است؛ فعل انسان است نه ذات وی. مؤمنی (۲۰۱۶) نیز ذیل مقاله خود و بررسی تطبیقی مفهوم تجلی از دیدگاه ابن عربی و نجم‌الدین رازی بدان جا میرسد که یکی از مهمترین نظریه‌ها برای نشان دادن منظومه کیهانی، نظریه تجلی است؛ نویسنده تشریح می‌کند که نظریه تجلی توسط بسیاری از صوفیان در معنای شکر عملی رخ نمایانده است؛ اما ابن عربی بر روی تکمیل بررسی‌های مربوط به مفهوم تجلی کار کرده و علاوه بر تعاریف دوره اول اسلامی، با ارائه یک تعریف شگفت‌انگیز از تجلی، جهان تصوف را دگرگون کرده است.

چنانکه مشاهده می‌شود، عمده تحقیقات صورت گرفته در این زمینه به بررسی مفهوم و تصویر خلقت در هر یک از طرق پرداخته‌اند. این در حالی است که پژوهش حاضر جنبه مقایسه‌ای داشته و طریقت وحدتیه و کبرویه را در بحث نظارت بر خلقت، مورد مقایسه قرار می‌دهد. این مقایسه چنانکه پژوهش مؤمنی (۲۰۱۶) صورت گرفته است، صرفاً به مقایسه یک مفهوم در بحث خلقت نپرداخته و صورت‌بندی نظارت هر یک از این دو طریقت در بحث خلقت مقایسه شده است.

### روش تحقیق

در این پژوهش برای جمع‌آوری اطلاعات مربوط به ادبیات و مبانی نظری، تدوین فرضیه‌ها و ارائه الگوی اولیه موضوع از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است. بدین منظور، در مباحث مقایسه‌ای و تجزیه و تحلیل ابعاد موضوعی، روش تحلیل محتوا یا تحلیل ثانوی نسبت به داده‌های مستخرج از منابع تحقیق محوریت دارد. چنانکه نخست مبانی مفهومی و نظری از منابع تحقیق که عموماً آثار دست اول متصوفه طریقت کبرویه و وحدتیه هستند، استخراج خواهند شد و سپس با تحلیل مفاد دیدگاه هر یک از طرق در باب خلقت و نیز نظریه‌های تئوریک در باب موضوع پژوهش، سامان منسجم استنادی استنتاجی منتهی به تبیین فرضیات پژوهش و ابعاد

موضوعی تحقیق شکل خواهد گرفت.

### گفتمان خلقت در نظرگاههای گوناگون

#### خلقت از منظر متکلمان و فلاسفه

در اصطلاحات و تعابیر متدینین و متکلمان، خلق به معنای ایجاد کردن و آفریدن در دو معنای مطلق و نسبی بکار رفته است.

#### الف) معنای مطلق

خلق در این معنا صرف الایجاد یا آفرینش از عدم و یک صفت خداوندی است؛ یک کرداری است که مختص حق است. خلق در این معنا همان ابداع و آفرینش موجودات مجرد است؛ موجوداتی که مجرد از زمان و ماده هستند. موجوداتی که طبق سخن متکلم، پدید آمدن شی بدون استفاده از چیزی به عنوان اساس و بنیاد و بدون الگو و تقلید کردن است و طبق سخن فیلسوف، به معنای مسبوق نبودن به ماده و زمان است (خادم جهرمی و سعیدی مهر، ۱۳۹۴: ۱۴). اینکه فلاسفه مجردات را مسبوق به زمان و ماده نمی‌دانند، از این رو است که معتقدند در ایجاد آن‌ها ماده و زمان دخالتی ندارد و این معنای از خلق در قرآن هم تحت عنوان «بدع» و هم تحت عنوان «خلق» آمده است. «بدیع السماوات والارض» (بقره: ۱۱۷) و «خلق السماوات والارض». خلق در این معنا، مقابل وجودی ندارد و به معنای اصل آفرینش است و جامع هر دو بخش خلق و امر می‌باشد؛ به همین دلیل در قرآن آمده است «خالق کل شی» (رعد: ۱۶) که «کل شی» دلالت بر اطلاق دارد؛ پس هم شامل موجودات مجرد و هم شامل امور مادی میشود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۷۴).

#### ب) معنای نسبی

خلق به معنای ایجاد چیزی از چیز یا چیزهای دیگر است و این چیزهای دیگر به منزله همان مواد و مصالح است؛ مثلاً در آیه‌ای می‌خوانیم: «خلق الانسان من نطفه» (نحل: ۴). پس خلقت در اینجا به معنای پدید آمدن از مواد و مصالح و به عبارت دیگر مسبوق به ماده و استعداد است و در ظرف زمان و مکان روی میدهد (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۹۳)؛ همان‌طور که در قرآن آمده است: «همانا پروردگار شما کسی است که آسمان و زمین را در شش روز آفرید»<sup>۱</sup>؛ یعنی خلق در اصطلاح فلسفی مسبوق به زمان و ماده است. پس آشکار شد که در این معنا خلق برخلاف معنی اول آن، در مقابل امر است و دارای معنای جامع نیست (خادم جهرمی و سعیدی مهر، ۱۳۹۴: ۹). عبارت و مفهوم خلقت نزد متکلمان و فلاسفه و عرفا هر کدام به زبان خاصی بیان شده است. فلاسفه خداوند را علت و جهان را معلول او میدانند (یثربی، ۱۳۸۷: ۱۰۰). در بینش اسلامی، خداوند خالق و جهان، مخلوق او معرفی شده است و عرفا خداوند را حضرت حق و جهان هستی را تجلی ذات حضرت حق میدانند و متکلمان نیز خداوند را علت و ایجاد کننده از عدم و جهان را معلولی که از عدم پدید آمده و مسبوق به عدم است می‌شمارند (موسوی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۶۶). ابتکار ملاصدرا در این است که تمام این عبارات و تعابیر (خلقت، علیت تجلی و...) را مترادف هم دانسته و معانی آن‌ها را بهم نزدیک کرده است و به عبارتی میتوان گفت جهت رسیدن و تقرب بنظر ابن عربی تفاوت معنایی اصطلاحات دینی، فلسفی - کلامی و عرفانی را از میان برداشته و فاصله معانی آن‌ها را حذف کرده است.

<sup>۱</sup> «إن ربکم الذی خلق السموات والأرض فی ستة أيام» (اعراف / ۵۴).

### خلقت آدم در نظرگاه تصوف

یکی از موضوعاتی که تصوف نسبت به برسی آن اهتمام ویژه‌ای دارد، موضوع خلقت است؛ چراکه از دیدگاه صوفیان خلقت نیندیشیده، ارزش زیستن ندارد؛ از دیدگاه تصوف بررسی ریشه‌های هستی‌شناسی آفرینش مؤید این است که وقتی اجزای نامتناهی علم خداوند، در کلیت آن‌ها مورد توجه و تحلیل واقع شود؛ این حقیقت رخ مینماید که کلیت علم باری تعالی «وجود» را به عنوان یک کل منسجم منعکس می‌کند. از این رو، ذات الهی و علم خداوند به ذات خویش یکی هستند، زیرا هر دو وجود هستند؛ در واقع کثرت ابژه‌های معرفت و مظاهر آن‌ها (خلقت) متضمن کثرت هستی‌شناسی نیست، چنان‌که ابژه‌های معرفت یک انسان نیز مستلزم تکثر وجودی وی نیست (چلونگر و صادقانی، ۱۳۹۳: ۹۱). بر این اساس خداوند وحدتی است که کثرت صفات خود و در نتیجه کثرت تجلی آن‌ها در جهان هستی را در برمی‌گیرد. از این رو، میتوان گفت که او تمایز ناپذیری است که همه تمایزات را نیز شامل شده؛ و یا نامحدودی است که همه تحدیدها را درون خود جای داده است؛ چنین نظرگاهی، طریقت‌های مختلفی را آفریده که وحدتیه و کبرویه جزء معدودی از آن هستند.

وحدتیه یا اهل وحدت عنوانی بود که برای اولین بار توسط «عزالدین نسفی» به پیروان نظریه «وحدت هستی» ابن عربی اطلاق گردید؛ وی وحدتیه را در مقابل کثرتیه قرار میدهد فرقه وحدتیه بر آن است که موجودات مسمما به هر نامی که باشند، وجودی واحد هستند. (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۷۹) در واقع از دیدگاه وحدت‌گرایان، وجود را نمی‌توان در قالب عددی غیر از «یک» تصور نمود و آن وجود یکتا و واحد نیز، به یقین وجود باری تعالی است؛ وجودی که سراسر نور است؛ نوری که نمی‌توان برای آن غایت و نهایی قائل شد. (نسفی، ۱۳۹۹: ۷۳) نکته دیگر این که وحدت‌گرایان، اگرچه تکثر را در عالم خلقت انکار نمی‌کنند؛ اما از دیدگاه آن‌ها، این تکثر به معنای دوگانگی یا چندگانگی نیست؛ چراکه آن کثرت صرفاً صورتگری است که ظاهر خلقت را نمایان می‌کند؛ و گرنه باطن خلقت واحد و یگانه است؛ و «دوئیت» در آن نه راه دارد و نه معنا مییابد.

شیخ نجم‌الدین کبری به عنوان شخصیت طراز اول طریقت کبرویه به مطالعه روان‌شناسی و ویژگی‌های روحی افراد می‌پرداخت. او اولین کسی بود که نظریه معروف زمان خود تحت عنوان «آفاق و انفس» را در فلسفه تصوف به کار برد. از دیدگاه کبرویه، جهان انسانی، عالمی خرد است، اما دارای تمام ویژگی‌های عالم کبری هم هست و با پیشرفت معنوی انسان میتواند تمام صفات را به جز «رحیم» و «رحمن» دریافت کند؛ اما در راه خود نیازمند رهبری عالم عالی و قدسی است. (Komilov, 1999: 174) از نظر طریقت کبرویه یکی از ویژگی‌های اصلی انسان این است که اگر انسان تلاش کند بدون مرشد کامل به اسرار عالم الهی و انسانی پی ببرد، به پیروی گمراه تبدیل خواهد شد.

### خلقت در نظرگاه طریقت وحدتیه و کبرویه

#### خلقت جسمانی آدمی

از منظر ابن عربی، خلقت را میتوان در دو بخش تقدیری و ایجابی تقسیم‌بندی کرد. منظور از خلق تقدیری که مقدم بر امر الهی است، این است که ویژگی و خصوصیت هر ممکن و تعیین زمان ظهور و نحوه ظهور او، همگی وابسته به آن است. این نوع خلق بواسطه علم ازلی حق بوده و نه تنها بر اعیان ممکنات، بلکه بر خصوصیات و حالات متنوع و نامتناهی آن‌ها نیز تعلق می‌گیرد و خلق آن‌ها متناسب همین حالات است. خلق ایجابی وابسته به

«امر» و همگام با آن است و بر طبق «خلق تقدیری» واقع شده است و اشیاء را ظهور میبخشد (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۴: ۱۶، ۲۱۰ و ۲۱۱).

ابن عربی در کتاب فتوحات ضمن اشاره به خلقت آدم و جهل ملائک از کنه وجود آدمی، مقصد آفرینش را خلقت آدم ذکر می‌کند؛ وی داستان خلق جسمانی آدم را مانند بیشتر عرفا و حکما از سال ملائک به زمین و آوردن مشتی خاک آغاز کرده و در این داستان، امتناع خاک برای مدخلیت در آفرینش را مورد تأکید قرار میدهد. برداشت مشتی از خاک به قهر و زور اشاره میکند. (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۲: ۹۳) وی بر «یدان» الهی تأکید دارد و بر این باور است که خداوند از آن مشت با دو دست خود گل آدم را سرشت؛ هرچند تعابیر مختلفی از یدان شده و به معانی مختلفی از جمله «وجود اسماء و صفات متقابل در انسان» (کاشانی، ۱۳۹۶: ۱۰۴) «صفات جمالی و جلالی»؛ (خوارزمی، ۱/۹۱) «خوف و رجا»؛ (همان، ۵۴) و «علم و عین» (همان) گرفته شده است؛ اما ابن عربی ضمن بیان تشریح تغییر ماهوی خاک در داستان حضرت حق به امانتی که نزد چهار فرشته مقرب الهی نهاده اشاره می‌کند امانتی که از آن به اسماء الهی یا مابه‌الامتياز آدم از ملائک نام میبرد که سبب سجده ملائک بر انسان شد. (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۲: ۳۵۸)

نجم‌الدین رازی با بیان آیه «۷۱ سوره مبارکه ص»<sup>۱</sup> به قالب عنصری انسان و جایگاه وی در بین مخلوقات اشاره می‌کند و دلیل خلق خفیه آدم توسط خداوند را این جایگاه میدانند. نجم‌الدین نیز ضمن بیان داستان گزینش خاک از زمین توسط چهار فرشته مقرب خداوند، به ظرافتی خاص، عجین شدن خاک با عشق الهی را بیان میدارد و از آن به «عشق حالی دواسبه» (رازی، ۱۳۹۹: ۸۶) یاد می‌کند و دلیل ممانعت خاک را رابطه ناز و نیاز و وحشت خاک از عدم لیاقت قرب الهی دانسته که به محض تحقق اراده حق تعالی بر خاک یک‌باره دگرگون شد و بامحبت به سوی حق روان شد. (همان) سپس از عشق ذو سویه حضرت حق و ازلی و ابدی بودن آن به عشق معکوس نام میبرد. وی در خلقت آدم از اصطلاح «تعیبه آینه» نیز استفاده نموده و معتقد است که این اصطلاح در مرحله سرشت گل آدمی به دو تعبیر فطرت انسانی و وجود قالب‌های پذیرنده صفات الهی در قالب مادی آدم آمده است. (همان، ۸۹).

### خلقت روحانی آدم

در بیان خلقت روحانی انسان، تأکید ابن عربی بر قاعده‌ای به نام خلق آدم بر صورت الهی است؛ بدین معنا که خداوند ظاهر انسان را از حقایق و صورت‌های عالم و صورت باطنش را مانند صورت خود خلق کرد (ابن عربی، ۱۳۹۸: ۲۳۲) و صورت را آن چیزی میدانند که شیء بدان ظهور مییابد. (همان) آدم از دیدگاه ابن عربی رمز وحدت وجودی، جلا بخش آینه هستی و محل شهود الهی است. (همان) شیخ اکبر دل آدمی را مظهر بی‌حدومرز تجلی صفات الهی میدانند. (همان) استدلال وی این است که چون خداوند دارای حد و تعریفی نیست، پس تجلی نیز لایتنهای است؛ به تعبیر دیگر دل آینه‌ای برای تجلیات الهی است که آن تجلیات را به عقل نشان میدهد، لذا به زعم وی انسان باید در آینه محمدی متجلی شود تا حق را در صورت خود دریابد. (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۴: ۴۳۳) نجم‌الدین بحث از خلقت روحانی با ذکر آیه «۷۲ سوره ص» آغاز می‌کند؛ به تعبیر نجم‌الدین زمان تعلق روح نیز مخفی؛ و با اشاره‌ای لطیف، روح با مرکب «نفخه» از عالم اعلی‌علیین به اسفل‌السافلین آورده شده تا هم مرکب او باشد و هم حافظ او از گزند حسودان و بداندیشان شود. (رازی، همان) به زعم وی روح طی گذار از

۱. اِنِّیْ خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ طِیْنٍ.

سپید و شصت هزار عالم روحانی و جسمانی و ملکی و ملکوتی گوهری در او قرار داده شد تا به هنگام نشستن بر مسند خلافت این گنج‌ها در او به کار آید. (همان) وی ورود روح به بدن را با بیان لطیفی از تقاضای روح برای بازگشت، عشق روح به خداوند و شوق او برای رسیدن به اصل و قرار یافتن موقت در بدن آدمی بیان مینماید. (همان).

## در بیان اهداف خلقت

### الف) در نظرگاه نجم‌الدین رازی

#### ۱. استجلا

نجم‌الدین در توصیف «آیه ۳۵ سوره نور» و ارتباط آن با مقوله استجلا بر این باور است که روح آدمی بسان نوری لطیف است که از عهده متجلی ساختن اسمای الهی برنمی‌آید؛ و از همین رو خالق حکیم بر آن شد که در خلقت آدمی، نور روح را در دل تاریکی کالبد قرار دهد؛ و آن را بسان چراغی تعبیه نماید که برای نور دهی نیازمند اتصال به منبع روح باشد؛ در واقع چراغ روح را چنان بیارایید که در خلسه‌ای بین عالم ملک و ملکوت قرار دارد؛ از همین رو است که رازی میگوید: «زجاجه دل به کمال نورانیت رسید و حقیقت این تجلی بدین گونه بوده که نار نوراللهی در آن مشکوه و بر آن مصباح تجلی کرد و حضرت پیامبر (ص) از آن این‌گونه خبر میدهد که ان‌الله خلق آدم فتجلی فیه؛ و خداوند این شرح را در آیه نور بیان کرد.» (رازی، ۱۳۹۹: ۳۱)

نجم‌الدین خوش‌قریحه در باب علت مذکور در آفرینش، با لطافتی تمام سخن میراند و بر آن است که حضرت حق به هنگام خلقت آدمی، برای هر صفتی از اسمای جلیله خود، آینه‌ای را در وجود انسان تعبیه نمود تا منعکس‌کننده آن صفات باشد، از همین رو «روایت آن است که چهل هزار سال در میان مکه و طایف با آب و گل آدم از کمال حکمت دست‌کاری میرفت و بر بیرون و اندرون او مناسب صفات خداوندی، آینه‌ها بر کار مینشانند که هر یک مظهر صفتی بود از صفات خداوندی تا آنچه معروف است، هزار و یک آینه مناسب هزار و یک صفت بر کار نهاد.» (همان، ۸۴)

نجم‌الدین در توضیح آینه چنین می‌آورد که:

«ما فتنه بر توایم و تو فتنه بر آینه  
تا آینه جمال تو دید و تو حُسن خویش

ما را نگاه در تو، تو را اندر آینه  
تو عاشقِ خودی، ز تو عاشقتر آینه

و در هر آینه که در نهاد آدم بر کار می‌نهادند، در آن آینه جمال نمای، دیده جمال بین می‌نهادند تا چون او در آینه به هزار و یک دریچه خود را بیند، آدم به هزار و یک دیده او را بیند.» (همان، ۸۶)

رازی اگرچه در تبیین استجلا، از ذات و صفات و اسماء سخن می‌گوید؛ اما تبیین وی، تبیینی عاشقانه است.

#### ۲. وصال عارفانه

رازی معتقد است که آفرینش روح و جسم تو وسط آدمی، بدون دخالت هیچ احدی از خلائق حضرت حق انجام شده؛ و حتی زمانی که انسان موظف بود به عالم زیرین هبوط کند؛ این خداوند است که وی را با نفخه خاص خویش بدرقه می‌کند؛ چراکه «راهی بس دور در پیش است.» (همان) «پس روح قدسی که چندین هزار سال در مقام قرب به خدا و عنایت حق به سر برده است بر مرکب خاص ذوق انسی که در خداوند پیدا کرده است محروم ماند.» (همان، ۴۲) نجم‌الدین بر این باور است که این محرومیت آغاز تلاش آدمی برای بازگشت به اصل خویش است؛ اما این تلاش نیازمند معرفت و اهتمام است؛ چراکه رازی یکی دیگر از اهداف خلقت را معرفت الهی و



وصال حق میدانند؛ (همان، ۱۰۸) از دیدگاه وی، معرفت حق و وصال او همان امانتی است که تمامی موجودات از پذیرش آن سر باز دارند؛ و قرعه فال به نام آدمی افتاد؛ وی در توضیح معرفت میگوید: «معرفت عقلی، عوام خلق است و در آن کافر و مسلمان و جهود و ترسا و گبر و ملحد و فلسفی و طبایعی و دهری را شریک است؛ زیرا که اینها در عقل با یکدیگر شریک‌اند و جمله بر وجود الهی اتفاق دارند.» (همان، ۹۹) وی معرفت را به سه گونه عقلی، نظری و شهودی تقسیم کرده و پیرامون هر یک توضیحاتی ارائه میدهد. نجم‌الدین پس از شرح انواع معرفت، سر آفرینش را در نیل به معرفت نوع سوم میدانند و معتقد است که تنها طریقی که خطر خطیر وصال را مرتفع می‌کند؛ معرفت شهودی است که آدمی را متوجه حقیقت هستی خود کرده و از طریق همان معرفت است که میل به وصال در وی شدت یافته و به طیران درمی‌آید.

### ۳. تجلی عشق حق

تجلی در لغت به معنای آشکار شدن و انکشاف یا از نهانی و کمون خارج شدن و نیز وضوح است و نقطه مقابل آن بطون و خفاست؛ به عنوان مثال «جلا الخبر للناس: وضح وانكشف و جلوته: او ضحته؛ خیر برای مردم آشکار شد کشف شد یا واضح شد» (معلوف، ۱۳۸۷: ۱۳۲). آیاتی که در قرآن در مورد تجلی آمده است؛ دلالت بر همین معنا دارند؛ «و النهار إذا جلیها» (شمس: ۳) و یا «و النهار إذا تجلی» (لیل: ۵) دلالت بر آشکار شدن و جلوه گر شدن روز دارد و مانع در اینجا شب است که با برطرف شدنش، روز نمایان یا جلوه گر می‌شود. البته اگرچه کشف و تجلی دارای معنای نزدیک به هم هستند ولی تفاوتی نیز بین آن‌ها ذکر شده است؛ زیرا کشف بیشتر به معنی کنار زدن پرده یا حاجب و رهایی از مانع است، اما تجلی و تجلی، مربوط به خود متجلی است نه مانع (مصطفوی، ۱۳۹۹، ج ۲، ۱۰۸-۱۱۰).

بسیاری از متون عرفانی ایرانی، موضوع ارسال فرشتگان جهت به زمین و امتناع خاک جهت مدخلیت در آفرینش سخن‌ها و بحث‌ها رانده‌اند؛ اما نظرگاه نجم‌الدین به مقوله مذکور، نظرگاهی عاشقانه است؛ وی در این باب در نهایت لطافت چنین آورده است که: «آری، قاعده چنین رفته است؛ هر کس عشق را منکرتر، انکارکننده‌تر بود، چون عاشق شود، در عاشقی غالبتر گردد.» (همان، ۸۴) مضامین عاشقانه خلقت در کتاب «مرصادالعباد» به همین اندک محدود نمیشود؛ و رازی با غور در دریای عظیم عشقی که بدون تردید خود نیز در آن گرفتار شده است؛ با محبتی عمیق، خلقت انسان را روایت می‌کند: «پس از ابر کرم، باران محبت بر خاک آدم بارید و خاک را گل کرد و به ید قدرت، در گل از گل، دل کرد

از شبم عشق خاک آدم گل شد  
سر نشتر عشق بر رگ روح زدند  
صد فتنه و شور در جهان حاصل شد  
یک قطره فروچکید، نامش دل شد.»

(همان، ۸۵-۸۶)

نجم‌الدین بر آن است که خلقت انسان با چنان ظرافتی انجام شد که ذره ذره وجود آدمی به عشق است؛ چراکه «در هر ذره‌ای از آن گل، دلی تعبیه می‌کرد و آن را به نظر عنایت پرورش میداد و با ملائکه میگفت شما در گل منگرید؛ در دل نگرید.» (همان، ۸۷)

نکته مهمی که نجم‌الدین پیرامون آن به شرح و بسط میپردازد این است که آن دلی که آغشته به متاع عشق بود؛ دقیقاً نقطه‌ای است که استطاعت پذیرش امانت الهی را دارد؛ به عبارت دیگر اگر عشق وجود نداشت؛ پذیرش چنان امانتی برای آدمی میسر نمیشد، به همین دلیل است که خداوند چنان گوهر ارزشمندی را «از نظر خازنان

پنهان داشته بود و خزانه‌داری آن به خداوندی خویش کرده؛ فرمود که آن را هیچ خزانه لایق نیست، آلا حضرت ما یا دل آدم. آن، چه بود؟ گوهر محبت بود که در صدف امانت معرفت تعبیه کرده بودند و بر ملک و ملکوت عرضه داشته، هیچ‌کس استحقاق خزانگی و خزانه‌داری آن گوهر نیافته، خزانگی آن را دل آدم لایق بود که به آفتاب نظر پرورده بود؛ و به خزانه‌داری آن، جان آدم شایسته بود که چندین هزار سال از پرتو نور صفات جلال احدیت پرورش یافته بود. «همان» در واقع عشق از دیدگاه نجم‌الدین هم راهنما است هم نجات‌بخش، چراکه وی عامل رهایی از خطرات را نفخه عشقی میدانند که در وجود او به ودیعه گذاشته شده و بر همین اساس است که عشق در نظریه وی، اهمیتی والا دارد؛ چراکه در غیاب عشق نه حرکت میسر است، نه طی طریق و طریقت را جز با وجود عشق منزلگاهی نبود؛ از همین رو بدون وجود و فهم عشق، ادراک خلقت و راز آن امری محال است.

### ب) در نظرگاه ابن عربی

ابن عربی در بحث از خلقت از تحلیل در مورد وجود خداوند آغاز می‌کند؛ و باری تعالی را موجود نمیداند، بلکه خود وجود را «محض» تلقی می‌کند؛ «وجود» در زبان عربی تنها به معنای هستی نیست، بلکه به معنای شعور، آگاهی، معرفت، عشق و وجد نیز هست. ابن عربی بین ذات الهی و اسماء یا صفات او تمایز قائل می‌شود تا آنجا که اولی را «کل» میدانند که دومی را مانند رنگ‌های نهفته در نور فیزیکی نامرئی متمایز نشده، درون خود دارد (توران، ۱۳۸۹: ۱۸۴)؛ از همه مهم‌تر، ابن عربی اشاره می‌کند که هم ذات و هم اسماء از نظر هستی‌شناسی یکسان هستند؛ و چنین نگرشی در واقع همان نظریه «وحدت هستی» او است. شیخ اکبر بر اساس رویکرد فوق در تبیین خلقت آدم، دلایل ذیل را مورد تحلیل قرار میدهد:

#### ۱. استجلا

از دیدگاه ابن عربی صفات وجود نامحدود است و به دلیل نامحدود بودن آن‌ها در ذات الهی قابل تشخیص نیستند؛ و بر همین اساس است که وی شناخت «خدا» را فقط برای خود «خدا» ممکن میداند. (ابن عربی، ۱۹۷۲: ۳۴۲) به نظر وی کثرت متمایز صفات الهی از موضوعات علم خداوند به ذات اوست؛ و از آنجایی که خداوند نامتناهی است، موضوعات معرفت او نیز نامتناهی است، زیرا آن‌ها از هر امکانی برای ابراز وجود خود برخوردار هستند که توسط واقعیت ذاتی خود و وجود تعیین می‌شود. (Chittick, 2023: 99) در این صورت تضاد ظریفی بین وحدت ذات الهی و کثرت اشیاء معرفت خداوند که چیزی جز اسماء او نیستند به چشم می‌آید و به همین دلیل است که ابن عربی تأکید می‌کند، خداوند یگانه و کثیر است؛ اما این نگرش به هیچ‌عنوان توحید ابن عربی را خدشه‌دار نمیکند، زیرا کثرت هستی‌شناسی وجود ندارد؛ و خودشناسی خدا از نظر هستی-شناختی با ذات او یکسان است. بر همین اساس ابن عربی تأکید می‌کند که: «خداوند متعال از حیث اسمای حسنا بی حد خود پس از خلق جهان جلا نیافته، خواست که خود را در آن ببیند، لذا آدم را که جلای آن آیین و روح آن جهان بود آفرید تا منظری برای شناخت خود با شد. از سان برای حق مانند مردمک چشم است برای چشم.» (همان، ۱۷)

#### ۲. تجلی عشق حق

ابن عربی علاوه بر استفاده از مفاهیمی مانند «وحدت در عین کثرت» در راستای تبیین امر خلقت؛ رابطه وجود و خلق، خدا و انسان؛ و هستی و نیستی را اساساً رابطه عاشق و معشوق میداند. اشتیاق عاشق برای اتحاد با معشوق، پدیداری است که به واسطه وحدت پنهانی که زیربنای دوگانگی ظاهری است به وجود می‌آید. به قول فخرالدین

عراقی، شاعر و متافیزیکدان، هدف از اتحاد عرفانی زمانی محقق می شود که عاشقان در یابند که تفاوت و جدایی عاشق و معشوق، توهمی بوده است و «تنها چیزی که وجود داشت این بود که واقعیت اصلی خود عشق هست که با ذات خدا یکسان است.» (Chittick, 2007: 69)

در حدیث قدسی که ابن عربی مکرراً در نوشته‌های خود نقل می‌کند، خداوند به تأمل داوود در مورد هدف آفرینش پاسخ می‌دهد و می‌فرماید: «کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف؛ من گنجی پنهان بودم و دوست داشتم شناخته شوم، پس خلقت را برای شناخته شدن آفریدم.» (مجلسی، ۱۴۱۳، ج ۸۴: ۱۹۸) بر اساس این تفسیر، گنج پنهان، ذات غیر آشکار خداوند است که در آن همه صفات یا اسماء متمایز نیستند. خداوند امکانات نامتناهی تجلی جواهر (صفات) نهفته در ذات خود را می‌داند. شیخ اکبر بر این باور است که «علم واقعی خداوند نسبت به خود با علم او به جهان هستی یکسان است» (Hirtenstein, 1999:151) وی برخلاف متکلمان، خلقت را امری نمی‌داند که در حال حاضر اتفاق افتاده باشد، زیرا خداوند عالم هستی را ازلی میداند، زیرا ازلی خود را می‌شناسد، از این رو، گزاره «من گنجی پنهان بودم» نمیتواند به معنای تقدم زمانی نسبت به خلقت باشد، بلکه به معنای تقدم هستی‌شناسی است.

### ۳. تجلی وحدت هستی

شیخ اکبر علاوه بر بحث در مورد خلقت از زاویه تجلی اسماء و صفات الهی و همچنین درخشش عشق باری تعالی، در اثری به نام «خودت را بشناس» نیز بحث خلقت آدم را با دقت بیشتری بررسی می‌کند؛ پیش از بحث در این باره ذکر این نکته حائز اهمیت است که تجلی خداوند در هستی در قالب انعکاس صفات و اسماء و عشق از هم جدا نبوده و در این مورد هم ابن عربی بر نظریه «وحدت» تأکید دارد. وی در کتاب مذکور خطاب به انسان مینویسد: «تو نیستی، بلکه او هستی.» (ابن عربی، ۱۳۹۸: ۶۷) وی درجایی دیگر نیز در تفسیر جمله اخیر در قالب نظریه خود نیز مینویسد: «وحدت در تجلی آن‌ها و کثرت در وجود آن‌هاست.» (Hirtenstein, 1999:167). بر اساس دیدگاه فوق ابن عربی تحلیل می‌کند که هدف غایی تصوف، وحدت با خدا نیست، زیرا این امر بدان معناست که چیزی جدا و متفاوت از خداوند وجود دارد و به معنای دوگانگی است؛ پس هدف تصوف این است که انسان بفهمد هرگز «تویی» وجود نداشته که از اصل وجود، جدا باشد.

برخی از شاگردان ابن عربی با استنباط از سخنان او، برای وجود واحد پنج نوع تجلی را در نظر گرفته‌اند که در تقسیم‌بندی اولیه میتوان آن‌ها را به دو دسته تعینات یا تجلیات حقانی و تعینات خلقی تقسیم کرد (چلونگر و صادقانی، ۱۳۹۳: ۹۵). تعینات حقانی شامل دو دسته است: اول، احدیت که عبارت است از علم وجود واحد به ذات خود و لوازم ذات خود. منظور از لوازم ذات، جمیع اسماء و صفات و ماهیات به صورت اجمالی می‌باشد و تعین یا تنزل. دوم، واحدیت نام دارد که عبارت است از علم ذات به همه اسماء و صفات و ماهیات به نحو تفصیل (همان: ۹۷). این دو تعین، از تعینات حقانی و تجلی وجود واحد واجب تعالی، برای خودش میباشند و به تعبیری به بیرون از حق ریزش ندارند. در مقابل این دو دسته، تعینات سه گانه خلقی است که به سبب آن وجود واحد در عوالم سه گانه (جبروت و ملکوت و ملک یا شهادت) ظهور یا تجلی می‌کند که به ترتیب عبارتند از: اول، ظهور وجود واحد در کسوت ارواح مجرد یا عالم «جبروت»؛ دوم، ظهور وجود واحد در کسوت نفوس مدبره که به عالم «مثال یا ملکوت» معروف است؛ سوم، ظهور وجود واحد در کسوت عالم مادی و محسوس که از آن به عالم «ملک یا شهادت» تعبیر می‌شود. تجلی حقانی همان تجلی اول است که استاد آشتیانی آن را به تجلی تام و غیرتام تقسیم نمود و تجلی خلقی همان تجلی دوم است. بحث تعینات و تجلیات با بحث حضرات خمس نیز مرتبط

است.

#### ۴. قوام‌بخشی به عالم هستی

خلافت انسان در زمین از جمله موضوعاتی که مورد توجه صوفیان متعددی از جمله ابن عربی واقع شده است؛ اما از دیدگاه ابن عربی، خلافت انسان عامل قوام عالم هستی است؛ ابن عربی معتقد است که اگرچه انسان بر «نفس خویش ظلوم و جهول است» (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۷) اما همین آدم «ختم خزائن دنیوی و اخروی» (همان) است. در واقع از دیدگاه ابن عربی اگرچه ملائک اعظم بر بسیاری از اسرار اشراف داشتند، اما «حقایق و اعیان ثابت» (همان) که بر انسان ارزانی شده و عامل و حافظ نظام هستی بود، بر آن‌ها مکشوف نبود. از همین رو خود ملائکه نیز در زمره امدادگران آدمی تلقی میشوند، چراکه نظم و نظام عالم هستی بدون تردید نیازمند یاورانی است که از بالاترین سنخ تا پایینترین سطوح را شامل می‌شود؛ و این خلافت نیز دقیقاً برای اتحاد اعوان آدمی جهت نظام‌بخشی به عالم هستی است.

#### اشتراکات و تفاوتها در دو طریقت

##### الف) اشتراکات

رازی و ابن عربی هر دو بر آنند که استجلا و تجلی عشق حق در زمره اهداف خلقت آدمی است. به‌طور کلی نظرگاه‌های عارفانه و صوفیانه، بر موضوع استجلا به عنوان یکی از مهمترین اهداف آفرینش اتفاق نظر دارند؛ و بر این اساس نه تنها انسان که ذره ذره عالم هستی جلوه ذات حق می‌انگارند؛ چنانکه ملاصدرا نیز بر این نکته تأکید دارد. البته بحث جلا و استجلا از دیدگاه تصوف دارای درجه کمال نیز هست. در واقع بر اساس بحث استجلا، کمال‌رهایی عبارت است از کمال تجلی حق توسط انسان کامل و اجتماع حقیقت‌بین گواهان خود، به عبارت دیگر استجلا موجب رهایی انسان از قیوداتی که تا پیش از هبوط به عالم ناسوت، مشغولیتی بدان نداشت را فراهم می‌کند؛ اینکه دریابد، او یعنی انسان در مقابل حضرت حق به منزله «دیگری» و غیر نیست، چراکه آدمی هم در مقابل درگاه احدیت «خود» است و این قیود کالبدی پلید است که گرفتاری «دگر بودن» را بر وی عارض نموده است.

تشابه دیگر دیدگاه ابن عربی و رازی در حیطه اهداف آفرینش انسان، تجلی عشق حق است. از دیدگاه صوفیان تعریف عشق ناممکن است؛ چراکه حقیقت عشق مانند هستی، اگرچه اعراف الاشیاء است، اما حقیقت وجودی امری مکتوم است. از دیدگاه ابن عربی «هر کس که عشق را تعریف کند، آن را نشناخته است، کسی که از جام آن جرعه‌ای نجشیده باشد، آن را نشناخته و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم آن را نشناخته که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند.» (ابن عربی، ۱۹۷۲: ۱۸۸) به این معنی که تا تجربه شخصی در کار نباشد با حد و رسم منطقی قابل شنا سایی نیست و در تجربه شخصی هم به یکبار قابل نیل نیست، راه بی‌پایان آن هرگز برای انسان به انتها رسیدنی و عطش آن سیراب شدنی نیست. صوفیان عشق را در مسائل مهم جهان‌بینی و سلوک خویش مطرح میکنند و آن را به گونه‌های ذیل تقسیم میکنند:

- **عشق در خلقت:** از دیدگاه صوفیان سراسر آفرینش، مظاهر و آینه‌های تجلی حق‌اند. اساس آفرینش، جمال و زیبایی و عشق به جمال و زیبایی است، ذات حضرت حق، آن شاهد حجله غیب که پیش از آفرینش جهان، خود هم معشوق بود و هم عاشق، خواست تا جمال خویش آشکار سازد، آفرینش را آینه جمالش گردانید.
- **عشق در بازگشت:** عشق صوفیانه، یک عشق دوسره است و همین عشق حق به جمال خویش، عامل تجلی وی

و در نتیجه عامل پیدایش جهان است. البته عشق علت، در مرحله اول به ذات خویش است و ذات علت، عیناً همان کمال ذات معلول است و ذات معلول لازم ذات علت است. پس عشق به ملزوم، همان عشق به لازم است، پس هر علتی نسبت به معلول خود عشق دارد و از این طرف هم هر موجودی عاشق ذات و کمالات ذات خویش است و کمال وجودی هر معلولی، همان مرتبه وجودی علت اوست، پس هر معلولی عاشق علت خویش است.

### ب) تفاوتها

تفاوت‌های نظری ابن عربی و نجم الدین رازی را میتوان در مؤلفه وصال عارفانه از دیدگاه رازی و مؤلفه‌های تجلی وحدت هستی و قوام بخشی به جهان زیست موجودات از دیدگاه ابن عربی ردیابی نمود. رازی یکی از مهمترین اهداف خلقت را وصال عارفانه میدانند؛ علت چنین رویکردی آن است که تصوف نجم‌الدین دایه، حاصل درهم آمیختگی عشق و عبادت است (رازی، ۱۳۹۹: ۴۱) از سوی دیگر رازی همچنان که در سطور پیشین گذشت، وصال را تالی معرفت میدانند و ضمن بحث پیرامون اقسام سه‌گانه معرفت، معرفت شهودی را تنها راه وصال میدانند؛ ابن عربی نیز بر این باور است که «ادراکات عقل و حس گاهی با تعالیم دین مطابق است؛ و گاهی معارض. بحثی در مطابقت نیست، بحث ما در باب تعارض است.» (ابن عربی، همان، ۲۰۹) در واقع ابن عربی هم همانند رازی از عدم کفایت معرفت ادراکی و عقلانی در مسیر معرفت سخن میگوید؛ اما تسلیم در برابر کلام حق را راه حل نهایی میدانند و معتقد است «کلام الهی را بی تأویل بپذیر و از عقل خویش در تأویل آن پیروی نکن؛ زیرا عقل تو با تو بر تقلید موافقت کرد، زیرا این سخن را که آنه عن الله را صحیح دانست. پس برای تو منازعی از ناحیه تو نیست تا بر آنچه نزد توست، ایراد بگیری. پس از عقلت در تأویل پیروی نکن و علم آن را به خداوند که قائل آن است برگردان.» (همان، ۲۱۰) این در حالی است که رازی صف تسلیم را کافی نمیداند و معتقد است باید بایی برای کسب معرفت گشود؛ که آن باب همانا شهود است؛ به عبارتی نجم‌الدین دایه اصلاً معرفتی که به شهود ختم نشود را کامل ندانسته و حتی برای آن کارایی خاصی هم قائل نیست.

یکی از وجوه مفارقت دیدگاه ابن عربی و رازی پیرامون هدف خلقت آدم، نظریه وحدت هستی شیخ اکبر است. وی در تبیین بحث توحید، بر آن است که چنین بحثی اساساً باطل است؛ چراکه وی در بین آدمی و حضرت حق دوئیتی قائل نیست؛ که اثبات یکی برای دیگری به منزله توحید باشد؛ در واقع وی اثبات توحید را در درجه اول نیازمند شرک میدانند و بر آن است که برای ورود به چنین بحثی ابتدا باید دو نوع وحدت را در نظر گرفت؛ اولی وحدت ذاتی حق تعالی؛ و دیگری وحدتی است که موحد برای اثبات وحدانیت نیازمند آن است؛ و همین دو پاره کردن، خود نوعی شرک است. (ابن عربی، همان، ج ۳: ۵۲۷) در واقع سخن ابن عربی همان است که توسط دیگرانی همانند شبستری هم مورد تصریح قرار گرفته که اثبات توحید مایه فساد توحید است. (شبستری، ۱۳۸۲: ۵۲۵)

ابن عربی با ادامه استدلال پیرامون نظریه وحدت هستی بدان جا میرسد که: «تنها توحید وجودی برای حضرت حق باقی میماند و شرک هیچگونه مدخلیتی ندارد، مگر از طریق ایجاد خلق توسط حق، زیرا مخلوقات با توجه به ماهیات و ذواتی که دارند مقتضی احکام مختلفی هستند که طالب کثرت در حکم‌اند، بنابراین آفت اصلی توحید، ایجاد است.» (همان) رازی نیز به بحث وحدت وجود پرداخته است؛ اما دیدگاه وی به دو لحاظ با دیدگاه ابن عربی متفاوت است؛ اول اینکه وی در بحث از وحدت وجود به مقوله توحید میپردازد و آن را امری لازم تلقی می‌کند و دوم این که وی در بحث از وحدت وجود به صوفیان پیش از ابن عربی تمسک جسته است؛ باید توجه داشت، رازی نگرش وحدت‌گرایانه خود را در بحثهای معرفتی نیز بیان داشته است؛ در خصوص بحث از توحید،

علیرغم اینکه ابن عربی تلاش برای اثبات توحید را مایه تباهی آن میدانند، اما رازی بر آن است که: «آدمی سیر الی الله را طی میکند و در طول مسیر، به درک عمیق توحید حقیقی که مسئله وحدانیت در آن بیان میشود، دست مییابد.» (رازی، ۱۳۷۹: ۲۰۳) بر اساس این دیدگاه، دل آدمی کانال اصلی فهم و دریافت وحدت است؛ چراکه تنها روح آدمی است که امکان متجلی ساختن اسمای الهی را دارد؛ و تا زمانی که چنان تجلی‌ای رخ ندهد، دریافت وحدت وجود امری محال است؛ درواقع رازی در مسر دریافت وحدت وجود هم عشق را فصل الخطاب میدانند و معتقد است تنها از این همین مسیر عشق است که حقیقت وحدت وجود رخ مینمایاند.

از سوی دیگر ابن عربی قوام عالم هستی را با مبحث خلافت پیوند میزند و معتقد است که چنین موضوعی نیازمند آن است که خلیفه حضرت حق علاوه بر داشتن تناسب با خداوند، امکان احاطه بر عالم هستی را نیز داشته باشد؛ وی تبیین میکند که: «از آنجاکه انسان جامع همه حضرات و مراتب است، به عنوان حضرت کون جامع مطرح است؛ چراکه اصل تعیین او از مقام احدیت و تعیین اول آغاز میگردد و به مراتب واحدیت، عوالم عقول، عوالم و مراتب مثال و عالم اجسام منتهی می‌شود که در بین موجودات، تنها انسان در عین اینکه از اکوان است، میتواند تمام حضرات را در خود جمع نماید.» (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۲۲) رازی نیز از موضوع خلافت انسان سخن میگوید، اما از دیدگاه وی خلافت انسان، به منظور قوام بخشی به عالم هستی نبوده؛ بلکه هدفی دیگر را دنبال مینموده است «چون روح را به خلافت میفرستیم و ولایت میبخشیم و مدتی است تا آوازه‌ای جاعل فی الارض خلیفه در جهان انداخته‌ام، جمله دوست و دشمن آشنا و بیگانه منتظر قدوم او مانده‌اند؛ او را به اعزاز تمام باید فرستاد. مهربان حضرت خداوندی را فرموده‌ام که چون او به تخت خلافت بنشیند، جمله پیش تخت او سجده کنید.» (رازی، ۱۳۹۹: ۸۵) درواقع از دیدگاه رازی، علت خلافت انسان در زمین، اعزاز او به دلیل مقام شامخی است که نزد حضرت حق دارد؛ به عبارت دیگر، نجم‌الدین یکی از اهداف اصلی کل خلقت، نه فقط خلقت آدمی را معرفت حق میدانند و معتقد است چنین عبادتی از جنس معرفت است؛ که اگر غیر از آن باشد راهی به سوی سعادت نخواهد داشت؛ در ادامه حد عبادت را به آدمی نشان میدهد که فرشتگان از سر معرفت و تسلیم به سجده شدند و ابلیس از سر تکبر و عدم شناخت به گمراهی گرایید و کارش بدانجا رسید که: «در ملک و ملکوت کسی دیگر دم از مخالفت با این خلافت نیارد زد. آن مغرور سپاه گلیم را که وقتی به فضولی، بی‌اجازت دزدیده به قالب آدم دررفته بود و به چشم حقارت در ممالک خلافت او نگریسته و خواسته تا در خزانه دل آدم نقبی زند، میسر نشده بود، او را به تهمت دزدی بگرفتند و به رسن شقاوت بر بستند تا وقت سجود، جمله ملائکه سجده کردند، او نتوانست کرد.» (همان).

### نتیجه‌گیری

مبحث خلقت آدم یکی از مهمترین مباحث تصوف است که صوفیانی همچون محی‌الدین عربی و نجم‌الدین رازی آرای مهم و ارزشمندی پیرامون آن مطرح نموده‌اند؛ ابن عربی و نجم‌الدین دایه معتقدند که استجلا و تجلی عشق حق در زمره مهمترین اهداف خلقت است؛ درواقع خداوند از طریق خلقت آدمی به واسطه انعکاس صفات و اسمای خود به غیر از رحمن و رحیم در آئینه روح آدمی، در درجه اول خود را متجلی ساخت و در مرتبه بعدی عشق اعلا خود به آدمی را نمایان ساخت؛ البته مجزا ساختن استجلا و تجلی عشق حق در زمره تقسیمات نظری است که توسط بشر ایجاد شده؛ وگرنه آن دو، یکی هستند و مرتبه اول و دومی برای آن وجود ندارد؛ شیخ

اکبر و دایه در حیطه‌های دیگر از جمله وصال عارفانه با یکدیگر دچار اختلاف نظر هستند؛ وصال عارفانه موضوعی است که توسط نجم الدین رازی به عنوان یکی از اهداف خلقت مطرح شده و بر آن است که وصل به حضرت حق تنها از طریق معرفتی به نام معرفت شهودی امکان‌پذیر است؛ این در حالی است که ابن عربی از موضوع فوق نه‌تنها به عنوان هدف خلقت یا نکرده، بلکه حتی در نوع‌شناسی معرفت، به معرفت حسی و عقلانی و درنهایت معرفت بر اثر تسلیم اکتفا می‌کند؛ موضوع دیگر اختلاف آن دو، وحدت وجود است؛ ابن عربی وحدت وجود را یکی از دلایل خلقت آدم معرفی می‌کند و بر آن است که برای درک چنین موضوع خطیری باید از تفسیر و بحث پیرامون توحید اجتناب کرد، اما دایه توحید را عامل فهم وحدت وجود دانسته است؛ نهایتاً اینکه ابن عربی در بررسی خلافت انسان به عنوان قوام عالم هستی، این مقوله را عامل اصلی ایجاد انسجام در عالم ملک میدانند؛ این در حالی است که از دیدگاه ابن عربی، موضوع خلافت نه‌تنها هدف خلقت نیست؛ بلکه عاملی است که جهت نمایاندن روش عبادت به آدمی از یک‌طرف و نشان دادن مقام والای او بین تمامی موجودات از سوی دیگر مورد استفاده قرار گرفته است.

### مشارکت نویسندگان

این مقاله از رساله دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی مصوب در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات استخراج شده است. آقای دکتر محمدتقی فعالی راهنمایی این رساله را برعهده داشته و طراح اصلی این مطالعه بوده‌اند. سرکار خانم مهناز میزبانی بعنوان پژوهشگر این رساله در گردآوری داده‌ها و تنظیم متن نهایی نقش داشته‌اند. آقای دکتر هادی وکیلی به عنوان مشاور نیز در تجزیه و تحلیل داده‌ها و راهنمایی‌های تخصصی این پژوهش نقش داشته‌اند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هر سه پژوهشگر بوده است.

### تشکر و قدردانی

نویسندگان بر خود لازم میدانند مراتب تشکر خود را از مسئولان آموزشی و پژوهشی گروه عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات که نویسندگان را در انجام و ارتقاء کیفی این پژوهش یاری دادند، اعلام نمایند.

### تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیت‌های پژوهشی تمامی نویسندگان است، و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است، و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده می‌گیرند.

## REFERENCES

- Ashtiani, J (2007). *universe from philosophy and mysticism views*. 5th edition.. Qom: Boostan ketab publication.
- Chalongar, M. and Sadeghani, M. (2013). examining the compatibility between the opinions of the commissioner and the Shia religion followers of ibn Arabi regarding creation. *New religion thought*, No:36.
- Cassirer, Ernst. (1987). *Essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*. New Haven: Yale university.
- Chittick, William C. (2023). *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. Delhi: Dev Publishers & Distributors.
- Chittick, William C. (2007). *Sufism: A Beginner's Guide (Beginner's Guides)*: London: One world Publications.
- Ebn Arabi, M. (2019). *Hokm chapters*. translated by: Muhammad Ali Movahed, Samad Movahed, 8th pub, Tehran: Karamah.
- Ebn Arabi, M. (1972). *el-Futuhah el-Makieh*. Beirut: Dar Sader.
- Ebn Arabi, M. (1957). *God willing, you will be able to save your life and keep the book of God's administration in the land of the Sultanate of Zibay, may God protect you*. Leiden: Brill Press.
- Hirtenstein, Stephen. (1999). *The unlimited Mercifier: the spiritual life and thought of Ibn' Arabi*. Oxford: Anqa Publishing.
- Izutsu, Toshihiko. (1983). *God and man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic weltanschauung*. Tokyo: Keio university.
- İbn Turk, S. (1999). *explanation of Hokm chapters*. Research and Analysis of Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar publication.
- Javadi Amoli, A. (2013). *Tahrir -al Tahmid al*. Rules, 3<sup>rd</sup> ed, Qom: Asra.
- Khadem Jahormi, H. and Saeedi Mehr, M. (2014). Survival of the human soul in view of Ebn Sina & Fakhr Razi. *New religion thought*, No: 43.
- Kashani, A. (2016). *Sofieh Editions*. 5<sup>th</sup> edition, Tehran: Mulla pub.
- Komilov, N. (1999). *Sufism (The path to recognition of Allah, the path to salvation)*. Tashkent: G.Gulom, Uzbekistan.
- Majlesi, M. (1413). Bahar al-Envar. *Beyrut Arab Heritage Revival House*, No: 84.
- Mostafavi, M. (2019). *Research in Quran words*. 1<sup>st</sup> ed, Qom: book pub center.
- Maalouf, L. (2007). *translation of Manjad culture*. translated by Boostani Qasem, 3<sup>rd</sup> ed, Tehran, Al-vafa Pub.
- Musavi, Z. et al. (1400). Narratives of light creation and position of three great sages, Sadr al Moteahelin, Feiz Kashani & Alameh Tabatabaei. *philosophical subjects*, No: 29.



- Nasfi, M. (1381). *Bayan el-Tanzil*. 1st ed, Tehran: Association of Scientific and Cultural Artifacts.
- .....(2019), Collection of Letters Known as Kitab -al Insan -al Kamal, 16<sup>th</sup> ed, Tehran, Tahuri: French Iranian Association in Tehran.
- Razi, N. (2019). *Mersad al-Ebad*. diligence of Mohammad Amin Riahi. 16<sup>th</sup> ed. Tehran: cultural and scientific publication.
- Shabestri, M. (2012). *Gulshan Secrets*. edited by: Dr. Kazem Dezfulian, Tehran: Talaiyeh pub.
- Tooran, E. (2009). the main principles in Theosophy of Erfan eb Arabi. *verbal philosophical research*, No:43.
- Yasrabi, Y. (1387). *Analytical -Critical History of Islamic Philosophy*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture & Thought.

#### فهرست منابع فارسی

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۸۷). هستی از نظر فلسفه و عرفان. چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب.
- ابن ترکه، صائن‌الدین. (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم. تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر. قم: بیدار.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۹۸). فصوص الحکم. ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد. چاپ هشتم. تهران: کارنامه.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۹۷۲). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۳۶). انشاء الدوائر و یلیه عقله المستوفز و یلیه کتاب التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه. لیدن: مطبعه بریل.
- توران، امداد. (۱۳۸۹). اصول اساسی هستی‌شناختی در عرفان ابن عربی. پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۴۳.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). تحریر تمهید القواعد. چاپ سوم. قم: اسرا.
- چلونگر، محمدعلی و صادقانی، مجید. (۱۳۹۳). بررسی تناسب میان آرا مفوضه و پیروان شیعی ابن عربی در باب خلقت. اندیشه نوین دینی، شماره ۳۶.
- خادم جهرمی، حامده و سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۴). بقای نفس انسان در دیدگاه ابن سینا و فخر رازی. اندیشه نوین دینی، شماره ۴۳.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۹۹). مرصادالعباد. به اهتمام محمدمین ریاحی. چاپ شانزدهم. تهران: نشر علمی فرهنگی.
- شبستری، محمود. (۱۳۸۲). گلشن راز. تصحیح دکتر کاظم دزفولیان. تهران: طلایه.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۶). اصطلاحات صوفیه. چاپ پنجم. تهران: مولی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۳). بحارالانوار، ج ۸۴. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، محمدحسن. (۱۳۹۹). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. چاپ اول. قم: مرکز نشر کتاب.
- معلوف، لوویس. (۱۳۸۷). ترجمه فرهنگ المنجد. ترجمه قاسم بوستانی. چاپ سوم. تهران: الوفا.

موسوی، زهرا. و دیگران. (۱۴۰۰). روایات خلقت نوری و موضع سه حکیم بزرگ: صدرالمآلهین، فیض کاشانی و علامه طباطبایی. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۲۹.

نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۱). بیان التنزیل. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

\_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_. (۱۳۹۹). مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل. چاپ شانزدهم. تهران: طهوری: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.

یثربی، یحیی. (۱۳۸۷). تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

#### معرفی نویسندگان

**مهناز میزبانی:** دانشجوی دکتری گروه عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

(Email: [mahnaz.miz123@gmail.com](mailto:mahnaz.miz123@gmail.com))

(ORCID: 0009-0005-8970-549X)

**محمدتقی فعالی:** دانشیار گروه عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

(Email: [faali@srbiau.ac.ir](mailto:faali@srbiau.ac.ir): نویسنده مسئول)

(ORCID: 0000-0002-6990-4804)

**هادی وکیلی:** دانشیار گروه عرفان، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

(Email: [hvakili@ihcs.ac.ir](mailto:hvakili@ihcs.ac.ir))

(ORCID: 0000-0002-6969-689X)

#### COPYRIGHTS

©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited.

#### Introducing the authors

**Mahnaz Mizbani:** Ph.D. student of Irfan Department, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

(Email: [mahnaz.miz123@gmail.com](mailto:mahnaz.miz123@gmail.com))

(ORCID: 0009-0005-8970-549X)

**Mohammad Taghi Faali:** Associate Professor, Department of Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

(Email: [faali@srbiau.ac.ir](mailto:faali@srbiau.ac.ir): Responsible author)

(ORCID: 0000-0002-6990-4804)

**Hadi Vakili:** Associate Professor of Irfan Department, Philosophy Research Institute, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

(Email: [hvakili@ihcs.ac.ir](mailto:hvakili@ihcs.ac.ir))

(ORCID: 0000-0002-6969-689X)