

# Comparing Mohi al-Din Ibn Arabi's view with Najm al-Din Razi about the creation, nature, and destiny of man

Fereshteh Samiei<sup>1</sup>

Amir Tohidi<sup>2</sup>

Mohammadkazem Rezazadehjoudi<sup>3</sup>

1. Doctoral student of the Department of Quran and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

[Fe.samiei@gmail.com](mailto:Fe.samiei@gmail.com)

2. Associate Professor of Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (corresponding author).

[amir\\_tohidi\\_110@yahoo.com](mailto:amir_tohidi_110@yahoo.com)

3. Assistant Professor of the Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. [mkrjoudi@yahoo.com](mailto:mkrjoudi@yahoo.com)

DOI: 10.22034/iscw.2025.2042954.1103

*Origina  
Research*

Received:  
2024-10-08

Accepted:  
2025-01-20

Keywords:  
creation of  
Adam,  
human  
nature,  
unity,  
Najmuddin  
Razi,  
Ibn Arabi.

**Abstract:** Creation in general and human creation in particular are among the topics that have been considered and investigated by different branches of Sufism. Najm al-Din Razi from the Kabruyeh Tariqat and Ibn Arabi from the Wahdatiyah Tariqat are among the most famous Sufis who have addressed this topic. The purpose of this research, which was carried out in a descriptive-analytical method, is to compare the two views of Kubaruyeh and Vahdatiyyah about creation. The findings of the research show that Ibn Arabi and Najmuddin 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". Therefore, 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 mystic connection (Razi), and the manifestation of the unity of existence and its consistency (Ibn Arabi) are the point of disagreement between the two mentioned Sufis.



## مقایسه دیدگاه محی الدین ابن عربی با نجم الدین رازی درباره خلقت، سرشت و سر نوشت انسان

فرشته سمیعی<sup>۱</sup>    امیر توحیدی<sup>۲</sup>    محمد کاظم رضازاده جودی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران

[Fe.samiei@gmail.com](mailto:Fe.samiei@gmail.com)

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

[amir\\_tohidi\\_110@yahoo.com](mailto:amir_tohidi_110@yahoo.com)

۳. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران [mkrjoudi@yahoo.com](mailto:mkrjoudi@yahoo.com).

DOI: 10.22034/iscw.2025.2042954.1103

**چکیده:** 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. نجم الدین 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 آن است که دو دیدگاه کبرویه و وحدتیه در مورد خلقت مقایسه شوند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هم ابن عربی و هم نجم الدین رازی، هدف خلقت را در مقوله‌هایی از جمله «استجلا»، «تجلی عشق حق»، «وصال عارفانه»، «تجلی وحدت هستی» و «قوام بخشی به عالم هستی» جستجو نموده‌اند بنابراین 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.

**صص:**

**۲۳۴-۲۱۳**

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۷/۱۷

پذیرش:

۱۴۰۳/۱۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:

خلقت آدم،

سرشت انسان،

وحدتیه،

نجم الدین رازی،

ابن عربی.

## ۱. مقدمه

خلقت، به نوعی افشای وجود حق تعالی است به این معنا که وقتی خداوند اراده نمود که شناسانده شود؛ فرمود: «كُنْ فَيَكُونُ؛ باش پس [بی درنگ] موجود می شود<sup>۱</sup>». اما نکته مهم این است که از دیدگاه ابن عربی فرمان «باش»، موجود را از عدم وارد هستی نمی کند؛ بلکه تنها اراده خداوند بر خروج موجود از اختفا قرار می گیرد. در اینجا «خلقت»، منحصرأً به معنای وجود دادن به یک صفت الهی 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 می رود (ایزوتسو<sup>۲</sup>، ۱۹۸۳: ۲۳). باین حال، خدایی که ناشناخته و غیرقابل درک است، خود را به چیزی شناخته شده و قابل شناخت تبدیل می کند (همان)؛ بنابراین، «شناخت خود» پیش درآمد صعود به مرتبه «حق شناسی» است، به نظر می رسد نه تنها برای شناخت انسان؛ که جهت شناخت هر موجود یا «باشنده‌ای»، شناخت خالق و علت خلق امری مهم و تعیین کننده است. 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 می شود؟

## ۲. پیشینه پژوهش

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 عربی را مورد بررسی قرار داده و ضمن ارائه شواهد بسیار از بین تقریرات شیخ اکبر، تبیین می کند که جان کلام او این است که تمامی موجودات عالم به فراخور توانمندی و استعداد خود، جلوه گر اسمی از اسماء

۱. سوره یس، آیه ۸۲.

الهی هستند، 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؛ زیرا تا پیش از تابش جلوه عشق، حضرت باری تعالی به هیچ جلوه دیگری خود را نمایان ننموده است؛ نویسنده در پژوهش خود از «حرکت حبی» نام می‌برد که علت آفرینش آدم است. «ایراواتی»<sup>۱</sup> (۲۰۱۲) نیز در پژوهش خود به این نکته اشاره می‌کند که خداوند آدم را به صورت خود آفرید؛ و آن صورت، ماهیت واقعی انسان است، به‌زعم 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 منحصر به فرد بوده و شناخت جسمانیت انسان در نظرگاه ابن عربی، تنها از دریچه شناخت معنویت او قابل فهم و بررسی است؛ و این دقیقاً همان نظریه وحدت هستی است. فیض (۲۰۰۱) نیز در کتاب خود، ضمن پیوند بین مقوله درد و هستی‌شناسی انسان می‌نویسد 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 در مقاله بررسی تطبیقی مفهوم تجلی از دیدگاه ابن عربی و نجم‌الدین رازی می‌نویسد یکی از مهم‌ترین نظریه‌ها دربارهٔ 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 در تکمیل مفهوم تجلی علاوه بر تعاریف دوره اول اسلامی، با ارائه یک تعریف شگفت‌انگیز از تجلی، جهان تصوف را دگرگون کرده است.

چنانکه مشاهده می‌شود، عمدهٔ تحقیقات صورت گرفته در این زمینه به بررسی مفهوم و تصویر خلقت در هریک از طرق پرداخته‌اند اما پژوهش حاضر طریقت

وحدتیه و کبرویه را در بحث نظارت بر خلقت، مورد مقایسه قرار می دهد.

### ۳. روش تحقیق

در این پژوهش برای جمع آوری اطلاعات مربوط به ادبیات و مبانی نظری، تدوین فرضیه ها 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 دست‌اول متصوفه طریقت کبرویه و وحدتیه هستند، استخراج خواهند شد و سپس با تحلیل مفاد دیدگاه هریک 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.

### ۴. گفتمان خلقت در نظرگاه‌های گوناگون

#### ۴-۱. خلقت از منظر متکلمان و فلاسفه

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

#### الف) معنای مطلق

خلق در این معنا صرف‌الایجاد یا آفرینش از عدم و مختص حضرت حق است. خلق در این معنا همان ابداع و آفرینش موجودات مجرد از زمان و ماده است. موجوداتی که طبق سخن متکلمان، پدید آمدنشان بدون بنیاد و بدون الگو است و طبق سخن فیلسوفان، مسبوق به ماده و زمان نیست (خادم جهرمی و سعیدی مهر، ۱۳۹۴: ۱۴)؛ یعنی 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»<sup>۱</sup> و «خلق السماوات والارض». خلق در این معنا، به معنای اصل آفرینش است و جامع هر دو بخش خلق و امر می باشد؛ به همین دلیل در «خالق کلشی<sup>۲</sup>»

۱. سوره بقره، آیه ۱۱۷.

۲. سوره رعد، آیه ۱۶.

«کلشی» 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 که منزله مواد و مصالح می‌باشد؛ مثلاً در «خلق الانسان من نطفه<sup>۱</sup>». به معنای پدید آمدن از مواد و مصالح یعنی مسبوق به ماده و استعداد است که در ظرف زمان و مکان روی می‌دهد (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۹۳)؛ همان‌طور که در قرآن آمده: «همانا پروردگار شما کسی است که آسمان و زمین را در شش روز آفرید»<sup>۲</sup>؛ یعنی خلق در اصطلاح فلسفی مسبوق به زمان و ماده است 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). عرفا جهان هستی را تجلی ذات حضرت حق می‌دانند اما متکلمان داوند را علت و ایجادکننده از عدم، 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 تعبیر (خلقت، علیت بالتجلی و...) را مترادف هم دانسته به عبارتی می‌توان گفت جهت رسیدن به نظریه ابن عربی تفاوت معنایی اصطلاحات دینی، فلسفی - کلامی و عرفانی را از میان برداشته و فاصله معانی آن‌ها را حذف کرده است.

### ۴-۲. خلقت آدم در نظرگاه تصوف

یکی از موضوعاتی که تصوف به آن اهتمام ویژه‌ای دارد، موضوع خلقت است؛ چراکه از دیدگاه صوفیان خلقت نیندیشیده، ارزش زیستن ندارد؛ از دیدگاه تصوف وقتی اجزای نامتناهی علم خداوند، در کلیتشان مورد توجه و تحلیل واقع شوند؛ این حقیقت رخ می‌نماید که کلیت علم باری تعالی «وجود» را به‌عنوان یک کل

۱. سوره نحل، آیه ۴.

۲. «إن ربکم الذی خلق السموات والأرض فی ستة أيام» (اعراف/ ۵۴).

منسجم منعکس می‌کند. از این رو، ذات الهی و علم خداوند به ذات خویش یکی هستند، زیرا هر دو وجود هستند؛ در واقع کثرت ایزه‌های معرفت و مظاهر آن‌ها (خلقت) متضمن کثرت هستی شناختی نیست، چنان‌که ایزه‌های 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 صفاتش در جهان هستی را در برمی‌گیرد. از این رو، می‌توان گفت که او تمایزناپذیری که همه تمایزات را نیز شامل شده؛ و یا نامحدودی است که همه محدودها را درون خود جای داده است؛ چنین نظرگاهی، طریقت‌های مختلفی را ایجاد کرده که وحدتیه و کبرویه جزء معدودی از آن‌ها 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 مسما 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 این‌که 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؛ وگرنه باطن خلقت واحد و یگانه است؛ و «دوئیت» در آن نه راه دارد و نه معنا می‌یابد.

شیخ نجم‌الدین کبری به‌عنوان شخصیت تراز 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 انسان با پیشرفت معنوی می‌تواند تمام صفات را به‌جز «رحیم»

و «رحمن» دریافت کند؛ اما نیازمند رهبری قدسی است (کامیلوو<sup>۱</sup>، ۱۹۹۹: ۱۷۴). از نظر طریقت کبرویه اگر انسان تلاش کند بدون مرشد کامل به اسرار عالم الهی و انسانی پی ببرد، گمراه خواهد شد.

## ۵. خلقت در نظرگاه طریقت وحدتیه و کبرویه

### ۵-۱. خلقت جسمانی آدمی

از منظر ابن عربی، خلقت را می‌توان در دو بخش تقدیری و ایجادی تقسیم‌بندی کرد. منظور از خلق تقدیری آن نحوه مخلوقیتی است که در روایات برای افعال انسان ثابت شده است، با این بیان خدا هم تقدیر کننده افعال انسان است و هم فعل انسان از حیث وجودی از خداست؛ زیرا تمام مبادی انجام فعل از جمله اصل وجود انسان، تعیین مقدار و گستره فعل، قدرت و اراده بر انجام فعل همگی از ناحیه خداست و هم خدا انسان را بر انجام فعل قادر می‌سازد. این نوع خلق به واسطه علم ازلی حق بوده و نه تنها بر اعیان ممکنات، بلکه بر خصوصیات و حالات متنوع و نامتناهی آنها نیز تعلق می‌گیرد. خلق ایجادی وابسته به «امر» و همگام با آن است و بر طبق «خلق تقدیری» 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 ارسال ملائک به زمین و آوردن مشتی خاک آغاز کرده و در این داستان به امتناع خاک برای مدخلیت در آفرینش با تعبیر مشتی از خاک به قهر و زور اشاره می‌کند (ابن عربی، ۱۹۷۲: ۲/۹۳). وی بر «یدان» الهی تأکید دارد و بر این باور است که خداوند از آن مشت خاک 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 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 مابه‌الامتیاز آدم از ملائک نام می‌برد که سبب سجده ملائک بر انسان شد (ابن عربی، همان، 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 می‌داند. 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 (رازی، ۱۳۹۹: ۸۶) و دلیل ممانعت خاک را 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 حضرت حق و ازلی و ابدی بودن آن به عشق معکوس نام می‌برد. وی در خلقت آدم از اصطلاح «تعبیه آئینه» 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).

## ۲-۵. 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 می‌داند که شیء بدان ظهور می‌یابد (همان) آدم از دیدگاه ابن عربی رمز وحدت وجودی، جلابخش آئینه هستی و محل شهود الهی است. (همان) شیخ اکبر دل آدمی را مظهر بی‌حدومرز تجلی صفات الهی می‌داند. (همان) زیرا چون خداوند دارای حد و تعریفی نیست، پس تجلی نیز لایتناهی است؛ به تعبیر دیگر دل آئینه‌ای برای تجلیات الهی است که آن تجلیات را به عقل نشان می‌دهد، لذا به‌زعم وی انسان باید در آئینه محمدی متجلی شود تا حق را در صورت خود دریابد (ابن عربی، ۱۹۷۲: ۴/۴۳۳).

۱. إِي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ.

نجم‌الدین بحث از خلقت روحانی را 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، ۱۳۹۹: ۱۵۲). به‌زعم وی روح طی گذار از سیصد 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 (رازی، ۱۳۹۹: ۱۵۵). 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 (رازی، ۱۳۹۹: ۱۶۱).

### ۳-۵. 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، روح را در تاریکی کالبد قرار دهد؛ و آن را بسان چراغی تعبیه نماید که برای نوردهی نیازمند اتصال به منبع روح باشد؛ درواقع چراغ روح را چنان آراست که در خلسه‌ای بین عالم ملک و ملکوت قرار دارد؛ از همین رو 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 انَّ الله خلق آدم فتجلی فیه؛ و خداوند این شرح را در آیه نور بیان کرد» (رازی، ۱۳۹۹: ۳۱).

نجم‌الدین در باب علت غایی آفرینش، با لطافتی تمام می‌نویسد حضرت حق به هنگام خلقت آدمی، برای هر صفتی از اسمای جلیله خود، آینه‌ای را در وجود انسان تعبیه نمود تا منعکس‌کننده آن صفت باشد، از همین رو «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 يك 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 توفتنه بر آینه ما را نگاه در تو، تو را اندر آینه تا آینه جمال تو دید و تو حُسنِ خویش تو عاشقِ خودی، ز تو عاشق‌تر آینه

و در هر آینه که در نهاد آدم بر کار می‌نهادند، در آن آینه‌ی جمال نمای، دیده‌ی 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 توسط آدمی، بدون دخالت هیچ احدی از خلائق انجام شده؛ و حتی زمانی که انسان موظف بود به عالم زیرین هبوط کند؛ خداوند وی را با نفخه خاص خویش بدرقه کرد؛ چراکه «راهی بس دور در پیش بود.» (همان) نجم‌الدین بر این باور است که این محرومیت آغاز تلاش آدمی برای بازگشت به اصل خویشتن است؛ اما این تلاش نیازمند معرفت و اهتمام است؛ زیرا یکی دیگر از اهداف خلقت معرفت الهی و وصال حق است (همان، ۱۰۸). از دیدگاه رازی، معرفت حق و وصال او همان امانتی است که تمامی موجودات از پذیرش آن سر باز زدند؛ 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 هریک توضیحاتی ارائه می‌دهد. نجم‌الدین پس از شرح انواع معرفت، سرّ آفرینش را در نیل به معرفت نوع سوم می‌داند و معتقد است تنها طریقی که خطر خطیر وصال را مرتفع می‌کند عرفت شهودی است که آدمی را متوجه حقیقت هستی خود کرده و از طریق همان

معرفت 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؛ به‌عنوان مثال «جلا الخبر للناس: وضوح وانکشف و جلوته: اوضحته؛ خبر برای مردم آشکار شد کشف شد یا واضح شد» (معلوف، ۱۳۸۷: ۱۳۲). آیاتی که در قرآن در مورد تجلی آمده‌اند؛ دلالت بر همین معنا دارند؛ «و النهار إذا جلی‌ها<sup>۱</sup>» و یا «و النهار إذا تجلی<sup>۲</sup>» 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؛ زیرا کشف بیشتر به معنی کنار زدن پرده یا حاجب و رهایی از مانع است، اما جلی و تجلی، مربوط به خود متجلی است نه مانع (مصطفوی، ۱۳۹۹، ج ۲، ۱۰۸-۱۱۰).

بسیاری از متون عرفانی ایرانی در موضوع ارسال فرشتگان به زمین و امتناع خاک در مدخلیت آفرینش سخن‌ها رانده‌اند؛ اما نظرگاه نجم‌الدین به مقوله مذکور، نظرگاهی عاشقانه است؛ وی در این باب در نهایت لطافت چنین آورده که: «آری، قاعده چنین رفته است؛ هر کس عشق را منکرتر، انکارکننده تر بود، چون عاشق شود، در عاشقی غالی‌تر 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 گرم، باران محبت بر خاک آدم بارید و خاک را گِل کرد و به یدِ قدرت، در گِل از گِل، دل کرد

از شبنم عشق خاک آدم گِل شد صد فتنه و شور در جهان حاصل شد

سَر نِشترِ عشق بر رگ روح زدند یک قطره فروچکید و نامش دل شد.»

(همان، ۸۵-۸۶)

۱. سوره شمس، آیه ۳.

۲. سوره لیل، آیه ۵.

نجم‌الدین بر آن است که خلقت انسان با چنان ظرافتی انجام شد که ذره‌ذره 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 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، الا حضرت ما یا دلِ آدم. آن، چه بود؟ گوهر محبت بود که در صدف امانت معرفت تعبیه کرده بودند و بر مُلک و ملکوت عرضه داشته، هیچ‌کس استحقاق خزانگی و خزانه‌داری آن گوهر نیافته، خزانگی آن را دلِ آدم لایق بود که به آفتابِ نظر پرورده بود؛ و به خزانه‌داری آن، جان آدم شایسته بود که چندین هزار سال از پرتو نور صفات جلالِ 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 می‌داند که در وجود او به ودیعه گذاشته‌شده 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 «وجود 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، وی اشاره می‌کند که هم ذات و هم اسماء از نظر هستی شناختی 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 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 هستند، زیرا آن‌ها از هر امکانی برای ابراز وجود خود برخوردارند که این ابراز وجود توسط واقعیت ذاتی خود وجود تعیین می‌شود (چیتیک<sup>۱</sup>، ۲۰۲۳: ۹۹). در این صورت تضاد ظریفی بین وحدت ذات الهی و کثرت که چیزی جز اسماء او نیستند به چشم می‌آید و به همین دلیل ابن عربی تأکید می‌کند، خداوند یگانه و کثیر است؛ اما این نگرش به هیچ‌عنوان توحید ابن عربی را خدشه‌دار نمی‌کند، زیرا کثرت هستی‌شناختی وجود ندارد؛ و خودشناسی خدا از نظر هستی‌شناختی با ذات او یکسان است. بر همین اساس ابن عربی تأکید می‌کند که: «خداوند متعال از حیث اسمای حسنا بی‌حد خود پس از خلق جهان جلانیافته خواست که خود را در آن ببیند، لذا آدم را که جلای آن آینه و روح آن جهان بود آفرید تا منظری برای شناخت خود باشد. انسان برای حضرت 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 حکیم، هدف از اتحاد عرفانی زمانی محقق می‌شود که عاشقان دریابند 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» (چیتیک، ۲۰۰۷: ۶۹).

در حدیث قدسی که ابن عربی مکرراً در نوشته‌های خود نقل می‌کند، خداوند به تأمل داوود در مورد هدف آفرینش پاسخ می‌دهد و می‌فرماید: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف؛ من گنجی پنهان بودم و دوست داشتم شناخته شوم، پس آفریدگان را برای شناخته شدن خودم آفریدم» (مجلسی، ۱۴۱۳، ج ۸۴: ۱۹۸). بر اساس این تفسیر، گنج پنهان، ذات غیر آشکار خداوند است که در آن 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» (هرتینستین<sup>۱</sup>، ۱۹۹۹: ۱۵۱). وی برخلاف متکلمان، خلقت را امری نمی‌داند که در حال حاضر اتفاق افتاده باشد، زیرا عالم هستی ازلی است، زیرا خدا از اول خود را می‌شناسد، از این رو، گزاره «من گنجی پنهان بودم» نمی‌تواند به معنای تقدم زمانی نسبت به خلقت باشد، بلکه به معنای تقدم هستی شناختی خداوند 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، بحث خلقت آدم را با دقت 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 وجود و کثرت در تجلیات» (هرتینستین، ۱۹۹۹: ۱۶۷). 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 دودسته 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. 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 دودسته، تعینات سه‌گانه خلقی است که به سبب آن وجود واحد در عوالم سه‌گانه (جبروت و ملکوت و ملک یا شهادت) ظهور یا تجلی می‌کند که به ترتیب عبارت‌اند از: اول، ظهور وجود واحد در کسوت ارواح مجرد یا عالم «جبروت»؛ دوم، ظهور وجود واحد در کسوت نفوس مدبّره 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 غیر تام 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 است که مورد توجه صوفیان متعددی از جمله ابن عربی واقع شده 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.

## ۶. اشتراکات و تفاوت‌ها در دو طریقت

### الف) اشتراکات

رازی و ابن عربی هر دو بر آن‌اند که استجلا و تجلی عشق حق در زمره اهداف خلقت آدمی است. به‌طورکلی نظرگاه‌های عارفانه و صوفیانه، بر موضوع استجلا به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف آفرینش اتفاق نظر دارند؛ و بر این اساس نه‌تنها انسان که ذره‌ذره عالم هستی را 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. درواقع بر اساس بحث استجلا، کمال رهایی عبارت است از کمال تجلی حق توسط انسان کامل، به‌عبارت‌دیگر استجلا موجبات رهایی انسان را از قیوداتی فراهم می‌کند که تا پیش از هبوط به عالم ناسوت، مشغولیتی بدان نداشت؛ اینکه دریابد، او یعنی انسان در مقابل حضرت حق به‌منزله «دیگری» و غیر نیست، چراکه آدمی 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 حیطة اهداف آفرینش انسان، تجلی عشق حق است. از دیدگاه صوفیان تعریف عشق ناممکن است؛ چراکه حقیقت عشق مانند هستی، اگرچه اعراف‌الاشیاء است، اما حقیقت وجودی‌اش امری مکتوم است. از دیدگاه ابن عربی «هر کس که عشق را تعریف کند، آن را نشناخته است، کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد، آن را نشناخته و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم آن را نشناخته؛ زیرا عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند.» (ابن عربی، ۱۹۷۲: ۱۸۸) به این معنی که تا تجربه شخصی در کار نباشد عشق با حد و رسم منطقی قابل‌شناسایی نیست و در تجربه شخصی هم به‌یک‌بار قابل نیل نیست، راه بی‌پایان آن هرگز برای انسان به انتها رسیدنی و عطش آن سیراب‌شدنی 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، 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 نجم‌الدین 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 می‌داند و حاصل درهم‌آمیختگی عشق و عبادت است (رازی، ۱۳۹۹: ۴۱) از سوی دیگر رازی وصال را تالی معرفت می‌داند و ضمن بحث پیرامون اقسام سه‌گانه معرفت، معرفت شهودی را تنها راه وصال می‌داند؛ 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) درواقع ابن عربی هم مانند رازی از عدم کفایت معرفت ادراکی و عقلانی سخن می‌گوید؛ اما تسلیم در برابر کلام حق را راه‌حل نهایی می‌داند و معتقد است «کلام الهی را بی تأویل بپذیر و از عقل خویش در تأویل آن پیروی نکن» (همان، ۲۱۰). این اما رازی صرف 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 می نویسد چنین بحثی اساساً باطل است؛ چراکه بین آدمی و حضرت حق دوئیتی نیست؛ که اثبات یکی برای دیگری به منزله توحید باشد؛ درواقع وی اثبات توحید را در درجه اول، نیازمند شرک می داند 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 که موحد برای اثبات وحدانیت نیازمند آن است؛ و همین دو پاره کردن، خود نوعی شرک است (ابن عربی، همان، ج ۳: ۵۲۷). درواقع سخن ابن عربی همان است سخن شبستری است که اثبات توحید مایه فساد توحید است (شبستری، ۱۳۸۲: ۵۲۵).

ابن عربی با ادامه استدلال پیرامون نظریه وحدت هستی بدان جا می رسد که: «تنها توحید وجودی برای حضرت حق باقی می ماند و شرک هیچ گونه 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 حکم اند، بنابراین آفت اصلی توحید، ایجاد است.» (همان) رازی نیز به بحث وحدت وجود پرداخته؛ اما دیدگاه وی به دو لحاظ با دیدگاه ابن عربی متفاوت است؛ اول اینکه وی در بحث از وحدت وجود به مقوله توحید می پردازد و آن را امری لازم تلقی می کند و دوم این که وی در بحث از وحدت وجود به صوفیان پیش از ابن عربی تمسک جسته است؛ رازی نگرش وحدت گرایانه خود را در بحث های معرفتی نیز بیان داشته است؛ در خصوص بحث از توحید، علیرغم این که ابن عربی تلاش برای اثبات توحید را مایه تباهی آن می داند، اما رازی بر آن است که: «آدمی سیر الی الله را طی می کند و در طول مسیر، به درک عمیق توحید حقیقی که مسئله وحدانیت در آن بیان می شود، دست می یابد» (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 تجلی ای رخ ندهد، دریافت وحدت وجود امری محال است؛ درواقع رازی در مسیر دریافت وحدت

وجود هم عشق را فصل الخطاب می‌داند و معتقد است تنها از مسیر عشق، حقیقت وحدت وجود رخ می‌نمایاند. از سوی دیگر ابن عربی قوام عالم هستی را با مبحث خلافت پیوند میزند و معتقد است چنین موضوعی نیازمند آن است که خلیفه حضرت حق علاوه بر هماهنگ بودن با خداوند، احاطه بر عالم هستی نیز داشته باشد؛ وی «از آنجاکه انسان جامع همه حضرات و مراتب است، به‌عنوان حضرت کون جامع مطرح است؛ زیرا اصل تعیین او از مقام احدیت و تعیین اول آغاز می‌گردد و به مراتب واحدیت، عوالم عقول، عوالم و مراتب مثال و نهایتاً به 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، به‌منظور قوام‌بخشی به عالم هستی نبوده؛ بلکه هدفی دیگر را دنبال می‌کند از این‌قرار «چون روح را به خلافت می‌فرستم و ولایت می‌بخشم و مدتی است تا آوازه‌ی اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَه در جهان انداخته‌ام، جمله دوست و دشمن آشنا و بیگانه منتظر قدوم او مانده‌اند؛ او را به اعزاز تمام باید فرستاد. مقرّبان حضرت خداوندی را فرموده‌ام که چون او به تخت خلافت بنشینند، 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 می‌داند 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 بدان جا رسید که: «در مُلْک و ملکوت کسی دیگر دم از مخالفت با این خلافت نیارد زد. آن مغرور سیاه‌گلیم را که وقتی به فضولی، بی‌اجازت دزدیده به قالب آدم دررفته بود و به چشم حقارت در ممالکِ خلافتِ او نگریسته و خواسته تا در خزانه‌ی دل آدم نقبی زند، میسر نشده بود، او را به تهمت دزدی بگرفتند و به رسنِ 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 هم چون 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 به‌غیراز رحمن و رحیم در آئینه روح آدمی، در درجه اول خود را متجلی ساخت و در مرتبه بعدی عشق اعلائی خود به آدمی را نمایان ساخت؛ البته مجزا ساختن استجلا و تجلی عشق حق در زمره تقسیمات نظری است که توسط بشر ایجادشده؛ 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 نجم‌الدین رازی به‌عنوان یکی از اهداف خلقت مطرح‌شده 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 فوق‌نه‌تنها به‌عنوان هدف خلقت یاد 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؛ 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 به‌عنوان قوام عالم هستی، این مقوله را عامل اصلی ایجاد انسجام در عالم ملک می‌داند؛ این در حالی است که از دیدگاه رازی، 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.

## منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۷)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
۲. ابن ترکه، صائن‌الدین (۱۳۷۸)، *شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر، قم: بیدار.
۳. ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۹۸)، *فصوص‌الحکم*، ترجمه محمدعلی موحد، صمد موحد، چاپ هشتم، تهران: کارنامه.
۴. ابن عربی، محمد بن علی (۱۹۷۲)، *الفتوحات‌المکیه*، بیروت: دار صادر.
۵. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۳۶)، *انشاء الدوائر و یلیه عقله المستوفز و یلیه کتاب التدریبات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه*، لیدن: مطبعه بریل.
۶. توران، امداد (۱۳۸۹)، *اصول اساسی هستی‌شناختی در عرفان ابن عربی*، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۴۳.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، *تحریر تمهید القواعد*، چاپ سوم، قم: اسرا.
۸. چلونگر، محمدعلی و صادقانی، مجید (۱۳۹۳)، *بررسی تناسب میان آرا مفوضه و پیروان شیعی ابن عربی در باب خلقت*، اندیشه نوین دینی، شماره ۳۶.
۹. خادم جهرمی، حامده و سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۴)، *بقای نفس انسان در دیدگاه ابن سینا و فخر رازی*، اندیشه نوین دینی، شماره ۴۳.
۱۰. رازی، نجم‌الدین (۱۳۹۹)، *مرصاد‌العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: چاپ شانزدهم، نشر علمی فرهنگی.
۱۱. شبستری، محمود (۱۳۸۲)، *گلشن راز*، تصحیح دکتر کاظم دزفولیان، تهران: طلابه.
۱۲. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۹۶)، *اصطلاحات صوفیه*، چاپ پنجم، تهران: مولی.
۱۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۳)، *بحار‌الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۸۴.
۱۴. مصطفوی، محمدحسن (۱۳۹۹)، *التحقیق فی کلمات‌القرآن‌الکریم*، چاپ اول، قم: مرکز نشر کتاب.
۱۵. معلوف، لوویس (۱۳۸۷)، *ترجمه فرهنگ‌المنجد*، ترجمه قاسم بوستانی، چاپ سوم، تهران: الوفا.
۱۶. موسوی، زهرا؛ وطن‌دوست حقیقی مرنند، محمدعلی و حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ (۱۴۰۰)، *روایات خلقت نوری و موضع سه حکیم بزرگ: صدر‌المتألهین، فیض کاشانی و علامه طباطبایی*، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۲۹.

۱۷. نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۸۱)، بیان التنزیل، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۸. نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۹۹)، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل، چاپ شانزدهم، تهران: طهوری: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
۱۹. یثربی، یحیی (۱۳۸۷)، تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
20. Cassirer, Ernst (1987), *Essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*, New Haven: Yale university.
21. Chittick, William C. (2023), *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Delhi: Dev Publishers & Distributors.
22. Chittick, William C. (2007), *Sufism: A Beginner's Guide (Beginner's Guides)*: London: One world Publications.
23. Hirtenstein, Stephen (1999), *The unlimited Mercifier: the spiritual life and thought of Ibn' Arabi*, Oxford: Anqa Publishing.
24. Izutsu, Toshihiko (1983), *God and man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic weltanschauung*, Tokyo: Keio university.
25. Komilov, N. (1999), *Sufism (The path to recognition of Allah, the path to salvation)*, Tashkent: G. Gulom, Uzbekistan.