

پیوند خودشناسی و خداشناسی در عرفان ابن عربی و بوناونتوره

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۲/۲۳ | تایید: ۱۳۸۹/۱/۳۱

سعید رحیمیان*

چکیده

مقاله حاضر به مقایسه میان عارفی مسلمان از شرق و متألهی مسیحی از غرب در مقوله مهم «خداشناسی انفسی» (شناخت خداوند از راه شناخت نفس) می‌پردازد. ابن عربی در آثار متعددش به این روش و انحای مختلف آن پرداخته است که از مهم‌ترین آنها می‌توان به فصوص الحکم اشاره کرد. در این اثر او به شیوه‌های مختلف سیر از معرفت نفس به معرفت حق می‌پردازد؛ از جمله رویکرد امتناع معرفتی و رویکرد امکان معرفتی که خود بر ۶ شیوه مشتمل است. مهم‌ترین کتاب بوناونتوره که در آن به این شیوه و انواع روش‌های مختلف آن اشاره نموده، عبارت است از «سیر نفس به سوی خدا» که ناظر به یافت‌های او در دو حیطه علم حصولی و نیز علم حضوری، هریک مشتمل بر دو راه - و جمعاً به چهار راه - می‌باشد. این نوشتار در نهایت به وجوه مشترک و نیز وجوه افتراق رویکرد دو عارف مزبور می‌پردازد.

واژگان کلیدی: خودشناسی، خداشناسی، خداشناسی انفسی، ابن عربی، بوناونتوره، کتاب فصوص الحکم، کتاب سیر نفس به سوی خدا.

*. دانشیار بخش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز.

مقدمه

هر چند بنا به یک تقسیم‌بندی مشهور، عرفان به آفاقی و انفسی تقسیم شده و ویژگی‌های هریک را نیز برشمرده‌اند؛* اما رویکرد اصلی عارفان در هر نظام عرفانی، رویکرد انفسی و درون‌نگر است، بویژه در نظام‌های عرفانی برآمده از ادیان الهی، خداشناسی و معرفت رب، برآیند سفری انفسی، یعنی سیر درونی و خودیابی عارف است که در نهایت به خدایابی او منتهی می‌گردد.

در این مقاله از میان دو نظام عرفانی متکی بر ادیان الهی (عرفان اسلامی و عرفان مسیحی) نظام عرفانی/بن‌عربی و نظام عرفانی بوناونتوره جهت بررسی تطبیقی انتخاب و از هر عارف، ضمن بررسی آثار متنوع آن، یک اثر اصلی جهت مقایسه برگزیده شده است. از/بن‌عربی کتاب فصوص الحکم که در عین وجازت و اختصار، دیدگاه‌های عمده معرفتی او را در حیطه عرفان نظری در بردارد و از بوناونتوره کتاب «سیر (مسیر) نفس به سوی خدا» که در آن به انواع روابطی که نفس با خداوند در طی مراحل گوناگون دارد، اشاره شده است.

در ضمن تحقیق هم وجوه اشتراک و هم وجوهی از تفاوت، اعم از مبنایی و غیر مبنایی، مورد توجه قرار گرفته است که در بخش نتیجه‌گیری، حاصل این مقایسه عرضه می‌شود. می‌توان گفت اصولی مشترک که در هر «نظام عرفانی» مورد توافق می‌باشد عبارت است از:

تطابق جهان کبیر با جهان صغیر؛

اهمیت انسان به‌منزله صورت الهی؛

تفضیل انسان بر دیگر موجودات حتی فرشتگان؛

اشراق‌گرایی و تأکید بر ارتباط نوری انسان با خداوند؛

مراتب عالمان و عارفان در علم الهی؛

برتری‌دادن روش معرفت انفسی به معرفت آفاقی.

*. به عنوان نمونه ر.ک: استیس، عرفان و فلسفه، مبحث عرفان آفاقی و عرفان انفسی در فصل دوم.

خودیابی و خدایابی در اندیشه و عرفان ابن عربی با تکیه بر فصوص الحکم*:

جدای از اصول مشترکی که در مقدمه بدان اشارت رفت، می‌توان مبانی کلی زیر را به‌عنوان مقدمه بحث در عرفان/ابن عربی به‌اختصار چنین برشمرد:**

امتناع معرفت ذات (کنه) حق متعال؛

وحدت وجود و توحید محوری؛

جهان کبیر و صغیر به‌منزله تجلی و ظهور حق متعال؛

انسان کامل (حقیقت محمدیه) به‌عنوان مقوله‌ای وجودی؛

شناخت حق براساس ظرفیت ادراکی فرد.

/ابن عربی در فصص محمدی فصوص الحکم (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۲۱۵) در تحلیلی کلی از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که افزون بر کشف و شهود، مأخذ اساسی نقلی مبحث پیوند میان دو معرفت تلقی می‌شود، می‌گوید: می‌توان این پیوند را سلبی (دال بر امتناع) یا ایجابی (دال بر امکان) دانست؛ یعنی مفاد حدیث را امتناع معرفت حق براساس قیاس اولویت به امتناع معرفت نفس محسوب داشت (امتناع اکتناه) یا امکان معرفت حق تا آنجاکه معرفت نفس میسر می‌گردد (معرفت به وجه). کلام او چنین است:

می‌توانی از این حدیث، امتناع خودشناسی و خداشناسی و عجز از وصول را نتیجه‌گیری، بدین معنا که حدیث در صدد تعلیق به محال است (چنانکه گویی اگر بتوانی به گذشته بازگردی می‌توانی جدت را بمیانی) و می‌توانی آن را دال بر ثبوت معرفت بدانی پس وجه نخست آن است که بدانی همانطور که نفس خویش را در کنه حقیقتش نمی‌توانی دانست، خداوند را نیز، چنانکه هست، نمی‌توانی شناخت و وجه دوم آن

* . نگارنده در مقاله‌ای دیگر به تفصیل آرا و اندیشه‌های ابن عربی در باب خداشناسی انفسی را با رجوع به دیگر آثارش از جمله فتوحات مکیه تشریح نموده است. ر.ک: «ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن عربی»، (مجله انجمن معارف اسلامی، شماره ۳، سال ۱۳۸۴)

** . این مباحث که به‌منزله اصول موضوعه و پیش‌فرض بحث تلقی می‌شوند در دیگر آثار نگارنده به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است؛ از جمله در باب وحدت وجود، مبحث تجلی و ظهور، انسان کامل و قاعدة التجلی حسب الاعتقاد رجوع شود به دو اثر ذیل: الف- مبانی عرفان نظری (سمت ۱۳۸۳) - آفرینش از منظر عرفان (بوستان کتاب ۱۳۸۷).

است که او را بشناسی و از آن راه خداوند را نیز بشناسی.

اگر از شق نخست عبور کنیم، چنانکه مفاد حدیث دیگری در این باب، یعنی «اعرفکم بنفسه اعرفکم بره» است، می‌باید دید از منظر/بن‌عربی انواع وجوه ممکن این انتقال معرفتی (از خودیابی به خدایابی) چیست؟

او در جایی دیگر، در فص ابراهیمی فصوص، نوعی تقسیم‌بندی از این بحث را چنین ارائه می‌کند که دست‌یابی به معرفت رب از راه شناخت نفس به دو روش میسر است: اول، معرفت به اوست از آن حیث که تو هستی (من حیث انت)؛ دوم، معرفت به اوست از آن حیث که اوست (من حیث هو).

نوع اول روش استدلال است که شخص به خدا از طریق مخلوق (نفس خویش) دلالت می‌شود؛ یعنی فرد ابتدا به ویژگی‌های سرشتی و خلقی خویش آگاهی می‌یابد، آنگاه به شناخت حق از طریق نفی نواقص از او یا استناد کمالات به او، دست می‌یابد. فیلسوفان و متلکمان، نمایندگان این شیوه از خودآگاهی و خداشناسی‌اند که از دید /بن‌عربی سطح نازلی از معرفت را در بردارد.

نوع دوم نیز شناخت حق از طریق نفس را در بر دارد، اما در اینجا تأکید بر تو (نفس) نیست، بلکه بر او (حق) است. این روش عبارت است از: شناخت از راه تجلی مستقیم ذاتی حق بر نفس. این روش خود مراحل دارد که در فصل‌های آینده بدان خواهیم پرداخت.*

راه‌های انتقال معرفتی از خودیابی به خدایابی

اگر معرفت نفس را گامی ایجابی، نه سلبی، برای شناخت خداوند بدانیم و این امر را «دلالت» بنامیم، در هر دلالت، دالی هست و مدلولی. حال یا دلالت مزبور متفرع بر

*. گونه‌ای دیگر از تقسیم‌بندی را در رساله کشف الغطاء - منسوب به ابن‌عربی - می‌بینیم که متضمن چهار مرحله ادراک حق است؛ بدین ترتیب: ۱- شناخت آفاقی؛ ۲- شناخت انفسی؛ ۳- شناخت همراه با تجلی؛ ۴- شناخت حقانی که در مبحث تقریرات گوناگون از ارتباط دو معرفت به مرحله دوم و چهارم اشاره خواهیم کرد (ر.ک. رحیمیان، ۱۳۸۰: ۹۱ و ۹۲).

الف) راه‌های مبتنی بر تماثل

۱. جامعیت و استخلاف

تخالف میان دال و مدلول است یا بر تماثل میان آن دو و یا عینیت آن دو. در صورت نخست (تخالف و عدم تماثل میان دال و مدلول) یا این تخالف و تغایر بدون لحاظ «ارتباط» میان دال و مدلول مطرح می‌شود که این «تقریر افتقار» خواهد بود. در صورت دوم (تماثل) یا دال، نوع انسان است و مدلول، حق متعال و یا فرد انسان (انسان کامل و یا عین ثابت انسان. در حالت نخست (دال بودن نوع انسان)، یا نوع انسان به لحاظ جامعیت (مظهریت جمیع اسمای الهی) و صورت رحمان بودن بر حق دلالت دارد، یا به لحاظ صفاتش بر صفات حق و یا به لحاظ افعالش بر افعال حق دال است. در صورت دوم - که دال، فرد انسان است، نه نوع انسان - نیز انسان کامل یا به لحاظ جامعیت و صورت رحمانی بالفعل اش مطرح است یا به لحاظ استخلاف و خلیفه بودنش.* به هر حال می‌توان گفت/بن عربی در فصوص انواع تقریرهای مبتنی بر تماثل را به تماثل از جهت، صفات و افعال تقسیم می‌کند- چنان که دیدیم ذات، محمل امتناع معرفتی است- همچنانکه راهی دیگر تحت عنوان راه عینیت را مطرح نموده است که در اینجا به یک‌یک راه‌ها اشاره خواهیم کرد.

راز خلافت انسان، جامعیت و ظرفیت او برای مظهریت جمیع اسما و صفات الهی است و طبعاً از حیث مرآتیت او، چه اینکه او آینه تمام نمای حق است.** این ویژگی به نحو بالقوه در همه انسان‌ها هست.

به اعتقاد/بن عربی همین خلق بر صورت الهی می‌تواند توضیح دهد که نسیان نفس بر اثر نسیان الهی باشد که در آیه ۱۹ سوره حشر بدان اشارت رفته است: «خلقنا الله علی

*. ابن عربی در باب ۱۷۷ فتوحات به برخی از راه‌های مزبور اشاره کرده، می‌گوید: «این (ارتباط معرفتی) یا از این روست که تو خلیفه خدا و نایب او در زمین هستی و حق نفس تو را در ذات و صفات بمانند خویش قرار داده یا به جهت افتقار و نیاز وجودی تو و یا از هردو راه».

** . در رساله علوم الحقایق، صفحه ۷۷ می‌خوانیم: ان الله خلق آدم علی صورته ... و الخلافة الالهیه لایلیق الا بهذه الخلیفه فانه خلق علی صورة المستخلف ... فمن عرف الانسان عرف الحق لانه يوجد فی احسن صورة علی مثال موجد الاحسن و هذا من قوله ﷺ من عرف نفسه عرف ربه.

الصورة الالهية فان من نسياننا الله ان انسانا الله انفسنا» (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۶، ۳۷۴). او می‌گوید: به حسب نص قرآن کریم از میان موجودات، تنها انسان است که خداوند او را با دو دست خلق کرده و این، بدان جهت است که او واجد هر دو عالم صورت و معنای یا مظهر هر دو نوع صفات جمال و جلال است* جز انسان هر موجودی مظهر اسمی از اسماء الهی یا تعدادی معدود از اسما و صفات اوست و تنها انسان است که مظهریت جمیع اسما الهی (مرتبه الوهیت و واحدیت) را داراست.

۲. تماثل در صفات

۲.۱. در ناحیه تنزیه و تشبیه

همانطور که راه شناخت روح (موجودی غیر مادی) جسم است، راه شناخت حق نیز عالم و از جمله نفس ماست. ما با تأمل در جسم خود می‌یابیم که آنچه باعث حرکت و سکون ما می‌شود جسم نیست، بلکه امری دیگر است. همچنین دریافت ما دربارهٔ پروردگار که همهٔ آنچه در عالم می‌گذرد، فعل اوست و همانطور که هر چه از ما صادر می‌شود، اعم از خیر یا شر، پسندیده یا نکوهیده، منسوب به نفس است، همهٔ آنچه در عالم می‌گذرد نیز منسوب به حق است، افزون بر آن، همانطور که جسم در روح آثاری برجای می‌نهد که معقول است (به عقل در می‌آید)، حق متعال نیز بدینسان خود را به صفات امور حادث توصیف کرده است. اما در واقع این صفات حق است که در ما و در عالم - در قالب صفات تشبیهی - ظهور یافته و در هر حال او اصل است و ما فرع (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۳، ۳۶۵ و ۳۶۶؛ ۷، ۳۳۵).

ابن عربی در فص نوحی فصوص نیز پس از بحث در لزوم جمع میان تنزیه و تشبیه در معرفت الهی و یادآوری حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» می‌گوید: پس تو نسبت به او مانند جسم و صورت جسمیه‌ای و او برای تو مانند روح تو که تدبیر صورت

*. «در این زمینه رک: فصوص الحکم، ج ۱، ۵۴ و ۱۴۴؛ ۲، ۱۹۶. در کتاب نسخه الحق نیز که به تبیین افضلیت انسان بر ملائکه جن و سایر مخلوقات اختصاص یافته وی ضمن تقسیم انواع ایجاد الهی به سه قسم (۱- ایجاد با کلمه کن (در اغلب مخلوقات)؛ ۲- ایجاد با «کن» و یک دست (در موجوداتی مانند بهشت)؛ ۳- ایجاد با کن و دو دست (خلقت آدم). قسم اخیر را منحصراً مربوط به صورت تامه الهیه می‌داند (رک: رحیمیان، ۱۳۸۰: ۶۴ - ۶۶).

جسدى با آن است؛ به گونه‌ای که اگر روح از جسم و جسد کنار رود چیزی به نام انسان باقى نمى ماند، مگر مجازاً، با این تفاوت که محال است حق از صور عالم زایل شده و کنار رود (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۶۹).

۲.۲. در ناحیه جمع وحدت و کثرت

ابن عربی در این باره مى گوید: «صاحب تحقیق، کثرت را در وحدت مى داند؛ همچنانکه او به مدلول اسمای الهی نیز واقف است و مى داند که این اسما هر اندازه هم در حکایتشان با هم اختلاف یافته و کثرت یابند، باز همه یک عین هستند. پس این کثرتی است معقول در عین واحد... هر کس خود را با این معرفت شناخت، پروردگارش را شناخته است؛ زیرا پروردگار، او را به صورت خود خلق کرده و بلکه عین حقیقت و هویت او (آن شخص) است» (همان: ۱، ۱۲۵).

۳. تماثل در انسان کامل

گونه‌ای دیگر از تقریرهای تماثل مبتنی بر همانندی حق با انسان کامل، یعنی ساحتی از عالم است که مجمع حقانیت و کمالات ظهور یافته الهی و کاملترین ظهور حق و واسطه میان حق و ممکنات می باشد.^{*} عارفان اسلام این ساحت را «حقیقت محمدیه» نام نهاده اند. براساس این تلقی حق جز در آینه برترین مظهر خویش شناخته نمی شود. این شناخت به برترین شناخت ممکن از حق باز می گردد؛ یعنی حق با همه اسما و صفاتش در فصوص الحکم نیز پس از بیان تقدم معرفت بر نفس بر معرفت به خداوند و تبیین دو تقریر امتناع و امکان معرفت، که گذشت در بیان تقریر امکان می گوید:

«پس محمد ﷺ نخستین دلیل و ادل دلیل به حق است؛ زیرا هر جزء عالم دلیل بر اصل خویش است» (همان: ۱، ۲۱۵).

خواجۀ پارسا در شرح این فراز گوید: «چون هر جزوی از اجزای عالم دلیل است بر اصل او که در ربوبیت تربیت او می کند و هر اسمی از اسمای الهی تربیت چیزی از

* در باره انسان کامل رک: رحیمیان، تجلی و ظهور ... ۲۵۳-۲۶۲؛ نیز، غراب، محمود، الانسان الكامل من کلام الشيخ الاکبر.

عالم می‌کند و محمد ﷺ خلیفه حق و مظهر اسم الله است سپس وجود وی دلیل بود بر اصل که رب الارباب است» (خواجہ پارسا، ۱۳۶۶: ۵۰۷ و ۵۰۸).

تو گویی اساساً نفس همه مومنان است. براین اساس انسان کامل هم عین نفس هر انسان است و هم نماینده و خلیفه و صورت نامۀ الهی است. (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۶، ۱۷۲)

۴. راه مبتنی بر شناخت عین ثابت

ابن عربی در فص ابراهیمی مرحله شناخت حق از راه عین ثابت را از والاترین مراحل معرفت نفس و از عمیق‌ترین معانی حدیث «من عرف نفسه عرف رب» می‌داند. او از مرحله‌ای* از خودشناسی نام می‌برد که در آن نه تنها هر فرد خود واقعی خویش را در خدا می‌یابد بلکه حقیقت دیگران را نیز در حق یافته و به تعارف (شناخت طرفینی) میان نفوس و اصل به این مرتبه می‌انجامد. عبارت او چنین است: «پس از این مرحله (مرحلۀ دوم و دلالت ذات حق بر خویش) کشفی دیگر فرا می‌رسد که در آن صورت‌های ما در او (حق) پیدا می‌شود. پس برخی از ما بر بعضی دیگر ظهور یافته و همدیگر را می‌شناسند و بعضی از برخی دیگر متمایز می‌شوند [با این معرفت که] بعضی در می‌یابند که همین معرفت ما به یکدیگر نیز در حق (عالم الوهیت و علم الهی) واقع شده و برخی نیز بدین امر جاهل می‌مانند» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱، ۸۱-۸۳).

ب) راه مبتنی بر عینیت

براساس این تقریر، آنچه در حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» آمده به عنوان دلالت و حکایت میان دو امر که یکی دال باشد و دیگری مدلول، مطرح نیست، بلکه تذکر این نکته است که در جریان شناخت، نفس شناسا چیزی جز متعلق شناسایی نیست،

* وی سه مرحله را در توضیح حدیث چنین مطرح می‌کند: ۱. رسیدن از خود به خداوند؛ ۲. دلالت از خداوند به خود؛ یافتن حقیقت خویش در متن علم الهی و حضرت واحدیت او. آنچه در متن آمده توضیح مرحله سوم است.

به عبارت دیگر، نفس، همان حق (مقید به تعین من) است و آنچه در روند خودشناسی منکشف می‌شود، آن ست که تعین «من» و «نفس» حجابی بر چهره حق مطلق است. به دیگر عبارت، خودشناسی به عارف می‌فهماند که طالب جز مطلوب (در تعینی خاص) نبوده است.*

این تفسیر از وحدت وجود که حق، عین مظاهر خویش است، مبتنی بر قاعده اتحاد ظاهر و مظهر می‌باشد.** دریافت این «احدیت کثرات متغیره» نیز کار قلب است که ادراکش با تحول و تقلب همراه می‌باشد، نه کار عقل که عقال و ثبات است و محدودیت.

وی در فرص شعبی فصوص در توضیح این معنا می‌گوید: «حق نزد عارف، معروفی است که قابل انکار نیست. آنها که معروف (خداوند) را در دنیا می‌شناسند، در آخرت نیز می‌شناسند، از این رو خداوند فرمود: «لمن كان له قلب» برای آن کس که دل دارد. این چنین فردی با متقلب (متحول) شدن حق در شکل‌های مختلف آشناست. چنین کسی نفس خویش را از راه نفس خود شناخته و نفس او نیز غیر از هویت حق نیست، چه آنکه هیچ چیز از کائنات و عالم هستی غیر از حق نبوده بلکه عین هویت اوست» (همان: ۱، ۱۲۲).

پس عارف حقیقی که شناسای قلب خویش است با چشم درون، تحولات دائمی حق در قلب خویش را می‌یابد، بلکه درمی‌یابد که قلب او چیزی جز تجلی (تجلیات) حق و جز هویت حق نیست.

قیصری بر مبنای تعالیم ابن عربی اتحاد حق با مظهرش (جهان یا نفس) را چنین از آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتَنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى تَرَى مِثْلَ لَهِمْ / أَنَّهُ الْحَقُّ» استنتاج می‌کند: از آنجاکه هم عالم و هم نفس انسان، مظهر حق است پس آن که عارف نفس

*. این حقیقت در برخی اشعار مولانا به دقت و ظرافت طرح شده است؛ از جمله در غزلیات شمس گوید:

همه با ماست چه با ما که خود ماییم سرتاسر مثل گشتست در عالم که جوینده‌ست یابنده

(غزل ۲۲۹۰)

معنای بیت آن است که جوینده خود یابنده و یافته شده است، نه آنکه عاقبت جوینده چیزی غیر خود را بیابد.

** در مورد قاعده مزبور و ابعاد لوازم آن ر.ک: رحیمیان، ۱۳۷۶: ۱۱۰-۱۳۳-۱۵۲.

خویش است، عارف پروردگار نیز هست و معنای عبارت اخیر آیه شریفه آن است که:*

برای ناظران و تأمل کنندگان در آفاق و انفس واضح می‌شود که جز حق نیست که در آفاق و انفس جلوه‌نمایی کرده و هویت آنها را تشکیل می‌دهد. این، معنایی عمیق برای حدیث است که حتی معرفت آفاقی را نیز در بر می‌گیرد و در اینجا است که به تعبیر ابن عربی شفیعیت (دوگانگی) دلیل و مدلول بر می‌خیزد و آنچه او «علم الوراثة» (حاصل از ارث انبیا) می‌نامد، ظهور می‌یابد (قیصری، ۱۳۶۳: ۱۳۴)**

جمع‌بندی

به عنوان جمع‌بندی می‌توان گفت / ابن عربی در آثارش به ویژه فصوص الحکم بر مبنای علم حضوری و یافتن حقیقت نفس و در نتیجه نحوه ظهور حق متعال در آن و البته پس از ترجمه و انتقال آن» به علم حصولی به هفت روش این ترابط را مطرح می‌کند: ۱. امتناع معرفتی؛ ۲. امکان معرفتی شامل: جامعیت و استخلاف، تماثل در صفات، انسان کامل، در عین ثابت و بالاخره راه مبتنی بر عینیت.***

بخش دوم: خود یابی و خدایابی در اندیشه بوناونتوره

رویکرد خداشناسی انفسی در عرفان مسیحی نیز بازتابی گسترده دارد... مبنای خاص فلسفی عرفانی بوناونتوره را در این بحث می‌توان بدین وجه مطرح کرد:

*. متن کلام او چنین است: «حتى يتبين للناظرين فيها انه الحق الذي ظهر فيها و تجلى لهما رحمه على اعيانها فاوجدهما بوجوده ... و الضمير في انه الحق الله اي حتى يتبين لهم ان الله هو الحق الثابت في الآفاق و في الانفس ... اي حتى يتبين للناظرين ان عينك هو الحق من حيث انك مظهره و صورته».

** . او این معنا را در قالب ابیاتی در باب ۳۸۰ فتوحات (ج ۷ ص ۳۰۱) چنین آورده است:

فما ثم الا الله لاشئ غيرة و ما ثم الا اثنان والله ثالث

قد انتجه العلم الذي قاله لنا فان لعلمي بالحقيقه وارث.

اعنى قول ﷺ من عرف نفسه عرف ربه فقدم معرفه الانسان لنفسه لانه عين الدليل.

*** در ارتباط با شیوه و رخدادهای عملی این فرایند انتقالی ابن عربی در دیگر آثارش، خصوصاً فتوحات به روش‌هایی اشاره دارد، اما در فصوص نوعاً به ابعاد نظری پیوند مزبور می‌پردازد. در همین زمینه در فتوحات نوعی دیگر از دلالت، یعنی پیوند معرفتی مزبور از راه تغایر (نه تماثل) نیز مطرح می‌نماید. (در این زمینه ر.ک: فتوحات (طبع عثمان یحیی)، ۲، ۱۳).

۱. ظلمت الوهی (ذات مجهول)؛ ۲- مسیح محوری؛ ۳- سه نوع ربط وجودی بین خدا و مخلوقاتش: سایه، نشانه و صورت. انواع ارتباط وجودی مخلوقات با خداوند از دیدگاه بوناونتوره به سه شیوه قابل تبیین است:
۲. رابطه سایه‌ها (shadows) با شاخص که در این باره موجودات همچون جلوه‌هایی دور و مبهم، از خداوند مطرح‌اند و این در مورد اوصافی از مخلوق است که بدون توجه به مرتبه علت فوق آن با خداوند ارتباط می‌یابد.
۳. رابطه نشانه‌ها (vestiges) با مدلول، که در آن موجودات همچون اموری دور اما روشن، از خداوند حکایت می‌کنند و در مورد اوصافی از مخلوق است که با خداوند به‌عنوان علت فاعلی و علت نمونه‌ای ارتباط دارد.
۴. رابطه صورت‌ها (Images) با صاحب صورت که در آن موجودات همچون جلوه‌هایی نزدیک، روشن و قاطع از خداوند مطرح‌اند و در مورد اوصافی از مخلوق است که با خداوند نه تنها علت، بلکه به‌عنوان موضوع نیز ارتباط دارند (Boehner, 1978: p.104) به نقل از شرح عبارات پیترومبارد). بر این اساس موجودات روحانی هم صورت الهی‌اند، هم سایه و هم نشانه، اما موجودات مادی تنها سایه و نشانه‌اند.
۵. سه نوع دلالت بر حق: سایه‌ای، تشبیهی و صوری بر اساس اصل شماره ۳.
۶. تثلیث محوری: سه‌گانه‌گرایی بوناونتوره حاصل تلاقی برخی دیدگاه‌های ذکر شده در بخش‌های پیشین است. بوناونتوره بر اساس مبادی مذکور به دنبال رد پای تثلیث و جنبه‌های سه‌گانه در همه اجزا و ابعاد جهان، اعم از ماده یا عقل و روح و خداوند است. وی آگاهانه یا ناخودآگاه گرایش به تقسیم و طبقه‌بندی سه‌گانه اشیا و نگاه سه‌وجهی به عالم دارد: جسم از ماده، صورت و ارتباط و ترکیب آن دو تشکیل شده است. نفس سه‌قوه اساسی دارد: ۱- حافظه؛ ۲- فهم؛ ۳- اراده و سه جنبه اساسی دارد: ۱- حسی؛ ۲- روحانی؛ ۳- عقلانی.
- خداوند واجد سه صفت عمده است: ۱- سرمدیت؛ ۲- حکمت؛ ۳- قدرت، و سه نقش اساسی دارد: ۱- اساس معرفت؛ ۲- علت وجود؛ ۳- نظام حیات.
- سه راه حواس درونی به حواس بیرونی عبارتند از: ۱- تامل؛ ۲- اعتقاد؛ ۳- استدلال و سه مرحله ارتباط ما با عالم عبارت است از: ۱- دریافت حسی؛ ۲- لذت؛ ۳- قضاوت.

لوازم سه گانه طی راه میان انسان و خدا عبارت است از: ۱- لطف؛ ۲- مراقبه؛ ۳- تأمل و نقش‌های سه‌گانه مسیح عبارتند از: ۱- وساطت خدا و خلق؛ ۲- خداوند و خود هرکس؛ ۳- درخت زندگی.

خداشناسی انفسی

از آنجا که *بوناوتتوره* رویکرد خویش به دلالت انفسی به خداوند را در اثر مشهور خویش به نام «سیر (مسیر) نفس به سوی خدا» مطرح کرده است، ضمن گزارش و تجزیه و تحلیل این اثر به انواع ربط میان شناخت خدا و شناخت خود خواهیم پرداخت. *بوناوتتوره* کتابش را در هفت فصل گرد آور که شش فصل نخست هریک در صدد تبیین راهی خاص به شناخت خداوند است؛ بدین‌وجه که دو فصل نخست به شناخت «آفاقی» دو فصل میانی به شناخت «انفسی» و دو بخش اخیر از راه تأمل در دو مفهوم «وجود» و «خیر» اختصاص یافته است.

از برخی محققان ضمن تأکید بر تمایز خدای مسیحیت- که مبتنی بر تجربه درونی است- از خدای فلاسفه که صرفاً متعلق دانستن است، می‌گوید خدای دین هم در آفاق (جهان برون) ظهور دارد و هم در انفس (جهان درون)، لذا استدلال بر وجود خداوند از هر دو راه ممکن است (Copleston, 1999: 26/252)

می‌توان مدل زیر را در تحلیل و تفسیر دو راه اساسی مطرح در کتاب ارائه نمود: انسان گاه خداوند و صفات او را از راه جهان بیرونی و با ذهن خود درک می‌کند که در جستجوی نشانه‌ها در مخلوقات بر آمده و جنبه بیرونی و دیدنی خلقت را به‌سان آینه‌ای برای دریافت صفات الهی مورد تأمل خود قرار می‌دهد. او از خلال گذار این مرحله از شناخت، از سویی از جهان مادی زمانی مکانی و محدود گذر می‌کند و به موجود بی‌زمان و مکان و نامحدود می‌رسد و از دیگر سو، از خلال نشانه‌های نظم، علم، قدرت و حکمت به پروردگار حکیم، علیم و قادر می‌رسد.

از سویی دیگر گاه خداوند را در درون خویش، باطن و عمق نفس خود به‌عنوان تنها موجود روحانی و عقلانی که بی‌واسطه با آن مرتبط است، مورد تأمل قرار می‌دهد. در این حالت او با «صورت الهی» مواجه است و براساس رابطه حکایت‌گری میان

صورت و صاحب صورت، ویژگی‌ها و صفاتی از خداوند را در می‌یابد. پس در گام دوم به درون خویش که صورت جاوید و روحانی الهی است، وارد می‌شود.

به اعتقاد یونانوتوره تأمل در خداوند از طریق نشانه‌ها (برون) یا صورت‌ها (درون) یا «از راه» نشانه‌ها و صور (per Vestiga- per Imagina) انجام می‌پذیرد و یا با تأمل «در» نشانه‌ها و صور (in Vestiga -in Imagina). (Bonaventura, 1978: 61).*

این تمایز نیز به نوبه خود قابل بازگشت به تمایز آگوستین میان صورت (Image) و شبیه (example) است که بعدها به ملاک یونانوتوره برای تمایز میان لحاظ «صورت از خلال» یا «صورت در» تبدیل شد. وی خود در تمایز میان صورت و شبیه می‌گوید: اولی تنها جنبه الگووار (mimetic) دارد؛ اما دومی نه تنها الگووار، بلکه توأم با مشارکت (participatory) و حضور نیز می‌باشد. حال می‌توان مقصود یونانوتوره را آنچنانکه خود در شرح عبارت‌هایی از عبارات پیترومبارد تشریح کرده، دریافت که «فهم و دانستن خدا» از طریق یک پدیده عبارت است از دلالت‌شدن از راه پدیده به خداوند به وسیله نردبانی که میان آنهاست (به کمک بصیرت و استدلال) اما فهم و دانستن خدا «در یک پدیده» درک حضور خداوند است که در پدیده‌ها جاری است.**

یونانوتوره در کتاب «مسیر نفس به سوی خدا» از این تمایز در توضیح تفاوت میان دو نوع معرفت خداوند از راه صورت، یعنی مرحله سوم (معرف خدا از طریق نفس) و مرحله چهارم (معرفت خدا در نفس) استفاده کرده است. او می‌گوید: «ما می‌توانیم چگونگی رهنمون‌شدن به حقایق الهی را از خلال خویشتن عقلی و قوای طبیعی‌مان دریابیم - قوایی که در فعالیت‌های نفس و ارتباط‌های آن و نیز فرایند دانایی و شناخت در

*. کتاب «مسیر نفس به سوی خدا» چیزی را در مورد تفاوت و تعبیر «تأمل از راه» و «تأمل در» به ما نمی‌آموزد و در فصول بعدی نیز به تفصیل بیان نمی‌شود، اما می‌توان با توجه به سبق ذهنی که او از آثار هوگو داشته و نیز از طریق کتاب دیگرش، یعنی «شرح عبارات پیترومبارد» مقصود او را دریافت. هوگو در مورد شباهت و تشبیه بین خداوند و خلق او می‌گوید: تشبیه بر دو نوع است: یا تنها پدیدار سازنده خداوند در آیات و صور (به کمک نوعی بصیرت) است یا آنکه نه تنها پدیدار سازنده خداوند، بلکه حاضر سازنده فرد نزد او نیز هست؛ یعنی چنانکه فرد خداوند را در آن قالبی که با آن در موجودات پدیدار می‌شود، نیز می‌بیند (Turner, 1999: p.109).

** . Bonaventura, opera Omnia, I- Iv, Qurachi on sent. - به نقل از. (Turner, 1999: p. 109-110)

کار است - این امر از بیان مرحله سوم واضح گردید.

ما همچنین از طریق اصلاح قوای نفس می‌توانیم به حقایق الهی رهنمون گردیم. این مرحله از راه فضیلت‌های بدست آمده توسط نفس، حواس درونی و سلوک روحانی میسر است که این خود مرحله چهارم را تشکیل می‌دهد» (Bonaventura 1978, p.87).

در بیان اینکه این قسم اخیر معرفت، معرفتی شهودی است، او در جملات بعدی این فصل ضمن تشبیه خداوند به نور و تشبیه معرفت به رؤیت بصری می‌گوید: «خدا آن قدر به ما نزدیک است که نفوس اندکی می‌توانند او را در خویش بیابند» (همان).

فصل سوم و چهارم کتاب «مسیر نفس به سوی خدا» در ارتباط مستقیم با ربط معرفت به نفس با معرفت به خداوند آن هم به دو شیوه است: ۱- پی‌بردن «از» نفس به خدا؛ ۲- پی‌بردن به خدا «در» نفس. بوناونتوره در آغاز فصل سوم با عنوانش «تأمل در خداوند از راه صورت او که در قوای طبیعی نفس نقش بسته است» می‌گوید:

شناخت و یادآوری خویش، همان دیدن با چشم درون و عقل است. از این جهت، می‌توان امکان رؤیت خداوند را از سه طریق به‌دست داد: ۱- از طریق «صورت»؛ ۲- به‌عنوان «آینه»؛ ۳- همچون «راه» (Ibid, p.80).

او ابتدا وساطت نفس برای دریافت خداوند و شناخت اوصاف او را از راه معمولی، یعنی از راه قوای نفس و شباهت و تنظیر آن به صفات الهی مطرح می‌کند، بدین تقریر که «ادراک» نفس با سه قوه و «عمل» نفس نیز با سه قوه صورت می‌پذیرد ... قوای اصلی نفس عبارتند از: ۱- حافظه (The function of memory)؛ ۲- عاقله (intellective faculty)؛ ۳- اختیار و انتخاب (power of choice).

حافظه تصویری از ابدیت و حضور در سه زمان گذشته، حال و آینده دارد و محل دریافت و محافظت از اصول و حقایق ازلی است و از این جهت بر صفت «سرمدیت و ابدیت الهی» دلالت دارد.

عاقله سه کارکرد مهم در سه حیطة دارد:

الف) فهم تصورات: و در رأس همه تصورات، فهم وجود با سه ملزوم اساسی‌اش، یعنی وحدت، حقیقت و خیر و از آنجا که وجودات مقید جز با «وجود مطلق» ادراک نمی‌شوند، پس فهم «وجود مطلق»، یعنی خداوند مقدم بر درک هر موجود مقید است.

ب) فهم تصدیقات: استناد همه تصدیقات باید به تصدیقات تغییرناپذیر و غیر قابل تردید باشد که به تقریری که گذشت، دلالت بر صفت «ثبات» ذات الهی دارد.

ج) استنتاج: که جز با استناد به قضیه ضروریه، امکان پذیر نیست و این ضرورت خود انعکاسی از وصف «ضرورت» و «وجوب» الهی و هنر و زیبایی مطلق اوست. من حیث المجموع قوه عاقله بر صفت حقیقت (به هر دو معنی واقعیت و ثبات) ذات الهی دلالت دارد.

اختیار نیز در انسان سه کار کرد مهم دارد:

یک. آزادی: یعنی انتخاب برترین در هر پیشامد که خود متفرع است بر درک «برترین» و این درک باید فطری و از جانب خداوند و مانند او ثابت باشد.
دو. تصمیم: که متفرع بر ادراک «قانون معیار» است و این نیز به نوبه خود امری است درونی.

سه. شوق: که متوقف بر درک «سعادت و خیراعلی» و شوق به آن است که این نیز فطری است.

در نتیجه، قوه اختیار و قدرت بر صفت «خیریت» ذات الهی دلالت دارد (Ibid: p.80-83).
استفاده کلامی دیگری که بوناوتوره از این بخش می‌کند توجیه تثلیث الهی به عنوان وصفی اساسی در خدای مسیحیت به کمک قوای سه گانه نفس است.* او می‌گوید:
همانطور که قوه فهم از حافظه بر می‌آید، کلمه (پسر) نیز از پدر ولادت یافته و همانطور که حافظه و فهم توأم مولد شوق و عشق و اختیار می‌شوند، پدر و پسر نیز باعث تحقق روح القدس می‌گردند (Ibid: p.84).

استفاده دیگر او در تنظیم وحدت سه امر در عین کثرت آنهاست همانطور که قوای سه گانه نفس متعدد، اما در یک امر مجتمع و واحدند و کثرتشان به واحد بر می‌گردد،

*. او مسئله تثلیث را حتی فراتر از بعد وجودشناختی به علوم و فلسفه نیز سرایت می‌دهد؛ بدینسان که سه نوع یا سه بخش فلسفه عبارتند از: ۱- فلسفه طبیعی که کارش درک «علت وجود» یعنی علت مظاهر - یعنی پدر- است؛ ۲- فلسفه عقلی که فهم «اساس ادراک» هدف اوست که حکمت ست و اشاره به کلمه و پسر دارد؛ ۳- فلسفه اخلاقی که هدفش درک «نظام حیات» است که بر محور نیکی و خیر- همان روح القدس- می‌چرخد.

اقانیم سه‌گانه نیز متعدّدند و در عین حال در یک امر (حقیقت الوهی) وحدت دارند (Ibid: p.84,85).

از جمله بخش‌های مهم کتاب در نحوه دلالت و ربط معرفت نفس با معرفت خدا فصل چهارم است که بونائوتوره عنوان آن را چنین انتخاب کرده است: «تأمل در صورت الهی (درون ما) که با لطف او تحقق یافته است». او ابتدا دیگر بار به تفاوت دو نوع تأمل در نفس، یعنی تأمل از راه نفس و تأمل در درون نفس اشاره می‌کند که مایه تمایز فصل سوم از فصل چهارم است. این تمایز در واقع به تمایز میان تصویر طبیعی خداوند در نفس از تصویر مبتنی بر لطف او و یا تمایز میان صورت (Image) و شباهت (likeness) باز می‌گردد. چنانکه در نهایت فصل چهارم، نفس تحول یافته در طی سه مرحله نشانه‌ها (از/ در) طبیعت و تصویر (از/ در) خویشتن با عنایت الهی با عشق به سوی خداوند می‌رود.

براین اساس تمایز صورت/ شباهت را می‌توان وجه فارق مرحله سوم و چهارم دانست؛ بدنیشان که در فصل سوم به بیان وجوه مشترک میان صورت الهی موجود در نفس از جمله قوای طبیعی آن با صفات الهی بسنده می‌شود و در فصل چهارم نه تنها رابطه الگوبودن و تشابه میان صفات و قوای نفس با صفات الهی مطرح است، بلکه مشارکت و بهره‌مندی و وصول بدان صفات نیز مطرح می‌باشد و اساساً تحول نفس به مرحله‌ای که جلوه‌گاه خدا شود، مورد نظر است.

وی در ابتدا این نکته مهم را یادآوری می‌کند که خدا آنقدر به ما نزدیک است که نفوس اندکی می‌توانند او را در خویش دریابند (Ibid: p.87)، سپس به موانع رجوع نفس به خویش و در نتیجه درک این خدای نزدیک به همه را در سه بعد حافظه، عاقله و اراده (سه قوه اساسی نفس) مورد توجه نهاده می‌افزاید: «برای روبروشدن با «خود متعالی» و حقیقت نهایی در ذات خویش (صورت الهی) صور حسی و حتی عقلی کفایت نمی‌کند، بلکه جذبۀ الهی و لطف او ضروری است (Ibid: p.88).

در این زمینه دو میانجی که در نهایت به یک امر باز می‌گردند معرفی می‌شود:

۱. پیمودن مراحل سه‌گانه سلوک با وساطت و کمک مسیح (کلمۀ الهی)؛
۲. استمداد از کتاب مقدس برای پیمودن مراحل سلوک (کلام الهی).

در روش نخست مسیح به عنوان واسطه میان خدا و خود هر کس و همان میانجی معرفت بخش معرفی می شود. بوناوتوره در این باره می گوید: ما سهمی از این راه داریم و مسیح یا کلمه الهی نیز سهمی. سهم نفس ما تلاش جهت آراسته شدن به سه فضیلت تزکیه (تخلی purification)، اشراق (تجلّی illumination)، و تکمیل (تحلی = perfection)، در پیمودن مسیر سلوک می باشد که در نتیجه سه رابطه اعتقاد (belief) امید (hope) و عشق (Love) را با مسیح پیدا می کند* (Ibid: p.89).

اما سهم مسیح: وساطت برای ترمیم ضعف های نفس در مراحل ذکر شده، در جهت فهم حقیقت و نجات می باشد؛ زیرا مسیح (به نقل از انجیل یوحنا 14,6) هم راه (The way) است، هم حقیقت (The Truth) و هم زندگی (The Life).

پس از برقراری ارتباط های سه گانه ذکر شده با مسیح، به عنوان واسطه خدا و خلق و میان خویشتن هر کس با شجره زندگی، ابتدا حواس درون بشر احیا می شود، سپس نفس آمادگی برای جذب و فنا پیدا می کند و پس از حصول جذب، سه حالت اخلاص (devotion)، حیرت (admiration) و تعالی (exultation) برای نفس حاصل می شود** (Ibid: p. 89-90). در پایان این سیر، فرد می تواند خداوند را به عنوان «کل فی الكل»*** در یابد؛ یعنی درکی شبیه وحدت وجود از رابطه هستی با خداوند دست یابد. راه دوم، راه کتاب مقدس است. مددی که متن مقدس در این راه به سالک می رساند، تقویت خیرخواهی و اصلاح نفس و جوشش عشق در فرد می باشد؛ چه آنکه مسیح اصل همه شرایع و قوانین را جمع شده در دو امر می داند (متی 22:40): ۱- عشق به خدا؛ ۲- عشق به همسایه (همنوع). بوناوتوره می گوید: دو عشق مزبور در عشق به خود مسیح جمع می شود (Bonaventura, 1978: p. 91).

*. از آنجا که بوناوتوره بارها مسیح عَلَيْهِ السَّلَام را به سه وصف راه، زندگی و حقیقت توصیف نموده، می توان سه رابطه مزبور را چنین تفسیر کرد: اعتقاد به راه، امید به زندگی و عشق به حقیقت.

** مؤلف در اینجا به مراحل نه گانه ای نیز برحسب درجات و انواع نه گانه فرشتگان به عنوان مسیر نفس و مقاطع آن اشارتی مختصر نموده و تعبیر برنارد قدیس را از نه نوع ارتباط عاشقانه انسان با خدا در این رابطه نقل می کند (رک: همان: p.90-91).

***. این تعبیر از رساله قرنثیان (15:28) وام گرفته شده است.

تخلیه، تجلیه و تحلیه انسان براساس عمل طبق قوانین موجود در سه کتاب طبیعت، شریعت (متن مقدس) و لطف الهی صورت می‌پذیرد. رجوع به خویشتن براساس این نحوه سلوک، عین دریافت جلال و شکوه الهی است. به اعتقاد او مراحل پیشین، یعنی راه‌های آفاقی، راه آفاقی - انفسی و حتی راه انفسی (با علم حصولی) جز مراحل برای رجوع به خداوند در عمق ذات خود، نبوده است (Ibid: p.92).

حاصل کلام در این باب (کسب معرفت الهی از طریق خودشناسی) آن است که ادراک خداوند (خدایابی) از یکی از این سه طریق حاصل می‌شود؛

از راه قوای طبیعی و عقلانی نفس ناطقه که راه «علم و دانایی» است؛

از راه اصلاح و تهذیب قوای نفس که راه «اخلاق» است؛

۱. از راه پرورش سه عملکرد سلوکی در نفس انسان به میانجی‌گری مدد الهی که راه «عرفان» است.

کلام یایانی او در این بخش دقیق است: «همانطور که بشر جز با روح و روانش شناخته نمی‌شود، خداوند نیز جز با روحش (روح القدس و کلمه) شناخته نمی‌شود»* (Ibid: P.93).

چنانکه ملاحظه می‌شود، دیدگاه الهیاتی بوناوتنرره دیدگاهی «مسیح‌شناختی» و «مسیح‌محور» (Christocentric) است. مسیح - که در اینجا مسیح جهانی (cosmic Christ) و مسیح عرفانی است، نه فقط مسیح تاریخی - در دید او عامل اتصال مبدأ به معاد و واسطه فیض و میانجی ادراک معارف الهی است که نادیدنی را دیدنی ساخته و نردبان شناخت امر ناشناختنی است. از ثمرات این ویژگی از دیدگاه او، توانایی حل برخی معضلات فلسفی است مانند:

پذیرش همزمان سلسله مراتب علیت از سویی و فاعلیت مستقیم خداوند و ربط بی‌واسطه موجودات با او از سوی دیگر، جمع میان اوصاف متضاد در ساحت الهی و نیز جمع میان تنزیه و تشبیه در صفات خداوند از این راه. زیرا مسیح، حلقه واسطه‌ای

*. بدین معنا که در همه مراحل مزبور نباید نقش مسیح و روح القدس به عنوان واسطه و میانجی را از یاد برد.

است که به لحاظ این همانی او با خداوند می‌توان خداوند را هم متعالی دانست و هم متدانی؛ هم زمانمند تلقی نمود (متجسد) و هم فرازمانی... .

البته این تلقی، معضلی را نیز پدید می‌آورد که مربوط است به جایگاه انسان در سلسله مراتب وجود؛ برخی محققان، معضل مزبور را چنین توضیح داده‌اند که در فلسفه نوافلاطونی یونانی و عربی* که بیشتر فرشته‌محورند تا انسان‌محور، انسان در سلسله مراتب وجودی زیر مرتبه فرشته و در اواسط سلسله قرار می‌گیرد. اما در مسیح‌شناسی بوناوتوره انسان - و به‌ویژه مسیح انسان به‌عنوان دوم شخص اقانیم (ثلاثه) نقش محوری پیدا می‌کند (Turner, 1999: P.118-119).

پاسخ بوناوتوره آن است که با توجه به وجود نمونه‌ای از همه جهان کبیر در جهان صغیر (انسان) این سخن موجه به نظر می‌رسد که هرچند انسان به لحاظ وجودشناختی فروتر از فرشته است؛ اما به لحاظ ظرفیت نموداری (مظهریت) به واسطه خداگونگی‌اش فراتر از فرشتگان است.

ممکن است به نظر برسد که مشکل هنوز به جهت فلسفی و کلامی کاملاً حل نشده است؛ زیرا به هر حال به لحاظ وجودی، هستی فرشته که مجرد محض است از انسان که نیمه مجرد است بالاتر است و از اینرو به وجود خداوند نزدیکتر می‌باشد.

بوناوتوره این معضل را نیز با «وجود مسیح انسان» که در او دو مطلب به‌ظاهر ناسازگار مجتمع‌اند، از میان بر می‌دارد؛ زیرا مسیح از طرفی در مرتبه اعلای سلسله مراتب مزبور است و حاوی کمالات مادون خود و از طرفی دیگر او انسان است و در عالم ناسوت جای دارد.

او می‌گوید: نهایت این راه همان بدایت راه است؛ یعنی مبدأ اعلایی که اینک با وساطت میانجی به حریم او راه می‌یابیم (Ibid: p.111). این میانجی که هم دروازه ورود به حریم الهی است و هم راه و مسیر، فردی است که شباهتی منحصر به فرد با خداوند دارد، او مسیح است. بوناوتوره به‌عنوان راهی دیگر برای توضیح سیر از خود (نفس) به

*. البته این ادعا دست‌کم در مورد حکمت اشراق و حکمت متعالیه در فلسفه اسلامی که انسان و عالم صغیر را واجد جایگاهی منحصر به فرد در عالم می‌دانند، نادرست است.

خدا به تأویل پلکان‌ها و مراحل شش‌گانه عرش رحمان پرداخته، آنها را به‌ترتیب عبارت می‌داند از:

۱- امید و عشق (hope and love)

۲- پرستش و صمیمیت (devotion)

۳- حیرت و شگفتی (admiration)

۴- تعالی و ترقی (exaltation)

۵- ستایش و تقدیر (appreciation)

۶- بهجت و لذت (prise and joy)

سپس کمالی را که پس از طی مراحل شش‌گانه نصیب بشر می‌شود در دو قالب بیان می‌شود:

۱- استهلاك قوای ادراکی و تحریکی فرد (فنا)؛ ۲- تبدل قوای ادراکی و تحریکی فرد (بقا)

از دیدگاه او، نهایت راه «درک ظلمت الهی» و «تاریکی فوق درخشش» و «مقام سکوت» است که راز مطلق و بالاترین درجه عرفان و در عین حال موطن «حیرت» است (Ibid. pp.114-115). او عوامل مددکار راه خدا را عبارت می‌داند از: ۱- استمداد عنایت از خداوند؛ ۲- عشق الهی؛ ۳- موت ارادی. وی می‌گوید: «رؤیت الهی فرع بر نوعی مردن است، آنگاه است که فرد وارد نور سیاه و ظلمت الهی می‌شود» (Ibid: p.116).

به‌عنوان جمع‌بندی از تجزیه و مباحث طرح شده و بیان مراحل شش‌گانه وصول از خود به خدا مطرح در آن به ویژه مباحث مربوط به ارتباط خودشناسی و خداشناسی می‌توان گفت: *بونائوتوره* از دو راه اساسی علم‌حصولی و علم‌شهودی (حضور) این ارتباط را که از راه تأمل از صورت الهی و در صورت الهی (کتاب مسیر نفس به سوی خدا) حاصل شده در قالب تقریرهای ذیل بیان کرده است:

۱. از راه علم حصولی شامل راههای ذیل: الف) از طریق ادراک کامل از راه ناقص؛ ب) از راه ادراکات لایتغیر؛ ج) از راه تمایلات متعالی و ثابت؛ د) از راه شناخت صورت الهی در انسان‌ها؛ ه) ادراک فضایل.

۲. از راه علم حضوری: *بونائوتوره* مواجهه شهودی با خویش و از آن بالاتر مشارکت با حقیقت الهی که با هر انسان است و نیز رؤیت خداوند در صورت الهی

انسان در بعد علم حضوری و درک عرفانی را متفرع بر پالایش درونی و وصول به سه مرحله تخلیه، تجلیه و تحلیه می‌داند که عمدتاً از طریق کلمه میانجی میان خدا و بشر، یعنی عیسی مسیح حاصل می‌شود؛ کسی که هم راه است، هم درب ورود به ساحت الوهی و هم ابزار وصول.

در جریان این ارتباط و شناخت مسیح در نقش انسان کامل، انسان می‌تواند خداوند را بهتر بشناسد؛ زیرا مسیح مثل اعلای خداوند و آینه و نظیر کاملی برای اوست؛ همچنانکه مسیح در خود «وحدت اضداد» و «جمع تنزیه و تشبیه» را به نحوی می‌نماید. علاوه بر آنکه خدای نادیدنی و ذاتی که در صفت ظلمت الوهی و مقام سکوت مستتر است در قالب مظهر عیسی قابل رؤیت می‌گردد. به اعتقاد بوناوتوره شیوه سلوکی برای طی این طریق، همان است که فرانسویس نشان داد؛ یعنی تبعیت کامل از مسیح در زندگی از راه برگزیدن تواضع، فقر و اعتدال به او و کسب جذبه و لطف الهی از راه او.

جمع‌بندی، مقارنه و تطبیق

پس از عرضه تفصیلی از تبیین هر یک از دو عارف مسلمان و مسیحی از شیوه ارتباط میان خودشناسی و خداشناسی اینک در صدد مقایسه میان دو نوع میانش و ارائه مشترکات و نیز نکات افتراق میان آن دو هستیم. در اینجا ابتدا به وجوه مشترک پرداخته، و سپس وجوه تمایز را مطرح می‌کنیم:

الف) وجوه اشتراک

۱. در کلیات مباحث خداشناسی

تأکید بر اشراق و شهود به عنوان روش معتبر شناخت در عرصه الهی؛ اعتقاد به قصور عقل محض در شناخت حقایق برتر الهیات؛ طرح راههای سه‌گانه معرفت در قالب سه اصطلاح آفاقی، انفسی و حقانی یا سه اصطلاح معرفت درونی، برونی و ورائی.

۲. در مباحث خداشناسی انفسی

لحاظ انسان، جهان و متن مقدس به عنوان سه نوع کتاب؛
اعتقاد به تناظر انسان به عنوان جهان صغیر با عالم، یعنی جهان کبیر؛
تأکید بر تنظیر خالق و مخلوق و نمودارشدن خدا در خلق (از طریق بحث تجلی یا
از راه بحث علت نمونه‌ای)؛
اعتقاد به سلسله مراتب عالم و تناظر آن با سلسله مراتب نفس؛
اعتقاد به سلسله درجات گوناگون داشتن معرفت به نفس و به تبع آن معرفت الهی؛
طرح بحث جمع اضداد در انسان به عنوان میانجی و واسطه در عالم خلقت؛
طرح بحث انسان به عنوان صورت رحمانی و موجودی ویژه در عالم هستی؛
طرح بحث انسان کامل و ابعاد آن در قالب نخستین خلقت (حقیقت محمدیه یا
حقیقت عیسویه) و واسطه فیض در وجود و در معرفت؛
بحث اجتماع تنزیه و تشبیه در خداشناسی و ارتباط آن با مبحث انسان کامل؛
انطباق برخی تقریرات از ترابط میان دو معرفت مزبور (شناخت نفس و شناخت
خداوند) از جمله تقریر تمائل در ناحیه قوا و تقریر صورت رحمانی، افتقار و انسان کامل؛
تأکید بر «وجود» به عنوان وصف اساسی خداوند.

ب) وجوه تمایز، ویژگی‌ها و مختصات

۱. در مکتب ابن عربی

۱.۱. در کلیات مباحث خداشناسی

محوریت بحث «وحدت وجود» و «توحید» در ابعاد هستی‌شناختی، جهان‌شناختی و
خداشناسی؛
عدم امکان تعلق علم انسان به «ذات الهی» (غیب الغیوب) حتی به کمک واسطه و
سرایت آن (عدم امکان تعلق علم) به نفس انسان (کنه نفس).

۲.۱. در خداشناسی انفسی

تعداد بیشتر تقریرها و تبیین شیوه‌های ارتباطی معرفت نفس با خداشناسی؛

سرایت بحث معرفت نفس به معرفت عین ثابت هر فرد؛
طرح حقیقت محمدیه به عنوان گوهر انسان کامل و توصیف آن به عنوان وجهی از
وجوه رابطه میان خودشناسی و خداشناسی.

۲. در مکتب بوناونتوره

۲.۱. در کلیات مباحث خداشناسی

محوریت بحث «تثلیث» در جهان میانی، هستی‌شناسی و خداشناسی؛*
قول به امکان وصول به کنه (ظلمت) الهی با وساطت کلمه (حکمت و مسیح).

۲.۲. در خداشناسی انفسی

طرح فلسفی‌تر مباحث خصوصاً با توجه به علم النفس فلسفی و مبحث قوای نفس؛
طرح بحث خودشناسی و خداشناسی در دو حیطة علم: «فهم خداوند از راه» و عین:
حیطه «فهم خداوند در»؛

تمایز میان نشانه صورت و شبیه؛

محوریت «مسیح» به عنوان رابط میان خودشناسی و خداشناسی.

*. این محوریت، چنانکه قبلاً گذشت - در فلسفه بوناونتوره گاه جنبه تصنعی و تکلف‌آمیز به خود می‌گیرد و وجه حذف برخی قوای نفس یا بعضی درجات عالم یا پاره‌ای فضایل نفسانی و راههای سلوک بجهت احتفاظ نمودن بر عدد ۳ وضوحی درخور نمی‌یابد.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محی الدین، بی تا، الفتوحات المکیه، (طبع مصر) بیروت: (افست): دارصادر.
۲. _____، ۱۹۸۵، الفتوحات المکیه، (تحقیق عثمان یحیی)، مصر: هیئة المصریة العالمة للکتاب.
۳. _____، ۱۳۸۰، علوم الحقایق، (تحقیق رحیمیان)، شیراز: کوشامهر.
۴. _____، ۱۳۶۶، فصوص الحکم، (تصحیح ابوالعلاء عقیفی)، تهران: انتشارات الزهراء.
۵. _____، ۱۳۸۰، المنع من الجدل، شیراز: کوشامهر.
۶. _____، ۱۳۸۰، نسخه الحق، شیراز: کوشامهر.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸، صوفیسم و تائوئیسم، تهران: انتشارات روزنه.
۸. ایلخانی محمد، ۱۳۸۲، تاریخ فلسفه در قرون وسطی، تهران: سمت .
۹. بلخی رومی، جلال الدین محمد، ۱۳۶۰، غزلیات شمس تبریزی، تهران: انتشارات جاویدان.
۱۰. پارسا، خواجه محمد، ۱۳۶۶، شرح فصوص الحکم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. برهیه امیل، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۱۲. جندی، مؤیدالدین، ۱۳۶۱، شرح فصوص الحکم، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد.
۱۳. رحیمیان، سعید، ۱۳۷۶، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. _____، ۱۳۸۰، چهارده رساله عرفانی، شیراز: انتشارات کوشامهر.
۱۵. ژیلسون، اتین، ۱۳۶۲، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه داوودی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی

۱۶. ———، ۱۳۷۵، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و موسوی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. عفیفی، ابوالعلاء، ۱۳۶۶، تعلیقات علی فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء.
۱۸. قیصری، ۱۳۶۳، شرف‌الدین داوود، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار.
۱۹. کاپلستون فردریک، ۱۳۸۷، تاریخ فلسفه جلد دوم، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی فرهنگی
۲۰. کاشانی، عزالدین محمود، بی‌تا، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار.
21. Boehner, Philotheus, 1955, works of saint Bonaventura,, Vol, 1.
22. De Reduction Artrium Ad theologiom Commentoey, And translation, By Healy, saint Bonaventure University .
23. Bonaventure, 1985, Commentary on Luke, University press of American Inc, Boston.
24. ———, 1978, The souls journey in to God, Trans by Ewart cousins, New York.
25. ———, Reduction of arts into the theology, 1955, → 1.
26. ———, The life of st, Francis. → 3.
27. ———, The Tree of Life. → 3.
28. Copleston, F, 1999, A History of philosophy- vol 2. Burns and Oates, London.
29. Inge, William Ralf, 1899, Christian mysticism, Methuen, London.
30. Raitt, Jill, 1988, Christian spirituality, High middle ages and reformation, New York.
31. Turner, Denys, 1999, The Darkness of God, Cambridge, London.