

# From Providential Knowledge to the Manifestation of Being: A Comparative Study of Avicenna and Ibn Arabi's Views on the Teleology of Creation

**Dr. Mohsen Habibi**

Associate Professor in the Department of Philosophy at Allameh Tabataba'i University

**Narjes sadat haghayeghi**

holder of a Master's degree in Islamic Philosophy and Theology.

## Abstract

The teleology of creation is one of the fundamental issues in Islamic thought. This study aims to elucidate the teleology of creation from the perspective of Avicenna and Ibn Arabi. The positions adopted by each thinker differ based on their foundational principles. Avicenna theorized in response to the views of the theologians (*mutakallimun*); like the Mu'tazilites, he considered the absence of purpose in creation to be futile, while simultaneously agreeing with the Ash'arites that attributing an external purpose to creation contradicts divine unity (*Tawhid*). He posited that the emergence of this universe was not driven by an external end, but rather that the cause of the realization of contingent beings is God's providential knowledge (*'Ilm 'Ina'i*). On the other hand, in accordance with his acceptance of the personal unity of being (*Wahdat al-Wujud*), Ibn Arabi rejected creation in the sense of bringing into existence *ex nihilo* and instead believed in the manifestation of Being (*Tajalli*). Consequently, he considered the ultimate purpose of creation to be God's essential love (*al-Hubb al-Dhati*) and the perfection of divine self-revelation (*IstiJla'*). He argued that the Almighty's objective in creating the world was to behold Himself fully and perfectly in the universe, and that the Perfect Human (*al-Insan al-Kamil*) is the sole entity possessing the capacity to serve as the complete locus of divine manifestation. This study employed a descriptive-analytical methodology.

**Keywords:** Teleology of Creation, Avicenna, Providential Knowledge, Ibn Arabi, Manifestation, Perfect Human

# از علم عنایی تا تجلی هستی: مقایسه دیدگاه ابن سینا و ابن عربی در مسئله غایت‌مندی آفرینش

دکتر محسن حبیبی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

id

نرجس سادات

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی

حقایقی \*id

## چکیده

از موضوعات اساسی در تفکر اسلامی، مسئله غایت‌مندی آفرینش است. نگارنده درصدد است تا به تبیین غایت‌مندی آفرینش از دیدگاه ابن سینا و ابن عربی بپردازد. موضع اتخاذی هر یک از متفکران بر اساس مبانی خود، متفاوت است. ابن سینا در برابر نظر متکلمان نظریه پردازیه کرده است. او همانند معتزله عدم غایت‌مندی آفرینش را عبث می‌داند و درعین حال همچون اشاعره وجود غایت در آفرینش را مخالف توحید می‌داند. وی بر این باور است که به‌وجودآمدن این جهان، براساس غایت صورت نگرفته است؛ بلکه علت تحقق موجودات، علم عنایی خداوند می‌باشد. ابن عربی مطابق پذیرش وحدت شخصی وجود، آفرینش به معنای به‌وجود آوردن را نمی‌پذیرد و به تجلی هستی باور دارد؛ از این رو غایت آفرینش را حب ذاتی خداوند و کمال استجلاء الهی می‌داند. او معتقد است هدف حق تعالی از خلق جهان، این است که خود را به صورت تمام و کمال در عالم ببیند و تنها موجودی که ظرفیت این را دارد که مظهر تام خداوند باشد، انسان کامل است. روش این پژوهش از سنخ توصیفی-تحلیلی است.

**کلیدواژه‌ها:** غایت آفرینش، ابن سینا، علم عنایی، ابن عربی، تجلی، انسان کامل، استجلاء

\* نویسنده مسئول: mohsenhabibi@atu.ac.ir

۱. \* دکتر محسن حبیبی، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

نرجس سادات حقایقی دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی

مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی است.

## مقدمه

انسان فطرتاً موجودی کمال‌گرا است و همواره به دنبال این است که از معلومات خود استفاده کند تا بتواند به مجهولات و سوالات خود پاسخ دهد. همچنین او همواره برای انجام اعمال خود هدف و غرضی را در نظر می‌گیرد و آن کار را انجام می‌دهد. یکی از مهم‌ترین و پرچالش‌ترین مسائلی که انسان با آن مواجه است، مسئله غایت آفرینش است. خدا باوران همواره با این پرسش درگیر بوده‌اند که بر فرض قبول وجود خداوند، غایت او از آفرینش چه بوده است؟ آیا غایت خداوند از آفرینش رسیدن به کمالی برای خود یا نفع رساندن به دیگری بوده است؟

پاسخ به این سوال نیازمند بررسی و مطالعه دقیق صفات واجب الوجود و نحوه صدور فعل از او می‌باشد. از دیرباز متفکران بسیاری کوشیده‌اند تا به این پرسش پاسخ دهند و هر کدام، متناسب با میزان معرفتی که از صفات حق تعالی دارند، به نحوی در تلاش برای پاسخ به آن بوده‌اند. پژوهش حاضر در تلاش است به بررسی نظر بوعلی سینا و ابن عربی در باب غایت آفرینش بپردازد.

متکلمان اشاعره معتقدند خداوند هیچ قصد و غرضی از آفرینش ندارد؛ زیرا فاعلی که فعلی را برای رسیدن به یک هدف خاص انجام می‌دهد، ناقص است و از آن هدف درصدد برطرف کردن نقص خود می‌باشد. (رنجبری، ۱۳۹۵: ۱۵۱) برخلاف اشاعره، عدلیه معتقدند اگر غایت فعل خداوند نفع رساندن به مخلوقات باشد (نه استکمال ذات خداوند)، مستلزم نقص نیست و می‌تواند غایت آفرینش قرار گیرد.

ابن سینا به نحوی زیرکانه نظر سومی را مطرح می‌کند. او می‌گوید اساساً این سخن که خدا کاری را برای به دست آوردن هدفی انجام داده باشد و افعال حق تعالی لمیت داشته باشد، حرف سخیفی است (ابن سینا، ۱۳۹۹، ج ۲: ۷۱۵). بر اساس پژوهش حاضر، ابن سینا در مورد غایت فعل خداوند دو دیدگاه دارد: گاهی هرگونه غایت را نفی می‌کند و گاهی فعل خدا را بی‌غرض اما دارای غایت می‌داند. در مقابل، ابن عربی علت آفرینش را «عشق ذاتی خدا به آشکارگی» می‌داند و معتقد است این آشکارگی تنها در پرتو ظهور «انسان کامل» به عنوان

خلیفه الله محقق می شود که قادر به تجلی کامل صفات الهی است. بنابراین، از نگاه ابن عربی، غایت نهایی آفرینش، پیدایش انسان کامل است.

۱. غایت آفرینش از دیدگاه ابن سینا

علت طرح مسئله غایت آفرینش الهی توسط ابن سینا، دیدگاه متکلمین در این موضوع بود. اعتقاد متکلمان عدلیه بر این است که خداوند از خلقت این جهان، هدفی داشته است. (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۸) دلیل عدلیه در تبیین هدفمند بودن خلق جهان، اثبات این مسئله است که از خداوند حکیم فعل عبث و بدون علت سر نمی زند. از سوی دیگر اشاعره هرگونه غرضی را از افعال خداوند نفی می کنند. آنها به وسیله نفی غرض، به دنبال اثبات کمال مطلق بودن خداوند هستند و او را از هرگونه صفات بشری مبرا می دانند. (فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۳)

ابن سینا موضعی میانه دارد. او اینگونه استدلال می کند که اگر فاعلی با هدف نفع رساندن به دیگران یا انجام کار نیک عمل کند، در پی کمال بخشیدن به ذات خویش است؛ اما بر اساس قاعده «العالی لا یتوجه الی السافل»، خداوند که وجودی متعالی است، هیچ فعلی را برای موجودات پایین تر انجام نمی دهد. در نتیجه، آفرینش موجودات نه ارادی و عمدی است، نه اتفاقی یا طبیعی. (ابن سینا، ۱۳۹۹: ۷۰۹-۷۱۳) ابن سینا بر خلاف اشاعره، غایت برای افعال الهی را به طور کلی نفی نمی کند، بلکه از طریق «فاعلیت بالعنایه» و «علم عنایی» خداوند، در پی اثبات غایت آفرینش است.

## روش

روش این پژوهش از سنخ توصیفی-تحلیلی است. پژوهشگر تلاش می کند در گام اول از طریق واکاوی مفهومی واژگان مورد بحث در آثار دو اندیشمند مذکور؛ ابتدا به تعاریف درستی از این واژگان همچون غایت، غرض، ظهور، خلقت، علم، اراده و ... دست پیدا کند و در گام دوم از طریق تحلیل گزاره‌ای، مدعیات این دو اندیشمند را در باب مسئله‌ی مذکور روشن سازد و سپس از طریق تحلیل منطقی استدلال‌ها و تحلیل سیستمی، مبانی و لوازم مدعیات این دو متفکر را برشمرد.

## پیشینه پژوهش

در مورد سابقه این پژوهش باید گفت که مقالات مختلفی به این مسئله پرداخته‌اند؛ اما هیچ یک از پژوهش‌ها به صورت تطبیقی نظریه این دو اندیشمند را مورد توجه قرار نداده‌اند و همچنین به نقد مبانی و لوازم این دو دیدگاه نپرداختند.

۱. محمودیان و امامی (۱۳۸۹)، به بررسی غایت‌مندی آفرینش از نظر فلاسفه اسلامی

پرداخته‌اند. آن‌ها در این پژوهش به بیان نظرات فیلسوفان مهمی همچون ابن سینا پرداخته است. ابن سینا معتقد است که خداوند از آفرینش جهان هیچ گونه غرض و غایتی ندارد، چرا که فاعل بالغرض مستکمل به غیر است و برای جبران فقدان کمالات خود، فعلی را انجام می‌دهد ولی خداوند واجب الوجود من جمیع الجهات بوده و همه‌ی صفات کمال را دارا و از هر نقصی مبرا است، پس نمی‌تواند از آفرینش، غرضی را دنبال کند. (محمودیان، امامی، ۱۳۸۹: ۵۵)؛ این مقاله بدون نقد مبانی و لوازم نظر شیخ از آن عبور کرده است.

۲. شجاری و مختاری در مقاله‌ای با عنوان حرکت حبی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا غایت آفرینش را عشق خداوند به ذات خود مطرح می‌کند (۱۳۹۱: ۶۳-۸۸). این عشق منجر به ظهور اسما و صفات خداوند می‌شود. در این مقاله حرکت حبی تعریف و موضوع و غایت آن که همان عشق است، بیان می‌شود. این مقاله به اسامی دیگر حرکت حبی همچون انسان کامل، عشق و... نیز اشاره می‌کند. در مقاله مذکور نیز به نقد مبانی و لوازم نظریه‌ی ابن عربی پرداخته نشده است.

۳. «نظریه عنایت؛ جایگاه و نتایج آن در فلسفه ابن سینا» نیز به مسئله غایت و هدف

آفرینش اشاره دارد. در این پژوهش عنایت به دو معنای عنایت در علم و عنایت در فعل ذکر شده است. ابن سینا معتقد است که عنایت در علم باعث آفرینش است؛ در واقع صرف علم خداوند بدون هیچ گونه انگیزه دیگری، باعث خلقت است. تمایز این پژوهش با مسئله ما این است که پژوهش حاضر به بیان عنایت و

تمام لوازم آن همچون توجه موجود عالی به مادون، توجیه شرور با توجه عنایت علم به نظام احسن و... می‌پردازد؛ درحالی که پژوهش حاضر به صورت متمرکز مسئله غایت آفرینش از دیدگاه ابن‌سینا را بر اساس نگاه دوگانه‌ی وی به این مسئله مورد توجه قرار می‌دهد و در نهایت به بررسی تطبیقی غایت آفرینش از دیدگاه ابن‌عربی با رویکرد عرفانی و ابن‌سینا با رویکرد فلسفی می‌پردازد.

۴. عالمی در کتاب «حرکت حبی و نقش آن در ظهور تعینات در مکتب ابن‌عربی»، در مورد غایت آفرینش سخن به میان آورده است. براساس نظر این کتاب، علت و سر‌ایجاد عالم، محبت خداوند به ظهور کمالات اسمایی است؛ به بیان دیگر علت ایجاد و تنزل کمالات اسمایی، رویت در آینه غیر است. خداوند علم ازلی به کمالات ذاتی خود دارد و همین علم به کمال ذاتی، منجر به ظهور و تجلی کمالات می‌شود. پس اساساً موجودات از این جهت به وجود آمده‌اند که آینه و جلوه و مظهر کمالات حق تعالی باشند. ابن‌عربی نیز علت آفرینش را این مسئله می‌داند که خداوند ذات خود را دوست دارد و علاوه بر آن تجلی و افشای کمالات را نیز دوست دارد. به همین علت، موجودات خلق شده‌اند. پس اگر علت اصلی خلقت ظهور کمالات خداوند است، علت خلق انسان، تجلی کامل صفات و اسماء الهی است؛ چون انسان تجلی اعظم و مظهر اتم است. در این کتاب، انسان کامل با تمرکز بر حرکت حبی مورد توجه قرار گرفته است و به همین دلیل جنبه غایت آفرینش بودن انسان مغفول مانده است. (عالمی، ۱۳۹۶: ۴۵۲-۴۸۳)

### نظریه فاعلیت بالعنایه

برای فهم بهتر نظر ابن‌سینا لازم است تا به بررسی معنای فاعلیت و عنایت از منظر وی بپردازیم. ابن‌سینا، فاعل را در دو سطح فاعل طبیعی و فاعل متافیزیکی معنا می‌کند. در نگاه او، فاعل

طبیعی مبدا حرکت (ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ج ۳: ۴۸) و فاعل متافیزیکی معطی وجود است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ.ق، الف: ۲۵۷) ابن سینا با طرح نظریه «فاعلیت بالعنایه»، خداوند را فاعل متافیزیکی عالم می‌داند که آفرینش از طریق عنایت الهی محقق می‌شود. این مفهوم، که متأثر از اندیشه‌های فارابی است، عنایت را همان علم فراگیر الهی می‌داند که تمام جزئیات جهان را تحت نظارت دارد و هیچ چیز از آن پنهان نمی‌ماند. به این ترتیب، عنایت الهی کلی بوده و در سراسر عالم جاری است. (عفیفی، ۲۰۰۲ م: ۲۹۴)

فارابی با طرح «علم عنایی»، معتقد است صورت‌های مجرد موجودات پیش از آفرینش در ذات خداوند حاضر بوده‌اند. این صور، اساس آفرینش جهان را تشکیل می‌دهند، زیرا خلق بدون این طرح پیشین، عبث و دور از شأن خداوند خواهد بود. (عباس زاده، ۱۳۹۶: ۸۷؛ به نقل از فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۶-۱۰۷)

فارابی بیان می‌کند خداوند با تعقل ذات خویش - که مبدأ نظام خیر است - سبب پیدایش موجودات می‌شود. موجودات دقیقاً مطابق آنچه خداوند تعقل کرده، پدید می‌آیند. (فارابی، ۱۴۱۳ هـ.ق: ۳۷۲) در اندیشه فارابی، صدور موجودات از ذات خداوند، که ضرورت ذاتی اوست، صورت می‌گیرد. عنایت الهی نزد او همان علم خداوند است که هم‌زمان هم شناخت‌بخش اشیاء («علم») و هم موجب ایجاد آنها («عنایت») می‌باشد.

ابن سینا، مانند فارابی، عنایت را «علم الهی به نظام خیر در موجودات» تعریف می‌کند و همین علم را موجب پیدایش نظام هستی به بهترین وجه و صورت خود می‌داند. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۶۹ و ابن سینا، ۱۴۰۴، الف: ۴۱۵) بر این اساس، عنایت به این معناست که خداوند ذاتاً به نظام خیر آگاه است، منشأ خیرات و کمالات است، و به بهترین صورت، این نظام را تعقل می‌کند. این تعقل الهی، سرچشمه صدور نظام خیر در کامل‌ترین شکل آن است. (طیب‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۹)

طبق این تعریف، ابن سینا ۳ عنصر اساسی را در بیان معنای عنایت، مشخص می‌کند:

الف) علم به نظام خیر

به باور ابن سینا، مبدا بودن برای واجب‌الوجود، امری زائد بر ذاتش نیست. ابن سینا، عنایت را «به احاطه علمی حق تعالی به موجودات» تعبیر می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۹۹: ۷۲۵) و قائل به این است که همه موجودات باید مطابق با این احاطه علمی باشند تا به بهترین صورت، نمایان

شوند. این نظام، برآمده از ذات خداوند و مبتنی بر علم اوست. علم خداوند به ذات خویش، نقش بنیادینی در فاعلیت او دارد و موجب صدور موجودات می‌شود. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۸۹)

ب) علت ذاتی بودن واجب الوجود برای همه موجودات

عنصر دوم، همان فاعلیت بالعنایه بودن خداوند است به این معنا که علت خداوند و فاعلیت خداوند، ذاتی حق تعالی است.

ج) رضایت خداوند به نظام خیر

ویژگی سوم به این معناست که صدور موجودات کاملاً متناسب ذات خداوند است؛ لذا فعل خداوند با رضایت از او صادر شده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۷) ابن عربی محبت خداوند به ذاتش را به عشق انسان به هم‌نوعش - فارغ از منافع مادی - تشبیه می‌کند، با این تفاوت که در خداوند این محبت بدون «شوق» است، زیرا شوق نشانه نیاز و نقص است و ذات الهی از هر نقصی مبرا است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۷) ابن سینا در کتاب تعلیقات، عنایت، علم و اراده الهی را جلوه‌های مختلف یک حقیقت واحد می‌داند که بنا بر جهت‌های متفاوت، نام‌های جداگانه یافته‌اند. (ذبیحی، ۱۳۸۵: ۹۳) بر این اساس، عنایت به معنای پدید آمدن اشیاء به بهترین صورت ممکن از نظر استحکام نظام هستی است. این توصیف، نتیجه عنایت را بیان می‌کند، نه ذات آن را؛ چرا که ذات عنایت، همان علم الهی است. (ذبیحی، ۱۳۸۵: ۹۳)

به طور خلاصه، از دیدگاه ابن سینا، عنایت اولین مرتبه از علم الهی و مبدأ آفرینش تمام مخلوقات است. این همان علمی است که موجب ایجاد و صدور موجودات می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۴: ۹۴)

### مبانی نظریه فاعلیت بالعنایه

به طور خلاصه، ابن سینا عنایت را اولین مرتبه علم الهی و سرچشمه آفرینش می‌داند که موجب پیدایش و صدور موجودات می‌شود.

الف) علم عنایی خداوند فعلی است:

در توضیح این مطلب باید گفت که علم خداوند به دو دسته تقسیم می‌شود؛ علم فعلی و علم انفعالی. علم انفعالی، آن علمی است که برگرفته از خارج و معلوم خارجی است. (ابن سینا، ۱۳۹۹: ۹۰۲) اما علم فعلی، علمی است که برگرفته از خارج نیست و علت معلوم خارجی است. (ابن سینا، ۱۳۹۹: ۹۰۲) علم فعلی، علمی است که در ذات عالم حاضر است و

پیش از تحقق معلوم وجود دارد. دارنده این علم، با تکیه بر آن، معلوم را به وجود می آورد. مصداق کامل چنین علمی، علم خداوند به جهان است؛ به این معنا که هر علت هستی بخش، پیش از آفرینش معلول، به آن علم دارد و بر اساس همان علم، آن را می آفریند. (سربخشی، ۱۳۹۴: ۶۷)

ب) علم عنایی صور معقوله‌ای است که امری عارض بر ذات و بیرون از ذات نیست؛ بلکه از لوازم ذات است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۵۹)

ج) علم عنایی، علت ایجاد اشیاء است و صدور آنها بر اساس نظام علی و معلولی صورت می گیرد که پیش تر در صور معقوله و همین علم، ترتیب یافته است. این ترتیب، زمانی نیست، بلکه وجود خود این علم، عیناً وجود همان اشیاء و موجودات است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۴۹ و ۱۵۵۷)

د) علم عنایی الهی، از هرگونه حرکت، قصد و اراده تهی می باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۴۹) ه) متعلق علم عنایی علاوه بر کلیات، جزئیات نیز می باشد؛ اما این تعلق به نحوی کلی و براساس علل و اسباب کلی صورت می گیرد. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۵) در فلسفه ابن سینا، جهان دارای دو وجه است: نظام علمی و نظام عینی. منشأ کل هستی عینی، نظام علمی است که از طریق علم عنایی خداوند - که همان صور مرتسم موجودات در ذات الهی است - تحقق می یابد. با تعقل این صور توسط خداوند، موجودات پدید می آیند. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۹۱)

ر) علم عنایی در سلسله علل هم وجود دارد، به این صورت که علل عالی موجودات مادون را با نظام شان تعقل می کند و مطابق این تعقل موجودات مادون با نظام شان به وجود می آیند. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۴)

بنابراین، علم عنایی یا عنایت، عبارت است از علم الهی به تمام موجودات - اعم از مجرد و مادی - و نیز آگاهی به نظم و ترتیب آنها به بهترین صورت ممکن. از آنجا که این علم، فعلی است، کل موجودات مطابق با این علم و در بهترین نظام، بدون نیاز به قصد یا طلب اضافی، به وجود می آیند.

ابن سینا به سه نظام قائل است: ۱. نظام ذات: بسیط و کامل، و میرا از هرگونه نقص. ۲. نظام علمی: شامل صورت های علمی تمام موجودات نظام عینی. این نظام، فعلی و ذاتی است، از غیر بی نیاز بوده و علت تامه برای نظام عینی می باشد. ۳. نظام عینی: که تنها از نظام علمی سربر آورده و هیچ فاعل دیگری در تحقق آن نقش ندارد. (بهشتی، ۱۳۸۵: ۲۳۳-۲۳۴)

## اراده الهی

از دیدگاه ابن سینا، مراتب هستی همگی برخاسته از اراده الهی می‌باشند و اراده الهی، همان علم خداوند به نظام احسن می‌باشد. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹۳)

ابن سینا اراده، رضا و علم الهی را یک حقیقت واحد می‌داند. به باور او، خداوند نظام احسن را تعقل می‌کند و این نظام با ذات او متناسب است. این همان تناسب، اراده نامیده می‌شود که چیزی جز عشق خداوند به ذاتش نیست. این عشق، برخلاف شوق انسانی، از سنخ علم است و موجب انفعال یا حرکت نمی‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف: ۳۶۳) در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که علم خداوند همان اراده الهی است و علم و اراده و نه به‌لحاظ ذات و به‌لحاظ مفهوم با یکدیگر مغایر نیستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف: ۳۶۷) اراده و علم صرفاً در اعتبار با یکدیگر متفاوتند؛ به اعتبار آگاهی و ادراک نظام خیر به آن علم گفته می‌شود و به اعتبار تناسب ذات فاعل با نظام خیر به آن اراده می‌گویند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۰۳)

ابن سینا رابطه خداوند با موجودات را رابطه‌ای عاشقانه می‌داند. خداوند اولاً و بالذات عاشق ذات خویش است و ثانیاً و بالعرض، عاشق مخلوقات است. بنابراین، آفرینش موجودات، هدفی ثانوی برای خداست، اما از سوی مخلوقات، خداوند تنها هدف و غایت نهایی است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۷۲) و (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف: ۳۶۳)

بر اساس دیدگاه ابن سینا، خداوند که خیر محض و عاشق ذات خویش است، مبدأ صدور موجودات است. مطلوب نهایی او در آفرینش، تنها خیر ذاتی خودش می‌باشد. از آنجا که ذات الهی معشوق و مبدأ هستی است، هر چه از او صادر می‌شود، بر اساس نظام احسن منظم است. عنایت ذاتی خداوند به معنای صدور خیر ذاتی اوست، بی‌آنکه هیچ غرضی خارج از ذاتش داشته باشد. در این نگاه، غایت به معنای متعارف انسانی نیست، زیرا علم عنایی خداوند، خود علت پیدایش موجودات است. بنابراین، عنایت خداوند به مخلوقات (عنایت فعلی)، تابع عنایت علمی او به ذات خویش است.

## لوازم نظریه علم عنایی از دیدگاه ابن سینا

بیان شد که خداوند به ذات خود علم دارد و به تبع آن، عالم به نظام احسن می‌باشد و براساس اراده‌ای که به نظام احسن دارد، آن را می‌آفریند. لازمه نظام خیر، این است که هیچ‌گونه

زشتی و شر در آن پیدا نشود، پس چرا عالم آنگونه که انتظار می‌رود، پر از خیر و کمال نیست؟

ابن سینا معتقد است وجود شر اندک به واسطه احتیاج به خیر در آنها ضروری است. در واقع این موجودات در مقایسه با شری که ممکن است از آنها سر بزنند، خیر محسوب می‌شوند و افاضه خیر ایجاب می‌کند که خداوند به خاطر شر، این خیر را ترک نکند؛ چرا که ترک خیر به سبب وجود شر محتمل الوقوع در آن، شر بزرگتری است. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۳-۶۷۴) به عبارت دیگر، از آنجا که خداوند عالم مطلق و خواهان کمال مطلق است، عالم را به بهترین وجهی که ممکن است، می‌آفریند و علت نقایض موجود در عالم، نقص ذاتی و عرضی مخلوقات است و لازمه دفع نقایض عالم، وجود نداشتن خیر کثیر یعنی آفرینش است. نفی آفرینش، متناسب با ذات خداوند که خیر کثیر را طلب می‌کند، نمی‌باشد؛ به همین جهت عالم با همه تنوع طولی و عرضی که دارد، پدید می‌آید.

## ۲. غایت آفرینش از دیدگاه ابن عربی

بر اساس وحدت وجود ابن عربی، وجود حقیقی تنها از آن خداست و کثرت موجودات با نظریه «تجلی» تبیین می‌شود. خداوند ذات مطلق است که فراتر از هر قید و تعینی، حتی اطلاق، قرار دارد. پرسش اصلی این است: چگونه این ذات نامتعیّن، با جهان تعین یافته و محدود مرتبط است؟ (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۱۶)

ذات خداوند دربردارنده همه کمالات و حقایق است (آملی، ۱۳۶۴: ۴۰) و تمام کمالات و حقایق به صورت نامتعیّن و مستهلک در ذات خداوند حاضرند. این حضور دارای دو ویژگی است:

الف) تعینات به نحو اطلاقی در ذات حق تعالی حضور دارد و هیچ تعینی با حفظ هویت تعینی خود در آن موطن وجود ندارد.

ب) تعیناتی که در ذات خداوند به نحو اطلاقی حضور دارند، به لحاظ نحوه تحقق، به شکل اندماجی محقق هستند. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۱۶-۲۱۸ و امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۲۸۲-۲۸۳)

بر این اساس، ظهور تجلیات به معنای بروز صفات و حقایقی است که پیش‌تر به صورت نامتمایز و مستهلک در ذات خداوند حاضر بودند، اما اکنون به شکلی تفصیلی، متمایز و مجزا آشکار می‌شوند. نظریه «ظهور و تجلی» بر این اصل استوار است که حالت‌های نامتمایز ذات،

بسط یافته و به صورت مفصل درمی آیند. این تفصیل، موجب می شود هر یک از تعینات و حقایق، احکام و آثار خاص خود را بروز دهند. در نتیجه، عرفا حقیقت ظهور و تجلی را تقید و تعین یافتن ذات مطلق می دانند. (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۸۵)

بر این اساس، عرفا آفرینش را مساوی با تجلی و ظهور می دانند و خداوند را فاعل بالتجلی می نامند. ویژگی های این فاعل فردی است که دارای اراده و آگاهی است، علم او به ذاتش، منشأ علم به فعل (آفرینش) و این علم، منشأ تحقق خود فعل است. علم فاعل به فعلش، عین ذات اوست. انگیزه اصلی فاعلیت و تحقق فعل، تنها علم فاعل به ذات خود است. علم فاعل به فعلش، چه قبل و چه بعد از تحقق، علمی تفصیلی است. (نصری، ۱۳۸۶: ۴۱۵)

### علت تجلی

عرفا معتقدند خداوند به حدی از اکمیت رسیده که کمالات ذاتش در حال لبریز شدن است. این حالت، حرکت جبی را ایجاد می کند که در نتیجه آن، تمام کمالات پنهان در ذات الهی، ظهور و تجلی می یابند. به بیان دیگر، تجلی همان بروز آنچه در خداوند مستور بوده است، می باشد. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۰۳)

بر اساس دیدگاه ابن عربی، حرکت جبی خداوند، علت اصلی آفرینش عالم است. مطابق حدیث «کنز مخفی»، خداوند که گنجی پنهان بود، اراده کرد تا شناخته شود. این شناخت، تنها از طریق تجلی در اسماء و صفات الهی ممکن گردید. از آنجا که این اسماء، طالب مظاهر خود بودند، خداوند جهان را به عنوان جلوه گاه آن ها آشکار کرد تا خود را بشناساند. (عقیفی، ۱۳۸۰: ۷۶) اکثر موجودات تنها مظاهر جزئی و نسبی اسماء الهی هستند و هر یک به اندازه ظرفیت خود، بخشی از حق را نشان می دهند. اما تنها انسان کامل است که به عنوان تجلی جامع خداوند، قادر به نمایش تمامی صفات و اسماء الهی است. ظهور خدا در آینه انسان کامل، کامل ترین و تمام نما ترین جلوه الهی در جهان است. از این رو، انسان کامل مظهر اتم و اعظم پروردگار محسوب می شود، به این معنا که همه صفات و کمالات فشرده در ذات الهی، به طور کامل در او موجود است. (یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۵۹)

### مقصود از انسان کامل

ابن عربی انسان را در دو سطح بررسی می‌کند: سطح کونی (نوعی): انسان به عنوان گونه، کامل‌ترین موجود و عالم اصغر است که پایه و اساس عالم به شمار می‌آید. در این معنا، انسان کامل، عصاره و روح جهان است. سطح فردی: در این سطح، مصادیق انسانی مدنظر است. همه انسان‌ها یکسان نبوده و دارای درجات متفاوتی هستند. تنها عده‌ای کمی به مقام «انسان کامل» نائل می‌شوند، در حالی که اکثریت در مرتبه «انسان حیوان» باقی می‌مانند. (شجاری، ۱۳۸۵: ۸۱-۸۲ و کیاشمشکی، ملک‌اف، ۱۳۹۲: ۴) در بحث حاضر، مقصود از انسان کامل، مفهوم اول است. در این مفهوم، انسان عصاره کل جهان است و کون جامع خوانده می‌شود.

بنا بر نظر ابن عربی، هدف اولی و ذاتی حق تعالی از خلق انسان کامل، ظهور کامل خداوند در یک مظهر کامل است. مهر تایید این مسئله روایت قدسی «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» می‌باشد. (حرعاملی، ۱۳۸۰: ۷۱۰)

ابن عربی در فص آدمی دو دلیل برای ضرورت وجود انسان کامل بیان می‌کند: دلیل اول: انسان کامل نقطه اتم تجلی خداوند است. از آنجا که خداوند واجد تمام کمالات است، لازمه کمال مطلق بودنش، فیاض مطلق بودن است. این فیض، کمالات فشرده در ذاتش را به صورت تفصیلی در جهان جاری می‌سازد. بنابراین، هدف اصلی آفرینش، استجلا (آشکارسازی کامل ذات الهی) است. خداوند اراده کرد تا کمالات اسمایی خود را در عالم متجلی کند تا خود را در آئینهٔ مخلوقات ببیند. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۴: ۵۹۴)

بر اساس دیدگاه عرفانی، خداوند به اندازه ظرفیت هر موجودی در آن تجلی می‌کند، اما هیچ مخلوقی قادر به نمایش کامل ذات الهی نیست. تنها «انسان کامل» است که به دلیل ظرفیت بی‌کرانش، می‌تواند مظهر تمام اسما و صفات خداوند باشد. بنابراین، اگر راز آفرینش، «استجلا» (آشکارسازی ذات) باشد، راز آفرینش انسان، تحقق «کمال استجلا» است و انسان کامل، والاترین تجلی خداوند محسوب می‌شود. (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۵۸۹-۵۹۰)

ابن عربی دلیل دوم برای ضرورت انسان کامل را چنین بیان می‌کند: انسان کامل، روح هستی است و جهان، پیکر او. همان‌گونه که روح، بدن را تدبیر می‌کند، انسان کامل نیز عالم را مدیریت می‌کند. او با رسیدن به مقام «صعق ربوبی»، واسطه فیض بین خدا و خلق می‌شود و وجودش شرط پایداری جهان است؛ حتی عقل اول نیز فیض خود را از او دریافت می‌کند. بنابراین، انسان کامل نه تنها دریافت‌کننده فیض الهی، که مسیر رسیدن آن به کل عالم است.

همچنین، همان گونه که جدایی روح از بدن موجب مرگ می شود، با رفتن انسان کامل از جهان، قیامت کبرا برپا می گردد، زیرا او منشأ حیات و بقای عالم است. (یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۶۰۵ و ۶۰۶ و امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۶۱۴)

ابن عربی معتقد است که انسان کامل روح عالم است. او کمال عالم را انسان کامل می داند و همه عالم را انسان کبیر می داند. (ابن عربی، ج ۲: ۶۷) قیصری نیز در شرحی از عبارت ابن عربی، انسان کامل را غایت آفرینش بیان می کند. (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۴۴)

بنابراین، اگر انسان کامل، با توجه به واسطه بودنش میان واجب و ممکن، وجود نداشته باشد، هرگز عالم هستی فیض الهی را دریافت نمی کند؛ زیرا برای گرفتن فیض الهی رابطه و تناسب شرط است.

## مقام انسان کامل، غایت تجلیات حق تعالی

### ۱. انسان کامل، آیینگی

بر اساس دیدگاه ابن عربی، آفرینش تجلی خداوند در آینه ای است که خود اوست. این تجلی به دو شکل صورت می گیرد: ۱. تجلی در آینه شفاف (علم شفاف خدا به خود) که تصویری واضح است. ۲. تجلی در آینه غیر شفاف (علم غیر شفاف خدا به خود) که تصویری مبهم دارد و همان عالم هستی است که ما آن را مشاهده می کنیم. به این ترتیب، جهان مظهر صفات خداوند و بازتاب دانش او به خودش است. ابن عربی در این باره می گوید: «و قد کان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوئ لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۹) بر اساس دیدگاه ابن عربی، هنگامی که خداوند در آینه صاف به خود مینگرد، تجلی کامل او در قالب «انسان» ظاهر میشود. انسان، روح عالم است و با دمیده شدن روحش در عالم، جهان حیات میباید. از این رو، انسان از نظر زمانی آخرین مخلوق، اما از نظر رتبه و مقام، نخستین و برترین است. خداوند از طریق انسان کامل، رحمت خود را به جهان میفرستد. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۹)

از دیدگاه عرفانی، هر موجودی آینه ای است که خداوند به اندازه ظرفیتش در آن تجلی می کند. در این میان، تنها انسان کامل است که آینه تمام نمای خداوند بوده و هم جمال و هم جلال الهی را نشان می دهد. انسان کامل، روح و جان هستی است و همان گونه که روح به بدن حیات می بخشد، وجود او نیز عالم را تدبیر و زنده نگه می دارد. اگر این روح از جهان

جدا شود، هستی نابود خواهد شد. این حقیقت دارای دو صورت تفصیلی و اجمالی است. صورت فرقی او کلیه عوالم وجودی است و صورت جمعی و قرآنی او همان روح عالم و جان و وجود است که به آن انسان کامل نیز اطلاق می‌شود. مجموعه عوالم از عقل تا هیولی به منزله جسد و بدن و هیکل اوست که خلق شده است تا در این صورت مستقر شود. (موحدی، موسوی، ۱۳۹۰: ۱۲)

## ۲. انسان کامل، صاحب مقام قلب

قلب، برترین مرتبه وجود انسان و عاملی است که او را از فرشتگان متمایز می‌کند. این حقیقت قلبی می‌تواند با حرکت باطنی خود به «تعیین اول» - که بالاترین مرتبه تجلی الهی است - برسد و کامل‌ترین معرفت را کسب کند. همه انسان‌ها به طور بالقوه این استعداد را دارند، اما تنها «انسان کامل» (خلیفه الهی) است که می‌تواند آن را به طور کامل محقق کند و مظهر جمع تمام اسماء و صفات الهی گردد. دیگران تنها به اندازه ظرفیت وجودی خود به این کمال نزدیک می‌شوند. ابن‌عری کتاب خود را «فصوص الحکم» نامید، زیرا قلب هر پیامبر را همچون نگین انگشتی می‌داند که علوم و حکمت‌های الهی بر آن نقش بسته و از آن به عالم جاری می‌شود. همان‌طور که نام صاحب انگشت بر نگین حک می‌شود، قلب انسان کامل نیز محل تجلی حکمت‌های الهی است و به منزله نگین حلقه وجود عمل می‌کند. (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۰۹)

براساس این اساس چهار جامع و شباهت میان نگین انگشت و قلب وجود دارد:

۱. فص دو قوس انگشت را به هم می‌آورد و قلب عارف نیز دو قوس وجوب و امکان را به هم می‌رساند و جمع می‌کند.
۲. نگین هر آنچه را بر آن نقش بسته به طور کلی نمایان می‌سازد، قلب انسان نیز به طور یک‌جا صوری را که از حقایق دارد نمایان می‌کند.
۳. نگین تابع شکل انگشت خود نیز هست، قلب انسان نیز با مزاج و بدن شخص مرتبط است.
۴. نگین پذیرای هر آن چیزی است که بر آن حک کنند و قلب عارف نیز تابع تجلیات حق بوده و صورتی را که به آن ببخشند، می‌پذیرد. (حبیبی، ۱۳۹۴: ۶۰۱)

### مقایسه غایتمندی آفرینش از منظر ابن سینا و ابن عربی

دو متفکر بزرگ اسلامی، ابن سینا و ابن عربی، با روش‌های متفاوت به مسئله «غایت آفرینش» پرداخته‌اند. ابن سینا به عنوان فیلسوف مشائی، از روش عقلی محض بهره می‌گیرد و با استدلال‌های برهانی و قوانین منطق، به نتایج یقینی می‌رسد. مزیت این روش، استقلال از داده‌های وحیانی و امکان گفت‌وگو با جریان‌های فکری دیگر است، اما محدودیت آن در ناتوانی در پوشش تمام حقایق متافیزیکی است. اگرچه در آثار متأخرش (مانند اشارات) گرایشاتی به شهود دیده می‌شود، اما روش غالب او در این پژوهش، عقلی است.

در مقابل، ابن عربی به عنوان عارف، روش شهودی و کشفی را اصیل می‌داند و معتقد است عقل - که وابسته به حواس و قوه خیال است - تنها توان درک امور ضروری و فطری را دارد؛ ولی شهود، راه مستقیم ادراک حضوری و عینی حقایق است. بنابراین، از دید او روش عرفانی بر روش فلسفی برتری دارد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۵-۱۲۶) علاوه بر آن از نظر او، معرفت عقلی، معرفتی سلبی و تنزیهی است و معرفتی که تنزیهی است، تشکیل‌دهنده نیمی از معرفت است. لذا او معتقد است که روش عقلی، هیچ‌گاه به پای روش شهودی و کشفی نمی‌رسد. با توجه به تفاوت روش‌شناسی ابن سینا (عقلی - مشایی) و ابن عربی (شهودی - عرفانی)، نمی‌توان انتظار داشت دیدگاه آنان درباره غایت آفرینش در یک راستا باشد. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که غایت آفرینش از نگاه این دو متفکر چیست و چه وجوه اشتراک و افتراقی بین آنها وجود دارد. با توضیحات پیش گفته اکنون می‌توان میان نظریه این دو اندیشمند مقایسه‌ای برقرار نمود. غایت آفرینش از دیدگاه این دو اندیشمند، در یک محور دارای اشتراک و در ۶ محور دارای افتراق هستند:

شبهات در تبیین غایت آفرینش میان ابن سینا و ابن عربی

هر دو اندیشمند، غایت آفرینش را برآمده از «حب ذاتی خداوند به خود» می‌دانند. ابن سینا در آثارش تصریح می‌کند که علت آفرینش، رضایت و حب خداوند به ذات خویش است، که از طریق علم او به نظام احسن محقق می‌شود. به عبارت دیگر، غایت نهایی، همان ذات الهی است که با علم و عشق به کمال خود، موجب ظهور عالم می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۷)

همانگونه که بیان شد ابن عربی نیز همچون ابن سینا، عشق را اصل بنیادین آفرینش می‌داند. از دید او، حرکت هستی از حرکت عشق سرچشمه می‌گیرد؛ خداوند پیش از آفرینش، به ذات

بسیط و کمالات نهفته در خویش علم داشت، اما عشق به ذات، مستلزم عشق به آثار آن نیز هست. بنابراین، خداوند مشتاق بود تا جمال خود را نه تنها در آئینه ذات، بلکه در آئینه اسما و صفات، اعیان ثابته و درنهایت در آئینه فعل (آفرینش) ببیند. این اشتیاق، علت ظهور او در تمامی این مراتب شد.

### لوازم نظریه ابن عربی در باب غایت آفرینش

بر اساس نظر ابن عربی آفرینش به معنای ظهور است و هر یک از موجودات مظهر یک یا چندین اسماء الهی می‌باشند. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر موجودات مظاهر خداوند هستند، وجود شرور را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ از آنجا که همه اسماء خداوند اسماء الحسنی است و «رحمن» نیز ام الاسماء الهیه می‌باشد، می‌توان گفت با ظهور اسماء الحسنای الهی، دیگر جایی برای بدی و شر و زشتی باقی نمی‌ماند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۲)

۱. بعضی پدیده‌ها قابلیت آن را ندارند که تمام کمالات را به ظهور رسانند و به سبب عدم ظهور صفات کمالی، به شر متصف می‌شوند؛ در واقع شر بودن این گونه اشیاء وصف سلبی آنهاست و علت راهیابی این شرور در نظام هستی تنوع استعداد و قابلیت ذاتی اشیا بوده و مجعول به جعل جاعل نیست.

۲. گاهی مفهوم شر از قیاس اشیا با اشیا حاصل می‌شود هر شیء چون مظهر اسمی از اسماء الحسنای حق تعالی است به طور ذاتی خیر و نیکوست؛ اما به حسب تنوع طبایع گاهی همین شیء با برخی اشیا برخورد می‌کند که در این هنگام مفهوم شر مصداق می‌یابد. علت وقوع این گونه شرور نسبی این است که اسماء الحسنای خداوند در یک طبقه بندی کلی به دو قسم جلالیه و جمالیه تقسیم می‌شود. این دو قسم مقابل هم می‌باشند با ظهور آنها در عالم، عین این تقابل به اشیا نیز سرایت کرده؛ به گونه ای که از قیاس برخی با برخی دیگر مفهوم شر دریافت می‌شود. (فروهی، خدایی، ۱۳۹۲: ۷۹)

نکته قابل توجه دیگر این است که وجود انسان کامل موجب کم‌رنگ شدن مرز بین حق و خلق نمی‌شود؛ زیرا خداوند در مقام ظهور عین هر چیز است و نه در مقام ذات. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۸۸) ابن عربی صورت مرآتیه را بهترین نماد برای روشن کردن این مسئله می‌داند. صورت در آینه با اینکه واقعیت را نشان می‌دهد اما خودش سهمی در واقعیت ندارد؛ به

عبارت دیگر انسان کامل در آینه حق ظهور کرده است اما وجودی جز وجود وایسته به خداوند ندارد.

## تفاوت‌های میان نظریه ابن سینا و ابن عربی در تبیین غایت آفرینش

### ۱. تفاوت در حقیقت وجود

ریشه اصلی اختلاف ابن سینا و ابن عربی در مسئله غایت آفرینش، به تفاوت بنیادین در حقیقت وجود بازمی‌گردد. در این باره، ۵ نظریه وجود دارد:

#### ۱. نظریه کثرت گرایی (تعدد وجودها)

در این نگاه، وجود حقیقتاً متعدد است. هر موجودی مستقلاً دارد که حقیقتاً با وجود دیگران متفاوت است. این وجودها گاهی به علت (خدا) و گاهی به معلول (مخلوقات) تقسیم می‌شوند.

در این دیدگاه، وحدت به معنای یگانگی مطلق وجود اصلی (خدا) است، اما این وحدت، مانع از تحقق وجودهای مستقل و متکثر برای مخلوقات نمی‌شود. رابطه خدا و جهان، رابطه علت و معلول است؛ مانند رابطه سازنده و سازه که هر دو وجود حقیقی دارند، اما یکی وابسته به دیگری است. این نظر، بیشتر مربوط به فلاسفه مشاء مانند ابن سینا می‌شود.

#### ۲. نظریه وحدت تشکیکی وجود

وجود، حقیقتی واحد اما دارای مراتب شدید و ضعیف است. تنها یک حقیقت وجود داریم (وجود خدا)، اما این وجود واحد، در مراتب مختلفی تجلی می‌کند. خداوند عالی‌ترین مرتبه وجود (وجود قوی و بسیط) است و مخلوقات، مراتب پایین‌تر و ضعیف‌تر همان وجود واحدند. این نظر، پل ارتباطی بین فلسفه و عرفان است و توسط ملاصدرا ارائه شد.

#### ۳. نظریه وحدت شخصی وجود

نظریه عرفانی ابن عربی و پیروانش و اغلب وقتی از «وحدت وجود» سخن می‌گویند، مقصود همین است.

وجود، فقط یکی است و آن هم ذات خداوند است. هیچ وجود مستقلی به نام مخلوقات نداریم. آنچه ما "موجود" می‌نامیم، در واقع تجلی و ظهور آن وجود واحد در «آینه» اعیان

ثابت (ماهیت‌های ازلی موجودات در علم خدا) است. موجودات، «وجود» ندارند، بلکه «نمود» وجودند. جهان، «خدا» نیست (این الحاد است)، بلکه «ظهور و تجلی خدا» است.

#### ۴. نظریه وحدت شهودی

این نظر بیشتر یک موضع عملی و سلوکی است تا یک نظریه متافیزیکی محض. از آن به «توحید صوفیانه» نیز تعبیر می‌شود. در این نگاه، عارف در مسیر سلوک، به مقامی می‌رسد که در شهود و حال خود، غیر از خدا را نمی‌بیند. بحث بر سر حقیقت عینی نیست، بلکه بر سر نگاه و ادراک عارف است. کثرت در خارج وجود دارد، اما عارف به دلیل شدت توجه به حق، آن را «نمی‌بیند» یا «محو» می‌شود.

#### ۵. نظریه نفی کثرت (انکار وجود خلق)

این افراطی‌ترین نظر در نفی کثرت است و به غلات صوفیه نسبت داده می‌شود. این دیدگاه بسیار نزدیک به الحاد عرفانی است و توسط اکثر عرفای اسلامی رد شده است. این نظریه می‌گوید جز خدا، اصلاً چیزی وجود ندارد. حتی بحث «تجلی» و «ظهور» هم مطرح نیست. جهان و مخلوقات یکسره «عدم» و «توهم» محض هستند. این نظر، شریعت و احکام دینی را عملاً تعطیل می‌کند. هیچ رابطه‌ای وجود ندارد، زیرا یک طرف رابطه (کثرت) اساساً تحقق خارجی ندارد. این یک «توهم محض» است. تنها یک حقیقت مطلق وجود دارد و بس. عرفا قائل به وحدت شخصیه وجود شدند؛ به عبارت دیگر آنها معتقدند که وجودات متکثر نیستند و همچنین وجود دارای مراتب نیست؛ بلکه وجود، صرفاً در خداوند منحصر است. لذا عرفا دو راه بیشتر ندارد. یا اینکه بگویند کثرت توهمی بیش نیست و منشا خارجی ندارد و یا اینکه بگویند که وجود تنها یکی است و در تجلیات کثرت حاصل شده است.

#### ۳. نظریه درباره رابطه کثرت و وحدت وجود دارد:

۱. نظریه کثرت وجود و موجودات: بر اساس این نظریه، «مفهوم» وجود واحد است؛ اما حقیقت وجود کثیر است.

۲. نظریه وحدت وجود و کثرت موجودات: بر اساس این نظریه، وجود حقیقتاً یک امر واحدی است اما در عین وحدت دارای کثرت و در عین کثرت دارای وحدت است؛ اما کثرت موجودات لطمه‌ای به وحدت وجود نمی‌زند.

۳. نظریه عرفا: عرفا به نظریه وحدت وجود قائل هستند. برخی عرفا معتقدند که حقیقت کثرت منشأ بیرونی ندارد؛ اما نظریه عرفا محقق این است که کثرت به صورت تجلی است؛ به بیان دیگر، قائلین به وحدت شخصی، دو راه حل دارند.

الف) هیچ گونه کثرتی وجود ندارد. (نظریه عرفا افراطی)

ب) کثرت وجود دارد اما به صورت تجلی است.

ابن سینا (به عنوان نماینده فلاسفه مشائی) قائل به کثرت عینی موجودات است. از دید او، وجود یک مفهوم ذهنی و عام است که عارض بر ذات‌های متباین خارجی می‌شود. بنابراین، میان واجب و ممکن هیچ اشتراک حقیقی وجود ندارد و اتحاد ظاهری ناشی از حمل مفهوم وجود بر آنها، صرفاً اعتباری و ذهنی است.

در مقابل، ابن عربی به وحدت شخصی وجود معتقد است. از نگاه او، تنها یک وجود حقیقی و بی‌کران (خداوند) وجود دارد و تمامی کثرات عالم، شئون، مظاهر و تجلیات آن وجود واحد هستند. این کثرات، وجود مستقلی ندارند و وجودشان عین وابستگی و فقر به وجود حق است. بنابراین، مصداق حقیقی وجود تنها خداوند است و انتساب وجود به دیگر موجودات، مجازی و از باب تجلی است. همین مبنا به تبیینی کاملاً متفاوت از غایت آفرینش نزد او منجر می‌شود.

## ۲. تفاوت در معنای ایجاد و ظهور

براساس نظر ابن سینا، ایجاد براساس قاعده «الشیء ما لم یجب، لم یوجد» صورت می‌پذیرد. مفاد قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» این است که هر چیزی که ممکن بالذات است، برای آنکه به وجود آید باید حتماً موجود دیگری، وجود را برایش ضروری کند. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۸) بر اساس استدلال ابن سینا، اگر معلولی از علت تامه (خداوند) صادر نشود، وجودش ممکن خواهد بود، زیرا علت تامه وجود آن را ممتنع نمی‌کند. اما هر ممکنی طبق قاعده «کل ممکن محتاج الی العلة» نیاز به علت دارد. بنابراین، اگر صدور معلول از علت تامه صرفاً ممکن باشد، نیاز به علتی خارجی دارد تا این امکان را به فعل تبدیل کند که مستلزم تسلسل بی‌پایان علل است. از آنجا که تسلسل محال است، نتیجه گرفته می‌شود که صدور معلول از علت تامه نه تنها ممکن، بلکه ضروری است. (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۵۵)

برخلاف دیدگاه ابن سینا، ابن عربی «آفرینش» را به مثابه تعین و ظهور امر مطلق می‌داند. از نگاه او، وجود حقیقی تنها یکی است و کثرات، ظهورات مقید و محدود همان وجود مطلق هستند. بنابراین، آنچه به عنوان «آفرینش» یا «نابودی» اشیاء توصیف می‌شود، در واقع ظهور و اختفای همان وجود واحد در قالب تعینات گوناگون است. به بیان دیگر، ظهور یک شیء، خروج از اسم «باطن» الهی و تجلی در عالم خلقت (ظاهر) است و نابودی یک شیء، بازگشت از عالم ظاهر و رجوع به اسم «باطن» خداوند است. این نگاه ریشه در اصل وحدت شخصی وجود دارد که در آن، تنها وجود اصیل، خداوند است و هر گونه «ایجاد» یا «اعدام» مستقل، ناممکن و بی‌معناست. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۲۹)

### ۳. تفاوت در نحوه صدور کثرت از وحدت

ابن سینا آفرینش را بر اساس «قاعده الواحد» تبیین می‌کند. او معتقد است از خداوند که واحد مطلق است، تنها یک وجود (عقل اول) صادر می‌شود. سپس با در نظر گرفتن «جهات سه گانه کثرت» در عقل اول (تفکر در ذات خود، تفکر در امکان ذاتی خود، و تفکر در مبدأ خود)، سلسله‌ای طولی از علل و معلولات شکل می‌گیرد که منجر به پیدایش کثرات می‌شود. اما ابن عربی با این نگاه مخالف است. او معتقد است قاعده الواحد یک حکم عقلی است و نمی‌توان آن را بر خداوند - که فراتر از عقل است - تطبیق داد. از دید او، خداوند خالق عقل است و محکوم قواعد آن نیست. بنابراین، خداوند می‌تواند بی‌واسطه و بدون نیاز به سلسله علل طولی خالق تمام کثرات باشد.

در دستگاه فکری ابن عربی، جهان نه به صورت خطی، بلکه به شکل دایره‌ای تصور می‌شود که خداوند مرکز آن است و تمام موجودات به رغم کثرت ظاهری - به طور مستقیم و عرضی به او متصل هستند. در این نگاه، کثرت بدون آنکه ذات واحد الهی را متکثر کند، به طور بی‌واسطه از او ظهور می‌یابد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۰)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تمام کثرات بدون واسطه از خداوند موجود می‌شوند؛ چرا که خداوند در همه اشیاء ظهور دارد و حقیقت هر موجودی می‌باشد. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۷۹)

در دستگاه فکری ابن عربی، که مبتنی بر تجلی و تشان (ظهور در قالب‌های گوناگون) است، تمام مخلوقات شئون و مظاهر خداوند محسوب می‌شوند. هر موجودی، خداوند را در دل

خود دارد و وجود مستقلی ندارد. بنابراین، مسئله چگونگی صدور کثرت از وحدت - که در فلسفه با مفهوم علیت توضیح داده می‌شود - اساساً منتفی است، چرا که تنها وجود اصیل، خداوند است و کثرات، جلوه‌های بی‌واسطه او هستند. به همین جهت به جای «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» باید گفت «الواحد لا یظهر منه الا الواحد».

#### ۴. تفاوت علم خداوند به مخلوقات

ابن سینا معتقد است علم خداوند به مخلوقات از نوع علم حصولی است؛ به این معنا که او از طریق صور کلی مرتسم در ذاتش، به جزئیات عالم آگاه می‌شود. از دید او، این صور کلی به‌طور حضوری در ذات الهی حاضرند، اما علم به اشیاء خارجی (جزئیات) از طریق آنها حصولی است. علم الهی از سنخ علم عنایی است؛ یعنی خداوند با علم به ذات خود - که عین علم است - و با توجه به اینکه همه موجودات از او صادر می‌شوند، به تمامی نظام آفرینش (از مجردات تا مادیات) به بهترین شکل آگاهی دارد.

در مقابل، عارفان (مانند ابن عربی) معتقدند علم خداوند به مخلوقات حضوری است. از دید آنان، صور اشیاء هرچند در علم الهی موجودند، اما متمایز از ذات او هستند و عین ذات خداوند محسوب نمی‌شوند. این نگاه، با نظریه ابن سینا که صور کلی را در ذات خداوند جای می‌دهد، در تضاد است. بنابراین معلومات، در ذات خداوند و در علمی که عین ذات اوست مرتسم نیستند؛ بلکه ارتسام معلوم‌ها در تعیین ثانی و در علمی است که از ذات خداوند امتیاز نسبی دارند. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۴۳۷) و (ترکه اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱۴۵) صائن‌الدین ترکه اصفهانی در کتاب تمهید القواعد این چنین می‌نویسد:

اما در تعیین ثانی که مقام ارتسام معلوم‌ها در عرصه علم ذاتی حق است، این علم از جهت امتیاز نسبی است. این مقام همان است که محققان بزرگ و حکیمان متأله با این تعبیر بدان اشاره دارند که اشیاء در نفس حق مرتسم‌اند، ولی در اینجا میان ذوق حکیم و محقق فرق است و آن اینکه ارتسام نزد محقق وصف علم است به اعتبار امتیاز نسبی از ذات؛ نه اینکه وصف ذات باشد یا وصف علم به این اعتبار که عین ذات است.

#### ۵. تفاوت در فاعلیت خداوند

بر اساس بررسی انجام شده، دیدگاه ابن سینا و ابن عربی درباره فاعلیت الهی به شرح زیر است:

ابن سینا: فاعلیت خداوند را فاعلیت بالعنایه می‌داند. در این نگاه، فعل خدا آگاهانه، مختارانه و مبتنی بر شعور است. علم خداوند (به صورت صور مرتسم در ذاتش) برای صدور فعل کافی است و نیازی به انگیزه‌ای خارج از ذات ندارد. علم به ذات، حضوری است و علم به جزئیات، حصولی و زائد بر ذات. علم به نظام احسن (تناسب ذات با فعل) همان اراده الهی است. به طور خلاصه، از دید او علت آفرینش، علم خداوند به ذات خویش است که برای ایجاد بهترین نظام کافی می‌باشد.

در مقابل، ابن عربی فاعلیت خداوند را فاعلیت بالتجلی می‌داند. در این نگاه: علم خداوند به ذات و فعلش، عین ذات او است و امری زائد بر ذات نیست. علم او به نظام احسن، پیش از آفرینش، اجمالی ولی حضوری (کشف حضوری) است. انگیزه فعل، عین ذات خداوند است و فعل ناشی از تجلی ذات می‌باشد. این فاعلیت، کامل‌ترین نوع محسوب می‌شود؛ چرا که هم مانند فاعل بالعنایه علم سابق دارد و هم علمش عین ذات است. به طور خلاصه، از دید ابن عربی، آفرینش، تجلی ذات خداوند است و علم الهی به فعل، حضوری و عین ذات اوست. ۶. تفاوت در تبیین غایت آفرینش

ابن سینا غایت آفرینش را ذات خداوند می‌داند. از نظر او، غایت، ایصال نفع به غیر نیست، بلکه علم عنایی خداوند - که عین ذات اوست - به تنهایی برای تحقق آفرینش کافی است. همین علم به نظام احسن و صور کلی، غایت نهایی است و هیچ غایت خارجی فراتر از ذات خداوند وجود ندارد. در مقابل، ابن عربی بر اساس حدیث «کنت کنزاً مخفياً»، غایت آفرینش را کمال استجلا (آشکارگی کامل خداوند) می‌داند. این آشکارگی در «غیر» (مخلوقات) محقق می‌شود و اتمّ تجلّی آن در انسان کامل است که به عنوان مظهر تامّ صفات و اسماء الهی، غایت نهایی آفرینش به شمار می‌رود.

به طور خلاصه، در ابن سینا غایت ذات خداوند از طریق علم عنایی می‌باشد و در ابن عربی، غایت انسان کامل به عنوان تجلی کامل خداوند است.

### نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی آرای ابن سینا و ابن عربی درباره غایت آفرینش، گفت‌وگوی دو جریان فکری برهانی و شهودی در سنت اسلامی را نمایان می‌سازد. هر دو اندیشمند در نقطه آغازین - یعنی «حب ذاتی خداوند به خود» به عنوان محرک آفرینش - هم‌داستانند، ولی مسیر تبیین آنان کاملاً متفاوت است. ابن سینا با رویکردی عقلانی و علّی، آفرینش را بر پایه رابطه خالق

و مخلوق تبیین می‌کند و با زبانی منطقی به «چگونگی» صدور عالم می‌پردازد. در مقابل، ابن عربی با نگاهی شهودی و وجودی، بر رابطه ظاهر و مظهر تکیه دارد و «چرایی» آفرینش را از منظر عشق و تجلی جمال الهی جست‌وجو می‌کند. این تقابل روش شناختی، غنای سنت فکری اسلامی را نشان می‌دهد و اثبات می‌کند که پاسخ به پرسش‌های نهایی هستی می‌تواند از مجراهای مختلف عقلی و شهودی صورت گیرد و هر یک، ابعادی از حقیقت را روشن سازد. هر دو اندیشمند در این اصل بنیادین هم‌داستانند که آفرینش، ضرورتی برخاسته از «عشق ذاتی خداوند به خود» و کمال فیاض اوست؛ آفرینشی نه از روی نیاز، بلکه از سر تجلی. با این حال، این نقطه اشتراک آغازین، به سرعت به افتراقی ژرف در مبانی، روش و نتایج می‌گراید. این تفاوت‌ها را می‌توان در سه سطح کلی تحلیل کرد:

#### ۱. سطح هست‌شناسی: وحدت در برابر کثرت

ریشه اختلاف ابن‌سینا و ابن‌عربی در نگرش به «حقیقت وجود» است. ابن‌سینا با اعتقاد به «کثرت عینی موجودات»، آفرینش را «ایجاد» موجوداتی مستقل توسط خالق متعال می‌داند. در مقابل، ابن‌عربی با نظریه «وحدت شخصی وجود»، عالم را «ظهور و تجلی» وجود واحد الهی می‌خواند. این دو مبنا، دو جهان‌بینی متمایز می‌آفرینند.

#### ۲. سطح روش‌شناسی: برهان در برابر کشف

این تفاوت هست‌شناختی، ریشه در روش‌شناسی متفاوت آنان دارد. ابن‌سینا با استدلال برهانی و زبان منطقی به تبیین آفرینش می‌پردازد، هرچند خود را در درک تمام اسرار متافیزیک ناتوان می‌داند. در مقابل، ابن‌عربی عقل را ناتمام می‌شمارد و یقین را تنها از راه شهود و کشف قلبی ممکن می‌داند؛ روشی با زبان رمزآلود که ویژه اهل سلوک است.

#### ۳. سطح غایت‌شناسی: ذات مجرد در برابر انسان کامل

این دو مسیر، به دو غایت نهایی متمایز می‌رسند. برای ابن‌سینا، غایت، ذات خداوند و علم عنایی اوست و آفرینش تجلی همان نظام احسن پیشینی است که غایتی جز ذات حق ندارد. انسان و جهان، حلقه‌هایی از زنجیره علّی هستند که غایتشان بازگشت عقلانی به خالق است. اما برای ابن‌عربی، غایت، «ظهور کامل» خداوند در آیینه مخلوقات، با اوج تجلی آن در «انسان کامل» است. بنابراین، غایت در نگاه او امری خارج از ذات نیست، بلکه تحقق عینی همان ذات در مقام تجلی است.

## ORCID

Mohsen Habibi



<http://orcid.org/0000-0001-6542-7660>

Narjes Sadat Haghighyeghi



<http://orcid.org/0009-0006-0871-5889>

## منابع

- آملی، حیدر بن علی (۱۳۶۴)، رساله نقد التقود فی معرفه الوجود، مترجم و مصصح: حمید طیبیان، تهران: نشر اطلاعات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱ هـ.ق)، رساله العروس للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، نشریه الكتاب، سال هفتم، شماره چهارم، صص ۳۹۶-۳۹۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاء، تهران: موسسه چاپ و نشر تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، الهیات دانشنامه علوی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۹)، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، تصحیح آیت الله حسن زاده آملی، قم: موسسه بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ هـ.ق)، «الف»، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح سعید زائد، الاب قنواتی، قم: نشر مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ هـ.ق)، «ب»، الشفاء - طبیعیات، ج ۱، تصحیح سعید زائد، الاب قنواتی، قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ هـ.ق)، «ج»، التعليقات، به تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰)، عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
- ابن عربی، محمد بن علی (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: نشر الزهرا.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۴)، حکمت عرفانی: تحریری از درس های عرفانی استاد یدالله یزدان پناه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۵)، تجرید: شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.
- ترکه اصفهانی، صائت الدین علی بن محمد (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، مصصح و مقدمه نویسنده: جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- جندی، مویدالدین محمود (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم، مصصح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

حبیبی، محسن (۱۳۹۴)، انسان کامل از منظر ابن عربی، مجموعه مقالات همایش وجودی ابعاد انسان، ج ۲، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.  
حرعاملی، محمدحسن (۱۳۸۰)، الجوهر السنی فی الأحادیث القدسیه (کلیات حدیث قدسی)، ترجمه زین العابدین کاظمی خلخالی، تهران: انتشارات دهقان.  
ذبیحی، محمد (۱۳۸۵)، عنایت الهی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، فصلنامه پژوهش های فلسفی و کلامی، دوره ۷، شماره ۲۷، صص ۸۵-۱۱۴.

DOI: ۱۰,۲۲۰۹۱/pfk.۲۰۰۶,۲۹۶

رنجبری، امید (۱۳۹۵)، هدف آفرینش و نحوه ی فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا با محوریت کتاب الإشارات والتنبیها، فصلنامه نسیم خرد، سال اول، شماره دوم، صص ۱۴۷-۱۶۲.

<https://nasimekherad.ismc.ir/Article/۱۳۹۸۰۶۰۴۱۳۳۹۵۳۰۲۰۰۷۶>

ساجدی، علی محمد (۱۳۸۳)، نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۱۲، صص ۷۹-۱۰۰.

[https://jrt.shirazu.ac.ir/article\\_۱۳۹۸.html](https://jrt.shirazu.ac.ir/article_۱۳۹۸.html)

سربخشی، محمد (۱۳۹۴)، عنایت الهی و نسبت شرور با آن از دیدگاه ابن سینا، نشریه معرفت، سال بیست و پنجم، شماره ۲۲۰، صص ۶۵-۷۶.

<https://marifat.nashriyat.ir/node/۳۰۷۳>

شجاری، مرتضی (۱۳۸۵)، انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، دوره دوم، شماره دوم، صص ۷۳-۹۶.

DOI: ۲۰,۱۰۰۱,۱,۲۰۰۸۴۴۲۰,۱۳۸۵,۲,۲,۴,۷

طیب نیا، صالح (۱۳۹۲)، نظریه عنایت جایگاه و مبانی آن در فلسفه ابن سینا، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، پایان نامه دکتری فلسفه و کلام اسلامی.

عباس زاده، مهدی (۱۳۹۶)، بررسی و سنجش نظریه علم الهی در فلسفه فارابی، فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت سنیوی، سال ۲۱، شماره ۵۸.

DOI: ۱۰,۳۰۴۹۷/ap.۲۰۱۷,۶۷۷۱۹

عفیفی، زینب (۲۰۰۲م)، الفلسفه الطبیعیه و الهیه عند الفارابی، مصر: دارالوفاء.

عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم: شرح و نقد اندیشه ابن عربی، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: نشر الهام.

فخر رازی، محمد بن عمر، نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (هـ ۱۴۰۵)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دارالاضواء.

فروهمی، ناصر، خدایی، مهناز (۱۳۹۲)، مسئله شر در مکتب ابن عربی، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳۳، صص ۶۷-۸۰.

DOI: ۲۰,۱۰۰۱,۱,۲۰۰۸۹۴۸۱,۱۳۹۲,۹,۳۳,۵,۴

قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، شارح: جلال الدین آشتیانی، تهران: امیر کبیر.

قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم داود القیصری، محقق: حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

کیاشمشکی، ابوالفضل؛ ملک‌اف، علاءالدین (۱۳۹۲)، انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی، نشریه سفیر نور، شماره بیست و پنجم، صص ۲۸-۳.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۸، تهران: صدرا.

نصری، عبدالله (۱۳۸۶)، فلسفه آفرینش، قم: دفتر نشر معارف.

یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۳)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.