

تحلیل تعارض اولیه عبارات ابن عربی درباره قلمرو نفس رحمانی

chelcheragh2@gmail.com

r.noroozi@qom.ac.ir

mohseneizadi@yahoo.com

ابوالفضل توسلی زاده / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم

رضا نوروزی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم

محسن ایزدی / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۳۱

چکیده

ابن عربی عبارات به ظاهر مختلفی در تفسیر نفس رحمانی و تعیین قلمرو آن دارد که ممکن است سبب برداشت نادرست یا حتی انتساب تناقض گویی به وی شود. در بعضی عبارات، نفس رحمانی را به تعین اول، در برخی دیگر به تعین ثانی و در مواضع متعددی، خاص تعینات خلقی اطلاق کرده است. او در عبارات خود، علاوه بر این سه اطلاق، جامعیت نفس رحمانی را مطرح می‌کند. از کنار هم گذاشتن این موارد و براساس مؤیدات دیگر در کلام او، می‌توان اثبات کرد که از نظر وی، نفس رحمانی حقیقتی گسترده‌ای است که از تعین اول آغاز می‌شود و تا عالم ماده ادامه دارد و شامل فیض اقدس و مقدس است. ابن عربی در برخی عبارات خود، به این مطلب تصریح کرده است که حقیقت نفس رحمانی چیزی جز شمول بر تمام تعینات حقی و خلقی نیست؛ به همین دلیل است که نفس رحمانی را هم واجب و هم ممکن، هم حادث و هم قدیم معرفی کرده است. از آنجاکه انسان کامل در قوس صعود، با نفس رحمانی اتحاد می‌یابد و مظهر تام همه اسماء و صفات می‌گردد، به انسان هم، نفس رحمانی اطلاق کرده است.

کلیدواژه‌ها: نفس رحمانی، ابن عربی، صادر اول، حقیقت محمدیه، وجود منبسط.

یکی از مباحث مهم و شاید مهم‌ترین و دشوارترین مسائل معرفتی، چگونگی ربط موجودات حادث با آفریدگار قدیم و بی‌زمان است. عرفای اسلامی و به تبع آنان حکمای حکمت متعالیه با روشی خاص به این مسئله پاسخ داده‌اند. ایشان سه لحاظ برای وجود بیان می‌کنند:

اول: وجودی که هیچ‌گونه وصف و ویژگی را به خود نمی‌پذیرد و مطلق است؛ تا آنجا که حتی وصف مطلق را نیز به عنوان یک وصف به خود راه نمی‌دهد؛

دوم: جلوه‌گری این وجود مطلق و ظهور کمالات فشرده در آن، که به صورت وجودی گسترده و فراگیر، همه موجودات را شامل می‌شود. این جلوه با آنکه حقیقت خارجی دارد، کلی منطقی نیست؛

سوم: موجودات خارجی اعم از عقل و نفس مجرد (غیرمادی) تا اشیای مادی جهان (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۱۷-۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۹).

محیی‌الدین/بن عربی به عنوان پایه‌گذار عرفان نظری، در آثار خود درباره لحاظ دوم وجود به تفصیل سخن گفته و از آن به «نفس رحمانی» تعبیر کرده است. اما آیا در همه عباراتش نفس رحمانی را به یک نحو استعمال کرده است؟ به فرض تعدد استعمالات، مجموعاً در چه مواردی اطلاق کرده است؟ علت تعدد اطلاقات و اختلافات آنها در چیست؟ آیا تهافتی در کلمات/بن عربی وجود دارد یا اینکه تعارضی بدوی است و دارای تحلیل خاصی است؟ این موارد از جمله پرسش‌هایی هستند که پاسخ به آنها نیازمند کاوش دقیق در عبارات/بن عربی و دسته‌بندی اطلاقات و استعمالات نفس رحمانی در آثار اوست.

اهمیت و ضرورت بررسی دیدگاه‌های متفاوت/بن عربی در قلمرو نفس رحمانی از این روست که از سویی این مسئله از مباحث کلیدی عرفان نظری است و تحلیل و تبیین دقیق آن در سایر مباحث عرفانی اثر مستقیم خواهد داشت؛ از سوی دیگر، زبان رمزی و اشاری عرفا در تبیین مفاهیم هستی‌شناسانه، کار تحقیق در این آثار را با مشکل روبه‌رو می‌سازد و در بسیاری موارد موجب برداشت ناصحیح از این آثار و نسبت‌های ناروا به مکاتب عرفانی شده است. بر این اساس تحقیق در موضوعات خاصی مانند قلمرو نفس رحمانی در آثار/بن عربی، می‌تواند کمک شایان توجهی به تحقیقات عرفانی نماید.

در بررسی پیشینه بحث گفتنی است که در منابع اولیه عرفان نظری، شاگردان و شارحان مکتب/بن عربی همچون قونوی، جندی، فرغانی و صائِن‌الدین ترکه، درباره حقیقت نفس رحمانی و قلمرو گسترده آن مباحثی را مطرح کرده‌اند (برای نمونه، رک: قونوی، ۲۰۰۸، ص ۱۲۰؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۵؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷). در بین منابع جدید نیز کتاب‌ها و مقالات متعددی به تبیین آموزه‌های عرفان نظری اختصاص یافته و در ضمن آنها درباره حقیقت نفس رحمانی و قلمرو آن تحقیقات متقن و مفصلی صورت گرفته است؛ برای مثال کتاب *مبانی و اصول عرفان نظری* (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۳۹-۵۶۷) فصل دهم خود را به تحلیل نفس رحمانی در عرفان نظری اختصاص داده است. همچنین مقاله «نفس رحمانی در متون عرفانی» (کاکایی و خلیلی، ۱۳۹۲)، به تبیین حقیقت نفس رحمانی براساس متون عرفان نظری می‌پردازد؛ اما بررسی و تحلیل عبارات متفاوت/بن عربی درباره نفس

رحمانی، تحقیقی نوین در عرصه ابن عربی پژوهی است. این نوشتار برخلاف نوشتارهای قبلی به کنکاش موردی در عبارات/ابن عربی به عنوان پایه گذار عرفان نظری می پردازد. دسته بندی مطالب پراکنده/ابن عربی در این موضوع خاص و ارائه منظم آن در قالب یک مقاله علمی و تحلیل تعارض ظاهری در نگاه ابتدایی به عبارات او، از جمله نوآوری های این نوشتار است.

ابن عربی دارای تصنیفات بسیاری است که در نوشتار پیش رو علاوه بر مجموعه رسائل سه جلدی/ابن عربی، کتاب هایی مانند فتوحات مکیه، فصوص الحکم، انشاء الدوائر، تفسیر و کتاب المعرفه مورد تدقیق قرار گرفت و مطالب مرتبط با نفس رحمانی جمع آوری و دسته بندی شد. عمده مطالب/ابن عربی درباره نفس رحمانی، در مواضع مختلفی از فتوحات مکیه بیان شده است. عنوان دو باب (۱۹۸ و ۴۹) این کتاب در خصوص نفس رحمانی است، اما در سایر ابواب به مناسبت، درباره نفس الرحمن سخن گفته است. ابن عربی در فصوص الحکم نیز در فص های هودی، عیسوی و محمدی علیه السلام درباره نفس رحمانی توضیحاتی ارائه می کند.

۱. مفهوم شناسی نفس رحمانی

نفس رحمانی (النفس الرحمانی) یا نفس الرحمن، از ترکیب دو واژه «نفس» و «رحمان» به دو صورت ترکیب وصفی و اضافی کاربرد دارد. نفس الرحمن (ترکیب اضافی) در دو روایت مشهور از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است. یکی از این روایات درباره/ابن عربی قرنیه وارد شده است که فرمودند: «همانا نفس رحمان را از طرف یمن درمی یابم» (طبرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۵۲؛ ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۵۴). در روایت دیگری فرمودند: «به باد ناسزا نگویند، زیرا باد از نفس رحمان است» (سید رضی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۰؛ نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۶ ص ۲۳۲). ابن عربی همین دو روایت را در فتوحات نقل کرده و اصطلاح نفس رحمانی را از آن برگرفته است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۹۷، ۲۶۷، ۲۶۶ و ۳۰۰).

۲. بررسی اطلاقات متفاوت نفس رحمانی در کلام ابن عربی

نفس رحمانی در عبارات/ابن عربی اطلاقات گوناگونی دارد. در فتوحات مکیه بیشتر به نفس رحمانی در قوس نزولی آن توجه کرده و به مناسبت، نفس رحمانی را به مرتبه ای از مراتب کلی وجود اطلاق نموده است. البته در برخی عبارات به صورت جامع به نفس رحمانی نگریسته، اما در فصوص بیشتر نفس رحمانی را در قوس صعودی آن دیده است. در ادامه به نقل عبارات ایشان می پردازیم:

۲-۱. اطلاق نفس رحمانی به تعین اول

از برخی عبارات/ابن عربی می توان اطلاق نفس رحمانی به تعین اول را برداشت کرد که به مواردی اشاره می شود:
 الف/ابن عربی در اواخر باب ۱۷۶ فتوحات درباره عالم خیال مطلق که همان عماء (تعین ثانی) است می نویسد:
 خیال مطلق همان حضرت جامع و مرتبه شامل است. این مرتبه که عماء نام دارد از نفس رحمانی نشئت گرفته است. نفس رحمانی از آن جهت که اله است نه از جهت رحمان بودنش فقط. بنابراین همه موجودات (جز عماء)

در عماء پدید آمدند به واسطهٔ خطاب کن یا به وسیلهٔ دست الهی یا دو دست او. خود عماء به واسطهٔ نفَس ظهور پیدا کرده است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۰).

در این عبارت که از عبارات نادر/ابن عربی است، نفس رحمانی منشأ عماء معرفی شده است. نکته درخور توجه اینکه کاشانی در توضیح حضرت عمائیه می نویسد: «پیش از این دانستی که حضرت عمائیه، نفس رحمانی و تعیین ثانی است» (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۳۱). در این عبارت، کاشانی نفس رحمانی را تعیین ثانی دانسته، درحالی که ابن عربی در عبارت بالا نفس رحمانی را منشأ عماء یعنی تعیین اول معرفی کرده است؛

ب) عبارت دیگر از/ابن عربی که نشانگر اطلاق نفس رحمانی به تعیین اول است، چنین است: «کلمات عالم، همگی به صورت اجمالی در نفس رحمانی وجود دارند و تفصیل آنها غیرمتمنای است» (همان، ج ۲، ص ۳۹۹).

منظور از کلمات، موجودات عالم است. وجود اجمالی موجودات در مرتبهٔ پیش از خلقت و در تعیین اول، به صورت وجود علمی آنهاست که در تعیین ثانی به صورت تفصیلی درمی آید. به بیان دیگر، در تعیین نخست، حق تعالی به ذات خود به صورت اطلاق و یک پارچه علم دارد و با اینکه همه حقایق و کمالات را در خود دارد، اما هیچ یک متعلق اختصاصی علم خداوند نیستند و هیچ گونه امتیازی از اشیا دیگر ندارند، ولی در تعیین ثانی، حق تعالی در نگاه دومی که به ذات بی نهایت خود دارد، همه تفصیل ها و کمال های موجود در خود را به تماشا می نشیند. بنابراین در این عبارت نفس رحمانی بر تعیین اول اطلاق شده است؛

ج) ابن عربی برای اشاره به نفس رحمانی از تعبیر مختلفی استفاده کرده است که برخی از این تعبیر دلالت بر اطلاق نفس رحمانی به تعیین اول دارد. وی در *انشاء الدوائر* «حقیقة الحقائق» را از جمله نام های نفس رحمانی برمی شمرد (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۱۹). کاشانی در توضیح حقیقة الحقائق می نویسد: «مقصود از این اصطلاح، تعیین اول است که اولین رتبه ذات اقدس است» (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۴۸).

۲-۲. اطلاق نفس رحمانی به تعیین ثانی

ابن عربی در برخی عبارات خود، نفس رحمانی را به تعیین ثانی اطلاق کرده است که به مواردی اشاره می شود. الف) در برخی عبارات، نفس رحمانی را همان عماء معرفی می کند (همان، ج ۲، ص ۳۹۵؛ ج ۳، ص ۴۵۹؛ ج ۴، ص ۲۱۱). همچنین در باب ۴۸ *فتوحات* در معرفت نفس می نویسد:

عالم از نفس رحمانی است. نفس رحمانی همان عماء است و پروردگار ما قبل از آفرینش موجودات در آن بوده است. عماء مانند نفس انسانی قبل از بروز و ظهور کلمات است (همان، ج ۲، ص ۳۹۵).

ابن عربی، عماء را الخیال المطلق - که اولین ظرف قبل از کینونه حق است، الحضرة الجامعة و المرتبة الشاملة (همان، ج ۲، ص ۳۱۰) دانسته است. از نظر وی، نسبت ممکنات به عماء مانند نسبت صور به مرآت است که برای چشم بیننده ظاهر می شوند. حق تعالی بصر عالم و بیننده حقیقی است؛ عالم بین عماء و رؤیت حق ظاهر شده است (همان، ج ۳، ص ۴۴۳)؛

ب) از دیگر تعبیرات/ابن عربی که می توان اطلاق نفس رحمانی به تعیین ثانی را برداشت نمود، این عبارت است:

نفس رحمانی از اسم «الباطن» است و نسبت آن با عالم مانند نسبت آدم با ابناء بشر است. عماء از آن حیث که نفس رحمانی است، قابلیت صور حروف و کلمات عالم را دارد زیرا حامل همهٔ اسماء است (همان، ج ۲، ص ۴۰۰)؛

ج/ ابن عربی در فص ایوبی (فص ۱۹) درباره نفس رحمانی پیش از تجلی خلقی در مقام صقع ربوبی سخن گفته است. وی در تفسیر آیه ۳۰ سوره «انبیا» که هر چیز را زنده از آب معرفی می‌کند: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَكُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أُنشِئْنَا مِنْ مَاءٍ وَحَمَلْنَا مِنْ مَاءٍ حَيٍّ أَمْ لَا يَتَذَكَّرُونَ؟» آیا کافران ندانسته‌اند که آسمان‌ها و زمین به هم بسته و پیوسته بودند و ما آن دو را شکافته و از هم باز کردیم و هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم؟ پس آیا ایمان نمی‌آورند؟ به سر بیان سر حیات در آب اشاره، و آن را اصل عناصر و ارکان معرفی می‌کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۷۰). در این دیدگاه، آبی که اصل هر چیز است نفس رحمانی است که همان هیولای کلی و جوهر اصلی و طبیعت کل است؛

د/ ابن عربی در فص عیسوی معتقد است که عالم وجود با تقابل و تضاد اسمائی اداره می‌شود و نفس رحمانی است که این تقابل را اظهار نموده است. بر این اساس عالم به صورت موجدشان که نفس رحمانی است، از کتم عدم خارج شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۴۴). وی راه شناخت نفس رحمانی را شناخت عالم (جهان‌شناسی) می‌داند؛ زیرا عالم در نفس رحمانی ظهور یافته است (همان، ص ۱۴۵). از این عبارت کاملاً روشن می‌شود که ابن عربی نفس رحمانی را پیش از ایجاد کون و در مقام صقع ربوبی تصویر کرده است. در ادامه همین عبارت تصریح می‌کند که نخستین اثر نفس رحمانی در آن جناب (تعیین ثانی) بوده است (همان). *ابوالعلاء عقیلی* در یکی از تعلیقات کتاب *فصوص* تصریح کرده است که عالم صورتی است (تعیین ثانی) است. بنابراین در اینجا هم مقصود ایشان از نفس رحمانی، تعیین ثانی است (همان، ج ۲، ص ۱۷)؛

هـ. محیی‌الدین برای اشاره به نفس رحمانی از تعابیر مختلفی استفاده کرده که برخی تعابیر مورد استفاده وی برای نفس رحمانی، فقط ناظر به تعینات حقی نفس رحمانی در صقع ربوبی و فیض اقدس هستند و لذا بیانگر اطلاق نفس رحمانی به تعیین ثانی‌اند. برای مثال می‌توان به این نام‌ها اشاره کرد:

۱. «المادة التي ظهرت فيها كلمات الله» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۵)، «المادة الاولى» (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۱۹)، «العنصر الاعظم» (همان، ص ۵۳)، «اصل الجوهر» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۹): از آن جهت که نفس رحمانی در تعیین ثانی خود همه صور عالم را پذیراست، به این اسامی نامگذاری شده است (همان، ج ۲، ص ۳۳۱)؛
۲. «الحق المخلوق به» (همان، ج ۱، ص ۱۱۹): *ابن عربی* در *فتوحات* تصریح می‌کند که حق مخلوق به، نام دیگر عماء (تعیین ثانی) است (همان، ج ۲، ص ۳۳۱)؛

۳. «الحق المتجلی» (همان، ج ۴، ص ۴۳۳): بنا بر اینکه لفظ حق را اشاره به کنه ذات بدانیم، حق متجلی اشاره به تعیین ثانی دارد. البته چنان که بعداً توضیح خواهیم داد، لفظ حق (بدون قید) برای اشاره به قلمرو گسترده نفس رحمانی است، اما با قیودی مانند «مخلوق به» و «المتجلی» مربوط به تعینات حقی نفس رحمانی خواهد بود؛
۴. «ماء» و «فلك الحياة» (همان، ج ۱، ص ۱۱۹): *ابن عربی* در کتاب *المعرفة* درباره نفس رحمانی می‌نویسد:

بدان که هویت الهی با صفات حیاتی خود تجلی کرده است. در ابتدا در نفس رحمانی ظهور یافته است. سپس به واسطه نفس رحمانی در هر چیزی ظهور کرده است. حیات ذاتی در آب سر بیان یافته است، لذا خداوند چیزی را با آب زنده کرده است. این آب که اصل هر چیزی است، همان نفس رحمانی است که به آن هیولای کلی و جوهر

اصلی گفته می‌شود و عرش الهی بر آن قرار دارد. علت اینکه به نفس رحمانی، مجازاً آب گفته شده، این است که آب مظهر نفس رحمانی است و متصف به صفات آن است. به همین سبب است که در عالم جسمانی، ماده همه موجودات (گیاهان و حیوانات) آب است (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۱).

ابن عربی فص نوزدهم **فصوص** را به «ماء» اختصاص داده است که در قصه حضرت ایوب در قرآن به آن اشاره شده است. همان گونه که گفته شد وی با استناد به آیه ۳۰ سوره «انبیاء»، منظور از آب در این آیه را غیر از آب متعارف مادی می‌داند. در این دیدگاه، آب سر حیات و اصل عناصر و ارکان مادی است که در آیه ۷ سوره «هود» تصریح کرده که عرش الهی بر آن استوار شده. ابن عربی معتقد است که اطلاق لفظ «ماء» بر آب مادی مجاز است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۷۰). اطلاق نفس رحمانی در این عبارات بر تعیین ثانی از اینجا دانسته می‌شود که در لسان عرفا مقصود از «سر»، «غیب» است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸۹). ابن عربی، آب را غیب حیات معرفی کرده که باطن عالم وجود است. در دیدگاه وی، آب، باطن حیات ظاهری و مرتبه‌ای پیش از خلقت موجودات است. از این جهت مقصود ابن عربی، اطلاق نفس رحمانی به مراتب حقی در صقع ربوبی است؛

۵. «طبیعت»: یکی دیگر از تعابیر نفس رحمانی، «طبیعت» است. ابن عربی در فص عیسوی به مسئله ازاله کرب در متنفس به واسطه نفس اشاره می‌کند و می‌نویسد:

نفس الهی صور عالم را قبول کرده است. پس نفس الهی برای صور عالم مثل جوهر هیولانی است و این در حقیقت نیست (نفسی که اصل آن لوازم است) مگر عین طبیعت. پس عناصر ربعه، صورتی از صور این طبیعت‌اند (جوهر هیولانی که نفس الهی است عین طبیعت است) و آنچه فوق عناصر است و آنچه از آنها متولد می‌شود نیز از صور همین طبیعت‌اند (عالم امر و خلق) (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۴۴).

در این عبارات به خوبی تفاوت بین «طبیعت» در اصطلاح حکیم و عارف فهمیده می‌شود. طبیعت در اصطلاح حکیم، اخص از طبیعت در اصطلاح عارف و شأنی از شئون و به تعبیر دیگر صورتی از صور آن است. طبیعتی که عارف می‌گوید همان نفس رحمانی است. یعنی نفس رحمانی و طبیعت به حسب وجود شیء واحدند و تعاریف آن دو به اعتبار است؛ یعنی همین شیء واحد (وجود فعلی حق) از آن حیث که از واجب متنفس، کسب فیض می‌کند، نفس رحمانی است و از آن حیث که مبدأ فعل (اظهار تعینات) و مبدأ افعال (تقید تعینات) است، طبیعت کلیه است. این حالت یعنی مبدأ فعل و افعال بودن، اول تعین و حالتی است که عارض نفس رحمانی می‌شود (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۲).

ابن عربی در فص محمدی نیز نفس الرحمن را «طبیعت کلیه» نامیده، می‌نویسد:

و این طبیعت به حقیقت نیست مگر نفس رحمانی. چه اینکه در او صور عالم، اعلی و اسفل آن افتتاح یافت به جهت سریان نفخه در جوهر هیولانی در عالم اجرام، خاصه (یعنی صور عالم جسمانی اعلی و اسفل آن در نفس رحمانی افتتاح یافت و گشوده شد به جهت سریان نفخه الهیه در جوهر هیولانی که قابل صور اجسام به طور خاص است). اما سریان طبیعت در وجود ارواح نوره و اعراض سریان دیگر است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۱۹).

در اصطلاح فلسفی مراد از طبیعت جهت فاعلی اشیا در محدوده علل مادی است. عارفان که این اصطلاح را تا اندازه‌ای با مقاصد خویش مناسب یافتند، لذا این اصطلاح را با تغییراتی به کار بردند و بر مصداق جدیدی اطلاق

کردند. از نظر آنان ویژگی فاعلیت و منشأ اثر بودن که به ایجاد اشیا می‌انجامد، از آن نفس رحمانی است؛ زیرا نفس رحمانی شامل اسمای الهیه می‌شود که در مراحل و مراتب بالاتر در آن مندمج هستند و در مراتب پایین‌تر به شکل تفصیلی درمی‌آیند و منشأ اثر می‌شوند. بنابراین می‌توان نفس رحمانی را با نگاه به جهت اسمائی (در تعیین ثانی)، طبیعت کلی خواند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۶۶).

۳-۲. اطلاق نفس رحمانی به مراتب خلقی

در برخی عبارات ابن‌عربی، نفس رحمانی به مراتب خلقی آن اطلاق شده که به مواردی اشاره می‌شود:

(الف) در فصل اول از باب ۳۷۱ *فتوحات* درباره عماء بحث مفصلی کرده است و در نهایت می‌نویسد: «اولین صورت قبل از نفس رحمانی، صورت عم است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۰). در این عبارت، تعیین ثانی را یک مرتبه پیش از نفس رحمانی دانسته است. به عبارت دیگر، نفس رحمانی را در مراتب خلقی تصویر کرده است؛

(ب) *محبی‌الدین* در باب ۱۹۸ می‌نویسد: «نفس از باطن متنفس خارج می‌شود و ظهور می‌یابد. کلمات (موجودات) همان نفس هستند. این ظاهر عین همان باطن است و هیچ امر زائدی بر آن ندارد» (همان، ج ۲، ص ۳۹۶). در این عبارت نفس رحمانی را بر خود عالم اطلاق نموده است.

از نظر ابن‌عربی، مراتب مخلوقات عبارت‌اند از «عقل (قلم)، نفس (لوح)، طبیعت، هبء، جسم، شکل، عرش، کرسی، اطلس، فلک کواکب ثابت، آسمان‌های هفت‌گانه، کره آتش، کره هوا، کره آب، خاک، معدن، نبات، حیوان، ملک، جن، بشر و مرتبه» (همان، ج ۲، ص ۳۹۵) که همه این مراتب عین نفس رحمانی هستند؛

(ج) *ابن‌عربی* در *فتوحات* نفس رحمانی را «السازی فی العالم» (چیزی که در عالم سریان دارد) معرفی کرده است (همان، ج ۳، ص ۴۲۰). لذا در این عبارت، نفس رحمانی را به مراتب کونی در فیض مقدس اطلاق کرده است؛

(د) برخی نام‌های نفس رحمانی در لسان ابن‌عربی عبارت‌اند از «الجوهر الاصلی» (ابن‌عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۱)، «جوهر العالم» (ابن‌عربی، بی‌تا، ص ۳، ص ۴۵۲) و «جنس الاجناس» (ابن‌عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۱۹) که این نام‌ها بر اطلاق نفس رحمانی بر مراتب خلقی دلالت دارد. توضیح آنکه در مبحث کلیات خمس در منطق، همه جواهر به جنس الاجناس آنها که جوهر است، می‌رسند. ابن‌عربی با اقتباس اصطلاح جوهر اول که در منطق نماینده یک بحث مفهومی است، با طرح بحثی خارجی و نه مفهومی در عرفان، می‌گوید نفس رحمانی، جوهر اولی است که تمامی جوهرها به جوهر بودن آن جوهر می‌شوند. به بیان بهتر، همه آنها درواقع اعراضی هستند که به جوهر اولی (نفس رحمانی) وابسته‌اند. اساساً بحث جوهریت تنها در ساحت ماسوی الله مطرح است و به همین ترتیب، نفس رحمانی نیز تنها از نظر ظاهری و خارجیت آن در ساحت تعینات خلقی است که عنوان جوهر نخستین را می‌پذیرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۶۲). *قیصری* در این باره می‌نویسد:

النفس الرحمانی اذا وجد فی الخارج و حصل له التعین یسمى بالجوهر؛ نفس رحمانی آنگاه که در خارج یافت شده و برای آن تعیین حاصل می‌شود، جوهر نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۳۷).

هـ.) علاوه بر عباراتی که از ابن عربی دال بر اطلاق نفس رحمانی بر مراتب خلقی آورده شد، وجه تسمیه‌ای که ابن عربی برای نفس رحمانی بیان کرده است نیز شاهدهی بر اطلاق نفس رحمانی بر مراتب خلقی است. در توضیح این شاهد توجه به این امر لازم است که عرفا دو وجه تسمیه برای نفس رحمانی بیان کرده‌اند که هر دو وجه از کلمات ابن عربی قابل برداشت است. یکی تشبیه آن به نَفَس انسانی است و دیگری تنفیس کرب از اسماء (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۲). آیت‌الله جوادی آملی در شرح تمهید القواعد به این نکته اشاره کرده است که نَفَس رحمانی طبق اولین وجه تسمیه می‌تواند شامل فیض اقدس هم بشود؛ زیرا ظهور علمی اشیا، با فیض اقدس همانند ظهور حروف و کلمات از دم متکلم است؛ ولی طبق دومین وجه تسمیه فقط شامل فیض مقدس می‌شود و هرگز فیض اقدس را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا نَفَس رحمانی برابر دومین وجه تسمیه، عامل تنفیس کرب از مهموم است، درحالی که صدر و ساقه فیض اقدس همگی مهموم‌اند و مُنَفَس می‌طلبند؛ بنابراین هرگونه تعیین علمی، که خود مغموم و مکروب است خارج از حوزه نَفَس رحمانی است و هرگونه تعیین عینی که خود مُنَفَس و گره‌گشاست، داخل در قلمرو آن خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۱۷). بنابراین وجه تسمیه دومی که ابن عربی بیان کرده، شاهدهی است بر اطلاق نفس رحمانی بر مراتب کونی. ابن عربی در مواضع متعددی از فتوحات به این وجه تسمیه تصریح کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ج ۲، ص ۴۳۷ و ۴۵۱). براین اساس نفس رحمانی از اعیان ثابتة تنفیس کرب می‌نماید و از این جهت نَفَس نامیده شده است. اگر نفس رحمانی نبود اعیان ممکنات ظاهر نمی‌شدند (همان، ج ۳، ص ۵۲۴؛ ج ۴، ص ۳۳۰). ابن عربی در موضع دیگری، تنفیس کرب به وسیله نفس رحمانی را به صورت دیگری بیان می‌کند و می‌نویسد:

نفس الرحمن به انسان‌های خودساخته، وجه الحق در اشیا را نشان می‌دهد و بدین وسیله هم و غم ناشی از رؤیت اغیار را به شادی ناشی از رؤیت الله مبدل می‌سازد (همان، ج ۲، ص ۵۹).

در این عبارت تنفیس کرب از انسان کامل را مطرح کرده است که باز هم مربوط به انتهای عالم ماده در قوس نزول و ایجاد انسان کامل در ابتدای قوس صعود می‌باشد.

در فص هودی (فص ۱۰) نیز بحثی را درباره عینیت حق و اشیا مطرح، و در نهایت به تنفیس کرب از اسما به وسیله نفس الهی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

چون ذات حق مشتمل بر حقایق عالم است و آن حقایق طلب ظهور می‌کردند (از این روی کرب در باطن ذات حاصل شد) تنفیس کرد (برای اظهار آنچه که در باطن داشت). لذا نفس را به اسم رحمان نسبت داده است، زیرا حق تعالی به اسم رحمان رحمت کرد آنچه را که نسب الهیه طلب می‌کردند، که طلبشان ایجاد صورت عالم است. صورتی که ظاهر حق است؛ زیرا حق ظاهر است و حق تعالی باطن آنهاست؛ زیرا حق تعالی باطن است و او اول است؛ زیرا او بود و صورت عالم نبود و او آخر است؛ زیرا عین اعیان عالم ظاهر در خارج است. پس آخر عین ظاهر است و باطن، عین اول است و ذات حق به هر چیز علیم است؛ زیرا به خودش علیم است. پس چون خدای متعال صورت عالم را در نفس رحمانی (که از کرب منبسط شده است آن کربی که از تراکم نسبت‌ها و صورت‌ها حاصل شده است ایجاد فرمود) و سلطان نسبت‌ها که از آنها به اسما تغییر می‌شود ظاهر گردید و نسب الهی برای عالم صحت یافت (چه اینکه عالم مخلوق و مربوط اوست. پس عالم و اهل عالم همه به او نسبت یافتند) (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۱۱).

تاکنون سه نوع اطلاق درباره نفس رحمانی از کلمات/ابن عربی مطرح شد: اطلاق آن به تعیین اول، اطلاق آن به تعیین ثانی و اطلاق آن به مراتب خلقی؛ اما درباره خصوص جامعیت نفس رحمانی هم عبارات واضح و شواهد کافی در کتب/ابن عربی وجود دارد:

(الف) در باب ۱۷۶ *فتوحات* به پنج کینونت حق (نفس رحمانی) اشاره می‌کند. کینونت در عماء، در عرش، در آسمان، در زمین و کینونت جامع. کینونت جامع حق، با همه موجودات در همه مراتب معیت دارد و آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» این نوع کینونت حق را بیان می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۰). همچنین در باب ۲۰۶ می‌نویسد: «خداوند این نفس رحمانی را در افلاک، ارکان و اشخاص تا بی‌نهایت، قرار داده است» (همان، ج ۲، ص ۴۸۷)؛
 ب) *ابن عربی* در رساله *توجهات الحروف* درباره نفس رحمانی می‌نویسد:

نفس رحمانی با مواد کلمات تامات در فیض اقدس ذاتی - که اعیان و استعدادات در آن تعیین یافته - و فیض مقدس صفاتی - که اکوان و استمداد آنها با آن تکون یافته - سرریان دارد و مطلع خورشید ذات در آسمان اسماست (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۵۳).

(ج) توصیف نفس رحمانی به وجوب و امکان و حدوث و قدم:

همواره این پرسش مطرح است که آیا نفس رحمانی حق تعالی واجب است یا ممکن؟/ابن عربی بیان مبسوطی در این باره دارد. از نظر وی، وجوب گاهی به معنای وجوب اطلاق ذات حق است که مقابل ندارد و گاهی هم به معنای وجوب در مقابل امکان است. وجوب اطلاق حق مربوط به مقام ذات است و درباره نفس رحمانی مطرح نیست. نفس رحمانی به دلیل اینکه حقیقت گسترده‌ای است که از تعیین اول تا عالم ماده را دربرمی‌گیرد هم واجب است و هم ممکن. حصه‌ای از نفس رحمانی که تعیین اول و ثانی را شامل می‌شود، جهت وجوبی دارد و حصه‌ای که تعیینات خلقی را دربرمی‌گیرد جهت امکانی دارد. نفس رحمانی هم حادث است و هم قدیم؛ چون در همه مواطن حضور دارد، در هر موطنی در حقیقت حکم آن را می‌پذیرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۵۲).

ابن عربی در فصل اول کتاب *انشاء الدوار* به مراتب سه‌گانه اشیا اشاره می‌کند:

(الف) ذات حق تعالی که وجودش از عدم نبوده و مطلق الوجود است و هیچ مقید به هیچ قیدی نمی‌شود؛

(ب) موجود بالله که همان وجود مقیدی است که از آن به عالم تعبیر می‌شود. همه موجودات از قبیل عرش، کرسی، سموات و زمین و... از جمله عالم هستند. حق تعالی تقدم وجودی بر عالم دارد؛

(ج) موجود مطلق است که نه متصف به وجود می‌شود و نه متصف به عدم. نه حادث است و نه قدیم. این حقیقت، مقارن ازلیت حق است، لذا تقدم و تأخر زمانی نسبت به عالم ندارد. مقید به اولیت و آخریت نمی‌شود. این حقیقت کلی متصف به کل و بعض هم نمی‌شود و زیادت و نقصان نیز نمی‌پذیرد. این موجود مطلق جزء عالم نیست، بلکه اصل عالم، اصل جوهر فرد، فلک حیات و حق مخلوق به است. عالم از همین وجود مطلق است و از آن ظهور یافته است. این شیء حقیقت حقایق عالم است. در قدیم، قدیم است و در حادث، حادث. اگر بگوییم که

عالم است راست گفته‌ای و اگر بگویی که حق قدیم سبحانه است نیز راست گفته‌ای. اگر هم بگویی که این شیء، نه عالم است و نه حق تعالی، بلکه معنای زائدی است، راست گفته‌ای. این شیء، کلی اعم جامع حدوث و قدم است و با تعدد موجودات متعدد می‌شود و با انقسام موجودات منقسم نمی‌گردد (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۱۵-۱۷).

محمی‌الدین در باب ششم *فتوحات*، «معلومات» را چهار مورد معرفی می‌کند: ۱. حق تعالی که علم به حقیقت ذات او ممکن نیست؛ ۲. حقیقت کلیه؛ ۳. همه عالم؛ ۴. انسان (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۹). ایشان به تفصیل درباره «حقیقت کلیه» که همان «نفس رحمانی» است بحث می‌کند و می‌نویسد:

معلوم دوم حقیقت کلی است که هم برای حق (نه ذات حق بلکه تعینات صقع ربوبی) است و هم برای عالم؛ به وجود و عدم یا به حدوث و قدم متصف نمی‌شود؛ در قدیم قدیم است و در محدث، محدث؛ یعنی به حقیقتش در هر موجودی است و تجزیه نمی‌پذیرد پس کل و جزء ندارد و به معرفت آن به صورتی که مجرد از صورت باشد با دلیل و برهان نمی‌توان راه یافت. عالم به واسطه خداوند از این حقیقت، موجود شد و این‌گونه نبود که [در خارج] موجود بوده باشد و سپس حق تعالی ما را از آن موجود قدیم ایجاد کند و به این ترتیب صفت قدیم بر ما ثابت شود. اینچنین گفتم تا بدانی که این حقیقت را نمی‌توان به تقدم بر عالم یا عالم را به تاخر از آن متصف کرد، بلکه اصل همه موجودات به طور عمومی است و اصل جوهر و فلک حیات و حق مخلوق به و غیره است؛ همان فلک محیط معقول. پس اگر بگویی که آن عالم است، راست گفته‌ای و اگر بگویی آن عالم نیست، راست گفته‌ای و اگر بگویی آن حق است یا حق نیست راست گفته‌ای؛ زیرا تمام این اوصاف را می‌پذیرد و به تعدد اشخاص عالم متعدد می‌شود و به تنزیه حق متزه می‌گردد. اگر مثالی بخواهی که آن را به حوزه فهم تو نزدیک کند به ویژگی عود بودن در چوب خشک و صندلی و دوات و تابوت و... بنگر. نیز به ویژگی چهارضلعی بودن در شکل تمام چهارضلعی‌ها همچون خانه و تابوت و کاغذ نگاه کن. خواهی دید عود بودن و چهارضلعی بودن به حقیقتشان در هر شخصی از این اشخاص حضور دارد (همان).

در توضیح عبارات/بن‌عربی باید گفت: حصه‌ای از نفس رحمانی که تعین اول و ثانی را دربرمی‌گیرد، جهت وجوبی دارد و حصه‌ای که تعینات خلقی را دربرمی‌گیرد جهت امکانی دارد. بنابراین نفس رحمانی هم واجب است و هم ممکن و نیز هم حادث است و هم قدیم. به بیان دیگر چون نفس رحمانی در همه مواطن حضور دارد، در هر موطنی حکم همان را می‌پذیرد. پس در تعین اول و ثانی، احکام آنها را که وجوب یکی از آنهاست، و در تعینات خلقی نیز احکام آنها را که امکان یکی از آنهاست، خواهد داشت.

از سوی دیگر، نمی‌توان گفت که نفس رحمانی دارای اجزایی است و در هر موطنی جزئی از آن حضور دارد، بلکه نفس رحمانی حقیقتی وحدانی است که در هر موطنی به تمامی حضور دارد؛ یعنی حقیقت نفس در عالم عقل، به اندازه‌ای که عالم عقل قابلیت آن را دارد، به تمامی حضور دارد. در عالم ماده نیز به اندازه‌ای که عالم ماده قابلیت آن را دارد، در تمامی حقیقت آن حضور دارد.

این نکته برای مثال به چوبی می‌ماند که در ساختن میز و صندلی و... به کار می‌برند. حقیقت چوب در همه آنها به‌تمامی حضور دارد و چنین نیست که حقیقت چوب میان اجزا قسمت شده باشد و در هر کدام، قسمی از آن حقیقت موجود باشد. تقسیم آن حقیقت به معنای از بین رفتن آن خواهد بود. به همین ترتیب در بحث تشکیک

خاصی در فلسفه صدرایی نیز گفته می‌شود: حقیقت واحد وجود در هر موجودی به‌حسب آن وجود دارد و آن موجود به‌واقع مصداق حقیقت تجزیه‌ناپذیر وجود است.

به همین ترتیب نفس رحمانی نیز در هر موطنی البته به حسب خود آن موطن، به‌تمامی حضور دارد. نکته اصلی این مطلب در تشکیک‌پذیر بودن نفس رحمانی است. بدین معنا که عین همان نفس در تعیین اول و ثانی است که به مراتب پایین‌تر هم می‌آید و آنها را دربرمی‌گیرد.

د) برخی اسامی نفس رحمانی/ابن‌عربی برای اشاره به نفس رحمانی از تعابیر مختلفی استفاده کرده است. بازخوانی این موارد از آن جهت حائز اهمیت است که در هریک از این تعابیر از جهت خاصی به حقیقت گسترده نفس رحمانی نگاه شده است. برخی تعابیر، ناظر به اطلاق خاصی از اطلاقات نفس رحمانی است که در بخش‌های گذشته مقاله مورد توجه قرار گرفت و برخی تعابیر نیز ناظر به مرتبه خاصی نیست و می‌تواند شامل همه مراتب حقی و خلقی باشد که برای مثال به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم:

۱. «النفس الالهی» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۰): این تعبیر مرتبط با همان وجه تسمیه اول نفس رحمانی است؛

۲. «النور الالهی» (همان، ج ۲، ص ۴۲۶): این تعبیر مرتبط با آیه ۳۵ سوره «نور» است. ابن‌عربی در باب ۵۵۸ فتوحات، نور را به معنای وجود گرفته است (همان، ج ۴، ص ۳۱۲): یعنی نوری که در آسمان تعینات حقی و زمین تعینات خلقی ساری و جاری است. ابن‌عربی در رساله کتاب الباء تصریح می‌کند که حق ظهور یافته و متعین را نور می‌گویند (ابن‌عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۶۴)؛

۳. «حق»: از جمله الفاظی که ابن‌عربی برای اشاره به نفس رحمانی از آن بهره برده است، لفظ «حق» است. این لفظ در اصطلاحات ابن‌عربی گاهی برای بیان هویت مطلقه (کنه ذات) به کار می‌رود و گاهی برای ظهور هویت مطلقه (وجود مطلق) استعمال می‌شود. برای مثال در این عبارت، حق به معنای نفس رحمانی و وجود مطلق استعمال شده است:

عالم برای حق، باطن است و برای خلق، ظاهر. باطن حق، ظاهر خلق است و باطن خلق، ظاهر حق می‌باشد. با مجموع این ظاهر و باطن کون محقق می‌شود. اگر مجموع اینها در نظر گرفته نشود، حق و خلق اطلاق می‌شود. حق به وجود محض و خلق به امکان محض گفته می‌شود. فنا و بطلان در عالم مستند به خلق است و بقا و صحت، مستند به حق (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۷).

ابن‌عربی در باب ۳۷۱ می‌نویسد: «همه وجود حق است. اما بعضی وجودات مخلوق‌اند و برخی غیرمخلوق» (همان، ج ۳، ص ۴۱۹). در این عبارت به‌خوبی به قلمرو گسترده نفس رحمانی که شامل فیض اقدس و مقدس می‌شود، اشاره کرده است؛

هـ. شباهت نفس رحمانی با نفس انسانی: وجه تسمیه نفس رحمانی از نظر ابن‌عربی، شباهت آن به نفس انسانی است: «همان‌طور که حروف در نفس انسانی پدیدار می‌شوند، اعیان موجودات هم در نفس رحمانی به وجود

می‌آیند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۱). نفس انسانی یک حقیقت گسترده است؛ زیرا سه مرحله دارد: در درون و عمق سینه به حالت اندماجی وجود دارد. در ناحیه حلق، ماده پذیرش کثرت صوتی شده است و سرانجام در مخارج حروف، این کثرت به‌طور بالفعل بر آن عارض می‌شود. همان‌گونه که نفس انسانی دارای سه مرتبه است، نفس الهی نیز همین گستره را در تعینات حقی و خلقی داراست. این مراتب عبارت‌اند از:

۱. قبل از امتداد که مرتبه اجمالی و عینی قبل از تعین است. در این مرحله، وجود ظواهر حروف مندمج و مستهلک در نفس است به‌گونه‌ای که اعیان این حروف از یکدیگر متمیز نیست و شهودشان هم ممکن نمی‌باشد. مثلاً وجود الفی که منشأ حروف است، در این عالم مستهلک است. همان‌طور که در عالم ارقام، صورت الف در وجود نقطه مستهلک است. این مرحله اشاره به هویت غیب دارد و مابین مطلق است. در این مرتبه کثرت وجودی نسبی هم منتفی است؛

۲. امتداد نفس و توجه آن به ایجاد در اعیان حروف درحالی که حروف در مخارج خود تعین دارند. وجود الفی در این مرحله تحقق می‌یابد. این مرحله، امتداد نفس رحمانی و توجه او به حروف اعیان است؛

۳. تعین مراتب نفس در درجات مخارج و ظهور آن به صورت حروف و شکل‌گیری آن به شکل‌های حروف. این مرتبه اشاره دارد به فیض وجود و تجلی وجودی که از غیب لاهوتی طلوع می‌کند و در حقایق تعینات ناسوتی ساری و جاری می‌شود. با این وجود بر اطلاق حقیقی و غنای ازلی خود باقی می‌ماند مانند رنگ مطلق که در ابیض بیاض است و در اسود سواد (قونوی، ۲۰۰۸، ص ۱۲۰).

ابن عربی در اواخر باب ۹۷ فتوحات بحثی را درباره تکلم رحمانی مطرح کرده و با توضیح فرایند تکلم در انسان بر اثر برخورد نفس انسانی با مخارج حروف، ظهور عالم بر اثر عروج نفس رحمانی در معارج تکوین و توجه این نفس به عینی از اعیان ثابته را تبیین نموده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۱).

(و اطلاق نفس رحمانی بر انسان کامل: /ابن عربی نفس رحمانی را بر انسان کامل اطلاق می‌کند و این خود نشانگر این است که نفس رحمانی حقیقت گسترده‌ای است که از تعین اول تا همه مراتب خلقی سریان دارد؛ چراکه انسان کامل در قوس صعود، مظهر تام حق تعالی می‌گردد و همه مراتب را در خود دارد. از این‌رو، اتحاد او با نفس رحمانی دلیل حقیقت گسترده نفس رحمانی است.

توضیح آنکه انسان کامل در قوس صعود مظهر همه اسماء و صفات حضرت حق واقع می‌شود. با توجه به همین جامعیت حقیقت انسانی، عارفان نگاه ویژه‌ای به این مقام دارند و در برخی تعبیرها انسان را هم خلق و هم حق قلمداد می‌کنند: «الانسان هو الحق الخلق» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۱۲). انسان از دیدگاه ابن عربی هم عبد است و هم رب؛ هم ممکن است و هم واجب. البته این به معنای الوهیت ذاتی انسان نیست، زیرا اهل الله تصریح می‌کنند که هیچ موجودی، حتی رسول الله ﷺ به مقام ذات الهی راهی ندارد و آن مقام، معلوم احدی نیست. بنا بر دیدگاه محققانی همچون قونوی، نهایی‌ترین منزل در مسیر سلوک انسان به سوی حق تعالی مرتبه تعین اول است.

از آنجاکه صقع ربوبی (تعین اول و ثانی)، جهت حقانی و تعینات خلقی جهت خلقی دارند، آنگاه که انسان جهت ربانی صقع ربوبی (تعین اول و ثانی) را در خود جاری کند، حقانی خواهد شد و در همان حال، از آنجاکه در بردارنده عوالم خارج از صقع ربوبی نیز هست، وجهه خلقی خواهد داشت (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۸۳).

با توجه به همین نکته است که ابن عربی در خطبه رساله الصیغه الفیضیه پیامبر اکرم را نفس رحمانی نامیده است (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۵۴). وی در فص محمدی (فص ۲۷) درباره مظهریت تام انسان کامل در قوس صعود تجلیات حق، سخن به میان آورده است. در این مقام آیه ۷۲ سوره «صاد» را که درباره آفرینش انسان است، تفسیر نموده؛ آنجا که فرموده است: «فَادَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»؛ هنگامی که آن را نظام بخشیدیم و از روح خود در آن دمیدیم، برای او به سجده افتید! ابن عربی «نفخ الهی» را از نفس رحمانی می‌داند که روح الهی انسان را ظاهر ساخته است و در باطن روح حیوانی بشر مستتر است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۱۶)؛ بنابراین حقیقت «روح الهی منفوخ در انسان» همان نفس رحمانی است (همان، ج ۱، ص ۲۱۷).

برخی اسامی نفس رحمانی هم اشاره به اتحاد حقیقت انسان با نفس رحمانی در قوس صعود دارد که از جمله می‌توان به این اسامی اشاره کرد: «النفخ الالهی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۸)؛ «السر الالهی الذی فی الانسان» (همان)؛ «الروح الالهی» (همان، ج ۱، ص ۲۷۵؛ ج ۲، ص ۱۷۲؛ ج ۳، ص ۳۳).

۳. اطلاعات متفاوت نفس رحمانی در کلام شاگردان ابن عربی

در پایان جا دارد به اطلاعات متفاوتی که در کلام شاگردان و شارحان ابن عربی وجود دارد، اشاره‌ای داشته باشیم؛ چراکه پس از ابن عربی در بین شاگردان و شارحان مکتب او نیز همین دیدگاه‌ها و اطلاعات مختلف را در باب نفس رحمانی شاهد هستیم. لذا از آنها اقوال به‌ظاهر متفاوتی دیده می‌شود، حتی گاهی از یک نفر، چند عبارت مختلف مشاهده می‌شود (قونوی، ۱۳۷۱، حاشیه ۲، ص ۷۷). در مجموع همان چهار اطلاقی که از ابن عربی ارائه شد، از عبارات شاگردان و شارحان او نیز قابل برداشت است که ظاهراً متأثر از ابن عربی است:

۱. نفس رحمانی در تعین اول: برخی متون عرفانی پس از ابن عربی تصریح دارد که نفس رحمانی همان تعین اول است (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۷). قونوی در برخی مواضع نفس رحمانی را از تعین اول تصویر کرده است. وی در اعجاز البیان در توضیح مراتب کلی وجود بعد از مرتبه ذات که از آن به «الغیب المطلق» تعبیر کرده، مرتبه برزخ اول را که همان مقام احدیت است، مطرح کرده و می‌نویسد:

هرگاه برزخ اول را که... اولین مرتبه از مراتب تعین و صاحب احدیت و آخرین مرتبه غیب و اولین مرتبه شهادت به نسبت غیب مطلق است، ذکر کردم، اشاره به عماء است که همان نفس رحمانی است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۴۸).

فناری بعد از آنکه عبارات قونوی در تفسیر نفس رحمانی را نقل می‌کند، می‌نویسد: «بنا بر این تحقیق، بر نفس رحمانی، اسم تعین اول صدق می‌کند» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۷۷).

۲. نفس رحمانی در تعیین ثانی: برخی متون عرفانی نفس رحمانی را تعیین ثانی می‌دانند. قونوی در

عبارتی می‌نویسد:

تعیین اول اسمی احدی، اولین ممتاز از غیب مطلق الهی و مفتاح حضرت اسماء است. نظیر تعیین اول در عالم حروف در نفس انسانی، همزه است و الف، مظهر صورت عم است که همان نفس رحمانی وحدانی العت است. صور جمیع موجودات که همان حروف و کلمات الهیه هستند در نفس رحمانی تعیین می‌یابد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰).

قونوی در این عبارات، حضرت عمائیه را همان نفس رحمانی معرفی کرده و او را از تعیین ثانی تصویر کرده است. همچنین فناری می‌کوشد صورت وجودیه - یکی از اسامی نفس رحمانی - را بر عالم معانی (نفس رحمانی) حمل کند (فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۷۹ و ۳۸۵ و ۳۸۸). اساساً برخی عرفا تعیین ثانی را تعیین نفسی (به معنای نفس رحمانی) دانسته‌اند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷؛ همو، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴). کاشانی در *لطائف الاعلام* در توضیح نفس رحمانی می‌نویسد: «نفس رحمانی، حضرت معانی یعنی تعیین ثانی است» (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۶۸۵).

۳. نفس رحمانی در تعینات خلقی: قول دیگری در میان متأخران شهرت یافته است که نفس رحمانی را حقیقت واحدی می‌دانند که تنها در ساحت تعینات خلقی سریان دارد؛ یعنی از عالم عقل تا عالم ماده (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۴۰). برای نمونه، سبزواری در *شرح مثنوی و نوری در حاشیه تمهید* نفس رحمانی را فیض مقدس معرفی کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۵۳؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱۴). از بین معاصرین، امام خمینی علیه السلام علامه حسن‌زاده آملی و مرحوم آشتیانی هم به کرات نفس رحمانی را به همین صورت استعمال کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۶۵ و ۴۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۳؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۲۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۳۳). *آیت‌الله جوادی آملی* معتقد است که طبق دومین وجه تسمیه نفس رحمانی (تنفیس کرب از اسماء) فقط شامل فیض مقدس می‌شود و هرگز فیض اقدس را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا نفس رحمانی برابر دومین وجه تسمیه عامل تنفیس کرب از مهموم است، درحالی که صدر و ساقه فیض اقدس همگی مهموم‌اند و مُنفس می‌طلبند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۱۷)؛

۴. سریان نفس رحمانی در همه تعینات حقی و خلقی: بررسی آثار بزرگانی همچون قونوی، جنیدی، فرغانی و صائِن‌الدین‌ترکه نشان می‌دهد که از نظر ایشان، تمام مراتبی که به عنوان تجلی حق مطرح هستند (از تعیین اول تا عالم ماده) همگی در حیطة فراگیری و گستردگی نفس رحمانی قرار می‌گیرند و اگر احیاناً نفس رحمانی را به تعیین خاصی از تعینات وجود اطلاق کرده‌اند به سبب جهت خاصی بوده که در بعضی مواطن و عبارات به جنبه خاصی از این وجود عام اولویت داده‌اند و از آن سخن گفته‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۴۰). برای نمونه، قونوی در *شرح الاسماء الحسنی* سریان نفس رحمانی در همه مراتب حقی و خلقی را با قیاس به نفس انسانی به تصویر کشیده است (قونوی، ۲۰۰۸، ص ۱۲۰). جنیدی در مقدمه *شرح فصوص* عبارت بسیار کاملی درباره گستره نفس رحمانی و اعتبارات سه‌گانه آن بیان کرده است (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۵). صائِن‌الدین‌ترکه درباره نفس رحمانی می‌نویسد:

نفس رحمانی در این مراتب پنج‌گانه (حضرات خمس) سرایت و به حسب هر مرتبه‌ای ظهور دارد و مخارج اصلی حروف انسانی نیز پنج‌اند: باطن قلب، سپس سینه، سپس حلق، سپس درون دهان، سپس دو لب. اینها با مراتب موجود در نفس رحمانی متناظرند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷).

نتیجه‌گیری

نفس رحمانی یکی از مهم‌ترین مباحث عرفان نظری است که تا زمان صدرالمألهین در فلسفه سخنی از آن به میان نیامده بود. ابن عربی اصطلاح نفس رحمانی را از روایت مشهور نبوی درباره اویس قرنی اخذ کرده است. در این مقاله با کنکاش در مجموعه رسائل ابن عربی و کتاب‌های وی از قبیل فتوحات مکیه، فصوص الحکم، تفسیر القرآن، انشاء الدوائر و کتاب المعرفه، مشخص شد که عبارات ابن عربی در تفسیر نفس رحمانی، اختلافات ظاهری دارد. این اختلاف ظاهری در تعبیر، از این جهت است که در هر موطنی به لحاظ خاصی به حقیقت گسترده آن اشاره می‌کند. وی در فتوحات، نفس رحمانی را به چهار مرتبه اطلاق کرده است:

۱. اطلاق نفس رحمانی به تعین اول، پیش از امتداد که به‌نحو مندمج و فشرده در این تعین موجود است؛
۲. اطلاق به تعین ثانی، در مرحله امتداد ایجاد می‌کند که سیمت مبدئیت و ایجاد می‌یابد، و می‌رود که مسئله ایجاد و خلقت روی دهد، اما هنوز این امر رخ نداده است؛
۳. اطلاق به مراتب خلقی در مرحله صورت ممتد آن که از عالم عقل تا عالم ماده روی می‌دهد و نفس رحمانی بالفعل صورت می‌بندد؛
۴. اطلاق به صورت جامع و به همه مراتب حقی و خلقی.

از نظر ابن عربی، حقیقت نفس رحمانی چیزی جز شمول بر تمام تعینات و سریان در آنها نیست. نفس رحمانی، حقیقتی گسترده است که از تعین اول آغاز می‌شود و تا عالم ماده ادامه دارد و شامل فیض اقدس و مقدس است. او در برخی عبارات خود به این مطلب تصریح کرده که حقیقت نفس رحمانی چیزی جز شمول بر تمام تعینات حقی و خلقی نیست. به همین علت است که نفس رحمانی را هم واجب و هم ممکن، هم حادث و هم قدیم معرفی کرده است.

وجه تسمیه نفس رحمانی نیز تأییدی بر حقیقت گسترده نفس رحمانی است؛ چراکه وجه تسمیه نفس رحمانی از نظر ابن عربی، شباهت آن به نفس انسانی است. نفس انسان سه مرحله دارد: در درون و عمق سینه به حالت اندماجی وجود دارد. در ناحیه حلق، آماده پذیرش کثرت صوتی شده است و سرانجام در مخارج حروف، این کثرت به‌طور بالفعل بر آن عارض می‌شود. نفس رحمانی هم حقیقت گسترده‌ای است که به همین صورت دارای سه مرتبه است. از آنجاکه انسان کامل در قوس صعود، با نفس رحمانی اتحاد می‌یابد و مظهر تام همه اسما و صفات می‌گردد، ابن عربی به انسان نیز نفس رحمانی اطلاق کرده است.

منابع

- ابن ترکه، صافن الدین علی، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____، ۱۳۷۸، شرح فصوص الحکم، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدارفر.
- ابن عربی، محیی الدین، ۲۰۰۳م، کتاب المعرفة، تحقیق محمدمامین ابوجوهر، دمشق، دارالتکون للطباعة و النشر.
- _____، ۱۳۳۶ق، انشاء الدوائر، تحقیق محمدمهدی ناصرالدین، لیدن، مطبعة بریل.
- _____، ۱۴۲۱ق، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، دار المحجة البيضاء.
- _____، ۱۹۴۶م، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- _____، بی تا، الفتوحات المکبیه، بیروت، دار الصادر.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، عین نضاح، تحقیق حمید پارسانیا، چ سوم، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سبزوری، ملاحادی، ۱۳۷۴، شرح منوی، تصحیح مصطفی بروجردی، مصطفی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سیدرضی، محمدبن حسین، ۱۴۲۲ق، المجازات النبویه، تصحیح مهدی هوشمند، قم، دارالحدیث.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۰۵ق، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره، مکتبه ابن تیمیه.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۲۸ق، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۲۰۱۰م، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، النصوص، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۸۱، اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۲۰۰۸م، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق قاسم تهرانی، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم و مصطفی خلیلی، ۱۳۹۲، «نفس رحمانی در متون عرفانی»، پژوهشنامه عرفان، ش ۹، ص ۱۳۷-۱۶۲.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، تحقیق احمد عبدالرحیم السابح، توفیق علی وهبه و عامر النجار، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۶، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، چ ششم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۴۱۰ق، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس، تحقیق حسن رحیمیان، قم، پاسدار اسلام.
- نسائی، احمدبن علی، ۱۴۱۱ق، السنن الکبری، تحقیق عبدالغفار بنداری، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، مجموعه ورام (تنبیہ الخواطر و نزهة النواظر)، قم، فقیه.
- یزدان پناه، سعیدالله، ۱۳۹۳، مبانی و اصول عرفان نظری، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.