

انسان کامل در عرفان اسلامی

محمد نصیری*

چکیده

شناخت انسان و توجه به ابعاد وجودی او، همواره مورد توجه همه ادیان، مذاهب و مکاتب بوده است. از دو موضوع عمدۀ و اصلی عرفان اسلامی، یعنی توحید (وحدت وجود) و موحد، بسیاری از مباحث مربوط به توحید و شیوه‌نات آن نیز در قلمرو شناخت صاحب مقام توحیدی، یعنی موحد یا انسان کامل است. با آنکه پیشینه مباحث به قرون اولیۀ اسلامی باز می‌گردد، اما به طور ویژه، ابن‌عربی و شاگردان و شارحانش، به این مبحث اهتمام ورزیده‌اند. معلم ملک، کون جامع، جام جهان نما، مردم تمام، حق مخلوق، کلمة فاصلة جامعه، روح عالم، خاتم ولایت برخی از تعبیرات از انسان کامل است. جستار پیش رو بر آن است تا با تکیه بر منابع مهم عرفانی در سه مقام، و در هر مقام به نکاتی چند اشاره نماید:

۱. نسبت انسان با خداوند متعال؛ نظری کرد که بیند به جهان قامت خویش / خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد؛
۲. جایگاه انسان در نظام هستی و نسبت او با عالم؛ الحذر ای مؤمنان کان در شماست / در شما بس عالم بی‌انتهای است؛
۳. رسالت و ولایت انسان؛ نایب حق است و نایب بامنوب / گردوینداری قبیح آید نه خوب.

کلید واژه‌ها

عرفان، عرفان اسلامی، انسان، انسان کامل، خاتم ولایت، تجلی اعظم، عالم صغیر، عالم کبیر، خلیفة الله، ولی الله.

طرح مسئله

شناخت انسان و توجه به ابعاد وجودی او، همواره مورد توجه مذاهب، مکاتب، ادیان و فرهنگهای گوناگون بوده است. جملهٔ معروف «خودت را بشناس» منسوب به سقراط، در آثار و اندیشه‌های، پیش از سقراط وجود داشته و پس از او نیز با تعبیر مختلف دیگر مورد تأکید قرار گرفته است. از مکاتب متنوع هندی و مذاهب و فرقه‌های مختلف تا فلسفهٔ یونان و روم، از تفکرات اندیشمندان قرون وسطایی مسیحی تا اندیشه‌های اصیل اسلامی، از رنسانس تا عصر حاضر، همواره شناسایی انسان و معرفی جایگاه او در چینش نظام هستی اهمیت داشته است. بحث از هدف و غایت خلقت انسان، زندگی و فعالیت او، کرامتها، صفات و خصوصیاتش، با تفاوت‌هایی کم یا زیاد، مورد نظر و توجه همهٔ سیستمهای فکری و عقیدتی و ملل و نحل بوده است.

هم بودا و کنفوسیوس، از انسان و انسان کامل سخن گفته‌اند و هم حضرت عیسیٰ^{صلی الله علیه و آله و سلم} و حضرت محمد^{صلی الله علیه و آله و سلم} و هم زرتشت از انسان متعالی به نیکی یاد کرده است و هم افلاطون و ارسسطو؛ هم نیجه و مارکس به شناخت انسان برتر و ابر انسان پرداخته‌اند و هم متصوفه و عارفان؛ هم حکمت عملی یا فلسفهٔ اخلاقی ایکور در پیش از میلاد، در بارهٔ انسان و سعادت و خیر او سخن رانده و هم مكتب رواقی بر لزوم همدلی و همدردی و هماهنگی انسان با طبیعت خودش برای رسیدن به کمال یعنی فضیلت و نیکی تکیه کرده است.

هر یک از اینان براساس دیدگاه و جهان‌بینی خود، انسانی را به عنوان انسان نمونه، فرهمند و برتر معرفی کرده‌اند. یکی کوشیده است انسان کامل را از بعد ماده و مادیات مطرح سازد و دیگری در بی نهایتها و معنویات؛ یکی از انسان متخلق به فضایل اخلاقی نام برده و دیگری از انسان عالم و حکیم؛ یکی بر قلب و دل تکیه کرده است و دیگری بر عقل و اندیشه؛

یکی کوشیده تا اصالت را به فردیت انسان بدهد و انسان کامل را انسانی بداند که فردیت وی به شکوفایی رسیده است و دیگری اصالت را از آن بعد اجتماعی انسان دانسته و انسان ایده‌آل خود را انسانی دانسته است که توجه به غیر دارد نه خود.

از انسان کامل به نامهای گوناگون یاد کرده‌اند: بودا او را «ارهات» می‌نامد و کنفوسیوس، «کیون تسو» آیینهای یوگا و بهاکتی نیز از او با عنوان «انسان آزاده» نام می‌برند. افلاطون او را فیلسوف می‌خواند و ارسسطو «انسان بزرگوار»، نیچه «ابر انسان»، و عرفان و تصوف اسلامی نیز از آن به عبارات و اصطلاحاتی چند؛ قطب الاقطاب، غوث اعظم، روح کلی، کون جامع خلیفة الله و... تعییر اورده است.

انسان، در فرهنگ اسلامی و به ویژه عرفان، نسبت به سایر اجزای عالم از اعتیار و اهمیت خاصی برخوردار است؛ به گونه‌ای که مقامش والاتر از سایر اجزای عالم، حتی کروبیان ملأه اعلی و فرشتگان عالم بالا دانسته شده است. به همین دلیل در عرفان اسلامی، بحث از انسان و انسان کامل، پس از بحث از وحدت وجود، به عنوان موضوع اصلی عرفان، در رتبه دوم قرار می‌گیرد؛ یعنی عمدۀ مباحث عرفان اسلامی، درباره توحید و شwonات آن، و موحد حقیقی و صاحب مقام توحیدی در بین مخلوقات، یعنی انسان است. و بسیاری مسائل دیگر که در شریعت تحت عناوین ولایت، امامت، رسالت، نبوت، اولیاء، خاصان و مقربان درگاه خداوند و... مطرح است، رابطه و پیوند مستقیم با این بحث دارد.

در اشاره به پیشینه این بحث در قلمرو عرفان اسلامی، از بازیزید بسطامی (ف. ۲۶۱ یا ۳۶۴ق.) و پس از او از منصور حلاج (ف. ۳۰۹ق.) نام برده می‌شود. بازیزید بسطامی، اصطلاح «الکامل التام» را درباره انسانی به کار برد که به مقام والای معنوی رسیده است و پس از او حلاج با استناد به حدیث نبوی «ان الله خلق آدم على صورته» انسان را علاوه بر جنبه ناسوتی و حتی، دارای جنبه لاهوتی دانست که ساری در دیگر اشیاست. بدین ترتیب انسان را در میان سایر اجزای عالم، به شرف داشتن صورت الاهی مخصوص گردانید. البته حلاج با آنکه از انسانی سخن گفت که جمیع مراتب کمال را پیموده و مظہر کمال صفات الاهی شده است و حتی به مقام و مرتبه انا الحق نایل شده، با این حال به هیچ روی وحدت لاهوت و ناسوت را

نپذیرفت؛ بلکه به ثنویت و عدم وحدت آنها قائل بود. پس از حلّاج، ناصر خسرو قبادیانی، شاعر معروف اسماعیلی، در همین سیاق، از آدم معنا و حوای معنا سخن گفت و ظاهراً پس از او این عربی است (مطهری، انسان کامل، ص ۲ - ۲۱؛ جهانگیری، محیی الدین بن عربی - ص ۲۲۷؛ نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۹۴؛)، که به طور مشخص از مقام و مرتبت انسان و انسان کامل در عرفان اسلامی سخن به میان آورد و پس از او، شاگردان و اتباعش کلام او را شرح، تفسیر و تبیین نمودند. ابن عربی در نخستین فصل از کتاب نفیش، فصوص الحكم، در فص آدمی، از اصطلاح «انسان کامل» و اینکه او جامع حقایقی کلی و جزئی عالم و تنها شایسته، خلافت الاهی است یاد کرد (فصوص الحكم، ص ۵۴). البته ابن عربی و بسیاری پیروانش، عمیق‌تر و گسترده‌تر از حلّاج و دیگر پیشینیان درباره مقام و اهمیت انسان اندیشیده سخنها گفتند. اما بر خلاف حلّاج، لاهوت و ناسوت را دو وجه حقیقت واحد دانستند، نه دو طبیعت جدا از هم. و پس از ابن عربی، ظاهراً عزیز الدین نسفی، نخستین نویسنده در جهان اسلام است که نام انسان کامل را بر مجموعه رساله‌های بیست و دو گانه‌اش که به زبان فارسی نگاشته بود، نهاد. پس از نسفی، عبدالکریم جیلی، عنوان انسان کامل را برای کتاب ارزنده‌اش که به زبان تازی در عرفان اسلامی نگاشته، برگزید. پس از جیلی، شبستری در گلشن راز، از انسان کامل با عنوان «مردم تمام» یاد کرد و از این پس در بیشتر کتابهای عرفانی یک یا چند باب، به موضوع انسان کامل اختصاص یافت و کتابهای مستقل بیشتری در این زمینه نگاشته شده است.

اصطلاحات انسان کامل و چهار مقام بحث

باری، در عرفان اسلامی از انسان کامل با تعابیری چون انسان حقیقی، انسان ارفع، انسان اول، عالم صغیر، نایب الحق در زمین، معلم الملک در آسمان، حق مخلوق، کون جامع، تجلی اعظم، صورت حضرت حق، آینینه جامع صفات الاهی، حق مخلوق، جام جهان‌نما، واسطة فیض، امام مبین، مرد تمام، بزرگ میان حق و خلق، حادث ازلی، حقیقت محمدی، کلمه فاصله جامعه، عالم صغیر، رحمت عظیم الاهی، اصطرباب حق، واسطة تجلی حق در عالم، عمد و

ستون آسمان، کلمه کن، حامل سر الاهی، روح عالم، اصل انشاء، اول ابتداء، ام الكتاب، امعلی، خلیفه الله، ولی الله، ولی خاتم و عبد الله یاد شده است. بدیهی است تنها ترجمه و تعریف همین مفردات مورد اشاره، که برخی متداخل و متراffد نیز هستند، با عنایت به برخی از مهم‌ترین منابع عرفانی بسیار مفصل و فراتر از یک مقاله خواهد شد (رج. ک: سعاد الحکیم، ص ۷۰ - ۱۵۸؛ رفیق العجم، ص ۱۰۴؛ گوهرین، ج ۱ و ۲، ص ۷۳؛ زمانی، میناگر عنق، ص ۱۹۷؛ نصری، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب؛ یوسف پور، نقد صوفی، ص ۲۱۳؛ آشتیانی، شرح مقدمه قیصیری بر فضوص الحکم، ۶۴۱).

تحقیق حاضر در مقام تبیین چهار مسئله عمده است: حقیقت انسان و جایگاه او در نظام هستی؛ نسبت انسان با خداوند متعال؛ نسبت انسان با عالم؛ رسالت، نبوت و ولایت انسان.

مظہریت جمالی و جلالی انسان نسبت به خدا در عرفان اسلامی

در دستگاه عرفانی اسلام و نزد اهل معرفت، در زمینه وحدت شخصیّه وجود، اثبات شده است که همه عالم مظہر و جلوه حق است و هیچ موجودی را نمی‌توان نشان داد که جلوه حق نباشد، اما مظہریت هر شیء از خدای سبحان در حد همان شیء است. فلک، قمر، جماد، نبات، عالم عقل، ماده و... همه در اندازه خود، حق را ظهور می‌دهند. برای نمونه، عالم عقل، تنها اسمای تنزیه‌ی حق سبحانه را جلوه می‌دهد و عالم ماده، اسمای تشییه‌ی او را، و به همین قیاس، سایر عوالم و تک تک موجودات جز انسان. انسان تنها مظہر از مظاہر حق است که آن گونه که حق می‌خواهد او را مظہریت می‌کند. به تعبیری، حق - سبحانه - در هریک از اشیاء در حد قابلیت آنان جلوه می‌کند ولی در انسان در حد خودش - جل جلاله - قید و بندھائی هر مظہری باعث می‌شود حق - سبحانه - قد و قامت واقعی خود را در آینه آن مظہر نبیند، ولی در آینه انسان خود را با قد و قامت خود مشاهده می‌کند. قانونی در فکوک می‌نویسد: موجودات خارجی در صلاحیت مظہریت اسماء و صفات الاهی متفاوت‌اند و هریک از موجودات ممکنه به قدر قابلیت خود، صور اسماء و صفات الاهی را می‌نمایاند (ص ۵۲).

استاد جوادی آملی در بحث از گستردگی فیض الاهی و کیفیت تجلی این فیض در قوابل مختلف می‌نویسد:

هر قابل در محدوده قابلیت خود به ارائه فیض الاهی می‌پردازد و در میان قوابل، تنها انسان به دلیل آنکه به دو دست جمال و جلال الاهی آفریده شده، مجمع دو دریای جلال و جمال و در نتیجه جامع جمیع اسماء الاهی و حقایق کونی و مرأت برای احکام گلی و جزئی می‌باشد (تحریر تمہید القواعد، ص ۶۶۸).

به نظر آیت‌الله جوادی، انسان به حسب احادیث جمعی اش، یعنی به سبب اینکه از جمیع علائق خاص و حتی از توجه به حق از طریق اعتقادی خاص و یا تمسک به حق متعال به وسیله اسمی مخصوص آزاد است. تمام اوصاف حقیقی را در برگرفته و مظہر برای جمیع اسماء حسنای الاهی می‌باشد. (همان، ص ۵۷۵). پس انسان مظہر تمام تمام؛ جمال و جلال الاهی است. البته به نظر ابن عربی و برخی تابعان او، حق تعالی هرگز تنها در صفت جلال خود برای بندگانش متجلی نشده است؛ زیرا حضرت جلال را انوار مُحرقه است، بلکه تجلی او - جل جلاله - در جلالِ جمال اوست. اصولاً به یک اعتبار صفات الاهی را به صفات جمال و صفات جلال تقسیم می‌کنند. صفت جمال حق تعالی وجود عالم را طلب می‌کند و صفت جلال او، عدم عالم را. جمال الاهی، تجلی و ظہور اوست در حقایق که اقتضای اسم الظاهر است و جلال، ستر و احتجاج اوست با تعینات اکوان که اقتضای اسم الباطن اوست. صفات جمال متعلق به لطف، رضا و رحمت است و صفات جلال، مرتبط با قهر، غصب، عزّت، ستر، عظمت و نقمت.

بنابراین اسماء جميل، لطیف، نافع، انیس و امثال آنها، اسماء جمال‌اند و اسماء جلیل، قهار، ضاز و امثال آنها، اسماء جلال‌اند (ابن عربی، رسائل، ص ۳۲ - ۳۹). باری، با آنکه خداوند خود را جلیل و ذو‌الجلال معرفی کرده است و عالم انسانی را بر هیبت که حاصل انس است و انس که حاصل جمال است، ایجاد کرده است، با این حال، در جلالت و جبروت او - جل جلاله - جمالی نهفته است و در قهر او - جل جلاله - نیز که ناشی از جلال اوست، لطفی مستور است که حاکی از صفت جمال است (آملی، جامع الاسرار، ص ۵۴۷). چون فرموده: رضی الله عنهم و رضوا عنه

(همو، نقد الصوص، ص ۱۰۸، ۱۱۵ و ۱۱۶؛ لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۲۱۰، جهانگیری، همان، ص ۳۵۴). و سبقت رحمتی غضبی، افزون، براین جمال حق است که منسوبت بر کائنات است و جلال، باطن اوست که محتاجب در حجاب عزت و دور از معرفت اغیار است، با آنکه خداوند هم جمیل است و هم جلیل، ولی از زبان پیامبرش ﷺ فرمود یخب الجمال (ابن عربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۲۶۹؛ جامی، اشعة اللمعات، ص ۳۲)، نه جلال. علاوه در کتاب مجید خطاب به صاحبان جمال فرمود: ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب (بقره، ۱۷۵) پس تجلی الاهی در عین اینکه جامع است و خداوند هر چه را در خود دارد در انسان بیان کرده است، ولی این تجلی و ظهور همواره در جلال جمال است. ابن عربی می‌نویسد: وحضرت الجلال السبحات الوجهیه المحرقة ولهذا لا يتجلی فی جلاله ابداً، لكن يتجلی فی جلال جماله. (همان، ج ۲، ص ۵۴۲). نتیجه اینکه در مجموعه نظام هستی، تنها انسان تجلی اعظم و مظہر اتم حق - سبحانه و تعالی - است و دیگر موجودات به لحاظ قابلیت محدودشان، تنها جلوه‌ای از اسماء و صفات حق‌اند.

آفرینش انسان به صورت الاهی

گفتیم که انسان، تجلی اعظمی است که حق - سبحانه و تعالی - خود را آن‌گونه که هست در آن می‌بیند و بسان آینه‌ای است که حق - سبحانه و تعالی - خود و کمالات اسمائی خود را در آن می‌بیند. بیان دیگر و شاید مرتبه‌ای بالاتر از این دو گفتار، سخنی است که اهل معرفت با استناد به حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ می‌گویند. در این حدیث شریف، پیامبر اکرم ﷺ فرمود: خلق الله آدم علی صورته.... اینکه ضمیر در «صورته» به آدم بر می‌گردد یا به الله تعالی، هرچند مورد اختلاف است، ولی بیشتر عارفان بر قول دوم‌اند و ابن عربی برای دفع احتمال اول، به روایت دیگری از پیامبر اکرم ﷺ استناد جسته که می‌فرماید: ان الله خلق آدم علی صورة الرّحمن. به هر روی انسان، مخلوق بر صورت الاهی است و به تعبیر ابن عربی، همه آنچه از اسماء در صورت الاهی بود در منشأ انسانی به ظهور پیوست. (خصوص الحكم، ص ۵۰). و به قول شبستری خطاب به انسان:

توبی تو نسخه نقش الاهی
بجواز خوبیش هر چیزی که خواهی
(لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۱۰)

در باره اینکه منظور از صورت چیست و اطلاق صورت بر خداوند حقیقت است یا مجاز؛ آنچه هر چند مختصر می‌توان گفت این است که به طور قطع منظور از صورت، شکل و هیئت نیست؛ چراکه به قول جامی: ذلك لا يصح الأ على الاجسام. بلکه مراد از صورت، آن چیزی است که حقایق مجرده و غیبیه بدان معقول می‌شوند (نقد النصوص، ص ۹۶). اساساً صورت یکچیز، ما یظهر به الشیء است. هر چیزی که بتواند ظهر و جلوه یک شیء باشد، صورت آن شیء است و البته همه عالم جلوه حق تعالی هستند و در نتیجه، صورت او؛ اما در انسان خصیصه‌ای است که در دیگر موجودات نیست و آن، این است که انسان خلاصه‌ای از حضرت حق است و حق - تبارک و تعالی - بتمامه، اسماء و صفات خود را در انسان بروز داده و انسان نیز تمام آنچه را در اسماء و صفات، نه ذات حق می‌گذارد در خود متجلی کرده است و بنابراین خداوند متعال انسان را اختصاص به صورت خود داده است (همان، ص ۹۳). خوارزمی در شرح فصوص می‌نویسد: جميع عالم، صورت حضرت الاهیه است تفصیلاً، و انسان کامل صورت اوست جمعاً (شرح فصوص الحكم، ص ۷۲). به تعبیر دیگر، چون عالم و از جمله انسان مخلوق بر اسماء الاهی است و چون همه اسماء در تعین ثانی به اسم جامع الله بر می‌گردد و در آن جمع می‌شود، پس صورت حق، اسم جامع الله است و چون، این اسم جامع به صورت کلی، تنها در انسان است، بنابراین انسان مخلوق بر صورت حق به معنای حقیقی آن است. (جندي، شرح فصوص الحكم، ص ۱۶۲؛ قیصری، شرح فصوص الحكم، ص ۳۶۳).

و به همین سبب هم، همه اشیاء تحت سلطه، سلطه و انقیاد اویند و حتی باید به او سجده کنند. به نظر شبستری نیز انسان به حکم عکس ذات و صفات - الاهی است. همه اشیاء تحت انقیاد و اطاعت اویند و ملایکه به او سجده می‌کنند.

تو بودی عکس معبد ملایک
از آن گشتی تو مسجدود ملایک
(همان، ص ۱۴۲).

خلافت و جانشینی انسان از سوی خدای سبحان

یکی دیگر از وجوده پیوند بین انسان و خدا از منظر عرفان اسلامی، خلیفه الله بودن انسان است. اصولاً خلافت منصبی تکوینی است که دو سو دارد: یکی به سمت خدای سبحان و دیگری به سمت خلق، و نیابتی است از سوی خدا بر خلق و تمام عالم. در بحث از چرایی و چگونگی خلافت و معنای خلافت و نیابت انسان از سوی خداوند نکته‌ای حائز اهمیت است و آن اینکه انسان نمی‌تواند خلیفه گردد مگر آنکه به صفات مستخلف عنه در آمده باشد و چون ماهیت خلافت انسان بر عالم، ماهیتی تدبیری است، جانشینی انسان از سوی خدا تنها هنگامی میسرور است که صفاتی که خداوند با آنها عالم را تدبیر می‌کند، در انسان محقق شود تا بتواند به عنوان جانشین حق تعالی عالم را تدبیر کند.

جمله فرع و پایه‌اند و او را غرض	جوهری است انسان و چرخ او را غرض
ساطنش باشد و رای هفت چرخ	ظاهرش را پشمای آرد به چرخ
در سه گز تن عالمی پنهان شده	بحر علمی در نمی پنهان شده
گردو پنداری، قبیح آید نه خوب	نایب حق است و نایب با منوب
(خوارزمی، همان، ص ۲۳).	

سر جانشینی و خلافت انسان نیز به دارا بودن اسماء الاهی و تعلیم اسماء بازمی‌گردد. و اذقال رَبِّكَ للملائكة أَنِي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... وَ عَلَمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلُّهُ... فَلَمَّا أَتَيْتَهُمْ بِالْأَسْمَاءِ قَالَ اللَّهُ أَقْلِلْ لَكُمْ أَنِي أَعْلَمُ أَعْيَّتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَعْلَمُ مَا تُبَدِّلُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (بقره، ۳۰ - ۳۳).

خواجہ انصاری در کشف الاسرار ذیل این آیات شریفه اورده است:

عالی بود آرمیده، در هیچ دل آتش عشقی نه! در هیچ سینه‌ای سودایی نه! دریای رحمت به جوش آمده، خزان طاعات پر برآمده، غبار فترت بر چهره طاعت مطیعان نشسته، ولاف دعوی فرشتگان به عیوق رسیده که ما تو را تسبیح خوانیم و هر چه در عالم جوهری بود، در طمع افتاده و به لطفتی که داشت دعوی خلیفه گری داشت. عرش مجید به بزرگی خود می‌نگریست، کرسی در فراخی خود می‌نگریست، هشت بهشت به جمال خود نظر می‌کرد، طمع همگان از خاک بریده و هر یک در سودایی مانده‌اند!

ناگاه از جانب رب العزت ندا رسید که من در زمین خلیفه برقرار می‌کنم و بی آنکه با فرشتگان مشورتی کند یا یاری بخواهد، گفت که حکم قهر ماکاری را راند و قلم کرم ما از عرش تافرش و از سر ایوان عالم تا به آخر، خطی در کشد، و ساکنین هر دو عالم را آگهی دهد تا صدر کشورهای عالم، آدم خاکی را مسلم باشد و سینه عزیز آدم به نور عرفان روشن و کرم و فضل ما در حق او آشکار گردد! زلزله این هیبت در دل مقربان افتاد و پیش خود گفتند این آدم خاکی چه نهادی است که پیش از آفرینش او، قرآن بر سده جمال او کوس خلافت می‌کوبد و وی هنوز در بند خلقت ندا و جلال تقدیر از مکنونات غیب خبر می‌دهد که شما فطرت وی نشناسید! و دیده هیچ بصری هم جمال خورشید صفات آدم در نیافت! این شرف از چه بود؟ این دولت از چه خاست؟ از آن جهت که آدم صد اسرار ربویت و خزینه گوهرهای کشور وجود بود! چه بسا در گرانمایه و لوعه شاهوار که در آن صد تعابیه بود، و با هر دری شبیه سیاه در رشته کشید و با گوهر هر یک از پیغمبران شبیه در برابر ایشان داشت! دری چون آدم، شبیه چون شیطان لعین؛ دری چون ابراهیم، شبیه چون نمرود طاغی؛ دری چون موسی، شبیه چون فرعون بی عنون؛ دری چون عیسی، شبیه چون طایفه گمراه بیهود؛ و دری چون محمد، شبیه چون بو جهل پر جهل داشتند! فرشتگان که این خطاب را شنیدند، قرار و آرام از ایشان برفت. زبان به پرسش دراز و جمله آواز سر آوردند که خدایا، خداوندا، پادشاهها، بزرگوار، کردگارا، این آدم خاکی تراز تقرب را به دست گناهکاری لکه دار کند و سر از رقبه اطاعت بیرون کشد و مارا که از قدس آفریده ام، این اسباب ما را آراسته است.

گویند آتش از غیب پدید آمد و فرشتگان را بسوخت و خطاب آمد که شمانمی دانید آنچه من می دانم! ما در دل ازل، حکم چنان کردیم که چراغ حقایق معرفت و دانش در سینه آدم خاکی روشن گردانیم و منشور ولایت خاکی^۱ به دست او دهیم و پرچم کشورهای زمین را

۱. ضمناً همان گونه که پیداست در محتوای خلافت، تأویت در رتبه نسبت به حق تعالی نهفته است. یعنی نشان دهنده این است که تدبیر عالم به حسب اصل، از آن حق است؛ زیرا انسان به حسب اصل بنده است و جزء اکوان و ما سوای الله می باشد. بنابراین به طور ثانوی و به عنوان نیابت و خلافت عهده دار چنین مقامی شده است. ر.ک: قیصری، همان، ص ۳۵۸ - ۳۷۰.

در دل لشکر او بر فرازیم و شما که مقربان درگاهید، پیش تخت آدم چاکروار صف برکشید و او را سجده کنید و شما که گرد عرش ما طوف می‌کنید، از نسبت جنایت به ذریت آدم که هنوز در وجود نیامده استغفار کنید و پوزش طلبید و شما که معصومان عرش و کرسی هستید، منتظر باشید تا چون روز رستاخیز رسد و گیر و دار کیفر و جزای سیاست و عمل برخیزد، شما مؤمنان آدم خاکی را ایمن دارید و سلام ما به او برسانید. اینها همه فرمودیم تا شما شرف خاکیان را بدانید و بر حکم ما اعتراض نکنید و بدانید که:

ما مونس عشقیم و شما در گذرید	وز قصه و حال عاشقان بی خبرید
از زشتی یار من شما غم چه خورید	در چشم من آیید و در او در نگرید

(آموزگار، خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، ص ۱۸؛ مبیدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۳۱).

حاصل آنکه انسان چون واقف به اسرار اسماء الاهی است و چراغ حقایق معرفت و دانش در سینه‌اش روشن شده است، منشور ولایت، خلافت و جانشینی حق را بر عهده دارد.

انسان روح عالم، ساری در آن و علت بقای آن

اصولًا در عرفان اسلامی برای ضرورت وجود انسان و سرایجاد او، دلایلی ارائه می‌شود. (ابن عربی، فضوص الحکم، فص آدمی، ص ۴۹؛ جواد آملی، همان، ص ۵۴۳). یکی از آن دلایل این است که انسان کامل، روح عالم است. همان‌گونه که روح انسان نسبت به بدن او سمت ربویت دارد و تدبیر خداوند در انسان از مجرای روح او صورت می‌گیرد، در مجموعه هستی اکوان نیز، انسان چون روحی است برای کل عالم و عالم همه چون جسدی است برای انسان کامل. پس انسان، مظہر خدای سبحان است و به قول لاهیجی، همه موجودات مظہر حقیقت انسان اند و اصل اوست که ظاهر شده به صورت عالمیان. پس به منزلة جان باشد و جهانیان به مثابه ابدان. و به قول شبستری:

بود از هر تنی پیش تو جانی وزو در بسته با تور بسمانی

و منظور از ریسمان همان تعلق و ارتباط ضروری میان جسم و جان است و اصولاً انسان از این جهت انسان گفته شده است که با همه موجودات انسی و تعلقی دارد. تعلق الكل مع الاجزاء (لاهیجی، همان، ص ۱۴۲). و چون بدن (مجموعه عالم) مخلوق برای جان، یعنی انسان است، مسخر اوست. و سخر لکم مافی السماوات و مافی الارض (جائیه، ۱۳؛ زخرف، ۱۳؛ زمر، ۵؛ سوره، ۳۰؛ حج، ۳۰). و سخر لکم الشمس و القمر (ابراهیم، ۳۳؛ نحل، ۱۲؛ حج، ۵؛ رعد، ۲).

پس همه موجودات، بدون انسان همچون بدن بی جان اند که نه حیات دارند و نه علم و نه عرفان و در واقع به تعبیر شبستری، آدم چون مغز و هسته در مرکز عالم است و عالم گرد وی بر آمده و جهان طفیل وجود اوست.^۱

از آن گشتند امرت را مسخر
که جان هر یکی در توست مضمر

تو مغز عالمی زان در میانی
بدان خود را که تو جان جهانی

جهان عمق و جان سرمایه توست
زمین و آسمان پیرایه توست

(لاهیجی، همان، ص ۱۴۲).

این عربی در فوحات مکبه می نویسد: فالعالم كلّه تفصیل آدم و آدم هو الكتاب الجامع، فهو للعالم كالروح من الجسد، فالانسان روح العالم والعالم جسده، فالمجموع يكون العالم كلّه هو الانسان الكبير فيه، فاذانظرت في العالم وحده دون الانسان وجدته كالجسد المسؤولّ وغير روح، وكمال العالم بالانسان مثل كمال الجسد بالروح ... (ج ۲، ص ۷۶؛ قیصری، همان، ص ۳۳۳؛ قونوی، همان، ص ۱۲؛ جامی، همان، ص ۸۸).

نتیجه اینکه انسان روح عالم است. این است که انسان کامل در همه عوالم، یعنی ما سوی الله، سریان و حضور وجودی دارد. به لحاظ آن حضور، به همه نیز علم دارد؛ چرا که لازمه حضور روح در تار و پود جسد، آگاهی از آن است. اما اینکه چگونه روح در تار و پود جسد یعنی عالم حاضر است، باید در سفر سوم از اسفار اربعه سیر و سلوک عرفانی جست. از منظر

۱. حیف نیست که جان جهان، مقید باشد به لذات بیهیمی و هواي نفسانی؟ به قول مولانا:

چرخ چارم هم زنور تو پر است
حاش لله که مقامت آخرور است

عرفان اسلامی، سالک پس از حقانی شدن (سفردوم: سفر در حق به حق) به سمت خلق بر می‌گردد. (سفر به سوی خلق به حق) و در این سفر در تک‌تک مراحل عالم، مانند عالم عقل، مثال، ماده و... حضور و سریان می‌یابد. این سریان هم به نحو حق اليقین^۱ است؛ یعنی خودش واجد آن مراحل می‌گردد. اکنون به لحاظ سفر سوم که جهت حقانی خود را در جهت خلقی ریخته و پس از حقانی شدن همه جا رفته است، تمام عالم، بدن او است. همان گونه که حق در همه عوامل ساری است به سریان ذات، طبیعتاً انسان هم در عوالم ساری است به سریان اسماء.^۲

جهان جسم و انسان نگر جان در او
که دارد بدان مرتب اختصاص
ولیکن ندانسته‌ای قدر خویش
که کوئین در نشست توست جمع
مجو هر چه جویی زجای دگر
که اول تو بودی و آخر توی

جهان فرع و اصل است انسان در او
به هر طور او را ظهوری است خاص
تو روح جهانی و از روح بیش
بدان گرنданی به القای سمع
تسویی نسخه جامع مختصر
بدانی به افسنای قید دویسی

(خوارزمی، همان، ص ۵۷)

قیصری در مقدمه شرح فصوص پس از استناد به کلام امام علی^{علیه السلام} در باره اینکه همه عالم، صورت و مظہری از شئون و مظاہر انسان است، می‌نویسد: ولذا لک قیل: الانسان الكامل لا بد ان يسرى في جميع الموجودات كسریان الحق فيها و ذلك في السفر الثالث الذي من الحق الى الحق بالحق و عند هذا السفر يتم كماله و به يحصل له حق اليقين....

مولوی نیز انسان را به منزله کُل می‌داند. ملای رومی در دفتر ششم در توصیف انسان

۱. در بحث از یقین و مراحل شناخت از نظر فلسفی، گاهی انسان دارای علم اليقین است که حصولی است؛ مانند علم به آتش یا علم به مفهوم درد داشتن و گاهی از این بالاتر است، انسان حقیقت را مشاهده می‌کند مانند دیدن آتش و یا دیدن درد در دیگری، این عین اليقین است و گاهی بالاتر از این است؛ یعنی وجود انسان با چیزی متحدد می‌شود و به تعبیری خود آن چیز می‌شود؛ مانند شعله‌ور شدن خود انسان در آتش یا درد داشتن خود انسان، این حق اليقین است و یک تعبیر دیگر در باره حق اليقین این است که انسان به مرحله‌ای برسد که واجد آن مرحله شود، این مرحله در انسان صورت می‌یابد.

۲. برای پاسخ از اسکال ثبوت و قوام افلاک قبل از وجود و تحقق انسان کامل. ر.ک: فرغانی، مشارق الدراری، ص ۴۱۳.

برین کامل که هستی طفیل وجود اوست، می‌سراید:

پیک ماه، اندر تب و در دق اوست	هفت چرخ ازرقی در رق اوست
مشتری بانقد جان پیش آمده	زهره، چنگ مسئله در وی زده
لیک خود را می‌نبیند آن محل	در هوای دست بوس او زحل
و آن عطارد صدقلم بشکست از او	دست و پامربیخ، چندین خست از او
کای رها کرده تو جان، بگزیده رنگ	با منجم این همه انجم به جنگ
کوکِ هر فکر او، جان نجوم	جان وی است و ما همه رنگ وزقوم

(همان، دفتر ششم، ۱۱۳ - ۱۰۸.)

نتیجه روشنی که از بحث اخیر به دست می‌آید این است که با رحلت انسان کامل و فرار قرن روح عالم، بساط عالم نیز برچیده می‌شود؛ چرا که عالم جسدی بیش نخواهد بود و جسد بدون روح، کمترین دوامی ندارد و اساساً حیات جسد به روح است. لولا الحجه لساخت الارض باهلهای افزون بر آن، از منظر عرفان اسلامی، اصولاً حق - سبحانه و تعالی - عالم را برای ایجاد آدم خواست؛ یعنی آدم علت غایی ایجاد عالم بوده است و از این روی با رخت بربستن کامل از این نشته، دلیلی بر بقای عالم، باقی نمی‌ماند (نسفی، الانسان الكامل، ص ۷۴؛ جامی، همان، ص ۹۰؛ فرغانی، همان، ص ۴۱۲). مولوی در علت غایی بودن انسان در آفرینش می‌نویسد:

اول فکر، آخر آمد در عمل	بسنیت عالم، چنان دان در ازل
میوه‌ها در فکر دل اول بود	در عمل، ظاهر به آخر می‌شود
چون عمل کردی، شجر بنشاندی	اندر آخر، حرف اول خواندی
گرچه شاخ و برگ بیخش اول است	آن همه از بهر میوه، مرسل است
(همان، دفتر دوم، ۹۷۳ - ۹۷۰؛ همان، دفتر چهارم، ۵۲۴ - ۵۲۲.)	

نسبت انسان با عقول و ملایکه و عالم کبیر

یکی از مباحث دیگری که به طور مفصل در منابع عرفانی مورد توجه قرار گرفته است، بحث

برتری انسان و انسان کامل از عقول و مفارقات است و اینکه تمامی عقول و مفارقات، قوای انسان کامل است و در اختیار اویند (قیصری، همان، ص ۱۱۹؛ و ص ۳۶۳؛ جامی، همان، ص ۲۷۵). مولوی معتقد است سبب رجحان آدمی بر فرشته و سایر مفارقات و مجردات این است که مقام تجربیدش از آنها بیشتر و بالاتر است. در دفتر ششم آمده است:

آن ملایک جمله عقل و جان بُند
از سعادت چون بر آن جان بر زند
مظہر عزّت و محبوب به حق
سُجده آدم را، بیان سبقِ اوست
(همان، ۵۴ - ۲۱۵۳).

پس انسان نسخهٔ مختصری است که با نسخهٔ مفصل عالم، از عالم عقل تا ماده، مطابق است. اهل معرفت از نظر صوری به ما سوی الله، یعنی از عقل اول تا عالم ماده، عالم کبیر می‌گویند و به انسان، چون در عین صفرش، مشابه آنچه را در عالم هست، در خود دارد، عالم صغیر اطلاق می‌کنند. البته از نظر معنا و مرتبه، انسان عالم کبیر و عالم انسان صغیر است؛ چون که به قول جامی خلیفه بر مستخلف علیه استعلا و برتری دارد.

ای آن که تراست ملک اسکندر و جم
از حرص میباش در پی نیم درم
عالی همه در توست و لیکن از جهل
پنداشتهای تو خویش را در عالم
(جامی، همان، ص ۹۱).

و به قول مولانا:

گـر تو آدم زاده‌ای چـون او نـشـین
چـیـست انـدر خـمـ کـه انـدر نـهـرـ نـیـست
ایـن جـهـان خـمـ است و دـلـ چـون جـوـ آـبـ
(منشی، دفتر چهارم، ۸۰۹ - ۸۱۱؛ خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ۱۰۴ - ۱۲۷).

به تعبیری با توجه و عنایت به قوس نزول، همه عالم در واقع یک انسان است. چون عالم، حقیقت یکپارچه‌ای است و این وحدت و یکپارچگی خود را از طریق نفس رحمانی و انسان کامل به دست آورده است و برای هر یک از نشیت‌های مجموع عالم، نمونه‌ای در انسان

هست. به تعبیر قیصری، اگر عالم دارای مرحله عقل کبیر است، انسان نیز مرحله عقلی دارد. اگر برای عالم نشنه‌ای به نام مثال منفصل هست، در انسان هم نشنه مثال منفصل وجود دارد. اگر در نسخه مفصل از عالم، نشنه مادی وجود دارد، در انسان هم نشنه مادی وجود دارد. قیصری می‌نویسد: والانسان لکونه نسخه العالم الكبير، مشتمل على ما فيه من الحقائق كلهـا بل هي عينه من وجه (همان، ص ۹۲ و ۱۱۹). حاصل آنکه با وجود انسان کامل در نظام خلقت، می‌توان به کل مجموعه نظام هستی عنوان انسان داد. (جامی، همان، ص ۹۲).

پس به معنی، عالم اکبر تویی

پس به صورت عالم اصغر تویی

(مولوی، همان، دفتر چهارم، ۵۲۱).

شیر نر در پوستین بزه‌بی

اینت خورشیدی نهان در ذره‌ای

(همان، دفتر اول، ۲۵۰۲).

هر چه در الواح و در ارواح بود

در سه گز قالب که دادش، وانمود

درس کرد از علم الاسماء خوبش

تا ابد هر چه بَود او پیش پیش

قدس دیگر یافت از تقدیس او

تامَّلَك بَی خود شد از تدریس او

(همان، ۵۰ - ۲۶۴۸).

در سه گز تن عالمی پنهان شده

بحر علمی در نمی پنهان شده

(همان، دفتر پنجم، ۳۵۹۷).

پس به صورت، آدمی فرع جهان

وز صفت، اصل جهان این را بدان

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ

(همان، دفتر چهارم، ۷ - ۳۷۶۶).

باطنش باشد محیط هفت چرخ

جامعیت انسان

برای درک وجه و معنای جامعیت انسان، لازم است هر چند مختصر به مراتب سُتَه و حضرات خمسه اشاره داشته باشیم. از منظر عرفان اسلامی، حقیقت وجود که لاشرط مقسمی و مطلق به اطلاق حقیقی است، همان وجود حق متعال است که در مراتب و مجالی نامتناهی متجلی است. کلیات این مراتب منحصر در شش مرتبه است:

۱. مرتبه احادیث ذات یا غیب الغیب (غیبت اول): در این مرتبه، ملک از ملکوت، ملکوت از

جبروت و جبروت از لاهوت متمایز نیست؛ بلکه وحدتی صرف و قابلیتی محض بدون هیچ نوع ظهور و کثرت اعم از علمی سببی یا عینی خارجی است.

۲. مرتبه واحدیت یا الوهیت یا غیب ثانی؛ در این مرتبه ماهیات و اعیان اشیا وجود علمی می‌یابند و کثرت علمی نسبی که کثرت اعتباری است ظاهر می‌شود، اما در عین حال در این مرتبه اعیان نه برخود ظهور دارند و نه بر امثال خود.^۱

۳. مرتبه ارواح یا ظهور حقایق مجردۀ بسیطه که غیب مضاف نیز خوانده می‌شود. عقول و نفوس کلیۀ مجردۀ پس از ظهور در این مرتبه، هم مدرک و ممیز اعیان خود می‌باشند و هم امثال اعیان خود.

۴. مرتبۀ مثال یا خیال مطلق و به اعتباری غیب مضاف، که مرتبۀ ظهور معانی و قولاب محسوس است. وجود اشیا در این مرتبه وجود مثالی و بزرخی است.

۵. مرتبه حس و شهادت که مرتبۀ وجود اجسام و اکوان کیفه‌اند، که قابل تجزیه و تبعیض‌اند.

۶. مرتبۀ جامعهٔ جمیع مراتب که مرتبۀ حقیقت انسان کامل است. معمولاً در عرفان اسلامی مرتبه اول و دوم از مراتب مزبور را، مرتبۀ واحده اعتبار می‌کنند و مراتب را منحصر در پنج می‌دارند و آن را حضرات خمس می‌نامند و برای هر حضرتی نیز عالمی را در نظر می‌گیرند، بدین ترتیب:

۱. حضرت غیبت مطلق، که عالم آن عالم اعیان ثابت است.

۲. حضرت شهادت مطلق، که عالم آن عالم مُلک است.

۳. حضرت غیب مضاف که نزدیک به غیب مطلق است و عالم آن، عالم ارواح جبروتی و ملکوتی، یعنی عالم عقول و نفوس است.

۴. حضرت غیب مضاف که نزدیک به شهادت مطلق است که عالم آن، عالم مثال و خیال مطلق و منفصل است، و عالم بزرخ نیز نام گرفته است. این عالم، از این حیث که غیر مادی

۱. فرق این مرتبه با مرتبۀ نخستین این است که اعیان در مرتبۀ دوم وجود علمی دارند، در صورتی که در مرتبه اول مندرج و مندمج در ذات و از هر نوع وجود و ظهوری بی‌بهره بودند.

است، شبیه به عالم ارواح است و از این حیث که صورت و شکل و مقدار دارد، همانند عالم اجسام است.

۵. حضرت جامعه که جامع حضرات چهارگانه مذبور است و عالم آن، عالم انسانی است و جامع جمیع عوالم و اشیا و اکوان آنهاست (جهانگیری، همان، ص ۳۵۷). پس تعین یا مرتبه اول و ثانی، حضرت اول، عالم عقل، حضرت دوم؛ عالم مثال، حضرت سوم؛ عالم ماده، حضرت چهارم و انسان که کون جامع یعنی جامع تمام آن حضرات است، حضرت پنجم می‌باشد. و منظور از جامعیت انسان نیز این است که در بین تمام موجودات، تنها انسان که در عین اینکه از اکوان یعنی ما سوی الله است، می‌تواند تمام حضرات را در خود جمع کند و جامع جهت حقانی و الاهی هم باشد. پس تنها حقیقت انسان است که قدرت جمع حقایق خلقی و الاهی را در خود دارد و تا تعین اول می‌تواند صعود کند. البته باید توجه داشت که این حقیقت، به احادیث جمع، واجد حقایق خلقی و الاهی است. یعنی هر آنچه در عالم خلق و الاه از عرش تا فرش، به صورت منفصل دیده می‌شود در انسان به صورت توحیدی، جمع می‌باشد و سر اشرافیت او نیز در همین نکته نهفته است.

البته در بحث از جامعیت انسان کامل، اشکالاتی مطرح است که در مباحث تفصیلی و تخصصی بدان پرداخته شده است. برای نمونه، استاد جوادی آملی در پاسخ از اشکال فاقد خصوصیات بسیاری از انواع نامتناهی موجودات عالم کبیر، مانند عفریتها و جانوران موذی دیگر، بودن انسان و اشکال فقدان هر شخصی نسبت به خصوصیات دیگر اشخاص می‌فرمایند: افعالی که در عالم خلق واقع می‌شود دوگونه است:

برخی از آنها از شرافت وجودی برخوردار بوده و انسان را در کامل شدن، که همان مشاهده توحید است کمک می‌نمایند، مانند تغذیه و ترمیمه؛ بعضی دیگر ناقص و پست هستند و موجودیت آنها غرض اصلی نبوده و بالعرض می‌باشد، مانند نیش زدن عقرب و یا افعی، همچنین انواعی که منشأ صدور افعال می‌باشند به دو گونه تقسیم می‌شوند؛ برخی از آنها انواع شریف‌اند که در سلسله عوالم خلق و امر نقش واسطه را در مراتب مختلفه ایفا می‌نمایند و برخی دیگر انواع خسیس می‌باشند که خارج از این سلسله بوده و وجود آنها

تبغی است نه اصیل. انواعی که نقش واسطه را ایفا می‌کنند، به دلیل آنکه زمینه برای پیدایش آخرین مرتبه فیض یعنی انسان کامل هستند، در نهایت به انسان ختم شده و در نتیجه محدود می‌باشند، و انسان کامل نیز که غایت آنهاست، جمیع کمالات آنها را واحد می‌باشد. و اما انواع خسیسه که خارج از سلسله وسائط هستند و به تبع انواع شریفه به گونه‌ای تطفلی موجود می‌شوند، کارها و افعال آنها که موجب نقصان و نیستی می‌شود، از صفات سلبی مراتب عالی و از جمله انسان کامل شمرده می‌شود و این سلب که در واقع سلب نقص است، موجب نقص و کاستی انسان کامل نبوده و بلکه دلیل بر کمال او خواهد بود. انواع عالیه ضمن منزه بودن از نقايس انواع نازله، تمام افعال کمالی آنها را واحد بوده و علاوه بر آن از کمالاتی برتر نیز برخوردار می‌باشند. حاصل آنکه اولاً، انواع شریفه جهان کبیر به دلیل محصور بودن در وساطت فیض محدود هستند و ثانياً، انسان کامل کمالات این انواع را واحد است. (هماز، ص ۶۴۲).

مولوی از خصوصیت جامعیت انسان کامل به مقام کل بودن تعبیر آورده است:

برگشاكه هست پاشان، پاي تو

گل تويي و جملگان اجزاي تو

پشت حصہ لشگر سواری میں شود

از تو عالم روح زاری می شود

(همان، دفتر ینچه، ص ۳۵).

و در توصیف انسان کامل آورده است:

لطف آب از لطف تو حسرت خورد

باده سرمایه ز لطف تو بَرَد

ای کریم اینِ الکریم اینِ الکریم

پادشاهی کن، ببخش ای رحیم

ای گردای، نگ تے و گلگونه‌ها

ای رخ جوں زھرات شمسِ الضھر

؛ اشتقاء روی تو حمشد حنان

باده کساند، خُن، می، جوشدنها

واع، همه هست احمد حمد عده؟

ای، همه دنیا! حمایت کنید؟

اعلیٰ کوہ فوج دا شہر دیکھتا ہے۔

تم خوش بخود و کانه خوش

جامعة الملك عبد الله

آنچه فرمودیم

(همان، دفتر نسخه، ۷۵ - ۳۵۶۵)

حق مخلوق یا خدایی بودن انسان

از دیدگاه عرفان اسلامی، جز وجود حق - تبارک و تعالی - وجودی نیست و وجود حق تعالی واحد به وحدت شخصی، ولا بشرط از همه قیود، حتی قید اطلاق است. آنچه غیر از حق است، صرفاً نمود و تجلیات و ظهورات آند و کثرات، اگر چه به اعتباری مخفی نیستند و از واقعیت برخوردارند، تجلیات و ظهورات حق آند. بر این اساس، اگر به مجموعه هستی از نظر وحدت بنگریم، حق است و اگر از جهت کثرت بنگریم، خلق است. حق به اعتبار ظهور و تجلی در صور اعیان، خلق است، اما به اعتبار احادیث ذات، حق است. پس در عرفان اسلامی و به ویژه در دستگاه ابن عربی، انسان به جهت اصل وجود و کمالاتش که جلوه‌های اسماء و صفات الاهی است، حق است و از جهت لوازم امکانی اش خلق است و اگر به هر دو اعتبار بدو نگاه شود، هم حق است و هم خلق؛ یا به تعبیر ابن عربی: ان شئت قلت هو الحق الخلق.

(فصول الحكم، ص ۱۰۳ و ۱۰۵).

بسنگر همه در خدا و در جمله خدا	ما از حق و حق نیز زمانیست جدا
لابل همه حق نه خلق بیند بینا	بل هر چه بینی همه خلق است نه حق
عالم همه نیست جز تفاصیل وجود	در مذهب اهل کشف و ارباب شهود
چون نیک نگری نیست به جز یک موجود	جنین صور ارجه ظاهرأ روی نمود

(نصری، همان، ص ۱۸۳).

پس انسان در دستگاه عرفان اسلامی، هم خلق است و هم حق؛ هم عبد است و هم رب؛ هم ممکن است و هم واجب، البته چنان که روشن است، مراد از این تعبیر، به هیچ وجه خدا بودن ذاتی انسان نیست؛ چراکه به نظر عرفاً حتی رسول الله به مقام ذات الاهی راه ندارد و مقام ذات الاهی، معلوم هیچ کس نیست و حداکثر مرتبه صعود و ترقی انسان تا تعین اول است. اما از آنجاکه صقع ربوی و تعین ثانی در سیر نزول، هم جهت حقانی دارد، و هم تعینات و جهات خلقی، وقتی انسان جهت ربانی صقع ربوی در تعین ثانی یا تعین اول را در خود شناخت، حقانی خواهد شد. و این البته خدایی شدن انسان است و نه خدا شدن او، و حتی شائبه حلول و اتحاد هم نمی‌رود. به تعبیری، حق - سبحانه و تعالی - به لحاظ الوهیت که

همان تعین ثانی است نه مقام ذات که در همه مواطن حضور دارد، حق بلا خلق است و تمامی موجودات خلق بلاحق آند، ولی انسان هم حق است و هم خلق. از سوی دیگر، اسماء الاهی در انتساب به ذات حق تعالی، جهت وجوبی دارند و در مقابل، اعیان ثابتہ و خارجه جهت امکانی دارند. بر این اساس، انسان کامل که جهت امکانی دارد، وقتی اسماء را در خود تجلی داد، جهت وجوبی نیز می‌یابد، و چون اسمائی را که عالم با آنها تدبیر می‌شود، در خود جمع کرده است، پس می‌توان بر او اطلاق رتب هم کرد (ابن عربی، فصوص الحكم، ج ۲، ص ۱۰، یزدان پناه، دروس عرفان نظری، ص ۲۶۳).

سر خلافت و خلیفة الله بودن انسان نیز در همین دو سویه بودن او نهفته است؛ یعنی چون یک جهت او ربوبی و جهت دیگرش خلقی است و چون یک پای او در عالم است و پای دیگر او در صقع ربوبی است، همین اتصال او به آسمان و صقع ربوبی، ملاک و معیار خلافت و سلطه و سیطرة او بر عالم است. (ابن عربی، همان، ص ۵۵).

حقیقت انسان و حقیقت محمدیه

در عرفان اسلامی، از حقیقت انسان و مقامی که مختص اوست و سایر موجودات نمی‌توانند به آن دست یابند، با عنوان حقیقت محمدیه نیز تعبیر می‌کنند. منظور از حقیقت محمدیه، به یک اعتبار همان ذات احادیث در تعین اول است و به اعتبار دیگر، منظور، مقام مظہریت اسم جامع الله در تعین ثانی است؛ چه، از منظر عرفان اسلامی، در صقع ربوبی، در تعین ثانی، مخلوقات، مظاہر اسماء جزئی الله هستند و هر مخلوقی، مظہر اسم خاصی است. برای نمونه، اسم «مضل» شعبه‌ای از اسم جامع الله است که شیطان مظہر آن است. در این بین، تنها انسان است که مظہر اسم جامع و کلی «الله» است. با این وصف می‌توان گفت: در بین اعیان ثابتہ، عین ثابت اسم جامع الله، حقیقت انسان است که از آن به حقیقت محمدیه تعبیر می‌کنند. با عنایت به قوس نزول، عرفاً به استناد به تعبیر حدیث شریف پیامبر خاتم النبی‌الله که فرمود: اول ما خلق الله نوری، معتقدند که نور و حقیقت محمدی، تجلی نخستین و همان روح الاهی است که پنج حضرت مراتب وجود را روشن کرده و در حضرت پنجم در آدم دمیده شده

است و مبدأ حیات و روح همه چیز و واسطه بین خدا و بندگانش گردیده است. حقیقتی که در سراسر وجود ساری است. و چون در قوس صعود، تنها حضرت خاتم الانبیاء ﷺ به مقام اسم جامع الله و قطبیت کبرا رسیده است، این حقیقت در هیئت و بدن عنصری آن حضرت به ظهور رسیده است و هر یک از انبیاء از عهد آدم تا آخرین آنها، هر چه گرفته‌اند از مشکات خاتم النبیین گرفته‌اند. با آنکه وجود حقیقی اش پیش از همه بوده و از این جهت فرمود: کنت نبیاً و آدم بین الماء والطین:

آن زمان کز عالم و آدم نشان با نشان من بوده‌ام
از مکان بی نشان با نشان پیدا نبود

بر این اساس، جمیع مراتب و مقامات نبوت و رسالت و ولایت در ظاهر و باطن به حقیقت محمدیه باز می‌گردد. به تعبیر دیگر، همه انبیا و اولیا به لحاظ اصل و حقیقت اصلی، همه بر یک حقیقت، یعنی حقیقت محمدیه‌اند که به لحاظ شرایط اجتماعی و جغرافیایی به صورت انبیا و اولیا مختلف در آمده است، تا اینکه در نهایت کمال جلوه آن حقیقت در سلسله انبیا در بدن عنصری حضرت خاتم الانبیاء ظهور یافته و در سلسله اولیا نیز در بدن عنصری خاتم الاولیاء حضرت مهدی (عج) که ولایتش با ولایت باطنی و ظاهری رسول اکرم ﷺ متعدد است، متجلی شده است و اولیا اله‌ی، از ادیان و مذاهب گوناگون نیز از مشکات این ولی خاتم استرزاق می‌کنند (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۶۲۶ آملی، جامع الاسرار، ص ۳۸۹).

پortal.jmu.ac.ir

كتابنامه

- آشتیانی، جلال الدین، شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۶۵.
- آملی، حیدر بن علی، اسرار الشريعة و اطوار الطريقة و انوار الحقيقة، تهران، وزارت فرهنگ و آموزشی عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
- آملی، حیدر بن علی، المقدمات من کتاب نص النصوص في شرح فصوص الحکم لمحیی الدین ابن العربی، تهران، توس، ۱۳۶۷.
- آملی، حیدر بن علی، جامع الاسرار و منبع الانوار به انصمام رساله نقد التقدیف في معرفة الوجود، به اهتمام کربن و عثمان اسماعیل، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۶۸.
- آملی، حیدر بن علی، رساله نقد التقدیف في معرفة الوجود، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴.
- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰.
- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- ابن عربی، محمد بن علی، رسائل ابن عربی، ده رساله مترجم شیخ اکبر محیی الدین ابن عبدالله حاتمی طائی اندلسی مشهور به ابن عربی، تهران، مولی، ۱۳۶۷.
- ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.
- ترکه اصفهانی، علی بن محمد، شرح فصوص الحکم ابن عربی: قم، بیدار، ۱۳۷۸.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، اشعة اللمعات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

- جندی، مويد الدین محمد، شرح فصوص الحکم، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۵.
- جیلی، عبدالکریم، الکمالات الالهیة فی الصفات المحمدیة قاهره، عام الفکر، ۱۹۹۷.
- حکیم، سعاد، المعجم الصوفی: الحکمة فی حدود الكلمة، بیروت، دندره، ۱۹۸۱.
- زمانی، کریم، میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی مولانا جلال الدین محمد بدخی، تهران، نشری، ۱۳۸۲.
- عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۶.
- عجم، رفیق، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۹.
- فرانلی، سعید بن محمد، مشارق الدراری: شرح نائیة ابن فارض، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۷.
- قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی مولی، ۱۳۷۵.
- کمال خوارزمی، حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم محی الدین بن عربی، تهران، مولی، ۱۳۶۸.
- گوهرین، صادق، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، زوار، ۱۳۷۶.
- لاهیجی، محمد بن یحیی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، زوار، ۱۳۷۱.
- مطهری، مرتضی، انسان کامل، تهران، صدر، ۱۳۷۱.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سیحانی.
- میبدی، احمد بن محمد، تفسیر ادبی و عرفان قرآن مجید بفارسی از کشف الاسرار، ده جلدی اثر خواجه عبدالله انصاری تالیف احمد میبدی، تهران، اقبال، ۱۳۴۷.
- میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عده الابرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، تهران، طهوری: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۷۷.

- نصری، عبدالله، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۶.
- نیکلسون، رینولدالین، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، تهران، هرمس، ۱۳۵۸.
- یزدان بناء، یدالله، دروس عرفان نظری (جزوه درسی)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ایران سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۳.
- یوسف‌پور، محمد‌کاظم، نقد صوفی؛ بررسی انتقادی تاریخ تصوف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری، تهران، روزنه، ۱۳۸۰.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی