

انسان کامل به روایت ابن عربی

دکتر غلامرضا اعوانی* دکتر اصغر دادبه** حسن بادنج***

چکیده

نظریه‌ی انسان کامل در عرفان اسلامی برگرفته از متن اسلام (قرآن و سنت) است و تاریخی به بلندای تاریخ ادیان بالاعم و تاریخ اسلام بالخاص دارد. پس از توحید و معرفه الله، هیچ موضوعی به قدر و منزلت انسان‌شناسی مدنظر ادیان الهی نبوده است، چراکه انسان کامل مظهر اتم و جلوه‌ی اعظم توحید است. در میان ادیان الهی، اسلام و در میان اندیشمندان اسلامی، عارفان و حکیمان الهی بیش از همه و در میان ایشان، ابن عربی بیش از دیگران به این مهم عنایت ورزیده است. برای نمونه، آیاتی چون «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق» (فصلت/۵۳)، «فی الأرض آیات للموقنین و فی أنفسکم أفلا تبصرون» (ذاریات/۲۱) و احادیثی چون «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (۵، صص: ۱۱، ۲۰، ۵۵)؛ «أعرفکم بنفسه أعرفکم بربه» (۴، ص: ۴۳۸)، شواهدی بر این مدعا هستند. مقاله‌ی حاضر پژوهشی است در این راستا.

واژه‌های کلیدی: ۱- معرفت ۲- شهود ۳- ابن عربی ۴- نفس ۵- انسان کامل

۱. پیدایش مفهوم انسان کامل

پیدایش و ظهور مفهوم «انسان کامل» با پیدایش عرفان اسلامی هم‌زمان است، ظاهراً ابن عربی نخستین کسی است که در عرفان اسلامی، اصطلاح «الإنسان الكامل» را وضع نموده و آن را در آثار ارزنده‌ی خود (۱۸، صص: ۶۰- ۲۵۹ و ۴۴، ص: ۱۶۲)، از جمله در اولین «فص» از کتاب گران‌قدرش، *فصوص الحکم* به کار برده است (۹، صص: ۵- ۵۴ و

e-mail: aavani@gmail.ir

e-mail: Dadbeh_1326@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری ادیان و عرفان واحد علوم و تحقیقات تهران e-mail: Br.Badang@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۸/۷/۵

* استاد دانشگاه شهید بهشتی

** استاد دانشگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۸۸/۳/۹

۴۵، ص: ۲۰۲). البته پیش از ابن عربی، عارف نامدار، حسین منصور حلاج (۳۰۹ - ۲۴۴) از انسانی سخن گفت که جمیع مراتب کمال را پیموده، مظهر کامل صفات الهی شده و به مقام و مرتبه‌ی «انا الحق» نائل گشته است و چنان که معلوم است، او خود را چنین انسانی شناساند و در این راه، مردانه به شهادت رسید. پس از وی، بایزید بسطامی (۲۶۱ هـ) اصطلاح «الکامل التام» را برای این چنین انسانی به کار برد. اما چنان که اشاره شد، ظاهراً واضع اصطلاح «الإنسان الكامل» ابن عربی است. پس از وی، گویا عزیزالدین نسفی اولین نویسنده‌ای است که در جهان اسلام نام «الإنسان الكامل» را بر مجموعه‌ی رسالات بیست و دوگانه‌اش، که به زبان پارسی در عرفان اسلامی نوشته، نهاده است. بعد از نسفی، شیخ عبدالکریم جیلی عنوان «الإنسان الكامل» را برای کتاب ارزنده‌اش، که به زبان تازی در عرفان اسلامی نوشته، برگزیده است.

به هر روی، پیش از آن که به بحث «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی» بپردازیم، بجاست که اجمالاً به آرا و اندیشه‌ی او در باب «وحدت وجود»، «غایت خلقت» و «اعیان ثابته» بپردازیم، چراکه انسان‌شناسی عرفانی کاملاً بسته به مبدأشناسی عرفانی است. انسان کامل در یک کلام یعنی ظهور اتم کمالات ذاتی حضرت حق، که از آن به «عالم اکبر» نیز تعبیر می‌کنند. جانمایه‌ی توحید عرفانی درک حقیقت والای «وحدت وجود» است و جانمایه‌ی انسان کامل عرفانی درک مسأله‌ی بسیار مهم «اعیان ثابته» است؛ زیرا در اندیشه‌ی عرفانی، اعیان موجود ظلّ اعیان ثابته‌اند؛ «غایت خلقت» عین بدایت آن است که «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن»؛ وحدت ذاتیه‌ی حضرت حق در عین ذات در مرتبه‌ی اسمائیه و صفاتیه تجلی نموده که خود عین ظهور علمی حق در مرتبه‌ی اعیان ثابته و ظهور فعلی در مرتبه‌ی اعیان موجوده در مراتب غیب و شهود از جبروت تا ناسوت است و «کون جامع» یا انسان کامل الهی جامع جمیع مراتب ظهور حق می‌باشد و هم از این رو، غایت خلقت و هدف آفرینش هموست که «لولاک لما خلقت الافلاک»^۲ (۲۱، ص: ۶۲؛ ۱۶، صص: ۶۴ و ۶۹ و ۱۵، ص: ۱۷۴).

۲. وحدت وجود

از نظر ابن عربی، وجود اصیل است و منشأ آثار و بالذات نافی عدم. وجود واحد است به وحدت شخصی، و لاینشرط است از همه‌ی قیود، حتی قید اطلاق. حقیقت وجود به این معنا عبارت است از وجود حق تعالی که وجود بحت و بسیط است. وجود صرف، که وجود حق تعالی است، دارای تجلیات و ظهوراتی است. بر اثر ظهور و تجلی حق تعالی، کثرات ایجاد می‌شود و عالم و آدم هویدا می‌گردند. با این بیان، هم حق وجود دارد و هم خلق؛ هم

وحدت هست و هم کثرت؛ البته با این تفاوت که حق قائم به ذات خود است و وجودش حقیقی است، اما خلق قائم به غیر است و چیزی جز تجلی حق نیست. به یک معنا، کثراتی که در عالم هست امور اعتباری محض نیست (۳۵، صص: ۶-۹؛ ۷، ص: ۲۰؛ ۳۲، صص: ۲۶-۲۷ و ۴۴، صص: ۹-۱۶۷)، چراکه اگر این گونه می بود، تمایز میان حق و خلق پیدا نمی شد و اتحاد و حلول میان حق و خلق پدیدار می گشت و آدمی سر از وادی کفر و الحاد درمی آورد. بنابراین کثرات عالم هستی از وجود واقعی برخوردارند، اما موجوداتی که قائم به حق اند و تجلی او به شمار می روند. به بیان دیگر، اگر به هستی از نظر وحدت بنگریم، حق است و اگر از جهت کثرت نگاه کنیم، خلق است. حق به اعتبار ظهور و تجلی در صور اعیان، خلق است، اما به اعتبار احدیت ذاتی، حق است و خلق نیست (همان). حق تعالی در مرتبه‌ی ذات و احدیت، از کثرت بری است و وحدت محض است، اما در مرتبه‌ی ظهور و تجلی، بر حسب مظاهر و اسما و صفات، کثیر است و خلق است. ابن عربی می گوید همان طور که جوهر هیولانی، از آن جهت که حامل صور اشیا است واحد است، اما از جهت عروض صور گوناگون بر آن، کثیر است، حق تعالی نیز در مرتبه‌ی ذات، واحد است، اما از جهت تجلی، کثیر.

«و قد کان احدی العین من حیث ذاته کالجوهر الاهیولانی احدی العین من حیث ذاته، کثیر بالصور الظاهره فیه التی هو حامل لها بذاته» (۹، ص: ۲۰۰).

ابن عربی تقریرات گوناگونی در باب وحدت وجود دارد. در فص هودی با بیان رابطه‌ی انسان و خدا، مطلب را به گونه‌ای دیگر مطرح کرده است. وی می گوید اگر به انسان از جهت نقص و لوازم امکانی آن بنگریم، باید بگوییم که وی خلق است: «ان شئت قلت هو الخلق» (همان، ص: ۱۱۲). و اگر به انسان، از جهت اصل وجود و کمالات او نگاه کنیم، که همه از خداست، باید بگوییم که او حق است: «و ان شئت قلت هو الحق»^۷ (همان). و اگر به هر دو اعتبار بنگریم، باید بگوییم که هم حق است و هم خلق: «و ان شئت قلت هو الحق و الخلق» (همان و ۴۲، ص: ۱۷۰). و چنانچه انسان به مقام کمال برسد، معتقد می شود که بنده از جمیع وجوه، نه حق است و نه خلق: «و ان شئت قلت لاحق من کل وجه و لا خلق من کل وجه» (همان و همان، ص: ۱۷۱). و چنانچه انسان به سرمنزل وادی حیرت رسد، که خود کمال معرفت است، چنانچه سرحلقه‌ی عارفان و مرکز دایره‌ی اهل کشف و شهود، حضرت ختمی مرتبت (ص) فرمودند: «ربّ زدنی تحیراً فیک»: «و ان شئت قلت بالحیره فی ذلک» (همان و همان، ص: ۷۹). و چنانچه بزرگان گفته‌اند: «العجز عن درک الادراک ادراک».

به هر تقدیر، مشرب عرفای محقق جمع میان حق و خلق است، به گونه‌ای که با شهود یکی از دیگری محبوب نشوند. به عبارت دیگر، انسان کامل الهی جامع مراتب الاهییت و ربوبیت و عبودیت است که خود از اسرار اعظم مقام شامخ «ولایت» می‌باشد که شرح آن بماند.

چون عالم وجود چیزی جز تجلی حق نیست، پس حق تعالی بر هر کسی به حسب استعدادات و مراتب وجودی وی تجلی می‌کند. ابن عربی در فص یونسی در این خصوص می‌فرماید: «فتنوع فی عین الناظر بحسب مزاج الناظر و یتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلی و کل هذا سائغ فی الحقایق» (۹، ص: ۱۷۰).

خوارزمی (ره)، یکی از شارحان فصوص، در شرح این فراز می‌فرماید: «یعنی: متنوع می‌شود تجلی در عیون ناظرین به حسب امزجه روحانیه و استعدادات ایشان، پس ظاهر می‌شود به صور ایشان، لیکن متنوع می‌شود استعدادات و امزجه نیز بر حسب تجلی، و این به حکم غلبه است؛ اگر حکم متجلی له غالب باشد بر حکم متجلی، تنوع به حسب این حکم بود، پس غالب شود احکام کثرت بر وحدت. اگر حکم متجلی غالب شود بر حکم متجلی له، او را استعداد می‌بخشد و استعداد او را مناسبتی با احکام خویش دهد؛ لاجرم غالب آید احکام وحدت بر کثرت» (۲۰، ص: ۶۱۳).

و چه خوش فرمود آن عارف واصل که:

در مذهب اهل کشف و ارباب شهود عالم همه نیست جز تفصیل وجود

چندین صور ارچه ظاهراً روی نمود چون در نگری نیست به جز یک موجود

(۲۰، ص: ۸۰)

چون ابن عربی تجلی حق را در همه‌ی مظاهر خلقت می‌بیند، از این روی، عتاب حضرت موسی (ع) را به برادرش هارون، که چرا در غیاب وی، با گوساله‌پرستی قومش مخالفت نکرده است، توجیه می‌کند و می‌گوید عتاب حضرت موسی برای قصور هارون بوده است در جلوگیری از بت‌پرستی نه منع بت‌پرستی، چراکه عارف حق را در همه‌چیز و همه‌جا می‌بیند و هیچ چیز جز تجلی حق نیست: «فکان عتب موسی اياه هارون لما وقع الأمر انكاره و عدم اتساعه. فان العارف من یری الحق فی كل شیء بل یراه عین كل شیء» (۹، ص: ۱۹۲).

بنابر نظریه‌ی تجلی از دیدگاه ابن عربی، باید عقیده‌ی هر صاحب اعتقادی را پذیرفت، چراکه حق به صور اعیان و صور اذهان به حسب استعدادات و قابلیتات انسان‌ها در مظاهر گوناگون تجلی پیدا می‌کند. از این رو در فص محمدی می‌فرماید: «اذ لو عَرَفَ ما قال

الجنید لون الماء لون انائه لسلم لكل ذي اعتقاد و ما اعتقده و عرف الله في كل صورة» (۹، ص: ۲۲۶).

خواجه محمد پارسا، یکی دیگر از شارحان *فصوص الحکم* در خصوص کلام جنید بغدادی، که شیخ اکبر، محی الدین بن عربی، آن را نقل فرموده، می‌فرماید: «... از جنید اشارت است که چنان که آب را رنگی نیست و به هر رنگی که نماید رنگ ظرف باشد، هم چنین حق را - عزّ شأنه - تعینی نیست که عقل آن را حصر کند، بل به هر تجلی که متجلی شود به حسب متجلی له چیزی نماید» (۱۹، ص: ۵۳۵).

۳. هدف و غایت خلقت

محی‌الدین پس از سیر اجمالی در مسأله‌ی وحدت وجود، که جانمایه‌ی توحید عرفانی است، به بحث هدف و غایت خلقت نیز پرداخته که خود عین ظهور اسما و صفات ذاتیه کمالیه‌ی حضرت حق است. ذات احدیت، علاوه بر واجد بودن رتبه‌ی احدیت ذات، که در آن مرحله، شریک و همتایی ندارد و هیچ شیئی با او معیت ندارد. عبارت «کان الله و لم یکن معه شیئاً و الآن کما کان» نیز مبین وحدت وجود ذاتی حضرت حق است. در مرتبه‌ی احدیت، اسما و صفات عین ظهور اشیاست. به عبارت دیگر، حضرت حق به ذات خویش، اسما و صفات و افعال خود را به حکم «اولیت و باطنیت» مشاهده می‌کرد، اما چون که خواست ذات و صفات و افعال خود را به حکم «آخریت و ظاهریت» مشاهده کند، انسان را خلق کرد، چراکه انسان استعداد وجودی آن را داشت تا به وسیله‌ی وی، سرّ حق به حق ظاهر گردد. به بیان دیگر، حق تعالی انسان را به این علت آفرید که هرگاه بر انسان تجلی فرماید، ذات و صفات و افعال خود را ببیند و چون انسان را آفرید، وی را خلیفه‌ی خود ساخت و هرچه در صور الاهی بود، از اسما و صفات و کمالات خود در وی ایجاد کرد. پس با این بیان، نه تنها عالم به حق تعالی نیازمند است، که حق تعالی نیز به عالم وجود نیازمند است؛ البته نیازمندی حق تعالی غیر از نیازمندی انسان و عالم است، چراکه مخلوقات از حیث فقر ذاتی‌شان نیازمند به خالق هستند، در حالی که حق تعالی از نظر ذات، نیازی به خلق ندارد. پس ملاک نیازمندی حق تعالی به خلق چیست؟

پاسخ شارحان افکار و آرای ابن عربی، نظیر قونیوی، قیصری، جندی، خوارزمی، پارسا (۳۷، ص: ۴۷)^۱ و ... این است که نیاز حق تعالی به خلق از جهت ظهور و تجلی است؛ یعنی از این جهت خداوند به عالم نیازمند است که می‌خواهد اسما و صفات خود را در موجودات و اعیان خارجی مشاهده کند. به بیان دیگر، می‌توان گفت در این جا نیازمندی حق تعالی به خود است نه دیگری؛ یعنی او خودش به خودش نیازمند است نه به دیگری تا

اشکال ایجاد شود، و از آن جا که عالم و همه‌ی موجودات فعل حق تعالی به شمار می‌روند، تجلی حق تعالی در عالم یا نیازمندی او به ظهور و تجلی در واقع، نیازمندی او به افعال خود به شمار می‌رود نه نیازمندی به غیر. از همین جاست که محی‌الدین می‌گوید حق تعالی از حیث اسما و صفات، عین عالم است، چراکه از حیث اسما و صفات، عالم تجلی اوست، اما از حیث ذات، مجرد از اسما و صفات است. از نظر محی‌الدین، رابطه‌ی خدا با عالم مانند رابطه‌ی صاحب سایه با سایه است؛ یعنی همان‌گونه که سایه به خودی خود، وجود ندارد و وجودش قائم به صاحبش می‌باشد، عالم نیز به خودی خود، معدوم است و تنها در ظل وجود حق تعالی موجود است. به بیان دیگر، فقط وجود حق تعالی حقیقی و قائم به ذات است؛ ما سوی الله وجودشان اعتباری و ظلّی است و در پرتو وجود حق تعالی موجودند. ابن عربی در فص یوسفی، در خصوص آن چه بیان شد، یعنی رابطه‌ی حق با عالم یا رابطه‌ی ذی ظل با ظل می‌فرماید: «اعلم ان المقول علیه سوی الحق اذ سمی العالم هو بالنسبه الی الحق كالظل للشخص» (۱۹، ص: ۱۰۱؛ ۱۸، ص: ۵-۳۴ و ۳۴، ص: ۸). و چون عالم سایه‌ی حق است و موجودات از خود استقلال ندارند، ابن عربی آن را خیال دانسته و می‌گوید: «و اذ كان الامر علیها قرنانه، اعلم انک خیال و جمیع ما تدرکه مما تقول فیه لیس انا خیال فالوجود کله خیال فی خیال» (۹، ص: ۱۰۱ و ۴۴، ص: ۱۱۹).

محقق جندی، از شارحان دیگر فصوص/الحکم، در شرح این فراز از کلام شیخ اکبر می‌فرماید: «بنابر آن چه که به زعم و پندارت شناخته‌ای و بدان پی برده‌ای که غیر از وجود حق است، بدان که هر موجودی به غیر از حق، خیال اندرخیال است. تو پنداشته‌ای که وجودت حقیقی است و مستقل از حق!! و این خیالی بیش نیست و این که تو در کارهایت فاعل مختاری، این نیز خیال اندر خیال است، و آن چه که بگویی و عمل کنی همه و همه خیال اندر خیال است و...» (۲۲، ص: ۴۱۵ و ۴۵، ص: ۸).

و نعم قیل:

کلما فی الکون وهم او خیال او عکوس فی المرأ یا او منام (۲۱، ص: ۱۸۱).

اکنون بحث «اعیان ثابته» را ضمن بحث انسان از دیدگاه ابن عربی پی گرفته و در نهایت، ویژگی‌های انسان کامل را از نظر شیخ اکبر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴. انسان از دیدگاه ابن عربی

از نظر ابن عربی، انسان عالم کبیر است و عالم انسان صغیر. از آن جا که در انسان، همه‌ی اسما و حقایق عالم وجود تجلی نموده است او را «عالم کبیر» می‌گویند و از جهت آن که جمیع آن چه در عالم است جز از نشئه‌ی انسانی ظهور پیدا نمی‌کند، عالم را «انسان

صغیر» نام نهاده‌اند. ابن عربی انسان را «خلیفه» و «کون جامع» نیز نام نهاده است. علت این نام‌گذاری نیز جامعیت انسان است، چراکه تمام حقایق عالم وجود در وی نهفته است، چنان‌که در *فصوص الحکم* به این حقیقت اشاره می‌نماید: «فسمی هذا المذكور انساناً و خلیفه، فاما انسانیه فلعوم نشأته و حصره الحقایق کلها» (۹، صص: ۵۰-۴۹؛ ۲۳، ص: ۵۷ و ۴۷، صص: ۲۱۷ و ۲۲۵).

ابن عربی از انسان به عنوان «انسان العین الحق» یاد کرده است، چراکه نسبت انسان به حق مانند نسبت مردمک چشم است به چشم. همان‌گونه که به کمک چشم می‌توان به عالم نظر کرد، حق تعالی نیز به وسیله‌ی انسان به عالم نظر می‌کند. به بیان دیگر، حق تعالی به وسیله‌ی انسان کامل، ذات و صفات و افعال خود را پس از تجلی مشاهده می‌نماید؛ از این رو می‌فرماید: «و هو للحق بمنزله انسان العین من العین الذی یكون به النظر و هو المعبر عنه بالبصر» (۹، همان و ۴۷، ص: ۲۱۸).

از نظر ابن عربی، عالم به صورت حق است، اما انسان هم مخلوق بر صورت حق است و هم مخلوق بر صورت عالم. از این رو می‌فرماید: «والعالم علی صوره الحق، و الانسان علی الصورتین» (۹، ص: ۲۲۲).

نسبت انسان به عالم چون نسبت فص (نگین) است به خاتم، که این فص محل نقش و علامت است و پادشاه به وسیله‌ی آن، خزاین خود را مهر می‌نهد. انسان به اعتباری، جزو عالم است و به اعتباری دیگر، خود عالمی مجزاست. از آن جهت که انسان جزو دایره‌ی وجود است و دایره‌ی وجود به او ختم می‌شود و به بیانی، متمم دایره‌ی وجود عینی است، جزو عالم وجود به شمار می‌آید، اما از آن جهت که محل نقش اسمای الاهی است، عالمی مستقل به حساب می‌آید و عنوان خلیفه الله را پیدا می‌کند. لذا می‌فرماید: «فهو من العالم کفص الخاتم و هو محل النقش و العلامه التي بها یختم الملك علی خزائنه و سماه خلیفه» (۹، ص: ۵۰؛ ۱۸، ص: ۱۲۴ و ۲۷، صص: ۸-۱۳۷).

مرتبه‌ی انسان جامع جمیع مراتب عالم است. انسان آینه‌ی مرتبه‌ی الاهی است و قابل ظهور همه‌ی اسمای خدا می‌باشد و غیر از انسان، هیچ موجودی قابلیت ظهور اسما و صفات خدا را ندارد. از این رو می‌فرماید: «الاتری المخلوق یظهر بصفات الحق من اولها الی آخرها و کلها حق له» (۹، ص: ۸۰ و ۴۷، ص: ۲۲۳).

انسان مخلوقی است که حق تعالی او را به صورت خود آفریده است، چنان‌که در حدیث آمده است: «ان الله خلق آدم علی صورته» (۱۰، ص: ۶۵) و به روایتی «علی صوره الرحمن» (همان، ص: ۲۸). ابن عربی با الهام از حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (۱۰، ص: ۲۹) معتقد است که معرفت انسان به نفس خود مقدم بر معرفت رب است و معرفت

ربّ نیز نتیجه‌ی معرفت نفس است. چنان که می‌فرماید: «و معرفه الانسان بنفسه مقدمه علی معرفته برّبه فان معرفته برّبه نتیجه عن معرفه بنفسه، لذلک قال علیه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (۹، ص: ۲۱۵).

این حدیث شریف هم از حضرت ختمی مرتبت روایت شده و هم از حضرت علی (ع)؛ از این رو هم حدیث نبوی است و هم حدیث ولوی.

۵. بررسی و تحلیلی در باب معرفت رب و نفس

نکته‌ی ظریفی در توحید قرآنی و الهی وجود دارد این است که گرچه از مشکلات مظاهر (آفاق و انفس) دعوت به معرفت حق شده‌ایم و در معارف حسی و عقلی و برهانی، از مظهر به ظاهر پی می‌بریم، در معرفت نقلی - شهودی، این حقیقت آفتابی می‌شود که شأن حضرت ربّ اجل از آن است که از مشکلات مظهرش شناخته شود، بلکه این مظهر است که از مشکلات ربّ شناخته می‌شود، همان‌سان که از مشکلاتش به ظهور آمد: «یا من دل علی ذاته بذاته» (۳۶، ص: ۱۰۷). آفتاب آمد دلیل آفتاب؛ نکته را دریاب! آدمی در طریق معرفت نفس - با همه‌ی عظمتی که دارد - قبل از معرفت و شهود نفس، به معرفت و شهود ربّ می‌رسد و در طرفه العینی حقیقت نفس آشکار می‌شود. آری! سالک الهی که به ربّ می‌رسد به خود می‌رسد؛ ربّ را که می‌بیند خود را می‌بیند. هرچند هر دو - نفس و ربّ - عین ظهور ذات حق‌اند، حق تقدم ذاتاً با ربّ است نه نفس. پس اگر به صورت، معرفت نفس علت معرفت ربّ است - هرچند به اعتباری در نظام معرفت شهودی عرفانی با پارادوکس علت و معلول مواجه می‌شویم، حق هم علت است و هم معلول؛ هم نفس است و هم ربّ - به باطن، معرفت ربّ علت معرفت نفس در جهان انفس و علت معرفت عالم در جهان آفاق است. این برهان صدیقین و شهدا و انبیا و اولیا است که در لسان حکمت و عرفان، بدان برهان لمّی عقلی و قلبی گویند. بنابراین معرفت ربّ فرع بر معرفت نفس نبوده، بلکه این معرفت نفس است که فرع بر معرفت ربّ است. جایی که خدا را تنها به وسیله‌ی خدا می‌توان شناخت، به طریق اولی، اشیا را نیز به وسیله‌ی خدا می‌توان شناخت. احادیث: «عرفت الله بالله» (۱۸، ص: ۴۳۹) و «عرفت ربی برّبی» (۵، ص: ۳۷۴) نیز شاهد این مدعا هستند.

آری؛ همان حضرت ختمی مرتبت (ص) که فرمود: «من عرف نفسه عرف ربّه»، همو فرمود: «عرفت ربی برّبی»، «عرفت الله بالله» و ... به عبارت دیگر، حضرت ربّ نسبت به ذات هر چیزی از جمله نفس، از خود آن‌ها به خودشان، اقرب است و بلکه عین هویت آن‌هاست. از این رو، شأن وجودی او بسی فراتر از آن است که چیزی علت معرفت وی قرار

گیرد، ولو اشرف اشیا، یعنی نفس. آری؛ نفس ظهور ربّ است و ظهور فرع بر وجود. پس به برهان لمّی و صدیقین، با ابزار معرفتی شهودی «قلب» - که طوری است و رای عقل - و حتی فراتر از «قلب»، یعنی «فؤاد» و «روح» و «سرّ» و «خفی» در مقام عین الیقین و بالخاص حق الیقین (فناى فى الله و بقای بالله)، عارف از مصدر وجود حق، شهودِ ظهور نفس کند و حدیث نبوی مذکور را این‌گونه زمزمه کند که «من عرف نفسه بآنه لیس، عرف ربّه بآنه لیس». از معرفت حق به نفس می‌رسد که همان معرفت انبیا و اولیا و فراتر، یعنی معرفت الاهی است. کلام ولوی «یا من دلّ علی ذاته بذاته و کیف یُسْتَدَلُّ علیک بما هو فی وجوده مفتقرٌ الیک ایكون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یكون هو المظهر لک متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدلّ علیک و متی بَعُدتَ حتی تَکون الآثار هی التی توصلُ الیک عمیت عین لاتراک علیها رقیباً» (۳۶، ص: ۴۹۶). و چگونه به آثاری که در وجودش نیازمند به توست بر وجود تو استدلال می‌شود؟ آیا موجودی غیر تو ظهوری دارد که ظهورش سبب هویدایی تو گردد؟ تو کی از نظر پنهانی تا به دلیل و برهان نیازمند باشی و کی از ما دور شدی تا آثار و مخلوقات ما را به تو نزدیک سازد؟ کور باد چشمی که تو را نبید با آن که تو همیشه مراقب و هم‌نشین او هستی.

انسان دارای ظاهر و باطن است. ظاهر انسان همان بعد جسمانی وی است که از حقایق و صور عالم حاصل شده است. باطن انسان نیز همان روح انسان است که خداوند در علم خود بر صورت خویش آفریده است. یعنی متصف به صفات و اسمای خود نموده است. از این رو می‌فرماید: «فانشأ صورته الظاهره من حقایق العالم و صورته و انشأ صورته الباطنه علی صورته» (۹، ص: ۵۵ و ۴۷، ص: ۲۲۲).

به بیان دیگر، همان‌گونه که عالم آفرینش دارای غیب و شهادت است، انسان نیز دارای غیب و شهادت است. روح و دل آدمی نمودار عالم غیب است و مشاعر و قوای ظاهری هم عالم شهادت انسان به شمار می‌آیند. انسان به وسیله‌ی روح و قلب خود، می‌تواند عالم باطن را که جبروت و ملکوت است درک کند و به وسیله‌ی ابدان و مشاعر خود، عالم ظاهر را که عالم جسمانی و ناسوتی است دریابد.

حق تعالی انسان را بر اساس دو صفت جلال و جمال خود آفریده است. هم صفات جمالیه‌ی خداوند، که به لطف و رحمت تعلق دارند، در انسان تجلی پیدا کرده است و هم صفات جلال، که به قهر و غضب و عظمت تعلق دارند در او متجلی شده است. ابن عربی از این جمال و جلال خداوند تعبیر به دو دست کرده است، چراکه به ابلیس می‌گوید: «ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی؛ ای ابلیس، تو را چه منع کرد از سجده کردن بر کسی که

با دو دست خود آفریدم» (ص/۷۵). ابن عربی می‌گوید: «فَعْبَرُ عَنْ هَاتَيْنِ الصَّفَتَيْنِ بِالْيَدَيْنِ اللَّتَيْنِ تَوَجَّهَتْهُمَا مِنْهُ عَلَى خَلْقِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ» (۹، ص: ۵۴؛ ۳۸، ص: ۳۹۹ و ۳۴، ص: ۱۹۶). ابن عربی از این صفت، به دو صفت مقابل نام برده است، یعنی صفت لطف و قهر. از این رو می‌فرماید: «ثم ان هذا الشخص الانساني عن طينه بدييه و هما متقابلتان» (۹، ص: ۱۴۴).^۳

انسان هم حادث و هم ازلی است؛ از نظر نشئه‌ی جسمانی، انسان مسبوق به عدم زمانی است و در نتیجه، حادث است، اما از نظر روح و حقیقت وجودی، که عین علم حق تعالی است، موجودی ازلی و ابدی است. از این رو می‌فرماید: «فهو الانسان الحادث الازلي و النش الدائم الابدی» (۹، ص: ۵۰؛ ۳۷، ص: ۱۳ و ۴۵، ص: ۴۰۰). این که ابن عربی می‌گوید انسان هم حادث است و هم ازلی، در میان شارحان او، محل بحث شده است. «شیخ مکی» می‌گوید: «منظور شیخ از حدوث انسان وجود عینی و خارجی است، در حالی که منظور از ازلی بودن او، وجود علمی اوست» (۴۲، صص: ۶۰ - ۵۹).

قیصری و جامی حدوث انسان را به نشئه‌ی عنصری او دانسته‌اند و قدم او را تعبیر به وجود علمی او کرده‌اند. قیصری معتقد است: «زلزلیت او به وجود عینی روحانی است، زیرا که او از زمان و مکان میراست» (۳۸، ص: ۷۲۰). جامی نیز به اسلوب قیصری رفته، ولی به قدم ارواح کامل و حدوث ارواح ناقص قائل شده است (۲۱، صص: ۶۷-۵۴).

از نظر ابن عربی، انسان موجودی است که بر موجودات دیگر برتری دارد. علت برتری او نیز در این است که حق تعالی در آفرینش او مباشرت به «یدین» کرد تا صفات متقابل را در وی جمع کند، در حالی که مباشرت غیر از او به «ید واحد» بوده است. لذا می‌فرماید: «فما فضل الانسان غيره من انواع العنصرية الا بكونه بشراً من طين، فهو افضل نوع حق كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة» (۹، ص: ۱۴۵ و ۴۷، ص: ۲۲۲).

مقام و ارزش انسان هم تا آن جاست که ملائکه نیز نتوانستند ارزش وجودی او را دریابند، چراکه ملائکه بر جامعیت وجودی آدم علم نیافتند. سر برتری انسان بر ملائکه نیز در همین نکته نهفته است، چه آن که ملائکه حق را از حیث اسم خاصی که در آن‌ها تجلی پیدا کرده است عبادت می‌کنند، در حالی که انسان کامل چون مظهر جمیع اسما و صفات حق تعالی است او را به طور کامل عبادت می‌کند. از این رو می‌فرماید: «و ليس للملائكة جمعیه آدم» (۹، ص: ۵۰؛ ۱۵، ص: ۱۷۴ و ۲۶، صص: ۱۰۰-۹۹). این که ملائکه نمی‌توانند حق تعالی را به طور کامل عبادت کنند به خاطر استعداد ذاتی آن‌هاست، چراکه هر موجودی خدا را به حسب استعدادی که به او اعطا شده است عبادت می‌کند و انسان کامل چون از استعداد ذاتی فوق العاده برخوردار است می‌تواند حق تعالی را به طور کامل عبادت

نماید. ابن عربی می‌فرماید: «فإنه ما يعرف احد من الحق إلا ما تعطيه ذاته» (۹، ص: ۵۰؛ ۱۵، ص: ۱۷۴ و ۲۶، صص: ۱۰۰-۹۹).

۶. بررسی و تحلیل کلام شیخ اکبر و شارحان مکتب وی

در این جا سخن از گروهی از فرشتگان الاهی (عالین که در زمره‌ی ملائکه‌ی مهمیمیه‌اند) به میان آمده که به لحاظ خلقت نوری‌شان و غلبه‌ی احکام واجب بر آن‌ها و انغمار و انجذاب در حق و انقطاع از ماسوی الله، چنان از خود بی‌خبرند که خبری از آفرینش آدم و فرمان سجده بر وی ندارند. اینان گروهی از فرشتگان‌اند که مجذوب صرف‌اند. قسمت اول سخن شیخ اکبر مبنی بر افضلیت انسان بر فرشتگان ارضی و سماوی قابل قبول است، اما قسمت دوم سخن ایشان در خصوص افضلیت فرشته بر انسان، اگر مراد برتر بودن همین فرشته‌ی مهمیمیه و عالین بر نوع انسانی و انسان عادی و حیوانی است، سخنی است درست و مطابق با شرع و عقل و کشف، اما اگر این برتری به طور کلی و همیشگی مراد باشد (که به نظر نمی‌رسد چنین باشد، چراکه نظر شارحان فصوص غیر از این است)، با موازین شرع و عقل و قلب و شهود سازگاری ندارد. طبق موازین و ادله‌ی مذکور، انسان کامل بنا بر آن‌چه از قرآن و روایات برمی‌آید، افضل و اشرف مخلوقات بوده و در کانون هستی، پس از حق، از نظر جامعیت و اکملیت، بی‌نظیر است و از این رو مسجود جمیع ملائک و فرشتگان الاهی واقع شده است. نظر شارحان فصوص نیز همین است: «یعنی این‌که فرشتگان برتر که در زمره‌ی ملائکه مهمیمیه‌اند، منغم در انوار سبحات حق‌اند و لذا به واسطه‌ی فنای اتم آن‌ها در ذات حق و منقطع از غیر حق، از نوع انسان حیوانی برترند نه از انسان کامل...» (۲۲، ص: ۵۱۷).^۴ جناب قیصری در این خصوص می‌گوید: «... پس انسان در رتبه‌ی عالی‌تر است از فرشتگان زمینی و آسمانی، و آن فرشتگان که بلندرتبگان‌اند به نص الاهی، از نوع انسانی بهترند که فرمود: «أیا از بلندرتبگانی». و شیخ در فتوحات آورده است که: «رسول(ص) را دیدم و سؤال کردم که انسان افضل است یا ملائکه؟ رسول(ص) گفت: ندانسته‌ای که حق - سبحانه و تعالی - می‌گوید: هر که مرا در نفس خود یاد کند، من نیز او را در خویش یاد کنم؛ و هر که مرا در جمع یاد کند، من در میان جمعی بهتر از آن او را یاد کنم. شیخ می‌گوید: بدین جواب شاد گشتم و دریافتم که آن جمع بهتر، فرشتگان بلندرتبه‌اند (عالین) و این خیریت به حسب عموم افراد است نه به حسب خصوص». و تحقیق در این مقام آن است که هر موجودی را از موجودات وجهی است خاص به سوی ربّ خود، که غیر در آن وجه با او مشارکت ندارد. و انسان، جامع جمیع این وجوه است؛ چه او جامع جمیع حقایق کونیه و الاهییه است، چنان‌که نزد همه‌ی محققان

مقرر است. پس انسان از حیث حقیقت و ذات، بهتر از جمیع موجودات، و از این رو، خلافت بر همه‌ی موجودات او راست. و از حیث خلقت نیز انسان کامل و افراد و اقطاب از جمیع موجودات بهتر است به واسطه‌ی ظهور حق در ایشان با تمامی کمالات و صفاتش، و غیر از ایشان از جماعت انسانی را که از دایره‌ی حقیقت انسانی در نیمه‌ی برتر واقع شده‌اند، یعنی در طرف کمال، یا در نیمه‌ی فروتر، که طرف نقصان است، واقع شده‌اند. طایفه‌ی اول بهتر از همه‌ی فرشتگان زمینی و آسمانی است، چراکه اینان حضرت حق را با همه‌ی زبان‌های موجوداتش حمد و ثنا و تسبیح و تقدیس نمایند و این گروه در مراتب کمال در خصوص توجه به حضرت حق، میانه‌اند. و گروه دوم در مراتب کمال در خصوص توجه به حضرت حق، میانه‌اند. و گروه دوم که در نیمه‌ی فروترند، رتبه‌ی ایشان فروتر از فرشتگان آسمانی و نه زمینی‌اند، مگر آن‌که انسانی در فروترین پستی‌ها (اسفل سافلین) باشد، که در این صورت، از همه‌ی حیوانات پست‌تر و بدتر است و در رتبه‌ی از هر شیطانی فروتر...» (۳۸، صص: ۷ - ۸۸۶ و ۲۵، صص: ۶-۵۲۵).

همان‌گونه که دیدیم، رؤیای ابن عربی و تفاسیر شارحان فصوص در خصوص افضلیت فرشته بر انسان، ناظر بر کدام انسان بود. انسان بما هو انسان بالقوه مستعد اعلی‌علیین است که انسان کامل گشته و از ملک نیز پرآن شود و آن‌چه اندر وهم ناید آن شود (۴۳، دفتر سوم، بیت ۳۹۰۵). که قطعاً جایگاه چنین انسانی «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» (قمر/۵۵) است و بارگه کبریاست

منزل حافظ کنون بارگه کبریاست دل بر دلدار رفت جان بر جانانه شد

(۲۴، صص: ۲۲۵)

و قلبش بیت الله الحرام و عرش الله الاعظم و در یک کلام، اسم اعظم و واسطه‌ی فیض بین ذات حق و اسما و صفات و اعیان (ماسوی الله) است و از این رو، خلیفه الله الاعظم در ارض وجود. لذا جمیع موجودات سماوی و ارضی، اعم از مجردات و مادیات، از جمله عالم فرشتگان، اعم از مقربین، عالین، مستفاد از باطن اویند، چه عارف به این حقیقت اعظم باشند و چه نباشند. قطعاً چنین انسانی افضل از ملائکه‌ی عالین و مهیمه و کروبین است، هرچند آن عزیزان مجذوب صرف انوار جمال و جلال الاهی‌اند و از خود بی‌خبر. اگر دیگر فرشتگان به لحاظ ظهور انوار اسما و صفات الاهی در انسان کامل، به او سجده برند و به دیگر وظایف الاهی خود تحت اوامر وی مبادرت ورزند، فرشتگان عالین و بلندرتبه به لحاظ استغراق تام و جذبه‌ی تمام در سجده‌ی ازلی-ابدی انسان کامل- که آینه‌ی اتم الاهی است - به سر برند هرچند ندانند از آن روی که خود را ندانند. شرح آن بماند.

و اما انسان بما هو انسان بالقوه مستعد اسفل سافلین نیز است که «اولئک کالانعام بل هم اضلّ» (اعراف/۱۷۹) گردد و در لسان ابن عربی، انسانی که حیوان شود، نه تنها از هیچ ملکی برتر نیست، بلکه از هر حیوانی نیز پست تر است.

اما در خصوص عالین، می توان با توجه به مراتب و درجات ظواهر و بواطن قرآن کریم، حداقل سه نوع تفسیر و تأویل ارائه نمود که مانع الجمع هم نباشند:

۱. مراد از عالین، فرد یا فرشته‌ی خاصی نبوده، بلکه نظر حضرت حق بر این است که از ابلیس سؤال کند که چرا او به حضرت آدم (ع) سجده نموده است؛ آیا تکبر ورزیده است؟ یا او از بلندرتبگان است؟ در حالی که هر بلندمرتبه‌ای مأمور به سجده بر آدمی گردید (یعنی تمام فرشتگان و حتی فرشتگان مقرب الاهی)، چراکه در چند جای قرآن، این مهم مورد توجه قرار گرفته است که تمامی فرشتگان مأمور به سجده شدند، مانند: «... فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس ابی ان یکون مع الساجدین؛ تمامی فرشتگان، بدون استثنا، آدم را سجده کردند، مگر شیطان، که از سجده سر باز زد» (حجر/۳۱ و ۳۲).

تنها در یک جای قرآن، در سوره‌ی ص، آیه‌ی ۷۷، سخن از «عالین» به میان آمده است که می توان آن را به مفاد تفسیر اول برگرداند.

۲. بنابر بعضی از روایات، خداوند گروهی از فرشتگان را آفریده است که از ازل تا به ابد مست و مجذوب الاهی اند و مستغرق در انوار جمال و جلال اویند و از خود بی خبر تا چه رسد به آفرینش آدم (ع)؛ و از این رو، در آن مجمع روحانی و نورانی، در صف دیگر فرشتگان قرار نگرفتند و مأمور به سجده نگردیدند، هرچند باطناً عین سجده‌اند. این مسأله نمی تواند موجب برتری فرشتگان مجذوب عالین یا مهیمه و یا کرویین نسبت به انسان کامل و خلیفه الله الاعظم - بنا به دلایلی که گفته آمد - و حتی نسبت به ملائکه‌ی مقربین گردد، چراکه اینان در عین استغراق در انوار جبروتی الاهی، متوجه عوالم ملکوت و مثال و برزخ و ناسوت نیز بوده و به اذن حضرت خلیفه الله الاعظم (ع)، که همان اذن الاهی است، رتق و فتق امور جهان هستی را به عهده دارند و این یعنی جامع بین باطن و ظاهر، که به مراتب، افضل از باطن و ملکوت و جبروت صرف می باشد، نظیر برتری مقام و مرتبه‌ی مجذوب سالک یا سالک مجذوب بر مجذوب صرف در سیر و سلوک عرفانی در نشئه‌ی انسانی، که شرح آن بماند. به هر تقدیر، نه تنها فرشتگان عالین، بلکه تمامی فرشتگان الاهی مستفاد از باطن مطهر و منور حضرت خلیفه الله الاعظم، که انسان کامل و اکمل و مکمل است، می باشند.

۳. مراد از عالین، که به صیغه‌ی جمع هم آمده است، مخلوقات اعلی و اعظمی هستند که مقام شامخ آن‌ها از ماسوی الله برتر بوده و مظهر اتم ذات احدیت و واسطه‌ی فیض از حضرت ذات به حضرات اسما و صفات و اعیان‌اند. یعنی حقیقت جامع‌ه‌ی محمدیه (ص)، که

در مقام و مرتبه‌ی اسما و صفات، اسم اعظم است و در مرتبه‌ی اعیان ثابت، سرحلقه‌ی آن‌ها، عین ثابت محمدی و در مرتبه‌ی اعیان موجود، در نشأت غیب و شهود، نور، روح، عقل، قلم، لوح و ... آدم حقیقی، حضرت احمدی و احادیث نبوی، هم چون «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» (۵، صص: ۴۶ و ۱۶۶) و ولوی هم چون «کنت ولیاً و آدم بین الماء و الطین» (۲، ص: ۱۶۷)^۵ شاهد این مدعا هستند. حضرت آدم(ع) به واسطه‌ی معرفت نوری این حقیقت اعظم متحقق به انوار ولایت کلیه‌ی مطلقه‌ی سرمدیه‌ی الاهیة محمدیه (انوار طبیه‌ی محمد و آل محمد علیهم السلام اجمعین) گشته و از این رو مسجود جمیع فرشتگان گردید. پس انوار سرمدی احمدی (آدم حقیقی) ازلاً و ابداً مسجودند و نه ساجد آدم ابوالبشر(ع)، بلکه بی واسطه ساجد ذات حق‌اند و بس و دیگران با واسطه‌ی این حقیقت جامعه، سجد به حق برند که شرح آن نیز بماند و به نظر بنده، این تفسیر و تأویل صد البته تفسیری است به حق. احادیث نبوی و ولوی «آدم و من دونه تحت لوائی یوم القیامه» (۵، صص: ۴۱ و ۴۵)، «بنا عرف الله و بنا عبدالله» (۳۳، ص: ۱۵۲)؛ «من رآنی فقد رأی الحق» (۵، صص: ۴۲ و ۳۷۴) و «معرفتی بالنورانیه معرفه الله» (۴۱، ص: ۱) و ... و آیات قرآنی هم چون «و علم آدم الاسماء کلها» (بقره/۳۰)، «ما ارسلناک الا رحمه للعالمین» (انبیا/۱۰۷) و «اوحی الی عبده ما اوحی» (نجم/۱۰) و ... شاهد چنین مدّعی می‌باشند.

۷. انسان و اعیان ثابت

اعیان ثابت عبارت‌اند از حقایق و ماهیات اشیا، که در علم حق تعالی جای دارند. به بیان دیگر، صور علمی اشیا که از ازل در علم الاهی ثبت شده‌اند اعیان ثابت نامیده می‌شود. تجلی اسمای حق موجب ظهور اعیان در علم الاهی می‌شود و از آن جا اشیا تحقق خارجی و عینیت پیدا می‌کنند. اگر مبدأ وجود تجلی نمی‌نمود هیچ یک از موجودات عالم پا به عرصه‌ی وجود نمی‌نهادند.

به بیان روشن‌تر، تجلی حق دو گونه است: یکی تجلی علمی غیبی یا تجلی ذاتی حسی است که از آن به «فیض اقدس» تعبیر کرده‌اند. این تجلی عبارت است از ظهور حق در صور اعیان ثابت در علم الاهی. تجلی دیگر تجلی شهودی وجودی است که از آن به «فیض مقدس» تعبیر نموده‌اند و در واقع، بر اثر این تجلی است که عالم خارج وجود پیدا می‌کند. در تجلی اول، حق تعالی به حسب قابلیت و استعدادات تجلی می‌نماید و خود را در مرتبه‌ی علم به صورت اعیان نمایان می‌سازد و در واقع، از مقام احدیت به مقام واحدیت تنزل پیدا می‌کند و سپس بر حسب تجلی دوم یا فیض مقدس، به اعیان متناسب با استعداد و قابلیت آن‌ها هستی می‌بخشد و عالم را ایجاد می‌نماید» (۳۷، صص: ۵۹ - ۵۸).^۶

خلاصه این که فیض اقدس تجلی ذاتی حق است که موجب ظهور اعیان در علم الاهی می‌شود و فیض مقدس نیز تجلی وجودی دیگری است که موجودات را متناسب با اعیان ثابتشان در خارج موجود می‌سازد و فیض مقدس مترتب است بر فیض اقدس. از این رو ابن عربی می‌فرماید: «فما ظهر فی الوجود الا ما کان له فی حال العدم فی الثبوت» (۹، ص: ۱۲۸).

ابن عربی و شارحان او معتقدند که حق تعالی به حکم آیه‌ی شریفه‌ی «واعطی کل شیء خلقه» (طه/۵۰). در ازل به فیض اقدس، هر عینی را به استعداد خاص خود اختصاص داده است. ابن عربی در فصوص/الحکم، از این دو تجلی به دو تجلی غیب و شهادت یاد کرده است، چنان که در فص شعبی می‌گوید: «ان لله تجلیین: تجلی غیب و تجلی شهاده، فمن تجلی الغیب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب و هو التجلی الذاتى الذى الغیب حقیقه» (۹، ص: ۱۲۰؛ ۱۸، ص: ۴۱ و ۴۵، صص: ۶۰ و ۳۸۴).

در تجلی غیبی، که تجلی ذاتی است، هویت حق ظاهر می‌شود و عین ثابت‌هی انسان همراه با استعدادش تحقق پیدا می‌کند. در این تجلی، حق تعالی به دل انسان استعداد می‌بخشد. در تجلی دوم، که تجلی شهودی است، حق تعالی اشیا را متناسب با استعدادشان ایجاد می‌کند و در این تجلی است که دل بنده حق را مشاهده می‌کند؛ از این رو می‌فرماید: «فاذا حصل له - اعنى للقلب - هذا الاستعداد تجلی له التجلی الشهودی فی الشهاده فرآه فظهر بصورة ما تجلی له كما ذکرناه» (۹، صص: ۱۲۱ - ۱۲۰).

آنچه در بحث اعیان ثابت‌ه در خور بررسی است، رابطه‌ی آن با اختیار انسان است. آیا با پذیرش اعیان ثابت‌ه می‌توان اختیاری برای انسان قائل شد یا نه؟ از نظر ابن عربی، هر انسانی بر اساس عین ثابت‌هی خود، پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد. اگر عین ثابت‌هی او کفر باشد کافر خواهد شد و اگر عین ثابت‌هی او ایمان باشد مؤمن خواهد شد. کفر و ایمان، اطاعت و عصیان ذاتی هر انسانی بر اساس اقتضای عین ثابت‌هی اوست. شارحان ابن عربی در توجیه نظر وی گفته‌اند: «امر خداوند بر دو نوع است: یکی امر تکوینی و دیگر امر تکلیفی. امر تکوینی که در کلام الاهی با لفظ «کن» آمده است: و اذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون (بقره/۱۱۷) رد و انکار شدنی نیست. در عرفان ابن عربی، از امر تکوینی به اراده و مشیت الاهی نیز تعبیر شده است و گفته‌اند به هرچه تعلق پیدا کند، به همان صورت که در ازل در علم الاهی بوده است تحقق پیدا می‌کند. اگر در ازل، عین ثابت‌هی کسی کفر بوده است، کفر تحقق پیدا خواهد کرد و اگر ایمان بوده، همان ایمان تحقق پیدا خواهد کرد و هیچ‌کدام قابل تخلف نیستند» (۹، صص: ۱۱۶ - ۱۱۵).^۷

«اما امر تکلیفی که در شرایع الاهی وضع شده است و انبیا مأمور به ابلاغ آن بوده‌اند تخلف‌پذیر است. ممکن است بعضی از انسان‌ها به حسب استعداد و اقتضای اعیان ثابتشان مستعد ایمان باشند و در نتیجه، خدا را اطاعت کنند و هدایت شوند و بعضی دیگر اعیان ثابتشان مستعد کفر و عصیان باشد و به مخالفت با اوامر الاهی بپردازند و گمراه شوند. اگر کسی امر تکلیفی را اطاعت کند پاداش خواهد داشت و اگر به مخالفت با آن بپردازد عتاب خواهد شد. همه‌ی افعال انسان، حتی اعمال تکلیفی وی، مطابق با امر تکوینی است» (۳۶، صص: ۸ - ۱۷۷؛ ۲۵، صص: ۲۵۱-۲۴۷ و ۳۴، ص: ۶۵).

با این بیان، ابن عربی و شارحان او می‌گویند که هر کسی بر حسب استعداد و تقاضایی که در ازل از خداوند نموده است به راه کفر یا ایمان می‌رود و عین ثابت‌هی او نیز در واقع، مطابق با استعداد و سؤال وجودی او در ازل بوده است. با تمام توجیهاتی که شارحان ابن عربی در مورد ارتباط عین ثابت‌ه با فعل انسان نموده‌اند، به نظر می‌رسد که نظر ابن عربی در خصوص جبر و اختیار آدمی، بیشتر متمایل به جبر باشد، چنان‌که خوارزمی در این خصوص می‌گوید: «اما چون عارف کامل می‌داند که تأثیر و تصرف بنده را عارضی است و ذاتی حق است و مخصوص به حضرت او، پس هرگاه که تصرف کند در عالم به همت، آن تصرف از امر حق باشد و به طریق جبر، نه به اختیار» (۲۵، ص: ۴۵۹).

البته در خصوص مسأله‌ی جبر و اختیار و ارتباط آن با قضا و قدر الاهی در انسان‌شناسی، باید به تأمل و تدبر عمیق در آیات قرآنی و روایات نورانی پرداخت. حقیقت این امر که حضرت مولا امیرالمؤمنین علی(ع) در باب آن فرمودند: بحر عمیقی است، سعی کنید در آن وارد نشوید، فراتر از مباحث علمی و کلامی و فلسفی است. هرچه هست در نهایت به کلام معصومین(ع) ختم می‌شود که فرمودند: لاجبر و لا تفویض بل امر بین الامرین. امر بین الامرین، خود، لطیفه‌ی عرفانی و اشراقی است که با تدبر و تفکر در آیات و روایات نورانی، برای اهل نور قابل درک است و لا غیر. به نظر می‌رسد کلام ابن عربی و دیگر عارفان والامقام در این راستا بیش از پیش می‌بایست مورد تفقه و تأمل قرار گیرد. با توجه به آیاتی چون: «ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر/۲۱)، «... کل شیء احصیناه فی امام مبین» (یس/۱۲)، «لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» (انعام/۵۹)، «انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه آلا المطهرون» (واقعه/۷۸-۷۹)، «فی لوح محفوظ» (بروج/۲۲)، «یمحو الله ما یشاء و یشب و عنده ام الكتاب» (رعد/۴۰)، ... و تأمل در کلمات امام مبین، کتاب مبین و کتاب مکنون و لوح محفوظ و ام الكتاب و لوح محو و اثبات و ... می‌توان به قدر استعداد وجودی به شرط افاضه و تفضل الاهی و مدد از مشکات جمیع انبیا و اولیا، تا حدودی به سرّ قضا و قدر الاهی پی برد و دم فرو بست. آری؛ سرّ قضا

و قدر سرّ توحید و سرّ ولایت است. جبر و اختیار آدمی هر دو از مظاهر قضا و قدر الاهی‌اند و در مرتبه‌ی خویش، تحت اسمای مبارک الجبار، المختار و المرید حضرت حق‌اند و به تبع حقیقت این اسما ظهور دارند. رمزی است در این نکته که آن عارف شوریده فرمود: بار الاهی! همه از آخر کار ترسند و عبدالله از اول کار، تو اول ما را خیر گردان (۸، ص: ۴۰). سخن در این باب افزون است هر چند دم فرو بستن و تأمل نمودن از هر سخنی افزون است.

شرح این هجران وین خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر
(۴۳، دفتر اول، بیت ۱۳۱)

ابن عربی در آثار گران قدر خویش، از جمله فتوحات مکیه و رسائل، راه و روش‌هایی را جهت نیل به کمال ارائه می‌کند و چون این مسأله‌ی بسیار مهم با مفهوم انسان کامل ارتباط تنگاتنگی دارد به این مهم نیز می‌پردازیم.

۸. راه و روش‌های نیل به کمال

ابن عربی مانند دیگر عرفا بر این اعتقاد است که برای نیل به کمال، باید به سیر و سلوک پرداخت. البته سیر و سلوک از نظر ابن عربی، به معنای انتقال است، یعنی انتقال از مقامی به مقام دیگر، از اسمی به اسم دیگر و از تجلی‌ای به تجلی‌ای دیگر. برای سیر و سلوک، سالک باید در آغاز سفر خود، علم فقه را فراگیرد و به احکام شریعت عمل کند. هم‌چنین باید به محاسبه‌ی نفس بپردازد و از نفوذ خاطر نکوهیده به درون خود، سخت جلوگیری نماید. ابن عربی وجود شیخ و مرشد را برای راهنمایی و دستگیری از سالک ضروری می‌داند و بدون وجود وی، سفر سالک را موفقیت‌آمیز نمی‌داند. اعمالی که سالک برای قرب به حق باید انجام دهد «طریقت» نام دارد. اعمال طریقت نیز از نظر ابن عربی عبارت‌اند از: جوع، سهر، صمت و عزلت، که اعمال ظاهری نامیده می‌شوند و صدق، توکل، صبر، عزیمت و یقین، که اعمال باطنی نامیده می‌شوند. در این جا به شرح اعمال چهارگانه‌ی ظاهری - که سالک را به مقام ابدال می‌رساند - می‌پردازیم:

۱- صمت (خاموشی): سالک باید در همه‌ی احوال، از سخنان بیهوده و عاری از حکمت دوری جوید. خاموشی خود بر دو قسم است: یکی خاموشی به زبان، که پرهیز از سخن گفتن با غیر خداست، و دیگری خاموشی به دل که دوری دل است از یاد غیر خدا. هر که به زبان خاموش شود، بار او سبک می‌شود و هر که هم به زبان خاموش شود و هم به دل، اسرار الاهی بر دل او تجلی پیدا می‌کند و هر که زبان او خاموش باشد، ولی دل او خاموش

نباشد، سخنان حکیمانه بر زبان جاری خواهد ساخت و هر که نه زبان او خاموش باشد و نه دل او، خادم شیطان است. هر کس که در همه‌ی حالات، خاموشی پیشه کند و جز با خدای خویش با دیگری سخن نگوید، هرگاه بخواهد سخن بگوید، خدا به او قوت داده و جز سخن صدق بر زبان او جاری نخواهد شد.

۲- عزلت یعنی آن که سالک در همه‌ی احوال، خاموشی گزیند و از صفات ناپسندیده و از آن چه موجب دل‌بستگی وی می‌شود کناره گیرد. سالک باید حتی از خانه و خانواده و یار و آشنا، اگر موجب شوند تا میان وی و خدا حجابی برقرار گردد، کناره‌گیری کند. عزلت ریشه و منشأ خاموشی است، زیرا هر که از مردم دور باشد کسی را نمی‌یابد تا با او سخن بگوید و به ناگزیر، خاموشی می‌گزیند. عزلت بر دو قسم است: یکی عزلتی است که انسان به تن از دیگران دوری می‌کند، اما دلش با آنهاست؛ این عزلت، عزلتِ روندگان است. عزلت دیگر عزلت به دل است که عزلتِ محققان است. در عزلت‌گزینی، نیت‌ها مختلف است که سه نیت آن اساسی است: نیت یک دسته پرهیز از بدی مردم است، دسته‌ی دیگر به جهت شر نرساندن به مردم از آن‌ها دوری می‌جویند و دسته‌ی سوم نیز به این نیت عزلت اختیار می‌کنند تا از یاد خدا غافل نباشند و همواره با خدا خلوت نمایند. به اعتقاد ابن عربی، هر که ملازم عزلت باشد، هم به سرّ وحدانیت الهی واقف می‌شود و هم دنیا و ضمائمه آن را خواهد شناخت.

۳- جوع (گرسنگی) که مقصود از آن بازداشت جسم است از زیاده‌روی در خوردن و آشامیدن. گرسنگی خود دو قسم است: یکی گرسنگی اختیاری است و دیگری گرسنگی اضطراری. گرسنگی اختیاری از آن روندگان است و گرسنگی اضطراری از آن محققان. محققان اگر در مقام مؤانست باشند که خواهند خورد و اگر در مقام هیبت باشند بیشتر خواهند خورد. بسیار خوردن دلیل باشد بر صحت روی نمودن نورهای حقیقت که بر دل‌های ایشان به حال عظمت، از مشهود خود یابند و اندک خوردن ایشان دلیل باشد بر صحت سخن گفتن از مشهود به حال مؤانست. اما بسیار خوردن روندگان دلیل است بر دوری ایشان از خدا و غلبه یافتن هوا و هوس بر آن‌ها و اندک خوردن آن‌ها دلیل است بر رشد و کمال آن‌ها. در گرسنگی، سالک نباید از حد اعتدال خارج شود که چون گرسنگی به افراط باشد، هم عقل و هم بدن زایل خواهند شد. هم‌چنین سالک نباید به خاطر یافتن احوال، گرسنگی کشد، مگر به دستور شیخ. حد و اندازه‌ی طعام را نیز شیخ معلوم می‌دارد. بر اثر گرسنگی، احوال و مقاماتی نصیب ایشان می‌شود، مانند خشوع و فروتنی و دوری از افزون‌طلبی و سکون و نابودی خاطره‌های بد.

۴- سهر (بی‌خوابی) که مقصود از آن بیداری است. بی‌خوابی نتیجه‌ی گرسنگی است، چراکه اگر شکم پر باشد، خواب غلبه خواهد کرد. بی‌خوابی دو نوع است: یکی بی‌خوابی چشم و دیگری بی‌خوابی دل. بی‌خوابی دل بیدار شدن است از خواب‌های غفلت و طلب مشاهدات، و بی‌خوابی چشم رغبت کردن است در ماندن همت در دل از برای بی‌خوابی دل و اگر بیداری نباشد دل از کار می‌افتد، مگر آن‌گاه که با خفتن، چشم دل بیدار باشد» (۱۱، صص: ۱۷ - ۱۱).

اعمال چهارگانه‌ی یادشده باید همراه با خلوت‌نشینی باشد. در خلوت، باید سالک دل را از ریا و نیت غیر حق عاری سازد تا به حق نزدیک شود. پس از طهارت دل، سالک باید طهارت و روزه و نماز را به کار گیرد و همواره التزام به آن‌ها داشته باشد. پس از این مرتبه، سالک باید به مقام زهد دست یابد و سپس توکل پیشه کند. در ابتدای مقام توکل، بر سالک چهار کرامت پدید می‌آید که عبارت‌اند از: ۱- طی الارض، ۲- راه رفتن بر روی آب، ۳- اختراق هوا، ۴- اکل از کون (تسخیر عالم). بعد از پیدایی این کرامات، حال سالک به مقام مبدل می‌گردد و کرامات حسی، نظیر آگاهی یافتن از مغیبات گذشته و آینده و کرامات معنوی، نظیر توفیق‌یابی بر مکارم اخلاق و اجتناب از رذایل و محافظت بر ادای واجبات و طهارت دل نصیب او می‌گردد.

در خلوت، سالک باید همواره مشغول به ذکر خدا باشد و مراقب باشد تا خیالات فاسد به درون او راه نیابد. بر اثر اعراض از هوا و هوس‌ها و توجه مداوم به حق، سالک به ملاً اعلی ملحق می‌شود و در بحر محبت حق مستغرق می‌گردد و به آن‌چه خارج از عالم اجسام است مشغول می‌شود و هرگاه بخواهد، می‌تواند در عالم اجسام تصرف نماید و اگر سالک از این مقام گذر کند، رفع حجاب امکان از او شود و متحد گردد به رب خود و در این مرحله است که شطحیاتی چون «ناالحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» به زبان او جاری می‌گردد. سالک در خلوت‌نشینی خود، باید معرفت بر واردات قلبی داشته باشد، چه آن‌که واردات گاه ملکی است و گاه شیطانی. اگر وارد شیطانی باشد، اعضا و جوارح سالک متغیر می‌گردد، به گونه‌ای که لرزه به اندام وی می‌افتد و درد و ناراحتی رخ می‌نماید و اگر وارد ملکی باشد، در پی آن بردی حاصل شود و ذوقی پدید آید، چنان‌که پیامبر هنگام نزول وحی، بدن مبارکشان سرد می‌شد و می‌گفتند: «دثرونی» (۱۱، صص: ۲۵-۵۷).

سالک باید در خلوت خود، حتی به واردات ملکی نیز توجه نداشته باشد، بلکه فقط حق را طلب کند و بس:

خلاف طریقت بود کاولیاء تمنا کنند از خدا جز خدا (۲۸، ص: ۱۱۰)

مقصد سالک در طریقت ابن عربی وصال به حق است، که البته این خود بر اثر عشق الاهی، که از جان صوفی زبانه می‌کشد، به تدریج اتفاق می‌افتد. همان‌گونه که گفتیم، در سیری که صوفی دارد، باید دل خود را تصفیه کرده و به اخلاقیات الاهی متخلق شود و نیل به مقام کمال و وصال مستلزم به کار بستن آداب روحانی و شرعی است. از دیدگاه ابن عربی، تمسک به آداب و احکام دین شرط لازم برای نیل به مقام کمال است و ادیان آسمانی نیز همگی راههایی هستند برای نیل به این مقصود (۱۱، صص: ۵۷ - ۲۵).

۹. ویژگی‌های انسان کامل

گفتیم که انسان کامل موجودی است که به وسیله‌ی او سرّ حق به حق ظاهر می‌گردد. مراد از سرّ حق نیز کمالات ذاتیه‌ی خداوند است که تنها انسان قادر است آن‌ها را نشان دهد. چون کمالات ذاتیه‌ی خداوند در غیب مطلق بود، خداوند خواست تا در عالم شهادت، آن‌ها را مشاهده کند، لذا انسان کامل را آفرید تا در آینه‌ی وجود او خود را مشاهده کند: «لکونه متصفاً بالوجود و یظهر به سره الیه» (۹، صص: ۴۸ و ۴۷، ص: ۲۱۰). انسان کامل غایت خلقت است. شیخ مکی در شرح خود بر عباراتی از *فصوص الحکم* می‌گوید: «و چون انسان کامل نزد این طایفه علت غایی است از ایجاد عالم، آن چنان که در خبر وارد است که: «لولاک لما خلقت الافلاک و لا الجنه ولا النار» (۴۲، صص: ۷ - ۵۶؛ ۱۸، صص: ۴۴۱ و ۴۷، ص: ۲۱۰). شیخ اکبردر فص آدمی چنان فرموده که: «فهو للحق به منزله انسان العین من العین» (۹، ص: ۵۰) و دلیل را چنین فرمود که «فانه به نظر الحق الی خلقه فیرحمهم» (همان). یعنی حق به سبب ایشان، نظر به خلق کرد و ایشان را رحمت کرد و از عدم به وجود آورد، آن چنان که در حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک» آمد. پس شیخ انسان را علت غایی نظر حق مرعوم را دانسته، آن چنان که مردمک چشم علت فاعلی نظر است؛ پس هر دو در آن شریک‌اند که علت نظرند، غایه ما فی الباب آن است که یکی علت فاعلی است و یکی علت غایی است... و شیخ انسان را به منزله‌ی مردمک چشم دانسته، از جهت آن که او علت غایی است نه علت فاعلی...» (۴۲، صص: ۵۳ و ۴۷، صص: ۳۰-۲۲۹).

چون انسان کامل مظهر جمیع اسمای حق تعالی است، پس خدا را باید به وسیله‌ی او شناخت؛ یعنی با شناخت انسان کامل است که معرفت به حق پیدا می‌شود و خداوند نیز آیات خود را، که در نشانه‌های وجودی‌اش می‌باشد، در این موجود قرار داده است. «ثم لتعلم انه لما كان الامر على ما قلناه من ظهوره بصورة احوالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث و ذكر انه تعالى ارانا آياته فيه» (۴۲، صص: ۶۶ و ۱۷، صص: ۵-۱). انسان کامل متصف به صفات

گونگون است، حتی صفات متضاد نیز در او جمع‌اند، از قبیل جلال و جمال، ظاهر و باطن و اول و آخر: «فیقبل الاتصاف بالاضداد كما قبل الاصل الاتصاف بذلك كالجلیل والجمیل وكالظاهر و الباطن و الاول و الاخر» (۴۲، ص: ۱۹۹ و ۴۷، ص: ۲۱۵).

به خاطر فضیلت انسان کامل، موجودات عالم مسخر او هستند. انسان کامل به خاطر برخورداری از اسمای الهی، می‌تواند در عالم تصرف کرده و آن را اداره نماید: «كذلك لیس شیء من العالم الا و هو مسخر لهذا الانسان لما يعطيه حقیقه صورته» (همان). از نظر ابن عربی، انسان کامل روح عالم است و به خاطر کمالاتی که دارد، همه چیز مسخر اوست: «و جعله روحاً للعالم فسخر له العلو و السفل للكمال الصورة» (۴۲، ص: ۶۶؛ ۱۹، ص: ۳۳ و ۱۲، ص: ۳۵).

چون انسان سبب وجود افراد و غایت خلقت است، واسطه میان حق و خلق است، به واسطه‌ی وی فیض وجود از حق تعالی به موجودات می‌رسد. به قول برخی از شارحان فصوص، حتی ملائکه فیض وجودی خود را از انسان کامل می‌گیرند (۴۲، ص: ۱۸۶).

انسان کامل به صورت، در دنیاست و به باطن، در آخرت و «به تن، فرشی است و به جان، عرشی»؛ در ظاهر، بر وی احکامی که به موطن دنیا تعلق دارد جاری است و در باطن، قلب وی تعلق به عالم آخرت دارد: «و هذا لا يكون الا مادام فی هذه النشأه الدنیویه محجوباً عن نشأته الاخرویه فی الدنیا» (همان).

انسان کامل بر حسب سیر در ملکوت و جبروت، دارای مراتب و مقامات است. وی متناسب با مقام و مرتبه‌ی وجودی خود، دارای حشر و نشر است. چنین انسانی مشاهده می‌کند که از خویش مرده و رخت هستی به حق سپرده است. وی چیزهایی را مشاهده می‌کند که محجوبان هیچ‌گاه قادر به درک و مشاهده‌ی آن‌ها نخواهند بود؛ به طور مثال، انسان کامل می‌تواند کسی را که در قبر معذب است یا منعم، مشاهده کند. او می‌تواند اموات را در حال حیات برزخی مشاهده نماید: «فما عن عارف بالله من حیث التجلی الألهی الا و هو علی النشأه الاخره قد حشر فی دنیا و نشر فی قبره، فهو یری ما لاترون یشهد ما لا تشهدون عنایه من الله ببعض عبادہ فی ذلک» (۱۲، ص: ۳۹).

ابن عربی در رساله‌ی *الغوثیه* درباره‌ی مقام و مراتب انسان‌های کامل چنین می‌گوید: «و گفت - جل جلاله - که: ای غوث! مرا بندگانی هستند غیر انبیای مرسلین که مطلع نیست بر احوال ایشان هیچ‌کس از اهل دنیا و هیچ‌کس از اهل آخرت و هیچ‌کس از اهل جنت و هیچ‌کس از اهل دوزخ، و نه ایشان را مالک است و نه رضوان و نه به آن‌چه خلق کرده‌ام از برای اهل جنت و اهل نار، و نه ایشان را ثواب است و نه عتاب، و نه حور و نه قصور نه غلمان. خوشا حال کسی که ایمان آورد بدیشان، اگر ایشان را نشناسد، ای غوث تو از

ایشانی و از علاماتشان در دنیا آن است که جسم‌های ایشان سوخته است از قلت طعام و شراب و نفس‌های ایشان سوخته است از شهوات و دل‌های ایشان سوخته است از خطرات و جنایات فاسده و روح‌های ایشان سوخته است از خطیایات و ایشان اصحاب بقائند که سوخته‌اند به نور لقا» (۳۱، صص: ۴ - ۸۲).

انسان کامل حافظ عالم است و تا زمانی که انسان کامل در این عالم است، عالم و خزاین موجود در آن نیز محفوظ می‌ماند و چون این انسان از این عالم، گام به عرصه‌ی آخرت نهد، هرچه از خزاین در آن باشد، مانند کمالات و معنویات، با خود به آن عالم می‌برد. به بیان دیگر، با انتقال این انسان از این عالم به عالم دیگر، خزاین این عالم به آن عالم انتقال خواهد یافت و این هم به قول شارحان آثار محی‌الدین به این جهت است که: «اسرار الاهی در وجود این انسان متمکن گردیده است و هرگاه وجود وی از این عالم رخت بریندد، خزاین الاهی نیز با او به آن عالم خواهد رفت» (۹، ص: ۵۰ و ۴۷، ص: ۲۲۵).

محی‌الدین خود در فص اول (فص آدمی) چنین می‌گوید: «لانه - تعالی - الحافظ به خلقه کما یحفظ الختم الخزائن فمادام ختم الملک علیها لایجسر احد علی فتحها الا باذنه، فاستخلفه فی حفظ الملک فلایزال العالم محفوظاً مادام فیه هذا الانسان الکامل. الاتراه اذا زال و فک من خزائن الدنیا لم یبق فیها ما اختراته الحق فیها و خرج ما کان فیها و لحق بعضه ببعض، انتقل الامر الی الآخرة، فکان ختماً علی خزائن الآخرة ختماً ابدیاً» (۹، ص: ۷۵)؛ «خداوند متعال به وسیله آن (انسان کامل) خلقش را حفظ می‌کند، همان‌طور که مهر خزینه‌ها (ی پادشاه) را نگهداری می‌کند، مادامی که مهر سلطان بر آن خزینه‌ها باشد کسی را جرأت گشودن آن‌ها نیست، مگر به اجازه‌ی سلطان. پس در نگهداری ملک، مهر جانشین پادشاه است. مادامی که انسان کامل در دنیاست عالم محفوظ است. آیا نمی‌بینی هنگامی که انسان کامل از دنیا برود و از خزاین دنیا جدا شود، باقی نمی‌ماند هر آن‌چه را که حق تعالی در خزاین دنیا قرار داده بود و از آن خارج می‌شود و بعضی بر بعضی دیگر ملحق می‌شود و امر (خزانه‌داری و خلافت) به سوی آخرت انتقال می‌یابد و (این انسان کامل، همان‌گونه که در دنیا مهر خزاین دنیوی بود) در آخرت نیز مهر خزاین اخروی می‌شود، مه‌ری ابدی».

انسان کامل در واقع، مظهر اسم اعظم است، پس اسم اعظم حق تعالی باید در عالم، مظه‌ری داشته باشد که انسان کامل چنین مظه‌ری است. هرچند انسان کامل دارای مقام و مرتبه‌ای والاست و ابن عربی او را برخوردار از علو مکانی و مکانتی می‌داند، هرگز برای او علو ذاتی در نظر نمی‌گیرد، چراکه علو ذاتی منحصر به ذات الاهی است: «فما کان علوه لذاته فهو العلی بعلو المكان و بعلو المکانه» (۱۸، ص: ۳۰۰).

در مجموع، با الهام از آثار مذکور ابن عربی و دیگر آثار وی، نظیر فتوحات مکیه که در کنار فصوص الحکم، از مهم‌ترین آثار عرفانی ابن عربی است، درمی‌یابیم که وی از «الانسان الکامل» گاهی هم با عنوان «الانسان الحقیقی» (۱۸، ص: ۴۵۸ و ۴۵، ص: ۱۶۲) اسم می‌برد. آن را «نائب الحق» در روی زمین و «معلم الملک» (۱۸، ص: ۲۶۰) در آسمان می‌خواند و کامل‌ترین صورتی (۱۸، ص: ۲۵۰ و ۴۵، ص: ۱۰۷) می‌داند که آفریده شده است و موجودی اکمل (همان) از آن به وجود نیامده است. یگانه مخلوقی است که با مشاهده (۱۸، ص: ۴۴۱) به عبادت حق می‌پردازد و صورت کامل حضرت حق و آینه‌ی جامع صفات الهی است. مرتبه‌اش از حد امکان برتر و از مقام خلق بالاتر است. بین وجوب و امکان، برزخ (۹، ص: ۵۰) است و واسطه میان حق و خلق، که به واسطه و مرتبه‌ی وی، فیض و مدد حق، که سبب بقای عالم است، به عالم می‌رسد. او حادث ازلی و دائم ابدی و حکم فاصله‌ی جامعه است (۳۹، ص: ۱۳)^۱. نسبت به حق، مانند نسبت مردمک چشم است به چشم، یعنی همان‌طور که مقصود اصلی از خلقت چشم، که عضو باصره است، مردمک آن است که نظر و بصر تنها به وسیله‌ی آن حاصل است، همین‌طور مقصود اصلی از ایجاد عالم انسان، به ویژه انسان کامل، است که به وسیله‌ی او اسرار الهی و معارف حقیقی ظاهر و اتصال اول به آخر حاصل و مراتب عالم باطن و ظاهر کامل می‌گردد (۹، ص: ۵۴). نسبت وی به عالم مانند نسبت فصّ خاتم به خاتم است؛ یعنی همان‌طور که فصّ خاتم محل نقش و علامت است، انسان کامل نیز محل جمیع نقوش اسمای الهی و حقایق کونی است. انسان کامل در حقیقت، حق مخلوق است (۱۸، ص: ۳۹۶ و ۴۵، ص: ۲۷)، یعنی عالم به سبب او خلق شده است. او از حیث رحمت، اعظم از هر مخلوقی است، یعنی رحمت عظیم الهی است بر خلق و دلیل معرفت حق است. کسی که بخواهد از طریق مشاهده، نه از طریق اندیشه، به او معرفت بیابد، می‌تواند به انسان کامل بنگرد که مظهر کامل حق (۱۸، ص: ۲۸۱) است. انسان کامل روح عالم و عالم جسد اوست. همان‌طور که روح به وسیله‌ی قوای روحانی و جسمانی، به تدبیر بدن و تصرف در آن می‌پردازد، همین‌طور انسان کامل به وسیله‌ی اسمای الهی، که خداوند آن‌ها را به وی آموخته و در وی به ودیعت نهاده است، در عالم تصرف می‌کند و آن را اداره می‌نماید و همان‌طور که روح و نفس ناطقه سبب فضیلت و معنویت و حیات بدن است و چون آن را رها می‌سازد، از هر نوع کمالی تهی می‌شود و تباه و فاسد می‌گردد، همین‌طور انسان کامل سبب وجود و مایه‌ی شرافت و معنی و کمال در عالم و واسطه‌ی تجلی حق در این عالم است و چون او این عالم را ترک نماید و به عالم آخرت انتقال یابد، این عالم تباه و از معانی و کمالات تهی می‌شود (۱۴، صص: ۲ - ۱ و ۲۱، ص: ۹۷).

یادداشت‌ها

- ۱- برای نمونه، ر.ک: ۲۲، صص: ۳۶۴-۳۶۵؛ ۳۹، صص: ۱۹۲-۱۹۳؛ ۳۸، ص: ۵۸۰؛ ۲۳، صص: ۲۴۳-۲۴۲؛ و ۱۹، ص: ۱۵۵.
- ۲- و ر.ک: ۲۹، ص: ۲۵؛ ۳، ص: ۳۷؛ این حدیث به نقل از حضرت امام جعفر صادق(ع)، که از امیر المؤمنان علی(ع) نقل فرمودند، به این صورت نیز آمده است: «عرف الله باللَّهِ»، ۴۰، ص: ۸۵.
- ۳- و ر.ک: ۱۷، صص: ۲۲۷ و ۲۹۴ و ۴۳۶؛ ۱۰، صص: ۶۶-۶۴، ۴۷، صص: ۲۲۲ و ۴۴، ص: ۴۰۰.
- ۴- و ر.ک: ۳۸، ص: ۳۷۲؛ ۱۸، صص: ۳۳۴-۳۳۳؛ ۳۷، ص: ۶۷؛ ۱۸، ص: ۱۵ و ۳۰، صص: ۷-۱۳۶.
- ۵- و ر.ک: ۶، صص: ۳۸۵-۳۸۰. وی تمامی کمالات الاهی انسان کامل محمدی (خاتم الانبیاء (ص)) را بالاصاله و انسان کامل علوی (خاتم الاولیاء علی (ع)) را بالوراثه می‌داند. مولانا نیز می‌فرماید: گر به صورت من ز آدم زاده‌ام لیک معنأ جد جد افتاده‌ام (۴۳، دفتر چهارم، بیت ۵۲۷).
- ۶- و ر.ک: ۱۸، ص: ۲۶۳؛ ۴۷، ص: ۲۷۱؛ ۴۶، ص: ۵۵ و ۴۴، صص: ۳-۳۲.
- ۷- و ر.ک: ۳۹، صص: ۲۹۲-۲۹۱؛ ۲۵، صص: ۴۲۸-۴۲۷؛ ۱۴، ص: ۱۰۵ و ۴۷، ص: ۱۹۰.
- ۸- فاصله: یعنی ممیز حقایق، جامعه، یعنی نشئه‌ی انسان به ویژه انسان کامل جامع جمیع حقایق است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۱)، شرح رسائل قیصری، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران، چاپ دوم.
۳. اصفهانی، ابونعیم، (۱۴۰۵ ق)، حلیه الاولیاء، بیروت: انتشارات دارالکتاب العربیه.
۴. آمدی، عبدالواحد، (۱۴۰۷ هـ)، غرر الحکم و درر العلم، بیروت: چاپ اعلمی.
۵. آملی، سید حیدر، (۱۳۷۵)، نص النصوص فی شرح الفصوص الحکم، ترجمه‌ی محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات روزنه.
۶. _____ (۱۳۶۸)، جامع الاسرار، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۷. _____ (۱۳۶۴)، نقد النقود فی معرفه الوجود، ترجمه و تعلیق سید حمید طبیبیان، تهران: انتشارات اطلاعات.
۸. انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۶۶)، مناجات، تهران: انتشارات مولا.
۹. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۶)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهرا.
۱۰. _____ (۱۳۶۷)، رسائل، رساله‌ی حقیقه الحقائق، ترجمه‌ی شاه داعی شیرازی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.

۱۱. _____ (۱۳۶۴)، *رسائل*، رساله حلیه الابدال، مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۱۲. _____ (۱۳۶۴)، *رسائل*، رساله الغوثیه، ترجمه‌ی حسن گیلانی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۱۳. _____ (۱۳۶۴)، *رسائل*، اسرار الخلوه، مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۱۴. _____ (۱۳۶۴)، *رسائل*، نقش الفصوص، ترجمه‌ی شاه نعمت الله ولی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۱۵. _____ (۱۳۶۴)، *رسائل*، رساله الانوار، مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۱۶. _____ (۱۳۸۰)، *چهارده رساله‌ی عرفانی*، نسخه‌ی الحق، تصحیح دکتر رحیمیان، شیراز: انتشارات کوشا مهر.
۱۷. _____ (۱۳۸۰)، *کتاب الجمال و الجلال*، فی الرسائل ابن العربی، حیدرآباد دکن.
۱۸. _____ (۱۳۹۲ ق)، *الفتوحات المکیه*، به تصحیح عثمان یحیی، قاهره.
۱۹. پارسا، خواجه محمد، (۱۳۶۶)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۶۰)، *شرح رباعیات*، تهران: انتشارات منوچهری.
۲۱. _____ (۱۳۵۶)، *نقد النصوص فی شرح الفصوص*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. جندی، موید الدین، (۱۳۸۱)، *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۳. جیلی، عبدالکریم، (۱۴۰۲ ق)، *الانسان الکامل*، قاهره: مطبعه مصطفی البابی.
۲۴. حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۷۰)، *دیوان*، به تصحیح علامه قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران: انتشارات غزالی، چاپ پنجم.
۲۵. خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۶۴)، *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۲۶. چیتیک، سی، ویلیام، (۱۳۸۳)، *طریق صوفیانه‌ی عشق*، ترجمه‌ی مهدی سررشته داری، تهران: انتشارات مهراندیش.
۲۷. _____ (بی تا)، *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*، ترجمه‌ی جلیل پروین، تهران: انتشارات پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی.

۲۸. سعدی، مصلح الدین، (بی تا)، کلیات، با مقدمه و شرح حال از محمد علی فروغی، تهران: انتشارات جاویدان.

۲۹. سلمی، ابوعبدالرحمن، طبقات صوفیه، WWW.ALWARRAQ.COM

۳۰. شعرانی، عبدالوهاب، (۱۹۵۹م)، الکبریة الاحمر، قاهره: مطبعه مصطفی البابی.

۳۱. شیرازی، رکن الدین، (۱۳۵۹)، فصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، به اهتمام رجبعلی مظلومی، تهران: (بی تا).

۳۲. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم شیرازی، (۱۳۶۳)، المشاعر، تحقیق هانری کربن، تهران: انتشارات طهوری.

۳۳. صدوق، ابن بابویه، (۱۳۸۷ ق)، توحید، قم: مکتبه الصدوق.

۳۴. عفیفی، ابوالعلاء، (۱۳۶۶)، تعلیقه بر فصوص، تهران: انتشارات الزهرا(س).

۳۵. فاضل تونی، محمد حسین، (۱۳۸۶)، تعلیقه بر فصوص الحکم، تهران: انتشارات مولا.

۳۶. قمی، شیخ عباس (۱۳۶۹)، مفاتیح الجنان، ترجمه‌ی مصباح زاده، انتشارات محمدحسن علمی، چاپ هشتم.

۳۷. قونیوی، صدرالدین، (۱۳۶۲)، رساله النصوص، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۳۸. قیصری، داوود، (۱۳۸۳)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: (بی تا)، چاپ سوم.

۳۹. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۴۰. کلینی، ابویعقوب، (۱۳۸۸ ق)، اصول کافی، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

۴۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۸۴)، بحار الانوار، قم: انتشارات بیدار.

۴۲. مکی، (۱۳۶۴)، الجانب الغربی فی حل مشکلات شیخ محی الدین بن عربی، به اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.

۴۳. مولوی، محمد جلال الدین، (۱۳۷۲)، مثنوی معنوی، به اهتمام رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات مهرداد، چاپ چهارم.

44. Chittic, William C., (1998), *The Self-Disclosure of God*, N. Y: State University of New York Press.

45. -----, (1989), *The Sufi Path of the Knowledge*, N. Y: State University of New York Press.

46. Izutso Toshihiko, (1971), "An Analysis of Wahdat al-Wujud", in *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

47- -----, (1983), *The Sufism and Taoism*, Berkeley: University of California Press.