

## انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن

دکتر مرتضی شجاری

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

### چکیده

مفهوم «انسان کامل» یکی از مفاهیم مهم در عرفان و فلسفه اسلامی است. ابن عربی اعتقاد دارد: «انسان کامل‌ترین مجلایی است که حق در او ظهور کرده، خلقت با او آغاز شده و بدو ختم می‌گردد، قطب و مرکز دایره وجود است، عالم بر مدار او می‌چرخد و همه کائنات از او فیض می‌گیرند.» در این مقاله با اشاره به اندیشه‌های پیشینیان در این باره، تبیین ابن عربی از انسان کامل تحلیل می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** انسان کامل، کون جامع، حقیقت محمدی، ولی، قطب.

## مقدمه

در آثار ابن عربی و پیروان او، موضوع «انسان کامل» از دو جهت بررسی شده است: یکی از جهت وجودشناسی<sup>۱</sup> که در آن، انسان کامل برزخ فاصل میان حق و خلق است (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۵۰) و دیگر از جهت معرفت‌شناسی<sup>۲</sup> که از این نظر انسان کامل مشکاتی است که هر عارف و عالمی - حتی انبیا - معرفت و علم خود را از او دریافت می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۶۶). بنابراین، ابن عربی برای انسان کامل اصطلاحات گوناگونی به کار برده است، از جمله: حقیقة الحقایق، الحق المخلوق به، اصل العالم، العقل الاول والقلم الاعلی، روح العالم، الكلمة الجامعة، المدالاول و کلمات بسیار دیگری که هر یک از آنها بر وجهی از «یک حقیقت» اشاره دارد<sup>(۱)</sup>. دلیل دیگر تعدد اصطلاحات این است که گرچه اصطلاح «انسان کامل» اولین بار توسط ابن عربی به کار برده شده (نیکلسون ۱۹۷۰، ج ۱: ۴۸)<sup>(۳)</sup>، اما معنی و مضمون آن در آیات قرآن و احادیث اسلامی، آثار به‌جا مانده از ایران باستان، فلسفه یونانی و کلام و فلسفه اسلامی موجود بوده و او فقط آنها را در این معنی حفظ کرده و در آثار خود به کار برده است. قبل از بحث «انسان کامل» از دیدگاه ابن عربی، لازم است به اجمال پیشینه‌ای از معنای آن را بیان کنیم.

## ۱. پیشینه بحث انسان کامل

۱-۱. اندیشه «انسان کامل»، با اندیشه‌های ایران باستان رابطه‌ای استوار دارد<sup>(۳)</sup>. انسان اول در تفکر ایران باستان، وظیفه‌ای جهانی (Ontology) دارد. این انسان، کیومرث (گیه‌مرتن = زنده مردنی) (مجتبایی ۱۳۵۴: ۴۶) نام دارد که نمونه انسانیت است و جهان از اجزای پیکر او پدید آمده است. بعد از مرگ وی، زوج اول از بنی آدم از تخمه او و معادن هشتگانه از اجزای پیکر او پدید آمدند. در بخش پانزدهم بندهش آمده است:

هرمز در دین گوید: من مردم را به ده گونه آفریدم. نخست آن که روشن و سپیدچشم است، که همان کیومرث است. از ده گونه یکی کیومرث است و نه گونه دیگر از او پدید آیند ... باز گوید: چون کیومرث دستخوش بیماری شد، به پهلوی چپ بیفتاد. از سرش سرب بیرون آمد، از خونس ارزیر و از مغزش سیم، از پای‌هایش آهن، و از استخوان‌هایش برنج،

1. Ontology

2. Epistemology

از پیه‌اش آبگینه، از بازوانش پولاد، و از جانش هنگام رفتن طلا پدید آمد که اکنون نیز به سبب ارزشمندی، مردم آن را تنها به بهای جان از دست می‌دهند. (به نقل از زرن ۱۳۷۷: ۷۶)

کُربن در تفسیر این متن، ضمن تناسب برقرارکردن بین هفت فلز و اعضای جسم انسان، نتیجه می‌گیرد که از اینجا مفهوم جهانی انسان اول و تفحصات نظری محض در باب عالم صغیر به دست می‌آید. طرفه آن که طلا به عنوان اشرف فلزات مظهر «من ذاتی» انسان است، که به عنوان هشتمین فلز و به علت برتری از نفس (خورنه) کیومرث حاصل شد. (کُربن ۱۳۷۴: ۹۷)

این اسطوره شبیه قتل تیامات<sup>۱</sup> در اساطیر بابلی است که مردوک او را کشت و از اندام‌هایش جهان مادی را خلق کرد و نیز مانند قربانی شدن پوروشه (انسان قدیم)<sup>۲</sup> در اساطیر هندی است که از اندام‌های او کلیه اجزای عالم هستی پدید آمد. کیومرث در ایران باستان چهره‌ای است که منحصرأً به اسطوره آغازین مربوط می‌شود، یعنی واسطه خلقت است؛ اما کتاب‌های پهلوی، نقشی هم در آخرالزمان برای او قائل شدند (دوشن گیمن ۱۳۷۸: ۸۸). در آیین زردشتی، کیومرث، زردشت و سوشیانت آخرالزمان، مظاهر آغاز، وسط و پایان نوع بشر و عالم بشری هستند. زردشت، خود، انسان اول یعنی کیومرث احیاشده است. همان‌طور که سوشیانت آخرالزمان، زردشت احیاشده خواهد بود (کُربن ۱۳۷۴: ۹۹)

به گفته «دوشن گیمن»، اعتقاد یهودیان به مسیح موعود نیز بازتاب اسطوره ایرانی کیومرث است. (۱۳۷۸: ۸۸)

۱-۲. در یونان قدیم، اصطلاح لوگوس<sup>۳</sup> (کلمه) در معنایی شبیه به کاربردی از «انسان کامل» در عرفان ابن عربی به کار می‌رفت. هراکلیتوس، آن را در معنای روح الهی که آثارش در تمام عالم هستی جاری است، به کار می‌برد. لوگوس، از نظر وی، عقل جهانی یا قانون جهانی کلی و همگانی است که بر هستی فرمانروا است و در همه چیز و همه جا آشکار است و پدیده‌های هستی مطابق با آن و گویی به فرمان آن، جریان دارد. آناکساگوراس<sup>۴</sup>، آن را در معنای نوس (Nous) یا عقل الهی - که قوه مدبر عالم و واسطه بین ذات الهی و عالم

---

1. Tiamat  
2. Purusa  
3. Logos  
4. Anaxagore

است - به کار می‌برد. از نظر رواقیان، لوگوس به معنای «فعال مدبر عالم» یا «عقل کلی»، که عقول جزئی از او مستفیض می‌شوند، به کار می‌رفت. رواقیان میان عقل بالقوه<sup>۱</sup> و عقل بالفعل<sup>۲</sup> تمایز قائل شدند. از نظر آنها، عقل بالفعل، عقلی است که در مخلوقات تجلی کرده است و عالم را لوگوس الهی یا کلمه‌الله می‌دانستند، یعنی کلمه‌ای که خداوند انشا فرموده است. دیوجانس لائرتسی<sup>۳</sup> می‌گوید که رواقیان معتقدند لوگوس مبدأ فعال در هیولی است؛ او همان خداست که سرمدی است و از خلال ماده، فاعل هر چیزی است. (بدوی ۱۹۸۴، ج ۲: ۳۷۱)

در فلسفه نوافلاطونی، یکی از مسائلی که فلوطین در ائانداها مطرح می‌کند و به زبان عربی در کتاب *اثولوجیا*، منسوب به ارسطو، ترجمه می‌شود و در اختیار متفکران مسلمان قرار می‌گیرد، بحثی خاص در مورد «مثال انسان» است. در *اثولوجیا* آمده است:

این انسان حسی صنم انسان اول حق و شبیه آن است زیرا صفات انسان اول به گونه‌ای ضعیف در او وجود دارد ... انسان اول نور ساطعی است که تمام حالات انسان اکمل را داراست. (فلوطین ۱۴۱۳: ۶۹)

«فلوطین» در ائاندا ششم، از مثال انسان اول حق سخن می‌گوید و «هانس هانریش شدر» به درستی به این نکته اشاره می‌کند که کاتب *اثولوجیا* که تحت تأثیر افکار گنوسی بوده، این افکار را با افکار نوافلاطونی و اسطوره‌های ایرانی مخلوط کرده و آنها را به ارسطو نسبت داده است (بدوی ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۴). علاوه بر نوافلاطونیان و افکار گنوسی، مکتب هرمسی نیز که از «طباع تام» سخن گفته، در اندیشه‌های فیلسوفان و عارفان مسلمان در مورد انسان کامل، تأثیر داشته است. مقصود از طباع تام، فرشته خاص نوع انسانی یا رب‌النوع انسانی است که به «عقل فیاض» یا «عقل فعال» یا «روح القدس» یا «روان‌بخش» تعبیر شده است. (سهروردی ۱۳۷۲ «مجموعه مصنفات»؛ هیاکل‌النور: ۹۷. الواح عمادی: ۱۸۰. مکارحات: ۴۹۵. پرتونامه: ۵۴)

۳-۱. در فلسفه یهودی، «لوگوس» همان «کلمه‌الله» و یکی از آثار آن، «خلقت» است. فیلسوفان یهودی در ابتدا از واژه «ممر»<sup>۴</sup> در این معنی استفاده می‌کردند، اما بعد از اختلاط

1. Logos Endiathetos
2. Logos Prophorikos
3. Diogene Laerce
4. Memra

فلسفه یونانی، این کلمه به معنای «عقل الهی» به کار رفت. بنابراین فیلسوفان یهود، «کلمه‌الله» را به حافظ و مدبر عالم و مصدر وحی و نبوت و شریعت توصیف می‌کنند.

فیلسوفان یهودی در اسکندریه - کمی قبل از میلاد مسیح - به خوبی با فلسفه یونانی آشنا بودند و تفسیر تورات با فلسفه یونانی، مدار تفکر آنها بود. آنها کلمات تورات را تفسیر به رموز می‌کردند. بدین ترتیب که سراسر تورات را تاریخ نفس انسان می‌دانستند که با دورافتادن از بدن، به خدا نزدیک و با نزدیک شدن به خدا، از بدن دور می‌شود. فیلسوف بزرگ یهودی، فیلون اسکندرانی (از ۴۰ ق.م. تا ۴۰ م.)، معتقد بود که خداوند، قدیم، لایتغیر و علت‌العلل همه موجودات است. البته، علت مستلزم تغییر است، لذا خداوند را نمی‌توان خالق مستقیم جهان دانست، بنابراین برای تدبیر عالم و قوام آن، وجود قوای واسطه لازم است. خداوند متعال تنها از طریق وسایط با عالم در تلاقی است و نفس نیز از همین وسایط می‌تواند به خدا باز رسد. اولین واسطه لوگوس، (کلمه الهی، ابن‌الله) است<sup>(۴)</sup>:

خدا اسوه جهان را در او دیده و جهان را به صورت او آفریده است. (بریه ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲۷).

وسایط دیگر، ملائکه و شیاطین هستند. این وسایط همان‌طور که برای ایجاد عالم ضرورت دارند، برای صعود نفس انسان به سوی خدا نیز لازمند. مستشرق مشهور، آرمسترانگ<sup>۱</sup>، می‌گوید:

مفهومی که فیلون از این وسایط دارد، متأثر از افکار یونانیان است و شاید این واسطه‌ها جزو آن دسته از موجودات اسرارآمیزی باشند که نزد اقوام سامی و ایرانیان باستان در مرتبه‌ای نازل‌تر از ذات خدا به منزله وسایط و وسایل حق‌اند و به اسامی دیگری چون «فرشته» و یا «حکمت» خوانده شده‌اند و در آثار مذهبی قوم یهود «نفس خدا» و به تعبیر علمای یهود «قانون غیرمخلوق» نامیده شده‌اند و یا همان فضایل الهی یا صفاتی باشند که در الهیات زردشتی به گونه‌ای شخصیت بر ایشان قائل شده، نام امشاسپندان بر آنان نهاده‌اند. (Armstrong 1947, 162)

بنابراین، فیلون، فیلسوف یهودی، با بهره‌گیری از افکار رواقیان و فلسفه افلاطونی، «کلمه» را به اوصاف متعددی - که هر یک از آنها به جنبه خاصی اشاره دارد - توصیف کرده است، از جمله: برزخ بین خدا و عالم، پسر خدا، صورت الهی، اولین فرشته، انسان اول که خدا او را بر صورت خود آفرید، خلیفه، حقیقه‌الحقایق، شفیع، امام اعظم و امثال آن. تمام این معانی در دیدگاه ابن عربی در مورد انسان کامل وجود دارد.

1. Armstrong

۴-۱. در فلسفه مسیحی، «پسر خدا»، «صورت خدا»، «روحی که در عالم جاری است» و «واسط در خلق عالم»، در صورت «مسیح» تشخیص می‌یابد. تمام اشیا به وسیله پسر، از سوی پسر و در پسر، ظاهر است. مسیح، «کون جامع» و «مبدأ حیات» است و روح او در تمام پیروانش متجلی است و آنها به واسطه روح مسیح به علم و معرفت دست می‌یابند. تمام اوصافی که فیلون برای «کلمه» بیان کرده بود، در «انجیل یوحنا» موجود است (آیات ۹-۱). تنها تفاوت این است که فیلون این صفات را به شخص خاصی منحصر نکرده، اما یوحنا تمام آنها را به مسیح نسبت داده است. پایه و اساس انجیل یوحنا بر مبحث «کلمه» است. در این انجیل، عیسی مانند یک فرد بشری در این جهان وصف شده و بنابراین او بالاتر از پسر خدا به مفهوم عبرانی آن است. چنانکه در مقدمه انجیل یوحنا آمده، وجود عیسی، هرچند متضمن معنای مسیحیت است، این معنی در مقام و مفادی بالاتر و والاتر محو شده است. مسیح چون قوه خالقه کلمه، قدم به عرصه ظهور گذاشت و پدر آسمانی نامرئی تجلی کرد. نه تنها پیکر مسیح شخصیتی است که از خدا ناشی شده و نجات‌بخش است، بلکه وجود او نیز با خلقت عالم متصل و مربوط است (ناس ۱۳۷۷ : ۶۲۴). در قرن دوم میلادی، قدیس کلمان<sup>۱</sup>، «کلمه» را در معنایی ممزوج از آنچه فیلسوفان یونانی و فیلون به کار می‌برند، استفاده کرد، یعنی در معنای «قوه عاقله مدبر هستی» یا «قوه ازلیه قدیم» که همان وجود عیسی (ع) است. بنابراین، «پسر» این قوه عاقله است که قبل از تجسدش در صورت ناسوتی در عالم موجود بود. این قوه مظهر حیات و وجود در عالم هستی است، همچنانکه مصدر علم و وحی است و با زبان موسی (ع) و دیگر پیامبران سخن می‌گوید، چنانکه با زبان فیلسوفان یونانی سخن گفته و حکمت را به آنان وحی کرده است.

۵-۱. در علم کلام اسلامی، مسأله حدوث یا قدم قرآن، یکی از مسائل پرمجاده بین معتزلیان و اشعریان بود. آیا قرآن مخلوق و حادث است یا نامخلوق و قدیم؟ این پرسش به پرسش دیگری منوط است که آیا «کلام» از جمله صفات خداوند است یا نه؟ اشاعره - بر خلاف معتزلیان - معتقد بودند که کلام یکی از صفات هفت‌گانه خداوند و قدیم است. اشاعره قرآن را از آن جهت که با الفاظ و اصوات بیان شده، حادث می‌دانستند، اما - برخلاف معتزله - معتقد بودند که معانی قرآن، قدیم است و مخلوق نیست. کلام صفتی غیر از علم و اراده و نظایر آنهاست و ازلاً، فطری ذات خداوند است و بنابراین صفتی قدیم است. (م. م شریف ۱۳۶۲، ج ۱ : ۳۳۰)

اشاعره با استفاده از آیه کریمه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ» (الروم، ۲۵) استدلال کردند که امر خداوند همان کلام الهی است که مقوم آسمانها و زمین است و از آیه «لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ» (الروم، ۴) دلیل آورده‌اند که این امر، قدیم است و پیش از خلقت و پس از آن موجود است و از نظر ایشان، آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (الاعراف، ۵۴) امر را در مقابل خلق قرار داده است و بنابراین «امر» از عالمی غیر از عالم خلق است. در نتیجه کلام الهی صفت ذاتی و لازم اوست که هیچ‌گاه از او جدا نمی‌شود. از طرف دیگر، اشاعره کلمه تکوین (کن) در آیات «أَتَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲) و «أَتَمَّا قَوْلُنَا لَشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (النحل، ۴۰) را چنین تفسیر کردند، که قوه خلق و تکوین عالم در کلمه «کن» است. بنابراین هم تدبیر عالم (قوام آسمانها و زمین) و هم ایجاد عالم، به وسیله کلام الهی است. عقیفی اعتقاد دارد که این نوع تفسیر آیات قرآن، متأثر از اقوال یهودیان و مسیحیان در باب «کلمه» است (۱۹۳۴: ۴۰).

امام محمد غزالی - متکلم بزرگ اشعری - «مطاع» را در آیه کریمه «مُطَاعٌ ثُمَّ آمِينَ» (التکویر، ۲۱)، موجودی دانست که نه خداست و نه عالم، بلکه برزخی بین آنهاست که اراده الهی از طریق او عمل می‌کند، یعنی شخصیتی است که خلق و تدبیر عالم به واسطه اوست. وی در کتاب *مشکاه/النوار*، خداوند را نور محض می‌داند که این نور با تمام مراتبش در انسان متجلی می‌شود و انسان باید بکوشد حجاب‌هایی را که مانع تابش این نورند مرتفع سازد. غزالی محجوبان را سه دسته می‌داند: محجوبان به ظلمت محض (ملاحدّه و دهریه)، محجوبان به نور همراه با ظلمت محض (بت‌پرستان و ثنویان) و محجوبان به نور محض (فلاسفه)، که این گروه سوم، خدا را با توجه به اثرش در هستی می‌شناسند. به‌طور مثال حرکت افلاک را به خداوند یا به عقول نسبت می‌دهند و معتقدند خدا به این اعتبار که کل هستی را به حرکت درمی‌آورد، «مطاع» نام دارد. سپس غزالی رای خود را با نام عقیده «واصلان» چنین بیان می‌کند که «مطاع» در حقیقت همان امر الهی است که در قرآن کریم به آن اشاره شده است: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» و «أَتَمَّا قَوْلُنَا لَشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». بنابراین، «مطاع» نه به معنای دینی، فرشته‌ای از فرشته‌هاست و نه همانگونه که فلاسفه نوافلاطونی می‌گویند، عقل اول است و نه خود خدا است و نه چیز دیگری از عالم است، بلکه واسطه بین خدا و عالم است و اراده الهی از طریق آن تحقق می‌پذیرد. به عبارت دیگر، «مطاع» همان عقل الهی است که اثرش در عالم هستی ظاهر و در تمام

مخلوقات ساری است؛ قوه عاقله‌ای است که از طریق افعال و آثارش درک می‌شود و انسان با وحی یا الهام به او مرتبط می‌شود.

نسبت او به حق همان نسبت خورشید به نور محض است یا نسبت شراره است به جوهر آتش ناب. (غزالی ۱۹۴۳: ۱۳۱)

این سخن نمایانگر این است که اندیشه «مطاع» در تفکر غزالی، تصویر دیگری از نظریه‌های اسلامی در باب لوگوس (کلمه الهی) است (Nicholson 1976: 44).

۶-۱. در میان صوفیان مسلمان، نخستین اشاره به «حقیقت محمدیه» از ابراهیم ادهم (متوفی ۱۶۰ ه. ق) است. وی معنای «اسم اعظم» را رحمت جامع الهی، که در محمد(ص) تمثیل یافته است، می‌داند. تعریف «اسم اعظم الهی» به «حقیقت محمدیه» همان است که بعدها ابن عربی با این بیان که اسم دلالت بر مسمی دارد و محمد(ص) بزرگ‌ترین دلیل بر حق تعالی است، توضیح می‌دهد. شاید نخستین تصور کامل از تقدم نور محمدی، در تفکر صوفیانه، توسط سهل تستری (۲۰۳-۲۸۳ ه) بیان شده است. وی در تفسیرالقرآن العظیم سه مرتبه برای ذریه انسان بیان کرده که اولین مرتبه آن، محمد(ص) است. حق تعالی، نور محمد(ص) را هزارهزار سال قبل از خلقت عالم از نور خود ساخت. حضرت آدم(ع) به‌عنوان دومین مرتبه ذریه انسان از نور محمد(ص) آفریده شد (گرچه از خاک آدم، جسم محمد(ص) ایجاد شد). و سومین مرتبه ذریه انسان، فرزندان آدم‌اند. به عقیده سهل تستری، نور محمد(ص) اولین ذریه است که از نور وی، نور تمام انبیا و ملکوت و دنیا و آخرت ایجاد شد (تستری ۱۳۲۹ ق: ۴۰، ۴۱ و ۴۷).

حلاج، یکی از شاگردان تستری در بحث از «نور محمدی» متأثر از وی است. او در طواسین می‌گوید:

چراغی (سراج) از نور غیب پیدا شد و هم بدانجا بازگشت. به همه چراغ‌ها متجاوز شد و ماه‌اش سید شد. از میان اقمار تجلی کرد، کوكب بود، بر جشن فلک اهتزاز بود، خداوند او را «امی» نامید ... (۱۳۷۹: ۴۳).

حلاج در این کلمات، متأثر از آیه‌ای از قرآن، پیامبر را به‌عنوان «سراج منیر» توصیف کرده است (الاحزاب، ۴۶). برخلاف سهل تستری که برای نور محمدی تقدم زمانی بر مخلوقات قائل است، حلاج آن را قدیم می‌داند:

انوار نبوت از نور او پیدا شد و انوار ایشان از نور غیب پدیدار شد و در انوار، نوری برتر و پاکیزه‌تر از نور او نیست. قدیم‌تر از هر قدمی، به جز نور صاحب کرامت نیست. همتش بر همه همت‌ها پیشی گرفت، وجودش بر عدم پیشی گرفت، اسمش بر قلم پیشی گرفت، چرا



که او قبل از اسم بود. در آفاق (آسمان) و پایین آفاق (زمین) بزرگتر، شریفتر و بالاتر و بانصافتر و مهربانتر و خائفتر از او نبود. او سید بریه است، که نامش احمد، نعتش محمد، و ارشش او کد و ذاتش اجود و صفاتش امجد و همتش افرد ... پیش از حوادث و موجودات، مشهور بود و بعد از بعد جواهر و الوان مذکور بود (همان : ۴۴).

بنابراین، پیامبر(ص) قبل از زمان است و هنگامی که هنوز موجود نبود، در نزد ملائکه به عنوان خلیفه مشهور بود: «أَنْتِي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقره، ۳۰). حلاج اعتقاد دارد که تمام عالم در وجود پیامبر خلاصه می‌شود. چیزی خارج از «میم» محمد(ص) نیست و چیزی داخل در «حاء» او نیست<sup>(۵)</sup>. یکی از تجلیات نور محمدی، عیسی(ع) است که شخصیت او از میان نرفته، بلکه به مقام قرب رسیده و کمال یافته، چنانکه به حد خلیفه‌اللهی رسیده و شاهی است بر وجود او و تجلی‌گاه ذات خداوند که از درون خود حق را ظاهر می‌کند. نیکلسون - که حلاج را حلولی می‌داند - اعتقاد دارد تصویری که حلاج از عیسی - به عنوان طبیعت انسانی بر صورت آفریدگار - ارائه می‌دهد، شبیه تصویر مسیح در انجیل یوحنا (باب ۱۴، آیه ۹) است، اما عارفان بعدی مانند ابن عربی و جیلی، این تصویر را تعدیل و مطابق عقیده توحید اسلامی تفسیر کردند، یعنی بدین صورت که لاهوت و ناسوت دو سوی مختلف یک حقیقت است که صفات آن، کامل‌ترین ظهور خود را در نخستین آفریده، یعنی نور محمد(ص) می‌یابد (Nicholson 1976: 30).

## ۲. انسان کامل از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی - چنانکه گفتیم - اصطلاحات گوناگونی برای «انسان کامل» به کار می‌برد، زیرا وی وارث اندیشه‌های پیشینیان در این مورد است. او در کتاب *التدبیرات الالهیه* می‌گوید: اهل حقایق از این خلیفه (انسان کامل) با عباراتی گوناگون تعبیر کرده‌اند که هر یک از آنها معنای خاصی دارد. بعضی «امام مبین»، بعضی «عرش» و بعضی «مرآة الحق» و نظیر این تعابیر گفته‌اند. (ابن عربی ۱۳۶۶ ق: ۱۲۱)

اما در نظریه وی، خصوصیت‌هایی برای انسان کامل بیان شده که در گفتار پیشینیان موجود نیست.

در آغاز، برای رهایی از سردرگمی در معانی مختلفی که ابن عربی از انسان کامل بیان می‌کند، توجه به نکته‌ای که ایزوتسو به آن اشاره کرده است (Izutsu 1984: 218) لازم است و آن اینکه ابن عربی «انسان کامل» را در دو سطح مورد ملاحظه قرار می‌دهد: یکی سطح تکوینی است که در آن انسان به عنوان یک نوع است و نه به عنوان یک فرد. نوع انسان از

نظر تکوینی، کامل‌ترین هستی در میان هستی‌های جهان است زیرا به صورت خدا آفریده شده است. انسان، عصاره کامل و روح کل جهان هستی یا به تعبیری «عالم اصغر» است و دیگر، سطحی است که در آن، انسان به عنوان یک فرد مطرح است. در این سطح، همه انسان‌ها به‌طور یکسان کامل نیستند، بلکه میان انسان‌ها درجاتی وجود دارد و تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارترند که «انسان کامل» خوانده شوند و اکثریت، «انسان حیوان» هستند و با کامل‌بودن فاصله دارند.

ما در اینجا بحث خود را در سه قسمت ارائه می‌دهیم: ۱. کون جامع ۲. خلیفه الهی و حقیقت محمدی ۳. رسول، نبی، ولی و قطب. دو قسمت اول، دربرگیرنده نظریات ابن عربی در باب انسان کامل در سطح تکوینی است و قسمت سوم، به انسان کامل به‌عنوان فرد اختصاص دارد.

## ۲-۱. کون جامع

ابن عربی در آثار خود - برخلاف فیلسوفان - میان «وجود»، «کون» و «عین» تفاوت می‌گذارد: «وجود» از نظر وی واحد و همان «حق تعالی» است و در صورت اکوان گوناگون تکثر می‌یابد. ظهورات وجود واحد در عالم هستی، «کون» نامید می‌شود<sup>(۶)</sup>. اما مقصود از لفظ «عین»، همان «ماهیت» است که از نظر ابن عربی به وجود و عدم متصف نیست.

«کون جامع» انسان کامل است، از آن جهت که تمام حقایق عالم در او جمع است: آدم برنامه‌ای است جامع از همه نعوت حضرت الهی که عبارتند از ذات و صفات و افعال ... لذا خداوند در این «مختصر شریف» که انسان کامل باشد، همه اسماء الهی و حقایق آنچه را که از او (حق) در عالم کبیر - که منفصل (از انسان) است - ظهور یافته، قرار داد. (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۱۹۹)

همه حقایقی که در عالم وجود دارد، در انسان جمع است. دلیل ابن عربی بر این مطلب، آیه کریمه «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ» (فصلت، ۵۳) است. در این آیه تصریح شده است که آیات خداوند همچنانکه در آفاق هست، در انفس نیز موجود هست (ابن عربی ۱۳۶۷: ۲۳۱)، اما توجه به این نکته مهم است که اشیا به صورت فردی و عینی خود در انسان موجود نیستند، بلکه حقایق آنها یا به عبارت دیگر اشیا به کلیت خود، در انسان موجودند، بنابراین انسان جامع همه اشیاست، یعنی جامع حقایق غیرمادی تمام اشیا، و به این معنی، انسان، عالم اصغر است.

حق تعالی برای اینکه خود را ببیند، اولین چیزی که آفرید، عالم یا «انسان کبیر» بود. خصوصیت عالم آن است که هر شیء در آن تجلی یکی از صفات خداست و به تعبیر ابن عربی، عالم، آینه‌ای بدون جلا بود (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۴۹). جلای این آینه، «انسان» است که جامع جمیع صفات خداوند است. کاشانی در توضیح این مطلب می‌گوید:

عالم به دلیل اقتضای اسماء قبل از وجود انسان - که کون جامع است - ایجاد شده بود، چرا که هر اسمی به تنهایی ظهور محتوای خود، یعنی ذات و یک صفت معینی را می‌طلبد. یعنی وجودی را که مخصوص صفت خاصی است و اسم دیگر وجودی را که مخصوص صفت خاص دیگری است، می‌طلبد. هیچ‌کدام از اسماء به تنهایی نمی‌توانند جامع همه صفات باشند. بنابراین عالم مظهر احدیت جمع وجود نبود (۱۴۰۷ ق: ۱۳).

اما تنها انسان - که بر صورت خدا آفریده شده است - دارای احدیتی است شبیه به

احدیت حق:

حضرت الهی، جامع همه اسماء است و واسطه‌ای میان آنها و میان ذات وجود ندارد. همچنین حضرت انسانی نیز جامع همه اسماء است، زیرا که وجود، از احدیت جمع ذات به حضرت الهی نزول می‌کند و سپس در مراتب ممکنات فیضان یافته، به صورتهای مختلف انتشار می‌یابد تا اینکه به انسان منتهی می‌شود و در آن، به صبغه همه مراتب درمی‌آید. پس انسان برزخی است که جامع احکام و جوب و امکان است، چنانکه حضرت الهی جامع ذات و همه اسماء است (همان: ۱۴).

انسان برزخ و جوب و امکان است زیرا جامع صورت حق و صورت خلق است و خط فاصلی میان حضرت الهی و حضرت کونی است همانند خط فاصل میان سایه و خورشید<sup>(۷)</sup>. همچنانکه در میان اسماء الهی از جهت ظاهر و باطن بودن تفاوت وجود دارد، در انسان هم جنبه‌های ظاهر و باطن با یکدیگر اختلاف دارند و انسان بدین‌گونه جامع همه جهان است:

حق تعالی خود را هم به ظاهر و هم به باطن وصف کرده است. او عالم را به صورت دو عالم غیب و شهادت ایجاد کرده که ما (عالم) باطن را با (جنبه) غیب خودمان و (عالم) ظاهر را با (جنبه) شهادت خودمان ادراک می‌کنیم (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۵۴).

بنابراین چون حق تعالی هم ظاهر است و هم باطن «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (الحدید، ۳)، دو عالم غیب و شهادت را آفرید و فقط به انسان هم جنبه ظاهر و هم جنبه باطن عطا فرمود و بنابراین تنها انسان است که صورت حقیقی حق است<sup>(۸)</sup>.

انسان دارای جامعیتی است که هم حق و هم خلق را دربرمی‌گیرد. ظاهر انسان، نمایانگر صورت جهان مخلوق و حقایق آن است و باطن انسان حکایت از صورت حق و اسماء ذاتی دارد و به همین دلیل، رتبه انسان بالاتر از ملائکه است:

هرآنچه در صورت‌های الهی از اسماء است، در این نشئه انسانی ظهور یافته است و این نشئه انسانی، بدین وسیله به رتبه احاطه و جامعیت نائل آمده است و به همین گونه بود که حجت خدا بر ملائکه تمام گردید. (همان : ۵۰)

از نظر ابن عربی آیه‌ای از قرآن که در آن بیان شده *خداوند با دو دست خود انسان را آفرید* (همان : ۳۸)، اشاره به جامعیت انسان دارد، زیرا انسان جامع دو صورت است: صورت عالم و صورت حق و این دو، همان دو دست حق هستند (همان : ۵۵). مقصود ابن عربی از صورت عالم، حقایق کونی و از صورت حق، حقایق اسماء و صفات است (پارسا ۱۳۶۶ : ۵۲)

جُندی - اولین شارح *فصوص‌الحکم* - بیان می‌کند که صورت ظاهر انسان از این جهت از حقایق عالم - و به تعبیر قیصری «دست چپ حق» (قیصری ۱۳۷۵ : ۳۹۹) - ایجاد شده، که انسان دارای احدیتی است که تمام حقایق کونی را دربردارد. تمام اشیا و ذرات عالم وجود از عقل اول تا آخرین نوع از انواع موجودات کونی، نظیری در نسخه ظاهر انسان دارند و نسبت حقایق و صور ذات انسان به حقایق و صور عالم، نسبت اصل به فرع است. اما صورت باطن انسان از آن جهت بر صورت حق - و به تعبیر قیصری، «دست راست حق» - ایجاد شده که انسان دربردارنده تمام اسماء فعلی و جوبی الهی و تمام نسبت‌های ربوبی است. انسان کامل واجب‌الوجود (به واسطه) رب خود، عرش خدا با قلب خود، حی، عالم، قدیر، متکلم، سمیع و بصیر و ... است (الجندی ۱۳۶۱ : ۱۸).

ابن عربی در «فص عیسوی» از *فصوص‌الحکم*، وجه تسمیه نوع انسانی به «بشر» را این می‌داند که حق تعالی به واسطه عنایتی که به انسان داشت، این نوع را مباشرتاً و به‌طور مستقیم با دو دست خود آفرید (۱۴۰۰ ق : ۱۴۴). دو دست حق - از آنجا که دو چیز هستند - در تقابلند. بنابراین وجود انسان نیز مانند حق تعالی مجمع اضداد و متقابلات است. به عبارتی دیگر، ابن عربی در فص آدمی بیان می‌کند (همان : ۴۹):

جامعیت الهی که در انسان وجود دارد، حاصل از سه امر است: امر اول راجع است به جناب الهی یعنی حضرت اسماء و صفات و امر دوم راجع است به جناب حقیقه الحقایق - که مقصود از آن در اینجا حقایق ممکنات است - و امر سوم راجع است به اقتضای طبیعت کلیه‌ای که همه قوایل عالم را از اعلی و اسفل آن در بر دارد و به واسطه داشتن این سه امر،

«کون جامع»، انسان و خلیفه نامیده شده است. انسانیت او به دلیل عام بودن نشئه او و دربرداشتن تمام حقایق است (همان: ۱۴۵).

انسان تمام حقایق را به طور اجمال در مرتبه روح خود و به طور تفصیل در مرتبه قلب خود داراست زیرا عالمی است که به واسطه او، علم به اسم «الله» - که جامع اسماء است - حاصل می شود (قیصری ۱۳۷۵: ۸۹). اسم «الله» مبدأ ظهور جمیع اسماء است و انسان، مظهر اسم الله است. بنابراین آنچه که مراتب وجود به نحو تفرق و انفصال تحقق دارد، در انسان به نحو جمع موجود است. شناسایی حقیقت انسان، شناسایی همه اسماء حق است. اسماء حق تعالی نامتناهی است و در نتیجه اجزاء عالم وجود - که مظهر اسماء حق هستند - نیز نامتناهی اند، اما ابن عربی و پیروان او، عوالم کلی وجود را منحصر در شش مرتبه و پنج حضرت کرده اند و در اصطلاح به آن «حضرات خمس» می گویند<sup>(۹)</sup>. دو حضرت از آن حضرت، منسوب به «حق»، سه حضرت منسوب به «کون» و ششمی جامع تمام آنهاست (جامی ۲۵۳۶: ۳۰). مراتب ششگانه چنین است: ۱. مرتبه احدیت که وجود حق است به نحو به شرط «لا» با سلب جمیع اعتبارات و اسماء و صفات. ۲. مرتبه واحدیت که وجود حق است با ثبوت جمیع اعتبارات و اسماء به نحو به شرط شیء که لاهوت نیز نامیده می شود. ۳. مرتبه «ارواح مجرد» که ظهور حقایق الهی و اسماء تنزیهی اوست، در صورت مجردات و بسایط که آنها را عقول و جبروت نیز می گویند. ۴. مرتبه مثال منفصل، که ظهور اسماء و حقایق الهی است، به نحو اشیای مجرد و لطیف با آثار مادی نظیر شکل، اما غیر قابل تجزیه و تبعیض که «مثال»، «خیال منفصل» و «ملکوت» نیز نام دارد. ۵. مرتبه عالم اجسام که پایین ترین مرتبه ظهور است و مربوط به اشیای مرکب است که دارای ابعاد بوده و قابل تجزیه و تبعیض اند و «عالم ملک» و «ناسوت» نام دارد. ۶. مرتبه انسان کامل یا حضرت «کون جامع» که دربردارنده تمام مراتب سابق است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۴۷).

حضرت کون جامع به دلیل جامعیت، روح عالم است. این روح با عالم به منزله یک شخص است که همه قوا و اعضا و جوارح عالم، مسخر و منقاد این روح است:

خداوند انسان را روح جهان قرار داد که از جهت کمال صورتش عوالم علوی و سفلی مسخر اویند، و همان طور که چیزی در عالم وجود ندارد مگر اینکه تسبیح خدا را می گوید، چیزی هم در عالم نیست مگر آنکه به اقتضای حقیقت صورت انسان، مسخر انسان است. حق تعالی می فرماید: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (جاثیه، ۱۳).

بنابراین هر چه در عالم است، مسخر انسان است (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۱۹۹).

## ۲-۲. خلیفه الهی و حقیقت محمدی

خلافت در نظر ابن عربی به معنای جانشینی و نیابت است. هر که در تصرف در ملک دیگری جانشین او باشد، «خلیفه» نامیده می‌شود و بنابراین ابن عربی گاهی حق تعالی را خلیفه انسان می‌داند<sup>(۱۰)</sup>. در نتیجه خلافت بر دو قسمت است: خلافت مطلق که خداوند انسان را خلیفه خود در عالم قرار داده است و خلافت مقید که انسان حق تعالی را در مال و احوال خود، خلیفه قرار می‌دهد (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۹۹).

انسان کامل از آن جهت که دارای جامعیت است، شایستگی خلافت الهی را دارد (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۵۵). چون خلیفه باید دارای تمام صفات کسی باشد که او را خلیفه قرار داده است، بنابراین اگر خلیفه خدا، صورت خدایی نداشته باشد و همه صفات حق را شناسد؛ قادر به تنفیذ فرمانش نخواهد بود (کاشانی ۱۴۰۷ ق: ۲۸). اگر انسان متصف به کمالات و صفات حق و قادر بر تدبیر عالم نباشد، خلیفه نخواهد بود زیرا خداوند تعالی تمام صفات کمالی را دارا است و عالم تحت تدبیر اوست. پس خلیفه او نیز باید متصف به کمالات او و قادر بر تدبیر عالم باشد، تا جانشین او گردد:

اگر در آدم جمیع آنچه رعایا می‌خواهند، رعایایی که خداوند وی را بر آنان خلیفه گردانید، نباشد، خلیفه نیست. پس ناچار باید آنچه را که بدان نیاز است واجد باشد و گرنه بر ایشان خلیفه نیست. بنابراین صحیح نیست خلافت مگر برای انسان کامل (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۵۵). هر فردی از افراد نوع انسانی دارای این خلافت است، چنان‌که خداوند سبحان می‌فرماید: «وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ» (الحدید، ۷).

بنابراین، افراد نوع انسانی - هر یک به اندازه وسع خود - از طرف حق تعالی خلیفه است. بعضی خلیفه نفس خود و بعضی بر کل عالم خلافت دارند. قیصری می‌گوید:

هر فردی از افراد انسان از این خلافت نصیبی دارد که به مقدار نصیبش آنچه را که متعلق به اوست، تدبیر و اداره می‌کند. مثل تدبیر سلطان، ملک خودش را و صاحب منزل، منزلش را و پایین‌ترین حدش تدبیر بدن توسط شخص است و این نصیب خلافت برای اولاد به حکم وراثت از والد اکبر حاصل است. اما خلافت عظمی تنها برای انسان کامل است (قیصری ۱۳۷۵: ۴۰۲).

زیرا انسان کامل اسم جامع است و هر دو حضرت الهی و کونی را دربردارد. ابن عربی در «فص آدمی» از فصوص الحکم، دلیل خلافت انسان را - که مبتنی بر جامعیت اوست - این می‌داند که حق تعالی به وسیله انسان، حافظ خلق خود است، همان‌طور که پادشاه به وسیله ختم (مهر) خزانه را حراست می‌کند (۱۴۰۰ ق: ۵۰). «ختم»

اسم اعظم الهی است (کاشانی ۱۴۰۷: ۱۷) و این ختم بر روی قلب «انسان کامل» نقش بسته و نماد آن در عبارت ابن عربی، «ختم نگین سلطنتی» است. بنابراین، انسان کامل حافظ خزانه جهان و محتوای آن است، از این رو که خزاین عالم که اسرار الهی است و به طور تفصیل در عالم وجود دارد، به طور جمع در انسان کامل نهاده شده است، پس خزاین، وجودات اسماء الهی است که انسان کامل حائز آنهاست و به این معنی حافظ و خزانه دار آنهاست<sup>(۱۱)</sup>.

انسان خلیفه خداست و حق تعالی اداره ملک خود را به انسان سپرده است. اما مالک حقیقی فقط خداست و انسان، تنها مقام وکالت را داراست (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۷۱). از نظر ابن عربی، مقام خلافت و خزانه داری اختصاص به «محمدیان» دارد که هم بر نفس خود و هم بر عالم از طرف حق تعالی وکالت دارند. لوح امت خود را تنها به تنزیه فراخواند، اما محمد(ص) امتش را هم به تنزیه و هم به تشبیه دعوت کرد. حق تعالی فرمود: «لیس کمثله شیء». پس تنزیه کرد و: «هو السميع البصیر» پس تشبیه کرد». تلفیق میان تنزیه و تشبیه تنها در اسلام وجود دارد و قرآن حقیقی برای اولین بار در تاریخ به شکل اعتقاد محمد(ص) و امتش هستی یافت<sup>(۱۲)</sup>. از آنجا که مقام قرآن جمعی در میان تنزیه و تشبیه، اکمل است از مقام هر یکی از این دو، تنها محمد(ص) - که اسم اعظم و جامع جمیع اسماء است - به این مقام مختص شد:

پس مقام جمع او راست به اصالت، و امت او را که خیر امت اند به طریق تبعیت (خوارزمی ۱۳۶۴: ۱۷۹).

بنابراین حقیقت محمدی «رب الارباب» تمام صور عالم و ظاهر در تمام مظاهر است<sup>(۱۳)</sup>. حضرت ربوبیت در تمام موجودات ظاهر است و لذا هر موجودی دارای جهتی از ربوبیت است. ظهور ربوبیت مقید و محدود در موجودات - به حسب مرتبه وجودی شان - مختلف است، اما حقیقت محمدیه دارای ربوبیت مطلق و خلافت کلی الهی است. ربوبیت حقیقت محمدی از جهت حقی اوست و نه از جهت بشری او، از جهت بشری عبدی است که محتاج به رب است (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۴۵).

حقیقت محمدیه کامل ترین مجلایی است که حق در او ظهور کرده است. گرچه هر موجودی مظهر اسمی از اسماء الهی است، اما تنها محمد(ص) مظهر اسم جامع یعنی اسم اعظم (الله) است که خلقت با او آغاز می شود و بدو ختم می گردد. محمد(ص) به عنوان یک هستی جهانی است که از ازل وجود داشته و نماینده مرتبه ای از اعیان ثابت است. این مرتبه، مرتبه ای از هستی است که نه موجود است و نه غیر موجود. ابن عربی (۱۳۶۶ ق: ۱۶)، برزخی است میان حق مطلق و جهانی که تجلی ظاهری حق است. این مرحله اگر به لحاظ

علم الهی در نظر گرفته شود، الهی است، ولی اگر در عین حال در ارتباط با جهان مخلوق در نظر گرفته شود، ذاتاً انسانی و خلقی است. این مرحله میانی به مفهوم اخیر، یعنی به لحاظ بعد انسانی، حقیقت محمد(ص) است و در همان حال در سطح تکوینی انسان کامل است. حقیقت محمدی، حقیقه الحقایق نیز خوانده می‌شود که اولین تعین حق یا اولین صورتی است که حق در آن آغاز به تجلی می‌کند. بنابراین، حقیقت محمدی چیزی جز حق متجلی نیست و از طرف دیگر، چیزی جز عالم نیست<sup>(۱۴)</sup>. پس حضرت محمد(ص) در سطح تکوینی می‌تواند هم‌ردیف «عقل اول» افلاطون باشد.

محمد(ص) اولین تعین حق و به همین دلیل جامع‌ترین و عالی‌ترین تعین حق است. کاشانی می‌گوید:

محمد(ص) اولین تعین بود که ذات احمدی بدان متعین گردید و از آن تعین بود که تعینات غیرمتناهی دیگر ظاهر شد ... تعینات بر حسب اجناس، انواع، اصناف و اشخاص - که هر کدام مندرج در بعضی دیگر هستند - ترتیب یافته‌اند. پس او - محمد(ص) - واحد و فرد در وجود است که نظیری برای او نیست. چراکه کسی که در مرتبه با او مساوی باشد، تعین نیافته است و فقط ذات احدی مطلق و منزله از هر تعین، صفت، اسم، رسم، حد و نعتی بالاتر از اوست. (۱۴۰۷ ق : ۳۲۶).

ابن عربی با استناد به حدیث «اول ما خلق الله نوری»، حقیقت محمد(ص) را «نور محمدی» نیز می‌گوید. این نور قدیم است و قبل از همه مخلوقات وجود داشته است و به‌طور متوالی در پیامبران جلوه کرده تا به آخرین تجلی خود یعنی حضرت محمد(ص) رسیده است. خوارزمی در شرح خود بر فصوص می‌گوید:

و هر یکی از انبیا، مظهر اسمی است کلی، و جمیع کلیات داخل در تحت اسمی الهی که رسول - علیه‌السلام - مظهر اوست. پس او - صلی‌الله علیه و آله و سلم - اکمل افراد این نوع باشد. و به واسطه این اکمیت، امر وجود بدو بدایت کرده شد به ایجاد روحش، اولاً، و امر رسالت بدو ختم کرده آمد، آخراً، بل اوست ظاهر به صورت آدمیه در مبدئیت و هم اوست ظاهر به صورت خلقت مر این نوع را (۱۳۶۴، ج ۲ : ۷۷۵).

ابن عربی به حقیقت محمدی، عقل (عقل اول) نیز می‌گوید که اگر نسبت به حق بسنجیم، قابل (مستفید) است و اگر نسبت به مخلوقات بسنجیم، فاعل (مفید) است. این عقل، فقیر غنی، عزیز ذلیل، عبد سید است<sup>(۱۵)</sup>. ابن عربی در فصوص‌الحکم از قابلیت روح محمدی (حقیقت محمدی) تعبیر به عبودیت و از فاعلیت آن تعبیر به ربوبیت کرده است:

چون خداوند اصالتاً او (روح محمدی) را عبد آفریده است، هیچ‌گاه سر خود را برای (کسب) سیادت برنداشت، بلکه همواره (از جهت عبودیتش) ساجد رب خود و متذل



حضرتش و اگر واقف (ایستاده) بود، در حال انفعال بود و لذا خداوند از او تمام کائنات را تکوین کرد و به او رتبه فاعلی در عالم انفس بخشید (۱۹۸۰ : ۲۲۰). بنابراین حقیقت محمدی (انسان کامل) حقیقتی است که از حق دریافت و به خلق افاضه می‌کند.

حقیقت محمدی از آن جهت که مرکز دایره وجود است و عالم بر مدار او می‌چرخد و همه کائنات از او فیض می‌گیرند، «قطب» نامیده می‌شود<sup>(۱۶)</sup>. از نظر ابن عربی، قطب، مبدأ کلی و عام و ساری در تمام هستی است، اصل هر علم و حیات و آفرینشی است و هر که هر چه دریافت می‌کند، از اوست. قطب نسبت به حق، مستفیض و نسبت به خلائق، مفیض است. چنان‌که مولوی می‌گوید:

قطب، شیر و صیدکردن کار او      باقیان این خلق باقی‌خوار او  
او چو عقل و خلق چون اعضای تن      بستۀ عقل است تدبیر بدن  
قطب، آن باشد که گرد خود تند      گردش افلاک گرد او بود  
(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۳۳۹-۲۳۴۳-۲۳۴۵)

و ابن فارض در قصیده تائیه می‌گوید:

فی دارت الافلاک فاعجب لقطبها      المحيط بها و القطب مرکز نقطه  
(جامی ۱۳۷۶ : ۱۱۵)

مدد وجود و بقا و ثبات عالم و دوران افلاک به قطب است یعنی به حقیقت محمدی که جامع است و عنصری انسانی صورت آن حقیقت است (فرغانی ۱۳۵۷ : ۴۱۳). قطب هم مرکز است و هم محیط. از آن جهت که ثبات و بقای همه عالم به اوست، مرکز است و از آن جهت که حقیقت او در صورت‌های تمام عالم ظاهر است و هر جزئی از عالم مرتبه‌ای از مراتب اوست، محیط است (قیصری ۱۳۷۵ : ۲۰۳). نبی در هر عصری، قطب آن است و هنگام انقضاء نبوت تشریح، قطبیت به اولیا منتقل می‌شود (ابن عربی ۱۴۰۰ ق : ۴۶).

## ۲-۳. رسول، نبی، ولی

در بخش گذشته، درباره «حقیقت محمدی» و «قطب» بحث کردیم، انسان کاملی که واسطه در خلقت و محیط بر عالم است و عالم دایره مدار اوست. در ادامه آن بحث، نظر ابن عربی را در مورد سه جلوه انسان کامل یعنی رسول، نبی و ولی - به اجمال - بررسی می‌کنیم. از نظر ابن عربی، «ولی» گسترده‌ترین مفهومی است که مفاهیم نبی و رسول

را نیز در خود دارد. بعد از آن، «نبی» مفهومی گسترده‌تر از رسول است، یعنی هر رسولی یک نبی و هر نبی یک ولی است، ولی عکس این مطلب صادق نیست. به عبارت دیگر، انبیا بر دو قسم‌اند: بعضی دارای شریعت‌اند که «رسول» هستند و بعضی مانند انبیا بنی اسرائیل، دارای شریعت نیستند و بنابراین رسالت ندارند و رسول نامیده نمی‌شوند.<sup>(۱۷)</sup>

گاه ابن عربی «نبوت» را مترادف با «ولایت» به کار می‌برد. در این معنی، نبوت مرتبه‌ای از مراتب وجود است که قبل از مخلوقات است.<sup>(۱۸)</sup> زیرا نبوت به معنای انباء و اخبار (خبر دادن) است و نبی کسی است که از ذات و صفات و اسما و احکام حق تعالی خبر می‌دهد و لذا، نبوت حقیقی مختص «روح اعظم» است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۹۰). بنابراین، مقصود از نبی، «عیسی (ع)» و «موسی (ع)» و ... نیست، گرچه بر آنها نیز قابل حمل است. زیرا آنها با نبی حقیقی نسبتی دارند و وجهی از وجوه او هستند:

تمام انبیا از آدم (ع) تا محمد (ص)، مظهري از مظاهر نبوت روح اعظم هستند. نبوت روح اعظم ذاتی و دائمی است و نبوت مظاهر عرضی و منقطع است به جز نبوت محمد (ص) که دائم و غیر منقطع است زیرا حقیقت محمد (ص) حقیقت روح اعظم است.<sup>(۱۵)</sup>

ابن عربی نبوت به این معنا را «نبوت باطنه» یا «نبوت عامه» در مقابل «نبوت ظاهره» یا «نبوت خاصه» می‌نامد.<sup>(۱۹)</sup>

«ولی» یکی از اسماء الهی است «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (الشوری، ۹) و از این جهت با نبی و رسول تفاوت دارد زیرا نبی و رسول مختص انسان‌ها هستند و هیچ کدام از آنها اسماء الهی نیستند.<sup>(۲۰)</sup> هنگامی که انسان به درجه‌ای از قرب الهی می‌رسد، شایستگی اتصاف به این اسم الهی (ولی) را می‌یابد. بنابراین، ولایت اسمی است مشترک بین حق تعالی و انسان و برخلاف رسالت و نبوت - که گاهی منقطع می‌شوند - ولایت، ازلی و ابدی است، زیرا خداوند ازلی و ابدی است (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۶۲). انسانی که به مرتبه ولایت برسد، خود و تمام کثرات را جلوه‌ای از حق می‌بیند و این، تنها از طریق «فناء فی الله» امکان دارد:

«ولی، کسی را گویند که فانی در حق و باقی به رب مطلق باشد» (آشتیانی ۱۳۶۵: ۸۷۶).

ابن عربی میان سه مرحله در فنا تفاوت قائل است (۱۴۰۰ ق: ۱۳۶). مرحله اول فنا یافتن از صفات انسانی است که «تخلیق» نام دارد و در آن، عارف از همه صفات انسانی خود فانی شده، به صفات الهی متخلق می‌گردد. مرحله دوم فنا ساختن ذات خود در ذات حق است که «تحقق» نام دارد، عارفی که ذات خود را فانی ساخته است، در خود «وحدت با حق» را تحقق می‌دهد. سومین مرحله، که «تعلق» نام دارد، فنا ساختن افعال خود در افعال حق است.

ولایت تنها از طریق تجربه فنا حاصل می‌شود. البته مقصود، فناى مطلق عبد نیست، بلکه فناى جهت بشری در جهت ربوبی است. قبل از رسیدن به مقام ولایت، انسان از جهت بشری خود مبدأ افعال و صفات خویش است، اما بعد از اتصاف به مقام ولایت، از جهت ربانی مبدأ افعال و صفات خویش است<sup>(۲۱)</sup>. یکی از مصادیق ولی - که ابن عربی در آثار خود به او اشاره می‌کند - بایزید است (۱۴۰۰ ق : ۸۸). «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید، حکایت از فناى او در حق - یعنی مرتبه‌ای از ولایت - می‌کند<sup>(۲۲)</sup>.

مبنای وجودی ولایت - از نظر ابن عربی - چنین بود. نبوت نیز با خصلتی اضافی بر همین مبنا قرار گرفته و رسالت، خود، با خصلتی افزون بر مبنای نبوت قرار دارد و از اینجاست که خطای کسانی مانند ابن تیمیه آشکار می‌شود که می‌گویند: ابن عربی «ولی» را بالاتر و برتر از «نبی» می‌داند (حکیم ترمذی ۱۹۸۲ : ۵۰۸). مانند کسی که تنها «لا تقربوا الصلاة» از آیه قرآن را بیان کند و با تحریف قرآن، ادامه آن را مخفی دارد. زیرا ابن عربی با صراحت در مورد کسی که دو یا سه فضیلت را در خود جمع کرده است، می‌گوید:

از جهت آن که ولی و عارف است، مقام او تام‌تر و کامل‌تر است از آن جهت که رسول است یا صاحب تشریح (نبی) است. پس اگر از یکی از اهل الله شنیدی یا از او برای تو نقل شد که ولایت بالاتر از نبوت است، مقصود آن گوینده چیزی است که ما ذکر کردیم. یا اگر بگویند که ولی بالاتر از نبی و رسول است، مقصود او ولی است که همراه با رسول یا نبی در یک شخص باشد. یعنی رسول (ص) از آن جهت که ولی است، تام‌تر و کامل‌تر است از خودش از جهت آن که نبی و رسول است» (۱۴۰۰ ق : ۱۳۵).

شیخ مکی در توضیح این معنی می‌گوید:

بدان که نبی من حیث قربته الی الله و تخلقه باخلاقه و قعوده علی بساط انسه فی مقعد صدقه و اخذه منه بلا واسطه هو ولی و من حیث تبلیغه ما امر به هو رسول و نبی و شک نیست که طرف قرب به حق و اخذ از وی بی واسطه اشرف است از طرف پیغام رسانیدن، زیرا که طرف اولی جهت حق است و طرف دوم جهت خلق (۱۳۶۴ : ۱۹۶).

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه، این اصطلاحات در منابع زیر از ابن عربی موجود است: *عقله المستوفز*، ص ۵۱ و ۵۲. *انشاء الدوائر*، ص ۱۷ و ۱۹. *التدبیرات الالهیه*، ص ۱۲۵. *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۱۳۶.

۲. یکی از محققان عرب (کامل مصطفی الشیبی) اعتقاد دارد این اصطلاح اولین بار در رسائل اخوان الصفا بیان شده است. (الصلة بين التصوف و التشيع، صص ۶۶-۴۶۵).
۳. برای اطلاعات بیشتر در این مورد ر. ک. به: شدر، هانس هانریش. ۱۹۵۰: ۶.
۴. گاهی فیلون همانند اریستوپولوس و شارحان دیگر، آنرا «سوفیا» می‌نامد، اما لفظی که معمولاً به کار می‌برد «لوگوس» است.
۵. ماخرج خارج من ميم محمد و ما دخل في حائه احد (حلاج، طواسین، ۴۵).
۶. الكون كل امر وجودی و هو خلاف الباطل، فان قلت: و ما يريد اهل الله بالباطل، قلنا: العدم (ابن عربی: ج ۲، ص ۱۲۹).
۷. فان الحضرة الالهيه على ثلاث مراتب: باطن و ظاهر و وسط، و هو ما يتميز به الظاهر عن الباطن و ينفصل عنه، و هو البرزخ، فله وجه الى الباطن و وجه الى الظاهر، بل هو الوجه عينه فانه لا ينقسم. و هو الانسان الكامل اقامه الحق برزخاً بين الحق و العالم فيظهر بالاسماء الالهيه فيكون حقاً، و يظهر بحقيقه الامكان فيكون خلقاً (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۳۹۱).
۸. فقد علمت حكمه نشأ آدم اعني صورته الظاهره، و قد علمت نشأ روح آدم اعني صورته الباطنه، فهو الحق الخلق (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۵۶).
۹. تفصيل بحث «حضرات خمس» را در این کتاب‌ها می‌توان یافت: شرح فصوص قیصری، ص ۸۹-۹۵. مصباح الانس فناری، ص ۱۰۲. مشارق الدراری فرغانی، ص ۳۹. شرح مقدمه قیصری آشتیانی، ص ۴۴۸-۴۷۹.
۱۰. يقول رسول الله (ص) في دعائه ربه في سفره: انت الصاحب في السفر و الخليفه في الاهل، فما جعله خليفه في اهله الا عند فقدهم اياه، فينوب الله عن كل شيء اى يقوم فيهم مقام ذلك الشيء بهويته (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۴۸).
۱۱. ان الانسان هو العين المقصوده لله من العالم، و انه الخليفه حقاً و انه محل ظهور الاسماء الالهيه، و هو الجامع لحقايق العالم كله (همان: ۱، ۱۲۵).
۱۲. و لهذا ما اتص بالقرآن الا محمد صلى الله عليه وسلم و هذه الامه التي هي خير امه اخرجت للناس (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۷۰).
۱۳. ان لكل موجود جهة ربويه هي ظهور الحضرة الربويه فيه و كل تأثير و فاعلية و ايجاد في العالم فهو من الرب الظاهر فيه فلا مؤثر في الوجود الا الله الا ان المرأى مختلفه في ظهور الربويه قرب مرآة ظهر فيها الربويه المقيدة المحدوده على حسب مرتبتها

من المحيطية والمحاطية حتى تنتهي الى المرأة الاتم الاحمدية التي لها الربوبية المطلقة والخلافة الكلية الالهية ازلاً و ابدأ فجميع دايرة الخلافة والولاية من مظاهر خلافته الكبرى وهو الاول والاخر والظاهر والباطن ... و هي مرجع الكل و مصدره و مبدء الكل و منتهاه (الخميني ۱۴۰۶ ق : ۳۸-۳۹).

۱۴. ان الوجود كله هو الحقيقه المحمديه، و ان النزول منها اليها و بها عليها (ابن عربی، بلغه الغواص، ص ۱۳۳، به نقل از الحكيم، ۱۴۰۱ ق : ۳۴۹ و نیز ر. ك. به: عفيفي ۱۹۳۹: ۶۹).

۱۵. و لا يزال هذا العقل (الحقيقه المحمديه) متردداً بين الاقبال والادبار. يقبل على باريه مستفيداً، فيتجلى له فيكشف في ذاته من بعض ما هو عليه ... و يقبل على من دونه مفيداً هكذا ابد الآباد ... فهو الفقير الغني، العزيز الذليل، السيد ... (ابن عربی ۱۳۳۶ ق : ۵۲).

۱۶. القطب و هو عبدالله و هو عبدالجامع فهو المنعوت بجميع الاسماء تخلقاً و تحقّقاً. و هو مرآه الحق، و مجلى النعوت المقدسه، و مجلى المظاهر الالهيه (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۵۷۳).  
۱۷. والولاية لها الاوليه ثم تنصحب و تثبت و لاتزول، و من درجاتها النبوه والرساله (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۳۷۶ و نیز ر. ك: قيصري ۱۳۷۵ : ۱۴۶).

۱۸. يني وجودی پیشینی (a priori) دارد و این برخلاف نظر عامه است که نبوت را اتصال میان حق و خلق و لذا وجود آن را پسینی (a posteriori) می دانند.

۱۹. فالنبوه الظاهره هي التي انقطع ظهورها، و اما الباطنه فلاتزال في الدنيا و الآخره، لان الوحي الالهی، والانزال الرباني لا ينقطعان اذ كان بهما حفظ العالم (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ۲۸۵).

۲۰. والله لم يتسم بنبي و لا رسول، و تسمى بالولي و اتصف بهذا الاسم (ابن عربی ۱۴۰۰ ق: ۱۳۵).

۲۱. و هذا الفناء موجب لان يتعين العبد بتعينات حقانيه و صفات ربانيه مره اخرى، و هو البقاء بالحق فلا يرتفع التعيين منه مطلقاً (قيصري ۱۳۷۵ : ۱۴۶-۱۴۷).

۲۲. مولانا با بيان چند مثال، به زیبایی این مقام را توضیح می دهد (مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۱۳۴۲-۱۳۴۷):

نان مرده چون حیف جان شود      زنده گردد نان و عین آن شود  
هیزم تیره حریف نار شد      تیرگی رفت و همه انوار شد  
در نمکزار چون خر مرده فتاد      آن خری و مردگی یکسو نهاد

صبغه الله هست خم رنگ هو پیسه‌ها یک‌رنگ گردد اندر او  
چون در آن خم افتد و گویش قم از طرف گوید منم خم، لاتلم  
آن منم خم، خود اناالحق گفتن است رنگ آتش دارد، الا آهن است

### کتابنامه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. ۱۳۶۵. شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمدبن علی. ۱۳۶۶ ق. انشاءالدوائر. لیدن: بریل.
- \_\_\_\_\_. ۱۳۶۷. التجلیات‌الالهیه. به کوشش عثمان اسماعیل یحیی. مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_. ۱۳۶۶ ق. التدییرات‌الالهیه فی اصلاح‌الملکه‌الانسانیه. طبع لیدن.
- \_\_\_\_\_. ۱۳۳۶ ق. عقله‌المستوفز. طبع لیدن.
- \_\_\_\_\_. بی‌تا. الفتوحات‌المکیه. بیروت: دار صادر.
- \_\_\_\_\_. ۱۴۰۰ ق. فصوص‌الحکم. به کوشش ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتب‌العربی.
- ایچی. مذهب اشعری در تاریخ فلسفه اسلام. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۷۸. صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: روزنه.
- بدوی، عبدالرحمن. ۱۴۰۳ ق. الانسانیه و الوجودیه فی‌الفکرالعربی. بیروت: دارالعلم.
- \_\_\_\_\_. ۱۹۸۴. موسوعه‌الفلسفه. بیروت: المؤسسة العربیه.
- بریه، امیل. ۱۳۷۴. تاریخ فلسفه. ترجمه علی مراد داودی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پارسا، خواجه‌محمد. ۱۳۶۶. شرح فصوص. به کوشش جلیل مسگرنژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- التستری، ابو‌محمدسهیل بن عبدالله. ۱۳۲۹ ق. تفسیرالقرآن‌العظیم. مصر: دارالکتب‌العربیة‌الکبری.
- جامی، عبدالرحمن. ۲۵۳۶. تقد‌الفصوص فی شرح نقش‌الفصوص. به کوشش ویلیام چیتیک. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- جامی، عبدالرحمن. ۱۳۷۶. تأییه عبدالرحمن جامی. به کوشش صادق خورشیا. تهران: دفتر میراث نشر مکتوب.
- الجنیدی، مؤیدالدین. ۱۳۶۱. شرح فصوص‌الحکم. به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه مشهد.
- الحکیم. سعاد. ۱۴۰۱ ق. المعجم‌الصوفی. بیروت: دندره للطباعة والنشر.

- حکیم ترمذی. محمد بن علی. ۱۹۸۲. ختم الاولیاء. به کوشش اسماعیل عثمان یحیی. بیروت: دار نشر تراث العربی.
- حلاج، حسین بن منصور. ۱۳۷۹. الطواسین (در مجموعه آثار حلاج) به کوشش قاسم میرآخوری. تهران: یادآوران.
- الخمنی، روح الله. ۱۴۰۶ ق. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. ۱۳۶۴. شرح فصوص الحکم. به کوشش نجیب مایل هروی. ج ۲. تهران: مولی.
- دوشن گیمین، ژاک. ۱۳۷۸. اورمزد و اهریمن. ترجمه عباس باقری. تهران: فروزان.
- زهر، آر. سی. ۱۳۷۷. تعالیم معان. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش. ۱۳۷۲. مجموعه مصنفات. به کوشش هانری کربن و ... تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- م. شریف. ۱۳۶۲. تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیخ مکی، ابوالفتح محمد مظفر الدین محمد بن حمید الدین بن عبدالله. ۱۳۶۴. الجانب العربی فی حل مشکلات الشیخ محیی الدین بن العربی. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- شدر، هانس هانریش. ۱۹۵۰. نظریه الانسان الکامل (در الانسان الکامل فی الاسلام). به کوشش عبدالرحمن بدوی. قاهره.
- عفیفی، ابوالعلاء. ۱۹۳۴. نظریات الاسلامیین فی الکتبیه (در الکلیة الادب). ج ۲. مایو.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد. ۱۹۳۴. مشکوة الانوار. (در مجموعه الجواهر العولی من رسائل حجة الاسلام غزالی). قاهره.
- فرغانی، سعید الدین سعید. ۱۳۵۷. مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض. به کوشش جلال الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه مشهد.
- فلو طین. ۱۴۱۳. اتولوجیا. (در افلو طین عند العرب) به کوشش عبدالرحمن بدوی. قم: بیدار.
- الفناری، محمد بن حمزه. ۱۳۷۴. مصباح الانس. به کوشش محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
- قیصری، محمد داوود. ۱۳۷۵. شرح فصوص الحکم. به کوشش جلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. ۱۴۰۷ ق. شرح فصوص الحکم. مصر.
- کربن، هانری. ۱۳۷۴. ارض ملکوت. ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری. تهران: طهوری.

مجتبایی، سیدفتح‌الله. ۱۳۵۴. شهر زیبای افلاطون و شاهمی آرمانی در ایران باستان. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۳. مثنوی معنوی. به کوشش ر. آ. نیکلسون. تهران: امیرکبیر.

ناس، جان. بی. ۱۳۷۷. تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی‌اصغر حکمت. تهران: علمی و فرهنگی.

نیکلسون، ر. آ. ۱۹۷۰. انسان‌الکامل (در دایرة‌المعارف‌الاسلامیه). ج ۳. بیروت: دارالفکر العربی.

Affifi. A. E. 1939. *The Mystical Philosophy of Muhyid-din Ibnul-Arabi*. Cambridge: University Press.

Armstrong. A. H. 1947. *An Introduction to Ancient Philosophy*. London.

Izutsu. T. 1984. *Sufism and Taoism*. Berkely: University of California Press.

Nicholson. R. A. 1976. *The Idea of Personality in Sufism*. India.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی