

نگرشی تطبیقی بر مفاهیم انسان کامل و کیمیا در حوزه عرفان با تکیه بر دیدگاه‌های عرفانی

حکمت متعالیه و جابر بن حیان

Comparative Study of The Concepts “Perfect Man” and “Alchemy” in Mysticism, by Stressing to Mystical Aspect of Transcendent Philosophy and Jaber Ibn Hayyan

Ahmad Nasiri Mahalati *

Seyed Morteza Hosseini Shahroodi **

احمد نصیری محلاتی *

سیدمرتضی حسینی شاهرودی **

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۹

Abstract

In mystic thoughts the concepts of Perfect Man and Alchemy have closed relations. Achieving to the perfect man is a major goal in mysticism, but in the most of mystic thoughts, alchemy have been defined as a way towards the secrets of creation, so that perfect man cannot be achieved without deep understanding of such truths. Therefore, the main objective of alchemy and alchemist, similar to Gnostic, is the development of perfect man. However, despite to such a closed relation, there are differences and similarities in concepts, place and type of connection and the way to achieve perfect man between mystic schools. Not only evaluating of these beliefs, considering the similarities and differences, clear the complex concepts of perfect man and alchemy, but also serves as an approach to survey their origins. In this paper, various mystic opinions concerning the perfect man and alchemy are briefly reviewed and compared, especially relied in mystical reflections of transcendent philosophy and jabber-ibn-Hayyan, in order to manifest their similarities and differences. Of course, in explaining the Sadraian mysticism, we considered Ebn-e-Arabi as the source of mystic reflection in transcendent philosophy.

KeyWords: perfect man, alchemy, transcendent philosophy, Ebn-e-Arabi, Jaber ibn Hayyan, mysticism.

چکیده

در اندیشه‌های عرفانی مفهوم انسان کامل و کیمیا ارتباطی تنگاتنگ و همیشگی دارند. هر چند رسیدن به انسان کامل یکی از اهداف عرفان است، اما کیمیا در اغلب دیدگاه‌های عرفانی به مثابه مسیری برای دستیابی به رمز و راز خلقت تعریف می‌شود که بدون آگاهی از این حقایق حصول انسان کامل میسر نیست. پس کیمیا و کیمیاگر، همچون عارف، هدفی جز تکوین انسان کامل ندارد. البته به‌رغم این ارتباط تنگاتنگ، در مکاتب مختلف عرفانی، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان مفاهیم، جایگاه، نحوه ارتباط و طریق وصول به کیمیا و انسان کامل مشهود است. بررسی این باورها و توجه به شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان ضمن آنکه می‌تواند روشنگر مفاهیم پیچیده و عمیق انسان کامل و کیمیا باشد خود وسیله‌ای برای بررسی چگونگی پیدایش آن‌هاست. در این نوشتار با بررسی اجمالی و تطبیقی دیدگاه‌های عرفانی مختلف در خصوص انسان کامل و کیمیا، به‌ویژه با تکیه بر دیدگاه‌های عرفانی حکمت متعالیه و جابر بن حیان، سعی در آشکارسازی برخی شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در این باورها داریم. البته در بررسی عرفان صدرایی به آرای ابن عربی (به‌منزله منبع تفکرات عرفانی در حکمت متعالیه) توجه ویژه شده است.

واژگان کلیدی: انسان کامل، کیمیا، حکمت متعالیه، ابن عربی، جابر بن حیان، عرفان.

* Student of PhD philosophy, Mashhad Ferdowsi University. a.nasirimahalati@gmail.com

** Professor of philosophy of Mashhad Ferdowsi University. shahrudi@um.ac.ir

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول). a.nasirimahalati@gmail.com

** استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد. shahrudi@um.ac.ir

مقدمه

انسان به واسطه انسان بودنش کمال جوست و همین کمال جویی است که او را از انزوای غارها به تمدن شهرها و از آنجا به فضاها دور دست رهنمون کرده است. او به آنچه هست قانع نیست و کمال را در همه چیز می جوید. کمال آرامش، کمال سلامت، کمال موفقیت و کمال انسانیت. کمال انسان شدن یا انسان کامل شدن چیزی است که هر کس به فراخور باورهای خود لااقل به آن اندیشیده است. گاه آن را آن قدر دور از دسترس یافته که از تفکر بیشتر در مورد آن سرباز زده و گاه آن قدر درد چه بودن در او قوت گرفته که سختی راه را بر خود هموار کرده و در راه یافتن انسان آرمانی اش قدم برداشته است.

هر مکتب، دین یا آیین فلسفی یا اعتقادی برای پیروانش انسانی را به منزله الگو ترسیم کرده است تا آنان بتوانند با چشم دوختن به این سراج در تاریکی راه جویند و در فراز و نشیب های روزگار پیش روند. هرچند این انسان کامل تعاریف و ابعاد گسترده و متفاوتی دارد، اما پیشینه تفکرات فلسفی و عرفانی در خصوص انسان کامل مبین ارتباطی آشکار میان کیمیا و موضوع انسان کامل است. با بررسی این ارتباط می توان به شباهت ها و تفاوت های دیدگاه های مختلف عرفانی در خصوص این مفاهیم پرداخت و ضمن تفحص در نظرات عرفای برجسته (به خصوص شیخ اکبر محی الدین ابن عربی و جابر بن حیان صوفی) رابطه موجود بین اندیشه انسان کامل و باورهای کیمیایی را در تفکرات عرفانی حکمت صدرایی و سایر اندیشمندان اسلامی نمودار کرد.

۱. معنانشناسی انسان کامل

در گستره اندیشه بشری، از دیدگاه های متفاوتی به انسان کامل توجه و در خصوص آن کنکاش شده است. از فیلسوفان و عارفان گرفته تا روان شناسان

و انسان شناسان، همه و همه از منظر معنانشناختی به مفهوم انسان کامل نگریسته اند. به نظر می رسد نگاهی اجمالی به این دیدگاه های متفاوت، اما هم جهت، می تواند مدخلی مناسب برای آغاز بحث باشد.

برخی روان شناسان از جمله اندیشمندانی هستند که مسئله انسان کامل را از منظر روان شناختی بررسی کرده اند. اینان که اکثراً خود را روان شناسان انسان گرا^۱ می دانند، با دیدی نو به ماهیت انسان می نگرند. چنانچه به تجربه آنان، که روان شناسان کمال نامیده می شوند (و شاید به تجربه خودمان) معتقد باشیم، خواهیم پذیرفت که امکان دارد تمام جهات زندگی رضایت بخش باشد و ما همچنان از دلتنگی عذاب آور، ملال، نومیدی، بیهودگی و بی معنایی رنج ببریم. حتی ممکن است در شرایطی به ظاهر مطلوب و آرمانی در زندگی خویش پوچی ملال انگیزی احساس کنیم انگار جای چیزی اساسی خالی باشد و نتوان تشخیص داد مشکل کار در کجاست. چنانکه تولستوی در کتاب اعتراف خود وضع انسانی را توصیف می کند که با آنکه در ظاهر در همه ابعاد زندگی در رفاه به سر می برد، اما در مرز خودکشی است و از خود می پرسد چرا باید زندگی کنم؟ (شولتس، ۱۳۸۰: ۶-۱۰).

این همان سؤالی است که این دسته روان شناسان از جمله ویکتور فرانکل آن را بررسی کرده اند. او پایه بیاناتش را بر این گفته نیچه نهاده است که «آنکه چرایی زندگی را یافته است، با هر چگونه ای خواهد ساخت». هرچند این گفته نیچه خود او را در تعریف درستش از «آبرانسان» یاری نکرد و این متفکر را به انزوا و دلسردی کشید. آبرانسان نیچه موجودی است قدرت طلب که رویکردی دائمی به سوی خود دارد (نصری، ۱۳۷۱: ۳۳۸).

به زندگی شان پایان دادند (شولتس، ۱۳۸۰: ۱۶۷-۱۵۴؛ فرانکل، ۱۳۷۷: ۶).

از دیگر روان‌شناسانی که به مسئله انسان کامل پرداخت، یونگ بود. او نیز مانند فرانکل با زندگی کردن اعتقاداتش به باورهای خود در مورد انسان کامل رسید. یونگ نخستین نظریه‌پردازی بود که به تکامل شخصیت در سراسر زندگی انسان اعتقاد داشت و می‌پنداشت تحول قطعی در شخصیت میان سی و پنج تا پنجاه سالگی روی خواهد داد. میانسالی زمان طبیعی تحولی است که شخصیت انسان در آن دستخوش دگرگونی‌های ضروری و سودمند می‌شود.

یونگ دریافت که دلیل این دگرگونی، هرچند تلخ، در این واقعیت نهفته است که میانسالان در برآوردن خواست‌های زندگی کامیاب بوده‌اند، برای فعالیت‌های آماده‌ساز نیمه اول زندگی نیروی بسیار به کار برده‌اند، ولی در چهل سالگی فعالیت‌های آماده‌ساز و مبارزات پایان یافته است. این در حالی است که شخص همچنان از نیرویی عظیم برخوردار است که جایی برای مصرف آن ندارد. حال باید این نیرو را در جبهه دیگری از زندگی به کار انداخت.

یونگ یادآور می‌شود که کانون توجه نیمه اول زندگی، جهان برون است، اما نیمه دوم زندگی باید وقف جهان درونی ذهنی شود که تا آن وقت از آن غفلت شده است. گرایش شخصیت باید درون‌گرا شود. تأکیدی که پیش‌تر بر خودآگاهی بود، باید با آگاهی از تجربه‌های ناخودآگاه تعدیل شود. علائق شخص باید از امور جسمانی و مادی متوجه امور معنوی، فلسفی و شهودی شود و یک بعدی بودن پیشین (تأکید بر هوشیاری) جای خود را به توازن بیشتر میان همه جنبه‌های شخصیت بدهد تا فرایند حصول تحقق آغاز شود (یونگ، ۱۳۸۰: ۶۸).

به اعتقاد یونگ، به علت زوال دین به منزله ارزشی در زندگی، تلاش برای یافتن معنایی در

فرانکل به بیماری این عصر اشاره می‌کند. عده بسیاری از ما چرایی زندگی خود را از دست داده‌ایم و به همین سبب تحمل چگونگی وجودمان هرچند سرشار از رفاه و وفور باشد برایمان دشوار شده است. به نظر او انگیزش اصلی ما در زندگی، جست‌وجوی معنا نه برای خودمان، بلکه برای خود معنا باید باشد و این مستلزم فراموش کردن خویشتن است. شخص سالم از دیدگاه او از مرز توجه به خود گذشته و فرارفته است. انسان کامل بودن، یعنی با کسی یا چیزی فراسوی خود پیوستن. او چگونگی فراروی را به توانایی چشم انسان تشبیه می‌کند که می‌تواند هر چیزی را ببیند، اما از دیدن خودش ناتوان است (یعنی دقیقاً همان تعبیر خواجه عبدالله انصاری که می‌گوید: از مردمک دیده نباید آموخت دیدن همه کس را و ندیدن خود را).

انسان از خود فرارونده او معنایی مناسب در زندگی اش یافته و با توجه به آن اهدافی برای زندگی آتی اش ترسیم کرده است. او نسبت به کارش متعهد است. فرانکل، بر اختیار انسان خصوصاً در انتخاب واکنش‌های خود نسبت به موقعیت‌هایی که در زندگی برایش پیش می‌آید تأکید می‌کند و معتقد است این آزادی را هیچ‌کس نمی‌تواند از انسان بگیرد. از دیگر ویژگی‌های انسان کامل مورد نظر او توانایی ایشار و دریافت عشق است. او عشق را هدف نهایی انسان معرفی می‌کند و رستگاری را از طریق آن و در آن می‌بیند. روش فرانکل از بوته تجربه موفق بیرون آمد. او از معدود کسانی بود که از آشویتس پا بیرون گذاشت در حالی که بسیاری از همبندانش در آن شرایط سخت با از دست دادن معنایی برای زندگی شان، مرده بودند؛ و این وضعیتی است که بسیاری از انسان‌های آزاد و مرفه در زندگی به نحوی درگیر آن می‌شوند. آنان با از دست دادن معنای زندگی به دام نیهیلیست افتادند و گاه خود

زندگی به طرز فزاینده‌ای دشوار شده است. کسانی که در زندگی به هماهنگی میان خودآگاه، ناخودآگاه و تجربه هستی درون خویش توفیق یافته‌اند، در وضعیتی هستند که می‌توانند به سلامت روان که یونگ آن را فردیت خوانده است، دست یابند. نخستین شرط فردیت یافتن، آگاهی از جنبه‌های نفس است که از آن غفلت شده است. این آگاهی تا میانسالی نمی‌تواند به وقوع بپیوندد. یونگ فرایند فردیت یافتن را به صورت فردی یکتاشدن، هستی منحصر به فرد و همگن یافتن تعریف می‌کند «همچنین، مفهوم ضمنی فردیت یافتن، خودشدن یا تحقق خود است» (همان: ۱۱۳).

فردیت یافتن هدفی است که انسان برای آن تلاش می‌کند، اما به ندرت به آن دست می‌یابد (یونگ، عیسی مسیح و بودا را به منزله شخصیت‌های کاملاً فردیت یافته مثال می‌آورد).

از آنچه گذشت به وضوح می‌توان دریافت که از دیدگاه روان‌شناختی انسان کامل انسانی درون‌گرا و معناطلب است، انسانی که معنای حقیقی زندگی را می‌داند و در هر شرایطی آن را دنبال می‌کند و فارغ از فراز و نشیب‌های زندگی در پی فردیت یافتن و تکامل است. تکاملی که تنها از رجوع به خویشتن و یافتن معنایی مناسب در زندگی حاصل می‌شود.

از روان‌شناسان که بگذریم فلاسفه، متألهین و ادیان و مکاتب فکری مختلف بشری نیز تعاریفی از انسان کامل ارائه داده‌اند که مرور اجمالی برخی از آنان مکمل و مقوم بحث خواهد بود.

انسان کامل معرفی شده نزد برخی مکاتب دست‌یافتنی و برای برخی دیگر، دست‌نیافتنی است. افرادی همچون آگوستین و کالون با تأکیدشان بر فیض و گناه‌زدگی انسان، روحیه ایستادگی در برابر مسیحیت را در بعضی تقویت کردند. به نظر آنان انسان نه در ایمانش اختیاری داشت و نه در گنااهش، همه چیز فیض حق بود و

خطاکاری انسان. انسان کامل خدا بود و انسان عادی بنده‌ای غرق گناه و هرچند خدا جسم شد و ظاهری انسانی یافت، اما در عمل فاصله‌ای بی‌نهایت تا انسان داشت. از نظر آگوستین، نجات به تمامی، نتیجه عملکرد فیض است و آغاز و تداوم آن متکی به فیض خداست. فیض به همگان بخشیده نمی‌شود، در نتیجه همه نیز ایمان نمی‌آورند. فیض به کسانی داده می‌شود که خدا آنان را انتخاب کرده است، یعنی به برگزیدگان او (لین، ۱۳۹۰: ۸۶) «از خواهش‌کننده و نه از شتابنده است، بلکه از خدای رحم‌کننده» (رساله پولس به رومیان ۱۶:۹). کالون بر اهمیت آموزه ازپیش‌برگزیدگی آگوستین تأکید کرده است و آن را به شکل مدون‌تری درآورد (لین، ۱۳۹۰: ۲۹۴). از سوی دیگر او انسان را گناه‌زده مطلق می‌دانست (غراب، ۱۳۸۹: ۲۱).

در برابر این دیدگاه که همه چیز را از دست انسان خارج می‌داند، مکاتبی همچون مکاتب خاور دور انسان را مسلط بر سرنوشتش می‌دانند. در مکاتبی همچون دائوئی‌زم و بودی‌زم هرچند برخوردها منفعلانه باشد و انسان کامل در جهت بی‌عملی گام بردارد، اما باز در این بی‌عملی خودمختار است و همین مختاربودن او را از جبر ته‌نشین شده در آموزه ازپیش‌برگزیدگی که شبهه عدم عدالت به آن می‌رود، دور می‌کند. انسان امروز که با آشنایی با علم و تسلط بر نیروهای جهان، با برخی توانایی‌های خود آشنا شده است، نمی‌تواند بپذیرد که عده‌ای حاکم باشند و بقیه محکوم و عقل و علم او را بر این طرز فکر عاصی می‌کنند. بنابراین، به نظر می‌رسد که اقبال روزافزون به مکاتب عرفانی شرق در میان غربیان حاصل این طرز تفکر باشد. آنان در جست‌وجوی انسان کامل‌اند، اما تفکر شرعی مسیحی ارضایشان نمی‌کند. از سوی دیگر، گروهی مبلغ آمیزه‌ای از این دو طرز تفکرند.

عرفا به هر دو طریق برای رسیدن به کمال نظر داشتند. نه فیض را رد می‌کردند و نه عمل را. حال این عمل چیست؟ تمام بحث ما در این مختصر بر همین مبناست که آیا این احتمال وجود دارد که قدما کیمیاگری را روشی برای رسیدن به انسان کامل دانسته باشند؟

۲. انسان کامل و عرفان ابن عربی

نقطه اوج دیدگاه‌های عرفانی در جهان اسلام در حوزه حکمت متعالیه تجسم و تبلور می‌یابد و به واقع آنکه نظرش در باب انسان کامل بیش از همه معروفیت کسب کرده و در حقیقت مبدع لفظ انسان کامل است، شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی است. به جهت تأکید و تأییدی بر این موضوع می‌توان به نظرات یدالله یزدان‌پناه در کتاب *مبانی و اصول عرفان نظری* اشاره کرد. وی در خصوص ارتباط اندیشه‌های عرفانی حکمت صدرایی و ابن عربی می‌گوید: «ملاصدرا تمام تلاش‌های عارفان و فیلسوفان گذشته را در راستای هم‌زبانی و نزدیکی افق فکری عرفان و فلسفه به نقطه اوج و کمال نهایی رساند ... نقش برجسته ملاصدرا در این جهت آن است که پس از تلاش‌های او، دیگر می‌توان حقایق عرفانی را با یک زبان دقیق فلسفی و استدلالی تبیین و منتقل ساخت. به همین دلیل مکتب صدرایی (حکمت متعالیه) پلی برای فهم مقاصد والای عرفان ابن عربی و بدین وسیله برای فهم مقاصد شریعت دانسته شده است» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۵۹). با توجه به موارد مذکور، از آن‌جا که مبانی عرفان حکمت صدرایی متکی بر اندیشه‌های عرفانی ابن عربی است، دیدگاه‌های این عارف بزرگ را به مثابه مولد مفهوم انسان کامل در حکمت متعالیه بررسی می‌کنیم.

نجیب مایل هروی در مقاله «انسان کامل» به اعتباری حقیقت محمدیه ابن عربی را معادل کلمه دانسته است و می‌گوید حقیقت محمدیه به این اعتبار برابر است با کلمه وجودیه یا تکوینیه «کُن»

خداوند با آن تعینات جزئییه (کلمات الله) را تکون بخشیده است. با این تعبیر، حقیقت محمدیه با آنچه در باب کلمه الهیه در الهیات مسیحی مطرح است شباهت دارد، زیرا همچنان که حقیقت محمدیه منبع علم باطن و علت ایجاد هستی است، کلمه هم حقیقتی است که همه چیز به واسطه آن آفریده شده است (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۳۷۷).

از سوی رام لاندو لوگوس (محمد) مطرح شده ابن عربی را پیوند بین جهان ابدیت و جهان پدیدار دانسته است و می‌گوید ابن عربی مسئله لوگوس را از چند جنبه می‌نگرد. لوگوس از جنبه متافیزیکی، حقیقت حقایق است، از جنبه عرفانی، حقیقت محمدی است و از جنبه انسانی، انسان کامل است که طبعاً هر سه یکی هستند، همان‌گونه که انسان [ماهیتش] وقتی از حیثیات مختلف ملاحظه شود، یکی خواهد بود (لاندو، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

پیش از ابن عربی، حلاج نیز (همانند تستری) به ازلیت محمد (ص) قائل بود به طوری که در میان انوار، نوری نورانی‌تر و قدیم‌تر از نور او نمی‌شناخت، نوری که وجودش بر عدم سبقت داشت. «انوار نبوت از نور او پیدا شد و انوار او از نور غیب ظاهر شد» (حلاج، حسین بن منصور، طواسین، طاسین السراج) و می‌بینیم او نیز که از انسان خداگونه می‌گوید (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۳۷۴) کیمیاگری را آموخته بود (قرطبی، ۱۳۷۳: ۶۸۶۶) و دارای آثاری در این زمینه به نام‌های رساله فی‌الاکسیر، رساله فی‌الصنعه، رساله فی‌الکیمیا است (سزگین، ۱۳۸۰: ۳۲۸).

این انسان خدا را در جای دیگر نیز می‌توان دید: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» (انجیل یوحنا: ۱:۱). این کلمه مسیح یا لوگوس در عین تفاوت‌ها، شباهت‌های بسیاری با انسان کامل ابن عربی و بیش از او با انسان کامل جیلی دارد (معمدی، ۱۳۸۹: ۲۴۴-۲۴۳).

لطیف، فعل و قوه در یک هماهنگی پایدار درهم می‌آمیزند. فساد و مرگ ناشی از عدم تعادل عناصر و انرژی‌ها در آن راه ندارد: امتزاج جسم و روح در یک سنگ واحد، کاملاً همگن و منسجم، می‌توان گفت عین مظهر یک «صورت مثالی محسوس» به نوعی، مظهر یک موجود الهی است که در آن تمام کثرت‌ها به وحدت بدل می‌شوند (لوری، ۱۳۸۸: ۴۸). در واقع کیمیاگر از طریق حذف طبیعت یا طبایع مازاد یا تقویت طبایعی که فاقد آن هستند، ترکیبی کاملاً متعادل را به دست می‌آورد (همان: ۵۲).

اما انواع کیمیا را به واقع می‌توان در هدف از کیمیاگری جست.

طی تاریخ ملل و اقوام مختلف به اهداف گوناگون کیمیاگری توجه داشتند. کیمیاگری نزد دائئوئیست‌های چینی که مدافع اصالت فرد بودند و به امکان فناپذیری او حتی فناپذیری جسمش باور داشتند با هدف کشف اکسیر فناپذیری صورت می‌گرفت. در حالی که در غرب هدف تنها تبدیل فلزات پست به طلا بود (رنان، ۱۳۶۶: ۱۹۲، ۱۹۳).

کیمیا به مدت ۳ قرن در اسکندریه رواج و رونق داشت. جایی که به دلیل یافت شدن قدیمی‌ترین نسخه‌های کیمیایی یعنی پاپیروس‌های مصری آن را زادگاه کیمیا دانسته‌اند. کیمیاگران اسکندرانی به آب‌طلاکاری مشغول بودند کاری که به زعم آنان و مطابق اعتقاداتشان در واقع تبدیل فلزات پست به طلا بود. بعد از آنکه دستور امپراتور دیوکلیتیانوس در ۲۹۲ م مبنی بر نابودی کتاب‌های کیمیا متوقف شد، باقیمانده این کتاب‌ها که در کتابخانه‌های کنستانتینوپول (قسطنطنیه) انبار شده بود، ابتدا در فتوحات مسلمانان به دست آنان افتاد و کیمیا به دست کیمیاگران مسلمان جانی تازه یافت و پس از آن به اروپا راه یافت (دامپی‌یر، ۱۳۷۱: ۷۵-۷۳).

نسفی، اکسیر اعظم را از نام‌های انسان کامل می‌داند. او می‌گوید عالم دو چیز است، نور و ظلمت، یعنی دریای نور است و دریای ظلمت. این دو دریا در یکدیگر آمیخته‌اند، نور را از ظلمت جدا می‌باید کرد تا صفات نور ظاهر شوند ... اکسیر این است که آدمی می‌کند به هر چیزی که می‌خورد، جان آن چیزها می‌ستاند و زبده و خلاصه چیزها می‌گیرد - یعنی نور را از ظلمت چنان جدا می‌کند که نور خود را کما هی می‌داند و می‌بیند - ... انسان کامل این اکسیر را به کمال رسانید و این نور را تمام از ظلمت جدا گردانید، از جهت آنکه نور هیچ جای دیگر خود را کما هی ندانست و ندید، و در انسان کامل خود را کما هی دید و دانست (نسفی، ۱۳۸۹: ۷۵، ۹۱). در این جا شباهت‌هایی با تفکرات گنوسی و از سویی گفتار قبلا و ابن عربی در مورد پاک‌سازی و ایجاد خلوص دیده می‌شود که در آینده بیشتر به آن می‌پردازیم.

اکنون که به اجمال، مفهوم انسان کامل را از دیدگاه‌های مختلف بررسی کردیم، لازم است برای ورود به بحث اصلی نگاهی گذرا به مفهوم کیمیا و اقسام آن داشته باشیم.

۳. مفهوم کیمیا و اقسام آن

کیمیا خواه باطنی و خواه عملی، کمال را در هر چیز جست‌وجو می‌کرد که در فرایند کیمیاگری اکسیر یا حجرالفلاسفه با اثرکردن در طبیعت پست ماده، آن را به کمال خود رهنمون می‌کرد. در کیمیای باطنی این قدرتِ نظر انسان کامل بود که نقش اکسیر را بازی و خاک را بدل به کیمیا می‌کرد و در کیمیای عملی مواد معدنی، نباتی یا حیوانی طی فعل و انفعالات شیمیایی این نقش را ایفا می‌کردند.

پس در عمل کیمیاگری، هدف شکل‌دادن به ماده‌ای کاملاً متعادل است که در آن تضادهای بین حرارت و برودت، یبوست و رطوبت، کثیف و

کیمیای، مادی نباشد، بلکه با تحقق غایی موجود بشری، یعنی آن چیزی که بعدتر آن را انسان کامل نامیدند مرتبط باشد (همان: ۱۷).

۴. رابطه انسان کامل و کیمیا

بررسی دقیق مفاهیم انسان کامل و کیمیا نشانگر وجود شباهت‌های بنیادین در میان آنان است. انسان، موجودی است که بالقوه واجد تمامی صفات الهی است و رسالت حکیم عارف (قطب)، متجلی کردن این صفات و فعلیت بخشیدن به آنهاست. از سوی دیگر، همه مواد در عالم منبعث از ماده المواد (فلوژیستن قرون وسطایی) هستند که دارای همه صفات ماده است. عارف کیمیایگر به دنبال ابداع روش‌هایی برای تجلی برخی صفات مورد نظر (از جمله ویژگی‌های طلا) است.

طبعاً این‌ها همه حدسیاتی است که اثبات‌ناپذیر است. دکتر نصر خود به منزله فردی که سرنخ بسیاری از این مطالعات به او بازمی‌گردد، انسان کامل شدن را به معنای فعلیت بخشیدن به قابلیت‌های درونی از طریق علم، عشق، عمل صالح و فضیلت می‌داند. او می‌گوید «همه ما، چه مذکر چه مؤنث، بالقوه در همین دنیا، انسان کامل هستیم نه در یک آینده زمانی، آن گونه که برخی مفسران دروغین عقاید سنتی می‌گویند. این مفسران معتقدند که از طریق نوعی فرایند در زمان یا پیشرفت و تکامل، ابرمرد در فردایی زرین پدیدار خواهد شد. این تصور خطرناک چیزی جز تحریف اهریمنی تعالیم سنتی نیست. از آنجا که ما نقداً و فی الحال وجودی بر روی زمین داریم، بنابراین درست در همین حالا از واقعیتی در مراتب برتر وجود برخوردار هستیم، که در پایان به حقیقت اصیل ما در مقام ذات ربوبی، به عین

اما ادبیات کیمیایی عرب زبان همچون نظایر یونانی و لاتینی خود، رسالت خویش را محدود به طرح فرایندهای فنی به منظور دستیابی به اکسیرها و حجرالفلاسفه اسرارآمیز نمی‌کرد. هدف آن قبل از هر چیز آن بود که عملکرد نماند قواعد عالم را کشف و برای خواننده خود در ورای پدیده‌های صرفاً ظاهری هنگام واکنش شیمیایی پویایی عمیق زندگی را در حقیقت آن آشکار کند (لوری، ۱۳۸۸: ۶۳) تا با تقلید از این قوانین در واقع برخی از عناصر عالم پدیدار را بسیار سریع‌تر و بنیادی‌تر از آنچه در روند طبیعی امور میسر است تغییر دهد و تبدیل کند. بدین علت مترجمان عرب اسکندرانی نام الصنعه (همان: ۱۷۹) نمونه‌اعلای کیمیا را بر این علم نهاده و فرد مشتغل به آن را صانع خوانده‌اند (همان: ۱۵۰).

کتاب *مجموع مصطلحات افلاطون* به زبان عربی تا آنجا پیش می‌رود که اظهار می‌کند کیمیایگری که در حرفه خویش مهارت کسب کرده است می‌تواند موجوداتی زنده را تولید و عالم را ایجاد کند (همان: ۵۴). چنان‌که نظریه تکوین جابر و ساخت گولم به وسیله قبالاتیان نیز به همین امر تأکید می‌کند.

کیمیایگر با کشف قوانینی در علم کیمیا که قوانین عالم فردی وی نیز هستند، خود را کشف می‌کند و به تعبیر جابر خود را در مرتبه وجودی و شعوری متفاوت و متعالی‌تر از عامه مردم «تولید» می‌کند (همان: ۱۵۱). او با فهم کیمیای خود، خویشتن را می‌فهمد و این فهم درونی برای وی مرحله بعدی کیمیا را مکشوف می‌کند. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که مرتبه نهایی این علم کیمیایی، فنای خویشتن در وحدت بین فاعل شناسا^۲ و موضوع مورد شناسایی^۳، یعنی مرحله استغنائی کلی است که کیمیایگر را از هرگونه نیازی مستغنی می‌کند (همان: ۵۳).

نهایتاً آنچه از این بحث برمی‌آید آن است که شاید در اصل زر به دست آمده طی فرایند

2. subject
3. object
4. Ubermensch

آهن و یا مس و یا سرب و یا غیر این‌ها از معادن نامیده می‌شود».

این حکیم (قطب) را معرفت و شناخت عقاقیر (گیاهان دارویی) و داروها داده شده است که استعمال آن داروها علت و مرضی را که بر شخصیت این طالب درجه کمال - از معدنی‌هایی که از جنس طلایند - عارض شده است زایل می‌کند و چون زایل‌شان کرد، سالم می‌شود و می‌رود تا به درجه کمال برسد، ولی در کمالیت قوی نیست و آن قوه صحت و سلامتی شخصی را که مانع ورود مرض در جسمش شود ندارد، زیرا جسدی که مرض در آن وارد می‌شود بعید است که (از مرض به کلی) رها و چنان پاک و خالص شود که با هیچ کدورتی آمیزش نداشته باشد، و این همان خلاص اصلی است، مانند حضرت یحیی و آدم علیهماالسلام - در انبیاء - و هدف جز درجه کمال انسانی در عبودیت نبوده است، زیرا خداوند او را در بهترین قوامی آفرید، سپس وی را به پایین‌ترین مراتب بازگردانید، *إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ*، یعنی جز کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند (تین: ۶)، آنان بر صحت و سلامت اصلی باقی ماندند، و این بدان جهت است که انسان در طبیعتش علت‌های اعراض و امراض اغراض را اکتساب می‌کند. این حکیم (قطب) می‌خواهد وی را به بهترین قوامی که خداوند بر آن قوام آفریده بودش بازگرداند؛ این قصد و هدف آن شخص عاقل و خردمند است از معرفت این صنعتی که کیمیا نامیده می‌شود و جز معرفت مقادیر و اوزان (اندازه‌ها و سنجش‌ها) نیست (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۲۰۵-۲۰۴).

می‌بینیم که ابن عربی از یکسو کیمیا را علمی می‌داند که برای قطب، قابل استحصال است و از سوی می‌گوید این علم جز معرفت مقادیر و اوزان نیست و هدف از به کار بردن آن بازگرداندن انسان به بهترین قوامی است که خدا او را بر آن

ثابت ما در خداوند پیش از خلقت عالم، صعود می‌کند» (نصر، ۱۳۸۸: ۱۶۸). اینک با این نگرش به طور اخص به بررسی نظرات شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی و جابر بن حیان صوفی می‌پردازیم.

۴-۱. از منظر ابن عربی

نظر ابن عربی در مورد کیمیا را از فتوحات مکیه که در ضمن گفتار در خصوص قطب بیان شده است، عیناً نقل می‌کنیم:

«خداوند متعال او را در میان‌شان قطبی که فلکشان بر گرد او می‌چرخد و امامی که ملک (و ملکشان) بدو قائم است قرار داده که به او «مداوی الکُلوم» گفته می‌شود، از وی در آنان به اندازه‌ای علم و حکمت و اسرار پخش شده که آن‌ها را شمار نتوان نمود. نخستین رازی را که این قطب بر آن آگاهی خواهد یافت، دهر اول است که تمام دهور از آن پدید می‌آید، و نخستین فعلی که انجام می‌دهد فعلی است که روحانیت آسمان هفتم - آسمان کیوان - آن را اقتضا می‌نماید، و آن رازی شگفت است، و (قطب) بر این عمل نه چیزی می‌طلبد و نه تمایلی به مال دارد، ولی رغبت در سرانجام نیکو دارد تا از آن، بر مرتبه کمال وقوف یابد، و آن در تکوین، مُکْتَسَب و به دست آوردنی است، زیرا مرتبه نخست از عقد و بستن بخارهای معدنی به وسیله حرکات فلکی و حرارت طبیعی، زیبق و کبریت (جیوه و گوگرد) تکوین می‌یابد، و هرچه در معدن، تکوین و پدید می‌آید، غایتی را که کمال است می‌طلبد و آن ذهیت و طلاشدن است، ولی هنگامی که در معدن است، علت‌ها و امراضی از قبیل خشکی زیاد، و یا رطوبت بسیار، و یا حرارت و یا برودت بر آن عارض می‌شود که وی را از اعتدال خارج می‌کند، لذا آن علت و مرض، در وی صورتی را به اثر می‌رساند که به نام

آدم را بر صورت خود آفرید (خلق الله آدم علی صورته) (رضوی، ۱۳۸۰: ۱۳۰-۱۲۹). مقاله فتن به نام دین یهود و تصوف اطلاعات بیشتری در مورد این تأثیر و تأثرات در اختیار ما قرار می‌دهد.

بازمی‌گردیم به یونگ و یافته‌هایش؛ بر این اساس متفکران عمیق در میان کیمیاگران می‌دانستند که کار در آزمایشگاه فقط بخشی از فعالیت آنهاست و می‌خواستند به زبان شبه‌شیمیایی مسائلی را بیان کنند که عمدتاً روحی‌اند، از همین رو خود را «فیلسوف» می‌خواندند و می‌گفتند «طلای ما طلای معمولی نیست» (یافه، ۱۳۸۸: ۹۹). آنان تئوری خود را بر ایده وحدت روحی کیهانی بنا می‌کردند که گاه با شیء و تصویر آینه‌ای آن مجسم می‌شد. در یک نوشته معروف کیمیاگران آمده است: «آسمان بالا، آسمان پایین، ستاره‌ها بالا، ستاره‌ها پایین، هرچه بالاست، پایین هم هست، این را دریاب، و بهره گیر» (از آتاناسیوس کیرشر، اوبدپیوس آیگوپتیکوس، رم، ۱۶۵۲) (اشاره به متن لوح زمردین).

یونگ می‌گوید: «وقتی کیمیاگر از مرکوریوس حرف می‌زند، در ظاهر منظورش جیوه یا سیماب است، اما در باطن منظور او روح جهان آفرینی است که در ماده پنهان یا محبوس شده است. مرکوریوس همان هرمس بالدار آسمانی است که به صورت ماده متجلی می‌شود، خدای کشف، ارباب فکر و شکوه و جلال روان». کیمیاگران دانسته یا ندانسته، در سخنان خود راجع به مرکوریوس همان اسطوره گنوستیک قدیمی را درباره نوئوس (روح) تکرار می‌کردند که به فوسیس (ماده) هبوط کرده بود (آیا این تعبیر با پدیده تجسم در مسیحیت مشابه است؟) (یافه، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۱۰۲).

آفریده و زایل شدن امراضی که بر فرد عارض شده است. نیز می‌بینیم که او در مورد انبیاء اعتقاد به باقی ماندن بر صحت و سلامت واقعی شان دارد و در مورد سایرین بعید می‌داند که از مرض به کلی پاک شوند.

این آلوده‌شدن فطرت پاک اولیه پس از آفرینش، ما را به یاد اعتقادات گنوسی و روش‌های پاک‌سازی قبلائی می‌اندازد و جالب است که قبلائی‌ها و به تبع آنان روزکروسین‌های^۵ مسیحی نیز به کیمیا بسیار علاقه‌مند بودند (Encyclopedia Judaica, p: 600).

چنان‌که زوهر می‌گوید: جهان شر [سیترا احرا^۶ (سوی دیگر)] از جنس چیزهای زاید و بی‌ارزش است، پوسته‌ای (قلیپا) برگرد مغز و جان زنده اشیاء و یا بر گرد نور الهی موجود در هر یک از واقعیات (آنترمن، ۱۳۸۵: ۱۶۰). همچنین در کتاب زوهر با پایه‌های گنوسی اش ردپاهایی از مطالب کیمیایی می‌توان یافت (Encyclopedia Judaica, p:600).

جالب است که بیصحاق نابینا (۱۲۳۵-۱۱۶۰) پدر قبلا در پرووانس تنها ۵ سال با ابن عربی (۱۲۴۰-۱۱۶۵) تفاوت سنی داشت، ربی مشه نعمان (۱۲۷۰-۱۱۹۴) مرجع حاخامی مهم جامعه یهود اندلس یک قبلائی بود و کتاب زوهر (سفر هزوهر)^۷ و کتاب جلال، مهم‌ترین اثر قبلائیان اندلس در سال‌های ۱۲۸۶-۱۲۸۰ پا به عرصه وجود گذاشت (آنترمن، ۱۳۸۵: ۱۵۷-۱۵۶) و این فاصله نزدیک زمانی و مکانی بیانگر امکان تأثیرپذیری قبلا و کیمیای مورد نظر آن از آثار ابن عربی است، هرچند تأثیرپذیری آن از آرای گنوسی مسلم به نظر می‌رسد.

بدین ترتیب می‌بینیم که کیمیا، پاک‌سازی و تصفیه و عرفان، خواه در سنت یهود و خواه اسلامی بی‌ارتباط با یکدیگر به نظر نمی‌رسند. کما اینکه استدلالات ابن عربی در مورد انسان کامل نیز متکی است بر سنت یهود، مبنی بر اینکه خداوند

5. Rosicrucians

6. Sitra Achra

7. Sefer Ha-Zohar

به منزلگه اصلی خود می کوشد در کیش زرتشتی نیز رواج داشته است. آنان جنبه ملکوتی روح را دنا می نامیدند. از سویی در بخشی دیگر از *غایة الحکیم* دعایی از صابئین در ستایش هرمس نقل شده که از آن چنین برمی آید که طبع تام همان هرمس است (نصر، ۱۳۴۱: ۲۶-۲۵).

پس تاکنون به شباهت میان فرایند کیمیاگری ابن عربی با قبلا و آرزوی هر دو در کامل کردن و پالایش ماده از آلودگی و رساندن آن به پاکی اولیه اش از یک سو و شباهت میان مسیح یونگ (یا انسان کامل و همان حجرالفلاسفه که سبب کامل شدن هر چیز است) با هرمس و طبع تام به منزله رابط میان دو عالم، نیمه دیگر انسان و جزئی که انسان برای کامل شدن به دنبال آن است پی بردیم. اینک بیابید تا به این آیات قرآن بنگریم: «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (و جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ) (ق: ۲۱) (و همراه هر کسی راهبری و شاهدهی فراز آید) «وَقَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ» (ق: ۲۳) (و همنشین او گوید این همان است که نزد من آماده است).

بسیاری از گفتار ائمه و بزرگان شیعه با برخی گفتار هرمسی مطابقت دارد و برخی از نویسندگان شیعه مانند شملغانی کوفی که کتابی از او به نام شاگردش ابوالفضل شیبانی در *بحارالانوار* مجلسی جلد ششم، صفحات ۶۵۲-۶۴۱، درج شده است و در قرن چهارم می زیسته، شدیداً از افکار هرمسی طرفداری می کردند. ابن وحشیه و همین طور ابن امیل شاگرد مکتب جابر از دیگر طرفداران آرای هرمسی هستند (همان: ۱۸).

۴-۲. از دیدگاه جابر بن حیان

اما اوج ارتباط میان مسئله انسان کامل و کیمیا را می توان در آثار جابر بن حیان صوفی شاگرد امام جعفر صادق (ع) دید.

پاراسلوس طیب و فیلسوف با استعدادی بود که تأملات اسرارآمیز و عقاید عرفانی اش به کیمیای آن زمان شتاب بخشید و آن را به شکوفایی دوباره ای رساند. او با کیمیاگران هم عقیده بود و می گفت که معرفت دو منبع دارد: نخست وحی مسیحی و دوم نور طبیعت که در ماده محبوس شده است. هر دو منبع معرفت از خدای واحد صادر می شوند. به تعبیر یونگ، این نور طبیعی (لومن ناتورای) یک «روح طبیعی» است که سازوکار عجیب و پرمعنایش در تصاویر ناخودآگاه یونگ از روح بشری متجلی شده است. جالب است که کیمیاگران پیرو پاراسلوس از روح رؤیایی سخن می گفتند (همان: ۱۱۱).

یونگ از طریق آثار پاراسلوس توانست در خصوص طبیعت کیمیاگری در ارتباط با دین و روانشناسی و به عبارت دیگر کیمیاگری به منزله یکی از صور فلسفه دینی بحث کند. او این کار را در کتاب *روانشناسی و کیمیاگری* انجام داد و در آن کتاب، تشابه میان شخصیت مسیح و تصور اصلی کیمیاگران لاپیس^۱ یا سنگ را نشان داد (یونگ، ۱۳۷۱: ۲۱۷-۲۱۶).

جالب اینکه پاراسلوس تئوری عجیب خود مبنی بر تولید گولم (آدمک) از طریق کیمیا را بر مبنای قبلا بنا نهاد (*Encyclopedia Judaica*, p: 600).

اعتقادات یونگ نشانگر نوعی تشابه میان هرمس و مسیح است و هرمس از طبع تام می گوید. بنا به کتاب *غایة الحکیم* مجریطی، طبع تام همان حقیقت ملکوتی و انائیت آسمانی هر فرد است که نفس پس از هبوط در عالم جسمانی از آن جدا شده و بدین دلیل همیشه در جست و جوی بازیافتن آن است. عقیده به اینکه روح انسان قبل از دخول در بدن در عالم ملکوتی منزل داشته و پس از هبوط به دو قسمت و یک قسمت وارد بدن شده و قسمت دیگر به صورت فرشته آن روح در عالم بالا باقی مانده است و به نیمه زمینی خود دائماً متوجه بوده و به هدایت او

کنند. داستان معروفی که چنین کاری را به حاخام یهودا لوئو الهی دان یهودی بزرگ قرن شانزدهم پراگ نسبت می‌دهد.

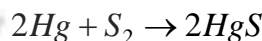
گرشوم شولم نشان داده است که گولم‌سازی در واقع تمرینی روحی در میان خود قبالیان بوده است (انترمن، ۱۳۸۵: ۱۵۰-۱۴۹، ۳۷۵).

جابر، کیمیا را در کتاب *الرحمه*، عالم «میانه»، بین عالم کبیر و صغیر یا همان انسان می‌نامد (لوری، ۱۳۸۸: ۴۷). از نظر جابر کیمیا، سلطان تمام علوم محسوب می‌شده است، دانش شاهانه‌ای که علوم دیگر از آن نشئت می‌گیرند و بدان باز می‌گردند، ظاهراً هدف غائی کیمیاگری درک عمق حکمتی است که خداوند با آن جهان هستی را آفرید و تمام پدیده‌های طبیعی را سامان داد. به تعبیر جابر، کیمیا تمام فلسفه (الفلسفه کله‌ها) است و سالکی که موفق به کشف اسرار آن شود، به علوم دینی یا دنیوی دیگر نیازی ندارد (همان: ۱۶۸).

جابر، حضرت آدم، موسی، عیسی علیهم السلام، فلاسفه و حکمای یونان همچون فیثاغورس، افلاطون و آپولونیوس تیانیایی را امامان عصر خود می‌داند و البته طی دوره اسلامی این عطیة الهی (علم کیمیا) به طور عمده به امامان سپرده شد و در واقع آثار جابر در موارد متعدد، مشتمل بر نقل قول‌هایی از متون مربوط به علم کیمیا و *خطبة البیان* منسوب به امام علی (ع)، همچنین دارای ارجاعات بسیار به حکمت کیمیایی امام صادق (ع) است (همان: ۱۶۹). لوری در برداشتی از کتاب *الخمسين*، معتقد است که جابر از امام به مثابه تشخص و تفرد صادر اول، واسطه کیهانی میان وحدت ذات الوهی و کثرت عالم مخلوق، سخن می‌گوید. بنابراین، این موجود

علی عبدالله الدفاع به نقل از زکی نجیب محمود می‌گوید: «شأن جابر، همسنگ با شأن تمامی بزرگان قرون وسطی است. او اساس فکریش را از فرهنگ یونانی می‌گیرد و در حد توان خود از علم جدید به آن می‌افزاید. او از میراث فلسفی یونان نظریه طبایع چهارگانه که همه موجودات بر اساس آن به وجود می‌آیند را برگرفته است و آن گرما، سرما، خشکی و رطوبت است و اگر بخواهیم آن را به زبان امروزی بیان کنیم، گرما اساس حرکت و صلابت مبتنی بر نزدیکی بین ذرات جسم سخت است پس اصول اولیه حرکت اتم‌هاست، که اگر سرعت آن‌ها زیاد باشد، گرما و اگر سرعت کم باشد، سرما ایجاد می‌کند. اگر اتم‌ها به شدت در کنار هم باشند سختی و اگر از هم دور باشند نرمی ایجاد می‌کنند. جابر بسیاری از اعمال آزمایشگاهی مانند تبخیر، آهک اندودن، ذوب و حل کردن، تقطیر، فشرده کردن، گداختن و تبلور را انجام داد و بدین وسیله موفق شد بسیاری از مواد شیمیایی از جمله اکسید جیوه^۹، سولفید جیوه^{۱۰}، اسید سولفوریک^{۱۱}، اسید نیتریک^{۱۲}، اسید استیک^{۱۳} و ... را تولید نماید» (الدفاع، ۱۳۸۹: ۹۷، ۹۸).

برای مثال، الدفاع به نقل از جابر شکری، روش ابن حیان در تولید سولفید جیوه (شنگرف) را چنین بیان می‌دارد:



جابر مدعی بود که از طریق کیمیا قادر به ساختن انسان است (به تشابه نظریه جابر با اعتقاد پاراسلسوس مبنی بر ساخت آدمک یا گولم توجه کنید). چنان‌که زکی نجیب محمود در کتاب *تحلیلی از آرای جابر بن حیان* از کوشش جابر برای ساخت انسان دلخواه می‌گوید (نجیب محمود، ۱۳۶۸: ۱۷۴).

این عبارات قابل مقایسه با سنتی است که می‌گوید: قبالیان قادر بودند گولم یا آدمک خلق

9. HgO

10. HgS

11. H₂SO₄

12. HNO₃

13. CH₃COOH

مراتب روحانی نوع بشر است. سالک در حین کیمیاگری (که همواره با تحول خود فرد نیز همراه است) مرید امام می‌شود و طی پیشرفت‌هایی که حاصل می‌کند به انسان جدیدی بدل می‌شود. ظاهراً تلاش در جهت خلق یک انسان بزرگ والاترین هدف کیمیاگر است (همان: ۱۷۰-۱۶۹).

بحث گنوسی دو عالم لاهوت و ناسوت و پاک‌سازی وجود از پلیدی را در اینجا نیز نظاره‌گر بودیم. شاید بتوان از همه این گفته‌ها نتیجه گرفت که علم کیمیا جدای از تعریف معمول و امروزش یعنی ساخت طلا، در پی ساخت انسان کامل است، یعنی انسانی که ناخالصی‌های وجودش را تصفیه کرده، با قرینش پیوسته و روح نیمه‌شده‌اش کامل شده است.

«به‌راستی، به‌یقین و بی‌شک، هر آنچه در پایین است همانند آن است که در بالاست و هر آنچه در بالاست همانند آن است که در پایین است، تا معجزات چیز واحد تحقق یابد».

بحث و نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شده است با بررسی مفهوم انسان کامل و کیمیا در مکاتب فکری مختلف (اسلامی، یهودی، مسیحی، روان‌شناختی) این موضوع که میان مفهوم کیمیا و انسان کامل در ادیان و دیدگاه‌های عرفانی مختلف ارتباطی تنگاتنگ دارد، نمایان شود. البته در عین شباهت، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد چنان‌که برخی انسان کامل را تنها حاصل فیض الهی می‌دانند (مانند آگوستین و برخی متفکران مسیحی) و برخی دیگر آن را نتیجه صرف اعمال عارفانه انسانی و در این میان عرفان اسلامی، حصول انسان کامل را دستاورد توأمان فیض الهی و عمل سالک می‌داند و البته فیض الهی نصیب کسی می‌شود که با تلاش مستمر شایستگی آن را می‌یابد.

در خصوص ارتباط انسان کامل و کیمیا، ابن عربی و جابر هر دو بر این اندیشه‌اند که کیمیا

در آن واحد هم دارای ماهیت لاهوتی است و هم ناسوتی. به تعبیر جابر: «او شخص لاهوتی - ناسوتی است» که با آنکه دارای قالب بشری است، اما نمی‌توان او را انسانی عادی تلقی کرد، اگر از جنبه ناسوتی بنگریم امام مظهر اوج و کمال است. او امام را به منزله یک منجی و رهایی‌بخش از «پلیدی این عالم» تلقی می‌کند. جابر می‌گوید نفوس فردی که بی‌تردید منشئی ملکوتی دارند، هبوط کرده‌اند. این نفوس که به این ترتیب در دنیا هجران گزیده‌اند باید برای تطهیر از آلودگی و جهل خویش به دفعات تناسخ یابند تا هر نفس همان هیئتی را بازیابد که قبل از هبوط داشته است. او در کتاب الملک، آشکارا اکسیر اعظم که تبدیل فلزات پست به طلا را ممکن می‌کند منطبق بر شخصیت امام شیعی می‌داند. به عبارتی همان‌گونه که بذر طلا (یعنی اکسیر) فلزاتی را که اکسیر را در آن‌ها فرا می‌افکنند به طلا تبدیل می‌کند، به همان صورت امام، خالص‌ترین افرادی را که توانسته‌اند استحقاق و شایستگی داشتن رابطه خصوصی با وی را از خود بروز دهند جذب طبیعت و نور خویش می‌کند. این مرتبه از معرفت مختص شخص خاصی نیست و هر جوینده‌ای که واجد طهارت روح، انتخاب الهی و دانش باشد، می‌تواند به مقام و مرتبه شخص روحانی و انسان کامل دست یابد (همان: ۹۴-۷۴).

می‌بینیم که در گفتار جابر به وضوح ارتباط متقابل امام یا انسان کامل با کیمیا و عرفان را می‌توان مشاهده کرد. در واقع کیمیاگر در پایان جست‌وجویش در صراط مستقیم به سوی دستیابی به حجرالفلسفه سیر می‌کند و به تعبیر جابر «امام همین است». بنابراین، سالکی که نمی‌تواند امام زمان خویش را ملاقات کند، با کیمیاگری و از طریق دانش امام به او دست می‌یابد. در این مرحله، کیمیاگر به شخص روحانی تبدیل می‌شود که مرتبه‌ای از سلسله

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۳ ش). *فتوحات مکیه*. ترجمه محمد خواجوی. چاپ دوم. تهران: مولی.
الدفاع، علی عبدالله (۱۳۸۹ ش). *نقش دانشمندان مسلمان در علم شیمی*. ترجمه محمود کریمی. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

حلاج، حسین بن منصور (۱۳۸۴ ش). *طواسین*. تصحیح لویی ماسینیون. ترجمه و متن محمود بهفروزی. تهران: علم.

دامپی، یر (۱۳۷۱ ش). *تاریخ علم*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. چاپ اول. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

رنان، کالین ا. (۱۳۶۶ ش). *تاریخ علم کمبریج*. ترجمه حسن افشار. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.

رضوی، سید اطهرعباس (۱۳۸۰ ش). *تاریخ تصوف در هند*. ترجمه منصور معتمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سزگین، فؤاد (۱۳۸۰ ش). *تاریخ نگارش‌های عربی*. ترجمه و تدوین و آماده سازی نشر فهرستگان به اهتمام خانه کتاب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات تهران.

شولتس، دوآن (۱۳۸۰ ش). *روانشناسی کمال الگوهای شخصیت سالم*. ترجمه گیتی خوشدل. چاپ نهم. تهران: پیکان.

غراب، محمود (۱۳۸۹ ش). *انسان کامل، محی‌الدین ابن عربی*. ترجمه گل‌بابا سعیدی. چاپ سوم. تهران: جامی.

فرانکل، ویکتور (۱۳۷۷ ش). *انسان در جست‌وجوی معنی*. ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی. چاپ نهم. بی‌جا: درسا.

فتنن، پال ب. (۱۳۷۷ ش). «دین یهود و تصوف». *نامه فرهنگ*. ش ۲۹. ص ۱۲۷-۱۱۸.

قرطبی، عریب بن سعد (۱۳۷۳ ش). *ذنباله تاریخ طبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ چهارم. تهران: اساطیر.

در واقع روشی برای تعالی روح بشری تا رسیدن به جایگاه انسان کامل است. در واقع هدف کیمیا از دیدگاه ابن عربی و جابر درک حکمت الهی در خلقت هستی است و تنها با درک و باور این حقایق می‌توان به انسان کامل که تجلی و تعین ذات الهی است دست یافت. البته چنین انسان کاملی می‌تواند همچون اکسیر که هر فلزی را به طلا مبدل می‌کند خود اکسیری برای تعالی انسان‌هایی باشد که جویای کمال‌اند. پس آرمان حقیقی کیمیاگر خلق انسان کامل است. ابن عربی وسیله تکامل انسان کامل را «قطب» می‌نامد و جابر بن حیان «امام». لیکن هر دو بر این باورند که قطب یا امام به منزله دهر اولین یا تفرد صادر اول است که به‌رغم بهره‌مندی از غالب بشری به‌واسطه جنبه ناسوتی و الهی‌اش وسیله‌رهایی‌بخشی سالکان از پلیدی‌های عالم است.

شباهت دیدگاه‌های ابن عربی (به‌منزله منبع تفکرات عرفانی حکمت متعالیه) و جابر با عرفان‌های مسیحی، یهودی و حتی اندیشه روان‌شناسان کمال، فراوان و مشهود است، تا آنجا که این باور در اندیشه بسیاری از محققان شکل یافته است که شاید عرفان قبلا به نحوی منبعث از دیدگاه‌های عرفان اسلامی به خصوص ابن عربی و جابر باشد. به هر حال این سؤال همچنان باقی است که شباهت‌ها و تفاوت‌های مفاهیم عرفانی کیمیا و انسان کامل در دیدگاه‌های اسلامی و با سایر ادیان چیست؟ و این شباهت‌ها و تفاوت‌ها تا چه حد می‌تواند سبب افتراق یا اتحاد آن‌ها شود؟ و البته این موضوع هنوز جای بحث و تحقیق و تفحص فراوان دارد.

منابع

قرآن کریم.

آترمن، الن (۱۳۸۵ ش). *باورها و آیین‌های یهودی*. ترجمه رضا فرزین. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

- کتاب مقدس (۱۹۸۷). عهد عتیق و عهد جدید. ترجمه انجمن کتاب مقدس. چاپ دوم در ایران. لاند، رام (۱۳۸۸ ش). حکمت محی‌الدین. ترجمه علی‌اشرف امامی. تهران: بصیرت.
- لوری، پیر (۱۳۸۸ ش). کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام. ترجمه زینب پودینه آقایی و رضا کوهکن. چاپ اول. تهران: انتشارات طهوری، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- لین، تونی (۱۳۹۰ ش). تاریخ تفکر مسیحی. ترجمه روبرت آسریان. چاپ چهارم. تهران: فرزانه روز.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۸۰). «انسان کامل». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران. صص ۳۸۰-۳۷۳.
- معمدی، منصور و ولی عبدی (۱۳۸۹ ش). «مقایسه لوگوس - مسیحیت با انسان کامل در نزد ابن‌عربی». مطالعات عرفانی. ش ۱۱. صص ۲۴۶-۲۲۷.
- نجیب محمود، زکی (۱۳۶۸ ش). تحلیلی از آرای جابر بن حیان. ترجمه حمیدرضا شیخی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۹ ش). کتاب الانسان الکامل. ترجمه و مقدمه سیدضیاءالدین دهشیری. طهوری. چاپ دهم. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۸ ش). گلشن حقیقت. مقدمه، ترجمه و توضیح انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا. _____ (۱۳۴۱ ش). هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی. چاپخانه دانشگاه تهران.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۱ ش). انسان کامل از دیدگاه مکاتب. چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- یافه، آنیلا (۱۳۸۸ ش). کارل گوستاو یونگ (واژه‌ها و نگاره‌ها). ترجمه رضا رضایی و مهناز خزائیلی. تهران: شرکت نشر نقد افکار.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۱ ش). مبانی و اصول عرفان نظری. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۱ ش). خاطرات، رؤیاهای اندیشه‌ها. ترجمه پروین فرامرزی. چاپ دوم. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۸۰ ش). انسان در جست‌وجوی هویت خویش. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: گلبان.
- Suler, Bernard (1971). 'Alchemy'. *Encyclopedia of Judaica*. second edition. Vol. 1.